

Rafał Michalski

*Homo defectus* w kulturze późnej nowoczesności.  
**Geneza i ewolucja antropologii i teorii instytucji**  
**Arnolda Gehlena**

Toruń 2013

<b>Wstęp</b>	<b>3</b>
<b>ROZDZIAŁ I</b>	
<b>Między egzystencjalizmem a nazizmem – wczesna twórczość Arnolda Gehlena</b>	<b>11</b>
1.1. Filozoficzne preludium – wokół teorii konstytucji Hansa Driescha	11
1.2. Założenia absolutnej fenomenologii w <i>Wirklicher und unwirklicher Geist</i>	21
1.3. Melancholia filozofii – egzystencjalny platonizm wczesnego Gehlena	28
1.4. Logika sytuacji – fenomenologiczna analiza egzystencji	35
1.5. Idealistyczny zwrot – w poszukiwaniu istoty wolności	48
1.6. Gehlen a heglowska filozofia prawa	61
1.7. Arnold Gehlen w III Rzeszy	87
1.8. Antropologiczne prolegomena	104
<b>ROZDZIAŁ II</b>	
<b>Główne założenia elementarnej antropologii</b>	<b>113</b>
2.1. Geneza antropologii filozoficznej A. Gehlena	113
2.1.1. Antropologiczny zwrot w filozofii	115
2.1.2. Gehlen a klasycy antropologii filozoficznej (M. Scheler, H. Plessner)	126
2.1.3. Biologiczne inspiracje (P. Alsberg, J. Uexküll, F. Buytendijk, L. Bolk, A. Portmann, K. Lorenz)	154
2.2. Człowiek jako istota naznaczona brakiem	177
2.2.1. Założenia metodologiczne elementarnej antropologii	177
2.2.2. Teoretyczne deficyty tezy o filo- i ontogenetycznej ułomności człowieka	186
2.3. Antropologiczna teoria działania – odciążenie deficytów biologicznych	205
2.3.1. Człowiek jako istota działająca	205
2.3.2. Geneza ludzkiej mowy – kompensacyjna funkcja języka	219
2.3.3. Kultura jako odciążenie – prolegomena teorii instytucji	236
<b>ROZDZIAŁ III</b>	
<b>Diagnoza współczesności w świetle teorii instytucji</b>	<b>250</b>
3.1. Geneza instytucji w <i>Urmensch und Spätkultur</i> – uwagi wstępne	250
3.2. Kategorialna analiza instytucji	259
3.3. Działanie rytualno-przedstawiające – narodziny instytucji.	288
3.4. Industrializacja kultury – antropologiczna koncepcja techniki	308
3.5. Nowy subiektywizm	320
3.6. Hipermoralność a pluralizm etyczny	341
3.7. Koniec historii?	359
<b>ZAKOŃCZENIE – krytyczna recepcja, nawiązania, kontynuacje</b>	<b>374</b>
4.1. Krytyczna recepcja – zarzut biologizmu i konserwatyzmu	377
4.2. W poszukiwaniu zagubionej intersubiektywności: Gehlen – Mead	395
4.3. Zakłócona komunikacja: Gehlen – Habermas	410
4.4. Panoramiczne spojrzenie na późną recepcję myśli Gehlena (Apel, Luhmann, Claessens, Rehberg)	431

## Wstęp

Przywykliśmy już do myśli, że nasz gatunek osiągnął niezwykle sukces ewolucyjny. *Homo sapiens* obdarzony misternie skonstruowanym mózgiem panuje nad żywiołami natury, coraz swobodniej porusza się w kosmicznej przestrzeni i coraz pewniej stawia kroki w poszukiwaniu rozwiązania zagadki życia. Odurzeni osiągnięciami najnowszej technologii i nauki zapominamy jednak, że w momencie narodzin jako istoty czysto biologiczne wyróżniamy się na tle świata fauny zaskakującym nieprzystosowaniem do życia i bezradnością. Tę nader ambiwalentną własność naszej kondycji wyraźnie dostrzegł już platoński Protagoras, który w dialogu z Sokratesem przytacza mit o stworzeniu człowieka. Dowiadujemy się z niego, że bogowie stworzyli wszystkie gatunki żywych istot w głębi Ziemi. Kiedy postanowili wyprowadzić je na światło dzienne, polecili Prometeuszowi i Epimeteuszowi wyposażyc je w odpowiednie do przeżycia moce. Zadania tego podjął się ostatecznie, na naszą zgubę, „myślący do tyłu” Epimeteusz. Rozdział zdolności i mocy rozpoczął od świata zwierząt, dochodząc na końcu do człowieka: „Ponieważ jednak Epimeteusz nie bardzo był rozgarnięty, nie zauważył, że rozrzutnie roztrwonil uzdolnienia na rzecz zwierząt. Został mu jeszcze pozbawiony wyposażenia rodzaj ludzki. I [Epimeteusz] stanął bezradny nie wiedząc, co począć. A gdy był w rozterce, nadszedł Prometeusz, który miał doglądać podziału, i ujrzał, że inne stworzenia mają wszystko odpowiednie, człowiek natomiast jest nagi, bosy, bez legowiska i bezbronny.”<sup>1</sup> Co na to biologia? W istocie mit ze swoją prawdo-podobną narracją nie jest odległy od rzeczywistej wiedzy. Rodzimy się bowiem przedwcześnie, nadzy, pozbawieni wyspecjalizowanych instynktów, nieprzystosowani do żadnej niszy ekologicznej, zdani na długą opiekę, musimy zmusić się do podstawowych czynności lokomocyjnych, mowy i elementarnej orientacji w świecie. O naszej niedojrzałości anatomicznej i fizjologicznej świadczą liczne cechy neoteniczne będące oznaką spowolnienia rozwojowego: kształt czaszki z dominującą częścią mózgową, frontalność twarzy, pięciopalcowa ręka, budowa organów płciowych i uzębienia, wydłużony okres dojrzewania seksualnego, brak owłosienia, częściowa depigmentacja i wiele innych cech powoduje, że dorosły *homo sapiens sapiens* przypomina pod wieloma względami szympansi embrion. W punkcie wyjścia jesteśmy zatem nie tyle inteligentną, uduchowioną istotą, lecz niedorozwiniętym biologicznie zwierzęciem. Kontrast między naszą ułomnością a nie mającym precedensów w świecie przyrody sukcesem ewolucyjnym stanowi paradoks,

---

<sup>1</sup> Platon, *Protagoras* (tłum. L. Regner), Warszawa 2004, s. 24-5.

który leży u podłoża refleksji filozoficznej niemieckiego antropologa, Arnolda Gehlena. Stawiane przez niego pytania oraz sposób, w jaki próbuje on na nie odpowiedzieć, nie spotykają się jednak z życzliwym odzewem w prowadzonych obecnie debatach.

Obwieszczenie epoki „końca człowieka”, który „jest tylko niedawnym wynalazkiem” stało się we współczesnej, post-nietzscheńskiej filozofii bezrefleksyjnie przyjmowanym dogmatem, rytuałem potwierdzającym rzekomo wyższy, hiperkrytyczny poziom autorefleksji.<sup>2</sup> Antropologiczne poszukiwania esencji człowieczeństwa wydają się być już nieodwołalnie bezproduktywne i przebrzmiałe. Jednakże to nie filozofia, ale nauki przyrodnicze wciąż od nowa odsłaniają zagadkowość ludzkiej kondycji. Myśl filozoficzna nie jest już w stanie ogarnąć zawrotnej ilości rozpoznawczych aspektów biologicznej konstytucji człowieka. Brakuje nam syntetycznej wizji, która ogarniałaby bezkresne pole wiedzy szczegółowej. Wysiłki idące w tym kierunku podejmują nauki kognitywne, psychologia ewolucyjna i socjobiologia, ale jak dotąd bezskutecznie. Filozofia rezygnuje z roszczeń do całościowej wiedzy o człowieku, zamykając się w swoim hermetycznym dyskursie. Impas, w jaki zdaje się popadać współczesne myślenie o człowieku niezależnie od tego, czy wynika z poznawczej pokory czy z intelektualnego cynizmu, może rodzić uzasadnione obawy. Z tego powodu warto niekiedy spojrzeć wstecz, poszukując w niedawno minionej przeszłości przykładów holistycznych teorii, które w obliczu bezprecedensowego tryumfu nauk empirycznych podjęły próbę stworzenia jednorodnej wizji człowieka. Dobrych przykładów tego rodzaju synoptycznych ujęć dostarcza bez wątpienia tradycja antropologii filozoficznej, która, jak żadna inna, łączyła w swoich konstrukcjach pojęciowych dziedzictwo klasycznej filozofii z dokonaniem współczesnych nauk przyrodniczych, unikając przy tym skrajności naturalizmu i kulturalizmu. Kluczowe dla niej pytanie o istotę człowieka może wydawać się obecnie całkiem chybione, ale wobec rozwoju inżynierii genetycznej, neurofarmakologii i coraz bardziej radykalnych prób przeformułowania kategorii tożsamości płciowej *homo sapiens*, odrzucanie pytania o jego naturę staje się niebezpieczne w jak najbardziej konkretnym, politycznym i prawnym wymiarze. A przecież, jak się wydaje, filozofia wierna swojemu krytycznemu dziedzictwu powinna przełamywać obowiązujące *status quo* i szukać rozwiązań nawet wówczas, gdy nikt ich już nie oczekuje. Pomimo ogromnego postępu w badaniach empirycznych nadal znajdujemy się w podobnej sytuacji, jak ta, która zaniepokoiła twórcę antropologii filozoficznej, Maxa Schelera. W artykule *Człowiek i historia* filozof wypowiada znamienne

---

<sup>2</sup> M. Foucault, *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych* (tłum. T. Komendant), Gdańsk 2005.

słowa: „[...] w żadnym stuleciu, tak jak w naszym, poglądy na istotę i pochodzenie człowieka nie stały się bardziej niepewne, nieokreślone i różnorodne niż w naszych czasach [...] W historii trwającej 10 tysięcy lat jesteśmy pierwszą epoką, w której człowiek całkowicie i bez reszty stał się problematyczny, w której już nie wie, czym jest, a zarazem też wie, że tego nie wie.”<sup>3</sup>

Z trójki „ojców założycieli” antropologii filozoficznej, najbliższy nam wydaje się być, i to bynajmniej nie tylko z powodów czysto chronologicznych, Arnold Gehlen, któremu poświęcona jest niniejsza monografia. Po pierwsze, w swoich rozważaniach zdecydowanie odrzuca on metafizyczne i transcendentalne spekulacje obecne w twórczości Maxa Schelera i Helmutha Plessnera. Zaproponowana przez niego antropo-biologia nie ucieka przed bogatym materiałem faktograficznym w dedukcyjne rozważania, które pozorują pełną autonomię filozoficznej myśli. Poszukując bezpośredniego oparcia w ustaleniach nauk szczegółowych nie zamienia się jednak ona w czysto reaktywną, odtwórczą dyscyplinę, której losy wiążą się ściśle z przygodnym stanem podlegającej nieustannym modyfikacjom wiedzy empirycznej. Pomimo scjentyistycznego ukierunkowania gehlenowski projekt nie jest kolejną próbą pożegnania czy przekroczenia filozoficznego dyskursu mocą niefilozoficznych środków. Poszukując najbardziej ogólnych, wyprowadzonych z empirycznych źródeł kategorii, jego antropologia oferować ma bowiem całościowy obraz człowieczeństwa uwolniony od tradycyjnej dychotomii duszy i ciała.

Tym, co odróżnia propozycję Gehlena od projektów M. Schelera i H. Plessnera, a zarazem czyni ją bardziej aktualną, jest ponadto nacisk położony na rolę języka w procesie konstytuowania się ludzkiej samowiedzy. To właśnie rozważania na temat genezy mowy zadecydowały o tym, że jego koncepcja cieszy się nadal żywym zainteresowaniem wśród współczesnych badaczy. Warte odnotowania w niniejszym wstępie jest również to, że Gehlen uchodzi za pierwszego niemieckiego filozofa, który nawiązuje do amerykańskiego pragmatyzmu i centralnym przedmiotem refleksji filozoficznej czyni pojęcie działania, dzięki czemu jego teoria zyskuje na atrakcyjności w kontekście toczonych współcześnie dyskusji (przede wszystkim wokół teorii działania komunikacyjnego J. Habermasa).

Najbardziej osobliwym i wyróżniającym jego koncepcję elementem jest, wspomniana już, teza o wrodzonej ułomności *homo sapiens*. O człowieczeństwie ma zatem decydować nie tyle transcendująca porządek natury zasada ducha (Scheler), ani ekscentryczna pozycjonalność (Plessner), lecz chroniczny stan biologicznego upośledzenia naszego gatunku,

---

<sup>3</sup> M. Scheler, *Człowiek i historia* [w:] tenże, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy* (tłum. S. Czerniak, A. Węgrzecki), Warszawa 1987, s. 151.

który kompensujemy za pośrednictwem działania, języka i instytucji. W punkcie wyjścia antropolog odwraca tym samym pogląd, jakoby człowiek stanowił zwieńczenie procesu ewolucji. Obdarzeni ogromną inteligencją osiągnęliśmy wprawdzie największy sukces adaptacyjny – temu filozof bynajmniej nie zaprzecza – ale pod względem fizjologicznym i anatomicznym stanowimy wyjątkowo nieudany, a do tego niewypróbowany projekt natury.

Gehlen przejmuje od Herdera formułę człowieka jako istoty obciążonej niedostatkami (*Mängelwesen*), którą ze względu na brak jednoznacznego odpowiednika w języku polskim, oddajemy w tytule monografii łacińską nazwą *homo defectus*. Formuła ta pełni w koncepcji filozofa funkcję naczelną zasady heurystycznej, za pomocą której wyprowadza on tezy o charakterze antropologicznym, ale też twierdzenia z zakresu teorii instytucji i psychologii społecznej. Tytułowa fraza: „*Homo defectus* w kulturze późnej nowoczesności” nawiązuje do tytułu rozprawy Gehlena *Urmensch und Spätkultur* poświęconej genezie instytucji w społeczeństwach archaicznych oraz diagnozie współczesności, a przede wszystkim, wskazuje na główne napięcie problemowe przenikające całe dzieło filozofa – napięcie między naszą wrodzoną ułomnością a wyrafinowaniem stworzonej przez nas kultury.

Gehlen w niedościgniony sposób opisuje proces konstytuowania się suwerennego podmiotu za pośrednictwem rozmaitych mechanizmów odciążających jego biologiczne deficyty. Nie poprzestaje jednak na tym, lecz wyjaśnia również proces kształtowania się ludzkiej kultury, techniki i moralności. Od samego początku kluczową rolę w jego analizach odgrywa pojęcie działania. Już we wczesnej fazie twórczości używa go do opisu autentycznej egzystencji „ducha rzeczywistego”, natomiast w późniejszej fazie czyni zeń kluczową kategorię wyrażającą właściwą naturę *homo sapiens*, pokazując, że człowiek może przetrwać w nieprzyjnym środowisku, a do tego rozwijać wrodzony mu potencjał jedynie jako istota działająca. Zagadkowość ludzkiego działania polega na tym, że nigdy do końca nie potrafimy uświadomić sobie splotu motywacji leżących u jego podłoża, ani przewidzieć konsekwencji do jakich ono prowadzi. Pomimo mniej lub bardziej sprecyzowanego celu, który nam przyświeca, działając, nie wiemy tak naprawdę dlaczego i po co tak czynimy, a jednak niekiedy osiągamy dzięki temu zbawienne dla nas rezultaty. To niedookreślenie ludzkiej *praxis* jest konsekwencją naszej pierwotnej, biologicznej niedoskonałości, która paradoksalnie pozwala nam żyć i tworzyć świat artefaktów odpowiadający naszym oczekiwaniom. Irracjonalność wpisana w działanie przekłada się również na naszą kondycję moralną. W sytuacjach granicznych, kiedy dochodzi do nieuchronnych konfliktów wartości, zmuszeni jesteśmy do podejmowania ważkich decyzji, jednakże w każdej decyzji kryje się moment irracjonalności i nieprzewidywalności. Stąd płynie tragizm, którego nie jesteśmy w

stanie uniknąć. Gehlen opisując metamorfozę wybrakowanej biologicznie istoty w dojrzałego, świadomie działającego *homo faber*, nie pomija żadnej sfery ludzkiego bytowania. W kolejnych pracach odsłania nasze uwikłanie w język i wyobraźnię, w porządek instytucjonalny, technikę i moralny pluralizm, który tworzy naszą praktyczną codzienność. Mimo pesymistycznej diagnozy współczesnego świata, filozof wierzy nadal w indywidualnego człowieka, który przełamuje wielobarwną monotonię skryzalizowanej nowoczesności dzięki ascezie i oddaniu dla idei. *Homo defectus* zagrożony przez cały czas swojego trwania możliwością regresu do pierwotnego chaosu zarówno na płaszczyźnie popędowej, jak i społecznej, tracący oparcie w stabilnym uniwersum instytucji, które na jego oczach ulega rozpadowi, wciąż jednak ma szansę walczyć o swoją autonomię i godność.

Wyczerpująca rekonstrukcja tak złożonej i wielopoziomowej teorii wykracza poza ramy niniejszej, skądinąd i tak obszernej, monografii. Należy ją potraktować, zgodnie z główną intencją autora, jako pracę z zakresu historii idei. Pisanie o Gehlenie zamienia się tutaj w swoiste studium przypadku. W biografii intelektualnej antropologa odkrywamy skupione jak w soczewce dzieje filozofii niemieckiej XX wieku. Oto na początku poznajemy młodego myśliciela, który próbuje swoich sił w modnych podówczas nurtach egzystencjalizmu, neowitalizmu i filozofii życia. Rozczarowanie pierwszymi eksperymentami filozoficznymi prowadzi go do bodaj najbardziej niemieckiej z ducha tradycji idealizmu. Jego intelektualnymi mentorami stają się odtąd Fichte i Hegel – w Niemczech dochodzi w tym czasie do drastycznej zamiany miejsc na filozoficznym forum. Niewygodni, żydowskiego pochodzenia naukowcy zostają zastąpieni przez nową elitę lojalnych funkcjonariuszy takich jak Erich Alfred Baeumler, Rudolf Jaensch, Erich Rothacker, Martin Heidegger, a wśród nich również Arnold Gehlen. Niechlubny rozdział w życiu filozofa wieńczy pierwsze wydanie antropologicznego *opus magnum* – *Der Mensch. Seine Stellung in der Welt*, w którym odnaleźć można odniesienia do ideologii nazistowskiej. Koniec wojny przynosi oczyszczającą denazyfikację. Filozof publikuje kolejne zmodyfikowane wydania swojego dzieła i staje się najbardziej prominentnym antropologiem w Niemczech. Jego zainteresowania kierują się ku psychologii społecznej, filozofii techniki i antropologii kulturowej. Jako antropolog, twórca oryginalnej teorii instytucji i socjolog aktywnie angażuje się w życie intelektualne powojennych Niemiec, zachowując do końca postawę konserwatywnego sceptyka, nostalgicznie zapatrzonego w miniony ład społeczny. Powikłania biograficzne i pełna przełomów ewolucja intelektualna antropologa układają się w swoisty „typ idealny” XX-wiecznego, niemieckiego „filozofa z mroczną przeszłością”. Typ idealny, dodajmy, który kryje w sobie sprzeczności dające się pogodzić jedynie w kręgu kultury niemieckiej. Z

szczegółowych analiz rekonstrukcyjnych i komparatystycznych wyłania się obraz twórczego, myślącego na własną odpowiedzialność filozofa, który w pewnym momencie swojego rozwoju daje się uwieść prymitywnej ideologii i przeistacza się w intelektualnego konformistę, a następnie zmartwychwstaje niczym Feniks z popiołów, zyskując stopniowo utracone uznanie.

Jak wspomniano, przedłożona monografia poświęcona jest przede wszystkim historii idei i ta właśnie perspektywa dominować będzie w zawartych w niej wywodach. Pierwszy rozdział traktuje o wczesnej twórczości Gehlena. Omówione zostaną tutaj główne prace wyznaczające kolejne stadia jego rozwoju filozoficznego: dysertacja poświęcona teorii konstytucji Hansa Driescha, następnie, napisana w duchu analizy egzystencjalnej rozprawa habilitacyjna o „duchu rzeczywistym”, w której znajdziemy załączki przyszłej teorii działania i wreszcie nawiązująca do idealizmu Fichtego monografia na temat wolności **(1.1.-1.5)** Wyłomem w czysto rekonstrukcyjnych analizach będzie podrozdział poświęcony filozofii prawa Hegla, w którym próbuję pokazać parantele pomiędzy obydwoma filozofami w kontekście późniejszej teorii instytucji. W analizie porównawczej poza elementami wspólnymi wskazuję również zbiór idei pochodzących z filozofii prawa Hegla, których Gehlen wprawdzie nie wykorzystał, które jednak mogłyby stanowić interesujące uzupełnienie bądź korektę jego wywodów **(1.6.)**. Na tym obszarze Hegel odgrywa w myśleniu Gehlena rolę „nieobecnego Trzeciego”, który w gehlenowskim dyskursie ustępuje miejsca Fichtemu. To właśnie Fichte posłuży filozofowi jako pomost prowadzący wprost do „samego serca” idei narodowego socjalizmu. Końcowa część rozdziału zawiera analizę wątków związanych bezpośrednio z ideologią Trzeciej Rzeszy **(1.7.)** oraz równoległe rozwijanych motywów zwiastujących późniejszą koncepcję antropologiczną **(1.8.)**. Drugi rozdział omawia program antropologiczny filozofa w szerokim kontekście filozoficznym i z uwzględnieniem wpływu ówczesnych teorii biologicznych. W tej części poddaję krytycznej ocenie założenia, które z perspektywy współczesnej biologii wymagają korekty. Analiza rekonstrukcyjna skupia się ponadto na szeroko zakrojonej teorii działania oraz koncepcji genezy języka **(2.1.-2.3.)**. Trzeci rozdział poświęcony został późniejszej twórczości Gehlena, przedstawiam w nim mało znaną w Polsce koncepcję instytucji, diagnozę współczesności przeprowadzoną w ramach psychologii społecznej, ponadto główne założenia filozofii techniki. Podrozdział poświęcony jest pluralistycznej etyce filozofa oraz jego krytycznym rozważaniom na temat zjawiska hipermoralności, które prowadzi do dysfunkcjonalizacji dominujących współcześnie postaw moralnych. Rozdział zamyka analiza gehlenowskiej historiozofii z jej naczelną ideą końca historii i kulturowej krystalizacji.



Obszerne zakończenie prezentuje wielowątkową recepcję dzieła Gehlena wśród współczesnych filozofów i socjologów niemieckich. W tej części omawiam zarówno pozytywne, jak i krytyczne nawiązania do antropologa, ponadto próbuję pokazać, w jaki sposób można byłoby skorygować słabe punkty jego koncepcji antropologicznej oraz teorii instytucji bez naruszania przyjętych przez niego założeń.

Twórczość niemieckiego filozofa nie doczekała się jak dotąd obszernego opracowania w języku polskim, stąd niniejszą monografię można potraktować jako pionierską próbę uzupełnienia tej luki. Nie oznacza to jednak, że powstawała ona w zupełnej próżni. Autor zetknął się z myślą Gehlena za pośrednictwem Stanisława Czerniaka, który napisał kilka znaczących artykułów na ten temat. Wymienić tutaj należy przede wszystkim bogaty w treść wstęp do *Antropologii filozoficznej* Gernota Böhme<sup>4</sup>, w którym zawarty jest syntetyczny przegląd klasycznych antropologicznych definicji i określeń człowieka oraz fragment artykułu *Antropologiczne konotacje pojęcia kompensacji* poświęcony gehlenowskiej idei *homo compensator*.<sup>5</sup> Znakomitym wprowadzeniem do projektu antropologicznego filozofa jest artykuł Elżbiety Paczkowskiej-Łagowskiej omawiający główne dzieło Gehlena *Der Mensch. Seine Stellung in der Natur*.<sup>6</sup> Paczkowska-Łagowska jest ponadto autorką komentarza do przetłumaczonego na język polski ostatniego rozdziału *Der Mensch*, zatytułowanego *Ekspozycja kilku problemów ducha*<sup>7</sup> oraz niedawno opublikowanego w książce *O historyczności człowieka* artykułu *Człowiek epoki technicznej. Rozpoznania Arnolda Gehlena*, w którym przedstawia główne założenia koncepcji techniki oraz ustalenia gehlenowskiej diagnozy współczesności.<sup>8</sup> Ważnym tekstem naświetlającym całą twórczość filozofa jest również wstęp autorstwa Zbigniewa Kuderowicza do polskiego przekładu kompilacji tekstów Gehlena zatytułowanej *W kręgu antropologii i psychologii społecznej*.<sup>9</sup> Z dostępnych w języku polskim przekładów warto ponadto wymienić dwa kluczowe dla późnego Gehlena artykuły: *O kulturowej krystalizacji* oraz *O narodzinach wolności z wyobcowania*

---

<sup>4</sup> S. Czerniak, *Pomiędzy Szkołą Frankfurcką a postmodernizmem. Antropologia filozoficzna Gernota Böhme na tle klasycznych stanowisk antropologii filozoficznej XX wieku* - Przedmowa do: G. Böhme, *Antropologia filozoficzna. Ujęcie pragmatyczne* (tłum. P. Domański), Warszawa 1998, s. VII-XLVII.

<sup>5</sup> S. Czerniak, *Antropologiczne konotacje pojęcia kompensacji* [w:] S. Czerniak/R. Michalski, *Cielesność, kompensacja, mimesis*, Warszawa 2008, s. 68-73.

<sup>6</sup> E. Paczkowska-Łagowska, „Gehlen Arnold”, *Der Mensch*, [w:] *Przewodnik po literaturze filozoficznej XX wieku* (red. B. Skarga), t V, Warszawa 1997, s. 163-174.

<sup>7</sup> E. Paczkowska-Łagowska, *Działanie a rozumienie. Arnold Gehlen przeciw Wilhelmowi Diltheyowi* w „sprawie ducha” [w:] „Studia z Filozofii Niemieckiej”, t. 4, Toruń 2010, s. 73-82.

<sup>8</sup> E. Paczkowska-Łagowska, *Człowiek epoki technicznej. Rozpoznania Arnolda Gehlena* [w:] tenże, *O historyczności człowieka*, Gdańsk 2012, s. 149-159.

<sup>9</sup> Z. Kuderowicz, *Co frapuje, a co budzi wątpliwości w studiach Arnolda Gehlena* - Wstęp do: A. Gehlen, *W kręgu antropologii i psychologii społecznej* (tłum. K. Krzemieniowa), Warszawa 2001, s. 5-19.

umieszczone w zbiorze *Konserwatyzm projekt teoretyczny* pod redakcją Barbary Markiewicz.<sup>10</sup>

W niemieckojęzycznej literaturze tematu istnieje wiele wartościowych opracowań i artykułów poświęconych Gehlenowi.<sup>11</sup> Nie sposób wymienić w tym miejscu wszystkich znaczących badaczy, którym autor przedstawionej rozprawy winien jest dług wdzięczności. Z wcześniejszych opracowań na uwagę zasługują dwie pozycje: pionierska i przenikliwa analiza koncepcji instytucji Friedricha Jonasa<sup>12</sup> oraz praca Lothara Samsona, w której autor przekonująco obala interpretację, jakoby Gehlen po swoim „antropologicznym zwrocie” zerwał całkowicie z dziedzictwem filozofii idealistycznej.<sup>13</sup> Samson podkreśla obecność w dziele filozofa nawiązań do myśli Spinozy, Hegla i Fichtego. Za przełomową w dotychczasowej recepcji filozofa należy bez wątpienia uznać zbiorową pracę *Zur geisteswissenschaftlichen Bedeutung Arnold Gehlens* pod redakcją H. Klagesa i H. Quaritscha, w której znajduje się wiele cennych artykułów poświęconych różnym aspektom twórczości Gehlens.<sup>14</sup> Najlepszym opracowaniem biologicznych założeń antropologii elementarnej jest książka Rainera Karnetha zestawiająca koncepcję Gehlens z Lorenzowską etologią.<sup>15</sup> Analiza późnej recepcji przedstawiona w ostatniej części niniejszej rozprawy opiera się częściowo na niedawno opublikowanej pracy Patricka Wöhrle *Metamorphosen des Mängelwesens*.<sup>16</sup>

Wstępne uwagi chciałbym zakończyć podziękowaniami dla osób, które bezpośrednio wspierały mnie podczas pisania rozprawy. W pierwszym rzędzie podziękowania należą się prof. Stanisławowi Czerniakowi (IFiS, PAN), który okazał mi wszechstronną pomoc, merytoryczne wsparcie i jako pierwszy poddał krytycznej weryfikacji moje wywody. Wdzięczność chciałbym również okazać pracownikom Instytutu Filozofii UMK, a zwłaszcza prof. Adamowi Grzebińskiemu i prof. Jarosławowi Rolewskiemu za zachętę do podjęcia wymagającej problematyki oraz inspirację do dalszych poszukiwań badawczych.

---

<sup>10</sup> A. Gehlen, *O narodzinach wolności z wyobcowania*, tłum. D. Raczkiewicz-Karłowicz [w:] *Konserwatyzm - projekt teoretyczny* (red. B. Markiewicz), Warszawa 1996, s. 123-135; A. Gehlen, *O kulturowej krystalizacji*, tłum. D. Raczkiewicz-Karłowicz [w:] *Konserwatyzm ...* op. cit., s. 109-122.

<sup>11</sup> Por. Bibliografia na końcu niniejszej pracy.

<sup>12</sup> F. Jonas, *Institutionenlehre Arnold Gehlens*, Tübingen 1966.

<sup>13</sup> L. Samson, *Naturteologie und Freiheit bei Arnold Gehlen*, Freiburg 1976.

<sup>14</sup> H. Klages, H. Quaritsch (red.), *Zur geisteswissenschaftlichen Bedeutung Arnold Gehlens*, Berlin 1994.

<sup>15</sup> R. Karneth, *Anthropo-Biologie und Biologie. Biologische Kategorien bei Arnold Gehlen - im Licht der Biologie, insbesondere der vergleichenden Verhaltensforschung der Lorenz-Schule*, Würzburg 1991.

<sup>16</sup> P. Wöhrle, *Metamorphosen des Mängelwesens. Zu Werk und Wirkung Arnold Gehlens*, Frankfurt/New York 2010.

## ROZDZIAŁ I

### Między egzystencjalizmem a nazizmem – wczesna twórczość Arnolda Gehlena

#### 1.1. Filozoficzne preludium – wokół teorii konstytucji Hansa Driescha

Wczesny okres twórczości filozoficznej Arnolda Gehlena obejmujący lata 1927–1935 pozostaje w cieniu późniejszych prac takich jak *Der Mensch czy Urmensch und Spätkultur*, ale to właśnie w tym czasie powstały załączkowe idee, które zachowały się do samego końca działalności naukowej filozofa, mimo że w międzyczasie główne założenia, cele badawcze i aparatura pojęciowa uległy daleko idącym zmianom. Gehlen nie stworzył wówczas żadnego dzieła, które zyskałoby duże uznanie, wywołało falę dyskusji, czy chociażby stanowiło punkt wyjścia dla rozwijanej w systematyczny sposób koncepcji. Wczesne teksty stanowią raczej niepewne próby określenia tożsamości filozoficznej myśliciela poszukującego inspiracji w tak różnych nurtach jak neowitalizm, filozofia życia, egzystencjalizm czy idealizm. Charakterystyczne dla tej fazy rozwoju intelektualnego Gehlena są nieciągłości i przełomy wynikające z rozczarowań kolejnymi eksperymentami filozoficznymi. Jednakże już wtedy jego postawę badawczą wyróżniały dwie cechy, które na trwałe określiły dalsze poszukiwania. Po pierwsze, od samego początku jego filozofię charakteryzowała wierność wobec naukowego etosu, dla którego głównym celem jest ścisłość i metodologiczny rygorizm nie stroniący od nawiązań do nauk ścisłych, a po drugie, ukierunkowanie wielowymiarowej refleksji na ten sam przedmiot – na człowieka i jego stosunek do świata. Bogactwo odniesień i wynikająca z niego wielostronność ujęcia zmuszały filozofa do wypracowania metody, która byłaby w stanie zintegrować rozmaite stanowiska w ramach jednolitej perspektywy badawczej. Mimo, że taką perspektywę wypracował dopiero w swoim projekcie antropologii filozoficznej, a konkretnie w szeroko zakrojonej koncepcji działania, warto przyrzeć się drodze, która doprowadziła go do takich a nie innych rezultatów.

Arnold Gehlen rozpoczął studia filozoficzne w Lipsku, gdzie pozostał na czas wczesnej docentury aż do 1933 z wyjątkiem semestru zimowego 1925/26, który spędził w Kolonii z zamiarem uczestniczenia w wykładach Maxa Schelera. Do spotkania jednak nie doszło, ponieważ Scheler wyjechał w tym czasie do Ascony, pracować nad swoim antropologicznym *opus magnum*. Prawdopodobnie w tym właśnie czasie Gehlen zetknął się po raz pierwszy z Plessnerem, który prowadził wykłady w zastępstwie Schelera. Obok filozofii głównym kierunkiem studiów Gehlena była germanistyka i historia sztuki, ponadto studiował fizykę i zoologię. Od samego początku jego zainteresowania naukowe oscyływały

między humanistyką i biologią, od samego też początku przewodnim motywem jego refleksji filozoficznej była „nieufność względem ducha”<sup>17</sup> – sceptyczny stosunek do subiektywizmu filozofii świadomości, hermeneutyki oraz wszelkiego rodzaju spekulacji metafizycznej.

Tekstem, od którego zaczniemy rekonstrukcję wątków antycypujących późniejszą filozofię Gehlena będzie dysertacja zatytułowana *Zur Theorie der Setzung und des setzunghaften Wissens bei Driesch* (Przyczynek do teorii konstytucji i konstytutywnej wiedzy u Driescha) obroniona w 1927. W pracy tej filozof poddaje krytycznej analizie główne założenia teoriopoznawcze filozofii Hansa Driescha, *notabene* jednego ze swoich recenzentów. Hans Driesch znany głównie jako twórca neowitalizmu wykładał w latach dwudziestych filozofię na uniwersytecie w Lipsku, na jego wykłady obok Gehlena uczęszczał między innymi Erich Fromm i Ernst Jünger. Driesch usiłował w tym czasie stworzyć własny system filozoficzny wychodząc od zasady metodycznego solipsyzmu. Formalno-logicznym warunkiem swojego projektu filozoficznego uczynił intuicyjną zasadę wyrażoną w formule „Ja posiadam świadomie coś” – trzy elementy tworzące tę zasadę „Ja”, „posiadam” i „coś” należy, jego zdaniem, rozumieć jako nierozkładalne i wzajemnie się zakładające momenty autorefleksji.<sup>18</sup> Twierdzenie to stanowić ma archimedesowy punkt wyjścia „immanentnej filozofii”, czyli filozofii, która nie wykracza poza immanencję czystej świadomości.<sup>19</sup> Jego rozszerzeniem jest twierdzenie „Ja posiadam świadomie coś uporządkowanego i wiem, że oraz w jakim stopniu to coś jest uporządkowane”.<sup>20</sup> Driesch rozszerzając aksjomatyczną formułę, pokazuje, że kryje się w niej moment, który znosi solipsyzm. Okazuje się bowiem, że przedmiot dany w akcie autorefleksyjnej naoczności pojawia się samorzutnie, bez udziału świadomości i w tym sensie jest czymś alogicznym. Fakt, że samoświadomość napotyka tak pojęty przedmiot przełamuje zatem immanentną perspektywę obraną w punkcie wyjścia. Driesch nie poprzestaje jednak na stwierdzeniu, że podmiot pasywnie odbiera pewien ustrukturyzowany obiekt, ale wprowadza ponadto pojęcie nieświadomego Ja (nawiązując do koncepcji Fichtego), które konstytuuje i porządkuje postrzeganą świadomie przedmiotowość.<sup>21</sup> Zarówno akt konstytucji obiektów, jak i pojęcia, za których pośrednictwem ów akt zachodzi stanowią rezultat aktywności witalistycznie pojętej duszy. Driesch opisuje ten proces w następujący sposób „Wolno mi zatem powiedzieć, że znaczenia

---

<sup>17</sup> A. Gehlen, *Zur Theorie der Setzung und des setzunghaften Wissens bei Driesch*, s. 27 [w:] *Arnold Gehlen Gesamtausgabe, Philosophische Schriften I* (1925-1933), Frankfurt am Main 1978. Dalej zapis skrócony: A. Gehlen, *Zur Theorie der Setzung und des setzunghaften Wissens bei Driesch* [w:] GA1, s. 27.

<sup>18</sup> H. Driesch, *Ordnungslehre*, Leipzig 1923, s. 19.

<sup>19</sup> H. Driesch *Wirklichkeitslehre, Ein metaphysischer Versuch*, Leipzig 1917, s. 30.

<sup>20</sup> H. Driesch, *Wissen und Denken, Ein Prolegomen zu aller Philosophie*, Leipzig 1922, s. 30.

<sup>21</sup> H. Driesch, *Philosophie des Organischen*, t. 2., Leipzig 1921, s. 308-309.

(jako przedmioty) istnieją, nawet, jeśli ich nie posiadam, a nawet jeśli jako Ja [...] nie będę ich kiedykolwiek posiadał lub konstytuował w aktualności. Wszystkie te znaczenia tkwią już w duszy [...] Dusza jest potencjalnym obserwatorem wszelkich możliwych uporządkowanych przedmiotów”.<sup>22</sup> Przedmiot percepcji i myślenia konstytuowany jest przez nieświadomą część jaźni, w istocie zarówno procesy percepcyjne jak i myślowe przebiegają samorzutnie, a samoświadome Ja może je co najwyżej poddać obserwacji i wyartykułować pojęciowo. W pracy *Leib und Seele* Driesch stawia ponadto tezę, że obydwie części duszy stanowią dwie różne strony tego samego procesu. „W dowolnym punkcie czasu moje świadome posiadanie przedmiotu jest odbiciem stanu mojej nieświadomej (tj. przeze mnie nieświadomionej) duszy”.<sup>23</sup> Świadome Ja stanowi podmiot a zarazem przedmiot autorefleksji, która ze swej natury podlega następstwu czasowemu. Jako takie jest nieaktywne, może jedynie poddawać refleksji to, co wytworzy znajdująca się poza porządkiem czasowym, nieświadoma część Jaźni określana przez Driescha mianem psychoidu. Psychoid to witalistycznie pojęty podmiot ludzkiej aktywności, odpowiednik entelechii w świecie organicznym.<sup>24</sup> Nawiązując do Arystotelesa, filozof, zakłada, że entelechia jest niepodzielną, nieprzezierną i nieuchwytną w kategoriach mechanistycznych instancją, która "rządzi" rozwojem organizmu (biosyntezą, cytogenezą, morfogenezą, embriogenezą), procesami adaptacji fenotypowej oraz procesami reperacji i regeneracji. W przeciwieństwie do Arystotelesa Driesch nie umieszcza entelechii w obrębie rzeczy (organizmu), lecz przedstawia ją jako niematerialną (energetyczną) zasadę oddziałującą niejako z zewnątrz na procesy przebiegające w przestrzeni. Psychoid jest zatem formą entelechii kierującej aktywnością ludzkiego podmiotu. Tym, co odróżnia go od zasady występującej w świecie zwierzęcym i roślinnym jest jego zależność od doświadczenia.<sup>25</sup> Doświadczenie powstaje za pośrednictwem świadomości i działania, które w tym samym stopniu kierowane są przez nieświadomą instancję psychoidu. „Pierwotna, czyli nieświadoma wiedza i chcenie”<sup>26</sup> określają bowiem cel wtórnych, czyli świadomych procesów (działań, aktów woli). Człowiek jako całość psychofizyczna, w której procesy świadome i somatyczne przebiegają równolegle, podporządkowany jest witalnej zasadzie, która w miarę nabywania przez niego kolejnych doświadczeń podlega zmianom. Doświadczenie oddziałuje zatem zwrotnie na psychoid, modyfikując jego strukturę, ale w żaden sposób nie zmienia to podrzędnej roli świadomego Ja. Kartezjańskie *res cogitans* staje się w drieschowskim modelu

---

<sup>22</sup> H. Driesch, *Wissen und Denken ...* op. cit., s. 112.

<sup>23</sup> H. Driesch *Leib und Seele. Eine Prüfung des psycho-physischen Grundproblems*, Leipzig 1923, s.103.

<sup>24</sup> H. Driesch, *Philosophie des Organischen ...* op. cit., s. 113.

<sup>25</sup> *Ibidem*, s. 139.

<sup>26</sup> *Ibidem*.

epifenomenem nieświadomej entelechii, rodzajem bezwolnego automatu pozbawionego jakiegokolwiek suwerenności.<sup>27</sup> Dla neowitalisty Driescha istotniejszą kwestią od problemu wolności wydaje się być jednak autonomia „tego, co dane”<sup>28</sup>, pewna nie dająca się zniwelować w poznaniu samoistność rzeczy, które napotyka podmiot konstytuujący przedmiotowy sens. „To, co rzeczywiste jest i pozostaje odniesione do Ja. [...] W jego byciu ustanowionym jako rzeczywistym zawiera się to, że odniesienie do Ja stanowi tylko jedną stronę jego rzeczywistości, ponieważ wiedza jest wprawdzie zawsze odniesiona do Ja, jednakże to, co rzeczywiste posiada jeszcze wiele innych aspektów, które nie dają się sprowadzić do tego odniesienia”.<sup>29</sup> Driesch próbuje przekształcić swoją teorię rzeczywistości w hipotetyczną metafizykę<sup>30</sup>. Jako przyrodoznawca zaprzecza wprawdzie możliwości dotarcia do rzeczy samych w sobie, jednakże jako filozof poszukuje odpowiednich pojęć dla wyjaśnienia oporu, jaki stawia poznaniu niewywiędlna z Ja przedmiotowość. Metafizyka uznana za naukę pomocniczą teorii poznania wyprowadza indukcyjnie, z konkretnego doświadczenia, hipotezy dotyczące pozaempirycznej rzeczywistości.<sup>31</sup> Hipotezy te mają zatem wyłącznie heurystyczny charakter.

Przykładem tego rodzaju indukcyjnej metafizyki jest teoria witalizmu zawarta w głównym dziele Driescha *Philosophie des Organischen*. W pierwszym tomie filozof przedstawia wyniki swoich empirycznych badań, w drugim zaś poddaje je metafizycznej interpretacji. Słynne eksperymenty z jeźowcami skłoniły go do wysunięcia szeregu hipotez dotyczących natury wszystkich form organicznych. Filozofujący biolog zauważył między innymi, że każda z komórek potomnych (blastomer) zarodka jeźowca, oddzielona od innych może wytworzyć całą larwę, tyle, że dwa lub cztery razy mniejszą od normalnej, rozwijającej się z całkowitej komórki jajowej. Każda z czterech blastomer zarodka wytwarza tylko część ciała larwy stosownie do swojego położenia względem innych. Okazało się zatem, że znaczenie każdej komórki jest tożsame z jej funkcją względem całości. Nawet w późniejszym stadium zarodkowym (stadium pływającej blastuli) organizm jeźowca podlega regeneracji. Złożona z około 1000 komórek blastula może być przecięta w dowolnej płaszczyźnie na dwie połowy, które wytworzą dwa całkowicie rozwinięte organizmy. Driesch odkrył ponadto, że jeśli usunie się komórki ze ściśle określonego regionu embrionu (na przykład, z regionu, gdzie pojawiają się w przyszłości kolce), i jeśli przemieści się je następnie w inne miejsce (np.

---

<sup>27</sup> Driesch był świadomy, że jego koncepcja nie wykracza poza ramy epifenomenalizmu. Por. Ibidem, s. 206.

<sup>28</sup> Hans Driesch, *Wirklichkeitslehre...* op. cit., s. 48.

<sup>29</sup> Ibidem, s. 101.

<sup>30</sup> Ibidem, s. 34.

<sup>31</sup> H. Driesch, *Systematische Selbstdarstellung*, Berlin 1933, s. 174.

w miejsce przyszłej jamy gębowej), to ich funkcja ulegnie zmianie: żaden kolec nie pojawi się w jamie gębowej, która zachowa swoją pierwotną formę. Okazało się zatem, że tożsamość komórki nie wynika z genetycznie predeterminowanego przepisu - żadna złożona ze zróżnicowanych części całość organiczna nie może posiadać wyłącznie natury fizykochemicznej. Aby wyjaśnić fenomen samoodtwarzania się całości z części organizmu filozof przyjął hipotezę czynnika „pozagatunkowego” - wspomnianej już entelechii, która odpowiada za powstawanie i funkcjonowanie całości.

Głównym przedmiotem analizy i krytyki młodego Gehlena stała się jednak nie tyle drieschowska teoria neowitalizmu, lecz pojęcie przedmiotowej konstytucji (*gegenständliche Setzung*). Według Driescha, „[...] konstytucja oznacza świadome wyodrębnienie, utrwalenie i nazwanie dowolnego przedmiotu przeżycia jako czegoś, co wyraźnie przynależy do pewnego porządku pojęciowego”.<sup>32</sup> Porządek z kolei oznacza określoną artykulację (uczłonowanie, ustrukturyzowanie) danych wraźniowych za pośrednictwem układu pojęć. Ukonstytuowany przedmiot jest przedmiotem należącym do pewnego pojęciowo wyartykułowanego porządku, a konstytucja to nic innego jak sposób tworzenia tego porządku.<sup>33</sup> Akt konstytucji tworzy zatem układ zróżnicowanych, ale powiązanych ze sobą znaczeń, które łączy wspólne odniesienie do Ja. Driesch żywi przy tym przekonanie, że wszelką treść świadomości można za pośrednictwem aktu konstytucji wynieść do poziomu pojęciowego.<sup>34</sup> W tym miejscu Gehlen zgłasza pierwszą wątpliwość, którą streszcza pytanie, czy istnieją inne sposoby ujmowania przedmiotów aniżeli za pośrednictwem pojęć? Według Driescha, o przedmiocie *sensu stricte* wolno mówić tylko wówczas, gdy zostanie on ukonstytuowany w akcie autorefleksji (*Selbstbesinnung*), która okazuje się „[...] ostateczną podstawą możliwości logiki”.<sup>35</sup> Owo samo-odniesienie Ja stanowi prosty, nie dający się analitycznie rozłożyć akt świadomości.

Gehlen próbuje poddać takie ujęcie krytyce, pokazując, że w obrębie dyskursywnego poznania oraz w akcie ustanowienia jego przedmiotu kryją się elementy irracjonalne. Świadomość refleksyjna zdana na pojęciową analizę nie jest w stanie wyczerpująco uchwycić empirycznej rzeczywistości. Przede wszystkim musi zmierzyć się z niepokojącą ambiwalencją swojego przedmiotu, który z jednej strony jawi się jako jeszcze nieukonstytuowany, alogiczny byt, z drugiej zaś, zostaje ujęty jako byt ukonstytuowany i

---

<sup>32</sup> H. Driesch, *Die Logik als Aufgabe*, Tübingen 1913, s. 27.

<sup>33</sup> A. Gehlen, *Zur Theorie der Setzung* ... op. cit., s. 34.

<sup>34</sup> Ibidem, s. 35. Driesch nawiązuje tutaj do Hartmanna. Por. N. Hartmann, *Metaphysik der Erkenntnis*, Berlin 1925, s. 26.

<sup>35</sup> H. Driesch, *Ordnungslehre. Ein System des nichtmetaphysischen Teiles der Philosophie*, Jena 1923, s. 33.

włączony w pojęciowy porządek. Według Gehlena, teoria konstytucji nie jest w stanie rozwiązać wskazanego problemu nietożsamości przedmiotu. „Logika odniesiona do realnego świata zawodzi w decydujących punktach”, ponieważ nie można zaprzeczyć, że „istnieje pewien zasób alogicznych treści, od których logika wychodzi i z którymi musi sobie jakoś poradzić”.<sup>36</sup> Główna aporia przybiera tutaj postać pytania, „jak możliwe jest ujęcie tego, co pozostaje nieuchwytnie i o ile pozostaje nieuchwytnie”? Nieodłączny od każdego aktu poznawczego dualizm podmiotu i przedmiotu nie daje się rozwiązać w ramach teorii Driescha, który odrzuca teleologiczne ujęcie świata jako potencjalnie racjonalnego (jak czyni to Hegel, czy Leibniz), a zarazem odmawia mu jakiegokolwiek autonomii.

Gehlen krytykując koncepcję Driescha, a pośrednio wszelkie racjonalistyczne teorie poznania, nie zmierza bynajmniej do kompromitacji wiedzy pojęciowej, która zawsze wikła się w pozateoretyczne założenia, lecz usiłuje na drodze logicznej analizy odsłonić w procesie konstytucji przedmiotu oznaki tego, co wykracza poza logikę pojęcia.<sup>37</sup> W tym celu wykorzystuje fenomenologiczną analizę, której rezultaty poddaje następnie logicznej eksplikacji.

Punktem wyjścia dociekań czyni samo pojęcie przedmiotu, zwracając uwagę na historyczną zmienność jego znaczenia. Wbrew zapowiedziom nie przeprowadza jednak hermeneutycznej rekonstrukcji kolejnych modyfikacji tego pojęcia, poprzestaje jedynie na stwierdzeniu, że mimo rozmaitych przekształceń możemy odnaleźć w nim pewien semantyczny rdzeń, element tożsamości, który „zależy od irracjonalnych założeń i otwiera się jedynie specyficznemu rozumieniu”.<sup>38</sup> Owo rozumienie, stanowiące, jak można się domyśleć, rodzaj fenomenologicznej intuicji, odsłania „[...] nieświadome założenia poznania, względnie pojmowania, które ograniczają roszczenia wszelkiej nauki do bezwzględnej obiektywności, czyli koniecznego obowiązywania wiedzy przedmiotowej”.<sup>39</sup> Każde pojęcie przedmiotu łączy się mianowicie z mniej lub bardziej jawnym przecuciem, że oprócz niego możliwe są również inne, niepojęciowe ujęcia sfery przedmiotowej. Z drugiej strony, fenomenologiczny wgląd odsłania w świadomości silną tendencję do zamykania procesu poznawczego w formie pojęciowej, która zapobiega powrotom do intuicyjnych form poznania. Ta właśnie tendencja leży u podłoża przekonania Driescha (jak również Kanta i wielu innych racjonalistycznych filozofów), że prawdziwe poznanie jest zawsze poznaniem w pojęciach, dlatego też bez pojęciowej konstytucji nie można mówić o przedmiocie jako takim. Gehlen poddaje to

---

<sup>36</sup> A. Gehlen, *Zur Theorie der Setzung ...* op. cit., s. 38.

<sup>37</sup> Ibidem, s. 28.

<sup>38</sup> Ibidem, s. 27.

<sup>39</sup> Ibidem, s. 27.



założenie w wątpliwość i usiłuje stworzyć pozytywną teorię irracjonalności jako fundamentu dyskursywnego poznania.<sup>40</sup>

W tym miejscu nasuwa się jednak pytanie o możliwość stworzenia tego rodzaju teorii, ponieważ logiczna analiza, która z założenia wyklucza irracjonalne treści, może co najwyżej poprzestać na trywialnej konkluzji, że obszar „irracjonalnego” zaczyna się tam, gdzie kończy się zasięg obowiązywania niesprzecznych logicznie pojęć i zbudowanych z nich zdań. Gehlen wierzy jednak, że taka pozytywna teoria stanie się możliwa, jeśli filozofia poszukująca irracjonalności w tym, co pojęciowe będzie oscylować między wielością heterogenicznych ujęć przedmiotu a jednością, którą zapewni analiza fenomenologiczna krytycznie rozświetlająca przyjmowane założenia. Według Driescha konstytucja równoznaczna jest z aktem refleksyjnego ustanawiania przedmiotu, w którym ustanawiające Ja i ustanawiany przedmiot łączą się ze sobą jako dwa bieguny tego samego procesu. Gehlen pokazuje jednak, że relacja podmiot-przedmiot nie daje się w pełni opisać za pomocą narzędzi pojęciowej logiki. Analiza fenomenologiczna odsłania w niej liczne luki i pęknięcia wskazujące na obecność czynnika irracjonalnego w sferze pojęciowej. Przede wszystkim akt konstytucji nie daje się pomyśleć jako punkt zerowy, od którego rozpoczyna się ujmowanie rzeczywistości. Pojęciową artykulację poprzedza zawsze obszar przedmiotowości ujmowanej w niepojęciowej postaci. Gehlenowi nie chodzi tutaj bynajmniej o obszar platońskiej *doxa*, niejasnej, ukrytej w tle wiedzy wstępnej - przyjmowanych bezrefleksyjnie przeświadczeń, lecz o sferę przeżywania (*Erleben*), którą Driesch lokował jeszcze w dziedzinie wiedzy pojęciowej. Ponadto, jak zauważa Gehlen, teoria wychodząca od stwierdzenia dualistycznej korelacji ustanawiającego Ja i ustanawianego przedmiotu naraża się na ryzyko popadnięcia w skrajności solipsyzmu bądź naiwnego obiektywizmu w zależności od tego, w którą stronę przesunie akcent badawczy. Aby uniknąć tego rodzaju pułapek, Gehlen proponuje trójstopniowy model konstytucji<sup>41</sup> (w miejsce dwustopniowego modelu Driescha):

1. przedmiotowo (ale nie pojęciowo) ujmowana treść przeżycia
2. przeżycie poddawane refleksji
3. pojęciowa konstytucja przedmiotu

Korekta Gehlena dotyczy pierwszego stadium obiektywizacji, które w jego ujęciu stanowi podłoże konstytucji przedmiotu. Driesch nie uwzględnił tej warstwy jako odrębnego etapu konstytuowania obiektywnego sensu, ponieważ zakładał, że przedmiotowość daje się ująć jedynie za pośrednictwem pojęcia w akcie świadomej refleksyjnej konstytucji, której nie da

---

<sup>40</sup> A. Gehlen, *Zur Theorie der Setzung ...* op. cit., s. 29.

<sup>41</sup> A. Gehlen, *Zur Theorie der Setzung ...* op. cit., s. 37.

się sprowadzić do żadnego wcześniejszego aktu. Takie stanowisko naraża się jednak, zdaniem Gehlena, na zarzut solipsyzmu, gdyż za punkt wyjścia przyjmuje pozycję odizolowanego, poznającego podmiotu. Obszar poznania pojęciowego osadzony jest w istocie w szerszej pod względem zakresu treści dziedzinie irracjonalnego przeżywania, która daje się doświadczyć jedynie w perspektywie bezpośredniego, bezrefleksyjnego odczucia i działania. Sfera ta podporządkowana jest imperatywom przetrwania, a dyskursywna świadomość stanowi jej końcową fazę.<sup>42</sup> Źródłem refleksji okazuje się nie tyle myślenie pojęciowe, lecz zakłócenie pierwotnego bezrefleksyjnego doświadczenia rzeczywistości.

W tym punkcie wywodu Gehlena odnajdujemy załączek późniejszej teorii działania, według której porządek odkrywany w zewnętrznym świecie zakorzeniony jest w dziedzinie witalnych interesów gatunku ludzkiego i stanowi rezultat jego praktycznej aktywności. Prerefleksyjne działanie operuje w bezosobowej przestrzeni pozbawionej wyraźnego podziału na podmiot i przedmiot.<sup>43</sup> Obiekt poddawany instrumentalnym manipulacjom stanowi niejako przedłużenie senso-motorycznych i emocjonalnych funkcji organizmu. Dla poparcia swojego stanowiska filozof nie odwołuje się, jak można by się spodziewać, do tradycji amerykańskiego pragmatyzmu, z którą wówczas jeszcze się nie zetknął, lecz do filozofii Bergsona i Spinozy.<sup>44</sup> Obiektywizująca funkcja aktu konstytucji (2 i 3 stadium) polega na „przesunięciu” efemerycznego jeszcze obiektu z przedlogicznego kontekstu na pozycję przedmiotu w ramach określonego porządku pojęciowego. Akt konstytucji pociąga za sobą zmianę sposobu dania przedmiotu, który dzięki niej podlega artykulacji, czyli pojęciowo rozwija się i różnicuje, uzyskując w ten sposób funkcję poznawczą. Przejście od nieukonstytuowanego pojęciowo przedmiotu przeżycia do przedmiotu refleksyjnej świadomości następuje za pośrednictwem języka i łączy się z ustanowieniem relacji „Ja ustanawiające” - „ustanawiany przedmiot”. Konstytucja sprowadza się ostatecznie do funkcji nadawania znaczenia (sygnifikacji). Jak stwierdza Gehlen, bezpośredni przedmiot przeżywania „jest znaczeniem”, podczas gdy o przedmiocie refleksji możemy jedynie

---

<sup>42</sup> Gehlen nawiązuje tutaj do koncepcji H. Bergsona, por. H. Bergson, *Materia i pamięć*, tłum. R. Weksler-Waszkinel, Kraków 2006.

<sup>43</sup> A. Gehlen, *Zur Theorie der Setzung* ... op. cit., s. 45.

<sup>44</sup> Bergson stwierdza w *Materii i pamięci*, że percepcja kształtuje obraz przedmiotów zewnętrznego świata na podstawie tego, w jakim stopniu odzwierciedlają one pole możliwych działań ludzkiego ciała: „Przedmioty, które otaczają moje ciało odbijają (*réfléchissent*) możliwe działanie jakie moje ciało może na nie wywrzeć” [w:] H. Bergson, *Materia i pamięć* ... op. cit., s. 18. Gehlen powołuje się ponadto na *Etykę* Spinozy, w której czytamy, że „[...] dusza ludzka posiada wiedzę (*cognoscit*) o samej sobie o tyle tylko, o ile poznaje (*percipit*) idee pobudzeń ciała” i dalej „[d]usza ludzka poznaje wszelkie ciało zewnętrzne jako istniejące aktualnie, jedynie tylko przez idee pobudzeń własnego ciała” [w:] B. Spinoza, *Etyka w porządku geometrycznym dowiedziona*, tłum. I. Myślicki, Warszawa 1954, s.100.

powiedzieć, że „ma znaczenie.”<sup>45</sup> Język uznany za podstawowy element aktu konstytucji pojawia się zatem już na etapie emocjonalnego i instrumentalnego odniesienia do świata, innymi słowy, pojęciowe ujęcie rzeczywistości nadbudowuje się dopiero nad warstwą bezrefleksyjnego, ale już językowo zapośredniczonego doświadczenia.

Korygując model teoriopoznawczy Driescha Gehlen usiłuje wskazać irracjonalne momenty przenikające akt konstytucji. Przede wszystkim stwierdza, że leżąca u jego podłoża relacja podmiotowo-przedmiotowa opiera się na arbitralnych założeniach. Pierwsze z nich przyjmuje, że ustanawiające przedmiot Ja tożsame jest z aktem nie dającej się uprzedmiotowić samoświadomości. Jednakże samoświadomość nie może być uznana za czynnik konstytutywny, ponieważ jako taka powstaje na drodze okrężnej za pośrednictwem świadomości innego podmiotu lub przedmiotu (w znaczeniu *genitivus subjectivus*) i w tym sensie nie jest samoistna.<sup>46</sup> Niewytłumaczalne w tym modelu pozostaje ponadto założenie, że pojęcie będące medium aktu konstytucji dosięga heterogenicznego względem niego wymiaru treści wrażeńowych. Za irracjonalną należy uznać samą zasadę selekcji własności przedmiotu, które zostają odzwierciedlone w semantycznej strukturze pojęcia, ponieważ zasada ta zależy od kontyngentnych uwarunkowań - historycznie, kulturowo zmiennych potrzeb użytkowników języka. Rekonstrukcja genezy „pojęcia” odsłania, zdaniem Gehlena, punkt „autotranscendencji sfery logicznej” - obszar „empirycznej reszty”, która nie poddaje się pojęciowej artykulacji. Irracjonalność nie jest zatem li tylko drugą stroną tego, co racjonalne, ale przenika do najbardziej elementarnych procesów pojęciowej konstytucji.

Filozof tropi irracjonalne momenty w rozmaitych przejawach dyskursywnego myślenia, za każdym razem dochodząc do tych samych wniosków - świadomość refleksyjna w żadnym wypadku nie jest w stanie zakamufłować szczeliny oddzielającej podmiot od przedmiotu, ani tym bardziej zawrzeć w pojęciowych konstrukcjach pełni sensualnych treści. Myślenie naturalne (*Meinen*), którego korelatem są byty naturalne, rzeczy oraz inne podmioty, nieustannie konfrontowane jest z „niewyczerpalnością świata” wymykającego się poznawczym operacjom. O takiej a nie innej postaci pojęciowej przedmiotu decydują różnorodne praktyczne i poznawcze interesy, dlatego analiza potocznej świadomości nieuchronnie napotyka paradoks polegający na tym, że racjonalny element świata staje się widoczny dopiero z perspektywy irracjonalnej (tj. z perspektywy przeddyskursywnego użycia), ale również na odwrót, „[...] w logicznej interpretacji świata docieramy do punktu

---

<sup>45</sup> A. Gehlen, *Zur Theorie der Setzung ...* op. cit., s. 48.

<sup>46</sup> *Ibidem*, s. 39.

autotranscendencji logicznej sfery”.<sup>47</sup> Przedmioty myślenia naturalnego zawsze są już z góry zapośredniczone przez język i nadwyżka znaczenia uzyskiwana w procesie poszerzania wiedzy częściowo zależy od językowo zapośredniczonego odniesienia do świata.

Za pomocą pojęć nie potrafimy na przykład w pełni wytłumaczyć związku przyczynowo-skutkowego, który wiąże zjawiska zewnętrznej rzeczywistości, ani faktu, że nasze działania prowadzą do powstania obiektywnie istniejących skutków. Aktywność człowieka łączy się bowiem z fenomenem ruchu, który zachodzi w nieprzestrzennym (czasowym) wymiarze i zaprzecza fundamentalnej zasadzie tożsamości.<sup>48</sup> Nawet wyprowadzone z doświadczenia pojęcie bytu nietożsamego z Ja jest samo w sobie alogiczne, kryje się w nim nierozwiązywalna na poziomie dyskursywnym sprzeczność. Kluczowym pytaniem dla Gehlena staje się tutaj kwestia tego, czy irracjonalność należy potraktować jako korygowalny defekt racjonalnych operacji, czy też wolno nam przyznać jej pewną autonomię. W pierwszym przypadku musielibyśmy założyć teleologiczną, rozumną strukturę świata, w drugim zaś przypadku byłibyśmy zmuszeni przyjąć istnienie alogicznego, choć samoistnego porządku rzeczywistości, którego nasze poznanie nigdy nie będzie w stanie wyczerpująco uchwycić. Gehlen skłania się do przyjęcia drugiego wariantu i wskazuje możliwość wypracowania pozytywnej teorii irracjonalności. Obecność antycypujących schematów w naszym doświadczeniu, które pozwalają nam przewidzieć występowanie pewnych niewytłumaczalnych regularności, świadczy, jego zdaniem, przynajmniej pośrednio o wewnętrznym porządku irracjonalnej rzeczywistości wykraczającej poza pojęciowe dystynkcje. Dlatego pod koniec swoich wywodów stwierdza, że „dialektyczne odniesienie Ja do przedmiotu [...]”<sup>49</sup> musi mieć w istocie egzystencjalny (=niepojęciowy) charakter.

Krytyczne wywody dysertacji prowadzą młodego filozofa do odrzucenia monistycznego ideału porządku logicznego, który wikłał Driescha w nierozwiązywalne aporie. Pojęciowa konstytucja przedmiotowości nie jest procesem racjonalnym, kryje w sobie liczne luki, które otwierają dostęp dla emocjonalno-instrumentalnych komponentów. Aby oddać sprawiedliwość rzeczywistemu doświadczeniu świata, należy ograniczyć zasięg obowiązywania zasady tożsamości i uznać istnienie treści wymykających się dyskursywnym operacjom. Driesch stwierdza wprawdzie, że wiedza przedmiotowa uwarunkowana jest przez czynniki wolicjonalne i działanie oraz, że „[...] nigdy ostatecznie i bez reszty nie zrozumiemy

---

<sup>47</sup> Ibidem, s. 26.

<sup>48</sup> Por. H. Bergson, *Myśl i ruch. Dusza i ciało*, tłum P. Beylin, K. Błeszyński, Warszawa 1963.

<sup>49</sup> Ibidem, s. 69.

empirycznej rzeczywistości”<sup>50</sup>, zarazem jednak podkreśla, że zarówno dziedzina nieświadomych impulsów, jak i obszar niewytłumaczalnych procesów naturalnych tylko pozornie jawią się jako irracjonalne. Ich rzekoma irracjonalność wskazuje w istocie jedynie na fakt, że pewne obszary doświadczenia nie zostały jeszcze pojęciowo uchwycone, ale potencjalnie należą już do porządku poznawczego.<sup>51</sup> Takie stanowisko wynika z ogólnych założeń witalistycznej filozofii Driescha, według którego człowiek i jego otoczenie stanowią fragmenty sensownej, planowej całości, poznanie zaś zakłada pierwotne „pragnienie porządku” (*Urwollen der Ordnung*). Gehlen pokazuje, że z powyższych przesłanek należałoby wyprowadzić zgoła odmienny wniosek - „Jak miałyby w takim razie zaistnieć pierwotne pragnienie porządku, które nie zakładałoby uprzedniej wiedzy o tym, co nieuporządkowane oraz pierwotnego doznania owego chaosu? Już w samym pojęciu pierwotnego pragnienia porządku tkwi wszystko, co należałoby powiedzieć o porządkowaniu i jego założeniach: uznanie tego, co nieukonstytuowane, konstytucja sfery logicznej służąca jego opanowaniu”.<sup>52</sup>

Wnioski wieńczące dysertację mają charakter krytyczny, jedyną pozytywną puentą filozofa pozostaje sugestia, że obszar irracjonalności, z którym zmagają się refleksyjna świadomość da się być może odsłonić za pośrednictwem innych, niepojęciowych środków poznawczych. Powyższą sugestię podejmie Gehlen w napisanej cztery lata później habilitacji, gdzie zaproponuje metodę fenomenologicznego opisu, który wprowadzi tylko metaforycznie, ale mimo to wierniej niż logiczny dyskurs, będzie mógł przedstawić obszar doświadczenia wykraczający poza pojęciowe konstrukcje.

## **1.2. Założenia absolutnej fenomenologii w *Wirklicher und unwirklicher Geist***

Praca habilitacyjna *Duch rzeczywisty i nierzeczywisty* jest pierwszym samodzielnym dziełem filozofa, w którym problem działania zajmuje centralną pozycję. Gehlen zbliża się w nim do nurtu filozofii egzystencjalnej, poddając analizie relację, jaka zachodzi pomiędzy procesem jednostkowej samorealizacji a porządkiem społecznym. Przedstawione w rozprawie dylematy ludzkiej egzystencji: lęk przed groźbą niewykorzystania potencjału możliwości rozwojowych, konieczność opanowania nieuregulowanej i wybujałej natury popędowej, zapośredniczony stosunek człowieka do samego siebie i zewnętrznego otoczenia, przymus

---

<sup>50</sup> H. Driesch, *Philosophische Gegenwartsfragen*, Leipzig 1933, s. 60.

<sup>51</sup> Ibidem, s. 68.

<sup>52</sup> A. Gehlen, *Zur Theorie der Setzung ... op. cit.*, s. 84.

autokreacji własnej egzystencji - będą obecne w rozmaitych odmianach do samego końca twórczości filozoficznej Gehlena. Kluczowe dla jego późniejszej koncepcji antropologicznej kategorie takie jak: nadwyżka popędowa, zalew bodźców, istota naznaczona brakiem, dyscyplina, działanie, odciążenie, można bowiem zinterpretować jako metafory fundamentalnych aspektów egzystencjalnej kondycji człowieka.

Nie będzie przesadą stwierdzenie, że filozofia Gehlena na wszystkich etapach swojego rozwoju stanowi próbę odpowiedzi na pytanie o to, w jaki sposób można rozwiązać konflikt między kreatywną potencjalnością ludzkiego życia a przymusem nadania egzystencji określonej formy. Filozofowie pierwszej połowy XX wieku odpowiadają na to pytanie w dwojaki sposób. Z jednej strony, tacy myśliciele jak Georg Simmel i jego uczeń György Lukács dostrzegają w podporządkowaniu pierwotnych impulsów zasadzie formy tragedię kultury, która unicestwia przez to swoje witalne, twórcze źródła. Z drugiej strony, filozofowie tacy jak Hans Freyer czy właśnie Arnold Gehlen postrzegają proces formowania anarchicznych impulsów popędowych jako jedyną drogę, na której można ocalić twórczy potencjał kultury. Autor *Wirklicher und unwirklicher Geist* jest wprawdzie świadomy ukrytego w tym procesie tragizmu, ale w nietzscheańskiej manierze usiłuje go aktywistycznie przekroczyć. Najdobitniej we wczesnych pracach broni przekonania, że jednostka staje się suwerennym podmiotem działania, kiedy rozumie zbawienne oddziaływanie ponadosobowego porządku norm i świadoma tego stanu rzeczy poświęca swoje egoistyczne interesy na rzecz podtrzymania istniejącego ładu. Akt samoofiary wyzwala w człowieku twórczy potencjał, który chroni go przed uniformizującą mocą zobiektywizowanych w kulturze form życia.

Począwszy od rozprawy habilitacyjnej po ostatnie teksty punktem wyjścia refleksji Gehlena jest stan permanentnego zagrożenia ludzkiej egzystencji, która wymaga stabilizacji i zabezpieczenia w ramach ponadjednostkowych struktur, początkowo określanych mianem „stopni bytu” i „sytuacji”, później zaś „systemów kierowniczych” i instytucji. Na poziomie teoriopoznawczym punktem wyjścia pozostaje nieodmiennie doświadczenie konkretnej jednostki (osoby, ducha), która przewycięża wyobcowanie na drodze praktycznego współuczestnictwa w życiu zbiorowości. W zarysowanym modelu teoretycznym można rozpoznać odległe echo protestanckiej antropologii z jej nauką o grzechu pierworodnym i ułomności ludzkiej natury. Niedoskonały, naznaczony brakiem człowiek zmuszony jest podejmować produktywne działanie, które daje mu nadzieję na samorealizację, na znalezienie swojego miejsca we wspólnotce. Źródłowa bezsilność prowadzi go do heroicznego znoszenia negatywności życia i budowania struktur porządku w zmiennym i nieprzyjnym świecie.

Habilitację Gehlena można też odczytać jako filozoficzny *Bildungsroman* przedstawiający drogę dojrzewania „ducha rzeczywistego”. Odnajdujemy w nim bowiem kolejne stadia kryzysu egzystencjalnego oraz próby jego przezwyciężenia. Podobnie jak w późniejszej antropologii i teorii społecznej analiza rozpoczyna opis zagrożenia jednostkowej egzystencji, która usiłuje wznieść się na wyższy poziom rozwoju.

Sam Gehlen wkrótce po publikacji dzieła dystansuje się wobec wyrażonych w nim tez, choć jednocześnie będzie podkreślał jego wpływ na późniejszą koncepcję działania. Rozprawa nie spotkała się z szerokim odzewem i uznaniem między innymi z powodu niejasnego języka i stylu ocierającego się momentami o poetycką prozę. W rozprawie nie znajdziemy systematycznego wywodu, spójnej argumentacji; w kluczowych momentach brakuje uzasadnienia głoszonych tez, w zamian czytelnik otrzymuje szereg deklaracji, których prawomocność wspiera się w większej mierze na egzystencjalnej retoryce, aniżeli na mocy racjonalnego argumentu. Autor nieco kokieteryjnie zwraca uwagę na nieadekwatność i subiektywność użytego języka, ale tłumaczy ją chęcią sprostania wymogom przyjętej metody, którą określa mianem absolutnej fenomenologii. Metoda ta pozwala, jego zdaniem, doprowadzić myślenie pojęciowe do tych obszarów doświadczenia, w których rodzą się filozoficzne pytania o istotę bytu. Gehlenowska fenomenologia stanowi zatem swoistą quasi-egzystencjalną genealogię filozoficznych pytań, czy też egzystencjalne prolegomena do teorii poznania. Fenomenologiczna perspektywa badań ma uchronić filozofa przed zarzutem, że całe jego przedsięwzięcie sprowadza się do wysoce arbitralnej, subiektywnej psychologii filozofii. Nie chodzi mu bowiem o konkretne, uwarunkowane biografią poszczególnych filozofów pytania, lecz o przedstawienie uniwersalnej struktury sytuacji, w jakiej rodzi się potrzeba podejmowania tego typu kwestii. Na przykładzie figury filozofa Gehlen usiłuje odsłonić archetypową dla człowieka jako takiego sytuację wyjściową, która zmusza go do szukania rozwiązań, które pomogą mu zapanować nad kruchością i niepewnością własnej egzystencji. Głównym celem zradykalizowanej fenomenologii jest uchwycenie „tego, co bezpośrednio i naocznie dane”, a prawomocność odkrywanych za jej pośrednictwem reguł gwarantować ma ewidencja czystej naoczności.

Z patosem charakterystycznym dla tradycji fenomenologicznej Gehlen wskazuje konieczność „powrotu do rzeczy samych”. Dziedziną eksplorowaną przez intuicyjne operacje absolutnej fenomenologii nie jest jednak sfera czystej świadomości jak u Husserla, lecz egzystencjalna sytuacja obejmująca przeżywający i działający podmiot, jego cielesność oraz

każdorazowe otoczenie, które wywiera na niego wpływ a zarazem samo podlega jego oddziaływaniom.<sup>53</sup>

Fenomenologia Gehlena odrzuca metodę analityczną opartą na hipotezach i pojęciowych konstrukcjach. Na drodze dyskursywnej refleksji można bowiem, jak wielokrotnie powtarza filozof, jedynie operować kolejnymi pojęciami, ulegając pokusie hipostazowania bytów czysto inteligibilnych. Dlatego niezbędne jest przeprowadzenie zabiegu wzięcia w nawias „organicznej metafizyki języka”<sup>54</sup>, czyli treści sugerowanych przez język, ale nie zakorzenionych w doświadczeniu. U źródeł filozoficznych pytań tkwią zatem nie tyle problemy, lecz szczególne przeżycia, które wywołują egzystencjalny niepokój. Za Heglem określa je zbiorczo mianem doświadczenia negatywności, w którym świat jawi się człowiekowi jako coś esencjonalnie obcego, obojętnego, jako obszar nieuchwytnych treści zakłócających poczucie bezpieczeństwa. Niepokój wywołany nieuchronną perspektywą śmierci, bezsilność w obliczu naturalnych mocy, choroby, nieskończoności, ale również bezradność wywołana moralnymi konfliktami, te i podobne graniczne przeżycia nie mają wyłącznie charakteru subiektywnego, lecz obejmują również sferę obiektywną. Fenomenologia pokazuje bowiem, że wraz ze zmianą stanu doświadczającego podmiotu zmienia się również jego przedmiot. Nieodłącznym korelatem wewnętrznego przeżycia pozostaje zawsze określona jakość otoczenia, a w pewnych przypadkach całego świata. Kiedy w granicznych sytuacjach zmianie ulega świadomość upływającego czasu i subiektywne odczucie przestrzeni, po stronie zewnętrznej rzeczywistości odsłania się bogactwo niewyartykułowanych językowo sensów.<sup>55</sup> Egzystencja jako coś fundamentalnie problematycznego i wewnętrznie sprzecznego nie daje się uspokoić na drodze pojęciowej jak uważał jeszcze Hegel.

Nawiązując do pracy doktorskiej Gehlen wskazuje przy tej okazji, że najbardziej fundamentalny poziom przeżycia nie podlega wprawdzie racjonalnej konceptualizacji, ale mimo to jest zapośredniczony przez ludzką mowę, dlatego opisująca go fenomenologia może, a właściwie musi posłużyć się metaforycznym językiem, w którym liczy się nie tyle precyzja pojęciowa, lecz retoryczna zdolność do ewokowania określonych doświadczeń.

---

<sup>53</sup> Pojęcie sytuacji Gehlena przywodzi namysł sartr'owską kategorię sytuacji. Por. J. P. Sartre, *Byt i nicość*, Kraków 2007, s. 586-650.

<sup>54</sup> A. Gehlen, *Wirklicher und unwirklicher Geist* [w:] tenże, GA1, Frankfurt am Main 1978, s. 149.

<sup>55</sup> Podobna teza pojawia się u Sartre'a, który stwierdza, że każde emocjonalne ujęcie przedmiotu (...) może się dokonać tylko na tle całkowitej przemiany świata (...) emocja ma miejsce, kiedy świat z narzędziami nagle się rozpada i na jego miejsce pojawia się świat magiczny (...) Magia jako realna jakość świata nie jest ściśle ograniczona do tego, co ludzkie. Rozciąga się ona na świat rzeczy” [w:] J. P. Sartre, *Szkic o teorii emocji*, tłum. R. Abramciów, Kraków 2006, s. 88-89.



Źródłowy dla filozoficznej refleksji stan niepokoju i bezsilności neutralizowany jest siłą bezwładu codziennych rutyn i przyzwyczajzeń, niekiedy wywołuje on apatię i rezygnację, a niekiedy melancholię, która rodzi pragnienie osiągnięcia „pełni bytu” - chęć przewyciężenia izolacji i wyobcowania. To właśnie ten stan egzystencjalnego rozchwiania, melancholijnej nostalgii, tworzy, według Gehlena, właściwe miejsce narodzin filozoficznych pytań wyrażających ogólną kondycję człowieczeństwa. Szczególną rolę odgrywają w nim dwa momenty: emocje i derealizująca moc ducha. Za Schopenhauerem i antycypując analizy Sartre’a filozof uznaje uczuciowość za formę poznania, która otwiera suwerenny obszar doświadczenia. Filozofia zaczyna się wówczas, gdy przesycone emocjonalnymi komponentami doświadczenie zostaje poddane refleksji. Reflektująca świadomość rozpoznaje sprzeczności dane w sferze fenomenalnej, których nie da się pogodzić z pojęciowym obrazem świata, a następnie (najczęściej) zwraca się ku samej sobie, tworząc iluzję autonomicznej, wewnętrznej przestrzeni. Fenomenologia powinna unikać wspomnianego zwrotu ku czystej immanencji świadomości, by móc stawić czoło doświadczeniu opierającemu się pojęciowym operacjom.

Wbrew Husserlowi Gehlen przekonuje, że wewnętrzne przeżycie nie jest wcale dane bezpośrednio, stanowi raczej derywat senso-motorycznych doznań ludzkiej cielesności. Człowiek zdobywa samowiedzę nie na drodze autorefleksji, ale za pośrednictwem działania, co podkreślał już Fichte. Poczucie wyobcowania, zamknięcia w samozwrotnej subiektywności wyzwala w człowieku pęd do „wyjścia poza siebie” ku temu, co inne, ku „pełniejszemu bytowi”.<sup>56</sup> Świadomość próbuje osiągnąć pewność bytu, dysponując wyłącznie pojęciowymi środkami i może zrealizować swój cel tylko wtedy, gdy pomna swojej ułomności spróbuje rozjaśnić mroki bezpośredniej egzystencji. W przeciwnym razie „nie rozświetlona przez nią rana na ciele życia zamieni się w karykaturę sztywnej idei”.<sup>57</sup> Postawę świadomości, która nie zamyka się w pojęciowych konstrukcjach, lecz draży przestrzeń egzystencjalnego przeżycia, tworząc idee mające moc kierowania ludzkimi decyzjami i działaniami określa Gehlen mianem ducha rzeczywistego.<sup>58</sup> Przykładem takiej świadomości są dla filozofa tradycyjne metafizyczne i religijne systemy, u podłoża których tkwiły konkretne egzystencjalne doświadczenia niedostępne dla współczesnego człowieka. „Fakt, że absolutny duch był dla Hegla czymś oczywistym, nie podlegającym dyskusji, stanowił nieodłączny składnik doświadczenia każdego ówczesnego mistyka, kto ważyłby się obecnie

---

<sup>56</sup> A. Gehlen, *Wirklicher ...*, op. cit., s. 134.

<sup>57</sup> *Ibidem*, s. 144.

<sup>58</sup> *Ibidem*, s. 129.

powiedzieć, że w pełni rozumie tę ideę? Twierdzą, że podstawowe tezy idealizmu i spirytualizmu (świat nie jest niczym więcej aniżeli wytworem Ja, świat, ba natura jest w istocie duchem) dzisiaj stają się całkowicie niezrozumiałe. Świat zmienił się na tyle, że owe doświadczenia znalazły się poza naszym zasięgiem”.<sup>59</sup>

Jakie przyczyny spowodowały zmianę struktury ludzkiego doświadczenia? Gehlen w duchu pesymistycznej krytyki kultury wskazuje rozmaite zjawiska odpowiedzialne za ten stan rzeczy. Po pierwsze, zwraca uwagę na fakt, że niepodważalny prymat w kształtowaniu samowiedzy współczesnego człowieka zdobyła nauka odrzucająca tradycyjne filozoficzne pytania i religijny światopogląd. Na skutek tego atrofi uległa sfera obiektywnie wiążących i podzielanych przez ogół idei i systemów wartości. Preferowana przez naukę czysto informacyjna wiedza nie wyzwała już głębszych procesów psychicznych, nie wpływa na egzystencjalną postawę jednostek. Podlegające coraz większej specjalizacji nauki pluralizują i subiektywizują obraz świata, co prowadzi do zaburzeń charakterologicznych i utraty autentycznego doświadczenia w sferze codziennej *praxis*. Proces indywidualizacji pozbawiony uświęconych tradycją rytuałów przejścia, egzystencjalnych przełomów odpowiada za zjawisko „duchowego starzenia się młodzieży”, która ulega konformistycznym postawom i coraz częściej rezygnuje z buntu, z podejmowania nietypowych decyzji życiowych, a z drugiej strony, przyczynia się do „infantyilizacji dorosłych”, którzy zmuszani są do nieustannego rewidowania swoich poglądów i przystosowywania się do zmieniających się warunków życia społecznego.<sup>60</sup> Duch traci zakorzenienie w faktycznym doświadczeniu, ulega subiektywizacji. Człowiek zaczyna przeżywać wszystko w sferze wyobraźni, staje się marzycielem zdany na opinie ekspertów, co rodzi skłonność do poddawania się iluzjom i fikcjom, do wysuwania wygórowanych roszczeń wobec świata i wybujałej autorefleksji, która oddala człowieka od rzeczywistego doświadczenia. Proces ten wzmacnia koniunktura nauk humanistycznych z ich zamiłowaniem do hermeneutycznego osvajania przeszłości. Wzmagające się zainteresowanie dawnymi wytworami kultury osłabia bowiem zdolność do rzeczywistego uczestnictwa, do przekładania idei na osobiste doświadczenie. Dla myślenia, które usiłuje rozpoznać przedmiot na drodze psychologicznego wczucia, wszelkie treści zamieniają się w szereg neutralnych idei-pojęć nie motywujących już do działania, całkowicie pozbawionych performatywnego charakteru. Również język filozofii podporządkowany

---

<sup>59</sup> Ibidem, s. 134.

<sup>60</sup> Ibidem, s. 130.

ogólnym tendencjom staje się coraz bardziej abstrakcyjny a metafizyczne pytania przekształcają się w hasła wypełniające szpalty gazet.<sup>61</sup>

Gehlen wskazuje ponadto, że procesowi wypierania ducha rzeczywistego w sferze kultury towarzyszy wzrost sceptycyzmu wobec kategorii ducha w obrębie samej filozofii. Począwszy od wystąpienia Schellinga, a zwłaszcza Schopenhauera pojęcie świadomości jako autonomicznej sfery bytu popada stopniowo w niełaskę, coraz liczniejsi filozofowie podporządkowują ją sferze popędowej. Kolejne etapy filozoficznej depotencjalizacji ducha wyznaczają stanowiska Nietzschego z jego koncepcją woli mocy, pragmatyzm, filozofia życia z Bergsonem na czele oraz psychoanaliza.<sup>62</sup>

Absolutna fenomenologia tropiąc źródło filozoficznych pytań odnajduje zarazem taką postać świadomości, która w wyniku wspomnianych, kulturowych procesów zaczęła ustępować miejsca świadomości fałszywej - duchowi nierzeczywistemu, który oddziela się od swoich witalnych źródeł. Zaproponowana przez Gehlena metoda pełnić ma zatem funkcję terapeutyczną w dwojakim sensie. Po pierwsze powinna służyć odnowie filozofii jako takiej, po drugie zaś, jej ostatecznym celem jest wskazanie kierunku, w jakim należałoby ponownie „zaktywizować” ducha rzeczywistego w przestrzeni ludzkiej egzystencji. Według Gehlena pytania filozoficzne tracą sens, jeśli nie wynika z nich nic więcej, aniżeli poszerzenie teoretycznej wiedzy. Gehlenowska fenomenologia ma zatem pomóc filozofii w odkrywaniu koniecznych idei, które będą w stanie wyrwać człowieka z zamkniętej przestrzeni refleksji i wyobraźni, prowadząc go do działania w sferze obiektywnego bytu. Punkt wyjścia i rezultat odnowionej filozofii winny tworzyć jedność. Jak stwierdza filozof: „[...] jeśli realność przeżycia jest początkiem filozofii, to w równiej mierze stanowi ona jej koniec.”<sup>63</sup>

Główny zamysł teoretyczny pracy *Wirklicher* wyraźnie sygnalizuje umieszczone w niej motto zawierające cytaty z Novalisa - „Ocieężałość naszego ducha jest fatum, które na nas ciąży. Poszerzając i kształtując naszą aktywność sami przeobrazimy się w fatum”<sup>64</sup>. Wyrażenie „ociężałość ducha” możemy powiązać z pojęciem ducha nierzeczywistego, natomiast „aktywność” z pojęciem działania, które stanowi przejaw ducha rzeczywistego. „Fatum” z kolei posiada podwójne znaczenie „biernego podlegania konieczności” (duch nierzeczywisty) oraz aktywnego działania zgodnie z koniecznością, którą wyznaczają idee, a w późniejszej twórczości Gehlena - instytucje (duch rzeczywisty). Cytowany fragment pochodzi z tekstu, w którym Novalis w oparciu o filozofię Fichtego przedstawia swoją

---

<sup>61</sup> Ibidem, s. 137.

<sup>62</sup> Ibidem, s. 134-136.

<sup>63</sup> Ibidem, s. 172.

<sup>64</sup> Ibidem, s. 114.

koncepcję natury jako wytworu ducha. Gehlen pomija ten wątek i w miejsce „magicznego idealizmu” głoszącego harmonię człowieka i natury, wprowadza „idealizm techniczny”, wedle którego otaczający człowieka świat jest wytworem instrumentalnej *praxis*. Odniesienie do Novalisa pojawi się również później w głównym antropologicznym tekście *Der Mensch* dla zilustrowania pojęcia „wewnętrznego świata zewnętrznego”.<sup>65</sup> Obydwaj myśliciele, choć wychodzą z odmiennych przesłanek i dążą do odmiennych celów, podkreślają, że język jako swoista forma działania stanowi medium, za pośrednictwem którego człowiek przyswaja zewnętrzny świat, a zarazem go kształtuje. Dzięki językowi świat zewnętrzny wnika do wnętrza podmiotu, a zarazem przyobлека się w kształt nadany przez jego wewnętrzną aktywność.

Rozwijana w *Wirklicher und unwirklicher Geist* absolutna fenomenologia od samego początku próbuje zastąpić paradygmat filozofii świadomości paradygmatem filozofii działania, w której niebagatelną rolę odgrywa kwestia języka. Człowiek jako *homo faber* realizuje swoje przeznaczenie za pośrednictwem działania, praktycznej aktywności, a nie w medium autorefleksji. Dlatego też filozofia powinna wskazać drogę, jaką musi przebyć jednostka, by osiągnąć dojrzałość i urzeczywistnić swój egzystencjalny cel. Dalsza rekonstrukcja wywodów Gehlena pokaże, w jaki sposób przedstawia on odyseję ducha rzeczywistego od stadium solipsystycznego subiektywizmu do stanu „pełni bytu”.

### **1.3. Melancholia filozofii - egzystencjalny platonizm wczesnego Gehlena**

Wstępne analizy przybliżyły punkt wyjścia absolutnej fenomenologii, która chce przedstawić drogę narodzin „ducha rzeczywistego”. Źródłem autentycznych egzystencjalnych pytań jest stan nieusatisfakcjonowania i bezradności jednostki przeżywającej niemoc i wyobcowanie wobec zewnętrznego świata. Emocjonalnym odpowiednikiem tego stanu jest melancholia - „Melancholia jest wewnętrzną siłą poruszającą jego [filozofa] myślenie, a wspomnienie minionych wlotów własnej egzystencji podstawą jego nadziei, przeżyte rozczarowania zmuszają go do pochylenia się nad najważniejszym problemem, jaki stwarza fakt, że jest on indywiduum a jego istnienie zależy od innych. Owa trójca motywów stanowi jedynie skutek tego, że tętniące w nim życie, o ile filozof rzeczywiście egzystuje, prze na zewnątrz i samo poddaje siebie w wątpliwość”<sup>66</sup>. Gehlenowska fenomenologia zaczyna się od analizy stanu „ducha nierzeczywistego”, który przywodzi na myśl heglowską świadomość

---

<sup>65</sup> A. Gehlen, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Wiesbaden 1997, s. 345.

<sup>66</sup> A. Gehlen, *Wirklicher ...*, op. cit., s. 150.

nieszczęśliwą. Człowiek zanurzony w tym stanie uświadamia sobie, że nie kontroluje swojego życia, ale równocześnie budzi się w nim nadzieja, że może ponownie nad nim zapanować. Gehlen wykorzysta później ten wątek do sformułowania tezy, że człowiek jako istota obdarzona biologicznym deficytem w istocie nie żyje, lecz wie swoje życie, jego los nie jest bowiem czymś z góry danym, lecz stanowi zadanie, które może lepiej lub gorzej wypełnić. W sytuacji egzystencjalnego niepokoju jednostka rozpoznaje, że jest bytem nieokreślonym, pozbawionym trwałych, niezmiennych właściwości, dlatego musi się sama ukształtować w oparciu o pewien wzorzec, ideę czy obraz samej siebie. Dostrzegamy tutaj wyraźnie prometejski rys koncepcji Gehlena - *homo sapiens* niejako z natury skazany jest na twórczy wysiłek autokreacji, dzięki któremu realizuje się jako działający w świecie „duch rzeczywisty”.

Melancholii nie można, zdaniem filozofa, sprowadzić do subiektywnego nastroju, jeśli rozpatruje się ją jako integralny element egzystencjalnej sytuacji. Wówczas bowiem jej nieodłącznym korelatem staje się określona jakość bytu, a mianowicie trudne do wyrażenia pęknięcie, czy też niedostatek bytu rodzący „świadomość relatywnego nieistnienia” i „pragnienie osiągnięcia bytu”. Przygnębiające doświadczenie oporu świata, jego zewnętrżności budzi w człowieku przecucie tkwiącej w nim, niezrealizowanej potencji. Aby ją zrealizować, jak podpowiada filozof, duch musi zwrócić się przeciwko samemu sobie, w przeciwnym razie popadnie w apatię, zamykając się w wewnętrznej przestrzeni wyobrażeń i narcystycznych rozmyślań. „Poznajemy się tylko dzięki działaniom, a kto chciałby czekać, aż refleksja dopnie swojego celu, nigdy go nie osiągnie. Albowiem nasze działania kształtują nasz charakter, o czym wiedział już Arystoteles - i to właśnie stanowi wielką tajemnicę, wyższy przedmiot filozofii, absolutną granicę poznania, którą większość teoretyków poznania zbyt lekko traktuje i której w ramach swoich pojęciowych analiz w ogóle nie uwzględnia”.<sup>67</sup>

W tym miejscu Gehlen wyraża główną myśl swojej habilitacji. Filozofia powinna włączyć w swoje konstrukcje pojęciowe obszar przed-dyskursywnej aktywności, ponieważ przejście od stanu „ducha nierzeczywistego” do „rzeczywistego” możliwe jest wyłącznie na drodze „intensywnej empirii”, która prowadzi do transcendentalnego, czyli opartego na bezwarunkowej wolności, działania. Odpowiedź na podstawowe dla autentycznej filozofii pytanie, skąd bierze się motyw wykroczenia poza siebie znajduje Gehlen w Schellingiańskiej formule: „Pierwszym stanem Ja jest akt bycia poza sobą”. Innymi słowy, podmiot urzeczywistnia samowiedzę, a zatem staje się rzeczywistym duchem, gdy uzewnętrżnia się i

---

<sup>67</sup> Ibidem, s. 142.

wkracza w rzeczywiste istnienie.<sup>68</sup> Za Heglem filozof uznaje, że „u siebie” można być tak naprawdę tylko w „czymś innym”, stajemy się bowiem sobą tylko wówczas, gdy działamy w zewnętrznym świecie i konfrontujemy się z innymi osobami.

Zaproponowana przez Gehlena absolutna fenomenologia daje się pod wieloma względami odczytać jako egzystencjalna wersja platońskiej ontologii. Zarówno dla Platona, jak i dla autora *Wirklicher* poznanie ma charakter praktyczny, służy naprawie ludzkiej duszy. W miarę zbliżania się do bytu samego (czy autentycznej egzystencji) człowiek podlega duchowej przemianie, niejako dojrzewa do pełni człowieczeństwa. Dla obydwu filozofów punktem wyjścia ludzkiej samowiedzy jest sfera doznania zmysłowego. Proces poznawczy uruchamiają jednak wyłącznie te doznania i wyobrażenia, które zawierają w sobie sprzeczność: prawdę i kłamstwo, ujawniając coś „jako takie oto” i zarazem wskazując na jego przeciwieństwo, prowokują do badań i wiodą wzwyż ku prawdzie.<sup>69</sup> Sprzeczność wywołuje niepokój, egzystencjalną, jakby powiedział Gehlen, melancholię, która zmusza człowieka do dalszych poszukiwań. U obydwu filozofów wzajemne relacje dziedzin bytowych odpowiadają stosunkom poszczególnych etapów poznania. W efekcie długiego procesu wytrwałego obcowania i zżycia się z przedmiotem, w którym umysł pokonuje kolejne stopnie doświadczenia, oczyszczając się z subiektywnych naleciałości, człowiek dociera do bytu samego, przez Platona utożsamionego z idealną strukturą rzeczywistości, przez Gehlena zaś z pełnią egzystencjalnego doświadczenia, w którym znika dualizm podmiotowo-przedmiotowy. Platoński wgląd w prawdę zakłada zawieszenie zasady indywidualizacji, swoistą ekstazę podmiotu. Analogicznie, gehlenowski duch rzeczywisty docierając do pełni bytu przeżywa w akcie transcendentalnego działania całkowitą eksterioryzację i wykracza poza szranki samozwrotnej subiektywności.

Wskazane podobieństwa mają rzecz jasna charakter formalny. Idee, którymi kieruje się duch rzeczywisty nie stanowią bowiem suwerennej sfery ontycznej, lecz wyrastają z empirycznego podłoża ludzkiego przeżywania. Mamy zatem w tym przypadku do czynienia ze swoistym odwróceniem platonizmu. *Kosmos noetos* to dla Gehlena dziedzina zamkniętego w sobie umysłu, ducha nierzeczywistego, z której należy się wydostać, aby móc doświadczyć pełni bytu za pośrednictwem działania zawieszającego dualizm podmiotowo-przedmiotowy.

---

<sup>68</sup> Gehlen nawiązuje tutaj *implicite* do Hegla, który w *Fenomenologii ducha* stwierdza: „Działanie natomiast i stawanie się, dzięki któremu substancja staje się czymś rzeczywistym, polega na wyobcowaniu osobowości, gdyż jaźń posiadająca bezpośrednio, bez wyobcowania znaczenie sama w sobie i dla siebie, nie ma substancji i staje się igraszką we władzy rozhułkanych żywiołów.” [w:] Hegel, G.W.F., *Fenomenologia ducha*, tom 2, Warszawa 1965, s. 63.

<sup>69</sup> Platon, *Państwo*, tłum. Witwicki, 523A-C.

Celem ducha rzeczywistego okazuje się być empiryczny *kosmos horatos* - jedyna dostępna człowiekowi realność.

Aby właściwie uchwycić intencję filozofa, należy pamiętać, że absolutna fenomenologia nie opisuje świata rzeczy, lecz określone egzystencjalne sytuacje i odpowiadające im stopnie bytu. Pojęcie bytu nie posiada tradycyjnego, ontologicznego znaczenia. Byt to pewna przestrzeń doświadczenia obejmująca stronę podmiotową i przedmiotową, to sytuacja, w której cielesność, refleksja, działanie i otoczenie tworzą swoiste kontinuum. Kryteria pozwalające odróżnić kolejne stopnie tak rozumianego bytu mają charakter aksjologiczny, chociaż wbrew zapewnieniom Gehlena, nie są one wcale jasne i wyraźne. Prawie cała pierwsza część *Wirklicher und unwirklicher Geist* stanowi próbę objaśnienia i uzasadnienia konieczności rozróżnienia stopni bytu, jednakże wywód filozofa pozostawia wiele do życzenia. W pełnych emfazy i egzystencjalnej retoryki, do tego dość chaotycznych wywodach trudno wyodrębnić klarowne linie graniczne oddzielające poszczególne etapy rozwoju „ducha rzeczywistego”. W samej rzeczy sam Gehlen przyznaje, że nie należy kojarzyć ich z progresywną, piramidalną strukturą bytu, jaką przedstawiają w swoich dziełach Hartmann i Scheler. Stanowią one raczej ogólne przekroje typowych sytuacji egzystencjalnych różniące się stopniem intensywności.<sup>70</sup> Nie dają się ułożyć w system następujących po sobie chronologicznie etapów urzeczywistnienia ducha jak u Hegla, lecz układają się w nieregularną, cykliczną postać, która odpowiada dynamice każdorazowej egzystencji.

Również w tym miejscu rozważań filozofa dochodzi do głosu motyw platoński, tyle że zmodyfikowany w duchu Kierkegarda i Nietzschego<sup>71</sup> - stanowiąca cel ludzkiego życia pełnia bytu może być osiągnięta w każdej chwili, w nagłym *Augenblick*, w którym zapada niczym nieuwarunkowana decyzja. Jak u Platona i egzystencjalistów prawda rozbłyskuje niezależnie od wcześniejszych operacji intelektualnych, chociaż wymaga pewnych przygotowań. Według Gehlena, w owym jednorazowym doświadczeniu ujawnia się stan autentycznej wolności człowieka, w którym podejmuje on decyzję, by urzeczywistnić pełnię bytu. Decydujący staje się tutaj czynnik wolicjonalny, wola mocy, jakby powiedział Nietzsche, bezrefleksyjnie ogarniająca przeszłość i przyszłość jako równoległe dziedziny czasu całkowicie zawisłe od woli podmiotu. Gehlen precyzuje, że chodzi mu o decyzje wpływające na kształt przyszłego życia, o „punkty zwrotne losu”, w których życie wydaje się

---

<sup>70</sup> A. Gehlen, *Wirklicher ...*, op. cit., s. 171.

<sup>71</sup> Por. Nietzscheańskie pojęcie *Augenblick* [w:] F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra* oraz platoński wgląd w ideę opisany Liście VII. Podobny motyw pojawia się również u Kierkegarda, który stwierdza, że prawda religijna nie jest wiedzą intelektualną, ale ma ona charakter duchowy. Jednostka nie dokonuje wyboru prawdy, która jest jasna i wyraźna, ale decyduje się ona na „skok” w absurd, porzucając rozum, racjonalność i logikę.

„[...] osiągać absolutną siłę i głębię, dzięki której przyszłość staje się równie obecna, jak przeszłość.”<sup>72</sup> W momentach tych kluczowa jest obecność innego podmiotu - „Inny” traci wówczas znamię obcości i jawi się jako „obiektywne zjawisko”, to znaczy przestaje być już tylko korelatem subiektywnego przeżywania empirycznego Ja. „Obiektywne zjawisko wyczerpuje się w samym fakcie bycia danym i to jest najwyższa jakość życia.”<sup>73</sup>

Na niższych stopniach „Inny” pojawia się w polu doświadczenia jako obcy byt kryjący w sobie suwerenną, nierozpoznawalną realność. Na najwyższym etapie realizacji ducha rzeczywistego brakuje nawet wyobrażenia przedmiotu i Ja jako odrębnych bytów. Duch doświadcza „[...] bezpośredniej obecności, gdyż dany przedmiot nie jest już sobą, lecz symbolicznie reprezentuje realność”.<sup>74</sup>

Analogiczne ujęcie znajdujemy w platońskiej koncepcji intuicyjnego oglądu prawdy. Wizja idei wykracza poza zasięg wiedzy naukowej i dyskursywnej, stanowi jakościowy skok w stosunku do dialektyki, której droga przebiega etapami, dlatego ukazuje całość wszechświata na sposób symboliczny. To, co widzialne, zmysłowe staje się przejrzyste na to, co pozacieleśne. Obraz świata ujrzany „z góry” domaga się nowych środków wyrazu – języka operującego symbolami, metaforami, bądź mitem. Głęboka struktura rzeczywistości odsłania przed oczyszczonym okiem duszy rozmaite związki analogii, podobieństw i różnic, których nie da się oddać bez popadania w logiczne sprzeczności i antynomie.

W miejsce platońskich idei pojawia się u Gehlena figura „Innego”, a intuicyjny ogląd przekształca się w transcendentalne działanie oparte na suwerennej, niczym nieuwarunkowanej decyzji. Obydwaj filozofowie wskazują symboliczny, niejęzykowy charakter najwyższej formy doświadczenia, które wykracza poza dualizm podmiotowo-przedmiotowy w kierunku pełnej obecności. Również dla Gehlena język stanowi niedoskonałe narzędzie poznania. Sytuacja obejmująca wzajemnie ze sobą powiązane bieguny podmiotu, przedmiotu i działania jest wprawdzie zawsze uprzednio zapośredniczona przez naturalny język, ale najwyższy stopień egzystencjalnego doświadczenia przekracza wszelki dyskurs. „Pozycja, z której przemawia język nie jest jedyną możliwą opcją, lecz podlega uwarunkowaniom, które być może dają się doświadczyć; istnieją również inne perspektywy ujmowania świata, dlatego [...] staram się obudzić je u czytelnika korzystając z najlepszych dostępnych mi słów.”<sup>75</sup> Język stanowi zatem jedynie zawodne narzędzie, które w najlepszym wypadku może ewokować niedyskursywne doświadczenia. Celem zabiegów

---

<sup>72</sup> A. Gehlen, *Wirklicher ...*, op. cit., s. 232.

<sup>73</sup> *Ibidem*, 153.

<sup>74</sup> *Ibidem*.

<sup>75</sup> *Ibidem*, s. 170.



fenomenologicznych jest bowiem czysty ogląd empirii znajdujący się na granicy komunikowalności. Ostatecznym kryterium egzystencjalnej prawdy pozostaje, jak u Platona, ewidencja czystej naoczności. Z ducha platoński wydaje się ponadto nacisk, jaki Gehlen kładzie w swoich analizach na niezbędność zastosowania dialektycznego opisu poszczególnych stopni bytu. „Rzeczywistość ma tę własność, że może być pomyślana jedynie za pomocą wzajemnie wykluczających się pojęć. [...] Konieczność dialektycznej metody we wszelkim opisie, a zwłaszcza w fenomenologicznej eksplikacji rzeczywistości polega właśnie na tym, że rzeczywistość sama opiera się czystemu opisowi”.<sup>76</sup> Dla Gehlena oznacza to, że doświadczenie ujawnia zawsze dwa przeciwstawne aspekty: trwania i stawania się, które odpowiadają pojęciom bytu i działania. „Do owej ostatecznej antynomii absolutu i bytu jednostkowego dadzą się prawdopodobnie sprowadzić wszelkie inne antynomie, które uchwytuje wyostrene spojrzenie fenomenologa: świadomości i działania, własności i zmiany.”<sup>77</sup>

Gehlen nie interesuje się oczywiście obiektywną, ontologiczną strukturą rzeczywistości, lecz opisuje strukturę bytu utożsamionego z konkretną ludzką egzystencją. Realność życia jawi się w perspektywie absolutnej fenomenologii jako następstwo momentów samozatruty i samourzeczywistnienia ducha. Im niższy stopień egzystencji, tym mniejsza intensywność życia. Duch nierzeczywisty jest rozproszony, pasywny, niezdolny do działania, odbiera rzeczywistość jako coś obcego, jako coś, czemu należy się podporządkować albo od czego należałoby uciec. Z tego powodu nie realizuje ukrytych w nim możliwości, tłumia popędy, uczucia i własne myśli. Im wyższy stopień bytu osiąga jednostka, tym większą przejawia aktywność, tym bardziej uwalnia się od subiektywnych ograniczeń. Na najwyższym stopniu samorealizacji świat oraz inne podmioty przestają funkcjonować jako pojęciowe konstrukcje odsyłające do Innobytu, lecz manifestują się w postaci bezpośredniej obecności, na tym etapie znikają bowiem intencjonalne wyobrażenia odpowiadające za dualistyczną perspektywę poznania. Byt nie jest już obiektem pragnień, lecz przeistacza się w stan ogarniający podmiot i przedmiot. Najwyższe stopnie egzystencji mają zatem charakter praktyczny. Kontemplacja, czysta refleksja stanowią dla Gehlena przejaw niższych poziomów egzystencjalnego doświadczenia.

Poszczególnym stopniom bytu odpowiadają ponadto różne stopnie szczęścia. W stanie pasywnego, rozproszonego doświadczenia, kiedy człowiek odczuwa wyobcowanie wobec świata dominuje świadomość nieszczęśliwa. W miarę zbliżania się do pełnej egzystencji

---

<sup>76</sup> Ibidem, s. 165.

<sup>77</sup> Ibidem, s. 167.

wzrasta subiektywne doznanie szczęścia, które według Gehlena zakłada swobodną, produktywną aktywność. W momentach kulminacyjnych wygasa sumienie będące jedynie negatywną instancją ostrzegawczą. Jako takie nie ma ono charakteru normatywnego, a oparta na nim moralność stanowi pochodną neutralnej etycznie decyzji. Za Nietzschem Gehlen powtarza, że twórcza wola, uwolniona od ciężaru sumienia poprzedza wszelkie wartości, w istocie tylko ona posiada zdolność kreowania normatywnego porządku. Ludzkie motywacje pozostają bowiem ukryte w mrokach sfery popędowej i w tym sensie wolność nie jest kwestią wyboru określonych idei, lecz rezultatem wewnętrznego nacisku immoralnej egzystencji.<sup>78</sup>

Jak już wspomniano, najważniejszym przedmiotem ludzkiego doświadczenia jest dla Gehlena inny człowiek. Egzystencjalna dialektyka sytuacji przybiera tym samym charakter dialogiczny. Działanie, język, przeżywanie zyskują najpełniejszy sens dopiero w konfrontacji z drugą osobą. Szczytowy moment ludzkiego życia konstytuuje sytuacja obejmująca rozszerzające się kręgi, których obwody łączą działania, emocje, świadomość i cielesność podmiotów wchodzących we wzajemne relacje oparte na dobrowolności. Najmniejszy krąg stanowi egzystencjalna relacja Ja-Ty, najszerszy zaś obejmuje wspólnotę podmiotów powiązanych ze sobą na mocy wspólnie wyznawanego systemu idei i wartości. O historycznym charakterze granicznych sytuacji świadczy zdaniem filozofa fakt, że w minionych epokach „duch rzeczywisty” realizował się również w obliczu ponadosobowych mocy (Bytu, Boga, absolutu, etc.), które w wyniku przemian kulturowych zniknęły z pola doświadczenia jednostki. Ostatnimi rezyduami pełnego człowieczeństwa pozostają nadal miłość, przyjaźń, rodzina.<sup>79</sup> To właśnie w ramach tych relacji nacechowanych silnym pobudzeniem emocjonalnym należy poszukiwać autentycznej formy człowieczeństwa. Filozofia nieodłącznie związana z refleksją rozpoczyna się na najniższym etapie melancholijnej świadomości nieszczęśliwej, ale prowadzić może do punktu kulminacyjnego, w którym refleksja ulega zawieszeniu. Doświadczenie „totalności momentu”, ontologicznej pełni zachodzi bowiem, jak już wspomniano, na poziomie czystego, niedyskursywnego działania. Nawiązując do Fichtego, filozof podkreśla, że poszczególne stanowiska filozoficzne da się wyprowadzić z określonych stanów egzystencjalnych. Skłonność do idealizmu, czy materializmu nie jest wynikiem refleksji, lecz życiowej postawy. Filozofia pełni w istocie funkcję dydaktyczną, naprowadza człowieka na ten lub inny rodzaj doświadczenia, a dopiero w drugiej kolejności poszerza jego wiedzę o świecie. Również w tym punkcie wywodu odnaleźć możemy podobieństwo do platońskiej wizji filozofii jako

---

<sup>78</sup> Ibidem, s. 158.

<sup>79</sup> Ibidem, s. 160.

pajdei zmierzającej do praktycznego ukształtowania ludzkiej duszy. Różnica sprowadza się do tego, że platoński filozof kończy swoją drogę rozwoju oglądem odwiecznych idei, podczas gdy gehlenowski duch rzeczywisty w akcie bezwarunkowej wolności odkrywa idee, które w apodyktyczny sposób określają bieg jego własnego życia. Idee te są zatem zrelatywizowane do każdorazowej, niepowtarzalnej egzystencji, chociaż zgłaszają pretensje do uniwersalności. Obydwaj myśliciele zdają sobie sprawę z uwikłania filozofii w siła naturalnego języka, obydwaj też wskazują konieczność hermeneutycznego rozjaśnienia ukrytej w nim metafizyki. Platon posługuje się w tym celu dialektyką, natomiast Gehlen wierzy w eksplikacyjną moc swojej fenomenologii.

Zrekonstruowane tutaj wstępne analizy autora *Wirklicher* stanowią punkt wyjścia dla przedstawionej w dalszej części dzieła „logiki sytuacji”, egzystencjalnie przeformułowanej fenomenologii ducha, której przyjrzymy się w kolejnym podrozdziale.

#### **1.4. Logika sytuacji - fenomenologiczna analiza egzystencji**

Gehlen wyróżnia trzy podstawowe sytuacje, które występują w rozwoju każdego człowieka. Pierwsza sytuacja przypada na okres wczesnej młodości – dominuje w niej „pragnienie bycia kimś innym”, naśladowanie, mimetyczne wchodzenie w cudze role, przejmowanie poglądów najbliższych osób. Podmiot poszukuje tutaj pełni bytu poprzez identyfikację z „Innym”. Druga sytuacja określa stadium dojrzewania, kiedy na drodze autorefleksji podmiot zadaje uporczywe pytanie o własną tożsamość, staje się sobą przez negację innych, przez skupienie się na własnych przeżyciach. Dopiero trzecia sytuacja związana z okresem dojrzałości umożliwia pełną realizację egzystencji. W tym stadium człowiek porzuca narcystyczną postawę na rzecz produktywnego działania. Przyjrzyjmy się nieco bliżej charakterystyce wymienionych stadiów dojrzewania „ducha rzeczywistego”.

##### **a. Wola bycia Innym.**

Na tym etapie następuje gwałtowne wtargnięcie świata społecznego do wnętrza psychiki. Podmiot doświadcza fascynacji „Innym”, niezgłębialnością i samooczywistością jego wyrazu. Z jednej strony, utożsamia się w pełni i bezinteresownie z przeżywaną sytuacją, z drugiej zaś strony, próbuje przełamać „byt w sobie”, wykraczając poza siebie na drodze identyfikacji z *alter ego*. Podejmowane w tym okresie próby wejścia w cudzą rolę kończą się jednak fiaskiem, podmiot rozpoznaje, że w ten sposób nie można uzyskać autentycznego bytu. Dla Gehlena tego rodzaju rozczarowanie tożsame jest z narodzinami pożądającej, refleksyjnej podmiotowości. Jak pisze filozof, dochodzi tutaj do „rozdwojenia osoby i jej

obiektów”, czyli wyobcowania człowieka od siebie samego i otaczającego go świata, a ponieważ stan ten powstaje niejako z jego własnej winy, on sam też powinien go przezwyciężyć. Zarysowany powyżej trójstopniowy schemat bezpośredniości, rozdwojenia i wyobcowania przywodzi na myśl heglowską dialektykę z *Fenomenologii ducha*, z tą różnicą, że ruch samowiedzy nie zmierza u Gehlena do pojednania na poziomie świadomości, lecz znajduje swoje zwieńczenie w transcendentnym działaniu. Przezwycięzenie samowyobcowania podmiotu może nastąpić jedynie w akcie samoofiary własnej indywidualności, dlatego też „wola bycia innym” mimo końcowego rozczarowania przynosi jednostce wiele korzyści. Naśladując innych, a tym samym rezygnując ze swojej autonomii, podmiot urzeczywistnia tkwiące w nim zdolności, tworzy stabilną podstawę dla późniejszego rozwoju, ponieważ dzięki temu „[...] rozwijające się i uśpione talenty, własności i popędy zyskują swój sens i cel, a świadomość nabiera dynamiki, to znaczy zostaje skierowana na kształtujące się modalności Ja”.<sup>80</sup> Bezinteresowne i pełne pasji oddanie dla przedmiotu tworzy na tym etapie postawę, której ślady trwają w późniejszych stadiach rozwoju ducha, na przykład w przeżyciu estetycznym, które, według Gehlena, zawsze zawiera w sobie element egzystencjalnej intensywności skłaniającej do zmiany dotychczasowego życia. Przede wszystkim jednak wierne kopiowanie zewnętrznych wzorców ułatwia opanowanie i utrwalenie nawykowych zachowań, które stanowią niezbędne podłoże dla późniejszego doświadczenia.

Człowiek zdobywa początkowo samowiedzę na drodze okrężnej, za pośrednictwem „Innego”, ale wczesne stadium nie jest bynajmniej wolne od słabości. Niestabilny podmiot szukając na zewnątrz mierników własnej autentyczności nie jest w stanie skupić się na terażniejszości, na aktualnym działaniu i nieustannie kieruje swoją uwagę ku wyobrażonym, zewnętrznym celom. Ten rys „woli bycia innym” staje się, według Gehlena, swoistym *signum temporis* charakteryzującym kondycję współczesnego człowieka. „Teraźniejszość większości ludzi [...] wypełniona jest krzątaniną, to znaczy wypełniona jest działaniami, których cel wybiega w przyszłość, a których znaczenie w ogóle nie jest poddawane w wątpliwość.”<sup>81</sup> Zinstrumentalizowane działanie traci swój autoteliczny charakter, staje się środkiem służącym li tylko przetrwaniu, a przez to przybiera formę jednostajnego i przewidywalnego zachowania. Pozornie dojrzały podmiot w istocie nie opuszcza wczesnego stadium rozwoju. Kierowany konformizmem próbuje za wszelką cenę przystosować się do społecznych oczekiwań i w tym celu powiela istniejące wzorce zachowań. Według Gehlena, do takiego

---

<sup>80</sup> Ibidem, s. 176.

<sup>81</sup> Ibidem, s. 181.

stanu rzeczy przyczyniło się w znacznej mierze przemożne oddziaływanie idei anglosaskiego protestantyzmu na potoczną świadomość kultury Zachodu, ale również na filozofię, która uległa banalizacji. Pragmatyzm, nietzscheanizm czy filozofia życia Bergsona redukujące działanie do funkcji czysto adaptacyjnych zapoznają w istocie jego właściwe znaczenie. Autentyczne działanie koncentruje się bowiem na terażniejszości, jego esencją jest decyzja, która otwiera nowy nieprzewidywalny łańcuch zdarzeń i nadaje życiu wyraźny kierunek. Warto w tym miejscu zwrócić uwagę na to, że w późniejszej, zrewidowanej koncepcji *praxis* Gehlen odwoła się właśnie do krytykowanej tutaj tradycji filozoficznej, a jednocześnie zachowa pesymistyczny ton swojej wczesnej kulturo-krytycznej diagnozy.

#### **b. Wola bycia sobą.**

Kolejne nieudane próby odnalezienia własnej tożsamości w oparciu o „Innego” odsyłają świadomość zwrócić do niej samej. Rozpoczyna się proces poszukiwania własnego, „autentycznego bytu”, w którym wiodącą rolę odgrywa wyobraźnia. Zewnętrzny świat traci swoją autonomię, zamienia się w feerię obrazów, które tracą autonomiczny byt, stają się obce i niezrozumiałe. Stan ten najlepiej oddaje nastrój melancholii, apatii i nudy. Status absolutnego bytu uzyskuje w nim fantazja i jej wytwory. Koncentracja na życiu wewnętrznym coraz natęczywiej pobudza do autorefleksji, do wątpienia w sens otaczającego świata. Gehlen opisuje rozmaite przejawy narcystycznego skupienia na sobie samym: fałszywe współczucie, próżność, lekkomyślność, apatię, etc., które potęgują oderwanie podmiotu od rzeczywistości i hamują produktywne działanie. Obszerne fenomenologiczne analizy tych stanów podsumowuje filozof w następujący sposób: „Kiedy popęd popychający Ja ku światu nie wytrzyma pierwszych nieuchronnych rozczarowań, a indywiduum zanegowane przez otoczenie usilnie obstaje przy sobie, ulega rozpadowi podobnie jak otaczający je świat; owemu zatopieniu w sobie, zamknięciu i wewnętrznemu zbłądzeniu przeciwstawia się działanie zmierzające ku peryferiom [...]”.<sup>82</sup> Wraz z rozpadem Ja rozpada się również jego przedmiot „[...] i odtąd każde pobudzenie życia rozdwa się, nawet działanie staje się dwuznaczne i jałowe, każdej cnotie towarzyszy szelmowski sobowtór, miłość staje się wyrachowana, współczucie wyczulone na kontrast, sukces wypełnia się ambicją, a refleksja skupiona na sobie zapomina o Innym”.<sup>83</sup> Z perspektywy absolutnej fenomenologii świat życia codziennego nie jawi się już tylko jako proste funkcjonowanie odpowiadające imperatywowi przetrwania, lecz jako obszar nieautentyczności, oderwania, upadku w stan „ducha nierzeczywistego”. Gehlen przedstawia różne figury takiej nieautentycznej egzystencji,

---

<sup>82</sup> Ibidem, s. 197.

<sup>83</sup> Ibidem.

zalicza do nich postać histeryka dążącego do osiągnięcia niemożliwych celów, fantasty, złąknionego życiem pedanta, dusigrosza, utopisty, próżniaka, aroganta, samozwańczego geniusza. Cały korowód rozmaitych postaw będących przejawem nieautentycznej egzystencji mierzony jest normatywną miarą, którą dostarcza filozofowi perspektywa „ducha rzeczywistego”. Moralność zbiega się z intensywnością bytu - tak najzwyczajniej można by sformułować gehlenowską koncepcję etyki. Działanie w świecie płynące z wolnej decyzji i spełniane w terażniejszości obejmującej całość każdorazowej sytuacji stanowi normatywny wyznacznik ludzkiego zachowania. Różne odmiany ducha niereczywistego widziane z tego punktu widzenia jawią się zatem jako niemoralne.

Na etapie pragnienia bycia sobą subiektywność skupiona na własnym Ja niszczy integralność sytuacji. Hipertroficzny podmiot derealizuje rzeczywistość, a w konsekwencji samego siebie, staje się duchem niereczywistym *per se*. Doświadczenie świata jako obcego bytu rodzi w nim poczucie izolacji, które uruchamia egzystencjalną dialektykę „bycia dla siebie” i „bytu w Innym”, tożsamości i „bycia w przejściu” (*Sein in Übergang*). Jednym razem podmiot doświadcza siebie jako jedyną realność, innym z kolei razem jako iluzję. Stan rozchwiania wywołuje lęk o własną egzystencję i kompulsywne, nadmierne zatroskanie przyszłością lub przeszłością. W rezultacie człowiek traci kontakt z terażniejszością i popada w stan permanentnego roztargnienia. Zamiast realizować aktualne zadania, snuje w wyobraźni fikcyjne scenariusze zdarzeń. „Działanie, na które się wysilam, staje się obce, wymyka się na peryferia doświadczenia, w połowie chciane, w połowie przeżyte; nie tkwię w nim, ba ono formalnie mnie rozdwa na część, która współdziała, współodczuwa oraz część oddzieloną od pierwszej głuchym oporem.”<sup>84</sup> Odczucie utraty rzeczywistości popycha podmiot do poszukiwania drogi wyjścia ze stanu wyobcowania. Jednakże jedynym dostępnym mu środkiem pozostaje refleksja, która tylko potęguje izolację.

Czysto pojęciowe próby przełamania subiektywności zawsze kończą się fiaskiem, świadomość może co najwyżej tworzyć iluzję pojednania ze światem. Duch niereczywisty pozostaje na tym etapie w obrębie wytworzonych przez siebie imaginatywnych i pojęciowych konstrukcji; żywiąc się złudzeniem autonomii utrwała tylko własne samozniewolenie. Gehlen dostrzega tutaj źródło czysto teoretycznych nauk ścisłych i humanistycznych, które nie znajdują uzasadnienia w praktycznych interesach gatunku ludzkiego, lecz bazują na kontemplacyjnym stosunku do świata. Grecka *theoria* - czysty, bezinteresowny ogląd bytu zostaje tym samym uznany za postawę narcystycznego ducha niereczywistego. Podobny

---

<sup>84</sup> Ibidem, s. 185.

osąd obejmuje również solipsystyczną „filozofię immanencji”, czyli wszelkie próby filozofowania, które opierają się na idei autorefleksji. Poznanie dociera bowiem do rzeczywistości jedynie za pośrednictwem działania. Działanie zaś musi być rozpatrywane w powiązaniu z określoną intersubiektywną wspólnotą innych podmiotów.<sup>85</sup> Warto podkreślić ten punkt wyводу, ponieważ w późniejszej twórczości Gehlen wydaje się pomijać intersubiektywny charakter poznania. Wbrew krytyce Joasa i Honnetha<sup>86</sup>, rzekome zawężenie tego pojęcia wynika z przyjętej w *Der Mensch* perspektywy opisu, która zmusiła filozofa do analizowania aktywności człowieka pod kątem funkcji adaptacyjnej, co jednak nie oznacza negacji społecznego charakteru działania. Poprzestańmy tutaj na wskazaniu problemu, do którego wrócimy w dalszej części pracy.

Nieuprawniona jest ponadto krytyczna interpretacja Böhlera, który stwierdza, że Gehlen krytykując „nierzeczywistego ducha” upadającego mieszczaństwa podkreśla jego podporządkowanie totalnej, amoralnej i oderwanej od działania refleksji „[...] w decyzyjnym duchu, który o wiele bliższy jest filozofii egzystencjalnej, niż mu się wydawało, a od której różni go autorytarny postulat podporządkowania wspólnocie mocą decyzji, która bierze na siebie ryzyko aktywnego życia, czyli poddaje się danemu porządkowi działania”.<sup>87</sup> Mimo licznych podobieństw do egzystencjalizmu, wczesna filozofia Gehlena, jak zresztą on sam przyznaje, zasadniczo różni się od tej tradycji tym, że centralnym pojęciem czyni kategorię działania, a nie „spełnienia”. „Myślenie jest w tym systemie [tj. egzystencjalizmie Jaspersa R.M.] koniecznym środkiem osiągnięcia egzystencji; zwłaszcza w akcie zawieszenia Ja na granicy wszelkich obiektywnych obrazów świata staje się ono - choć tylko jako szyfr, jako pomyślany symbol - swoistym organem kontaktu z bytem, ale nigdy nie będzie medium samego bytu, ani miejscem powszechnej prawdy”.<sup>88</sup> Egzystencjalizm nie jest zatem w stanie ostatecznie przewyciężyć pozycji świadomości refleksyjnej. Dla Jaspersa autentyczna egzystencja znajduje wyraz w otwarciu się na głos bytu, a tym samym „[...] w centrum egzystencjalnego przeżycia umieszcza on pojęcie spełnienia, nie zaś działania”.<sup>89</sup> Postawa biernego oczekiwania na „dar bytu” kłóci się w jaskrawy sposób z aktywistycznym

---

<sup>85</sup> „Sądzę, że obecnie przemiana ludzkiego życia zachodzi w tym kierunku, że nie można już uczynić absolutnej sfery przedmiotem świadomości, dlatego ludzka rzeczywistość staje się realnością najwyższego stopnia; naszą ideą jest wspólnota” - ibidem, s. 341.

<sup>86</sup> A. Honneth/H. Joas, *Soziales Handeln und menschliche Natur. Anthropologische Grundlagen der Sozialwissenschaften*, Frankfurt am Main/New York 1980, s. 87.

<sup>87</sup> D. Böhler, *Arnold Gehlen: Die Handlung* [w:] J. Speck (wyd.), *Grundprobleme der großen Philosophen, Philosophie der Gegenwart II*, Göttingen 1991, s. 238.

<sup>88</sup> A. Gehlen, *Jaspers Philosophie* [w:] A. Gehlen, *Theorie der Willensfreiheit und frühe philosophische Schriften*, Neuwied 1965, s. 33.

<sup>89</sup> Ibidem.

podejściem Gehlena, nie należy więc w pełni utożsamiać jego teorii z nurtem egzystencjalizmu.

Z drugiej strony, autor *Wirklicher und unwirklicher Geist* dostrzega konieczność podjęcia decyzji i ryzyka aktywnego życia, ale bynajmniej nie nawołuje do podporządkowania się dowolnemu, autorytarnemu porządkowi działania. Jego stanowisko w tej kwestii przywodzi na myśl raczej filozofię Nietzschego. Transcendentalne działanie nie polega na zharmonizowaniu jednostkowego celu z teleologiczną strukturą wspólnoty, lecz na dialektycznym sprzężeniu obydwu wymiarów celowości, w którym kluczową rolę odgrywa negacja. Zilustrujmy to na przykładzie dwóch pojęć współczucia. Gehlen wprowadza rozróżnienie między fałszywym i autentycznym współczuciem, nawiązując wyraźnie do Nietzschego.

Według autora *Poza dobrem i złem* istnieją dwa rodzaje współczucia, o różnicach między nimi decyduje w istocie motywacja współczującego. Prawdziwie, szlachetne i wartościowe może być jedynie współczucie człowieka silnego, tego, który potrafi „zuchwalca pokonać i ukarać”, a ponieważ w pełni panuje nad sobą, „władza swym mieczem i swym gniewem”, współczucie polega na dobrowolnie przezeń przyjętej odpowiedzialności za wszystko, „co słabe, cierpiące, uciśnione”. Drugi rodzaj współczucia zdradza z kolei „chorobliwe przeczulenie i wrażliwość na ból, wstrętą niewstrzeźliwość w skargach, rozdelikacenie jakiegoś, które za pomocą religii i filozoficznych bredni chciano by wystrychnąć na coś wyższego”.<sup>90</sup> Współczucie chrześcijańskie, podobnie jak współczesne, jest jego zdaniem, przejawem słabości, która nie mogąc uporać się z nieodłącznym od tego świata cierpieniem, pragnie innej, wolnej od cierpienia rzeczywistości (osiągalnej bądź to na mocy zbawienia, bądź też dzięki postępowi). Okazuje się zatem, że faktyczne znaczenie współczucia jest ściśle uzależnione od tego, jak odczuwamy istnienie i, co za tym idzie, oceniamy jego wartość.

Podobnie dla Gehlena fałszywe współczucie ma charakter reaktywny, płynie z egzystencjalnego lęku przed cierpieniem. Współczujący motywowany strachem a jednocześnie pragnieniem szczęścia próbuje za pośrednictwem sentymentalnego aktu zaprzeczyć złu albo przynajmniej je przelicytować. W istocie współczucie staje się formą negacji zła w świecie, rodzajem fantasmagorii, która unika podjęcia prawdziwej współodpowiedzialności za cierpienie innych. Autentyczne współczucie nie próbuje zatuszować zła, lecz w skupieniu przyjmuje je do świadomości. Współczujący podmiot nie

---

<sup>90</sup> F. Nietzsche, *Poza dobrem i złem*, (tłum. S. Wyrzykowski), Warszawa 1990, s. 276-7.



wczuwa się w wyobraźni w sytuację cierpiącego, lecz decyduje się mu pomóc, gdyż sam doświadczył cierpienia i w aktywny sposób je przezwyciężył. Taka motywacja zmusza go niekiedy do nieustępliwości i przyjęcia „chłodnej postawy”, zwłaszcza wtedy, gdy rozpoznaje, że pewien rodzaj cierpienia stanowi nieodłączne stadium w procesie dochodzenia do „ducha rzeczywistego”. Decyzja motywowana prawdziwym współczuciem rodzi zatem bezkompromisowe działanie wymierzone przeciwko panującemu *status quo*.

Duch nierzeczywisty niezdolny do autentycznego działania nie jest w stanie o własnych siłach wyostać się z więzienia samozwrotnej subiektywności. Ani refleksja, ani sentymentalne współczucie nie otwierają przed nim drogi prowadzącej do „Innego”. Jednakże nawet najbardziej nierzeczywiste wytwory wyobraźni kryją w sobie, jak przekonuje Gehlen, moment realności. „Moment realności zawarty w wyobrażeniu polega na fenomenalnym, wewnętrznym roszczeniu do terażniejszości, do której ono nieustannie dąży.”<sup>91</sup> Wspomnienie spontanicznie zmierza do powtórzenia odtwarzanej sytuacji w aktualnym przeżyciu, z kolei projekcja przyszłości wyraża tendencję do odtworzenia bieżącego wyobrażenia w nadchodzącej sytuacji. Podobnie pojęcie będące formą wyobrażenia kryje w sobie sugestię realności. „Pojęcie nie zatrzymuje się zatem w sferze czystej hipotezy, lecz samo się absolutyzuje; rodzi mimowolne przekonanie, że to, czemu przysługuje określony stopień bytu wyobrazeniowego, powinno znaleźć się w konkretnej rzeczywistości, *cogito, ergo est*”.<sup>92</sup> Wszelkie przedstawienia zawierają zatem immanentną tendencję do uobecnienia, do urzeczywistnienia intendowanych sensów w terażniejszości - z jednej strony, pragnienie powtórzenia tego, co minione, z drugiej, nadzieję na spotęgowanie tego, co aktualnie wydaje się jedynie możliwością. Nierzeczywisty duch żyje w czasie rozproszonym, rozciągniętym pomiędzy biegunem wyobrażonej przeszłości i antycypowanej przyszłości, podczas gdy autentyczne działanie zachodzi bez pośrednictwa wyobrażeń, w polu skoncentrowanej terażniejszości.

### **c. Byt rzeczywisty**

Autentyczna rzeczywistość, pełnia bytu jest realizowana wówczas, gdy podmiot uwalnia się od fantasmagorycznych nadziei, lęków i derealizującej refleksji po to, by na mocy egzystencjalnej decyzji dokonać skoku ku prawdziwemu istnieniu. Autentyczne działanie wyraża wolę bytu i zakłada zdolność przyjęcia całkowitej odpowiedzialności za płynące z niego konsekwencje. Duch staje się rzeczywisty, gdy przelamuje swoją immanencję za pośrednictwem czynu skoncentrowanego na aktualnej sytuacji, w której znika abstrakcyjny

---

<sup>91</sup> A. Gehlen, *Wirklicher ...*, op. cit., s. 200.

<sup>92</sup> *Ibidem*, s. 202.

podział na podmiot i przedmiot, na to, co duchowe i fizyczne. Duch rzeczywisty czerpie siłę do działania z akceptacji tego, co minione. *Amor fati* warunkuje zatem wolność, która w ostatecznym rozrachunku staje się wybranym przez jednostkę losem. Autentyczne działania nadają kierunek poszczególnej egzystencji i niejako w tle towarzyszą wszelkiej życiowej aktywności. Kolejne decyzje potwierdzają bowiem poprzednie rozstrzygnięcia, aktualizując w ten sposób minione rozszczenia, a zarazem otwierają przed człowiekiem nowe wymiary doświadczenia. Każda sytuacja zawiera w sobie możliwość urzeczywistnienia bytu - ludzka egzystencja oscyluje w istocie pomiędzy stanami ducha nierzeczywistego a momentami, w których realizuje się autentyczna wolność. Absolutny stan jest nieosiągalny dla pojęciowego poznania, dlatego Gehlen opisuje go, używając metaforycznego, na poły poetyckiego języka.

Wieloznaczne, obrazowe opisy utrudniają uchwycenie właściwej intencji filozofa, ale mimo to można wskazać kilka momentów, które bez wątpienia charakteryzują ducha rzeczywistego. Przede wszystkim wiadomo, że znika w nim odniesienie do empirycznego Ja, świadomość czasu zawęża się do momentu teraźniejszego, nie pozostawiając miejsca dla wyobraźni i myślenia. Decyzję o egzystencjalnym skoku podejmuje świadoma, skupiona w sobie wola. Wraz z przejściem do transcendentalnego działania zmienia się natura przedmiotu, który przestaje już funkcjonować jako odrębny, empiryczny byt, a zaczyna manifestować się jako „obiektywne zjawisko”. Oznacza to mniej więcej tyle, że obiekt (Inny) traci własności projektowane przez empiryczne Ja, (czyli przestaje być obiektem pomyślanym, pożądanym, wyobrażonym etc.), lecz prezentuje się w stanie pełnej samoobecności. Podmiot i przedmiot uzyskują wówczas równorzędny status bytowy, bezpośrednio odsyłają do siebie i stają się względem siebie transparentne.

Na podstawie samej lektury tekstu trudno rozsądzić, co właściwie filozof ma tutaj na myśli. Nacisk położony na ontologiczną symetrię oraz wzajemność relacji podmiotu i przedmiotu przywodzi na myśl sytuację wolnego od przemocy dialogu. Gehlen nie przytacza jednak takiego przykładu, zadowolając się quasi literackimi opisami, jak chociażby wtedy, gdy stwierdza, że „Inny” stanowi „[...] spełnioną ideę przedmiotu w ogóle: wysublimowany do najbardziej indywidualnych cech jakościowych gest absolutu, zjawisko samo”.<sup>93</sup> Najbardziej przekonujące, choć nie pozbawione pretensjonalnej emfazy są przykłady relacji miłosnej i bezinteresownej przyjaźni.

Nie wchodząc w dalsze hermeneutyczne łamigłówki możemy z całą pewnością przyjąć, że kluczowym momentem gehlenowskiej odysei ducha pozostaje pojęcie

---

<sup>93</sup> Ibidem, s. 231.

transcendentalnego działania, którego podmiotem jest w pełni suwerenna jednostka przejmująca odpowiedzialność za siebie i wspólnotę. Człowiek uzyskuje podmiotową autonomię w akcie samoofiary, kiedy uwalnia się od odniesienia do empirycznego Ja. Paradoksalnym środkiem samoprzewyciężenia jest dla Gehlena sama świadomość. Nasilające się egzystencjalne rozczarowanie duchem nierzeczywistym wyzwala w niej popęd do przekroczenia narcystycznego samoodniesienia. W momencie krytycznym popęd ten, znajdujący potwierdzenie w refleksji, może zmusić człowieka do podjęcia heroicznej decyzji, która polega na przełamaniu nawykowego horyzontu oczekiwań i racjonalnej kalkulacji w nieintencjonalnym „skoku” ku „czystej egzystencji” bezzałożeniowego działania. „Tym, co nas wówczas unosi jest [...] przekonanie, że dotychczasowa, głęboka logika naszego życia doprowadziła nas do tego właśnie punktu, oraz wypływająca z niego rezygnacja z jakiegokolwiek wiary w siebie, z potrzeby sterowania własnym życiem prowadząca nas do podporządkowania się losowi”.<sup>94</sup> Egzystencja wypełniona działaniem stanowi dla filozofa jedyną autentyczną rzeczywistość. Znika w niej wszelka autorefleksja, myślowe krążenie wokół własnego Ja czy oczekiwanie na samorealizację. W przeciwieństwie do reaktywnego „ducha nierzeczywistego”, który pasywnie doświadcza szczęścia jako oczekiwanego od losu daru, działający podmiot aktywnie odnosi się do świata, nie podporządkowuje się zewnętrznym okolicznościom, lecz twórczo je kształtuje i w ten sposób osiąga szczęście. Eudajmonia we właściwym słowa tego znaczeniu nie ma dla Gehlena nic wspólnego z popędowym pragnieniem szczęśliwości, którego wyrazicielem jest empiryczne Ja. Podobnie jak Kant uważa on, że ten rodzaj spełnienia nie daje się zrealizować w rzeczywistości.

W przeciwieństwie do królewieckiego filozofa nie podporządkowuje go zasadzie obowiązku, lecz wskazuje, że prawdziwe szczęście pojawia się mimochodem wówczas, kiedy człowiek uzyskuje autonomię w wolnym działaniu. Podmiot uwolniony od przywiązania do empirycznego Ja zaczyna realizować, na podobieństwo stoickiego mędrca, naturalny cel swojego życia, jakim jest *vita activa*, a nie pasywny namysł nad bytem. „To, co należy czynić zawsze jest już dane i otwiera się przed czujnym okiem. Tutaj pojęcie sytuacji [...] znajduje swoje miejsce w etyce, albowiem każda sytuacja staje się moralnie znacząca dzięki temu, że utwierdzamy się w niej [...] a jej treść zawsze pozostaje wymogiem dnia codziennego, który potencjalnie jest czymś nieskończenie moralnym.”<sup>95</sup>

Działający podmiot nie realizuje swoich partykularnych idei i wyobrażeń, lecz cele wynikające z wymogów konkretnej sytuacji. Podstawowym imperatywem działania staje się

---

<sup>94</sup> Ibidem, s. 265.

<sup>95</sup> Ibidem, s. 370.

*amor fati*, pełna akceptacja, tego, co dzieje się samo przez się. Działanie zakładające bezwarunkową akceptację konieczności staje się tożsame z aktem woli, znika w nim bowiem wszelka samowola i wolność wyboru, wola traci zatem swoją autonomię i przeistacza się w modus działania. Bez trudu można dostrzec w tym miejscu wywodu filozofa wpływ filozofii Spinozy, ale również Bergsona, który powołanie człowieka upatruje w działaniu.<sup>96</sup>

Mimo, że filozof wkrótce po ukończeniu pracy zdystansuje się wobec egzystencjalnych poszukiwań, wypracowaną wówczas ideę działania zachowa jednak do końca swojej twórczości. Za pośrednictwem działania człowiek odzyskuje kontakt z rzeczywistością, staje się panem samego siebie i uwalnia twórczy potencjał, który służyć może całej społeczności. Dostrzegamy tutaj bezwzględny prymat praktyki przekładający się również na płaszczyznę teoriopoznawczą. Poznanie wymaga bowiem konfrontacji z empirią, wymaga aktywności przełamującej pojęciowe ograniczenia, którą opisać może wyłącznie absolutna fenomenologia: „Kiedy najwyższe stopnie realności uzyskują widzialność [...] i kiedy w pełni ujawnia się istota, wówczas fenomenologia z całą samooczywistością staje się jedynym sposobem analizy, jaki dopuszcza rzeczywistość.”<sup>97</sup> Z tej perspektywy rozumiała staje się polemika Gehlena z naukami humanistycznymi. Analizowanie przeszłych dzieł oraz idei w oderwaniu od wymogów narzucanych przez aktualną sytuację stanowi z punktu widzenia „ducha rzeczywistego” upadek do niższego stadium rozwoju. Studiowanie idei ma sens tylko wtedy, gdy motywują one do działania, gdy wpływają na egzystencjalną postawę jednostki. Mnożenie neutralnych dla życia faktów o przeszłości potęguje tylko skłonność do podejmowania jałowej refleksji, do zamykania się w przestrzeni „ducha nierzeczywistego”. Według Gehlena nauki humanistyczne mogły niegdyś znajdować ugruntowanie w historiozofii Hegla. Dzieje ludzkie są bowiem w jej świetle równoznaczne z ruchem samowiedzy ducha absolutnego, a poznanie historii stanowi nieodłączny składnik samorealizacji człowieka. Wraz z upadkiem idei heglowskich humanistyka straciła również metafizyczną podstawę, która legitymizowała sens jej uprawiania. Późniejsze próby ugruntowania *Geisteswissenschaften* odwołujące się do pozytywistycznej wizji postępu ludzkości, bądź do hermeneutycznej idei rozumienia skazane są, zdaniem filozofa, na fiasko. Historii nie da się opisać jako kauzalnego procesu, który zmierza do określonego celu. Historiozofia, która postrzega siebie na wzór nauk ścisłych w istocie zapomina o tym, że nakłada na żywiołowy z natury i nieobliczalny proces dziejowy arbitralne prawidłowości, które służą systematyzacji materiału historycznego, ale w żaden sposób nie oddziałują na

---

<sup>96</sup> H. Bergson, *Ewolucja twórcza*, tłum. F. Znaniecki, Kraków 2004.

<sup>97</sup> A. Gehlen, *Wirklicher ...*, op. cit., s. 323.

samowiedzę współczesnego człowieka. Z kolei hermeneutyczna próba rehabilitacji nauk humanistycznych wywodząca się z interferencji interesu historycznego i psychologicznego, wytwarza iluzję, że za pośrednictwem subiektywnego aktu wczucia, wyobraźniowego odtworzenia treści zachowanych w dziełach kultury, można realnie poszerzyć zakres aktualnego doświadczenia. W rzeczy samej, jak stwierdza filozof, poszerzenie horyzontu rozumienia skutkuje jedynie utwierdzeniem stanu „ducha nierzeczywistego”.

Podobne zarzuty wobec nauk humanistycznych padną w końcowym rozdziale *Der Mensch*, z tą jednak różnicą, że w pracy habilitacyjnej Gehlen akceptuje jeszcze pewne formy uprawiania historiozofii.<sup>98</sup> Po pierwsze, dopuszcza „historię anegdotyczną”, która zawiera pouczające epizody z życia wielkich, wpływowych jednostek, następnie historię, która ożywia i wzmacnia oddziaływanie tradycji oraz „historię romantyczną”, która idealizuje pewne okresy dziejów i przedstawia je jako wzór do naśladowania. Ostatni rodzaj historii może wprawdzie odwozić człowieka od terażniejszości, ale często przyczynia się do wzrostu kreatywności jednostek, czego przykładem jest XVIII wieczna historiozofia niemiecka opiewająca renesansową kulturę Włoch.<sup>99</sup> Egzystencjalnie zabarwiona teoria ducha rzeczywistego skłania Gehlena do sceptycyzmu zarówno wobec nauk humanistycznych, jak i nauk ścisłych, które nie są w stanie wykreować jednolitego i spójnego obrazu świata a przede wszystkim utraciły zdolność oddziaływania na motywacyjną strukturę współczesnego człowieka. Ekspansja kultury eksperckiej przyczynia się do zubożenia ludzkiego doświadczenia i działania, jednostka pozbawiona metafizycznych fundamentów popada w wybujały subiektywizm, tracąc stopniowo kontakt z rzeczywistością.

Filozoficzny projekt Gehlena ma w istocie pełnić funkcję terapeutyczną, chodzi w nim bowiem o wskazanie drogi, jaką musi przebyć duch nierzeczywisty, aby osiągnąć pełną autonomię. Fenomenologiczne opisy umysłu zagubionego w krzątaninie codzienności przywodzą na myśl analitykę *Da-sein* Heideggera, choć, jak wyznaje Gehlen, *Sein und Zeit* przeczytał dopiero po napisaniu swojej habilitacji. Natomiast centralne w jego koncepcji pojęcie działania ma proveniencję nietscheańską. Duch rzeczywisty to istota twórcza, zdolna do podejmowania suwerennych decyzji, które kształtują bieg jej życia i wskazują normatywne idee ważne dla przetrwania całej społeczności. Podobnie jak Nietzsche Gehlen

---

<sup>98</sup> Ibidem, 344-346.

<sup>99</sup> Zarysowana powyżej krytyka nawiązuje wyraźnie do diagnozy Nietzschego zawartej w pracy *O korzyściach i szkodliwości historii dla życia*. Nietzsche podkreśla w niej służebną rolę historii pojętej jako *historia rerum gestarum* (opowieść o tym, co minione) wobec wymogów życia ludzkiego. Uprawianie tej dyscypliny ma sens jedynie wówczas, gdy przyczynia się ona do utrzymania wewnętrznej homoestazy społeczności i motywuje jednostki do kreatywnego działania. W przeciwieństwie do zwierząt żyjących terażniejszością człowiek musi oswajać przeszłość, by móc utrzymać się przy życiu, jednakże dążenie do upamiętniania tego, co minione może okazać się ciężarem hamującym rozwój kultury.

podkreśla normotwórczy charakter działania, w którym podmiot przekracza swoje dotychczasowe ograniczenia, odkrywając w terażniejszości kreatywną moc życia. Wartości nie istnieją obiektywnie, nie są czymś trwałym i niezmiennym, lecz ujawniają się w polu działania ducha rzeczywistego. Istotą autentycznej *praxis* jest wolność, o której Gehlen pisze w omawianym dziele nader skąpo. Człowiek wolny to istota twórcza, zdolna do samoofiary, wolność woli zbiega się ostatecznie z wolnością działania, która nie jest rezultatem wyboru podmiotu, lecz wypływa z presji samej egzystencji<sup>100</sup> - tak mogłaby brzmieć najbardziej zwięzła formuła egzystencjalnie ujętej autonomii. Gehlen nie zadowolony jest jednak tym stwierdzeniem i będzie poszukiwał bardziej pojemnego ujęcia, kierując swoje zainteresowania w stronę filozofii idealistycznej. Owocem tych poszukiwań jest praca *Theorie der Willensfreiheit*, o której będzie traktował następny rozdział. Na zakończenie tej części analiz warto jeszcze odtworzyć obraz człowieka zawarty w pracy *Wirklicher und unwirklicher Geist* oraz wskazać zawartą w nim sprzeczność.

Istota człowieczeństwa wyraża się, zdaniem Gehlena, w działaniu, to znaczy w takiej formie życia, w której człowiek odnosi się do siebie na drodze okrężnej poprzez wytwory swojej aktywności; bezpośrednio pozostaje bowiem dla siebie zagadką i nie może, opierając się tylko na sobie samym, wyznaczyć celu własnej egzystencji. Człowiek jawi się zatem jako swoisty *homo absconditus* - jako istota ukryta przed samą sobą, wymykająca się zarówno bezpośredniej refleksji, jak i działaniu. Nawiązując do tradycyjnej terminologii metafizycznej filozof określa ową niezgłębialną realność człowieka za pomocą pojęcia bytu. To pozwala mu opisać cierpienie zamkniętej w sobie subiektywności jako pewien określony „stan bytu”. W najniższym stanie bytu (ducha nierzeczywistego) człowiek nie zrealizował jeszcze tkwiących w nim możliwości, dlatego rodzi się w nim „pragnienie bytu” i dążenie do jego osiągnięcia. „Świadomość relatywnego niebytu jako tło tęsknoty za bytem jawi się jako cierpienie [...] cierpienie to nie może być niczym innym aniżeli cierpieniem z powodu nie przeżytych możliwości własnej egzystencji: w melancholii byt nie w pełni istniejący doświadcza oporu świata wobec swojej nierzeczywistości”.<sup>101</sup> Najwyższy „stopień bytu” zostaje urzeczywistniony w działaniu skupionym na terażniejszości, gdy zawieszeniu ulega dualizm podmiotowo-przedmiotowy i człowiek aktualizuje ukryty w nim potencjał zdolności.<sup>102</sup> Byt zostaje zatem utożsamiony z immanentnym celem ludzkiej egzystencji, który, według Gehlena, daje się zrealizować wyłącznie za pośrednictwem *praxis*. Działanie nie tworzy w

---

<sup>100</sup> Ibidem, s. 158.

<sup>101</sup> Ibidem, s. 140.

<sup>102</sup> Ibidem, s. 153.

istocie niczego nowego, lecz aktualizuje to, co jako cel dążenia było już z góry założone w człowieku, dlatego Gehlen definiuje działanie jako „produktywne powtórzenie”.<sup>103</sup> Potencjalność zawarta w wyobrażonych lub pomyślanych projektach codziennych aktywności stanowi przejaw ducha nierzeczywistego i domaga się aktualizacji, dlatego „[...] działanie niejako powtarza i reaktywuje na wyższym poziomie rzeczywistości ów nierzeczywisty świat wspomnień, fantazji, decyzji i uczuć”.<sup>104</sup> Celem a zarazem właściwym podmiotem działania nie jest refleksyjne Ja, które realizuje się dopiero za jego pośrednictwem, lecz paradoksalnie samo działanie. W tym sensie można powiedzieć, że działanie jest celem samym w sobie, a zarazem właściwym podmiotem aktywności. Działanie jako cel i podmiot daje się za Heglem opisać jako refleksyjny, powracający do siebie ruch, który na końcu swojej drogi rzeczywiście staje się tym, czym był na początku tylko jako potencjalność. Byt człowieka stanowi zatem dynamiczną całość, którą określa autoteliczne działanie utożsamione przez Gehlena z życiem. Tym, co rozwija się w człowieku, co domaga się urzeczywistnienia jest ostatecznie samo życie. Działania, jak stwierdza filozof, „[...] kształtują nasze bezforemne energie życiowe i prowadzą je do rzeczywistości”.<sup>105</sup> To samo odnosi się do aktów poznawczych i pojęć, które „[...] tworzą punkty oparcia pozwalające ujawnić się bezkształtnej pełni naszego wnętrza, punkty złojące koleiny, w których popłynąć może nasze życie”.<sup>106</sup>

Nawiązując do neowitalizmu Driescha i filozofii Bergsona Gehlen przedstawia życie jako nieświadomy „pantomorficzny proces”, który manifestuje się w wielorakich formach.<sup>107</sup> Świadomość, refleksja, poznanie, działanie, pojęcia, akty woli, uczucia oraz inne przejawy ludzkiej egzystencji okazują się w ostatecznym rezultacie epifenomenami witalnej energii. „Filozofia nie może obejść się bez założenia duchowości absolutu [tutaj: życia R.M.] (...) Jednakże duchowość ta przysługuje naszej świadomości jedynie akcydentalnie. Życie roślin i najniższych zwierząt pozbawione świadomości samo w sobie jest sensowne. Sądzę, że będę dobrze zrozumiany, jeśli powiem, że w akcie poznania (...) świadomość stanowi zaledwie zwieńczenie nieświadomie już dokonanego i sensownego procesu”.<sup>108</sup> W duchu filozofii życia Gehlen przyjmuje zatem, że zarówno poznanie, jak i działanie należy postrzegać jako refleks lub jako pojawiający się automatycznie rezultat nieświadomej aktywności życia. „Chodzi w tym przypadku o procesy [...], w których dokonuje się świadoma samoorganizacja, wzajemne dostrajanie i samosterowanie, nieosobowe i mimowolne formowanie, porządek i rozwój.

---

<sup>103</sup> Ibidem, s. 291.

<sup>104</sup> Ibidem, s. 285.

<sup>105</sup> Ibidem, s. 330.

<sup>106</sup> Ibidem.

<sup>107</sup> Ibidem, s. 287.

<sup>108</sup> Ibidem, s. 293.

Można zaobserwować, że w tej sferze zaraz po samoujawnieniu się rzeczy następuje swoiste *zwarcie*, gwałtowna wewnętrzna fiksacja i działanie: sąd, ufundowane w rzeczywistości pojęcie.”<sup>109</sup>

Koncepcja świadomości jako epifenomenu procesu życiowego stoi jednak w jaskrawej sprzeczności z ideą moralnego działania. Jak pamiętamy, autentyczne działanie, w którym manifestuje się duch rzeczywisty, bazuje na autonomicznej decyzji i akcie samoofiary. Jeśli duch stanowiłby derywat procesu życiowego, oznaczałoby to, że natura o własnych siłach mogłaby się wznieść na wyższy poziom bytowy bez udziału człowieka. Gehlen utrzymuje jednak, że do osiągnięcia tego celu niezbędna jest samodyscyplina i oparty na niej akt egzystencjalnej decyzji. Życie zgodne z naturą (*secundum naturam vivere*) przypisuje filozof niższym stanom egzystencji, najwyższy stopień bytu można zrealizować tylko za pośrednictwem świadomego aktu woli, dzięki zahamowaniu naturalnego pędu, w wyniku którego człowiek uzyskuje pośrednie, zdystansowane odniesienie do samego siebie (i wewnętrznej natury). Rozwiązanie tej sprzeczności przyniesie późniejsza praca, która zostanie poddana analizie w następnym podrozdziale.

### **1.5. Idealistyczny zwrot - w poszukiwaniu istoty wolności**

Na początku lat 30-tych Gehlen utwierdza się w pesymistycznym przekonaniu, że jest świadkiem przełomu zachodzącego w skali całej kultury. Już w pracy habilitacyjnej podkreśla negatywne skutki rozpadu dotychczasowych politycznych i społecznych porządków - współczesność radykalnie zrywa z przeszłością i przyobleka się w kształty narzucone przez dominujące siły technonauki, kapitalizmu i liberalizmu. Nowa konstelacja kulturowych dominant unieważnia dawne pojęcia i teorie, które niegdyś oferowały człowiekowi spójny obraz świata, pomagały mu kształtować samowiedzę i określały jego egzystencjalne decyzje. Gehlen wierzy, że nowym kulturowym wyzwaniom sprostać może jedynie refleksja nawiązująca do tradycji filozoficznej, a ściślej do idealizmu Fichtego. Klasyczne kategorie należy jednak poddać rewizji i dostosować do zmienionej rzeczywistości. Filozofii nie wystarczy zatem hermeneutyczne osvajanie przeszłych idei. Dawne kategorie i metody myślenia powinny raczej zostać podjęte na nowo, należy je rozwijać i zderzać z aktualnymi problemami tak, by móc wykorzystać tkwiącą w nich moc eksplanacyjną.

---

<sup>109</sup> Ibidem, s. 291-2.



Wprawdzie gehlenowska próba rewitalizacji klasycznej filozofii niemieckiej zakończyła się fiaskiem, należy jednak pamiętać, że to właśnie krytyczna analiza idealizmu zmusiła ostatecznie filozofa do wypracowania antropologicznych kategorii, które posłużyły mu do opisu i diagnozy kondycji człowieka we współczesnej kulturze. Zwrot Gehlena do idealizmu wydaje się czymś odosobnionym i kuriozalnym zarówno z ówczesnej, jak i z dzisiejszej perspektywy.<sup>110</sup> W Niemczech dominował w tym czasie egzystencjalizm i fenomenologia; antropologia filozoficzna po śmierci Schelera (1928) znajdowała się w odwrocie, a neokantyzm wraz z Cassirerem „wyemigrował” za granicę. Po przejściu władzy przez Hitlera filozofia została zmarginalizowana, wielu filozofów opuściło Trzecią Rzeszę, a ci, którzy zostali w kraju, poza kilkoma wyjątkami, podporządkowali się wytycznym nazistowskiej władzy.<sup>111</sup> Gehlen pokładał duże nadzieje w nowym reżimie, wierzył, że narodowy socjalizm stanowi doskonale remedium na kryzys kultury, dlatego też chciał aktywnie zaangażować się w proces odbudowy „rzeczywistego ducha” niemieckiego narodu. W tym celu intensywnie poszukiwał właściwego języka i metody, które mogłyby sprostać aktualnym wyzwaniom. Aktywistyczna i woluntarystyczna koncepcja Fichtego, jego na wskroś prometejska wizja człowieka wydawały się doskonale służyć temu celowi. Gehlen wierzył, że wraz z rewitalizacją idealizmu nastąpi swoista „odnowa filozofii”. W liście do Alexandra Szalai (maj 1932) filozof stwierdza: „[...] niski poziom współczesnej filozofii pochodzi stąd, że nie udało nam się zrozumieć idealizmu [...] i nie będzie lepiej dopóty, dopóki nie pokonamy tej przeszkody”.<sup>112</sup> Deklaracja ta nie powinna jednak skłaniać do uznania Gehlena za wiernego kontynuatora niemieckiego transcendentalizmu. Zaproponowany przez niego neoidealizm działającej egzystencji stanowi raczej syntezę pewnych teorematów idealistycznych z elementami pochodzącymi z filozofii życia (głównie Nietzschego i Bergsona). Filozof odrzuca z koncepcji Fichtego wątki nawiązujące do idei oświecenia, a zwłaszcza poplatońskie pojęcie rozumu. Nawiązuje natomiast do jego transcendentalnej metody oraz kategorii działania jako warunku rzeczywistości, którą modyfikuje w duchu empirycznego egzystencjalizmu. Od Hegla czerpie natomiast niektóre idee z filozofii prawa, rozważania metodologiczne dotyczące pojęcia negacji i zniesienia oraz dialektyki bytu i wyobcowania, przy czym całkowicie odrzuca heglowską koncepcję ducha absolutnego. Absolut stanowi dla Gehlena moment rzeczywistości ogarniający całą egzystencjalną sytuację, której nie da się wyartykułować pojęciowo, a którą można jedynie

---

<sup>110</sup> Por. *Posłowie* [w:] A. Gehlen GA II, s. 410-411.

<sup>111</sup> Patrz podrozdział 1.7.

<sup>112</sup> Cyt. za: *Posłowie* [w:] A. Gehlen GA II, s. 411.

przedstawić czy uobecnić w konkretnym działaniu. W tym punkcie filozof zbliża się do schellingiańskiej koncepcji tożsamości ducha i natury, które wylaniają się z absolutu pojętego jako transcendentalna podstawa bytu; zgadza się z tezą Schellinga, że świadomość i natura mają wspólne podłoże i rozdzielają się jedynie w procesie dziejowym, jednakże stanowczo zaprzecza, jakoby możliwe było pełne pojednanie obydwu rozdzielonych aspektów rzeczywistości.

Praca *Willensfreiheit* odznacza się niezwykle erudycyjnością i zawiera liczne odniesienia do klasycznej filozofii, których z uwagi na tematykę niniejszej rozprawy nie będziemy mogli bliżej prześledzić. Skoncentrujemy się natomiast na rekonstrukcji tytułowego pojęcia wolności i jego powiązaniach z kategorią działania. Podobnie jak w *Wirklicher und unwirklicher Geist* pytanie o wolność zbiega się z problematyką rzeczywistości. Już w przedmowie filozof stwierdza, „[...] że w niezachwiany sposób kierujące sobą myślenie pokrywa się na wyższym, nie bezpośrednim poziomie z samą rzeczywistością oraz że tylko przed takim myśleniem otwierają się istotne prafenomeny bytu; byłoby błędem próbować wyrazić je bezpośrednio w pojęciach”.<sup>113</sup> Gehlen czyni tutaj aluzję do roli, jaką odgrywa refleksja w procesie dochodzenia ducha do rzeczywistości, w której ujawnia się pełna wolność. Refleksja uzbrojona w metodę dialektyczną przechodzi szereg kolejnych tymczasowych pojęć wolności, które odzwierciedlają rozmaite stany ducha nierzeczywistego. Każde pojęcie doprowadzone jest do swojej negacji, a w kolejnym kroku zniesione na wyższym poziomie pojęciowym. Dialektyczny ruch samoznoszącej się refleksji osiąga swój kres, gdy antynomie związane z pojęciem wolności zostają rozwiązane na mocy samoistnej decyzji, która znosi całą dotychczasową refleksję w medium działania.<sup>114</sup> Gehlen proponuje zatem koncepcję łączącą w sobie elementy decyzyzjonizmu z transcendentalną dialektyką autorefleksji. Przejście do działania nie jest jednak tylko wyrazem irracjonalnej decyzji (np. suwerena jak u Schmitta), lecz wymaga ono dialektycznego wysiłku, „pracy pojęcia”, jak powiedziałby Hegel. Puentą zawiłych wywodów *Theorie der Willensfreiheit* jest twierdzenie, że wolność oznacza w istocie podporządkowanie się prawu pojętemu jako jedność rozumu i woli.<sup>115</sup> Wolności nie należy tym samym utożsamiać z subiektywną samowolą, ani ze zdolnością do podejmowania wyboru czy zaspokajania potrzeb.

Przed przystąpieniem do rekonstrukcji głównych tez omawianej rozprawy należałoby naświetlić główne zarzysy gehlenowskiej teorii moralności. Już w *Wirklicher und unwirklicher*

---

<sup>113</sup> A. Gehlen, *Theorie der Willensfreiheit* [w:] A. Gehlen GA II, s. 3.

<sup>114</sup> Ibidem, s. 112.

<sup>115</sup> Ibidem, s. 127.

*Geist* filozof podkreśla etyczne konsekwencje swojej teorii działania. Etyka służy w istocie do opisu działań wolnego człowieka, którego właściwym celem jest pojednanie ze światem. Etyka powinna zatem uporządkować egzystencjalne sytuacje według stopnia samorealizacji „ducha rzeczywistego”. Gehlen przyjmuje, że zwieńczeniem rozwoju ducha jest transcendentalne działanie, w którym znika kantowski dualizm charakteru empirycznego i intelligibilnego. Z perspektywy ducha rzeczywistego moralna refleksja oraz wywodzące się z niej działania zostają uznane za przejaw nieautentycznej egzystencji. Refleksyjna świadomość nie jest bowiem w stanie uchwycić tego, jak pojmuje siebie *alter ego* stanowiące integralny składnik etycznej relacji. Moralne działanie oparte na autorefleksji podmiotu stanowi w istocie wyraz egzystencji poszukującej własnej autonomii (woli bycia sobą), dlatego zawsze kryje się za nim egoistyczna intencja, która pod pozorem prawa powszechnego próbuje uprawomocnić partykularny interes. Przykładem takiej postawy jest filozofia praktyczna Kanta. Sens imperatywu kategorycznego: „Postępuj zawsze według takiej maksymy, abyś mógł zarazem chcieć, by stała się ona podstawą powszechnego prawodawstwa” - wyczerpuje się, zdaniem Gehlena, w przezwyciężeniu popędowej natury człowieka, z którą pozostaje reaktywnie powiązany.<sup>116</sup>

Kant dyskredytuje w swojej filozofii praktycznej niezbywalne dla człowieka dążenie do szczęścia jako wyraz patologii umysłu uwikłanego w fantasmagoryczne wyobrażenia. Gehlen zgadza się w tym punkcie z królewieckim filozofem, ale podkreśla, że owo dążenie stanowi niezbędny warunek rozwoju moralnego. Człowiek kierowany pragnieniem szczęścia doświadcza bowiem negatywności życia stawiającego opór jego iluzorycznym skłonnościom. „Dopiero wtedy, gdy świadomość i doświadczenie, ryzyko i rozsądek ujawnią wszelką negatywność w nas i poza nami i skonfrontowały nas z jej przejawami, dopiero wtedy można osiągnąć stan pesymizmu, który oznacza konieczne i nieskończone płodne stadium rozwoju odnajdującego się w nas życia. [...] Dla moralności ów nieskończony wgląd w negatywność stanowi niezbędny warunek, ponieważ tylko on może odsłonić negatywność ukrytą w skostniałych konwencjach i dopiero wtedy negatywność ta w całej głębi staje się na tyle problematyczna, że narzuca nam potrzebę rozwiązania”.<sup>117</sup> Kant przyznaje wprawdzie w swojej koncepcji pozytywną wartość pragnieniu szczęścia, które leży u podstaw idei nieśmiertelności, ale w ten sposób przesuwa stan spełnienia w zaświaty. Według Gehlena

---

<sup>116</sup> Filozof nawiązuje w swojej krytyce mieszczańskiej moralności bezpośrednio do Nietzschego i francuskiej filozofii moralnej. Już La Rochefoucauld i La Bruyère próbowali zdemaskować moralne działanie jako produkt miłości własnej (*amour propre*), własnej korzyści (*l'intérêt*) i namiętności (*les passions*), podobnie Nietzsche wyprowadzał moralność z resentymentu.

<sup>117</sup> A. Gehlen, *Wirklicher ...*, op. cit., s. 360-61.

kantowska etyka prowadzi do przyjęcia postawy heroicznej, która „[...] pozostaje ostatecznie uwięziona w sidłach niewoli i ogranicza się do przewyciężenia zmysłowych popędów, nie potrafiąc ich pojednać”.<sup>118</sup> Podmiot podporządkowany autorytetowi prawa moralnego i zachowujący ideę nieśmiertelności neguje możliwość osiągnięcia pełnej autonomii mocą własnego działania. Imperatyw kategoryczny jako taki pozostaje nierealnym postulatem, co, według Gehlena, ukazuje znany przykład kłamstwa wobec mordercy, które zgodnie z rygorystyczną formułą prawa moralnego należy odrzucić jako zbrodnię przeciw ludzkości.<sup>119</sup> Kant nie potrafi ostatecznie uprawomocnić autonomii podmiotu, ponieważ nie uwzględnia w swoich analizach kreującego wartości moralne, bezrefleksyjnego działania, w którym urzeczywistnia się pełna, egzystencjalna wolność człowieka.

W *Theorie der Willensfreiheit* Gehlen modyfikuje swoje stanowisko wobec Kanta, nawiązując do filozofii Fichtego. Nie interpretuje już imperatywu kategorycznego jako obiektywnego, a zatem heteronomicznego wobec woli prawa, lecz dostrzega w nim „[...] formę wszelkiej słusznej woli [...] a mianowicie jej konieczność, uniwersalność i wolne prawodawstwo”.<sup>120</sup> Przedmiotem prawa ogólnego nie jest zatem subiektywna wola, lecz forma twórczej, koniecznej a zarazem powszechnie obowiązującej woli. Wolność woli zostaje utożsamiona przez Gehlena z wolnością działania. Prawdziwa autonomia opiera się na spoczywającym w sobie samym, całkowicie niezależnym od zewnętrznych czynników działaniu, które umożliwia pojednanie szczęścia i wolności. Przykładem stanu ducha rzeczywistego, w którym moralne działanie pojawia się spontanicznie, przynosząc doświadczenie szczęścia, jest dla Gehlena miłość. Kant rozpatrując miłość jako przejaw skłonności podporządkowuje ją obowiązkowi. Zarówno miłość bliźniego, jak i miłość do Boga pozbawione odniesienia do obowiązku zostają zdyskredytowane przez niego do poziomu patologicznych afektów.<sup>121</sup> Według Gehlena zaś miłość stanowi warunek wolności, która może pojawić się wyłącznie w takim stanie egzystencjalnym, w którym podmiot nie kieruje się już jakąkolwiek refleksyjnie uchwyconą zasadą, lecz doświadczając spełnienia (szczęścia), otwiera się na roszczenia autonomicznego *alter ego*. Kluczowe dla doświadczenia wolności jest zatem bezwarunkowe, pozbawione wszelkiego odniesienia do Ja uznanie „Innego”, któremu towarzyszy poczucie egzystencjalnego spełnienia. W ten sposób zawieszeniu ulega patologiczne pragnienie szczęścia, ponieważ podmiot nie oczekuje już

---

<sup>118</sup> Ibidem, s. 361.

<sup>119</sup> I. Kant, *O domniemanym prawie do kłamstwa z pobudek miłości ludzkiej*, przeł. A. Grzebiński i D. Pakalski [w:] I. Kant, *Rozprawy z filozofii historii*, Kęty 2005, s. 204-208.

<sup>120</sup> A. Gehlen, *Theorie der Willensfreiheit ...*, op. cit., s. 82.

<sup>121</sup> I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu* (tłum. J. Gałęcki), Warszawa 1972, s.137.

biernie jego nadejścia, lecz aktywnie wysiłkiem własnej woli urzeczywistnia je w konkretnym działaniu.

W *Theorie der Willensfreiheit* Gehlen opiera swoje wywody na interpretacji filozofii praktycznej Fichtego. Nawiązuje nie tylko do jego krytyki moralności, lecz również do analizy i krytyki pożądanego podmiotowości. Fichte postrzega współczesną mu epokę jako epokę „[...] uwolnienia od bezpośrednio nakazującego autorytetu, a pośrednio od dominacji [...], od rozumu jako takiego we wszelkiej jego postaci: epoką braku obowiązujących idei”.<sup>122</sup> Współczesność jest epoką, w której subiektywność staje się jedyną obowiązującą zasadą prawdy i działania. Postępująca emancypacja od uświęconych tradycją zwyczajów i norm postępowania zbiega się z powstaniem nowego typu jednostki odizolowanej od sfery *Sittlichkeit*. „Trwały charakter tej epoki polega na tym, że każdy właściwy jej wytwór, wszystko, co się w niej myśli i czyni, dzieje się w imię własnej korzyści”.<sup>123</sup> Podobnie jak Gehlen, Fichte stwierdza, że rezultatem tego procesu jest wszechobecne wyobcowanie. Wyalienowany podmiot zatracą poczucie rzeczywistości, „[...] rozplywa się w sobie, a wraz z nim blaknie świat i pozostaje mu tylko [...] jego szary cień i mglisty obraz”.<sup>124</sup> Późny Fichte podobnie jak Gehlen, krytykuje kantowską etykę uznając ją za przejaw „niższej moralności”, w której „jedyną realnością” jest abstrakcyjne prawo. Prawo moralne funkcjonuje tutaj jako negacja „zmysłowego dobrostanu”, ale równocześnie zakłada realność dążenia, w rezultacie czego pozostaje reaktywnie związane z pożądaną podmiotowością. Prawo pojawia się bowiem jako nakaz stłumienia zmysłowych skłonności i podporządkowania ich rozumowi. Fichte wskazuje ponadto, że motyw działania zgodnego z imperatywem kategorycznym najczęściej wypływa z miłości własnej, co wyraża się w intencji unikania upokorzenia własnej osoby. Reaktywne powiązanie prawa ze zmysłową skłonnością dochodzi wreszcie do głosu w aporii, do której nieuchronnie prowadzi teoria moralności Kanta - a mianowicie w aporii powinności i chcenia (woli): „Tak powinno być, tyle mówi prawo. Ale jeśli naprawdę chcesz czegoś, to nie potrzebujesz do tego nakazu powinności, który pojawia się zawsze później a przez to staje się zbędny; i na odwrót, jeśli masz pewność odnośnie swojej powinności, nie musisz wówczas tego chcieć i zbędna w tym wypadku okazuje się chcenie”.<sup>125</sup> Gehlen zgadza się również z przekonaniem Fichtego, że „wyższa moralność” zakłada „samozniesienie Ja”, gdyż działanie na tym etapie nie kieruje się już egoistycznymi pobudkami. Działający podmiot podlega całkowicie nadrzędnej idei, w której dostrzega swój

---

<sup>122</sup> J. H. Fichte, *Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters*, Berlin 1971, s. 11.

<sup>123</sup> Ibidem, s. 66.

<sup>124</sup> J.H., Fichte, *Die Anweisung zum seligen Leben*, Hamburg 1954, s. 106.

<sup>125</sup> Ibidem, s. 114.

cel. W *Theorie der Willensfreiheit* Gehlen pisze, że „[...] człowiek zdobywa pewność odnośnie swojej istoty, kiedy w pełni utożsami się ze swoim celem.”<sup>126</sup> Życie podporządkowane idei wymaga, zdaniem obydwu myślicieli, tego, aby podmiot uczynił się jej narzędziem i poświęcił swoje życie dla jej realizacji.<sup>127</sup>

Wskazane podobieństwa nie powinny jednak przesłaniać zasadniczej różnicy stanowisk, która dotyczy samego celu działania. Dla Fichtego „[...] właściwym celem ludzkości jest [...] to, aby wszelkie relacje w ludzkim życiu zostały ustanowione podług rozumu”.<sup>128</sup> Tego rodzaju oświeceniowy optymizm, wiara w postęp rozumu są całkowicie obce Gehlenowi, który za Nietzschem stwierdza, że istotne nie jest to, jaką ideą człowiek się kieruje, lecz fakt, iż za jej pośrednictwem udaje się mu spotęgować siłę życiową i świadomość własnych możliwości. Wyższa moralność to moralność wybitnych jednostek, które działają poza dobrem i złem.<sup>129</sup> Każde działanie ogarniające całą sytuację egzystencjalną podmiotu zyskuje legitymizację już przez sam fakt, że dochodzi do skutku, pytanie zaś o samą wartość owego skutku staje się w tym kontekście drugorzędne.<sup>130</sup> Właściwego celu ludzkiej aktywności nie może wskazać abstrakcyjna refleksja, wyłania się on bowiem zawsze jako immanentny wymóg każdorazowej sytuacji: „Najwyższy stopień żywej moralności polega na zdolności do utożsamiania się ze sprawą. Człowiekowi, który sądzi, że nie jest powołany do jakiegokolwiek uniwersalnej idei, narzuci ją konkretna sytuacja życiowa. Konkretnie usytuowanie tu i teraz jest miejscem, w którym idea żyje już niejako *incognito*.”<sup>131</sup> Istotą gehlenowskiej etyki (w przeciwieństwie do koncepcji Nietzschego) jest *enkrateia* - panowanie nad sobą, samodyscyplina. Obydwa momenty koncepcji „wysokiej moralności”, tj. życie podporządkowane idei oraz nakaz samodyscypliny wykorzysta filozof w swoich pracach nawiązujących wprost do ideologii narodowego socjalizmu, a później w rozwijanej po drugiej wojnie światowej teorii pluralistycznej etyki.<sup>132</sup>

Praca *Theorie der Willensfreiheit* stanowi próbę rozwiązania paradoksu, do którego doprowadziły wywody habilitacji. Jak pamiętamy przedstawiona tam koncepcja świadomości jako epifenomenowi procesu życiowego nie dała się pogodzić z ideą moralnego działania. Aby rozwiązać wskazaną sprzeczność Gehlen wprowadza teleologiczną koncepcję, według której wewnętrzna natura człowieka i działanie realizują ukryty w sobie cel za pośrednictwem

---

<sup>126</sup> A. Gehlen, *Theorie der Willensfreiheit* ..., op. cit., s. 166.

<sup>127</sup> Ibidem.

<sup>128</sup> J. H. Fichte, *Die Grundzüge...*, op. cit. s. 7.

<sup>129</sup> Por. F. Nietzsche, *Poza dobrem i złem*, (tłum. S. Wyrzykowski), Warszawa 1990.

<sup>130</sup> A. Gehlen, *Wirklicher* ..., op. cit., s. 155.

<sup>131</sup> A. Gehlen, *Theorie der Willensfreiheit* ..., op. cit., s. 167.

<sup>132</sup> A. Gehlen, *Moral und Hypermoral. Eine pluralistische Ethik*, Frankfurt 1969.

wzajemnego odniesienia do siebie. „Jedynie jako naturalna strona wolnego indywiduum natura osiąga swoją własną rzeczywistość. To twierdzenie oznacza, że w człowieku ujawnia się natura podporządkowana wymogom moralności, natura, która w wolnej istocie osiąga swoją najwyższą doskonałość. Organizm z istoty niesamodzielny spełnia swoje powołanie dopiero jako organ wolnego działania”.<sup>133</sup> Pożądana subiektywność, która skupia się wyłącznie na sobie i własnych celach, rezygnuje tym samym z urzeczywistnienia roszczeń wewnętrznej natury. Rezultatem życia *contra naturam* jest deformacja popędów wywołująca agresję skierowaną na sam podmiot lub rozmaite obiekty zastępcze, dlatego autentyczne moralne działanie nie może odwracać się od swojego naturalnego podłoża, lecz powinno świadomie stawić czoło popędom impulsom, stosując odpowiednie techniki dyscypliny i samoopanowania. Jedynie etyczna samodyscyplina pozwala zrealizować właściwy cel człowieka zakorzenionego w porządku natury. Celem, do którego w tej samej mierze dąży wewnętrzna natura, jak i moralna podmiotowość jest bowiem wolne działanie. Wychodząc od teleologicznej koncepcji natury i działania, Gehlen analizuje i krytykuje teorie wolności odpowiadające różnym formom praktyki: przede wszystkim teorię wolności wyboru i teorię autonomii woli (Kant, Fichte). Filozof porzuca przy tym egzystencjalną retorykę i metodę absolutnej fenomenologii na rzecz pojęciowej dedukcji przeprowadzonej w duchu fichteańskim. Dotychczasowy sceptycyzm wobec możliwości poznawczych wiedzy pojęciowej znika na rzecz przekonania, że myślenie pojęciowe może wyrazić byt.<sup>134</sup>

Główną tezę idealizmu jest dla Gehlena pogląd, „[...] że istnieje wolne i konieczne, a zatem produktywne myślenie, w którym genetyczna konieczność procesu myślowego odtwarza równocześnie obiektywne konieczności rzeczywistości”.<sup>135</sup> Rozwijana przez niego teoria wolności stanowić ma proces samo-oświecenia prowadzący subiektywność do punktu, w którym musi ona dokonać samoofiary, to znaczy dostarczyć dowodu wolności, który polega na przejściu od koniecznej dedukcji do wolnego działania. Jak pisze Gehlen, dowód ten polega na tym, że „[...] konieczny ruch refleksji coraz bardziej się pogłębia rozświetlając swoje założenia do momentu, w którym pojawi się myśl przybierająca formę uwalniającej decyzji”.<sup>136</sup>

Filozof zaczyna swoje analizy od omówienia fenomenu wolności w obszarze popędów. Konstytucja biologiczna człowieka charakteryzuje się nadwyżką popędową

---

<sup>133</sup> A. Gehlen, *Theorie der Willensfreiheit* ..., op. cit., s. 151.

<sup>134</sup> Ibidem, s. 3.

<sup>135</sup> A. Gehlen, *Jaspers' Philosophie* [w:] tenże, *Theorie der Willensfreiheit und frühe philosophische Schriften*, Neuwied 1965, s. 37.

<sup>136</sup> A. Gehlen, *Theorie der Willensfreiheit* ..., op. cit., s. 4.

(*Triebüberschuss*) wynikającą z chronicznego charakteru ludzkich popędów, które nieustannie konkurują ze sobą o pole ekspresji. Gehlen nawiązuje tutaj do heglowskiej dialektyki popędów i skłonności z *Zasad filozofii prawa*.<sup>137</sup> Specyficzna dla człowieka organizacja naturalnych skłonności zmusza go nieustannie do podejmowania wyboru między różnymi celami popędowymi. Kluczową kwestią okazuje się w tym przypadku pytanie, jak dochodzi do tego, że bez udziału świadomej woli dajemy pierwszeństwo danej pobudce. W akcie wyboru „[...] zawiera się odrzucenie popędu, który nie wpływa w żaden sposób na ostateczny wybór, i nie możemy pomyśleć żadnego związku przyczynowo-skutkowego, który spowodowałby, że jakiś komponent, przeszkadzając realizacji innego komponentu, przyczyniłby się do powstania całościowego skutku lub, że komponent ten mógłby się samodzielnie wyłączyć”.<sup>138</sup> W odrzuceniu popędów ujawnia się zatem niewyjaśnialna wolność negatywna, która sprowadza się do odrzucania określonych skłonności (np. wybór dania z karty Menu, kiedy odraczam na inną okazję spełnienie pobudek, które skłaniają mnie do wyboru innych potraw). Gehlen nie uznaje poglądu, że do odrzucenia konkurujących pobudek przyczynia się silniejszy motyw popędowy, gdyż przyjmując takie wyjaśnienie, należałoby wskazać kauzalne prawo, które odpowiada za ten wybór, co jednak jest niewykonalne. Negatywna teoria wolności pomijająca udział podmiotu w akcie wyboru nie jest w stanie dostarczyć pozytywnego dowodu wolności. Problematyczne są jednak również koncepcje, które kładą nacisk na stronę podmiotową wolności. Gehlen rozpatruje w pierwszej kolejności teorię *liberum arbitrium indifferentiae*, która pojmuje wolność jako wolność wyboru, a jej podmiot jako wolę. Według niej wola posiada niezdeteminowaną żadnym zewnętrznym czynnikiem zdolność wyboru pomiędzy dwoma równoważnymi motywami. Teoria *liberum arbitrium* zakłada rozdział motywu i woli abstrahując od określenia wolnej samo-determinującej się woli. Wola pojmowana jest tutaj abstrakcyjnie jako czysta zdolność podejmowania wyboru.<sup>139</sup> Kwestią otwartą pozostaje jednak pytanie o instancję determinującą samą wolę, o „wolę poprzedzającą wolę”. Jeśli instancja ta jest równie nieokreślona jako wola podejmująca wybór, wówczas należałoby przyjąć trzecią wolę, popadając w *regres ad infinitum*. Jeśli natomiast przyjmiemy, że „wola poprzedzająca wolę” jest instancją determinującą, wówczas jedynie przesuniemy problem, ponieważ będziemy

---

<sup>137</sup> „Sprzeczność jaką jest arbitralna wola, przejawia się jako dialektyka popędów i skłonności w ten sposób, że zaspokojenie jednego postuluje zrezygnowanie z zadowolenia drugiego itd.; a ponieważ popęd jest tylko prostym wyznaczeniem kierunku własnej określoności i tym samym nie posiada miary w sobie samym, przeto owo podporządkowujące i rezygnujące określenie okazuje się przypadkową decyzją arbitralnej woli” [w:] G.W.F. Hegel, *Zasady filozofii prawa* (tłum. A. Landman), Warszawa 1969, s. 43-44.

<sup>138</sup> A. Gehlen, *Theorie der Willensfreiheit* ..., op. cit., s. 31.

<sup>139</sup> *Ibidem*, s. 46.



zmuszeni odpowiedzieć na pytanie o wolność tej woli, a zatem znajdziemy się w punkcie wyjścia.<sup>140</sup>

Bardziej subtelną odmianę tej teorii stanowi koncepcja przyjmująca, że czynnikiem pośredniczącym między motywem i wolą jest intelekt przedstawiający wartości. Koncepcja ta popada w podobne trudności jak poprzednia. Refleksja oddzielająca wolę od intelektu zmuszona jest do podwojenia jednej lub drugiej instancji. Przy założeniu prymatu woli, która ma decydować na podstawie wartości przedstawionych przez intelekt, dochodzi w istocie do utożsamienia woli z deliberującym intelektem. Kiedy natomiast ogłasza się prymat intelektu, który narzuca woli silniejszy motyw, dochodzi do utożsamienia intelektu z wolą. Refleksja uwikłana we wskazaną dychotomię przechodzi płynnie od modelu deterministycznego (wola zdeterminowana przez silniejszy motyw) do modelu indeterministycznego (wola samodzielnie rozstrzyga o preferowanych wartościach). Brak ostatecznego rozstrzygnięcia w tej kwestii prowadzi myślenie na wyższy poziom refleksji, gdzie pojawia się kategoria inteligibilnego charakteru, który ma logicznie poprzedzać charakter empiryczny.

Pojęcie inteligibilnego Ja jako swoistej rzeczy samej w sobie, właściwego podmiotu wolności tkwiącego poza czasem i przestrzenią ztraca jednak przedmiot refleksji o wolności, tj. konkretną wolę. Również ta kantowskiej proveniencji koncepcja pada ofiarą jałowej abstrakcji. Wspólnym błędem wszystkich wymienionych teorii wolności jest, zdaniem Gehlena, to, że ujmują one podmiot wolności jako obiektywne Ja, pomijając moment samoczynności woli. Brakuje im przede wszystkim teleologicznej koncepcji, zgodnie z którą człowiek z natury przeznaczony jest do działania. Ponadto, aby stosownie przedstawić problem wolności, należy odróżnić „pierwotną wolę popędową” od realizującej jej roszczenia „wtórnej woli”.<sup>141</sup> Obiektywistyczne teorie skupiają się wyłącznie na drugim rodzaju woli, co prowadzi do podwojenia głównych kategorii, za pomocą których próbują one przedstawić problem wolności. W istocie wola poprzedzająca wolę bądź inteligibilny charakter poprzedzający charakter empiryczny to nic innego aniżeli swoiste kryptonimy pierwotnego popędu. „Czysta logika tej argumentacji zmusza nas do tego - stwierdza Gehlen - abyśmy w pojęciu woli poprzedzającej wolę ponownie uwzględnili popęd, [...] ponieważ w przeciwnym wypadku nie będziemy w stanie wyjaśnić jak w ogóle dochodzi do aktu wyboru”.<sup>142</sup> Sprzeczności omawianych teorii wynikać mają zatem stąd, że nie dysponują one teleologiczną koncepcją *praxis*, która odpowiadałaby poziomowi refleksji, na jakim one

---

<sup>140</sup> Ibidem, s. 48.

<sup>141</sup> Ibidem, s. 20.

<sup>142</sup> Ibidem, s. 49.

faktycznie operują. Refleksja o wolności musi bowiem uwzględnić fakt, że ludzkie działanie realizuje w istocie cele popędowe. Uznanie tego faktu uruchamia nowy poziom refleksji, która ujmuje podmiot wolności nie tylko jako *genitivis obiectivus*, lecz również jako *genitivis subiectivus*. Refleksja ta tematyzuje analizowane teorie wolności oraz sytuację, w jakiej znajduje się podmiot refleksji. Innymi słowy, obejmuje ona refleksję podmiotu, który poddaje siebie refleksji. „Stan podmiotu reflektującego o wolności i jego przedmiot należy określić w ich wzajemnym powiązaniu”.<sup>143</sup> Gehlen nawiązuje w tym punkcie do fichteńskiej dialektyki Ja i nie-Ja, zastępując te pojęcia kategoriami podmiotu refleksji oraz sytuacji życiowej.

Pierwszym etapem samozwrotnej refleksji jest bezpośrednia refleksja o obiektywnym podmiocie (obiektywnym Ja) refleksji skierowanej na to, co zewnętrzne, tzn. na obiekty będące celami popędowymi. Sytuacja, w jakiej znajduje się ów podmiot przybiera formę życia jako „dążenia popędowego”.<sup>144</sup> Bezpośrednia refleksja o wolności uwarunkowana dążeniami popędowymi oscyluje między stanowiskiem deterministycznym (podmiot ujęty jako empiryczne Ja) a indeterministycznym (podmiot ujęty jako Ja inteligibilne). Innymi słowy podmiot, dla którego wolność oznacza możliwość realizowania zewnętrznych celów, postrzega siebie jako instancję należącą do tego samego porządku, co cele, do jakich dąży, albo jako instancję, która transcenduje wymiar empiryczny. W obydwu jednak przypadkach podmiotowość zdolna jest podjąć wyłącznie reaktywne działanie, tj. działanie będące reakcją na zewnętrzne obiekty. Refleksja drugiego stopnia odkrywa tym samym, że reaktywnemu podmiotowi refleksji brakuje autonomicznej woli. W ten sposób powstaje sprzeczność polegająca na tym, że „[...] refleksja o wolności okazuje się być poszukiwaniem siebie za pośrednictwem abstrahowania od siebie.”<sup>145</sup> Refleksja uświadamia sobie bowiem, że poszukując autonomicznej woli, której brakuje reaktywnemu podmiotowi, sama manifestuje się jako wola. Poszukiwanie wolności zakłada zatem „abstrahowanie od siebie” jako reaktywnego podmiotu. Sprzeczność uwidacznia się tutaj w przeciwstawnym ukierunkowaniu dwóch rodzajów refleksji:

1. bezpośrednia refleksja skierowana na zewnętrzne cele (reaktywne działanie, brak wolności)
2. refleksja drugiego stopnia jako akt woli poszukującej wolności (autonomiczna wola, brak działania)

Rozpoznanie sprzecznej sytuacji, w jakiej znajduje się reflektującą podmiotowość prowadzi ją bezpośrednio do wyzwającego działania. „Podmiot nie może myśleć o tej

---

<sup>143</sup> Ibidem.

<sup>144</sup> Ibidem, s. 105.

<sup>145</sup> Ibidem, s. 118.

sprzeczności, nie negując jej, i nie odrzucając jej od siebie. Odrzucenie powinno jednak obejmować wszelkie związane z tą sprzecznością założenia: podmiot z jego popędami skierowanymi na obiekty, same obiekty oraz refleksję, która wprowadzie poddaje je w wątpliwość, ale sama pozostaje z nimi reaktywnie związana. Refleksja drugiego stopnia jest zatem [...] odrzucającą, a zarazem uwalniającą się wolą, jest miejscem, gdzie powstaje jedność intelektu i woli, miejscem wolności”.<sup>146</sup> Akt samoofiary podmiotu, w którym „pojęcie staje się czynem”, czyli refleksja nad refleksją (=pojęcie) nieuchronnie przechodzi w działanie, stanowić ma bezdyskusyjny dowód wolności. Ja nie doświadcza siebie już tylko jako obiektywnej instancji będącej rezultatem nieświadomych sił popędowych, lecz zarazem manifestuje się jako podmiot wolnego czynu. Przymus działania nie płynie z refleksji, ani z Ja, lecz z wewnętrznej natury człowieka, która właśnie w wolnym działaniu osiąga swój *telos*. Konkluzją dedukcji Gehlena jest zatem teza, że w wolnej *praxis* realizuje się cel moralnej podmiotowości (jedność Ja obiektywnego i subiektywnego), jak i wewnętrznej natury. Człowiek podejmując wolne działanie potwierdza ostatecznie to, czym już jest. Nie neguje bowiem tkwiących w nim popędowych energii, lecz na wyższym moralnym poziomie pozwala im dojrzeć do postaci, w jakiej realizują swój własny ukryty cel. Gehlen analizuje tutaj człowieka z wewnętrznej perspektywy, podobnie jak w późniejszej antropologii, z tą jednak różnicą, że na etapie *Theorie der Willensfreiheit* pojęcie działania posiada szersze znaczenie - nie zawężone do instrumentalnej *praxis*.

Zrekonstruowana powyżej dedukcja wolności pozostawia wiele do życzenia, duże wątpliwości budzi zwłaszcza teleologiczne ujęcie wewnętrznej natury, która rzekomo urzeczywistnia się w wolnym działaniu wyzwolonym przez autorefleksję. Ta wysoce arbitralna i spekulatywna przesłanka służy Gehlenowi do uzasadnienia pojęcia wolności, które obejmować ma również biologiczny aspekt człowieczeństwa. Bez trudu można wskazać w tym punkcie wpływ neowitalistycznej koncepcji natury Driescha. Najwięcej wątpliwości budzą jednak nie tyle konkretne teoretyczne deficyty wywodów filozofa, lecz płynące z nich konsekwencje. Wolność sprowadzona do spontanicznego, niewywiedlnego aktu działania staje się bowiem czymś zgoła irracjonalnym. Moment autorefleksji poprzedzający skok ku empirycznej rzeczywistości nie zmienia w żaden sposób faktu, że wolne działanie polega w istocie na „[...] akceptacji tego, co tak czy inaczej się dzieje”.<sup>147</sup> Takie ujęcie prowadzi ostatecznie do decyzyjonistycznej afirmacji panującego *status quo*, a tym samym zbliża koncepcję Gehlena do kręgu idei narodowosocjalistycznych. Przed zarzutem ślepego

---

<sup>146</sup> Ibidem, s. 119.

<sup>147</sup> Ibidem, s. 145.

aktywizmu nie broni filozofa wprowadzenie pojęcia praktycznego apriori, które ma uzasadnić konieczny związek działania z poznaniem. Zacytujmy dłuższy ustęp, w którym filozof podejmuje wprost niniejszą problematykę: „Najwyższy dialektyczny stosunek świadomości do realnej rzeczywistości wyraża się najpełniej w działającej egzystencji, w życiu podporządkowanym idei. Idea stanu świata, który należy urzeczywistnić, owo praktyczne apriori, poprzedza działanie. W działaniu do głosu dochodzi sama rzeczywistość. Bezwarunkowe założenie jedności świata [...] ujawnia się w bezwarunkowej wierze w jego plastyczność, w możliwość zrealizowania idei, która to wiara jako absolutna pewność stanowi właśnie tajemnicę życia podporządkowanego idei. Świadomość rozpoznaje, że została wyrwana ze świata, którego nie potrafi uchwycić, dlatego jej jedność, apriori wiary, zostaje przywrócona w działaniu, a tym samym w działaniu zostaje odzyskana i zrealizowana najwyższa rzeczywistość.”<sup>148</sup>

Przewodnia idea działania nie zostaje wyprowadzona z praktycznego rozumu, który mógłby racjonalnie weryfikować motywy działania. Praktyczne apriori rozpoznawane jest intuicyjnie, a właściwie z apodyktyczną mocą narzuca się samo refleksyjnej świadomości uwikłanej w nierozwiązywalne aporie. W istocie koncepcja Gehlena nie przewiduje możliwości odstąpienia od działania, do czego mogłaby zmusić na przykład racjonalna analiza jego celu. Brakuje tutaj nie tylko racjonalnej rekonstrukcji przesłanek i celu aktywności, ale ponadto nie uwzględnia się społecznego i historycznego kontekstu, w którym osadzone jest każde działanie. Deklarowany przez filozofa związek poznania i *praxis* pozostaje jedynie pustym postulatem. W rezultacie gehlenowska teoria wolności staje się doskonałym narzędziem dla ideologicznej manipulacji. Nie znajdujemy w niej bowiem żadnych argumentów, które chroniłyby ją przed krokiem prowadzącym do cynicznej apologii Führera, której filozof dopuścił się w kilku późniejszych tekstach.

Zwrot Gehlena ku idealizmowi można odczytać, zgodnie z jego deklaracjami, jako próbę przewyciężenia egzystencjalnego subiektywizmu. Filozof opowiada się za obiektywnym porządkiem etyczności (*Sittlichkeit*), nawiązując do filozofii religii Fichtego i teorii ducha obiektywnego Hegla. Zwrot ten miał zaktualizować zapoznany potencjał klasycznej filozofii i doprowadzić do wypracowania stanowiska filozoficznego, które sprostałoby nowym wyzwaniom. Fakt, że Gehlen po wydaniu *Theorie der Willensfreiheit* zbliżył się do idei narodowego socjalizmu ma z pewnością wiele przyczyn, ale na płaszczyźnie czysto filozoficznej owa zaskakująca wolta wpływała niewątpliwie z wysoce

---

<sup>148</sup> A. Gehlen, *Wirklichkeitsbegriff des Idealismus*, GA II, s. 196.

selektywnej recepcji transcendentalizmu. Dokonana przez filozofa synteza motywów pochodzących z idealizmu, filozofii życia i egzystencjalnego decyzyzjonizmu stworzyła pojęciowy amalgamat, który wydawał się odpowiadać intencjom głównych ideologów Trzeciej Rzeszy. Jak pokaże następny podrozdział, uważniejsza recepcja heglowskiej filozofii prawa uniemożliwiłaby, przynajmniej na gruncie teoretycznym, przejście filozofa na pozycje bliskie nazistowskiej ideologii.

Aby oddać sprawiedliwość wczesnej myśli Gehlena należałoby podkreślić również pozytywny charakter jego propozycji filozoficznej. Rozważania zawarte w *Theorie der Willensfreiheit* prowadzą go bowiem do antropologicznego aspektu podejmowanej problematyki, a mianowicie do uwzględnienia biologicznych uwarunkowań ludzkiej wolności. Jedną z konkluzji pracy jest teza, że natura człowieka domaga się moralności. Kiedy „[...] zostanie pozostawiona samej sobie staje się niczym, albowiem dochodzi do swojej właściwej realności dopiero pośrednio [...] jako natura poddana kierownictwu”.<sup>149</sup> Stwierdzenie to oznacza konieczność stworzenia odpowiednich przesłanek wolności, która wymaga samodyscypliny, przekształcenia popędów oraz wychowania „stałej woli”.<sup>150</sup> W gehlenowskiej wizji człowieka popędy nie determinują woli, lecz stanowią obiekt rygorystycznego „chovu”. Dojrzała jednostka zdolna do zanegowania popędowych roszczeń może podążać za nimi tylko wówczas, gdy dostrzeże w nich potwierdzenie własnej woli. Niewykluczone, że ten właśnie wątek stanowił jeden z impulsów, które skłoniły filozofa po fiasku projektowanej przez niego *Filozofii narodowego socjalizmu*, do poszukiwania nowego języka i metody na obszarze antropologii filozoficznej.

## 1.6. Gehlen a heglowska filozofia prawa

Wczesna refleksja etyczna Gehlena przekłada się na filozofię polityczną, która czerpie inspirację z filozofii prawa Hegla. Autor *Theorie der Willensfreiheit* nie tworzy jednak rozbudowanej, systematycznej koncepcji, lecz poprzestaje na sugestiach i ogólnych tezach pozbawionych szczegółowego uzasadnienia, dlatego warto w tym przypadku bliżej przyjrzeć się heglowskim wywodom, na podstawie których będziemy mogli przynajmniej częściowo wypełnić liczne luki w teorii Gehlena, nie zapominając rzecz jasna o różnicach dzielących obydwu myślicieli. Rekonstrukcja głównych założeń *Zasad filozofii prawa* pozwoli nam lepiej zrozumieć nie tylko wczesną twórczość filozofa, ale również późniejszą koncepcję

---

<sup>149</sup> A. Gehlen, *Theorie der Willensfreiheit* ..., op. cit., s. 152.

<sup>150</sup> Ibidem.

instytucji, która wprowadzie w zmienionej perspektywie, ale jednak wciąż wyraźnie nawiązuje do heglowskich idei. Jak zaznacza sam Gehlen we wstępie do *Urmensch und Spätkultur*, jego teoria instytucji stanowi próbę wyjaśnienia fenomenu ducha obiektywnego na bardziej realistycznej drodze niż uczynił to Hegel. Należy mianowicie „[...] wychodząc od ludzkiej natury wyjaśnić, w jaki sposób instytucje uzyskują autonomię i samodzielny byt wobec jednostek”.<sup>151</sup> Innymi słowy, Gehlen usiłuje w manierze przypominającej marksowski zamysł „postawienia Hegla z głowy na nogi” osadzić jego koncepcję prawa na empirycznym gruncie nauk społecznych i antropologii filozoficznej. Owa inwersja nie oznacza w tym wypadku wypaczenia intencji Hegla, ponieważ Gehlen wprowadzie porusza się w odmiennym obszarze teoretycznym, ale ostatecznie wyprowadza ze swoich analiz konsekwencje, które mieszczą się w polu problemowym stanowiącym przedmiot dociekań autora *Zasad filozofii prawa*.

Punktem wyjścia dla Heglowskiej teorii ducha obiektywnego, którego najpełniejszym wyrazem są etyczne instytucje rodziny, społeczeństwa obywatelskiego i państwa, jest duch subiektywny będący według *Encyklopedii nauk filozoficznych* przedmiotem antropologii: „Duch subiektywny istnieje sam w sobie, czyli bezpośrednio; w ten sposób jest on duszą, czyli duchem naturalnym i stanowi przedmiot antropologii”.<sup>152</sup> Według Hegla antropologia bada człowieka jako byt psychofizyczny, nie uwzględniając kontekstu historycznego oraz intersubiektywnych relacji z innymi jednostkami (pomija aspekt zapośredniczenia „bytu dla siebie”). Ta ogólna charakterystyka przedmiotu antropologii paradoksalnie, gdyż zasadniczo mija się z programowymi założeniami Gehlena, dobrze opisuje punkt wyjścia jego teorii. Człowiek rozpatrywany w oderwaniu od instytucji jawi się bowiem w świetle gehlenowskiej koncepcji jako istota skazana na jałowy subiektywizm i pozbawiona możliwości urzeczywistnienia swojego antropologicznego potencjału w ramach wspólnoty wolnych jednostek. Dla obydwu myślicieli sfera zinstytucjonalizowanej etyczności stanowi podstawę osobowej autonomii, otwiera przed jednostką perspektywę samowiedzy i włącza ją w szerszy kontekst interpersonalnych powiązań opartych na wzajemnym poszanowaniu i poczuciu ugruntowanej normatywnie więzi. Gehlen interesuje się antropologiczną genezą instytucji i zamyka swoje rozważania analizą rozmaitych manifestacji ducha obiektywnego, podczas gdy Hegel, nie wychodząc poza granice filozofii świadomości, koncentruje się na problematyce wolności i samowiedzy, wieńcząc swój system teorią ducha absolutnego przejawiającego się w sztuce, religii i filozofii.

---

<sup>151</sup> A. Gehlen, *Urmensch und Spätkultur*, Frankfurt am Main 2004, s. 6.

<sup>152</sup> G.W.F. Hegel, *Encyklopedia nauk filozoficznych* (tłum. Ś. F. Nowicki), Warszawa 1990, s. 406.

Mimo wspomnianych różnic programowych, obydwu filozofów łączy utopijna wiara w pojednanie (człowieka ze światem społecznym, podmiotu z przedmiotem), choć umiejscawiają je w różnych przestrzeniach kultury - według wczesnego Gehlena, może ono nastąpić za pośrednictwem transcendentnego działania (według późnego Gehlena - w ramach instytucji), Hegel zaś wskazuje w tym przypadku sferę ducha absolutnego (w sferze ducha obiektywnego pojednanie opisywane jest jako stan, w którym podmiot ustosunkowuje się do siebie w tym, co inne).

Ważnym punktem wspólnym obydwu koncepcji jest to, że kluczową funkcję pełni w nich pojęcie działania. Dla Gehlena działanie jest najbardziej uniwersalną kategorią opisującą ludzką kondycję - człowiek osiąga prawdziwą autonomię i dojrzałość opartą na doświadczeniu wyłącznie wtedy, gdy działa na rzecz innych w ramach instytucji. Zmuszony niejako przez naturę do działania przekształca „nieprzyjazne” warunki naturalne i tworzy oswojoną sferę kulturowych artefaktów. Filozof przekonuje ponadto, że pojęcie to pozwala wykroczyć poza tradycyjny dualizm duszy i ciała oraz podmiotu i przedmiotu, ponieważ każde działanie rozgrywa się w określonym kręgu funkcjonalnym obejmującym całość psychofizyczną człowieka oraz obszar otoczenia, które poddawane jest przekształceniom. U Hegla pojęcie to nie jest wprowadzone tak mocno wyakcentowane, a do tego często pojawia się niejako kryptonimicznie w postaci innych, choć ściśle powiązanych z nim pojęć, jednakże niewątpliwie stanowi kluczową kategorię w jego filozofii prawa. Jednym z „kryptonimów” działania jest pojęcie uzewnętrznienia czy eksterioryzacji. Otóż rozwój samoświadomości polega, według filozofa, na tym, że podmiot nieustannie rozpoznaje siebie w obiektywnym świecie – jako „innym”, ale już nie obcym, gdyż przyswojonym sobie jako własny (w postaci wiedzy). Z drugiej strony, Ja uzyskuje pełną substancjalność wówczas, gdy działa, gdy uzewnętrznia się i wkracza w rzeczywiste istnienie.<sup>153</sup> Jedną z konkluzji Hegłowskiej „odysei ducha” jest teza, że „u siebie” można być tak naprawdę tylko w „czymś innym”, a więc właściwie poza sobą. Moment ten byłby ruchem na zewnątrz, eksterioryzacją, czy wyobcowaniem, w którym podmiot dopiero się urzeczywistnia.

Działanie pojęte jako eksterioryzacja odgrywa kluczową rolę w wywodach *Zasad filozofii prawa*. Opisany tam proces przechodzenia na wyższe stopnie obiektywizacji ducha, na których następuje coraz pełniejsze urzeczywistnienie wolności, odzwierciedla w istocie rozszerzający się zakres działania opartego na zasadzie wzajemnego uznania. Obszar prawa

---

<sup>153</sup> G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, tom 2, Warszawa 1965, s. 63.

konstytuuje system intersubiektywnych relacji, których nieodłącznym składnikiem jest ludzka *praxis*.

Według wczesnego Gehlena konkretną sytuację egzystencjalną współkonstytuują we współczesnym społeczeństwie instytucje państwa i prawa, dlatego moralne działanie powinno akceptować ich prymat w życiu jednostki. „Prawdziwie polityczna etyka wyczerpuje się w wymogu afirmacji prawa, które już istnieje i obowiązuje”.<sup>154</sup> Jak pokazały wcześniejsze analizy, postulowany przez filozofa „duch rzeczywisty” osiąga samorealizację, gdy rezygnuje ze swoich egoistycznych interesów na rzecz idei narzuconych przez aktualny kontekst życiowy, a ściślej, przez całościowy kompleks kulturowych oraz społeczno-egzystencjalnych uwarunkowań wraz z fundującymi je wartościami i normami postępowania. Gehlen opisuje ów kontekst za pomocą pojęć ontologicznych (poszczególnym stopniom rozwoju ducha odpowiadają określone stopnie bytu). Podobny zabieg znajdujemy u Hegla, który wyraźniej jednak kreśli granice oddzielające kolejne szczeble bytu społecznego. Ontologicznie rozumiane prawo obejmuje u niego instytucjonalne obiektywizacje ducha dziejów takie, jak prawo obywatelskie, zasady moralności, a przede wszystkim sfera etyczności, w której skład wchodzi rodzina, społeczeństwo obywatelskie i państwo znajdujące się na samym szczycie ducha obiektywnego.

Hegel usiłuje na podstawie istniejących już instytucji i reguł życia społecznego wydobyc kontury idealnego, ale możliwego do urzeczywistnienia w obecnych warunkach systemu społecznego, który mógłby legitymizować powszechne zasady sprawiedliwości. Podstawą tej konstrukcji pojęciowej czyni założenie (a zarazem postulat), że podstawowym warunkiem możliwości samorealizacji jednostek jest gwarancja wzajemnego uznania wolności podmiotów należących do tej samej sfery etyczności. Kolejnym założeniem jest przekonanie, że owe normatywne zasady komunikacyjnej wolności nie mogą być zakorzenione w zewnętrznych regułach postępowania, ani w zasadach opartych na zewnętrznym przymusie, lecz muszą opierać się na shabitułizowanych i uwewnętrznionych w praktyce wzorcach działania i zasadach obyczajności, które usuwają z zachowania resztki heteronomii. W paragrafie 29 wprowadzenia do *Zasad* znajdujemy kluczową, choć zarazem wysoce enigmatyczną definicję prawa. „To właśnie, że istnienie w ogóle okazuje się istnieniem wolnej woli, jest tym, co nazywamy prawem. Prawo więc to wolność jako idea”.<sup>155</sup> W powyższym określeniu pojęcie prawa nabiera charakteru ontologicznego, zostaje utożsamione z pewnym obszarem istnienia, domyślnie ze sferą rzeczywistości (w heglowskim rozumieniu

---

<sup>154</sup> A. Gehlen, *Theorie der Willensfreiheit* ..., op. cit., s. 147.

<sup>155</sup> G.W.F. Hegel, *Zasady filozofii prawa* (tłum. A. Landman), Warszawa 1969, s. 51.



tego terminu<sup>156</sup>), w której realizuje się ludzka wolność. Pojęcie istnienia odsyła tutaj do określonych społecznych warunków urzeczywistnienia wolnej woli. Wstępne określenie wolnej woli znajdziemy natomiast we wstępie (zwłaszcza paragrafy 5,6,10, 14 i 21 oraz w uzupełnieniach do nich). Hegel rozróżnia tam dwa podstawowe modele rozumienia wolnej woli.

W pierwszym negatywnym modelu wolna wola pojmowana jest jako zdolność panowania nad zmysłowymi skłonnościami, które traktowane są jako ograniczenie wolności. Refleksyjne dystansowanie się wobec heteronomicznych motywów ujawnia się między innymi w zdolności do popełnienia samobójstwa. Takie ujęcie zawiera, według Hegla, tylko częściowe określenie wolnej woli, które prowadzić może do bezczynności.<sup>157</sup> W drugim, również jednostronnym modelu, wolna wola to samookreślenie jako zdolność do podejmowania decyzji, do refleksyjnego wyboru między treściami danymi przez naturę, albo wytworzonymi przez ducha. Hegel łączy z tym modelem stanowiska Kanta i wczesnego Fichtego.<sup>158</sup> Wolna wola jest tu ujęta według wzoru moralnej deliberacji na temat zewnętrznych impulsów bądź wewnętrznych pobudek do działania.

Idealnym dla nowoczesnego społeczeństwa modelem wolnej woli byłaby, zdaniem Hegla, taka koncepcja, w której zniknęłyby pozostałości heteronomii obecne w dwóch wspomnianych ujęciach. Przedstawiając taką koncepcję, filozof przeprowadza w pierwszym kroku rozróżnienie między wolą bezpośrednią, której przedmiotem są „popędy, pożądania, skłonności”<sup>159</sup> a wolą refleksyjną, której „[...] przedmiotem jest ona sama i wobec tego przedmiot nie jest dla niej ani tym, co inne, ani granicą, lecz przeciwnie, ona jest raczej w tym przedmiocie czymś, co tylko wróciło do siebie”.<sup>160</sup> Drugie, bardziej pojemne pojęcie wolnej woli obejmuje nie tylko aktywność rozumnego Ja, ale również „materiał” skłonności i pobudek do działania. Popędowe motywy nie są tu traktowane jako coś zewnętrznego wobec woli, tzn. jako impulsy, które należy opanować bądź zanegować, ponieważ one same są manifestacją wolności, są, jak pisze Hegel, przedmiotem w którym podmiot odnajduje samego siebie. To dość abstrakcyjne na pierwszy rzut oka ujęcie, staje się zrozumiałe, kiedy

---

<sup>156</sup> Termin rzeczywistość (*die Wirklichkeit*) etymologicznie wywodzi się od czasownika *wirken* (działać), zatem już sama geneza słowa wskazuje, że chodzi o rzeczywistość ukonstytuowaną przez ludzkie działanie w rozumieniu G. Vico, który tak właśnie pojmował historię. U Hegla pojęcie *die Wirklichkeit* odsyła do metafizycznego założenia, że w dziejach przejawia się uniwersalna, rozumna struktura, która progresywnie dąży do aktualizacji. W sferze politycznej jej ucieleśnieniem są jedynie takie instytucje, które faktycznie umożliwiają realizację odpowiedniej dla danego momentu historycznego formy rozumności.

<sup>157</sup> G.W.F. Hegel, *Zasady filozofii...*, op. cit., s. 345-6.

<sup>158</sup> Ibidem, s. 35.

<sup>159</sup> Ibidem, s. 39.

<sup>160</sup> Ibidem, s. 46-7.

autor *Zasad* pokazuje, w jaki sposób można ów model wolności zrealizować w praktyce. Otóż postulat, by wola chciała samą siebie jako wolną istotę, zostanie, według Hegla, spełniony tylko wówczas, gdy wola ograniczy się w swoim chceniu do potrzeb, żądz i popędów, których urzeczywistnienie będzie prowadzić do potwierdzenia jej własnej wolności. Praktyczne urzeczywistnienie tego postulatu zakłada tym samym konieczność odpowiedniego uregulowania systemu popędów i skłonności zanim jeszcze jednostki osiągną pełną autonomię i samoświadomość. W uzupełnieniu do paragrafu 7 Hegel przedstawia pełne, konkretne pojęcie wolności, zgodnie z którym wolne Ja „w swoim ograniczeniu, w tym swoim innym” pozostaje „u samego siebie”.<sup>161</sup> Konkretna wolność jest zatem możliwa pod warunkiem, że obiekt danej skłonności czy potrzeby sam będzie posiadał jakość bycia wolnym, ponieważ tylko tego rodzaju „Inne” woli umożliwia jej doświadczenie faktycznej wolności.

Paradygmatycznym przykładem intersubiektywnej wolności jest przyjaźń: „Wolność taka występuje u nas już w takiej formie jak np. w uczuciu przyjaźni i miłości. W uczuciach tych nie jesteśmy w sposób jednostronny w sobie, lecz chętnie ograniczamy siebie w odniesieniu do tego, co inne, ale w tym, co stanowi nasze ograniczenie, uświadamiamy sobie nas samych. [...] Wolność polega na tym, by chcieć czegoś określonego, ale w tej określoności być zarazem u siebie i powracać znowu do tego, co ogólne”.<sup>162</sup> W przyjaźni świadomie ograniczamy się do preferowania określonych skłonności, które pozwalają nam doświadczyć pełnej komunikacyjnej wolności „bycia u siebie w innym”. Według Hegla stajemy się rzeczywiście wolni dopiero wtedy, gdy potrafimy ograniczyć nasze interesy i potrzeby na rzecz innych. W ten sposób tracą one partykularny charakter i stają się medium samourzeczywistnienia wspólnej intersubiektywnej wolności.

W paragrafie 22 filozof stwierdza, że wolna wola jest „[...] nie tylko sama możliwością, dyspozycją, zdolnością (*potentia*), lecz czymś rzeczywiście nieskończonym”.<sup>163</sup> Wolność pojmowana jest tutaj jako proces, który znosi różnice między subiektywnością i obiektywnością<sup>164</sup>, a tym samym rozgrywa się w sferze intersubiektywnej. Podmiotową zasadą takiej wolności nie jest abstrakcyjna jedność Ja z samym sobą czy też, jak ujmuje to Hegel, nieokreśloność „czystego refleksyjnego skierowania się Ja ku sobie”<sup>165</sup>, lecz

---

<sup>161</sup> Ibidem, s. 347.

<sup>162</sup> Ibidem.

<sup>163</sup> Ibidem, s. 47.

<sup>164</sup> Ibidem, s. 50.

<sup>165</sup> Ibidem, s. 34.

odniesienie Ja do równego mu przedmiotu, czyli do innego Ja. Wolność może zatem urzeczywistnić tylko „wolna wola, która chce [innej] wolnej woli”.<sup>166</sup>

Powyższe rozumowanie pozwala Heglowi wyjaśnić wzajemny związek zachodzący pomiędzy procesem kształtowania jednostkowej samowiedzy a sferą etycznej intersubiektywności. Wolność nie jest bowiem dla niego czymś apolitycznym, ponieważ można ją osiągnąć wyłącznie w świecie etycznych instytucji. Człowiek staje się naprawdę wolny, gdy zyskuje samowiedzę poprzez interakcję z otaczającym światem. Relacja między wyróżnionymi przez Hegla we *Wstępie do Zasad* modelami wolności wpisuje się w triadyczny schemat tezy-antytezy i syntezy. Należy przy tym pamiętać, że nie chodzi tutaj o konkretne koncepcje czy stanowiska, lecz o wyodrębnione na drodze filozoficznej ideałki postaci ducha obiektywnego, które wywierają realny wpływ na współczesną (Heglowi) kulturę. Żaden z tych modeli brany oddzielnie nie stanowi gwarancji sprawiedliwego porządku społecznego. Hegel próbuje pokazać, że dopiero ich synteza może dać odpowiednie narzędzie teoretyczne, za pomocą którego filozofia będzie w stanie wskazać konieczne warunki dla pełnego urzeczywistnienia wolnej woli.

Filozof poszukuje zatem etycznych argumentów, które uzasadniałyby konieczność stworzenia warunków społecznych niezbędnych dla indywidualnej samorealizacji. Prawo w tradycyjnym rozumieniu stanowi tylko część składową wymaganego systemu warunków, część, która posiada wyłącznie formalny charakter. Hegel używa zatem pojęcia prawa w bardzo szerokim znaczeniu, które obejmuje wszelkie społeczne formy „istnienia” stanowiące konieczne warunki urzeczywistnienia wolnej woli. Tym samym przenosi nowożytne pojęcie prawa w znaczeniu powszechnych i usankcjonowanych przez państwo uprawnień przysługujących wolnym podmiotom ze sfery jednostkowej na obszar społecznych praktyk i instytucji, które sprzyjają jednostkowej samorealizacji. To im, a nie jednostkom, w pierwszym rzędzie przysługują prawa.

Mając na uwadze wzajemny związek poszczególnych sfer ducha obiektywnego, Hegel nie ogranicza się do krytyki abstrakcyjnego prawa, lecz ponadto pokazuje jego pozytywne aspekty. Abstrakcyjne prawo tworzy bowiem formalne ramy dla sfery działania, w której jednostka musi wprawdzie podporządkować się zewnętrznym regułom, ale zarazem uzyskuje liczne uprawnienia i swobody. Prawo stoi na pieczy prywatnej własności, chroni działalność gospodarczą przed licznymi nadużyciami, a przede wszystkim umożliwia jednostce nieskrępowane kształtowanie moralnej autonomii. Pozytywne znaczenie tego porządku

---

<sup>166</sup> Ibidem, s. 50.

wychodzi na jaw dopiero wówczas, gdy właściwie usytuujemy go w całym systemie społecznym. Podobnie pozostałe opisane przez Hegla „instytucje prawne”, takie jak rodzina czy społeczeństwo obywatelskie aktualizują swoją potencjalną wartość wtedy, gdy zostaną właściwie ułożone w całościowej strukturze etycznych urządzeń sprzyjających realizacji wolności.

Sprawiedliwe urządzenie społeczeństwa wymaga, jak już wspomniano, wypracowania odpowiedniego pojęcia wolności, które obejmowałyby obydwie krytykowane za jednostronność „niepełne modele” autonomii. Krytyka Hegla nie dotyczy zatem wyłącznie pojęciowych deficytów tych modeli, ale ponadto obnaża ich szkodliwość w przestrzeni interakcji społecznych. Rozszerzanie jednostronnego modelu wolności indywidualnej na całość prawnego porządku społeczeństwa prowadzi nieuchronnie do rozmaitych patologii życia społecznego. Niezależnie od tego, czy będzie chodziło o roszczenia prawne, czy o moralną autonomię, w każdym przypadku dochodzi do nieuzasadnionego przekroczenia obszaru ich obowiązywalności.

Pomimo wyraźnych odesłań do konstrukcji pojęciowych *Nauki Logiki*, argumentacja Hegla ma w tym przypadku charakter na wskroś empiryczny. W kolejnych paragrafach odnajdujemy diagnostyczne opisy symptomów patologii, w których kluczową rolę odgrywają pojęcia o charakterze psychologicznym: samotność, pustka, przygnębienie [zakłopotanie].<sup>167</sup> Wspólnym mianownikiem tych określeń jest cierpienie z powodu nieokreśloności, a zatem stan utraty drogowskazów aksjologicznych i wyraźnych orientacji egzystencjalnych. Aby uzasadnić tezę, że absolutyzacja dwóch niepełnych modeli wolności wywołuje patologiczne skutki, Hegel zakłada, że społeczna rzeczywistość przeniknięta jest utajoną rozumnością, że jej „strukturę głęboką” wyznaczają dające się wyeksplikować w języku filozoficznym zasady rozumu, których naruszenie prowadzi do deformacji w sferze życiowej *praxis*. Hegel projektuje zatem teorię sprawiedliwości w powiązaniu z empiryczną diagnozą społeczeństwa, próbując przekonać współczesnych czytelników, że w doświadczanym przez nich cierpieniu, poczuciu krzywdy i stanie przygnębienia kryją się słuszne racje, by opowiedzieć się za etyczną konstrukcją komunikatywnej wolności.

Hegel postrzega swoją teorię prawa jako rozwinięcie i dopełnienie wcześniejszych koncepcji. Z Fichtem i Kantem dzieli przekonanie, że normatywna teoria sprawiedliwości musi zakładać równą indywidualną wolność wszystkich podmiotów społecznych, ale uzupełnia je postulatem, że pojęcie indywidualnej autonomii należy poszerzyć tak, by

---

<sup>167</sup> Ibidem, w kolejności: s. 136, 141, 149.

również heteronomiczna sfera motywacji stała się elementem wolności. Stworzenie warunków społecznych sprzyjających indywidualnej samorealizacji wymaga, aby w dziedzinie etyczności spełnione były dwa wstępne warunki, które są przedmiotem analiz dwóch pierwszych części *Zasad*. Po pierwsze, musi istnieć system prawny, w którym relacje interpersonalne rozwijają się według wzoru wzajemnego przyznawania sobie równych praw i obowiązków, a podmioty uczą się postrzegania siebie jako suwerennych członków społeczeństwa. Po drugie, musi istnieć moralny porządek, który umożliwi jednostce postrzeganie siebie jako moralnego podmiotu obdarzonego sumieniem. Dopiero, gdy zostaną spełnione obydwa warunki, jednostka będzie mogła urzeczywistnić swoją wolność w instytucjonalnych ramach etyczności.

Warto przy tym pamiętać, że, opisując sferę abstrakcyjnego prawa oraz moralności, Hegel skupia się przede wszystkim na działaniach, które wynikają z określonego ujęcia wolności, nie zaś na wymiarze subiektywnych motywacji. Samo działanie opisywane jest zaś nie tylko jako instrumentalna aktywność w znaczeniu greckiej *poiesis*, lecz również, a właściwie przede wszystkim, jako relacja zachodząca między wolnymi podmiotami (*praxis*). Hegel opiera swoje ujęcie *praxis* na tezie o relacyjnym charakterze podmiotowości i autonomii, którą konkretyzuje na różnych poziomach ontologicznych. Poszczególne sfery bytu społecznego wyróżniają się specyficznym dla nich sposobem realizacji wolności podmiotowej, a co za tym idzie specyficzną formą działania. Użycie kategorii ontologicznych w ekspozycji idealnego ustroju społecznego zmusza filozofa do wykorzystania operatywnych wskazówek *Nauki logiki*. Przede wszystkim należy mieć na uwadze fakt, że systematyka filozofii prawa oddaje stosunki ontologiczne w odwróconym stosunku - wychodzi od tego, co abstrakcyjne i „nieprawdziwe”, by ostatecznie przejść do tego, co konkretne i rzeczywiste.<sup>168</sup>

W istocie omawiane w pierwszych częściach dzieła teorie prawa i moralności operują, zdaniem Hegla, metodologiczną fikcją woli jako osoby prawnej i podmiotu moralnego, które rozpatrywane są w oderwaniu od rzeczywistych społeczno-politycznych struktur woli. Dopiero konkretna (od *concrescere* - łac. zrastać się) etyczność spaja w syntezie dialektyki spekulatywnej abstrakcyjne prawo (czyli **tezę**, tego co abstrakcyjnie ogólne) z moralnością (czyli z **antytezą** wyizolowanej szczegółowości). Hegel dochodzi do „konkretnej” etyczności na drodze regresywnej, zakładając, że w tym, co abstrakcyjne, wszystkie określenia pojęciowe są już obecne, ale „jeszcze nierozwinięte w totalność”.<sup>169</sup> Celem regresywnej dedukcji jest odtworzenie pełnego pojęcia wolności, które realizuje się w przestrzeni

---

<sup>168</sup> Ibidem, s. 353-4.

<sup>169</sup> Ibidem, s. 355.

komunikacyjnej *praxis*. Wolność ta nie jednak czymś danym, do jej osiągnięcia człowiek potrzebuje całego szeregu zapośredniczeń. Hegel wymienia trzy podstawowe etapy owego zapośredniczenia, w których wola stopniowo uwalnia się od ograniczeń i poszerza zakres swojej autonomii<sup>170</sup>:

1. formalne prawo, w którym przejawia się bezpośredniość woli;
2. moralność subiektywna, w której ujawnia się wola refleksyjna;
3. etyczność stanowiąca jedność obydwu wcześniejszych momentów.

Z kolei etyczność rozpada się na kolejne trzy momenty:

- 3.1. rodzinę, w której etyczność przejawia się jako duch naturalny.
- 3.2. społeczeństwo obywatelskie, w którym etyczność ujawnia swoje rozdwojenie.
- 3.3. państwo, w którym najpełniej manifestuje się wolność obiektywna.

Przedstawiona powyżej struktura ducha obiektywnego konkretyzuje nader ogólny zamysł teoretyczny Gehlena, który podkreśla wagę usankcjonowanego przez tradycję porządku normatywnego dla urzeczywistnienia ludzkiej wolności, ale nie poddaje szczegółowej analizie jego konkretnych, kulturowo-społecznych obiektywizacji. Pamiętając o różnicach dzielących obydwu myślicieli, wskażemy poniżej elementy koncepcji Hegla, do których nawiązywał autor *Theorie der Willensfreiheit*, tworząc zręby swojej etyki politycznej. W dalszej rekonstrukcji wywodów *Zasad filozofii prawa* zostaną pominięte wywody na temat społeczeństwa obywatelskiego. W tym punkcie Gehlen przyjmuje zdecydowanie bardziej konserwatywną postawę niż Hegel, poddając dość jednostronnej krytyce zasady liberalnej demokracji. Instytucje społeczeństwa obywatelskiego promujące indywidualizm, arywizm, kult osobowej wolności osłabiają jego zdaniem instytucjonalny ład społeczeństwa i prowadzą do rozmaitych patologii w życiu prywatnym i w sferze publicznej. Kulturowy pesymizm nie pozwala zatem filozofowi na jakiegokolwiek pozytywne nawiązania do heglowskiej koncepcji społeczeństwa obywatelskiego. Natomiast pozostałe przejawy ducha obiektywnego takie jak: prawo, moralność, rodzina i państwo stanowią stały punkt odniesienia dla wczesnego Gehlena, mimo że w żadnej pracy nie poddaje ich szczegółowej analizie.

Pierwszą formę zapośredniczenia wolności - abstrakcyjne prawo - łączy Hegel z instytucją własności (paragrafy 41-71 oraz 71-81). Prawo własności nie zasadza się wyłącznie na reżymie biologicznej konieczności i zaspokajaniu fizycznych potrzeb, jak głoszą teorie prawa naturalnego. Własność stanowi bowiem podstawę walki o uznanie i urzeczywistnienie wolności w realnym świecie.<sup>171</sup> Inni uznają naszą własność nie przywłaszczając jej sobie i w

<sup>170</sup> Por. S. Avinieri, *Hegla teoria nowoczesnego państwa* (tłum. T. Rosiński), Warszawa 2009, s. 166-193.

<sup>171</sup> G.W.F. Hegel, *Zasady filozofii...*, op. cit., s. 62.

ten sposób akceptują nas jako suwerenne osoby. Własność jest poza tym formą uprzedmiotowienia jaźni, która z poziomu czystej subiektywności wznosi się na poziom zewnętrznej egzystencji. „Rozumowość własności nie polega więc na tym, że zaspokaja potrzeby, lecz na tym, że zniesiona w niej zostaje czysta podmiotowość osobowości. Dopiero we własności osoba występuje jako rozum [...] We własności moja wola jest wolą osobową, osoba jednak jest pewnym ‘tym oto’; znaczy to, że własność staje się momentem osobistym tej oto woli”.<sup>172</sup>

Podstawą prawa jest zatem wolna wola, która na pierwszym poziomie ontologicznym manifestuje się jako „osobowość”. Pojęcie osobowości zakłada odniesienie do intersubiektywności nie będącej jednak na tym etapie czymś autotelicznym. Relacje między-osobowe sprowadzają się tu do wzajemnej instrumentalizacji dokonującej się ze względu na partykularne interesy i cele - „Inny” pojawia się w ramach stosunku umowy głównie jako środek służący do pozyskania na własność określonych przywilejów i rzeczy.

Ograniczenie wolności do formalnego prawa powoduje, że jednostka zaczyna artykułować wszystkie swoje potrzeby i zamiary w kategoriach tego właśnie prawa, przez co staje się niezdolna do udziału w życiu społecznym. Prawno-osobowa wolność ogranicza się w istocie do upoważnienia, aby działać zawsze zgodnie z własnymi interesami w takim zakresie, na jaki zezwala prawny porządek. Najważniejsza słabość tego modelu autonomii przejawia się, według Hegla, w tym, że celowość więzi między-osobowych zostaje w nim zredukowana do własności rzeczy, cel działania okazuje się czymś całkowicie przypadkowym, zależnym od kontyngentnych potrzeb i preferencji życiowych.

Kierując się zasadą negacji określonej Hegel nie poprzestaje jednak na krytyce, ale poszukuje pozytywnych aspektów prawa.<sup>173</sup> Po pierwsze zauważa, że jednostka, która chciałaby uzewnętrznić swoją wolność, powinna mieć zagwarantowany swobodny dostęp do niezbędnych dla niej dóbr i rzeczy<sup>174</sup>, ale takie prawo może jej przysługiwać tylko pod warunkiem, że na zasadzie wzajemności uzna, że to samo prawo przysługuje innym obywatelom. Formalne prawo jako sfera wzajemnie gwarantowanych roszczeń ma swoją podstawę w nakazie „bądź osobą i respektuj inne osoby”<sup>175</sup>. W zasadach prawa prywatnego nie dochodzi do głosu tylko negatywna strona wolności woli polegająca na negacji

---

<sup>172</sup> Ibidem, s. 357, 358.

<sup>173</sup> Na wartość formalnego prawa Hegel wskazuje w paragrafach 41-81, gdzie próbuje odtworzyć normatywne zaplecze nowoczesnego prawa rozumowego i naturalnego.

<sup>174</sup> Ibidem, s. 45.

<sup>175</sup> Ibidem, s. 36.

„ograniczoności i ważności”<sup>176</sup>, ponieważ gwarantowana prawnie swoboda zawierania umów otwiera przed jednostką możliwość podejmowania wielu działań bez konieczności każdorazowego dochodzenia swoich praw. W dodatku do paragrafu 37 Hegel podkreśla, że jedynie osobowość uwrażliwiona na kontekst społeczny zachowuje właściwą miarę w użyciu swoich praw i w tym sensie staje się zdolna do udziału w życiu społecznym. Jednostka, która uświadamia sobie negatywny charakter formalnego prawa, zdobywa równocześnie świadomość, że mimo ograniczeń sfera ta daje jej schronienie przed roszczeniami i wymaganiami narzucanymi przez instytucje społeczne. Paradoksalną korzyścią płynącą z prawa formalnego okazuje się być zatem gwarantowana przez nie perspektywa wycofania się ze sfery etycznej do obszaru subiektywnej nietykalności. Jednostka zdobywa w ten sposób przestrzeń negatywnej wolności, w której może zrodzić się opór wobec wadliwie funkcjonujących instytucji czy irracjonalnych stosunków społecznych. Człowiek dysponujący własnością może rozwijać zmysł krytyczny, może również poszukiwać antidotów na doznawane przez siebie w tej sferze działania krzywdy.

W dziedzinie moralności ludzka wola przejawia się już nie tyle jako osobowość sama w sobie (odnosząca się do innych osób jako środków dla realizacji własnych potrzeb), ale jako podmiot, który odnosi się do samego siebie - „Osobowość woli, którą wola w prawie abstrakcyjnym tylko jest, staje się odtąd dla woli jej przedmiotem”.<sup>177</sup> Podmiotowość nie jest więc już tylko osobą, która posiada „moc” realizacji własnych celów, lecz osobą, która próbuje ustanowić cele obiektywne. Wprawdzie stosunek podmiotu do innych podmiotów nie jest już tutaj regulowany samymi zakazami jak w prawie formalnym<sup>178</sup>, ale wikła się w sprzeczność między uniwersalistycznymi roszczeniami moralnymi a niezbywalnym dla człowieka dążeniem do szczęśliwości (czy pomyślności). Hegel próbuje rozwiązać ten dualizm wprowadzając kategorię dobra - „Dobro jest ideą jako jednią pojęcia woli i woli szczegółowej, w której to jedni zarówno prawo abstrakcyjne, jak i pomyślność (*Wohl*) oraz podmiotowość wiedzy i przypadkowość zewnętrznego istnienia zniesione zostają jako dla siebie samoistne, ale tym samym pozostają w niej co do istoty swej zawarte”.<sup>179</sup>

Postulowana jedność pojęcia woli z jej istnieniem nawiązuje do platońskiej i arystotelesowskiej koncepcji dobra ogólnego jako najważniejszego celu dążeń ludzkiej woli. Warunkiem praktycznej realizacji tak rozumianego dobra jest dla Hegla zrównoważenie zasady prawa formalnego i szczęśliwości. Jednostka może egzekwować swoje prawa i

---

<sup>176</sup> Ibidem, s. 35.

<sup>177</sup> Ibidem, s. 113.

<sup>178</sup> Ibidem, s. 119.

<sup>179</sup> Ibidem, s. 133.



realizować wytyczone przez siebie cele jedynie wtedy, gdy bierze pod uwagę dobro wspólne. Konieczne konflikty jakie rodzi prawo formalne i prawo woli podmiotowej (moralność) dają się rozstrzygnąć tylko w takiej relacji międzypodmiotowej, dla której ostatecznym, *implicite* przyjmowanym w obydwu obszarach, celem okazuje się wspólnota wolnych podmiotów. Dobro jako idea wskazuje zatem na intersubiektywność jako w pełni autoteliczne działanie. Wszelka jednostkowa aktywność, która opiera się na wspólnotowej *praxis* nie zależy bowiem od tego, co zewnętrzne i staje się, jak wyraża to Hegel, nieskończona, ponieważ przestaje być już środkiem do realizacji wyłącznie partykularnych celów. Tak rozumiane dobro jest jednak czymś nierzeczywistym w sferze moralnej z powodu sprzeczności zachodzącej między dobrą, autoteliczną intersubiektywnością a jej faktycznym istnieniem w formie inter-podmiotowych relacji.

Hegel pokazuje, że na obszarze moralności nie da się znaleźć immanentnego kryterium dobra, co nieuchronnie rodzi konflikt różnych pojęć dobra i obowiązku. Ponadto podmiotowość moralna skonfrontowana z chaosem licznych koncepcji dobra i obowiązku zmuszona jest uznać siebie samą za ostateczne kryterium dobra.<sup>180</sup> Na obszarze wyizolowanej (ze społecznej *Sittlichkeit*) moralności dochodzi bowiem do absolutyzacji zasady sumienia. Sumienie legitymizujące moralne rozstrzygnięcia jednostki zostaje oderwane od swej treści (urzeczywistnionego dobra) i przekształca się nie tylko w kryterium, ale również w samą zasadę dobra<sup>181</sup>, co ostatecznie oznacza, że zyskuje pozycję nadrzędną wobec dobra i naraża jednostkę na ryzyko egoistycznej kalkulacji.<sup>182</sup> Dobro staje się w dziedzinie moralności czymś wyłącznie wewnętrznym, czymś, co być powinno, a zatem samą tylko możliwością. Tak jak w ramach prawa formalnego nie da się rozstrzygnąć problemu bezprawia (czyli przeprowadzić sprawiedliwej restytucji państwa, co ostatecznie przesądza o niemożliwości urzeczywistnienia prawa abstrakcyjnego bez wprowadzenia dodatkowych założeń), tak w moralności nierozwiązywalna pozostaje sprzeczność między moralną inter-podmiotowością a dobrem rozumianym jako czysta, autoteliczna intersubiektywność. Moralność (zwłaszcza kantowska) pozostaje zawsze sferą tego, co być powinno, gdy tymczasem chodzi o to, by odnaleźć instytucjonalny wyraz dla tego, co racjonalne i ogólne, w którym mogłoby się urzeczywistnić dobro wspólnoty. Imperatyw kategoryczny okazuje się bezużyteczny, gdy chodzi o więzi w rodzinie (gdyż ta opiera się na wzajemnej miłości), a tym bardziej we wspólnocie politycznej. Co więcej, jak pokazuje Hegel, myślenie o polityce w kategoriach

---

<sup>180</sup> Ibidem, s. 142.

<sup>181</sup> Ibidem, s. 140.

<sup>182</sup> G.W.F. Hegel, *Encyklopedia nauk filozoficznych* (tłum. Ś.F. Nowicki), Warszawa 1990, s. 509-10.

moralności może mieć fatalne konsekwencje, ponieważ dopuszcza sytuację, w której subiektywna intencja będzie przeciwstawiać się obiektywnemu prawu i obyczajowi powstałemu na drodze uniwersalnej debaty. Dlatego też urzeczywistnienie moralności, którego warunkiem jest zniesienie sprzeczności między czystą możliwością a absolutną obowiązywalnością dobra, staje się możliwe dopiero w dziedzinie etyczności, w obrębie której jednostki nie odnoszą się do siebie nawzajem wyłącznie jako izolowane podmioty moralne, ale jako członkowie tej samej społeczności.

Pod przedstawioną powyżej krytyką subiektywnej moralności z pewnością mógłby podpisać się Gehlen. Podobnie jak podmiot, który osiąga stan „ducha rzeczywistego”, również jednostka wkraczająca do sfery *Sittlichkeit* uwalnia się od uciążliwości związanych z patologiami zabsolutyzowanej moralności, to znaczy: od niekończącej się, jałowej deliberacji moralnej, od braku bądź nieskuteczności działania, a przede wszystkim od niepokojącej dezorientacji życiowej, do której przyczynia się filozoficzny rozgardiasz. Wyswobodzenie się z takiej nieokreślonej formy podmiotowości i związanej z nią abstrakcyjnej autonomii dochodzi, według Hegla, do skutku za pośrednictwem systemu obowiązków<sup>183</sup>, a według Gehlena, dzięki kreatywnej mocy transcendentalnego działania, które otwiera jednostkę na idee zakorzenione w konkretnym kontekście życiowym.

Hegel przekonuje, że rzeczywisty świat społeczny zawiera w sobie całe spektrum wzorców interakcji, które pozwalają jednostkom zrealizować prawdziwą, substancjalną, czy też afirmatywną wolność. „Obowiązek nie jest przeto ograniczeniem wolności, lecz tylko ograniczeniem jej abstrakcji, tj. niewolności. Obowiązek jest dojściem do istoty, zdobyciem wolności afirmatywnej”.<sup>184</sup> Zdobycie afirmatywnej wolności oznacza, że podmiot uzyskuje zdolność do aktywnego uczestnictwa w procesie kształtowania normatywnego porządku etyczności, który uwalnia jednostki od jednostronnych wzorców interakcji oraz konstrukcji pojęciowych fałszujących prawdziwy obraz rzeczywistości. Spełniając obowiązki usankcjonowane w sferze *Sittlichkeit* podmioty przyczyniają się do aktualizacji potencjalnie istniejących form komunikacyjnej intersubiektywności. Pojęcie obowiązku odsyła w tym kontekście do tych własności działania, które muszą zostać rozwinięte, aby podmioty uczestniczące w interakcji miały gwarancję wzajemnego uznania. Obowiązek (*Pflicht*) nie jest, jak u Kanta, „pustą zasadą moralnej subiektywności”<sup>185</sup>, lecz „etycznym określeniem”,

---

<sup>183</sup> G.W.F. Hegel, *Zasady...*, op. cit., s. 149.

<sup>184</sup> Ibidem, s. 388.

<sup>185</sup> Ibidem, s. 148.

które wyłania się jako „stosunek konieczny”.<sup>186</sup> Etyczne określenie (obowiązek) utożsamia Hegel z etycznym nakazem stanowiącym wewnętrzny składnik komunikacyjnej praktyki, w której jednostki wprawdzie stosują się do określonych reguł i norm, ale nie postrzegają ich jako narzuconych z zewnątrz obowiązków, dlatego można im przypisać imperatywny charakter („koniecznego stosunku”). Podmioty etycznej *praxis* powinny bezrefleksyjnie akceptować ważność społecznie usankcjonowanych norm, dzięki czemu wzrosnie skuteczność ich działań. Obowiązek funkcjonuje zatem u Hegla jako uwewnętrzniona, niejako shabitułizowana w procesie kształcenia (*Bildung*) reguła postępowania, którą można za część składową wewnętrznej natury człowieka. Obowiązek to również norma gwarantująca wzajemne uznanie uczestników danej interakcji. Nie można go zatem postrzegać w duchu kantowskim jako dającego się wyizolować punktu widzenia, który odgrywa rolę nadrzędnego kryterium wyboru między dwiema alternatywami działania. Hegel korzysta z niego, aby usunąć uwidaczniające się na poziomie „woli bezpośredniej” ślady heteronomii (popędy, skłonności) oraz związany z nimi kauzalny przymus. Obowiązek pojęty jako zinternalizowana reguła postępowania wyklucza, z jednej strony, popędy i nawyki, które mogłyby zakłócać przebieg interakcji, a z drugiej strony, dostarcza gotowych schematów decyzyjnych, które odciążają podmiot od konieczności dokonywania refleksyjnego osądu. W ten sposób nakaz nie jawi się już jako zewnętrzna materia wyboru czy moralnej oceny, lecz jako quasi instynktowny imperatyw. We wprowadzeniu do *Zasad* Hegel wychodzi z założenia, że struktura motywacyjna człowieka podlega ponadindywidualnemu procesowi kształtowania, który w systematyczny sposób odtwarzany jest na obszarze etycznych urządzeń tożsamy z społecznym światem „drugiej natury”. Głównym celem filozoficznej refleksji okazuje się w tym kontekście normatywna rekonstrukcja istniejących wzorców interakcji, które stanowią niezbędne warunki dla jednostkowej samorealizacji.

Heglowskie pojęcie obowiązku jako zinternalizowanej reguły postępowania znakomicie wpisuje się w gehlenowską tezę, że instytucje wyznaczają granice, w obrębie których może rozwinąć się autentyczna wolność i stabilny charakter człowieka. Z drugiej strony należy podkreślić, że Hegłowska koncepcja oferuje szerszą perspektywę pojęciową, ponieważ w przeciwieństwie do teorii Gehlena, kładzie ona nacisk na przedstawienie intersubiektywnego wymiaru podmiotowości. Zarówno wczesne egzystencjalno-idealistyczne stanowisko autora *Theorie der Willensfreiheit*, jak i późniejsza antropologiczna refleksja koncentrują się głównie

---

<sup>186</sup> Ibidem, s. 163-4.

na monologicznej perspektywie działającego podmiotu, zaniedbując interpersonalny aspekt działania.

Podstawowa dla zrozumienia filozofii prawa Hegla teza o relacyjnym charakterze podmiotowości i autonomii konkretyzowana jest na różnych poziomach ontologicznych, przy czym ostatecznym fundamentem wszystkich rozróżnień staje się u niego świat intersubiektywnych, społecznych relacji, czyli etyczność. W jej obrębie filozof wyodrębnia trzy sposoby kształtowania relacji międzyludzkich stanowiące kolejne stopnie obiektywizacji wolności.

Rodzina jest dla Hegla „etycznością w formie naturalnej”, co po przełożeniu na język socjologiczny oznacza, że rodzina utożsamiona z instytucją mieszczańskiego małżeństwa z miłości reprezentuje formę intersubiektywności, w której dokonuje się elementarne uspołecznienie ludzkich popędów i potrzeb. Hegel podkreśla, że intymny związek między partnerami i dziećmi posiada fundamentalne znaczenie dla procesu kształcenia (socjalizacji) i kształtowania się samowiedzy (tożsamości osobowej), ale również dla późniejszych relacji interpersonalnych. W dojrzałych związkach intymnych, które obejmują praktyki wzajemnej sympatii i troski, niezakłócona relacja polega na tym, że partnerzy uczą się postrzegać siebie jako indywidua posiadające własne potrzeby. Szczegółowy altruizm (obiektom troski jest tylko część społeczeństwa) pozwala jednostkom przezwyciężyć izolację i egoizm.<sup>187</sup> W przeciwieństwie do Kanta autor *Zasad* przekonuje, że instytucja rodziny konstytuuje szczególnego rodzaju intersubiektywność, w której relacje pomiędzy dwiema płciami uwalniają się od ograniczeń ekonomicznych. Podstawą małżeństwa nie jest stosunek oparty na kontrakcie, „[...] gdyż małżeństwo polega właśnie na tym, że za punkt wyjście bierze się wprawdzie punkt widzenia kontraktu między samoistnymi w swej jednostkowości osobami, ale po to, by ten punkt widzenia znieść”.<sup>188</sup> Według Hegla małżeństwo nie opiera się na prawie, lecz obowiązku. Aspekt prawny dochodzi do głosu jedynie w momencie jego rozpadu spowodowanego śmiercią któregoś z małżonków (prawo dziedziczenia) bądź w trakcie rozwodu (alimenty, odszkodowanie).

Ostatecznym celem rodziny jest ukształtowanie relacji interpersonalnych, w których jednostki pogłębiają samowiedzę, a zatem i świadomość własnej wolności. „Miłość oznacza w ogóle to, że [...] osiągam swoją samowiedzę tylko przez rezygnację ze swego bytu dla siebie i przez uświadomienie sobie siebie jako własnej jedności z kimś drugim i jedności tego

---

<sup>187</sup> Ibidem, s. 171.

<sup>188</sup> Ibidem, s. 173.

drugiego ze mną”.<sup>189</sup> Świadomość wolności uzyskana w obrębie rodziny jest jednak niepełna, ponieważ przejawia się na poziomie uczucia, które podlega nieustannym zmianom i zdane jest na przypadek. Hegel wskazuje przy tej okazji sprzeczność, w jaką nieuchronnie popada dążenie do samowiedzy zapośredniczone przez relację miłosną. Pragnienie jedności z drugą osobą zawiera w sobie moment zmysłowy (sublimacja popędu seksualnego), stąd nigdy nie osiąga spełnienia. Samowiedza oscyluje tutaj między negacją egoistycznego bytu dla siebie i afirmacją bytu dla siebie w innej osobie. Pełna jedność może pojawić się dopiero w etycznej sferze państwa. „W państwie nie ma już miłości; w państwie jest się świadomym jedności [z kimś innym] jako prawa, tu treść musi być treścią rozumną i ja muszę ją znać”.<sup>190</sup>

Według Hegla państwo stanowi jedność subiektywnej świadomości i obiektywnej rzeczywistości, głównym motywem działania jednostek staje się tutaj rozpoznanie faktu, że ostatecznym źródłem państwowych praw i nakazów jest subiektywna wola, prawo nie jest zatem jarzmem nałożonym przez zewnętrzną siłę, która w ten czy inny sposób stara się legitymizować własne roszczenia, ale wyrazem ludzkiego chcenia.<sup>191</sup> Ta uświadomiona tożsamość podmiotu i państwa jest warunkiem prawidłowego funkcjonowania wspólnoty politycznej<sup>192</sup>, kiedy jej nie ma, państwu grozi rozpad. Dlatego opiewany przez Hegla patriotyzm to nie tylko gotowość do poświęceń w czasie kryzysu i wojny, ale poczucie spełnienia w życiu z innymi ludźmi, to świadomość, „[...] że moje substancjalne, szczegółowe interesy zachowane są i zawarte w interesach i celach, jakie ma ktoś inny (tu jest tym państwo), kto pozostaje w pewnych stosunkach do mnie jako jednostki, dzięki czemu ten inny nie jest dla mnie bezpośrednio żadnym innym, a ja, jako świadomy tego, jestem wolny”.<sup>193</sup> W tożsamości woli ogólnej i szczegółowej „prawo i obowiązek okazują się czymś jednym” jako że „[...] człowiek ma dzięki etyczności o tyle prawa, o ile ma obowiązki i o tyle obowiązki, o ile ma prawa”.<sup>194</sup> Państwo opiera się zatem na zasadzie rozumnej wolności działającej w ten sposób, że wolność jednego podmiotu urzeczywistnia się tylko wraz z wolnością innych, podczas gdy w społeczeństwie obywatelskim realizacja własnych celów odbywa się kosztem celów innych. W przeciwieństwie do starożytnej *polis*, gdzie podmiotowość podlegała wspólnotowej ogólności i państwa feudalnego, w którym wola szczegółowa usiłowała podporządkować sobie ogólność, nowoczesne państwo urzeczywistnia syntezę obydwu

---

<sup>189</sup> Ibidem, s. 390.

<sup>190</sup> Ibidem.

<sup>191</sup> Ibidem, s. 163.

<sup>192</sup> Ibidem, s. 417.

<sup>193</sup> Ibidem, s. 251.

<sup>194</sup> Ibidem, s. 168.

aspektów podmiotowej wolności.<sup>195</sup> Za sprawą autonomii woli artykułującej się w politycznych instytucjach życie nowoczesne ulega pełnemu upolitycznieniu<sup>196</sup>, co nie wyklucza obszarów niepolitycznych (np korporacji opartych na zasadzie dobrowolności). W tym punkcie Hegel odbiega od klasycznego liberalizmu, krytykując jego nieufność wobec państwa. W istocie to, czy jednostkowa samowiedza znajduje właściwy wyraz w państwie zależy od jego ładu ustrojowego i prawnego. Zewnętrzne posłuszeństwo prawu staje się martwym rytuałem, gdyż nie zawiera momentu samowiedzy. Restrykcyjny charakter obowiązku jest dla Hegla, w przeciwieństwie do Kanta, całkowicie nieistotny, ponieważ ludzka wolność manifestująca się w obowiązku musi wykroczyć poza pustą abstrakcyjną wolność, a zatem wyrazić się i urzeczywistnić jedynie w relacji z innymi wolnymi podmiotami.<sup>197</sup> Organizm polityczny, w którym brakuje jedności woli szczegółowej z ogólnością zobiektywizowanej w instytucjach wolności jest państwem złym, należącym jedynie do dziedziny *Dasein*, a tym samym pozbawionym rozumności.<sup>198</sup> We właściwie urządzonym państwie, w którym panuje „altruizm ogólny” nie chodzi już o zabezpieczenie partykularnych interesów autonomicznych podmiotów jak w społeczeństwie obywatelskim, ale o stworzenie ładu, który przekracza ograniczoną, partykularną perspektywę. Podmiot świadomie akceptujący struktury ducha obiektywnego odnosi się do ogółu innych nie przez pryzmat własnych interesów, ile przez solidarność i wolę życia z innymi w jednej wspólnotocie; w ten sposób zyskuje pełne uznanie swojej autonomii i potwierdzenie wolności. Pod tym względem państwo przypomina rodzinę, różni się jednak zakresem i charakterem więzi, której źródłem jest wolna świadomość, a nie biologiczne pokrewieństwo.

Gehlen tylko częściowo mógłby zgodzić się z takim ujęciem państwa, ponieważ kluczowym aspektem tej instytucji jest dla niego moment wspólnotowości, dlatego też dla potwierdzenia swojego stanowiska cytuje ustęp z recenzji Hegla o twórczości J.H. Jacobiego, który traktuje o greckiej *polis*, a nie państwie pruskim: „Starożytni odkryli najwyższą formę etyczności w życiu dobrze zorganizowanego państwa. O takim życiu można powiedzieć, że w jego ramach w większym stopniu człowiek funkcjonuje ze względu na prawo, aniżeli prawo z uwagi na człowieka.”<sup>199</sup>

Krytyczny stosunek Gehlena do subiektywności powoduje, że nie może on zaakceptować jakiegokolwiek wizji politycznej, która postulowałaby uznanie jednostkowej

---

<sup>195</sup> Ibidem, s. 245-6, 414-415.

<sup>196</sup> Ibidem, s. 429-30.

<sup>197</sup> Ibidem, s. 149.

<sup>198</sup> Ibidem, s. 418.

<sup>199</sup> Cyt. za Gehlenem: A. Gehlen, *Theorie der Willensfreiheit* ..., op. cit., s. 147.

wolności za warunek *sine qua non* stabilnego porządku instytucjonalnego. Paradoksalnie Hegel okazuje się w tym przypadku reprezentować idee bliższe liberalizmowi, niż konserwatywnej koncepcji państwa i prawa. Gehlen, zwłaszcza we wczesnym okresie twórczości, wyznaje natomiast ultrakonserwatywny pogląd, według którego zdrowe państwo opiera się na uświęconej tradycją wspólnotie, w obliczu której jednostkowa podmiotowość powinna ulec całkowitemu zawieszeniu. Aby zrealizować wolność (tożsamą z koniecznością) wspólnota potrzebuje przewodnika (*Führer*), który w pełni identyfikuje się z nadrzędną ideą kierowniczą. Ów „twórczy polityk” „[...] odnajduje syntezę wolności i konieczności, osiąga w swojej koniecznej woli najwyższy stopień wolności, kiedy składa z niej ofiarę [...] Ale poddaje się on tej niewoli dobrowolnie, wikłając się w istniejący porządek; jego życie polega na nieustannej walce: prawdziwy mąż stanu żyje zawsze heroicznie. Słusznie też wymaga dobrowolnej ofiary od swoich wyznawców i staje się przewodnikiem (*Führer*) tylko o tyle, o ile razem stają w szeregu i razem padają na polu bitwy.”<sup>200</sup>

Optymistyczna wiara Hegla w rozwój społeczny, przekonanie o tym, że instytucje współczesnych społeczeństw przeniknięte są utajoną uniwersalną racjonalnością lokuje jego koncepcję w tradycji oświeceniowej, która według Gehlena uległa współcześnie dyskredytacji i straciła jakkolwiek moc oddziaływania na egzystencjalne decyzje jednostek. W swojej na wskroś woluntarystycznej i aktywistycznej filozofii autor *Theorie der Willensfreiheit* kładzie nacisk nie tyle na obiektywną rozumność ładu państwowego, lecz na kategorię działania. „Działanie jest nieprzedstawialnym i niewywiedlnym źródłem (*Ursprung*) wszystkiego. I właśnie dokładnie w tym stopniu, w jakim działanie nie daje się wywieść, jest ono *eo ipso* wolne, jest zarazem skokiem (*Sprung*) i początkiem.”<sup>201</sup> Gehlen rezygnuje ponadto z poszukiwania powszechnych zasad sprawiedliwości. Autentyczna moralność jest poza zasadą dobra i zła. „Najwyższa moralność jest poza moralnością. Gdyby ludzie rodzili się wolni, nie mieliby nawet pojęcia dobra i zła, ponieważ jedność wolności i konieczności, która spełnia się w prawdziwym myśleniu, w prawdziwym działaniu i wierze zwiemy twórczą zasadą, która w czystej formie i namiętnie znajduje potwierdzenie samej siebie”.<sup>202</sup>

Wspólnym rysem obydwu koncepcji pozostaje jednak założenie, że idee regulatywne ujawniają się niejako same z siebie na określonym etapie rozwoju jednostki. Hegel pisze o zakorzenionych w sferze etyczności regułach postępowania, które w codziennej *praxis* zostają shabitułizowane i uwewnętrznione przez podmiot działania, Gehlen zaś podkreśla znaczenie

---

<sup>200</sup> A. Gehlen, *Theorie der Willensfreiheit* ..., op. cit., s. 166-167.

<sup>201</sup> Ibidem, s. 164.

<sup>202</sup> Ibidem, s. 178-179.

wpajanych człowiekowi w procesie chowu (*Zucht*) i dyscypliny norm, które z upływem czasu bezwiednie kształtują zrytualizowane i zautomatyzowane zachowania stanowiące podstawę autentycznego doświadczenia. Zarówno Hegel, jak i Gehlen podkreślają konieczność uregulowania systemu popędów i skłonności, które stają się w ten sposób integralnym elementem wolnej woli. Obydwaj, na przykładzie przyjaźni, ilustrują idealny wzorzec interakcji międzyludzkiej opartej na wolności, przy czym późny Gehlen uzna *philia* za odrębną instytucję rządzącą się własnymi prawami. Autor *Zasad* poszukując etycznych argumentów, które uzasadniałyby konieczność stworzenia warunków społecznych niezbędnych dla indywidualnej samorealizacji, odwołuje się do empirycznej diagnozy współczesności. Przejawem utraty aksjologicznych drogowskazów i wyraźnych orientacji egzystencjalnych gwarantowanych przez stabilną strukturę zinstytucjonalizowanej etyczności są rozmaite formy cierpienia psychicznego, takie jak: wyobcowanie, samotność, przygnębienie, etc. Opis ten jednoznacznie przywodzi na myśl Gehlenowską charakterystykę rozmaitych stanów „ducha nierzeczywistego”.

W tym miejscu należałoby jednak wskazać istotną różnicę. Hegel wymienia mianowicie, przypomnijmy, dwa warunki wstępne, które muszą być spełnione, aby system społeczny mógł sprzyjać indywidualnej samorealizacji. Po pierwsze, musi istnieć system prawny, w którym relacje interpersonalne rozwijają się według wzoru wzajemnego przyznawania sobie równych praw i obowiązków, po drugie, musi być również dany moralny porządek, który umożliwi jednostce postrzeganie siebie jako podmiotu moralnego obdarzonego sumieniem. Gehlen przychyliłby się do pierwszego warunku, z całą pewnością unieważniłby jednak wymóg istnienia moralnego porządku, gdyż, jak pamiętamy, każdy system etyczny odwołujący się do autorefleksji podmiotu, a nie do działania należy, według niego, do porządku „niższej moralności”. W koncepcji autora teorii *Theorie der Willensfreiheit* nie odnajdziemy intencji stworzenia całościowego systemu filozoficznego, dlatego niekiedy nie może on, jak czyni to Hegel, dostrzec pozytywnych aspektów „ograniczonych” przejawów ducha obiektywnego. Dotyczy to zwłaszcza „subiektywnej moralności”, w której do głosu dochodzi „wola refleksyjna”. Według Gehlena nie da się jej uzgodnić z „moralnością wyższą” na zasadzie heglowskiego *Aufhebung*. Prawdziwie moralny podmiot powinien bowiem w akcie egzystencjalnej decyzji całkowicie porzucić niższy porządek etyczny, by wznieść się do poziomu „ducha rzeczywistego”. Brakuje tutaj jakiegokolwiek ciągłości, przejście do wyższego porządku odbywa się skokowo; wolność nie jest dla Gehlena stanem, który można osiągnąć na stałe, wymaga ona raczej nieustannego podejmowania wysiłku i urzeczywistnia się jedynie w przełomowych momentach ludzkiego



życia. W tym punkcie drogi obydwu myślicieli wyraźnie rozchodzą się, dlatego ostatecznie głównym punktem odniesienia w gehlenowskim projekcie rewitalizacji idealizmu będzie nie tyle Hegel, lecz Fichte zinterpretowany w duchu nietzscheańskim. Wydaje się, że deficyty teoretyczne koncepcji autora *Theorie der Willensfreiheit*, tj. - brak systematycznej teorii porządku normatywnego stanowiącego podstawę dla moralnego działania, radykalne zdyskredytowanie idei społeczeństwa obywatelskiego, immoralny decyzyzizm i konserwatywna apologia państwowości typu greckiej *polis* - których mógłby on uniknąć, gdyby więcej uwagi poświęcił heglowskiej filozofii prawa, niebezpiecznie zbliżyły jego filozofię do idei narodowego socjalizmu.

Podsumowując analizy komparatystyczne możemy powiedzieć, że refleksja Gehlena spotyka się z filozofią Hegla na kilku płaszczyznach teoretycznych. Na najbardziej podstawowym poziomie bezpośrednich odwołań znajdujemy szereg pojęć i wątków problemowych, które *explicite* odsyłają do heglowskiego dzieła. Kolejna płaszczyzna stanowiąca swoiste *tertium comparationis* obydwu filozoficznych dyskursów obejmuje motywy, które Gehlen rozwinie w późniejszej filozofii społecznej, zwłaszcza w teorii instytucji.

Pierwsze nawiązania do Hegla znajdziemy już w *Wirklicher und unwirklicher Geist*, gdzie Gehlen stwierdza, że rzeczywistość jest wewnętrznie sprzeczna, dlatego można ją opisać wyłącznie za pomocą dialektycznego myślenia. Hegłowska metoda zostaje tutaj wykorzystana do opisu egzystencjalnych stanów, które umykają tradycyjnej logice tożsamości. Za Heglem filozof wskazuje również, że proces poszerzania ludzkiej samowiedzy zakłada pierwotne doświadczenie negatywności, w którym świat jawi się człowiekowi jako coś esencjonalnie obcego, jako obszar nieuchwytnych treści zakłócających poczucie bezpieczeństwa. Nawiązania do Hegla widoczne są w samej strukturze wywodów habilitacji. Przedstawiona w niej odyseja „ducha rzeczywistego” przebiega bowiem zgodnie z etapami wyznaczonymi przez „naukę o doświadczeniach świadomości” z *Fenomenologii ducha*. Trzy stadia dojrzewania ducha odpowiadają w istocie heglowskiej figurze dialektyki bezpośredniości, rozdzielenia i wyobcowania, które przechodzi następnie w bezpośredniość wyższego stopnia.

Obydwa stadia „ducha nierzeczywistego”, tj. „wola bycia Innym” oraz „wola bycia sobą” reprezentują różne aspekty rozdwojonej subiektywności, która usiłuje odtworzyć utraconą bezpośredniość umysłu bezrefleksyjnie zanurzonego w empirii. Uwikłana w dychotomię myślenia podmiotowo-przedmiotowego refleksja „ducha nierzeczywistego” poszukuje oparcia albo w samej sobie, albo w zewnętrznym bycie. Obydwa kierunki refleksji

odpowiadają heglowskiej świadomości sceptycznej. Świadomość sceptyczna jest dla autora *Fenomenologii ducha* „[...] rzeczywistym doświadczeniem tego, czym jest wolność myśli”.<sup>203</sup> Sceptycyzm poddaje w wątpliwość autonomię bytową doświadczanych rzeczy, a w konsekwencji abstrakcyjnie „unicestwia” to, co inne. Negatywna wolność sceptycznego podmiotu napęłnia go jednak niepokojem, ponieważ równocześnie doświadcza on siebie jako empiryczną, a zatem jednostkową i przypadkową świadomość. „Od tej równości z sobą samą, a raczej w samej tej równości wpada ona znowu w przypadkowość i gmatwaninę, ponieważ ta właśnie będąca w ruchu negatywność ma do czynienia tylko z tym, co jednostkowe i przypadkowe. [...] Raz widzi ona swą wolność w tym, że jest wyższa nad wszelką gmatwaninę, wszelką przypadkowość istnienia, to znowu popada z powrotem w to, co nieistotne, i tylko nim się zajmuje”.<sup>204</sup> Sceptyczna postawa przekształca się ostatecznie w świadomość nieszczęśliwą, czyli w „[...] świadomość siebie jako istoty podwójnej i ze sobą tylko sprzecznej [...]”.<sup>205</sup> Właśnie ten moment wewnętrznego rozdwojenia świadomości staje się dla Gehlena źródłem autentycznej refleksji filozoficznej, początkowym stadium dochodzenia ducha do samego siebie. Człowiek zanurzony w tym stanie uświadamia sobie, że nie panuje nad swoim życiem, ale równocześnie budzi się w nim nadzieja, że może ponownie nad nim zapanować. Za Heglem Gehlen uznaje, że „u siebie” można być tak naprawdę tylko w „czymś innym”, stajemy się bowiem sobą tylko wówczas, gdy działamy w zewnętrznym świecie i konfrontujemy się z innymi osobami. Jednakże w przeciwieństwie do Hegla autor *Wirklicher und unwirklicher Geist* stwierdza, że egzystencja jako coś fundamentalnie problematycznego i wewnętrznie sprzecznego nie daje się uspokoić na drodze pojęciowej. Ruch samowiedzy nie zmierza w jego koncepcji do pojednania na poziomie świadomości, lecz znajduje swoje zwieńczenie w transcendentálním działaniu. Gehlen przystosowuje zatem heglowską dialektykę do potrzeb swojej egzystencjalnie zabarwionej fenomenologii. Opisywane przez nią stadia rozwoju nie dają się uporządkować w system następujących po sobie chronologicznie etapów urzeczywistnienia ducha, lecz układają się w nieregularną, cykliczną postać, która odpowiada dynamice każdorazowej egzystencji. Najwyższy „stopień bytu” zostaje według Gehlena urzeczywistniony w działaniu skupionym na terażniejszości, gdy zawieszeniu ulega dualizm podmiotowo-przedmiotowy i człowiek aktualizuje ukryty w nim potencjał zdolności. Również w tym punkcie odkrywamy nawiązanie do Hegla. Celem procesu samopoznania jest bowiem dla obydwu myślicieli teleologicznie pojęty absolut. Dla

---

<sup>203</sup> Hegel, G.W.F., *Fenomenologia ducha*, t.1....op. cit., s. 234.

<sup>204</sup> Ibidem, s. 238-9.

<sup>205</sup> Ibidem, s. 240.

Hegla będzie to „absolutna wiedza”, dla Gehlena zaś moment rzeczywistości ogarniający całą egzystencjalną sytuację człowieka, której nie da się wyartykułować pojęciowo, a którą można jedynie przedstawić czy uobecnić w konkretnym działaniu. Mimo różnicy stanowisk wspólne pozostaje ujęcie absolutu jako stanu samourzeczywistnienia podmiotu. Poniższy ustęp z *Fenomenologii ducha* zdaje się wiernie oddawać intencję Gehlena: „O absolutcie należałoby powiedzieć, że jest on w istocie rezultatem, że dopiero na końcu jest tym, czym jest naprawdę; że na tym właśnie polega natura absolutu, by być czymś rzeczywistym, podmiotem, czyli stawaniem się samym sobą”.<sup>206</sup> Absolut zostaje utożsamiony przez obydwu myślicieli z immanentnym celem ludzkiej egzystencji, choć dla jednego stanowi on szczególną postać wiedzy, dla drugiego zaś ujawnia się jako czyn wolnego podmiotu. Na tym nie kończą się jednak podobieństwa. Gehlenowska kategoria absolutu jako działania będącego zarazem celem, jak i podmiotem daje się bowiem za Heglem opisać jako refleksyjny, powracający do siebie ruch, który na końcu swojej drogi rzeczywiście staje się tym, czym był na początku tylko jako potencjalność. Nie bez powodu Gehlen podsumowuje swoje rozważania o wolności następującym cytatem z Hegla: „Natomiast cel założony jest jako zawierający w sobie samym określoność, czyli to, co w przyczynie przejawia się jeszcze jako innobyty, jako skutek, tak, że w swoim działaniu nie przechodzi on w to, co inne, ale się utrzymuje, tj. sprawia tylko sam siebie i na końcu jest tym samym, czym był na początku, czym był w swojej pierwotnej postaci. Dopiero dzięki temu samozachowaniu się jest on tym, co naprawdę pierwotne”.<sup>207</sup> We wczesnej filozofii Gehlena byt człowieka stanowi dynamiczną całość, którą określa autoteliczne działanie utożsamione z życiem. Tym, co rozwija się w człowieku, co domaga się urzeczywistnienia jest ostatecznie samo życie, a nie duch. W tym miejscu drogi obydwu filozofów wyraźnie rozchodzą się. Gehlen wykorzystuje heglowskie figury myślowe, ale rozwija je w duchu aktywistycznego woluntaryzmu, który zbliża jego myśl do późnego Fichtego i Nietzschego. Wbrew Heglowi autor *Theorie der Willensfreiheit* podkreśla, że dialektyczne pojednanie oznacza powrót do bezpośredniości początkowego stanu, który wywołał proces dojrzewania ducha. Duch rzeczywisty wkracza w życie i realizuje swój wewnętrzny *telos*, porzucając refleksję na rzecz koniecznego, niewywiadlnego czynu - heroicznej samoofiary dla dobra instytucji. Hegel jest daleki od tego rodzaju bezkompromisowej apologii instytucji. Państwo uznane za najważniejszą instytucję opiera się, według niego, na zasadzie rozumnej wolności działającej w ten sposób, że wolność jednego podmiotu urzeczywistnia się tylko wraz z wolnością innych. Postulowane przez

---

<sup>206</sup> Ibidem, s. 28.

<sup>207</sup> G.W.F. Hegel, *Encyklopedia nauk...*, op. cit., s. 233.

Gehlenu zawieszenie refleksyjnej świadomości w transcendentnym działaniu oznaczałoby dla Hegla regres do wcześniejszego stadium rozwoju. Pomimo wskazanej różnicy obydwie filozofie zbliżają się do siebie w tym, że podkreślają fundamentalne znaczenie społecznie usankcjonowanych norm dla etycznej *praxis*. Zarówno Hegel, jak i Gehlen umieszczają w centrum swojej teorii etyczności pojęcie obowiązku, który utożsamiają z uwewnętrzną w procesie kształcenia (bądź chowu) regułą postępowania. Obowiązek pojęty jako zinternalizowana norma wyklucza popędy i nawyki, które mogłyby zakłócać przebieg interakcji, a zarazem dostarcza gotowych schematów decyzyjnych, które odciążają podmiot od konieczności dokonywania refleksyjnego osądu. To właśnie pojęcie obowiązku stanowi najtrwalszy element heglowskiej proveniencji w filozofii Gehlenu. Obydwaj filozofowie podzielają przekonanie, że instytucje wyznaczają granice, w obrębie których może rozwinąć się autentyczna wolność i stabilny charakter człowieka. Należy jednak podkreślić, że heglowskie ujęcie oferuje szerszą perspektywę pojęciową, ponieważ kładzie nacisk na przedstawienie intersubiektywnego wymiaru podmiotowości, podczas gdy Gehlen ogranicza się w większości analiz do monologicznego modelu działającego podmiotu. Koncepcja etyczności ufundowanej na porządku normatywnym, który stanowi część ludzkiej natury zostanie w późniejszej twórczości filozofa rozbudowana w szeroko zakrojonej teorii instytucji. Gehlen będzie wyprowadzać w niej aksjologiczny potencjał instytucji z pierwotnych rytualizacji, które we wczesnym stadium rozwoju społecznego służą wewnętrznej pacyfikacji i zachowaniu homoestazy społeczności. Heglowska koncepcja zostanie zatem poszerzona o filogenetyczną rekonstrukcję instytucjonalnego ładu społeczeństwa.

Ostatnią teoretyczną płaszczyznę, na której spotykają się obydwie koncepcje tworzy zbiór idei pochodzących z filozofii prawa Hegla, których Gehlen wprawdzie nie wykorzystał, które jednak mogłyby stanowić interesujące uzupełnienie bądź korektywę jego wywodów. Na tym obszarze Hegel odgrywa u Gehlenu rolę „nieobecnego Trzeciego”, który w gehlenowskim dyskursie ustępuje miejsca Fichtemu.

Najwyraźniej widać to na przykładzie kategorii rozdzielenia (*Entzweiung*), która u Hegla pełni dwojaką funkcję. Odniesiona do procesu pozyskiwania samowiedzy przez świadomość posiada negatywne znaczenie, ponieważ wyraża stan świadomości nieszczęśliwej, który należy przezwyciężyć na wyższym poziomie samoświadomości. Odniesiona do tworców ducha obiektywnego zyskuje jednak pozytywne znaczenie. Rozdzielenie w obrębie etyczności wyłania bowiem instytucję społeczeństwa obywatelskiego, w którym jednostka jako podmiot prawny uwikłany w równorzędne relacje z innymi

podmiotami wkracza niejako na wyższy poziom intersubiektywności. Tego aspektu rozdzielenia nie dostrzega Gehlen sceptycznie odniesiony do liberalizmu i związanego z nim etosu wolnej dyskusji. Zinstrumentalizowane społeczeństwo kierowane imperatywem ekonomicznego zysku przyczynia się, jego zdaniem, do korozji tradycyjnych instytucji, osłabia państwo i sprzyja kulturze subiektywizmu. Zatomizowane jednostki nie są w stanie działać dla dobra ogółu, a niekończące się debaty osłabiają motywacyjną siłę idei i wartości zakorzenionych w sferze *Sittlichkeit*. Wrogość wobec demokracji liberalnej przyczyniła się do tego, że filozofia Gehlena w połowie lat 30-tych zaczęła niebezpiecznie dryfować w stronę ideologii nazistowskiej i decyzyzmu Carla Schmitta, a wydaje się, iż uważniejsza recepcja Hegla pozwoliłaby mu trafniej uchwycić specyfikę współczesnych instytucji, do których istoty należy właśnie refleksyjność i związany z nią wymóg legitymizacji.

Według Hegla społeczeństwo obywatelskie to sfera, gdzie każdy działa tak jak mu nakazuje jego własny dobrze pojęty interes. Rywalizacja majątkowa i wszechobecna na rynku konkurencja prowadzą wprawdzie do zerwania intersubiektywnej więzi między podmiotami, ale jednocześnie oferują coraz więcej możliwości realizowania indywidualnych interesów, otwierają dostęp do obfitości dóbr, a przede wszystkim stwarzają szansę osiągnięcia wyższego poziomu indywidualizacji. W społeczeństwie obywatelskim podmiot wykracza poza zamkniętą przestrzeń prywatnego *oikos*, gdzie funkcjonował jako niesamodzielny członek organicznej wspólnoty i zaczyna działać jako zindywidualizowana osoba prawna. Jednostkowy egoizm ulega w tej sferze etyczności „rozgrzeszeniu” i uwalnianiu się od odium, które nakładała nań przednowoczesna religia i obyczaj. Jednostka może w nim swobodnie zaspokajać swoje potrzeby, uczestnicząc w wolnej grze pracy i konsumpcji. Podstawą społeczeństwa obywatelskiego jest system potrzeb, ale nie naturalnych, lecz zapośredniczonych przez pracę.<sup>208</sup> Praca pośredniczy między człowiekiem a naturą, dlatego tkwi w niej wewnętrzny moment uwolnienia, przekroczenia granic naturalnej egzystencji.

Gehlen niestety nie nawiązuje w tym punkcie do Hegla, lecz do socjalistycznej utopii zawartej w *Zamkniętym państwie handlowym* Fichtego. Fichte poddaje w tym dziele ostrej krytyce wolny rynek, a przede wszystkim przypadkowy i konfliktowy charakter panujących na nim stosunków własnościowych, które generują powszechną wojnę wszystkich przeciw wszystkim. To nieunormowanie stosunków własnościowych jest związane z realnym pozbawieniem wielu ich prawa do własności, co popada w sprzeczność z naturalnym prawem do własności jako naturalną cechą osób (która nie musi być zdobywana) – budząc zrozumiałą

---

<sup>208</sup> G.W.F. Hegel, *Zasady filozofii...*, op. cit., s.197.

opór i antagonizmy. Fichte wskazuje w tym kontekście na konieczność interwencji państwa, które jest gwarantem, a zarazem „dawcą” własności i dlatego też może tą własnością sterować. Rząd i społeczeństwo uporządkowane według reguł i planu Fichtego doprowadzić mają do zrealizowania najwyższej wartości – równości, rozumianej nie tylko jako równość wobec prawa, ale również jako równość w podziale dóbr. Fichte przeciwstawia zatem wolności równość rozumianą w sensie dystrybutywnym. Powołaniem państwa jest – jak pisze filozof - ”[...] dać naprzód każdemu człowiekowi to, co jego, nadać naprzód każdemu jego własność, a potem dopiero – chronić ją”.<sup>209</sup>

Gehlen zafascynowany utopią zamkniętego państwa handlowego odrzuca w jednostronny sposób ideę wolnego rynku, a przecież również na kartach *Zasad filozofii prawa* mógłby odnaleźć krytyczne uwagi dotyczące zagrożeń wywołanych wybujałym wzrostem gospodarczym. Hegel wyraźnie podkreśla bowiem, że społeczne wytwarzanie coraz większej ilości ludzkich potrzeb sprawia, że jednostki oddają się niekończącej się i nieograniczonej konsumpcji, co prowadzi do powstania jej przeciwieństwa, czyli biedy i rozkładu moralnego.<sup>210</sup> Dialektyka społeczeństwa obywatelskiego wytwarza ogólną zależność człowieka od człowieka, podział pracy przyspiesza ten proces i prowadzi do maksymalizacji produkcji oraz czerpanych z niej zysków.<sup>211</sup> Dążenie do realizacji własnego interesu i zabezpieczenia materialnego bytu możliwe jest jednak tylko w takim wypadku, gdy jednostka wchodzi w interakcję i zdobywa uznanie ze strony innych.<sup>212</sup> Społeczeństwo obywatelskie okazuje się być tą sferą etyczności, w której człowiek jest wprawdzie narażony na niebezpieczeństwa płynące z zasady „ogólnego egoizmu”, ale jednocześnie zyskuje tutaj wyższy poziom indywidualizacji niż w sferze rodziny.

Paradoksalnie nieobecność Hegla w filozofii Gehlena staje się najbardziej odczuwalna w miejscach, w których Gehlen nawiązuje wprost do autora *Zasad filozofii prawa*, ale (nad)interpretuje go w duchu fichteańskim. Dotyczy to przede wszystkim koncepcji państwa. W *Theorie der Willensfreiheit* oraz w pomniejszych artykułach znajdziemy bowiem odniesienia do Hegla, które mają potwierdzić słusność wizji państwa, jaką przedstawił Fichte [sic!].<sup>213</sup> Tego rodzaju nadinterpretacja daje się wytłumaczyć jedynie wewnętrzną logiką wywodu, który zmierza do rewitalizacji modelu państwa narodowego. Gehlen opowiada się za silnym państwem, w którym zniesione zostają instytucje demokracji liberalnej, ponadto

---

<sup>209</sup> J. G. Fichte, *Zamknięte państwo handlowe i inne pisma*, przeł. P. Dybel, R. Marszałek, J. Nowotniak, R. Reszke, Warszawa 1996, s. 157.

<sup>210</sup> G.W.F. Hegel, *Zasady filozofii...*, op. cit., s.189.

<sup>211</sup> Ibidem, s. 198.

<sup>212</sup> Ibidem, s. 204-5.

<sup>213</sup> A. Gehlen, *Der Staat und Philosophie* [w:] tenże GA II, s. 302-303.

wyznaje rasistowską koncepcję narodu jako pierwotnego ludu (*Urvolk*) opartego na wspólnocie krwi i światopoglądu.<sup>214</sup> Za Fichtem podkreśla konieczność ustanowienia gospodarki planowej, wspierania interwencjonizmu państwowego. Wolność jednostki, tak ważna w konstrukcji Hegla, zostaje teraz podporządkowana zasadzie równości, nad którą pieczę winno trzymać państwo.<sup>215</sup> Optymistyczna wiara Hegla w rozwój społeczny, przekonanie o tym, że instytucje współczesnych społeczeństw przeniknięte są utajoną uniwersalną racjonalnością lokuje jego koncepcję w tradycji oświeceniowej, która według Gehlena uległa współcześnie dyskredytacji i straciła jakąkolwiek moc oddziaływania na egzystencjalne decyzje jednostek. Stabilne państwo nie potrzebuje racjonalnej debaty, lecz politycznego przewodnika (*Führer*) - konkluduje filozof.

Jak widać, ta dość nietypowa strategia interpretacyjna polegająca na przekształcaniu wątków heglowskich za pośrednictwem filozofii politycznej Fichtego prowadzi Gehlena wprost do agitacji na rzecz Trzeciej Rzeszy. Nawiązania do ideologii narodowego socjalizmu zostaną poddane dokładniejszej analizie w następnym podrozdziale.

### 1.7. Arnold Gehlen w III Rzeszy

Okres międzywojenny w Niemczech to czas rozkwitu i degradacji myśli filozoficznej. Pojawia się wówczas wiele stanowisk, koncepcji, programów, które w znacznej mierze określiły bieg powojennej filozofii. Przejęcie władzy państwowej przez Hitlera w 1933 radykalnie zmienia stosunki panujące na ówczesnych niemieckich uczelniach. Ustawa o urzędnikach państwowych (*Berufsbeamten-Gesetz*) z 7.4.1933 dała nazistowskiemu reżymowi prawną podstawę dla przeprowadzenia „czystek” na uniwersytetach. Wykładowcy żydowskiego pochodzenia, wyznający poglądy pacyfistyczne bądź lewicowe mogli odtąd być zwalniani ze swoich posad zgodnie z literą prawa. Gehlen publikuje w tym czasie omawianą już rozprawę *Theorie der Willensfreiheit*, 6 maja 1933 zgodnie z zaleceniem ministerstwa nauki przejmuje we Frankfurcie nad Menem katedrę filozofii po Paulu Tillichu, który należał do SPD i był wydawcą socjalistycznego czasopisma *Neue Blätter für den Sozialismus*. W semestrze zimowym 1933 zostaje asystentem Hansa Freyera w Instytucie Socjologii w Lipsku. 1 kwietnia 1934 przejmuje Zakład Filozofii byłego promotora Hansa Driescha zwolnionego z powodu żydowskiego pochodzenia. 1 listopada zostaje mianowany dyrektorem Instytutu Filozofii na uniwersytecie lipskim. W swoim wykładzie

---

<sup>214</sup> A. Gehlen, *Deutschtum und Christentum bei Fichte* [w:] tenże GA II, s. 237-241.

<sup>215</sup> *Ibidem*, s. 227-233.

inauguracyjnym *Der Staat und die Philosophie* uznaje państwo faszystowskie za „[...] konieczny przedmiot ducha, a tym samym filozofii”.<sup>216</sup> Zmiana polityczna otwiera przed młodym filozofem świetlane perspektywy kariery zawodowej. Jak pisze Brede, „[...] do 1933 Gehlen odgrywał dekoracyjną rolę młodego privatdozenta, który dobrze się zapowiada. Wybił rok 1933 i ku zaskoczeniu najbliższych przyjaciół filozof wyskoczył z roli akademickiego dandysa, stając się zaangażowanym członkiem partii”.<sup>217</sup> W tym czasie filozof bardzo szybko awansuje, obsadzając stanowiska opuszczone z powodu emigracji lub wymuszonej emerytury przez niepoprawnych politycznie wykładowców (Hansa Driescha 1934 i Theodora Litta 1937). Tuż przed wyborami do Reichstagu podpisuje z setką innych wykładowców lojalnościową petycję „Bekanntnis der deutschen Geisteswelt zu Adolf Hitler”. W maju podobnie jak wielu innych filozofów (m. inn. Carl Schmitt, Martin Heidegger) wstępuje do NSDAP. Do 1935 działa najpierw jako kierownik komórki (*Zellenleiter*), a potem jako przewodniczący (*Amtsleiter*) założonego przez Rudolfa Heßa „Związku Nauczycieli Akademickich Rzeszy” (*NS-Dozentschaft*) na uniwersytecie w Lipsku. Do jego obowiązków należą między innymi decyzje odnośnie zwalniania bądź zatrudniania nowych pracowników akademickich. Ponadto prowadzi ideologiczne kursy szkoleniowe dla funkcjonariuszy NSDAP. Podobnie jak Heidegger, narodziny Trzeciej Rzeszy uznaje za początek narodowej i duchowej przemiany Niemiec. W latach 1933/34 pracuje nad monumentalnym, niedokończonym dziełem *Philosophie des Nationalsozialismus*, które ma zapewnić mu pozycję głównego ideologa nazistowskiego reżymu. Uporczywe zabiegi filozofa kończą się jednak fiaskiem. Atakowany przez Ernsta Kriecka za pesymizm, elitaryzm i zaniedbywanie historycznego i społecznego wymiaru jednostki stopniowo rezygnuje z politycznych aspiracji. Przełomem jest rok 1935, kiedy z powodu interwencji Kriecka nie uzyskuje tytułu profesorskiego. Wtedy właśnie zwraca się ku innej tematyce (podobnie jak Heidegger po rezygnacji z rektoratu), odkrywając teoretyczny potencjał antropologii filozoficznej. Pod koniec 1938 przenosi się do Królewca na tzw. katedrę kantowską. Za decyzją o przenosinach kryły się plany ministerstwa nauki, aby utworzyć w Królewcu, Poznaniu i Wrocławiu „wschodni mur niemieckiego ducha” chroniący Rzeszę przed wpływami komunizmu, jak zadeklarował na ceremonii otwarcia Uniwersytetu Rzeszy w Poznaniu minister Bernard Rust.<sup>218</sup> Gadamer potwierdza to przypuszczenie wskazując, że „[...] decyzja Gehlena o przeniesieniu z Lipska do Królewca, wiązała się z całą pewnością z znakomitymi

---

<sup>216</sup> A. Gehlen, *Der Staat und Philosophie* [w:] tenże GA II, s. 304.

<sup>217</sup> W. Brede, *Arnold Gehlen* [w:] *Metzler Philosophen Lexikon*, Stuttgart 1989, s.280.

<sup>218</sup> Cyt. za: G. Klinger, *Zucht und Leistung - Arnold Gehlens Anthropologie des NS-Führerstaates*, „Kriterion”, Nr.11 (1997), s. 27.



perspektywami, jakie otworzyło przed nim berlińskie ministerstwo kultury w ramach planów rozbudowy tamtejszego uniwersytetu.”<sup>219</sup> Gehlen otrzymał wsparcie najprawdopodobniej od swojego przyjaciela Günthera Ipsena, który już w 1933 objął kierownictwo pedagogiczno-psychologicznego wydziału w Królewcu. Dzięki znajomościom w ministerstwie kultury mógł on wpłynąć na decyzję o przeniesieniu Gehlena.<sup>220</sup> W tym kontekście nie powinien dziwić fakt, że Gehlenowi udało się przeforsować plan powołania Konrada Lorenza do Królewca i przyłączenia jego Instytutu Psychologii Porównawczej do tamtejszego Instytutu Filozofii. Służba Bezpieczeństwa Reichsführera SS nie kryła zadowolenia: „Gehlen aktywnie przyczyniał się do politycznej aktywizacji filozofii” - głosi tajny raport SD z 1938.<sup>221</sup>

W 1940 Gehlen zostaje powołany na uniwersytet w Wiedniu. Po przyłączeniu Austrii do Trzeciej Rzeszy rozpoczęły się tam silne represje skierowane przeciw nielicznym, działającym tam jeszcze filozofom z „Koła Wiedeńskiego” i ze „Stowarzyszenia Macha”, ale przede wszystkim przeciw zwolennikom austro-faszystów, którzy usiłowali ustanowić niezależny system autorytarny. Ministerstwo nauki zleciło Gehlenowi reorganizację wiedeńskiego Instytutu Filozofii w zastępstwie zwolnionego wcześniej Roberta Reiningera. W 1942 filozof zostaje mianowany na przewodniczącego „Niemieckiego Towarzystwa Filozoficznego”, do którego należą prawie wszyscy działający wówczas w Niemczech profesory filozofii. Gehlen zajmuje się w tym czasie psychologią, pracuje między innymi dla „Psychologicznego Ośrodka Nadzoru Wojska” w Pradze, który miał oceniać działalność kadry oficerskiej, wspierać duchowo żołnierzy i utrzymywać w narodzie ducha poświęcenia. Zaangażowanie filozofa na rzecz psychologii można potraktować jako próbę praktycznego przełożenia założeń antropologii filozoficznej, nad którą w tym czasie intensywnie pracował. Josef Pieper działający wówczas w komórce psychologicznej Wehrmachtu potwierdza, że rozprawa *Der Mensch* była uznawana za dzieło kanoniczne dla psychologii militarnej wspieranej przez władze Trzeciej Rzeszy.<sup>222</sup> Pod koniec wojny filozof został powołany do służby na froncie wschodnim jako oficer piechoty. Podczas walk z armią czerwoną na Śląsku został ciężko ranny i odznaczony krzyżem zasługi.<sup>223</sup>

Zanim przejdziemy do omawiania wątków nazistowskich zawartych w *opus magnum* Gehlena, przyjrzyjmy się wcześniejszym próbom nawiązania do ideologii narodowosocjalistycznej. Już w *Theorie der Willensfreiheit* można znaleźć, jak pokazuje

---

<sup>219</sup> Cyt. za: W. Rügemeier, *Philosophische Anthropologie und Epochenkrise*, Köln 1979, s. 94.

<sup>220</sup> H. Schelsky, *Rückblicke eines 'Anti-Soziologen'*, Opladen 1981, s. 27.

<sup>221</sup> Cyt. za: H. Boberach (wyd.), *Meldungen aus dem Reich. Die geheimen Lageberichte des Sicherheitsdienstes der SS 1938–1945*, Neuwied 1984, s. 85.

<sup>222</sup> Cyt. za: G. Klinger, *Zucht und Leistung...*, op. cit., s. 28.

<sup>223</sup> K. Weissmann, *Arnold Gehlen. Vordenker eines neuen Realismus*, Bad Vilbel 2000, s. 18.

podrozdział 1.5 niniejszej rozprawy, fragmenty wpisujące się w dyskurs pokrewny ideologii narodowosocjalistycznej. Pokrewieństwo to szczególnie wyraźnie widać w tekście z 1935 p.t. *Deutschtum und Christentum bei Fichte*. Filozof posługuje się w nim metodą „podwójnego kodowania”. Z jednej strony otrzymujemy napisaną zgodnie z kanonami akademickimi rozprawkę z zakresu historii idei, z drugiej zaś strony, swoisty pod-tekst zbudowany z odpowiednio rozłożonych akcentów, opuszczeń i specyficznych kombinacji cytatów, który podporządkowany jest politycznej agitacji na rzecz nowo powstałego reżymu i uwiarygodniony autorytetem Fichtego. Gehlen z dużym uznaniem pokazuje ewolucję autora *Mów do narodu niemieckiego* od zwolennika indywidualizmu i proroka idei oświeceniowych do nacjonalistycznego piewcy silnego państwa. Fichte w interpretacji Gehlena jawi się jako „pierwszy niemiecki teoretyk socjalizmu”<sup>224</sup>, a jego nauki zawarte w *Zamkniętym państwie handlowym*<sup>225</sup> streszczają to, czym w istocie jest „narodowy socjalizm”<sup>226</sup>. Ów politycznie wyprofilowany pod-tekst rozprawki krąży wokół trzech kluczowych zagadnień: niemieckości, autorytarnej władcy i „Janowego chrześcijaństwa”. W pojęciu niemieckości chodzi o ustalenie politycznego celu, koncepcja autorytarnej władcy tematyzuje warunki możliwości jego realizacji a w idei Janowego chrześcijaństwa filozof dostrzega metafizyczny fundament dla swoich politycznych ambicji. Fichte staje się jego filozoficznym sojusznikiem zwłaszcza w próbie metafizycznego uzasadnienia polityki - a mianowicie Fichte „[...] nie zadowala się naukowym podbudowaniem swojego patriotyzmu, ani na odwrót przedstawieniem naukowych rezultatów swoich analiz jako patriotycznego przesłania, lecz począwszy od *Mów do narodu niemieckiego*, a zwłaszcza w teorii państwa z 1813 jego niebywała filozoficzna energia ujawnia się w tym, że łączy w znakomity sposób religijne oraz filozoficzne idee z pojęciami politycznymi”<sup>227</sup>.

Najważniejsze kroki argumentacji Gehlena można streścić w następujący sposób: w *Mowach do narodu niemieckiego* Fichte wypowiada centralną myśl o „[...] unarodowieniu Niemców. Tej najwyższej idei podporządkowane są kategorie polemiczne, które przeciwstawia on współczesnej mu zagranicznej myśli uznanej za propagandę wroga”<sup>228</sup>. Cel ten nie płynie z płaskiego patriotyzmu, lecz raczej z metafizycznego pojęcia ludu, zgodnie z którym lud jest warunkiem możliwości działania Boga w świecie za pośrednictwem słów i czynów człowieka. Lud jest zatem „[...] wiecznym charakterem, niezniszczalną samoistną

---

<sup>224</sup> A. Gehlen, *Deutschtum und Christentum bei Fichte* [w:] tegoż, GA 2. s. 227.

<sup>225</sup> J. G. Fichte, *Zamknięte państwo handlowe i inne pisma*, przeł. P. Dybel, R. Marszałek, J. Nowotniak, R. Reszke, Warszawa 1996.

<sup>226</sup> A. Gehlen, *Deutschtum ...*, op. cit., s. 227.

<sup>227</sup> Ibidem, s. 226.

<sup>228</sup> Ibidem, s. 237.

istotą, prawem natury, dzięki któremu wszelkie objawienia boskości znajdują właściwe sobie miejsce i kształt, objawienia, które nigdy nie ukazują się w absolutnej czystości, lecz zawsze w barwach niepowtarzalnego ludu.”<sup>229</sup> W istocie, jak interpretuje Fichtego Gehlen, jedynie niemiecki lud odpowiada metafizycznej istocie ludu jako takiego. Szczególna pozycja i wyjątkowość niemieckiego ludu daje o sobie znać w tym, że za sprawą swojego języka posiada gotowość i zdolność przekładania idei na życiową praktykę. W odróżnieniu od „martwej mechaniczności” innych nacji żywemu ludowi niemieckiemu wrodzony jest ogład świata jako „[...] królestwa wolności, plastyczności i rozległego pola działania.”<sup>230</sup> Gehlen przemilcza przy tej okazji pogląd Fichtego, że każda wspólnota kulturowa dysponująca żywym językiem stanowi specyficzne objawienie boskości, przykładem często przytaczanym przez autora *Mów do narodu niemieckiego* jest w tym przypadku antyczna Grecja.

Za Fichtem Gehlen podkreśla, że najwyższej idei niemieckiego ludu zaprzecza rzeczywistość Niemiec, to znaczy sprzeczność między bytem a dyspozycją, którą „[...] odsłoniła haniebna wojna.”<sup>231</sup> Aby przezwyciężyć tę sprzeczność Fichte projektuje, z jednej strony, koncepcję wychowania narodowego, z drugiej strony, rozwija konkretne idee służące naprawie faktycznie istniejących politycznych przeszkód. Centralną ideą staje się pojęcie autorytarnego wodza. Nie ma wątpliwości, że pod osłoną historycznej rekonstrukcji głównych idei Fichtego autor omawianego artykułu poszukuje bezpiecznego pomostu łączącego fichteński socjalizm z nazistowską ideologią. Rewolucyjne idee Fichtego odnośnie Rzeszy, jego republikańizm, teoria państwa jako władzy na rdzennie germańskim terytorium czy idea militaryzacji narodu niemieckiego są zbyt radykalne, żeby interpretować je za Gehlenem jako przejaw myśli reformatorskiej. Już w *Mowach do narodu niemieckiego* filozof podkreśla, że postęp w zjednoczonym państwie niemieckim można osiągnąć jedynie na drodze dyktatury.

Dyktator niezbędny jest do tego, aby wprowadzić w życie system wychowania ludowego (*Volkserziehung*). Celem owej pedagogicznej reformy ma być całkowite zniesienie niewolnictwa i zniewolenia, przy czym jednak nowy regent może posłużyć się instytucją niewolnictwa, aby cel ten osiągnąć. Niewolnicy poddani nowemu władcy będą bowiem żyli w „znośnych” warunkach, ponieważ właściwy dyktator powinien być zarazem dobrym rachmistrzem, który wie, że szczęśliwi niewolnicy są bardziej produktywni niż nieszczęśliwi.<sup>232</sup>

---

<sup>229</sup> Ibidem, s. 240.

<sup>230</sup> Ibidem, s. 241.

<sup>231</sup> Ibidem.

<sup>232</sup> *Johann Gottlieb Fichte-Gesamtausgabe* (wyd. Bayerischen Akademie der Wissenschaften). Stuttgart-Bad Cannstatt 1964 i nn., tom 1, s. 205. Cytowany dalej: J.G. Fichte, GA I, s. 205.

Fichte gotowy na terror w imię wolności staje się w ten sposób wzorcowym przykładem filozofa uwikłanego w „dialektykę oświecenia”. Konieczność dyktatury wynika, jego zdaniem, z dziejowego postępu zmierzającego do stanu urzeczywistnienia państwa prawa oraz z faktu, że różnica między przekazaniem przez tradycję prawem a konkretnym poczuciem sprawiedliwości wymaga arbitra, który nada orzecznictwu sądowemu charakter nieomyślności. Dzieje się tak, ponieważ nawet najważniejsza decyzja pozostaje zawsze kwestią osobowej odpowiedzialności, a zatem ostatecznie odsyła do jednostki. Autorytarny władca uosabia najwyższy poziom ludzkiego rozumu danego ludu w danym czasie.<sup>233</sup> Jego władzę uprawomocnia wyłącznie „[...] wiara, jaką znajduje wśród ludu oraz jego osiągnięcia.”<sup>234</sup> Każda epoka domaga się autorytarnego władcy i jego wyższego moralnego prawa, które wyznacza granice chroniące państwo przed tyranią poprzez to, że pozwala wszystkim zrozumieć prawomocność przymusu. Wysztytowana przez liberalnych myślicieli dyktatura jest, zdaniem Gehlena, w pełni uzasadniona, ponieważ nowe prawo można wprowadzić w życie nie inaczej jak tylko za sprawą przymusu i wiary w wybitny autorytet władcy. Gehlen podkreśla ponadto, że Fichte nawiązując do idei Janowego chrześcijaństwa, usiłował przeformułować główne nauki chrześcijańskie w kategoriach naukowych, to znaczy nadać im formę powszechnie obowiązujących praw, aby w ten sposób stworzyć jedyne skuteczne antidotum na chorobę ludzkości.<sup>235</sup> Program ludowej edukacji przeznaczony przez Fichtego głównie dla narodu niemieckiego stanowi obietnicę nastania nowej epoki świata, którą Gehlen odnosi do współczesności. Nowa epoka zastępująca ślepy przypadkowy bieg dziejów będzie dziełem niemieckiego ludu, który sam przekształci się w autentyczny, solidarny naród. W tym punkcie interpretacja Gehlena oddaje wiernie myśl Fichtego, ale w kontekście politycznej sytuacji ówczesnych Niemiec nabiera zgoła odmiennego znaczenia. Nowa epoka zakłada bowiem rozwiązanie dylematu, w jaki popadła dziejowa świadomość chrześcijaństwa, a mianowicie antagonizmu między potrzebą obudzenia żarliwości religijnej a wymogiem, by usunąć wszelkie treści wiary z powstającej, historycznie nowej, rozumnej postaci chrześcijaństwa.

Rozwiązanie powyższego dylematu stanie się wszak możliwe, gdy w oparciu o ewangelię Janową chrześcijaństwo uzna Nowy Testament za objawienie należące do bezpowrotnie minionej przeszłości. Zakorzenione w judaizmie Pawłowe rozumienie chrześcijaństwa, które odwołuje się do „[...] żydowskiego, arbitralnie działającego i

---

<sup>233</sup> A. Gehlen, *Deutschtum ...*, op. cit., s. 249.

<sup>234</sup> *Ibidem*, 249.

<sup>235</sup> *Ibidem*, 255.

zawierającego sojusze Boga [...]”<sup>236</sup> powinno zostać zastąpione przez Janową ideę Boga jako przenikającego świat logosu oraz ideę Chrystusa jako historycznego poprzednika ostatecznego objawienia.<sup>237</sup> Według Gehlena, prawdziwe chrześcijaństwo, które Fichte wy dobył ze strumienia historycznych faktów charakteryzuje się „[...] doskonałą prostotą i zna tylko dwa stany: dążenie zgodne z własną wolą, które jakkolwiek by ono nie było etyczne i wzniosłe, jest niczym poza Bogiem i śmiercią [...] oraz stan obumarcia dla tego egoistycznego życia, który wymaga odrodzenia i przejścia do prawdziwego życia, porzucenia własnej woli na rzecz woli boskiej i pewności wiecznego życia już na tym świecie”.<sup>238</sup> Za pośrednictwem spekulatywnej teologii Gehlen buduje fundament dla własnej argumentacji, która objaśnia współczesną polityczną sytuację w zwierciadle nauk Fichtego. Dzięki niej odsłania perspektywę na epokę, która przekracza wszelkie dotychczasowe konflikty wartości i zawiera kluczową dla współczesnego świata koncepcję wyjątkowości niemieckiego narodu oraz ideę koniecznej dyktatury, która usprawiedliwia wszczęcie świętej wojny w wypadku, gdy droga do urzeczywistnienia Rzeszy napotka poważne przeszkody.<sup>239</sup>

Nawiązanie do Fichtego można uznać za próbę wykluczenia wszelkich prawnych i moralnych ograniczeń politycznego działania - Fichte chwalony jest bowiem za to, że postulował zniesienie prawa naturalnego i jako pierwszy wysunął koncepcję totalnego państwa. Odmoralizowane chrześcijaństwo, które urzeczywistnia się w epoce stojącej poza wszelkimi konfliktami wartości i uobecniającej wieczność w dziejach, nie stanowi już żadnego zagrożenia dla procesu autonomizacji sfery polityczności. Wręcz przeciwnie, Fichte przytaczany jest po to, by potwierdzić fakt, że we współczesnych Niemczech, czyli w Trzeciej Rzeszy zapadła już decyzja odnośnie chrześcijaństwa. Ta nieco makiaweliczna instrumentalizacja religii na rzecz polityki przywodzi na myśl zabieg stosowany przez Hansa Freyera, nauczyciela Gehlena.<sup>240</sup> Nie wchodząc w szczegółową analizę filozofii Fichtego, możemy zaznaczyć, że gehlenowskie odczytanie myśli autora *Zamkniętego państwa handlowego* jest selektywne i opiera się na kilku uproszczeniach.

Fichte w swoich *Mowach do narodu niemieckiego* faktycznie rozwija koncepcję nowej religii jako celu, do jakiego powinno dążyć państwo niemieckie. Religia ta ma, jego zdaniem, przewyciężyć opozycję świata ludzkiego i boskiego i dążyć do takiego przekształcenia chrześcijaństwa, w wyniku którego boska jedność objawi się bezpośrednio w zmysłowej

---

<sup>236</sup> Ibidem, 282.

<sup>237</sup> Ibidem, 270.

<sup>238</sup> Ibidem, 261.

<sup>239</sup> Ibidem, 263.

<sup>240</sup> H. Freyer, *Machiavelli und die Lehre vom Handeln*, [w:] „Zeitschrift für deutsche Kulturphilosophie” 4. Tübingen 1938, s. 109–137.

wielości za pośrednictwem decyzji jednostki - a zatem działanie polityczne staje się u niego aktem religijnym *par excellence*. Ponadto Fichte pochwała, jak wcześniej Hölderlin, śmierć żołnierza w imię urzeczywistnienia losu ojczyzny. Jednakże nie chce znieść prawa naturalnego po to, aby dyktator mógł zostać uznany w stanie wyjątkowym za jedyne prawodawcę, co sugeruje Gehlen, lecz dlatego, że podważa możliwość uzasadnienia praw na drodze naturalistycznej. Moc obowiązująca praw pochodzi, według niego, stąd, że zostały one ustanowione przez rozum i w tym sensie należałoby je określić jako prawa rozumowe.<sup>241</sup> Fichte nie propaguje zatem totalitarnego państwa wodzowskiego. W miejscach, w których próbuje uzasadnić prawo władcy do autorytarnych działań, dostrzega wyraźnie zagrożenia płynące z terroru w imię wolności, który służyć ma wyprowadzeniu niemieckiego narodu z zawinionej przez niego niedojrzałości. Interpretacja Gehlena świadomie pomija niewspółmierność sytuacji historycznej z początku XIX wieku i drugiej połowy lat 30-ych wieku XX. Karkołomna próba zastosowania filozofii fichteńskiej do realiów Trzeciej Rzeszy świadczy jednoznacznie o politycznych intencjach autora artykułu.

W połowie lat 30-tych Gehlen pracuje nad dziełem *Philosophie des Nationalsozialismus*, które miało stanowić zwieńczenie jego politycznie zaangażowanej filozofii. Praca z nieznanymi dokładnie powodów została jednak przerwana, zachowało się jedynie 7 stron manuskryptu.<sup>242</sup> Po 1935 r. filozof zaczyna stopniowo dystansować się wobec idealizmu i zwraca się ku antropologii filozoficznej. W 1940 r. ukazuje się pierwsze wydanie *Der Mensch*, które oprócz głównych założeń nowego projektu antropologicznego zawiera również liczne nawiązania do ideologii narodowosocjalistycznej. Przesadą jednak wydaje się opinia Krokowa, jakoby „Arnold Gehlen zaprojektował i zrealizował w swoim dziele faszystowską teorię na najwyższym poziomie refleksji, na jaki mogła się ona w ogóle wzniesić”.<sup>243</sup> Gehlen w przeciwieństwie do Rothackera odżegnuje się już w pierwszym wydaniu dzieła od rasizmu.<sup>244</sup> Stwierdza, że wypracowane przez jego antropologię kategorie odnoszą się w równej mierze do wszystkich grup ludzkich. Człowiek nie jest bowiem zdeterminowany biologicznie, lecz sam musi siebie stworzyć za pośrednictwem kultury języka, narzędzi, wychowania etc. Nawet pozostałości biologicznego dziedzictwa nie mają nic wspólnego z różnicami rasowymi. Różnice między jednostkami i grupami ludzkimi wynikają głównie z czynników kulturowych. Człowiek niejako z natury skazany jest na

---

<sup>241</sup> J.G. Fichte, *Rechtslehre* (1812), [wyd. R. Schottky], Hamburg 1980, s. 1.

<sup>242</sup> A. Gehlen, GA 3.2., s. 790-795.

<sup>243</sup> Ch. Graf von Krockow, *Die Deutschen in ihrem Jahrhundert 1890-1990*, Reinbek 1990, s. 362.

<sup>244</sup> A. Gehlen, GA 3.1., s. 11.

kulturę, dlatego należy odrzucić leżące u podłoża socjaldarwinizmu założenie, że życie ludzkie to wyłącznie „walka o przetrwanie.”<sup>245</sup>

Deklaracjom filozofa zdają się jednak przeczyć pewne ustępy z pierwszego wydania *Der Mensch*. W przedostatnim rozdziale zatytułowanym *Dziedziczenie a istota gatunkowa* Gehlen omawia problematykę psychologii ras. Wyróżnia między innymi cechy charakterologiczne rasy wschodniej, północnej oraz bliskowschodniej w odniesieniu do cnoty i dzielności, które rzekomo najwyraźniej występują w narodzie germańskim.<sup>246</sup> W trzecim wydaniu (1943) rozdział ten został znacznie skrócony. Również ostatni rozdział pierwszego wydania noszący tytuł *Najwyższe systemy kierownicze (Oberste Führungssysteme)* zawiera wyraźne aluzje do narodowego socjalizmu i Führera. Nie oznacza to bynajmniej, że Gehlen próbuje w jakikolwiek sposób legitymizować „system wodzowski”, ponieważ pojęcie najwyższych systemów kierowniczych odnosi się do nadrzędnych, ponadjednostkowych struktur organizacyjnych takich jak religia, prawo, państwo, religia etc., które kryją w sobie niezbędny dla przetrwania kultury potencjał normatywny, wzmacniają ludzkie motywacje, stabilizują popędy i zmuszają człowieka do działania. Jako synonimu najwyższych systemów kierowniczych filozof używa zaczerpniętego od Alfreda Rosenberga określenia *Zuchtbild* (wzorzec chowu). Przykładem takiego wzorca okazuje się być system ideologiczny narodowego socjalizmu – „[...] w Niemczech sam czyn dowodzi tego, że immanentny wzorzec chowu jest w stanie przedstawić i zrealizować naczelne zasady działania [...] Ta dziedzina jest zatem sferą światopoglądu w tym sensie, jaki nadał temu słowu narodowy socjalizm, a Rosenberg streścił w idei wdrażania germańskich cech charakteru”.<sup>247</sup> W trzecim wydaniu dzieła powyższy ustęp oraz nawiązania do narodowego socjalizmu zostają usunięte. Gehlen pozostawia jednak samo pojęcie chowu, którego konotacje nieodmiennie przywołują skojarzenia z eugeniką i polityką rasową; po drugiej wojnie światowej wprowadza w jego miejsce pojęcia dyscypliny oraz instytucji.

Mimo, że dzieło *Der Mensch* nie odpowiada dokładnie wytycznym ideologii nazistowskiej, bez trudu znajdziemy w nim liczne wątki, które z uwagi na ówczesną sytuację polityczną można uznać za co najmniej niesprzeczne z panującym wówczas *status quo*. Ich dwuznaczność znika bądź słabnie w przypadku analizy całkowicie pomijającej kontekst historyczny. Obydwie linie interpretacyjne, to znaczy jedna rekonstruująca „kontekst odkrycia” i druga badająca „kontekst uzasadnienia” w znaczeniu popperowskim, wydają się

---

<sup>245</sup> Ibidem, s. 114, 125.

<sup>246</sup> A. Gehlen, GA 3.2., s. 705.

<sup>247</sup> Tamże, s. 739.

jednak w przypadku Gehlena równoprawne. W przeciwieństwie do paradygmatu nauk ścisłych projekt antropologii filozoficznej wyrasta bowiem i rozwija się w ramach kompleksu biograficznych rozstrzygnięć, których nie można całkowicie wyeliminować w „czysto merytorycznej analizie” dzieła. Gehlen niejednokrotnie wprost odwołuje się do pojęć i teorii wykorzystywanych przez reżym faszystowski, a późniejsze korekty w kolejnych wydaniach rozprawy potwierdzają jedynie interferencję obydwu kontekstów. W dalszych wywodach skupimy się zatem na analizie wątków związanych z polityczną postawą filozofa oraz z tłem historycznym, na jakim owa postawa nabrała wyraźnych konturów. W rozdziale drugim *Główne założenia antropologii elementarnej* przedstawimy natomiast „czysto filozoficzną” zawartość gehlenowskiego *opus magnum*.<sup>248</sup>

Już wstępne rozważania dotyczące celu i specyfiki antropologii filozoficznej zawierają polityczny podtekst, który odsłania dwuznaczną retorykę Gehlena. Planowana przez niego antropologia zmierza, jak sam podkreśla, do przekształcenia najważniejszych mocy interpretacyjnych (*Deutungsmächte*) władających człowiekiem, tj. religii, świeckich światopoglądów oraz nauki, które obecnie wzajemnie sobie zaprzeczają. „W zależności od rozstrzygnięcia, które zawiera w sobie każda z tych wykładni, zadania [czekające człowieka] będą jawne bądź ukryte. Od tego, czy człowiek pojmuje siebie jako boskie stworzenie, czy też jako potomka małpy, będzie zależeć zachowanie wobec rzeczywistych faktów; w obydwu przypadkach będzie słuchał całkowicie odmiennych rozkazów”.<sup>249</sup> Filozof wskazuje na naturalną i niezbywalną potrzebę człowieka do posiadania określonej auto-wykładni, obrazu samego siebie, który umożliwi mu przetrwanie w świecie. Jego projekt wychodzi naprzeciw temu oczekiwaniu, ale nie proponuje jakiejś nowej alternatywnej wykładni, lecz próbuje zrelatywizować istniejące interpretacje, definiując człowieka jako „[...] istotę zajmującą stanowisko wobec siebie (*stellungnehmendes Wesen*)”.<sup>250</sup> Definicja ta kładzie nacisk na autorytarność formuły interpretacyjnej, jej imperatywny i czysto funkcjonalny charakter. Innymi słowy, człowiek jako istota biologiczna jest z natury skazany na ideologię, co w kontekście historycznym, w jakim padają te słowa, oznacza postulat podporządkowania się światopoglądowi, który najefektywniej sprzyja przetrwaniu ludzkiej egzystencji. Właściwa wykładnia zawiera w sobie gotowe rozstrzygnięcia, wzorce postępowania, egzystencjalne drogowskazy, tworząc tym samym nadrzędny system kierowniczy (*Führungssystem*). Jak już

---

<sup>248</sup> Taka dwupoziomowa wykładnia stała się możliwa dzięki krytycznej edycji dzieła, której plonem są dwa tomy zawierające pierwszą wersję tekstu z 1940 r oraz wprowadzone później zmiany. Krytyczna edycja usuniętych fragmentów znajduje się w: A. Gehlen, GA II.

<sup>249</sup> A. Gehlen, GA 3.1., s. 3.

<sup>250</sup> Ibidem, s. 4.



wspomniano, Gehlen nie oferuje w swoim dziele nowej praktycznej wykładni człowieczeństwa, choć zarazem podkreśla jej niezbędność, dlatego nasuwa się pytanie, jaką formułę interpretacyjną ma na myśli filozof, stwierdzając, że dotychczasowe świeckie światopoglądy i religijne wizje całkowicie utraciły swoją moc oddziaływania? Odpowiedź na to pytanie pada w końcowej części rozprawy pierwszego wydania. Gehlen opowiada się mianowicie za „oddzieleniem światopoglądu i religii” w imię „naukowego obrazu świata”<sup>251</sup> i za wzór stawia narodowy socjalizm jako władzę wykonawczą, która dokonała tego racjonalnego rozdziału „[...] w pełnej zgodzie z historycznym i rzeczowym prawem.”<sup>252</sup> Człowiek zdefiniowany jako działająca i naznaczona brakiem istota wymaga kierownictwa i chowu. Działanie i chów sprzęgają się u Gehlena w jeden proces, który ma na celu uformowanie nieokreślonej, bezkształtnej natury człowieka. Idea ta wyrażona na początku drugiej wojny światowej znakomicie wpisuje się politykę gospodarczą i społeczną Trzeciej Rzeszy. Człowiek postrzegany jako źródło i nośnik „niewyczerpanej energii witalnej”<sup>253</sup>, a zatem obciążony „nadwyżką popędową” musi zostać poddany kontroli i autodyscyplinie. Formowanie dotyczy zarówno wymiaru cielesnego, jak i psychicznego, obejmuje sferę charakteru i moralności.<sup>254</sup> W ten sposób „naukowy” postulat chowu uzasadnia działalność państwowych instancji edukacyjnych, które „[...] używając przemocy, dokonują formowania nadwyżki popędowej w określonym wieku, w którym nie pojawia się jeszcze ani zrozumienie celów wychowania, ani jakkolwiek zdolność samokontroli”.<sup>255</sup> Konieczność dyscypliny tłumaczy niezbędność aparatu władzy oraz instytucji moralności i wychowania podporządkowanych reżymowi nazistowskiemu. Spojrzenie filozofa na człowieka jako „system funkcji” przywodzi na myśl spojrzenie inżyniera, który z wyzynn systemu kierowniczego projektuje metody maksymalnego wykorzystania zasobów ludzkich. „Jeśli formowanie się powiedzie, wówczas nadwyżka popędowa dostarczy prawie niewyczerpanej, ukierunkowanej energii, która zostanie wykorzystana w aktywności, pracy i w pierwszej linii spełni zadanie utrzymania wystawionej na niebezpieczeństwa istoty przy życiu, a mianowicie w ten sposób, że wychodząc od zmiany świata wytworzy nieprzebrane motywy do nowych osiągnięć”.<sup>256</sup> W końcowych partiach rozprawy odnajdujemy wizjonerski obraz przyszłości, przedstawiony na tle rozwoju przemysłowego, który dąży do opanowania Ziemi: „[...]

---

<sup>251</sup> A. Gehlen, GA 3.2., s. 735.

<sup>252</sup> Ibidem, s. 734.

<sup>253</sup> A. Gehlen, GA 3.1., s. 428.

<sup>254</sup> Ibidem, s. 427-28.

<sup>255</sup> A. Gehlen, GA 3.2., s. 507.

<sup>256</sup> A. Gehlen, GA 3.1., s. 428.

naturalne oblicze Ziemi zostanie całkowicie zmienione [...] powietrze i morza opanowane [...] góry rozsądzone a pozyskane energie, przenicują głębie Ziemi”.<sup>257</sup>

Ze strony jednostki imperatyw chowu wymaga maksymalnej wydajności. Wszystkie witalne funkcje człowieka powinny zostać wprzęgnięte w system autodyscypliny. Jednostka musi uwewnętrznić mechanizm samokontroli do tego stopnia, aby bezrefleksyjnie mogła funkcjonować w obrębie systemów kierowniczych. Celem chowu jest pełne opanowanie energii popędowej. „Do optymalnego rozwoju człowiek potrzebuje energetycznej wydajności wszelkich organów”.<sup>258</sup> Jednostka odpowiedzialna jest zatem za cielesną kondycję i fizyczną wydajność - „[...] nasza odpowiedzialność sięga aż do wegetatywnych głębi”.<sup>259</sup> Ten model jednostkowej autotresury znajduje również zastosowanie w codziennej pracy zawodowej.<sup>260</sup> Praca stanowi, według Gehlena, swoisty trening, jakiemu poddawane jest ludzkie ciało, jako taka jest w istocie najlepszym środkiem do ukształtowania „[...] wegetatywnego *ordo* cielesności.”<sup>261</sup> Za najważniejszy rezultat zdyscyplinowanej pracy Gehlen uznaje nie tyle jej konkretny produkt, lecz wyuczone i zrutynizowane zachowanie samego robotnika. Znamienne dla postawy filozofa jest milczenie na temat ewentualnych negatywnych konsekwencji chowu, które mogło być wyrazem panującego ducha czasu. Lata 30-te przyniosły bowiem Niemcom duże ożywienie gospodarcze zwłaszcza w zakresie przemysłu zbrojeniowego. Aparat partyjno-państwowy przejął nadzór nad rozdziałem surowców, ustalaniem cen, płacami, strukturą produkcji, handlem zagranicznym oraz kredytami. Centralnie sterowany przemysł powielał w dużej mierze wzorce zaczerpnięte z systemu fordowskiego. Paradygmatem dla nowej militarystycznej koncepcji przemysłu stała się praca przy taśmie produkcyjnej. Gehlenowska dietetyka chowu mogła w tym kontekście być atrakcyjna dla nazistowskiej ideologii z jej naczelną zasadą „totalnej mobilizacji”. Ostatecznym celem chowu, jak wielokrotnie podkreśla filozof, jest nie tyle zwiększenie efektywności pracy, lecz uformowanie konkretnych jednostek, ich popędów, a w ostatecznym rezultacie wychowanie całego narodu, który byłby optymalnie wydajny pod względem militarnym i ekonomicznym.

Na płaszczyźnie filozoficznej idea tresury odsyła do antyracjonalistycznej koncepcji woli. Gehlen opisuje wolę w terminach energetycznych - wola to siła dominująca nad innymi konkurującymi ze sobą siłami witalnymi, która dzięki odpowiedniemu treningowi może

---

<sup>257</sup> Ibidem, s. 422.

<sup>258</sup> Ibidem, s. 439.

<sup>259</sup> Ibidem, s. 439.

<sup>260</sup> Ibidem, s. 438.

<sup>261</sup> Ibidem, s. 439.

zdobyć panowanie nawet nad mimowolnymi procesami wegetatywnymi. Wola pełni zatem funkcję kierowniczą (*hegemonikon*) wśród popędowych dążeń człowieka, jej naturę wyznacza dynamiczny i zmienny stosunek zachodzący między siłami kierowanymi i kierującymi.<sup>262</sup> Kształtowanie odpowiedniej siły woli nadaje człowiekowi sens życia<sup>263</sup>, a nawet więcej, w perspektywie tego procesu dzieje ludzkości jawią się jako historia panowania: „Siła woli jest rezultatem chowu, historii panowania nad osiągnięciami i popędami człowieka”.<sup>264</sup> Jako *hegemonikon* wola stanowi swoiste uwewnętrznienie systemów kierowniczych i w tej roli odpowiada za organizację i dystrybucję podległych jej sił życiowych. Kategorie, za pomocą których Gehlen opisuje wolicjonalne akty zbliżają się do terminologii z zakresu technokratycznej teorii zarządzania. Człowiek zamienia się w tej wizji w miniaturę fabryki, w której odpowiednio wyszkolony zarząd rozporządza kompleksowym systemem sił i procesów produkcyjnych. Świadomość, myślenie, podobnie jak popędy podlegają kontroli hegemonicznej władzy sprawowanej przez wolę.

Filozof podkreśla, że udany chów tworzy nawykowe, bezkolizyjnie działające cechy i predyspozycje, które przeobrażają się w drugą naturę człowieka.<sup>265</sup> Samoopanowana wola, niejawni organ nadzoru nad siłami witalnym przekształca podmiot w sprawnie funkcjonujące narzędzie, które realizuje cele wyznaczone w nadrzędnych systemach kierowniczych (a domyślnie w narzędzie podlegające machinie wojennej Trzeciej Rzeszy). Hegemoniczna instancja podporządkowuje sobie świadomość i rozum, które funkcjonują odtąd jako ośrodki sterowania konkretnymi działaniami, pełnią zatem drugorzędą, pomocniczą funkcję. W odpowiednio wytresowanej jednostce świadome procesy przebiegają na podłożu sprawdzonych, stojących zawsze do dyspozycji reakcji, umiejętności i wstępnych rozstrzygnięć. Sfera shabituizowanych zachowań, czy też fundamentalnych zasad (*Grundsätze*) tworzy w obrębie osobowości autonomiczną dziedzinę, którą Gehlen określa mianem charakteru. Innymi słowy, charakter to swoista przed-świadoma dyspozytornia wspomagająca wolę w sterowaniu systemem nawykowych programów behawioralnych. Istnienie charakteru świadczy, zdaniem filozofa, o źródłowej niekompetencji świadomości w kwestii regulacji i kontroli społecznego procesu życia. Stwierdzenie Gehlena, że świadome procesy powinny podlegać zakorzenionym w cielesności, autorytarnym strukturom charakteru można uznać za odwrócenie freudowskiej formuły - *gdzie było es, tam powinno być ja*.

---

<sup>262</sup> A. Gehlen, GA 3.2., s. 530.

<sup>263</sup> A. Gehlen, GA 3.1., s. 64.

<sup>264</sup> Ibidem, s. 433.

<sup>265</sup> Ibidem, s. 360 i nn.

Postulat skoncentrowania wszystkich zdolności człowieka na kształtowaniu jednostkowego i społecznego życia w ramach najwyższych systemów kierowniczych, mimo deklarowanej naukowości, odpowiada w dużej mierze nazistowskiemu fantazmatowi totalnego państwa. W tę retorykę znakomicie wpisuje się również pogardliwa krytyka intelektualistów. „To, co należy dopuścić do świadomości i tam przetworzyć powinno być sterowane przez [charakter], w przeciwnym wypadku będziemy mieli do czynienia z [postawą] intelektualisty bądź oświeceniowca”.<sup>266</sup> Jak wiadomo, intelektualiści oraz wszelkiej maści wolnomyśliciele byli bezwzględnie prześladowani w Trzeciej Rzeszy jako wrogowie państwa. „Inne myślenie”, jak sugeruje Gehlen, powinno zatem podlegać ingerencji psychiatry bądź gestapo. Ucieleśnienie porządku władzy na poziomie somatycznym staje się *ideą fixe* filozofa, która zbliża jego analizy do koncepcji rasowego chowu. „Formowanie i uporządkowane wykorzystanie popędów może mieć niszczący bądź dyscyplinujący wpływ na witalną sferę człowieka, tak że wraz z wprowadzeniem fantazji seksualnych ludzka *physis* staje się ważkim zadaniem”.<sup>267</sup> Ciało traktowane jest tutaj jako plastyczny materiał dający się kształtować zgodnie z wymogami narzuconymi przez system chowu. Hodowla (*Züchtigung*) oznacza kontrolowaną reprodukcję zdrowych egzemplarzy gatunku. „Jakość przyszłych pokoleń zależy od tego, czy fantazja seksualna jest zdrowa i wymagająca, a zatem zależy od jakości obrazu gatunku (*Gattungsbild*)”<sup>268</sup>, za pomocą którego państwo kontroluje wybór indywidualnych partnerów seksualnych. Obraz gatunku to norma gatunkowa, „immanentny obraz chowu (*Zuchtbild*)”<sup>269</sup>, który dostarcza właściwych kryteriów wyboru płciowego.

Mimo, że Gehlen nie uznaje wprost teorii rasistowskich, to w kilku miejscach czyni dwuznaczne aluzje na ten temat. Pod koniec rozdziału *Erblichkeit der Wesensart*, powołując się na Rosenberga, stwierdza między innymi, że właściwe wychowanie powinno „[...] preferować germańskie cechy charakteru”.<sup>270</sup>

Czytając najwcześniejszą wersję *Der Mensch* nie sposób zignorować wrażenia, że pod powierzchnią filozoficznego wywodu kryje się wyraźny podtekst polityczny, który rzuca smugę cienia na całość argumentacji. Wiele z pozoru neutralnych ideologicznie pojęć zostaje tak sformułowanych, jak gdyby autor zgłaszał gotowość służenia propagandowej machinie Trzeciej Rzeszy. Na początku dzieła Gehlen podkreśla, że kwestie rasowe nie stanowią głównego przedmiotu jego analiz, a sama teoria ras pełnić ma co najwyżej funkcję

---

<sup>266</sup> A. Gehlen, GA 3.2., s. 694.

<sup>267</sup> A. Gehlen, GA 3.1., s. 428.

<sup>268</sup> Ibidem, s. 439.

<sup>269</sup> A. Gehlen, GA 3.2., s. 739.

<sup>270</sup> Ibidem, s. 739.

pomocniczą wobec antropologii traktującej o człowieku jako takim. Jednakże w rozdziale *Erblichkeit der Wesensart* wymienia całą listę dziedziczonych biologicznie i specyficznych dla określonych ras zdolności i uzdolnień (muzykalność, zmysł koloru i formy, abstrakcyjne myślenie etc.), jak i innych „funkcji podstawowych”, które stanowią niezmiennie, dziedziczone czynniki formalne, takie jak pobudliwość uczuciowa, różnice tempa w psychofizycznym zachowaniu etc.<sup>271</sup> Większość badaczy przychylnych Gehlenowi podkreśla, że nawiązania do teorii ras wynikały bardziej z oportunistycznej postawy filozofa, aniżeli z powodów merytorycznych, o czym świadczyć ma fakt, że po usunięciu tych ustępów w późniejszych wydaniach nie ucierpiała w żaden sposób logika wywodu antropologa.<sup>272</sup> Fonk ma z pewnością rację, pisząc, że Gehlen nie rozwinął żadnej teorii ras.<sup>273</sup> Antropolog używa wprawdzie pojęcia „dziedziczności istoty gatunkowej”, które odnosi do dwóch wspomnianych wcześniej czynników (czynników formalnych i funkcji podstawowych), ale zaznacza, że nie ma ono żadnego zastosowania w teorii popędów, które podlegają kulturowemu „przymusowi formowania”.<sup>274</sup>

Jednakże elementy teorii rasistowskiej przenikają do jego koncepcji w innym kontekście, a mianowicie wraz z przejętą od L. Bolka teorią fetalizacji (neotenu, czyli zjawiska opóźnienia procesu dojrzewania, które prowadzi do zachowania cech dziecięcych i młodzieńczych w wieku dorosłym). Znamienny przy tym jest fakt, że Gehlen wskazuje „bardzo interesujące relacje”<sup>275</sup> między tą teorią a problemem rasy, zdając sobie sprawę z rasistowskich poglądów Bolka. Holenderski anatom czyni ze stopnia neotenu kryterium rozróżnienia i oceny zaawansowania ewolucyjnego ras ludzkich.<sup>276</sup> Pojęcie fetalizacji nie służy mu zatem tylko do opisu osobliwości anatomicznych, jak we współczesnej biologii. Ponadto Bolk pojmuje ewolucję w przeciwieństwie do Darwina jako proces autogeniczny (samorzutny) o charakterze teleologicznym. Punkt omega ewolucji *homo sapiens* stanowi, według niego, stan degeneracji gatunku, „[...] ponieważ im dalej zmierza ludzkość na drodze ucłowieczenia, tym bardziej zbliża się do fatalnego punktu, gdzie dalszy postęp oznacza zniszczenie. Przed osiągnięciem tego punktu nic nie może jej uchronić.”<sup>277</sup> Najwyżej uplasowaną rasą jest według niego rasa nordycka, najniżej zaś - negroidalna. Gehlen cytuje

---

<sup>271</sup> Ibidem, s. 696 i nn.

<sup>272</sup> Por. P. Fonk, *Transformation der Dialektik. Grundzüge der Philosophie Arnold Gehlens*, Würzburg 1983, s. 171; K.-S. Rehberg, *Philosophische Anthropologie und die Soziologisierung des Wissens vom Menschen* [w:] „Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie” 23, s. 183.

<sup>273</sup> P. Fonk, *Transformation...* op. cit., s. 171.

<sup>274</sup> A. Gehlen, GA 3.2., s. 708.

<sup>275</sup> A. Gehlen, GA 3.1., s. 126.

<sup>276</sup> L. Bolk, *Das Problem der Menschenwerdung*, Jena 1926, s. 38.

<sup>277</sup> Ibidem, s. 43.

następujący ustęp Bolka: „Największe różnice występują między nordycką i negroidalną rasą i to nie tylko pod względem fizycznym, ale również biologicznym. Szybszy rozwój, krótszy okres dojrzewania oraz wcześniejsza degeneracja świadczą o tym, że retardacja nie osiąga u negroida tak wysokiego stopnia jak u przedstawiciela rasy nordyckiej”.<sup>278</sup> Tego rodzaju ocena popada w jawną sprzeczność z faktami, gdyż, jak pokazuje współczesna biologia, najwięcej cech młodocianych wykazuje rasa negroidalna, innymi słowy, nawet gdybyśmy zgodzili się na wartościowanie w tej perspektywie, to miano pierwszeństwa przypadłoby rasie negroidalnej, a nie nordyckiej.<sup>279</sup> Liczne filogenetyczne, morfologiczne i etologiczne badania wykazują, że neotenia stanowi efekt procesu adaptacyjnego do lokalnego środowiska. Jasny kolor skóry jako rzekomo bardziej neotoniczna cecha jest w równej mierze efektem adaptacji do środowiska w chłodnym klimacie, jak ciemna karnacja rezultatem przystosowania do środowiska, gdzie występuje bardziej intensywne promieniowanie słoneczne.

Nawiązanie do Bolka, który *notabene* stanowił również punkt odniesienia dla Plessnera, samo w sobie nie świadczy o nazistowskich sympatiach filozofa. Tym nie mniej, jak sam przyznaje, próbując zaskarbić sobie łaski nowego establishmentu, zastosował pewne „środki ostrożności“ mające na celu chronić główne dzieło przed potencjalnymi zarzutami o niewłaściwą linię ideologiczną. W 1941 ukazuje się artykuł *Instynkt, dziedziczenie, wychowanie*. Gehlen referuje w nim teorie Kriecka i Bäumlera, podkreśla wagę determinacji genetycznej dla rozwoju człowieka a przede wszystkim uznaje naukową wartość ideologii rasowej, kończąc artykuł następującymi słowami - „[...] nasz światopogląd zawiera dwa twierdzenia dotyczące życia w ogólności: że życie jest walką, że ludzkie życie podlega prawu rasy“.<sup>280</sup> Nieco wcześniej w manuskrypcie stanowiącym prawdopodobnie fragment planowanej pracy o filozofii narodowego socjalizmu (1934) Gehlen przedstawia teorię ras jako mit, który posiada moc ogarniania całych narodów i doprowadzania ich do dziejowej samowiedzy. W tych i w kilku innych miejscach filozof używa pojęcia rasy, ale nigdy w znaczeniu antropologicznej kategorii. Rasa jako pewna kulturowa idea, jako „mit rasy“, a nie naukowa teoria, może bowiem przyczynić się do zwiększenia społecznej integracji i zmniejszenia wewnętrznych antagonizmów.

Reakcje nazistowskich ideologów na propozycję filozoficzną Gehlena były rozmaite. Wśród najważniejszych luminarzy panował zdecydowanie krytyczny pogląd, doszło nawet do

---

<sup>278</sup> Ibidem, s. 37 i nn.

<sup>279</sup> St. J. Gould, *Darwin nach Darwin*, Frankfurt-Berlin-Wien 1984, s. 186.

<sup>280</sup> A. Gehlen, GA 3.2., s. 858.

interwencji w sprawie zatrudnienia filozofa na katedrze opuszczonej przez Driescha.<sup>281</sup> Nieufność wywołała przede wszystkim próba powiązania narodowego socjalizmu z idealizmem. W replice na artykuł Gehlena *Der Idealismus und die Gegenwart*, Hans Kriek ocenia wysiłki filozofa w następujący sposób: „Całościowa postawą postawę autora można określić jako ‘pół na pół’, jako narodowy socjalizm z różnego rodzaju dodatkami, a zatem jako pomieszany, zahamowany narodowy socjalizm, jako syntezę spojrzenia w przyszłość i wstecz, między rewolucją a reakcją, jak obecnie wszędzie czyni się to z upodobaniem. Dlatego im wszystkim należy stanowczo powiedzieć: kto chwyta pług i patrzy za siebie, dla tego nie ma miejsca w Trzeciej Rzeszy.”<sup>282</sup> Jak przekazuje Rügemer, Gehlen w trakcie prywatnych rozmów wyrażał się z pogardą wobec prymitywizmu teoretycznego ideologii nazistowskiej, a na swoich wykładach w Lipsku omawiał marksizm, co nie spotkało się z przychylnością partyjnych przełożonych.<sup>283</sup>

Podsumowując możemy z całą pewnością stwierdzić, że autor *Der Mensch* był nazistą, przynajmniej przez kilkanaście lat (1933-1945). W latach 1933-1935 pracował nad filozofią narodowego socjalizmu, a późniejsze poszukiwania w tym kierunku miały charakter akcydentalny, choć, jak się zdaje, odpowiedzialność filozofa powinna obejmować również tego rodzaju wypowiedzi, w przeciwnym razie należałoby odwołać się do przysłowia ukutego przez Boecjusza: *si tacuisses, philosophus mansisses*. Niewątpliwie antropologia Gehlena pozbawiona jest elementów rasistowskich i antysemitycznych, co odróżnia ją zdecydowanie od koncepcji Rothackera.<sup>284</sup> Jednakże sejentystyczna orientacja filozofa powoduje, że nie znajdujemy u niego żadnego zaplecza aksjologicznego, które chroniłoby jego teorię przed immoralizmem nazistowskiej ideologii. Filozof budując swój program na ustaleniach nauk empirycznych potrafi wprawdzie wyjaśnić, dlaczego człowiek nie jest zwierzęciem, ale równocześnie nie jest w stanie uzasadnić, dlaczego nie powinien być nieludzki.

### 1.8. Antropologiczne prolegomena

Zwrot Gehlena do antropologii filozoficznej dokonany w drugiej połowie lat 30-tych XX wieku nie jest z pewnością dziełem przypadku. Jak powiada łacińskie porzekadło

---

<sup>281</sup> K. S. Rehberg, *Posłowie wydawcy* [w:] A. Gehlen, GA 3.2., s. 753.

<sup>282</sup> Cyt za: K. Weissmann, *Arnold Gehlen...*, op. cit. s. 15.

<sup>283</sup> W. Rügemer, *Philosophische Anthropologie und Epochenkrise*, Köln 1979, s. 89 i.nn.

<sup>284</sup> Por. R. Michalski, *Filozoficzna antropologia w Trzeciej Rzeszy*, „Filo-Sofija“ nr 9, Bydgoszcz 2009, s. 155-172.

*nihil sine causa*, co odnosi się również do zaskakującej na pierwszy rzut oka wolty filozofa. Jeśli za Odo Marquardem uwzględnimy kryteria, które muszą zostać spełnione, aby można było uznać, że dana teoria zalicza się do antropologii filozoficznej, okaże się, że spełnia je już wczesna twórczość Gehlena.<sup>285</sup> Autor *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie* wskazuje dwa kluczowe motywy, które zadecydowały o wyodrębnieniu się nowej dyscypliny filozoficznej: za pierwszy z nich uznaje on odwrót filozofii od klasycznej metafizyki oraz od matematycznego przyrodoznawstwa, który pociągnął za sobą zwrot ku światu życia codziennego (*Lebenswelt*); drugim motywem jest natomiast wyzwolenie refleksji o człowieku z kontekstu filozofii dziejów, której towarzyszył zwrot do filozofii natury (przyrody) - jako filozofii natury człowieka. Tym samym, jak podkreśla Marquard, antropologia filozoficzna awansowała do roli filozofii fundamentalnej, plasując się jako opozycja i alternatywa w stosunku do uniwersalnej filozofii dziejów: jako filozofia „natury”, poszukuje ona bowiem stałych i opornych na przemiany właściwości człowieka, stroniąc od teorii postępu i doskonalenia się ludzkości, w których idea „człowieczeństwa” - poświęcana jest w imię idei „ludzkości”.<sup>286</sup>

Krytyczny stosunek Gehlena wobec spekulacji filozoficznej, wobec konstruowania systemu pojęciowego w oparciu o przyjęte apriori hipotezy doszedł wyraźnie do głosu już w pracy doktorskiej, a najpełniej został wyrażony w *Wirlicher und unwirklicher Geist*, gdzie filozof wprowadza metodę absolutnej fenomenologii, która „[...] nie odstępuje od sfery empirycznej i cały czas trzyma się tego, co bezpośrednio dane.”<sup>287</sup> Nacisk położony w tej pracy na bezpośredni fenomenologiczny opis sytuacji stanowiącej każdorazowy kontekst aktywności konkretnego człowieka jest równoznaczny ze zwrotem filozofa do świata życia codziennego. Refleksja uprawiana w imię refleksji stanowi przejaw ducha nierzeczywistego, dlatego filozofia powinna wychodzić od autentycznych egzystencjalnych dylematów jednostki i możliwie wiernie artykułować je w dyskursywnym języku.

Gehlen poddaje krytyce nie tylko metafizykę i subiektywistyczną filozofię, lecz również nauki ścisłe, które, koncentrując się na sztucznie wyizolowanych obszarach doświadczenia, fragmentaryzują obraz świata i tracą wpływ na egzystencjalne decyzje jednostek. W duchu nietzschańskim Gehlen odrzuca ponadto historiozofię jako naukę, która pogrąża człowieka w sferze jałowej refleksji i nie motywuje go do podejmowania ważkich życiowych wyborów, ani do twórczego działania. W rezultacie filozof coraz bardziej zbliża

---

<sup>285</sup> Więcej na temat genezy antropologii filozoficznej w rozdz. 2.1. niniejszej pracy.

<sup>286</sup> O. Marquard, *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*, Frankfurt Am Main 1973, s. 122-144.

<sup>287</sup> A. Gehlen, *Wirlicher ...*, op. cit., s. 131.



się do filozofii przyrody jako natury człowieka. Zwrot ten najpełniej dokonuje się w już w idealistycznej rozprawie *Theorie der Willensfreiheit*, która podkreśla wzajemne teleologiczne uwarunkowanie ludzkiej wolności i natury popędowej.<sup>288</sup> Gehlen porzuca jednak myśl o stworzeniu systematycznej filozofii przyrody *à la* Schelling i poszukuje inspiracji w naukach empirycznych. Początkowo poszukiwania te mają charakter czysto postulatywny, ale już w artykule *O istocie doświadczenia* z 1936 r. przybierają one kształt konkretnego stanowiska. Gehlen krytykuje nowożytną, zwłaszcza niemiecką, filozofię świadomości za dyskredytowanie empiryzmu. Początek tego procesu dostrzega w wystąpieniu Kartezjusza, który znajduje archimedesowy punkt dla swojej filozofii *w cogito*, czego skutkiem jest „[...] metodyczne pomijanie wszelkiego empirycznego znaczenia rzeczy, które pozostawia refleksji jedynie pustą pewnością samoświadomego samookreślenia za pośrednictwem myśli oraz złudne założenie, że prawa myśli harmonizują z prawami rzeczy”.<sup>289</sup> Podczas gdy scholastyczna filozofia uprawiała jeszcze myślenie treściowe, filozofię postkartezjańską charakteryzuje to, że „[...] przedmiotem refleksyjnej świadomości czyni ona myśl a nie, jak wcześniej, byt. Pojęcie staje się zatem przedmiotem myślenia, a nie środkiem, za pośrednictwem którego myśl zwraca się ku temu, co istnieje. Odtąd treścią refleksji są już tylko wyobrażenia.”<sup>290</sup> Antropologiczną konsekwencją wycofania się filozofii z empirii jest ograniczenie istoty człowieka do „*ratio*, władzy myślenia.”<sup>291</sup>

Krytyka refleksyjnego idealizmu Kartezjusza zbiega się z postulatem całościowego ujęcia człowieka. Właśnie ten postulat można za Ostbergiem uznać za najważniejsze ogniwo pośrednie łączące wczesną i późną twórczość niemieckiego antropologa. „Za wszelkimi dociekaniem Gehlena kryje się myśl, że w analizie człowieka chodzi o istotę, która przedstawia sobą jedność, u podłoża której tkwi całościowy projekt obejmujący różnorodność aspektów, chodzi zatem o istotę społeczną, którą należy pojmować jako indywiduum obdarzone rozumem, emocjami i językiem, jako istotę zanurzoną w codzienności, niezdolną do wyłącznie racjonalnego dysponowania sobą, a jednak zobowiązaną do odpowiedzialnego kierowania własnym życiem.”<sup>292</sup> Całościowe ujęcie człowieka w perspektywie *stricte* antropologicznej pojawia się po raz pierwszy w tekście *Der Idealismus und die Lehre vom menschlichen Handeln* z 1935 r. Gehlen poddaje w nim

---

<sup>288</sup> Na empirystyczne ukierunkowanie wczesnych prac Gehlena zwracają uwagę: L. Samson, *Naturteleologie und Freiheit bei Arnold Gehlen*, Freiburg/München 1976, s. 225 i W. Rügemer, *Philosophische Anthropologie und Epochenkrise*, Köln 1979, s. 18.

<sup>289</sup> A. Gehlen, *Die Bedeutung Descartes' für eine Geschichte des Bewusstseins* [w:] A. Gehlen, GA II, s. 368.

<sup>290</sup> Ibidem, s. 375.

<sup>291</sup> A. Gehlen, *Der Idealismus und die Lehre vom menschlichen Handeln* [w:] A. Gehlen, GA II, s. 327.

<sup>292</sup> W. Ostberg, *Sprache und Handlung. Zur frühen Philosophie Arnold Gehlens*, Tübingen 1977, s. 324.

krytyce filozofię idealistyczną i za punkt wyjścia obiera, podobnie jak w habilitacji „[...] sytuację, tzn. konkretne usytuowanie całego człowieka”.<sup>293</sup> Kategoria sytuacji nabiera jednak tutaj bardziej pojemnego znaczenia - obejmuje mianowicie cały kontekst historycznych i kulturowych uwarunkowań, które określają istotę człowieka. Zacytujmy kluczowy ustęp artykułu: „Analizy konkretnej sytuacji [...] dostarcza *prima philosophia*, wstępna nauka filozoficzna, którą chcielibyśmy określić mianem antropologii. Ta analiza ma charakter historyczny o tyle, że uwarunkowania mojego życia powstały bez mojego udziału, o tyle, że odnajduję swoją egzystencję zależną od niezliczonych historycznych uwarunkowań, których ogół zwie się kulturą”.<sup>294</sup> Sytuacja obejmuje zatem złożony kontekst obiektywizacji kultury, takich jak rodzina, państwo, technika, tradycja, społeczna praca, ale również uwarunkowań natury biologicznej, takich jak płeć, rasa, jak i czynników czysto subiektywnych związanych z indywidualnym projektem życiowym działającego podmiotu. W artykule Gehlen podkreśla ponadto konieczność przeprowadzenia badań uwzględniających anatomiczno-fizjologiczną specyfikę człowieka na tle świata zwierząt.

W centrum pierwszego projektu „filozofii działania”, która później zostanie przemianowana na „elementarną antropologię” znajduje się etyka w pierwotnym znaczeniu nauki o *ethosie*, czyli o ludzkim zachowaniu. Owa etyka ma być „[...] nauką o habitusie, tzn. wyprowadzonym z natury człowieka opisem właściwego mu postępowania [...] Nauka ta będzie mieć czysto deskryptywno-pedagogiczny charakter, będzie rozwijać [...] praktyczne pojęcia jak ćwiczenie, przyzwyczajenie, trening, chów”.<sup>295</sup> Nauka o habitusie (teoria działania, kształtowania charakteru i orientacji życiowych) podejmuje, według Gehlena, stare pytanie o to, jak w praktyce człowiek staje się sobą? i udziela na nie prostej odpowiedzi: człowiek urzeczywistnia się a jego wyobrażenia stają się realistyczne wówczas, gdy „otrzymuje habitus”, a zatem, gdy kształtuje swoją naturę popędową i uczy się kierować własnym życiem. Jednostka może pozyskać habitus jedynie w „[...] aktywnym kontakcie z rzeczami”, dzięki czemu przyswajają sobie „empiryczną wiedzę [...], wszelkie praktyczne umiejętności”.<sup>296</sup> Habitus opiera się na niepodważalnych „moralnych pewnościach”<sup>297</sup> (później Gehlen będzie pisał o „irracjonalnych samooczywistościach doświadczenia”<sup>298</sup>), na które składają się nie tylko przekonania i doświadczenia utrwalone w toku aktywnego zmagania się z otaczającym światem, ale również przekonania i umiejętności, „[...] które

---

<sup>293</sup> A. Gehlen, *Der Idealismus und die Lehre...*, op. cit., s. 331

<sup>294</sup> Ibidem, s. 332.

<sup>295</sup> Ibidem, s. 333.

<sup>296</sup> Ibidem, s. 338.

<sup>297</sup> Ibidem, s. 343.

<sup>298</sup> A. Gehlen, *Der Mensch ...*, op. cit. s. 355-371.

dopiero umożliwiają taką rozbudowaną i udoskonaloną aktywność”.<sup>299</sup> Zhabitualizowane „moralne pewności” tworzą stabilne, nieuświadomiane w pełni przez człowieka podłoże dla konkretnych działań, odgrywają tym samym rolę, jaką później filozof przypisze instytucjom.

Nauka o ludzkim działaniu stanowi pierwszą wersję przyszłego programu antropologicznego. Wydany rok później artykuł *O istocie doświadczenia* podda ten projekt jedynie metodologicznej rewizji. Podczas gdy początkowo Gehlen usiłował wyprowadzić swoją koncepcję działania z pojęcia sytuacji, opisując ją niejako z zewnątrz jako całościowy kontekst kultury, tak w późniejszej pracy przedstawia rozwój kultury od wewnątrz, to jest z perspektywy działającego podmiotu. Kategorie działania, sytuacji i habitusu pozwalają Gehlenowi przekroczyć dualizm podmiotowo-przedmiotowy obecny w stanowiskach wychodzących od percepcji zewnętrznego świata, bądź od świadomości. Nowo zdobyta perspektywa pozwala mu przede wszystkim zdystansować się wobec własnych wcześniejszych przedsięwzięć filozoficznych: wobec subiektywistycznej fenomenologii opisującej egzystencjalne uwikłania człowieka, jak i wobec idealistycznej próby przekształcenia refleksji w działanie. Za pomocą teorii działania próbuje on również rozwiązać problem relatywizmu. Problem ten powstaje, według Gehlena, jedynie na płaszczyźnie refleksji oderwanej od działania, jest zatem stanowiskiem jednostki, która straciła stabilne oparcie w życiu i dlatego nie może, albo nie chce działać. Rozwiązanie problemu nie polega w tym przypadku na czysto teoretycznej dyskusji, lecz wymaga rozpoznania konkretnej sytuacji życiowej, w jakiej znajduje się zwolennik relatywizmu. „Niektóre problemy można rozwiązać jedynie w ten sposób, że traktuje się je jako punkt wyjścia dla działania zmieniającego całościowy stan jednostki”.<sup>300</sup>

W drugiej połowie lat 30-tych ukazuje się jeszcze kilka prac, w których Gehlen jednoznacznie zrywa z filozofią idealistyczną i kieruje się na nowe tory antropologii filozoficznej. Godny uwagi jest zwłaszcza artykuł z 1938 p. t. *Die Resultate Schopenhauers*. Filozof wskazuje w nim wątki myśli Schopenhaura antycypujące jego własne antropologiczne stanowisko. Za najważniejszą zasługę autora *Świata jako woli i przedstawienia* uznaje rehabilitację pojęcia ciała i działania. Pogląd, że w ludzkim doświadczeniu cielesność odgrywa równorzędną rolę z świadomością prowadzi, zdaniem Gehlena, do przełamania prymatu filozofii idealistycznej. Schopenhauerowska krytyka puryzmu czystego rozumu wkracza na nową płaszczyznę dyskursu filozoficznego, otwierając mimowolnie podwoje dla współczesnej antropologii. Świadczyć o tym ma przekonanie, że

---

<sup>299</sup> Ibidem, s. 342.

<sup>300</sup> Ibidem, s. 337.

ludzka wola przejawiać się może wyłącznie w cielesności, a punktem wyjścia analizy aktów wolicjonalnych należy uczynić konkretne działanie. Schopenhauer zakłada ponadto intuicyjną zdolność człowieka do równoczesnego oglądu działania z perspektywy wewnętrznej, to jest od strony woli określającej pobudki działania oraz z perspektywy zewnętrznej - aktywność postrzegana jako przedstawienie ciała działającego w świecie. Założenie to pozwala Schopenhauerowi analizować harmonijną relację między wolą występującą w organizmie zwierzęcia a otaczającym je środowiskiem. Spostrzeżenie, że instynkty i morfologiczna budowa animalnego ciała gwarantują korzystne osadzenie w środowisku, stanowi, według Gehlena, antycypację uexküllowskiej teorii „wokół-świata” (*Umwelt-Theorie*).<sup>301</sup> Schopenhauer wykazuje dużą przenikliwość, kiedy „[...] unika naiwnego przenoszenia teorii wokół-świata na człowieka, dzięki czemu nie traci z pola widzenia najważniejszych problemów antropologii”<sup>302</sup> - dostrzega bowiem, że w przypadku *homo sapiens* zasada harmonii zostaje całkowicie przełamana. Człowiek z powodu słabych instynktów i braku specjalizacji morfologicznej skazany jest z natury na inteligentne przetwarzanie zewnętrznego otoczenia - również w tym punkcie Gehlen odnajduje w Schopenhauerze sojusznika rozwijanej przez siebie koncepcji antropologicznej.

Kolejnym ważnym rezultatem analiz autora *Świata jako woli i przedstawienia* jest rozpoznanie służebnej roli intelektu wobec imperatywów działania. Człowiek podobnie jak zwierzęta zorientowany jest na percepcję zmysłową, ale za sprawą intelektu między postrzeganie i akt woli wyznaczający cel aktywności wkracza język, który pozwala na dystans wobec aktualnego postrzeżenia, a przede wszystkim umożliwia swobodne projektowanie przyszłości, co uwalnia go od bezpośredniej presji otoczenia i odciąża pozbawiony instynktownych regulacji organizm od dużych nakładów energii, których wymaga opanowanie nadmiaru bodźców docierających z zewnętrznego świata. Unikając uproszczeń kantowskiego aprioryzmu, Schopenhauer wskazuje, że świadomość jest zaledwie początkową fazą działania, a symbolizacja zachodząca już na poziomie czystej percepcji dzięki językowi staje się kluczowym środkiem wyrazu. Niedokładny cytat z *Świata jako woli i przedstawienia* zawiera nie tylko podsumowanie teoretycznych osiągnięć wywodów Schopenhauera, ale przede wszystkim *credo* antropologicznego projektu Gehlena: „Zwierzę przekazuje swoje doznanie i nastrój za pomocą grymasu i dźwięku, człowiek natomiast za pośrednictwem języka przekazuje lub ukrywa swoje myśli innym ludziom. Język jest

---

<sup>301</sup> A. Gehlen, *Die Resultate Schopenhauers* [w:] A. Gehlen, GA III, s. 33. Więcej na temat koncepcji J. Uexkülla por. rozdz. II, 1.3.

<sup>302</sup> Ibidem, s. 34.

pierwszym i koniecznym wytworem rozumu. [...] Słowo rozum (*Vernunft*) pochodzi od *vernehmen*, które nie jest wcale synonimem słowa „słuchać”, lecz oznacza uwewnętrznienie myśli przekazanej przez słowa. Za pomocą samego języka rozum urzeczywistnia swoje najważniejsze osiągnięcia, mianowicie uzgodnione zbiorowe działanie, planową współpracę tysięcy osób, cywilizację, państwo, naukę, przechowywanie minionych doświadczeń, przekazywanie prawdy, ale również rozpowszechnianie kłamstw”.<sup>303</sup> Schopenhauer wyraża zatem główną myśl projektu antropologicznego Gehlena: język stanowi podłoże rozumnego i odpowiedzialnego działania jednostki zarówno w społecznym, jak i moralnym kontekście, a ponadto podstawową strukturę harmonijnie funkcjonującego kompleksu działań w sferze państwa i kultury, jednocześnie stwarza jednak ryzyko rozmaitych wynaturzeń i błędów.

Filozof z dużym uznaniem podkreśla, że Schopenhauer wyprowadza wspomniane konsekwencje wychodząc od porównania człowieka ze światem zwierzęcym. Ten sam punkt wyjścia obierze również Gehlen w planowanym projekcie antropologii filozoficznej. Lektura *Świata jako woli i przedstawienia* pozwala mu poszerzyć dotychczasowe pojęcie działania, które do swojego opisu wymaga uwzględnienia trzech czynników: impulsu popędowego, aktu woli i przebiegu samego działania. Wewnętrznej instancji kierującej działaniem nie należy utożsamiać ze świadomością, tworzy ją raczej afektywno-popędowe centrum doznawania niezależne od intelektualnych operacji. To właśnie Schopenhauer jest inspiratorem „[...] największej rewolucji w antropologii od czasów starożytnych Greków, polegającej na całkowitym porzuceniu dualizmu duszy i ciała [...]”<sup>304</sup> - stwierdza Gehlen, podkreślając konieczność stworzenia „[...] biologii człowieka od wewnątrz”<sup>305</sup>.

Esej *Die Resultate Schopenhauers* ukazuje się na dwa lata przed pierwszym wydaniem antropologicznego *opus magnum* Gehlena. Filozof posiada już dokładną intuicję nowego projektu antropologii filozoficznej. W latach 1935-1938 ukazuje się kilka artykułów, w których przy okazji omawiania klasycznych stanowisk filozof wyprowadza idee stanowiące załączki przyszłej teorii. Najważniejszym tekstem poświęconym w całości założeniom antropologicznym jest niewątpliwie esej *O istocie doświadczenia* z 1936. Gehlen postuluje w nim wypracowanie nowej koncepcji doświadczenia, która przełamie dominującą w filozofii awersję wobec empirii. „Filozofia tymczasem nie podziela [...] wysokiej oceny doświadczenia. Kiedy zaś używa tego pojęcia, to mówi z niejakim lekceważeniem jako o czymś umiarkowanie ważnym, niemal godnym ubolewania i wymagającym

---

<sup>303</sup> Ibidem, s. 36.

<sup>304</sup> Ibidem, s. 36.

<sup>305</sup> Ibidem, s. 37.

usprawiedliwienia. *Empiryzm* był zawsze czymś gorszym w porównaniu z wysokimi aspiracjami metafizyki.”<sup>306</sup> Niska ocena doświadczenia wynika, zdaniem Gehlena, stąd, że tradycyjne stanowiska filozoficzne (zarówno idealistyczne, jak i realistyczne) obierają za punkt wyjścia swoich analiz świadomość i utożsamiają doświadczenie z wiedzą - empiria staje się w tym wypadku formą poznania zwieńczoną pojęciowym sądem. Wyjątkiem od tej reguły jest koncepcja Arystotelesa, który wskazuje, że doświadczenie powstaje z pamięci – „z wielokrotnych wspomnień tej samej rzeczy”<sup>307</sup>, a ponadto zawsze wiąże się z konkretnymi umiejętnościami (*techne*). Jako forma poznania dotyczy nie tyle praw ogólnych, lecz poszczególnych przypadków.<sup>308</sup> Zarówno poznawczy, jak i praktyczny aspekt doświadczenia podporządkowane są w ostatecznym rezultacie działaniu. Empiryczny proces ma zamknięty charakter w tym sensie, że kształtuje trwałą dyspozycję, czy też możliwość dysponowania praktycznymi umiejętnościami. Aby je uzyskać i utrwalić człowiek musi poddać się długiemu i żmudnemu ćwiczeniu i tresurze. Na drodze wielokrotnych powtórzeń, eliminowania zbędnych możliwości, wytwarza habitualne uzdolnienie do czynienia czegoś, które przez cały czas pozostaje w stanie gotowości. Umiejętność chodzenia, pływania, gry na instrumencie, znajomość rzemiosła, etykiety towarzyskiej, języka obcego to przykłady z rozległego spektrum dyspozycji, które może rozwinąć w sobie jednostka. Znaczącą rolę w tym procesie odgrywają uwewnętrznione (najczęściej bezrefleksyjnie) sądy uprzedzające (*Vorurteils*), które tworzą horyzont oczekiwań określający granice możliwego doświadczenia. Istotniejszą rolę zdają się odgrywać tutaj nabyte predyspozycje ciała, motoryczne schematy zarysowujące projekty dopuszczalnych czynności i działań. „Jest rzeczą konieczną, by do pojęcia doświadczenia włączyć również czysto fizycznie przyswojone i wpojone sprawności, gdyż nie ma nic pewniejszego niż to, że istnieje pamięć naszego ciała, które ma własne doświadczenia i niczego nie zapomina.”<sup>309</sup>

Tym, co najbardziej wyróżnia koncepcję Gehlena na tle tradycyjnych stanowisk jest to, że przypisuje on cielesności kluczowe znaczenie dla rozwoju praktycznego doświadczenia, ale również dla wszystkich „wyższych” zdolności ludzkiego ducha, które nie dają się pomyśleć bez odniesienia do somatycznego podłoża. Horyzont możliwego doświadczenia wyznaczony przez zakorzenione w cielesności antycypujące schematy i oczekiwania zawiera w sobie zawsze pewien naddatek tego, czego ciało jeszcze nie dokonało, a na co je jeszcze stać. Każde doświadczenie zachodzi wprawdzie w pewnych

---

<sup>306</sup> A. Gehlen, *W kręgu antropologii i psychologii społecznej* (tłum. K. Krzemieniowa), Warszawa 2001, s. 49

<sup>307</sup> Arystoteles, *Metafizyka*, s. 980b.

<sup>308</sup> Ibidem, s. 981a

<sup>309</sup> A. Gehlen, *W kręgu antropologii...*, op. cit., s. 54.

ściśle określonych, choć poszerzających się w trakcie życia ramach, ale równocześnie zawiera w sobie niewykorzystane możliwości, pewien dający się przeczuć obszar, tego czego jeszcze nie ogarnęło. Istnienie tego rodzaju potencjału stanowi naturalną ochronę doświadczenia przed usztywnieniem, a tym samym pozwala człowiekowi na dokonywanie modyfikacji w obrębie najgłębiej nawet wpojonych sprawności. W tym miejscu filozof wskazuje negatywne skutki upowszechniającej się współcześnie tendencji do promowania wąskiej specjalizacji, która zwiększa wydajność działania kosztem utraty kreatywnej elastyczności. Do zubożenia doświadczenia przyczynia się również nadmierna intelektualizacja współczesnego człowieka. Podobnie jak *Duchu rzeczywistym* filozof stwierdza, że jałowa refleksyjność osłabia witalne moce jednostki, paraliżuje motywację do działania, skazując ją na bezcelowe „brnięcie” w chaotycznym strumieniu świadomości. „W badaniach nad świadomością czyni się tak małe postępy, ponieważ strukturę organu poznaje się tylko na podstawie jej celu, a nie można zobaczyć celu strumienia świadomości.”<sup>310</sup>

Gehlen postuluje stworzenie antropologicznej teorii umysłu, która uwzględniałaby warstwę postrzeżeń i fantazji, które są bliskie sferze cielesnej. Percepcja dostrzegająca symboliczny sens przedmiotu, działanie precyzyjnie skorelowane ze swoim obiektem, wyobrażenie przewidujące możliwy przebieg zdarzeń, te i inne zdolności stanowiące fundament dla procesów świadomych wymagają mozolnego treningu, który człowiek musi przejść w okresie wczesnego dzieciństwa. Antropologiczna teoria powinna zatem, posiłkując się wynikami badań psychologii rozwojowej, rozświetlić zmysłowe podłoże świadomości. Myślenie pojęciowe, język i percepcja ukształtowały się jako swoista kompensacja biologicznych deficytów człowieka, które zmuszają go do aktywnego przetwarzania i przyswajania zewnętrznych bodźców pod kątem ich potencjalnej użyteczności. Pozbawiony stabilnych instynktów *homo sapiens* musi zmagać się z otwartym światem nieprzewidywalnych możliwości. W adaptacji do środowiska pomagają mu rozmaite mechanizmy odciążające organizm od podejmowania wciąż od nowa kłopotliwych doświadczeń i angażowania znacznych ilości energii popędowej: na poziomie percepcji będą to rudymentarne procesy symbolizacji - transpozycja wrażeń jednego zmysłu na drugi (np. postrzeganie zmysłem wzroku własności haptycznych), wysoko rozwinięta wyobraźnia motoryczna pozwalająca projektować niewypróbowane formy ruchu, język uwalniający człowieka od nacisku jednostkowych sytuacji oraz ufundowane na nich wyższe zdolności intelektualne i wolicjonalne. Wymienione mechanizmy pozwalają gromadzić i utrwaląć

---

<sup>310</sup> Ibidem, s. 57.

doświadczenie, w ramach którego człowiek może inteligentnie sterować swoim życiem. Niedoskonałości biologiczne skazują go na dyscyplinę, rygor, trening i związane z nimi wyrzeczenia. Kształtując mozolnie system shabitualizowanych, trwałych dyspozycji, w którym sfera zmysłowości przenika procesy świadome człowiek tworzy zarazem swój charakter. „Nasz charakter można zatem obejrzeć z dwóch stron; oglądany z góry jest wcielonym porządkiem postaw i reguł kierowania życiem, porządkiem nabytych i, jeśli mają pracować niezawodnie, niemal bezwiednych instynktów; oglądany z dołu jest ciągiem ukierunkowanych, rytmicznych, zamkniętych przebiegów, do których dostraja się wszędzie biologiczny proces życia, jest ciągiem osobnych dokonań [...] Można zauważyć, że zdrowe ciało cechuje pewne napięcie, jakaś chęć działania i ruchu, i to samo znamionuje gotowość charakteru do wybierania i odrzucania, i to tym bardziej, im mniej manifestuje się potrzeba uzasadniania, przecucie innych jeszcze możliwości.”<sup>311</sup>

Doświadczenie życiowe wyrasta ostatecznie z dwóch korzeni: ze sfery mozolnie kształtowanych dyspozycji i umiejętności, które składają się na ludzki charakter oraz z empirycznej wiedzy zdobywanej w trakcie praktycznego zmagania się z wymogami życia. Z obydwu źródeł wyrastają też nauki ściśle tworzące zwarte, systematyczne dziedziny wiedzy, do których należy się wdrażać jak do zawodu. O ich randze i koniunkturze decyduje praktyczna orientacja oraz progresywny charakter. W przeciwieństwie do nich nauki humanistyczne tracą swój autorytet w wyniku utraty bezpośredniego kontaktu z empirią oraz braku wyraźnych mierników postępu badawczego. Antropologia filozoficzna, której program został zarysowany po raz pierwszy w niniejszym artykule, stanowi swoistą próbę rehabilitacji humanistyki. Zwrot do nauk empirycznych, uwzględnienie wymiaru cielesności i codziennego doświadczenia powinien, zdaniem Gehlena, wyrwać nauki o duchu z kleszczy jałowej refleksyjności, która odwodzi od działania i sprowadza żywotne niegdyś idee i wartości do poziomu neutralnych poglądów.

Scjentystyczna orientacja gehlenowskiego projektu nie oznacza jednak pożegnania z tradycyjnymi pytaniami filozofii, wyraża raczej zamiar przekierowania ich na nowe, bliższe doświadczeniu tory. Artykuł *O istocie doświadczenia* wskazuje wyraźnie kierunek, w jakim rozwijać się będzie koncepcja Gehlena. Odtworzenie filogenetycznej i ontogenetycznej ewolucji człowieka dostarczyć ma odpowiedniego materiału empirycznego, który należy poddać syntetycznej interpretacji przy użyciu odpowiednich kategorii. Kilka z nich pojawia się już w omawianym tekście: obok pojęcia działania filozof posługuje się kategorią

---

<sup>311</sup> Ibidem, s. 67-68.



odciążenia, zalewu bodźców i nadwyżki popędowej. Druga połowa lat 30-tych to dla filozofa okres wypełniony intensywną pracą nad nowym modelem antropologicznym, który uzyskał dojrzałą postać w 1940 r., kiedy ukazało się dzieło *Der Mensch*.

## ROZDZIAŁ II

### Główne założenia elementarnej antropologii

#### 2.1. Geneza antropologii filozoficznej A. Gehlena

W 1934 Friedrich Seifert pisał o antropologicznym zwrocie w filozofii, mając na myśli występujący ówczesnie gwałtowny wzrost zainteresowania problematyką antropologiczną wśród niemieckich filozofów.<sup>312</sup> Nowa orientacja miała, jego zdaniem, zdominować scenę dyskusji filozoficznych i przyczynić się do zmiany samej filozofii. Z dzisiejszej perspektywy prognoza ta okazała się zbyt pochopna, tym nie mniej możemy uznać ją za swoiste *signum temporis*. Jeśli mielibyśmy przyznać stwierdzeniu Seiferta częściową słuszność, to jedynie w odniesieniu do grupy znaczących, ale bynajmniej nie licznych myślicieli powiązanych mocą wspólnie podzielanych idei z kręgiem filozofów skupionych wokół osoby Maxa Schelera. Należy bowiem uwzględnić fakt, że antropologia filozoficzna jako nauka o człowieku daje się opisać na dwa sposoby. W szerokim rozumieniu może być uznana za szczególny kierunek filozoficznej refleksji, dla którego charakterystyczne jest uwrażliwienie na tak zwany „problem człowieka”. Do jej obszaru przynależałyby zatem odpowiednio zarówno próby rozwikłania zagadki „istoty” człowieczeństwa, opisanie charakteru istnienia człowieka w świecie natury i kultury, jak również wysiłki uchwycenia i opisu wewnętrznego świata w samym człowieku. Tak szeroko pojęta refleksja antropologiczna towarzyszyła filozofii niemal od momentu jej powstania, a z całą pewnością od momentu pojawienia się ruchu sofistycznego w Starożytnej Grecji. Nie byłoby zatem przesadą uznać, że termin ten jest w pewnym sensie synonimem filozofii jako takiej. Jak zauważa Herbert Schnädelbach wyrażenie antropologia filozoficzna staje się pleonazmem, jeśli uznamy, że filozofia traktuje o człowieku i jego położeniu w uniwersum bytu<sup>313</sup>. Już Kant wyniósł pytanie o naturę człowieka do rangi fundamentalnego zagadnienia filozofii,

---

<sup>312</sup> F. Seifert, *Zum Verständnis der philosophischen Wende in der Philosophie* [w:] „Blätter für deutsche Philosophie“ 8, Heft 6, s. 393-410.

<sup>313</sup> H. Schnädelbach, *Filozofia w Niemczech 1831-1933* (tłum. K. Krzemieniowa), Warszawa 1992, s. 337.

stwierdzając, że pytania „co [ja, człowiek] mogę poznać?”, „co powinienem czynić?”, „czego mogę się spodziewać?” dadzą się sprowadzić do pytania „czym jest człowiek”<sup>314</sup>. Powtórzenie tej samej treści w obydwu częściach wyrażenia sugeruje, że możemy mieć w tym przypadku do czynienia ze zbędną konstrukcją pojęciową, która na siłę powołuje do życia nowy byt teoretyczny. Wbrew tego rodzaju zarzutom spróbujemy pokazać, że antropologia filozoficzna stanowi odrębną dyscyplinę filozofii o wyraźnie zakreślonej dziedzinie przedmiotowej. W perspektywie metafizycznej jej początki sięgają drugiej połowy XVIII wieku. Jako odrębna szkoła filozoficzna z własnym programem i ściśle określonym zestawem podstawowych pytań powstała natomiast w drugim dziesięcioleciu wieku XX. Nurt owej „wąsko” pojętej antropologii wyznaczałyby formy refleksji, w których zagadnienie człowieka traktowane jest jako jeden z centralnych momentów danego światopoglądu filozoficznego, gdzie próbuje się ustalić rolę i stanowisko człowieka w świecie, a także próby opisu konstytucji ludzkiej istoty w oparciu o wyniki nauk biologicznych lub też zrozumienia rzeczywistości człowieka na podstawie badań jego naturalnych zachowań. Tego rodzaju refleksja będąca swoistym „mezaliansem” nauk przyrodniczych i filozofii jest fenomenem 20-stego wieku. Główni przedstawiciele antropologii zgodnie utrzymują, że nie stanowi ona jedynie pewnej filozoficznej subdyscypliny, lecz wysunęła się na miejsce czołowe w filozofii. Ów stan rzeczy w naturalny sposób pociągnął za sobą pewne istotne, choć nie zawsze dostrzegane konsekwencje. Problematycznym stał się mianowicie tradycyjny podział filozofii na ontologię, gnozeologię i aksjologię. „Pojawienie się antropologii filozoficznej” – jak zauważa Z. Kuderowicz – „może bowiem oznaczać, że wymienione dyscypliny nie są samodzielne, lecz uwarunkowane zarówno w wynikach, jak metodach przez autoocenę człowieka.”<sup>315</sup> Jako refleksja, która poprzez swoje rezultaty określa zarazem centralne zagadnienia filozoficzne, wyznacza kierunek badań na pozostałych obszarach filozoficznych rozważań, a wręcz wpływa na charakter ich rozstrzygnięć, antropologia stała się dziś, by użyć sformułowania Odo Marquarda, „urzędującą filozofią fundamentalną”.<sup>316</sup> Warto przy tym podkreślić, że niezwykłą koniunkturę uzyskała w znacznej mierze za sprawą Arnolda Gehlena, który jak żaden inny filozof przyczynił się do jej popularyzacji i wywarł znaczący wpływ na filozofię i socjologię niemiecką po drugiej wojnie światowej .

---

<sup>314</sup> Por. I. Kant, *Logika*, (tłum. A. Banaszkiewicz), Gdańsk 2005, s. 37.

<sup>315</sup> Z. Kuderowicz, *Klasyczna filozofia niemiecka jako źródło współczesnej antropologii filozoficznej* [w:] „Humanitas” I, Wrocław 1978, s. 12.

<sup>316</sup> O. Marquard, *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*, Frankfurt am Main 1973, s. 122-144.

W pierwszej części analiz wstępnych skupimy się na metafizycznej rekonstrukcji źródeł tej dyscypliny (2.1.1.), a w kolejnych omówimy genezę antropologii filozoficznej jako odrębnego nurtu filozofii zainicjowanego przez M. Schelera i H. Plessnera w Kolonii w latach 20-ych ubiegłego wieku, pokazując w jaki sposób wpłynął on na główne założenia projektu Gehlena (2.1.2.) oraz wskażemy inspiracje płynące z ówczesnych nauk biologicznych (2.1.3.).

### 2.1.1. Antropologiczny zwrot w filozofii

Zagadnienie genezy antropologii filozoficznej jako fenomenu nowożytnego omawia Odo Marquard w pracy *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*. Filozof, jak to już podkreślaliśmy, wskazuje dwa fundamentalne motywy, które zadecydowały o dzisiejszej koniunkturze filozoficznej antropologii, modyfikującej sposób uprawiania samej filozofii.<sup>317</sup> Za pierwszy z nich uznaje on odwrót filozofii od klasycznej metafizyki oraz od matematycznego przyrodoznawstwa, który pociągnął za sobą zwrot ku światu życia (*Lebenswelt*). Zmiany te stały się możliwe dzięki filozofii Kanta, który paralelnie rozwijał swoją myśl krytyczną i antropologiczną. „Kantowski zwrot ku antropologii wiązał się zatem z wypracowaniem projektu krytycznego, zgodnie z którym tradycyjna szkolna metafizyka zajmuje się wyłącznie pojęciami inteligibilnymi, zaś matematyczne przyrodoznawstwo - zjawiskami. Tymczasem świat życia codziennego, którego nie da się zredukować ani do totalności świata intelektu, ani do pozbawionego całościowego charakteru świata zmysłowego [...] domaga się filozoficznej teorii.”<sup>318</sup> Ową lukę w projekcie filozoficznym Kanta wypełnić miała antropologia w ujęciu pragmatycznym, która - inaczej niż nauka o ludzkiej fizjologii - traktuje o tym, co człowiek, jako istota swobodnie działająca, może i co powinien z siebie uczynić.<sup>319</sup> Punktem wyjścia określonej w ten sposób antropologii był zaś obraz człowieka jako *animal rationale* - zwierzęcia, które może samo z siebie uczynić zwierzę rozumne a tym samym jako istoty o dwoistej naturze: rozumnej i zmysłowej. Kant, na co zwraca uwagę Marquard, antropologię nazywa również opartą na zwykłym doświadczeniu znajomości świata (w rozumieniu ludzkiego świata życia).<sup>320</sup> Wedle wyjaśnień Kanta, ów świat daje się opisać za pomocą środków empirycznych, które nie zgłaszają pretensji do uniwersalności. „Jednym ze sposobów poszerzania zakresu antropologii są podróże, choćby to miało tylko być czytanie opisów podróży. Trzeba jednak

<sup>317</sup> O. Marquard, *Schwierigkeiten...*, op. cit. s. 124-126.

<sup>318</sup> Ibidem, s. 126-7.

<sup>319</sup> I. Kant, *Antropologia w ujęciu pragmatycznym* (tłum. E. Drzazgowska, P. Sosnowska), Warszawa 2005, s. 1.

<sup>320</sup> Ibidem, s. 2.

uprzednio u siebie zdobyć znajomość ludzi, obcując ze swymi krajanami [...] Wreszcie historia powszechna, biografie, a także sztuki i powieści służą antropologii wprawdzie nie jako źródło, ale jako środki pomocnicze”.<sup>321</sup> Kantowską *Antropologię w ujęciu pragmatycznym* można tym samym uznać za pierwszy model współczesnej antropologii filozoficznej. Filozof wykladał ją przez trzydzieści lat w semestrze zimowym na przemian z geografią fizyczną. Wykłady przeznaczone były dla wszystkich, którzy „[...] chcieli rozwijać umysł i serce” - chodziło zatem o wiedzę praktyczną, która miała przyczynić się do samorozwoju człowieka i jego wspólnoty. W ten sposób już u Kanta antropologia zbliża się do moralistyki, a za sprawą otwarcia na nowość, empiryczną różnorodność, konkret - do estetyki.<sup>322</sup> Należy przy tym pamiętać, że zwrot Kanta ku światu życia mający centralne znaczenie dla genezy filozoficznej antropologii pełnił jednak w jego dziele rolę drugorzędną. Najważniejszą pozycję zajmowała bowiem u niego filozofia transcendentálna, która sytuowała się swoiście „obok” nauk empirycznych, w tym również antropologii. Odpowiednio też, pisząc o „naturze ludzkiej”, królewiecki filozof miał na myśli przede wszystkim tę sferę człowieka, która nie podlega przyrodniczemu opisowi, lecz stanowi podmiot moralny. Ponadto jak podkreśla Marquard, antropologia pozostaje u Kanta jedynie dodatkiem, swoistym parergon, ponieważ jego zainteresowania kierowały się głównie ku „[...] filozofii dziejów - ku jej ostrożnie abstrakcyjnej postaci, jaką jest etyka, ale również ku jej śmiałej, konkretnej postaci - jaką jest *Idea powszechnej historii w aspekcie kosmopolitycznym*”.<sup>323</sup>

Owo przejście Kanta na pozycje filozofii dziejów jest symptomatyczne dla rozwoju antropologii filozoficznej, ponieważ wskazuje na fundamentalną opozycję między dwiema dyscyplinami filozoficznymi. Zwrot ku światu życia określający dziedzinę przedmiotową antropologii można bowiem zaobserwować również w filozofii dziejów (reprezentowanej przez Fichtego i Hegla). W niej to rozważa się bądź „powołanie” człowieka, rozumianego jako podmiot zmierzający w historycznym procesie życiowym do realizacji pewnego „ostatecznego celu” (wolności), bądź uwikłanie ludzkiego istnienia w rozwój rozumnego ducha. O tyle też filozofia dziejów tworzy zręby teorii historycznego świata życia. Klimat filozofii dziejów towarzyszy w pewnym sensie również myśli Kantowskiej.<sup>324</sup> Kant snuje bowiem hipotezy o ciągłym procesie samodoskonalenia się człowieka, który jako istota

---

<sup>321</sup> Ibidem, s. 2-4.

<sup>322</sup> O. Marquard, *Szczęście w nieszczęściu. Rozważania filozoficzne*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 2001, s. 150.

<sup>323</sup> O. Marquard, *Schwierigkeiten...*, op. cit. s. 128.

<sup>324</sup> Pisze o tym E. Paczkowska-Łagowska w książce *Logos życia. Filozofia hermeneutyczna w kręgu Wilhelma Diltheya*, Gdańsk 2000, s. 41-45.

swobodnie działająca uczestniczy w procesie realizacji rozumności – wciąż nieziszczalnego celu, którego nie może osiągnąć jednostka, lecz co najwyżej gatunek.<sup>325</sup> Ostatecznym celem rozwoju dziejów ma być według Kanta związek narodów żyjących w stanie wiecznego pokoju.<sup>326</sup>

Opozycję między antropologią a filozofią dziejów najwyraźniej widać u Hegla. Według *Encyklopedii nauk filozoficznych* przedmiotem antropologii jest duch subiektywny: „Duch subiektywny istnieje sam w sobie, czyli bezpośrednio; w ten sposób jest on duszą, czyli duchem naturalnym i stanowi przedmiot antropologii”.<sup>327</sup> Przedmiotem antropologii ma być odpowiednio analiza rozwoju „duszy naturalnej”, jeszcze nie świadomej, a jedynie „odczuwającej”; duszy jako mocy kształtującej ciało i podtrzymującej jego biologiczne funkcje. Antropologia bada zatem człowieka jako byt psychofizyczny, nie uwzględniając kontekstu historycznego oraz intersubiektywnych relacji z innymi jednostkami (pomija aspekt zapośredniczenia „bytu dla siebie”). Marquard zauważa, że rozumiana w ten sposób antropologia nie mogła wystarczać do uzyskania „całościowej” wiedzy o człowieku, bowiem jako wiedza o duchu samym w sobie, zasadniczo nie odpowiadała na pytania związane z zagadnieniem konkretnych historycznych „ureczywistnień” samego człowieka.<sup>328</sup>

Wyzwolenie z kontekstu filozofii dziejów zawdzięcza antropologia tej odmianie niemieckiego idealizmu, która odmówiła historii celowości jej rozwoju. Procesowi detronizacji historii – w którym zasadniczy udział miał Schelling, jako główny wyraziciel ducha niemieckiego romantyzmu - towarzyszyło uznanie „natury” za jedyne źródło człowieczeństwa.<sup>329</sup> Natura pojmowana była przy tym oczywiście nie w znaczeniu *essentia*, ani jako przedmiot matematycznego przyrodoznawstwa, lecz w sensie „przyrody”: organicznej, żywej, uduchowionej całości. Właśnie zwrot ku filozofii przyrody Marquard uznaje za drugi, po zwrocie ku filozofii świata życia charakterystyczny rys rozwoju antropologicznego myślenia. Obok antropologii w ujęciu pragmatycznym, pojawiła się teraz antropologia „fizjologiczna”, która pyta o to, co natura uczyniła z człowieka. W ten sposób antropologia stała się postacią filozofii natury (przyrody) - jako filozofia natury człowieka. Tym samym awansowała ona również do roli filozofii fundamentalnej, plasując się jako opozycja i alternatywa w stosunku do uniwersalnej filozofii dziejów: Jako filozofia „natury”,

<sup>325</sup> I. Kant, *Antropologia ...*, s. 298.

<sup>326</sup> I. Kant, *Do wiecznego pokoju* [w:] tenże, *Rozprawy z filozofii historii*, Kęty 2005, s. 164-203.

<sup>327</sup> G.W.F. Hegel, *Encyklopedia nauk filozoficznych* (tłum. Ś. F. Nowicki), Warszawa 1990, s. 406.

<sup>328</sup> Por. O. Marquard, *Zur Geschichte...*, op. cit., s. 217.

<sup>329</sup> Marquard, w kontekście rozważań nad filozofią historii, pisze w jednym z artykułów: „Dla mnie [...] paradygmatycznym zabiegiem jest podjęta przez Schellinga po roku 1797 próba uzdrowienia historii przez świętość natury, która przez Romantyzm usankcjonowana została jako lepsza historia...” (Tegoż, *Historia uniwersalna i mutliwersalna* [w:] *Apologia przypadkowości*, (tłum. K. Krzemieniowa), Warszawa 1994, s. 59.)

poszukuje ona bowiem stałych i opornych na przemiany właściwości człowieka, stroniąc od teorii postępu i doskonalenia się ludzkości, w których idea „człowieczeństwa” poświęcana jest w imię idei „ludzkości”.

W tym miejscu należałoby uzupełnić analizy Marquarda, wskazując na fundamentalne znaczenie, jakie dla antropologii filozoficznej miała twórczość J. G. Herdera. Pominięcie jego koncepcji w metafizycznych rekonstrukcjach autora *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie* wydaje się tym bardziej zaskakujące, że filozofia Herdera spełnia wszystkie warunki wymagane od stanowiska kwalifikującego się do miana antropologii filozoficznej. Autor *Rozprawy o pochodzeniu języka* wyraźnie porzuca tradycję metafizyczną, matematyczne przyrodoznawstwo i filozofię dziejów na rzecz empirycznej refleksji nad naturą człowieka. Ponadto powołują się na niego główni animatorzy antropologii filozoficznej, jak Helmuth Plessner czy Arnold Gehlen, który w swojej programowej pracy pisze, że „[...] antropologia filozoficzna od wystąpienia Herdera nie uczyniła żadnego kroku naprzód, a jego ujęcie w ogólnych zarysach prezentuje stanowisko, które chciałbym rozwinąć przy użyciu środków współczesnej nauki. Ujęcie to nie musi robić żadnego kroku naprzód, ponieważ w istocie wyraża prawdę.”<sup>330</sup>

Tytuł niedokończonego *opus magnum* Herdera *Myśli o filozofii dziejów* sugeruje, że jego koncepcję należałoby zaliczyć raczej do historiozofii, aniżeli do antropologii filozoficznej, jednakże wrażenie to okazuje się mylące. Filozof ukazuje bowiem historię ludzkości na tle świata roślin i zwierząt, w tym ewolucji materii nieożywionej. Historia kultury człowieka staje się u niego w znacznej mierze historią zoologiczną i geograficzną. W dziele tym znajdujemy między innymi stwierdzenie, że życie ludzkiej istoty w tej mierze, w jakiej jest wegetacją, dzieli los roślin.<sup>331</sup> Filozof zwraca uwagę na pokrewieństwo budowy zwierząt i człowieka, zwłaszcza budowy kości, zauważa też zaskakujące podobieństwo budowy mózgu *homo sapiens* i naczelnych. Znamienne dla herderowskiej koncepcji jest przy tym krzyżowanie się dwóch perspektyw opisu człowieka, tj. kulturalistycznej i naturalistycznej. Z jednej strony filozof podkreśla, że monopole kulturowe człowieka jak wychowanie przez sztukę i historię wiążą się nieodmiennie z językiem, z drugiej zaś strony, uwzględnia jego organo-biologiczne uposażenie. Rozpatruje między innymi skutki wyprostowanego chodu, który pozwala *homo sapiens* uwolnić ręce, a tym samym subtelniej rozwinąć zmysł dotyku, dzięki czemu nabywa on umiejętności budowania i projektowania

---

<sup>330</sup> A. Gehlen, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Wiesbaden 1997, s. 84

<sup>331</sup> J. H. Herder, *Myśli o filozofii dziejów* (tłum. J. Gałęcki), t. 1, s. 61.

narzędzi.<sup>332</sup> Najważniejszym instrumentem rozwoju gatunku ludzkiego obok wyprostowanej postawy, mózgu i sprawnej ręki jest dla Herdera język: „Tylko dzięki mowie oko i ucho, a nawet wrażenia wszystkich zmysłów kojarzą się w jedno i tylko dzięki niej jednoczą się one w myśl twórczą”.<sup>333</sup> Język uznany za główny monopol człowieka odpowiada za rozwój kultury, ale jego korzenie wyrastają z biologicznego podłoża.

Już we wczesnej *Rozprawie o pochodzeniu języka* Herder inicjuje antropologiczną refleksję nad językiem.<sup>334</sup> Problem genezy ludzkiej mowy próbuje on bowiem rozwiązać, wychodząc od biologicznych uwarunkowań *homo sapiens*. Z czysto antropologicznej perspektywy człowiek jawi się jako istota nacechowana brakiem (*Mängelwesen*) – w przeciwieństwie do większości zwierząt nie posiada wyspecjalizowanych instynktów i organów zmysłowych, a ponadto nie jest osadzony w określonym, zaspakajającym jego potrzeby „kręgu środowiska”.<sup>335</sup> Niedoskonałą biologicznie konstytucję człowieka kompensuje język. Herder zaczyna swój wywód od słynnego stwierdzenia, że już jako zwierzę człowiek posługuje się mową. Nie jest to jeszcze jednak mowa *sensu stricte*, lecz spontaniczna „mechanika czujących organizmów”. Zarówno ludzki jak i zwierzęcy organizm posiada wrodzoną skłonność do artykułowania afektywnych pobudzeń - intensywne doznań bólu, niezaspokojenia, żądzę etc.. Herder podkreśla w ten sposób wspólnotę człowieka ze światem zwierząt a w dalszej perspektywie z całością przyrody. Natura stanowi organiczny związek, w którym wszystko wiąże się ze sobą za pośrednictwem szczególnego rodzaju komunikacji. W przypadku wyżej rozwiniętych gatunków będzie to „język uczucia”<sup>336</sup> leżący u podstaw ludzkiej mowy. Ekspresywne artykulacje nie są jednak „[...] właściwym źródłem [*Wurzeln*], lecz sokami, które źródła języka ożywiają.”<sup>337</sup> Pozostałości tych dźwięków zachowały się jeszcze w najstarszych językach „[...] w ich wykrzyknicach, w źródłach ich rzeczowników i czasowników.”<sup>338</sup> Ekspresywne dźwięki nie pełnią funkcji komunikacyjnej w ścisłym słowa tego znaczeniu, pozbawione świadomej intencjonalności wyrażają jedynie stany wewnętrznego pobudzenia. Mowa, która przysługuje tylko i wyłącznie człowiekowi jest z istoty intencjonalna. Dzięki refleksji człowiek może odnosić się

---

<sup>332</sup> Ibidem, s. 125.

<sup>333</sup> Ibidem, s. 157.

<sup>334</sup> J. H. Herder, *Rozprawa o pochodzeniu języka*, [w:] tenże, *Wybór pism*, Wrocław 1987.

<sup>335</sup> Herder antycypował koncepcję ‘wokół-świata’ Jakoba von Uexküll’a. Por.: *Istota żywa jako podmiot* (red.) A. Pobjewska, Łódź 1998.

<sup>336</sup> J. G. Herder, *Rozprawa ...*, s. 61.

<sup>337</sup> Ibidem, s. 63.

<sup>338</sup> Ibidem, s. 64.

do aktywności własnych zmysłów i z „oceanu uczuć” wyodrębniać określone cechy.<sup>339</sup> W ten sposób refleksja wydobywa ze strumienia danych zmysłowych określone struktury porządku.

Człowiek od samego początku – w perspektywie onto - i filogenetycznej dysponuje formą rozumności, czy też rozwagi [*die Besonnenheit*], która „[...] nie jest oddzielną, pojedynczo działającą siłą, lecz własnym kierunkowskazem wszystkich sił swego gatunku.”<sup>340</sup> Rozwaga porządkująca nieustabilizowaną przez instynkty zmysłowość pozwala człowiekowi uzyskać dystans wobec otoczenia oraz wewnętrznych procesów. Powstanie języka uwarunkowane jest, z jednej strony, wspomnianą zdolnością do refleksji, a z drugiej niezwykle plastycznością zmysłów człowieka. Poszczególne zmysły nie stanowią zamkniętych, izolowanych pól sensorycznych, lecz współpracują ze sobą. Dane jednego zmysłu mogą być transponowane inne „język” innych zmysłów (wrażenia dotykowe mogą być przenoszone na dane optyczne etc.). Percepcja ludzka nabiera dzięki temu jakości symbolicznych – np. optyczny efekt połyskującej powierzchni staje się symbolem jej gładkości.<sup>341</sup> „Jak łączy się wzrok i słuch, kolor i słowo, zapach i dźwięk? Nie pomiędzy sobą w przedmiotach? Są one jedynie zmysłowymi wrażeniami w nas – a czy jako takie nie zlewają się wszystkie w jedno? Jesteśmy myślącym *sensorium commune*, odbierającym wrażenia z różnych stron.”<sup>342</sup>

Zdolność do transponowania danych organizuje pracę zmysłów jeszcze na etapie przedwerbalnym, ale dopiero mowa związana integralnie ze słuchem umożliwia wszechstronną, niespotykaną w świecie zwierzęcym, komunikację pomiędzy zmysłami. Zmysł słuchu posiada właściwości, które niejako z natury predestynują go do takiej roli. Po pierwsze, jego dane charakteryzują się umiarkowaną wyrazistością i jasnością, dlatego można je łatwo utrwalić w strumieniu percepcji. Wrażenia dotykowe są zbyt nieokreślone, podczas gdy dane wzrokowe przytłaczają nadmiarem właściwości. Ponadto słuch wprowadza (poprzez dźwięki) otaczającą rzeczywistość do wnętrza człowieka, stając się tym samym naturalnym medium dla syntezy różnych zmysłów. „Wrażenia łączą się i wszystkie zbliżają się w kierunku, gdzie cechy zamieniają się w głosy. W ten sposób to, co widzimy, i to, co czujemy, zamienia się w dźwięki.”<sup>343</sup> Zdolność do syntezy łączy się bezpośrednio z temporalnym charakterem zmysłu słuchu. Ukazując obraz świata w następstwie czasowym łączy on różnorodne dane w jednym strumieniu artykulacji a zarazem pozwala uzyskać dystans wobec

---

<sup>339</sup> Ibidem, s. 87.

<sup>340</sup> Ibidem, s. 84.

<sup>341</sup> Herder zdaje się tutaj antycypować teorię intermodalności zmysłów Helmuta Plessnera.

<sup>342</sup> J. H. Herder, *Rozprawa o pochodzeniu...*, s. 108.

<sup>343</sup> Ibidem, s. 112.



uwewnętrznionych przedstawień. Wzrok ujmuje rzeczywistość symultanicznie w jednej chwili, a dotyk ogranicza się do jednego momentu odczuwania. Również pod względem intensywności oddziaływania słuch zajmuje szczególną pozycję. Ani dystansujący wzrok, ani zatopiony w lokalnych doznaniach dotyk nie przenika do wnętrza równie intensywnie jak dźwięk. Wreszcie słuch wyróżnia się z uwagi na specyfikę swojego rozwoju. Powiązane z nim zdolności artykulacyjne są niezwykle plastyczne i dlatego muszą być stopniowo kształtowane. Korzysta na tym zmysł wzroku, ponieważ rozwój mowy tożsamy z rozwojem myślenia wpływa również na procesy selekcyjne w polu widzenia.<sup>344</sup>

Uprzywilejowana pozycja słuchu pośród innych zmysłów nie tłumaczy jednak w pełni samego pochodzenia języka. Herder uzupełnia dedukcję mowy z jakościowych cech zmysłów wskazaniem na ogólne prawidłowości rozwoju człowieka. Najważniejszą z nich jest zasada „ekonomii natury”, zgodnie z którą człowiek jako „istota ułomna” kompensuje swój deficyt biologiczny używając rozumu i języka. Język okazuje się nieodzownym instrumentem w procesach artykulacji i organizacji potrzeb, stanowi ponadto idealne medium, które kumuluje ludzkie doświadczenie i wspiera człowieka w opanowywaniu przyrody.

Podsumowując wywody *Rozprawy o pochodzeniu języka* możemy przyjąć, że, dla Herdera, ludzka mowa zaczyna się w momencie przejścia od czystej ekspresji do świadomie wyartykułowanego dźwięku (od krzyku do słowa). Jednakże funkcja przedstawieniowa języka (znaczenie słowa odsyłające do obiektywnego stanu rzeczy) zawsze splata się z elementem wyrazu (czystej ekspresji). Wzajemna przekładalność zmysłów powoduje, że nawet zjawiska niezwiązane ze sferą akustyczną znajdują swoje ekwiwalencje w dziedzinie dźwięku. Herder tłumaczy to zjawisko odwołując się do filozofii Locka.<sup>345</sup> Przejmuje od niego głównie przekonanie o subiektywności cech postrzeganych przedmiotów, które są „[...] jedynie subiektywnymi wrażeniami w nas.”<sup>346</sup> Jednocześnie dodaje własną hipotezę, według której wrażenia odbierane przez zmysły są integrowane za sprawą uczucia.<sup>347</sup> Uczucie, o jakim pisze Herder jest rodzajem synestetycznej syntezy, która łączy wszystkie (zarówno sensualne jak i emotywnie) pobudzenia w niepodzielną całość. Język analizowany od strony swojej genezy stanowi swoisty pomost pomiędzy wnętrzem człowieka i jego zewnętrzem, ponieważ źródłowa dla niego sfera uczucia poprzedza dychotomię podmiotu i przedmiotu. Kierowany przez refleksję proces rozwoju języka nie opiera się na naśladowaniu i utrwalaniu konkretnych dźwięków zewnętrznego świata, co sugerują niektóre przytaczane przez Herdera

---

<sup>344</sup> Ibidem, s. 115.

<sup>345</sup> Ibidem, s. 108.

<sup>346</sup> Ibidem, s. 108.

<sup>347</sup> Ibidem, s. 109.

przykłady. Polega on przede wszystkim na powtarzaniu i naśladowaniu takich dźwięków, które z jednej strony pełnią funkcję instrumentalną: ułatwiają działanie i komunikację, precyzują ludzkie potrzeby, nadają kierunek efemerycznym odczuciom etc., a z drugiej strony funkcję ekspresyjną - są wyrazem, czy też artykulacją „uczucia” obejmującego całość sensualno-emotywnych stanów, które towarzyszą wypowiedzianym dźwiękom. Innymi słowy, rozwój języka nie służy jedynie komunikacji, ale równocześnie wytwarza płaszczyznę, na której możliwa staje się wykraczająca poza dychotomię podmiotu i przedmiotu mediacja człowieka z naturą. Dzięki słowu świat rozbrzmiewa w ludzkim wnętrzu, a wewnętrzne stany uzewnętrzniają się w świecie. Język organizuje pozbawioną konturów sferę uczucia a w miejsce wyspecjalizowanego instynktu wprowadza otwarty (otwierający nieograniczone spektrum zastosowań) obszar znaczenia. Zmysłowość człowieka nie ogranicza się do odbioru i przetwarzania zewnętrznych bodźców, tak jak ściśle powiązana z nią sfera afektów nie składa się wyłącznie z ślepych i egoistycznych popędów. Refleksja koordynuje bowiem nie tylko abstrakcyjne procesy myślowe, ale również pracę zmysłów, emocji i wyobraźni. Herder wyraźnie odcina się w tym punkcie od oświeceniowej apoteozy autonomicznego rozumu, co bynajmniej nie oznacza, że przechodzi na pozycje irracjonalizmu. Podejmuje bowiem i samodzielnie rozwiązuje kluczowe dla oświeceniowego racjonalizmu problemy: w teorii poznania będzie to kwestia relacji między językiem a myśleniem, a mianowicie czy człowiek uczy się myśleć za pośrednictwem języka, czy też może on myśleć bez języka, który wynajduje jako pomocniczy środek? Herder odpowiada na to pytanie wskazując, że rozum należy utożsamić z językiem, dyskursywne myślenie nie jest czymś *a priori* danym, lecz stanowi specyficzną zdolność, którą z upływem czasu i doświadczenia nabywamy i rozwijamy. W antropologii filozoficznej oświecenia będzie to pytanie o to, czy ludzki język różni się w istotny sposób od komunikacji występującej w świecie zwierząt? Według Herdera, różnica ta ma charakter esencjalny i dotyczy intencjonalności ludzkiej mowy, mowa zwierząt nie jest w stanie przekroczyć progu ekspresji, jak niesłusznie utrzymują ekspresywiściczne teorie pochodzenia języka. W teologii zaś będzie to pytanie, czy rozum i język należy traktować jako boski dar, czy też należałoby mechanistycznie wyprowadzać ich genezę z animalnej ekspresji zwierząt? W tym punkcie Herder odrzuca obydwa stanowiska, wskazując, że język i rozum rozwijają się równolegle jako kompensacja biologicznych deficytów *homo sapiens*.

Powyższa rekonstrukcja głównych tez filozofii Herdera odnośnie pozycji człowieka w uniwersum natury i genezy języka pokazuje wyraźnie, że można go uznać za prekursora antropologii filozoficznej, a w szczególności projektu antropologicznego Gehlena. Po

Herderze antropologia pojęta jako empiryczna refleksja nad naturą człowieka, która odrzuca metafizyczne i historiozoficzne przesłanki, była kontynuowana przez romantyczną filozofię przyrody. Podstawowe pytanie stawiane teraz głównie przez filozofujących lekarzy i poetów dotyczyło tego, czym czyni człowieka przyroda pojęta już nie tyle jako metafizyczna *essentia*, czy natura poddawana eksperymentalnym badaniom nauki, lecz przyroda rozumiana jako żywotność (*Lebendigkeit*).<sup>348</sup> Marquard podkreśla, że właśnie owa medyczna antropologia romantyzmu należy do najważniejszych prekursorów współczesnej antropologii filozoficznej.<sup>349</sup> Poniższy ustęp z pracy *Anthropologische Ansichten* bońskiego lekarza wydaje się wyrażać sedno przesłania filozoficznego Maxa Schelera: „Badając fizyczne siły człowieka, łatwo możemy odkryć w nim niedostatek, z powodu którego nie wytrzymuje on porównania ze zwierzętami. Jednakowoż za sprawą swojego ducha, który jest istotą absolutnie różną od natury i który nigdy w pełni się nie ujawnia, człowiek wznosi się ponad naturę”.<sup>350</sup>

Idąc dalej tropem metafizycznych analiz Marquarda i akcentowanej przez niego opozycji antropologia - filozofia dziejów, za stanowisko swoiście komplementarne do teorii Hegla uznać można Diltheyowską filozofię życia. W niej mianowicie dochodzi do odwrotnego niż w *Fenomenologii ducha* wysiłku włączenia filozofii dziejów w perspektywę antropologiczną. Tu bowiem to sam człowiek jest mocą ustanawiającą bieg historii, jako istota dziejowa jest warunkiem możliwości historii. Historia, dzieje nie są tu jednak pojmowane jako przestrzeń realizacji jakiejś przedustanowionej, ahistorycznej istoty, celu. Dziejowa natura człowieka oznacza jego otwarcie w kierunku rozwijającej się, nieprzewidywalnej przyszłości. Dziejowość nie wyklucza jednak u Diltheya faktycznej „tożsamości ludzkiej natury” (w jej konstytucji psychiczno-duchowej), która stanowi tu moment gwarantujący możliwość wzajemnego porozumienia ludzkich jednostek.<sup>351</sup> Z owego zwrotu ku swoiście ogólnej naturze człowieka, z jej twórczą podstawą – życiem przebija tendencja charakterystyczna dla filozoficznej antropologii. Wprawdzie hermeneutyka pokazuje wyraźnie, że ludzka samowiedza zmienia się wraz upływem czasu; w poszczególnych epokach historycznych, rozmaitych kulturach jej horyzont zakreśla za każdym razem inne granice, jednakże kluczowy dla tej tradycji postulat interpretacji przeszłych tworów kultury zakłada istnienie uniwersalnej struktury ludzkiego doświadczenia stanowiącej warunek możliwości rozumienia tego, co inne. Dilthey, podejmując ten wątek

---

<sup>348</sup> O. Marquard, *Zur Geschichte...*, op. cit., s. 129.

<sup>349</sup> Ibidem, s. 130.

<sup>350</sup> Cyt. za O. Marquard, *Zur Geschichte...*, op. cit., s. 130.

<sup>351</sup> Por. na ten temat E. Paczkowska-Łagowska, *Logos życia*, op. cit, s. 149-151.

wzbogaca go o swoją koncepcję historyczności życia i ukierunkowuje rozważania związane z problemem człowieka (jako podmiotu życia i historii) na tor badania historycznych wytworów życia (świata kultury), zgodnie z formułą: „kim jest człowiek, o tym mówi mu tylko jego historia”.<sup>352</sup> Historia zaś ujawnia problematyczność ludzkiej natury oraz stawia pod znakiem zapytania zasadność prób ustalania jednoznacznej odpowiedzi na pytanie „czym jest człowiek?”. To właśnie idea „niezglębialności” człowieka, rozwinięta przez G. Mischa, ucznia Diltheya, a pochwycona później przez Plessnera, wywarła znaczny wpływ na kształtowanie się współczesnej myśli antropologicznej.<sup>353</sup> W zawołowanej postaci pojawiła się nawet u Gehlena, który był nieprzejednanym krytykiem filozofii hermeneutycznej. Jak zobaczymy, punktem wyjścia jego pracy *Der Mensch* jest stwierdzenie permanentnej otwartości człowieka - jego niezglębialności właśnie, która rodzi w nim niezbywalną potrzebę autointerpretacji, potrzebę posiadania obrazu samego siebie, który pomoże mu zapanować nad wybujałością własnej natury.

W drugiej połowie XIX i na początku XX wieku wyraźną opozycję wobec filozofii dziejów stanowiła filozofia życia, która w o wiele większym stopniu przyczyniła się do powstania antropologii, aniżeli diltheyowska próba połączenia obydwu perspektyw opisu człowieka. Punktem wyjścia była tu specyficznie pojęta kategoria życia, której korzeni można doszukiwać się już w filozofii Schellinga, rozwinięcia w myśli Schopenhauera, Kierkegaarda, a dojrzałej postaci w koncepcjach Nietzschego i Bergsona. Widoczny tutaj zwrot ku spontanicznej *natura naturans* stanowił próbę wypełnienia luki powstałej po utracie wiary człowieka już nie tylko w sens historii, ale i w potęgę i sens ukryty w prawie natury. Życie uznane zostało teraz za swoistą „zasadę” świata, z której „wszystko powstaje i wszystko w niej ginie”, za podmiot totalny, właściwe źródło wszelkich dynamicznych i kreatywnych sił. Wraz z filozofią życia dochodzi do zmiany paradygmatu myślenia o człowieku. Odwołująca się do rozumu filozofia *animal rationale* ustępuje miejsca filozofii człowieka „ucieleśnionego”.<sup>354</sup> Owa zmiana perspektywy i tematyki filozofii odbywa się niejako pod szyldem odrotu od heglowskiej metafizyki ducha i teorii poznania. Począwszy od Feuerbacha, który rehabilituje zmysłowość i podnosi pojęcie życia do rangi naczelnej kategorii antropologicznej, do łask zostaje również przywrócona problematyka cielesności

---

<sup>352</sup> Cyt. za H. Schnädelbach, *Filozofia w Niemczech...*, op. cit. s. 351.

<sup>353</sup> Por. J. Fischer, *Philosophische Anthropologie. Zur Bildungsgeschichte eines Denkansatzes*, Göttingen 2000, s. 45.

<sup>354</sup> W. Schulz, *Philosophie in der veränderten Welt*, Pfullingen 1972, s. 336 i.nm.

człowieka.<sup>355</sup> Dyskusji poddawane są odtąd zagadnienia dotyczące bólu, cierpienia, lęku, rozkoszy, miłości, popędów i nawyków. To właśnie Feuerbach jako pierwszy filozofuje „z perspektywy ciała” i odkrywa zakorzenione głęboko w ludzkiej naturze odniesienie do „Innego”. U Schopenhauera cielesność staje się miejscem, w którym obiektywizuje się wola pojęta jako metafizyczna zasada rządząca całym uniwersum. U Nietzschego zaś znikają nawet metafizyczne „konstrukcje pomocnicze”, ciało zostaje uznane po prostu za fundament człowieczeństwa. W mowie przeznaczony dla „wzgardzicieli ciała” nietzscheański Zaratustra ogłasza: „Ciało jest wielkim rozumem, mnogością o jednej treści, jest wojną i pokojem, jest trzodą i pasterzem. Narzędziem twego ciała jest twój mały rozsądek [Vernunft – R.M], bracie mój, który zwiesz duchem, narzędziem jest on i igraszką twego wielkiego rozumu. [...] Twórcze ciało stworzyło sobie ducha, jako ramię woli swej.”<sup>356</sup>

Zwrot ku cielesności pociąga za sobą krytykę racjonalności i rozumu jako takiego. „Jako środek przetrwania jednostki rozum rozwija swe główne siły na drodze maskowania, ono bowiem pomaga przetrwać słabszym, mniej okazałym egzemplarzom, które nie mogą prowadzić walki o byt za pomocą rogów lub ostrych kłów drapieżnika.”<sup>357</sup> Człowiek zaś zostaje zdemaskowany jako niedoskonałe, chronicznie nieprzystosowane do życia „nieustalone zwierzę”.<sup>358</sup>

Ogłoszony przez Nietzschego i jego kontynuatorów schyłek „wielkich porządków”, podważenie ponad- i wewnątrzświatowych autorytetów (Boga, rozumu, historii, tradycji) spowodowało utratę tych punktów odniesienia, które służyły dotąd za gwarancję jedności istot noszących ludzkie oblicze. Osiągnięcia technik medycznych oraz prawa nowoczesnej gospodarki rynkowej przyniosły ze sobą efekt instrumentalizacji ludzkiego życia. Z jednej strony, stało się ono obszarem chirurgicznej interwencji, z drugiej zaś, jego wartość zaczęła być mierzona przez ocenę stopnia użyteczności społecznej. Nowe odkrycia w szczegółowych naukach empirycznych, zwłaszcza w biologii ewolucyjnej doprowadziły do swoistej detronizacji człowieka. Okazało się mianowicie, że *homo sapiens* jako gatunek biologiczny zanurzony jest w ewolucyjnym kontinuum i z całą pewnością nie można uznać go za

---

<sup>355</sup> Por. zwłaszcza prace: *Zasady filozofii przyszłości* oraz *Przeciw dualizmowi duszy i ciała*, obydwie w L. Feuerbach, *Wybór pism II Zasady filozofii przyszłości*, tłum. K. Krzemieniowa, M. Skwieciński, Warszawa 1988, s. 3-90, 324-360.

<sup>356</sup> Nietzsche, Fryderyk, *Tako rzecze Zaratustra*, Gdynia, s. 35, 36.

<sup>357</sup> Nietzsche, Fryderyk, *O prawdzie i kłamstwie w pozamoralnym sensie* [w:] tegoż, *Pisma pozostałe 1862-1875*, Kraków 1993, s. 184.

<sup>358</sup> Pełna definicja człowieka jako „nieustalonego zwierzęcia”, do której wielokrotnie odwołuje się Gehlen, odnajdujemy w *Genealogii moralności*: „Bo człowiek jest bardziej chory, bardziej niepewny, bardziej zmienny, mniej utrwalaony, niż jakiegokolwiek inne zwierzę, to nie ulega wątpliwości, jest on zwierzęciem.” [w:] F. Nietzsche, *Z genealogii moralności...*, s. 94.

ukoronowanie Stworzenia. W konsekwencji, zachwianiu uległa również sama wiara w „godność” człowieka. Odpowiedzią na ten stan rzeczy była pesymistyczna krytyka kultury rozwijana przez takich filozofów życia jak L. Klages, Th. Lessing czy A. Seidel, którzy zgodnie podzielali pogląd, że dzieje człowieka to historia obumierania gatunku ludzkiego. Korzyści przyniesione przez cywilizację okupione zostały ogromem strat, a ucywilizowany *homo sapiens* stał się okaleczonym niewolnikiem kory mózgowej - rozwinął rozum, który z istoty stanowi negację życia.<sup>359</sup>

Zarysowany powyżej splot teoretycznych uwarunkowań zrodził palącą potrzebę podjęcia wysiłków filozoficznego zneutralizowania zrodzonych wątpliwości. Jedną z reakcji był zwrot ku rozważaniom dotyczącym naturalnych elementów ludzkiej egzystencji. Efektem tego zwrotu, obok rozwoju badań empirycznych, było wykształcenie się na początku wieku 20-ego antropologii jako odrębnej dziedziny refleksji filozoficznej, której przedmiotem miał być „człowiek”, jego „natura” – rozumiana jako układ stałych i odpornych na historyczne przemiany właściwości.

### **2.1.2. Gehlen a klasycy antropologii filozoficznej (M. Scheler, H. Plessner)**

Narodziny antropologii filozoficznej jako odrębnej dyscypliny wiązały się bezpośrednio z sytuacją historyczną panującą w Niemczech okresu międzywojennego. Dotknięte klęską przegranej wojny, upadkiem cesarstwa oraz rozwijającą się plagą faszyzmu Niemcy były, jak się zdaje, obszarem historycznym o szczególnie silnie rozbudzonej potrzebie poszukiwania utraconego zakorzenienia bytu ludzkiego. Klęska militarna, gwałtowna modernizacja państwa i gospodarki, porażka politycznego projektu Republiki Weimarskiej przyczyniły się do powstania toposu zbiorowej świadomości, który wyrażał się w odczuciu „opóźnienia” konsolidacji tożsamości narodowej oraz w przekonaniu o bezradności i zagrożeniu Niemiec przez zewnętrznych wrogów.<sup>360</sup> Owa atmosfera łącząca w sobie rozczarowanie, poczucie krzywdy i ksenofobii stała się, zdaniem takich myślicieli jak Plessner czy Gehlen, ciężącym nad Niemcami fatum - „[...] mieszczańskim lękiem przed

---

<sup>359</sup> Por. M. Scheler, *Człowiek i historia* [w:] tenże, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy* (tłum. S. Czerniak, A. Węgrzecki), Warszawa 1987, s. 174-185.

<sup>360</sup> Por. H. Plessner, *Die verspätete Nation. Über die politische Verführbarkeit bürgerlichen Geistes*, Stuttgart 1959.

chaosem”.<sup>361</sup> W tej perspektywie Niemcy mogli się jawić jako naród obarczony politycznym deficytem (parafrazując gehlenowską formułę człowieka jako *Mängelwesen*).

Odpowiedzią na ten stan rzeczy była między innymi filozofia M. Heideggera, który budując swoją ontologię fundamentalną wierzył, że dosięga najgłębszej podstawy rzeczywistości człowieka, ujawniając przy tym jej charakter pewności i trwałości, będącej źródłem wsparcia wobec wszelkiej niepewności obiektywnych porządków. Odpowiedź ta nie była jednak przekonująca dla grupy myślicieli skupionych wokół osoby i projektu teoretycznego M. Schelera, który uchodzi za inauguratora antropologii filozoficznej - nowej, samodzielnej dyscypliny filozofii, czy też „szkoły myślenia” (*Denk-Schule*), by użyć określenia K. S. Rehberga.<sup>362</sup> O swoistości tej „szkoły” zaważyły, jak się wydaje, dwa czynniki teoretyczne: z jednej strony, w przeciwieństwie do egzystencjalizmu i neokantyzmu, antropologia filozoficzna poważnie potraktowała niebywały rozwój empirycznej wiedzy o człowieku, który doprowadził pod koniec XIX wieku do wyodrębnienia się nowych dyscyplin traktujących o różnych aspektach *homo sapiens* (psychologii, etnologii, socjologii, biologii, antropologii kulturowej). Z drugiej strony, na swój sposób próbowała sprostać kryzysowi podstaw nauki, który był wyrazem jej nadmiernej specjalizacji oraz rozpadu jednolitego pojęcia rzeczywistości. Stanowisko antropologii filozoficznej wobec dynamicznie rozwijających się nauk i wynikających stąd konsekwencji daje się streścić w następujących punktach.

1. Przede wszystkim należy podkreślić bliską współpracę „szkoły” z empirycznymi naukami o człowieku. Współpraca ta kształtowała się wielostronnie: począwszy od wspólnie realizowanych projektów (np. H. Plessnera i F.J.J. Buytendijka) poprzez bezpośrednią wymianę wyników badań (np. M. Scheler i W. Köhler) do czysto tekstualnych nawiązań. Antropologia zajęła tym samym pozycję pośrednią pomiędzy defensywną reakcją filozofów, którzy proklamowali kryzys nauki i usuwali z horyzontu swoich zainteresowań wszelkie empiryczne dociekania jako bezwartościowe dla filozofii (egzystencjalizm, Husserl, neokantyzm), a podejściem służebnym wobec nauki, jak w przypadku logicznego pozytywizmu, który próbował wypracować jednolitą teorię nauki, która miała oczyścić filozofię z wszelkich metafizycznych wtrętów. Scheler, H. Plessner a później A. Gehlen odwoływali się zarówno do nauk przyrodniczych, jak i nauk społecznych, przy czym w

---

<sup>361</sup> Por. K.-S. Rehberg, *Existentielle Motive im Werk Arnold Gehlens. 'Persönlichkeit' als Schlüsselkategorie der Gehlenschen Anthropologie und Sozialtheorie* [w:] H. Klages, H. Quaritsch (red.), *Zur geisteswissenschaftlichen Bedeutung Arnold Gehlens*, Berlin 1994, s. 491-542.

<sup>362</sup> K.-S. Rehberg: *Nachwort des Herausgebers zur Arnold Gehlen Gesamtausgabe*, GA 3.2, Frankfurt am Main 1993, s. 756.

późniejszym okresie ich twórczości daje się zauważyć wzrastającą tendencję do socjologizacji antropologii, jak ujmuje to Rehberg. Scheler w 1919 objął katedrę filozofii i socjologii na uniwersytecie w Kolonii i mimo przedwczesnej śmierci (1928 r.) zdobył duże zasługi dla rozwoju tej dziedziny jako współtwórca socjologii wiedzy analizującej związki między społecznymi warunkami powstania wiedzy (nauki) a jej treścią. Filozof wydał kilka obszernych rozpraw z tego zakresu (*Probleme einer Soziologie des Wissens*, 1924; *Die Formen des Wissens und die Bildung*, 1925; *Erkenntnis und Arbeit*, 1926).<sup>363</sup>

Również H. Plessner od niemal samego początku samodzielnej aktywności naukowej poświęcał dużo miejsca zagadnieniom socjologicznym. W 1952 przyjął posadę w nowo założonej katedrze socjologii w Getyndze. Powojenna sytuacja Niemiec postawiła Plessnera, jak i innych ocalałych przedstawicieli akademickiego świata, przed zadaniem odbudowy rodzimej filozofii i socjologii. Okres getyngeski sprzyjał rozwojowi Plessnerowskiej myśli z pogranicza socjologii kultury i filozofii społecznej. Powstało w nim wiele artykułów związanych z tą problematyką. Plessner zdecydował się też na kontynuowanie rozpoczętych jeszcze w okresie kolońskim empiryczno-statystycznych badań dotyczących sytuacji niemieckich wykładowców wyższych uczelni (jako wyraźnie kontrastującej z Humboldta koncepcją organizacji uniwersytetu).<sup>364</sup> W latach 1960/61 Plessner zajmował stanowisko rektora uniwersytetu w Getyndze, pełnił również funkcje prezesa Niemieckiego Towarzystwa Socjologicznego (1955-1959). Już jako emerytowany profesor, w latach 1962/63 wykładał w Nowym Jorku w *New School for Social Research*.

W przypadku Gehlena możemy wręcz mówić o socjologicznej wolcie dokonanej po drugiej wojnie światowej. Jej świadectwem jest długa lista artykułów poświęconych psychologii społecznej i rzecz jasna teorii instytucji, której ukoronowaniem była praca *Urmensch und Spätkultur*. W latach 1947-1961 Gehlen objął stanowisko profesora socjologii w Wyższej Szkole Nauk Administracyjnych w Spirze (był dwukrotnie rektorem tej uczelni). W 1962 roku przejął katedrę socjologii w Wyższej Szkole Technicznej w Akwizgranie, gdzie pozostał do emerytury – do 1969 roku.

Te biograficzne fakty nie pozostają bez związku z przebiegiem kształtowania się antropologicznej myśli niemieckich badaczy. U każdego z nich na pewnym etapie dociekań wyłoniona zostaje koncepcja człowieka jako istoty społecznej. Odkrycie to w naturalny

---

<sup>363</sup> Por. S. Czerniak, *Socjologia wiedzy Maxa Schelera* [w:] tenże, *Wokół klasyków socjologii wiedzy. Studia z pojęciowego pogranicza filozofii i socjologii*, Toruń 2005, s. 13-46.

<sup>364</sup> Owocem tych badań była trzyczęściowa praca *Untersuchungen zur Lage der deutschen Hochschullehrer* (Göttingen 1956), nawiązująca do artykułu z roku 1924 *Zur Soziologie der modernen Forschung und ihrer Organisation in der deutschen Universität* (obecnie w: H. Plessner, *GS*, Bd. X, s. 7-30).



sposób otworzyło przed antropologami obszar badań, których przedmiotem stały się różne pojęte uwarunkowania rzeczywistości społecznej. Uproszczeniem byłoby oczywiście poprzestanie na tym właśnie spostrzeżeniu - związek pomiędzy antropologią filozoficzną a obszarem rozważań socjologicznych zakorzenia się głębiej niż w samej tylko wyobraźni wymienionych tu antropologów. K. S. Rehberg, analizując to zagadnienie wskazuje na różne istotne aspekty zazębiania się tych dwóch kierunków myślenia, poczynając już od takich zadeklarowanych socjologów jak Leopold von Wiese i Werner Sombart, którzy w tytułach swoich głównych rozpraw zamieścili hasło „antropologia”.<sup>365</sup> Perspektywa antropologiczna bliska była zresztą również tym socjologom, którzy swoją dziedzinę, rozumianą jako metodycznie zdyscyplinowaną naukę o konkretnych zjawiskach społecznych, przeciwstawiali „uniwersalnej” nauce o człowieku. W łonie socjologicznych teorii Simmla, Tönniesa, czy Webera wyróżnić można szereg założeń antropologicznych. Jak zauważa Rehberg, istotne jest również to, że właśnie na gruncie badań socjologicznych teorie antropologiczne doczekały się zarówno najbardziej fundamentalnej krytyki, jak i najbardziej twórczych form kontynuacji.<sup>366</sup> Zjawisko „socjologizacji” zdaje się być z góry wpisane w charakter antropologii filozoficznej jako takiej. Jedną z okoliczności, która doprowadziła do wykształcenia się tego nurtu był bowiem zamiar porzucenia optyki wyznaczonej przez stanowisko naturalistyczne, w którym istota ludzka rozważana była w pewnym sensie na równi z istotą zwierzęcą. Zmiana kierunku myślenia - akcentowanie szczególności pozycji człowieka w świecie naturalnym, lub też całkowite oderwanie od tego świata – związana była z wyznaczeniem takiego momentu ludzkiej konstytucji bytowej, który przesądza o jej jakościowej (nie tylko ilościowej) różnicy względem konstytucji zwierzęcej. Obecność owego czynnika różnicującego, wiązane często z pojęciem „ducha” odsyłała zaś uwagę badaczy ku fenomenom osadzonym już w „rzeczywistości społecznej”, takim jak język, narzędzie, religia, nauka, sztuka, moralność.

Stałym i kluczowym elementem refleksji przedstawicieli antropologii filozoficznej były odwołania do nauk przyrodniczych, zwłaszcza do biologii. Recepcja ta dotyczyła przede wszystkim określonych rezultatów badań empirycznych, przy jednoczesnym odrzuceniu dominującego w naukach biologicznych paradygmatu wiedzy eksperymentalnej. Scheler wskazywał na różnicę pomiędzy nauką a antropologią, rozumiejąc tę ostatnią za źródło istotnościowej wiedzy o człowieku, w tym sensie ustalenia nauk szczegółowych pełniły w

---

<sup>365</sup> Por. K.S. Rehberg, *Philosophische Anthropologie und „Soziologisierung” des Wissens vom Menschen. Einige Zusammenhänge zwischen einer philosophischer Denktradition und der Soziologie in Deutschland*, [w:] M. Rainer Lepsius (red.), *Soziologie in Deutschland und Österreich 1918-1945*, Opladen 1981, s. 160-198.

<sup>366</sup> Por. Ibidem, s. 163.

jego koncepcji funkcję pomocniczą. Plessner zaś formułował swoją antropologiczną teorię jako obszar, na którym dochodzi do swoistego przecinania się filozofii i nauk szczegółowych, głównie biologii, psychologii i socjologii. Tak jak u Schelera właściwą dla antropologii metodą postępowania była zrewidowana fenomenologia, u Plessnera tezy antropologiczne uzyskiwały swoją prawomocność na drodze specyficzniej pojętej dedukcji transcendentalnej. Z kolei najbardziej scjentyficznie zorientowany Gehlen uznawał antropologię filozoficzną za empiryczną naukę o człowieku kontynuującą na swój sposób tradycję filozoficzną. Również w jego koncepcji ustalenia nauk szczegółowych podporządkowane były wykładni operującej odrębnymi kategoriami, które miały niewiele wspólnego z aparaturą pojęciową nauk empirycznych.

2. Kluczowym i specyficznym dla antropologii filozoficznej zagadnieniem był problem przenikania się dwóch perspektyw cielesności: ciała jako *Leib* (cielesności odczuwanej z wewnętrznej perspektywy) i jako *Körper* (cielesności będącej przedmiotem zewnętrznego opisu). Głównym przedmiotem analiz antropologicznych stał się zatem człowiek jako istota cielesna zakorzeniona w porządku natury. Takie podejście zdecydowanie odróżniało antropologię od egzystencjalizmu, fenomenologii husserlowskiej, czy neokantyzmu, które nie przywiązywały większej wagi do kwestii cielesności człowieka. Jak przekonuje Rehberg, w paradygmacie antropologii filozoficznej nastąpiła swoista konkretyzacja podmiotu transcendentalnego, której rezultatem była rehabilitacja idei mikrokosmosu w warunkach nowoczesności.<sup>367</sup> Punktem wyjścia refleksji filozoficznej przestała już być samoświadomość (teorie transcendentalne), czy też splot materialnych uwarunkowań (naturalizm), stała się nim zaś ludzka cielesność rozumiana jako obszar, w którym przecinają się różne warstwy bytu (nieorganiczne, organiczne, psychiczne, duchowe), a który daje się zrekonstruować jako centrum konstytucji różnych przejawów człowieczeństwa. W tej perspektywie antropologia (przede wszystkim Plessnera i Gehlena) stanęła niejako po stronie Herdera w debacie z Kantem, wzmacniając herderowskie stanowisko argumentami pochodzącymi ze współczesnej biologii, nie rezygnując jednak z kantowskiej figury autonomicznego myślenia. Połączenie obydwu perspektyw (naturalistycznej i racjonalistycznej) zatarło tym samym kantowskie rozróżnienie antropologii w ujęciu pragmatycznym i fizjologicznym. Antropologia pozwala bowiem zrekonstruować funkcję zmysłów, reakcji motorycznych, popędów, emocjonalności jako integralnych

---

<sup>367</sup> Por. K.S. Rehberg, *Philosophische Anthropologie und „Soziologisierung“ des Wissens...* op. cit.

elementów konstytuujących ludzką kondycję, a poniekąd również wyznaczających ramy dla kulturotwórczej i społecznej aktywności człowieka.

3. Z tematyką cielesności wiązała się ściśle analiza relacji między przypisanym człowiekowi „wokół-światem” a całością przyrody. Wspólnie podzielanym, choć różnie interpretowanym poglądem było w tym przypadku przekonanie, że specyfika ludzkiego środowiska wynikająca z niepowtarzalnej w świecie zwierzęcej konstytucji biologicznej *homo sapiens* czyni go istotą otwartą na świat. Za pomocą tego tropu myślowego przedstawiciele antropologii usiłowali przezwyciężyć holistyczne (zarówno naturalistyczne, jak i kulturalistyczne) ujęcia człowieka.

4. Antropologia filozoficzna stawiała sobie za cel stworzenie ogólnej teorii, która legła by u podstaw przyrodniczych i społecznych nauk o człowieku. Nie chodziło przy tym o teorię o absolutystycznych roszczeniach podporządkowującą sobie pozostałe dyscypliny, lecz raczej o szeroko zakrojoną konstrukcję pojęciową, która jako swoista korektywa rozwinęłaby wszechstronną, ale jednolitą perspektywę opisu człowieka jako istoty biologicznej partycypującej w porządku kultury.

5. Kluczowe dla antropologii filozoficznej pytanie o człowieka od samego początku stawiało ją w kłopotliwej sytuacji. W swym dążeniu do uzyskania odpowiedzi na pytanie: *czym jest człowiek?* zakłada ona mianowicie zarówno możliwość pewnego ahistorycznego sposobu rozumienia, jak i już samo istnienie czegoś takiego jak „człowieczeństwo” w ogóle. Diltheyowska krytyka rozumu historycznego oraz nowe doświadczenia uzyskane dzięki poznawaniu innych, nieeuropejskich kultur wzbudziły wyraźne wątpliwości co do racji istnienia takich uniwersalnych pojęć, jak „człowiek”, „człowieczeństwo”, a przez to podważyły niejako rację bytu samej „filozoficznej antropologii”. Świadomość tych trudności mogła skłaniać do ostatecznej rezygnacji z poszukiwania filozoficznej odpowiedzi na wyżej wymienione pytanie, lub też do niebezpiecznej rezygnacji z jednolitej idei człowieka poprzez „roztopienie” jej w wielości obserwowanych sposobów ludzkiej egzystencji, w różnorodności kultur, ras, narodów i klas. Rozwiązaniem mogło być jednak również opowiedzenie się za możliwością antropologii filozoficznej. Scheler, Plessner i Gehlen próbowali przeprowadzić to przedsięwzięcie na różne sposoby, przy czym każdy z nich wskazywał na faktyczną niedefiniowalność człowieka. W artykule *O idei człowieka* Schelera stwierdza, że „[...] niedefiniowalność należy do istoty człowieka. [...] Człowiek definiowalny nie miałby żadnego znaczenia.”<sup>368</sup> Podobnie, postulowana przez Plessnera niezgłębialność ludzkiej

---

<sup>368</sup> Por. Scheler, *O idei człowieka* (tłum. A. Węgrzecki), w: M. Scheler, *Pisma...*, op. cit, s. 26.

istoty oznacza niemożność dostarczenia jej teoretycznego określenia. Klasycy antropologii odrzucają możliwość określeń definicyjnych typu *homo sapiens*, czy *homo faber*, ale dociekają ponadhistorycznych niezmienników *humanum*. Zakładają obecność stałych momentów ludzkiego istnienia, rozpoznawalnych pomimo ich epokowo zmiennych sposobów artykulacji.

Scheler bazując na metodzie ejdetycznej redukcji usiłował rozwikłać problematyczność ludzkiej istoty poprzez wskazanie samoistnej instancji, która wykracza poza bio-universum i czyni człowieka niepowtarzalnym bytem. Tą instancją był dla niego duch rozumiany jako swoista metafizyczna zasada nadbudowana nad pędem życiowym. Dla Schelera antropologia filozoficzna jest przede wszystkim nauką „[...] o istocie i istotowej budowie człowieka”.<sup>369</sup> Wynikiem badań przeprowadzonych w duchu fenomenologicznym ma być obraz istotowy, zawierający odpowiedź na pytanie: „Czym jest człowiek?”, oraz objaśnienie charakteru jego stanowiska w świecie. Plessner z kolei uznał głęboką problematyczność wszystkiego, co ludzkie i na drodze sceptycznego wątpienia próbował wydedukować nowe uniwersalne ujęcie natury człowieka. Antropologia Plessnera pyta nie tyle o istotowe „co” człowieka, ile o jego „jak”. W centrum zainteresowania stoi tu zagadnienie sposobu egzystencji, zatem opis fenomenów charakterystycznych dla życia ludzkiego. Tu dopiero wyłania się zagadnienie praw egzystencji, pytania o „istotę” (w rozumieniu „swoistość”): śmiechu, płaczu, ekspresywności, ludzkiego stosunku do świata, do własnego ciała, stosunku do innych - zatem fenomenów, które towarzyszą życiu człowieka, w których jednakże nie wyczerpuje się jego człowieczeństwo. O tyle też antropologia Plessnera ma charakter analizy formalnej, jej rozstrzygnięcia, w których ustalone zostają warunki możliwości wymienionych powyżej zjawisk, mają wartość „otwierająco-eksponującą”. Jediną charakterystyką mogącą pretendować do miana *definitio humani* jest tu niezgłębialność, z której wszak nie wynika jeszcze żadne konkretne „materialne” określenie.

Gehlen zaś próbuje wyprowadzić z ustaleń nauk szczegółowych szereg uniwersalnych kategorii, które opisywałyby i wyjaśniały specyfikę biologicznego gatunku *homo sapiens* jako niewypróbowanego projektu natury. Jego analizy mają zatem charakter czysto funkcjonalny, nie ma tu miejsca na fenomenologiczne dociekanie istoty człowieczeństwa, ani na transcendentalną dedukcję warunków jego możliwości. Postulowana przez Gehlena antropologia jest raczej nomologiczną, empiryczno-analityczną nauką, która integruje wyniki badań biologicznych i społecznych. Ustalenia nauk szczegółowych uzyskują

---

<sup>369</sup> M. Scheler, *Człowiek i historia* (A. Węgrzecki), w: tegoż, *Pisma...*, op. cit., s. 150.

tutaj uniwersalne znaczenie w ramach systemu filozoficznych kategorii opisujących człowieka jako całościowy projekt natury, na który składają się wzajemnie odsyłające do siebie biologiczne uwarunkowania. Psychofizycznie neutralne kategorie jak działanie, obciążenie, nadwyżka popędowa, etc. mają zastąpić schemat warstwowej budowy bytu ludzkiego i ostatecznie znieść rozróżnienie między teorią i praktyką. Według Gehlena nie da się zatem ani odsłonić istoty, ani wskazać quasi-transcendentalnych warunków możliwości człowieczeństwa, ale można przedstawić całościowy kompleks uwarunkowań decydujących o tym, że obciążona biologicznym niedostatkiem istota może przetrwać w świecie, do którego nie jest w odpowiedniej mierze dostosowana. Wyczerpująca enumeracja tych uwarunkowań powinna odzwierciedlić całość systemu, a jej zasadność potwierdzić może jedynie to, że tego rodzaju system faktycznie istnieje. Gehlen świadomie odwołuje się tutaj do figury błędnego koła: „[...] owa metoda nastawiona na całość człowieka byłaby właściwa, jeśli takowa całość rzeczywiście by istniała, ba, na odwrót całość tę można dowieść tylko wówczas, gdy owa metoda okaże się słuszna”.<sup>370</sup> Wskazane *circulum vitiosus* nie oznacza dla Gehlena błędu logicznego, lecz pełni funkcję heurystycznej zasady, a właściwie hermeneutycznego koła, które oscyluje między opisem całości ludzkiego bytu a szczegółową analizą warunkujących ją części.<sup>371</sup>

6. Mimo wielu różnic przedstawiciele antropologii filozoficznej stworzyli coś na kształt jednolitego frontu ideowego, który scalał sprzeczne tendencje epoki. Z jednej strony, dostrzegamy w ich postawie wiarę w rozum, w wyzwalającą moc autorefleksji, a z drugiej strony, fascynację anarchiczną, nieuchwytną pojęciowo stroną rzeczywistości. Zgodnie rezygnują jednak z egzystencjalnej dramaturgii, z filozoficznej emfazy charakterystycznej dla wielu ówczesnych nurtów, unikają zarówno postawy tragicznej z jej lamentem nad nieuchronną klęską idei w konfrontacji ze złą, wyalienowaną bądź nieautentyczną rzeczywistością, jak i postawy cynicznej, która dostrzega kompromitację idei zderzonej z codziennym życiem, obca im jest również postawa heroiczna nawołująca do dzielnego „przetrzymania” upadłej rzeczywistości w imię wyższych celów, jak i postawa rewolucyjna karmiona euforycznym pragnieniem zharmonizowania za wszelką cenę zepsutego świata z porządkiem idealnej wolności. Antropologia filozoficzna w swoim pierwotnym projekcie charakteryzowała się raczej pełnym koncentracji otwarciem na różnorodność i bogactwo doświadczenia czerpanego z rzeczywistości, a nie symulowanego w gabinetowych dyskusjach. Pomostem do świata miały być nauki empiryczne i fenomenologiczna intuicja,

---

<sup>370</sup> A. Gehlen, *Der Mensch...* op. cit., s. 18.

<sup>371</sup> Więcej na temat metodologicznych założeń Gehlena w podrozdziale 2.2.

która nie kapituluje przed tym, co nieznanne, ale próbuje odsłonić w nim zagubiony moment rozumności.

Powyżej przedstawiliśmy ogólne współrzędne, które wyznaczyły położenie antropologii filozoficznej na teoretycznej mapie filozofii niemieckiej okresu międzywojennego. W tym miejscu warto przyrzeć się założeniom programowym nowej szkoły, intelektualnej genezie jej założycieli, a następnie wskazać najważniejsze idee, które pośrednio lub bezpośrednio wpłynęły na myśl Gehlena.

Głównym pomysłodawcą, ojcem założycielem antropologii filozoficznej był bez wątpienia Max Scheler, który na długo przed publikacją przełomowego dzieła wiązał z nią duże nadzieje, świadczy o tym choćby tekst *Idea człowieka* z 1915.<sup>372</sup> Znajdujemy w nim wywód łączący filozoficzną argumentację z ustaleniami antropologii fizycznej, ale również hipotezę teomorfizmu człowieka. Ten religijny rys myśli Schelera wpłynął na jego decyzję o zatrudnieniu na prokatolickim uniwersytecie w Kolonii. Od 1919 roku zaczyna tam pracę jako profesor filozofii i socjologii. W tym czasie do Kolonii przyjeżdża 27 letni Plessner, który zamierza habilitować się pod egidą słynnego wówczas, filozofującego biologa Hansa Driescha. Spotkanie Plessnera i Schelera okazuje się brzemienne w skutkach. Młody doktor przyłącza się do prominentnego profesora, a ożywione dyskusje i ścisła współpraca powodują, że w ciągu następnych kilku lat krystalizują się wspólne idee. Owa biograficzna i ideowa konstelacja obydwu niezwykle silnych osobowości wyznacza dalsze losy nowej dyscypliny.

Myśl Schelera od samego początku poruszała się w niezagospodarowanym filozoficznie obszarze między idealizmem a naturalistyczną psychologią, jasną sferą „ducha” a mrokami „życia”. Już jego pierwsza praca z 1899 zawierająca porównanie metody transcendentalnej i psychologicznej broniła uniwersalnych struktur poznawczych przed naturalistycznym redukcjonizmem i relatywizmem, przy czym obrona ta odwoływała się do materialnego, treściowego wymiaru poznania, a nie do aspektu formalnego, jak czynili to neokantyści.<sup>373</sup> Scheler poznaje niebawem Edmunda Husserla i przejmuje od niego główne założenia metody fenomenologicznej. Od samego początku wprowadza do niej jednak znaczące modyfikacje. Przede wszystkim obiektem fenomenologicznej eksplikacji czyni aprioryczne struktury zakorzenione w dziedzinie empirycznej, w sferze emocji, afektów i popędów. W 1913 powstaje ważna praca poświęcona fenomenologii wartości *Formalismus in der Ethik und die*

---

<sup>372</sup> Max Scheler, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, Warszawa 1987, s. 3-42.

<sup>373</sup> M. Scheler, *Die transzendente und die psychologische Methode*, [w:] tegoż, *Gesammelte Werke*, Band 4, s. 197-335. (Dalej: GW 4, ss. 197-335).

*materiale Wertethik*.<sup>374</sup> Już wtedy, poszukując podstawy strukturalnej dla emocjonalnego *a priori* Schelera nawiązuje do koncepcji „wokół-świata” barona Jakoba von Uexküllä.<sup>375</sup>

Według Uexküllä, u podłoża korelacji organizm – środowisko leży plan budowy spinający to, co tradycyjna teoria poznania określała mianem strony podmiotowej i przedmiotowej. Wszystkie rodzaje jakości zmysłowych ufundowane są na apriorycznych formach, są nimi skale dźwięków, barw i zapachów. Dla późniejszego projektu antropologicznego szczególną rolę odegrało przekonanie Uexküllä, że filozoficzna refleksja nad naturą poznania i człowiekiem jako takim powinna uwzględniać rolę ciała, szczególnie organów zmysłów i centralnego układu nerwowego, po drugie, winna zgłębiać stosunki innych podmiotów (zwierząt) do przedmiotów. Poszukiwanie aprioryczności na poziomie przed-dyskursywnym kieruje zainteresowania Schelera w stronę filozofii życia Nietzschego, Bergsona, Diltheya, później Klagesa. Główną filozoficzną *idee fixe* tego czasu staje się poszukiwanie metody, dzięki której w warstwie empirycznej będzie można wskazać „okno na absolut” i wyeksplikować istotową zasadę jedności człowieka.

Spojrzenie na historię filozoficznego rozwoju Schelera i Plessnera uwidacznia znaczące paralele i różnice. Przed przybyciem do Kolonii Plessner ma za sobą studia biologiczne w Heidelbergu oraz ideę filozofii form organicznych zaczerpniętą od Hansa Driescha, w Heidelbergu poznaje również Uexküllä, przerywa doktorat z zoologii i udaje się do Getyngi studiować fenomenologię u Husserla. Dla ukształtowania profilu filozoficznego Plessnera najważniejsze okazały się jednak samodzielne studia nad Kantem, uwieńczone rozprawą habilitacyjną dotyczącą *Krytyki władzy sądenia* (1920). Plessner znajduje się w tym czasie pod dużym wpływem Schelera, ale mimo znacznej różnicy wieku (18 lat) zachowuje intelektualną suwerenność. Podobnie jak jego mentor poszukuje wsparcia dla filozoficznych dociekań w naukach empirycznych, rezygnuje jednak z pytania o istotę; zachowuje wprawdzie fenomenologiczną ideę zakorzenienia refleksji filozoficznej w źródłowej naoczności, ale nawiązuje przede wszystkim do kantyzmu. Głównym metodologicznym postulatem staje się przekonanie, że należy skonstruować teorię w oparciu o jedną podstawową zasadę, którą można odsłonić jedynie na drodze dedukcyjnej. Zasady tej nie da się wyprowadzić, ani za pośrednictwem rozumu teoretycznego, ani rozumu praktycznego, lecz w oparciu o heautonomię filozoficznej władzy sądenia, która powinna wskazać archimedesowy, choć niestabilny punkt wyjścia dla teoretycznej konstrukcji. Tym punktem wyjścia miała być kategoria granicy, zasada *Gesetztheit* – bycia ustanowionym wobec tego,

---

<sup>374</sup> M. Scheler, *Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Halle 1913.

<sup>375</sup> Zwięzłe omówienie [w:] A. Pobjewska, *Biologia i poznanie*, Łódź 1995, s. 50-84.

co inne. Na początku lat 20-tych Plessner przygotowuje swój projekt filozoficzny niejako na dwóch frontach. Z jednej strony wspólnie z Buytendijkim pracuje nad teorią ekspresji, owocem tej współpracy jest ważny artykuł z 1926 *Interpretacja ekspresji mimicznej*.<sup>376</sup> Z drugiej strony, w nawiązaniu do późnego Diltheya, próbuje uzasadnić i rozwinąć pogląd, że hermeneutyka ludzkiego przeżywania zmierza w istocie do biologicznego pojęcia życia, a tym samym do filozofii przyrody. Człowiek jest wprawdzie istotą historyczną, ale jedność doświadczenia, która mimo ogromu różnic umożliwia rozumienie innych epok i kultur, wpływa ze wspólnej natury człowieka. Plessner dostrzega w postulacie Diltheya ważną wskazówkę, w jakim kierunku powinna rozwijać się przyszła filozofia. Projekt zintegrowania hermeneutyki ludzkiego rozumienia z badaniami nad ludzką naturą stanie się odtąd głównym bodźcem teoretycznych wysiłków filozofa.

Na początku lat dwudziestych zarówno Plessner, jak i Scheler skupiają wokół siebie krąg zaprzyjaźnionych badaczy, z którymi utrzymują ścisłą współpracę. Scheler przyciąga na swoje wykłady szereg wybitnych postaci życia kulturowego i naukowego ówczesnych Niemiec: oprócz filozofów takich jak Nicolai Hartmann, Paul Landsberg pojawia się tam między innymi filozofujący botanik Philip André, malarz Otto Dix, czy dyrygent Otto Klemperer. Scheler zaprasza na cykliczne odczyty holenderskiego zoologa Frederika Buytendijka i młodego Martina Heideggera. Niezwykła erudycja, kreatywność i charyzma filozofa powodują, że wkrótce staje się najbardziej rozpoznawalną postacią kolońskiego uniwersytetu, jego oddziaływanie sięga Berlina (socjolog W. Sombart, psychologowie postaci W. Köhler i M. Wertheimer) i Bonn (teoretyk sztuki W. Worringer, romanista E.R. Curtius, E. Rothacker). Również Plessner utrzymuje stały kontakt z różnymi środowiskami i badaczami: współpracuje z Buytendijkim, anatomem Bolkiem, Otto Storchem i przedstawicielami „szkoły Diltheya” z Getyngi skupionej wokół Georga Mischa, zwłaszcza z Josefem Königiem i Bruno Snellem – współtwórcą koncepcji człowieka homeryckiego. W latach 1925-1930 wydaje ważne dla powstającej dyscypliny czasopismo *Philosophische Anzeiger*. Czasopismo, którego współredaktorem zostaje Martin Heidegger, ma interdyscyplinarny charakter, zawiera artykuły filozofów, socjologów, biologów, historyków sztuki i matematyków. Jako jedyny tego typu periodyk w Niemczech łączy na płaszczyźnie merytorycznej filozoficzną refleksję z metodologicznym reżimem przyrodoznawstwa.

Plessner pozostaje w cieniu Schelera, ale wyróżnia się rzadko spotykaną erudycją i zdolnością tworzenia syntetycznych ujęć. Obydwu myślicieli łączą wspólne zainteresowania,

---

<sup>376</sup> H. Plessner, *Pytanie o conditio humana*, Warszawa 1988, ss. 137-192.



lektury, dyskusje, fenomenologiczny rys w sposobie filozofowania. Obydwaj są filozofami wychowanymi na kantyzmie. Scheler pełni w tym czasie funkcję przewodniczącego kolońskiego oddziału *Kantgesellschaft*. Sam będąc erudytą ceni gruntowne, zarówno przyrodoznawcze, jak i humanistyczne wykształcenie Plessnera, które dało o sobie znać w jego pierwszym samodzielnym dziele *Die Einheit der Sinne* (1923).<sup>377</sup>

Znaczny wpływ na kształt ogólnego programu, zwłaszcza Schelera, miała filozofia Nicolai Hartmanna, który pojawił się na uniwersytecie kolońskim w 1925, a wcześniej sam zajmował się zagadnieniami filozoficznej biologii. W 1925 Hartmann publikuje *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*<sup>378</sup> zrywając z konstruktywizmem szkoły marburskiej. Poznanie opisuje jako relację bytową między podmiotem i przedmiotem, której nie można sprowadzać do wytworu intencjonalnej subiektywności. Relacja ta daje się analizować zarówno z zewnątrz, od strony obiektu, jak i od wewnątrz, ze strony podmiotowej. Dla Schelera i Plessnera szczególnie atrakcyjna w koncepcji Hartmanna była podwójna perspektywa badawcza, integrująca optykę naturalnego nastawienia z naukową deskrypcją. Również jego teoria warstw bytowych, która po raz pierwszy ukazała się w czasopiśmie Plessnera, odegrała znaczącą rolę w rozwoju filozoficznym obydwu myślicieli, zwłaszcza prawo kategoryjnej zależności, według którego kolejne coraz wyższe warstwy bytowe przejawiają coraz większy stopień zależności, niższe z kolei dysponują większą autonomią, jednolitością i trwałością. Każda warstwa daje się opisać za pomocą odrębnych, specyficznych dla niej kategorii, co pozwala uniknąć nieuprawnionej ekstrapolacji pojęć.

Nie sposób rzecz jasna przecenić wpływu filozofujących biologów, o których będzie traktował następny podrozdział. Wymieńmy tylko najważniejszych: Frederik Buytendijk, holenderski zoolog prymatolog zajmujący się fenomenologią form organicznych, którego często zapraszano na panele dyskusyjne i konferencje w Kolonii, Wolfgang Köhler, pierwszy badacz inteligencji szympanów, za pośrednictwem którego Scheler i Plessner zapoznali się z pracami anatoma Ludwika Bolka i odkrytym przez niego prawem retardacji, organicznej prymitywizacji charakteryzującej człowieka jako gatunek zoologiczny.

Głównymi dziełami zawierającymi założenia programowe antropologii filozoficznej były prace Maxa Schelera *Stanowisko człowieka w kosmosie* oraz Helmutha Plessnera *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Die Einleitung in die philosophische Anthropologie* opublikowane w tym samym roku (1928). W dalszych analizach nie będziemy porównywać

---

<sup>377</sup> H. Plessner, *Die Einheit der Sinne*. [w:] tegoż, *Gesammelte Schriften* III. Band, Frankfurt am Main 1980-1985, ss. 7-315. (Dalej: GS III, ss. 7-315).

<sup>378</sup> Nicolai Hartmann, *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, Berlin 1921.

obydwu projektów filozoficznych, ale uwzględnimy zawarte w nich idee pod kątem ich wpływu na twórczość Arnolda Gehlena. Sam Gehlen nader oszczędnie powołuje się na inspiracje zaczerpnięte od klasyków antropologii, jednakże bez trudu możemy wskazać obecne w ich teoriach wątki, bez których filozofia Gehlena najprawdopodobniej nie mogła by uzyskać swojego ostatecznego kształtu. Odkryte niedawno notatki z cyklu wykładów filozofa poświęconych antropologii z roku 1936 autorstwa ówczesnego studenta Ludolfa Müllera stanowią ważne źródło informacji o wpływie antropologii Schelera na dzieło Gehlena.<sup>379</sup> Drugim ważnym źródłem jest artykuł z 1975 r. *Rückblick auf die Anthropologie*, w którym Gehlen podkreśla fundamentalne znaczenie pracy *Stanowisko człowieka w kosmosie* dla powstania i rozwoju całej dyscypliny. „Wszystkie wydane w tym czasie i późniejsze pisma z zakresu antropologii filozoficznej, które miały jakąkolwiek rangę, w najważniejszych tezach nawiązują do tego dzieła i tak już pozostanie.”<sup>380</sup>

Bezpośrednie nawiązania do Plessnera są o wiele rzadsze, co wynika, jak się zdaje, z kilku powodów. Jak podkreśla Rehberg, przemilczenie dzieła Plessnera, „[...] filozofa żydowskiego pochodzenia, który musiał emigrować do Holandii, w pracach sprzed 1945 r. wynikać mogło z politycznego oportunistu”.<sup>381</sup> Nawet jeśli zgodzimy się z tą sugestią, to nie należy jednak wyciągać stąd wniosku o ukrytym przejęciu motywów plessnerowskich przez Gehlena. Uprzedzenie wobec Plessnera wynikało z całą pewnością z ciężącego na nim podejrzenia o plagiat.<sup>382</sup> Definicja człowieka jako istoty ekscentrycznej musiała wydawać się trawestacją formuły Schelera, który w swoim głównym dziele pisał o duchu jako bycie, którego rdzeń stał się „ekscentryczny wobec świata”.<sup>383</sup> W artykule z 1933 r. *Wirklichkeitsbegriff des Idealismus* Gehlen podkreśla, że kluczowe dla Plessnera pojęcie ekscentryczności pochodzi od L. Klagesa: „To, że uduchowanie oznacza w istocie ekscentryczność duszy, stwierdził już w 1921 r. Klages”<sup>384</sup>. Gehlen potwierdził tym samym zarzut Schelera o plagiat, ale doprecyzował go wskazując na właściwe źródło tego pojęcia.

---

<sup>379</sup> Kopia oryginału manuskryptu znajduje się pod opieką K. -S. Rehberga w archiwum gehlenowskim w Akwizgramie. Więcej na ten temat: L. Samson, *Gehlen und Scheler: Gehlens Anthropologie-Vorlesung von 1936* [w:] H. Klages, H. Quaritsch (red.), *Zur geisteswissenschaftlichen Bedeutung Arnold Gehlens*, Berlin 1994, s. 569-593, przedruk wykładu - Ibidem, s. 594-598.

<sup>380</sup> A. Gehlen, *Rückblick auf die Anthropologie* [w:] tenże, GA 4, s. 258.

<sup>381</sup> K.-S. Rehberg, *Nachwort des Herausgebers* [w:] A. Gehlen, GA 3. 2, s. 759.

<sup>382</sup> Trudno jednoznacznie rozstrzygnąć kwestię podejrzenia o plagiat, nie jest to zresztą przedmiotem niniejszych analiz, tym nie mniej faktem pozostają zaskakujące z dzisiejszej perspektywy braki bibliograficzne w dziele Plessnera. Liczne przykłady krypto-cytatów, trawestacji bez podawania źródeł zawiera obszerne opracowanie Pietrowicza Por. S. Pietrowicz, *Helmuth Plessner*, München 1992.

<sup>383</sup> Max Scheler, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy...* op. cit., s. 145.

<sup>384</sup> A. Gehlen, *Wirklichkeitsbegriff des Idealismus*, GA, 2. s. 183

Kolejną przyczyną decyzji Gehlena o pominięciu Plessnera w swoich tekstach była jego reakcja na artykuł Buytendijka<sup>385</sup>, w którym holenderski anatom poddał ostrej krytyce tezę Plessnera, że ekscentryczna pozycjonalność (skądinąd pojęcie wykorzystane w pracy Holendra) w żaden sposób nie łączy się z nową formą organizacji ciała. W *Stufen des Organischen* Plessner stwierdza: „Bycie człowiekiem nie wiąże się z jakąkolwiek określoną postacią i dlatego mogłoby [...] realizować się w innej formie fizycznej, która nie odpowiada znanej nam postaci”.<sup>386</sup> Według Gehlena, Plessner nie dostrzegając ścisłego związku między budową organizmu a specyfiką ludzkiej kondycji, całkowicie zapoznał właściwe znaczenie biologicznych uwarunkowań *homo sapiens*, a zwłaszcza zjawiska nadwyżki popędowej będącego efektem jego niedostatków morfologicznych i fizjologicznych.<sup>387</sup>

Niechęć wobec Plessnera nie powinna jednak przesłaniać jego wpływu na filozofię autora *Der Mensch*. We wspomnianym już cyklu wykładów o antropologii filozoficznej z 1936 r. Gehlen rekonstruuje obok poglądów Schelera również kilka motywów z projektu antropologicznego Plessnera, wobec których nie ukrywa swojego uznania. Przede wszystkim podkreśla wagę pojęcia zapośredniczonej bezpośredniości. Człowiek jako ciało tworzy zapośredniczenie pomiędzy sobą samym a otoczeniem i przeżywa ów stosunek jako bezpośredni. Zarazem jednak, o ile jest istotą o pozycjonalności ekscentrycznej, potrafi zdystansować się do siebie samego jako ciała a przez to uświadomić sobie pośredniość swego odniesienia do otoczenia. Ekscentryczne oderwanie od siebie samego wpływa ostatecznie na to, że człowiek rozpoznaje siebie jako będącego identycznym z tym, który wie o zapośredniczeniu swojego, przeżywanego jako bezpośrednio odniesienia do otoczenia. Dla Gehlena ważne są wnioski płynące z tezy o zapośredniczonym stosunku człowieka do świata i siebie samego, a przede wszystkim myśl, że *homo sapiens* może zadomowić się w świecie, który sam sobie stworzy, a zatem niejako z natury zdany jest na sztuczność - jego środowisko zawsze przybiera postać drugiej natury, świata artefaktów. Tym samym Gehlen uznaje również ważność plessnerowskiej kategorii naturalnej sztuczności. Według Plessnera, ekscentryczne Ja czyni z człowieka „emigranta” świata przyrody, skazuje na utratę zakorzenienia w świecie „naturalnym”, bowiem osiągnięty dystans do własnej cielesności uwalnia od podległości prawidłom, w jakie natura wyposażała dotąd organizmy żywe. Człowiek zdobywa wiedzę o sobie samym kosztem utraty bezpośredniości egzystencji zwierzęcej. W swojej wolności traci pewność, którą dają instynkty lub popędowo określona

---

<sup>385</sup> F.J.J. Buytendijk, *Wege zum Verständnis der Tiere*, Zürich/Leipzig 1938.

<sup>386</sup> A. Gehlen, *Besprechung: Wege zum Verständnis der Tiere* [w:] „Blätter für Deutsche Philosophie“. Jg. 13 (1939/40), s. 443 i.nn.

<sup>387</sup> Ibidem.

inteligencja techniczna, brak mu drogowskazów, „podszeptów” ze strony natury wyznaczających sposób zachowania się w świecie. Natura człowieka obdarza go wprawdzie licznymi zdolnościami (np. myślenia abstrakcyjnego, urzeczowienia, planowania, chwytną ręką) nie przesądza jednak nic na temat tego, w jaki sposób zdolności te wykorzystać, jak żyć. Dlatego też jest on "zdany na siebie", na kręte drogi własnych intuicji, przewidywań, prób i błędów w poszukiwaniu odpowiedzi na pytania, które wciąż na nowo stawia przed nim otwarta rzeczywistość. Człowiek nie ma naturalnie przypisanego sobie miejsca do życia, nie jest poprzez instynkty, biologiczne uposażenie zamknięty w pewnym wycinku świata naturalnego, jest raczej, jak pisze Plessner, „konstytucyjnie bezdomny”. Brak zakorzenienia w jakiegokolwiek niszy środowiskowej oraz zawieszenie w „nicości” odczytuje Plessner jako sytuację permanentnego braku równowagi, sytuację dotkliwego rozchwiania, dla której nie istnieją przyrodzone mechanizmy kompensacji. Wobec tego człowiek skazany jest na nieustanne poszukiwanie uzupełnienia brakującego zakorzenienia w świecie naturalnym. Ten rodzaj kompensacji znajduje dopiero w świecie zewnętrznym wobec samej natury, w świecie, który sam wytwarza.

Gehlen zgadza się do tego punktu z Plessnerem, ale inaczej opisuje sam charakter ludzkiego stosunku do świata. Według autora *Der Mensch*, niedostatecznie wyposażony do walki o byt człowiek, „tytułem rekompensaty”, otrzymał inteligencję, język i zdolność abstrakcji, które wpłynęły na rozwinięcie się umiejętności wytwarzania i posługiwania się narzędziami, a w konsekwencji na wykształcenie się sfery kulturowej. W ujęciu tym „siły wyższe”, pojmowane są jako protezy „sił niższych” (witalności). Gehlen w przeciwieństwie do Plessnera stara się dowieść biologicznego znaczenia ludzkiej sfery kulturowej. W jego rozumieniu kultura stanowi formę kompensującą organiczne niedostatki ludzkiej konstytucji i w tym sensie pełni dla człowieka funkcję „drugiej natury”, świata w dużym stopniu zastępującego środowisko naturalne. W tym „środowiskowym” charakterze tkwi podstawowa różnica pomiędzy Gehlenowską i Plessnerowską interpretacją kultury: Gehlen za cel jej istnienia uznaje przywrócenie harmonii warunków egzystencji podobnej do tej, jaka panuje w świecie zwierzęcym, Plessner zaś w świecie kultury dostrzega zupełnie nową, autonomiczną jakość, która pozostaje w istotowej korelacji z zupełnie nową w świecie organicznym jakością, jaką jest ekscentryczny typ pozycjonalności.

Gehlen kontynuuje w tym przypadku linię rozumowania Schelera, przejmując od niego tezę o otwartości człowieka na świat. Autor *Stanowiska człowieka w kosmosie* ludzką otwartość na świat rozumie jako rezultat uwolnienia się od tego, co organiczne, od nacisku popędowości, zmysłowości, cielesności i zarazem od dostosowanej do fizjologiczno-

morfologicznej specyfiki organizmu struktury otoczenia, uwolnienia, które gwarantowane jest mocą "ducha" - zasady ontycznej i poznawczej, która ujawnia się na najwyższym stopniu organizacji życia.<sup>388</sup> Gehlen zaś źródło otwarcia upatruje w samej biologicznej konstytucji człowieka, która wskutek braku wyspecjalizowanej struktury życia popędowego wystawia człowieka na nadmiar bodźców, bogactwo danych spostrzeżeniowych nieistotnych z punktu widzenia biologicznych potrzeb.<sup>389</sup> Jakkolwiek koncepcje obu tych filozofów w punkcie wyjścia zasadniczo się różnią, to jednak obaj starają się ugruntować tę samą tezę o ludzkim otwarciu na świat. Plessner odrzuca ten pogląd, wspierając się na ustaleniach, które wynikają bezpośrednio z prawa naturalnej sztuczności człowieka.

Według Plessnera, sztuczność przenika cały wymiar egzystencji człowieka, co komplikuje znacznie sprawę naturalnych uwarunkowań naszego obrazu świata i naturalnej regulacji naszych zachowań, a przez to utrudnia również rozwiązanie problemu otwartości człowieka na świat. Trudność pojawia się już w chwili, gdy pytamy o istnienie naturalnych powiązań na poziomie czysto fizycznej egzystencji człowieka. Jeśli z perspektywy samego faktu posiadania ciała moglibyśmy mówić o biologicznym profilowaniu pola postrzegania - ludzki obraz świata ulega załamaniu w organach percepcji, zaś obecność czysto życiowych funkcji organizmu (sen, jedzenie, trawienie, kopulowanie, orientacja, reakcje obronne) kształtuje horyzont i kierunek zainteresowań istoty ludzkiej, to jednak również w tym względzie trudno przeprowadzić granicę pomiędzy naturalnymi i sztucznymi formami filtracji i obróbki danych pochodzących ze świata. U człowieka jego warstwa witalna jest bowiem na tyle silnie spleciona z tym, co nazwalibyśmy jego strukturą osobową (duchową), że już w normalnym ludzkim zachowaniu funkcje czysto życiowe są zupełnie inaczej stylizowane niż u najbliższej spokrewnionych z nim zwierząt.<sup>390</sup> Podobnie sfera percepcji podlega w przypadku człowieka silnej regulacji przez czynniki nie związane z jego naturalną fizyczną budową: każda jednostka - a szerzej ujmując - każdy naród, stan, klasa i grupa

---

<sup>388</sup> Por. M. Scheler, *Stanowisko człowieka...*, op. cit., s. 84. Scheler prezentując różnicę w sposobie zachowania się zwierzęcia i człowieka wobec otoczenia pisze: „Zachowanie [człowieka - istoty, która ma "ducha"] staje się umotywowane przez czyste uposażenie jakościowe kompleksu naocznościowego lub przedstawieniowego, podniesionego do [poziomu] przedmiotu, i to zasadniczo niezależnie od fizjologicznego i psychicznego stanu organizmu ludzkiego, niezależnie od jego impulsów popędowych i od właśnie w nich zabłyskującego zawsze modalnie [...] określonego zmysłowego, zewnętrznego aspektu otoczenia. [...] Formą takiego zachowania jest otwarcie wobec świata, zasadnicze otrząśnięcie się z władzy otoczenia. [...] Człowiek jest takim X, które w stopniu nieograniczonym może się zachowywać otwarcie wobec świata. Stawanie się człowiekiem jest wznoszeniem się mocą ducha do otwarcia wobec świata.”

<sup>389</sup> Por. A. Gehlen, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Berlin 1941, s. 25, 42. Czytamy tam między innymi: „Człowiek podlega zupełnie niewierzęcemu nadmiarowi bodźców, »niecelowej« obfitości zalewu wrażeń, [...]. Ich odpowiednikiem nie jest otoczenie, które można rozpoznać za pośrednictwem określanych instynktem znaczeń, ale świat [...]: pole niespodzianek o »nieprzewidzianej strukturze«.”

<sup>390</sup> H. Plessner, *Pytanie o conditio humana. Wybór pism* (tłum. M. Łukasiewicz), Warszawa 1988, s. 74.

zawodowa itd. ma odmienny próg pobudliwości biologicznej i psychologicznej, odmienny, bowiem za każdym razem kształtowany przez sztucznie narzuconą perspektywę, którą wyznacza przyjęty w danej zbiorowości porządek wartości.

Teza Plessnera, wedle której szeroko pojęty obszar kultury ma równoważyć chwiejność pozycji człowieka w świecie i w tym sensie jest próbą kompensacji skutków zniesienia jego zakorzenienia w świecie naturalnym - przywodzi na myśl późniejszą koncepcję kultury Gehlena. Obydwaj filozofowie uważają, że sztuczny świat kultury może tylko wtedy rzeczywiście stać się bezpiecznym miejscem zadomowienia, gdy uzyska on autonomię, gdy swoiście uwalnia się od swego źródła (twórcy) i jawi się jako samodzielna, obiektywna rzeczywistość. Wszystko, co tworzy sferę kultury wykazuje w ten sposób zarazem powiązanie z ludzkim sprawstwem, jak i niezależność od niego i dzięki tej ostatniej własności zyskuje ono moc ograniczającą. Tak jak środowisko, świat kultury wciąga człowieka w szereg nowego rodzaju powiązań. Jego własne wytwory zyskują obiektywną ważność i za ich pośrednictwem człowiek poddaje się samodyscyplinie - sam ogranicza swoją wolność.

Podobnie wreszcie jak Plessner, Gehlen sprzeciwia się próbom nadawania szeroko pojętemu światu kultury charakteru środowiska, nawet jeśli miało by to być środowisko "wyższego rzędu", ku czemu skłania się niekiedy socjologia, etnologia porównawcza i antropologia kulturowa. Plessner opiera swoją krytykę na koncepcji „naturalnej sztuczności”, zgodnie z którą charakter ludzkiej egzystencji jest wypadkową dwóch składowych - związku ze środowiskiem i otwarcia na świat, podczas gdy późny Gehlen wychodzi od idei wewnętrznej pluralizacji kultury. Każda zdrowa formacja kulturowa charakteryzuje się, według niego, wielością często sprzecznych ze sobą i niewspółmiernych systemów normatywnych i światopoglądowych. Owo wewnętrzne zróżnicowanie etosów i „obrazów świata” opierające się na zasadzie *modus vivendi* pozwala zachować płynność codziennej komunikacji i neutralizuje potencjalne konflikty, a zarazem otwiera możliwość poszerzania horyzontu interpretacyjnego.<sup>391</sup> Mimo, że instytucjonalny ład stabilizuje i niejako usztywnia ramy praktyk kulturowych, człowiek nigdy nie pozostaje bez reszty zdeterminowany obowiązującymi wzorcami interpretacji i działania, co wynika z konstytucjonalnego otwarcia na świat.

Chociaż obydwaj filozofowie posługują się, jak widać, odmienną argumentacją, to jednak zmierzają do tego samego celu: chodzi im bowiem głównie o osłabienie tez Ericha

---

<sup>391</sup> A. Gehlen, *Moral und Hypermoral. Eine pluralistische Ethik*, Frankfurt 1969.

Rothackera, który w systemie kulturowo wyznaczanych wzorów zachowań (*patterns*) widział odzwierciedlenie praw właściwych dla środowiska - gdzie system ów spełnia rolę, którą w przyrodniczej koncepcji środowiska spełnia plan budowy organicznej (struktura "środowiska kulturowego" pozostaje w ujęciu Rothackera w ścisłej korelacji z "organami kulturowymi", jakimi są: porządki pokrewieństwa, obyczaje religijne, język, tradycja).

Rekonstrukcję poglądów autora *Stufen des Organischen* Gehlen kończy stwierdzeniem, że „[...] człowiek nie powinien być analizowany ani wyłącznie z perspektywy naturalistycznej, ani z perspektywy ducha”.<sup>392</sup> W ten sposób wyraża uznanie dla kluczowego postulatu Plessnera, aby pojmować człowieka z perspektywy jednego podstawowego aspektu ludzkiej kondycji. Według Plessnera aspekt ten wyraża kategoria ekscentrycznej pozycjonalności, a według Gehlena - kategoria działania. Duże znaczenie przywiązuje Gehlen ponadto do pojęcia współświata (*die Mitwelt*), co potwierdza dopiero w wydanym w 1971 artykule *Philosophische Anthropologie*, gdzie pisze, że w *Stufen* Plessner dokonuje podobnych rozróżnień jak Scheler, „[...] ale w dwóch punktach rozwija swoje idee na innej drodze. Wprowadzenie kategorii wspólnego-świata, czy też formy „My” przysługującej podmiotowi oferowało nową definicję ducha w znaczeniu odgórnie społecznie ukształtowanej sfery” - i dalej - „[...] ponadto operuje wprawdzie fałszywym twierdzeniem, że bycie człowiekiem nie wiąże się z określoną postacią i mogłoby realizować się w całkiem inaczej zbudowanej istocie, jednakże twierdzenie to wywołało pytanie o morfologiczne własności człowieka, które wkrótce zostało podjęte z innej strony”.<sup>393</sup> Według Plessnera przyjęcie egzystencji innych Ja dane jest w sposób aprioryczny, wraz ze specyficzną formą bytu człowieka i to źródłowe nastawienie nie ma nic wspólnego z przyjmowaniem istnienia innych jaźni opartym na przeniesieniu własnego, rozpoznanego sposobu bycia na inne ciała o podobnej budowie zewnętrznej. Już sama forma konstytucji człowieka zawiera w sobie jako konieczny i z góry dany fakt, że pojawiające się w swej cielesności Ja ma świadomość istnienia zarazem sfery Ty, On, My, w której ono samo uczestniczy. Współświat jest bowiem ujętą przez indywidualium formą jego własnej pozycji w kontekście sfery innego człowieka.<sup>394</sup>

Od Plessnera Gehlen przejmuje wreszcie kategorię hiatusu rozumianą jako systematyczne przerwanie kręgów funkcjonalnych i życiowych.<sup>395</sup> Autor *Stufen* przekonuje mianowicie, że za pośrednictwem centrum nerwowego dochodzi do wyraźnego rozdziału

---

<sup>392</sup> A. Gehlen, *Das Problem des Menschen. Resultate der philosophischen Anthropologie* [w:] H. Klages, H. Quaritsch (red.), *Zur geisteswissenschaftlichen Bedeutung Arnold Gehlens*, Berlin 1994, s. 596-7.

<sup>393</sup> A. Gehlen, *Philosophische Anthropologie* (1971), GA 4, s. 258.

<sup>394</sup> Por. H. Plessner, *Die Stufen...*, op. cit., s. 302.

<sup>395</sup> *Ibidem*, s. 249.

między sensoryką a motoryką, do hamowania pobudzenia wywołanego przez bodziec, zanim zostanie on przekazany organom ruchu. Między bodźcem a reakcją rozciąga się sfera świadomości jako rozdzielający je hiatus. Ów powstały na najwyższym stopniu organizacji form żywych, zakłócający naturalność i bezpośredniość egzystencji rozziw, zostaje przez Plessnera skojarzony z kategorią miejsca twórczego. Nieustające akty samourzeczywistniania decydować mają o tym, że człowiek realizuje się jako twórcze miejsce, w którym powstaje jego świat duchowy z wartościami i kategoriami dającymi mu „[...] podstawę do ujęcia i odnoszenia się do siebie samego, jego współswiata i świata otaczającego”.<sup>396</sup> Gehlen przejmuje kategorię hiatusu, ale nadaje jej ostatecznie znaczenie zbliżone do ujęcia pragmatystycznego. Rozziw powstały w wyniku przerwania kręgu funkcjonalnego nie jest samoistnym punktem, w którym uwidacznia się ludzka ekscentryczność, lecz stanowi raczej wstępną fazę działania, dzięki której człowiek może swobodnie projektować schematy instrumentalnej aktywności.

Podczas gdy inspiracje plessnerowskie pozostają w dziele Gehlena ukryte, nawiązania do Schelera, choć również rzadko obecne w formie konkretnych odwołań, wydają się ewidentne. Gehlen bez wahania uznaje Schelera za „[...] założyciela filozoficznej antropologii będącej samodzielną dyscypliną filozoficzną.”<sup>397</sup> Już w cyklu wykładów z 1936 zatytułowanego *Das Problem des Menschen. Resultate der philosophischen Anthropologie* Gehlen dość wiernie trzyma się wywodów zawartych w dziele Schelera, chociaż ani razu nie wspomina jego nazwiska. Również w pierwszych trzech wydaniach *Der Mensch* nazwisko autora *Stanowiska człowieka w kosmosie* pojawia się bardzo rzadko i to zazwyczaj w krytycznym kontekście. Pierwsze pozytywne odniesienia znajdujemy dopiero w artykule *Z dziejów antropologii* (1957). Najpełniejszą analizę zapożyczeń od Schelera zawiera zaś wydany pod koniec życia filozofa artykuł *Rückblick auf die Anthropologie* (1975). W artykule tym Gehlen wymienia osiem ustaleń, które warte są tego, aby je wykorzystać w dalszych badaniach.<sup>398</sup> W kolejności chodzi o: uprzedmiotawiającą funkcję ducha,<sup>399</sup> ludzką otwartość na świat, nadwyżkę popędową, wzajemne krzyżowanie się samoświadomości z świadomością przedmiotową, system zwrotnego zawiadywania centrum nerwowego o stanach pobudzenia peryferii sensorycznych, pojęcie instynktu, psychofizycznie neutralne pojęcie działania i opis

---

<sup>396</sup> Por. H. Plessner, *Władza a natura ludzka. Esej o antropologii światopoglądu historycznego*, (tłum. E. Paczkowska-Łagowska), Warszawa 1994, s. 31.

<sup>397</sup> A. Gehlen, *Philosophische Anthropologie ...*, op. cit. s. 237.

<sup>398</sup> A. Gehlen, *Rückblick auf die Anthropologie Max Schelers*, GA 4, s. 247-258.

<sup>399</sup> *Ibidem*, s. 251.



praktycznej inteligencji.<sup>400</sup> Siedem pierwszych ustaleń omawianych jest już w wykładzie z 1936 r.

Gehlen od samego początku pracy nad własnym projektem antropologicznym był świadomy zapożyczeń od Schelera. Pominięcie jego nazwiska w tekstach pisanych w okresie Trzeciej Rzeszy możemy zrzucić na karby oportunistów politycznych, późniejsze milczenie wynikać mogło z chęci podkreślenia odrębności własnego programu filozoficznego. Niezależnie jednak od tego, jakie były prawdziwe motywy Gehlena, rzeczą pewną pozostaje to, że mimo zapożyczeń, jego projekt stanowił w ostatecznym kształcie nową propozycję teoretyczną. Tak też interpretował go N. Hartmann, bezpośrednio uczestniczący w narodzinach antropologii filozoficznej: „Stanowisko Gehlena przejmuje wprawdzie mnóstwo płodnych motywów od starszych i nowszych poprzedników, jednakże jako całość stanowi ono coś całkiem nowego”.<sup>401</sup> Poniżej spróbujemy odtworzyć najważniejsze wątki problemowe, pytania i motywy zaczerpnięte *explicite* bądź *implicite* z filozofii Schelera.

We wszystkich wymienionych do tej pory tekstach Gehlena na pierwsze miejsce wysuwa się niewątpliwie krytyka schelerowskiej metafizyki, która zdaniem filozofa opiera się na spinozańskiej teorii ducha i pędu.<sup>402</sup> Podstawowy zarzut dotyczy tego, że Scheler mimo wartościowych rozwiązań opartych na ustaleniach współczesnych nauk empirycznych, nie poprzestał na analizach antropologicznych, lecz wdał się w metafizyczne spekulacje.<sup>403</sup> Scheler przyjmuje bowiem, że wyniki analiz, które stanowić mają treść zapowiadanej przez niego *Antropologii* będą zarazem kluczem zapewniającym dostęp do poznania natury bytu. W jednym z jego ostatnich artykułów czytamy: „Dopiero *na podstawie* istotowego obrazu człowieka, który bada antropologia filozoficzna, można wnioskować o prawdziwych atrybutach *najwyższej zasady* wszechrzeczy, dzięki odwołaniu się do tryskających pierwotnie z centrum człowieka aktów ducha, stanowi ona bowiem niejako ich wsteczne przedłużenie.”<sup>404</sup> Nieco dalej zaś autor wyjaśnia: „[...] współczesna metafizyka nie jest już kosmologią i metafizyką przedmiotu, lecz *metaantropologią* i metafizyką *aktu*.”<sup>405</sup>

Metafizyczny status antropologii został tu potwierdzony w dwojaki sposób. Po pierwsze, poprzez przyznanie człowiekowi, ludzkiej jaźni miana „miejsca stawania się Boga”

---

<sup>400</sup> Ibidem, s. 253-255.

<sup>401</sup> N. Hartmann, *Neue Anthropologie in Deutschland. Betrachtungen zu Arnold Gehlens Werk ‚Der Mensch‘* [w:] „Blätter für Deutsche Philosophie“, Jg. 15 (1941/42), s. 162.

<sup>402</sup> A. Gehlen, *Rückblick ...*, s. 247-249.

<sup>403</sup> Ibidem.

<sup>404</sup> M. Scheler, *Światopogląd filozoficzny*, w: *Pisma...*, op. cit., s. 425.

<sup>405</sup> Ibidem, s. 426.

i „rzeczywistej części samego tego transcendentnego procesu”.<sup>406</sup> Po drugie, w kontekście tradycyjnego pojęcia „pierwszej filozofii” jako nauki o rodzajach bytu i istotowej strukturze wszystkiego, co istnieje, wiodącej do metafizyki absolutu. Choć asumptem do stworzenia głównej rozprawy antropologicznej miała być, jak wyjaśnia Scheler, konstatacja kryzysu samoświadomości współczesnego człowieka, oraz nurtująca autora prywatnie kwestia: „Czym jest człowiek i jakie jest jego stanowisko w bycie”, to jednak trudno uznać, że poznanie istoty człowieka – jako zadanie antropologii - było dla Schelera celem samym w sobie. O wiele bardziej uzasadniona wydaje się być raczej teza, że Scheler traktował antropologię właśnie jako niezbędny etap prowadzący do zgłębienia bytu świata.<sup>407</sup> Człowiek, jako twór „kosmomorficzny” stanowi tu „przykład”, na podstawie którego może być studiowana najwyższa zasada „wszechświata”.<sup>408</sup>

Odrzucenie spekulatywnych metafizycznych założeń Schelera łączy się bezpośrednio z krytyką zaproponowanej przez niego kategorii ducha. Autor *Stanowiska człowieka w kosmosie* wprowadza w swojej koncepcji obok pędu życiowego drugi wymiar ontyczny – ducha, przeciwstawny wobec procesów życiowych. Jak wyjaśnia filozof, duch jest nową zasadą, która „[...] stoi *poza* tym wszystkim, co możemy nazwać »życiem« w najszerszym znaczeniu.”<sup>409</sup> Dopiero przy uwzględnieniu wymiaru duchowego otwiera się możliwość uzyskania istotnościowej wiedzy na temat konstytucji ludzkiego bytu. „To, co jedynie czyni człowieka »człowiekiem«, nie jest jakimś nowym stopniem życia [...] lecz stanowi *zasadę przeciwstawną* wszelkiemu i *każdemu* życiu w *ogóle*, również życiu w *człowieku*: prawdziwy, nowy fakt istotnościowy, który jako taki, w ogóle nie może być sprowadzony do »naturalnej ewolucji życia«, ale jeśli z czymś się wiąże (*zurückfällt*), to jedynie z najwyższą zasadą (*Grund*) samych rzeczy, tą samą zasadą, której *jedną* z wielkich manifestacji jest »życie«.”<sup>410</sup> Pęd i duch stanowią tu autonomiczne residua ontyczne, które nieustannie przenikają się wzajemnie w procesie ciągłego stawania się pierwotnej substancji (*ens a se*). W obrębie bytu skończonego, duch przejawia się jako centrum aktowe, które wedle Schelerowskiej kategoryzacji odpowiada pojęciu osoby. Właśnie owa personalna forma bytu jest tym, co należałoby uznać za istotę człowieka. W kręgu tego, co żywe tylko człowiek jest „nosicielem” ducha.

---

<sup>406</sup> Por. Scheler, *Stanowisko człowieka...*, op. cit., s. 147, 148.

<sup>407</sup> Por. również A. Węgrzecki, *Scheler...*, op. cit., s. 123.

<sup>408</sup> Por. Scheler, *Światopogląd filozoficzny...*, op. cit., s. 426.

<sup>409</sup> M. Scheler, *Stanowisko człowieka...*, op. cit., s. 81.

<sup>410</sup> *Ibidem*, s. 82.

Według Gehlena nieuchronną konsekwencją tego rodzaju metafizycznej wizji jest dualistyczny obraz ludzkiej natury. Struktura bytowa człowieka zostaje tu przedstawiona jako całość składająca się z dwóch systemów częściowych: noetycznego (osoba) i psychowitalnego. Dualizm ten nie ma wprawdzie tak ostrej postaci jak podział kartezjański, nie można jednak go nie dostrzegać. Jego forma ewoluowała adekwatnie do zmian, jakim podlegała metafizyczna myśl Schelera.<sup>411</sup> W „fazie teistycznej” duch pojmowany był na sposób substancjalny, zatem samodzielny, istniejący sam przez się i aktywny. Odpowiednio też osoba, będąca samokoncentracją ducha, jawiła się tu jako autonomiczne centrum aktowe, niezależne od systemu psycho-witalnego. Konsekwencją tego ujęcia jest radykalna postać dualizmu, który oznacza tu głębokie pęknięcie w strukturze człowieka. Scheler ostatecznie jednak zrezygnował z koncepcji ducha jako bytu posiadającego w sobie źródło własnej aktywności. Zmiana ta wiązała się z jego odstępniem od założeń metafizyki teistycznej. Wedle nowego projektu, duch nie miał być już samodzielną substancją, a jedynie atrybutem najwyższej zasady, który dla własnego rozwoju potrzebuje energii pochodzącej z zasobów innego atrybutu – pędu. Sam w sobie duch jawi się teraz jako całkowicie bezsilny, jego funkcjonowanie uzależnione jest od działania pędu. W tym okresie Scheler pisze też o dokonującym się „pod naporem dziejów świata” „uduchowianiu pędu” i „ożywianiu ducha”, które to procesy prowadzą do „samourzeczywistniania się Bóstwa” – „celu i kresu skończonego bytu i dziania się, w którym to, co nazywamy »światem«, staje się doskonałym ciałem wiecznej substancji”.<sup>412</sup> Dla wizerunku człowieka, który, jak pamiętamy, jest bytem „kosmomorficznym” (mikrokosmosem), ujęcie to oznacza do pewnego stopnia osłabienie pierwotnie postulowanej suwerenności obu systemów. Osoba ludzka, jako centrum aktów duchowych, nie przedstawia się już jako samodzielna, jej aktywność warunkowana jest przez system psychowitalny. Co więcej, pojawia się tu już wyraźnie zarysowana koncepcja „współdziałania” obu systemów: duch, poprzez proces kierowania (hamowania i odhamowywania poruszeń popędowych) i przewodzenia (przed-stawiania idei i wartości, które mają zostać urzeczywistnione dzięki impulsom życia popędowego), steruje niejako aktywnością organizmu. To zaś, jak wyjaśnia Scheler, równoznaczne jest z ożywieniem ducha, lub inaczej, z sublimacją życia w ducha, którą z kolei zapewne rozumieć należy jako dokonujący się na poziomie bytu skończonego proces samorealizacji najwyższej zasady.

---

<sup>411</sup> Odnośne uwagi formułuję na podstawie artykułu A. Węgrzeckiego, *Struktura człowieka w ujęciu M. Schelera*, [w:] „Studia Filozoficzne”, nr 6, 1971, s. 60-61.

<sup>412</sup> Por. Scheler, *Stanowisko człowieka...*, op. cit., s. 122, 123.

Niezależnie jednak od tej zmiany, która w znacznej mierze łagodzi postać dualizmu „fazy teistycznej”, nadal mamy tu do czynienia z dwoma różnymi wymiarami ludzkiej struktury bytowej. Scheler rozwiązał problem kartezjańskiego podziału wykluczając ontyczną różnicę między duszą a ciałem, sam jednak, przy założeniach własnej koncepcji metafizycznej, nie był w stanie dostarczyć jednolitego modelu natury człowieka.

Paradoksalnie mimo ostrej krytyki Gehlen przejmując schelerowską kategorię ducha, jednakże pozbawia ją metafizycznych implikacji. Innymi słowy, odrzuca ontyczne ujęcie ducha na rzecz ujęcia funkcjonalistycznego. W pierwszym wydaniu *der Mensch* pisze wprost, że ludzkiego ducha nie można już opisywać ontologicznie za pomocą „obiektywizujących pojęć”, lecz należy go ujmować za pomocą „pojęć operacyjnych”.<sup>413</sup> W tym celu rozróżnia ontyczne i funkcjonalne ujęcie ducha. Filozof chce zatem posłużyć się zawężonym pojęciem ducha pochodzącym od Schelera. Aby uwydatnić swoje stanowisko, w wykładzie z 1936 zamiast kategorii ducha używa pojęcia „ludzkiego poznania” bądź „ludzkiej inteligencji”. Ostatecznie schelerowski opis sposobu funkcjonowania władz poznawczych uznaje za przekonujący, zwłaszcza w dwóch punktach. Po pierwsze, zgadza się z tezą, że poznanie dokonuje się w pierwszym rzędzie za pośrednictwem aktów urzeczowienia i obiektywizacji.<sup>414</sup> W wykładzie z 1936 r. Gehlen wyraża niemal dosłownie to samo stanowisko: „Ludzka inteligencja uprzedmiotawia [...] Człowiek dysponuje światem w jego >>byciu takim oto<< poznanych przedmiotów. Owa przedmiotowość jest czymś, co charakteryzuje wyłącznie człowieka. Człowieka interesuje rzecz jako rzecz, a nie jako obiekt popędowy.”<sup>415</sup> Nie należy jednak ignorować w tym punkcie zasadniczej różnicy, Gehlen odrzuca bowiem fenomenologiczną koncepcję poznania istotowego. Wiedza przedmiotowa oznacza u niego ni mniej ni więcej jak bezinteresowne poznanie przedmiotu jako przedmiotu.

Po drugie przejmując od Schelera tezę, że w strukturę ludzkiego poznania włączony jest akt samoświadomości w którym manifestuje się dystans pomiotu poznającego wobec samego siebie oraz jego samoistność. „Zwierzę słyszy i widzi nie wiedząc jednak, że słyszy i widzi”<sup>416</sup> - pisze Scheler. Podobną wypowiedź znajdujemy w manuskrypcie z wykładów o antropologii: „Zwierzę żyje, a człowiek żyje swoim życiem”.<sup>417</sup> Poznanie przedmiotowe i

---

<sup>413</sup> A. Gehlen, *Der Mensch. Seine Stellung in der Welt*, GA 3.2, s. 491.

<sup>414</sup> Scheler stwierdza mianowicie: „Bycie przedmiotem jest więc najbardziej formalną kategorią logicznej strony ducha [...] Dzięki swojemu duchowi, istota, którą nazywamy człowiekiem, może nie tylko rozszerzyć otoczenie w wymiar bytu świata i uprzedmiotować stawiane przezeń opory, ale może również - i to jest najosobliwsze - uprzedmiotować swoje własne cechy fizjologiczne i psychiczne, każdą ze swych funkcji witalnych” - tenże, *Stanowisko...*, op. cit. s. 85, 86-7.

<sup>415</sup> A. Gehlen, *Das Problem des Menschen. Resultate ...*, op. cit., s. 595.

<sup>416</sup> M. Scheler, *Stanowisko...*, op. cit. s. 87.

<sup>417</sup> A. Gehlen, *Das Problem des Menschen. Resultate ...*, op. cit., s. 595/6.

samoświadomość stanowią w przypadku człowieka nierozdzielna jedność.<sup>418</sup> „Człowiek może postrzegać siebie jako przedmiot. W przypadku zwierzęcia [centrum nerwowe] jest zwrotnie informowane tylko o doznaniach, w przypadku człowieka również o aktach poznawczych. Człowiek jest zawsze zwrócony ku samemu sobie. Zwierzę przeżywa, człowiek przeżywa swoje życie. Struktura urzeczowionego świata przedmiotowego i ześrodkowanie na poznaniu w akcie samoświadomości stanowią o specyfice człowieka.”<sup>419</sup>

Z pojęciem ducha łączy się u Schelera bezpośrednio kategoria otwarcia na świat, którą przejmuje Gehlen, co pokazaliśmy we wcześniejszych analizach. Gehlen wielokrotnie podkreśla w różnych tekstach wagę tego pojęcia dla własnego projektu antropologicznego.<sup>420</sup> W obydwu koncepcjach kategoria ta pełni jednak odmienną funkcję. Dla autora *Stanowiska człowieka w kosmosie* otwarcie na świat wraz z poznaniem przedmiotowym i specyficzną strukturą popędową człowieka stanowią niejako empiryczny substrat pojęcia ducha, który jako odrębna zasada ontyczna przeciwstawia się zasadzie pędu życiowego. Również dla Gehlena człowiek jest „ascetą życia”, „istotą, która potrafi powiedzieć nie” (*Neinsagenkönnner*), jednakże nie wyprowadza z tej formuły daleko idących, metafizycznych wniosków. Interesuje go raczej czysto empiryczne znaczenie i zastosowanie schelerowskiej kategorii ducha. Poza tym odrzuca całkowicie ontologiczny schemat stopni bytu, który stanowi dla Schelera kluczowy element argumentacji. Zgodnie z nim rośliny, zwierzęta i człowiek jako istota naturalna stanowią różne warstwy bytu bio-psychicznego. Uwzględnienie świata roślinnego ma w tym modelu duże znaczenie, gdyż jego istota - pęd uczuciowy (*Gefühlsdrang*) występuje na wszystkich szczeblach bytu organicznego. „Nie ma wrażenia, spostrzeżenia, przedstawienia, za którymi nie stałby mroczny pęd, których by on nie podtrzymywał swoim płomieniem, ustawicznie przenikającym okresy snu i czuwania; nawet najprostsze wrażenie nigdy nie jest tylko skutkiem bodźca, lecz zawsze jest również funkcją popędowej uwagi. Pęd przedstawia zarazem jedność wszystkich znacznie zróżnicowanych popędów i afektów człowieka.”<sup>421</sup> Tego elementu teorii antropologicznej nie znajdziemy u Gehlena. Jego komparatystyczne analizy dotyczą wyłącznie empirycznie rejestrowalnych różnic między zwierzętami a człowiekiem. W wykładzie z 1936 Gehlen powiela jeszcze schelerowski model stopni bytu z pominięciem pierwszego stopnia, ostatni zaś utożsamia z ludzką inteligencją, powtarzając za Schelerem tezę o zależności zasady duchowej od sfery popędowej. „Twierdzę, że duch wprawdzie ma własną istotę i

---

<sup>418</sup> M. Scheler, *Stanowisko...*, op. cit. s. 86.

<sup>419</sup> A. Gehlen, *Das Problem des Menschen. Resultate ...*, op. cit., s. 595.

<sup>420</sup> A. Gehlen, *Der Mensch ...*, s. 35.

<sup>421</sup> M. Scheler, *Stanowisko...*, op. cit. s. 55

prawidłowość, ale nie ma żadnej własnej energii pierwotnej, że wprowadzie dzięki owemu negatywnemu aktowi hamującemu popęd (już duchowego) chcenia następuje uaktywnienie w rzeczy samej bezsilnego ducha stanowiącego jedynie grupę czystych intencji”.<sup>422</sup>

Modyfikacja modelu schelerowskiego wynikała stąd, że Gehlen chciał uniknąć zarówno skrajności stanowiska naturalistycznego, jak i metafizycznego. Odrzucenie kategorii ducha jako odrębnej zasady mogłoby jednak zbliżyć jego koncepcję do naturalizmu, w świetle którego egzystencja ludzka jawiłaby się jako przedłużenie pewnej uniwersalnej zasady występującej w świecie organicznym, dlatego też filozof zdecydował się również na odrzucenie pojęcia pędu uczuciowego. Przyjęcie tego pojęcia przy jednoczesnym odrzuceniu kategorii ducha uczyniłoby niezrozumiałą i zbędną tezę o otwartości człowieka na świat, wszystkie jego wyższe funkcje moralne i poznawcze dałoby się wówczas wyprowadzić z pierwotnej witalistycznej zasady.

Odniesienia do modelu stopni bytu odnajdziemy również w dziele *Der Mensch*, tym razem jednak wyłącznie w perspektywie krytycznej. Również tutaj filozof wylicza za Schelerem kolejne szczeble życia organicznego: instynkt, pamięć asocjacyjną/odruch warunkowy, praktyczną i ludzką inteligencję, ale tylko po to, by wykazać, że model ten wikał się w niedopuszczalny dualizm dwóch metafizycznych zasad. „Jeśli będziemy myśleć w ramach tego schematu stopni bytu, to utracimy przez to istotną perspektywę: mianowicie tę, że różnica oddzielająca człowieka od zwierzęcia mogłaby tkwić w jednym przenikającym wszystkie funkcje prawie strukturalnym [...] Ta analiza [...] stanie się trafna bez cienia wątpliwości, jeśli da się wykazać jedność zasady strukturalnej, która panuje we wszelkich ludzkich funkcjach poczynając od cielesnych po duchowe. Wówczas nie będziemy już mogli upatrywać różnicy w zasadzie ducha, lecz możliwym stanie się wykazanie jej już na poziomie fizycznej motoryki. Będziemy zatem, by podać pierwszą formułę, definiować człowieka jako istotę działającą”.<sup>423</sup> To właśnie w gehlenowskim *opus magnum* po raz pierwszy pojawia się pojęcie działania jako kluczowa kategoria nowego projektu antropologicznego, którego celem ma być przewyciężenie teoretycznych deficytów koncepcji poprzedników. W wykładzie z 1936 filozof nie posługuje się jeszcze tym pojęciem, ponieważ w tym czasie nie dysponował ani kategorią odciążenia, ani teorią języka, której brak odczuwalny jest zwłaszcza w projekcie Schelera.

Pojęcie działania pozwala Gehlenowi znieść obecną u Schelera opozycję praktycznego i duchowego poznania. Działanie pojmuje on przy tym w ogólnym,

---

<sup>422</sup> Ibidem, s. 106.

<sup>423</sup> A. Gehlen, *Der Mensch ...*, s. 23.

praktycznym znaczeniu jako „[...] aktywność nakierowaną na zmianę otoczenia dla korzyści ludzkiej”.<sup>424</sup> Dokładniejsza analiza pokazuje, że działanie spełnia w jego koncepcji trzy funkcje, które Scheler przypisywał wcześniej duchowi. Po pierwsze, udostępnia ono poznanie przedmioty, to znaczy dopiero za jego pośrednictwem doświadczane obiekty nabierają charakteru przedmiotowego, po drugie, stanowi ono funkcjonalny krąg oparty na sprzężeniu zwrotnym między pobudzeniami sensoryczno-motorycznymi a centrum nerwowym, po trzecie zaś, w opisanej postaci przysługuje jedynie człowiekowi, który musi działać z powodu konstytucjonalnej otwartości na świat, braku stabilnych instynktów i uregulowanej struktury popędowej. Funkcjonalny krąg działania sprzęgający motorykę, zmysły i procesy świadome zaciera granicę między tym, co psychiczne i fizyczne. Jednakże teza o psychofizycznej neutralności działania nie przewyższa jednoznacznie dualizmu koncepcji Schelera, który w podobny sposób opisywał naturę ludzkiego zachowania: „Wartościowe w pojęciu zachowania się jest właśnie to, że jest ono pojęciem psychofizycznie indyferentnym, tzn. każde zachowanie się jest zawsze także wyrazem stanów wewnętrznych; nie istnieje bowiem coś wewnątrznie psychicznego, co nie >>wyrażałoby się<< bezpośrednio lub pośrednio w zachowaniu się. Można zatem i zawsze trzeba je wyjaśniać dwojako, psychologicznie i zarazem psychologicznie.”<sup>425</sup> Jak widać założenie psychofizycznej neutralności działania nie zaprzecza *eo ipso* dualizmowi podstawowych kategorii antropologicznych. W istocie wydaje się, że na płaszczyźnie teoretycznej Gehlen nie przewyższa ostatecznie dualizmu schelerowskiego, lecz jak sam powiada, jedynie „unika” czy też „bierze go w nawias”.

Podobnie jak autor *Stanowiska człowieka w kosmosie* Gehlen przyjmuje, że energia zasilaająca działanie pochodzi z nadwyżki popędowej.<sup>426</sup> W przeciwieństwie do zwierząt, których zachowanie jest zdeterminowane instynktami i potrzebami popędowymi, człowiek posiada „zdolność wytwarzania hiatusu”<sup>427</sup>, czyli dystansu wobec impulsów popędowych. Dzięki niej człowiek może dowolnie uprzedmiotowiać obiekty poddawane czynnościom manipulacyjnym, a także hamować napierające z wnętrza organizmu popędy. To, co Gehlen określa mianem hiatusu, u Schelera wchodzi w skład „otwarcia na świat”<sup>428</sup>. Gehlen pisze w tym kontekście również o otwarciu na świat życia popędowego człowieka - potrzeby uzyskują ukierunkowanie na określone obiekty za pośrednictwem obrazów, przedstawień

---

<sup>424</sup> A. Gehlen, *Zur Geschichte der Anthropologie*, GA 4, s. 69.

<sup>425</sup> M. Scheler, *Stanowisko...*, op. cit. s. 57.

<sup>426</sup> Ibidem, s. 72-3.

<sup>427</sup> A. Gehlen, *Der Mensch ...*, s. 53.

<sup>428</sup> M. Scheler, *Stanowisko...*, op. cit. s. 85.

popędowych wytwarzanych w wyobraźni, co w istocie odpowiada schelerowskiej tezie o sublimacji.<sup>429</sup> Pojęcie otwartości na świat służy Schelerowi do uwypuklenia dualizmu ducha i pędu życiowego, Gehlenowi zaś do wyróżnienia specyfiki ludzkiego działania.

Od Schelera przejmuje filozof ponadto pojęcie instynktu, antycypujące ujęcie etologiczne. Zgodnie z nim, instynktowne zachowanie jest dziedziczone, sensowne, tzn. takie, że okazuje się ukierunkowane celowo (*teleokin*) dla organizmu, następnie musi przebiegać zgodnie ze stałym, amechanicznym rytmem (nie da się go sprowadzić do pojedynczych lub kombinowanych łańcuchowych odruchów), ponadto stanowi ono zawsze reakcję na typowe sytuacje, które są doniosłe dla przeżycia gatunku, przy czym reakcja dotyczy nie tyle konkretnych bodźców, co określonego ich układu (antycypacja pojęcia bodźca kluczowego, które wprowadził w latach 30-tych Konrad Lorenz) i nie zależy od liczby podejmowanych prób. Za Schelerem wreszcie filozof powtarza tezę o uwstecznieniu ludzkich instynktów w porównaniu ze światem zwierząt. W *Stanowisku człowieka w kosmosie* czytamy: „[...] człowiek natomiast, jako typ plastycznego ssaka, u którego inteligencja i w nie mniejszym stopniu pamięć asocjacyjna rozwinęły się najbardziej, ma instynkty silnie uwstecznione”.<sup>430</sup>

Również charakterystyka przyzwyczajania skorelowanego z pamięcią asocjacyjną wygląda niemal identycznie u obydwu filozofów. Różnica polega jedynie na tym, że analiza Gehlena wychodzi od przyzwyczajania, a Schelera od pamięci, co wynika z różnicy w rozkładzie akcentów teoretycznych. Autorowi *Stanowiska człowieka w kosmosie* chodzi bowiem o zaznaczenie kolejnych faz rozwoju organicznego, które prowadzić mają do inteligencji praktycznej, a pośrednio do autonomicznej zasady ducha, Gehlen natomiast opisuje przede wszystkim podłoże ludzkiego działania, nawiązując do swojego artykułu *Reflexionen über Gewohnheit*<sup>431</sup>. Obaj jednak ostatecznie dochodzą do tej samej konkluzji, że zachowanie kierujące się zasadą prób i błędów wymaga pamięci asocjacyjnej, za pośrednictwem której dochodzi do utrwalenia zakończonych powodzeniem ruchów.<sup>432</sup>

Podsumowując analizy komparatystyczne możemy podkreślić przemożny wpływ koncepcji Maxa Schelera na projekt antropologiczny zaproponowany w pracy *Der Mensch*. Gehlen pisząc w późniejszym artykule, że „[...] wszystkie dotychczasowe pisma z zakresu antropologii filozoficznej, które posiadają jakąkolwiek rangę, zależą w swoich

---

<sup>429</sup> Ibidem, s. 112-113.

<sup>430</sup> Ibidem, s. 64.

<sup>431</sup> A. Gehlen, *Reflexionen über Gewohnheit*, GA 1, s. 99.

<sup>432</sup> M. Scheler, *Stanowisko...*, op. cit. s. 65.



najważniejszych tezach od dzieła Schelera<sup>433</sup> - wypowiada zarazem opinię o własnej antropologii. Gehlen przejmuje od niego nie tylko szczegółowe rozwiązania i ustalenia, lecz zasadniczo cały swój projekt opracowuje w oparciu o dualistyczny schemat ducha i pędu życiowego. Bez znajomości *Stanowiska człowieka w kosmosie* jego dzieło na pewno nie przybrałoby swojej ostatecznej postaci, co sam przyznaje w późniejszym eseju.<sup>434</sup> Schemat ducha i pędu zostaje zmodyfikowany przez Gehlena jedynie w dwóch punktach. W miejscu pojęcia ducha umieszcza on kategorię działania, przez co metafizyczna eksplikacja natury człowieka zostaje zastąpiona analizą biologiczną, która ludzkie działanie interpretuje, wychodząc od biologicznych uwarunkowań. Gehlenowi wydaje się, że kategoria działania pozwoli mu uniknąć skrajności naturalizmu traktującego człowieka li tylko jako przedłużenie ewolucyjnego kontinuum. Jednakże, kiedy uzależnia on ludzką świadomość od biologicznej celowości jako swoistego meta-celu działania nieuchronnie naraża się na zarzut redukcjonizmu. Odrzucenie pojęcia ducha ma szczególne konsekwencje dla jego koncepcji „otwartości na świat”. Według schelerowskiego ujęcia człowiek transcenduje teraźniejszość, dany aktualnie świat i w tym sensie otwiera się na przyszłe zmiany, o czym traktuje między innymi artykuł *Człowiek w epoce zacierania się przeciwieństw*.<sup>435</sup> Natomiast Gehlen, który opisuje ludzką otwartość na świat z perspektywy działania, może ujmować przyszłość jedynie w perspektywie teraźniejszości. Nie będzie przesadą, jeśli stwierdzimy, że jego późniejsza teza o „post-histoire” antycypowana jest już w kategorii otwartości na świat. Scheler umiejscawia człowieka w kosmosie, Gehlen zaś w konkretnym, historycznie już ukształtowanym świecie.

Mimo wspomnianych zapożyczeń Gehlen wykracza poza ramy projektu Schelera, wprowadzając oryginalną koncepcję działania. Można powiedzieć, że w manierze przypominającej nieco marksowski zamysł „postawienia Hegła z głowy na nogi” filozof zamienia transcendentną wobec natury zasadę ducha na pojęcie „wewnątrz-światowego działania”. Rezultatem tego zabiegu jest całkowicie odmienna wizja człowieka. Schelerowski człowiek to w istocie *animal rationale*, natomiast człowiek Gehlena, który znosi podział na poznanie praktyczne i teoretyczne, - to nie kto inny jak *homo faber*, istota przekształcająca naturę w imię biologicznego przetrwania.

---

<sup>433</sup> A. Gehlen, *Rückblick ...*, s. 258.

<sup>434</sup> A. Gehlen, *Das Menschbild in der modernen Anthropologie*, GA 4, s. 167.

<sup>435</sup> M. Scheler, *Człowiek w epoce zacierania się przeciwieństw* (tłum. S. Czerniak), [w:] tenże, *Pisma z antropologii ...*, op. cit., s. 191-240.

### 2.1.3. Biologiczne inspiracje (P. Alsberg, J. Uexküll, F. Buytendijk, L. Bolk, A. Portmann, K. Lorenz)

Gehlen rozwija swoją antropologię w oparciu o ustalenia współczesnych mu koncepcji biologicznych. Wypracowane przez niego kategorie filozoficzne mają wyjaśnić problemy, które z racji swojej ogólności przekraczają kompetencje nauk empirycznych, a ostatecznie - mają dostarczyć całościowego obrazu kondycji ludzkiej. Biologia staje się w tym kontekście stałym punktem odniesienia wywodów *Der Mensch*. Cechą wspólną większości koncepcji biologicznych (z wyjątkiem lorenzowskiej etologii), które zainspirowały Gehlena jest krytyczny, a przynajmniej zdystansowany stosunek do klasycznej, darwinowskiej teorii ewolucji. Krytyce poddawany jest tutaj zwłaszcza naturalistyczny redukcjonizm, zgodnie z którym gatunek *homo sapiens* wyłania się w toku ewolucji jako kolejny stopień rozwoju organicznego, nie różniący się pod względem jakościowym od swoich ewolucyjnych poprzedników. Dla Gehlena istotny jest wniosek płynący z tej krytyki, a mianowicie postulat, że zrewidowana teoria ewolucji powinna wykazać wyjątkowość i niepowtarzalność ludzkiego gatunku na tle świata fauny. W tym miejscu należy jednak podkreślić, że preferowanie tego rodzaju anty-darwinowskich stanowisk okazało się najsłabszym punktem programu antropologa, ponieważ znaczna część przejętych przez niego ustaleń straciła współcześnie swoją ważność.<sup>436</sup> Przy tej okazji należy także pamiętać, że omawiane tutaj inspiracje ukształtowały w znacznej mierze myśl pozostałych klasyków antropologii filozoficznej, co możemy uznać za kolejny dowód jedności ideowej omawianej formacji, a zarazem za powód współczesnego spadku zainteresowania jej dziedzictwem. Odpowiedzi na pytanie, w jakim stopniu dezawuacja biologicznych założeń wpływa na wartość eksplikacyjną całego programu antropologicznego Gehlena, udzielimy w końcowej części niniejszego rozdziału.<sup>437</sup>

Rekonstrukcję najważniejszych biologicznych „zapożyczeń” zaczniemy od mało znanego, wspomnianego właściwie jedynie przez Schelera, lekarza, bakteriologa Paula Alsberga, który w wydanej w 1922 r. pracy *Das Menschheitsräsel* antycypował szereg idei rozwijanych przez klasyków antropologii.<sup>438</sup> Ostatnie dostępne egzemplarze wspomnianej książki zostały zniszczone przez nazistów w 1933. Niniejsza rekonstrukcja opierać się będzie

---

<sup>436</sup> Analizę głównych założeń biologicznych u Gehlena w świetle współczesnej biologii omawia obszernie: R. Karneth, *Anthropo-Biologie. Biologische Kategorien bei Arnold Gehlen - im Licht der Biologie, insbesondere der vergleichenden Verhaltensforschung der Lorenz-Schule*, Würzburg 1991.

<sup>437</sup> Por. podrozdz. 2.2.2.

<sup>438</sup> Alsberga wspomina Scheler w: M. Scheler, *Stanowisko człowieka...*, op. cit., s. 106-108.

na drugim, poszerzonym wydaniu tej książki pod tytułem *Der Ausbruch aus dem Gefängnis - zu den Entstehungsbedingungen des Menschen*.<sup>439</sup>

Alsberga, podobnie jak pozostałych biologów, do których odwołują się klasycy antropologii filozoficznej, wyróżnia krytyczny stosunek do klasycznej teorii ewolucji. Krytyce poddawana jest jednak nie tyle sama idea filogenetycznej homologii poszczególnych gatunków istot żywych, lecz założenie, że *homo sapiens* wyłonił się w świecie natury w wyniku stopniowego procesu ewolucji z pokrewnych mu organizmów zwierzęcych. Alsberg zaprzecza zatem idei, jakoby człowiek stanowił kolejny etap ewolucji i różnił się od naczelnych jedynie pod względem stopnia skomplikowania pewnych cech morfologicznych i behawioralnych. „Człowiek nie jest zwierzęciem wśród zwierząt” - tak brzmi główna teza niemieckiego lekarza.<sup>440</sup>

Najważniejszym problemem omawianej pracy staje się pytanie o zasadę rozwojową, która uczyniła człowieka niepowtarzalnym projektem natury, o zasadę, która dokonała swoistego wyłomu w ewolucyjnym kontinuum. Wprawdzie pod względem morfologicznym *homo sapiens* nie posiada żadnych cech, które nie występowałyby już w świecie zwierzęcym, ale klasyczna teoria ewolucji nie potrafi jednoznacznie wyjaśnić, czy stanowi on jedynie kontynuację zwierzęcej formy organizacji, czy też należy go traktować jako gatunek ukształtowany według jakościowo odmiennej, nigdzie indziej nie występującej zasady. O niepowtarzalności człowieka świadczy istnienie przekazywanej na drodze symbolicznej kultury oraz myślenia opartego na pojęciowym języku. Z istnienia homologii organologicznych nie można wyprowadzać tezy o pochodzeniu całości ludzkiej formy organizacji ze świata zwierzęcego. Błąd klasycznej teorii ewolucji polega, zdaniem Alsberga, na nieuprawnionym wnioskowaniu, które wychodzi od podobieństw obserwowalnych na poziomie poszczególnych części systemu i przenosi je na jego całość. Całość w świecie organicznym nie ma bowiem charakteru addytywnego, lecz holistyczny, stanowi odrębną rządzącą się własnymi prawami jedność planu budowy.

Aby wyjaśnić niepowtarzalne stanowisko człowieka w kosmosie należy wskazać kauzalne powiązanie między formą organiczną człowieka a jego statusem jako istoty kulturowej. Powodzenie tego przedsięwzięcia pozwoli uznać *homo sapiens* za gatunek niejako z natury skazany na kulturę - jak zobaczymy jest to jedna z fundamentalnych tez Gehlena. Argumenty, które przytacza Alsberg w większości antycypują tezy przyjmowane przez klasyków antropologii, a zwłaszcza autora *Der Mensch*.

---

<sup>439</sup> P. Alsberg, *Der Ausbruch aus dem Gefängnis - zu den Entstehungsbedingungen des Menschen*, Gießen 1975.

<sup>440</sup> *Ibidem*, s. 9.

Po pierwsze, Alsberg pokazuje, że człowiek w przeciwieństwie do zwierząt nie jest przystosowany do określonego środowiska, brakuje mu rozmaitych organologicznych specjalizacji, które pozwalają zwierzęciu bezkolizyjnie funkcjonować w danym wycinku przyrody, brakuje mu między innymi mocnego uzębienia, kłów, pazurów, ochronnego owłosienia, organów ułatwiających ucieczkę bądź atak, jednym słowem brakuje mu biologicznych gwarantów przetrwania.<sup>441</sup> Alsberg używa nawet podobnej metaforyki jak późniejsi antropologowie, pisze między innymi, że natura przyjmuje wobec człowieka rolę złośliwej macochy, a niedostatki biologiczne nie są wynikiem uwstecznienia, lecz stanowią punkt wyjścia jego rozwoju. To właśnie pierwotna ułomność *homo sapiens* zmusza go do poszukiwania zewnętrznych substytutów brakujących organów. Od samego początku jego rozwoju można zaobserwować tendencję do przechodzenia od zasady cielesnej organizacji w kierunku sztucznego narzędzia.<sup>442</sup> Zdolność wytwarzania narzędzi należy zatem uznać za konieczną, niejako ustrojową kompensację uwstecznienia biologicznego. Innymi słowy, wynalezienie narzędzi nie jest następstwem deficytów biologicznych, lecz zbiega się z powstaniem człowieka jako takiego. „Zwierzę w trakcie swojego rozwoju rozwija cielesne dyspozycje, człowiek zaś na odwrót, w trakcie swojego rozwoju wyłącza cielesność.”<sup>443</sup> Poszukiwaną zasadą organizacyjną jest zatem prawo wyłączenia ciała (*Körperausschaltung*) za pośrednictwem sztucznych narzędzi. W miejsce cielesnej adaptacji wkracza w przypadku człowieka „adaptacja pozacielesna”. Najważniejszym środkiem wyłączania cielesności, a tym samym monopolem człowieczeństwa jest narzędzie. Niektóre wyżej rozwinięte zwierzęta również używają narzędzi, jednak te zawsze pozostają podporządkowane bieżącym potrzebom cielesnym. Zastosowanie narzędzi ludzkich jest praktycznie nieograniczone, gdyż nie zależą one od specyficznego materiału, ich funkcjonalność odrywa się od wąskiego kontekstu użycia, od zaspokajania bezpośrednich potrzeb. Pojęcie narzędzia ma u Alsberga szerokie zastosowanie, obejmuje narzędzia obróbki, domostwo, ubiór, ale również język i myślenie pojęciowe. Wszystkie wymienione rodzaje „narzędzi” służą w istocie uwolnieniu człowieka od wymogów i ograniczeń cielesnej konstytucji. Organologicznym odpowiednikiem zasady narzędziowości jest przede wszystkim chwytna ręka dysponująca nieograniczonym wachlarzem możliwości motorycznych oraz sztywna stopa ułatwiająca utrzymanie pionowej postawy. W istocie wyprostowana postawa i „wynałazek” narzędzi tworzą strukturalny związek. Jak pisze Alsberg, „[...] technika stanowi sztuczną rekompensatę

---

<sup>441</sup> Ibidem, s. 46.

<sup>442</sup> Ibidem, s. 48.

<sup>443</sup> Ibidem, s. 49.

cielesnych niedostatków”.<sup>444</sup> Rozwój człowieka uzależnia się w coraz większym stopniu od stosowanych przezeń narzędzi. Nieprzystosowany do określonego środowiska *homo sapiens* musi tworzyć za ich pomocą sztuczne, przetworzone środowisko kultury, która staje się dla niego drugą naturą.

Istotnym etapem hominizacji jest wynalazek języka - symbolicznego narzędzia, które odciąża organy sensoryczne, a zwłaszcza percepcję.<sup>445</sup> Podobnie jak w przypadku materialnych narzędzi duchowe narzędzie języka może być używane przez każdego bez wyjątku i w tym sensie tworzy niezależny od ciała obszar aktywności. Powstanie języka łączy się bezpośrednio z powiększeniem mózgu, przy czym rozwój mowy wpływa zwrotnie na rozwój centralnego organu systemu nerwowego. Na bazie konkretnych odsyłających do zmysłowej percepcji słów powstają abstrakcyjne pojęcia, które wskazują na ogólne, wspólne cechy przedmiotów. Intelkt (*Verstand*) odsyła do przetworzonej symbolicznie naoczności, natomiast rozum (*Vernunft*) operujący abstrakcyjnymi pojęciami dokonuje autorefleksji. Obydwa poziomy myślenia mają, zdaniem Alsberga, charakter narzędziowy tworząc podwaliny pod kulturę - całkowicie oderwany od cielesności system idei i norm postępowania, który wynosi człowieka ponad porządek natury. Rozum i kultura zależą od języka, ich korzenie sięgają tym samym ludzkiej cielesności. Odciążenie zmysłów, cielesnych funkcji wyrównuje wrodzone biologiczne niedostatki: słabe instynkty oraz brak specjalizacji organologicznej. Najbardziej zaawansowane przejawy kultury jak nauka, moralność i sztuka można w tej perspektywie opisać jako formy wyłączenia cielesności. Nauka ze swoją zasadą neutralności poznania, moralność z ideą dobra, sztuka odwołująca się do bezinteresowności uwalniają, każda na swój sposób, od subiektywnej, egoistycznej tyrani popędów<sup>446</sup>, tworząc przestrzeń, niespotykanej w świecie przyrody wolności. Konkluzją wywodów Alsberga jest twierdzenie, że różnica między człowiekiem i zwierzęciem ma charakter jakościowy, dotyczy bowiem odmiennej zasady organizacji. Przyjmując to twierdzenie, należy ponadto odrzucić ideę, że *homo sapiens* wywodzi się od istniejących współcześnie naczelnych, ponieważ w perspektywie morfologicznej oznaczałoby to, że ewolucja w naszym przypadku obrała kierunek wsteczny, co jednak sprzeciwia się uznanym przez naukę prawom. Współczesny człowiek musiał zatem rozwinąć się z odrębnej formy organicznej, która od samego początku w istotny sposób różniła się od organizacji pozostałych naczelnych. Alsberg wprowadza w tym kontekście hipotezę *metapithecusa* - bezpośredniego ewolucyjnego poprzednika *homo*

---

<sup>444</sup> Ibidem, s. 58.

<sup>445</sup> Ibidem, s. 64.

<sup>446</sup> Ibidem, s. 80-83.

*sapiens*.<sup>447</sup> Praczlówieka charakteryzowały w budowie morfologicznej cechy neoteniczne występujące u współczesnego człowieka: twarzoczaszka zmniejszona kosztem mózgowcazki, frontalna budowa czoła, pomniejszona szczęka ze stosunkowo drobnym uzębieniem, brak ogona. *Metapithecus* był istotą defensywną, przystosowaną do ucieczki, agresywne zachowania wykształciły się w rezultacie konkurencji wewnątrzgatunkowej, a ściślej w ramach selekcji płciowej. Drapieżność pojawiła się dopiero u człowieka właściwego wraz z wynalazkiem narzędzi.<sup>448</sup>

Filogenetyczne spekulacje kolońskiego lekarza antycypują częściowo ustalenia późniejszych biologów (Portmanna, Buytendijka, czy Bolka), na których powoływali się klasycy antropologii. Dla niniejszej rekonstrukcji szczególnie ważne wydaje się przekonanie Alsberga, że kulturowe ideały pełnią w przypadku człowieka tę samą funkcję, co instynkty wśród zwierząt, a mianowicie przystosowują go do życia w kulturowym środowisku - analogiczna teza pojawi się u Gehlena w ramach teorii instytucji. Technika, język, myślenie pojęciowe i kultura funkcjonują jako konieczne formy kompensacji ustrojowych deficytów człowieka, odciążają go od znacznych nakładów energii witalnej, a tym samym otwierają przed nim perspektywę wolnego działania. W duchu Gehlena Alsberg wysuwa ponadto zastrzeżenie, że opiewany przez licznych myślicieli stan natury jest jedynie bezzasadną fikcją, ponieważ dychotomia natura-kultura nie odnosi się do żadnego etapu rozwoju człowieka. Powrót do natury oznacza w istocie powrót do animalnej egzystencji, która zaprzecza podstawowej zasadzie organizacji ludzkiego bytu.<sup>449</sup>

Gehlen podobnie jak Alsberg wychodzi od kontrastowego porównania człowieka ze światem zwierząt, przy czym dla zwiększenia jego wyrazistości wprowadza modelowe pojęcie „zwierzęcia”. Nieprzebrana ilość gatunków istot żywych zostaje podciągnięta pod pewien typ idealny, który następnie zostaje przeciwstawiony niepowtarzalnemu projektowi natury, jakim jest *homo sapiens*. Dychotomię człowiek - zwierzę konstruuje filozof w oparciu o teorię „wokół-świata” J. Uexküll’a.

Główna teza niemieckiego biologa głosi, że zwierzęta żyją w zamkniętych kręgach funkcjonalnych, które wyznaczają ich obraz świata, a tym samym pole możliwego działania.<sup>450</sup> Kluczowym pojęciem jest tutaj kategoria planu rozumiana jako aprioryczny moment organizacji istot żywych, „autonomiczna reguła organizująca materiał, jego forma”, która odpowiada za charakter wszystkich przejawów aktywności żywego organizmu. W

---

<sup>447</sup> Ibidem, s. 157-167.

<sup>448</sup> Ibidem, s. 156.

<sup>449</sup> Ibidem, s. 210.

<sup>450</sup> Por. A. Pobojevska, *Biologiczne „a priori” człowieka a realizm teoriopoznawczy*, Łódź 1996, s. 68.

ramach pojęcia planu mieści się zarówno „plan budowy”, decydujący o przestrzennej organizacji istot, jak i „plan sprawności”, określający reguły czasowego przebiegu ich procesów życiowych. Uexküll utożsamia fakt posiadania przez istotę żywą swego planu z byciem „podmiotem”. „Planowość” podmiotu przejawia się w suwerennych, specyficznych dla niego sposobach postrzegania i działania, których rezultatem jest jego własny świat zjawisk.<sup>451</sup> Kategoria planu wiedzie zatem Uexküll’a do sformułowania tezy, zgodnie z którą istota żywa i jej świat (świat otaczający, na który składają się tworzone przez nią przedmioty - ich treści i formy mają charakter podmiotowy, są zbudowane przez receptory i efekторы funkcjonujące według planu budowy istoty żywej) stanowią precyzyjnie zorganizowaną, ściśle określoną i nieprzypadkową całość. Wzajemna przynależność części i całości wyraża się w zachodzących pomiędzy nimi relacjach, którymi są zachowania istot żywych.<sup>452</sup> Zgodnie z zasadą całości, podmiot i przedmiot nie istnieją samodzielnie, i dlatego, dla przykładu, badając zachowania, czyli „[...]” relacje podmiot-przedmiot, w ich odniesieniu do zewnętrznego świata możemy wnioskować o przedmiotach specyficznych dla danego podmiotu. Gdy odkrywamy formę przedmiotowego świata, ujawnia się nam zarazem plan budowy podmiotu, ponieważ forma świata otaczającego i podmiot są tożsame, na mocy zasady o udzielaniu przedmiotowi formy przez podmiot.”<sup>453</sup> Znamienne jest, że Uexküll zamiast pojęcia adaptacji (*Anpassung*) używa pojęcia osadzenia (*Einpassung*). „O prawach, które tworzą lub niszczą życie, możemy jedynie powiedzieć, że u ich podłoża tkwi wszechobejmująca planowość, która wyraża się w doskonałym osadzeniu (*Einpassung*) każdej istoty żywej w jej wokół-świecie.”<sup>454</sup> W tej perspektywie opisu znika dualizm podmiotu i przedmiotu. Relacja organizm - „wokół-świat” oznacza tutaj w istocie korelację pomiędzy dwoma członami jednej całości. Organizmy zwierzęce nie muszą zatem elastycznie przystosowywać się do zewnętrznego środowiska, ponieważ już a priori dostosowane są do zdeteminowanego przez plan budowy „wokół-świata”, którego nie należy mylić z środowiskiem rozumianym jako wycinek obiektywnie istniejącej rzeczywistości. Uexküll przekonuje, że każdy gatunek zwierzęcy żyje we własnym subiektywnie skonstruowanym świecie wrażeń i skorelowanych z nim zachowań. Rzeczywistość okazuje się zatem czymś na kształt zbioru baniek mydlanych - niedostępnych z zewnątrz światów. Kluczowa w tej koncepcji jest harmonia między organizmem i jego otoczeniem opisywana za pomocą kategorii kręgu funkcjonalnego.

---

<sup>451</sup> Por. Ibidem, s. 58.

<sup>452</sup> Ibidem, s. 62.

<sup>453</sup> Ibidem, s. 66.

<sup>454</sup> J. Uexküll, *Umwelt und Innenwelt der Tiere*, Berlin 1921.

„Aby unaocznic relacje zwierząt do obiektów i przedmiotów, zaprojektowałem - pisze niemiecki biolog - schemat kręgu funkcjonalnego. Każdy obiekt, z jakim zetknie się zwierzę, otoczony jest przez dwa odcinki kręgu na podobieństwo kleszczy. Z jednej strony znajdują się organy zmysłowe lub receptory skorelowane z określonymi właściwościami obiektu, właściwości te stają się nośnikami percepcji podmiotu. Sama percepcja dokonuje się w centralnym organie percepcyjnym podmiotu, gdzie zostaje uruchomiony schemat percepcyjny obiektu wyprojektowany następnie jako cecha spostrzeżeniowa na zewnątrz. Jednocześnie schemat percepcji indukuje w centralnym organie działania komplementarny schemat działania, który za pomocą impulsów uruchamia efektoryczne organy zwierzęcia. Efektory ze swej strony oddziałują na określone własności obiektu i udzielają im określonej cechy działania. W ten sposób stają się one nośnikami cech działania podmiotu. W tej fazie działanie zamyka się a jego skutek można wyrazić następująco: cecha działania wygasa cechę spostrzeżeniową. Tak oto podmiot umieszczony jest w swoim wokół-świecie, w którym jego percepcja i działanie planowo się zastępują.”<sup>455</sup>

Wewnętrzna organizacja podmiotu, w której przebiegają procesy konstrukcji przedmiotów otaczającego świata opisywana jest przez biologa jako struktura. Na świat funkcji składa się świat wewnętrzny istoty żywej oraz jej wokół-świat. Natomiast wewnętrzna struktura obiektu łącząca cechę spostrzeżeniową z cechą działania to przeciwstruktura. Wokół-świat zwierząt dzieli się zgodnie z powyższym opisem na „świat percypowany”, który zwierzę postrzega za pośrednictwem receptorów oraz „świat działania”, który zawiera wszystkie możliwe oddziaływania, jakie zwierzę wywiera nań za pośrednictwem efektorów, przy czym obydwa światy łączą się za sprawą apriorycznego planu budowy. Wokół-świat obejmuje w sumie cztery kręgi funkcjonalne: płci, ofiary, wroga i medium, które integrują podmiot i obiekt, organizm i jego otoczenie w jednolity system.<sup>456</sup> Jak zauważa Pobjewska, w kręgu funkcjonalnym plan budowy odciska się jak stempel na obiekcie, lecz „[...] nie obiektywizuje się w intersubiektywną, niezależną od indywidualnego podmiotu formę przedmiotu, ale w jego znaczenie, tzn. czyni go nośnikiem znaczenia.”<sup>457</sup>

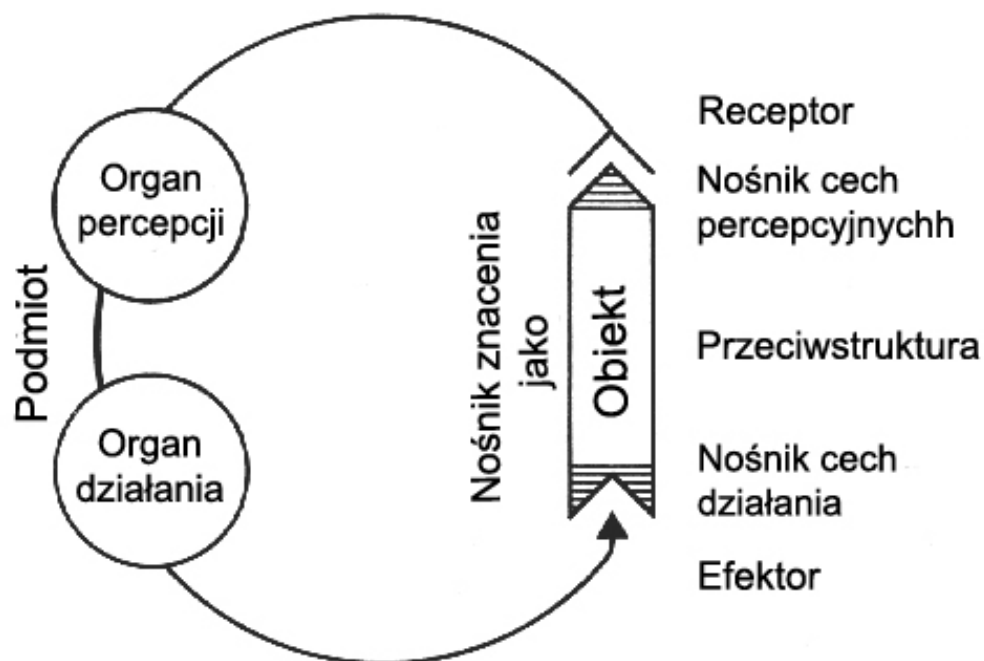
---

<sup>455</sup> J. Uexküll, *Kompositionslehre der Natur. Biologie als undogmatische Naturwissenschaft*, Berlin 1980, s. 123.

<sup>456</sup> J. Uexküll, *Umwelt...*, op. cit., s. 218.

<sup>457</sup> A. Pobjewska, *Biologiczne „a priori” ...*, op. cit., s. 72.





**Schemat kręgu funkcjonalnego**

Rola obiektu w kręgu funkcjonalnym polega na zespalaniu cech percepcyjnych z cechami działania. Związek ten jest konieczny do zamknięcia kręgu, które następuje w momencie wygaszenia cechy postrzeżeniowej przez cechę działania. Wygaszenie cech postrzeżeniowych przebiega dwójako. Z jednej strony zwierzę może obiektywnie zniszczyć określoną cechę (np. pożreć ofiarę), z drugiej strony może chodzić o subiektywne zniszczenie cechy. Uexküll podaje tu przykład kopulacji modliszki z partnerem, podczas której spostrzeżeniowa (erotyczna) cecha samca przekształca się pod koniec aktu w cechę gastronomiczną i w ten sposób samiec zostaje boleśnie skonfrontowany z efektorami nowego kręgu funkcjonalnego.<sup>458</sup>

Gehlen przedstawiając koncepcję Uexkülla, posługuje się jego słynnym przykładem kleszcza.<sup>459</sup> Organy tego owada są idealnie osadzone w strukturze subiektywnego wokółświata. Kleszcz pozbawiony zmysłu wzroku wyczekuje na gałęzi na swojego żywiciela, jakim jest ciepłokrwiste zwierzę. Reaguje jedynie na bodźce świetlne, które pomagają mu w wędrówce po drzewie. Zbliżanie się żywiciela sygnalizują mu zaś bodźce zapachowe - woń kwasu maślanego wydzielana wraz z potem ssaków. Kiedy kleszcz znajdzie się na ciele ofiary, używa zmysłu dotyku wrażliwego na zmiany temperatury, szukając najcieplejszego miejsca, które pozbawione jest owłosienia, tam też wwierca się w skórę i pompuje krew.

<sup>458</sup> J. Uexküll, *Theoretische Biologie*, Frankfurt am Main 1973, s. 209.

<sup>459</sup> A. Gehlen, *Der Mensch...*, op. cit., s. 79-80.

Kiedy spożyje pierwszy w życiu posiłek rzuca się na ziemię, składa jaja i umiera. Przykład ten ilustruje ubóstwo owadziego wokół-świata, który składa się z zaledwie trzech cech spostrzeżeniowych. Ubóstwo to gwarantuje jednak skuteczność działania, a przez to zwiększa niepomiarne szanse przeżycia.

Gehlen wykorzystuje uexküllowski model, chociaż wskazuje na jego braki. Przede wszystkim zarzuca niemieckiemu biologowi zbyt wąskie, subiektywistyczne ujęcie wokół-świata, który sprowadza się w tej koncepcji do bodźców wytworzonych przez system nerwowy zwierzęcia. Takie ujęcie nie uwzględnia jednak licznych czynników środowiskowych, jak temperatura, ciśnienie powietrza, promieniowanie ultrafioletowe, bakterie etc. Ponadto, jak już wspomniano, Uexküll krytycznie odnosząc się do klasycznej teorii ewolucji, nie dopuszcza elastyczności i stopniowego rozwoju biologicznego a priori. W idealistycznym duchu pojmując je jako rodzaj przedustawnej harmonii, doskonałego dopasowania. Gehlen odwołując się do H. Webera modyfikuje ten model i odnosi pojęcie wokół-świata do specyficznej dla danego zwierzęcia środowiskowej części biosystemu, w którym utrzymuje się ono przy życiu.<sup>460</sup> Mimo zmiany znaczenia pojęcia wokół-świata podtrzymuje jednak główną tezę Uexkülla, że „[...] zwierzę jest dokładnie i kompletnie osadzone (*eingepasst*) w swoim środowisku”.<sup>461</sup> Przy czym pojęcie „osadzenia” rozumie szerzej niż niemiecki biolog, to znaczy nie odnosi go tylko do organów zmysłowych, ale całej organizacji zwierzęcia. Założenie biologiczno-morfologicznej harmonii zwierzęcia z jego otoczeniem, pozwala Gehlenowi skonstruować dychotomię „zwierzę - człowiek istota ułomna”, która sięga klasycznego toposu przeciwstawiającego *mater natura* - *mater noverca* (matkę naturę - naturze macosze). Topos ten sięga do starożytnych autorów jak Protagoras, Pliniusz, a w nowożytnej filozofii pojawia się, jak widzieliśmy, najwyraźniej u Herdera.

Nawiązania do Uexkülla najwyraźniej dochodzą do głosu w pierwszym wydaniu *Der Mensch*, w kolejnych wydaniach „typ idealny” zwierzęcego osadzenia w środowisku filozof uzupełnia o teorię instynktów Lorenza.<sup>462</sup> Zanim przedstawimy główne założenia etologii, przyjrzyjmy się jeszcze kilku znaczącym koncepcjom biologicznym, do których bezpośrednio nawiązuje Gehlen.

Ważną inspirację dla antropologa stanowiły prace holenderskiego zoologa, twórcy antropologii psychologicznej, F. J. Buytendijka. Gehlen zetknął się z po raz pierwszy z koncepcją Buytendijka, czytając przełożony na niemiecki w 1938 r. artykuł *Tier und*

---

<sup>460</sup> Ibidem, s. 80.

<sup>461</sup> Ibidem, s. 497.

<sup>462</sup> Ibidem, s. 78.

*Mensch*.<sup>463</sup> Tekst zawierał przekonującą krytykę klasycznej idealistycznej antropologii rozumu, filozofii życia oraz darwinowskiego naturalizmu. Buytendijk usiłuje w nim wyznaczyć istotową różnicę między człowiekiem i zwierzęciem, wychodząc od cielesnej formy człowieka. Jego argumenty bazują częściowo na ustaleniach innych biologów: od Alsberga przejmuje tezę o „wyłączeniu ludzkiego ciała”, od Bolka ideę fetalizacji, którą omówimy w dalszej części wywodów, ale nacisk kładzie na kategorii „nadwyżki popędowej”, która ujawnia się już u naczelnych w postaci zachowań zabawowych. Holenderski zoolog odwołuje się tutaj do swojej wcześniejszej pracy *Wesen und Sinn des Spiels*.<sup>464</sup> Według Buytendijka młode zwierzę wykazuje dwie tendencje: dążenie do samodzielności i dążenie do zadzierzgnięcia więzi. Ostatnie dążenie zmierza pierwotnie do zniesienia rozłąki z matką, jaka następuje w chwili narodzin. Niemożność zaspokojenia tego dążenia powoduje wtórnie popęd nawiązywania kontaktu ze środowiskiem: młody osobnik zwraca się ku przedmiotom, nie mając przy tym na względzie żadnego celu. Istotny jest tutaj brak wprawy, dezorientacja i nieporadność. W tej sytuacji powstaje pewna nadwyżka popędu, która szuka ujścia, ale napotyka na barierę nieuformowanej jeszcze motoryki i sfery życia płciowego. Stąd rodzi się zabawa, zachowanie nie mające żadnego celu, zawieszona między przywiązaniem a swobodą, wolne od strachu i przywiązania. Ten związek wydłużonej fazy młodocianej, nadwyżki popędu i zdolności bawienia się jest szczególnie istotny dla rozwoju człowieka. Długi okres młodości opóźnia dojrzewanie płciowe, dając tym samym szansę rozwijania popędu, który nie jest jeszcze skanalizowany, ale szuka sobie partnerów wśród przedmiotów. Napięcie erotyczne tworzy rezerwy, którymi karmią się wszystkie ludzkie zainteresowania, rodzi niepokój, który je podtrzymuje.

Występowanie nadwyżki popędowej u naczelnych i człowieka wiąże się ponadto z specyficznym dla nich trybem życia. Zwierzęta drapieżne nastawione są na gwałtowne wyładowanie popędów, które przerywane jest długim okresem latencji, rozproszenia energii popędowej; zwierzęta kopytne z kolei utrzymują napięcie popędowe na stałym, minimalnym poziomie. Natomiast w przypadku małp i człowieka tryb życia opiera się na stosunkowo łatwym pozyskiwaniu energii (spożywanie owoców, zbiorowe polowania), które prowadzi do powstania nadwyżki popędowej.

Gehlen krytykując schelerowski schemat stopni bytu powołuje się na krytykę darwinowskiego naturalizmu, jaką przeprowadza we wspomnianym artykule Buytendijk. W

---

<sup>463</sup> F. Buytendijk, *Tier und Mensch* [w:] „Die neue Rundschau” Jg. II, s. 313-337.

<sup>464</sup> F. Buytendijk, *Wesen und Sinn des Spiels. Das Spielen der Menschen un der Tiere als Erscheinungsformen der Lebenstribe*, Berlin 1933.

*Der Mensch* stwierdza mianowicie, że w naturze „[...] nie istnieje paralelizm między strukturalną hierarchią osiągnięć a systematyką wyróżniającą wyższe i niższe zwierzęta” oraz, że „inteligencja zwierząt w żaden sposób nie odpowiada ich pozycji w hierarchii zoologicznej systematyki”.<sup>465</sup> Zarzut ten uzasadnia odwołując się wprost do Buytendijka, który stwierdza, że: „darwinowski pogląd, iż wzrost zdolności uczenia się wśród kręgowców przebiega paralelnie do zoologicznego rozwoju i osiąga w ludzkiej aktywności swoje apogeum, stoi w sprzeczności z faktami”.<sup>466</sup> Przykładem zwierząt uplasowanych niżej w drabinie ewolucyjnej, ale posiadających wysoko rozwiniętą zdolność uczenia się są, jak podaje Gehlen, liczne drapieżniki, ale również wiewiórki i papugi. W pierwszym wydaniu *Der Mensch* antropolog podkreśla dług wdzięczności wobec Buytendijka i przyznaje się, że w oparciu o jego teorię wypracował kategorię nadwyżki popędowej<sup>467</sup>, w późniejszych wydaniach fragment ten został usunięty, być może z powodu bliskiej współpracy holenderskiego zoologa z Plessnerem.

Gehlenowski teoremat człowieka jako istoty ułomnej opiera się w znacznej mierze również na ustaleniach holenderskiego anatoma L. Bolka. Jego teoria fetalizacji pozwoliła Gehlenowi, z jednej strony, uzasadnić tezę o organologicznych prymitywizmach człowieka, a z drugiej strony, wyjaśnić w ramach zmodyfikowanej teorii ewolucji szczególną pozycję *homo sapiens* na tle świata przyrody. Filozof uznaje za Bolkiem przekonanie, że wprawdzie gatunek ludzki wywodzi się od antropoidów, jednak z uwagi na osobliwości jego formy biologicznej stanowi niepowtarzalny projekt natury. Podstawowym problemem dla obydwu badaczy jest jednak nie tyle kwestia pochodzenia człowieka, lecz pytanie pod jakim względem biologia człowieka różni się od biologii pozostałych prymatów.<sup>468</sup> Punktem wyjścia analiz okazuje się zatem sam człowiek: „Co jest esencją człowieka jako organizmu, a co jest istotą człowieka jako formy? To są dwa pytania, które bierzemy pod uwagę, pomijając kwestię genealogii lub filogenetycznych założeń i na które próbujemy udzielić odpowiedzi.”<sup>469</sup> Aby uchwycić istotę człowieka jako formy organicznej, Bolk rozróżnia pierwotne i wtórne cechy. Pierwsze są własnościami, które stanowią rezultat specyficznej organicznej zasady rozwojowej, podczas gdy drugie należy uznać za wynik dostosowania się gatunku do pionowej postawy „Uczłowieczenie nastąpiło nie tyle z powodu wyprostowanego chodu, lecz na odwrót, pionowa postawa wynikała z uprzedniego ucłowieczenia ludzkiej

---

<sup>465</sup> A. Gehlen, *Der Mensch...*, op. cit., s. 24.

<sup>466</sup> Cytat za: Ibidem, s. 25. W 1938 r. Gehlen publikuje entuzjastyczną recenzję pracy Buytendijka [w:] A. Gehlen, *Besprechung: F. Buytendijk, Wege zum Verständnis der Tiere*, Zürich/Leipzig 1938.

<sup>467</sup> A. Gehlen, *Der Mensch...*, op. cit., s. 514.

<sup>468</sup> L. Bolk, *Das Problem der Menschwerdung*, Jena 1926, s. 5.

<sup>469</sup> Ibidem, s. 4.

formy.”<sup>470</sup> Za Bolkiem Gehlen wymienia następujące pierwotne cechy, które legły u podstaw szczególnej pozycji człowieka w świecie natury: ortognacja (usytuowanie twarzoczaszki pod mózgowiczaszką), brak owłosienia, utrata pigmentów w skórze, forma małżowiny usznej, trwałość szwów czaszki, duża waga mózgu, kształt miednicy, budowa chwytnej ręki (pięciopalcowa dłoń, krótki kciuk) i sztywnej stopy, wenturalne (przybrzuśne) położenie bruzdy pochwowej, kształt większych warg sromowych, centralne położenie foramen magnum (otworu wielkiego w kości potylicznej), pełen zgryz (brak diastemy), forma miednicy.<sup>471</sup> Wymienione własności anatomiczne łączy to, że należy je uznać za charakterystyczne dla ludzkiego gatunku „zatrzymanie” (*Retardation*)<sup>472</sup> starych ewolucyjnie cech, które przejawia się jako brak specjalizacji organizmu, a w ontogenezie - zatrzymanie wczesnych cech embrionalnych. Bolk zwraca uwagę na to, że płód ludzki ulega bardzo powolnym przekształceniom, przez co dorosły człowiek wykazuje znaczne podobieństwo do płodu małpy. Między innymi, w przypadku *homo sapiens* niepomiaralnie wydłuża się okres wyrzynania zębów, co prowadzi do znacznego zmniejszenia podbródka. Retardacja uwarunkowana jest zakłócającymi i hamującymi czynnikami w systemie endokrynologicznym. „Od dawna wiadomo, że przyspieszenie i opóźnienie wzrostu określonych części ciała wywołane jest obocznościami w funkcjonowaniu tych organów”.<sup>473</sup> Dlatego tymczasowe albo trwałe wyłączenie hormonalnych czynników hamujących może przyczynić się do rozwinięcia cech, które w perspektywie filogenetycznej jawią się jako morfologiczny postęp - np. wzrostu owłosienia czy powiększenia podbródka. Człowiek jako hominid zostaje, według Bolka, zatrzymany na poziomie embrionalnym, o czym świadczy brak specjalizacji organologicznej. Wymienione powyżej prymitywizmy zrozumiałe są bowiem jako punkty wyjścia specjalizacji, które znajdziemy u małp człekokształtnych bądź jako utrwalone stany rozwoju płodowego.

Od holenderskiego anatoma Gehlen przejmuję ponadto ideę, że przodkowie człowieka mieli stosunkowo dużo więcej z „ludzkiej” konstytucji niż obecnie żyjące małpy człekokształtne i że cała ta linia rozwojowa jest determinowana przez nigdzie poza tym nie występującą zasadą utrzymywania się starych z punktu widzenia ewolucji, a w rozwoju jednostki wczesnych cech - młodzieńczych lub embrionalnych (fetalizacja). Odpowiedzią na postawione przez Bolka pytania o istotę człowieka jako formy organicznej i jako organizmu jest ostatecznie twierdzenie, że „[...] człowiek jako forma i jako organizm, to znaczy w

---

<sup>470</sup> Ibidem, s. 6.

<sup>471</sup> A. Gehlen, *Der Mensch...*, op. cit., s. 114-121.

<sup>472</sup> Współcześnie mówi się w tym przypadku o neotении.

<sup>473</sup> Cytat za Gehlenem [w:] A. Gehlen, *Der Mensch...*, op. cit., s. 116-17.

perspektywie morfologicznej i fizjologicznej, charakteryzuje się osobliwą własnością: istota jego formy jest rezultatem fetalizacji, natomiast istota jego organizmu jest następstwem retardacji. Obydwa zjawiska pozostają ze sobą w ścisłym kauzalnym związku, ponieważ fetalizacja formy morfologicznej stanowi konieczną konsekwencję retardacji rozwoju organicznego.”<sup>474</sup> Dokonana przez Bolka rewizja teorii ewolucji dotyczy genezy wyszczególnionych przez niego cech pierwotnych. Wbrew darwinowskiemu naturalizmowi holenderski anatom zaprzecza, jakoby powstały one w wyniku ekstragenicznych (zewnętrznych) czynników takich jak: nacisk selekcji, dobór płciowy, adaptacja do zmieniających się warunków środowiska czy dobór naturalny. Czynniki te przyczyniły się raczej do powstania cech wtórnych człowieka, natomiast leżące u podłoża cech pierwotnych zjawiska fetalizacji i retardacji są, jego zdaniem, skutkiem oddziaływania autogenicznej, ulokowanej wewnątrz organizmu zasady, a ściślej - są rezultatem zakłócenia pracy gruczołów wewnętrznego wydzielania, mają zatem charakter wyłącznie fizjologiczny. Gehlen powtarza tę tezę w pierwszym wydaniu *Der Mensch*, stwierdzając, że retardacja (neotenia) powstała w wyniku zaburzeń hormonalnych, podczas gdy w późniejszych wydaniach podkreśla wagę zmian mutacyjnych, które stopniowo zmieniły funkcjonowanie systemu endokrynologicznego, a w następstwie tego przyczyniły się również do zmian morfologicznych.

Kolejną osobliwością *Mängelwesen* jest, według Gehlena, zjawisko przedwczesnych narodzin ludzkiego noworodka. W tym przypadku filozof odwołuje się do ustaleń szwajcarskiego antropologa A. Portmanna, który akcentował obecność rozwojowego opóźnienia *homo sapiens* w fazie postembrionalnej.<sup>475</sup> Wysunięta przez niego teza o „pozamacicznym wcześniaczym roku” bazuje na obserwacji, że nowo narodzone dziecko ludzkie jest rodzajem znormalizowanego wcześniaka, ponieważ od urodzenia jeszcze przez rok nie rozporządza właściwymi dla swojego gatunku sposobami poruszania się oraz komunikowania. Ludzki noworodek jest o wiele bardziej bezradny niż noworodek małpy i innych ssaków. Portmann kojarzy ten fakt ze specyficznym dla człowieka skróceniem fazy prenatalnej, do którego dojść musiało w procesie filogenezy w związku z niewspółmiernym do relatywnie stałych warunków żeńskiej budowy ciała (zbyt mała miednica) powiększeniem się ludzkiej mózgowcaszki. Człowiek przychodzi na świat o wiele za wcześnie, zanim jeszcze zakończy się rozwój jego systemu nerwowego. Pierwszy rok życia, czy też jak określa go Portmann - rok rozwoju postembrionalnego - jest dla człowieka okresem o tyle istotnym i

---

<sup>474</sup> L. Bolk, *Das Problem...*, op. cit., s. 11.

<sup>475</sup> A. Portmann, *Biologische Fragmente zu einer Lehre vom Mensch*, Basel-Stuttgart 1969.

specyficznym, że musi on w nim przejść szereg etapów rozwojowych, które u innych organizmów dokonują się jeszcze przed ich narodzinami lub bardzo krótko po narodzinach. Ten tryb rozwoju kojarzy Portmann z fazą młodocianą u gniazdowników (niższych ssaków, np. gryzoni, które rodzą się ślepe i nagie i wymagają stałej opieki ze strony dorosłych osobników. Z punktu widzenia anatomii i fizjologii człowiek należy jednak do zagniazdowników, dlatego można go paradoksalnie określić mianem „wtórnego zagniazdownika”.<sup>476</sup> Aby osiągnąć zgodną z normami gatunku formę dojrzałości dziecko nie powinno rodzić się po dziewięciu miesiącach, ale jeszcze przez cały rok pozostawać w łonie matki. W istocie oznacza to, że procesy dojrzewania i wzrostu, które powinny zachodzić w fazie prenatalnej, wystawione są na zalew bodźców płynących ze świata zewnętrznego. Owa wtórna prymitywność ma jednak sens biologiczny dlatego, że dziecko niejako „przedwcześnie” styka się ze światem zewnętrznym i jego edukacja w okresie największej chłonności podporządkowana jest zasadzie uczenia się na własnych doświadczeniach. Człowiek musi zatem nauczyć się chodzenia i stania, koordynacji postrzeżeń zmysłowych na użytek ręki, mowy i przystosowania się do wymogów życia społecznego. Pozbawiony dziedzicznej zdolności motorycznej, samodzielnie rozwija motorykę, zmienną i zniuansowaną w stopniu, jakiego nie osiągnęło żadne zwierzę. Wczesny kontakt z bogactwem bodźców zostaje przez Gehlena uznany za najwcześniejsze stadium ludzkiego otwarcia na świat. Od Portmanna antropolog przejmuje ponadto tezę, że ontogenetyczne zaburzenie polegające na przedwczesnych narodzinach determinuje kulturowo-duchową formę życia człowieka.<sup>477</sup> W *Der Mensch* stwierdza bowiem, że w prawach wegetatywnego rozwoju z góry założony jest specyficznie ludzki tryb życia oparty na działaniu, eksploracji zewnętrznego świata i uczeniu się.<sup>478</sup> Idea ta odpowiada poza tym jego metodycznemu założeniu, że w opisie kondycji ludzkiej należy zrezygnować z pojęcia przyczynowości na rzecz „układu wzajemnych uwarunkowań”.<sup>479</sup>

Szczególnie silny wpływ na antropologiczny projekt Gehlena miały niewątpliwie prace Konrada Lorenza, którego uważa się za najważniejszego współtwórcę etologii, czyli porównawczej nauki o zachowaniu się żywych istot. Bezpośrednie kontakty między uczonymi, wspólny udział w konferencjach, a przede wszystkim zbieżność zainteresowań naukowych spowodowały, że mimo istniejących różnic obydwaj programy badawcze w wielu punktach nawzajem się uzupełniały. Etologia wpłynęła nie tylko na ustalenia *stricte* antropobiologiczne Gehlena, ale również na jego teorię instytucji, etyki oraz diagnozę

---

<sup>476</sup> A. Gehlen, *Der Mensch...*, op. cit., s. 45.

<sup>477</sup> A. Portmann, *Um das Menschenbild. Biologische Beiträge zu einer Anthropologie*, Stuttgart 1964, s. 23.

<sup>478</sup> A. Gehlen, *Der Mensch...*, op. cit., s. 46.

<sup>479</sup> *Ibidem*, s. 14.

współczesności. Recepcja etologii z upływem czasu nabierała intensywności, Gehlen w wielu punktach polemizował z jej twierdzeniami, a w wielu innych pozostawał jej dłużnikiem.

W pewnym sensie początki etologii zbiegają się z wystąpieniem Darwina, który próbował określić konsekwencje, jakie teoria ewolucji posiada dla zrozumienia zwierzęcego i ludzkiego zachowania. Wyraźnie na ten temat pisał w dziele *O pochodzeniu człowieka*. Jednakże właściwym źródłem etologii były odkrycia dokonane przez mało znanych na początku XX wieku biologów: Charlsa Otisa Whitmana i Oskara Heinrotha. Obaj niezależnie od siebie wykazali, że sposoby zachowania się, a ściślej mówiąc, leżące u ich podstaw struktury podlegają w tym samym stopniu filogenetycznemu rozwojowi, w jakim podlegają mu wszystkie struktury morfologiczne.<sup>480</sup> Odkrycie stałych wzorców zachowań (*patterns of movement*) w obrębie poszczególnych gatunków, a nawet większych taksonomicznych grup umożliwiło im ustalenie homologicznych (posiadających wspólne ewolucyjne pochodzenie) podobieństw behawioralnych. Okazało się zatem, że biologia może badać zachowania zwierzęce dokładnie w ten sam sposób jak budowę fizyczną organizmów, to znaczy rekonstruując z podobieństw i różnic wspólne im pochodzenie filogenetyczne. Badania obydwu zoologów dostarczyły argumentów wspierających pogląd, że określone sposoby zachowania się są dziedziczne. Jednakże ich odkrycia nie spotkały się z odzewem w świecie naukowym. Geneza zachowań instynktowych, czyli dziedzicznych koordynacji ruchowych do lat 30-tych pozostawała praktycznie poza obszarem zainteresowań nauk biologicznych. Whitmann, Heinroth a także Uexküll interpretowali wrodzoność jako informację zarejestrowaną w genomie i przekazywaną dziedzicznie. Dokładnie w ten sam sposób w latach 30-ych zachowanie instynktowe rozumiał Lorenz. W późniejszym tekście *Odwrotna strona zwierciadła* niemiecki badacz określił rozpoznanie koordynacji dziedzicznej i mechanizmów ją obsługujących jako „archimedejski punkt”, od którego wyszła analityczna działalność etologów, w tym też dostrzegł akt narodzin etologii.<sup>481</sup> Uwzględnienie filogenetycznej wykładni zachowań wrodzonych można uznać za oryginalny wkład etologii w stosunku do badań Uexkülla, posiadających wymiar synchroniczny. W tym sensie etologia stanowi ewolucyjną interpretację poglądów tego ostatniego. Fakt odkrycia przez Lorenza homologiczności sposobów zachowania się istot żywych, jak również dalsze jego osiągnięcia w badaniu behawioru zwierzęcego uprawnia wielu autorów do upatrywania właśnie w nim założyciela nowoczesnej etologii. Po jego wpływem porównawcza nauka o zachowaniu się

---

<sup>480</sup> K. Lorenz, *Vergleichende Verhaltensforschung. Grundlagen der Ethologie*, München 1984, s. 22 i.nn.

<sup>481</sup> K. Lorenz, *Odwrotna strona zwierciadła. próba historii naturalnej ludzkiego poznania*, tłum. K. Wolicki, Warszawa 1977, s. 116.



żywych istot zdecydowanie odcięła się od propagowanych przez behawioryzm i pawłowizm eksperymentów laboratoryjnych. U jej podstaw bowiem legło zamiłowanie do obserwacji zwierząt. Od początku więc etologia za główny przedmiot badań uznała zachowanie się zwierząt żyjących na wolności. Równocześnie odcięła się od propagowanego przez psychologię finalistyczną subiektywistycznego podejścia w badaniu zachowania się i preferowała podejście obiektywistyczne oraz przyczynowy sposób wyjaśniania badanych zjawisk. Etolodzy poszukując biologicznego źródła sensowności zachowań wrodzonych, próbują odpowiedzieć na pytanie, jak to się dzieje, że w danych warunkach organizm reaguje w sposób adekwatny do środowiska, to znaczy przystosowawczy. Dzięki badaniom neurofizjologa Ericha von Holsta okazało się, że koordynacja dziedziczna dochodzi do skutku w ściśle uporządkowany sposób bez pomocy odruchów i że do jej zadziałania niepotrzebne są żadne bodźce z zewnątrz.<sup>482</sup> Holst pokazał, że centralny układ nerwowy wytwarza i koordynuje bodźce stanowiące podstawę koordynacji dziedzicznej. Wiedza o endogenno-automatycznych podstawach ruchów instynktowych i o roli, jaką w zachowaniu się odgrywa centralny układ nerwowy, dostarczyła Lorenzowi decydujących argumentów zarówno przeciw poglądom witalistów, jak i behawiorystów. Odrzucając z jednej strony teorię reakcji łańcuchowych, z drugiej zaś koncepcję nieuchwytej spontaniczności ruchów instynktowych, etologia uwzględniła procesy, które przebiegają wewnątrz organizmu i podlegają fizjologiczno-kauzalnemu wyjaśnieniu.

Od samego początku Lorenz wskazywał potrzebę antyredukcjonistycznej postawy badawczej. Podkreślał, że przy badaniu kompleksowych zjawisk zwierzęcego i ludzkiego zachowania się droga może być zawsze tylko od całości do jej poszczególnych elementów. Nie ukrywał przy tym, że w tym punkcie swojej metodyki badawczej korzysta z osiągnięć psychologii postaci, która wypracowała zasadę prymatu całości nad jej elementami.<sup>483</sup> Stąd też głównym przedmiotem badań etologii powinna być zdaniem Lorenza całość pojęta jako system żywy - ciąg zachowań, organizm, gatunek, ale też kultura. Każdy biolog powinien zatem uwzględniać harmonijny system powiązanych w sobie łańcuchów przyczynowych, stanowiących pewną ukształtowaną całość.<sup>484</sup> Chociaż Lorenz podkreślał zasługi psychologii postaci nie pozostawał wobec niej bezkrytyczny. Przede wszystkim odrzucał utożsamianie organicznej całości z fizykalną postacią jako wyraz fałszywej generalizacji, ponieważ tworzące ustrukturyzowaną całość elementy składowe posiadają także własną strukturę. Istotą

---

<sup>482</sup> Ibidem, s. 115.

<sup>483</sup> Ibidem, s. 76-77.

<sup>484</sup> K. Lorenz, *Vergleichende Verhaltensforschung...*, s. 57.

organicznej całości jest zatem wzajemne oddziaływanie wszystkich jej części. W obrębie systemu nie dochodzi ani do redukcji całości do części, ani części do całego systemu.<sup>485</sup> Konsekwentnie wyciągnięto wniosek, że musi istnieć fizjologiczny aparat, który powstrzymuje możliwość spontanicznego działania istoty żywej.<sup>486</sup>

Okrycie endogennej produkcji bodźców przy centralnie koordynowanych sposobach poruszania się otworzyło przed etologią możliwość gruntownego przebadania procesów, które towarzyszą ruchom instynktownym. Podstawową tezę Lorenza i jego uczniów było w tym kontekście przekonanie, że wywołanie instynktowego ruchu oznacza odhamowanie jego spontaniczności.<sup>487</sup> W miarę postępujących badań wprowadzono pojęcie „wrodzonego mechanizmu wywoławczego”. Mechanizm ten filtruje bodźce, które „[...] z dostatecznym prawdopodobieństwem statystycznym są znamienne dla takich sytuacji w środowisku, w jakich wywołany sposób zachowania się może być działaniem sensownym”.<sup>488</sup> Rozpoznanie fizjologicznych właściwości wrodzonego mechanizmu wywoławczego pozwoliło Lorenzowi doprecyzować pojęcie koordynacji dziedzicznej. Okazało się mianowicie, że stanowi ona pewien system złożony z następujących elementów: **zachowania apetycyjnego** (występującego u zwierząt wyższych zachowania skierowanego na znalezienie sytuacji bodźcowej wyzwalającej koordynację dziedziczną, która stanowi jego cel), **bodźca kluczowego** (cechy środowiska, na które wybiórczo reaguje wrodzony mechanizm wywoławczy), który odblokowuje fizjologiczny **mechanizm hamujący wrodzony mechanizm wywoławczy** oraz wewnętrzny czynnik niezbędny do powstania ruchu instynktowego, czyli **popęd** - impulsy popędowe wytwarzane przez system nerwowy niezależnie od środowiska.<sup>489</sup> Dla zilustrowania mechanizmu wyzwalania koordynacji ruchowej posłużymy się poniżej zaproponowanym przez Lorenza hydraulicznym modelem instynktu. Model ten unaocznia współdziałanie czynników wewnętrznych (endogenicznych) i zewnętrznych (ekstragenicznych), które uczestniczą w uruchamianiu wrodzonej koordynacji. Zbiornik wody (W) - symbolizuje poziom energii popędowej w organizmie; zawór stożkowy (V) - wrodzony mechanizm wywoławczy; zamocowana do zaworu sprężyna (F) - fizjologiczny mechanizm hamujący V; odważnik (G) umieszczony na szali wagi - wielkość (natężenie) bodźca kluczowego; a strumień wody wypływającej ze zbiornika - intensywność ruchu instynktowego. Pomędzy endo- ekstragenicznymi czynnikami zachodzi odwrotnie

---

<sup>485</sup> Ibidem, s. 52-56.

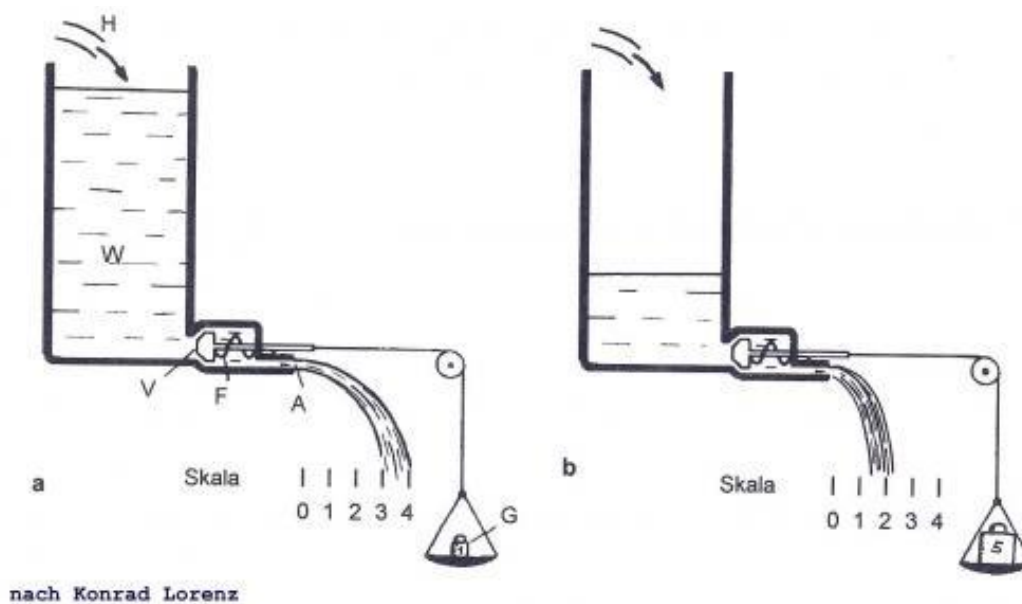
<sup>486</sup> Ibidem, s. 23.

<sup>487</sup> K. Lorenz, *Odwrotna strona zwierciadła...*, op. cit., s. 116.

<sup>488</sup> Ibidem, s. 109.

<sup>489</sup> Lorenz zgodny jest tutaj ze stanowiskiem Freuda, według którego energia popędowa ma charakter wewnątrzsomatyczny.

proporcjonalna zależność. Intensywny bodziec kluczowy wywołuje koordynację dziedziczną nawet przy małym zasobie energii popędowej. Natomiast silna motywacja popędowa wyzwała reakcję instynktową z udziałem słabego bodźca, a w wypadkach skrajnych nawet bez niego - takie zachowania nazywa Lorenz upustowymi lub jałowymi (*Leerlauf*). Mają one miejsce, gdy osobnik przez pewien czas nie napotyka bodźców kluczowych, co prowadzi do jego kumulacji, a ostatecznie do eksplozji w postaci wyzwolenia ruchu instynktowego bez widocznej przyczyny.<sup>490</sup>



Według Lorenza popęd i instynkt to człony tego samego łańcucha funkcjonalnego. W miarę rozwoju ewolucyjnego zmniejsza się w tym łańcuchu składnik instynktowy na korzyść części plastycznej, modyfikowanej przez indywidualne doświadczenie, zatem opartej na uczeniu się i inteligencji. Podkreślana początkowo przez etologię teza o odrębności zachowań nabytych i wrodzonych ustąpiła pod wpływem Ernsta Mayra przekonaniu, że zachowania instynktowne nie są sztywne, jak wcześniej uważano, a zachowania nabyte nie charakteryzują się dowolną zmiennością. Żadne zachowanie jak i żadna biologiczna cecha nie posiada absolutnej wartości. Jest ono raczej rezultatem oddziaływania filogenetycznie utrwalonego programu z docierającą do niego informacją środowiska.<sup>491</sup> W istocie proces uczenia się nie może zaistnieć bez podłoża w informacji dziedzicznej. Czynniki genetyczne decydują o każdym procesie uczenia się, podczas gdy nie jest koniecznością sytuacja odwrotna. Istnieją więc zachowania zdeterminowane tylko dziedzicznie, natomiast nie ma zachowań czysto nabytych,

<sup>490</sup> K. Lorenz, *Tak zwane zło*, Warszawa 1972, s. 84-86, 131.

<sup>491</sup> W. Wieser, *Konrad Lorenz und seine Kritiker...*, op. cit., s. 34.

tzn. nie posiadających podłoża w genotypie. Według Mayra istnieje specyficzny rodzaj genetycznej instrukcji, która pozwala organizmowi dokonywać modyfikacji zachowania w odpowiedzi na fluktuacje środowiska. Program ten umożliwia nie tylko pozyskiwanie informacji nie zarejestrowanej w genomie, ale również magazynowanie jej niekiedy nawet przez okres życia danego osobnika.<sup>492</sup> Tego typu otwarty program dostarcza mniej lub bardziej ograniczonego spektrum możliwości wyboru zachowań. Innymi słowy, programy otwarte wyznaczają ramy tego, co organizm może nabyć w procesie ontogenezy. To one, a nie środowisko kierują rozwojem osobniczym. Dzięki nim organizm ma pewną swobodę w dobieraniu środków przy realizacji optymalnego rozwiązania w danych warunkach zewnętrznych. Ten typ przystosowania nazywa Lorenz modyfikacją adaptacyjną. Programy zamknięte zaś generują stały i powszechny dla gatunku wzorzec reakcji na określoną sytuację. Zachowanie instynktowne stymulowane jest właśnie przez programy zamknięte. Człowiek w koncepcji Lorenza stanowi aktualnie najwyżej rozwinięty system żywy, gdyż posiada najwięcej programów otwartych, a zatem również najbogatsze podłożone wrodzone. Poszerzenie ludzkiej bazy biologicznej nastąpiło dzięki daleko idącej redukcji instynktów. Długie łańcuchy koordynacji dziedzicznych zostały u ludzi rozerwane na cząstkowe ruchy instynktowe, które wykorzystują przy skomplikowanych czynnościach, np. czynności pisania.<sup>493</sup> Wzrostowi natomiast uległ zasób energii popędowej, która motywuje ludzkie działania.<sup>494</sup> Lorenz zwraca uwagę, że popędy odzwierciedlają się w postaci afektów i emocji tworzących homoestatyczny system przeciwstawnych dążeń, kierowanych przez różne obszary systemu nerwowego - na przykład pobudki agresji i ucieczki generowane równocześnie przez przywspółczulny i współczulny układ nerwowy. Nadmiar lub brak po jednej ze stron powoduje zachwianie równowagi. Na przykład brak agresji wewnątrzgatunkowej w stadzie anonimowym szczurów uniemożliwia zadzierzgiwanie więzi osobowej, a nawet rozwinięcie zdolności indywidualnego rozpoznawania osobników z tego samego stada. W słynnej pracy *Tak zwane zło* etolog przekonuje, że pozytywne reakcje emocjonalne jak altruizm, miłość rozwinęły się w wielu wypadkach z agresji wewnątrzgatunkowej lub w drodze rytualizacji przekierowanego ataku bądź grożenia. Większość elementarnych zachowań społecznych człowieka nie jest - jak stwierdza Lorenz - „bynajmniej dyktowane wyłącznie rozsądkiem i tradycją kulturową, ale ciągle jeszcze podlega wszystkim tym prawidłom, które panują w dziedzinie instynktownego zachowania

---

<sup>492</sup> K. Lorenz, *Odrotna strona zwierciadła...*, op. cit., s. 126.

<sup>493</sup> K. Lorenz, *Die acht Todsünden der zivilisierten Menschheit*, München 1973, s. 14.

<sup>494</sup> K. Lorenz, *Tak zwane zło...*, op. cit., s. 303.

się, powstałego filogenetycznie. Prawidła te są nam dobrze znane ze studiów nad zachowaniem się zwierząt”.<sup>495</sup> Przekształcanie się odruchów popędowych w reakcje instynktowe zachodzi wśród zwierząt za pośrednictwem rytualizacji filogenetycznej. „Podczas rytualizacji — w sposób niezrozumiały nowo powstający zawiązek dziedziczny kopiuje formy zachowania się wywoływane uprzednio fenotypowo wskutek zbiegu wielu różnych wpływów otoczenia.”<sup>496</sup> Rytualizacja oznacza w istocie powstanie nowej koordynacji ruchowej, której forma odzwierciedla rozmaite zachowania wywołane przez różne i najczęściej sprzeczne ze sobą popędy. Nowy instynkt może zatem łączyć w sobie na przykład ruchy wyrażające groźnię, ucieczkę, podległość etc. Powstałe w wyniku rytualizacji zachowanie stanowi w pełni autonomiczną i sensowną w znaczeniu adaptacyjnym całość, która spełnia określoną funkcję w systemie popędów i instynktów danego organizmu. Lorenz wskazuje ponadto, że istnieje analogia między rytualizacjami filogenetycznymi a rytuałami, które powstają w ciągu historii ludzkiej cywilizacji. Rytuały nie są zakodowane w substancji dziedzicznej, lecz są przekazywane przez tradycję i każdy osobnik musi się ich uczyć na nowo. Podobieństwo społecznego zachowania się zwierząt i człowieka nie jest odziedziczoną spuścizną po wspólnym przodku, nie jest zatem zjawiskiem „homologicznym”, ale powstało przez tak zwane konwergencyjne przystosowanie<sup>497</sup>. W przeciwieństwie do społeczności ludzkich, u zwierząt nie istnieją symbole przekazywane przez tradycję z pokolenia na pokolenie, chociaż u wyżej rozwiniętych gatunków można stwierdzić występowanie prymitywnej formy tradycji. Procesy takie stwierdzono między innymi u kawek, gęsi gęgowych i szurów. Ale przekazywane w ten sposób umiejętności ograniczają się tylko do bardzo prostych zachowań.

Pomimo tych różnic zbieżności sięgają, zdaniem etologa, tak głęboko, że pozwalają mówić w tym przypadku o analogii.<sup>498</sup> Zwierzęce tradycje łączy z najbardziej rozwiniętymi sposobami przekazywania kultury ludzkiej przyzwyczajenie, które przejawia się w uporczywym trwaniu przy tym, co raz zostało nabyte. Shabituizowane, nawykowe zachowania odgrywają w społecznościach ludzkich rolę podobną do roli podłoża dziedzicznego u zwierząt. Wytworzone w drodze rozwoju kultury rytuały podobnie jak rytualizacje zwierzęce działają jako samodzielne, aktywne siły napędowe społecznego zachowania się, w obu też przypadkach sposób zachowania się, za którego pośrednictwem

---

<sup>495</sup> Ibidem, s. 278.

<sup>496</sup> Ibidem, s. 89-90.

<sup>497</sup> Konwergencyjne przystosowanie oznacza proces powstawania morfologicznie i funkcjonalnie podobnych cech w grupach organizmów odległe spokrewnionych (niezależnie w różnych liniach ewolucyjnych), odrębnych dla tych grup cech pierwotnych, w odpowiedzi na podobne lub takie same wymagania środowiskowe,

<sup>498</sup> K. Lorenz, *Odwrotna strona zwierciadła...*, op. cit., s. 348 i.nn.

gatunek bądź kulturowa społeczność zmagają się z otoczeniem, uzyskuje całkowicie nową funkcję, a mianowicie funkcję porozumienia, komunikowania się. Połączenie zmiennych różnorodnych możliwych sposobów działania w jeden jedyny sztywny ciąg zachowania zmniejsza niebezpieczeństwo dwuznaczności przy porozumiewaniu się. Ten sam efekt daje ściśle ustalenie częstotliwości i amplitudy serii ruchów mające wzmocnić działanie określonej rytualizacji. Gesty tokowania i grożenia u zwierząt, a także wytworzone przez ludzką kulturę ceremonie dostarczają najróżniejszych przykładów tego zjawiska. Według Lorenza, możemy tutaj dostrzec źródło sztuki, która pierwotnie powstała w służbie rytuału.<sup>499</sup> Wrodzone człowiekowi jest nie tylko wycucie równowagi, harmonii między elementami całości, ale również ocena tego stanu rzeczy. Harmonię oceniamy pozytywnie, dysharmonię negatywnie. W świecie wartości estetycznych odpowiada to pięknu i brzydocie, w wymiarze wartości etycznych - dobru i złu.<sup>500</sup> Przykładem może być tutaj negatywna ocena asocjalnych zachowań współplemieńców, która stanowi historycznie niezmienną „melodię podstawową”, na której nadbudowują się systemy prawne i moralne poszczególnych kultur.<sup>501</sup>

Zarówno rytuały, jak i rytualizacje z upływem czasu zaczynają pełnić nowe funkcje: już nie tylko zapobiegają walce między członkami danej zbiorowości, ale również sprzyjają kooperacji, budowaniu solidarności w jej obrębie, a ponadto zamykają czy odgraniczają wewnątrz specyfikowaną zbiorowość od innych podobnych grup. Istnienie każdej zbiorowości ludzkiej, liczniejszej niż liczba członków, których może łączyć osobista miłość i przyjaźń, musi, zdaniem etologa, opierać się na tych trzech wspomnianych funkcjach kulturowo rytualizowanego sposobu zachowania się. Kulturowa rytualizacja tak dalece przesyca społeczne zachowanie się ludzi, że przez swoją wszechobecność nie jest świadomie postrzegana przez jednostki. Normy i rytuały społeczne pochodzenia kulturowego są równie charakterystyczne dla mniejszych i większych grup ludzkich, jak filogenetycznie uzyskane cechy — dla podgatunków, gatunków, rodzajów i większych jednostek taksonomicznych. Różnice powstałe pomiędzy nimi w toku rozwoju historycznego wznoszą bariery pomiędzy jednostkami kulturowymi w sposób podobny, jak czyni to rozbieżny rozwój pomiędzy gatunkami.

Z zarysowanego powyżej programu etologii najważniejsza dla recepcji Gehlena jest teoria instynktów oraz koncepcja quasi instynktownych rytualizacji opartych na przyzwyczajeniu, które konstytuują podwaliny ludzkiej kultury. Jak zauważa Lorenz,

---

<sup>499</sup> K. Lorenz, *Tak zwane zło...*, op. cit., s. 106.

<sup>500</sup> K. Lorenz, *Regres człowieczeństwa*, tłum. A. Tauszyńska, Warszawa 1986, s. 86-103.

<sup>501</sup> K. Lorenz, *Die acht Todsünden...*, s. 58.

porównawcza nauka o zachowaniu się żywych istot od początku miała przyczynić się do pogłębienia wiedzy o człowieku. W tym sensie należałoby ją rozumieć szerzej aniżeli naukę pomocniczą antropologii filozoficznej. Podobnie jak schelerowska antropologia próbuje ona bowiem odpowiedzieć na pytanie o stanowisko człowieka w przyrodzie i kosmosie w oparciu badania porównawcze świata ludzkiego i zwierzęcego. Takie rozumienie etologii potwierdza zresztą sam Gehlen, pisząc: „Konrad Lorenz począwszy od 1942 przedstawił szereg badań, które zawierały co najmniej tyle filozoficznych treści, co refleksja Plessnera.”<sup>502</sup> W tym miejscu warto jednak podkreślić kluczową różnicę między etologią a klasykami antropologii filozoficznej. Fenomenologiczna analiza Schelera doprowadziła do wyodrębnienia zastrzeżonej dla *homo sapiens* zasady duchowej całkowicie ekscentrycznej wobec biopsychicznego uniwersum, z kolei Gehlen rozpoznaje w człowieku nowy niewypróbowany projekt natury, który wyróżnia go na tle świata zwierząt. Gehlen i Scheler sceptycznie traktowali teorię ewolucji, obawiając się redukcjonistycznej naturalizacji człowieka, podczas gdy Lorenz szczególną pozycję w kosmosie wyprowadza właśnie z procesu filogenezy. Wprawdzie również Gehlen usiłuje powiązać swoją antropologię z teorią ewolucji, tym nie mniej jednak podkreśla, że nie można wyjaśnić pochodzenia człowieka w terminach ewolucyjnych, gdyż jego kondycję określa niesprowadzalna do wcześniejszych stadiów rozwoju filogenetycznego, całkowicie niepowtarzalna forma organizacji. W przeciwieństwie do Gehlena i Schelera Lorenz nie dąży do uwypuklenia kontrastu między *homo sapiens* i światem fauny, lecz poszukuje w nim *novum*, które stanowi rezultat stopniowego, twórczego procesu. Aby wyjaśnić swoje stanowisko wprowadza do klasycznego pojęcia ewolucji jedną istotną modyfikację. Otóż zgodnie z tradycyjnym poglądem, każdy krok filogenezy prowadzący od organizmów niższych do wyższych jest zmianą jakościową, zmiana ta ma jednak, według Lorenza, charakter mutacyjny. Powstanie nowego jest dyskontynuacją, ale daje się wyjaśnić za pomocą wcześniej istniejących zasad.<sup>503</sup> Zjawisko to etolog nazywa zapożyczonym od średniowiecznych mistyków pojęciem fulguracji (łac. *fulguratio* - błyskawica, rozbłysk). Z perspektywy systemu i z punktu widzenia praw rozwojowych fulguracja stanowi efekt przypadku - nieprzewidywalnych zmian środowiska i zmienności mutacyjnej wewnątrz organizmu. Również powstanie gatunku *homo sapiens* miało charakter fulguracyjny, co oznacza, że rejestrowalne w nim nowe właściwości systemowe powstały w

---

<sup>502</sup> A. Gehlen, *Philosophische Anthropologie?* (recenzja: *Neue Anthropologie*, tom 6 i 7, wyd. H. Gadamer, P. Vogler) w: „*Neue Deutsche Hefte*” 22, s. 589.

<sup>503</sup> K. Lorenz, *Odwrotna strona zwierciadła...*, op. cit., s. 75.

wyniku zintegrowania istniejących już w świecie zwierząt funkcji cząstkowych.<sup>504</sup> Wydaje się, że brak wskazanej powyżej, filogenetycznej perspektywy w opisie kondycji ludzkiej stanowi największą słabość Gehlena i pozostałych klasyków antropologii filozoficznej. Wspólna im nieufność wobec teorii ewolucji, która rzekomo prowadzić ma do redukcjonistycznej naturalizacji człowieka, uwidoczniła się między innymi w tym, że powoływali się na biologów takich jak Daqué, Bolck, Buytendijk, czy Portmann, którzy funkcjonowali poza „mainstreamem” ówczesnych nauk biologicznych. Pominięcie filogenetycznego zakorzenienia człowieka we wcześniejszych stadiach ewolucji spowodowało bowiem zignorowanie istotnych elementów łączących człowieka z resztą świata zwierząt, a tym samym - pominięcie kluczowych aspektów człowieczeństwa. W późniejszej twórczości Gehlen coraz częściej powoływał się na etologię, a nawet pod jej wpływem zdystansował się do wcześniejszych ustaleń, zwłaszcza do tezy o całkowitym braku instynktowych regulacji u człowieka<sup>505</sup>, jednakże ostatecznie nie podjął się próby modyfikacji swojego programu w oparciu o teorię etologiczną. Największe znaczenie miała dla niego, jak już wspomniano, teoria instynktów, która „[...] przekształciła dotychczas bardzo niejasne wyobrażenia, podważając całą wcześniejszą literaturę w oparciu o eksperymentalną naukę i jej ścisły aparat pojęciowy”.<sup>506</sup> Etologia dostarczyła mu kolejnego argumentu na rzecz przejętej od Uexküll’a tezy o ścisłym, harmonijnym osadzeniu zwierzęcia w otoczeniu. W artykule *Zur Systematik der Anthropologie* filozof stwierdza: „Owe zachowania instynktowe same są dopasowaniami, są organicznie utrwalonymi, wyspecjalizowanym sposobami reagowania na określone konfiguracje otoczenia.”<sup>507</sup> Podobna wypowiedź pojawia się również w *Der Mensch*: „Do wkomponowanych w wokół-świat zwierzęcia specjalizacji organologicznych dołączają się specyficzne, instynktowe figury ruchu, które można analizować dokładnie tak samo jak organy.”<sup>508</sup> Zachowanie instynktowe oparte na linearnej sekwencji zachowania apetycyjnego oraz schematu wyzwalającego wrodzoną koordynację ruchową urasta w koncepcji Gehlena do rangi paradygmatu zwierzęcego zachowania.

---

<sup>504</sup> bardziej szczegółowe porównanie koncepcji hominizacji Lorenza i Gehlena w rozdziale

<sup>505</sup> A. Gehlen, *O instynktownym reagowaniu na postrzeżenia* [w:] A. Gehlen, *W kręgu antropologii...*, s. 170.

<sup>506</sup> A. Gehlen, *Der Mensch...*, op. cit., s. 21.

<sup>507</sup> A. Gehlen, *Zur Systematik der Anthropologie* [w:] tenże, GA 4, s. 78.

<sup>508</sup> A. Gehlen, *Der Mensch...*, op. cit., s. 85.



## 2.2 Człowiek jako istota naznaczona brakiem

### 2.2.1. Założenia metodologiczne elementarnej antropologii

Gehlen podobnie jak pozostali klasycy antropologii odrzuca możliwość definicyjnych określeń człowieka typu *homo sapiens*, czy *homo faber*, tym nie mniej docieka ponadhistorycznych niezmienników ludzkiej kondycji. Zakłada zatem obecność stałych momentów ludzkiego istnienia, rozpoznawalnych pomimo ich epokowo zmiennych sposobów artykulacji. Punktem wyjścia swoich wywodów filozof czyni kluczowe dla całej konstrukcji teoretycznej spostrzeżenie, że człowiek jest „[...] istotą, do której najważniejszych cech należy konieczność zajmowania stanowiska wobec siebie, do czego niezbędny jest >>obraz<<, formuła interpretacyjna.”<sup>509</sup> Owa niezbywalna potrzeba autointerpretacji ma przy tym nie tylko teoretyczny, ale przede wszystkim praktyczny charakter. *Homo sapiens* obarczony konstytucjonalnym deficytem biologicznym potrzebuje wykładni samego siebie, aby móc przetrwać w świecie, do którego nie jest przystosowany. Formuły interpretacyjne oferowane przez rozmaite światopoglądy, religie, naukę nie są zatem wtórnym rezultatem ewolucji kulturowej, lecz stanowią antropologiczną konieczność. Aby uzasadnić tę tezę, Gehlen odwołuje się do modelowego porównania człowieka ze zwierzęciem jako swoistej zasady heurystycznej. Pierwsza część *Der Mensch* stanowi próbę wykazania biologicznych deficytów gatunku ludzkiego w perspektywie filo- i ontogenetycznej. Uzasadnienie prawomocności idei człowieka jako *Mängelwesen* zawiera jednocześnie potwierdzenie tezy o niezbędności auto-wykładni dla ludzkiej egzystencji. Obydwie tezy odwołują się zatem do jednolitego kontekstu uzasadnienia.

Antropologia w ujęciu Gehlena staje się całościową teorią, która usiłuje „[...] stworzyć system zrozumiałych, wzajemnie odnoszących się do siebie relacji między wszystkimi cechami człowieka, począwszy od wyprostowanego chodu po moralność, ponieważ wszystkie te własności stanowią system, w którym wzajemnie się zakładają”<sup>510</sup> Pojęcie systemu nie odsyła tutaj, jak mogłoby się wydawać, do teorii systemów L. von Bertalanffy’ego<sup>511</sup>, lecz do idealistycznego ujęcia tej kategorii. Pod koniec *Der Mensch* filozof stwierdza - „W pełni słuszną myślą idealizmu było przekonanie, że wszelka nasza wiedza sama z siebie dąży do systemu, do całości.”<sup>512</sup> Jednakże pojęcie całości filozof pojmuje inaczej niż idealizm przywiązany do kategorii ducha. System, czy też dążenie do

<sup>509</sup> Ibidem, s. 3.

<sup>510</sup> Ibidem, s. 13.

<sup>511</sup> L. v. Bertalanffy, *Das Gefüge des Lebens*, Leipzig 1937

<sup>512</sup> A. Gehlen, *Der Mensch...*, op. cit., s. 350.

systemu oznacza dla niego pewną zasadę konstrukcyjną, która pomaga połączyć rozmaite kategorie w spójną funkcjonalną całość. Owo dążenie do uzyskania całościowego obrazu człowieczeństwa stanowi zarazem próbę zniesienia kartezjańskiego dualizmu oraz bazującego na nim rozdziału nauk humanistycznych i przyrodoznawczych, a w węższym kontekście - antropologii fizycznej i kulturowej. Zniesieniu powinien tym samym ulec także kantowski podział na antropologię w ujęciu fizycznym i pragmatycznym - „Człowiek jest istotą skomplikowaną, a te dwa aspekty mają jednakowo ważne znaczenie. Stąd powstało pytanie, czy nie można stworzyć jakiegoś wyobrażenia, jakiegoś obrazu człowieka, łącząc ponownie te dwa zasadnicze aspekty, tak by np. kulturotwórcza aktywność istoty tak właśnie biologicznie ukształtowanej i jej biologiczna struktura wzajemnie się wyjaśniały.”<sup>513</sup> Dlatego też antropologię można, według Gehlena, scharakteryzować jako „naukę integrującą”, ale nie w formie addytywnego, encyklopedycznego zestawienia ustaleń wszelkich zajmujących się człowiekiem nauk. Postulowana integracja powinna raczej wyjść od „naczelnej perspektywy”, której „[...] nie da się wyprowadzić z jakiegokolwiek nauki szczegółowej, gdyż ma ona charakter filozoficzny.”<sup>514</sup> Antropologia staje się przez to rodzajem meta-interdyscyplinarnej nauki o człowieku, która umożliwi usystematyzowanie bogactwa empirycznych ustaleń w świetle jednej naczelnej, tj. dotyczącej wszystkich charakterystyk człowieczeństwa kategorii i uporządkowanie ich w jednolitą całościową teorię człowieka. Wyniki badań empirycznych podlegają nieustannym modyfikacjom i rewizjom, poszczególne dyscypliny przedstawiają wyizolowane fragmenty kondycji ludzkiej, często wzajemnie niezgadnialne, a nawet sprzeczne ze sobą. Antropologia zachowuje jednak swoją autonomię, ponieważ odróżnia się od nauk przyrodniczych i humanistycznych tym, że wypracowuje ogólne ramy interpretacyjne, które pozwalają syntetyzować i modelować empiryczne treści bez obawy, że nowe odkrycia mogłyby zdezwuować ważność zaproponowanych przez nią podstawowych kategorii.

W centrum metodologicznych rozważań Gehlen umieszcza problem kategorii, za pomocą których chce odparować zarzut redukcjonizmu (zarzut wyprowadzania *differentia specifica* człowieka z nauk biologicznych, bądź wyjaśniania jego niepowtarzalności na podstawie zewnętrznych, metafizycznych pojęć lub kategorii *stricte* kulturalistycznych). Pojęcie kategorii posiada u niego konotacje ontologiczne, w czym ujawnia się wpływ filozofii N. Hartmanna. „Używając języka nowej ontologii N. Hartmanna, chodzi nam o to, by nie zważając na z góry przyjmowaną niemożliwość wyprowadzania >>ducha<< z

---

<sup>513</sup> A. Gehlen, *W kregu antropologii...*, op. cit., s. 30.

<sup>514</sup> A. Gehlen, *Der Mensch...*, op. cit., s. 7.

>>życia<<, odnaleźć takie kategorie, które >>przebiegają<<, a zatem czynią możliwym współistnienie warstw bytu.”<sup>515</sup> Dualizm duszy i ciała, zewnątrz i wewnątrz, który pojawia się jeszcze u Schelera, jest tutaj przewyciężony nie tyle za sprawą abstrakcyjnej tezy o jedności psycho-fizycznej, lecz, jak przyjmuje Gehlen, dzięki kategorii działania i antropologicznej analizie, która „[...] odsłania autentyczne struktury, tzn. kategorie obejmujące związek tego, co cielesne i duchowe, ograniczając je do pewnych skondensowanych punktów.”<sup>516</sup> Kategorie opisują najbardziej ogólne psycho-witalne własności człowieka i jako takie powinny być niezależne od wszelkich subiektywnych, uwarunkowanych kulturowo-histerycznym kontekstem pojęć.

Naczelną kategorią, niejako osnową wszelkich analiz, staje się dla Gehlena, jak już wspomniano, kategoria działania. Działanie obejmuje bowiem zarówno psychiczną, jak i fizyczną stronę człowieka, łączy je niejako *uno actu* tak, że wzajemnie się zakładają i warunkują. Z jednej strony zakłada ono biologiczną specyfikę człowieka (brak specjalizacji instynktowej), z drugiej zaś, odnosi się do jego duchowej i kulturotwórczej aktywności. Działanie jest złożonym ruchem okrężnym nakierowanym na zewnętrzny świat, w którym zwrotne informowanie o stanie otoczenia (przez zmysły) modyfikuje na zasadzie prób i błędów jego bieżącą postać. W istocie działanie stanowi podstawową formę odnoszenia się człowieka do zewnętrznego świata i w tym sensie łączy się ono bezpośrednio z niezbywalną dla niego potrzebą autointerpretacji. „Akty zajmowania stanowiska skierowane na zewnątrz nazywamy działaniami i o tyle, o ile człowiek jest sam dla siebie zadaniem, zajmuje on również stanowisko wobec siebie i >>czyni siebie czymś<<.”<sup>517</sup> Za pośrednictwem działania człowiek kształtuje i potwierdza własną samowiedzę. Wyobraźnia operująca obrazami, język i świadomość stają się bowiem w filozofii Gehlena częściami składowymi ludzkiej *praxis*. Człowiek to istota działająca - jak podsumowuje wstępne rozważania filozof.

W przeciwieństwie do metafizycznych bądź dualistycznych antropologii, które nie potrafią umieścić w jednolitym kontekście pojęć ciała, duszy i ducha oraz w przeciwieństwie do naturalistycznej antropologii, która nie uwzględnia wewnętrznej strony człowieczeństwa, elementarna antropologia jest w stanie „[...] ująć cielesną specyfikę człowieka wraz z jego skomplikowaną i złożoną >>wewnętrznością<<, a ponadto, przynajmniej w przybliżeniu, ująć to powiązanie za pomocą specjalnych pojęć podstawowych (kategorii).”<sup>518</sup> Elementarna antropologia jako swoista analiza kategoriałna różni się pod względem metodologicznym od

---

<sup>515</sup> Ibidem. 7.

<sup>516</sup> Ibidem, s. 15.

<sup>517</sup> Ibidem, s. 30.

<sup>518</sup> Ibidem, s. 11.

metafizycznej i naturalistycznej antropologii, ponieważ ta pierwsza nie operuje kategoriami, które obejmowałyby wszystkie aspekty kondycji ludzkiej, ta druga zaś nie zna pojęć specyficznych dla człowieka, a żadna z nich nie prezentuje całościowego, jednolitego obrazu *homo sapiens*. Projektowana przez Gehlena antropo-biologia rozumiana jako filozofia empiryczna uwzględniać ma wyniki wielu nauk szczegółowych takich jak biologia, psychologia, językoznawstwo, socjologia, paleoantropologia, etnologia etc. Nawiązanie do konkretnych ustaleń, zakłada według niego zatarcie granic między poszczególnymi naukami, ale zachodzące „[...] w produktywny sposób: po zburzeniu granic należy pozyskać materiał, z którego wzniesie się nowy gmach wiedzy.”<sup>519</sup> Stanowisko filozofa w tej kwestii nie jest jednak jednoznaczne. Z jednej strony poszukuje on nowego fundamentu dla elementarnej antropologii, definiując ją jako antropologiczną analizę kategorialną fundującą empiryczne nauki humanistyczne.<sup>520</sup> Z drugiej strony, przypisuje jej zadanie ujednoczenia szczegółowych nauk antropologicznych, które badają poszczególne aspekty człowieczeństwa.

Pomijając powyższą dwuznaczność możemy przyjąć za filozofem, że antropo-biologia nie wyczerpuje się w reaktywnym przetwarzaniu danych dostarczonych przez nauki empiryczne, ponieważ na poziomie kategorialnym zachowuje pełną autonomię teoretyczną. Gwarantują ją kategorie, których Gehlen używa do opisu całości kondycji ludzkiej, a nie tylko poszczególnych jej aspektów. Zgodnie z tym kategorie antropologiczne powinny być specyficzne tylko i wyłącznie dla gatunku *homo sapiens*, nie można ich zatem zastosować do innych gatunków biologicznych. Szczególne, niepowtarzalne stanowisko człowieka w świecie natury narzuca analizie konieczność wyprowadzania opisowych pojęć z samej kondycji ludzkiej, a nie z zewnętrznych wobec niej czynników. Po drugie, kategorie powinny charakteryzować się psycho-fizyczną neutralnością, czyli „przebiegać” przez wszystkie warstwy bytu ludzkiego, obejmując jednocześnie fizjologiczny i psychiczny aspekt zachodzących w człowieku procesów. Gehlen odwołuje się tutaj wprost do ontologii N. Hartmanna: „Ontologiczna teoria kategorii Hartmanna pokazała, że warstwowej strukturze świata kategorie niższego rzędu jak kategoria warstwy nieorganicznej, są silniejsze, tzn. są neutralne wobec istnienia warstw wyższych i wyznaczają ramy, w jakich wyższe warstwy znajdują dla siebie przestrzeń możliwości. Na odwrót, wyższe warstwy są wprawdzie zależne, psychiczne życie zakłada organiczne, a to z kolei - nieorganiczne życie, ale są bogatsze: każda wyższa warstwa zawiera w sobie kategorialne >>*novum*<<, tzn. nowe

---

<sup>519</sup> Ibidem, s. 7.

<sup>520</sup> Ibidem.

struktury i prafenomeny, których nie da się wyprowadzić z niższych warstw. Wyższe kategorie są wprawdzie słabsze, tzn. są jednostronnie uzależnione od istnienia niższych kategorii, ale zyskują wobec nich autonomię. Antropologia może zatem, jak sędzę, wprowadzić szereg specyficznych kategorii, a wśród nich zwłaszcza te, które wywołują duże zainteresowanie, ponieważ >>przebiegają<< wiele warstw."<sup>521</sup> Zgodnie z powyższą deklaracją, antropologię Gehlena można uznać za rodzaj ontologii, w której przyjmuje się zależność wyższych kategorii od niższych przy jednoczesnym zachowaniu ich autonomii.<sup>522</sup> Za Hartmannem antropolog przyjmuje, że poszczególne warstwy bytu nie podlegają jednolitej determinacji, ponieważ warstwowa budowa bytu świata dopuszcza nakładanie się różnych form przyczynowości. Zasada ta stanowi gwarancję autonomii wyższych warstw. Opierając się na tej teorii Gehlen rezygnuje z analizy przyczynowej na rzecz kategorialnej dedukcji uwarunkowań określających kondycję ludzką. „Należy zatem sformułować to następująco: bez A, bez B, nie ma C, bez C nie ma D, itd. Jeśli przebiegniemy ten szereg wstecz i okaże się, że bez N nie ma A, uzyskamy wówczas całkowite zrozumienie badanego systemu, unikając metafizyki odwołującej się do jednego rodzaju przyczynowości.”<sup>523</sup> Antropologia gehlenowska ma zatem stanowić rodzaj ontologii ludzkiego bytu. Podobnie jak Hartmann antropolog przyjmuje, że wykorzystane w analizie kategorie powinny bezpośrednio odnosić się do swojego przedmiotu (*intentio recta*), tym samym rezygnuje z pytań teorio-poznawczych dotyczących warunków możliwości obiektywnego poznania (*intentio obliqua*). Podczas gdy teoria poznania wychodzi od pytania o prawomocność poznania (*quid iuris*), punktem wyjścia dla antropologii staje się sam fakt poznania niezależnie od tego, czy jest ono adekwatne, czy nie. Gehlen uznaje zatem za bezdyskusyjny stan wiedzy oferowany przez nauki empiryczne i przeprowadza analizę kategorialną uwzględniając trzy warstwy bytu ludzkiego: organiczną, psychiczną i duchową. W przeciwieństwie do Hartmanna Gehlen interesuje się nie tyle kategoriami specyficznymi dla danej warstwy bytu, lecz takimi, które „przebiegają” wszystkie trzy poziomy i warunkują ich współistnienie.

---

<sup>521</sup> Ibidem, s. 71-72.

<sup>522</sup> Gehlen przejmuje tę tezę wprost od Hartmanna, ale słyhać w niej również echa wcześniejszych studiów nad idealizmem. W swojej rozprawie o wolności Schelling stwierdza: „Zależność jednak nie pozbawia samodzielności ani nawet wolności. Nie wyznacza istoty i mówi tylko, że to, co zależne, czymkolwiek by było, może być tylko konsekwencją tego, od czego zależy, i nie mówi, czym jest, lecz czym nie jest. [...] Przeciwnie, gdyby cos zależnego lub będącego konsekwencją nie było samoistne, to właśnie to raczej byłoby sprzeczne. Mielibyśmy zależność bez tego, co zależne, konsekwencją bez tego, co następuje, a stąd żadnej rzeczywistej konsekwencji, tzn. całe pojęcie unicestwiłoby się samo.” [w:] F.W.J. Schelling, *Filozoficzne badania nad istotą ludzkiej wolności i sprawami z tym związanymi* (tłum. B. Baran), Kraków 2003, s. 51-52.

<sup>523</sup> A. Gehlen, *Der Mensch...*, op. cit., s. 14.

Spośród kategorii takich jak odciążenie, zalew bodźców, nadwyżka popędowa, etc. najważniejsze znaczenie w projekcie antropologa posiada kategoria działania. Gehlen odrzucając schelerowski schemat szczebli bytu poszukuje zasady strukturalnej określającej wszystkie aspekty ludzkiej kondycji od funkcji cielesnych po duchowe. Tą zasadą, niejako naczelną kategorią staje się w jego koncepcji działanie, które filozof usiłuje wyprowadzić z fizycznej organizacji człowieka.<sup>524</sup> Jak pamiętamy, pojęcie to odgrywało kluczową rolę również we wcześniejszej twórczości, jednak na etapie *Der Mensch* oczyszczone z egzystencjalnych i metafizycznych konotacji jego znaczenie urasta do tego stopnia, że cały projekt filozoficzny można uznać za rozbudowaną teorię działania. W przeciwieństwie do zwierzęcia, które podlega zasadzie instynktowego osadzenia w środowisku, człowiek jako istota obciążona brakiem i otwarta na świat skazany jest na działanie, które konstytuuje niezbędny dla jego przetrwania świat kultury. Zdolność do działania kompensuje wszystkie braki biologiczne i przyczynia się do powstania najważniejszych monopolii człowieka, a mianowicie języka, świadomości oraz instytucji (kultury).<sup>525</sup>

Antropologia filozoficzna odróżnia się od szczegółowych antropologii oraz nauk humanistycznych tym, że wypracowuje „modelowe wyobrażenie człowieka”<sup>526</sup>, tzn. określone ramy interpretacyjne, w obrębie których integruje i syntetyzuje wyniki szczegółowych nauk, dzięki czemu „człowiek” staje się w niej przedmiotem naukowej analizy, a tym samym antropologia zapewnia sobie obszar przedmiotowy, którego nie dzieli z żadną inną nauką badającą ludzką kondycję. Modelowe wyobrażenie człowieka opiera Gehlen na „fundamentalnej perspektywie: projektu natury działającej istoty”<sup>527</sup>, z której można wyprowadzić wszystkie pozostałe charakterystyki człowieka jako „[...] następstwa fundamentalnego określenia, tj. działania.”<sup>528</sup>

Antropologia filozoficzna jako „nauka o faktach”<sup>529</sup> nie powinna przekraczać „[...] granic doświadczenia, analizy faktów lub działań, które są dla każdego dostępne i zrozumiałe”<sup>530</sup>, co w istocie oznacza konieczność odrzucenia wszelkich ontologicznych określeń istotowych. Postulat ten nie oznacza wszakże całkowitego porzucenia czysto pojęciowej analizy, ponieważ zaproponowane przez Gehlena psycho-fizycznie neutralne

---

<sup>524</sup> Ibidem, s. 20.

<sup>525</sup> A. Gehlen, GA 4, s. 87.

<sup>526</sup> W artykule *Das Menschenbild in der modernen Anthropologie* Gehlen stwierdza, że antropologia filozoficzna potrzebuje „samodzielnego i zrozumiałego modelu, który nie byłby wyprowadzony z żadnej specjalistycznej nauki szczegółowej, który jednak pozwoliłby opisać relację między nimi“ [w:] tenże, GA 4, s. 165.

<sup>527</sup> A. Gehlen, *Der Mensch...*, op. cit., s. 30.

<sup>528</sup> Ibidem.

<sup>529</sup> A. Gehlen, *Philosophische Anthropologie* [w:] tenże, GA 4, s. 236.

<sup>530</sup> A. Gehlen, *Der Mensch...*, op. cit., s. 10.

kategorie zapewniające autonomię teoretyczną projektu są w istocie rezultatem filozoficznej dedukcji. I tak na przykład określenie człowieka jako istoty działającej stanowi w punkcie wyjścia spekulatywną hipotezę, która domaga się potwierdzenia na polu empirycznym. Podobnie pozostałe kategorie jak odciążenie, instytucja wyprowadzane są pierwotnie na drodze filozoficznej dedukcji jako heurystyczne zasady i dopiero po konfrontacji z materiałem empirycznym uzyskują status wiążących określeń człowieczeństwa. W tym sensie antropologia filozoficzna pozostaje w ostatecznym rozrachunku zdana na potwierdzenie (weryfikację bądź falsyfikację) ze strony nauk empirycznych. Podobnie jak pragmatyzm stanowisko filozoficzne Gehlena rezygnuje z klasycznej formuły podwójnej refleksji jako instancji uprawomocniającej stawiane tezy na rzecz sfery czystej obiektywności.<sup>531</sup> Jednakże tego rodzaju empiryczna filozofia naraża się na zarzut postawiony przez Habermasa, a mianowicie, że staje się ona „reaktywną dyscypliną filozoficzną”, która nie ugruntowuje już nauk, lecz zdana jest na ich przetwarzanie.<sup>532</sup> Z perspektywy współczesnych nauk biologicznych wiele ustaleń, na których opiera się filozofia Gehlena, straciło swoją ważność, stąd nieodparcie nasuwa się pytanie, czy mimo zmienionego stanu wiedzy faktograficznej kategorie zaproponowane w ramach jego antropologii nadal zachowują swoją moc eksplikacyjną? Gehlen zdawał sobie sprawę z ryzyka związanego z budowaniem teorii na naukach empirycznych, licząc na to, że wprowadzone do niej *stricte* filozoficzne kategorie będą gwarantować niezależność całej konstrukcji od wyników badań szczegółowych. Kategorie te jednak zyskują swoją prawomocność dzięki tymże naukom, z czego wynika niekorzystny dla Gehlena wniosek, że jego antropologia mogłaby zachować swoją aktualność tylko wówczas, gdyby podjęła się modyfikacji przynajmniej niektórych kategorii zgodnie z bieżącym stanem wiedzy. Czy tego rodzaju przedsięwzięcie miałoby jakiegokolwiek szanse na powodzenie, a jeśli tak, to, czy w ogóle warto je podjąć? Odpowiedzi na te pytania spróbujemy udzielić w zakończeniu niniejszej pracy. Na tym etapie wywodów skoncentrujemy się na immanentnej rekonstrukcji programu antropologicznego autora *Der Mensch*, wykazując tam, gdzie będzie to konieczne jego słabe punkty. Niezależnie od ostatecznej oceny wysiłków teoretycznych antropologa, możemy uznać za C.F. Weizsäckerem, że „[...] dotąd nie istniał paradygmat naukowej antropologii. Istniały natomiast rozproszone nauki szczegółowe stawiające pytania antropologiczne. Jeśli obecnie w ogóle pytamy się o antropologię obejmującą nauki

---

<sup>531</sup> Podwójna refleksja stanowi kluczowy element legitymizacji w fenomenologii, neokantyzmie oraz w nawiązujących do nich nurtach filozofii.

<sup>532</sup> J. Habermas, *Kultur und Kritik. Verstreute Aufsätze*, Frankfurt am Main 1977, s. 72.

szczegółowe, oznacza to, że już filozofujemy.”<sup>533</sup> Gehlen jako pierwszy podjął się próby stworzenia filozofii integrującej nauki empiryczne o człowieku, stawiając pytanie o warunki, jakie muszą być spełnione, aby tak a nie inaczej biologicznie ukonstytuowana istota mogła przeżyć w świecie wbrew niekorzystnym warunkom wyjściowym. Nawet jeśli kluczowa dla jego projektu hipoteza człowieka jako *Mängelwesen* okazała się w najważniejszych punktach ideą chybioną, to jednak postawione przez niego problemy i pytania nadal zachowują swoją aktualność zwłaszcza w obliczu niezwykłego rozkwitu kognitywistyki, neuronauk, genetyki, prymatologii i psychologii ewolucyjnej.

Cały projekt antropologiczny Gehlena, podobnie zresztą jak pozostałych klasyków tej dyscypliny, można uznać za próbę uzasadnienia i zachowania suwerenności filozoficznego dyskursu o człowieku. W tym świetle należy też rozumieć jego krytyczny stosunek do klasycznej teorii ewolucji, a ściślej do idei linearnego, czy też kauzalnego modelu, w którym wyprowadza się specyfikę gatunku *homo sapiens* na podstawie badań porównawczych wyizolowanych aspektów morfologicznych i behawioralnych. Genetyczne podejście traci z oczu całościowy charakter systemu żywego, jakim jest człowiek. Dlatego Gehlen wprowadza synchroniczną analizę warunków konstytuujących człowieczeństwo, przesuując na dalszy plan kwestię antropogenezy. Zabieg ten wpisuje się w bardziej ogólną zmianę paradygmatu, jaka nastąpiła w naukach społecznych pod wpływem funkcjonalizmu w latach 20 i 30-tych ubiegłego wieku. W językoznawstwie, etnologii i naukach społecznych zrezygnowano z diachronicznej perspektywy badań na rzecz strukturalno-funkcjonalnej analizy systemowej.<sup>534</sup> W tym właśnie kierunku Gehlen rozwija swoją teorię, podkreślając nieadekwatność instrumentarium pojęciowego tradycyjnej teorii ewolucji do opisu człowieka, który stanowi odrębną całość systemową rządzącą się własnymi prawami.

Punktem archimedesowym swojego przedsięwzięcia czyni Gehlen modelowe porównanie człowieka i zwierzęcia, przy czym człowiek staje się w nim figurą „całkiem Innego.” „Natura przyznała człowiekowi szczególną pozycję, lub inaczej mówiąc, obrała w nim jeszcze niewypróbowany kierunek rozwoju, raczyła stworzyć nową zasadę organizacji.”<sup>535</sup> Owa nowość, niepowtarzalność *homo sapiens* daje się uwypuklić jedynie pośrednio na kontrastowym tle zwierzęcej formy egzystencji, podobnie jak pośredni okazuje się proces pozyskiwania samowiedzy. „Pośredniość każdej definicji człowieka polega przede wszystkim na tym, że egzystuje on jedynie w relacji do tego, co pozaludzkie, jako istota,

---

<sup>533</sup> C.F. Weizsäcker, *Der Garten des Menschlichen. Beiträge zur geschichtlichen Anthropologie*, Frankfurt am Main 1980, s. 12.

<sup>534</sup> Por. między innymi prace: F. de Saussure’a, T. Parsonsa, B. Malinowskiego z okresu międzywojennego.

<sup>535</sup> A. Gehlen, *Der Mensch...*, op. cit., s. 12.



która działając i myśląc wykracza poza siebie, identyfikuje się z >>Innym<< , w trudnej do uchwycenia relacji, którą próbował opisać Hegel za pomocą swojej dialektyki, H. Mead używając formuły >>*to take the role of the other*<<, a dzisiaj w uproszczony sposób opisuje cybernetyka [korzystając z idei] samozwrotnych systemów.”<sup>536</sup>

Jedynie hipoteza szczególnego stanowiska człowieka w naturze daje, zdaniem filozofa, możliwość równoczesnego uwzględnienia jego fizycznej i duchowej aktywności. Teorie przedstawiające ludzki gatunek jako kontynuację procesów zachodzących w świecie zwierzęcym nie są w stanie wyjaśnić bez popadania w redukcjonizm fenomenu duchowości, z kolei teorie metafizyczne tracą z pola widzenia naturalną, cielesną stronę egzystencji. Unikając obydwu skrajności antropobiologia powinna badać strukturę uwarunkowań, całościowy system, którego elementy wzajemnie się uzupełniają i warunkują, umożliwiając - wyłącznie w całościowym powiązaniu - przeżycie ułomnej biologicznie istoty. Całe spektrum ludzkich charakterystyk takich jak: niezwykła zdolność uczenia się, umiejętność posługiwania się symbolicznym językiem, pojęciowym myśleniem, etc. łącznie z rozbudowanym sensomotorycznym podłożem owych zdolności i ściśle skorelowanymi z nimi osiągnięciami kulturowymi, opisuje Gehlen, odnosząc je do specyficznej morfologii i anatomii człowieka, przy czym obydwie płaszczyzny analizy zbiegają się w pojęciu działania i zostają podporządkowane naczelnemu pytaniu o to, w jakim stopniu służą przetrwaniu.<sup>537</sup> Duch i kultura nie są postrzegane przez antropologa jako formy aktywności adaptacyjnej (jak w naturalistycznych koncepcjach), lecz jako formy kompensacji pierwotnych niedostatków biologicznych. Przetrwanie w przypadku *homo sapiens* oznacza bowiem zdolność do kreowania mechanizmów odciażających wrodzone braki, człowiek staje się tym samym, by użyć formuły Marquarda, istotą kompensującą - *homo compensator*.<sup>538</sup>

W ramach modelu kompensacyjnego Gehlen wyprowadza kulturę jako konieczny dla ludzkiego przetrwania system odciażenia. Synchroniczna perspektywa opisu również tutaj zmusza filozofa do uznania wyjątkowości ludzkiej kondycji - człowiek z natury jest istotą skazaną na kulturę. W istocie nie można nawet mówić o pierwotnym stanie natury, gdyż człowiek pozbawiony kulturowych odciażeń przestaje być człowiekiem, staje się nieprzygotowanym do życia zwierzęciem. Kultura wkracza niejako w lukę pozostawioną przez proces ewolucji, co bynajmniej nie oznacza, że jest ona w jakikolwiek sposób zakorzeniona w naturze, jak utrzymuje chociażby etologia, wskazując na quasi kulturowe,

---

<sup>536</sup> A. Gehlen, GA 4, s. 208.

<sup>537</sup> A. Gehlen, *Der Mensch...*, op. cit., s. 15.

<sup>538</sup> O. Marquard, *Homo compensator. Zur anthropologischen Karriere eines metaphysischen Begriffs* [w:] *Der Mensch und die Wissenschaften vom Menschen* (wyd. G. Frey, J. Zelger), Innsbruck 1983, s. 55-66.

oparte na wymianie symbolicznej zachowania w świecie zwierzęcym. Gehlen zaprzecza istnieniu biologicznego *a priori* ludzkich kultur i poprzestaje na statycznym dualizmie: człowiek jako istota kulturowa *versus* zwierzę. W ten sposób jego teoria obraca się pomiędzy trzema granicznymi ideami: ideą istoty biologicznie ułomnej (*Mängelwesen*), istoty kulturowej (*homo compensator*) oraz doskonałej istoty naturalnej. Ta ostatnia idea stanowi zsekularyzowaną wersję rajskiego ogrodu, w którym żyje zharmonizowane z otoczeniem zwierzę. Uwaga, którą Gehlen kieruje pod adresem koncepcji złotego wieku ludzkości, doskonale pasuje do jego własnej, wyidealizowanej koncepcji zwierzęcia: „[...] zakładają one >>rajski stan<<, ponieważ niewyspecjalizowana istota, zanim uaktywni instrumentalną inteligencję, musi pozostać niedopasowana i bezbronna, zakładają zatem, że mogła pierwotnie żyć tylko na >>matczym łonie natury<<.”<sup>539</sup>

Trzy wymienione idee pełnią w koncepcji Gehlena funkcję zasad heurystycznych dla analiz o charakterze filozoficznym, a nie empirycznym. Nie należy ich zatem traktować jako kategorii wyprowadzanych indukcyjnie z ustaleń nauk szczegółowych. Modelowe wyobrażenie zwierzęcia, podobnie jak pojęcie *Mängelwesen* służą raczej jako tymczasowe hipotezy służące do skonstruowania teorii, która ma na celu wyjaśnienie specyfiki gatunku *homo sapiens*.<sup>540</sup> Synchroniczno-funkcjonalny opis kondycji ludzkiej pomija tym samym perspektywę genetyczną, co z pewnością rodzi liczne problemy, ale nie koniecznie dezawuuje całość projektu.

### 2.2.2. Teoretyczne deficyty tezy o filo- i ontogenetycznej ułomności człowieka

Mimo, że argumenty Gehlena na rzecz tezy o szczególnej pozycji człowieka w świecie natury straciły w świetle współczesnej teorii ewolucji swoją ważność, to jednak obrona przez niego synchroniczna perspektywa opisu człowieka wydaje się nadal oferować interesujące narzędzie analizy antropologicznej. Nie możemy już dzisiaj zgodzić się z poglądem, że *differentia specifica* naszego gatunku tkwi w jego strukturze morfologicznej. W istocie większość antropologów fizycznych i kulturowych jednogłośnie wskazuje, że za

---

<sup>539</sup> A. Gehlen, *Der Mensch...*, op. cit., s.

<sup>540</sup> „Jeśli człowiek jawi się tutaj w porównaniu ze zwierzęciem jako >>istota obciążona brakiem<<, to określenie to akcentuje relację komparatystyczną, ma zatem jedynie tymczasową wartość, nie jest żadnym >>pojęciem substancjalnym<<. O tyle właśnie pojęcie to zmierza do tego, co H. Freyer mu zarzuca, a mianowicie zakłada fikcję człowieka jako zwierzęcia, aby wykazać, iż jako taki jest on niedoskonały, a nawet niemożliwy. Dokładnie o to tutaj chodzi: ponad-zwierzęca struktura ludzkiego ciała jawi się już w swoim biologicznym ustroju w porównaniu ze zwierzęciem jako paradoksalna i w ten sposób odróżnia się od niego. Naturalnie pojęcie to nie ujawnia jego pełnej charakterystyki, ale zaznacza już jego szczególną pozycję w morfologicznym aspekcie” [w:] Ibidem, s. 20.

ludzką osobliwość należy uznać fenomen pojęciowego myślenia i symbolicznego języka. Jednakże nawet w tej perspektywie stanowisko autora *Der Mensch* okazuje się być płodne teoretycznie, gdyż w oryginalny sposób wyjaśnia fenomen mowy i myślenia w oparciu o kategorie odciążenia i działania, antycypując wiele współczesnych koncepcji. Zanim omówimy wspomniane pojęcia, krytycznej analizie poddamy tezę Gehlena o filo- i ontogenetycznych deficytach, które są, jego zdaniem, specyficzne jedynie dla ludzkiego gatunku.

W *Der Mensch* antropolog poświęca uzasadnieniu tej tezy obszernie wywody oparte na szczegółowych ustaleniach ówczesnych nauk. Punktem wyjścia czyni spostrzeżenie, że człowiek stanowi „ryzykowną” i „monstrualną” istotę<sup>541</sup>, która musi stale walczyć o swoje przetrwanie. W jednym z listów filozof stwierdza wprost, że kategoria *Mängelwesen* „[...] nie jest ścisłym naukowym pojęciem [...], a jedynie pomocą myślową dla wyjaśnienia złożonych relacji”.<sup>542</sup> W przeciwieństwie do Schelera i Plessnera, antropolog nie tworzy ogólnej teorii życia (form organicznych), lecz koncentruje się wyłącznie na człowieku. Idea zwierzęcia stanowi jedynie pojęciowe narzędzie, dzięki któremu można uzyskać klarowny obraz kondycji ludzkiej. Jak proponuje Ch. Thies, nawiązując do Plessnera i Habermasa,<sup>543</sup> gehlenowski teoremat *Mängelwesen* można przedstawić na trzech płaszczyznach odniesienia do świata:

1. W odniesieniu do obiektywnego świata ułomność człowieka przejawia się w braku instynktowego przystosowania do środowiska; człowiek jest, jak powtarza filozof za Schelerem, „istotą otwartą na świat”.
2. W relacji do świata intersubiektywnego ułomność człowieka polega na braku instynktownie regulowanych zachowań społecznych. Człowiek potrzebuje zastępczych kulturowych rytualizacji, aby móc pokojowo współżyć z innymi.
3. W odniesieniu do świata wewnętrznego ludzka ułomność przejawia się w postaci „nadwyżki popędowej”, która wymaga zdyscyplinowanej samokontroli i autokracji.

Na początku tego rozdziału omówimy, a częściowo zrekapitulujemy przedstawione wcześniej (2.1.3.), morfologiczne i fizjologiczne niedostatki *homo sapiens*, które skłoniły antropologa do przyjęcia wyjściowej hipotezy *Mängelwesen*. Gehlen rozpoczyna swoje wywody od analizy morfologicznych osobliwości człowieka. Hasłem przewodnim staje się

---

<sup>541</sup> Ibidem, s. 35

<sup>542</sup> A. Gehlen, GA 3, s. 765.

<sup>543</sup> Ch. Thies, *Arnold Gehlen zur Einführung*, Dresden 2007, s. 37.

tutaj pojęcie braku specjalizacji. Specjalizacja polega na stopniowym zawężeniu pola możliwości funkcjonalnych danego organu. Im większy stopień specjalizacji, tym węższy zakres możliwych zastosowań. Zgodnie z podstawowymi prawami rozwoju biologicznego należy przyjąć, że organy wykazujące wysoki stopień specjalizacji nie mogą ulec uwstecznieniu. Jeśli nawet tego rodzaju regresywna ewolucja pojawia się w świecie natury (przykład płetw pingwina, sztywnego kciuka u naczelnych), to stanowi wówczas część składową procesu specjalizacji. Przejście od wyspecjalizowania do braku specjalizacji jest niemożliwe w perspektywie teorii ewolucji i nigdzie też nie zostało odnotowane.<sup>544</sup> Wynika stąd, że stwierdzony u człowieka brak specjalizacji nie może być rezultatem uwstecznienia, lecz stanowi rodzaj archaizmu w perspektywie filogenetycznej, bądź cechę embrionalną lub młodzieńczą w perspektywie ontogenetycznej. Dla Gehlena płynie stąd również paradoksalny wniosek, że mimo ewidentnego pokrewieństwa z naczelnymi, człowiek nie może wywodzić się z tej samej linii ewolucyjnej, ponieważ przeczyłoby to przyjętemu powyżej prawu Dollo. Szympansy, goryle, orangutany w porównaniu z człowiekiem jawią się jako gatunki wysoko wyspecjalizowane i posiadające stosunkowo sztywne programy instynktowne. Krok wstecz w kierunku braku specjalizacji jest niemożliwy, zatem człowiek jest istotą filogenetycznie starszą niż żyjące obecnie małpy człekokształtne.<sup>545</sup>

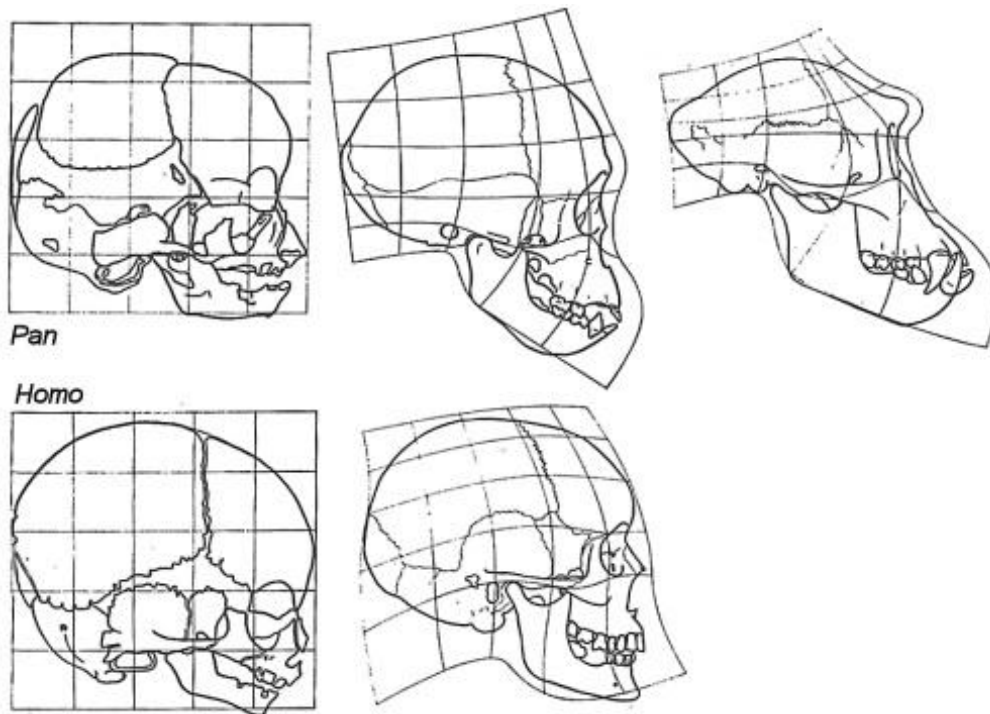
Rozumowanie Gehlena można byłoby uznać za poprawne pod warunkiem, że prawdziwa okazałaby się jego podstawowa przesłanka, a mianowicie twierdzenie, że człowiek istotnie jest „organologicznym dyletantem”. Niestety przeczy temu współczesna biologia. Przyjrzyjmy się liście morfologicznych archaizmów, jaką przedstawia na poparcie swojej tezy filozof, by w kolejnym kroku móc ją krytycznie zrewidować.

Gehlen wskazuje przede wszystkim na charakterystyczny dla *homo sapiens* kształt czaszki, w którym uwidocznia się silna redukcja twarzoczaszki kosztem mózgowczaszki. U naczelnych podobna proporcja występuje jedynie w embrionalnej fazie rozwoju, natomiast u dorosłych osobników twarzoczaszka (z niemal horyzontalnie ukształtowaną, wysuniętą do przodu częścią twarzową) góruje pod względem wielkości nad jej częścią mózgową. Za Bolkiem antropolog uznaje tę osobliwość budowy ludzkiej czaszki za przejaw retardacji, czyli utrwalenia cechy embrionalnej, która u pokrewnych nam gatunków zanika wraz z rozwojem osobniczym.

---

<sup>544</sup> Gehlen powołuje się w tym miejscu na klasyczne prawo Dollo, które stwierdza, że struktura czy też organ utracony w procesie ewolucji nie może pojawić się ponownie w linii organizmów, których przodkowie organ ów utracili. Współczesna biologia wskazuje jednak wiele przykładów, które zaprzeczają tej zasadzie.

<sup>545</sup> A. Gehlen, *Der Mensch...*, op. cit., s. 96.



**Rys. Porównanie rozwoju czaszki szympansa (u góry) i człowieka (na dole)**

Ponadto, powołując się na prace Naefa wskazuje, że czaszka naszego ewolucyjnego poprzednika australopitecusa wykazuje większe podobieństwo do budowy czaszki *homo sapiens* aniżeli do współczesnych naczelnych, co pośrednio świadczy o wydłużonym okresie wzrostu jego mózgu w okresie dziecięcym, a zatem o występowaniu podobnej, choć mniej intensywnej niż w naszym gatunku retardacji.<sup>546</sup> Spostrzeżenie to daje Gehlenowi asumpt do przyjęcia hipotezy wspólnego „niewyspecjalizowanego” praprzodka człowieka i naczelnych, które w pewnym momencie filogenezy oddzieliły się od naszej linii rozwojowej i uległy „zwierzęcej” specjalizacji, podczas gdy *homo sapiens* zachował archaiczne, „niewyspecjalizowane” cechy budowy ciała.

Efektom redukcji części twarzowej jest między innymi: pomniejszenie wielkości szczęki (a zatem i żuchwy), nosa, łuków brwiowych, uszu, ortodontyczne (pionowe) umieszczenie zębów w dziąsłach, brak diastemy. Zwłaszcza ta ostatnia cecha świadczy o archaiczności i braku specjalizacji, gdyż diastema u zwierząt drapieżnych (ale też u naczelnych) umożliwia ukształtowanie się wydatnych kłów. Ortodoncja i paraboliczny układ zębów występuje również u młodych naczelnych. Jednakże wymiana zębów mlecznych na stałe przebiega u nich gwałtownie - po wypadnięciu pierwszego mleczaka niemal natychmiast wyrzyna się ząb stały. W wyniku szybkich przekształceń szczęki dochodzi do

<sup>546</sup> Ibidem, s. 99 i. nn.

silnej prognacji - ukształtowania się wydłużonej do przodu części twarzowej. Gehlen wyprowadza stąd wniosek, że ludzkie uzębienie, budowę szczęki i podbródka należy w perspektywie filogenetycznej uznać za punkty wyjścia specjalizacji, które znajdujemy u małp człekokształtnych. Dotyczy to również chwytywliwej, pięciopalcowej ręki, usztywnionej stopy i dwunożności. Według Gehlena budowa oraz proporcje rąk i nóg *homo sapiens* świadczą o tym, że nie mógł on wyewoluować od małp wyspecjalizowanych do brachiacji.

Ponadto za Bolkiem Gehlen wymienia następujące morfologiczne cechy, które legły u podstaw szczególnej pozycji człowieka w świecie natury: ortognacja (usytuowanie twarzoczaszki pod mózgowczaszką), brak owłosienia, utrata pigmentów w skórze, forma małżowiny usznej, trwałość szwów czaszki, duża waga mózgu, kształt miednicy, wenturalne (przybrzuśne) położenie bruzdy pochwowej, kształt większych warg sromowych, centralne położenie *foramen magnum* (otworu wielkiego w kości potylicznej). Retardacja przejawia się zwłaszcza w ekstremalnie zwolnionym tempie wzrostu wagi człowieka - dla przykładu podwojenie wagi nowo narodzonego prosiaka następuje po dwóch tygodniach, w przypadku ludzkiego noworodka po 18-nastu miesiącach. Według Bolka retardacja sterowana jest przez system endokrynologiczny, w istocie stanowi rezultat zaburzenia tego systemu. Zjawisko to zaprzecza klasycznej Haecklowskiej idei rekaptulacji,<sup>547</sup> wyrażonej zresztą już przez Hegla.<sup>548</sup> Retardacja powoduje bowiem, że rozwój ontogenetyczny hamuje filogenezę. Jednym z wielu przykładów takiego zahamowania jest również kształt kobiecej miednicy, który zachowuje charakterystyczne dla płodu wenturalne wygięcie osi ciała. Teoria Bolka daje Gehlenowi narzędzie do skonstruowania synchronicznego, czysto funkcjonalnego opisu człowieka. Po pierwsze, pozwala mu sprowadzić rozmaite przejawy braku specjalizacji oraz inne osobliwości ludzkiego rozwoju (jak wydłużony okres dzieciństwa) do jednej podstawowej zasady. Ponadto źródło wyjątkowej konstytucji człowieka lokuje wewnątrz organizmu (w systemie endokrynologicznym), a nie w zewnętrznym nacisku selekcji. Retardacja występuje wprawdzie również u innych gatunków, ale nigdzie nie tworzy tak spójnego systemu funkcjonalnego, jak w przypadku *homo sapiens*. „Szczególna pozycja człowieka - stwierdza Gehlen - nie oznacza tego, że nie da się go porównać z innymi zwierzętami. Nawet jeśli porównanie będzie dotyczyć [cech neotenicznych], to tak czy

---

<sup>547</sup> Według prawa rekaptulacji Ernsta Haeckla rozwój organizmu w okresie zarodkowym odzwierciedla jego filogenezę (przebieg rozwoju rodowego). Ujawnia się to w ten sposób, że każdy organizm (szczególnie w okresie zarodkowym) nosi w sobie ślady przeszłości. Na przykład w rozwoju zarodkowym człowieka pojawiają się ślady łuków skrzelowych, które później przekształcają się w kosteczki słuchowe: strzemiączko, kowadełko, młoteczek. Obecnie koncepcja ta ma status historyczny. Główne zarysy tej teorii przedstawił: E. Haeckel, *Generelle Morphologie. I: Allgemeine Anatomie der Organismen. II: Allgemeine Entwicklungsgeschichte der Organismen*, Berlin 1866.

<sup>548</sup> Hegel, G.W.F., *Fenomenologia ducha*, t.1....op. cit., s. 39.

inaczej człowiek okaże się jedynym >>embrionalnym, wyższym ssakiem<<”.<sup>549</sup> Dowodem słuszności tej teorii jest, według niego, szereg patologicznych symptomów związanych z zaburzeniami systemu hormonalnego, kiedy odblokowaniu ulegają mechanizmy hamujące wydzielanie wewnętrzne, na skutek czego pojawia się np. owłosienie na całym ciele, czy znacząco powiększa się podbródek. Potwierdzają ją ponadto badania porównawcze Duboisa nad cefalizacją (stosunek wielkości neocortexu do wielkości ciała) u różnych gatunków. Jeśli porównać wielkość cefalizacji w stanie wyjściowym i stanie dojrzałym, to okazuje się, że u małp człekokształtnych cefalizacja dojrzałego osobnika jest 16 razy większa niż noworodka, w przypadku człowieka - większa jest 64 razy. Wydłużony okres rozwoju mózgu świadczy, zdaniem Gehlena, o uwarunkowanej hormonalnie, niespotykanej gdzie indziej retardacji. Teorię Bolka uzupełnia antropolog portmannowską koncepcją „pozamacicznego wczesniaczego roku”, według której człowiek przychodzi na świat o wiele za wcześnie, zanim jeszcze zakończy się rozwój jego systemu nerwowego.<sup>550</sup> Jak pamiętamy, owo znormalizowane wczesniactwo i związany z nim tryb rozwoju kojarzy Portmann z fazą młodocianą u gniazdowników. Z punktu widzenia anatomii i fizjologii człowiek należy jednak do zagniazdowników, dlatego szwajcarski antropolog określa go paradoksalnym mianem „wtórnego zagniazdownika.” Wynikające z wydłużonego okresu zależności od opiekunów konsekwencje jak niezwykła plastyczność zmysłów i podatność na naukę świadczą niewątpliwie o specyficznej dla *homo sapiens* otwartości na świat. Musimy jednak zadać pytanie, czy wymienione w *Der Mensch* przejawy retardacji i wczesniactwa faktycznie dowodzą wyjątkowości naszego gatunku.

Przede wszystkim przejęta od Bolka, z ducha nietzscheańska, formuła człowieka jako zaburzonego hormonalnie zwierzęcia traci swoją ostrość, jeśli uwzględnimy genetyczne uwarunkowania biochemicznych procesów. Retardacja indywidualnego rozwoju, jak i wzrost wagi mózgu jest zjawiskiem charakterystycznym dla wszystkich prymatów, nie tylko człowieka. Założenie, że rozwój cech neotenicznych u człowieka zależy głównie od autogenicznych czynników (od systemu hormonalnego) nie uwzględnia w dostatecznym stopniu wpływu selekcji wywołanej fluktuacją środowiska. Część własności morfologicznych uznanych przez Gehlena za przejawy ludzkiego braku osadzenia w środowisku stanowi rezultat wyspecjalizowanej adaptacji. Jak dowodzą najnowsze teorie antropologiczne specyficzna budowa szczęki człowieka (drobne uzębienie, redukcja kłów) jest wynikiem

---

<sup>549</sup> A. Gehlen, *Der Mensch...*, op. cit., s. 125.

<sup>550</sup> Koncepcje Bolka i Portmanna zostały omówione w podrozdziale 2.1.3.

zmiany diety wywołanej obróbką cieplną.<sup>551</sup> Gehlen broni swojej tezy odwołując się do wspomnianego już prawa Dolla o nieodwracalności raz obranego kierunku ewolucji, jednakże prawo to dotyczy głównie złożonych organów lub całego ustroju, ale nie obejmuje prostych struktur, proporcji, układu elementów, etc. O wtórnej redukcji kłów świadczy chociażby obecność nieproporcjonalnie dużych korzeni ludzkich siekaczy, a także - mimicznych gestów grożenia. Ekspresyjny obraz groźby nadal obejmuje uniesioną górną wargę oraz ściągnięte w dół kąciki ust, które we wcześniejszym stadium filogenezy odsłaniały wydatne kły.<sup>552</sup>

Podobnie rzekomy brak owłosienia, który świadczyć ma o braku specjalizacji człowieka, stanowi raczej symptom wyspecjalizowanej adaptacji do specyficznych warunków środowiskowych. Po pierwsze, okazuje się, że w obrębie naszego gatunku wzrost włosów nie został całkowicie zahamowany. Płód ludzki w okresie między szóstym a ósmym miesiącem swego życia w łonie matki jest niemal bez reszty pokryty delikatnym puszkim, co zdaje się wskazywać, że ostatecznie rozwinie się w typowego owłosionego ssaka. To okrycie, zwane lanugo, płód traci dopiero na krótko przed narodzinami. Mimo to ciała wszystkich dorosłych osobników naszego gatunku pokryte są sporą liczbą włosów, w gruncie rzeczy nawet większą niż ciała naszych krewnych - szympanów. Rzecz w tym, że nie tyle straciliśmy owłosienie, co po prostu wyrosły nam włosy drobne.<sup>553</sup> Funkcjonalnie rzecz biorąc, jesteśmy całkowicie nadzy, a nasza skóra jest całkowicie wystawiona na działanie świata zewnętrznego, co podkreśla również Gehlen.<sup>554</sup> „Nagości” nie należy bynajmniej traktować jako niedostatku biologicznego, gdyż pełni ona cały szereg mniej lub bardziej istotnych dla naszego przetrwania funkcji. Przede wszystkim podkreśla się, że nasi genetyczni przodkowie po przejściu do łowieckiego trybu życia na rozległych sawannach zmuszeni byli do podejmowania ogromnego wysiłku w czasie polowań, w czym przeszkadzała im owłosiona skóra. Musiała więc zacząć działać silna selekcja naturalna w kierunku wytworzenia cech redukujących przegrzewanie ciała. Utrata ciężkiego futra i zwiększenie liczby gruczołów potowych na całej powierzchni ciała dało możliwość stosunkowo skutecznego ochłodzenia - i to nie tylko w życiu codziennym, lecz przede wszystkim w kulminacyjnych momentach łowów. Tendencji tej towarzyszyło powstanie warstwy podskórnego tłuszczu, która pomagała zachować ciepło ciała nawet przy spadku temperatury zewnętrznej, nie powstrzymując parowania potu, do którego dochodzi przy przegrzaniu organizmu. Połączenie redukcji owłosienia ze wzrostem liczby gruczołów potowych i pojawieniem się podskórnej warstwy

---

<sup>551</sup> R. Wrangham, *Walka o ogień. Jak gotowanie stworzyło człowieka* (tłum. A. Eichler), Warszawa 2009.

<sup>552</sup> K. Lorenz, *Tak zwane zło...*, op. cit., s. 219.

<sup>553</sup> D. Morris, *Naga małpa* (tłum. T. Bielicki, J. Koniarek, J. Prokopiuk), Warszawa 2000.

<sup>554</sup> A. Gehlen, *Der Mensch...*, op. cit., s. 44.



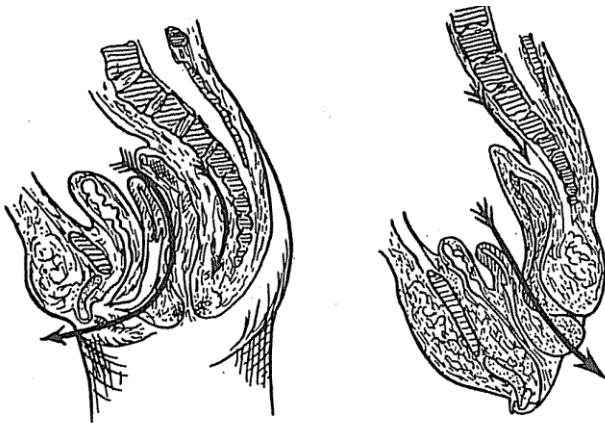
tłuszczu stanowiło zatem wysoko wyspecjalizowaną adaptację do zmienionych warunków życia. Dochodzą do tego wtórne, choć również istotne funkcje nagiej skóry. Utratę owłosienia uznaje się bowiem jako jeden z elementów systemu sygnalizacji seksualnej oraz komunikacji mimicznej.<sup>555</sup>

Z całą pewnością proces neotenu przyczynia się do wzrostu i rozwoju mózgu prymatów, a w szczególności człowieka. W okresie poprzedzającym narodziny małej człekokształtnej mózg jej płodu szybko rośnie zarówno pod względem rozmiarów, jak i stopnia komplikacji swej struktury. W chwili narodzin zwierzęcia jego mózg osiąga już 70% swej przyszłej, ostatecznej wielkości, a pozostałe 30% rozrostu dokonuje się szybko w ciągu pierwszych sześciu miesięcy życia. Nawet mózg młodego szympansa kończy swój rozrost w ciągu dwunastu miesięcy od chwili narodzin. Natomiast mózg przedstawiciela naszego gatunku osiąga w momencie narodzin tylko 23% swych ostatecznych rozmiarów. Jego szybki wzrost trwa przez następne sześć lat, a cały proces wzrastania kończy się dopiero około dwudziestego trzeciego roku życia człowieka.<sup>556</sup> W przypadku *homo sapiens* wzrost mózgu trwa zatem jeszcze około dziesięciu lat od chwili, kiedy uzyskuje dojrzałość płciową, natomiast u szympansa kończy się na sześć lub siedem lat przed uzyskaniem przezeń zdolności rozmnażania się. Tempo rozwoju różnych cech uległo u nas rozchwianiu. Podczas gdy rozwój naszego układu rozrodczego uległ przyspieszeniu, to rozwój mózgu zdecydowanie się opóźnił. Podobnie działo się z pozostałymi aspektami morfologicznej struktury człowieka: rozwój jednych znacznie się opóźnił, innych - tylko trochę, a jeszcze innych - wcale. Innymi słowy, był to proces zróżnicowanego infantylizmu. Kiedy tylko objawiła się ta tendencja, dobór naturalny zaczął sprzyjać opóźnieniu rozwoju każdej części ludzkiego ciała, która pomagała mu przetrwać w nowym i wrogim środowisku. Mózg nie był jedyną częścią organizmu, którą objęła ta tendencja; w ten sam sposób wpłynęła ona również na samą postawę ciała. Oś głowy nienarodzonego ssaka przebiega pod kątem prostym do osi jego tułowia. Gdyby po urodzeniu zachował taką postawę, to przy poruszaniu się na czworakach jego głowa kierowałaby się w dół, toteż jeszcze w okresie płodowym oś głowy

---

<sup>555</sup> I. Eibl-Eibesfeldt, *Die Biologie des menschlichen Verhaltens. Grundriss der Humanethologie*, München 2004, s. 616-666.

<sup>556</sup> T. Geissmann, *Vergleichende Primatologie*, Berlin 2003, s. 299-306.



**Porównanie położenia płodu w macicy człowieka (z lewej) oraz szympansa (z prawej)**

ulega przemieszczeniu, tak że staje się przedłużeniem osi tułowia. Tak więc kiedy ssak ten już się urodzi i zacznie biegać, jego głowa zwraca się ku przodowi. Dlatego też dla zwierzęcia o posturze pionowej, jakim stał się *homo sapiens*, ważne jest zachowanie położenia głowy z okresu płodowego, tj. pod kątem prostym do osi tułowia, tak by mimo nowego sposobu poruszania się głowa pozostała zwrócona ku przodowi.

Fakt, że wiele różnych cech embrionalnych miało tak wielką potencjalną wartość dla naszego gatunku w nowej sytuacji behawioralnej, świadczy - z perspektywy współczesnej etologii - nie tyle o braku przystosowania, jak interpretował ten fenomen Gehlen, lecz wręcz przeciwnie - jest dowodem niezwyklej zdolności adaptacyjnej człowieka. Nagromadzenie licznych cech neotenicznych w naszym gatunku sprawia wrażenie czegoś wyjątkowego, ale nie da się wytłumaczyć tego fenomenu w oderwaniu o analizy dziedzictwa ewolucyjnego, które łączy nas z innymi ssakami.

Największą słabością projektu Gehlena wydaje się być to, że nie dostrzega on szczególnej adaptacyjnej funkcji ludzkiego mózgu; niebywała złożoność tego organu świadczy, jego zdaniem, o permanentnym braku specjalizacji, co ostatecznie potwierdzać ma otwartość człowieka na świat. Aby zrozumieć właściwy biologiczny sens mózgu, należy - jak zauważa antropolog - uwzględnić jego powiązanie z układem motorycznym rąk oraz z innymi „niższymi” anatomicznymi funkcjami organizmu, jak np. wyprostowanym chodem, który pojawił się na długo przed tym, zanim mózg osiągnął obecny rozmiar. Niewyspecjalizowany, niebywale elastyczny mózg nie spełnia w istocie żadnej konkretnej funkcji, lecz służy do koordynacji działań poszczególnych organów.<sup>557</sup> „Niekiedy mówi się, że wyspecjalizowanym organem jest właśnie mózg. Można tak mówić, ale tylko wtedy trzeba pamiętać o tym, że „specjalizacja” posiada w tym przypadku inne znaczenie niż w świecie zwierząt.”<sup>558</sup> W biologicznej perspektywie nie ma bowiem sensu oddzielanie organicznych specjalizacji od

<sup>557</sup> „Mózg jest tym organem, który czyni bezużytecznym, wszelkie wyspecjalizowane, a zatem przystosowane do określonych warunków środowiskowych ukształtowanie organów, a zatem w jedynej użytecznej perspektywie zachowania stanowi organ plastyczności, zmienności; ale tylko w powiązaniu z całą jednorazową ludzką *physis*, jej ruchliwością, otwartością na bodźce i jego braku specjalizacji” [w:] A. Gehlen, *Der Mensch...*, op. cit., s. 129.

<sup>558</sup> A. Gehlen, GA 4, s. 446.

wokół-swiata, w którym mogą przynosić ewolucyjną korzyść. Poza obszarem ekologicznej niszy wszelka specjalizacja traci sens. „Wyspecjalizowana budowa organiczna i wokół-swiat zakładają się nawzajem.”<sup>559</sup> Człowiek stanowi w perspektywie morfologicznej istotę ułomną, ponieważ nie dysponuje żadnymi wyspecjalizowanymi organami, ani specyficznym dla swojego gatunku środowiskiem, jest zatem zarówno niekompetentny, jak i bezdomny.

Na poziomie funkcjonalnego opisu mózgu analiza Gehlena zachowuje swoją ważność do dzisiaj, jednakże wnioski, jakie stąd wyprowadza nie dają się obecnie zaakceptować. Błędne jest przede wszystkim utożsamienie przez niego specjalizacji z funkcją adaptacyjną. Współczesna etologia i biologia ewolucyjna pokazują bowiem, że w większości przypadków brak specjalizacji niepomrotnie zwiększa szanse adaptacyjne organizmu. Przykładem są szczury wędrowne i kruki pozbawione wyspecjalizowanego aparatu ruchowego. Niewyspecjalizowany mózg ludzki przedstawia w istocie specjalizację drugiego stopnia, ponieważ posiada kompetencję do pozyskiwania nowych kompetencji, przez co jego skuteczność adaptacyjna staje się zdecydowanie większa niż jakiegokolwiek innego znanego organu zwierzęcego, a jego możliwości są zawsze o wiele większe od rzeczywiście pełnionych funkcji.<sup>560</sup> Większość współczesnych antropologów i biologów podkreśla, że o anatomicznej specyfice naszego gatunku decydują nie tylko rozproszone cechy neoteniczne, lecz przede wszystkim niezwykle wzrost rozmiarów mózgu, przy czym obydwie tendencje ewolucyjne występują nie tylko u człowieka, ale również u większości prymatów.<sup>561</sup> Antropologia Gehlena błędnie przypisuje ludzkiej biologii dysfunkcjonalność a wszelkie kompensacyjne, tj. służące przeżyciu funkcje zostają przez nią scedowane na kulturę, podczas gdy współczesna biologia ewolucyjna ujmuje czynniki naturalne i kulturowe jako jeden funkcjonalny system, w którym nie da się wyraźnie oddzielić zachowań sterowanych biologicznie od wpojeń kulturowych. Zasadnicza dla Gehlena opozycja zachowania instynktowego i wyuczonego (wrodzonego i nabytego, sztywnego i plastycznego) obecnie straciła na znaczeniu. Okazuje się bowiem, że większość pozornie instynktownych zachowań wymaga dodatkowego uczenia się, które często jest „[...] sterowane przez cechy wrodzone, to znaczy sterowane przez informacje zawarte w kodzie genetycznym danego zwierzęcia. Innymi słowy, sam proces uczenia się często jest kierowany przez instynkt.”<sup>562</sup> Liczne przykłady zachowań zwierząt są mieszanką tego, co wrodzone i wyuczone. Zjawisko to można wyraźnie zaobserwować już u niżej od nas usytuowanych na drabinie ewolucyjnej

---

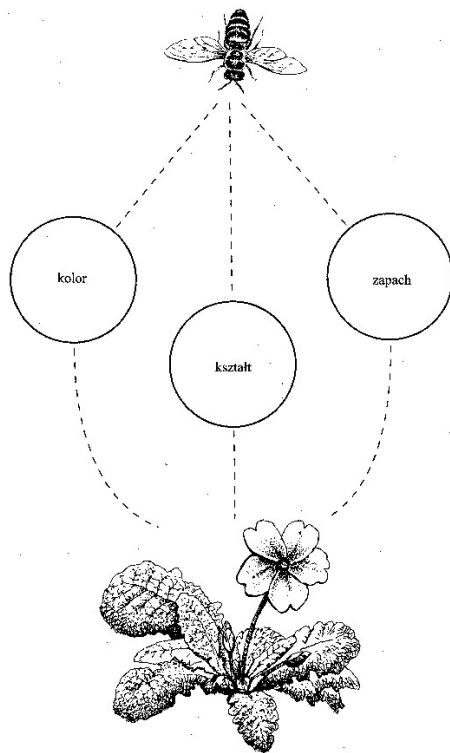
<sup>559</sup> A. Gehlen, *Der Mensch...*, op. cit., s. 35.

<sup>560</sup> S. J. Gould, *Niewczesny pogrzeb Darwina* (tłum. N. Kunciewicz-Hoffman), Warszawa 1999, s. 242.

<sup>561</sup> S. J. Gould, *Ontogeny and Phylogeny*, London 1977, s. 366 i. nn.

<sup>562</sup> Za: J. Aitchison, *Ziarna mowy* (tłum. M. Sykurska-Derwojed), Warszawa 2002, s. 51.

pszczoł, które muszą uczyć się rozpoznawania kwiatów. Jak pokazuje Gould, pszczoły najpierw uczą się zapachu. Zazwyczaj wystarcza im, jeśli raz powąchają kwiat, choć nie wszystkie zapachy zapamiętują z taką samą łatwością. Następnie owady uczą się koloru. Zajmuje im to więcej czasu - konieczny jest mniej więcej trzykrotny kontakt. Na koniec



pszczoły uczą się kształtu płatków, co trwa najdłużej; pszczoła musi zetknąć się z danym kształtem pięć lub sześć razy, przy czym owady te wolą wzory złożone od prostych. Pszczoły muszą ponadto nauczyć się, kiedy dany kwiat jest źródłem pożywienia. A zatem to instynkt prowadzi pszczoły ku określonym obiektom, ale dalsze szczegóły są już kwestią pamięci. Owady porządkują i zapamiętują nowe informacje według ustalonej z góry zasady (por. rys. obok). Przykład pszczoł ukazuje powszechnie występującą w świecie zwierząt prawidłowość, że zachowania są sterowane przez cechy wrodzone, które określają zakres i mechanizm uczenia się i mają swoje źródło w naturze, natomiast dzięki doświadczeniu szkielet ów

#### Zachowanie sterowane przez cechy wrodzone

wypełnia się szczegółami. Sztywna opozycja instynktownie osadzonego w wokół-świecie zwierzęcia i niewyspecjalizowanego, zdanego wyłącznie na siebie człowieka okazuje się zatem fałszywą hipotezą.

Według Gehlena ułomna biologicznie konstytucja człowieka powoduje, że nie jest on przystosowany do konkretnego wokół-świata, do konkretnej niszy ekologicznej, lecz żyje w „otwartym świecie”. Dowodem tego ma być wspomniana wielofunkcyjność ludzkiego mózgu, która umożliwia człowiekowi życie w różnorodnych środowiskach. Deficyt ten kompensuje kultura rozumiana jako ukształtowany przez ludzką aktywność świat artefaktów. Zwierzęta żyją w „utkanych” przez ewolucję biologicznych sieciach, natomiast człowiek zmuszony jest do samodzielnego konstruowania swojego obiektywnego odniesienia do świata. Opisując tę osobliwość ludzkiej kondycji antropolog powołuje się w późniejszych wydaniach *Der Mensch* nie tylko na koncepcję Uexküll’a, lecz również na prace niemieckiego biologa H. Webera, który do pojęcia wokół-świata włącza obiektywne ekologiczne uwarunkowania - nie postrzegane przez zwierzęta, ale umożliwiające im przetrwanie

zewnętrzne czynniki.<sup>563</sup> Zalicza do nich między innymi: zawartość tlenu w powietrzu, temperaturę, ciśnienie powietrza, bakterie, etc. Wokół-świat Uexküll'a zawiera wszystko, co dla zwierząt posiada subiektywne znaczenie, natomiast weberowski wokół-świat zawiera wszystko to, co dla zwierząt posiada znaczenie obiektywne, można go tym samym zastąpić pojęciem habitatu używanym we współczesnej ekologii i etnologii dla oznaczenia zewnętrznych uwarunkowań, które wpływają na daną populację lub gatunek. Gehlen używa teorii Webera do tego, aby wzmocnić swoją tezę o otwarciu człowieka na świat. Bez kulturowego przekształcenia natury *homo sapiens* okazuje się zwierzęciem chronicznie bezdomnym. Otwartość na świat przybiera w koncepcji Gehlena dwa kierunki: zewnętrzny we wspomnianym właśnie znaczeniu nieprzystosowania do habitatu oraz wewnętrzny w sensie braku wrodzonych filtrów selekcyjnych zewnętrzne bodźce. Ułomna istota musi zatem, z jednej strony, tworzyć zewnętrzną kulturę, a z drugiej, zsynchronizowany z nią system wewnętrznych odciażeń (na poziomie sensorycznym, wyobraźniowym, językowym i pojęciowym), który pozwoli jej opanować „zalew bodźców”.

W przeciwieństwie do etologii koncepcja Gehlena ignoruje obiektywne, ekologiczne ograniczenia zewnętrznego otwarcia na świat - związane między innymi z wielkością dostępnych zasobów naturalnych: pitnej wody, złóż ropy naftowej, gazu ziemnego etc., których wyczerpanie może doprowadzić do zagłady całego gatunku. Również w perspektywie wewnętrznego otwarcia na świat nie sposób przeoczyć granic wyznaczonych tym razem przez strukturę naszego aparatu poznawczego. Gehlen wprawdzie dostrzega wyraźnie tego rodzaju ograniczenia, ale przekonuje, że od samego początku człowiek przejawiał tendencję do przekraczania naturalnych barier percepcji. Nawet pierwotne społeczności postrzegały przeżywaną rzeczywistość jako część transcendującego wyobraźnię magicznego uniwersum. Świat ludzki ograniczony jest do postrzegania mezokosmosu, jednak „za pomocą mikroskopów i teleskopów”<sup>564</sup> człowiek zyskuje dostęp do mikro- i makrokosmosu. Język, wyobraźnia i abstrakcyjne myślenie pozwala mu konfrontować się z nieistniejącym realnie, oderwanym od konkretnego kontekstu światem. Jednakże nawet tego rodzaju ekstensje ludzkiej rzeczywistości nie „otwierają” bezgranicznie człowieka na świat. Nawet najbardziej wyrafinowane osiągnięcia techniczne i teorie naukowe zapośredniczone są przez językowe i wyobraźniowe struktury, zawsze stanowią rezultat ograniczonych interpretacji rzeczywistości. W tym sensie bardziej adekwatna wydaje się być koncepcja H. Plessnera, który stwierdza, że charakter ludzkiej egzystencji jest wypadkową dwóch składowych -

---

<sup>563</sup> Za: A. Gehlen, *Der Mensch...*, op. cit., s. 87.

<sup>564</sup> *Ibidem*, s. 82.

związku ze środowiskiem i otwarcia na świat. Według autora *Stufen*, człowiek ograniczony jest zarówno przez biologiczne, jak i socjo-kulturowe uwarunkowania. Związek ze środowiskiem i otwarcie na świat nie kolidują ze sobą, lecz wzajemnie się ograniczają. W istocie nie można przeprowadzić ostrej granicy między przystosowaniem naturalnym a kulturowym. Dlatego „[...] abezgraniczne otwarcie na świat jest dla człowieka niemożliwe. Możliwe byłoby tylko dla podmiotu, który - tak jak średniowieczna teologia wyobrażała sobie anioły - istniałby bezcieleśnie, albo posiadałby ciało pneumatyczne, przed którym świat obnaża całą swoją rzeczywistość. Nasz świat tymczasem dany jest w zjawiskach, które rzeczywistość ukazuje się przez załamujące medium percepcji i kierunków działania. [...] Nasz stosunek do świata jest przeto pośredni i załamany, toteż pojęcie otwarcia na świat jest tu co najmniej mylące.”<sup>565</sup>

Otwarcie na świat wiąże Gehlen również z ontogenetyczną osobliwością naszego gatunku, która przejawia się w przedwczesnych narodzinach i wydłużonym okresie zależności od opiekunów. Rozpoznajemy tutaj wpływ omówionej już koncepcji A. Portmanna. Szwajcarski antropolog skonstruował dychotomiczną typologię w oparciu o metafory zaczerpnięte ze świata ptaków.<sup>566</sup> Pierwszy typ tworzą tak zwane gniazdowniki, do których zaliczają się ssaki owadożerne, gryzonie oraz niektóre małe drapieżniki jak łasicowate. Cięża trwa u nich stosunkowo krótko (20 do 30 dni), w jednym miocie rodzi się wiele młodych (od 5 do 22). Charakterystyczna jest dla nich bezradność, niezdolność do samodzielnego funkcjonowania, dlatego wymagają troskliwej opieki. Drugi typ tworzą zagniazdowniki, do których zaliczają się zwierzęta kopytne, pasące się, wieloryby i małpy. Młode przechodzą stadium gniazdowników jeszcze w okresie prenatalnym i rodzą się jako w pełni sprawne i samodzielne osobniki. Człowiek nie pasuje w pełni do żadnej z wymienionych grup. Z uwagi na to, że cięża trwa u niego długo i zazwyczaj rodzi się jeden noworodek posiadający zasadniczo sprawne zmysły *homo sapiens* może być zaliczony do zagniazdowników. Mózg człowieka w momencie narodzin posiada ok. 30% masy dojrzałego osobnika - cecha ta zbliża go do zagniazdowników (mózg nowonarodzonej antylopy posiada ok. 50% masy mózgu dojrzałego). Jednakże inne cechy powodują, że należałoby go zaliczyć do gniazdowników - zdolności motoryczne i komunikacyjne, które zagniazdowniki rozwijają tuż po narodzinach u nas kształtują się jeszcze przez wiele miesięcy. Owa ambiwalencja skłania Portmanna do zastosowania wobec człowieka określenia „wtórny zagniazdownik”. Termin ten przejmuje Gehlen, sądząc, że wskazuje w ten sposób kolejny dowód osobliwości biologicznej

---

<sup>565</sup> H. Plessner, *Pytanie o conditio humana...* op. cit. s. 77-78.

<sup>566</sup> A. Portmann, *Biologische Fragmente...* op. cit. s. 27 i. nn.

konstytucji *homo sapiens*.<sup>567</sup> Wymuszony przez naturę (z powodu nieodpowiedniej budowy miednicy) przedwczesny poród i pozamaciczny rok rozwoju noworodka posiada dla antropologa kluczowe znaczenie, gdyż „[...] procesy dojrzewania, które powinny były zachodzić w ciele matki, łączą się z przeżyciami napływającymi z niezliczonych źródeł bodźców. Przetwarzając te przeżycia procesy takie jak nauka wyprostowanego chodu, nabywanie kompetencji motorycznych i językowych stopniowo same dojrzewają.”<sup>568</sup> Wydostawszy się z „mroków maczynego łona” noworodek rodzi się niejako po raz drugi, zostaje bowiem umieszczony w „społecznej macicy”, która za pośrednictwem obowiązującego systemu norm doprowadza do końca proces dojrzewania.<sup>569</sup> Dla Portmanna „wczesniactwo” człowieka stanowi bezpośredni korelat jego duchowo-kulturowej egzystencji. Pogląd ten podziela również Gehlen, stwierdzając, że w prawach wegetatywnego rozwoju „[...] przewidziany jest sposób istnienia człowieka oparty na działaniu, odkrywaniu i nauce.”<sup>570</sup>

Niestety koncepcja Portmanna nie daje się jednak obronić w kontekście aktualnego stanu wiedzy biologicznej. Już podstawowa teza o specyficznym dla naszego gatunku przedwczesnym porodzie nie jest wcale taka oczywista, jeśli zważymy, że ciąża samicy szympansa, która posiada podobne rozmiary (wzrost ok. 160 cm, waga ok. 60 kg) trwa 7,5 miesiąca. Czas karmienia niemowląt ludzkich i gorylich trwa tyle samo (3-4 lata). Również wiek pokwitania ludzi i goryli jest zbliżony (odpowiednio 11-16 lat oraz 10 lat).<sup>571</sup> Krytycznej rewizji poddawana jest przede wszystkim zaproponowana przez szwajcarskiego antropologa typologia gniazdowników i zagniazdowników. Wbrew Portmannowi podkreśla się, że prymaty nie należą do zagniazdowników, ponieważ w początkowej fazie życia nie są w stanie samodzielnie podążać za matkami, zamiast tego są przez nie noszone, dlatego Wickler proponuje dla nich odrębne określenie: „matkowniki” (*Mutterhocker*).<sup>572</sup> Dotyczy to również noworodków ludzkich, które bardzo wcześnie ujawniają odruch chwytny, za pomocą którego próbują trzymać się ciała matki. Odruch ten okazuje się jednak nieskuteczny, stąd zdane są na jej pomoc (podobnie jak noworodki goryli). Wobec wspomnianych zbieżności w

---

<sup>567</sup> Podobna obserwacja pojawia się już u Freuda, który rozpoznał, że człowieka charakteryzuje „rozciągnięta w czasie bezradność i zależność dziecka. W porównaniu z życiem wewnątrzmacicznym większości zwierząt ten sposób istnienia człowieka jest względnie skrócony; człowiek odsyłany jest w świat w formie nie tak gotowej. W ten sposób wzmocnieniu ulega wpływ świata zewnętrznego” [w:] S. Freud, *Histeria i lęk* (tłum. R. Reszke), Warszawa 2001, s. 256.

<sup>568</sup> A. Gehlen, *Der Mensch...*, op. cit., s. 45.

<sup>569</sup> Do tego wątku nawiązują analizy T. Luckmanna i P. Bergera [w:] P. L. Berger, T. Luckmann, *Społeczne tworzenie rzeczywistości* (tłum. J. Niżnik), Warszawa 1983, s. 86 -115.

<sup>570</sup> *Ibidem*, s. 45.

<sup>571</sup> T. Geissmann, *Vergleichende Primatologie...* op. cit., s. 294-298.

<sup>572</sup> W. Wickler, *Sind wir Sünder? Naturgesetze der Ehe*, München-Zürich 1969, s. 187.

ontogenetycznym rozwoju człowieka i spokrewnionych z nim naczelnych trudno mówić o szczególnej pozycji człowieka w świecie natury, można co najwyżej wskazać pewne osobliwości *homo sapiens*, które w ostatecznym rozrachunku stanowią rozwinięcie zjawisk występujących u innych prymatów. Ponadto nie jest prawdą, że ludzkie noworodki są bezradne, choć niewątpliwie potrzebują pomocy. Zależność dziecka od matki oznacza w istocie tylko tyle, że może ono rozwijać się wyłącznie w określonych warunkach, jakie gwarantuje mu właśnie macierzyńska opieka. Gehlen dla poparcia swojej tezy o biologicznej niepowtarzalności człowieka tworzy fikcyjną sytuację, w której dziecko analizowane jest w oderwaniu od elementarnej dla naszego gatunku relacji z matką, tak jakby próbował uzasadnić bezradność ryby pozbawionej kontaktu z wodą. Jak podkreśla Eibl-Eibesfeldt, człowiek może prawidłowo rozwijać swoje społeczne kompetencje tylko wtedy, kiedy uda mu się zbudować elementarną więź osobistą, której podstawą jest relacja praufności matka-dziecko.<sup>573</sup> Dowodzą tego niezbitie kliniczne obserwacje - już u noworodków występuje wrodzona reakcja wpatrywania się w matkę niezbędną dla rozwoju społecznego kontaktu (nawet ślepe dziecko umiejscawia matkę oczami i uśmiecha się, co świadczy o tym, że proces ten musi przebiegać w ośrodkowym układzie nerwowym). Współczesna humanetologia dowodzi zatem, że stosunek matka-dziecko stanowi jądro krystalizacyjne ludzkiej wspólnoty. W procesie tym niebagatelną rolę odgrywa postać ojca oraz najbliższe osoby z otoczenia młodej istoty. Uchwycenie natury ludzkiej kondycji wymaga uwzględnienia powyższych czynników społecznych, w tym również roli języka, który konstytuuje interpersonalne relacje. Gehlen nie uprawia jednak tego rodzaju refleksji i przyjmuje założenie, że ontogenetyczne deficyty odzwierciedlają pierwotne filogenetyczne położenie gatunku ludzkiego. Przy takiej przesłance nasuwa się pytanie, w jaki sposób dochodzi do przekształcenia „przedwcześnie narodzonej istoty” w „Prometeusza”, jakim ostatecznie okazuje się człowiek. Odpowiedź Gehlena na to pytanie można uznać za swoiste *credo* jego antropologii. Otóż stwierdza on, że „[...] ułomności ludzkiego ustroju, które w naturalnych, czy też zwierzęcych warunkach stanowią najwyższe obciążenie jego żywotności, zostają przez niego samego, tj. przez jego działanie, przekształcone w środki służące utrzymaniu egzystencji, na czym w ostatecznym rozrachunku polega przeznaczenie człowieka do działania, a tym samym jego niepowtarzalna pozycja.”<sup>574</sup> Ujmując rzecz zwięźle, człowiek musi za pośrednictwem działania odciążać obciążenia wynikające z jego upośledzonej kondycji biologicznej. W tym punkcie nasuwa się jednak pytanie, a właściwie wątpliwość, czy aby Gehlen nie zanadto obciąża człowieka

---

<sup>573</sup> I. Eibl-Eibesfeldt, *Miłość i nienawiść* (tłum. Z. Stromenger), Warszawa 1997, s. 240 -252.

<sup>574</sup> A. Gehlen, *Der Mensch...*, op. cit., s. 35-6.



zadaniem transformacji swojego wyjściowego, w istocie beznadziejnego położenia w prometejski stan dominującego nad całą przyrodą *homo faber*? Jeśli bowiem zgodzimy się z antropologiem, że człowiek pierwotnie pozbawiony jest instynktownego oprogramowania, wówczas cały wysiłek odciążenia, kompensacji biologicznych deficytów spoczywa na jego własnej aktywności. Pytanie to jest w rzeczy samej czysto retoryczne, ponieważ zgodnie z współczesną biologią nie możemy już mówić o redukcji instynktów i bezsilności adaptacyjnej naszego gatunku. Przywoływany już Eibl-Eibesfeldt pokazuje na wielu przykładach, że w ludzkiej motoryce bez trudu można wykazać ewolucyjne przystosowania, „[...] noworodek dysponuje bogatym repertuarem funkcjonalnych ruchów i ekspresji akustycznych”<sup>575</sup>, a w końcowej części podręcznika do humanologii następująco podsumowuje swoje analizy na ten temat: „Z całą pewnością człowiek przychodzi na świat pod wieloma względami niegotowy. Jednakże musimy zrewidować obraz bezradnej wiązki odruchów. Noworodek potrafi nie tylko prawidłowo ssać, oddychać, poszukiwać za pomocą automatycznych ruchów piersi, chwycić się rękoma ciała matki, chodzić na czworaka. Obok bogatego repertuaru ruchów ochronnych dysponuje szeregiem wysoko wyspecjalizowanych ekspresji dźwiękowych pełniących określone funkcje oraz godną uwagi umiejętnością komunikowania się z matką. Dalej reaguje adekwatnie na określone wizualne, akustyczne i olfaktoryczne bodźce i potrafi zlokalizować ich źródło - są to zdatności, które zakładają dość skomplikowane struktury będące ewolucyjnymi przystosowaniami. Nawet tak proste na pierwszy rzut oka wzorce zachowań jak ssanie nie da się zgodnie z obecnym stanem wiedzy opisać po prostu jako odruch ssania. Chodzi tutaj raczej o naprawdę skomplikowany motoryczny program.”<sup>576</sup>

Przekonanie Gehlena o ontogenetycznych deficytach naszego gatunku, które decydują o jego niepowtarzalności nie daje się utrzymać. Współczesna biologia przyznaje wprawdzie, że wraz z wyłonieniem się *homo sapiens* na arenie ewolucji nastąpiły istotne zmiany jakościowe, ale tego rodzaju skok następował w historii naturalnej wielokrotnie. Nie sposób zatem mówić o naszej wyjątkowości w tym względzie. Po latach do podobnego wniosku dochodzi zresztą sam Gehlen, pisząc w liście do Lorenza: „Nasz stary problem >>szczególna pozycja człowieka<< stał się obecnie nieaktualny, ponieważ analogiczne szczególne stanowisko zajęły w przeszłości również inne gatunki jak *archaeopetrix* [pierwszy gatunek

---

<sup>575</sup> I. Eibl-Eibesfeldt, *Die Biologie des menschlichen ...* op. cit., s. 51.

<sup>576</sup> *Ibidem*, s. 749.

ptaka] i ryby dwudyszne, etc.”<sup>577</sup> W istocie należałoby uznać, że każdy gatunek posiada specyficzne dla siebie własności i w tym sensie jest niepowtarzalny.

Istotnym dla Gehlena symptomem ułomności *homo sapiens* jest zjawisko redukcji instynktów. Teorię instynktów antropolog przejmuje od K. Lorenza, wprowadza do niej jednak kilka modyfikacji. Proponuje, aby w odniesieniu do zwierząt mówić o instynktownych zachowaniach lub „postaciach ruchowych”<sup>578</sup>, natomiast w odniesieniu do człowieka używać pojęcia „instynktu” w cudzysłowie ze względu na to, że wszelkie sztywne programy behawioralne uległy u nas rozpadowi, tzn. zatarciu uległa granica między zachowaniem instynktownym a popędem i potrzebą.<sup>579</sup> Wprawdzie można jeszcze zaobserwować u człowieka dziedzicznie koordynowane przebiegi ruchowe, ale nie funkcjonują one już jako końcowa faza zamkniętych programów instynktownych; z powodu uwstecznienia zostały one przesunięte na poziom procesów wegetatywnych (np. odruchy rzucia, połykania etc.). Za niemieckim anatomem O. Storchem Gehlen powtarza, że w przeciwieństwie do zwierząt człowiek nie dysponuje już dziedziczną motoryką, czego rezultatem jest niemal nieograniczona skala możliwych ruchów. Nasza niezdeterminowana motoryka posiada ponadto tę właściwość, że może być przedmiotem oglądu, a co najważniejsze ma charakter samozwrotności - nie skupia się jedynie na interakcji z otoczeniem, z rzeczami, lecz kieruje się ku sobie samej, może sama na siebie reagować na podstawie wyobraźni ruchowej.

Ludzkie reakcje nie wiążą się już automatycznie z bodźcami kluczowymi, jak dzieje się to w przypadku większości zwierząt. Pomiędzy nieukierunkowaną energią popędową, która ma charakter endogeny (wytwarzana jest przez system nerwowy) a reakcjami motorycznymi, które odprowadzają ją na zewnątrz w postaci ekspresji i działań powstaje luka, hiatus. Jak zobaczymy w następnym podrozdziale, owa przerwa między dążeniem popędowym a jego realizacją, zostanie przez filozofa zinterpretowana jako swoiste „miejsce” narodzin świadomości. Przerwanie długich, ciągłych koordynacji motorycznych powoduje, że u człowieka pojawiają się szczątkowe, sekwencyjne ciągi ruchów, które wymagają wtórnego ukierunkowania.

Teza o redukcji instynktów zasadniczo pokrywa się ze współczesnym stanem wiedzy etologicznej, tyle że etologowie wyprowadzają z niej zgoła odmienne wnioski. Po pierwsze, o czym była już mowa, współcześnie rezygnuje się z podziału na zachowania wrodzone i nabyte. Zwłaszcza najbardziej spokrewnione z nami naczelne wykazują duże kompetencje do

---

<sup>577</sup> A. Gehlen, GA 3, s. 871.

<sup>578</sup> A. Gehlen, *Der Mensch...*, op. cit., s. 329.

<sup>579</sup> *Ibidem*, s. 358.

zdobywania nowych umiejętności. Literatura prymatologiczna obfituje w wiele przykładów tego rodzaju zachowań: używanie źdźbeł trawy do łowienia termitów, mycie słodkich ziemniaków, przede wszystkim zaś zdolność do rozwijania złożonych kompetencji komunikacyjnych i kognitywnych - szympanasy karłowate są w stanie opanować ok. 500 abstrakcyjnych leksygramów, liczyć do dziesięciu, etc. Z drugiej strony, u naczelnych obserwuje się złożone, sterowane przez programy genetyczne zachowania społeczne, które do złudzenia przypominają ludzkie zachowania - zwierzęta potrafią okazywać sobie uczucia, poklepują się po rękach, obejmują, całują, zawierają sojusze i przyjaźnie, odczuwają żal, potrafią całymi tygodniami z żalu nosić martwe niemowlęta, prowadzą handel wymienny za usługi seksualne.<sup>580</sup> Ponadto szympanasy podobnie jak ludzie żyją w patriarchalnych grupach krewniaczych, które bronią wspólnego terytorium. Podobnie zatem jak w ludzkich społecznościach samce pozostają w grupach, w których się urodziły, natomiast samice w okresie dojrzewania muszą przenosić się do sąsiednich wspólnot. Nikt już nie ma wątpliwości, że podobne siły ewolucyjne nadal działają w liniach rozwojowych szympansa i człowieka, dzielimy ponad 98 % DNA z naszymi najbliższymi, żyjącymi krewnymi. Nasze białka są praktycznie rzecz biorąc identyczne, a nasze chromosomy mają mniej lub bardziej tę samą budowę. Genetycy przekonują jednomyślnie, że na poziomie nukleotydów („liter”, z których składają się nici DNA) niewiele zmieniło się podczas ewolucji małp człekokształtnych.

Po drugie, redukcja wrodzonej motoryki nie jest wyłączną cechą *homo sapiens*. Nie tylko naczelne muszą zmusić się do wielu zachowań i reakcji motorycznych, również znajdujące się na niższym szczeblu drabiny ewolucyjnej zwierzęta potrzebują znacznych nakładów czasu, energii i pomocy opiekunów, aby rozwinąć w sobie umiejętności niezbędne do przetrwania.<sup>581</sup> Również przypisywany człowiekowi brak wrodzonych mechanizmów hamujących agresję, który wymaga od człowieka wypracowania społecznych form rozładowywania konfliktów wewnątrzgrupowych występuje między innymi u szympansów.<sup>582</sup>

Po trzecie, kategoria hiatusu zarezerwowana przez Gehlena dla naszego gatunku odnosi się równie dobrze do naczelnych. Rozdźwięk między niezdeterminowanym dążeniem popędowym a realizującym go zachowaniem stwarza w przypadku człowieka przestrzeń wolności, która pozwala mu odraczać, hamować lub sublimować wyływające z popędu

---

<sup>580</sup> Por. zwłaszcza prace F. de Waala: tenże, *Chimpanzee Politics: Power and Sex Among Apes*, Baltimore 1998 oraz *Primates and Philosophers: How Morality Evolved*, Princeton 2009.

<sup>581</sup> Przykłady w: K. Lorenz, *Tak zwane zło...*, op. cit..

<sup>582</sup> J. Goodall, *W cieniu człowieka* (tłum. G. Bujalska-Grüm), Warszawa 1974.

działania. Używając określenia Schelera, Gehlen podkreśla, że człowiek jest istotą, która potrafi powiedzieć nie. Najnowsze badania prymatologiczne pokazują jednak, że tego rodzaju zdolności występują już u szympanów, goryli i orangutanów. Potrafią one samodzielnie rezygnować z bezpośredniego zaspokajania niektórych potrzeb, a także realizować relatywnie długoterminowe cele.<sup>583</sup>

Po czwarte, „nieokreślony napór uczuciowy” będący rezultatem hiatusu (niedopuszczenie do realizacji dążenia wywołuje spiętrzenie nierozładowanego popędu), pojawia się zarówno u człowieka, jak i u innych prymatów - przykładem są zorganizowane napady, w których szympansy przejawiają zbiorowy entuzjazm i bezsensowne okrucieństwo, bądź gwałtowne emocjonalne reakcje stada na burzę, którym towarzyszą rytmiczne ruchy przypominające rytualny taniec.<sup>584</sup>

W istocie już lorenzowska etologia postawiła obowiązującą do dzisiaj tezę, że w każdym wyuczonym zachowaniu tkwi zachowanie wrodzone, to znaczy, że hierarchicznie zorganizowane sposoby instynktownego zachowania stanowią podłoże, na którym rozwinęły się mechanizmy wszelkiego uczenia się.<sup>585</sup> W tym kontekście należałoby zmodyfikować gehlenowską teorię instynktów. Otóż możemy zgodzić się z tezą, że u człowieka nastąpiła znaczna redukcja reakcji instynktownych (sterowanych przez zamknięte programy<sup>586</sup>), jednakże za fałszywy należy uznać pogląd o całkowitej redukcji instynktownych elementów w ludzkim zachowaniu, ponieważ przeważające u człowieka otwarte programy funkcjonują na podłożu wciąż aktywnych pokładów reakcji instynktownych.<sup>587</sup> Ludzkie zachowanie, a zatem i działanie w ścisłym słowa tego znaczeniu, nie jest ani rezultatem sztywnego oprogramowania genetycznego, ani tym bardziej nie jest czymś autonomicznym, jak chciał tego Gehlen. Główną słabością jego projektu antropologicznego, podobnie zresztą jak koncepcji Schelera i Plessnera, jest przywiązanie do statycznych kategorii, a tym samym rezygnacja z bardziej elastycznej aparatury pojęciowej, jakiej używa teoria ewolucji w opisie kształtowania się nowych gatunków. Teza o szczególnym stanowisku człowieka w świecie oparta na sztywnej dychotomii człowiek-zwierzę wydaje się być wyrazem antropocentrycznego narcyzmu. Droga do poznania człowieka wiedzie bowiem - jak wielokrotnie zauważa Lorenz - przez możliwie bezstronne zrozumienie natury zachowań zwierzęcych; sławne *gnothi seuton*, „poznaj samego siebie” wymaga od człowieka poznania

---

<sup>583</sup> F. de Waal, *Chimpanzee Politics...* op. cit..

<sup>584</sup> Por. J. Goodall, *W cieniu człowieka...* op. cit..

<sup>585</sup> K. Lorenz, F. Kreuzer, *Leben ist Lernen*, München 1983, s. 40-41.

<sup>586</sup> Por. rodz. 2.1.2.

<sup>587</sup> K. Lorenz, *Odwrotna strona ...* op. cit., s. 122.

historii swojego pochodzenia, wymaga przejrzenia się w lustrze przyrody, którym są dla nas nasi ewolucyjni przodkowie. Tę właśnie drogę obrała etologia i wywodząca się z niej humanetologia, z której tak wiele skorzystał Gehlen. Lorenz niewątpliwie konsekwentniej podjął się zadania wyjaśnienia antropogenezy na podstawie szczegółowego porównania człowieka ze światem zwierząt i nie poddał się pokusie wykorzystania go jako metodycznego środka dla uzasadnienia statycznej opozycji dwóch heterogenicznych form życia.

Zarysowana w niniejszym podrozdziale krytyka biologicznych założeń antropologii Gehlena miała na celu nie tyle obalenie całego projektu, lecz służyła raczej oddramatyzowaniu naczelnej formuły człowieka jako *Mängelwesen*. Krytyczna rewizja tezy o filo- i ontogenetycznych deficytach człowieka w żadnej mierze nie osłabia jednak wartości eksplikacyjnej kluczowego dla Gehlena pojęcia działania, które zawiera w sobie „strukturalną zasadę wszelkich ludzkich zdolności i osiągnięć.”<sup>588</sup> Wypracowana w oparciu o to pojęcie teoria zostanie poddana analizie w następnym podrozdziale.

## **2.3. Antropologiczna teoria działania - odciążenie deficytów biologicznych**

### **2.3.1. Człowiek jako istota działająca**

Hipoteza człowieka jako *Mängelwesen* służy Gehlenowi do naświetlenia warunków wyjściowych ludzkiej kondycji, które sprzyjają powstaniu mechanizmów odciążających biologiczne deficyty. Otwarcie na świat, redukcja instynktów i nadwyżka popędowa zostają przewyciężone za sprawą szeroko pojętego działania. Człowiek zmuszony jest do aktywnego formowania zarówno swojego wnętrza, jak i zewnętrznej rzeczywistości, ponieważ wspomniane braki ustrojowe wykorzeniają go ze świata, pozbawiają go naturalnych mechanizmów adaptacyjnych. Używając terminologii etologicznej można powiedzieć, że działanie ma zasadniczo charakter teleonomiczny - służy bowiem przetrwaniu gatunku. Nie należy jednak wyprowadzać stąd błędnego wniosku, że Gehlen pojmuje kategorię *praxis* wyłącznie w terminach instrumentalnych. Działanie w perspektywie ontogenetycznej poprzedza bowiem świadomy swoich celów podmiot, a także wyobrażenie obiektywnego świata rzeczy, w którym cele te można by osiągnąć. Rozróżnienie podmiotu i przedmiotu, celów i środków stanowi w istocie rezultat wczesnych, komunikacyjnych osiągnięć

---

<sup>588</sup> A. Gehlen, *Der Mensch...*, op. cit., s. 20.

bezrefleksyjnego działania. W początkowym stadium rozwoju dziecko nie jest ani w stanie na tyle zinstrumentalizować własne ciało, aby mogło za jego pośrednictwem osiągnąć wcześniej wyznaczony cel, ani tym bardziej nie jest w stanie samodzielnie określić konkretnych preferencji, celów oraz środków do ich realizacji. Innymi słowy, brakuje mu samoświadomości i symbolicznej reprezentacji własnych potrzeb.

Operując dychotomią „człowieka” i „zwierzęcia” Gehlen rezerwuje pojęcie działania dla ludzkiej aktywności. Wszelka specyficzna dla naszego gatunku forma działania pozyskiwana jest w żmudnym procesie sensorycznej i manipulacyjnej konfrontacji ze światem zewnętrznym. Rozległe analizy, zwłaszcza drugiej części *Der Mensch* można uznać za próbę przedstawienia antropologicznej genezy podmiotowości oraz intersubiektywnego świata kultury. Filozof próbuje opisać ten proces w ramach niedualistycznej perspektywy, jakiej dostarcza mu psycho-witalnie neutralna kategoria działania. Główną ideą przewodnią staje się tutaj przekonanie, że rozmaite systemy odciążenia kształtujące suwerenne Ja oraz związany z nim świat ponad-subiektywnych struktur tworzących ramy ludzkiej egzystencji, opierają się na niespotykanej w świecie zwierzęcym formie *praxis*. Warto przy tej okazji podkreślić, że kluczowe w tych wywodach pojęcie odciążenia zaczerpnął Gehlen najprawdopodobniej od P. Alsberga, który wyjaśniał specyfikę człowieczeństwa za pomocą analogicznego pojęcia „wyłączenia ciała” (*Körperausschaltung*) - zastępowania cielesnych czynności technicznymi i symbolicznymi narzędziami.<sup>589</sup>

Zrozumienie specyficznie ludzkiego działania wymaga uchwycenia wspomnianych już filo- i ontogenetycznych deficytów, w tym nie omówionego jeszcze zjawiska nadwyżki popędowej. Z powodu otwartości na świat i redukcji instynktów ludzkie popędy wytwarzają potencjał energii, który wymusza na człowieku aktywność daleko przekraczającą bezpośrednie zaspokajanie organicznych potrzeb. Za Hobbes'em Gehlen powtarza, że jesteśmy istotami cierpiącymi z powodu przyszłego głodu<sup>590</sup>, istotami zatem, które charakteryzuje trwała orientacja na przyszłość. Owa konstytutywna dla człowieka forma istnienia nieustannie wykraczającego poza teraźniejszość ku jeszcze niezrealizowanym projektom egzystencjalnym staje się możliwa jedynie dzięki naddatkowi niezaspokojonej energii popędowej. Aby móc działać, człowiek musi w pierwszej kolejności opanować żywiołowy, anarchiczny strumień popędów, które nie podlegają instynktownej kanalizacji. Konieczność autodyscypliny, długotrwałego formowania wewnętrznej natury czyni człowieka współtwórcą własnej tożsamości, a zarazem świata, w którym żyje.

---

<sup>589</sup> Por. rozdz. 2.1.3.

<sup>590</sup> A. Gehlen, *Der Mensch...*, op. cit., s. 387.

Swoją teorię popędów filozof opiera na koncepcji A. Seidla<sup>591</sup>, a przede wszystkim na psychoanalizie Z. Freuda, od którego przejmuje podstawowe określenie popędu. Podobnie jak autor *Poza zasadą przyjemności* antropolog uznaje, że popęd stanowi dynamiczny proces, którego istotą jest nacisk motoryczny domagający się rozładowania. Źródłem popędu jest energia endosomatyczna wytwarzana przez system nerwowy, będąca motorem funkcjonowania aparatu psychicznego. Od Freuda przejmuje ponadto ideę, że cele popędów są wysoce labilne i często fragmentaryczne, a ostateczna forma ich obiektu zależy od przebiegu historii życia podmiotu. Również teza, że popęd seksualny istnieje pierwotnie w formie polimorficznej odpowiada ogólnemu założeniu Gehlena o źródłowej nieokreśloności energii popędowej. Antropolog rezygnuje bowiem z wszelkich prób klasyfikacji popędów; redukcja zachowań instynktownych oraz komplementarna wobec niej morfologiczna fetalizacja oraz niespotykane w świecie zwierzęcym powiększenie mózgu prowadzą do „odróżnicowania” (*Entdifferenzierung*) struktury popędowej. Analitycznie nie da się wyróżnić poszczególnych komponentów składających się na daną reakcję popędową. Różne motywacje stapiają się z szczątkami instynktów tworząc za każdym razem niepowtarzalną konfigurację, co uniemożliwia jednoznaczne zidentyfikowanie natury popędu leżącego u podłoża ludzkich zachowań. W tym punkcie antropolog odwołuje się również do omówionej już koncepcji holenderskiego zoologa, Buytendijka, który utrzymywał, że wydłużony okres młodości opóźnia u człowieka dojrzewanie płciowe, dając tym samym szansę wszechstronnego rozwijania popędu. Nieskanalizowana energia libidalna tworzy rezerwy, którymi karmią się wszystkie ludzkie zainteresowania. Dorastając człowiek uczy się społecznych i praktycznych umiejętności, kształtuje motorykę, wyobraźnię w stopniu niespotykanym u jakiegokolwiek innego gatunku. Niezwykła plastyczność zachowania wywołana brakiem stabilnej struktury popędowej stanowi jedną stronę tego zjawiska, jej drugą stroną jest natomiast chwiejność ludzkiej kondycji oraz związana z nią potrzeba autodyscypliny i stabilizacji. Nawyki, rytualizacje, a przede wszystkim instytucje tworzą swoistą gramatykę i składnię ludzkiej ekspresji, działają jak śluzy, które kanalizują pewne siły popędowe, inne zaś tłumią. Percepcja i zachowania komunikacyjne bazują na opanowanych we wczesnej młodości osiągnięciach motorycznych, które z kolei zostają wprężnięte w system społecznych i kulturowych regulacji. Jak podkreśla Gehlen, jedynie człowiek dysponuje „prawie niewyczerpaną, ukierunkowaną energią”<sup>592</sup> przenikającą „wszystkie

---

<sup>591</sup> A. Seidel, *Bewusstsein als Verhängnis*, Bonn 1927.

<sup>592</sup> A. Gehlen, *Der Mensch...*, op. cit., s. 428.

aktywności począwszy od uprawiania filozofii po polowanie na ludzi.”<sup>593</sup> Również tutaj odzywają się echa psychoanalizy. W pracy *Poza zasadą przyjemności* Freud pokazał, że ludzki organizm wytworzył dość skuteczne mechanizmy obrony przed zewnętrznymi bodźcami, natomiast pozostaje całkowicie bezbronny wobec napływających z wnętrza, chronicznie wzbudzanych impulsów popędowych. Podstawowym sposobem radzenia sobie z naporem wewnętrznych pobudzeń jest projekcja. „Chcąc zużytkować przeciwko nim [pobudzeniom R.M.] mechanizmy ochrony przeciwbodźcowej, pojawia się skłonność, by traktować je tak, jakby działały one nie od wewnątrz, lecz z zewnątrz. Taka oto jest geneza projekcji.”<sup>594</sup> Projekcja pojawia się jako naturalny sposób obrony przed pobudzeniami wewnętrznymi. „Ja przyjmuje do siebie napotkane obiekty, jeśli są one źródłem przyjemności, dokonuje introjekcji tych przedmiotów (używając wyrażenia Ferencziego) i wyrzuca na zewnątrz siebie to, co w jego własnym wnętrzu jest dlań przyczyną przykrości (mechanizm projekcji).”<sup>595</sup> Imaginacyjne przekształcenie nadwyżki popędowej za pośrednictwem projekcji tworzy zarazem matrycę, w ramach której następuje pierwotne rozróżnienie wnętrza i zewnątrz (podmiotu i przedmiotu).

Podczas gdy Freud wskazuje w tym kontekście jedynie na mechanizm projekcji, antropolog opisuje wiele złożonych senso-motorycznych, wyobrażeniowych i językowych procesów, za pośrednictwem których nadwyżka popędowa zostaje wtłoczona w struktury porządku nie zagrażające już człowiekowi, a wręcz przeciwnie - umożliwiające mu niebywałe perspektywy rozwoju.

Z powodu redukcji zachowań instynktownych pomiędzy impulsami popędowymi a motoryką tworzy się luka, hiatus, który pozwala człowiekowi regulować przepływ wybujałej energii witalnej. Przerwanie ciągłości pomiędzy popędem a instynktownym zachowaniem konstytuuje przestrzeń świadomej autokontroli - świadomego działania, które realizuje nieograniczone spektrum możliwych celów. Zahamowanie danego impulsu popędowego odbywa się za pośrednictwem energii pochodzącej z innych popędów. Odroczenie bezpośredniego zaspokojenia tworzy w systemie witalnych reakcji wolną przestrzeń, w której zachodzi „[...] nie tylko działanie, lecz również wszelkie rzeczowe myślenie.”<sup>596</sup> Dzięki rozluźnieniu kontaktu między bodźcem popędowym a motoryką człowiek zyskuje zatem wolność okupioną jednak kosztem permanentnego niezaspokojenia. Działając, w istocie nigdy

---

<sup>593</sup> Ibidem, s. 390.

<sup>594</sup> Z. Freud, *Poza zasadą przyjemności*, Warszawa 2000, s. 27.

<sup>595</sup> Z. Rosińska, *Freud*, Warszawa 2002, s. 254.

<sup>596</sup> A. Gehlen, *Der Mensch...*, op. cit., s. 396.



nie znajdujemy pełnej satysfakcji, ponieważ urzeczywistniwszy określony cel, uświadamiamy sobie, że tym samym zrezygnowaliśmy z innych dostępnych nam możliwości.

Z powodu odróżnicowania popędów i redukcji instynktów podstawą skutecznego działania staje się konieczność ujednoczenia wnętrza, syntezy szczątkowych instynktów i popędów konkurujących ze sobą o pole ekspresji. Człowiek musi wytworzyć w toku swojego rozwoju osobniczego stabilną bazę reakcji, która umożliwi mu zdobywanie coraz bardziej złożonych doświadczeń i podejmowanie właściwych decyzji. „Wnętrze człowieka jest dlatego instancją nie tylko w świadomych ośrodkach odpowiedzialnej decyzji, jest nią też aż po głębie wegetatywnych ciemności.”<sup>597</sup> Świadomość w ujęciu Gehlena okazuje się być w swojej prymarnej postaci wstępną fazą działania, instancją regulującą życie popędowe, a dopiero wtórnie ośrodkiem generującym oderwane od konkretnego doświadczenia, ujęzykowane procesy mentalne. Ujednoczenie wnętrza wymaga w pierwszym kroku ukierunkowania popędów za pośrednictwem obrazów, wyobrażeniowych wzorców udanego działania. Na bazie tak ukierunkowanych impulsów popędowych kształtują się ludzkie potrzeby uwolnione od nacisku witalnej energii. Człowiek zaczyna projektować cele niezależne od biologicznych determinacji. Obrazy „wmontowane” między strukturę ludzkich potrzeb a wzorce ich zaspokojenia coraz bardziej oddalają się od sytuacji, w których owo zaspokojenie następuje. Stadia przejściowe usamodzielniają się; człowiek zaczyna pożądać już nie tylko urzeczywistnienia konkretnych potrzeb, ale również umożliwiających je środków, a w dalszej kolejności środków niezbędnych do uzyskania tychże środków. W ten sposób rozwija się spirala ludzkich pragnień, których repertuar przybiera niemal nieograniczone rozmiary. Kolejnym ważnym stadium w procesie ujednoczenia ludzkiego wnętrza jest język przekształcający potrzeby w wyartykułowane interesy.

Konstytuowanie podmiotowości na każdym etapie odbywa się w ramach kręgu działania obejmującego początkowo koordynację ręki, oka, a później dodatkowo języka i myślenia pojęciowego. Jego cechą charakterystyczną jest plastyczność wewnętrznej struktury. Poszczególne komponenty kręgu mogą w zależności od wymogów sytuacji przejmować funkcję kierowniczą, podporządkowywać sobie pozostałe elementy w przeciwieństwie do całkowicie mimowolnych, sztywnych kręgów funkcjonalnych operujących na poziomie wegetatywnym (np. układu koordynującego pracę płuc, krwioobiegu i oddychania, etc.). Działanie to proces zataczający koło, który biegnie przez pośrednie ogniwa psychiczne, postrzeżenia, reakcje motoryczne, ruchy własne ku przedmiotom świata zewnętrznego i z

---

<sup>597</sup> A. Gehlen, *Anthropologische Forschung*, Hamburg 1961, s. 117.

powrotem. Kiedy na płaszczyźnie rzeczy zdarza się seria sukcesów i niepowodzeń, które za pośrednictwem organów sensorycznych są zwrotnie meldowane do centrum nerwowego, podmiot działania może zmodyfikować sposób podejścia, zmieniać próbne ruchy, aż ostatecznie na płaszczyźnie rzeczowej osiągnie sukces. Samo działanie jest zatem złożonym ruchem po kole, który zostaje uruchomiony poprzez objekty (bodźce) należące do świata zewnętrznego. Jako „zasada strukturalna” przebiegająca wszystkie warstwy bytu ludzkiego pojawia się ono już na poziomie elementarnych procesów senso-motorycznych, stanowi podstawę języka oraz wyższych funkcji duchowych. Nawet abstrakcyjne myślenie zyskuje dynamikę, zdolność do „poruszania się” dzięki percepcyjnym doświadczeniom, których formę organizują słowa.

Działanie w niezliczonych „przebraniach” jako opisany powyżej ruch kołowy sprzęgający postrzeganie i motorykę konstytuuje wszystkie inteligentne zdolności człowieka. Gehlen nie ogranicza go zatem do planującego, instrumentalnego zachowania. Ludzka *praxis* kształtuje przede wszystkim potrzeby, które ze swej strony nie tylko dążą do podporządkowania sobie określonych obiektów i osób, lecz same ulegają pod ich wpływem przekształceniu. Działanie zmierzające do zaspokojenia potrzeb pozwala przy okazji odkryć suwerenne jakości rzeczy, autonomię drugiej osoby, przełamuje zatem instrumentalność zachowań nastawionych na realizację praktycznych celów, ukierunkowanych wyłącznie na przetrwanie. Gehlen pisze w tym przypadku o komunikacyjnych osiągnięciach działania, to znaczy o zdolności do nawiązywania bezinteresownej komunikacji z otoczeniem. Człowiek może kształtować swoją podmiotowość właśnie dzięki temu, że uwolniony od popędowego nacisku nie ogranicza się do prostego *consummatory action*.

Redukcja instynktów wyzwala już na najwcześniejszym etapie rozwoju zmysłów człowieka okrężne procesy sensomotoryczne, które tworzą specyficzny tylko dla człowieka stosunek do świata i otoczenia. Powtórzmy, ludzki noworodek w przeciwieństwie do nowonarodzonego zwierzęcia nie żyje w dostosowanym do swoich potrzeb środowisku (*Umwelt*), lecz w świecie otwartym, który stanowi dla niego nieskończone pole zaskoczenia (*Überraschungsfeld*). Powodowane tym obciążenie przewyższa on samodzielnie, stopniowo zaczyna przyswajając bogactwo treści, rozwija sprawności ruchu i manipulacji. Nabywanie tych umiejętności nazywa Gehlen procesami odciążenia. Wzajemny wpływ, jakiemu podlega proces uczenia się ruchu i poszerzenia świata spostrzeżeń, zmierza do powiększenia dystansu między człowiekiem i światem. Ludzkie zachowanie staje się coraz różnorodniejsze, a zarazem coraz bardziej potencjalne: to, co postrzegane, w coraz większym stopniu jest wskazówką możliwych realizacji.

Proces ten rozpoczyna się na poziomie motorycznym. Z powodu niespotykanej w żadnym innym gatunku redukcji instynktownych schematów ruchowych człowiek wypróbowuje ogromną ilość dowolnych ruchów, które nie służą realizacji popędowych celów. Już we wczesnym stadium rozwoju dziecko może nie tylko dotykać dowolnej części ciała, ale, co najważniejsze, może każdą zrealizowaną postać ruchu transponować na inne figury motoryczne. Zdolność ta uwarunkowana jest anatomiczną specyfiką *homo sapiens*: wyprostowanym chodem, otwartością organów zmysłowych na szerokie spektrum bodźców, ruchliwością głowy, elastycznością kręgosłupa (zwłaszcza części lędźwiowej), złożonym układem stawów oraz zespołem mięśni poruszających całym szkieletem. Najważniejszą osobliwością ludzkiego systemu motorycznego jest jego „[...] ukierunkowanie na samosterowanie oraz na nieograniczenie różnorodne, kontrolowane przyporządkowania w bezpośrednim obcowaniu z rzeczami, a zatem na to, by plastyczną i kreatywną, obrazową wyobraźnię motoryczną i jej fantazmaty stopić ze zmianami i sukcesami osiągniętymi w trakcie doświadczeń z rzeczami.”<sup>598</sup> Bezinteresowne obcowanie z obiektami świata zewnętrznego będące rezultatem redukcji instynktów daje człowiekowi możliwość poznawczego ogarnięcia potencjalnie nieskończonej ilości stanów rzeczy. „Poznanie i działanie już u korzeni są nierozdzielne”<sup>599</sup> - powtarza za pragmatystami Gehlen.

Punktem wyjścia procesu prowadzącego do motorycznej autokontroli jest „odczucie własnej aktywności”, czyli, zgodnie ze współczesną terminologią, propriocepcja w znaczeniu odczuwania stanu własnego ciała. Dziecko powtarzając bezinteresownie pewne sekwencje ruchu zaczyna odczuwać własne czynności jako wyobcowane, „obiektywne stany”. Innymi słowy, uczy się „zachowania teoretyzującego.” Świadome użycie ruchu zakłada zdolność do jego zwrotnego odczuwania, to zaś możliwe jest dzięki specyficznej formie wyobraźni. Każda ponawiana czynność wytwarza bowiem „otoczkę” imaginacyjnych schematów motorycznych, utrwalających ruchy już dokonane bądź antycypujących ruchy możliwe. Istnienie takiego horyzontu potencjalnych zastosowań stanowi podstawę rozwoju zdolności do autokontroli. Dziecko stopniowo uświadamia sobie, że może dowolnie, czyli niezależnie od istniejących bodźców, od faktycznego treściowego charakteru sytuacji, rozporządzać swoimi czynnościami, co wiąże się z tym, że większość ruchów, zwłaszcza dotyku i chodu wywołuje odczuwalny bodziec, nakłaniający do kontynuowania tych ruchów.<sup>600</sup> Najwyraźniej zjawisko to dochodzi do głosu, kiedy dotyk napotyka opór. Kierunek ruchu ulega wówczas

---

<sup>598</sup> A. Gehlen, *Der Mensch...*, op. cit., s. Ibidem, s. 150 -51.

<sup>599</sup> Ibidem, s. 151.

<sup>600</sup> Ibidem, s. 153.

odwróceniu, wytwarza się samozwrotność, która włącza w wewnętrzną dynamikę ciała ruchy pochodzące od zewnętrznych obiektów. „Odpowiedź” rzeczy na czynność manipulacyjną dziecka stapia się ze zwrotnym odczuciem ruchu własnego - Gehlen opisuje to zjawisko jako „aktywno-pasywną podwójną prezentację.”<sup>601</sup> Proces ten prowadzi do tego, że, z jednej strony, ruchy własne odbierane wewnątrz ciała przeżywane są jako bezpośrednia, związana z doznaniem rozkoszy ekspresja motorycznej spontaniczności, z drugiej zaś strony, następuje ukierunkowanie działania na zewnętrzny obiekt, który ujawnia obiektywny opór świata.

Zaskoczenie wywołane nieobecnością antycypowanych wrażeń taktylnych z powodu zbyt dużego oddalenia rzeczy uzmysławia odrębność tego, co zewnętrzne, a zarazem przyczynia się do obiektywizacji wewnętrznych stanów. Wrażenia taktylne skupione na powierzchni skóry oddzielają wnętrze ciała od otaczającej przestrzeni, a zarazem tworzą odczucie głębi, które stanowi doznaniowe podłoże dla niepodzielnej przestrzeni cielesności. Nawiązując *implicite* do Schelera, filozof utrzymuje, że dotyk odpowiada w znacznej mierze za elementarne poczucie rzeczywistości, które powstaje w ośrodkach oporu stawianego odśrodkowemu impulsowi popędowemu.<sup>602</sup> Intuicję antropologów potwierdzają najnowsze badania, które pokazują, że w procesie embriogenezy najwcześniej rozwija się zmysł dotyku. To na nim właśnie bazuje rozróżnienie między ciałem własnym i ciałem innego a także między „Ja” i „nie-Ja”.<sup>603</sup>

Za Schopenhauerem Gehlen opisuje ciało jako obszar podmiotowo-przedmiotowej jedności. Cielesność prezentowana w opisanych powyżej okrężnych, samozwrotnych procesach jawi się bowiem jako „[...] coś, co równie pierwotnie dane jest od wewnątrz, jak i od zewnątrz, jako coś, co można uchwycić w trakcie działania skierowanego na zewnątrz, kiedy reaguje ono nie tylko na zewnętrzne rzeczy, lecz również na swój wewnętrzny stan.”<sup>604</sup> Komunikacja motoryczna z zewnętrznymi rzeczami nie ogranicza się zatem do czynności manipulacyjnych, ale prowadzi do ich „uwewnętrznienia”. Gehlen ilustruje to na przykładzie nauki rysowania. Początkowo ruchy ręki dziecka koordynowane są przez spojrzenie, a tym samym, w proces nabywania nowej umiejętności zostaje zaangażowany zmysł wzroku, dotyku oraz czynności lokomocyjne. Kiedy dziecko zyskuje elementarną biegłość w kopiowaniu, kiedy zaczyna panować nad nowym kręgiem funkcjonalnym, czynność ta ulega

---

<sup>601</sup> Ibidem, s. 154.

<sup>602</sup> „Świadomość bowiem rodzi się dopiero w prymitywnej re-flexio wrażenia, i to zawsze przy sposobności pojawiających się oporów (podłożem wszelkiej świadomości jest cierpienie, a wszelkich wyższych stopni świadomości – rosnące cierpienie) wobec pierwotnego, spontanicznego ruchu.” [w:] M. Scheler, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, Warszawa 1987, s. 53.

<sup>603</sup> Embryon reaguje na głaskanie już w ósmym miesiącu, a zatem w stadium, w którym nie rozwinął się jeszcze ani zmysł słuchu, ani wzroku. [w:] A. Montagu, *Körperkontakt*, Stuttgart 1980, s. 7.

<sup>604</sup> A. Gehlen, *Der Mensch...*, op. cit., s. 191.

automatyzacji. Wizualny wzorzec zostaje przetransponowany do paralelnej postaci ruchowej, na skutek czego kontrola wzrokowa przebiegu rysowania staje się całkowicie zbędna, następuje wówczas odciążenie działania i związany z nim przyrost energii, jaką dziecko może odtąd wykorzystać do rozwijania nowo nabytej umiejętności.<sup>605</sup>

Działanie już na poziomie podstawowych reakcji motorycznych odciąża aparat psychofizyczny od niepotrzebnych nakładów energii, eliminuje ogniwa pośrednie w procesie przyswajania nowych predyspozycji i zachowań. Rozwój człowieka polega zatem w znacznej mierze na swoistej inwolucji - uproszczeniu i schematyzacji kręgów funkcjonalnych.

Opisana przez Gehlena „komunikacja ruchowa” z rzeczami prowadzi do wykształcenia i wzbogacenia repertuaru antycypacji motorycznych, który „wirtualizuje” możliwe reakcje otoczenia oraz odpowiadające im odczucia własnych stanów. Powstanie wyobraźni motorycznej otwiera przestrzeń, w której następuje dalsze zróżnicowanie i specyfikacja zdolności motorycznych człowieka, co prowadzi do ukształtowania manipulacyjnych zdolności dziecka. Już na wczesnych etapach tego procesu kręgi funkcjonalne zostają wzbogacone o elementy pochodzące z innych modalności zmysłowych: przede wszystkim o bodźce wzrokowe i akustyczne. Najważniejszą rolę odgrywa tutaj koordynacja oka i ręki. Coraz bardziej złożona i wielostronna sensomotoryczna komunikacja z rzeczami nabiera charakteru manipulacyjnego dzięki temu, że wrażenia rejestrowane przez różne zmysły zostają przetransponowane na płaszczyznę percepcji wizualnej, a ruchy ręki poddawane są kontroli oka. Z kolei wrażenia optyczne mogą być doprecyzowane przez inne bodźce: taktylne, olfaktoryczne i smakowe.

Gehlen opisuje ten proces, używając pojęcia komunikacji, ponieważ obok aktywnego, eksploratywnego momentu percepcji ważną rolę odgrywa w nim moment patyczno-receptywny związany z dośrodkowym oddziaływaniem postrzeganych przedmiotów, które na zasadzie rezonansu wyzwalają różnego rodzaju dyspozycje cielesne i sugestie ruchowe. Barwa, dźwięk, zapach odbierane w żywej percepcji nie dadzą się sprowadzić do konkretnych zmysłowych jakości. Na przykład widząc zieleń, nie rejestrujemy jedynie określonej wiązki jakości optycznych, lecz równocześnie odtwarzamy w przestrzeni cielesnej całe spektrum doznań powiązanych z tą barwą. Sugestie ruchowe odpowiadają ponadto za synergiczne powiązanie motoryki ciała z percepcją postaci ruchowych. Zewnętrzne ruchy odbierane są często jako pobudki ruchów własnych części ciała. Przykładem może być tutaj taniec, który polega na bezpośrednim przekładzie sugestii ruchowych wywołanych muzyką na ruchy i

---

<sup>605</sup> Ibidem, s. 156.

gesty całego ciała. Okalająca człowieka przestrzeń nie stanowi jedynie zestawu neutralnych, poddających się manipulacji obiektów. Postrzegane rzeczy poprzez swój kształt, kolor, zapach sygnalizują człowiekowi możliwe zastosowania, demonstrują - jak pisze filozof - swoje „towarzyszące wartości użytkowe” (*Umgangswerte*).<sup>606</sup>

Analiza Gehlena przywodzi w tym punkcie charakterystykę potocznego doświadczenia przeprowadzoną przez Martina Heideggera w *Sein und Zeit*.<sup>607</sup> W ramach fenomenologicznego opisu źródłowej obecności *Da-sein* na płaszczyźnie przed-dyskursywnego „obchodu” z rzeczami Heidegger próbuje przedstawić elementarną formę codziennej, bezrefleksyjnej *praxis*. Na tym poziomie doświadczenia rzeczy jawią się, jego zdaniem, głównie jako *pragmata* – przedmioty służące realizacji określonych praktycznych celów<sup>608</sup>. Rzeczy-narzędzia odsyłają zawsze do pewnego całościowego kontekstu użycia. „Ściśle biorąc, nie istnieje nigdy jedno narzędzie. Bycie narzędzia obejmuje zawsze całość narzędzia (*Zeugganze*), w którym owo narzędzie może dopiero być tym, czym jest. Narzędzie jest z istoty ‘czymś do tego, ażeby...’. Różne rodzaje ‘ażeby’ (*Um-zu*), jak służebność (*Dienlichkeit*), przydatność (*Beiträglichkeit*), stosowalność (*Verwendbarkeit*), dogodność (*Handlichkeit*) konstytuują całokształt narzędzia. W strukturze ‘ażeby’ zawiera się pewne odniesienie czegoś do czegoś”<sup>609</sup>. Opisywana przez Heideggera poręczność rzeczy, ich odsyłanie do całego kontekstu praktyki odbywa się na przed-dyskursywnym poziomie doświadczenia. Rzeczy same z siebie anonsują swoją użyteczność.

Heideggerowska kategoria poręczności pokrywa się w znacznej części z gehlenowskim pojęciem „towarzyszącej wartości użytkowej” rzeczy, należy jednak wskazać jedną istotną różnicę. Autor *Sein und Zeit* prezentuje źródłową *praxis* człowieka ukształtowanego przez społeczne *das Man*, a zatem - działania jednostki ukształtowanej przez racjonalność instrumentalną, podczas gdy Gehlen skupia się na opisie wczesnych ontogenetycznie procesów konstituowania się człowieczeństwa. Ta perspektywa pozwala mu uwzględnić również nieinstrumentalny stosunek do rzeczywistości. Okazuje się bowiem, że rzeczy nie są pierwotnie używane, lecz przede wszystkim przyswajane, integrowane z przestrzenią cielesną. Odczucie zadomowienia w świecie, zażyłości z rzeczami stanowi w istocie efekt niejawnej wiedzy zdobytej w komunikacyjnych doświadczeniach wczesnego dzieciństwa. Działanie oparte na mechanizmie odciążenia prowadzi do wytwarzania nawykowych zachowań, do automatyzacji odruchów, które początkowo kierowały się zasadą

---

<sup>606</sup> Ibidem, s. 156.

<sup>607</sup> M. Heidegger, *Bycie i czas*, Warszawa 1994, s. 94.

<sup>608</sup> Ibidem, s. 96.

<sup>609</sup> Ibidem, s. 97.

prób i błędów. Dzięki niej aparat motoryczny ulega koordynacji i bezkolizyjnie dopasowuje się do otoczenia. W istocie habituacja i uwewnętrznienie wzajemnie się wspierają - percepcyjny i motoryczny schemat ciała rozwija się bowiem jedynie wtedy, gdy konfrontuje się z rzeczami.

Wczesny, a z perspektywy anatomicznej i fizjologicznej, przedwczesny kontakt ze światem rozwija się pomyślnie dzięki odciążającej funkcji działania. Najbardziej uprzywilejowaną częścią ciała odpowiedzialną za skuteczność ludzkiej *praxis* jest elastyczna, uwolniona od jednoznacznych funkcji ręka, która od samego początku współpracuje z narządem wzroku. Skomplikowane procesy koordynacji ruchu ciała, oka i dotyku ręki odbywające się w obrębie funkcjonalnych kręgów działania, stopniowo strukturyzują obraz rzeczywistości, coraz bardziej oddalając człowieka od bezpośredniego nacisku bodźców. W duchu pragmatyzmu Gehlen stwierdza, że „dojrzały”, uformowany już obraz świata jest w wysokim stopniu zapośredniczony przez naszą własną aktywność. W istocie postrzegamy rzeczywistość, której szczegóły są dane tylko symbolicznie poprzez zarys postaci, skalę barw, różnice wielkości, odcienie, skróty, w ten sposób jednak, że „towarzyszące wartości użytkowe”, jak np. suchość, struktura materiału, ciężar, odległość, czy „poręczność” rzeczy, są nam dane jednocześnie optycznie. Dostrzegamy zatem gładkość klamki, miękkość owocu, twardość stali, chociaż wrażenia te nie mają pierwotnie charakteru wizualnego. „Nasz zmysłowy świat jest zatem symboliczny, co znaczy: sugestie ruchowe, skróty, przednie strony obiektów, cienie, połyski, rzucające się w oczy cechy barw oraz postaci wystarczająco anonsują masę przedmiotu. Biologiczna celowość tego faktu polega, jak już powiedzieliśmy, na „odciążeniu” i przyspieszeniu reakcji, które dzięki temu stają w ogóle możliwe, ale przede wszystkim na tym, że całościowy ogląd może zaistnieć jedynie na polu symbolicznym. Istotne jest tutaj to, że nie ma już potrzeby zagłębiania się w bogactwo zmysłowych treści, ponieważ odciążenie umożliwia przegląd całego pola symbolicznych sugestii.”<sup>610</sup> W przeciwieństwie do zwierząt człowiek musi poddać się autodyscyplinie, samodzielnie kształtować swoją zmysłowość, na własną rękę zdobywać doświadczenia, a co najważniejsze czyni to zazwyczaj niezależnie od swoich fizycznych potrzeb. *Differentia specifica* naszej percepcji tkwi właśnie w bezinteresownej komunikacji ze światem rzeczy, której zawdzięczamy zdolność do postrzegania „obiektywnych” własności świata. Postrzegane obiekty nie są zatem jedynie korelatami naszych doraźnych potrzeb, gdyż zawsze zawierają w sobie pewną nadwyżkę treści, pewien rezerwuar możliwych zastosowań wykraczających poza

---

<sup>610</sup> A. Gehlen, *Der Mensch...*, op. cit., s. 199.

aktualną motywację. Nie oznacza to bynajmniej, że nasze postrzeganie świata całkowicie uwalnia się od wcześniejszych stadiów formowania zmysłowości. Nawet „odciążona”, usymbolizowana percepcja zawiera bowiem elementy motoryczne w postaci „aperceptywnych ruchów” (dotykanie, nasłuchiwanie, patrzenie, smakowanie, etc.) i współodczuwanych przebiegów postaciowych. Człowiek jest w stanie antycypować ruchy dzięki schematom zakotwiczonym w motorycznym obrazie ciała, które zakreślają kierunek, miarę i przebieg ruchu. Zakorzenione w głębokich warstwach pamięci projekty motoryczne odpowiadają za mimowolną grację, płynność ruchów. Z kolei ruchy świadome, „przełamane” przez refleksję sprawiają wrażenie „kanciastych”. Ciało dysponuje potencjalnym wyczuciem zgodności między projektowanym w przestrzeni ciała ruchem a zewnętrzną sytuacją. Działanie dochodzi do skutku, gdy jest zintegrowane z motorycznym i percepcyjnym schematem ciała, dlatego też narciarz odczuwa śnieg pod płozami podobnie jak kierowca wilgotną nawierzchnię ulicy pod oponami.

Postrzeganie zewnętrznych przedmiotów zachodzi zawsze na niejawnym tle przestrzeni cielesnej, która spina niewidzialną klamrą postrzegającego (obrazy pamięciowe wcześniejszych doświadczeń) z postrzeganiem rzeczami. Percepcja oznacza w istocie proces ogarniający podmiot i przedmiot, co podkreślał już Scheler, stawiając ponadto hipotezę, że właściwa treść postrzegania pochodzi z ukierunkowanej popędowo aktywności wyobraźni, która jest jedynie stymulowana i korygowana przez zewnętrzne bodźce. Za aktywny, wyzwalający czynnik postrzeżenia należy zatem uznać wyobrażenie obsadzone energią popędową. Percepcja odsłania cechy otoczenia istotne dla potrzeb i interesów życiowych podmiotu, a czyni to, poszukując takich obiektów, które korespondują z obrazami wytworzonymi przez popędowo motywowaną wyobraźnię. Dzieje się tak, ponieważ życie popędowe krystalizuje się dopiero wokół obrazów zewnętrznego świata. Człowiek może interpretować swoje własne potrzeby jedynie w oparciu o zewnętrzne doświadczenia. Warunkiem skuteczności tego procesu jest zdolność do hamowania popędów, dzięki której dziecko uczy się zdystansowanej postawy wobec samego siebie. „Zajmowanie stanowiska [wobec roszczeń popędowych] jest konieczne, ponieważ wymusza go nadwyżka popędowa, [...] tylko za jego pośrednictwem kształtuje się postawa, tzn. system wykluczających się i wzajemnie regulujących, wyćwiczonych w określonych relacjach panowania, kierunków dążenia.”<sup>611</sup> Część roszczeń popędowych zostaje w ten sposób stłumiona lub przekierowana, pozostała zaś część - zaakceptowana jako przejaw autentycznych potrzeb. Podstawowym

---

<sup>611</sup> Ibidem, s. 408.



kryterium dystrybucji popędów jest to, czy mogą stać się one składnikiem funkcjonalnego kręgu działania. Jeśli motywowane impulsem popędowym działanie przyniesie sukces, wówczas pojawia się obraz pamięciowy „spełnionego życzenia”

Punktem wyjścia procesu konstytucji wnętrza (podmiotowości) za pośrednictwem działania staje się zatem w koncepcji Gehlena „zewnątrze” (swoiste *alter ego* występujące w formie rzeczy lub innych osób). W tym kontekście, jak zauważa filozof, „[...] najbardziej ogólne pytanie filozoficzne nie dotyczy wcale tego, jak nasze wyobrażenia mają się do zewnętrznego świata, lecz na odwrót odnosi się do tego, w jaki sposób zewnętrzny świat >>wrasta<< w nas, a odpowiedź na nie brzmi następująco: >>wewnętrzny świat zewnętrzy<< (Novalis) powstaje dzięki temu, że w pewnych przeżywanych przez nas i aktywnie doświadczanych sytuacjach odczuwamy jak wyzwają się nasze skłonności i potrzeby; w miarę rozwoju naszego zachowania, wrastają one w jego tkankę i stają się określonymi, obsadzonymi treścią popędami.”<sup>612</sup>

Zewnętrzne obiekty, sytuacje pełnią zatem funkcję fichteńskiego nie-Ja, które pozwala dookreślić wnętrze podmiotu. Gehlen unika przy tym używania takich pojęć, jak „dusza”, „Ja”, „rozum”, aby podkreślić fakt, że upodmiotowienie zachodzi na niedualistycznej płaszczyźnie psycho-witalnych procesów. Wzrastający porządek i dyspozycyjność wewnętrznego świata przekłada się automatycznie na wzrost uporządkowania świata zewnętrznego. Niebagatelną rolę odgrywa tutaj wyobraźnia (pasywna pamięć), która stanowi „[...] nie dający się rozłożyć na czynniki pierwsze prafenomen w znaczeniu zdolności do umieszczania siebie, względnie siebie i rzeczy, z którymi tworzymy komunikacyjny system, w innej sytuacji, aniżeli tej, w której faktycznie się znajdujemy.”<sup>613</sup> Gehlen pojmuje wyobraźnię jako witalne podłoże, które ujednocila wrażenia zmysłowe, odczucia i doznania motoryczne. Każde działanie pozostawia w pasywnej pamięci szereg sensomotorycznych fantazmatów, które uaktywniają się, gdy na nowo podejmujemy daną czynność, tworząc „otok” antycypacji ruchowych. „Wszczęcie ruchu w określonym kierunku i w danych okolicznościach uwalnia związane z nimi wspomnienia, otwiera przed nimi rozmaite tory realizacji w ten sposób, że ukazują się one jako aktywne fantazmaty i wspomnienia nakierowane na przyszłość. [...] Owa aktywna wyobraźnia jest przede wszystkim całościową wyobraźnią, tzn. projektuje przełożenia w inną sytuację całego organizmu łącznie z motorycznymi fantazmatami i sensorycznymi antycypacjami.”<sup>614</sup> Obrazy

---

<sup>612</sup> Ibidem, s. 408.

<sup>613</sup> Ibidem, s. 214.

<sup>614</sup> Ibidem, s. 295.

wspomnieniowe wprowadzają ludzki organizm w ruch. Zahamowanie czynności działa jak pobudka do podjęcia ponownej próby, do zastosowania innego projektu motorycznego. W ten sposób dziecko stopniowo rozpoznaje ruch jako „własną aktywność”, którą może samodzielnie pokierować. W obrębie początkowo niezróżnicowanego pola subiektywnych i obiektywnych momentów powstaje spontaniczna organizacja, która nie ma charakteru instynktownego. Zwrotne odczuwanie własnych ruchów stanowi warunek konieczny, ale nie wystarczający rozwoju odczucia samego siebie. Aby uzyskać ten elementarny poziom samowiedzy, dziecko musi dodatkowo wejść w „sensomotoryczny dialog z rzeczami”<sup>615</sup>, musi usytuować się w pozycji obiektu.

Zarówno podmiotowość, jak i przedmioty percepcyjne konstytuowane są w toku działania, sama percepcja nie jest zatem kopiowaniem zewnętrznej wobec organizmu rzeczywistości, lecz aktywnym procesem wyrażającym wzajemne uwarunkowania organizmu i jego otoczenia. Aktywny charakter percepcji ujawnia się już na jej najniższych poziomach, w reakcjach organów zmysłowych na bodźce napływające z bezpośredniego otoczenia. Cechą wyróżniającą rzecz będącą obiektem ludzkiego postrzegania jest posiadanie przez nią wnętrza. Wnętrze to, choć nie jest dostępne bezpośrednio poznaniu zmysłowemu, odczuwane jest jako źródło oporu, który stawiają nam rzeczy w momencie nacisku. Wnętrze powstaje zatem w wyniku prób oddziaływania na rzeczy i koordynacji działań jednostki w trakcie tych wysiłków. Koordynacje działań powodują integrację doznań kinestetycznych, które mogą być przenoszone na zewnętrzny obiekt w analogii do meadowskiego aktu „przejmowania roli innego”. Istota tego procesu polega na tym, że rzecz pobudza organizm do działania w taki sposób, w jaki rzecz oddziałuje na organizm i na tym, że oddziaływanie rzeczy jest oporem organizmu w stosunku do nacisku wywieranego przez obiekt. W wyniku oddziaływania rzeczy na organizm on sam staje się „rzeczą” czy, parafrazując Meada, „przyjmuje on postawę rzeczy”. Dziecko uświadamia sobie zatem własną fizyczność (swoje ciało jako rzecz), a przede wszystkim kształtuje własne wnętrze za pośrednictwem działania w medium zewnętrznego świata, który zostaje włączony w obręb cielesnego samoodczuwania i ulega swoistej „intymizacji”. Komunikacja z zewnętrznymi obiektami pozwala dziecku wykrystalizować własne potrzeby i skanalizować nadwyżkę popędową.

Coraz większa autokontrola zyskiwana jest dzięki rozwijającym się w toku ontogenezy procesom odciażania. Powtórzmy w skrócie najważniejsze fazy ich przebiegu. Najwcześniejszym stadium odciażenia jest haptyczna komunikacja z rzeczami, dzięki której

---

<sup>615</sup> Ibidem, s. 191.

dziecko zaczyna przyswajać świat zewnętrznych przedmiotów; spontaniczne zachowania manipulacyjne przekształcają się z upływem czasu w zdolność praktycznego dysponowania obiektami. Samozwrotna motoryka pozbawiona instynktowych regulacji tworzy pierwotne ramy stosunku człowieka do świata i do samego siebie. Gehlen podkreśla, że opisywana przez niego „komunikacja” odbywa się na poziomie przedjęzykowym - świat stanowi suwerenne *alter ego* podmiotu, z którym wchodzi on w rozmaite relacje uwolnione od nacisku impulsów popędowych. „Człowieka wyróżniają sensomotoryczne, powiązane z bodźcami wzrokowymi i dotykowymi przebiegi, które są procesami okrężnymi, tzn. same wytwarzają bodziec do kontynuowania ruchu. [...] Mają one charakter komunikacyjny, czyli zachodzą w odniesieniu do dowolnych, poruszonych przedmiotów, towarzyszy im odczucie samowyobcowania, tj. przeżywane są również na płaszczyźnie rzeczy, te z kolei zostają uwikłane w odczucie własnej aktywności.”<sup>616</sup> Obiektywność zewnętrznego świata nie jest zatem dana *a priori*, lecz konstytuuje się w procesie refleksyjnej (samozwrotnej) struktury komunikacyjnej. Powstanie wyobraźni motorycznej, a następnie skorelowanej z nią wyobraźni sensorycznej w jeszcze większym stopniu odciąża aparat psychofizyczny od nakładów energii popędowej. Symbolizacja percepcji stanowi kolejne stadium tego procesu będące podstawą dla językowej wirtualizacji odniesienia do świata. Za pośrednictwem symboli percepcyjnych i wyobraźniowych człowiek porządkuje rzeczywistość, nadaje jej sens odpowiadający jego potrzebom. Nieokreślony amalgamat wrażeń powstały w wyniku pierwotnego zalewu bodźców zostaje tym samym przetransponowany na poziom symbolicznych, znaczących konfiguracji. Kolejne stadium odciążenia wiąże się z powstaniem kompetencji językowej. Język całkowicie uniezależnia działanie od obecności przedmiotu percepcyjnego, a tym samym stanowi niezbędne ogniwo pośrednie w procesie przekształcania reprezentacji optycznej w reprezentację czysto mentalną. Z uwagi na złożoność koncepcji genezy języka poświęcimy jej odrębny podrozdział.

### **2.3.2. Geneza ludzkiej mowy - kompensacyjna funkcja języka**

Złożone, wzajemnie warunkujące się procesy dystansowania się wobec świata oraz jego intymizacji zachodzące w samozwrotnych kręgach funkcjonalnych działania tworzą na płaszczyźnie sensomotorycznej podłoże, na którym powstaje język. „Kierunek tych sensomotorycznych procesów przejmuje jednoznacznie język i doprowadza je do pełnego

---

<sup>616</sup> Ibidem, s. 179.

rozkwitu.”<sup>617</sup> Świat ludzki konstytuuje się za pośrednictwem systemu odciążeń, które czynią go relatywnie przejrzystym uniwersum stanów rzeczy uporządkowanych zgodnie z określonym wzorcami interpretacyjnymi. Specyficzny dla naszego gatunku obraz świata powstaje w znacznej mierze w medium symbolicznego języka, który oddramatyzowuje rzeczywistość, uwalnia człowieka od zalewu bodźców i nacisku bezpośredniej sytuacji. W ten sposób zdobywamy „[...] nieskończenie wolną, wirtualną terażniejszość.”<sup>618</sup> O tyle też język pełni u Gehlena funkcję zastępczego działania. Dzięki niemu człowiek rozszerza dyspozycyjność rzeczy do sfery tego, co możliwe, a nie tylko konieczne. „Za sprawą języka możliwa jest aktywność, która nie zmienia niczego w faktycznym świecie rzeczy.”<sup>619</sup> Język pozwala, po pierwsze, ujmować rzeczy, które znajdują się poza zasięgiem jego fizycznych możliwości, po drugie, pozwala nadawać działaniom symboliczny charakter, w wyniku czego człowiek może planować złożone sekwencje ruchów i czynności, nie realizując ich w praktyce. Najważniejszą funkcją mowy jest oczywiście symboliczna komunikacja, za pośrednictwem której ludzie porozumiewają się wzajemnie, przekazują sobie wewnętrzne stany, opisują rzeczywistość, nawiązują sojusze, wyrażają życzenia, prośby etc.

W swoich wywodach filozof skupia się na opisie mechanizmów odpowiadających za powstanie i rozwój mowy w perspektywie ontogenetycznej, przesuwając na dalszy plan analizy ukształtowanego gramatycznie języka. Język staje się w jego rozważaniach paradygmatem dialogicznej struktury wszelkich ludzkich zachowań. Nie tylko działanie, ale cały habitus człowieka powstaje bowiem w toku komunikacyjnej i eksploratywnej konfrontacji człowieka ze światem rzeczy i ludzi.

Język stanowi dla Gehlena medium, w którym wewnątrz człowieka łączy się bezpośrednio z zewnętrzną rzeczywistością. Dopiero język umożliwia człowiekowi przyswajanie i utrwalanie zewnętrznych impulsów, rozwój wyobraźni i procesów myślowych. Interpretacja zewnętrznego świata w świetle ludzkich potrzeb a zarazem jego uwewnętrznienie stanowią dla Gehlena dwie strony tego samego procesu. - „Język sprowadza to, co wewnętrzne i zewnętrzne na jedną płaszczyznę, a mianowicie swoją własną.”<sup>620</sup> W ten sposób unika on Bühlerowskiej dychotomii przedstawieniowej i ekspresywnej funkcji języka.<sup>621</sup> „Nasze zainteresowania i potrzeby stają się dla siebie widoczne, stają się ‘intencjonalne’, mogą się uzewnętrznić i rozpoznawać siebie w świecie, (...) wówczas, gdy

---

<sup>617</sup> Ibidem, s. 48.

<sup>618</sup> Ibidem, s. 282.

<sup>619</sup> Ibidem, s. 231.

<sup>620</sup> Ibidem, s. 300.

<sup>621</sup> K. Bühler, *Teoria języka* (tłum. J. Koźbial) Kraków 2004.

budzą się w obliczu znanych już wrażeń. Dlatego też zasadnicze znaczenie posiada fakt, że wraz z rodzącym się językiem w tym samym systemie, który przejmuje również opanowanie zewnętrznego świata, wyraża się i krystalizuje jego życie popędowe. Jest to droga, na której, jak powiada Herder „[...] wszelkie stany duszy stają się (a nie są) własnością języka.”<sup>622</sup> Ludzka mowa konstytuuje system korespondencji zachodzących pomiędzy ciałem a zewnętrznym otoczeniem. Dzięki językowi świat wnika do wnętrza człowieka i niejako otwiera się na jego potrzeby, dzięki niemu krystalizuje się zarazem niestabilizowana dotychczas struktura popędowa. Wnętrze i zewnątrz upodabniają się do siebie tworząc wspólną przestrzeń, w której nie można wyraźnie rozróżnić podmiotu i przedmiotu. „Właściwym podmiotem tych procesów jest nie tyle osoba, co sytuacja, zdarzenie rozwijające się między osobą i rzeczą.”<sup>623</sup> Człowiek mówiąc i działając zmienia świat na swoje podobieństwo, a jednocześnie sam podlega wpływom tego procesu.

Noworodek pozbawiony instynktowych wzorców reakcji, stabilnej struktury popędowej poddawany jest zalewowi bodźców, przy czym znaczną ich część odbiera początkowo (tj. do drugiego miesiąca) jako potencjalne zagrożenie. Nie mniej dokuczliwy jest w tym okresie napór nieodróżnionych impulsów popędowych. Podstawowym zadaniem staje się uregulowanie niesprecyzowanych dążeń. Dziecko zaczyna wykonywać nieskoordynowane ruchy i wydawać z siebie okrzyki, na które reaguje druga osoba. Kiedy tego rodzaju językowo-motoryczne reakcje przynoszą skutek, dziecko dąży do ich powtarzania, a w jego „pasywnej pamięci” odkładają się skorelowane z dźwiękami „obrazy spełnienia”. Okrzyk stanowi zatem artykulację, a zarazem medium krystalizacji rodzącej się potrzeby. Ukierunkowany dźwięk skojarzony z obrazem pamięciowym pozwala dziecku przewidywać reakcje innej osoby. Pomędzy impuls popędowy a stan jego zaspokojenia wkracza autonomiczna aktywność dziecka - okrzyk stopiony z wyobrażeniem celu. Gehlen pisze w tym kontekście, że przynosząca rozkosz manipulacja dźwiękami stanowi przejaw typowo ludzkiej zdolności do świadomego kierowania własnym działaniem. „To jest owo wyobcowane odczucie siebie, które steruje dalszym rozwojem.”<sup>624</sup> W medium akustycznej ekspresji dochodzi do powstania komunikacyjnej samozwrotności: dźwięk podobnie jak wrażenie dotykowe jest jednocześnie wytworem (organów mowy) a zarazem zewnętrznym obiektem (dla zmysłu słuchu). Powtarzanie dźwięków charakteryzuje się ponadto brakiem celowości, nie jest zdeterminowane ani wewnętrznymi, ani zewnętrznymi uwarunkowaniami.

---

<sup>622</sup> A. Gehlen, *Der Mensch ...*, s. 235.

<sup>623</sup> *Ibidem*, s. 217.

<sup>624</sup> *Ibidem*, s. 152.

Powtarzane artykulacje są momentem spontanicznej aktywności aparatu mowy, a zarazem czymś, co pochodzi z zewnątrz i w tym sensie zawierają w sobie moment naturalnej samozwrotności. Gaworzenie nie wyraża jakiegś konkretnej potrzeby, ale niewątpliwie posiada intencjonalny charakter. Dziecko, które powtarza dźwięki, oczekuje odpowiedzi, niejako antycypuje kolejne powtórzenia - równocześnie jest mówcą i słuchaczem. Gaworzenie staje się w ten sposób załączkiem przyszłych procesów myślowych, modelem bezinteresownej komunikacji. Ta najwcześniejsza intencjonalność powtarzanego dźwięku jest cechą specyficzną ludzką, ponieważ w przeciwieństwie do innych zwierząt człowiek może uruchomić ją niezależnie od sytuacji.

Podobne właściwości przejawia również abstrakcyjne myślenie, które jak utrzymuje Gehlen zawsze odsyła do działania - „(...) wszelkie fenomeny świadomości należy rozumieć wychodząc od działania (...) Poznanie może być fazą działania, może poprzedzać je jako motyw lub następować jako jego rezultat, może nawet zastępować je jako sfunekjonalizowana, samowystarczalna forma życia: zawsze jednak pozostaje odniesione do działania.”<sup>625</sup> Również język stanowi formę działania nierozzerwalnie powiązaną z podsystemem sensomotorycznej wyobraźni. Źródłem intencjonalności dźwięków nie jest jeszcze samoświadome „Ja”, lecz senso-motoryczne wyobrażenia, które antycypują pojawiające się dźwięki i towarzyszące im sytuacje.<sup>626</sup>

Gehlen polemizuje z intelektualistycznymi ujęciami języka, które skupiają się wyłącznie na jego komunikatywnej i kognitywnej funkcji, zapominając o motorycznym aspekcie mowy. „Wyrażenia językowe są w pierwszej linii ruchami tak jak wszelkie inne [ekspresje], a ponadto mogą one zostać w całości przetransformowane w inne rodzaje ruchu, z czego czyni się użytek w nauczaniu głuchoniemych”.<sup>627</sup> Najbardziej uprzywilejowanym sposobem neutralizowania nadmiaru wrażeń jest dla Gehlena ekspresja akustyczna. Zewnętrzne lub wewnętrzne bodźce wyzwalają w organizmie człowieka określone reakcje motoryczne, które skupiają wokół siebie wspomnienia podobnych sytuacji. Artykulacja dźwięku - okrzyku lęku lub pragnienia - powoduje, że moment rozpoznania i następująca po nim reakcja nie angażują już całego organizmu. Ekspresja akustyczna skraca w ten sposób drogę od wrażenia do działania, a zarazem przyczynia się do rozwoju wyobraźni. „Wyobrażenia są w rzeczywistości produktem języka, który z surowego materiału naszych bezpośrednich imaginacji wspomnieniowych tworzy wolne, dynamiczne i dyspozycyjne

---

<sup>625</sup> Ibidem, s. 216.

<sup>626</sup> Na temat rozróżnienia wyobraźni motorycznej i sensorycznej: A. Gehlen, *Der Mensch ...*, s. 209-217.

<sup>627</sup> Ibidem, s. 224.

wyobrażenie, tzn. intencjonalną imaginację. Wspominałem już, że utrwalone w nas, pasywne wspomnienia podlegają selekcji i nabierają mobilności dzięki motorycznym impulsom, w wyniku czego ukazują się jako skierowane ku działaniu, antycypujące imaginacje.”<sup>628</sup>

Najstarsze pokłady wyobraźni należą, zdaniem Gehlena, do wyobraźni motorycznej, nie przedstawiają żadnych konkretnych obrazów, lecz tworzą układ antycypacji ruchowych, które może wyzwolić zewnętrzny bądź wewnętrzny bodziec. Tego rodzaju, plastyczna pamięć ruchowa pojawia się u zwierząt aktywnie dostosowujących się do zmiennego środowiska. W przypadku człowieka czynnik nieprzystosowania jest tak duży, że do sprawnego funkcjonowania w świecie potrzebuje niezwykle rozbudowanej pamięci. Dopiero dynamiczna, kreatywna zdolność operowania wspomnieniami, przybierająca u człowieka postać „czynnej wyobraźni”, daje szansę na przetrwanie. Jej źródłem jest język. Małe dziecko bardzo wczesnie zaczyna reagować na odbierane wrażenia ruchami prowadzącymi do dźwięku. Spontaniczne artykulacje mają charakter motoryczny, i podobnie jak ruchy dotyku czy chodu, same wywołują odczuwalny bodziec nakłaniający do kontynuowania tych ruchów. Powtarzające się dźwięki wyzwalają początkowo cały strumień pasywnych antycypacji. Jednakże nieustannie zmieniające się bodźce zewnętrznego środowiska nie dają się skutecznie przewidywać. Antycypujące wyobrażenia nie mogą przybrać postaci nawyków, które automatycznie koordynowałyby złożone czynności i działania. Sytuacja taka przyczynia się do powstania aktywnej, przewidującej imaginacji. Jej naturalnymi nośnikami są ruchy artykulacyjne. Słowa wydobywają ze strumienia wyobraźni motorycznej określone obrazy ruchu, a następnie łączą je z wyobrażeniami sensorycznymi (głównie wzrokowymi). Dźwięk odpowiadający na bodziec optyczny sam staje się jego symbolem, towarzysząc wrażeniu równocześnie z nim się stapia. Okrzyk, a później słowo zespolone z wiązką sensomotorycznych wyobrażeń może być użyte w dowolnym momencie, otwierając tym samym pole aktywności dla wyobraźni wolnej od nacisku otoczenia. Słowa stopniowo zastępują inne reakcje cielesne mobilizowane dotychczas do wyrażenia odpowiedzi na dany bodziec. Rozwijający się język kanalizuje w ten sposób energię popędową, a przede wszystkim porządkuje obraz rzeczywistości dostarczany przez zewnętrzne zmysły.

Dziecko uczy się języka nie tylko przez poznawanie słownictwa, wrastanie w jego gramatyczną strukturę. Poznawane słowa stają się równocześnie sygnałami sytuacji inicjalnych (*die Ausbruchsituationen*), dzięki którym niesprecyzowane potrzeby nabierają celowego charakteru. „Jednakże widać wyraźnie, jak w słowie toruje sobie drogę pożądanie, a

---

<sup>628</sup> Ibidem, s. 252.

gdy dziecko dysponuje już nazwą przedmiotu, [pożądanie] staje się w pełni zinterpretowanym i świadomym zainteresowaniem. Na tej drodze wszystkie stany naszego wnętrza dają się wyrazić w języku, a nasze popędy żyją nadal, o ile nie zostaną poddane dalszej obróbce, w obrazach i intencjach swoich sytuacji inicjalnych: ciężą ku starym nazwom, w których się po raz pierwszy ustaliły.”<sup>629</sup> Pierwsze zakończone sukcesem użycie słowa pozostawia w pamięci obraz sytuacji inicjalnej, która w perspektywie życia jednostki staje się paradygmatycznym wzorcem „spełnionego doświadczenia”. Obraz-wzorzec oraz nierozdzielnie związane z nim słowo absorbują na zasadzie *pars pro toto* całą energię popędową, która została zużyta do obsadzenia owego doświadczenia. Transformacja popędów w sprecyzowane potrzeby i pragnienia nie jest zatem efektem autorefleksji czystego Ja - istniejącej dla siebie podmiotowości, lecz ma ona swoje źródło w komunikacyjnych doświadczeniach dzieciństwa.

„Najstarsze nazwy” odsyłające do sytuacji inicjalnych stanowią znaczną część leksykonu przyswojonego we wczesnym okresie rozwoju osobniczego, w istocie można uznać je za podstawę dojrzałego języka poddanego racjonalnej kategoryzacji. Stanowią one jego podstawę nie tylko w sensie genetycznym, ale również pragmatycznym, ponieważ zawierają w sobie idealny *telos* przyszłych działań. Dokonane za ich pośrednictwem pierwotne ukierunkowanie potrzeb zachowuje swoją ważność przez całe życie. Przyszła aktywność człowieka niezależnie od każdorazowych celów mimowolnie dąży do powtórzenia najwcześniejszych „spełnionych doświadczeń”.<sup>630</sup> Ukierunkowanie życia popędowego za pośrednictwem obrazów spełnionych doświadczeń nie jest zatem biologiczną koniecznością, lecz efektem rozwoju języka. „Dziecko, które mówi: ja chcę piłkę, nie wyraża popędu posiadania, lecz jasno sprecyzowane pragnienie znanego przedmiotu, łącznie z przeżyciami, ruchami i imaginacjami, które pojawiły się i pojawią się w trakcie gry.”<sup>631</sup> Gehlen pisze w tym kontekście o integracyjnej funkcji języka – „[...] zawężeniu kontekstu doświadczenia w słowie”.<sup>632</sup> Słowo piłka użyte przez dziecko nie tylko łączy w sobie funkcję sygnifikatywną i ekspresyjną, ale integruje ponadto już zaistniałe oraz potencjalne doświadczenia, a przede

---

<sup>629</sup> Ibidem, s. 246.

<sup>630</sup> „Wewnętrzny świat zewnętrzny (Novalis) powstaje w ten sposób, że odczuwamy jak przeżyte i aktywnie doświadczone sytuacje wyzwają nasze potrzeby i skłonności; wrastając w nasze działania stają się określonymi, obsadzonymi treścią popędami. Dlatego nasze potrzeby i zainteresowania żyją nadal w owej sytuacji odkrycia i ciężą ku starym imionom, a zatem nie dają się przekształcić, tzn. na nowo dopasować. Rzeczywiste doświadczenia, które człowiek zdobywa na sobie samym nie dają się zastąpić przez jakikolwiek świadomy proces, [...] i mają swój początek [...] w najwcześniejszym okresie dzieciństwa. Dlatego nasz wewnętrzny świat składa się ze znaczących, świadomych celu zainteresowań, potrzeb i niechęci, które są zarówno autentycznymi dążeniami, impulsami do działania, nawykami, jak i obrazami świata i sytuacji, osadami wcześniejszych działań i doświadczeń, które są pełne wyrazu i dają się wyartykułować w języku, dążąc dalej ku określonym treściom przeszłości.” Ibidem, s. 408.

<sup>631</sup> Ibidem, s. 409.

<sup>632</sup> Ibidem, s. 271.



wszystkim nadaje kierunek energii popędowej, która dochodzi w nim do głosu. Wyzwalana w ten sposób nadwyżka sensu [*Sinnüberschuss*] odsłania komunikacyjne doświadczenia z wczesnego dzieciństwa, a zarazem stanowi ogólny model dialogicznej relacji pomiędzy człowiekiem i naturą. „Wewnętrzny świat zewnętrzny przechodzi w zewnętrzny świat wewnętrzny, ponieważ jest czymś naturalnym, czymś właściwym z perspektywy antropologicznej, że to, co zewnętrzne, i to zarówno ożywione jak i nieożywione, ujmujemy w pierwszej kolejności, podobnie jak dzieci, jako coś pełnego wyrazu, jako nasze *alter ego*, albowiem w niezracjonalizowanym świecie przeżywania wszystkie rzeczy są zgodnymi partnerami i odbiorcami naszych roszczeń”.<sup>633</sup>

Doświadczenia z wczesnego dzieciństwa, sytuacje inicjalne, dzięki którym dziecko wyraziło, a zarazem zaspokoiło własne potrzeby, stają się w perspektywie życia jednostki wzorcami „spełnionego doświadczenia”. Nowe sytuacje zawsze odsyłają do najwcześniejszych paradygmatycznych doświadczeń - dążą do ich odtworzenia. Medium łączącym terażniejszość doświadczenia z jego osadzonym głęboko w pamięci wzorcem jest język.

Stawiany często Gehlenowi zarzut, że jego koncepcja genezy ludzkiej mowy ma charakter solipsystyczny, że nie uwzględnia wymiaru intersubiektywnego, nie jest do końca słuszny.<sup>634</sup> Antropolog rekonstruuje wprawdzie proces nabywania kompetencji językowej, biorąc głównie pod uwagę samodzielne dokonania jednostkowego podmiotu, ale uwzględnia również, choć istotnie w mniejszym stopniu, społeczny kontekst tego procesu. Widać to wyraźnie wówczas, gdy próbuje on odtworzyć moment powstania *stricte* językowej intencjonalności.

Dziecko początkowo ma tendencję do używania słów w odniesieniu do zjawisk, które znajdują się w polu jego doświadczenia. W takiej sytuacji funkcjonalny krąg języka pozostaje zamknięty i strukturalnie nie różni się od percepcji zmysłowej. Intencja językowa ogranicza się tutaj jedynie do bezpośredniej *intentio recta*. Pełniejsze wykorzystanie możliwości kryjących się w ludzkiej mowie zakłada udział w społecznych interakcjach. Dopiero wówczas, gdy dziecko słyszy wypowiedzi innych osób o rzeczach nieobecnych, możliwe staje się „otwarcie” funkcjonalnego kręgu mowy. Odczucie nieobecności, zmysłowej nieuchwytności desygnatu danego słowa wywołuje w dziecku rozczarowanie, tzw. „produktywną frustrację”. W sukurs przychodzą wówczas obrazy pamięciowe nieobecnego obiektu, które przekształcają prezentystyczną (nastawioną na obecny obiekt) intencję w

---

<sup>633</sup> Ibidem, s. 304.

<sup>634</sup> A. Honneth, H. Joas, *Soziales Handeln und menschliche Natur*, Frankfurt am Main 1980.

oczekiwanie uczestnictwa w scenie wspólnej uwagi, która pozwoli mu rozwinąć *stricte* językową, czyli przekraczającą sytuacyjny kontekst intencję. „Dopiero w owym ze wszechmiar istotnym odczuciu nieobecności krystalizuje się intencja - antycypujące w medium dźwięku oczekiwanie.”<sup>635</sup> Do tego momentu rozumienie cudzych intencji za pośrednictwem słów przybierało poziom refleksji drugiego stopnia - czyli świadomości, że ktoś kieruje swoją uwagę na obiekt (przedmiot, trzecią osobę, stan emocjonalny, etc). Rezultatem takiej dwustronnej refleksji była pierwotna forma wspólnej uwagi zamknięta jednak w horyzoncie konkretnie przeżywanej sytuacji. Doświadczenie rozczarowania, nieobecności obiektu, na który nakierowana jest rozmowa prowadzi natomiast do rozwinięcia umiejętności posługiwania się abstrakcyjnymi znakami, pojedynczymi słowami i frazami. Dziecko uczy się w ten sposób wykształcać reprezentacje przedmiotów i osób w przeświadczeniu, że istnieją nawet wtedy, kiedy nie są widoczne, a zatem potrafi wytworzyć wewnętrzne wyobrażenie na temat niewidocznych fragmentów rzeczywistości. W efekcie pojawia się refleksyjność trzeciego stopnia, dzięki której dziecko rozumie, że inna osoba jest świadoma tego, że ono kieruje swoją uwagę na określony obiekt i *vice versa* - nadawca komunikatu nie tylko rozumie jego sens, ale również przyjmuje to samo założenie w stosunku do adresata.<sup>636</sup> Taka próba umiejscowienia się w intencjonalnej przestrzeni użytkownika kulturowych narzędzi (znaków, słów, fraz) stanowi bezpośrednią podstawę rozwoju pełnej kompetencji językowej. Dzięki uwspólnianiu uwagi dziecko zaczyna rozumieć, że stosuje te same zachowania komunikacyjne, co inni ludzie.<sup>637</sup>

Specyfika gehlenowskiej koncepcji języka polega na tym, że ujmuje ona swój przedmiot w szerszej antropologicznej perspektywie, w powiązaniu z innymi aktywnościami człowieka. Motoryka, percepcja, mowa werbalna, akty wolicjonalne, myślenie pojęciowe są w istocie strukturalnymi momentami działania. Jako podsystemy podporządkowane wieloaspektowej *praxis* ściśle splatają się ze sobą, tworząc samozwrotny krąg funkcjonalny.

---

<sup>635</sup> A. Gehlen, *Der Mensch* ...op. cit., s. 234.

<sup>636</sup> Jak pokazują współczesne badania, neurologiczną bazą tego typu intencjonalnej relacji są lustrzane neurony, czyli komórki odpowiedzialne za planowanie działań, które aktywizują się wtedy, gdy obserwujemy lub w inny sposób współodczuwamy, a nawet tylko wyobrażamy sobie zachowania i stany emocjonalne innej osoby. Rezultatem uruchomienia neurobiologicznego programu tych komórek okazuje się być fenomen rezonansu, swoistego dostrojenia ruchowego i emocjonalnego leżący u podłoża zdolności empatii, rozumienia stanów wewnętrznych *alter ego*, a zwłaszcza intuicyjnej orientacji w świecie społecznym. Jak pisze Joachim Bauer: „Zakodowane w neuronach planujących działania programy [...] są typowymi sekwencjami opartymi na całości dotychczasowych doświadczeń jednostki. Ponieważ zdecydowana większość takich sekwencji jest wspólna dla wszystkich członków danej społeczności, neurony planujące działania tworzą wspólny, intersubiektywny obszar działań i znaczeń.” [w:] J. Bauer: *Empatia. Co potrafią lustrzane neurony*, Warszawa 2008, s. 26.

<sup>637</sup> Na bazie podobnego spostrzeżenia współczesny Tomasello wyprowadza tezę, że postrzeganie innych jako intencjonalnych istot zarezerwowane jest wyłącznie dla człowieka. [w:] M. Tomasello: *Kulturowe źródła ludzkiego poznania*, Warszawa 2005.

W kręgu tym Gehlen umieszcza również odniesienie do „Innego”, jednak nie poświęca mu wiele uwagi, lecz próbuje w pierwszej kolejności wyprowadzić kompetencję językową z biologicznych uwarunkowań ludzkiej kondycji. Nacisk zostaje więc położony na badanie sensomotorycznego podłoża mowy, a nie na analizę jej psycho-społecznych funkcji.

Rozważania dotyczące genezy języka skłaniają ostatecznie Gehlena do wyodrębnienia pięciu „korzeni językowych” (*Sprachwurzeln*), tzn. pięciu ogólnych cech charakteryzujących funkcjonowanie systemu sensomotorycznego, które przyczyniły się do powstania rozwiniętego pod względem składni i fleksji, symbolicznego języka.

1. **Otwarte życie dźwięku** (*offenes Leben des Lautes*) – Gehlen podkreśla, że dźwięk podobnie jak wrażenie dotykowe jest jednocześnie wytworem (organów mowy), a zarazem zewnętrznym obiektem (dla zmysłu słuchu). Powtarzanie dźwięków w trakcie gaworzenia charakteryzuje się brakiem celowości, nie jest zdeterminowane ani wewnętrznymi, ani zewnętrznymi uwarunkowaniami.<sup>638</sup> Powtarzane artykulacje są momentem spontanicznej aktywności aparatu mowy, a zarazem czymś, co nadchodzi z zewnątrz i w tym sensie zawierają w sobie moment naturalnej samozwrotności. Gaworzenie nie wyraża jakiegś konkretnej potrzeby, ale niewątpliwie posiada intencjonalny charakter. Dziecko, które powtarza dźwięki, oczekuje „odpowiedzi”, niejako antycypuje kolejne powtórzenia - równocześnie jest mówcą i słuchaczem. Gaworzenie staje się w ten sposób załącznikiem przysłych procesów myślowych, modelem bezinteresownej komunikacji. „Skupiająca się w dźwięku, skierowana na spełnienie w innych, powtarzających się dźwiękach antycypacja posiada szczególne znaczenie: jest ona witalną podstawą myśli, a mianowicie skupiającej się w dźwięku, a przy tym dyspozycyjnej >>skierowanej ku czemuś intencji<<”.<sup>639</sup> Ta najwcześniejsza intencjonalność powtarzanego dźwięku jest cechą specyficzną ludzką, ponieważ w przeciwieństwie do innych zwierząt człowiek może uruchomić ją niezależnie od sytuacji, albo, jeśli zaistnieje taka konieczność, może swobodnie wykorzystać ją do zaspokojenia określonej potrzeby.

2. **Dźwiękowa ekspresja w reakcji na wrażenia optyczne** – ten moment łączy się ściśle z poprzednim i wyraża specyficzną dla człowieka skłonność do reagowania na zewnętrzne bodźce za pomocą rozmaitych form ekspresji, w tym akustycznej. Gehlen podkreśla tutaj (niespotykaną u zwierząt) bezinteresowność „akustycznej odpowiedzi” dziecka na postrzeżony obiekt. Ekspresja stanowi typowo ludzki fenomen, wiąże się bowiem

---

<sup>638</sup> W tym sensie Gehlen mówi o „[...] czysto komunikacyjnym, niepojęciowym (*gedankenlos*), otwartym życiu dźwięku” [w:] A. Gehlen, *Der Mensch ...op. cit.*, s. 161.

<sup>639</sup> *Ibidem*, s. 163.

z „otwartością na świat” człowieka - nadwyżka impulsów popędowych zostaje tutaj rozładowana w postaci spontanicznej komunikacji z zewnętrznymi bodźcami.

3. **Ukierunkowane zawołanie** - poprzez zawołanie dziecko nie tylko artykułuje swoje potrzeby, ale przede wszystkim uczy się je rozpoznawać. Dopiero w zawołaniu tworzy się związek pomiędzy potrzebą, dźwiękiem i spełnieniem, który stanowi podstawę dla późniejszego języka. Nie chodzi zatem o spontaniczny okrzyk, który wyraża niepokój potrzebę, lecz o intencjonalne oczekiwanie połączone z „obrazem zaspokojenia.” W tym stadium quasi-komunikacji rozwijają się takie modalności ekspresyjne jako modulacja głosu, rytm, tempo artykulacji, specyficzna dla jednostki muzykalność brzmienia, które określają fonetyczną charakterystykę dojrzałego użytkownika mowy.

4. **Dźwiękowe gesty** – Dźwiękowe gesty to zawołania (przedjęzykowe wykrzykniki) stanowiące akustyczny analogon cielesnych gestów, posiadają one wartość sytuacyjną (*Situationswert*) – odsyłają bowiem do całego kompleksu działań, emocji, wrażeń, związanych z wyrażoną przez nie sytuacją. Zawołania te artykułują osadzone w motorycznej pamięci „figury ruchu”, które zawierają w sobie wskazówki dotyczące całej sekwencji działań. Na przykład słowo piłka nie denotuje wyłącznie przedmiotu do gry w piłkę, ale wyraża cały intencjonalny splot oczekiwań, wspomnień i dyspozycji ruchowych związanych z użyciem piłki.

5. **Rozpoznające zawołanie** - podobnie jak wyżej rozwinięte zwierzęta dziecko potrafi rozpoznawać powtarzające się bodźce i dawać temu wyraz w postaci różnego rodzaju artykulacji. Taki „rozpoznający dźwięk” nie angażuje jednak (w przeciwieństwie do zwierząt) motoryki całego organizmu dziecka, lecz stanowi suwerenną reakcję na rozpoznane sytuacje. Gehlen podkreśla, że nie chodzi tutaj o ekspresję potrzeb lub afektów, lecz o odciążenie sensomotorycznego aparatu, które wcale nie musi kończyć się realnym działaniem. Bezinteresowna, rozpoznająca artykulacja stanowi dla Gehlena witalną bazę myślenia. „Kiedy dziecko słyszy na zewnątrz znajomy dźwięk, któremu nie towarzyszy oczekiwany bodziec, intencja zawarta w tym oczekiwaniu zamienia się w myśl. Właściwym miejscem narodzin myśli jest rozczarowanie.”<sup>640</sup> Reakcja akustyczna na zewnętrzne bodźce włącza je w krąg samoodczuwania, intymizuje, dzięki czemu dziecko uczy się zyskiwać nad nimi kontrolę. Rozpoznające zawołanie obiektywizuje ponadto komunikację międzyludzką - tworzy ono bowiem wspólny punkt odniesienia dla innych podmiotów, a tym samym podstawę dla ich

---

<sup>640</sup> Ibidem, s. 233.

intersubiektywnych relacji - podmioty zaczynają odtąd wchodzić w rolę Innego, rozumieć jego intencje i przewidywać jego reakcje.

Gehlen podkreśla, że wymienione przez niego „korzenie językowe” stanowią witalną bazę mowy, nie dotyczą zatem tylko języka, ale są ogólną własnością całego zmysłowego aparatu człowieka. Język powstaje przede wszystkim na bazie wyobraźni motorycznej (*Bewegungsphtasie*), która pierwotnie zawiera w sobie dynamiczny układ schematów-antycypacji ruchowych. Z innymi formami wyobraźni łączy się ona dopiero w późniejszym etapie rozwoju dziecka.<sup>641</sup> W istocie już na poziomie czystej percepcji dochodzi do symbolicznego ujęcia rzeczywistości, które odciąża człowieka od konieczności stałego powtarzania doświadczeń dotykowych. Mowa kontynuuje ten proces i w pewnym momencie rozwoju *homo sapiens* staje się ona najbardziej efektywną formą kompensacji jego biologicznych niedostatków. Dzięki wyobraźni językowej słowa pozostają do swobodnej dyspozycji w niemal nieograniczonym zakresie. Słowo jako intencjonalnie nakierowany dźwięk jest czystym działaniem, które nie musi pociągać za sobą jakichkolwiek praktycznych skutków. Źródłem jego intencjonalności nie jest samoświadome Ja, lecz ruchowe i sensoryczne wyobrażenia.

W argumentacji Gehlena szczególnie ważną rolę odgrywają strukturalne podobieństwa występujące na różnych poziomach funkcjonalnego kręgu działania. Wskazuje on między innymi paralele między czynnościami motorycznymi a procesami myślowymi:

1. brak instynktownych wzorców ruchowych powoduje, że człowiek może podjąć bądź przerwać ruch w dowolnej fazie danej koordynacji. Podobna zasada obowiązuje w akcie liczenia, możemy rozpocząć i przerwać liczenie przy dowolnej liczbie, bez konieczności przechodzenia całego szeregu.

2. w dowolnym projekcie ruchu możemy połączyć fazę początkową jednej z fazą końcową drugiej koordynacji, a zasadniczo tworzyć rozmaite kombinacje ruchów pochodzących z różnych koordynacji. Taka zmiana nawykowych połączeń elementów składowych pochodzących z różnych całości jest również charakterystyczna dla potocznego myślenia.

3. w dowolnej fazie całościowego projektu motorycznego możemy zatrzymać ruch i z tego miejsca rozpocząć nową koordynację. Podobna możliwość istnieje w przypadku liczenia:

---

<sup>641</sup> Gehlen podkreśla, że charakterystyczne dla aparatu percepcyjnego *homo sapiens* nakładanie się danych haptycznych i wzrokowych możliwe jest dzięki pionowemu położeniu głowy i wyprostowanej sylwetce. Antropolog antycypuje w tym punkcie wywodu stanowisko współczesnego kognitywizmu. Teza, że znaczenie wyłania się ze sfery motoryczności w postaci schematów wyobrażeniowych, które konstytuują pierwotną warstwę znaczenia przywodzi na myśl kognitywistyczną koncepcję ucieleśnionego znaczenia. Por. M. Johnsn, *The Body in the Mind: The Bodily Basis of Meaning, Imagination, and Reason*, Chicago, 1987.

1,2,3,4,5,6,7,14,21,28 - liczba 7 stanowi tutaj zamknięcie jednego, a zarazem początek innego szeregu.

4. Każdy ciąg skoordynowanych ruchów zakłada istnienie wyobraźniowego projektu ruchowego, co daje możliwość wirtualnego i rzeczywistego transponowania jednych figur motorycznych na inne. Wyobraźnia motoryczna funkcjonuje zatem zgodnie z zasadą metaforycznego przekładu, który stanowi esencję większości procesów myślowych. Ponadto człowiek jest w stanie wykonać aluzyjne ruchy (zaciskanie pięści, gest rzucania), które zastępują dłuższe koordynacje ruchowe.

5. Pewne gesty, a właściwie już symbole percepcyjne pełnią funkcje znaczących znaków diakrytycznych w analogii do morfemów, które pozwalają nam rozróżniać znaczenia słów, bez konieczności rejestrowania wszystkich elementów składowych wyrażenia.

Według Gehlena, wyjątkowość człowieka na tle świata zwierząt daje o sobie znać już na poziomie procesów motorycznych, na których ufundowane się działania językowe i mentalne. Po pierwsze, wyobraźnia motoryczna pozwala nam zarysować w sposób symboliczny realne działanie, bądź je wirtualnie przedstawić, po drugie, daje nam ona możliwość wzajemnego transponowania ruchów wyobrażonych i faktycznie zrealizowanych. Zjawiska te zachodzą równolegle z rozwojem kompetencji językowej, co potwierdza ścisły związek mowy z kształtowaniem zdolności motorycznych. Szczególnie ważny jest tutaj fakt, że w każdej koordynacji ruchowej pojawia się zarysowana symbolicznie intencja nakierowana na nadchodzącą fazę ruchu. Każda kolejna faza otwiera nowe możliwości, nowe warianty koordynacji, narzucając zarazem kierunek dalszego przebiegu czynności. Sens całego ruchu spełnia się w procesie rozwoju przez stopniową realizację ogółu antycypowanych możliwości, jakie ma przed sobą działający podmiot. Analogicznie rozwija się sens wyrażenia językowego. Synteza sensu dokonuje się na płaszczyźnie zdania, które tworzy szczególnego rodzaju funkcjonalny krąg działania (koordynacja łącząca obrazy akustyczne z wyobrażeniami sensorycznymi i schematami motorycznymi).

Język operujący symbolicznymi znakami całkowicie uwalnia doświadczenie od zależności od „tu i teraz”, a tym samym umożliwia inteligentne działanie. Również procesy myślowe ufundowane są na językowej intencjonalności. „Tam, gdzie poprzez dźwięk kierujemy się ku rzeczom i zwrotnie odczuwamy to kierowanie się, odbierając zmysłowo daną rzecz, tam rozbłyскуje prawdziwa myśl: jest to najczęściej >>zdematerializowany<<, odciążony i bezwysiłkowy sposób, w jaki za pośrednictwem symboli uwewnętrzniamy świat i

czynimy go dyspozycyjnym.”<sup>642</sup> Całkowicie odciążone od nakładów energii witalnej myślenie stanowi formę aktywności, która nie wywołuje bezpośrednich praktycznych skutków, lecz wzbogaca doświadczenie o nowe treści.

Już na podłożu motorycznej komunikacji konstytuuje się odczucie obiektywności świata, język zamyka ten proces i uwalnia go od bezpośredniego uwikłania w terażniejszość doświadczenia. Na przykład zdanie „słońce świeci” nie tyle informuje o obiektywnym zjawisku, lecz przede wszystkim o wewnętrznym stanie przeżywanym przez mówiącego. W perspektywie konkretnego doświadczenia oddziaływanie promieni słonecznych stanowi w istocie część składową samoodczuwania mówiącego podmiotu, dopiero przetransponowane na poziom symboliczny zyskuje cechę obiektywności. Wypowiadając je, mówiący dopuszcza niejako do głosu „podmiot” aktywności (słońce), uwewnętrznia go, a następnie za pośrednictwem symbolu odrywa od sytuacyjnego kontekstu.

Niezwykła dynamika języka, jego podatność na nieustanny rozwój wynika z jego motorycznych komponentów. Pierwszym elementem odpowiedzialnym za kreatywność ludzkiej mowy jest opór stawiany przez rzeczy, które kryją w sobie niewyczerpane kontinuum treści i możliwych relacji. Próbuując opisać rzecz za pomocą słowa, wydobywamy pewien określony aspekt rzeczy, który odsłania kolejne nienazwane aspekty, dlatego artykulacja sensu staje się w praktyce zadaniem nieskończonym. Dodatkowym czynnikiem jest omówiona już samozwrotność dźwięku, który podobnie jak większość ruchów, zwłaszcza dotyku i chodu, wywołuje odczuwalny bodziec, nakłaniający do „przedłużania” siebie w kolejnych sekwencjach dźwięków. Ponadto słowo mówione jest zbyt ulotne, aby stać się trwałym nośnikiem intencji. Następujące po sobie sygnifikanty (słowa jako obrazy akustyczne) tworzą w istocie kolejne fazy funkcjonalnego kręgu wypowiedzi, intencja „przeływa” wraz z nimi i krystalizuje się w ostatnim wyartykułowanym znaku, dlatego znaczenie pojawia się zawsze *post factum*. „W bezpośrednim zastosowaniu, w strumieniu mowy czy też w bezpośredniej relacji oznaczania, słowo i pojęcie [znaczenie] są nierozróżnialne.”<sup>643</sup> Dopiero refleksja może oddzielić znaczenie od porządku słów. Myśl i wyartykułowany sygnifikant tworzą wzajemnie doprecyzowującą się całość. Bez tego połączenia mielibyśmy do czynienia z amorficzną masą zalążków myślowych, albo z nieprzerwanym strumieniem motorycznych fantazmatów dźwiękowych.

Ostatnim wreszcie czynnikiem, który pozwala nam uznać język za formę *energeia*, jest zjawisko, które Gehlen określa mianem „nacisku sensu zmysłowego” (*Sinndruck*).

---

<sup>642</sup> A. Gehlen, *Der Mensch ...* op. cit., s. 281.

<sup>643</sup> *Ibidem*, s. 290.

Poszczególne wypowiedzi utworzone przez łańcuchy sygnantów wynurzają się z wyobraźni motorycznej i językowej, która oferuje bogactwo antycypacji i możliwych, ale niesprecyzowanych sensów, dlatego język bardzo rzadko oddaje nasze intencje. Redundancja możliwych treści, które dążą do artykulacji, powoduje, że mowa zazwyczaj stawia nam opór, podsuwając niewłaściwe słowa.

Język odgrywa kluczową rolę w kształtowaniu ludzkiej wyobraźni, w istocie wszystkie aktywne wyobrażenia są jego wytworami. Każdy stan wewnętrzny, każdy proces senso-motoryczny, a nawet wegetatywny jest współokreślany przez poprzednie stany - przez tak zwaną „historyczną bazę reakcji”<sup>644</sup>. Utrwalone w motorycznej pamięci stany cielesne tworzą system „ukrytych w tle” dyspozycji do działania, które każda jednostka pozyskuje w trakcie rozwoju osobniczego. Owe impulsy motoryczne aktywizują surowe ślady pamięciowe wypełniające pasywną pamięć, które z kolei przekształcają się w antycypujące fantazje. Gehlen wyróżnia zatem dwa rodzaje wyobraźni: pasywną nastawioną na powtarzanie tego, co znane, co dobrze wyuczone, oraz aktywną - zorientowaną na zmaganie się z nowymi sytuacjami. Pasywna wyobraźnia łączy wspomnienia według zasady styczności i skojarzenia, jak opisuje to klasyczna psychologia, natomiast aktywna polega bardziej na modyfikowaniu tego, co znane i łączeniu go z nowymi informacjami. Człowiek będąc istotą otwartą na świat musi zmagać się wciąż z nowymi doświadczeniami, żyje w polu nieustającego zaskoczenia, dlatego dostosowywanie się do nietypowych warunków oznacza w praktyce niszczenie utrwalonych reakcji i skojarzeń.

Aktywizacja odtwórczej pamięci zachodzi głównie za pośrednictwem języka, który wyrasta bezpośrednio z motorycznego podsystemu działania. Słowa skupiają wokół siebie określone konfiguracje wyobrażeń, nasycają je intencją i uniezależniają od bodźca. Niezależnie od kontekstu, miejsca i czasu mówiący podmiot może przywołać dowolne słowa oraz związane z nimi wyobrażenia. Dowolna powtarzalność słów rodzi wrażenie beczasowości pojęcia, choć, jak podkreśla Gehlen, nawet najbardziej abstrakcyjne kategorie zakorzenione są w motorycznym podłożu mowy. Dotyczy to również tak zwanego bezgłośnego myślenia. W istocie „czysto mentalne” procesy polegają jedynie na „odmysłowieniu” języka - abstrakcyjne pojęcia zostają oderwane od zmysłowych wyobrażeń, tak jak obraz akustyczny od związanych z nim treści. „Przebieg intencji uzyskuje pozornie dopiero wówczas pełną wolność ruchu, a zatem staje się >>procesem myślowym<<, kiedy przebiega on zgodnie z kierunkiem wyznaczonym przez [motoryczne] rdzenie

---

<sup>644</sup> Ibidem, s. 352.



wyobrażeń słownych tak, że nie zostają one unaocznione. >>Myślenie<< można opisać jako najwyższy stopień odzmysłowionego, jedynie wskazującego i >>skróconego<< zachowania - tzn. odciążenia.<sup>645</sup> Myślenie jest milczącą rozmową duszy z samą sobą, jak określił to już Platon.<sup>646</sup> Komunikacja ta obejmuje jednak nie tylko abstrakcyjne rozważania, ale dotyczy również najbardziej żywotnych interesów, popędowych impulsów, które wymagają uporządkowania i kanalizacji. Myślenie oparte na języku okazuje się zatem kluczowym medium autodyscypliny i socjalizacji.

Znaczenie większości słów krystalizuje się wokół „naocznych schematów motorycznych”, które wyznaczają kierunek ich możliwych zastosowań, określają tendencję do rozszerzania znaczenia na pokrewne sytuacje, czynności i przedmioty. Z uwagi na złożoność i długą historię współczesnych języków odnalezienie tego rodzaju rdzeni motorycznych sprawia nam dzisiaj wiele trudności. Jednakże, jak pokazuje Gehlen, dobrych przykładów może dostarczyć etymologia starszych języków. Przytoczmy za antropologiem dwa przykłady.<sup>647</sup> Staroegipskie słowo *kod* oznaczało rozmaite pojęcia: „robić garnki, budować, tworzyć, pracować, rysować, obraz, krąg, pierścień etc”. U podłoża wszystkich wymienionych obrazów kryje się pierwotny motoryczny fantazmat „krążenia wokół”. Z kolei niemieckie słowo *hoffen* - mieć nadzieję (ang. *to hope*) pochodzi od czasownika *hopan to* - przyjmować schronienie, które z kolei wywodzi się od słów *hop* - podskakiwać i *hopa* poruszać się do tyłu. Pierwotnym wyobrażeniem motorycznym jest tutaj obraz pochylania się i podskakiwania do przodu ku, domyślnie, „czemuś dobremu”.<sup>648</sup>

W miarę rozwoju język coraz bardziej uwalnia się od sytuacyjnego kontekstu i zmysłowego podłoża. Splot intencji konstytuujący sens zdania przestaje odsyłać do sfery pozajęzykowej, lecz koncentruje się na budowaniu relacji między poszczególnymi słowami. W ten sposób zachodzi odciążenie słowa od jego zawartości obrazowej. Intencja kieruje się wyłącznie na znaki dźwiękowe, które jedynie symbolicznie akcentują rozwijający się w trakcie mówienia sens wypowiedzi. Zerwanie odniesienia do percepcji, do stanów emocjonalnych przyspiesza proces komunikacji i myślenia. Abstrakcyjne użycie języka wymaga uproszczenia fleksji oraz rozbudowania struktur syntaktycznych, które skracają „trasę” i ułatwiają przebieg intencji. Podobnie jak w innych podsystemach funkcjonalnego kręgu działania zwiększenie efektywności języka wiąże się z jego habituacją i automatyzacją, z „[...] tworzeniem odciążonej od nakładów energii bazy dla dalszego doskonalenia

---

<sup>645</sup> Ibidem, s. 309.

<sup>646</sup> Platon, *Sofista* 263 e.

<sup>647</sup> A. Gehlen, *Der Mensch ...op. cit.*, s. 335-336.

<sup>648</sup> Ibidem, s. 336.

osiągnąć.”<sup>649</sup> W procesie wielokrotnego powtarzania i utrwalania słownictwa oraz wzorów struktur gramatycznych dziecko wyrabia zdolność płynnego mówienia, które nie wymaga od niego wysiłku koncentracji. W istocie dobrze przyswojone reguły językowe działają w quasi instynktowny sposób bez udziału świadomej kontroli. Język okazuje się zatem bardzo skutecznym systemem odciążenia.<sup>650</sup>

Gehlen opisuje genezę ludzkiej mowy przede wszystkim w perspektywie ontogenetycznej, ignorując intersubiektywny wymiar języka. Pominięcie tej problematyki wydaje się być tym bardziej zaskakujące, że w wielu miejscach antropolog odwołuje się do koncepcji H. Meada - współtwórcy interakcjonizmu symbolicznego, który podkreślał społeczną naturę ludzkiej mowy.<sup>651</sup> Gehlen porusza wprawdzie w kilku miejscach wątki, które można uznać za punkt wyjścia dla analizy intersubiektywnego charakteru ludzkiej komunikacji oraz procesu konstytuowania tożsamości, jednakże przyjęta przez niego „monologiczna” perspektywa opisu kształtowania się kompetencji językowej przesłoniła to tak ważne, zwłaszcza we współczesnej filozofii, pole badawcze. Rezultatem owego zawężenia jest nadmierne obciążenie jednostkowego podmiotu, który musi samodzielnie podjąć wysiłek odciążenia swojej aktywności od zbędnych nakładów energii popędowej i pierwotnego zalewu bodźców, co narzuca kłopotliwe pytanie, czy tak pracochłonny i żmudny proces daje się w ogóle wyobrazić bez uwzględniania interakcji społecznych, bez udziału innych podmiotów tworzących wspólnotę komunikacyjną? Gehlen nie podejmuje tego pytania, wywody z *Der Mensch* dotyczące języka wydają się urywać w momencie, w którym należałoby rozwinąć analizy społecznych i komunikacyjnych funkcji mowy. Mimo bezpośrednich odwołań do koncepcji K. Böhlera filozof nie wykorzystuje jego rozróżnienia trzech podstawowych funkcji języka: przedstawieniowej (relacja do przedmiotu), ekspresywnej (relacja do mówiącego) i apelatywnej (relacja do słuchającego).<sup>652</sup> Pomijając apelatywne odniesienie do odbiorcy, Gehlen zubaża swój opis języka o kluczowy aspekt komunikacji. Jak pokazują współczesne badania, mowa pierwotnie służyła przede wszystkim do podtrzymania więzi społecznej oraz koordynacji zbiorowych działań. Funkcja ekspresyjna i przedstawieniowa rozwijały się z dużymi oporami i nigdy nie osiągnęły wydajności

---

<sup>649</sup> Ibidem, s. 332.

<sup>650</sup> Gehlen opisuje kolejne coraz bardziej skuteczne formy odciążenia (symbolizacja percepcji, aktywna wyobraźnia motoryczna, język, instrumentalne działanie, myślenie), ale nie uwzględnia wpływu pisma na funkcjonowanie ludzkiej świadomości, a przecież w zdecydowanie większym stopniu i w zgoła odmienny sposób niż mowa oralna odciąża ono pamięć i procesy myślowe. Por. W. Ong, *Oralność i piśmienność. Słowo poddane technologii*, Lublin 1992.

<sup>651</sup> Por. A. Honneth, H. Joas, *Soziales Handeln...*, op. cit., s. 62-71.

<sup>652</sup> K. Bühler, *Teoria języka...* op. cit.

charakteryzującej społeczne użycie języka. Człowiek zawsze miał problemy z wyrażaniem najprostszyczuć i źle radził sobie z opisywaniem przestrzennych relacji.<sup>653</sup>

Wskazane ograniczenie koncepcji Gehlena wynika w znacznej mierze stąd, że język rozpatrywany jest przez niego głównie w perspektywie działania. Jako zastępcze działanie mowa kompensuje biologiczne niedostatki człowieka, uwalnia go od nacisku zewnętrznej sytuacji i nadwyżki energii popędowej, tworząc podstawy dla rozwoju wyższych zdolności. Gehlen używa w tym kontekście pojęcia „komunikacyjnego działania”, ale nie w znaczeniu interakcji międzyludzkiej, lecz w odniesieniu do samozwrotnych i nieinstrumentalnych procesów zachodzących już na podłożu sensomotorycznym, które osiągają dojrzałą postać w sferze języka. Specyfika typowo ludzkiej formy *praxis* polega na zdolności człowieka do swobodnej, bezinteresownej manipulacji rzeczami. Jednakże jest to jedynie wyjściowe określenie działania, ponieważ filozof w kolejnym kroku argumentacji stwierdza, że jego ostatecznym celem jest przekształcenie świata na użytek człowieka.<sup>654</sup> Na płaszczyźnie kauzalnej ludzka aktywność jawi się zatem jako bezinteresowne działanie - biologiczne deficyty przyczyniają się bowiem do przewyciężenia czysto adaptacyjnego charakteru kręgów funkcjonalnych. W perspektywie teleologicznej, to znaczy z uwagi na swój ostateczny cel działanie przybiera natomiast postać instrumentalnej *poiesis* - wytwarzania opartego na technicznej ingerencji w świat natury. Dzięki komunikacyjnym dokonaniom człowiek oswaja rzeczywistość, rozwija swoje motoryczne, imaginacyjne, językowe i kognitywne dyspozycje po to, by w ostatecznym rezultacie wykorzystać je do przejęcia kontroli nad zewnętrznymi uwarunkowaniami.<sup>655</sup> Zalew bodźców, brak stabilnych instynktów, nadwyżka popędowa, ustrojowe otwarcie na świat tworzą niespotykaną w naturze konstelację biologicznych uwarunkowań, które sprzyjają powstaniu komunikacyjnego działania. Owa niezdeteminowana i spontaniczna aktywność otwiera przed człowiekiem szeroki wachlarz możliwych doświadczeń, ale wymaga jednocześnie uregulowania za pośrednictwem różnego rodzaju praktyk dyscyplinujących.<sup>656</sup> Opisany przez filozofa system odciążen tworzy niejako wtórną nadwyżkę stojących do dyspozycji umiejętności, które należy wtłoczyć w odpowiednie formy i ukierunkować. Tę funkcję przejmuje kultura: „Dokładnie w tym miejscu, gdzie wokół zwierzęcia roztacza się wokół-świat, w przypadku człowieka znajduje się świat kultury, tj. wycinek - opanowanej przez niego i przekształconej w dogodnie

---

<sup>653</sup> J. Aitchison, *Ziarna mowy*, Warszawa 2002, s. 30-34.

<sup>654</sup> A. Gehlen, *Der Mensch ...* op. cit., s. 214.

<sup>655</sup> *Ibidem*, s. 220.

<sup>656</sup> *Ibidem*, s. 12.

dla przeżycia warunki - natury.”<sup>657</sup> Konstytucja podmiotowości zbiega się w koncepcji Gehlena z rozwojem praktycznej inteligencji i z kulturowo zorganizowanym procesem „chovu” (*Zucht*) ludzkich popędów. Działanie *par excellence* pojawia się zatem dopiero w przestrzeni kulturowo wytworzonych regulacji, służy ono bowiem nie tylko do technicznego przetwarzania natury, ale również do stabilizowania ludzkich motywacji i utrwalania nabytych doświadczeń. Teza ta prowadzi bezpośrednio do koncepcji instytucji, której załączek został wyłożony już w końcowych fragmentach *Der Mensch*.

### 2.3.3. Kultura jako odciążenie - prolegomena teorii instytucji

Człowiek to istota z natury skazana na kulturę - fraza ta pojawia się jako puenta większości analiz Gehlena. Heurystyczny teoremat człowieka jako *Mängelwesen* zmusza filozofa do rozciągnięcia pojęcia kultury na obszar irracjonalnych, niejako ucieleśnionych predyspozycji, które tworzą niejawną system utrwalonych doświadczeń, umiejętności i wykładni stanowiących ramy dla działania kształtującego podmiotowość oraz świat międzyludzkich relacji. Normatywny potencjał tworzący rdzeń każdej kultury nie może być rezultatem działania celowo-racjonalnego, gdyż wyraża ono aksjologicznie neutralną racjonalność środków i partykularnych celów. Dlatego też Gehlen wskazuje obok instrumentalnej i komunikacyjnej funkcji działania również jego funkcję stabilizującą i normotwórczą.

Pierwszy krok w kierunku poszerzenia pojęcia działania pojawia się w rozdziale poświęconym „irracjonalnym gwarancjom doświadczenia.”<sup>658</sup> Znaczące w tym kontekście wydaje się być przesunięcie akcentów w nawiązaniach filozoficznych. Do tego momentu wywodu poświęconego związkom między działaniem i poznaniem Gehlen odwoływał się głównie do J. Deweya (funkcjonalne ujęcie świadomości jako zahamowania procesu życiowego, analiza kognitywnych osiągnięć wyobraźni motorycznej oraz podkreślanie znaczenia wirtualnych działań próbnych dla formowania się procesów poznawczych), odrzucając jednak pragmatystyczne ujęcie świadomości jako epizodycznego doprecyzowania nieświadomie przebiegających procesów. Według Gehlena działanie łączy bowiem percepcję, świadomość oraz nawykowe czynności w ten sposób, że na bazie shabitułizowanych zachowań powstają nowe, coraz wyższe osiągnięcia zorientowanej na przyszłość świadomości: „Nie ma racji również Dewey, sądząc, że właściwym podłożem naszego życia

---

<sup>657</sup> Ibidem, s. 37.

<sup>658</sup> Ibidem, s. 355-372.

jest [nieustannie aktualizowana] codzienność, ponieważ na co dzień żyjemy ku przyszłości i to jest chroniczne, podobnie jak chroniczna jest świadomość, która z perspektywy przyszłości określa nasze codzienne zachowania za pośrednictwem nawyków.”<sup>659</sup> Podkreślenie „protencyjnego” charakteru świadomości wpisuje się dobrze w koncepcję działania jako aktywności celowo-racjonalnej, ale nie daje się pogodzić z pojęciem irracjonalnych gwarancji doświadczenia, które determinują ludzkie działanie poza świadomą autokontrolą.<sup>660</sup>

W tym miejscu wywodu Gehlen nawiązuje do V. Pareto, a zwłaszcza do F. Nietzschego, który już w *Poza dobrem i złem* podkreślał witalną konieczność „logicznych fikcji”.<sup>661</sup> Gwarancje doświadczenia okazują się być korelatami odrębnej, stabilizującej formy działania. Jak pamiętamy, zakłócenia samozwrotnych działań komunikacyjnych stanowiły źródło ich produktywności, ponieważ wyzwalały cały szereg próbnych działań nastawionych na rozwiązanie problemu. Dla działania nastawionego na stabilizację popędów wszelkie zakłócenia funkcjonują natomiast jako potencjalne zagrożenia homoestazy systemu. Nie chodzi zatem już o instrumentalne przekształcanie obcego „świata w sobie” w oswojony „świat dla człowieka”, lecz o pasywną gotowość „[...] orientowania się według obrazów tego, co istotne lub tego, co być powinno.”<sup>662</sup> Gehlen utrzymuje, że kultura to nie tylko „sztuczna natura” - wytwór celowo-racjonalnej aktywności człowieka, ale przede wszystkim - to „wyhodowana natura.”<sup>663</sup> Pragmatyzm nie uwzględnia rozległego obszaru kulturowego działania, które wykracza daleko poza ramy świadomie kontrolowanych, racjonalnych zachowań. Irracjonalne gwarancje doświadczenia obejmują mianowicie nieeksperymentalne, oparte na tradycji, ćwiczeniu i nawyku działania, które nie poddają się naukowemu opisowi. Tym, co różni rutynowe zachowania, samooczywistości dnia codziennego od racjonalnych działań jest apodyktyczna pewność, której nie mogą zachwiać nawet kryzysowe doświadczenia. Nauka operuje weryfikowalnymi i dającymi się modyfikować hipotezami, podczas gdy milcząco przyjmowana wiedza rutynowych praktyk czerpie swoją skuteczność z niewzruszonych, odpornych na krytykę zasad.

---

<sup>659</sup> Ibidem, s. 164.

<sup>660</sup> Ibidem, s. 359.

<sup>661</sup> „Falszywość jakiegoś sądu nie jest jeszcze dla nas przeciw sądowi temu zarzutem; w tem nowość mowy naszej brzmi snadź najniezwykłej. Chodzi o to, o ile wpływa on na wzmoczenie życia, na utrzymanie życia, na utrzymanie gatunku, może nawet na chów gatunku; i zasadniczo skłaniamy się do twierdzenia; iż najfałszywsze sądy (do których należą syntetyczne sądy a priori) są dla nas najniezbędniejsze, iż odmawiając znaczenia fikcyom logicznym, nie mierząc rzeczywistości miarą li zmyślonego świata Absolutu, równego-sobie samemu, nie fałszując liczbą nieustannie świata, człowiek nie mógłby żyć, - że wyrzeczenie się fałszywych sądów byłoby wyrzeczeniem się życia, zaprzeczeniem życia.” [w:] F. Nietzsche, *Poza dobrem i złem...*, op. cit., s. 10-11.

<sup>662</sup> Ibidem, s. 358.

<sup>663</sup> Ibidem, s. 357.

Wśród irracjonalnych gwarancji doświadczenia Gehlen wyróżnia etyczne samooczywistości, które występują jako imperatywne reguły nie wymagające empirycznego uzasadnienia. O ich żywotności decyduje to, że stawiają one opór wszelkim próbom legitymizacji. Cały szereg codziennych kompromisów, opinii, wartościowań reguluje społeczne interakcje w bezkolizyjny sposób, ponieważ nie podlegają one żadnej dyskusji. Nawyki i działania rutynowe stanowią najważniejszy bastion obrony przed lękami związanymi z ryzykiem, jakie niesie zwykłe życie, tworzą one bowiem podstawę elementarnego odczucia ufności, od którego zależy sprawne funkcjonowanie w społeczeństwie.

Człowiek musi skanalizować plastyczne i wybujałe popędy na drodze długotrwałej i żmudnej autodyscypliny, w której kluczową rolę odgrywa nie tyle racjonalna kalkulacja, lecz naśladowanie i wyobraźnia - „[...] siłą napędową działań staje się tutaj obraz, fantazmat, a prawda przechodzi w stan nieracjonalnej, ale opartej na doświadczeniu pewności.”<sup>664</sup> Kulturowe wzorce obejmujące niepisane normy, które regulują społeczne interakcje, zasady taktu, gesty pojednania i wykluczenia, niejawne systemy wartości, które ułatwiają podejmowanie ważkich egzystencjalnie decyzji, nie w pełni wyartykułowane idee, które wzmacniają ludzkie motywacje bądź ułatwiają poniechanie szkodliwych działań wrastają w społeczne ciało jednostki zanim ta jeszcze osiągnie refleksyjną samoświadomość. Kultura zakłada oparty na surowym reżymie „chów” ciała. Aby być kompetentnym uczestnikiem życia społecznego trzeba bowiem umieć skutecznie panować nad swoją ekspresją i zachowaniem. Rutynowa kontrola ciała jest konieczna dla zachowania kokonu ochronnego w codziennych interakcjach społecznych. Już najprostsze czynności jak chodzenie, mówienie pełnymi zdaniem, spełnianie podstawowych obowiązków tworzą bazę reakcji, które pozwalają należycie się zachować, są sprawnościami nabytymi, czynnościami, które na początku nieraz wymagały ogromnego wysiłku i wyrzeczeń. Swoboda, jaką w danej sytuacji zachowuje jednostka, wykształca się na długiej drodze pełnej lęków, zagrożeń i nadziei, które wiązały się z podobnymi sytuacjami. Wyćwiczona rutynowa kontrola ciała jest zatem integralną właściwością działania.

We wczesnej fazie onto- i filogenetycznego rozwoju człowiek narażony jest na szereg zagrożeń, które uczy się omijać za pośrednictwem przekazywanych ustnie pouczeń, nakazów zakazów oraz rytualnych zachowań. Pewność, jaką gwarantują tego rodzaju wskazówki, nie ma charakteru logicznego, lecz opiera się z jednej strony, na dogłębnym zaufaniu, a z drugiej

---

<sup>664</sup> Ibidem, s. 357.

- na mocy autorytetu. W nawiązaniu do V. Pareto Gehlen pisze w tym przypadku o czynnościach alogicznych (*actions non-logiques*), powtarzając za włoskim socjologiem i ekonomistą, że większość zachowań społecznych ma charakter irracjonalny i jest zdeterminowana „rezyduami” - trwałymi, emocjonalnymi wyobrazeniami będącymi wyrazem ludzkich popędów. Większość reakcji społecznych kształtuje się bowiem za pośrednictwem dyrektyw, które nie podlegają weryfikacji.

Na zakłócenia kręgów funkcjonalnych człowiek reaguje pierwotnie przeżyciem szoku, który opanowuje za pośrednictwem rozmaitych pseudoracjonalizacji. Klasycznym przykładem wyobrazeniowej neutralizacji szoku są dla Gehlena rozmaite rytuały ofiarne dające uczestnikom irracjonalną pewność, że źródło zagrożenia zostało usunięte lub opanowane. Również we współczesnych społeczeństwach rytualizacje odgrywają kluczową rolę w życiu człowieka. Działając odwołujemy się do utrwalonej „bazy reakcji” - zautomatyzowanych preferencji, zachowań i poglądów kierowanych uczuciowymi skłonnościami, na podstawie których dokonujemy codziennych wyborów, chociaż zewnętrzne okoliczności podlegają nieustannym zmianom. Decydujące znaczenie ma tutaj prawo odciążenia uwalniające nas od konieczności każdorazowego rewidowania naszych doświadczeń. Dlatego nawet wówczas, gdy sytuacja ulegnie gwałtownej zmianie, aktorzy społeczni z wielkim trudem modyfikują rutynowe praktyki. Chroniczny konserwatyzm „irracjonalnych pewności doświadczenia” płynie stąd, że odpowiadają one za pierwotne ukierunkowanie naszego życia popędowego, które z natury jest głuche na logiczne argumenty: „Pomimo tego, że ludzka natura oddaliła się [pod wpływem nauki] od irracjonalnych popędów i przekonań, nadal jednak żyje nimi w rozległym codziennym doświadczeniu na mocy konieczności, która coraz mniej zgadza się z koniecznością ‘przefiltrowanych’, wysoce sztucznych nauk.”<sup>665</sup>

Oświecenie walczące z zabobonami i przesądami, wyrugowało z obszaru techno-nauki wszelkie wartościowanie, moralne zasady, na skutek czego wyłoniły się zautomatyzowane, rządzące się własnymi prawami superstruktury, nad którymi człowiek utracił jakąkolwiek kontrolę. Nauka sprzężona z systemem przemysłowym straciła moc kształtowania egzystencjalnych orientacji i fundowania instytucji społecznych. Erozja normatywnych „systemów kierowniczych” odbija się negatywnie na strukturze popędów współczesnego człowieka, ponieważ traci on naturalne śluzy, które niegdyś regulowały system potrzeb. Popędy człowieka pozbawionego normatywnych regulacji stają się wybujałe, a jego potrzeby

---

<sup>665</sup> Ibidem, s. 368.

i oczekiwania wygórowane. „Jedyną korektywą tych zagrożeń jest otwarty kontakt społeczny, który zapewnić może uporządkowane społeczeństwo. Chów jako wychowanie i autodyscyplina, podporządkowanie i kierowanie, skierowana na zewnątrz aktywność i praca stanowią szkielet, który nadaje formę życiu popędowemu. [...] Szeroka płaszczyzna otwartych i uporządkowanych działań wspólnoty stanowi zatem obszar, na którym również nauka powinna zasilić nurt jednostkowych działań, powracając do codziennego świata.”<sup>666</sup>

Uformowana w procesie chowu i autodyscypliny struktura popędów jednostki tworzy jej charakter - witalną bazę trwałych dyspozycji, umiejętności i preferencji. Charakter wyraża się w lojalności i wzajemnych zobowiązaniach, w realizowaniu długofalowych celów, w stosowaniu odroczonej gratyfikacji. Charakter to etyczna wartość, jakiej są podporządkowane pragnienia jednostki i jej relacje z innymi, wiąże się z nim bowiem długotrwały wymiar doświadczeń emocjonalnych, które krystalizują się w systemie „zorientowanej woli”.<sup>667</sup> Gehlen odrzuca tradycyjne pojęcie woli jako odrębnej instancji psychicznej. W duchu niemieckiego filozofa przekonuje, że wola powstaje w wyniku autotresury i przejawia się w formie ukierunkowanej siły popędowej, która dominuje nad innymi konkurującymi ze sobą siłami witalnymi. „Chcenie jest strukturą działań niewyspecjalizowanej, nieustalonej, odciążonej i tematyzującej się istoty, jest szczególnego rodzaju strukturą [...] sensomotorycznego obszaru.”<sup>668</sup> Wola stanowi niejako substancjalną własność człowieka, który z natury zmuszony jest do samodzielnego kierowania własnym życiem. Jako *hegemonikon* pełni ona funkcję kierowniczą wśród popędowych dążeń człowieka, odpowiada za ich organizację i dystrybucję. Hegemoniczna wola podporządkowuje sobie świadomość i rozum, które funkcjonują odtąd jako ośrodki sterowania konkretnymi działaniami, pełnią zatem drugorzędną, pomocniczą funkcję. W procesie formowania woli, a zatem i charakteru człowiek rozwija trwałe potrzeby i interesy nadające kierunek jego aktywności. Autodyscyplina powoduje, że świadome procesy przebiegają na podłożu sprawdzonych, stojących zawsze do dyspozycji reakcji, umiejętności i wstępnych rozstrzygnięć. Skuteczność procesu formowania charakteru zależy od stabilności zewnętrznych form odciążenia - tak zwanych „najwyższych systemów kierowniczych zakorzenionych” w instytucjonalnym porządku społecznym. Bez normatywnego wsparcia w instytucjach odciążenie działania nie miałyby większych szans na powodzenie.

---

<sup>666</sup> Ibidem, s. 372.

<sup>667</sup> Ibidem, s. 64.

<sup>668</sup> Ibidem, s. 431.



Kulturę tworzy złożony system odciążeń, który już na poziomie jednostkowego działania uwalnia człowieka od znacznych nakładów energii popędowej, a na poziomie obiektywnych regulacji tworzy podłoże dla stabilizującej, ale również zorientowanej na przyszłość, kreatywnej *praxis*. Z jednej strony człowiek jawi się zatem jako konserwatywny *homo compensator*, a z drugiej jako twórczy *homo creator*. Gehlen podkreśla, że wszelka innowacyjność zakłada system utrwalonych rutyn, przyzwyczajzeń oraz nienaruszalnych normatywnych zasad, jednak niewiele miejsca poświęca analizie twórczych procesów konstytuujących nowe wartości. Odpowiadać mają za nie takie instancje jak język i świadomość, a przede wszystkim bezinteresowna, uwolniona od nacisku zewnętrznych i wewnętrznych bodźców wyobraźnia, za sprawą której jednostki i całe społeczeństwa wznoszą się na coraz wyższe stadia rozwoju. Nie chodzi tutaj bynajmniej tylko o artystyczną kreatywność, ale o wszelkie działania przyczyniające się do rozwoju osobowego i społecznego. „W istocie określenie człowieka jako istoty obdarzonej wyobraźnią jest równie słuszne jak określenie go jako *animal rationale*.”<sup>669</sup> Podczas gdy nawyki żyją przeszłością, pozostają niejako zamknięte w kole wiecznego powrotu tego samego, wyobraźnia kieruje się ku przyszłości, ku temu, co nowe i jeszcze nie istniejące. Fantazja wyposaża człowieka w zdolność transcendowania czasu i przestrzeni, tworzenia utopijnych i religijnych wizji, które przekształcają się w oficjalne systemy kierownicze. Co najważniejsze jednak wyobraźnia jest „elementarnym organem społecznym.”<sup>670</sup> W dołączonym w czwartym wydaniu *Der Mensch* (1950) rozdziale *Zur Theorie der Phantasie* Gehlen opisuje wyobraźnię jako główne medium konstytuowania się unormowanych relacji społecznych, a co zatem idzie również instytucji, które stabilizują życie zbiorowości i stanowią podstawę dla osobowego rozwoju jednostki. Imaginatywna zdolność wchodzenia w rolę „Innego”, umieszczania się w innej sytuacji opiera się na mechanizmie nieświadomej identyfikacji. Dziecko naśladując zachowania dorosłych obiektywizuje swoje możliwości i na określonej drodze poprzez utożsamienie z naśladowanym wzorcem, zdobywa samoświadomość. „Fantazja jako zdolność do całkowitego wchodzenia w rolę kogoś innego stanowi nośną, wewnętrzną strukturę społeczeństw.”<sup>671</sup> Gehlen nawiązuje w tym miejscu wprost do koncepcji H. Meada i Fichtego. Identyfikacja polega w istocie na samowyobcowaniu, na utożsamieniu się z nie-Ja, dzięki czemu podmiot uczy się postrzegać siebie z zewnętrznej perspektywy kogoś innego, staje się

---

<sup>669</sup> Ibidem, s. 374.

<sup>670</sup> Ibidem.

<sup>671</sup> Ibidem, s. 378.

w połowie sobą i kimś innym - bez odniesienia do świata społecznego nie może być więc mowy o samoświadomości.

Wyobrażeniowa identyfikacja odpowiada również za integrację grupową. Kolektywne odtwarzanie tych samych wzorców zachowań stanowi bowiem podstawę poczucia więzi ze wspólnotą, z określonym systemem norm i wierzeń. Wyobrażeniowa identyfikacja jest źródłem „[...] chronicznego stanu połowicznego wyobcowania, które stanowi nieświadome tło naszego współżycia z innymi oraz uchwyconego w nim odczucia siebie [jako odrębnej jednostki].”<sup>672</sup>

Systemy kierownicze, do których Gehlen zalicza religię, moralność, prawo, światopoglądy, ulegają internalizacji nie tyle na drodze językowej perswazji, lecz za pośrednictwem mimetycznego utożsamienia z określonymi wzorcami zachowań społecznych. Idee kierownicze stają się żywe, uzyskują moc sprawczą, gdy jednostki dosłownie ucieleśniają je w swoich zachowaniach, gestach i mimice. Gehlen nawiązuje tutaj do swojej wcześniejszej pracy *Theorie der Willensfreiheit*, w której podkreślał, że za najważniejszy fundament religii należy uznać rytualne praktyki dyscyplinujące ludzkie ciało. Rozbudowane, zwłaszcza w katolicyzmie, ceremonie angażują cielesność, sferę emocjonalną i duchową, stając się w niepodzielną całość. Właściwym podmiotem religii nie jest bowiem intelekt, świadomość, lecz zdyscyplinowane ciało oraz ujarzmiona i wysublimowana sfera ludzkich popędów.

Zachodząca w medium wyobraźni identyfikacja z zewnętrznymi wzorcami stanowi źródło poczucia moralnego zobowiązania wobec społecznych norm, ale również odpowiada za powstanie zsocjalizowanej części podmiotu (meadowskiego *Me*). Wyobrażeniowe wchodzenie w rolę „Innego” stanowi zatem główny mechanizm adaptacyjny, który jest nastawiony na utrwalanie i stabilizację tego, co już istnieje.

Gehlen uwzględnia jeszcze jeden, tym razem twórczy aspekt wyobraźni. Odwołując się do E. Rothackera, który opisywał wyobraźnię jako „funkcję pomocniczą wegetatywnych procesów wzrostu” oraz definicji H. von Kunza ujmującego fantazję jako „uwewnętrzną organiczną siłę kształtującą”, wysuwa hipotezę zbiorowej, pierwotnej fantazji (*Urphantasie*).<sup>673</sup> Ustrojowa nadwyżka energii popędowej związana z biologicznymi deficytami *homo sapiens* prowadzi do powstania pozytywnego „nacisku rozwojowego.”<sup>674</sup> Skumulowana na najgłębszym poziomie wyobraźni energia witalna staje się siłą napędową

---

<sup>672</sup> Ibidem, s. 377.

<sup>673</sup> Gehlen odnosi się tutaj do artykułu E. Rothackera, *Tatkräfte und Wachstumkräfte* oraz pracy H. Kunza: *Die anthropologische Bedeutung der Phantasie* [za:] Ibidem, s. 378.

<sup>674</sup> Ibidem, s. 379.

twórczych procesów, źródłem dążenia do intensyfikacji i reprodukcji życia. Filozof nawiązuje tutaj do nietzscheańskiej idei nadczłowieka i woli mocy, podkreślając jednak, że należy ją uznać jedynie za metaforę prawa rozwojowego, które wymyka się racjonalnym definicjom. Świadomość, która pełni funkcję łącznika między światem zewnętrznym i wewnętrznym, i jest li tylko „zwróconą na zewnątrz powierzchnią”,<sup>675</sup> rejestruje co najwyżej nieadekwatne wyobrażenia odzwierciedlające ukryte dążenie do osiągnięcia bardziej doskonałej formy istnienia. Pierwotna wyobraźnia kryje zatem w sobie moc tworzenia utopijnej wizji człowieka i społeczności, która zasila pierwotną ideatywną świadomość będącą źródłem instytucji.

Według Gehlena, ani działanie zorientowane na racjonalną współpracę, ani instrumentalna świadomość ukierunkowana na przekształcanie zewnętrznego świata, nie są w stanie tworzyć kulturowych wartości. Antropolog podkreśla źródłową niekompetencję świadomości w kwestii regulacji i kontroli społecznego procesu życia, dlatego też niepokojem napawa go postępująca refleksyjność współczesnych instytucji, które systematycznie poddawane są rewizji ze względu na nowo nabytą wiedzę. Wszelkie próby redefinicji podstawowych założeń instytucjonalnych osłabiają stabilność i normatywny charakter istniejącego ładu.

Kulturotwórcza, ideatywna świadomość wyłania się z głębokich pokładów zbiorowej wyobraźni. Jej przedmiotem są obsadzone silnym ładunkiem emocjonalnym przedstawienia, których właściwy sens nie jest bezpośrednio uchwytne. Fantasmagoryczne obrazy wywierają przemożny wpływ na świadomość pozostawiając w niej nieodparte odczucie „[...] nieokreślonego zobowiązania, które zostaje utrwalone w postaci niezliczonych, wysoce sugestywnych, plastycznych wykładni, których system tworzy szkielet danej kultury.”<sup>676</sup> Pierwotne wierzenia religijne stanowią tym samym odpowiedź na płynące z wegetatywnych głębin „nieokreślone zobowiązanie”, które za pośrednictwem języka archetypowych symboli domaga się spotęgowania sił witalnych jednostki i wspólnoty. Pierwotna wyobraźnia idealizuje świat, ignorując wymogi instrumentalnej świadomości, tworzy fikcyjne interpretacje świata, które właśnie przez to, że przełamują wąski horyzont samozachowania, przyczyniają się do rozwoju kultury. „Interesy bezsiły, ekspresje niewyczerpywalnego nadmiaru siły popędowej stoją zatem na służbie życia, zaś wyobraźnia człowieka jest władzą wspomagającą życie, unoszącą je w przyszłość, przeciwdziałającą apatii.”<sup>677</sup>

---

<sup>675</sup> Ibidem, s. 381.

<sup>676</sup> Ibidem, s. 381.

<sup>677</sup> A. Gehlen, *Ekspozycja kilku problemów ducha*, (tłum. E. Paczkowska-Łagowska), w: „Studia z Filozofii Niemieckiej”, T4 (red. S. Czerniak, J. Rolewski), Toruń 2004, s. 46.

Gehlen ilustruje ten proces na przykładzie instytucji totemizmu, która opiera się na uznawaniu mistycznej więzi pomiędzy grupą a określonym zwierzęciem, przedmiotem, rośliną lub zjawiskiem atmosferycznym. Obiekt totemiczny uważany za przodka-opiekuna grupy społecznej jest otoczony czcią i ochroną, której służy system zakazów zwanych tabu (na przykład zakaz zabijania i spożywania zwierzęcia totemicznego). Według Gehlena, genezy tej instytucji nie da się wyjaśnić w kategoriach psychologicznych, funkcjonalnych, ani instrumentalnych. Świadomość nastawiona na realizację partykularnego celu, zaspokojenie konkretnej potrzeby przy użyciu optymalnych środków nie byłaby w stanie stworzyć tak złożonego systemu normatywnego jak totemizm, który pierwotnie nie służył żadnym konkretnym indywidualnym, czy społecznym interesom. Ostateczne cele, cele nie związane bezpośrednio z praktyką życiową tworzyć może wspomniana świadomość ideatywna konkurująca niejako z świadomością instrumentalną, która pierwotnie „[...] orientowała się przeważająco na świat zewnętrzny i w niewielkim stopniu była refleksyjną świadomością samej siebie.”<sup>678</sup>

Obiektem świadomości ideatywnej są płynące z wnętrza organizmu impulsy popędowe, a ściślej związane z nimi nieokreślone (z powodu redukcji instynktów) roszczenia. Odwołując się do psychoanalizy można założyć, że pierwotny aparat psychiczny człowieka pozostaje całkowicie bezbronny wobec naporu wewnętrznych pobudzeń. Jedynym sposobem radzenia sobie z nadwyżką nieskanalizowanej energii endosomatycznej jest projekcja. Jak stwierdza Freud: „Chcąc zużytkować przeciwko nim [pobudzeniom R.M.] mechanizmy ochrony przeciwbodźcowej, pojawia się skłonność, by traktować je tak, jakby działały one nie od wewnątrz, lecz z zewnątrz. Taka oto jest geneza projekcji.”<sup>679</sup> Wydaje się, że dokładnie to samo ma na myśli Gehlen, pisząc o fantazmatycznych interpretacjach, które świadomość ideatywna rzutuje na zewnętrzne zjawiska. Pozbawiony instytucjonalnych zabezpieczeń, obciążony biologicznymi deficytami człowiek w naturalny sposób idealizuje doskonale scharmonizowane z naturą zwierzę. Totem zostaje wyposażony we własności, które odpowiadają niewyartykułowanym roszczeniom pierwotnej wyobraźni. W ten sposób powstaje zewnętrzny punkt odniesienia, który pozwala jednostce na pośredniej drodze uzyskać elementarną samoświadomość. Wyobrażeniowe, obejmujące cielesną identyfikację, „wchodzenie w rolę” obiektu totemicznego odpowiada za kontrastowe odczucie siebie w tym, co inne. Totem reprezentuje tutaj zbiorowe nie-Ja, jaźń uzewnętrznioną w postaci kultowego obiektu, z którym utożsamiają się wszyscy członkowie plemienia. „Prymitywna, zwrócona na

---

<sup>678</sup> Ibidem, s. 60.

<sup>679</sup> Z. Freud, *Poza zasadą przyjemności*, Warszawa 2000, s. 27.

zewnątrz świadomość staje się jedynie pośrednio samoświadomością, mianowicie w procesie przedstawiania jakiegoś nie-ja i w dokonany przez to przedstawienie uprzedmiotowieniu (*Objektwerden*) własnej jaźni (*Selbst*), która przedstawia coś innego. Czego odległą analogią jest jeszcze dziś dziecięca zabawa w “odgrywanie ról”, gdzie ja występuje wobec samego siebie w innym i w ten sposób ujmuje siebie.”<sup>680</sup> Totem usytuowany na zewnątrz grupy neutralizuje potencjalną rywalizację i przyczynia się do powstania zbiorowej świadomości wspólnoty. „Utożsamiając się jednak z tym samym zwierzęciem, przechowując wobec siebie jego przedstawienie, jednostki urzeczywistniają w sposób pośredni samoświadomość swej obiektywnej jedności jako grupy.”<sup>681</sup>

Instytucja totemizmu pacyfikuje od wewnątrz grupę, a jednocześnie zamyka ją na zewnątrz. Zbiorowa identyfikacja z totemem jest w istocie bardzo złożonym schematyzującym zachowaniem, które odpowiada za powstanie norm regulujących dalsze życie zbiorowości. Rytualne praktyki można uznać za najwcześniejsze manifestacje społecznej moralności. Na tym etapie rozwoju norm moralnych zachodzi pełna zbieżność między pożądanymi wartościami (kantowska skłonność) a wartościami opatrzonymi znakiem powinności (kantowski obowiązek). Ową zbieżność Gehlen określa mianem „wstecznej stabilizacji”. Pojęcie to oznacza fuzję kolektywnych imperatywów ucieleśnionych w rytualnych praktykach z indywidualnymi potrzebami, dzięki której wspólnota uzyskuje wewnętrzną spójność i uczy się zaspokajać życiowe konieczności jednostek bez profanizowania sfery sakralnej. Kluczowym elementem rytuału jest tabu, zakaz spożywania totemicznego zwierzęcia bądź rośliny, a zatem działanie ze znakiem powinności stanowiące podstawę zbiorowej moralności. Imperatywny charakter najwcześniejszych norm wyrasta na podłożu emocjonalnej ambiwalencji (lęku i uwielbienia), którą Gehlen łączy z biologicznym fenomenem nieokreśloności ludzkich popędów. Obiekt totemiczny nasycony fantazmatycznymi treściami stanowi rodzaj substytutu bodźca kluczowego, który u zwierząt wyzwala instynktowne reakcje hamowania agresji. „Przeżycia obowiązku pierwotnej świadomości magicznej nawiązują zatem do jakiegoś *zewnątrznego* “przedmiotu apelującego”, w tym przypadku do zwierzęcia totemicznego i tu znajdują punkt oparcia dla ascetycznego zachowania.”<sup>682</sup> Z powodu organicznego niedoboru prawdziwie instynktownych mechanizmów człowiek zmuszony jest przyswoić sobie rozmaite zachowania ascetyczne takie jak zdolność do hamowania impulsów popędowych i stosowania odroczonej

---

<sup>680</sup> A. Gehlen, *Ekspozycja...*, op. cit., s. 61.

<sup>681</sup> Ibidem.

<sup>682</sup> Ibidem, s. 63.

gratyfikacji. Pierwotną formą takiej socjoregulacji ludzkiego zachowania są rytuały oparte na totemicznych zakazach, które tworzą swoistą matrycę dla późniejszych działań społecznych. Powstała w ten sposób norma nie jest efektem świadomego ustanowienia, konwencji, lecz powstaje wtórnie jako naddatek, który niejako z zewnątrz poddaje kontroli ludzkie zachowania. Idea kierownicza ucieleśnia się tutaj w samej instytucji totemizmu, nie stanowi przedmiotu refleksji, który należałoby w jakikolwiek sposób legitymizować. Za sprawą zakazu człowiek zostaje odciążony od trudu nieustannego dokonywania wyboru pomiędzy alternatywnymi możliwościami, jego motywacje zyskują stabilność, a współpraca z innymi traci antagonistyczny charakter.

Świadomość ideatywna ucieleśnia się zawsze w konkretnym działaniu, które z natury jest ekskluzywne, ponieważ wyrasta z aktywnego hamowania innych możliwości. Działanie to przełamując instrumentalne, samozachowawcze nastawienie tworzy zarazem fundament dla wtórnych celowych praktyk. Ascetyczne obowiązki umożliwiają późniejszy rozwój kluczowych regulacji społecznych, na przykład norm ustalających stosunki pokrewieństwa i płci, zasady egzogamii, reguły dziedziczenia własności etc. Z upływem czasu zachowania rytualne nabierają znaczenia symbolicznego, w coraz mniejszym stopniu angażują procesy cielesnej identyfikacji, schematyzują się, a w późniejszej fazie rozwoju społecznego zostają częściowo zastąpione mitologiczną narracją. „Dochodzi do tego w ten sposób, że pierwotnie totemistyczne treści świadomości zostają rozwinięte do postaci opowiadań o zdarzeniach i działaniach, że przyjmują postać wydarzeń, o ile zaczynają zastępować realne, przebiegające w czasie i aktywne zachowania grupowe.”<sup>683</sup>

Idea kierownicza nawet w tak prymitywnej postaci odgrywa kluczową rolę w życiu całej społeczności i generuje skutki niezamierzone przez poszczególne jednostki. W przypadku tabu takim wtórnym rezultatem może być opanowanie uprawy roślin, hodowli zwierząt czy przewyciężenie antropofagii.<sup>684</sup> Ochronna moc zakazu nadaje działaniom systematyczność, stabilizuje motywacje i wyznacza cele, które nie mają charakteru instrumentalnego. Tego rodzaju wtórna celowość obiektywna, jak ją określa Gehlen, może realizować wyłącznie za pośrednictwem instytucji.<sup>685</sup> Wyłonione w procesie cywilizacyjnym systemy kierownicze zyskują własną dynamikę i uwalniają się od potrzeb, które powołały je do życia, na co zwrócił uwagę już Arystoteles, wskazując, że państwo powstało po to, by zapewnić ludziom przetrwanie, ale w międzyczasie zaczęło służyć godziwemu życiu. Dzięki

---

<sup>683</sup> Ibidem, s. 65.

<sup>684</sup> Ibidem, s. 64-67.

<sup>685</sup> Ibidem, s. 69-70.

instytucjom ludzkie zachowania stapiają się z wtórnymi motywami, które oddalają aktywność człowieka od źródłowej motywacji.

Jak stwierdza Thies w swojej monografii poświęconej twórczości niemieckiego antropologa: „Kiedy oddajemy się instytucjom, aby zaspokoić określoną potrzebę, to z reguły potrzeba ta zyskuje spełnienie w tle (*Hintergrundserfüllung*), to znaczy bezpośrednie zaspokojenie pierwotnej potrzeby przestaje być wiodącą intencją naszego działania. Obiektywne reguły mogą nasycić się nowymi subiektywnymi znaczeniami: możemy realizować nowe i wyższe interesy bez zakłócania fundamentalnej zasady współżycia. Rozwijają się wtedy merytoryczne zainteresowania, doskonałą moralne postawy a afekty ulegają sublimacji.”<sup>686</sup> Dopiero na okrężnej drodze sublimacji człowiek może nauczyć się panowania nad sobą, tworzenia dystansu wobec siebie. Warunkiem wolności jest bowiem dla filozofa wyobcowanie. Wolność w stanie naturalnym to fikcja: „Jeśli powiada się, że służenie instytucjom oznacza wyobcowanie, to jest to słuszny pogląd, ale owo wyobcowanie nie różni się niczym od wolności, mianowicie dystansu wobec samego siebie.”<sup>687</sup> Ujarzmienie subiektywnej samowoli przez podporządkowanie się instytucjonalnemu porządkowi oznacza „[...] zawężenie możliwości, ale też wspólnie dzieloną postawę i wspólne oparcie, odciążenie ku dynamicznej wolności, tyle że w obrębie ograniczonej struktury”<sup>688</sup>.

Gehlen analizuje totemizm jako swoisty typ idealny instytucji, który pozwala uchwycić w przejrzysty sposób proces kształtowania samoświadomości grupy bez kontraktualnych, utylitarystycznych, ani jakichkolwiek „wtórnych” zabezpieczeń. Dlatego też wyeksponowaną pozycję w jego rozważaniach zajmuje działanie rytualno-przedstawiające, które, jak napisze w *Urmensch und Spätkultur*, „[...] nie ma charakteru habitualnego, ani nie jest prostym zachowaniem, wyczerpującym się w realizacji partykularnego celu, ani też bezpośrednim wyrazem emocji”<sup>689</sup>, co powoduje, że „pierwotnie nie służy ono żadnym celom”<sup>690</sup>, a wyrastające na jego podłożu instytucje „nie dadzą się wywieść ani z instynktownych rezyduów, ani z celowo-praktycznej inteligencji.”<sup>691</sup>

Ludzkie działanie ma charakter na wskroś społeczny, wymaga reguł koordynujących długie łańcuchy czynności. Również procesy psychiczne z natury nieskoordynowane i poddane presji sprzecznych sił popędowych potrzebują zewnętrznego jarzma. Dopiero w ramach utartych praktyk, systemu codziennych oczywistości i przebiegających mimowolnie

---

<sup>686</sup> Christian Thies, *Gehlen zur Einführung*, Hamburg 2000, s. 124.

<sup>687</sup> A. Gehlen, *Moral und Hypermoral. Eine pluralistische Ethik*, Frankfurt 1969, s. 75.

<sup>688</sup> Ibidem.

<sup>689</sup> A. Gehlen, *Urmensch und Spätkultur*, Frankfurt am Main 2004, s. 167.

<sup>690</sup> Ibidem, s. 180.

<sup>691</sup> Ibidem, s. 291.

decyzji jednostka może rozwinąć twórczy potencjał, odkryć własną niepowtarzalność. Usankcjonowane przez wspólnotę zasady postępowania pozwalają zachować tolerancję we wzajemnych stosunkach z innymi, realizować wspólne cele życiowe. Utrwalone w instytucjach normy ułatwiają podejmowanie ważkich decyzji i ostatecznie stabilizują życie wewnętrzne.

Najważniejsze znaczenie we wstępnych analizach dotyczących genezy instytucji ma dla Gehlena pojęcie wtórnej celowości obiektywnej, ponieważ wyjaśnia ono kulturotwórczy, choć niezamierzony efekt działania ideatywnego. Pojęcie to obejmuje cały szereg ontologicznych subkategorii, które nie mieszczą się w słowniku racjonalności instrumentalnej. Filozof zalicza do nich pojęcie: idei kierowniczej, ucieleśnienia w sensie mimetycznej identyfikacji (obydwa terminy zaczerpnięte od francuskiego teoretyka prawa Hariou), niebezpośredniej samoświadomości jednostki oraz niebezpośredniej świadomości grupowej (terminy nawiązujące do interakcjonizmu symbolicznego H. Meada), zobowiązania „z zewnątrz”, ascezy oraz pierwotnie twórczego „innego ja” (=obiekty totemicznego).

Antropolog przeciwstawia świadomość ideatywną świadomości instrumentalnej oraz jej pochodnej - świadomości psychologiczno-historycznej najwyraźniej wyartykułowanej w programie hermeneutyki W. Diltheya. Obydwie formy świadomości (tj. ideatywną i instrumentalną) filozof pojmuje „[...] jako tendencje przeciwstawne, które swoją walkę przedstawiają na scenie ludzkiego wnętrza. Każda z nich zyskuje grunt jedynie kosztem drugiej.”<sup>692</sup> Kategorie świadomości ideatywnej, która wyrasta z witalnego podłoża pierwotnej wyobraźni odpowiadają twórczym procesom organicznym, podczas gdy świadomość instrumentalna zorientowana na przekształcanie natury operuje kategoriami, które odpowiadają naturze nieorganicznej. Tak sformułowana opozycja zasadza się na rozróżnieniu działania eksploratywnego oraz działania normotwórczego zmierzającego do intensyfikacji życia i doskonalenia jego przejawów. Gehlen pozostaje zatem wierny dawnym inspiracjom płynącym z filozofii życia, łącząc je z ideami pragmatyzmu. Wpływy nietzscheańskie dochodzą do głosu szczególnie w krytyce paradygmatu nauk humanistycznych. Gehlen przekonuje mianowicie, że tym, co łączy instrumentalny stosunek do świata z podejściem psychologiczno-historycznym jest niezdolność do ustanawiania instytucji, do tworzenia idei kierowniczych, które posiadałyby moc motywowania ludzkich działań. Ani techniczna eksploatacja zewnętrznego świata, ani humanistyczne osvajanie przeszłości nie są w stanie powołać do życia wiążących systemów wartości, a w ostatecznym rezultacie działają

---

<sup>692</sup> A. Gehlen, *Ekspozycja...*, op. cit., s. 58.



hamująco na rozwój jednostki i kultury. Technonauka produkuje bowiem społeczne superstruktury, które wyzwala ją się spod ludzkiej kontroli, podczas gdy humanistyka zapełnia zbiorową świadomość masą neutralnych, obojętnych dla życia treści.

Dołączony dopiero w czwartym wydaniu, końcowy rozdział *Ekspozycja kilku problemów ducha*, modyfikuje w dwóch punktach wcześniejsze wersje *Der Mensch*. Po pierwsze, w miejsce zdyskredytowanego pojęcia systemu kierowniczego antropolog wprowadza neutralnie brzmiący termin idea kierownicza, podkreślając przy tym, że nie można go ujmować w oderwaniu od obiektywnych instytucji. Ramy działania kulturowego wyznaczają zatem nie tyle abstrakcyjne systemy wierzeń i światopoglądów, lecz stanowiące ich ucieleśnienie instytucjonalne struktury ładu społecznego. Po drugie, Gehlen podkreśla konieczność zmiany perspektywy badawczej w teorii kultury. „Oto cała nasza teoria z konieczności posługiwała się abstrakcją, mianowicie swojego rodzaju abstraktem indywidualnego człowieka działającego. Przy pomocy tego modelu nie można omawiać wyższej rangi problemów nauk o duchu.”<sup>693</sup> Rezultatem tej rewizji okazało się wprowadzenie odrębnej kategorii działania ideatywnego, która poszerza dotychczasowe analizy o wymiar intersubiektywnych relacji a zarazem umożliwia wyjaśnienie genezy normatywności. Na etapie *Der Mensch* teoria instytucji została zaledwie naszkicowana, Gehlen wyznacza jednak tutaj kierunek dalszej refleksji, którą rozwinie w pracy *Urmensch und Spätkultur*. Dla naszej rekonstrukcji najważniejszym rezultatem rozważań antropologa jest z całą pewnością ostateczna postać teorii działania. Wbrew krytycznym głosom, które omówimy w czwartym rozdziale, należy bowiem podkreślić, że pojęcie działania posiada w projekcie antropologicznym autora *Der Mensch* zdecydowanie szersze znaczenie niż na ogół przyjmują to jego komentatorzy. Możemy wyróżnić co najmniej trzy odrębne typy działania:

1. Działanie instrumentalne - stanowi najbardziej skuteczną formę odciążenia i kompensacji niedostatków biologicznych człowieka. Rozwija się ono za pośrednictwem ujęzykowionych procesów mentalnych, które wyznaczają projekt i cel jego przebiegu.
2. Działanie stabilizujące - stanowi podłoże działania instrumentalnego i obejmuje procesy odciążenia na poziomie sensomotorycznym i językowym, tworzy zasób trwałych dyspozycji, umiejętności, nawyków i rutyn, które fundują codzienne doświadczenie i zapewniają homoestazę systemu społecznego.

---

<sup>693</sup> Ibidem, s. 44.

3. Działanie ideatywne - stanowi korektywę działania instrumentalnego, odpowiada za tworzenie wartości, norm oraz ucieleśniających je instytucji.

W kilku fragmentach *Der Mensch*, zwłaszcza w rozdziałach poświęconych teorii wyobraźni oraz genezie języka, antropolog sugeruje istnienie czwartego typu *praxis*, któremu nie poświęca jednak odrębnej uwagi. Chodziłoby mianowicie o działanie typu dramaturgicznego służącego ekspresji podmiotowości, jej autostylizacji, która zachodzi zarówno w sferze sztuki, jak i w codziennej praktyce. Głównym medium działania dramaturgicznego byłby język w jego funkcji ekspresyjnej i apelatywnej oraz działalność artystyczna.

Kategoria działania stanowi bez wątpienia najszerszą i najbardziej kluczową kategorię w całym projekcie antropologicznym, a zarazem punkt wyjścia dla socjologicznej teorii instytucji, którą omówimy w kolejnym rozdziale. Za jej pomocą filozof wyjaśnia proces kompensowania ustrojowych deficytów człowieka, który zbiega się procesem tworzenia kultury. Działając człowiek konstituuje własną podmiotowość, tworzy zewnętrzne warunki dla swojej egzystencji i ustala normatywne ramy dla intersubiektywnej wspólnoty.

## ROZDZIAŁ III

### Diagnoza współczesności w świetle teorii instytucji

#### 3.1. Geneza instytucji w *Urmensch und Spätkultur* - uwagi wstępne

Po opublikowaniu *Der Mensch* Gehlen kieruje swoje zainteresowania ku psychologii społecznej i antropologii kulturowej. W głównym dziele z tego okresu *Urmensch und Spätkultur* (1956) filozof projektuje szeroko zakrojoną koncepcję instytucji, która stanowić ma bezpośrednią kontynuację antropologicznego *opus magnum*. Z tego też powodu pierwotny tytuł wspomnianej pracy miał brzmieć *Der Mensch. Zweiter Teil*, jednak pod wpływem wydawcy Wolfganga Metznera filozof zrezygnował ostatecznie z tej wersji tytułu.<sup>694</sup> Podstawowym zagadnieniem, jakie podejmuje *Urmensch* jest pytanie o genezę oraz podstawowe psychospołeczne funkcje instytucji. Gehlen usiłuje przedstawić tutaj teorię, która poszerzyłaby analizy antropologiczne o wymiar ponadjednostkowych struktur fundujących i stabilizujących ład kulturowy, przy czym kultura zostaje przez niego pojęta jako swoisty dla

---

<sup>694</sup> K. S. Rehberg, *Vorwort* [w:] A. Gehlen, *Urmensch und Spätkultur. Philosophische Ergebnisse und Aussagen*, Frankfurt am Main 2004, s. IX.

człowieka „system obciążeń”, który stopniowo uniezależnia się od dyktatu jednostkowych decyzji, tworząc normatywny horyzont, w obrębie którego możliwa staje się twórcza aktywność jednostek oraz postęp całych społeczeństw.

Jednym z najważniejszych założeń *Urmensch* jest przekonanie, że instytucje można właściwie opisać jedynie w oparciu o kategoriałną analizę rozmaitych form ludzkiej *praxis*. Wbrew klasycznym interpretacjom Gehlen nie wprowadza nowego pojęcia działania.<sup>695</sup> Jak pokazaliśmy w poprzednim rozdziale filozof operuje dość złożoną i bynajmniej nie ograniczoną do modelu instrumentalnego koncepcją *praxis*. Ledwie zarysowana w końcowej części *Der Mensch* kategoria działania ideatywnego zostaje w późniejszym tekście przemianowana na pojęcie „działania rytualno-przedstawiającego”. Użycie nowych kategorii przez Gehlena wynika ze zmiany przedmiotu badań, a nie z zmiany metodologicznych założeń. *Urmensch und Spätkultur* stanowi bowiem konsekwentną kontynuację wcześniejszego projektu antropologicznego, a pojawiające się w tym dziele nowe pojęcia i wątki problemowe nie są rezultatem rewizji wcześniejszych ustaleń, lecz wynikają z odmiennego rozłożenia akcentów badawczych. Podobnie jak w *Der Mensch* filozof postuluje wypracowanie kategorii filozoficznych, które nie dają się sprowadzić do bardziej ogólnych pojęć, są obiektywne i krytyczne. Postulat ten przywodzi na myśl arystotelesową teorię kategorii uznanych za najbardziej ogólne predykaty, za pomocą których można mówić o bycie jako takim, przy czym w miejsce „bytu” u Gehlena pojawia się pojęcie instytucji. Antropolog próbuje osłabić ten „metafizyczny”, czy też substancjalny rys zaproponowanych przez siebie pojęć, rezygnując z próby przedstawienia wyczerpującego katalogu kategorii. Krytyczne, to jest niezależne od subiektywnych założeń i obiektywne, czyli dotyczące sfery zjawisk ponadjednostkowych, a do tego ogólne, to znaczy niezależne od kontekstu historycznego i dające się zastosować do wszystkich znanych kultur pojęcia powinny być wyprowadzone z konkretnej empirycznej rzeczywistości. Ich niekompletność ma otwierać perspektywę dla przyszłych antropologicznych dociekań opartych na ustaleniach nauk szczegółowych takich jak etnologia, antropologia kulturowa, socjologia i religioznawstwo. Kolejną wspólną cechą kategorii jest ich psycho-fizyczna neutralność, co oznacza, że powinny one opisywać jednocześnie wszystkie warstwy ludzkiej egzystencji, wykraczając poza kartezjański dualizm ducha i ciała.

Analizę kategoriałną rozpoczyna filozof od wysunięcia dwóch fundamentalnych założeń, które nie są, jak zaznacza, hipotezami, lecz rezultatem empirycznych ustaleń:

---

<sup>695</sup> Por. J. Weiß, *Weltverlust und Subjektivität. Zur Kritik der Institutionenlehre Arnold Gehlens*, Freiburg 1971; J. Habermas, *Philosophisch-politische Profile*, Frankfurt am Main 1981, s. 101-126.

pierwsze pochodzi z *Der Mensch* - według najbardziej ogólnego określenia, człowiek jest istotą działającą a zatem najtrafniej daje się on scharakteryzować w perspektywie specyficznej dla niego formy *praxis*. Drugie założenie, które ma zostać dowiedzione w *Urmensch und Spätkultur*, stwierdza, że człowiek z powodu ustrojowych deficytów biologicznych zdany jest na instytucje, które tworzą niezbędne ramy dla jego przetrwania i rozwoju.

Stworzenie odpowiedniej aparatury pojęciowej stanowi jeden aspekt metodologicznego wyzwania, z jakim zmierzyć się musi antropologiczna teoria instytucji, drugi aspekt wiąże się z koniecznością wypracowania odpowiednich narzędzi hermeneutycznych, które pozwolą wykorzystać pozyskane kategorie do uchwycenia obiektywnego sensu analizowanych zjawisk kulturowych. W tym miejscu pojawia się polemika Gehlena z koncepcją rozumienia reprezentowaną przez Diltheya i jego uczniów - polemika, dodajmy, która pojawiła się już we wcześniejszych tekstach.

Dla jasności wywodu przypomnijmy najważniejsze idee Diltheya.<sup>696</sup> Wszelkie wytwory ducha wywodzą się, zdaniem współtwórcy współczesnej hermeneutyki, z przedracjonalnego procesu życiowego, którego najważniejszą kategorią jest pojęcie doniosłości (*das Bedeutsame*). Doniosłe w życiu jest to, co dąży do uzewnętrznienia, co domaga się wyrazu. Ekspresje życia umacniają się i konkretyzują w rozmaitych obiektywizacjach, których nośnikiem jest ludzki duch. Obiektywizacje z kolei tworzą jedności wyższego rzędu łączące w sobie rozmaite, wzajemnie oddziaływujące na siebie struktury sensu i wartości. Ów kontekst wzajemnego oddziaływania splotu obiektywizacji życia konstytuuje ludzkie dzieje. Historia jest w ostatecznym rozrachunku produktem ducha operującego wyobrażeniami wartości i celu, dlatego nie może stać się przedmiotem procedur poznawczych stosowanych w naukach przyrodniczych. Sens duchowych obiektywizacji staje się dostępny jedynie specyficznej formie rozumienia. Rozumienie dziejów polega na wtórnym przeżywającym odtworzeniu zobiektywizowanej w dziele treści. Produkt ducha i przeżywający podmiot rozumienia wchodzą w intymną relację, która opiera się na wspólnym podłożu, jakim jest prafenomen życia. Według Diltheya istnieje nierozzerwalny związek między życiem, jego wyrazem, duchową obiektywizacją, przeżyciem i rozumieniem, które wzajemnie się rozjaśniają. Rozumienie pojawia się wówczas, gdy uprzednio istnieje już pewne przedrozumienie duchowego wytworu, gdy zatem uruchamia się hermeneutyczne koło: „Poszerzenie naszej wiedzy o tym, co dane jest w przeżyciu, dokonuje się za sprawą

---

<sup>696</sup> Por. W. Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften, Gesammelte Schriften* Bd. I, Stuttgart, Göttingen 1966; *Der Aufbau der geschichtlichen Welt, Gesammelte Schriften* Bd. VII, Stuttgart, Göttingen 1965.

interpretacji obiektywizacji życia, a umożliwia ją subiektywna głębia [przeżycia]”.<sup>697</sup> Podstawowym problemem staje się w tym kontekście pytanie, w jaki sposób interpretacja może osiągnąć ogólną ważność, wychodząc z perspektywy subiektywnego przeżycia? W odpowiedzi na to pytanie filozof wskazuje, że dzieje będące wyrazem, obiektywizacją życia tworzą ciągłość z bezpośrednio doświadczanym życiem interpretującego podmiotu. Łączność ta opiera się na strukturalnej korespondencji, która umożliwia powiązanie tego, co ogólne z tym, co szczegółowe. Dzieje podlegają wprawdzie nieustannym zmianom, ale tworzący je duch pozostaje niezmienny - Dilthey nawiązuje tutaj do spuścizny kantowskiej. Za Heglem zaś powtarza, że duchowe manifestacje życia oddzielają się od twórcy i usamodzielniają, do czego nawiązuje również Gehlen, odrzucając jednak tezę o apriorycznej strukturze podmiotu doświadczenia - nie tylko dzieje, ale i subiektywne formy doświadczania życia podlegają modyfikacjom. „Jednym z rezultatów analizy kategorialnej jest to, że w toku ludzkiej historii nastąpiła zmiana *struktur świadomości*, a nie tylko nieskończone zmiany treści świadomości. Twierdzenie to, które zostanie dowiedzione w dalszej części wywodów przeciwstawia autora współczesnej filozofii z samooczywistym założeniem, że to, co obecnie daje się pomyśleć obowiązuje dla >>świata<< bądź >>człowieka<<”.<sup>698</sup> Diltheyowska hermeneutyka okazuje się zatem dla antropologa zbyt mało radykalna w odniesieniu do historyczności samego podmiotu. W rezultacie nie potrafi ona dostrzec sprzeczności, napięcia, jakie ujawnia się między późną kulturą nowoczesności a epoką „pierwotnej kultury”. Metoda rozumienia opartego na odtwórczym przeżywaniu w istocie przesłania to, co swoiste dla minionych okresów historycznych, gdyż projektuje na nie aktualny sposób pojmowania świata. Aby uchwycić sens np. archaicznego działania rytualnego hermeneuta musiałby dysponować odpowiednim zasobem przed-sądów, które umożliwiłyby mu domknięcie koła hermeneutycznego. Jednakże tego rodzaju wiedza jest nam obecnie całkowicie niedostępna, możemy jedynie konstruować hipotetyczne interpretacje na temat odmiennych kultur bez możliwości przeprowadzenia jakiegokolwiek weryfikacji. Nauki historyczno-psychologiczne okazują się zatem całkowicie bezradne wobec zagadki inności. Ich interpretacyjna niemoc płynie również stąd, że wbrew przyjmowanym przez nie założeniom historię tworzą nie tyle idee, przeżycia, subiektywne wizje, lecz konkretne działania umocowane w instytucjonalnym ładzie społeczeństwa. Teorie, opinie, emocje same w sobie pozbawione są mocy sprawczej, nie motywują długoterminowych działań, które wymagają wsparcia ze strony zewnętrznych, stabilnych i powszechnie akceptowanych systemów normatywnych.

---

<sup>697</sup> W. Dilthey, *Aufbau ...*, op. cit., s. 152.

<sup>698</sup> A. Gehlen, *Urmensch ...*, op. cit., s. 8.

Teza o uwarunkowanych społeczno-historycznym kontekstem zmianach zarówno treści kultury, jak i samej formy ludzkiej świadomości prowadzi do relatywizmu, który przewyciężyć może, zdaniem Gehlena, zaproponowana przez niego antropologiczna analiza kategoriałna. Kategorie wyprowadzane są z biologicznej natury człowieka, co, z jednej strony, nadaje im charakter ahistorycznych niezmienników, a z drugiej strony, chroni je przed nadużyciami podejścia psychologicznego. Ich wiarygodnořć i zasadnořć zależy od tego, na ile konsekwentnie odnoszą ustalenia nauk szczegółowych do elementarnych okreřleń ludzkiej istoty: „Jeřli zatem autor zamierza teraz wskazać szereg istotnych cech (kategorii) archaicznego człowieka i jego kultury, to dowodu ich prawomocnořci należy szukać przede wszystkim w bogactwie rozpoznań, które potwierdzają się w empirycznym materiale.”<sup>699</sup> Mimo ogromnego oddalenia kultury archaicznej od współczesnych form zachowania i dořwiadczenia řwiata istnieje pomiędzy nimi wspłna płaszczyzna, która pozwala ujmować je w relacji komplementarnego kontrastu. „W związku z wypowiedziami na temat archaicznego człowieka i powstania fundamentalnych instytucji oraz ich powiązania z pierwotnymi rytami i kultami, wyłoniły się rozległe moźliwořci zastosowania ich do opisu współczesnej kultury i zakorzenionego w niej człowieka”<sup>700</sup> Pomimo przeobrażenia struktur řwiadořci kategorie stosowane do charakterystyki czasów archaicznych nie odbiegają od kategorii wykorzystywanych do analizy wspłczesnořci, choć istnieje pomiędzy nimi relacja „realnego przeciwieństwa” (*Realrepugnantz*). Gehlen zapożycza to pojęcie z ontologii N. Hartmanna. W przeciwieřstwie do zasady sprzecznořci, która odnosi się do sfery idealnej, pojęcie realnego przeciwieństwa opisuje konflikty zachodzące w fizycznej rzeczywistořci. Antagonizm przeciwstawnych sił i tendencji nie prowadzi tutaj zawsze do konstruktywnego rozwiązania. „W wyřszych warstwach bytowych, w królestwie człowieka, etosu, myřli i dziejów wzrasta w nadmiar nieopanowanych przeciwieřstw, poniewaź do prostego konfliktu homogenicznych sił dołącza się tutaj głębszy konflikt heterogenicznych form determinacji, które z same siebie nie są w stanie zharmonizować przeciwieřstwa i jedynie w gestii człowieka pozostaje zniesienie tej opozycji.”<sup>701</sup> Gehlen nawiązuje do tego pojęcia, wyrniajc dwie formy ludzkiej řwiadořci: ideatywną, nastawioną na „całořć bytu organicznego” oraz instrumentalną, której kategorii odzwierciedlają byt nieorganiczny. Kiedy antropolog wskazuje na zmian struktur řwiadořci w procesie dziejowym, ma na myřli to, że jedna z tych form zdobywa przewag nad drugą do tego stopnia, że marginalizuje ją oraz

---

<sup>699</sup> Ibidem, s. 10.

<sup>700</sup> Ibidem, s. 9.

<sup>701</sup> N. Hartmann, *Der Aufbau der realen Welt*, Leipzig 1964, s. 325.

powiązane z nią kategorie. Mimo, że świadomość instrumentalna uzyskała obecnie całkowity prymat nad archaiczną świadomością ideatywną, nie podważa to jednak uniwersalności tej ostatniej. Rozpoznanie kategorii ideatywnych jest możliwe, gdyż dają się one wyprowadzić z biologicznych, a zatem ahistorycznych uwarunkowań ludzkiej natury. Odsłonięcie preracjonalnych wzorców postrzegania i działania pozwoli, zdaniem antropologa, naświetlić genezę instytucji a zarazem wyjaśnić proces konstytuowania się samoświadomości.

W oparciu o koncepcję Fichtego i psychospołeczne analizy H Meada, Gehlen podkreśla zapośredniczony charakter archaicznej samoświadomości, która rozwija się na drodze okrężnej poprzez wyobrażeniową i gestyczną identyfikację z „Innym”. Ten rodzaj samowiedzy staje się punktem wyjścia dla świadomości współczesnego człowieka, która niejako nadbudowuje się nad elementarną, mimetyczną formą samoświadomości archaicznej. Identyfikacja nie polega już na bezpośrednim utożsamieniu się z „Innym”, lecz przybiera pośrednią formę odniesienia do nie-Ja jako odrębnego, samoistnego bytu, od którego należy się oddzielić. Współczesna postać samowiedzy nadal zależy od samoświadomości archaicznej, chociaż w procesie socjalizacji coraz bardziej dystansuje się wobec niej, dążąc do wypracowania własnej autonomii i odrębności.

Obydwa wątki problemowe, to znaczy, geneza instytucji oraz ludzkiej podmiotowości analizowane są w *Urmensch und Spätkultur* w ramach pojęciowej opozycji świata archaicznego i współczesnego, przy czym nacisk zostaje położony na rekonstrukcję pierwotnych form instytucjonalnych. W istocie kultura późnego kapitalizmu poddawana jest krytycznej ocenie na kontrastowym tle kultur pierwotnych. Ten rys koncepcji Gehlena naraził go na często stawiany zarzut konserwatyizmu i nieadekwatnej diagnozy współczesności. Nawet jeśli krytyczne głosy nie są pozbawione racji, warto jednak na tym etapie wywodów skupić się na neutralnym odtworzeniu stanowiska filozofa, by dopiero w końcowej części pracy podjąć dyskusję nad teoretycznymi słabościami jego projektu.

We wstępnych rozważaniach należałoby natomiast zwrócić uwagę na pomijaną na ogół osobliwość gehlenowskiej teorii. Chociaż samo pojęcie instytucji pojmowane jest przez niego nader szeroko, to jednak większość szczegółowych analiz dotyczy instytucji religijnych. Tym samym można przyjąć, jak czyni to F. Ley, że *Urmensch und Spätkultur* zawiera antropologiczną koncepcję genezy religii.<sup>702</sup> W istocie przeciwstawiając się współczesnemu religioznawstwu i post-durkheimowskiej socjologii Gehlen nie traktuje religii jako jednego z podsystemów kultury, lecz jako fundamentalną formę życia ludzi w

---

<sup>702</sup> F. Ley, *Arnold Gehlens Begriff der Religion. Ritual-Institution-Subjektivität*, Tübingen 2009.

zbiorowości, na bazie której dopiero tworzą się i narastają inne systemy kultury, takie jak: zakazy, tabu, rytuały, mity, systemy wymiany, instytucje hierarchizujące społeczności etc. Jego zdaniem to sama religia jest specyficzną, pierwotną rzeczywistością, w obrębie której da się opisać fundamentalne i uniwersalne wymiary bytowania człowieka. Już w *Der Mensch* antropolog podkreśla, że najpierwotniejszym systemem kierowniczym, który umożliwia przetrwanie otwartej na świat i pozbawionej instynktów istocie jest religia spełniająca trzy fundamentalne dla ludzkiej kultury funkcje. Po pierwsze, instytucje religijne dostarczają całościowego obrazu rzeczywistości oraz egzystencjalnych drogowskazów, które ułatwiają człowiekowi rozpoznanie swojej pozycji i roli w świecie społecznym oraz w kosmicznym uniwersum. Również sama zbiorowość podporządkowana praktykom religijnym ulega stabilizacji, pacyfikuje się i strukturyzuje od wewnątrz. Po drugie, religia organizuje ludzkie działania, ułatwia kanalizowanie i regulowanie wybujałych popędów, a przede wszystkim tworzy normy kształtujące międzyludzkie interakcje. Po trzecie, religia dostarcza symbolicznych narzędzi do przewycięzania kontyngencji wpisanej w ludzką kondycję.<sup>703</sup> Losowe, nieprzewidywalne zdarzenia jak śmierć, cierpienie, choroba, narodziny, lęk przed nieznanym zostają w jej ramach oddramatyzowane i oswojone, człowiek znajduje dzięki niej pociechę i nadzieję na lepsze życie.

Gehlen najprawdopodobniej nawiązuje tutaj, choć nie czyni tego *explicite*, do teorii religii Freuda, poddając ją w kilku punktach modyfikacjom. W ostatnim rozdziale *Wykładów ze wstępu do psychoanalizy. Nowy cykl* znajdujemy rozważania, które do złudzenia przypominają ustalenia antropologa. Wychodząc od pojęcia światopoglądu, który określa jako - „[...] intelektualną konstrukcję, która wszystkie problemy naszej egzystencji rozwiązuje w sposób jednolity w oparciu o jedno nadrzędne założenie, w świetle którego żadne pytanie nie pozostaje bez odpowiedzi i wszystko to, czym się interesujemy, ma właściwe miejsce”<sup>704</sup> - twórca psychoanalizy usiłuje przedstawić religię pod kątem tego, „[...] co oferuje ona człowiekowi”.<sup>705</sup> Zarówno samo podejście do religii jako światopoglądu, jak i analiza jej podstawowych funkcji pokrywają się w całości z tezami Gehlena. Religia - jak pisze Freud - wyjaśnia „[...] pochodzenie i powstanie świata, gwarantuje ochronę i osiągnięcie szczęścia ziemskiego w zmiennych kolejach ludzkiego życia, wyznacza kierunek ludzkich poglądów i działań za pomocą przepisów, które wspiera całym swym autorytetem. Spełnia ona zatem trzy

---

<sup>703</sup> Do Gehlena nawiązuje w tym punkcie H. Lübke [w:] tenże, *Religion nach der Aufklärung*, Graz/Wien/Köln 1986.

<sup>704</sup> Z. Freud, *Wykłady ze wstępu do psychoanalizy. Nowy cykl*, tłum. P. Dybel, Warszawa 1995, s. 183.

<sup>705</sup> *Ibidem*, s. 186.



funkcje”.<sup>706</sup> Podobnie jak autor *Urmensch und Spätkultur* Freud wymienia, tyle że w innej kolejności, funkcje religii sprowadzające się do: interpretacji świata, opanowywania kontyngencji i praktycznego normowania ludzkich działań. Najważniejszym zadaniem religii jest, zdaniem obydwu myślicieli, wspieranie człowieka w konfrontacji z przeciwnościami losu. Freud ujmuje to w następujący sposób: „Drugiej funkcji zawdzięcza lwią część swych wpływów. Uśmierzając lęk człowieka przed niebezpieczeństwami i zmiennymi kolejami życia, zapewniając go o szczęśliwym kresie żywota, dając pociechę w nieszczęściu, religia jest zupełnie bezkonkurencyjna wobec nauki”.<sup>707</sup> Kolejna zbieżność obydwu ujęć widoczna jest w podkreśleniu kompensacyjnego charakteru religijnych interpretacji świata. Podobnie jak Gehlen, który ujmuje religię jako instytucję stabilizującą życie popędowe istoty otwartej na świat, Freud wyprowadza ją z infantylnej bezradności człowieka. Obydwaj myśliciele różnią się jednak w ocenie tego aspektu religii - autor *Objaśnienia marzeń sennych* dostrzega w nim formę neurotycznego wycofania się ze świata, podczas gdy Gehlen podkreśla pozytywne znaczenie kompensacji jako konstruktywnego sposobu przezwycięzania deficytów biologicznych w ramach systemu kulturowych odciażeń. Kolejna zgodność między myślicielami dotyczy założenia, że pierwszą formą religii był totemizm.<sup>708</sup> Gehlen podobnie jak Freud wielokrotnie podkreśla kulturotwórcze znaczenie religii, ale różni się w ocenie jej roli we współczesnym społeczeństwie. Freud reprezentuje pesymistyczne i krytyczne stanowisko, zgodnie z którym religia uznana za formę fantazmatycznego wypierania rzeczywistości nie ma szansy na zachowanie swojej pozycji w zracjonalizowanym świecie współczesnego człowieka. Gehlen podkreśla natomiast fakt, że religia wyrasta z zakorzenionej w ludzkiej naturze potrzeby radzenia sobie z przypadkowością egzystencji, której nie może zaspokoić ani naukowy światopogląd, ani sztuka. Religijność nie jest li tylko infantylną kompensacją stłumionych impulsów popędowych, od której powinna uwolnić się dojrzała psychicznie jednostka, lecz nadal pełni kluczową funkcję jako środek służący oswojeniu kontyngencji ludzkiego życia. Wypieranie tradycyjnych instytucji religijnych pozbawia współczesnego człowieka stabilnej busoli aksjologicznej i pozostawia go samemu sobie w granicznych sytuacjach życiowych. Gehlen przyznaje, że religia utraciła obecnie funkcję interpretatywną (objaśnianie kosmosu) i prakseologiczną (organizowanie ludzkich działań). Kulturotwórcza moc religijnych norm, rytuałów i tabu ulega nieuchronnej atrofii, w ich miejsce wkracza nauka oraz neutralne religijnie regulacje społeczne. Kluczowe pozostaje

---

<sup>706</sup> Ibidem, s. 187.

<sup>707</sup> Ibidem, s. 187.

<sup>708</sup> Ibidem, s. 192; por. też Z. Freud, *Totem i tabu. Kilka zgodności w życiu psychicznym dzikich i neurotyków*, Warszawa 1993.

jednak w dalszym ciągu jej znaczenie dla jednostkowego doświadczenia przypadkowości losu.<sup>709</sup> W opróżnionej z metafizycznego sensu, odczarowanej rzeczywistości późnego kapitalizmu tylko religia może pomóc jednostce pogodzić się z negatywnymi skutkami niezależnych od jej woli zdarzeń. Jednakże proces odciążenia nie zachodzi już w tym przypadku na planie społecznym, lecz realizuje się na poziomie konkretnej osobowej egzystencji. Zjawisko to stanowi charakterystyczny dla nowoczesności symptom subiektywizacji oraz moralizacji świeckich etosów. Wybór religijnego światopoglądu staje się bowiem w coraz większym stopniu kwestią indywidualnej decyzji, która podejmowana jest poza formalnymi ramami instytucji.

Gehlen rekonstruuje genezę religii, przeciwstawiając się typowym dla ówczesnej socjologii i etnologii ujęciom funkcjonalistycznym, które opisywały ten proces w ramach pojęciowego schematu środek-cel oraz utylitarystycznego rozróżnienia kosztów i zysków, jakie przynoszą społeczeństwu rozmaite formacje religijne. Większość interpretatorów podziela zdanie, że *Urmensch* zawiera rozbudowaną koncepcję instytucji, jednakże uważniejsza lektura pokazuje, że filozof nie wypracowuje w tym dziele systematycznego pojęcia instytucji jako takich, lecz skupia się na opisaniu całego kompleksu momentów stabilizacyjnych, które zawierają się w nieinstrumentalnym działaniu. Fakt ten przemawia za tym, żeby odczytywać jego analizy przede wszystkim jako próbę stworzenia teorii *praxis*, która pozwala uchwycić specyfikę instytucjonalnych struktur społecznych. Najstarsze formy rytuałów religijnych oraz związanych z nimi systemów normatywnych wywodzą się ze szczególnego rodzaju zachowań, które fundują również działania *stricte* instrumentalne. Dlatego właśnie w *Urmensch* Gehlen rozpoczyna swoje rozważania od analizy kategorii „narzędzia”. Okazuje się bowiem, że nawet elementarne użycie prymitywnych narzędzi nie daje się opisać w ramach schematu środka i celu. Działanie może uzyskać systematyczność i otworzyć się na nowe możliwości wykorzystania rzeczy jedynie wówczas, gdy zawieszeniu ulegnie bezpośrednio, wynikająca z aktualnej potrzeby celowość przetrwania.

---

<sup>709</sup> Na temat antropologicznego znaczenia pojęcia kontyngencji pisze Czerniak [w:] S. Czerniak, *Kontyngencja, tożsamość, człowiek. Studia z antropologii filozoficznej XX wieku*, Warszawa 2006. W pracy czytamy między innymi: „Poprzez swe praktyki religijne, podkreśla Lubbe, człowiek może nie tylko szukać ukojenia w obliczu cierpienia, o których sądzi, że go niezasłużenie spotkały (motyw Hiobowski), ale także dokonywać aktów dziękczynnych za zaznane kontyngentne dobra (takie np. jak udane żniwa). Psychologicznie rzecz biorąc w obu sytuacjach chodzi bowiem o to samo: o akceptację kontyngentnego charakteru pewnego rodzaju zdarzeń (w przypadku nabożeństw dożynkowych byłoby to wyrazem pogodzenia się z każdym możliwym życiowym rezultatem kontyngentnych („opatrznościowych”) zmienności pogodowych).” [w:] tamże, s. 89.

### 3.2. Kategorialna analiza instytucji

Gehlen rozpoczyna kategorialną analizę instytucji od najbardziej elementarnej formy działania wytwórczego, jakim jest praca (wytwarzanie) za pośrednictwem narzędzi. Za Alsbergiem antropolog stwierdza, że tego rodzaju aktywność stanowi najpierwotniejszą formę odciążenia ludzkiego organizmu (u Alsberga - wyłączenia).<sup>710</sup> Zwierzęta nie są do niej zdolne, gdyż zaspokajają swoje potrzeby za pomocą zachowań instynktownych. Nawet wówczas, gdy muszą aktywnie poszukiwać źródła pożywienia, ich zachowanie mieści się w sztywnych ramach wyznaczonych przez odziedziczone koordynacje ruchowe. Wprawdzie, jak pokazuje etologia, również niektóre bardziej rozwinięte gatunki wydają się posługiwać „narzędziami”, jednak ich użycie zawsze uzależnione jest od aktualnej potrzeby. Innymi słowy, nawet eksploratywne zachowanie tworzy w przypadku zwierząt ciągły krąg funkcjonalny obejmujący motywację popędową, regulowane instynktownie zachowanie apetycyjne oraz akt zaspokojenia potrzeby. W przypadku człowieka krąg funkcjonalny ulega przerwaniu, pomiędzy potrzebę i jej zaspokojenie wkracza inteligentne, niezdeterminowane biologicznie działanie. Do przerwania kręgu przyczynia się wytworzone przez człowieka narzędzie - zwierzęta potrafią posłużyć się niektórymi przedmiotami jak narzędziami, ale nie są w stanie ich wytworzyć i zachować przy sobie. Gehlen podkreśla, że już samo wytworzenie narzędzia zakłada duży stopień abstrakcji, istnienie pewnego ogólnego, uwolnionego od konkretnego kontekstu projektu motorycznego w rodzaju „cięcia w ogóle.” Wytworzenie ostrej klingi do oddzielania skóry od mięsa może posłużyć każdemu w dowolnym momencie. Ten rodzaj abstrakcji uwalniającej narzędzie od nacisku aktualnej sytuacji upodabnia je do pojęcia. „Już paleolityczne narzędzia są dlatego >>kamiennymi pojęciami<<, łączą potrzeby i myśli z rzeczowym kontekstem.”<sup>711</sup>

Gehlen opisuje najwcześniejsze działania nieinstrumentalne w analogii do działań komunikacyjnych z *Der Mensch*, które charakteryzowały wczesną ontogenetycznie fazę rozwoju ludzkiej aktywności. Dziecko, jak pamiętamy, dzięki bezinteresownym zachowaniom manipulacyjnym odkrywa wirtualne możliwości wykorzystania rzeczy, odsłania ich autonomiczną wartość. Działanie w swojej najwcześniejszej formie nie służy zatem do realizacji celów popędowych, jak uważał Scheler, lecz ma charakter eksperymentalny. Dziecko obcując ze światem przedmiotowym natrafia na różnego rodzaju przeszkody, opory, które wymuszają zachowanie oparte na próbach i błędach. W zachowaniu

<sup>710</sup> Por. podpunkt 2.1.3 niniejszej pracy.

<sup>711</sup> A. Gehlen, *Urmensch ...*, op. cit., s. 11.

tym kluczową rolę odgrywa imaginatywna zdolność sytuowania się po stronie rzeczy. Wyobraźnia projektuje w takich sytuacjach możliwe reakcje napotkanych obiektów, dekomponuje, przemieszcza, tworzy nowe układy ich własności. W ten sposób mimowolnie odkrywa obiektywną, to znaczy niezależną od subiektywnych interesów celowość sugerowaną na płaszczyźnie rzeczowej. Podobny typ działania pojawia się we wczesnym stadium filogenezy. Na przykład uprawa roślin oparta jest, zdaniem Gehlena, na wytworzeniu bezinteresownej postawy będącej skutkiem hamowania impulsów popędowych zmierzających do zaspokojenia bezpośredniej potrzeby. Cel końcowy, jakim jest spożycie rośliny, zostaje tutaj poddany wirtualizacji, przesunięty na dalszy plan. „To, że rośliny wyrastają z nasion, było obserwacją nasuwającą się zbyt łatwo, by nie poczynić jej wszędzie. Ale stąd nie wynika jeszcze w linii prostej uprawa roli; między jednym a drugim musi najpierw pojawić się jeszcze magiczna ochrona zwierząt i roślin totemicznych. Otóż uprawa roli wymaga również jakiejś ascetycznej samodyscypliny, jakiej bynajmniej nie daje z siebie świadomość instrumentalna. [...] Owo zdyscyplinowanie może być pierwotnie spowodowane jedynie mocą jakiegoś tabu, zakazem dotykania, jaki wiązał się z ochroną rośliny totemicznej i również „prezentacja wyłączna”, ekskluzywna pielęgnacja jednej rośliny, z której pobliza usuwa się wszystko, co do niej nie należy, nie jest możliwa inaczej, niż jako wynikła ze źródeł magicznych. Dopiero gdy dzięki takiemu zachowaniu ujawniła się reguła zwielokrotnionego plonu z uprawianej rośliny, można było tę wtórną celowość obiektywną oddzielić od celu pierwotnego i realizować ją dla niej samej, a do tego aktu racjonalizacji nie zawsze było się gotowym.”<sup>712</sup>

Przedstawiony powyżej przykład transformacji tego, co stanowiło pierwotnie jedynie środek do realizacji celów magicznych (zdyscyplinowana ochrona roślin przed naruszeniem tabu) w suwerenny cel (uprawa roślin), przywodzi na myśl argumenty G. Simmla z *Filozofii pieniądza*, który stwierdza, że środek wykorzystywany w konkretnie realizowanym działaniu musi uzyskać status celu, ponieważ w przeciwnym wypadku ludzka aktywność nie osiągnęłaby oczekiwanego skutku. Dyskredytowanie wartości środka już chociażby z powodów czysto energetycznych skazane jest na porażkę: „Pozostawienie celu końcowego w świadomości prowadzi do zabrania pewnej części energii, która mogłaby być skierowana na wypracowanie środków. Ze względów praktycznych najbardziej celowe jest skoncentrowanie naszych sił na realizacji następnego stopnia łańcucha celów, tzn. dla celu końcowego nie można zrobić niczego lepszego, jak potraktować środek do niego jako sam cel.”<sup>713</sup> Podobnie

<sup>712</sup> A. Gehlen, *Ekspozycja kilku problemów ducha...*, op. cit., s. 66.

<sup>713</sup> G. Simmel, *Filozofia pieniądza*, tłum. A. Przyłębski, Poznań 1997, s. 202.

Gehlen wskazuje, że nawet w przypadku aktywności skierowanej na rzeczy służące zaspokajaniu bezpośrednich konieczności życiowych, ich wartość użytkowa schodzi na dalszy plan, ustępując miejsca pośrednim ogniwom łańcucha działań, które zyskują tym samym charakter autoteliczny. Powracając do przytoczonego przykładu, oznaczałoby to, że nawet wówczas, gdy uprawa roślin staje się celem samym w sobie, czynności służące początkowo jako środki do realizacji tego celu, np. użyźnianie gleby czy zasiew, z czasem same zyskują status działań autotelicznych.

Działanie instrumentalne nastawione na przekształcanie zewnętrznej rzeczywistości nie daje się zatem adekwatnie opisać w ramach statycznego modelu „potrzeba-wyznaczenie celu-wyбір środków”. Manipulacja rzeczami nie wypływa ze sztywno określonych celów, ponieważ w tego rodzaju zachowaniu zawsze udział mają motywacje, które odzwierciedlają zasięg i spektrum możliwych wariantów danego działania wyznaczony reakcjami rzeczy. W duchu kantowskiej analityki piękna, Gehlen podkreśla, że produktywna aktywność zawiera w sobie moment bezinteresownego upodobania w kontakcie z rzeczami. Eksperymentująca manipulacja nie kieruje się przyjętym z góry utylitarnym celem, lecz odkrywa w obiektywnym świecie „celowość bez celu” - nowe spektrum wcześniej nie przewidzianych zastosowań rzeczy. „Działanie nie jest już działaniem posługującym się środkami, służącym do realizacji popędowych celów, lecz zaczyna się i kończy na płaszczyźnie stanów rzeczy.”<sup>714</sup> W ten sposób działanie zostaje odciążone od subiektywnej celowości, chociaż *ex post* zasób możliwych celów ulega znacznemu powiększeniu. Jak pamiętamy, już w *Der Mensch* Gehlen rezerwuje dla tego zjawiska kategorię wtórnej celowości obiektywnej, tyle że teraz wykorzystuje ją do opisu elementarnych działań instrumentalnych. Antropolog próbuje tutaj bardziej konsekwentnie przenieść kategorię „obiektywnego celu” poza obręb działającej subiektywności i powiązać motywacje z ponad-osobowymi wzorcami działania, aby uniknąć regresu w nieskończoność, do którego prowadzi utylitarny schemat działania.

Zgodnie z tym schematem działanie osądza się bowiem wyłącznie w kategoriach stosowności i użyteczności względem pożądanego zakończenia. Te same standardy środków i celu stosują się do samego wytworu. Mimo iż jest on celem w odniesieniu do środków, za pomocą których został wytworzony, nigdy nie staje się celem sam w sobie, przynajmniej dopóki pozostaje przedmiotem przeznaczonym do użytku. Regres w nieskończoność wiąże się z faktem, że związek między środkiem i celem, na którym on się opiera, przypomina łańcuch, w którym każdy cel może w innym kontekście służyć jako środek. W ten sposób

---

<sup>714</sup> A. Gehlen, *Urmensch ...*, op. cit., s. 12.

utilitaryzm daje się złapać w niekończący się łańcuch celów i środków, nie dochodząc nigdy do jakiejś zasady, która mogłaby uzasadnić samą użyteczność. Nie może on więc wyprowadzić, ani uzasadnić systemu autonomicznych wartości, które fundują już najstarsze formy instytucjonalne.

Świadomość celowo-racjonalna nie potrafi ponadto wyznaczać celów końcowych, o czym świadczy fakt, że na najbardziej elementarnym poziomie kontaktu z rzeczami, zachowanie manipulacyjne nie jest motywowane uprzednią kalkulacją celów, lecz stanowi autoteliczną aktywność, która uwidacznia się już we wczesnych komunikacyjnych zachowaniach dziecka. W autotelicznym działaniu instrumentalnym podobnie jak w działaniu komunikacyjnym dochodzi do zawieszenia, wirtualizacji bezpośredniej potrzeby oraz zwiększenia sensorycznej wrażliwości na obiektywne cechy otaczającego świata. Eksperymentalne, odciążone od subiektywnej celowości działanie uwalnia się od nacisku impulsów popędowych i zewnętrznej sytuacji, odsłaniając „wtórną obiektywną celowość”, do czego w żadnym wypadku nie byłoby zdolne działanie celowo-racjonalne oparte na schemacie środka i celu.

Gehlen krytykuje utilitarne stanowisko do tego stopnia, że podważa słuszność powszechnie przyjmowanej idei, według której cel działania odpowiada jego motywowi. Dokładniejsza analiza pokazuje bowiem, że pierwotne potrzeby rzadko kiedy uruchamiają nasze zachowanie i stanowią jego ostateczny cel. Zazwyczaj pełnią one jedynie funkcję środka, podczas gdy same środki uzyskują autonomię i przechodzą na pozycję celu. Gehlen opisuje to zjawisko jako oddzielenie motywu od celu, podkreślając, że na poziomie immanentnego, fenomenologicznego opisu nie można jednoznacznie stwierdzić, jaka pobudka jest motywem, a jaka celem działania. Takie rozróżnienie możliwe jest jedynie na drodze retrospektywnej analizy, która na złożony z różnych przeplatających się motywów, usamodzielniony funkcjonalny krąg działania transponuje społecznie wytworzony schemat środka i celu. Gehlen podkreśla, że kauzalne objaśnianie działania stanowi nie tylko relatywnie późną historycznie konstrukcję pojęciową, ale jako takie w ogóle nie jest w stanie adekwatnie opisać autotelicznej *praxis*. „Jeśli przemyślimy ten problem na płaszczyźnie obiektywnej, to znajdziemy tylko przyczyny i skutki, czemu przeciwstawia się jednak inne doświadczenie, którego nie da się opisać za pomocą tych pojęć [...] Jeśli pomyślimy w pełni kauzalnie zdeterminowaną reakcję, wtedy powstanie potrzeba, żeby pomyśleć przeżywane w trakcie realizacji działanie na tej właśnie płaszczyźnie, ale to okazuje się jednak

niemożliwe.”<sup>715</sup> Do tego wątku nawiąże później Niklas Luhmann, który będzie interpretować wypowiedzi aktorów społecznych o ich celach jako „redukcję złożoności”, jako schemat interpretacyjny, a nie wierne odzwierciedlenie złożonego przebiegu działania.<sup>716</sup>

Gehlen kładąc w *Urmensch und Spätkultur* nacisk na autonomię i autoteliczność działania modyfikuje ujęcie z *Der Mensch*, gdzie instrumentalna *praxis* była jeszcze pomyślana na wzór wytwórczej *poiesis*.<sup>717</sup> Tego rodzaju korektywa jest mu potrzebna z uwagi na poruszaną tematykę genezy instytucji. Za Heglem antropolog kładzie bowiem nacisk na obiektywną „samocelowość” instytucjonalnych obiektywizacji. W *Zasadach filozofii prawa* znajdujemy przejętą przez antropologa myśl, że dopiero autonomia instytucji może zrodzić opartą na zaufaniu i wolności postawę, która jest „[...] świadomością, że moje substancjalne i szczegółowe interesy zachowane są i zawarte w interesach i celach, jakie ma ktoś inny (tu jest tym państwo), kto pozostaje w pewnych stosunkach do mnie jako jednostki, dzięki czemu ten inny nie jest dla mnie bezpośrednio żadnym innym, a ja, jako świadomy tego, jestem wolny.”<sup>718</sup> Również dla Gehlena instytucje mają charakter autonomicznych systemów normatywnych, które stanowią podstawę spójności społecznej oraz niezależności jednostki, umożliwiając jej swobodny rozwój. Jednakże w przeciwieństwie do autora *Zasad*, nie opisuje on struktury instytucjonalnego ładu współczesnego społeczeństwa, lecz próbuje raczej prześledzić genealogię instytucji jako takich poczynawszy od najprostszyc form zorganizowanego działania. Do tego celu używa antropologicznie zinterpretowanej kategorii transcendencji.

Transcendencja w najbardziej ogólnym rozumieniu oznacza dla antropologa element doświadczenia, który przekracza subiektywną przestrzeń myślenia, odczuwania i działania. Kolejne wyróżnione przez filozofa stopnie transcendencji odsyłają do coraz „wyższych”, to znaczy coraz bardziej autonomicznych wartości bytowych. Na poziomie percepcji zmysłowej transcendencja przejawia się dokładnie tak jak opisuje to Husserl, a mianowicie jako pewna domniemywana treść noematyczna przekraczająca akt postrzegania. Specyficzna dla człowieka intencjonalność zakłada zawsze pewne bliżej nieuchwytnie tło, pewną nadwyżkę sensu postrzeżeniowego. Już na etapie elementarnego postrzegania świata

---

<sup>715</sup> Ibidem, s. 29.

<sup>716</sup> Por. podpunkt 4.4 niniejszej pracy.

<sup>717</sup> H. Arendt, *Kondycja ludzka* (tłum. A. Łagodzka), Warszawa 2000.

<sup>718</sup> G.W.F. Hegel, *Zasady filozofii prawa* (tłum. A. Landman), Warszawa 1969, s. 251. Gehlen odsyła w *Urmensch* do następującego fragmentu z dzieła Hegla: „Z drugiej jednak strony nie są prawa i moce etyczne czymś dla podmiotu obcym, lecz przeciwnie, podmiot daje im duchowe świadectwo tego, że stanowią jego własną istotę, że w nich ma poczucie własnej pewności, że żyje w nich jak w swoim własnym, nie odróżniającym się od niego elemencie - stosunek, który jest stosunkiem bezpośrednim, jeszcze bardziej identycznym niż sama wiara i zaufanie” [w:] Ibidem, s. 163.

człowiek transcenduje zatem to, co bezpośrednio dane. „W postrzeżeniu dana jest sama rzecz lub stan rzeczy, to znaczy przekracza ona jako coś bezpośrednio postrzeżonego akt kierowania uwagi.”<sup>719</sup> Neutralna świadomość przedmiotowa odsłania pierwszy stopień gehlenowskiego schematu transcendencji.

Drugi stopień stanowią obiekty percepcji, myślenia i działania będące korelatami ludzkich potrzeb. Ze sfery obiektywnego bytu świadomość ekstrapoluje rzeczy posiadające wartość bytową (*Daseinswert*), to znaczy wartość, którą może wykorzystać człowiek dla podtrzymania swojego życia. W ten sposób np. woda zostaje ustanowiona jako stan rzeczy przeznaczony do zaspokajania pragnienia, etc. Wartość bytowa rzeczy jest tym większa, im bardziej ich obiektywne istnienie okazuje się trwałe i niezależne od każdorazowych potrzeb. W szczególnych przypadkach, gdy zaspokajają one potrzeby w sposób ciągły i bezproblemowy, przechodzą w stan, który Gehlen określa jako wypełnienie zaplecza (*Hintergrundserfüllung*). Dzięki społecznej organizacji pracy działania jednostek zostają odciążone od konieczności pozyskiwania środków niezbędnych do utrzymania egzystencji. Wyspecjalizowane grupy wytwórców pokrywają zapotrzebowanie całej wspólnoty na dobra określonego rodzaju i w ten sposób tworzą podstawę dla rozwoju nowych aktywności. Najbardziej pierwotna forma stanu wypełnienia zaplecza występuje w relacji macierzyńskiej. Potrzeba bliskości, bezpośredniego kontaktu fizycznego, jaką odczuwa dziecko, zamienia się bowiem już przez samą obecność opiekunki w potrzebę wirtualną, a zatem odciążoną od afektywnego nacisku. W ten sposób następuje elementarne przekierowanie i odciążenie energii popędowej. Dotyczy to również innych elementarnych potrzeb, między innymi potrzeby bezpieczeństwa, schronienia, ubioru, czy pożywienia. Antropolog zauważa ponadto, że już samo istnienie, a nawet jedynie symboliczna obecność zewnętrznej gwarancji zaspokojenia danej potrzeby może prowadzić do jej wygaszenia. Nie chodzi tutaj bynajmniej, jak podkreśla Gehlen, o sublimację popędu, lecz o niepodważalne odczucie, że w przyszłości dana potrzeba może zostać zaspokojona, co odciąża człowieka od znacznych nakładów pracy i stabilizuje jego energię popędową, która może być wykorzystana w innym celu. Stan wypełnienia zaplecza pojawia się zatem wtedy, gdy wartość bytowa rzeczy staje się chroniczna. Korzystanie z niej nie wymaga wówczas podejmowania wysiłków, a zarazem otwiera przed człowiekiem nowe, szersze spektrum potrzeb.

Gehlen uzupełnia kategorię *Hintergrundserfüllung* zaczerpniętym od H. Schelskiego pojęciem magazynowania (*Beisichbehalten*). Pojęcie to wskazuje na fakt, że człowiek w

---

<sup>719</sup> A. Gehlen, *Urmensch ...*, op. cit., s. 14.



przeciwieństwie do zwierząt zachowuje przy sobie nie tylko zapasy pokarmu, ale również narzędzia, przedmioty użytkowe, broń, ogień i różnego rodzaju nowo nabyte umiejętności, które uniezależniają się od kontekstu i mogą być stosowane w różnych sytuacjach.

Trzeci stopień schematu transcendencji związany jest z usamodzielnieniem się wartości bytowej (=użytkowej). Wartość, jaką dana rzecz, lub istota żywa posiada „dla nas”, zostaje na tym etapie przekroczona ku wartości autonomicznej. Następuje tutaj swoiste zawieszenie wartości użytkowej na rzecz samoistnej wartości bytowej (*Selbstwert im Dasein*).<sup>720</sup> Przykładem takiej inwersji wartości jest uprawa roślin czy też hodowla bydła, które jako potencjalne pożywienie wprawdzie w dalszej perspektywie służą zaspokojeniu konkretnych życiowych potrzeb, ale w codziennej praktyce traktowane są jako samoistne byty wymagające pielęgnacji ze względu na nie same, a nie z uwagi na ludzki interes.<sup>721</sup> Działanie może zmienić sens i transcendować ku samoistnej wartości bytowej w miarę udoskonalania określonych umiejętności. W takich przypadkach coraz bardziej zwiększa się dystans wobec początkowego, użytkowego celu, działanie usamodzielnia się, a to, co było środkiem staje się celem. W owej charakterystycznej dla człowieka tendencji do przekraczania bezpośredniej instrumentalności kryje się, zdaniem antropologa, impuls do zdobywania doświadczeń, które same w sobie przynoszą satysfakcję. Gehlen ponownie nawiązuje tutaj do pojęcia działania komunikacyjnego, które w *Der Mensch* opisywał na przykładzie rozwoju zdolności manualnych i poznawczych dziecka. Człowiek okazuje się być istotą „zjuwenalizowaną”, do późnego wieku zachowuje bowiem typową dla dziecka bezinteresowną ciekawość świata. Owa otwartość ludzkiej *praxis* powoduje, że z upływem czasu utylitarne potrzeby zostają przesunięte na drugi plan, na skutek czego między nimi a działaniem powstaje *hiatus* wypełniony nowymi motywami.

Transcendencja wpisana w ludzką *praxis* stopniowo przekształca działania instrumentalne w zachowania o charakterze rytualno-przedstawieniowym. Przykładem są rytzy ofiarne poświęcone różnym demonom, bogom i zwierzętom kultowym, które wymagają od uczestników zachowań ascetycznych, hamowania określonych impulsów popędowych, a niekiedy odraczania gratyfikacji aż do jej skrajnej postaci, jaką jest całkowite wyrzeczenie.

W ostatnim przypadku całkowitej wirtualizacji ludzkich potrzeb ujawnia się samoistna wartość w absolutnym sensie (*Selbstwert im absoluten Sinne*) - czwarty stopień transcendencji, w którym zostaje zerwany związek z imperatywem przetrwania, a

---

<sup>720</sup> Ibidem, s. 15.

<sup>721</sup> Ibidem, s. 31.

obiekt działania zyskuje status bytu pozaziemskiego. Na trzecim i czwartym stopniu transcendencji krystalizuje się „ontologiczna przestrzeń”, która funduje instytucje religijne. Zrekonstruowane powyżej wstępne rozważania antropologa na temat genezy instytucji religijnych możemy przedstawić za pośrednictwem następującego schematu:

<b>Płaszczyzna ontologiczna</b>	obiekty percepcji	obiekty użytkowe	samoistne obiekty użytkowe/ <i>instytucje</i>	samoistne obiekty transcendentne/ <i>instytucje</i>
<b>Stopień transcendencji</b>	neutralna wartość bytowa	wartość bytowa (użytkowa)	samoistna wartość bytowa	samoistna wartość bytowa w absolutnym sensie
<b>Rodzaj działania</b>	percepcja	działanie instrumentalne	działanie rytualno-przedstawiające	działanie rytualno-ideatywne

Zaznaczona w górnym wierszu tabeli płaszczyzna ontologiczna ujęta jest ze względu na jej powiązanie z określoną sferą wartości (stopniem transcendencji) oraz z przyporządkowanym jej typem działania. Dodatkowego wyjaśnienia wymaga tutaj rozróżnienie między trzecim i czwartym rodzajem działania w kontekście pytania o genezę religijnych instytucji. Imitatywne działanie rytualno-przedstawiające odsłania, zdaniem antropologa, samoistną wartość bytową przedmiotów lub istot żywych uznanych za obiekty kultowe. Trzeci rodzaj transcendencji będący korelatem tego działania, określa Gehlen mianem transcendencji w immanencji (*Transzendenz ins Diesseits*), aby podkreślić fakt, że charakteryzuje on wyłącznie kultury archaiczne. Czwarty rodzaj transcendencji pojawia się dopiero w kulturach opartych na monoteistycznych religiach zbawienia wyznających wiarę w pozaziemskiego stwórcę wszechrzeczy. Według antropologa wyłonienie się tego typu religii oznacza narodziny całkowicie nowej formacji kulturowej. Transcendencja ku samoistnej wartości bytowej w absolutnym sensie, określana również jako transcendencja pozaświatowa (*Transzendenz ins Jenseits*) wprowadza do życia społecznego odmienny typ instytucji religijnych. Za francuskim antropologiem André Varagnac’iem Gehlen upatruje w pojawieniu się monoteizmu epokowego progu kulturowego, który zmienił ogólny, niejako aprioryczny wzorzec pojmowania przez człowieka relacji do natury. Sympatetyczny obraz

świata charakterystyczny dla kultur archaicznych ustąpił pod wpływem monoteizmu obrazowi rzeczywistości, w którym natura zaczęła tracić swoje magiczne oblicze i z upływem czasu stała się przedmiotem „ściśle wypracowanej wiedzy.”<sup>722</sup> Demitologizacja, odczarowanie natury wpłynęło również na strukturę samych instytucji religijnych oraz religijnego doświadczenia. Kiedy wyłoniła się idea pozaświatowego Boga, w ludzkim doświadczeniu zabrakło miejsca dla „negatywnych”, demonicznych istot, które niegdyś ucieleśniały ciemną stronę bytu, zniknęła tym samym „etyka grozy” przejawiająca się między innymi w kulturach kanibalistycznych. Praktyki spożywania zwłok ofiar były, zdaniem antropologa, podejmowane dla dobra zmarłych, a nie ze względu na żyjących. Moralna odpowiedzialność nie wykraczała jeszcze poza obszar życia, ponieważ świat zmarłych stanowił naturalną „drugą stronę” wymiany symbolicznej między życiem a śmiercią. W kulturach archaicznych brakowało zatem wyobrażenia pełnej transcendencji. Zamiast tego wierzone w gwarantowaną przez rytualne praktyki ciągłość sensu między naturą i człowiekiem. Przede wszystkim zaś instytucje archaiczne posiadały teogoniczną moc tworzenia bogów, wartości kultowych, które wprawdzie reprezentowały wyższy poziom symboliczny, jednak nie wykraczały poza obszar dostępnego zmysłami doświadczenia. Religijne instytucje opierały się tym samym na „teogonicznym zapleczu” w postaci rozmaitych boskich, półboskich i demonicznych postaci, które w naturalny sposób legitymizowały praktyki religijne i wyznaczały nieprzekraczalne pole samoistnych wartości kultowych kształtujących również świeckie życie.

Monoteizm pozbawił instytucje religijne teogonicznej mocy i doprowadził do subiektywizacji doświadczenia religijnego.<sup>723</sup> Postchrześcijańskie instytucje zachowały wprawdzie samoistną wartość bytową, ale z biegiem czasu musiały zmagać się z problemem legitymizacji, stały się przedmiotem krytyki i doświadczyły wewnętrznych rozłamów. Natomiast w kulturach archaicznych nie mogło się nawet pojawić zagadnienie teodycei, ponieważ ówczesni bogowie byli, jak podkreśla antropolog, bezpośrednio powiązani z ziemskimi potrzebami, przekraczali świat codzienności, ale jednocześnie go „zamieszkiwali”. Paradoksalność tej sytuacji wyraża zaproponowana przez Gehlena formuła „transcendencji w immanencji” odnosząca się do świata archaicznego. W przeciwieństwie do niej „transcendencja pozaświatowa” odwołuje się do abstrakcji bytu ponadzmysłowego, do którego człowiek nie ma bezpośredniego dostępu. Kosmiczny stwórca egzystuje na innej, przekraczającej ludzkie doświadczenie płaszczyźnie bytu i kieruje się nieuchwytnym dla

---

<sup>722</sup> Ibidem, s. 97.

<sup>723</sup> Ibidem, s. 18.

człowieka prawami.<sup>724</sup> Monoteizm minimalizuje rytuał, redukuje magię, samo przeżycie religijne zostaje stopniowo przeniesione do wnętrza jednostki. Ponadto osłabieniu ulega moc ustnego przekazu na rzecz pisma, które zyskuje sakralną wartość. W rezultacie wskazanych przeobrażeń zmienia się również stosunek człowieka do zewnętrznego świata - natura jako dzieło stworzenia traci suwerenność bytową, ulega neutralizacji i odczarowaniu.

Chociaż Gehlen nie wyodrębnia działania skorelowanego z tego rodzaju transcendencją, dla jasności i spójności wyводу możemy określić je mianem działania ideatywno-rytualnego z uwagi na obecny w nim moment zerwania łączności ze zmysłowym doświadczeniem świata. Działanie to powołuje do istnienia instytucje kościelne oparte na autorytecie objawienia i tradycji. Systemy normatywne na tym etapie rozwoju kulturowego można byłoby za Kohlbergiem usytuować na płaszczyźnie moralności konwencjonalnej, w ramach której dokonuje się oceny orientowania się w praktycznym życiu według bezkrytycznie akceptowanych norm. Monoteizm tworzy wprawdzie stabilne podłoże dla instytucjonalnego ładu społecznego, ale przez zerwanie bezpośredniej wymiany symbolicznej z porządkiem transcendencji, oddzielenie go od empirycznej rzeczywistości ludzkiej praktyki oraz przez to, że na poziomie dyskursywnym wyłania związany z kwestią teodycei problem legitymizacji, paradoksalnie prowadzi on jednocześnie do zeświecczenia zachodniej kultury. Przełom w procesie laicyzacji następuje, zdaniem Gehlena, w dobie oświecenia, które próbuje krytycznie odczarować porządek wartości ustanowiony przez religię i w rezultacie przyczynia się do erozji dotychczasowych struktur instytucjonalnych. Wraz z oświeceniem wyłania się, jakby to wyraził Kohlberg, moralność postkonwencjonalna, w ramach której krytycznej ocenie poddaje się same normy i przekaz tradycji. Korozji ulega wówczas normatywne podłoże instytucji zakorzenionych już tylko w niestabilnej sferze „półtranscendencji”<sup>725</sup>, której ważność stoi pod coraz większym znakiem zapytania.

Przedstawiony powyżej schemat transcendencji służy Gehlenowi do rekonstrukcji źródeł normatywności porządku instytucjonalnego, a zarazem do krytyki utylitarystycznych teorii wyjaśniających genezę religii, które nie dostrzegają odrębnego charakteru kultur archaicznych. Krytyka myślenia w kategoriach środka i celu pomaga mu jednocześnie rozwiązać problemy teoretyczne, jakie wyłoniły się w *Der Mensch*. Podkreślany w tym dziele prymat działania instrumentalnego zorientowanego na przekształcanie świata w interesie przetrwania człowieka, ulega teraz zawieszeniu. Gehlen wprawdzie nadal analizuje działanie celowe, ale podkreśla, że jego celowość nie ma charakteru wyłącznie subiektywnego.

---

<sup>724</sup> Ibidem, s. 64.

<sup>725</sup> Ibidem, s. 18.

Zaproponowane przez niego fenomenologiczne spojrzenie na działanie *in actu* decentruje intencjonalne momenty obecne w klasycznych modelach (np. weberowskim modelu działania celowo-racjonalnego) i punkt ciężkości lokalizuje po stronie przedmiotowej. Zamiast podmiotu rolę „wyzwalacza” działania przejmuje przedmiot, który przelamuje tym samym celowo-racjonalną spiralę subiektywnego rozporządzania czynnościami oraz ich obiektami. Imperatywny charakter działań celowych determinowany jest w istocie konkretnymi własnościami przedmiotów, które anonsują możliwe zastosowania, a przez to odciążają ludzką aktywność od kontyngencji zachowań improwizacyjnych. Gehlen pokazuje, że nawet narzędzia tracą w trakcie konkretnego działania status „czystych środków” i uzyskują samoistną celowość. Narzędzia przekraczają bezpośredni kontekst użycia za sprawą zawartych w nich „sugestii ze znakiem powinności” (*Sollsuggestionen*).<sup>726</sup>

Wartość konkretnego użycia narzędzia, które stanowi przejaw opanowanej umiejętności, nie polega, zdaniem filozofa, na efekcie końcowym, który rzekomo stanowi realizację subiektywnego celu, lecz na precyzji wykonania, harmonijnym przebiegu poszczególnych sekwencji czynności. „Środek” staje się nośnikiem ukrytych w przedmiocie roszczeń, aby działać w określony sposób i dlatego „[...] norma nie jest czymś, co wtórnie przyrasta do przedmiotu, lecz przede wszystkim stanowi narzuconą nam przez >samoistny sens< rzeczy powinnościową formę obcowania z nimi.”<sup>727</sup> Każde działanie o charakterze instrumentalnym może stać się, zdaniem Gehlena, „[...] samo dla siebie treścią zaspokojenia”.<sup>728</sup> Transformacja działania instrumentalnego w zachowanie autoteliczne następuje wówczas, gdy uwaga działającego skupia się na jego jakości, a nie na efekcie końcowym. W tej sytuacji założony wcześniej cel schodzi na dalszy plan, a najważniejszą wartość zyskuje samo działanie dopasowujące się do własności użytkowych przedmiotu.

Odwołując się do psychiatri Hansa Bürger-Prinza, antropolog pisze w tym kontekście o neutralizacji instrumentalnego charakteru obiektu, która następuje za pośrednictwem „przeniesienia momentu popędowego na przedmiot”.<sup>729</sup> Zachowanie kierowane „imperatywną sugestią” przedmiotu uwalnia się od presji subiektywnych pobudek, a impulsy popędowe eksterioryzują się i podporządkowują obiektywnej celowości. Dzięki „przeniesieniu” potrzeby „na zewnątrz” stabilizacji ulegają ludzkie motywacje. Gehlen przytacza w tym kontekście przykład pomników, które, jego zdaniem, nie służyły pierwotnie jedynie do podtrzymywania kolektywnej pamięci, lecz przede wszystkim były pierwotną formą ujednolicania motywacji i

---

<sup>726</sup> Ibidem, s. 26.

<sup>727</sup> A. Gehlen, *Probleme einer soziologischen Handlungslehre*, Neuwied 1963, s. 200.

<sup>728</sup> A. Gehlen, *Urmensch ...*, op. cit., s. 31.

<sup>729</sup> Ibidem, s. 27.

cementowania wspólnych działań, dlatego starotestamentowe przymierze Jakuba i Leba na przypiętowane zostało kamiennym kopcem, na którym spożywano wieczerzę (Mjż 31, 34). Samo przymierze jest rytuałem braterstwa, ale kopiec ma za zadanie to braterstwo ujawniać i utrwalać w sferze publicznej. Pomnik staje się tutaj zewnętrzną podporą, która neutralizuje napięcie między sprzecznymi pobudkami (potencjalną agresją i potrzebą pokojowego sojuszu). Nimb sakralnego autorytetu, jaki otacza kopiec stabilizuje zatem i ujednocza zbiorowe motywacje. Instytucje zawsze wymagają zewnętrznego oparcia, a przynajmniej symbolicznych obiektów, które „otwierają” przestrzeń dla działania. W archaicznych społecznościach nie ma bowiem, co z naciskiem powtarza Gehlen, abstrakcyjnych instytucji pozbawionych odniesienia do konkretnych praktyk. Widać to wyraźnie na przykładzie rytualnych inicjacji, które zawsze odbywają się w specjalnie wyodrębnionych miejscach. Adepti tego rodzaju ceremonii przechodzą zewnętrzną przemianę, zmienia się ich wygląd, społeczny status, a tym samym sposób, w jaki postrzegani są przez innych.

Instytucja w najbardziej elementarnym znaczeniu stanowi obiektywną, przestrzenną strukturę, która posiada normatywną moc determinowania społecznej *praxis*. Gehlen pokazuje, że jaskrawy przykład normatywności zakorzenionej w rzeczach możemy odnaleźć w barokowych wnętrzach pokrytych misternym ornamentem. Wyrafinowanie i bogactwo formalne harmonizują tu z panującymi niegdyś regułami dworskiej kultury. Imperatywna sugestia narzucająca określony styl zachowania działa nadal, mimo, że współczesna kultura uległa daleko idącym zmianom. Jak zauważa filozof, wchodząc do takiej sali wciąż odczuwamy bliżej niesprecyzowany nakaz skierowany wprost do naszych ciał, w efekcie popadamy w zakłopotanie i usztywniamy się.<sup>730</sup> Normotwórczy efekt przeniesienia momentu popędowego na obiekt ujawnia się już w najprostszych działaniach, które na pierwszy rzut oka sprawiają wrażenie *stricte* instrumentalnych. Dobrym przykładem są chociażby kamienne toporki używane przez aborygenów, które stanowiły symbol statusu mężczyzn i ich znaczenia w życiu społeczności. Kiedy Europejscy misjonarze sprowadzili metalowe toporki i wręczyli je wszystkim członkom społeczności, ich kultura legła w gruzach. Zwykłe narzędzie w archaicznych wspólnotach może zatem stać się podstawą całej kultury, zarówno konkretnych obrzędów, jak i społecznej stratyfikacji. Imperatywna sugestia zawarta w przedmiotach daje o sobie znać również współcześnie w trywialnych sytuacjach dnia codziennego. Na przykład opanowanie umiejętności właściwego użycia narzędzi stanowi rezultat ćwiczenia, w wyniku którego początkowo nieskoordynowane impulsy popędowe zostają przemieszczone na

---

<sup>730</sup> Ibidem, s. 26.

płaszczyznę przedmiotową i dostosowane do projektu motorycznego, którego wymagają określone własności użytkowe narzędzia. W ten sposób ulegają one urzeczowieniu i ukierunkowaniu, dzięki czemu zwiększa się skuteczność działania. „Płaszczyznę rzeczową” konstituują rozmaite artefakty: oprócz przedmiotów użytkowych filozof zalicza do nich obiekty użyteczności publicznej (świątynie, gmachy urzędów, szpitale, więzienia etc), pomniki, obiekty sportowe, insygnia władzy, ceremonialny strój, uniformy etc.. Wszędzie tam, gdzie „zewnątrze” w postaci „społecznego urządzenia” wzmacnia moc obowiązywania określonych reguł postępowania, mamy do czynienia z instytucjonalnymi strukturami, które stabilizują życie popędowe i koordynują ludzką *praxis*.

Gehlen usiłuje zatem pokazać, że potencjalnie każde działanie instrumentalne posiada „protoinstytucjonalny” charakter, że kryją się w nim źródła normatywności, z których rozwija się instytucjonalny porządek społeczny. Takie ujęcie zakłada odrzucenie tradycyjnych, zarówno subiektywistycznych (psychologizm), jak i obiektywistycznych (behawioryzm) modeli działania. Zaproponowana przez filozofa kategoriałna analiza stanowić ma próbę ominięcia obydwu skrajności. „Z jednej strony chcemy pozostać przy fenomenie i dlatego jesteśmy zmuszeni do tego, by w naszym opisie przechodzić między składowymi działaniami, z drugiej strony jesteśmy ograniczeni ze strony tego, co dzieje się na płaszczyźnie rzeczowej, innym razem argumentujemy wychodząc od interesów, potrzeb i motywów, których ukierunkowanie na przedmiotową stronę stanowi antropologiczny problem pierwszej rangi, którego nie wolno nam stracić z oczu.”<sup>731</sup> Taka wieloaspektowa analiza działania opiera się na modelowym porównaniu człowieka i zwierzęcia, przy czym model ten nie służy już tylko filozofowi jako czysto heurystyczny, kontrastowy punkt odniesienia, lecz funkcjonuje teraz jako nić przewodnia kluczowych rozważań, w których wyprowadza on instytucje z natury społecznego działania. Przy okazji zmianie ulega również znaczenie kultury, która w poprzednim dziele była pojmowana jako sztucznie przetworzony na użytek człowieka świat „drugiej natury”. W *Urmensch* przysługuje jej przede wszystkim funkcja wtórnego „odtworzenia fundamentalnej relacji między instynktem a bodźcem kluczowym na wyższej płaszczyźnie świadomych, dających się wyuczyć, ale wymagających stabilizacji form zachowania.”<sup>732</sup>

Aby zrozumieć czym jest kultura należy odtworzyć kolejne aspekty normotwórczej *praxis*, która kieruje się obiektywną, to znaczy niezależną od subiektywnych pobudek celowością. Omówiona już forma działania „ze znakiem powinności”, w którym dochodzi do

---

<sup>731</sup> Ibidem, s. 30.

<sup>732</sup> Ibidem, s. 27.

eksterioryzacji momentu popędowego na płaszczyznę rzeczy ilustruje proces konstytuowania się tego rodzaju celowości, ale nie wyjaśnia genezy *stricte* społecznych zachowań regulowanych zwyczajowymi normami. Najbardziej elementarną formą konstytuowania się takich instytucjonalnych regulacji okazuje się być dla Gehlena habitualizacja - proces tworzenia i utrwalania nawykowych, opartych na przyzwyczajeniu i codziennej rutynie zachowań, które koordynują indywidualne i zbiorowe działanie. Wymagają one od jednostki żmudnego powtarzania wyselekcjonowanych czynności oraz wzmożonej autokontroli, która z czasem ustępuje miejsca quasi-instynktownym odruchom. W ten sposób dochodzi, jak pisze Gehlen, do „ujednostornienia przebiegów działania”, na bazie których tworzą się „systemy stereotypowych, ustabilizowanych przyzwyczajień.”<sup>733</sup> Habitualizacja odciąża działanie, a ponadto tworzy „behawioralny szkielet” dla przyszłych instytucji.

Kategoria ta stanowi zatem konsekwentne uzupełnienie wcześniejszych analiz. Filozof podkreśla, że posługiwanie się narzędziami nawet w zmienionej perspektywie opisu nie dostarcza przykładu praktyki, która ostatecznie przełamywałaby schemat celowo-racjonalnego działania. Użycie narzędzi mimo obecnych w nim momentów „nieinstrumentalnych” nadal bowiem nastawione jest na przekształcanie rzeczywistości i nie pozwala jasno uchwycić podstawowej charakterystyki człowieka jako istoty, która potrzebuje autointerpretacji, aby móc utrzymać się przy życiu. Ową hermeneutyczną potrzebę wynikającą z biologicznych uwarunkowań *homo sapiens* może zrealizować na najbardziej elementarnym poziomie właśnie dzięki habitualizacji.

Podczas gdy w dotychczas rozpatrywanych formach działania uwaga Gehlena skupiała się na genezie „wtórnej celowości obiektywnej”, teraz próbuje on zrekonstruować proces, za pośrednictwem którego nie tylko cele, ale również motywacje działania zostają umieszczone poza obrębem podmiotowości. W ten sposób modyfikacji ulega samo pojęcie odciążenia. W *Der Mensch* pojęcie to zyskało kluczowe znaczenie w kontekście biologicznych deficytów człowieka. W *Urmensch* okazuje się natomiast, że przez rutynowe działanie jednostka i cała społeczność odciąża się od instrumentów, które, według wcześniejszych ustaleń, same gwarantowały odciążenie, a mianowicie od samoczynnego (tj. niezależnego od nacisku impulsów popędowych) tworzenia wewnętrznej motywacji, od refleksji zorientowanej na cel oraz od poszukiwania środków do jego realizacji.

Podstawowym założeniem Gehlena staje się teraz idea, że wszelkie ludzkie działanie ma skłonność do przechodzenia w nawyk. Działanie o dużej częstotliwości zostaje ujęte we

---

<sup>733</sup> Ibidem, s. 19.



wzór, który następnie może być odtwarzany z zachowaniem ekonomii wysiłku i który *ipso facto* jest jako wzór postrzegany przez tego, kto go realizuje. Przechodzące w nawyk działanie, o którym mowa, może w konsekwencji zostać wykonane powtórnie w ten sam sposób oraz z tym samym wysiłkiem. Odnosi się to zarówno do działań społecznych, jak i niespołecznych. Dla jednostki działania nawykowe mają charakter znaczący; chociaż są nawykami, zostają włączone do ogólnych zasobów jej wiedzy i przyjęte przez nią do ewentualnego wykorzystania w przyszłości. Z perspektywy psychologicznej nawyki przynoszą istotny zysk: ograniczają bowiem wybór, uwalniają jednostkę od nieefektywnej improwizacji, rozpatrywania wszystkich dostępnych w danej sytuacji decyzji, zapewniając ulgę psychologiczną, której podstawą jest nieukierunkowana struktura instynktów człowieka. Nawyk nadaje kierunek i charakter działaniu, czego nie zapewnia wyposażenie biologiczne. W ten sposób uwalnia człowieka od napięć gromadzących się w związku z brakiem ukierunkowania popędów. Utrwalając podstawę, na której ludzkie działanie może się w większości przypadków dokonywać przy minimalnym wkładzie wysiłku w podejmowanie decyzji, przechodzenie w nawyk uwalnia równocześnie energię dla takich decyzji, które w pewnych okolicznościach mogą być konieczne. Innymi słowy, podstawa, jaką stanowi działanie nawykowe stwarza grunt dla namysłu i innowacji. Dzięki nawykom człowiek nie musi w każdej sytuacji definiować każdego kroku od nowa. Znaczna różnorodność sytuacji może być sprowadzona do uprzednich „definicji”, w związku z czym można antycypować działania, jakie trzeba będzie podjąć w tych sytuacjach.

Procesy habitualizacji czy nawykowania poprzedzają wszelką instytucjonalizację. Pojawia się ona wówczas, gdy współpracujące ze sobą jednostki dokonają wzajemnej typizacji zachowań, które przekształciły się w nawyk. Typizacje działań nawykowych, które tworzą instytucje, są zawsze dostępne wszystkim członkom danej grupy, a sama instytucja typizuje zarówno pojedynczych działających, jak i jednostkowe działania. Instytucja decyduje wreszcie o tym, że działania pewnego rodzaju będą wykonywane przez określone osoby. Najważniejszym zyskiem dla każdej jednostki działającej w ramach instytucji odgórnie regulującej interakcje jest możliwość przewidywania działań innych osób. Uwalnia to uczestników działania od wzmożonego napięcia. Oszczędzają oni bowiem czas i siły nie tylko w zadaniach zewnętrznych, ale także we własnym rachunku psychologicznym. Ich wspólne życie jest odtąd zdefiniowane przez coraz szerszą sferę przyjmowanych bez zastrzeżeń, utrwalonych form. Wiele działań jest możliwych przy niewielkim udziale uwagi, znika frustracja związana z rozwiązywaniem nowych problemów, a także potencjalne zagrożenie ze strony innych jednostek. Stypizowane, rutynowe działania nabierają znamienia trywialności,

ale zapewniają stabilizację zarówno indywidualnych działań, jak i międzyludzkiej interakcji. Tworzenie tej podstawy w postaci utrwalonych form umożliwia podział pracy, otwierając drogę innowacji, która wymaga wyższego stopnia uwagi. Podział pracy oraz innowacje prowadzą do nowych nawyków, które jeszcze bardziej rozszerzają wspólną dla jednostek podstawę interakcji. Z upływem czasu instytucjonalne układy zyskują cechę obiektywności. Wyłonione z habitualnego podłoża struktury społeczne są postrzegane jako niezależne od jednostek twory posiadające własną realność, jako rzeczywistość, która staje przed nimi w postaci zewnętrznego i narzucającego się faktu. Tak doświadczany świat społeczny zyskuje w świadomości człowieka stałość, staje się rzeczywisty w coraz bardziej narzucający się sposób i nie może być już zmieniany. Instytucje jawią się jako dane, niezmiennie i oczywiste same przez się. Ich obiektywna realność nie słabnie nawet wówczas, gdy jednostka nie rozumie ich celu, ani sposobu funkcjonowania, można nawet powiedzieć, że właśnie dzięki owej niewiedzy zyskują one większy autorytet, stają bardziej realne. „Przed-refleksyjny” charakter instytucji oraz ich odporność na krytykę stanowią gwarancję stabilności porządku społecznego.

Podobnie jak we wczesnych tekstach Gehlen podkreślał konflikt pomiędzy działaniem a refleksją, tak w *Urmensch* uwypukla on napięcie między instytucjami a subiektywnością. Instytucje powstają ze zrutynizowanych ciągów działań, których efektywność jest odwrotnie proporcjonalna do stopnia świadomej autokontroli. Identyczna zależność zachodzi również na poziomie instytucjonalnym. Wszelkie motywowane subiektywnymi racjami zmiany dokonywane w strukturze instytucji stanowią dla nich poważne zagrożenie. W istocie żadna jednostka nie jest w stanie zrozumieć ich na drodze introspekcji, ponieważ istnieją one jako rzeczywistość zewnętrzna, niezależna od subiektywnych intencji. Refleksyjna świadomość, zwłaszcza krytyczna, może za to łatwo osłabić trwałą, ale u podstaw niezwykle kruchą strukturę instytucjonalnego ładu. Promowany w dobie moderny kult subiektywności oraz brak zaufania wobec uświęconego tradycją porządku normatywnego niszczy autorytet utrzymywanych od pokoleń i weryfikowanych w niezliczonych interakcjach wzorców i reguł postępowania, które określają zarówno społeczne działanie, jak i indywidualne sumienie.

W swojej apoteozie nietykalności instytucji Gehlen nawiązuje do heglowskich *Zasad filozofii prawa*. Hegel pokazuje tam, że na obszarze subiektywnej moralności nieuchronnie rodzi się konflikt różnych pojęć dobra i obowiązku, ponieważ podmiotowość moralna skonfrontowana z chaosem licznych koncepcji dobra i obowiązku zmuszona jest uznać siebie

samą za ostateczne kryterium dobra.<sup>734</sup> Na obszarze wyizolowanej (ze społecznej *Sittlichkeit*) moralności dochodzi bowiem do absolutyzacji zasady sumienia. Sumienie legitymizujące moralne rozstrzygnięcia jednostki zostaje oderwane od swej treści (urzeczywistnionego dobra) i przekształca się nie tylko w kryterium, ale również w samą zasadę dobra<sup>735</sup>, co ostatecznie oznacza, że zyskuje pozycję nadrzędną wobec dobra i naraża jednostkę na ryzyko egoistycznej kalkulacji.<sup>736</sup> Dobro staje się w dziedzinie subiektywnej moralności czymś wyłącznie wewnętrznym, czymś, co być powinno, a zatem samą tylko możliwością, gdy tymczasem chodzi o to, by odnaleźć instytucjonalny wyraz dla tego, co racjonalne i ogólne, w którym mogłoby się urzeczywistnić dobro wspólnoty. Również myślenie o polityce w kategoriach moralności może mieć fatalne konsekwencje, ponieważ dopuszcza sytuację, w której subiektywna intencja będzie przeciwstawiać się obiektywnemu prawu i obyczajowi. Dlatego też urzeczywistnienie moralności, którego warunkiem jest zniesienie sprzeczności między czystą możliwością a absolutną obowiązywalnością dobra, staje się możliwe, zdaniem Hegla dopiero w dziedzinie etyczności, w obrębie której jednostki nie odnoszą się do siebie nawzajem wyłącznie jako izolowane podmioty moralne, ale jako członkowie tej samej społeczności. Obiektywność i nietykalność instytucji oraz zbawienny wpływ, jaki wywierają na rozwój moralny jednostki i całego społeczeństwa to założenia heglowskiej filozofii prawa, które podziela również Gehlen z tą jednak różnicą, że nie odnosi ich wyłącznie do instytucji państwa, ale rozciąga na całą sferę kultury.

W nieco prowokacyjnym tonie filozof stwierdza, że istotą wszelkich instytucji jest nietolerancja. „Wszelkie formy prawne, przyzwyczajenia, obyczaje, sposoby organizacji pracy, rytuały i kultury, bogowie i demony posiadają >>nietolerancyjne<< jakości i dlatego mogą zachować trwałość w całościowym systemie.”<sup>737</sup> Jedynie bezwarunkowe uznanie obiektywnej celowości, jaka ucieleśnia się w instytucjach, pozwala ludzkiej egzystencji przekroczyć wpisany w nią moment niemocy, który stanowi punkt wyjścia analiz filozoficznej antropologii Gehlena.

W praktyce dnia codziennego ludzkiej egzystencji towarzyszy porządek, ukierunkowanie i stabilność. Otwartość na świat, chociaż zawarta w biologicznej budowie człowieka, zawsze jest i w samej rzeczy musi być odpowiednio przekształcona przez porządek społeczny, we względne zamknięcie wobec świata. Jednakże to ponowne zamknięcie w niczym nie przypomina zamknięcia typowego dla egzystencji zwierzęcej, z

---

<sup>734</sup> Ibidem, s. 142.

<sup>735</sup> G.W.F. Hegel, *Zasady filozofii ...* op. cit., s. 140.

<sup>736</sup> G.W.F. Hegel, *Encyklopedia nauk filozoficznych* (tłum. Ś.F. Nowicki), Warszawa 1990, s. 509-10.

<sup>737</sup> A. Gehlen, *Urmensch ...*, op. cit., s. 22.

tego choćby powodu, że jest dziełem człowieka, a zatem ma charakter „sztuczny”, niemniej jest najczęściej zdolne stanowić o kierunku i trwałości większości ludzkich działań.

W swojej teorii instytucji Gehlen konsekwentnie unika ujęcia naturalistycznego, nie znajdziemy u niego obecnych choćby w etologii prób poszukiwania biologicznego *a priori* kultury. Porządek społeczny nie jest dany biologicznie, nie jest on także dany w przyrodniczym środowisku człowieka, choć pewne cechy tego środowiska mogą przesądzać określone cechy porządku społecznego (na przykład jego stronę ekonomiczną albo technologiczną). Porządek instytucjonalny nie jest częścią „natury rzeczy” i nie może być wywiedziony z „praw przyrody”. Zarówno w swojej genezie (porządek ten jest wynikiem minionych działań ludzkich), jak i w swoim istnieniu (istnieje on bowiem tylko o tyle, o ile ludzie w dalszym ciągu go wytwarzają), jest on wytworem społecznym.

Osobliwością gehlenowskiej koncepcji jest to, że znika w niej rozróżnienie między pojęciem kultury i społeczeństwa tak istotne dla wielu badaczy.<sup>738</sup> Niezwykle szeroko rozumiana kategoria instytucji obejmuje niemal wszystkie wymiary ludzkiego życia. Obok religijnych, prawnych, politycznych instytucji antropolog pisze również o instytucji przyjaźni i korespondencji. Takie ujęcie pozwala mu płynnie przechodzić od analizy kościoła, sztuki czy nauki do rozważania natury interakcji społecznych. W *Urmensch* Gehlen kładzie jednak przede wszystkim nacisk na rekonstrukcję genezy archaicznych instytucji, które stabilizują stosunkowo proste i przejrzyste życie społeczne. Tam, gdzie kultura tworzy spójną, zamkniętą na zewnątrz całość, widoczne stają się pewne jednostronne uwarunkowania polityczne i gospodarcze, które wprawdzie nie ograniczają treści wyższej duchowej aktywności, ale wyraźnie determinują jej formę. Filozof przekonuje, że we wszystkich znanych nam kulturach istnieje potrzeba rytualnego zachowania w obliczu zjawiska śmierci. Forma tego zachowania ulega jednak modyfikacjom w zależności od tego, jaką każdorazowo postać przybierają pozostałe aspekty zbiorowego życia. Na przykład w Egipcie okresu przeddynastycznego istnienie biurokracji zawiesiło totemiczny porządek rodowy, niemożliwy zatem stał się kult przodków, ale bardzo dobrze rozwijał się kult zmarłych skupiony wokół postaci króla. Archaiczne społeczności tworzyły zamknięty system statusu społecznego i gospodarczych zależności, które znajdowały swoje odzwierciedlenie w praktykach rytualnych i mitycznych opowieściach. Nawet zachowania polegające na przełamaniu codziennej rutyny i utrwalonych konwencji podlegały w nich sztywnej rytualizacji. Orgiastyczne kultury, rozmaite święta zawieszające panujący porządek społeczny dawały człowiekowi okazję, by pogrążyć się w

---

<sup>738</sup> Por. interesujące analizy na temat pojęcia kultury (i społeczeństwa) [w:] H. Schnädelbach, *Kultura i krytyka kultury* [w:] tenże, *Próba rehabilitacji animal rationale*, Warszawa 2001, s.148-176.

bezczelnym użyciu, które stanowiło przeciwwagę dla przymusu samozachowania. Ich funkcja polegała na rozładowywaniu energii psychicznych, tłumionych w ramach usankcjonowanego społecznie systemu wyrzeczenia. Fakt, że odbywały się one zgodnie z precyzyjnie ustalonymi regułami, uwalniał społeczność od groźby pogrążenia się w anarchii i rozkładzie.

Przytaczane przez antropologa przykłady stanowią ilustrację tezy, że instytucje rozumiane jako systemy powiązanych ze sobą i odpowiednio rozdzielonych rutyn, które istnieją na każdym piętrze kultury - również w sferze moralności i „ducha” - odciążają jednostki od konieczności improwizacyjnego tworzenia motywacji.<sup>739</sup> Dopiero dzięki „odciążeniu przez stabilizację” pojawić się może autentyczna wolność. Podobnie jak Hegel w *Zasadach filozofii prawa* Gehlen utożsamia wolność z obowiązkiem. Wolne działanie realizuje się na płaszczyźnie intersubiektywnych relacji, których skuteczność zależy od przestrzegania pisanych i niejawnych reguł zakorzenionych w sferze *Sittlichkeit*. Jedynie w ramach porządku społecznego podtrzymywanego przez zewnętrzne struktury instytucjonalne człowiek może wzbogacić swoją motywację, rozwinąć nowe umiejętności, a tym samym zrealizować tkwiący w nim potencjał. Jak już wspomniano, zewnętrzne podpory działania nie tylko gwarantują jego trwałość, ale funkcjonują również jako swoisty katalizator produktywnych zachowań. Zewnątrz staje się integralną częścią rutynowych praktyk - gabinet, biurko, warsztat nie są tylko neutralnymi urządzeniami, ale zawierają w sobie „imperatywne sugestie”, które narzucają odpowiednie nastawienie, mobilizują i podtrzymują motywację, nadają kierunek działaniu, pomagają utrzymać rytm pracy i koncentrację. Przestrzenne elementy instytucji okazują się być nieodłącznym ogniwem zamkniętego kręgu funkcjonalnego, w którym nie da się odróżnić świata wewnętrznego od zewnętrznego. Działanie bowiem ze swej natury stanowi formę „ekstazy”, wykroczenia poza obszar ześrodkowanej na sobie autorefleksji.

Gehlen podkreśla wielokrotnie, że kulturowa twórczość wprowadzająca artystyczne i myślowe innowacje, aby zachować moc oddziaływania, musi być „przelana” w stałe, intersubiektywnie zrozumiałe formy przekazu, dostępne dla najmniej twórczych jednostek. Bogactwo treści, odkryć, nowatorskich rozwiązań może przetrwać jedynie w skondensowanej postaci kulturowych symboli, zamkniętych dzieł, a zatem materialnych artefaktów, których znaczenie kodyfikują i przechowują dla dalszych pokoleń odpowiednie instytucje (kościół, muzea, galerie, uczelnie etc.). Usamodzielnienie się czynnika ideologicznego (oderwanego od

---

<sup>739</sup> A. Gehlen, *Urmensch ...*, op. cit., s. 23.

fizycznego podłoża instytucji) prowadzi do upłynnienia nawykowej bazy działania, a w konsekwencji do podważenia i osłabienia imperatywnej mocy instytucji. Bez instytucjonalnego wsparcia nawet religia rozplywa się w subiektywności, w idiomatycznych, jednorazowych i niekomunikowalnych przeżyciach jednostek.<sup>740</sup> Zależność ta tłumaczy między innymi, to, że w krajach protestanckich proces laicyzacji nastąpił o wiele wcześniej niż w krajach katolickich. Czysta refleksja jest stosunkowo późnym wytworem rozwoju kulturowego. W istocie źródłowe rozumienie działań innych osób opiera się na nieświadomych aktach mimetycznych, na imaginacyjnym przenoszeniu się w sytuację innej osoby. Podobny charakter ma również nauka wielu zachowań i umiejętności. Myślenie krytyczne oparte na języku pisanim pojawia się dopiero *ex post* i służy funkcjonalizacji zdobytej wiedzy.

Aby w pełni zrozumieć kluczową wagę działania rutynowego dla procesów kulturotwórczych należy, zdaniem Gehlena, zwrócić uwagę na zakorzenioną w biologicznej kondycji człowieka potrzebę formalizmu, uregulowanych zachowań, która najwyraźniej widoczna jest u dzieci, ale w istocie przejawia się we wszystkich obszarach ludzkiego życia.<sup>741</sup> Ów przymus stereotypizacji zachowań wynika z głębszej potrzeby zmniejszenia lęku przed kontyngencją i złożonością świata. Dotyczy on również wewnętrznego świata myśli i uczuć, które rozwijają za sprawą schematycznych „ośrodków emocjonalnej grawitacji”, gotowych, przekazanych przez tradycję form wyrazu. W pewnym sensie można przyjąć, że taką regulatywną funkcję spełnia sam język, który schematyzuje myśli, tworzy uogólniające metafory, nadaje kierunek procesom mentalnym. Jak pisze filozof: „Niezmienności idei i instytucji wzajemnie się warunkują.”<sup>742</sup>

Każda instytucja ma jakiś zasób przekazywanej wiedzy, która dostarcza stosownych zasad postępowania. Wiedza taka zapewnia motywującą dynamikę zinstytucjonalizowanego postępowania. Definiuje ona jego sfery oraz wskazuje wszystkie sytuacje, które do nich należą. Określa i tworzy role, które mają być odgrywane w kontekście danych instytucji. *Ipsa facto*, kontroluje i przewiduje wszelkie takie postępowanie. Ponieważ wiedza ta jest zobiektywizowana społecznie jako zasób ogólnie ważnych prawd o świecie, wszelkie radykalne odchylenie od porządku instytucjonalnego jawi się jako odejście od rzeczywistości. Odchylenie takie może być określane jako zdeprawowanie moralne, choroba umysłowa albo po prostu zwykła ignorancja. W ten sposób określony świat społeczny staje się światem *tout*

---

<sup>740</sup> Ibidem, s. 45.

<sup>741</sup> Ibidem, s. 44.

<sup>742</sup> Ibidem, s. 45.

*court*. To, co jest przyjmowane w społeczeństwie bez zastrzeżeń jako wiedza, okazuje się równie zakresem temu, co poznawalne, albo w każdym razie zapewnia warunki, w których wszystko, co nie zostało jeszcze poznane, zostanie poznane w przyszłości. Jest to wiedza, której człowiek uczy się w trakcie socjalizacji i która pośredniczy w internalizacji zobiektywizowanych struktur społecznego świata w świadomości jednostkowej. Wiedza ta niejako „programuje” kanały, dzięki którym eksternalizacja wytwarza obraz obiektywnego świata. Z pomocą języka oraz opartego na nim aparatu poznawczego obiektywizuje ona ten świat, to znaczy porządkuje go, ustanawiając w nim przedmioty, które mogą być pojmowane jako rzeczywistość. Jest ona powtórnie internalizowana podczas socjalizacji jako prawda ważna obiektywnie.

Kolejną antropologiczną kategorią, którą Gehlen wykorzystuje w swoim opisie genezy i sposobu funkcjonowania instytucji jest pojęcie wymiany, zaczerpnięte od M. Maussa. W pracy *Szkic o darze* francuski antropolog uznaje tę kategorię za klucz do zrozumienia istoty archaicznych społeczeństw, a pośrednio również społeczeństw współczesnych. Wymiana nie ma, jego zdaniem, pierwotnie charakteru ekonomicznego, lecz odgrywa fundamentalną rolę w tworzeniu więzi społecznej. „W tych całościowych zjawiskach społecznych, jak proponujemy je nazwać, wyrażają się jednocześnie i za jednym razem wszelkiego rodzaju instytucje - religijne, prawne i moralne, zarazem rodzinne, polityczne i gospodarcze - zakładające szczególne formy wytwarzania i spożycia, a raczej świadczenia i podziału, nie licząc zjawisk estetycznych, wieńczących owe fakty, oraz przejawiających się w owych instytucjach zjawisk morfologicznych.”<sup>743</sup> Kategoria wymiany obejmuje zatem całość zjawisk społecznych i w ten sposób odsłania obraz człowieka, który wykracza poza model *homo oeconomicus* i jego system utylitarnej gospodarki. Akt wymiany opiera się na dwustronnym imperatywie dawania i odwzajemnienia. Darując komuś przedmiot użytkowy, symbol statusu, usługi, dzieci etc., jednostka równocześnie darowuje część samej siebie, a przyjmując dar doświadcza zarazem wzbogacenia własnej osoby o część przynależącą do drugiej strony wymiany. „W tym systemie myślowym rozumie się jasno i logicznie, że trzeba zwrócić innemu to, co jest w rzeczywistości częścią jego natury i substancji; albowiem przyjęcie czegoś od kogoś jest przyjęciem czegoś z jego istoty duchowej, z jego duszy; zachowanie tej rzeczy byłoby niebezpieczne i groziłoby śmiercią nie tylko dlatego, że byłoby niedozwolone, ale również dlatego, że owa rzecz, która, nie tylko moralnie, lecz fizycznie i duchowo pochodzi od osoby, ta istota, ten pokarm, te dobra

---

<sup>743</sup> M. Mauss, *Szkic o darze. Forma i podstawa wymiany w społecznościach archaicznych* [w:] tenże *Socjologia i antropologia*, przeł. M. Król, K. Pomian, J. Szacki, Warszawa 2001, s. 107.

ruchome i nie ruchome te kobiety lub ci potomkowie, te obyczaje lub te związki dają komuś panowanie magiczne i religijne nad wami.”<sup>744</sup> Mauss bada w swojej pracy rozmaite formy wymiany opartej na zasadzie wzajemności i swoistym pomieszaniu porządku rzeczy i osoby. Na wielu przykładach pokazuje, że tak pojęta wymiana funduje rozmaite europejskie systemy prawne (u Rzymian i Germanów), a w utajonej formie obecna jest również w wielu współczesnych praktykach społecznych.

Gehlen nawiązuje wprost do ustaleń Maussa, podkreślając, że wymiana towarów oparta na społecznym podziale pracy nie może być postrzegana jako czysto ekonomiczna czynność, ponieważ służy przede wszystkim stabilizacji społecznej i stanowi wiodącą figurę kolektywnego działania.<sup>745</sup> Filozof poszerza analizy z zakresu antropologii kulturowej o etologiczną koncepcję instynktu. Jak wynika z ustaleń *Der Mensch* człowiek nie reaguje na bodźce kluczowe ściśle określoną koordynacją ruchową, ale bodziec ten wyzwala niekiedy w jego organizmie „afektywny, nieokreślony nacisk”, który domaga się rozładowania.<sup>746</sup> Zasada wzajemności powstaje właśnie na bazie takiej szczątkowej reakcji instyktownej, którą ukierunkować i uregulować mogą jedynie instytucjonalne normy. Kontakt z „Innym”, zwłaszcza z obcą osobą lub grupą społeczną wywołuje ambiwalentne napięcie (doznanie lęku połączone z potrzebą pojednania) rozładowywane za pośrednictwem rozmaitych sztywno ustalonych form wzajemności. Każde działanie, w tym działanie językowe, obejmujące interakcję międzyludzką ma charakter responsywny. Zasada ta ma zatem głębokie korzenie antropologiczne i obowiązuje nadal w większości relacji społecznych. Elementarną formą wymiany symbolicznej opartej na zasadzie wzajemności jest komunikacja językowa. Za Meadem filozof powtarza, że porozumienie między rozmówcami polega na umiejętności wchodzenia w rolę drugiej osoby, na symetrycznej wymianie wzajemnie antycypowanych intencji. Już w konwersacji za pośrednictwem gestów jednostka wzbudza w sobie samej takie postawy, jakie stara się wywołać u innych, a tym samym jest w stanie patrzeć na siebie oczami innych, przewidując ich zachowania i przyjmując ich postawy wobec siebie.

Wymiana słów, przedmiotów, symbolicznych gestów wymaga istnienia zewnętrznych stabilizatorów, instytucjonalnych ram, które nadają jej kierunek i gwarantują oczekiwaną skuteczność. Według Gehlena nawet wymiana towarowa służyła pierwotnie nie tyle ekonomicznym zyskom, lecz pełniła przede wszystkim funkcję rytuału podtrzymującego

---

<sup>744</sup> Ibidem, s. 116.

<sup>745</sup> A. Gehlen, *Urmensch ...*, op. cit., s. 51.

<sup>746</sup> Ibidem, s. 49.



zasadę wzajemności w społecznym i moralnym życiu. Imperatyw wzajemności legł u podłoża najwcześniejszych norm moralnych; na nim opiera się między innymi instytucja kary, w której dochodzi, z jednej strony, do odtworzenia stabilnej relacji między sprawcą a jego ja społecznym, z drugiej zaś, do symbolicznego odzyskania strat poniesionych przez ofiarę.<sup>747</sup> W wysoko rozwiniętych społeczeństwach sformalizowana zasada wymiany stała się ponadto bazą dla jednostkowych roszczeń do równości (równości wobec prawa, szans, startu etc.). Stanowi ona tym samym podstawową kategorię, która umożliwia zrozumienie genezy porządku instytucjonalnego również we współczesnym świecie.

Z powodu wrodzonych deficytów biologicznych człowiek zdany jest zawsze na pomoc i wsparcie ze strony innych. Jego „towarzyska” natura wyrażająca się w potrzebie uczestnictwa we wspólnocie nie byłaby możliwa do pomyślenia bez założenia zasady wzajemności. W istocie potrzeba ta dochodzi do głosu jedynie w przypadku, gdy jednostka zostaje pozbawiona możliwości jej spełnienia, a zatem w stanie izolacji, wykluczenia ze wspólnoty. Kiedy porządek instytucjonalny funkcjonuje we właściwy sposób, nie może pojawić się - jak zaznacza Gehlen - żadna próżnia, w której jednostce doskwierałaby samotność i wyobcowanie. Społeczny instynkt realizuje się wówczas, podobnie zresztą jak większość ludzkich potrzeb, „w tle”, to znaczy, jako skutek uboczny, a nie jako cel, do którego należałoby bezpośrednio dążyć.

Wzorcowym przykładem opartej na zasadzie wzajemności, zinstytucjonalizowanej kooperacji jest dla Gehlena gra. Wszelkiego rodzaju gry wymagają ścisłych reguł i jednolitej struktury. Jej uczestnicy uczą się, z jednej strony, generalizacji i abstrahowania, z drugiej natomiast, kontrolowania własnych działań w odniesieniu do sformułowanych zasad. Dyscyplina, tłumienie zakłócających afektów, a przede wszystkim niezbędna w tym przypadku umiejętność wchodzenia w rolę innego przygotowuje jednostki do życia w społeczeństwie. W ramach gry dochodzi ponadto do rozdzielenia celu od motywu - niejako przy okazji pojawiają się nowe pobudki działania jak rywalizacja, radość z poruszania się, prestiż czy towarzyskość.

Ostatnią ogólną kategorią, której używa filozof w *Urmensch*, jest pojęcie stabilizacji w przedstawieniu. Umiejętność tworzenia reprezentacji, obrazów rzeczywistości może pojawić się jedynie w zinstytucjonalizowanej społeczności, której potrzeby zostają przesunięte w stan wypełnienia zaplecza, a działania ulegają stabilizacji i stają się produktywne. Za pośrednictwem przedstawienia dochodzi do uniezależnienia wytworu

---

<sup>747</sup> Ibidem, s. 54.

ludzkiego od przypadkowego nacisku sytuacji, od konieczności życiowych. Materialne przedstawienie jest bezpośrednim derywatem imitacyjnych rytów (będących formą przedstawiającego działania), zawsze ukazuje ono pewną samoistną wartość bytową, a nie ideę. Mamy tu zatem do czynienia z transcendencją ku immanencji, gdyż treść przedstawienia zostaje odniesiona do określonego aspektu wypełniania zaplecza. Dlatego też, jak wyjaśnia antropolog, w sztuce archaicznej tak często pojawia się motyw wielkiego zwierzęcia. Dzięki udoskonaleniu techniki łowieckiej trudno dostępne niegdyś zwierzę staje się stałym, pewnym źródłem pokarmu, a w związku z tym - trwałym elementem praktyki społecznej nastawionej na pozyskiwanie pożywienia. Kiedy udaje się opanować kontyngencję związaną z ryzykownymi wyprawami łowieckimi, potrzeba zaspokojenia głodu przestaje być palącą i przechodzi w stan wypełnienia zaplecza. Dopiero na podłożu tego rodzaju ustabilizowanej praktyki ludzie zaczynają tworzyć podobizny istotnych dla swojego przetrwania aspektów rzeczywistości. Najwcześniejsze przedstawienia stanowią tym samym eksterioryzację pierwotnych potrzeb, która symbolicznie potwierdza trwałość i pewność ich zaspokojenia.

Badania archeologiczne wyraźnie pokazują, że początek sztuki figuralnej przypada na okres górnego paleolitu, kiedy to najprawdopodobniej zaczął dynamicznie rozwijać się syntaktyczny język. Odwołując się do teorii R. Pageta, Gehlen przyjmuje, że wcześniej dominował język pantomimiczny, w którym kluczową rolę odgrywały nacechowane emocjonalnie gesty naśladujące całościową sytuację.<sup>748</sup> Komunikacja tego typu miała charakter zachowawczy, służyła przekazywaniu konkretnych informacji dotyczących życia codziennego oraz podtrzymywaniu zbiorowej pamięci. W jej obrębie nie mogły pojawić się innowacyjne pomysły, ani żadnego rodzaju wynalazczość. Język operował holofrazami, które należało przerwać za pośrednictwem symbolicznych znaków, aby wyzwolić kreatywne możliwości tkwiące w ludzkiej mowie. Początkowo obydwie formy języka (nastawiony na stabilizację protojęzyk gesturalny oraz późniejszy język foniczny, oparty na znakach symbolicznych) funkcjonowały równolegle, ale z czasem całkowity prymat przejął innowacyjny i eksperymentujący język foniczny, w którym do głosu doszła zajmująca nas tutaj funkcja przedstawieniowa. Nie tylko zatem sztuka figuralna, ale również mowa daje się ująć za pomocą kategorii stabilizacji zewnętrznego świata w przedstawieniu. Również słowa transcendują ku immanencji, nadając samoistną wartość bytową poszczególnym aspektom ludzkiego życia. Podobnie jak przedstawienie malarskie, język uwalnia intencjonalną treść od nacisku konkretnej sytuacji. Jako skuteczna forma odciążenia pomaga on człowiekowi

---

<sup>748</sup> A. Gehlen, *Urmensch ...*, op. cit., s. 66.

uprzedmiotować zarówno świat zewnętrzny, jak i wewnętrzny wymiar popędów i potrzeb. Poza tym stanowi doskonałe medium uspołecznienia, gdyż zawsze odsyła do potencjalnego lub realnego adresata, zawsze odniesiony jest do „Innego”.

Podstawą procesu powiększania leksyki było od samego początku ludzkie ciało i otaczająca je przestrzeń. Subiektywizacja odczuć, psychicznych stanów nastąpiła na późniejszym etapie rozwoju. Głównym mechanizmem wzbogacania słownictwa była i nadal jest metafora, czyli „nazywanie jednej rzeczy imieniem drugiej”. Pierwotnie rozwój metafor ukierunkowany był na zewnątrz - od ciała człowieka ku otoczeniu, a dopiero wraz z rozwinięciem języka pisanego metafory zaczęły odnosić się do ludzkiego wnętrza. Wczesny język dążył zatem do stabilizacji zewnętrznego świata, późniejszy zaś - do ukonstytuowania i uporządkowania duchowego wnętrza. Gehlen dostrzega w konstytutywnej funkcji języka podłoże moralnej postawy człowieka. Procesy mentalne oraz afekty uregulowane za pośrednictwem mowy tworzą rodzaj uwewnętrznionej instytucji, która gwarantuje stałość w postępowaniu człowieka, ułatwia podejmowanie ważkich decyzji i przyczynia się do autorefleksji, która odpowiada za moralne odczucia jak: poczucie odpowiedzialności, skruchy, sprawiedliwości, potrzebę zadośćuczynienia etc. Język ze swej natury zawsze odsyła do określonej wspólnoty mówiących podmiotów, uwrażliwiając tym samym jednostkę na potrzeby, oczekiwania i krzywdy innych ludzi. „Ustabilizowane kompleksy interesów oraz wzorców postępowania określają same z siebie wartki strumień subiektywności, przypominając w tym linie brzegowe koryta rzeki, które nadają jej właściwy bieg. Kiedy jednak uprzedmiotowimy sobie dominujące treści działania orientując się według reakcji innych osób, zaczynamy wówczas pojmować siebie za pośrednictwem podstawowych pojęć i norm instytucji oraz opinii publicznej - podobnie jak najbardziej własne, oryginalne myśli można pomyśleć wyłącznie w słowach pochodzących od innych.”<sup>749</sup> Stabilizacja w przedstawieniu odnosi się zatem nie tylko do sztuki figuralnej, ale również, jeśli nie przede wszystkim, do języka. Przedstawienie w szerokim słowa tego znaczeniu porządkuje i utrwala obraz wewnętrznego i zewnętrznego świata, odsyłając do instytucjonalnego ładu społeczeństwa.

Aby precyzyjniej wyjaśnić proces kanalizacji popędów w ramach instytucji Gehlen wprowadza dodatkową kategorię ustabilizowanego napięcia (*tension stabilisée*), którą zaczerpnął od francuskiego orientalisty J. Przyluskiego.<sup>750</sup> Wskazuje ona na stan połączenia przeciwstawnych afektów, które wzajemnie się hamują i równoważą. W rezultacie powstaje

---

<sup>749</sup> Ibidem, s. 87.

<sup>750</sup> Ibidem, s. 88.

ambivalentna postawa czujności i ostrożności, która z upływem czasu utrwala się i przybiera formę stałego usposobienia. Antropolog podaje przykład stereotypowej reakcji na stabilizowaną postać wodza plemienia, kiedy splecione ze sobą odczucia lęku, agresji i podporządkowania tworzą w umyśle jednostki nowy wzorzec zachowania. Z jednej strony zawierają się w nim rezydua instynktowne, z drugiej - stan podwyższonej wrażliwości na cechy obiektu (w szerokim rozumieniu obejmującym również osoby i zwierzęta), za którą odpowiadają wyższe ośrodki układu nerwowego.<sup>751</sup> Działanie wyprowadzone ze stanu ustabilizowanego napięcia otwiera się na nowe motywy, które płyną z płaszczyzny rzeczowej i są racjonalne. Istotne jest tutaj to, że impuls, który prowadzi do stabilizacji afektów, pochodzi od zewnętrznego obiektu posiadającego symboliczne znaczenie usankcjonowane przez instytucjonalne regulacje. Miejsce, jakie zajmuje jednostka w danej hierarchii społecznej, definiuje granice, których nie może ona przekroczyć w swoim postępowaniu wobec wodza. W ten sposób spontanicznie tworzą się kręgi osób przebywających bliżej lub dalej centrum władzy. Jak stwierdza filozof „[...] ustabilizowane napięcie może się uzewnętrznić jedynie w konwencjonalnym zachowaniu, które symbolicznie włącza ‘przedmiot’ i ponownie prowadzi do stanu stabilizacji: status wodza, jego prawomocna jakość bycia podmiotem tabu, zostaje potwierdzona przez to samo symboliczne konwencjonalne zachowanie, które równocześnie odprowadza napięcie między afektami i utrzymuje je w tle.”<sup>752</sup> Tego rodzaju zachowania świadczą, zdaniem Gehlena, o tym, że w zinstytucjonalizowanej społeczności istnieją stany zaspokojenia afektów niezależne od jakiegokolwiek potrzeby i podporządkowane hierarchii statusu zewnętrznych obiektów i osób. Przedmiot, na który orientuje się „ustabilizowane napięcie” uzyskuje tym samym „samoistną wartość bytową w absolutnym sensie”.

Omawiana kategoria wyjaśnia szereg zachowań opartych na wzajemności, które uwzględniają hierarchiczną strukturę społeczeństwa. Mechanizm *tension stabilisée* leży u podłoża wielu relacji społecznych również we współczesnym świecie; bazują na nim zasady towarzyskiej i dyplomatycznej etykiety, stosunki między przełożonym i pracodawcą, zachowania wobec zmarłych, wobec władzy etc. Jego znaczenie dla kształtowania się rzeczywistości społecznej jest o tyle istotne, że integruje on rozmaite potrzeby, impulsy popędowe, instynktowne rezydua, tworząc zarazem podstawę dla działań, które z upływem

---

<sup>751</sup> Według współczesnej fizjologii udział w mechanizmie „ustabilizowanego” napięcia mają wzajemnie równoważące się układy autonomicznego systemu nerwowego, układ: współczulny, którego zadaniem jest przygotować ciało do gwałtownego wysiłku oraz przywspółczulny, który odpowiada za zatrzymywanie i odtwarzanie rezerw organizmu.

<sup>752</sup> A. Gehlen, *Urmensch ...*, op. cit., s. 90.

czasu mogą całkowicie uwolnić się od pierwotnej motywacji. Większość zrytualizowanych zachowań kultywowana jest nadal, mimo, że nie kryją się już w nich żadne napięcia. Opisany efekt uwolnienia od pierwotnej motywacji tłumaczy zarazem, w jaki sposób dochodzi do usamodzielnienia się instytucji. Ustabilizowane napięcie podporządkowane instytucjonalnym normom traci swój pierwotnie irracjonalny charakter i przekształca się w racjonalną formę działania. Odciążenie od nacisku sprzecznych impulsów zamienia afektywny stan w neutralną koordynację ruchową, która służy obiektywnym, społecznym celom.

Wszystkie wymienione w niniejszym rozdziale kategorie opisują specyficzne aspekty działania, które konstytuują i stabilizują instytucje. Gehlen nie poprzestaje jednak na analizie samej *praxis*, ale przy okazji wyjaśnia, w jaki sposób różne rodzaje praktyk powołują do istnienia skorelowane z nimi obiektywne własności porządku społecznego (normy, wartości, obiekty symboliczne etc.). Pierwszą kategorią, którą uwzględnia filozof jest wytwarzanie za pośrednictwem narzędzi. Mimo, że działanie tego rodzaju nastawione jest na przekształcanie zewnętrznego świata bez trudu można wskazać w nim momenty nie-instrumentalne: wirtualizację celu (działanie staje się samo dla siebie treścią zaspokojenia), przekroczenie utylitarystycznego schematu środka i celu. W trakcie wytwarzania dochodzi do przeniesienia momentu popędowego na obiekt, który zaczyna funkcjonować jako samoistny byt nadający kierunek działaniu. „Oddzielnie motywu od celu” to kolejna ogólna kategoria opisująca w jaki sposób dochodzi do powstania i autonomizacji wtórnej celowości obiektywnej - celu działania, który nie wynika z bezpośrednich potrzeb człowieka. W tym kontekście kluczową rolę odgrywa stan „wypełnienia zaplecza”. W sytuacji, gdy społeczność jest zorganizowana w ten sposób, że wszystkim jednostkom gwarantuje się zaspokojenie ich podstawowych potrzeb, potrzeby te tracą swój naglący charakter i przesuwają się niejako na drugi plan codziennej aktywności. Kategorię „wypełnienia zaplecza” uzupełnia pojęcie magazynowania, które wskazuje na fakt, że człowiek w przeciwieństwie do zwierząt zachowuje przy sobie nie tylko zapasy pokarmu, ale również narzędzia, przedmioty użytkowe, broń, ogień i różnego rodzaju nowo nabyte umiejętności, które uniezależniają się od kontekstu i mogą być stosowane w różnych sytuacjach. Kolejną kategorią jest antropologiczne pojęcie „transcendencji” opisujące różne formy działania przekraczające wartości użytkowe obiektów. Dla zrozumienia genezy instytucji szczególnie ważne są dwa typy transcendencji: transcendencja ku „samoistnej wartości bytowej” skorelowana z działaniem rytualno-przedstawiającym oraz transcendencja ku „samoistnej wartości bytowej w absolutnym sensie” skorelowana z działaniem rytualno-ideatywnym. W pierwszym przypadku efektem działania jest sfera wartości odniesionych do świata życia codziennego, w drugim zaś pojawia się

odniesienie do porządku normatywnego, który wykracza poza doświadczenie i lokalizuje się na zewnątrz poznawalnej rzeczywistości. Obydwie formy działania i transcendencji powołują do istnienia samoistny porządek instytucjonalny. Kluczowe znaczenie dla powstania instytucji antropolog przypisuje ponadto habitualizacji. Kategoria ta obejmuje wszystkie działania oparte na powtarzaniu i nawyku. Ich efektem jest stereotypizacja zachowań społecznych, które podlegają niepodważalnym normom sprawdzonym w praktyce dnia codziennego. Habitualizacja tworzy „behawioralny szkielet” instytucji, a zarazem podstawę dla innowacyjnych działań. Kategoria wzajemności tłumaczy z kolei naturę społecznych relacji opartych na zasadzie wymiany oraz komunikację międzyludzką nastawioną na porozumienie. Wzajemność posiada, zdaniem Gehlena, korzenie biologiczne: źródłowo powstaje na skutek apelatywnego oddziaływania bodźców kluczowych, które wyzwalają w człowieku „nieokreślone zobowiązanie”. Cały szereg zachowań, postaw, gestów ze strony *alter ego* wywołuje w jednostce impuls do ich odwzajemnienia.

Instytucjonalizacja zbiorowego życia zaczyna się wraz z powstaniem imitatywnych rytuałów, które w pewnym momencie rozwoju społeczności zostają przetransponowane na płaszczyznę przedstawienia - figuralnego bądź językowego. Normy regulujące działanie ulegają wówczas stabilizacji, nabierają trwałości i autonomii. Przedstawienie w kulturach archaicznych stanowi formę eksterioryzacji potrzeb, które zostały przesunięte w stan wypełnienia zaplecza. Uzewnętrznione w postaci symbolicznych reprezentacji tworzą umowne, ale nieprzekraczalne granice, w obrębie których rozgrywa się ludzka *praxis*.

Ostatnią wreszcie kategorią zaproponowaną przez filozofa w pierwszej części *Urmensch* jest pojęcie „ustabilizowanego napięcia”, które uzupełnia poprzednią kategorię „stabilizacji w przedstawieniu”. Dotyczy ono zachowań powstałych na podłożu rytualizacji, która równoważy sprzeczne afekty. Związywanie konkurujących ze sobą impulsów popędowych konstituuje nowego rodzaju formę zachowania, która stopniowo uwalnia się od pierwotnej ambiwalentnej motywacji i zaczyna służyć obiektywnym społecznym celom.

Analiza kategoriałna instytucji przeprowadzona w *Urmensch* dotyczy w głównej mierze genezy instytucji archaicznych, ale wszystkie wymienione momenty normotwórczej *praxis* można odnieść również do współczesności. Nawet w przypadku przedsiębiorstwa nastawionego wyłącznie na optymalizację wydajności samorzutnie powstają nowe potrzeby i sytuacje, których nie da się przewidzieć w ramach utylitarnej kalkulacji zysków i strat. Tak jak każda instytucja, przedsiębiorstwo funkcjonuje jako obiektywna, autonomiczna struktura koordynująca zachowania, ustalająca cele i potrzeby uczestniczących w niej jednostek. Dominująca początkowo wśród pracowników potrzeba zapewnienia bytu stopniowo przesuwa

się na drugi plan, staje się samooczywistym założeniem. Organizacja uzyskuje samodzielną wartość bytową, która określa system wartości i postaw związanych z etosem pracy i relacjami międzyludzkimi jak lojalność, respekt, solidność, zaufanie, bezpieczeństwo poczucie wspólnoty, etc. W miarę rozwoju działalności gospodarczej rentowność jest zastępowana różnymi świadczeniami socjalnymi, pojawiają się nieinstrumentalne cele, nowe motywacje i potrzeby.<sup>753</sup>

Instytucja w najbardziej ogólnym znaczeniu stanowi, dla Gehlena, spójny system częściowo niejawnych wzorców zachowań oraz niepodważalnych norm, które odciążają jednostki od nazbyt wielu decyzji, kanalizują energię popędową i utralają się jako obiektywny, trwały porządek. Człowiek podporządkowany obiektywnemu łaadowi zdobywa nawykową pewność miarodajnych orientacji, w związku z czym jego zachowanie staje się bezrefleksyjne i schematyczne, ale właśnie dzięki temu nabiera znamienia stałości i może przebiegać podobnie w odmiennych sytuacjach. W tym też sensie Gehlen pojmuje instytucjonalnie regulowane postępowanie (odczuwanie, myślenie, wartościowanie) jako przywrócenie zwierzęcej pewności instynktu na wyższym poziomie. Współczesne, dobrze funkcjonujące instytucje stwarzają szansę rozwoju prawdziwej osobowości opartej na indywidualnym doświadczeniu i kreatywności ujętej w racjonalne karby, ponadto neutralizują drażliwe sytuacje i subiektywne tarcia, umożliwiając tym samym niezakłóconą komunikację międzyludzką. Wyraźnie zakreślony horyzont zbiorowego działania pozwala podejmować i realizować wspólne cele życiowe, a zarazem ułatwia ludziom podejmowanie ważnych decyzji, przynosząc dodatkowy zysk w postaci stabilizacji życia wewnętrznego. Podczas gdy w instytucjach archaicznych stabilizacja obejmowała głównie system popędów i afektów, we współczesnych instytucjach następuje, z racji poszerzenia się obszaru subiektywności, integracja o wiele bardziej złożonych struktur osobowościowych. W obydwu jednak przypadkach mamy do czynienia z podobnym mechanizmem dyscyplinującym.

Zamykając rekonstrukcję pierwszej części *Urmensch*, przedstawimy tabelę zawierającą główne kategorie opisujące genezę instytucji. Zestawienie to ma jedynie charakter przeglądowy, nie uwzględnia wertykalnych zależności podporządkowania między kategoriami.

---

<sup>753</sup> Ibidem. s. 39.

INSTYTUCJE							
Oddzielenie motywu od celu							
samoistna wartość użytkowa	wypełnienie zaplecza	samoistna wartość bytowa	stabilizacja w przedstawieniu	samoistna wartość bytowa w absolutnym sensie	działanie oparte na zasadzie wzajemności	habitualizacja	ustabilizowane napięcie
Wytwarzanie		działanie rytualno-przedstawiające	imitacyjne ryty	działanie rytualno-ideatywne			

### 3.3. Działanie rytualno-przedstawiające - narodziny instytucji.

Zrekonstruowane w pierwszej części *Urmensch* kategorie antropologiczne oraz formy działania fundującego instytucjonalny porządek zacierają wyraźny dualizm, który w poprzednim dziele wyznaczały pojęcia działania instrumentalnego i ideatywnego. Jak pamiętamy filozof przypisywał kulturotwórcze znaczenie jedynie drugiemu rodzajowi *praxis*. Najprawdopodobniej pod wpływem uważniejszej lektury Deweya antropolog dostrzegł również w działaniu instrumentalnym strukturalne momenty, które wcześniej przypisywał działaniu komunikacyjnemu we wczesnej fazie rozwoju ontogenetycznego.<sup>754</sup> Przede wszystkim zaś rozpoznał jego imperatywny charakter, to znaczy fakt, że na jego podstawie można ustalać „cele końcowe”, co wcześniej było zarezerwowane dla działania ideatywnego. Poszukując źródeł „bezcelowego, ale obligatoryjnego działania”<sup>755</sup>, Gehlen poszerza teraz znacznie perspektywę socjologicznego opisu. O wiele bardziej szczegółowo tropi źródła zapośredniczonej przez symbole moralności oraz grupowej świadomości, wykorzystując omówione już kategorie opisujące rozmaite formy transcendowania działania instrumentalnego ku samoistnej wartości bytowej. Jego uwaga skupia się na działaniu

<sup>754</sup> Por. podpunkt 2.3.2 niniejszej pracy.

<sup>755</sup> A. Gehlen, *Urmensch ...*, op. cit., s. 179.



rytualno-przedstawiającym, które stanowi czystą formę działania ze znakiem powinności. Działanie to nie jest, według Gehlena, „[...] ani habitualną, ani prostą, wyczerpującą się w realizacji celu rzeczowego czynnością, ani też bezpośrednim wyrazem afektów.”<sup>756</sup> Nie służy ono zatem ani do rozporządzania rzeczami, ani nie należy do warstwy utajonych w tle pewności doświadczenia.

Aby wyjaśnić naturę działania rytualno-przedstawiającego, antropolog odwołuje się do tezy o konstytucjonalnym otwarciu człowieka na świat, nadając przy tej okazji pojęciu redukcji instynktów nowe znaczenie. W oparciu o etologiczne badania K. Lorenza filozof przyjmuje założenie, że sygnały wyzwalające reakcje instynktowne wśród zwierząt polegają na nieprawdopodobieństwie i prostocie. Wyzwalaczami są zatem zjawiska, które posiadają barwy spektralne albo rzadko spotykane cechy, odznaczają się regularną, niemal geometryczną postacią, symetrią, uporządkowaniem, rytmicznie precyzyjnym ruchem. Zgodnie z przyjętym przez Gehlena punktem widzenia redukcję instynktów należy rozumieć w ten sposób, że siły popędowe w człowieku nigdy nie wchodzą w odgórnie ustalone odniesienie do określonych motorycznych torów. W przypadku sytuacji doniosłej biologicznie takie oderwanie bodźca kluczowego od instynktownych mechanizmów rozładowania popędu przenosi odpowiedź w sferę silnych uczuć. Zamiast instynktownej reakcji pojawia się zatem „przyływ uczucia”, który domaga się ujścia. W odpowiedzi człowiek może uruchomić zachowania nie powodujące żadnych skutków praktycznych. Kiedy na przykład w otoczeniu pojawia się jakiś nieprawdopodobny „ostry” dźwięk, zwierzę reaguje przerażeniem i ucieczką, natomiast człowiek niejako zatrzymuje działanie wyzwalacza, czyli wywołany we wnętrzu „przyływ uczucia”, to zaś zatrzymanie stwarza lukę między aktualną podniętą i przesuniętym działaniem, w które wnika świadomość, aby wytłumaczyć sobie znaczenie tej sytuacji.

W rzadkich przypadkach człowiek reaguje w quasi-instynktowny sposób na bodźce kluczowe, jak dowodzi tego etologia, ale zachowania te nie są ściśle zdeterminowane, a ponadto zachodzi przy tej okazji zjawisko zacierania różnic między wyzwalaczami. Na przykład cechy ludzkiego małego dziecka - stosunkowo duża, ciężka głowa, wysunięta do przodu czaszka, wysoko sklepienie czoła, miękkie i elastyczne powierzchnie, krótkie i pulchne kończyny - wywołują opiekuńcze zachowania, a przynajmniej neutralizują i przekierowują agresję. Okazuje się przy tym, że wszystko, co takie cechy posiada oddziałuje niezależnie od pozostałych właściwości jako „coś miłego i infantylnego”. Dlatego też

---

<sup>756</sup> Ibidem, s. 167.

tkliwość w człowieku będzie budzić - jak przekonuje antropolog - w większym stopniu młody lew, aniżeli długonoga małpka.

Gehlen usiłuje wykorzystać etologiczne obserwacje w swojej koncepcji genezy instytucji. Punktem wyjścia czyni tezę, że pierwotny człowiek był konfrontowany z „nieprawdopodobnymi” zjawiskami natury, które postrzegał niezależnie od jakiegokolwiek biologicznej relewancji. Zjawiska te były podporządkowane abstrakcyjnej, tylko rudymenarnie odnoszonej do instynktu, czysto uczuciowej uwadze. Tego rodzaju „przekształcenie aktywnej pełnej reakcji w przyływ uczuć”<sup>757</sup> wyzwalalo quasi-instynktowny wymóg uruchomienia zachowania, które byłoby adekwatne wobec zaistniałej sytuacji; ponieważ jednak z powodu redukcji instynktów człowiek nie dysponował z góry ustaloną formą reakcji, wymóg ten znajdował wyraz w kolektywnym działaniu, które pod względem formy przypominało instynktowną koordynację ruchową. „Nieokreślone zobowiązane” wywołane apelatywnym sygnałem bodźca kluczowego było w pewnych sytuacjach realizowane na płaszczyźnie zbiorowego działania rytualnego i przybierało „pustą ceremonialną formę”.<sup>758</sup> Szczególnie istotny jest dla Gehlena formalny charakter zachowania, ponieważ dzięki niemu rytuał otwiera się na dowolne, często sprzeczne ze sobą motywacje, które nie zniekształcają przebiegu ustalonych czynności. Zbiorowe ustanowienie formy rytualnej stanowi źródło normatywności powstającej instytucji, ustala podstawowe zakazy i powinności obowiązujące całą społeczność. W zachowaniu rytualnym brakuje bowiem jakiegokolwiek utylitarnej kalkulacji zysków i strat, jakiegokolwiek subiektywnej interesowności. Rytuał będący odpowiedzią na obiektywne, „nieokreślone zobowiązanie” opiera się na mimetycznym odzwierciedlaniu „doniosłego” dla całej wspólnoty zjawiska. „Dlatego musi on przedstawiać, ponieważ u jego podłoża nie leży żadne praktyczne działanie nastawione na przekształcanie rzeczy, tak że treścią działania staje się jego forma, określenie tego, jak być powinno: i właśnie to nazywamy naśladowującym, przedstawiającym aktem.”<sup>759</sup>

Przytoczona powyżej definicja pokazuje wyraźnie, że działanie rytualno-przedstawiające stanowi najwyższy stopień „działania kierowanego przez rzeczy”, które filozof omawiał dotąd na przykładzie zachowań instrumentalnych. Również tutaj dochodzi do wirtualizacji potrzeb, a obiekt uznany za sprzyjający przetrwaniu grupy (np. zwierzę łowne) bądź za potencjalne zagrożenie (np. pioruny) uzyskuje status samoistnego bytu, wobec którego wszyscy postępują w identyczny sposób, rezygnując z własnych potrzeb i interesów.

---

<sup>757</sup> Ibidem, s. 148.

<sup>758</sup> Ibidem, s. 43.

<sup>759</sup> Ibidem, s. 179.

Antropologicznie pierwotną reakcją na apelatywne bodźce jest dla Gehlena „akt nadawania imion” (*Benennung*).<sup>760</sup> Nazywanie zjawisk stanowi bowiem podstawową formę odciążenia zarówno ludzkiej percepcji od nadmiaru wrażeń zmysłowych, jak i samego działania od zbędnych nakładów energii popędowej - „[...] albowiem język postrzegany jako mówienie jest równocześnie ruchem i doznaniem, a zatem zwrotnie odbieranym ruchem i o tyle właśnie działaniem.”<sup>761</sup> Nie tylko w perspektywie ontogenetycznej (omówionej w *Der Mensch*), ale również w filogenetycznej (jak pokazuje *Urmensch*) mowa oddramatyzowuje rzeczywistość, zdejmując z niej stygmat kontyngencji i tajemnicy. Język wprowadza ponadto struktury porządku w nieustabilizowanej sferze popędowej, ukierunkowuje działanie i pozwala przekroczyć człowiekowi horyzont teraźniejszości. „Nazwa narzuca się jako pierwsza potrzebie orientacji i doniosłości.”<sup>762</sup> Pierwotne nazwy nie tylko abstrakcyjnie reprezentują stany rzeczy, ale przede wszystkim przejmują od nich na mocy sympatycznego pokrewieństwa siłę sprawczą. Mowa służy zatem do symbolicznego oswojenia rzeczywistości, do przekształcenia jej w uniwersum sensownych związków. Dzięki językowi rozwija się komunikacja międzyludzka sprzyjająca koordynacji zbiorowych działań i tworzeniu więzi społecznych, a ponadto na płaszczyźnie podmiotowej uruchamia się proces apercpcji. Nieprawdopodobne, zadziwiające zjawiska wymuszają na człowieku nie tylko potrzebę adekwatnej reakcji motorycznej, ale również domagają się usensownienia. Dlatego „[...] nieznaną, ale niejako od wewnątrz wymagany sens [...] stanowi istotną część składową numinotycznej sytuacji.”<sup>763</sup>

Najbardziej rozpowszechnionym w kulturach archaicznych przykładem nadawania sensu w sytuacji nieokreślonego zobowiązania są dla Gehlena praktyki wróżenia. Filozof odwołuje się tutaj do prac Lévy Bruhla, z którym łączy przekonanie, że struktury świadomości człowieka archaicznego i współczesnego różnią się od siebie w sposób zasadniczy.<sup>764</sup> Różnica dotyczy przede wszystkim sposobu pojmowania natury, która niegdyś była postrzegana przez człowieka jako uniwersum przesycone numinotycznymi zjawiskami. „Dla człowieka archaicznego nie istnieje jeszcze zneutralizowany, odczarowany świat

---

<sup>760</sup> Ibidem, s. 142.

<sup>761</sup> Ibidem.

<sup>762</sup> Ibidem.

<sup>763</sup> Ibidem, s. 139

<sup>764</sup> L. Lévy-Bruhl podkreśla, że różnica między umysłowością pierwotną a cywilizacyjną nie sprowadza się do przypadkowej różnicy błędów czy słabości jednostek, ma charakter bardziej zasadniczy, dlatego francuski antropolog postuluje, aby badać umysłowość pierwotną w sposób obiektywny, to znaczy tak, jak się ona wyraża w instytucjach społecznych danej społeczności lub w wyobrażeniach zbiorowych związanych z tymi instytucjami. Por. L. Lévy-Bruhl, *Czynności umysłowe w społecznościach pierwotnych*, tłum. B. Szwarzman-Czarnota, Warszawa 1992.

zewnątrznych faktów, nie postrzega on natury jako czegoś prawdziwego bądź nie; ponieważ to, co nadnaturalne stanowi jeszcze nieodłączny wymiar samej natury, w dowolnym miejscu może ono wykroczyć z widzialnej rzeczywistości, daje o sobie znać w pewnych wyjątkowych stanach codzienności.”<sup>765</sup> Sytuacje, które współcześnie wydają się być całkowicie indyferentne, dla człowieka archaicznego noszą w sobie oznaki czegoś niesamowitego, a zarazem znaczącego. Takie zjawiska jak błyskawica, trzęsienie ziemi, zaćmienie słońca czy księżyca, narodziny bliźniaków, ryzykowna wyprawa wojenna, dziwne zachowanie bydła, nagle zachorowania etc. prowokują nieodparte „odczucie doniosłości.”<sup>766</sup> Świadkom takich wymownych zdarzeń narzuca się jednocześnie potrzeba zajęcia wobec nich stanowiska, podjęcia odpowiedniego działania. W rezultacie powstaje „[...] silne i złożone napięcie afektów, w które wnikają również hamujące siły lęku.”<sup>767</sup> Potrzeba reakcji staje się w tym przypadku wyrazem przymusu kompensacji zaburzenia równowagi afektów. Nazywanie oraz odczytywanie zjawisk na podstawie określonej konstelacji znaków służy w istocie przywróceniu homoestazy w emocjonalnym układzie człowieka. Jeśli zabiegi przynoszą pożądany skutek, stan napięcia stabilizuje się i uzyskuje „[...] trwałą formę zorientowanego odtąd >>usposobienia<<.”<sup>768</sup> Na zewnątrz przejawia się ono w postaci rytualnego zachowania, u podłoża którego znajduje się wspólne kolektywne wyobrażenie. Jeśli proces ten zachodzi wyłącznie na poziomie jednostkowym, powstaje wówczas stan neurotycznego zaburzenia. Istotny okazuje się zatem w tym przypadku społeczny charakter działania, który tworzy podstawę dla intersubiektywnie podzielanego przekonania, że określone bodźce wyzwajające kryją w sobie ukryte znaczenie. W ten sposób powstaje symboliczne odniesienie do przedmiotu.

Ujęcie Gehlena przypomina pod wieloma względami koncepcję mitu Cassirera, dla którego człowiek jest nie tylko istotą tworzącą symbole, ale również istotą, która za pośrednictwem swojej symbolotwórczej aktywności kształtuje sama siebie. „W miarę jak symboliczna działalność człowieka robi postępy, rzeczywistość fizyczna zdaje się cofać. Zamiast zajmować się rzeczami samymi w sobie, człowiek w pewnym sensie ustawicznie sam z sobą rozmawia. Tak bardzo owiął się w formy językowe, w obrazy artystyczne, w mityczne symbole lub religijne obrządki, że nie potrafi już niczego zobaczyć ani poznać inaczej jak za pośrednictwem tego sztucznego środka.”<sup>769</sup> Kultura staje się tym samym

---

<sup>765</sup> A. Gehlen, *Urmensch ...*, op. cit., s. 104.

<sup>766</sup> Ibidem. s. 140.

<sup>767</sup> Ibidem.

<sup>768</sup> Ibidem, s. 79.

<sup>769</sup> E. Cassirer, *Esej o człowieku. Wstęp do filozofii kultury*, tłum. A. Staniewska, Warszawa 1977, s. 80.

ogółem możliwych systemów symbolicznych, a człowiek - *animal symbolicum*. Odnosząc tę definicję do antropologicznej teorii instytucji Gehlena, w której centrum znajduje się zagadnienie działania i wykładni świata, można byłoby określić człowieka jako *animal interpretans* i dopiero z tej perspektywy daje się przybliżyć jego rozumienie symbolu.

Pojęcie symbolu używane w *Urmensch* składa się z dwóch powiązanych ze sobą określeń. Pierwsze odsyła do analizy symbolizacji ludzkiego postrzegania z *Der Mensch*, drugie zaś do schematu transcendencji, w którym filozof opisuje przekształcenie wartości użytkowej rzeczy w symboliczną wartość bytową, jakie zachodzi za pośrednictwem działania rytualno przedstawieniowego. Tworzenie symbolicznych reprezentacji świata na poziomie percepcji (wzajemna transpozycja różnych modalności zmysłowych, np. postrzeganie wartości haptycznych) funkcjonuje w schemacie transcendencji jako *conditio sine qua non* działania przekraczającego instrumentalne odniesienie do świata. Symboliczna interpretacja określonych aspektów rzeczywistości obecna chociażby w stanie „ustabilizowanego napięcia” prowadzi do tego, że „nieokreślone zobowiązane” zamienia się w „[...] określone, przypisane danemu wyzwalaczowi znaczenie, któremu raz na zawsze zostaje przyporządkowane specyficzne zachowanie.”<sup>770</sup> Obok aktu nadawania imion oraz praktyki wróżenia działanie rytualno-przedstawieniowe stanowi podstawową formę reakcji na nieprawdopodobne i doniosłe dla życia zjawiska. Podczas gdy nazywanie artykułuje jedynie mgliste odczucie doniosłości, praktyki wróżebne zachodzą na wyższym poziomie interpretacji, zakładają bowiem rozumienie pewnych znaczących zależności. Natomiast w działaniu rytualno-przedstawiającym sens przekształcony w zbiorowe wyobrażenie realizuje się w praktyce posiadającej symboliczne znaczenie. Trzy wymienione reakcje odzwierciedlają zatem proces stopniowej komplikacji, wzrostu złożoności sensu. Sprowokowany przez bodźce wyzwalające nakaz działania „[...] zostaje określony i spełniony w akcie naśladowania.”<sup>771</sup> Moment ten równoznaczny jest dla Gehlena z narodzinami najwcześniejszych instytucji.

Stabilizacyjna i orientacyjna funkcja instytucji wywodzi się z działania rytualnego, którego protoformą są rytualizacje występujące w świecie zwierzęcym.<sup>772</sup> „W filogenetycznym dziedzictwie dostrzegamy zachowanie, które z jednej strony, stanowi źródło sztuk przedstawiających, a z drugiej strony, musi wiązać się z określonymi najwcześniejszymi

---

<sup>770</sup> A. Gehlen, *Urmensch ...*, op. cit., s. 140.

<sup>771</sup> Ibidem, s. 145.

<sup>772</sup> Liczne przykłady przytacza i omawia K. Lorenz. Chodzi między innymi o rytuały walk turniejowych, krzyku triumfalnego, tańce godowe etc. Rytualizacja według etologa „polega zawsze na tym, że zjawia się jakiś nowy intyktowny ruch, którego forma naśladuje zmienny sposób zachowania się wywołany wieloma popędami.” [w:] K. Lorenz, *Tak zwane zło*, Warszawa 1972, s. 89.

formami religii.”<sup>773</sup> Nawiązując do H. Kirchnera, antropolog interpretuje słynne naskalne malowidła neolityczne jako obrazowe obiektywizacje pierwotnych rytów przedstawiających.<sup>774</sup> Mimiczno-gestyczne przedstawienie zostaje tutaj przeniesione na płaszczyznę graficznej reprezentacji. Zdolność do tworzenia materialnych podobizn, obrazów ukazujących pewną doniosłą dla zbiorowości narrację symboliczną stanowi kolejny etap rozwoju instytucji religijnych będący oznaką wyższego stopnia rozwoju abstrakcyjnego myślenia i techniki.

W paragrafie 31 *Urmensch* Gehlen wyróżnia dwa podstawowe typy przedstawiającego działania. Obok przedstawienia „*in materia*”, w którym wykorzystuje się jakąś formę reprezentacji (np. malowidła naścienne) wyróżnia przedstawienie „*in vivo*”, to znaczy naśladowcze uobecnienie czy ucieleśnienie istotnych i ryzykownych doświadczeń. Obydwa typy przedstawień stanowią stadia pośrednie procesu prowadzącego do powstania instytucji. Najstarszą formą przedstawienia stanowi cielesna *mimesis* - rytmizacja określonych przebiegów ruchowych, które artykułują imperatywny nakaz narzucony przez nieprawdopodobne i znaczące bodźce wyzwajające. Jako przykład Gehlen podaje tutaj taneczny rytuał pigmejów naśladowujący zjawisko nowiu księżyca. „Rytualne tańce pigmejów mają charakter mimiczny [...] są rodzajem aktywnego rysunku (*dessein en action*), grawerunkiem czy też rzeźbą wzbogaconą o dodatkowy ruch. [...] Jeśli umieścimy w nawiasie późniejszą racjonalizację, to znaczy uznanie tego rytuału za formę >>magii płodności<<, znajdziemy się blisko właściwych źródeł protomagii.”<sup>775</sup> W akcie cielesnego naśladownictwa mimiczne działania odnoszą się do samych siebie na drodze okrężnej poprzez symboliczne odniesienie do przedstawianego zjawiska i w ten sposób tworzą podłoże dla pierwotnej formy samoświadomości nie zapośredniczonej jeszcze przez język i mentalne operacje.

Dzięki rytmizacji, standaryzacji i synchronizacji ruchów naśladowczych niepomiarnie zwiększa się wyrazistość (*Prägnanz*)<sup>776</sup> odtwarzanego zdarzenia - mimetyczne przedstawienie nadaje mu w rezultacie cechę „nad-wyrazistości” (*Überprägnanz*). Gehlen pisze w tym kontekście o samo-naśladowaniu przedstawiającego działania - „[...] za pośrednictwem rytmizacji i uzyskanej przez to nad-wyrazistości działanie naśladuje samo siebie, czy też przedstawia samo siebie, działanie zaś, które dzięki swojej nad-wyrazistości zajmuje

<sup>773</sup> A. Gehlen, *Urmensch* ..., op. cit., s. 124.

<sup>774</sup> H. Kirchner, *Über das Verhalten des schriftlosen frögeschichtlichen Menschen zu seiner Geschichte*, Berlin 1954.

<sup>775</sup> A. Gehlen, *Urmensch* ..., op. cit., s. 145,147.

<sup>776</sup> Niemieckie słowo *Prägnanz* oznacza dosłownie zwięzłość, trafność, jednakże kontekst wywodu Gehlena wskazuje, że chodzi w tym przypadku o cechę zjawisk nieprawdopodobnych, prostych i łatwo postrzegalnych, dlatego najlepszym polskim odpowiednikiem wydał mi się termin wyrazistość, zawierający w pewnym stopniu wszystkie wymienione cechy bodźca wyzwajającego.

stanowisko wobec siebie, staje się zdolne do tworzenia symboli.”<sup>777</sup> Przedstawienie rytualne nie realizuje zatem żadnego pragmatycznego celu, ani nie stanowi bezpośredniej ekspresji afektów. Jego wartość symboliczna polega, z jednej strony, na autoteliczności osiągniętej za sprawą usamodzielnienia się zaakcentowanych postaci ruchowych, z drugiej natomiast strony, opiera się na imperatywnym potencjale, który urzeczywistnia się w wymiarze społecznym. Rytmizacja ruchu postrzegana jest przez członków danej grupy jako powinność, ponieważ sam akt naśladowania pełni już funkcję apelatywną. Okazuje się zatem, że nakaz płynący początkowo ze strony zewnętrznego zjawiska przeistacza się w rytuale w nakaz obowiązujący w sferze społecznej. „Inaczej mówiąc: przedstawiające naśladowanie wyrazistego wydarzenia przebiega z góry jako proces rozprzestrzeniający się w społeczeństwie: odczucie zobowiązania i potrzeba działania, które podzielają uczestnicy rytuału, przenosi się na jednorodne zachowanie, które wszyscy wykonują wzajemnie odnosząc się do siebie.”<sup>778</sup> W zachowaniu mimetycznym krzyżują się zatem dwa wymiary procesu naśladowania: w pierwszym wymiarze naśladowanie dotyczy numinotycznego zjawiska, w drugim zaś dochodzi do wzajemnego naśladowania się uczestników rytuału. Samoistna wartość przedstawianego zdarzenia (obiektu) stapia się z samoistną wartością rytu jednoczącego grupę. Im silniejszy jest imperatywny charakter obiektu, tym silniejsza staje się moc powinności zawarta w przedstawiającym rytuale.

Wyrazistość postaci ruchowych wyrażonych przez mimikę, gesty, taniec i śpiew reprodukuje się w formie ich społecznego wykonania. Akty mimetyczne stopniowo usamodzielniają się i uzyskują status samowystarczalnych, sensownych działań. „Dzięki temu jednostka wchodzi w relację do bytu jako takiego, który, by wyrazić inaczej pojęcie statusu, sam siebie reprezentuje i nie ukazuje się już jako byt, który można zmienić.”<sup>779</sup> Naśladowcze przedstawienie zwierzęcia łownego utrwała tym samym jego „samoistną wartość bytową”. Rytuał odrywa bodziec wyzwalający od przestrzenno-czasowego kontekstu, w którym ukazał się członkom wspólnoty, a przez to zawiesza jego wartość użytkową. Samoistna wartość bytowa obiektu zagęszcza się w akcie *mimesis* do postaci symbolu, którego normatywny charakter manifestuje się odtąd jako przymus uczestnictwa w rytuale.

Dzięki transpozycji korelatu naśladowczego przedstawienia na płaszczyznę obrazu, jego groza i numinotyczna moc uzyskuje konkretną postać, on sam zaś nabiera trwałości i uniezależnia się od kontyngentnych doświadczeń. Drapieżne zwierzę przestaje być odbierane

---

<sup>777</sup> Gehlen, *Urmensch ...*, op. cit., s. 146.

<sup>778</sup> Ibidem, s. 147.

<sup>779</sup> Ibidem, s. 80.

jako bezpośrednie zagrożenie, lecz zaczyna uosabiać ryzykowność życia w ogóle - „[...] odczucie istnienia, które uświadamia, że nie ma nic poza tym światem, że mimo kryjących się w nim niebezpieczeństw zapewnia on osamotnionemu stworzeniu trwale zaspokojenie potrzeb, uczucie to daje się wyrazić jedynie w symbolicznym, pełnym znaczenia przedstawieniu, w dramatycznej egzemplaryczności - w postaci ogromnego zwierzęcia.”<sup>780</sup> Nie tylko zatem mimiczna, lecz również obrazowa forma przedstawienia służy stabilizacji zewnętrznego, jak i wewnętrznego świata. Taniec i sztuka kultowa posiadają bowiem moc wiązania i ujarzmiania nawet niezwykle silnych afektów - „[...] głód i lęk przed nim, pożądanie i chęć unicestwienia, odwaga i strach przed niebezpieczeństwem, wszystko to wnika w senso-motoryczny potencjał zintensyfikowanego i zrytmizowanego odczucia ruchu.”<sup>781</sup>

W rytualnym przedstawieniu krystalizuje się i ujednolica stosunek człowieka do samego siebie i otaczającego go świata. Ścisłe ustalony przebieg zachowań obrzędowych stanowi zarazem punkt odniesienia dla samoświadomości uczestników, której współtowarzyszy samoświadomość zbiorowa. Praktykowanie rytuałów konstytuuje odczucie więzi społecznej, które jednak stale narażone jest na oddziaływanie odśrodkowych sił popędowych, które grożą destabilizacją porządku społecznego. Dlatego w kulturach archaicznych rozwinięto również praktyki rozwijające się niejako w odwrotnym kierunku aniżeli rytuały nastawione na stabilizację. W rozmaitych obrzędach opartych na zbiorowym transie, orgiach, szamańskiej ekstazie chodziło o instrumentalizację zachowań rytualnych w celu wyzwolenia energii witalnych tłumionych przez społeczne normy. Zrytmizowane zachowania, obrzędowe tańce, którym często towarzyszyło spożywanie środków odurzających, sztucznie eskalowały napięcie emocjonalne, by w ostatecznym rezultacie doprowadzić do rozładowania potencjalnie destrukcyjnych impulsów popędowych. Uwolnione „[...] afekty wyostrzały wrażliwość organizmu do takiego stopnia natężenia, którego nie pozwalały przewidzieć bezpośrednie konieczności życia. [...] Ryt stawał się wówczas środkiem służącym do wywołania subiektywnego lub kolektywnego stanu odurzenia.”<sup>782</sup> Gehlen podkreśla jednak, że tego rodzaju zrytualizowana inwersja popędów w dłuższej perspektywie nie służyła utrzymaniu homeostazy społecznej, dlatego instytucjonalizacji podlegały przede wszystkim techniki ekstazy oparte na świadomej ascezie, które z założenia nie ogarniały szerszych kręgów wspólnoty.

---

<sup>780</sup> Ibidem, s. 55.

<sup>781</sup> Ibidem, s. 152.

<sup>782</sup> Ibidem, s. 274.



Wraz z mimetycznymi rytuałami w zbiorowej świadomości zaczęły kształtować się również wyobrażenia bogów, półbogów, demonów - istot nadziemskich, choć partycypujących w codziennej rzeczywistości. Za Durkheimem, a przeciwstawiając się psychoanalizie, która wyobrażenia boskości wyprowadza z indywidualnej instancji superego, antropolog podkreśla ich społeczny charakter. Istoty boskie przeniesione na płaszczyznę przedstawienia uzyskują samoistną wartość bytową dzięki temu, że ich siła sprawcza przekracza wymiar obrazu.<sup>783</sup> Wyobrażenie stanowi w tym przypadku korelat quasi-instynktownej reakcji, która w mimicznym przedstawieniu uzyskuje swoją pierwotną symboliczną postać. Wyobrażenie autonomizuje się zatem, kiedy postać bóstwa zostaje utrwalona w rytmicznie skoordynowanych sekwencjach ruchów. Odpowiednio wyakcentowana „nad-wyrazistość” figur ruchowych niejako cieleśnie uzmysławia transcendentny wymiar przedstawianego bóstwa, jego niezwykłość i samoistość.<sup>784</sup>

Bóstwo staje się swoistym ośrodkiem krystalizacji zarówno jednostkowej, jak i zbiorowej samoświadomości. Rytuał, w jakim ono się pojawia definiuje rzeczywistość człowieka archaicznego, nasyca ją ukrytymi znaczeniami, a przez to czyni swojską i zrozumiałą. Transcendentny, ale objawiający się w postaci systemu widzialnych znaków wymiar *sacrum* staje się normą, „[...] gdy zwierzęta, źródła, rozmaite miejsca, góry, drzewa mogą zostać rozpoznane jako siedziby wyższych istot, gdy wyprowadza się z nich wiążące reguły, gdy zatem działanie orientuje się według miary znaczącej rzeczywistości tych rzeczy i przejmuje od nich zobowiązanie, które zaczyna nad nim ciążyć.”<sup>785</sup> Przedstawienie rytualne stapia ze sobą podmiot i przedmiot działania - uczestnik rytuału nie reprezentuje, nie wchodzi w rolę, lecz bezpośrednio ucieleśnia przedstawianą istotę. Pomiedzy porządkiem tego, co przedstawiane i przedstawiające istnieje nierozdzielne kontinuum. Poprzez to, że imperatywna moc bodźca wyzwalającego manifestuje się bezpośrednio w samym przedstawieniu, moment popędowy opatrzony znakiem powinności przenosi się na rytualne działanie. W ten sposób sam rytuał uzyskuje apelatywny charakter, który zapewnia mu stabilność i dalsze trwanie. „Powinność zawarta w rytuale umożliwia jego powtarzanie, ku któremu ciężą ciągłość oraz inwariancja stabilizujących momentów, które rytuał umieszcza w świadomości, zachowaniu i zewnętrznym świecie.”<sup>786</sup>

---

<sup>783</sup> Ibidem, s. 154.

<sup>784</sup> Gehlen zwraca uwagę, że w kulturach archaicznych teogoniczną moc posiadają również marzenia senne, w których bóstwa manifestują się wybranym jednostkom. Kluczową rolę odgrywa ponadto ludzka skłonność do antropomorfizacji naturalnych zjawisk.

<sup>785</sup> Gehlen, *Urmensch ...*, op. cit., s. 119.

<sup>786</sup> Ibidem, s. 157.

Dla Gehlena szczególnie istotne w opisanym procesie jest to, że norma scalająca wszystkie aspekty rytuału (łącznie z świadomością uczestników i ich odniesieniem do świata) umieszczona jest na zewnątrz całego procesu, dzięki czemu stabilizuje ona i nadaje trwałość uzewnętrznionym symbolicznie potrzebom. W przedstawieniu dochodzi bowiem nie tylko do uświadomienia czy uzmysłowienia ludzkich potrzeb, ale następuje również ich wirtualne zaspokojenie. Przedstawienie „[...] może wprawdzie Ignąć do pojedynczych, konkretnych treści, ale ostatecznie zorientowane jest na ideę samej rzeczywistości, dlatego transcenduje je i odnosi do stanu wypełnienia zaplecza.”<sup>787</sup> Przedmiotem rytualnego przedstawienia są nie tylko kontygentne, nieprawdopodobne zjawiska, lecz również stany rzeczy związane bezpośrednio z przetrwaniem człowieka takie jak: pożywanie, rozmnażanie, narodziny, życie, umieranie, śmierć. Jak stwierdza antropolog, w każdorazowym przypadku chodzi o „[...] przedstawienie owych punktów zapalnych rzeczywistości; wnosząc się ponad doraźną potrzebę, [uczestnicy rytuału] jednocześnie ją utrwalają.”<sup>788</sup> Moralne osiągnięcie rytualno-przedstawiającego działania polega na tym, że zagrażające ludzkiemu istnieniu siły rzeczywistości (a patrząc na to z perspektywy subiektywnej - destrukcyjne impulsy popędowe) zostają w nim całkowicie przezwyciężone. Rytuał inscenizuje walkę o byt, a zarazem symbolicznie unaocznia pełne zwycięstwo człowieka oraz uzyskaną w tej walce zdobycz, jaką jest gwarancja przetrwania.

Jak już wspomniano, wyobrażenie bóstwa (bądź obiekt kultowy) stanowi kluczowy element w procesie kształtowania samoświadomości człowieka archaicznego. Podobnie jak w *Der Mensch* Gehlen stwierdza, że proces ten przebiega na drodze okrężnej poprzez identyfikację z „Innym” - „[...] formuła ta znajduje jeszcze zastosowanie w wyższych stadiach wysoko rozwiniętych religii, ponieważ człowiek z istoty może dostrzec samego siebie tylko za pośrednictwem tego, co nieludzkie, za pośrednictwem Boga.”<sup>789</sup> Istota nadludzka reprezentuje ciągłość istnienia, nadaje trwałość zmiennym i przypadkowym zjawiskom natury, utożsamiając się z nią człowiek zyskuje wewnętrzną stabilność, pewien trwały, niezawodny punkt oparcia, który funkcjonuje zarazem jako niepodważalna busola aksjologiczna. Monoteizm ze swoją ideą jedyne Stworzyciela świata jest stosunkowo późnym wynalazkiem kulturowym, stąd człowiek archaiczny musiał zadowolić się wielością bogów, co odpowiadało jego jeszcze stosunkowo niestabilnej i niejednorodnej tożsamości osobowej. „Boskość daje się wprawdzie pomyśleć jedynie jako coś, co interweniuje pomiędzy

---

<sup>787</sup> Ibidem, s. 55.

<sup>788</sup> Ibidem, s. 56.

<sup>789</sup> Ibidem, s. 147

światem a człowiekiem, ale pierwotnie przeżywana jest od zewnątrz, a jej pierwszym przejawem jest trwałość. Żadna pojedyncza rzecz, żadne działanie nie może się przejawiać w ten sposób, dlatego od samego początku istnieje wielu bogów, wiele demonów, nadziemskich istot, istnieje wiele rytów, a wszystkie są unormowane i nastawione na trwanie.”<sup>790</sup>

Niezwykła produktywność zachowań rytualnych wynika paradoksalnie z ich formalizmu. To, co wśród wielu antropologów poszukujących ukrytej semantyki w obrzędowych czynnościach budziło rozczarowanie, to znaczy ubóstwo treści, dla Gehlena świadczy o ich kulturotwórczej mocy. Autoreferencyjność „znaczenia” rytuału, jego niejęzykowy charakter podkreślany przez repetetywną, obligatoryjną i ściśle uregulowaną strukturę umożliwia bowiem „inscenizację bezczasowości” oraz stwarza szansę na rozwinięcie ekscentrycznego samoodniesienia i uprzedmiotowienia, a zarazem utrwalenia złożonych kompleksów ludzkich potrzeb. Z jednej strony, w rytuale następuje samowyobcowanie jednostki, za pośrednictwem którego tworzy się Ja odróżnione od inscenizowanego bodźca wyzwalającego, z drugiej zaś, działania kolektywu uzyskują „wspólny punkt przecięcia”<sup>791</sup>, który pozwala utrzymać wzajemną kontrolę spojrzeń i antycypację zachowań innych uczestników: „W akcie mimicznego przedstawienia np. zwierzęcia przedstawiający musi odróżnić się od samego siebie, w zintensyfikowany sposób przeżywa siebie w kontraście do tego, co ucieleśnia [...] Indywiduum zdobywa, jak słusznie zauważył Mead, doświadczenie siebie jako Ja nie bezpośrednio, lecz w kontraście do wyobcowanej części własnej jaźni, która wyobcowuje się od niego w owym akcie przejmowania sposobu zachowania Innego.”<sup>792</sup>

Proces, w którym religia wyłania się z przedstawiającego działania stanowi dla Gehlena paradygmatyczny wzorzec genezy wszelkich instytucji. Podobnie jak archaiczne rytury instytucje zmierzają do tego, by fundamentalnym zasadom życia nadać trwałe, kulturowy wyraz i dzięki temu stworzyć dla zorganizowanej społeczności skuteczną ochronę przed kontyngencją zewnętrznego świata. Archaiczne rytury pozwalają otwartej na świat istocie ukonstytuować jednolite odniesienie do rzeczywistości i do siebie samej, odciążają ją od nadmiaru wrażeń zmysłowych, stabilizują wewnątrz i zewnętrzną sieć międzyludzkich interakcji. W przeciwieństwie do codziennych rutynowych działań, które zachodzą poniżej progu świadomości, religijne obrzędy wzmagają czujność jednostek na potencjalne zagrożenia. Religia nie jest zatem opium dla ludu, ani wymyślnym środkiem służącym

---

<sup>790</sup> Ibidem, s. 57.

<sup>791</sup> Ibidem, s. 170.

<sup>792</sup> Ibidem, s. 168.

wyciszeniu egzystencjalnych niepokojów. Obligatoryjność norm religijnych utwierdzana przez regularne powtarzanie rytów utrzymuje bowiem w stanie ciągłego pogotowia gotowość człowieka do podejmowania walki z przeciwnościami losu. Tak jak każda instytucja rytuał posiada zatem dwupoziomą strukturę - podstawowa, fundująca warstwa składa się z nawykowych zachowań, na której nadbudowuje się system norm wymagających świadomych działań regulowanych odgórnymi normami.

W *Urmensch* Gehlen opisuje jeszcze jeden aspekt instytucjonalizacji niezbędny do ukształtowania samoświadomości. Chodzi mianowicie o instytucjonalizację „przeżycia nieobecności” związanego z rytualnym praktykami normującym postawę wobec śmierci i pochówku zwłok. „Dusza, która opuszcza zmarłego, odpowiada przeżyciu nieobecności, a ponieważ międzyludzka komunikacja, język i głębokie emocjonalne oczekiwanie na odpowiedź, nie może pozostawać w próżni, kiedy zmarły nie okazuje żadnej reakcji, przerwana i zahamowana komunikacja zostaje podjęta od nowa i przybiera postać samouświadomienia własnej jaźni w przeżyciu utraconej jaźni innej osoby.”<sup>793</sup> Różne symptomy jak wypływająca ze zwłok krew, ostatnie tchnienie, cień, odbicie ciała w zwierciadle przekonują o dalszym trwaniu duszy po śmierci. Tożsamość jednostki ugruntowana na identyfikacji z wieloma bóstwami i wierze w dalsze istnienie duszy przybiera postać polifoniczną - archaiczne Ja składa się z wielu powiązanych ze sobą, choć zarazem autonomicznych, częściowych jaźni. Aby zrozumieć tę osobliwość, należy mieć na uwadze fakt, że w społeczeństwach pierwotnych wyobrażenie duszy i kult zmarłych wzajemnie się warunkują, to znaczy - z jednej strony, specyficzne wyobrażenie „duszy nieśmiertelnej” motywuje utrzymywanie strukturalnej stałości rytuałów pochówkowych, z drugiej zaś strony, owe rytuały oparte na niezmiennych wzorcach same przyczyniają się do stabilizacji tego wyobrażenia. W wyobrażeniu duszy jako witalnego centrum osoby ujawnia się to, [...] że samoświadomość rozwija się pierwotnie za pośrednictwem zewnętrznego świata, przy czym ujęcie własnej duszy w obrazach zewnętrznego świata i ujęcie tegoż według schematu ożywionych, chcących centrów działania stanowią dwie strony jednego i tego samego procesu organizacji.”<sup>794</sup> Koncepcja nadziemskich istot oraz wyobrażenie duszy posiadają wspólny punkt odniesienia dzięki temu, że uwzględniają relację człowieka do natury, której znaczenie przedstawia rytuał. Według Gehlena potrzeba rozumienia i kierowania postulowaną relacją ma charakter aprioryczny. Ludzkie dążenie do rozszyfrowania utajonego porządku rzeczy oraz zasad nim kierujących zostaje w sformalizowany sposób usamodzielniona w magii.

---

<sup>793</sup> Ibidem, s. 178.

<sup>794</sup> Ibidem, s. 172.

Magia bowiem, jak stwierdza antropolog, nie daje się zdefiniować „[...] za pomocą określonych treści, lecz należy ją rozumieć jako formę zachowania.”<sup>795</sup> Magiczne praktyki adoptują formalną strukturę rytuałów i przenoszą ją na poziom symbolicznych przedstawień, które zostają odniesione do codziennego życia. Magia wykorzystuje zatem pierwotnie autoteliczne działania do realizacji instrumentalnych celów. Wtórna racjonalizacja rytu zamienia go w zachowanie, które nastawione jest na osiągnięcie praktycznych skutków. Jak podkreśla Gehlen, w zachowaniu tym tkwi element operacyjnej kalkulacji, indukcyjnego wyprowadzania praw ze zmiennej bazy danych empirycznych. Szaman podobnie jak naukowiec tworzy „czyste przedstawienie” łańcucha działań, który doprowadził do oczekiwanego skutku i żywi przekonanie, że zastąpienie realnych czynności symboliczną reprezentacją doprowadzić może do tego samego rezultatu.<sup>796</sup> Magia operująca właściwą sobie logiką próbuje kontrolować zarówno siły natury, jak i ludzkie interakcje, staje się tym samym techniką *par excellence*. Sztucznie skodyfikowana formuła zawierająca obraz zdarzenia oraz określonego procesu, na który chce się magicznym sposobem wywrzeć wpływ, stanowi dla Gehlena prototyp naukowego eksperymentu. W istocie magia pojęta jako wtórna racjonalizacja rytu aktualizuje sympatetyczne odniesienie do świata i przekłada je na instrumentalną praktykę. Kluczową rolę w tej transformacji odgrywa język, który przekształca labilne zachowania rytualne w trwałą mityczną narrację. Mit i magia zakładają działanie rytualne, a jednocześnie odciążają je i stabilizują.

Instrumentalizacja i ujęzykowanie mimicznej ekspresji stanowi ważny krok na drodze prowadzącej do wyłonienia się porządku instytucjonalnego. Kluczowym etapem owej drogi jest powstanie mitów założycielskich objaśniających, w jaki sposób istoty ucieleśnianie w rytualnych praktykach powołały do istnienia instytucje organizujące życie danej społeczności. W postaci mitycznej opowieści „[...] ryt ulega wstecznej stabilizacji, religia zaś znajduje ochronę przed ryzykiem pograżenia się w magii, staje się instancją sprzyjającą życiu i nabiera historycznego wymiaru.”<sup>797</sup> Mit stanowi zatem swoistą autointerpretację rytuału, w wyniku której tworzy się zrąb podstawowych różnicowań dający początek instytucjonalnej organizacji społeczeństwa.

Gehlen ilustruje ten proces na przykładzie totemizmu, powtarzając tezy postawione już w końcowej części *Der Mensch*. Powszechne występowanie totemicznych systemów w rozmaitych kulturach świadczy, jego zdaniem, o fundamentalnej roli, jaką odgrywały one w

---

<sup>795</sup> Ibidem, s. 44.

<sup>796</sup> Ibidem, s. 270.

<sup>797</sup> Ibidem, s. 217.

procesie kształtowania porządku społecznego. Punktem wyjścia staje się tutaj teza, że powstanie praw regulujących relacje pokrewieństwa należy postrzegać w powiązaniu z imitacyjnymi rytuałami totemicznymi. Geneza instytucji daje się zatem zweryfikować na podstawie analizy rytuałów, w których totemiczny obiekt funkcjonuje jako ośrodek krystalizacji jednostkowej i zbiorowej samoświadomości. Przynależność do grupy manifestuje się w przedstawiającym rycie w formie identyfikacji ze wspólnym zwierzęcym przodkiem. „Autoidentyfikacja z potomkiem rodu w owej nad wyraz abstrakcyjnej własności nie może polegać na bezpośredniej wzajemnej identyfikacji, lecz musi przebiegać za pośrednictwem Trzeciego, z którym wszyscy się utożsamiają: zwierzęcia totemicznego, w którego postaci unaocznia się nie dająca się zlokalizować tożsamość pochodzenia”<sup>798</sup> Mechanizm zbiorowej identyfikacji pozwala Gehlenowi wyprowadzić, podobnie jak w *Der Mensch*, instytucjonalizację wierzeń związanych ze śmiercią, relacje pokrewieństwa krwi w obrębie klanu, normy regulujące związki seksualne (zasadę egzogamii), patrylinearny system dziedziczenia, uprawę roślin i hodowlę zwierząt. Kluczową rolę odgrywa przy tym omówiona już kategoria wtórnej celowości obiektywnej, która wyjaśnia powstanie niezamierzonych praktycznych rezultatów rytualnych praktyk.

Stanowisko filozofa w tej kwestii daje się wyprowadzić z tradycji „szkoły lipskiej”.<sup>799</sup> H. Freyer, którego katedrę filozofii Gehlen objął w 1934 r. w podobnym sensie utrzymuje, że „[...] instytucje nie powstają dzięki świadomemu ustanowieniu” i wyklucza pogląd jakoby „[...] instytucje realizowały ten sam cel, do jakiego pierwotnie zostały powołane.”<sup>800</sup> Również H. Schelsky definiuje instytucje jako społeczne formacje, „[...] których trwałość i stabilność ugruntowana jest głębiej aniżeli na planowanym działaniu celowym.”<sup>801</sup> Ujęcie Gehlena wyróżnia się na tle tej tradycji naciskiem, jaki filozof kładzie na znaczenie religii w procesie formowania się instytucjonalnego ładu społecznego.

Celowo-racjonalnie zorientowane momenty działania uczestniczą, zdaniem antropologa, jedynie pośrednio w procesie konstytuowania się instytucji, ich znaczenie ujawnia się raczej w stabilizacji i utrwaleniu ludzkich potrzeb. Dlatego „[...] celowości należy poszukiwać w narodzinach fundamentalnych instytucji z rytualnych praktyk, których zadanie może polegać, jak pokazują nasze analizy, na włączeniu w nasze własne zachowanie

---

<sup>798</sup> A. Gehlen/H. Schelsky, *Soziologie. Ein Lehr- und Handbuch zur modernen Gesellschaftskunde*, Düsseldorf/Köln 1966. s. 34.

<sup>799</sup> Por. K.S. Rehberg, *Hans Freyer (1887-1960), Arnold Gehlen (1904-1984), Helmut Schelsky (1912-1984)* [w:] *Klassiker Soziologie*, t. 2, red. D. Kaesler, München 1999, s. 72-104.

<sup>800</sup> H. Freyer, *Theorie des gegenwärtigen Zeitalters*, Stuttgart 1958, s. 67.

<sup>801</sup> H. Schelsky, *Ist die Dauerreflexion institutionalisierbar? Zum Thema einer modernen Religionssoziologie* [w:] „Zeitschrift für Evangelische Ethik“ 1957, H. 1, s. 153.

>>samoistnej wartości bytowej<< tego, co ożywione bądź, ujmując rzecz precyzyjnie, na uczynieniu naturalnego celu celem służącym naszym interesom.”<sup>802</sup> Powiązane z rytuałami, niezamierzone korzyści dopiero wtórnie przesuwają się na pozycję celów i podlegają instytucjonalizacji. Rozwiązanie tego paradoksalnego, przypadkowego przekształcenia bezinteresownych zachowań rytualnych w działania o charakterze użytecznym i celowym tkwi w naturze religijnej *praxis*. Istotnym elementem archaicznych religii jest to, że czczeni w nich bogowie „[...] symbolizują ową nieprawdopodobną i uszczęśliwiającą odpowiedź świata na to, co człowiek wyłania z siebie i ponad sobą stawia.”<sup>803</sup> Nie tylko nieprawdopodobieństwo elementarnych doświadczeń, które leżą u podstaw instytucji, lecz przede wszystkim nieprawdopodobieństwo wtórnej celowości płynącej ze zinstytucjonalizowanych działań staje się przedmiotem religijnej stabilizacji. Religijny wymiar ludzkiej autointerpretacji oraz wykładni świata odnosi się zatem zarówno do ryzyka ciężącego na ludzkim istnieniu, jak i kontyngencji samej kultury. Wyjaśnienie wtórnej celowości zinstytucjonalizowanych procesów wymaga odwrócenia relacji między kategoriami opisującymi genezę kultury, ponieważ „[...] przyczyny powstania instytucji są z reguły odmienne od powodów, dla których się je konserwuje.”<sup>804</sup> Rozpoznajemy tutaj omówioną już kategorię oddzielenia celu od motywu oraz tezę o irracjonalności procesu instytucjonalizacji. Jak pamiętamy, pierwsze praktyki rytualne powstają w odpowiedzi na „nieokreślone zobowiązanie”, jakie wzbudzą w człowieku niecodzienne zjawiska naturalne. Ów irracjonalny moment przechodzi na wtórne relacje celowe, które wyłaniają się ze sformalizowanych zachowań na bazie rytualnych habitualizacji.<sup>805</sup>

Pierwotna motywacja traci swój nagły charakter i niejako znika w rytualnym zachowaniu, które następnie obudowane zostaje mityczną narracją i ustabilizowane przez system zakazów i nakazów. Kluczową rolę odgrywa tutaj moment nieuwarunkowania, autonomii instytucji uzyskany za sprawą symbolizacji podstawowych wartości życia. Uwiecznione w postaci symboli i wierzeń, a zarazem oderwane od codziennego kontekstu wartości takie jak bezpieczeństwo, pewność zaspokojenia podstawowych potrzeb, macierzyństwo, pokojowa kooperacja etc. stają się „samoistnymi wartościami bytowymi”, które chronią człowieka przed przypadkowością losu i zagrożeniami zewnętrznego świata. Według Gehlena, nie można mówić w tym przypadku o racjonalnych funkcjach instytucji,

---

<sup>802</sup> Gehlen, *Urmensch ...*, op. cit., s. 187.

<sup>803</sup> Ibidem, s. 107.

<sup>804</sup> Ibidem, s. 34.

<sup>805</sup> Tego rodzaju konserwatywne z ducha ujęcie Gehlena budziło wśród krytyków zarzut o anty-oświeceniowy irracjonalizm. Por. H. N. Janowski, *Stabilisierung nach rückwärts. Arnold Gehlens glückloser Kampf gegen Aufklärung* [w:] *Der neue Konservatismus der siebziger Jahre* (wyd. M. Greiffenhagen, Reinbek 1974, s. 23-38).

ponieważ wiodącą rolę odgrywają tutaj ucieleśnione w nich, nie podlegające dyskusji idee kierownicze. Za M. Hariou i C. Schmittem antropolog powtarza, że o trwałości i efektywności instytucji decydują nie tyle racjonalne rozstrzygnięcia, co apodyktyczna moc niejawnych i niepodważalnych struktur normatywnych. Idee mogą kształtować instytucje tylko o tyle, o ile zostają zakotwiczone w konkretnych działaniach i wsparte na zewnętrznych podporach (uzewnętrznionych strukturach władzy). *Idée directrice* określa praktykę społeczną jako zasada regulatywna, która pozwala z wielości możliwych działań i sposobów postępowania wyselekcjonować i faworyzować ograniczoną liczbę dopuszczalnych zachowań, dzięki czemu stwarza instytucjonalną podstawę dla postępu kulturowego - stabilność ustalonych zasad gwarantuje bowiem paradoksalnie efektywność innowacyjnych zmian w obrębie instytucji.

Wbrew teoriom funkcjonalistycznym Gehlen przyjmuje, że ludzkie instytucje nie służą zaspokajaniu ludzkich potrzeb, lecz konstytuują płaszczyznę działania, na której człowiek odciąża się od ich nacisku i odkrywa rezerwar potrzeb wyższego rzędu.<sup>806</sup>

Funkcjonalistyczne ujęcie popełnia dwa zasadnicze błędy - po pierwsze, przeocza właściwe znaczenie zasady odciążenia, po drugie zaś nie uwzględnia w wystarczającej mierze społecznego wymiaru instytucjonalnych regulacji. Paradygmatycznym przykładem wspomnianych deficytów jest dla Gehlena holistyczna teoria B. Malinowskiego podkreślająca wzajemną zależność kultury i społeczeństwa. Według najbardziej ogólnego pojęcia kulturę można, według autora *Argonautów Zachodniego Pacyfiku*, opisać za pomocą trzech fundamentalnych pojęć: funkcji, instytucji i systemu. Instytucje służą zaspokajaniu biologicznych potrzeb podstawowych (*basic needs*). Polski antropolog wymienia przy tym listę uniwersalnych potrzeb, wokół których kształtują się społeczne organizacje. Poszczególne aspekty zaspokojenia potrzeb definiuje jako funkcje, społeczeństwo zaś jako formę integracji owych funkcji. W pracy *Naukowa teoria kultury* wyróżnia łącznie siedem podstawowych potrzeb, którym przyporządkowane są odpowiednie kulturowe funkcje: przemiana materii - zaopatrywanie w żywność, reprodukcja - pokrewieństwo, wymogi organizmu - schronienie, bezpieczeństwo - ochrona, ruch - działania, rozwój - trening, zdrowie - higiena.<sup>807</sup> Ponad płaszczyznę elementarnych potrzeb Malinowski sytuuje wyprowadzony z nich „drugi porządek” potrzeb, przy czym wymienia cztery nadrzędne imperatywy podporządkowane odpowiednim systemom społecznym. Pierwszym imperatywem jest wytwarzanie dóbr produkcyjnych i konsumpcyjnych. Powstające w tym kontekście potrzeby zaspokaja

---

<sup>806</sup> Gehlen, *Urmensch ...*, op. cit., s. 62.

<sup>807</sup> B. Malinowski, *Naukowa teoria kultury* [w:] tenże, *Kultura i jej przemiany*, tłum. A. Bydłoń, A. Mach, Warszawa 2000, s. 102.



gospodarka. Potrzebę ukształtowania potomstwa zapewnia wychowanie, wymóg moralnego porządku spełniany jest za pośrednictwem społecznej kontroli, zabezpieczenie autorytetu i funkcjonowanie struktur władzy gwarantują natomiast polityczne organizacje.

Na instytucje jako takie składają się, zdaniem Malinowskiego, następujące elementy: personel (grupa zorganizowana zgodnie z określonymi zasadami władzy, podziału funkcji i rozdziału przywilejów), następnie prawa i normy instytucji (przyswojone umiejętności techniczne, nawyki, normy prawne i etyczne zakazy, które zostały przez członków przyjęte lub im narzucone) oraz materialny aparat (wydzielona część wyposażenia środowiskowego w postaci zasobów, narzędzi, a także części korzyści płynących ze wspólnej działalności).<sup>808</sup> Instytucjonalne działanie uzyskuje wspólne ukierunkowanie i wewnętrzną spójność za pośrednictwem statutu - systemu wartości, wokół którego krystalizuje się instytucja. W przeciwieństwie do systemu „norm i praw” statut nie ma funkcjonalnego charakteru, ponieważ konstytuują go idee regulatywne analogiczne do *ideé directrice* w znaczeniu, w jakim pojawiają się u Hariou i Gehlena. Malinowski podobnie postrzega je jako rodzaj nadrzędnej syntezy ludzkich potrzeb, ale nie interesuje się kwestią ich genezy. W centrum jego zainteresowań leży przede wszystkim zagadnienie podstawowych, funkcjonalnych zasad instytucji, a co za tym idzie kwestia utrzymania ludzkiej egzystencji w zorganizowanym społeczeństwie. Kultura nadbudowuje się jako system wtórnych potrzeb w warunkach gwarantowanego zaspokojenia potrzeb elementarnych. W tym sensie religia, sztuka i nauka rozumiane są przez niego jako instytucje wyższego rzędu odniesione są do wtórnych potrzeb.

Gehlen zdaje się przejmować od Malinowskiego tezę o hierarchiczności systemu potrzeb, przy czym łączy ją z teorematem odciążenia i kategorią wypełnienia zaplecza. „Nasze quasi-instynktowne potrzeby przechodzą w stan realnego bądź wirtualnego wypełnienia zaplecza, a z perspektywy wyższych, odciążonych, pewnych i wyuczonych sposobów działania jawią się jako utrwalone podłoże egzystencji, które dopiero umożliwia owe działania.”<sup>809</sup> Gwarancja zaspokojenia pierwotnych potrzeb stwarza możliwość rozwoju wyższych procesów sublimacyjnych - w tym punkcie koncepcje Gehlena i Malinowskiego pokrywają się. Decydująca różnica między nimi dotyczy roli, jaką przypisują zasadzie funkcjonalności. Dla autora *Urmensch* o istocie instytucji stanowi ich autoteliczność, a użyteczne korzyści z nich płynące posiadają drugorzędne znaczenie. Innymi słowy, instytucjonalny porządek społeczny funduje nie tyle świadomość instrumentalna, lecz bezinteresowna świadomość ideatywna. Kluczowym momentem każdej instytucji jest jej

---

<sup>808</sup> Ibidem, s. 71-72.

<sup>809</sup> Gehlen, *Urmensch ...*, op. cit., s. 53.

imperatywny charakter, który zmusza jednostki do bezwarunkowego podporządkowania się obowiązującym regułom. Gehlen wywodzi imperatywność norm z działań rytualnych, co powoduje, że pojęcia instytucji oraz zachowania rytualnego wzajemnie zazębiają się, tworząc opozycję wobec idei rozumu instrumentalnego.

W zgoła odmienny sposób akcenty teoretyczne rozkłada ujęcie funkcjonalistyczne, które ignoruje autoteliczność i ideatywny wymiar instytucji. Według autora *Urmensch* tego rodzaju redukcjonistyczne stanowisko stanowi swoiste *signum temporis* - odzwierciedla bowiem postępujący współcześnie upadek wiary w autorytatywną moc idei kierowniczych. Prognoza Gehlena dotycząca konsekwencji zaniku ideatywnych zasobów organizacji społecznych nie pozostawia wiele miejsca dla optymizmu - tam, gdzie „idee” ustępują miejsca celowo-racjonalnym strukturom zarządzania, stabilność społeczna chyli się ku upadkowi.<sup>810</sup> Autorytatywne instytucje nie tylko zapewniają społeczną integrację jednostek oraz zaspokojenie jej elementarnych potrzeb, ale przede wszystkim stoją na pieczy ludzkiej godności, sprzyjają moralnemu i kulturowemu rozwojowi. Osłabione wszechobecną kulturą autorefleksji i masowego eudajmonizmu instytucje nie dostarczają już aksjologicznej orientacji i duchowego oparcia. Nawet najbardziej skuteczne techniki zaspokajania potrzeb pozbawione są normatywnego potencjału, który wskazywałby jednostce sposoby przekraczania doraźnego hedonizmu. „Byłoby całkowitym fałszem twierdzić w duchu starych racjonalistycznych teorii, a również w duchu >>szkoły funkcjonalistycznej<< Malinowskiego, że celem każdego działania jest zniesienie potrzeb. Ludzie działają przede wszystkim ze względu na rzecz samą, w każdej pracy istnieje coś, co należy wykonać, co stanowi usamodzielniony cel. Jednostki zawsze działają na bazie nawyków i umiejętności kierowane odczuciem obowiązku.”<sup>811</sup> Tylko instytucje nadają ciągłość działaniu, myśleniu i woli, ponieważ „[...] w obliczu otwartości na świat i redukcji instynktów człowiek nie ma żadnej gwarancji, że będzie mógł współdziałać z innymi, bądź że, kiedy wspólne działanie doszło do skutku, nie zdezorganizuje się następnym razem. Dokładnie w tę lukę wkracza instytucja, która przewycięża brak automatycznego powiązania między ludźmi.”<sup>812</sup>

W antyfunkcjonalistycznej i na wskroś konserwatywnej teorii Gehlena możemy wyodrębnić dwa komplementarne znaczenia pojęcia instytucji. W szerszym wywodzącym się jeszcze z filozofii Arystotelesa znaczeniu instytucja oznacza ogół norm, wzorców działania opartych na habitualizacji - w schemacie transcendencji obejmowałaby ona pierwsze dwa

---

<sup>810</sup> Ibidem, s. 151.

<sup>811</sup> Ibidem, s. 62.

<sup>812</sup> Ibidem, s. 157.

stopnie (sferę obiektów percepcji oraz obiektów użytkowych), granicząc z trzecim stopniem „samoistnej wartości bytowej”. W węższym znaczeniu instytucja tożsama jest z ideatywną strukturą reguł rozpostartych niejako ponad głowami aktorów społecznych - w tym przypadku pojawiałaby się ona na trzecim, ewentualnie czwartym stopniu transcendencji jako „samoistna wartość bytowa” bądź jako „samoistna wartość bytowa w absolutnym sensie”.

Szersze ujęcie Gehlen wypracował w pierwszej części *Urmensch*, analizując naturę działania instrumentalnego, podczas gdy ujęcie węższe zostało rozwinięte w części drugiej przy okazji omawiania rozmaitych manifestacji świadomości ideatywnej. Obydwa powiązane ze sobą piętra społecznego porządku konstytuują całość, w obrębie której jednostki znajdują zarówno materialne, jak i moralne wsparcie, poczucie więzi i bezpieczeństwa oraz przestrzeń dla indywidualnego rozwoju. Idee kierownicze zyskują sprawczość, to znaczy zdolność regulowania podporządkowanych im potrzeb i zachowań jedynie na podłożu już istniejącego, sformalizowanego systemu usamodzielnionych wzorców behawioralnych. Z drugiej strony, owa formalna, stabilizująca podstawa habitusu społecznego może funkcjonować poprawnie tylko wówczas, gdy istnieje nadrzędna, regulatywna struktura ideatywnych norm. „Wielkie myśli mogą przeniknąć do ponadjednostkowego stanu samooczywistości działania jedynie jako treści instytucji. Widać to wyraźnie na przykładzie religii, dla której instytucje nie są czymś zewnętrznym. Bez kościoła religia uległaby >>idealizacji<<, to znaczy zostałaby subiektywistycznie przetrawiona, upadając do poziomu izolowanego przeżycia, jak ma to miejsce we współczesnej sztuce.”<sup>813</sup>

Podstawowe znaczenie instytucji polega, zdaniem Gehlena, na tym, że jako autonomiczne i niezawodne instancje społecznej całości stabilizują one życie zarówno zbiorowości, jak i egzystencję jednostek. Utrata tej kompetencji staje się punktem zapalnym jego krytycznej diagnozy współczesności. Filozof przejaskrawia konflikt między chylącym się ku upadkowi ładem instytucjonalnym a promowanym współcześnie indywidualizmem. Na tym krytycznym tle kultura archaiczna funkcjonuje jako kontrastowy wzorzec „zdrowej instytucjonalizacji”. Gehlenowi nie chodzi bynajmniej o idealizację „złotego czasu” początków ludzkości, ponieważ wielokrotnie powtarza, że współczesność i świat archaiczny oddzielone są nieprzekraczalną przepaścią. W istocie konkretne kulturowo-psychologiczne treści tworzące niejako „materię” dawnych kultur są nam obecnie całkowicie niedostępne. Jednak analiza kategoriałna może odtworzyć pewne ogólne, czysto formalne własności pierwotnych instytucji. Zrekonstruowane w dwóch ostatnich podrozdziałach kategorie

---

<sup>813</sup> Ibidem, s. 41.

antropologiczne tworzyć mają, zgodnie z zamysłem Gehlena, rodzaj „materialnego a priori” (w znaczeniu schelerowskim), które organizuje życie społeczne niezależnie od wszelkich historycznych i psycho-kulturowych zmian, jakim one każdorazowo podlegają. Dzięki temu diagnoza współczesności uzyskać ma wyraźne kryterium oceny, które będzie wspierać krytyczne zabiegi filozofa. Psychospołeczna analiza przemian zachodzących we współczesnym świecie wymaga ponadto uprzedniego wypracowania koncepcji techniki, która w kompleksowy sposób ujmowałaby zależności między rozwojem technologicznym i przemianami w strukturze instytucjonalnej uprzemysłowionych społeczeństw. Wskazana problematyka będzie przedmiotem rozważań dwóch następujących podrozdziałów.

### **3.4. Industrializacja kultury - antropologiczna koncepcja techniki**

W 1957 r. ukazuje się stosunkowo krótka praca *Die Seele im technischen Zeitalter*, w której Gehlen wypracowuje teorię nowoczesności jako epoki zdominowanej przez procesy modernizacyjne zachodzące w sferze techno-nauki.<sup>814</sup> Praca ta wywołała ogromne zainteresowanie i falę dyskusji. Niektóre użyte w niej pojęcia jak: rozkład instytucji, medialny zalew bodźców czy doświadczenie z drugiej ręki stały się częścią słownika ówczesnych nauk humanistycznych w Niemczech. Punktem wyjścia monografii jest teza, że niezwykle silne przekształcenia w dziedzinie technologii i gospodarki doprowadziły do przemian strukturalnych w obrębie społeczeństwa i jednostkowej psychiki. Celem społeczno-psychologicznych rozważań antropologa staje się w związku z tym przedstawienie adekwatnej koncepcji techniki oraz skutków, jakie proces industrializacji wywołuje w świecie życia codziennego. Gehlen rozpoczyna swoje analizy od polemiki z dominującą wówczas negatywną oceną cywilizacji technicznej ze strony przedstawicieli nauk humanistycznych. „W rozkwitającej bujnie od czasu wystąpień Nietzschego i Spenglera niemieckiej literaturze, podejmującej krytykę kultury, nie brakuje polemiki skierowanej przeciw technice. Można to uznać za symptom tego, że nasze społeczeństwo nie uporało się jeszcze wewnątrz z dalekosiężnymi przemianami, jakie dokonały się w toku industrializacji.”<sup>815</sup> Fobijny stosunek do techniki ugruntowany dziedzictwem krytycznej filozofii kultury przesłania, zdaniem filozofa, właściwy obraz techniki i uniemożliwia uchwycenie jej roli we współczesnym społeczeństwie. Niechęć do równouprawnienia techniki i kultury ma również swoje korzenie w dominującej przez dziesięciolecia tradycji idealizmu, „[...] zgodnie z którą sposobami

---

<sup>814</sup> A. Gehlen, *Die Seele im technischen Zeitalter* [w:] tegoż, GA 6, s. 1-137.

<sup>815</sup> A. Gehlen, *W kręgu antropologii i psychologii...*, s. 223.

myślowymi filozofii [...] można rozwiązywać każdy ludzki problem, podczas, gdy te sposoby nie czują się w obliczu techniki dostatecznie kompetentne.”<sup>816</sup>

Gehlen obiera przeciwstawny kierunek badań. Opierając się na własnych antropologicznych założeniach usiłuje poddać analizie wzajemne zależności między aktorami społecznymi, instytucjami i superstrukturami, które obejmują ściśle powiązany ze sobą aparat biurokratyczny, technikę i przemysł naukowy. Aby uwypuklić odrębność stanowiska filozofa w tej kwestii przedstawimy poniżej zwięzłą rekonstrukcję opozycyjnej koncepcji techniki Oswalda Spenglera, która mimo ewidentnych różnic wykazuje w niektórych punktach zbieżności z podejściem autora *Die Seele im technischen Zeitalter*, a zarazem stanowi niejako paradygmatyczny przykład katastroficznej wizji technicznej cywilizacji

Spengler podobnie jak Gehlen postrzega technikę jako formę aktywności na stałe wpisaną w ludzką naturę. Technika nie jest jednak dla niego typowo ludzkim monopolem, lecz „tastyką życia”, która miałaby przysługiwać również zwierzętom. W tym sensie techniką byłaby zatem sztuka polowania na antylopę przez lwa, tak samo jak sztuka strzelania z łuku przez człowieka. Spengler zaznacza jednak, że istnieją różne techniki odpowiednie dla różnych typów zwierząt – inne dla roślinożerców, inne dla drapieżników. Roślinożercy przeznaczeni są z natury na bycie łupem, dlatego ich działanie ma charakter reaktywny, nastawione jest na ucieczkę, ukrywanie się, czyli na ruch w kierunku „od czegoś”. Dopiero w obliczu furii, zaszczucia bądź podniecenia seksualnego stają się zdolne do walki. Drapieżniki działają przeciwnie, dla nich walka staje się naturalnym sposobem zdobywania pokarmu. Ich ekspansja życiowa przybiera postać ruchu „do”, który posiada konkretny cel.<sup>817</sup> Według Spenglera człowiek jest bez wątpienia drapieżnikiem, dlatego jego technika ma również „drapieżny charakter”. Oczy umieszczone frontalnie z przodu głowy stanowią podstawę dla wizualnego panowania nad światem, który stopniowo przekształca się w gigantyczne żerowisko. „Świat jest łupem i z tego faktu wyrasta w ostateczności kultura ludzka.”<sup>818</sup> Technika okazuje się zatem skutecznym narzędziem dominacji. Między człowiekiem a zwierzęcymi drapieżnikami istnieje jednak różnica dotycząca natury „tastyki życia”. Przede wszystkim technikę zwierząt należy pojmować jako gatunkową strategię działania, nie podlegającą rozwojowi, natomiast człowiek posiada możliwość dokonywania innowacyjnych wynalazków. Technika ludzka podlega nieustannym zmianom - raz odkryte możliwości przekształcania natury wymuszają niejako rozwijanie nowych zastosowań, wprowadzanie

---

<sup>816</sup> Ibidem, s. 224.

<sup>817</sup> Por. O. Spengler, *Człowiek i technika*, tłum. A. Kolakowski [w:] tegoż, *Historia, kultura, polityka*, Warszawa 1990, s. 40-41.

<sup>818</sup> Ibidem, s. 42.

kolejnych udoskonaleń. Według Spenglera powstanie twórczego drapieżnika, jakim jest *homo sapiens* zbiega się z ukształtowaniem ludzkiej ręki. Powstanie ludzkiego gatunku należy postrzegać jako zmianę skokową, a nie jako powolny, stopniowy proces. Początki gwałtownej ewolucyjnej zmiany są nam obecnie niedostępne, ale można przypuszczać, że mogła do niej doprowadzić jakaś katastrofa naturalna. Przemawiającym na rzecz tej hipotezy argumentem jest to, że często stosowanym w geologii kryterium rozróżniania poszczególnych warstw skalnych stają się właśnie ślady wielkich katastrof. Stąd filozof wyprowadza wniosek, że „[...] odkąd pojawił się ludzki szkielet, człowiek jest taki, jaki jest dziś [...]”. Całkowicie niemożliwe jest również to, żeby ręka, postawa wyprostowana, sposób trzymania głowy itd. rozwinęły się po kolei i jedno z drugich.<sup>819</sup> Wykształcenie się ręki było równoznaczne z powstaniem narzędzia. Sama ręka, która nie dzierży broni jest w istocie bezużyteczna. „Tak jak narzędzie ukształtowało się wedle postaci ręki, tak ręka odwrotnie, dostosowała się do postaci narzędzia. Próba rozdzielenia tego w czasie jest bez sensu.”<sup>820</sup> Powiązanie narodzin gatunku ludzkiego z powstaniem narzędzi zbliża Spenglera do Gehlena, chociaż ten pierwszy dostrzega obustronne warunkowanie biologii człowieka oraz jego narzędzi, natomiast drugi akcentuje tylko jednostronną zależność: ludzkie uposażenie w określone narządy warunkuje świat techniki. Ta różnica między filozofami wydaje się być jednak pozorna. Dla Spenglera wpływ narzędzia na ludzkie ciało nie ma charakteru ciągłego procesu, lecz wystąpił jako jednorazowy akt w historii naturalnej. W obu koncepcjach mamy jednak do czynienia z techniką jako przedłużeniem narządów człowieka. Zarówno dla Spenglera, jak i dla Gehlena kultura „uzbrojonej ręki” obejmuje cały gatunek ludzki, technika człowieka wyróżnia się na tle świata zwierząt, ponieważ pozwala mu ona uwolnić się od biologicznego przymusu. Człowiek jako jedyny gatunek uniezależnił się od naglących potrzeb ciała, rozwinął myślenie i działanie, które funkcjonują niejako „ponad” popędami. Techniczny sposób postępowania przeciwstawia się naturze, ponieważ odbiera jej „przywilej tworzenia”, a zarazem staje się on przyczyną wyalienowania człowieka ze świata przyrodniczego. W tym miejscu do głosu dochodzi katastrofizm Spenglera - technika będąc wyrazem ludzkiej potrzeby dominacji, wyrazem „woli mocy”, staje się równocześnie przyczyną jego zguby. W rozwoju ludzkiego gatunku szczególną rolę odgrywa powstanie mowy i przedsiębiorczości. Filozof wychodzi w swoich historiozoficznych rozważaniach od rewolucji w dziejach, jakiej dokonał osiadły tryb życia i rolnictwo. Rewolucja ta nie jest jednak domeną narzędzi. Wszystkie techniki związane z uprawą roli i hodowlą zwierząt warunkują się nawzajem. Pojedynczy wynalazek nie ma

---

<sup>819</sup> Ibidem, s. 46.

<sup>820</sup> Ibidem, s. 47.

charakteru przełomowego, ponieważ zawsze funkcjonuje w zależności od pozostałych już istniejących technik. Tak jak w przypadku kultury „uzbrojonej ręki”<sup>821</sup>, rewolucją było wyzwolenie się spod przymusu gatunkowego poprzez twórcze działanie, tak tutaj mamy do czynienia z przełomem polegającym na powstaniu planowego, zbiorowego działania. W obu przypadkach dochodzi zatem do rewolucji w sferze ducha, prawdziwym zmianom nie podlegają sprzęty, ale człowiek. Wspólne, planowe działanie wymagało wytworzenia się mowy, która powstała w dialogu, a jej celem było porozumienie między jednostkami, a nie rozumienie oparte na kontemplacji. Dlatego mowa i działanie przedsiębiorcze warunkują się nawzajem. Pierwotne formy mowy to, jakbyśmy dzisiaj powiedzieli, akty performatywne: rozkaz, pytanie, potwierdzenie, zaprzeczenie itp., a nie konstatacje opisujące stany rzeczy. Podobnie jak Gehlen, filozof przyjmuje zatem, że język służył pierwotnie działaniu, co w znacznej mierze zdeterminowało jego formę. Spengler kładzie jednak nacisk na wzajemne uwarunkowanie mowy i przedsiębiorczego działania. W powstaniu mowy i przedsiębiorczości dostrzega początek „kultury” jako czegoś sztucznego i przeciwnego naturze. Człowiek podobnie jak drapieżnik usiłuje świadomie powiększyć własną moc, przekroczyć fizyczne ograniczenia. Przedsiębiorcze myślenie jest więc narzędziem używanym w pewnym celu, ale narzędziem, które wymaga poświęceń w sferze wolności człowieka. Wspólne postępowanie wiąże się bowiem z postępującą sztucznością zachowań. Pierwotnie niezależny drapieżnik musi się teraz dostosowywać do z góry określonych zasad. Wynika to z faktu, że każdy nowy wynalazek nie jest już używany niezależnie, ale jego zastosowanie wikła się w sieć powiązań technologicznych, czyli siłą rzeczy, również w działanie innych ludzi. Ponadto planowe działanie zakłada istnienie co najmniej dwóch odrębnych klas społecznych. Każda zorganizowana aktywność składa się z pewnego planu, nad którym ktoś musi trzymać pieczę oraz z realizacji ustalonego celu. W ten sposób z konieczności wyłania się praca kierownicza i praca wykonawcza. Również samo mówienie zakłada dwie strony: mówcę i słuchacza. Owa responsywność języka stanowi dla Spenglera dowód na to, że mowa powstała równorzędnie z planowym działaniem. Filozof nie wysnuwa jednak stąd wniosku, że odtąd mamy do czynienia ze zniewoleniem klasy pracującej przez klasę kierowniczą. Przedsiębiorczy sposób organizacji sprawia, że wszystkie drapieżniki doznają ograniczenia swojej wolności. Źródłem zniewolenia jest wszelki zorganizowany sposób postępowania, który narzuca ograniczenia zarówno władcom jak podwładnym, wtłaczając ich siły witalne, ich aktywność życiową w trwałe formy. Charakter niezależnego

---

<sup>821</sup> Kultura „uzbrojonej ręki” była, według Spenglera, kulturą indywidualności, w której sojusze zawierano jedynie doraźnie.

drapieżnika zostaje przeniesiony na zorganizowaną społeczność – „[...] powstaje zwierzę o jednej duszy i wielu rękach.”<sup>822</sup> Dążenie do dominacji i zdobywania łupów staje się domeną grupy, a nie jednostek. Również przetrwanie oznacza teraz przetrwanie wspólnoty, nawet kosztem pojedynczych osobników. Jednostka ludzka – pierwotnie drapieżnik rządny dominacji - traci znaczenie dla całości organizacji, stając się tym samym niewolnikiem swojego własnego dzieła. „Drapieżnik czyniąc inną istotę zwierzęciem domowym, ażeby wykorzystywać ją dla siebie, uwięził samego siebie.”<sup>823</sup>

Dlaczego jednak Spengler oskarża o te zgubne dla człowieka procesy właśnie technikę? Jego stanowisko wobec techniki okazuje się być ambiwalentne. Z jednej strony, dostrzega w niej dobroczynny wpływ na rozwój jednostek i społeczeństw, a z drugiej strony, wyraża obawę związaną z tym, że w pewnym momencie swojej ekspansji wymyka się ona spod jakiegokolwiek kontroli człowieka. Problem ten powstaje już wówczas, gdy pojawia się mowa i myślenie przedsiębiorcze. Nie jest prawdą – mówi Spengler – że technika ludzka oszczędza pracę. „Do istoty zmieniającej się, osobistej techniki ludzkiej – w przeciwieństwie do gatunkowej techniki zwierząt – należy to, że każdy wynalazek zawiera w sobie możliwość i konieczność nowych wynalazków.”<sup>824</sup>

Gehlen stanowczo przeciwstawia się tego rodzaju katastroficznym koncepcjom techniki, pojmując ją bowiem jako rodzaj metainstytucji, która stanowi medium wzajemnych relacji między człowiekiem a naturą i w tym sensie funkcjonuje jako niezbywalny element antropologicznego stanu *homo sapiens*. Aby móc właściwie uchwycić rolę współczesnej techniki, należy uwzględnić zachodzący pod jej wpływem proces reorganizacji wszelkich obszarów życia i pracy, a zwłaszcza zjawisko oddzielenia sfery pracy od sfery prywatnej tak charakterystyczne dla zindustrializowanych społeczeństw. Niebywały wzrost biurokratyzacji i organizacyjnego zróżnicowania łączy się bezpośrednio ze wzrostem wzajemnych zależności między różnymi sektorami życia społecznego, które dążą do coraz większej racjonalizacji. Jednakże nawet precyzyjny opis nowoczesnych procesów transformacyjnych nie jest wystarczający dla pełnego ujęcia nowoczesności. Zarówno simmlowska teoria społecznej dyferencjacji, jak i weberowskie pojęcie racjonalizacji wymagają, jego zdaniem, istotnego uzupełnienia. Obydwa modele postrzegają mianowicie rozwój społeczny jako mniej lub bardziej linearny proces, w obrębie którego rozmaite systemy funkcjonalne niejako od wewnątrz napędzają się „własną logiką” (Weber). Decydującym elementem w tym procesie

---

<sup>822</sup> O. Spengler, *Człowiek i technika...*, s. 62.

<sup>823</sup> Ibidem, s. 63

<sup>824</sup> Ibidem, s. 63.



jest wszakże to, że kształtujące się współcześnie superstruktury należy definiować jako system wzajemnie przenikających się formacji nauk przyrodniczych, techniki i kapitalistycznej gospodarki wolnorynkowej. Technika określa, jaki rodzaj badań naukowych znajdzie zastosowanie w praktyce i w ten sposób zwrotnie wpływa na ich wyniki. „Formuła, że technika jest nauką stosowaną - jak wyjaśnia Gehlen w artykule *Anthropologische Ansicht der Technik* - nie wyraża owego wzajemnego związku między częściami superstruktury, ponieważ to właśnie rozwój nauk przyrodniczych zależy od techniki, na przykład technik obserwacji i pomiaru, na obszarze empiryczno-technicznym z jego osobliwym światem aparatów.”<sup>825</sup> Związek między techniką a kapitalizmem polega zaś na tym, że jedynie nowe technologie pozwalają zwiększyć wydajność produkcyjną, na którą zdany jest kapitalizm ze swoim imperatywem maksymalizacji zysków. Natomiast nauki przyrodnicze i kapitalizm wiążą się ze sobą poprzez to, że badania naukowe uzależnione są od źródeł finansowych, które zasilają międzynarodowe koncerny. „Co w chemii leków jest podstawą - badania biologiczno-chemiczne, przemysł farmaceutyczny, który je wdraża, czy jego organizacja produkcji i dystrybucji? Takie pytania są pozbawione sensu.”<sup>826</sup> Specyfika modernizacji tkwi zatem nie tyle w procesie strukturalnej dyferencjacji, lecz przede wszystkim we wzajemnym oddziaływaniu poszczególnych systemów składających się na społeczną całość. Teoria nowoczesnej „superstruktury” pomyślana jest zatem jako korektywa weberowskiej koncepcji racjonalizacji. Złożony system wzajemnych zależności między nauką, techniką i gospodarką przyczynia się do niebywałej ekspansji kultury industrialnej, która przenika również do wnętrza jednostek i wytwarza konformistyczne postawy adaptacyjne mające patogeniczny charakter.

W swojej analizie społeczeństwa przemysłowego Gehlen odwołuje się nie tylko do Webera, ale również do Marksa. Obaj podkreślają dziejową rangę industrializacji oraz jej dalekosiężne konsekwencje dla człowieka i społeczeństwa. Co ciekawe w latach 70-ych ubiegłego wieku pojawiły się nawet próby nawiązania do koncepcji Gehlena ze strony marksistowskich myślicieli. Między innymi czołowy NRD-owski filozof W. Harich utrzymywał, że współczesny marksizm powinien dokonać syntezy ekonomii politycznej z teorią kultury Gehlena.<sup>827</sup> W przeciwieństwie do Marksa Gehlen nie umieszcza jednak na pierwszym planie swoich rozważań kwestii oddzielenia człowieka od stosunków produkcji, lecz fakt, że „[n]arastające od stuleci i w miarę uprzemysłowienia ogromnie postępujące

---

<sup>825</sup> A. Gehlen, GA 6, s. 192.

<sup>826</sup> A. Gehlen, *W kregu antropologii i psychologii...* op.cit., s. 232.

<sup>827</sup> W. Harich, *Kommunismus ohne Wachstum? Babeuf und der Club of Rome*, Reinbek bei Hamburg 1975, s. 175 i.nn.

komplikowanie się struktury i więzi społecznych nie tylko odsunęło ogromną liczbę ludzi od pierwotnej produkcji i uczyniło mieszczanami, ale ponadto narzuciło im tak zawile i superwyspecjalizowane funkcje pośrednie, że i duchowe przystosowanie się do sytuacji, tzn. utrzymanie równowagi społecznej w jednostce, stało się coraz trudniejszym zadaniem.”<sup>828</sup> Innymi słowy, samo pojawienie się kapitalistycznej gospodarki nie wyjaśnia jeszcze istoty dziejowego procesu, który powołał do życia nową rzeczywistość społeczną. Kapitalizm wiąże się bezpośrednio z rozwojem innych systemów funkcjonalnych, a marksistowska „baza” jest tylko jednym z wielu podsystemów społecznych i nie należy przeceniać jej znaczenia. Według Gehlena złożoność współczesnej rzeczywistości odzwierciedlić może zaproponowane przez niego pojęcie superstruktury. Pojawienie się tego rodzaju wszechogarniającego systemu powiązań skorelowane z racjonalizacją działania we wszystkich niemal obszarach życia stanowi jakościową nowość w historii ludzkości, stąd zasługuje na miano „progu kulturowego”<sup>829</sup>. W artykule *Die beschleunigte Welt* filozof wymienia dwa główne czynniki, które przyczyniły się do globalnego procesu transformacji: „samonapedzającą się” dynamikę technicznego działania oraz biologiczne przekształcanie świata. „Obydwie tendencje warunkują się wzajemnie do tego stopnia, że uruchamia się coś w rodzaju >>autokatalizującej<<, samopobudzającej się multiplikacji multiplikacji, która nie pozwala nam jeszcze przewidzieć jakiejś równowagi.”<sup>830</sup> Kulturowy zasięg oddziaływania superstruktury wykracza poza zasady organizacyjne występujące we wcześniejszych epokach i otwiera nowy horyzont dla historycznych i jakościowych innowacji.

Uwaga filozofa koncentruje się na analizie roli techniki we wspomnianym procesie globalnych przekształceń struktury społecznej. Przy czym punktem wyjścia staje się obserwacja patologicznych skutków, do których prowadzi intensywność i dynamika technicznego rozwoju. „Całościowe pokłady nawykowych sposobów myślenia i odczuwania zostają wytrącone z normalnego trybu i obok nowych potrzeb powstają liczne reakcje oparte na przeżyciu szoku, jak nerwice, masowe historie i stany paniki sięgające po otępienie i apatię.”<sup>831</sup> Zjawisko to wynika z faktu, że przemiana mentalnych struktur zachodzi wolniej niż rozwój przebiegający w sferze techno-nauki. Zmiany te dobrze ilustruje różnica pomiędzy dawnym pojęciem *techne* a współczesną techniką. *Techne* oznaczała przede wszystkim aktywność wykorzystującą narzędzia, której celem było zaspokojenie konieczności

---

<sup>828</sup> A. Gehlen, *W kręgu antropologii i psychologii...* op.cit., s. 268.

<sup>829</sup> „[...] ludzkość tworząc kulturę przemysłową przestąpiła >>absolutny próg kultury<<; w następstwie czego dotychczas obowiązujące rytmy historyczne są przesłaniane jakościowo niepowtarzalnym ciągiem zdarzeń” [w:] A. Gehlen, *W kręgu antropologii i psychologii...* op.cit., s. 335.

<sup>830</sup> A. Gehlen, *Die beschleunigte Welt*, GA 6, s. 183.

<sup>831</sup> A. Gehlen, *Anthropologische Ansicht der Technik*, [w:] GA 6, s. 197.

życiowych, natomiast technika w dzisiejszym rozumieniu obejmuje splot skoordynowanych ze sobą systemów produkcji, gospodarki i nauki. Gospodarka była niegdyś wyodrębniona jako oddzielna gałąź życia społecznego, podobnie zresztą, jak nauka, która miała charakter teoretyczny i nie wiązała się bezpośrednio z praktycznymi interesami człowieka. Ekspansywnie rozwijająca się współczesna technika „kolonizuje” w istocie cały obszar kultury, dlatego filozof ostatecznie utożsamia obydwie pojęcia, nawiązując tym samym do wcześniejszych ustaleń. „Człowiek, aby uzyskać zdolność przetrwania, zmuszony jest przekształcać i opanowywać naturę [...] Ogół przetworzonych przez niego na własny użytek zjawisk naturalnych nazwiemy kulturą, a świat kultury światem ludzkim.”<sup>832</sup> Najistotniejszym środkiem osvajania przyrody jest technika, dlatego na początku *Die Seele* antropolog umieszcza następującą definicję: „Jeśli przez technikę będziemy rozumieli zdolności i środki, za pomocą których człowiek czyni przyrodę sobie służebną, poznając właściwe jej cechy i prawa, wykorzystując je i wygrywając przeciw sobie wzajemnie, to w tym najogólniejszym sensie należy ona do istoty człowieka”<sup>833</sup> W nawiązaniu do pokrewnych koncepcji Sombarta, Alsberga i Ortegi y Gassetta Gehlen wypracowuje własną teorię techniki opartą jednak na antropologicznych założeniach i wykorzystywaną głównie w społeczno-psychologicznych analizach.

Podobnie jak wymienieni badacze antropolog wyprowadza technikę z obarczonej biologicznymi niedostatkami natury człowieka, wskazując, zgodnie z ustaleniami *Der Mensch*, na zjawisko redukcji instynktów, ustrojowy brak przystosowania do konkretnych warunków środowiskowych, nadwyżkę popędową oraz zalew bodźców. Technika pełni w tym kontekście funkcję kompensującą, równoważy bowiem ułomności organicznie bezsilnego i bezbronno człowieka. W sumie Gehlen wymienia trzy zasadnicze funkcje techniki wynikające z biologicznych uwarunkowań *homo sapiens*.<sup>834</sup> Pierwszą zasadą jest zastępowanie narządów (broń, wynalazek ognia), drugą: wzmacnianie wydolności ludzkich narządów (młot, telefon, mikroskop), trzecią zaś wyłączenie, czy też odciążanie (pojazdy kołowe). W niektórych przypadkach techniczne urządzenie spełnia wszystkie wymienione funkcje. „[s]amolot rekompensuje nam brak skrzydeł, prześciga wszelkie organiczne osiągnięcia w lataniu i oszczędza własnego trudu przy pokonywaniu ogromnych

---

<sup>832</sup> A. Gehlen, *Der Mensch...*, op. cit., s. 37.

<sup>833</sup> A. Gehlen, *W kręgu antropologii i psychologii...* op. cit., s. 225-26.

<sup>834</sup> Teza o silnym związku techniki z biologicznym uposażeniem człowieka jest zazwyczaj podstawą do zaliczenia Gehlenowskiej koncepcji do naturalizmu (Por: A. Kiepas, *Arnold Gehlen – naturalistyczne ujęcie zjawiska techniki* [w:] *Filozofowie o technice: interpretacje dawne i współczesne: praca zbiorowa*, (red.) L. Zacher, J. Falborska, Warszawa 1986, s. 48-78).

odległości.”<sup>835</sup> Technika okazuje się być zatem pewnym ponadjednostkowym wzorem zachowania i już poprzez to spełnia funkcję odciążającą tak jak inne instytucje. Przy czym istotnym elementem, który przyczynia się do niezwyklej technicznej innowacyjności człowieka jest jego zdolność do abstrakcyjnego myślenia. Historia nauki pokazuje wyraźnie, że wiele fundamentalnych wynalazków nie ma swoich odpowiedników w procesach naturalnych. Gehlen wymienia tu między innymi umiejętność rozpalania ognia przez pocieranie drewna o drewno, wynalazek łuku, koła czy też zdolność do wywoływania ruchu przez eksplozję. Technika tworzy świat artefaktów funkcjonujących niejako ponad porządkiem przyrody, za pośrednictwem intelektu i twórczej wyobraźni przekracza naturalne powiązania między rzeczami i podporządkowuje je ludzkim potrzebom. Owa zdolność abstrakcji stanowi przy tym bezpośredni wyraz redukcji instynktów i otwarcia na świat. Istota techniki okazuje się być strukturalnie izomorficzna z istotą człowieka. „Świat techniki to >>wielki człowiek<<: pomysłowy i znający wiele chwytów, wspierający życie i niszczący życie, jak sam człowiek, z tym samym dwoistym stosunkiem do pierwotnej przyrody. Technika, jak człowiek, stanowi *nature artificielle*.”<sup>836</sup> Instrumentalne działanie pomaga nie tylko przekształcać zewnętrzny świat, ale zarazem tworzy określony wzorzec interpretacyjny, na podstawie, którego człowiek pojmuje samego siebie. „Także inwencją umysłową, tym, że jest w przyrodzie nieprawdopodobna, oraz niejednoznacznością swego do niej stosunku technika stanowi prawdziwe odbicie człowieka.”<sup>837</sup>

Gehlen wyraźnie odróżnia tradycyjną technikę narzędzi od współczesnej techniki opartej na automatyzacji pracy. Rewolucja industrialna wywołała bowiem powstanie jakościowo nowego tworu - tak zwanej „kultury światowego przemysłu”. Wszystkie sektory produkcji ulegają mechanizacji i uzależniają się od postępu nauk przyrodniczych oraz gospodarki kapitałowej, która finansuje coraz większe przedsięwzięcia. Zmiana w obrębie techniki przekłada się równocześnie na zmianę ludzkiego samopojmowania. Kluczową rolę odgrywa w tym kontekście zasada zastępowania narządów. W miarę rozwoju technologii umacnia się tendencja do zastępowania tego, co organiczne, tworzywem pochodzenia nieorganicznego, co wynika z faktu, że przyroda nieorganiczna jest łatwiej rozpoznawalna niż organiczne życie. Współczesna nauka osiągnęła przy tym taki poziom zaawansowania, że

---

<sup>835</sup> A. Gehlen, *W kręgu antropologii i psychologii...* op. cit., s. 225.

<sup>836</sup> Ibidem, s. 226.

<sup>837</sup> Ibidem.

potrafi już wywoływać procesy, które nie mogłyby pojawić się w naturalnych warunkach, a ludzkość uniezależnia się „[...] od tego, co urośnie *per anno*.”<sup>838</sup>

Szerszą perspektywę opisu rozwoju techniki uzyskuje filozof nawiązując od teorii obiektywizacji H. Schmidta<sup>839</sup>, według którego techniczny postęp rozwija się jako trójstopniowy proces obiektywizacji pracy. W pierwszym stadium dochodzi do potęgowania możliwości wytwórczych działania na płaszczyźnie rzeczy. Rezultatem tej elementarnej praktyki jest użycie narzędzi. Drugi stopień dotyczy urzeczowienia fizycznej siły w formie maszyny, a trzeci zmierza do obiektywizacji duchowej aktywności człowieka w postaci automatyki. Zgodnie z antropologiczną koncepcją techniki E. Kappa, Gehlen przyjmuje, że wpływ najważniejszych innowacji technicznych na społeczne i psychiczne życie przebiega poniżej progu świadomości jednostek. Kulturowe przyswojenie nowego potencjału technicznego następuje w formie „wtórnej celowości” przypadkowych i w tym sensie niezamierzonych skutków ubocznych działania nastawionego na zabezpieczenie ludzkiej egzystencji. Nowe wynalazki nie służą zatem jedynie poprawie komfortu życia czy zwiększeniu wydajności produkcyjnej, ale zmieniają również relacje międzyludzkie oraz sposób postrzegania rzeczywistości. W stadium automatyzacji dochodzi do urzeczowienia zasady organizacyjnej obejmującej wszelkie działanie. „Krąg działania to plastyczny, sterowany, korygowany według odczuwanego zwrotnie sukcesu lub niepowodzenia i wreszcie nawykowo automatyzowany ruch.”<sup>840</sup> Tego rodzaju cybernetyczne ujęcie działania pozwala antropologowi zreinterpretować trójstopniową koncepcję rozwoju techniki Schmidta jako techniczne uprzedmiotowienie kręgu działania. Człowiek posiada pierwotną potrzebę projektowania swojej subiektywności (emocji, wyobrażeń, pojęć) na świat przyrody, dzięki czemu może rozpoznać siebie, swoje odzwierciedlenie, w zewnętrznym bycie. Już proste użycie narzędzia stanowi obiektywizację ludzkiej pracy - kamień jest bowiem „przedstawieniem” uderzenia pięścią, zastępuje je z nieporównywalnie większym efektem. Stosunkowo niewielki krąg działania przechodzi płynnie w zdecydowanie większy okrąg tego, co opanowane w imaginacji. Dopiero jednak na trzecim stopniu obiektywizacji technika osiąga pełne urzeczywistnienie, ponieważ w automatyzacji działania ujawnia się strukturalna zgodność z ludzką zasadą organizacyjną: „[...] techniczny układ regulacji ma tę samą formę związku przyczynowo-skutkowego, jaką wykazuje krąg ludzkiego działania i liczne wewnętrznielesne regulacje [...] W miarę postępu techniki człowiek wnosi więc zasadę

---

<sup>838</sup> Ibidem, s. 227.

<sup>839</sup> H. Schmidt, *Die Entwicklung der Technik als Phase der Wandlung des Menschen* [w:] Zeitschrift VDI (Verein deutscher Ingenieure) 96 (1954), nr 5, s. 118-122.

<sup>840</sup> A. Gehlen, *W kręgu antropologii i psychologii...* op. cit., s. 238.

organizacji do nieożywionej przyrody. Zasadę, która we wnętrzu organizmu działa już w rozlicznych miejscach.”<sup>841</sup> Gehlen uzupełnia trójstopniowy schemat Schmidta o koncepcję odciążenia - proces technicznej obiektywizacji należy bowiem uznać za tożsamy z procesem stopniowego odciążania ludzkich narządów, który sięga aż po ludzką świadomość. Druga modyfikacja wiąże się z tym, że według Gehlena układ regulacji technicznej nie odzwierciedla bezpośrednio kręgu działania, podobieństwo między obydwoma procesami opartymi na sprzężeniu zwrotnym ma charakter formalny, łączy je ze sobą sama strukturalna zasada, podczas gdy elementy składowe są zupełnie odmiennej natury. Przede wszystkim zaś antropolog pojmuje szerzej niż Schmidt proces technicznej obiektywizacji, umieszczając go w horyzoncie ludzkiej potrzeby autointerpretacji. Człowiek pojmuje siebie za pośrednictwem natury, a naturę przez pryzmat własnej samowiedzy. W tym sensie człowiek obiektywizuje „[...] swoje rzeczowe działanie. Przypisuje on je światu zewnętrznemu, postrzega je na jego płaszczyźnie, pozwala nam prowadzić je dalej i potęgować.”<sup>842</sup> Jako przykład tego rodzaju (rytualnych) eksternalizacji filozof podaje magię, która pozwala człowiekowi rozciągnąć możliwości działania aż do sfery tego, co nie poddaje się racjonalnej kalkulacji. „Istnieje coś w rodzaju >>głębokiego powiązania<< z rytmicznymi, periodycznymi, samoczynnymi procesami zachodzącymi w świecie zewnętrznym. W ten sposób bardziej zrozumiały wydaje się zawarty w technice komponent popędowy. Jest to powszechny i zapewne akademicki przesąd, że zachowanie techniczne jest >>wyłącznie racjonalne<< i >>nastawione wyłącznie na cele<<.”<sup>843</sup> Nie można zatem zrozumieć techniki bez uwzględnienia zawartego w niej elementu popędowego. Dochodzi on do głosu chociażby w ponadpraktycznej fascynacji automatyzmem, samosterującymi się procesami, które na zasadzie rezonansu przywodzą na myśl automatyczne reakcje ludzkiego organizmu. W artykule *Der Begriff der Technik in entwicklungsgeschichtlicher Sicht* Gehlen wyróżnia trzy cechy definicyjne pracy maszynowej: po pierwsze, inicjowanie zamierzonych efektów, po drugie, organizacja określonych części w funkcjonalnie powiązaną całość strukturalną, trzecią cechą jest zaś rotacja, „[...] która odgrywała również w mitologii znaczącą rolę. Periodyczny obieg gwiazd [...] - paradygmat rotacji jako takiej - „zajmował już wcześniej fantazję człowieka i w niezliczonych mitach można odnaleźć wątek związany z księżycem i słońcem.”<sup>844</sup> Trzecia cecha to zatem ruch kołowy, który odgrywał znaczną rolę już w magicznych praktykach, ale o wiele większe zastosowanie znajduje we współczesnej technice maszynowej, co w znacznej

---

<sup>841</sup> Ibidem, s. 243.

<sup>842</sup> Ibidem, s. 239.

<sup>843</sup> Ibidem, s. 237.

<sup>844</sup> A. Gehlen, *Der Begriff der Technik in entwicklungsgeschichtlicher Sicht* [w:] GA 6, s. 175.

mierze - jak podkreśla filozof - wiąże się z wprowadzeniem do produkcji modeli cybernetycznych. Najbardziej zaawansowane techniki wykazują zatem pokrewieństwo z prototypową formą magicznej *praxis*. Różnica między nimi nie sprowadza się rzecz jasna do zastąpienia kultury narzędzia cywilizacją maszyny, lecz zasadza się na przemianie rozumu technicznego w hiperracjonalną superstrukturę. W jej ramach dochodzi, jak już wspomniano, do wzajemnego sprzężenia nauki i techniki - pierwsza dostarcza modeli i hipotez, podczas gdy druga dokonuje ich weryfikacji; praktyczna realizacja hipotez modyfikuje z kolei wstępne założenia - łącznikiem między nauką a technologią staje się tym samym eksperymentująco-analityczna metoda. Zarówno technika, jak i nauka łączą się ponadto bezpośrednio z kapitalistyczną gospodarką, która dostarcza „[...] potrzebnych środków, by kontynuować odkrycia eksperymentalne i czerpać z nich praktyczne korzyści”<sup>845</sup>.

Według Gehlena technika dotarła obecnie „[...] aż do jądra ludzkiej wykładni świata i tym samym do samopojmowania się w człowieku.”<sup>846</sup> Wcześniej nie było to możliwe, ponieważ przyjmowała ona formę magicznej techniki ponadnaturalnej, która skutecznie spełniała swoją funkcję stabilizującą, lecz jej moc sprawcza w odniesieniu do procesów naturalnych pozostawała nikła. Opanowywanie przyrody i neutralizacja kontyngencji ludzkiego życia odbywały się niejako ponad naturalnym porządkiem. Za M. Pradinesem antropolog definiuje magię jako „[...] przedsięwzięcie mające na celu dokonanie zmian korzystnych dla człowieka, za pomocą sprowadzania rzeczy z ich własnych dróg, by oddać nam je na służbę.”<sup>847</sup> W istocie określenie to pasuje zarówno do praktyk magicznych, jak i celowo-racjonalnej aktywności. Różnica polega jedynie na tym, że magia nie dokonuje realnych przekształceń rzeczywistości, choć przynosi miarodajny, odciążający efekt. Otwartość na świat i redukcja instynktów wywołują w człowieku fundamentalną potrzebę stabilnego otoczenia, również w wymiarze czasowym. Stąd charakterystyczna dla świata magii figura wiecznego powrotu tego samego, jednostajnego i miarowego krążenia zdarzeń wynikająca z postrzegania rzeczywistości jako rytmicznego, samowzbudzającego się procesu cyrkulacyjnego. Automatyzm obserwowalny w przyrodzie organicznej, w ruchu planet, w narodzinach i śmierci, w rozmaitych procesach fizjologicznych wzbudza fascynację również dzisiaj, przy czym współczesny człowiek osiągnął zdolność świadomego, technicznego wytwarzania tego rodzaju rotacyjnych ruchów. Kluczowym elementem wspólnym dla magii i współczesnej techniki jest tutaj zjawisko rezonansu, które polega na zbieżności czy

---

<sup>845</sup> A. Gehlen, *W kręgu antropologii i psychologii...* op. cit., s. 231.

<sup>846</sup> Ibidem, s. 233.

<sup>847</sup> Ibidem.

pokrewieństwie między automatyzmem występującym w świecie zewnętrznym (również tym technicznie przetworzonym) a automatyzmem, który reguluje aktywność człowieka - od procesów przebiegających wewnątrz organizmu po działania komunikacyjne. Ludzkość osiągnęła współcześnie niezwykle wysoki stopień zaawansowania technologicznego, który umieszcza jednostkę w pozycji dyletanta nieświadomego mechanizmów sterujących funkcjonowaniem większości urządzeń. Świat ulega tym samym wtórnemu zaczarowaniu, a magiczna postawa wkracza niepostrzeżenie w centrum ludzkiego samoodniesienia. „Tak więc fascynują człowieka procesy przebiegające analogicznie w świecie zewnętrznym. Fascynują go mocą >>rezonansu<<, który jest jakby rodzajem wewnętrznego zmysłu postrzegania tego, co w świecie zewnętrznym przypomina te własne, konstytutywne cechy.”<sup>848</sup> Przepisana człowiekowi zapośredniczona przez nie-Ja forma samoświadomości zachodzi współcześnie przede wszystkim w medium techniki. W miejsce totemów, numinotycznej przyrody wkroczył obecnie świat artefaktów poddanych ludzkiej kontroli. Również porządek instytucjonalny ze swoim systemem idei kierowniczych przestaje już odgrywać wiodącą rolę w kształtowaniu ludzkiej samowiedzy. Dominacja techno-nauki idzie zatem w parze ze zmianą wzorca autointerpretacji. Stosunek do zewnętrznej rzeczywistości odzwierciedla się bowiem w psychicznej strukturze jednostek. Najbardziej zaawansowane technologie unaoczniające samoczynność procesów mentalnych człowieka stają się coraz ważniejszym punktem odniesienia dla konstytucji osobowej tożsamości, człowiek coraz bardziej identyfikuje się z modelami myślowymi cyrkulującymi w ramach panującej superstruktury. W jaki dokładnie sposób Gehlen opisuje wspomniane zależności i przemiany pokażemy w następnym podrozdziale.

### 3.5. Nowy subiektywizm

Główną ideą gehlenowskiej diagnozy współczesności jest myśl, że wraz z pojawieniem się na arenie dziejów społeczeństwa przemysłowego zmianie uległ również sposób postrzegania i doświadczania rzeczywistości. O daleko idących zmianach w strukturze ludzkiej samowiedzy, a ogólniej - w samej kulturze - świadczy najwyraźniej upowszechnianie się technicznych modeli myślowych oraz eksperymentalnego sposobu myślenia. Naukowo techniczny postęp wywołuje, zdaniem Gehlena, głębokie przekształcenia na płaszczyźnie jednostkowej psychiki oraz w wymiarze relacji międzyludzkich. Tytułowa „dusza w epoce

---

<sup>848</sup> Ibidem, s. 237.



technicznej” stanowi dla niego wewnętrzne odzwierciedlenie zewnętrznego stosunku człowieka wobec świata. Ekspansja techno-nauki oraz gospodarki wolnorynkowej na całym obszarze życia społecznego prowadzi do nieuchronnej racjonalizacji *Lebensweltu*, do jego „urefleksyjnienia”. Wzorce promowane przez technokratyczną kulturę ekspercką zostają głęboko zinternalizowane przez jednostki, sięgając aż po emocjonalne odruchy, co z kolei zwrotnie oddziałuje na świat techniczny. „Chodzi tutaj o bardzo rzadkie, wielkie zmiany determinujące proces hominizacji, o jedną ze zmian epokowych, nie o zmiany w stylu życia czy sposobie gospodarowania, ale o znacznie głębsze strukturalne zmiany samej świadomości, o zmiany ludzkiej dynamiki popędowej.”<sup>849</sup> Tym, co wyróżnia diagnozę Gehlena od dominujących w tym czasie krytycznych filozofii kultury jest przekonanie, że projekt oświecenia pojęty jako pewna ideologiczna formacja od samego początku był skazany na wyczerpanie, jego sprawczość, głównie negatywna, miała charakter akcydentalny, choć dalekosiężny. W istocie to nie racjonalizm oświeceniowy, ani wyrastający z niego etos świeckiego humanitaryzmu, ale industrializacja najmocniej określiła kształt współczesności. „Epoka oświecenia wydaje się epoką minioną, jej przesłanki są martwe, ale jej konsekwencje są nadal żywe [...] Te przesłanki przeżyły nas - nie wierzymy już dziś bez zastrzeżeń w to, że rozum, ten sam u wszystkich ludzi, o własnej mocy może dotrzeć do nietrywialnego poznania, ani w to, że przyroda jest >>rozumna<<, tzn. do końca poznawalna i że nigdy nie okaże się sprzeczna z kryteriami kulturalnego i szlachetnego człowieczeństwa.”<sup>850</sup> Oświeceniowa wiara w rozum przybiera dziś postać wiary w możliwość planowania i kształtowania społecznych i technicznych procesów. Zgodnie z panującym współcześnie modelem autointerpretacji człowiek jawi się sobie jako *homo faber* - istota, która opanowała umiejętność nieomal nieograniczonego przekształcania rzeczywistości zewnętrznej oraz kreowania własnej tożsamości. Głównym celem życia staje się indywidualistycznie pojęty ideał samorealizacji. Następuje ponadto odwrócenie relacji między środkiem a celem działania, wynikające ze stopniowego wyczerpywania się istniejących metod. Współczesny *homo faber* nie poszukuje już technicznych sposobów wytwarzania dla uprzednio ustalonych celów, lecz dąży do tego, [...] by różnicować i sprawdzać sposoby przedstawiania, środki myślowe i rodzaje postępowania, by wprowadzać je do gry aż do wyczerpania wszystkich możliwości i patrzeć, co z tego wyniknie.”<sup>851</sup> W technicznej racjonalności kluczowa staje się forma, treści zaś pozostają dowolne, chodzi bowiem w niej przede wszystkim o „[...]

---

<sup>849</sup> Ibidem, s. 250.

<sup>850</sup> Ibidem, s. 319.

<sup>851</sup> Ibidem, s. 253.

spożytkowanie ogromnego bogactwa formalnych środków myślowych - treści znajdują się wtedy same!”<sup>852</sup> Sformalizowany, a tam gdzie to możliwe - zmatematyzowany sposób myślenia eksperymentalnego przenika do wszystkich dziedzin życia, obejmuje również nauki humanistyczne i sztukę. W rezultacie sfera przedmiotowa traci swój pierwotny, zmysłowy wymiar. Naturalne właściwości rzeczy stają się abstrakcyjne, podatne na manipulację, konstruowanie i dekomponowanie. W dziedzinie przyrodoznawstwa i techniki takie postępowanie przynosi ogromne sukcesy, w pozostałych dziedzinach prowadzi zaś do ich autonomizacji i oderwania od podłoża dostępnych każdemu doświadczeń. Abstrakcyjność sztuki i wielu nauk humanistycznych powoduje, że tracą one kontakt z codziennym doświadczeniem, stają się hermetyczne i niezrozumiałe dla niewtajemniczonych jednostek. Zanikają zasoby wspólnie podzielonych przekonań, powszechnie obowiązujących kryteriów oceny. Działalność artystyczna przybiera postać idiomu wymagającego wyrafinowanych i skomplikowanych kluczy interpretacyjnych, podobnie humanistyka z powodu swojego hermetyzmu przestaje oddziaływać na zbiorową świadomość i zamyka się w teoriach przyswajalnych jedynie przez wąskie grono specjalistów. Nawet przypadek podlega metodycznej inwentaryzacji. Niepowtarzalność ludzkiego życia, jego kontyngencja stają się przedmiotem wyrafinowanej wiedzy eksperckiej, która dąży do pełnej racjonalizacji wszelkich przejawów *Lebensweltu*. Istotne w tym procesie jest zjawisko polegające na przenoszeniu technicznych kategorii na sferę międzyludzkich relacji. Gehlen wymienia w tym kontekście „zasadę pełnego obciążenia”, która głosi, że należy w pełni wykorzystywać wszystkie stojące do dyspozycji zdolności, również interpersonalne, „zasadę pełnego wykorzystania taboru”, która staje się zasadą wszelkiego planowania, w tym optymalnego zarządzania zasobami ludzkimi, ponadto zasadę „normatywnej wielkości” i „części wymiennych”, która precyzyjnie określa standardy, do jakich muszą dostosować się potencjalni pracownicy, zakładająca przy tym zastępowalność każdej osoby, a wreszcie zasadę „koncentracji na efekcie”, według której nie należy kierować się w działaniu trwałością rezultatu, lecz jego wydajnością przy możliwie najmniejszych kosztach.

Zastosowanie wymienionych zasad w sferze społecznej prowadzi do coraz większej racjonalizacji ludzkiej *praxis*. „[S]posoby myślenia ukształtowane w kontakcie z techniką przenoszą się do dziedzin nietechnicznych, dla których nie są odpowiednie. Skoro jednak stało się to już faktem oczywistym i właśnie dlatego trzeba go specjalnie odnotować w świadomości, to owo odnotowanie stanowi dowód wewnętrznej transformacji sposobu, w jaki

---

<sup>852</sup> Ibidem, s. 256.

ujmujemy stany rzeczywistości.”<sup>853</sup> Oddziaływanie technicznych metod i sposobów myślenia na współczesną świadomość przejawia się w dwojaki sposób: z jednej strony, w tendencji do „intelektualizacji”, „wyzbywania się zmysłowej naoczności”, a z drugiej strony, w tendencji do „prymitywizacji”. Obydwa procesy warunkują się wzajemnie, tzn. prymitywizacja staje się niejako odwrotną stroną uabstrakcyjnienia współczesnego świata. Zjawisko intelektualizacji, zaniku naoczności i „bezproblemowej dostępności” najwyraźniej dochodzi do głosu w dziedzinie nauki i sztuki. Również zależności występujące w ekonomii i sferze działania politycznego wykazują tak wysoki stopień skomplikowania i wewnętrznego zróżnicowania, że można je przedstawić już tylko za pomocą matematycznych modeli. To samo odnosi się do psychologii, w której prymat uzyskały pomiary ilościowe i korelacje statystyczne. Od badacza wymaga się chłodnej kalkulacji, zdolności konstruowania i dekomponowania przedmiotu. Specjalizacja fragmentaryzuje coraz większe spektrum wiedzy, społeczeństwo zaś rozwarstwia się na grupę ekspertów i laików. W ten sposób zanika światopoglądowe znaczenie nauki, jednostka w równie małym stopniu potrafi zaangażować się w paradoksy teorii względności, jak w konflikt interesów opisywany przez teorię gier. Matematyzacja nauki i racjonalizacja Lebensweltu wymusza na jednostkach „przeciwbieżną prymitywizację.”<sup>854</sup> Nacisk na innowacyjność, nowatorstwo nie znajduje równomiernego odzewu we wszystkich sektorach kultury. Największe zmiany zachodzą w technice i prawodawstwie, „[...] a z kolei oceny społeczne i wyobrażenia o prestiżu zmieniają się tylko w procesach bardzo długiego trwania.”<sup>855</sup> Obszary życia i nauki związane silniej z dziedzictwem kulturowym okazują się mniej podatne na zmiany. Prawo temporalnej nierównomierności rozwoju powoduje, że przyspieszony postęp dokonuje się w wąskich, izolowanych sektorach techno-nauki, a jego osiągnięcia nie wywierają bezpośredniego wpływu na zbiorową świadomość. W rezultacie w tych samych kręgach społecznych często występuje oboczne występowanie kulturalnego konserwatyzmu i praktycznej postępowości.

W codziennej praktyce jednostka pozostaje w całkowicie innym systemie odniesień niż ten związany z wykształceniem, co prowadzi do estetyzacji sfery duchowej, przeniesienia jej w obszar, gdzie nie obowiązuje już ponoszenie praktycznych konsekwencji, ani odpowiedzialności moralnej. Ideał *Bildung* - wewnętrznego kształtowania osobowości ustępuje miejsca hipertrofii rozproszonych zainteresowań, pasji, hobby, które nie łączą się już w organiczną całość i osłabiają władzę sądenia. Naprzeciw temu zjawisku wychodzi

---

<sup>853</sup> Ibidem, s. 264.

<sup>854</sup> Ibidem, s. 259.

<sup>855</sup> Ibidem, s. 260.

kulturalny rynek oferujący coraz bardziej ekscytujące produkty dla duchowej konsumpcji, sama sztuka staje się coraz bardziej krzykliwa, obliczona na doraźny efekt, w polityce zaś dominować zaczyna elastyczny konformizm, spychając na dalszy plan merytoryczną debatę. „Tradycyjna kultura w dawnym stylu odrzuca swój wiążący charakter i zmusza do >>pseudokonserwatyzmu<<, nowa >>postępowa<< kultura, jeśli się ją potraktuje poważnie, wpędza w izolację, a w przypadkach skrajnych w niemotę.”<sup>856</sup> Przemysł kulturalny oparty na kinie i masowych mediach, uzależniony od kapitału wielkich koncernów przemysłowych, prymitywizuje swoją ofertę, dostosowując się do zaniżonych potrzeb konsumentów. Najwyższe notowania uzyskują produkcje wywołujące silne, skrajne przeżycia. Głównym kryterium jakości estetycznej staje się jaskrawość przekazu, zdolność do wprawiania odbiorców w stan szoku bądź gwałtownego wzruszenia.

Współczesna superstruktura obejmująca wszelkie aspekty ludzkiego życia straciła jakąkolwiek przejrzystość dla człowieka, z pola widzenia znika związek między działaniem a jego konsekwencjami - „[...] rozumienie tego, co czyni [jednostka] i tego, co jej się przydarza, przestają być spójne. Wykonuje np. swoją pracę rzetelnie, a zostaje pozbawiona pracy wskutek jakiegoś całkowicie dla niej niezrozumiałego kryzysu gdzieś na kuli ziemskiej.”<sup>857</sup> Reakcja na ten stan rzeczy przypomina często zachowanie człowieka prymitywnego, który nie rozumie przyczyn szkodliwego dlań procesu i poszukuje winnego w postaci kozła ofiarnego. Nieprzejrzystość socjo-ekonomicznych powiązań powoduje, że jednostka traci kontrolę nad swoim życiem, irracjonalnie upraszcza obraz rzeczywistości, aby móc przynajmniej iluzorycznie zdobyć nad nią panowanie. W rezultacie ulega wyobcowaniu i konformistycznie przystosowuje się do bieżącej sytuacji. Relacje międzyludzkie z powodu chronicznej niestabilności stają się powierzchowne, lęk przed utratą pracy zniechęca do konfrontacji, dyskusowania spraw trudnych i palących. Brak wglądu w całościowy kontekst działania zamienia pracę w jałowy bieg czynności, które wymykają się spod świadomej kontroli. Dotyczy to również osób zajmujących wysoką pozycję społeczną. „Specjaliści i wysocy urzędnicy w wielu dziedzinach łatwo mogą znaleźć się w sytuacji, że nie obserwując następstw swoich błędów i nie stykając się z bezpośrednimi i odczuwalnym sankcjami swego myślenia i działania, tracą możliwość dyscyplinowania swoich poczynań.”<sup>858</sup> Specjalizacja wyjąławia tradycyjny etos pracy - coraz rzadziej opiera się bowiem na systemie żmudnie zdobywanych doświadczeń, które angażowałyby głębsze, bardziej osobiste motywacje, a tym

---

<sup>856</sup> Ibidem, s. 261.

<sup>857</sup> Ibidem, s. 269.

<sup>858</sup> Ibidem, s. 270.

samym moralne jądro osoby. Elastyczność zatrudnienia, częste zmiany stanowiska pracy, brak stabilizacji uniemożliwiają czerpanie z aktywności zawodowej drogowskazów aksjologicznych, które można byłoby przełożyć na codzienne zachowania.

Najbardziej namacalnym skutkiem nadmiernego rozrostu superstruktury we współczesnych społeczeństwach jest zjawisko nasilania się zachowań „nadmiernie przystosowawczych”. Pierwszą formą tego rodzaju hipetroficznego adaptacji jest „oportunizm” - pasywne zdanie się na zmienne okoliczności, któremu towarzyszy brak stałych i spójnych poglądów, następnie - „samostłumienie”, czyli reakcja polegająca na całkowitym wyrzeczeniu się własnego stanowiska, spontanicznej ekspresji w imię przetrwania, a wreszcie - „feminizacja zachowań”, która wyraża się w kompulsywnej potrzebie konsumpcji. Upowszechnianie się patologicznych zachowań przystosowawczych wynika w znacznej mierze z natężenia oddziaływań manipulacyjnych, które odgórnie kształtują przewidywalne postawy, a tym samym nadmiernie odciążają jednostki od wysiłku podejmowania suwerennych decyzji. Ideologia masowego eudajmonizmu osłabia niejako od wewnątrz proces indywidualizacji i prowadzi do powstania „człowieka z zewnątrz sterownego.”<sup>859</sup> Sfera *Sittlichkeit* przestaje być rezerwuarem trwałych i powszechnie akceptowanych norm postępowania, w istocie następuje jej gwałtowna erozja na rzecz wzrostu znaczenia nieprzejrzystej i aksjologicznie neutralnej superstruktury. Według Gehlena, zjawisko to może paradoksalnie sprzyjać ożywieniu postoświeceniowej religii. Jednym z symptomów prognozowanych zmian jest współczesna koniunktura humanitaryzmu - laickiego etosu skonstruowanego wokół imperatywu miłości bliźniego. „Zakładanym przy tym ideałem jest ideał wolnej od napięcia, harmonijnej symbiozy, której swoistą, fundamentalną kategorią jest *acceptance*, tzn. akceptowanie każdego człowieka takim, jaki jest, z jego wszystkimi dobrymi i złymi cechami charakteru.”<sup>860</sup> Humanitaryzm jako forma ponadnarodowej i ponadwyznaniowej moralności życia codziennego prowadzi jednak w praktyce do „rozmycia” etycznych zasad. Głoszony przezeń postulat pokojowej, dostatniej egzystencji, odprężenia i tolerancji stanowi bowiem zaprzeczenie rygorystyki i pryncypialności charakterystycznych dla tradycyjnych systemów moralnych.<sup>861</sup>

Innym ważnym dla antropologa przejawem ogólnych przeobrażeń jest zjawisko utraty bezpośredniego doświadczenia. Współczesny człowiek poddany reżymowi konsumpcji i propagowanej przez masowe media ideologii hedonizmu traci elementarny zmysł

---

<sup>859</sup> Por. D. Riesman, *Samotny tłum*, tłum. J. Strzelecki, Warszawa 1996.

<sup>860</sup> A. Gehlen, *W kręgu antropologii i psychologii...* op. cit., s. 274.

<sup>861</sup> Więcej na temat krytyki humanitaryzmu w następnym podrozdziale.

rzeczywistości. Jego indywidualne doświadczenie obejmuje coraz węższy zakres kompetencji. Nadmiar kulturowo skumulowanej wiedzy oraz wsparty na zaawansowanej technologii system obciążeń (w sferze pracy i codziennej aktywności) powodują, że aktorzy społeczni zdają się w coraz większym stopniu na opinie i umiejętności wąsko wyspecjalizowanych ekspertów. Wysiłek fizyczny, motoryczna sprawność tracą na znaczeniu w obliczu bardziej efektywnych i wydajnych urządzeń technicznych, przede wszystkim zaś zanika tradycyjny etos zawodowy oparty na indywidualnej odpowiedzialności, lojalności i żmudnym, systematycznym rozwoju w ramach jednolitej ścieżki awansu.

Niemożliwość zrozumienia złożonych i nieprzejrzyistych zależności rządzących współczesnym światem prowadzi do prymitywizacji sfery światopoglądowej, reakcje jednostek opierają się coraz częściej na uproszczonych, nasyconych skrajnymi emocjami postawach i poglądach. Ponadto zanika fundamentalne zaufanie do instytucji, które korodują od wewnątrz i nie oferują już należytego wsparcia, ani nie dostarczają aksjologicznych drogowskazów. Niepewność, brak trwałego podłoża, na którym mogłaby rozwijać się dojrzała osobowość ożywia pod powierzchnią społecznej fasady rozległe pokłady tłumionego lęku. Współczesny człowiek niejako powtórnie staje się bezbronną istotą, nieprzystosowaną nie tylko do biologicznego, lecz również do społecznego świata, dlatego zmuszony jest poszukiwać oparcia we wtórnych formach obciążenia, które Gehlen opisuje zbiorczym terminem „doświadczenia z drugiej ręki”. Zanik normatywnych systemów kierowniczych związany z osłabieniem instytucjonalnego porządku kompensuje technika ingerująca w codzienne życie jednostek za pośrednictwem przemysłu kulturowego, masowych mediów oraz wyspecjalizowanych grup eksperckich. Pojęcie doświadczenia z drugiej ręki podkreśla zatem fakt, że współczesny człowiek zyskuje poczucie zadomowienia w świecie za sprawą zewnętrznych instancji, które nie wymagają od niego podejmowania samodzielnego wysiłku. Techniczno-przemysłowa transformacja kultury reorganizuje strukturę kręgu działania do tego stopnia, że ludzkie zachowanie traci charakter spontaniczności. Życiowe decyzje, preferencje, nawyki, ale również znaczna część praktycznych działań podlega zewnętrznemu sterowaniu.

*Praxis* coraz rzadziej otwiera nowy, nieprzewidywalny łańcuch zdarzeń, ponieważ jej wewnętrzną dynamikę określa narzucony algorytm zachowania. Istotną rolę w tym procesie odgrywa system masowego przekazu informacji. Z powodu uproszczenia treści wiedza docierająca do jednostki nie przyczynia się do poszerzenia jej merytorycznych kompetencji, lecz funkcjonuje jako bodziec stymulujący rozwój skoncentrowanej na sobie subiektywności. Nadmiar niepowiązanych w logiczną całość danych przerasta horyzont indywidualnego

doświadczenia i działania. Deformacja przekazu idzie w parze z tendencją do uwydatniania jego wyrazistości. Jaskrawe, odwołujące się do elementarnych odczuć informacje wpływają bezpośrednio na ośrodki systemu nerwowego odpowiedzialne za podejmowanie decyzji. „Odbicie wszystkich tych procesów w jednostce nazywa się opinią. Rozumiemy teraz jej nieuchronność, ponieważ takie schematyczne treści występują tam, gdzie nie wystarczy wiedza z pierwszej ręki, tzn. wiedza na podstawie własnego przemyślanego doświadczenia, i gdzie mimo to doniosłość pytań i potrzeba ich podjęcia zmuszają do zajęcia stanowiska.”<sup>862</sup> Opinia publiczna pełni w tym kontekście funkcję odciążającą, dostarcza bowiem stereotypowych wyobrażeń, które redukują wysoki poziom złożoności społecznych faktów. Jednostka zostaje tym samym odciążona również od zalewu bodźców medialnych, które nadmiernie obciążają układ nerwowy. Schematyczne przedstawienia stanów rzeczy chronią odbiorcę „[...] od napięć, wahań, niepewności, braku poczucia bezpieczeństwa także dzięki temu, że ich nadwyrazistość oszczędza nam konfrontowania ich z rzeczywistym doświadczeniem, które prawdopodobnie zgłaszałoby sprzeciw - i właśnie przez to umożliwiają zajęcie >>jasnego stanowiska<<.”<sup>863</sup> Ubóstwo doświadczenia będące rezultatem oddziaływania mediów przejawia się ponadto w zjawisku zacierania różnicy między wyobrażoną i przeżywaną subiektywnością. Gehlen podkreśla, że nawet emocjonalne reakcje uzyskują współcześnie status „życia uczuciowego z drugiej ręki”, ponieważ zinstrumentalizowany świat zewnętrzny nie tworzy już przestrzeni, w której mogłyby swobodnie rozwijać się ludzkie afekty.

Nadmiernie urefleksyjnione życie wewnętrzne zamienia się w jałowy „strumień przeżyć”, który jeszcze bardziej oddala człowieka od rzeczywistego doświadczenia. Koniunktura psychologii, rozmaitych technik autoanalizy idzie w parze ze zjawiskiem „egzaltacji podmiotowości” - przesadnej koncentracji na wewnętrznych stanach będącej odpowiedzią na potrzebę skrajnego indywidualizmu, którą podsyca przemysł kulturowy. Istotnym elementem tego procesu jest zanikanie tradycyjnych, dyscyplinujących form wychowania prowadzące do powszechnej niedyskrecji w sprawach intymnych, a niekiedy do ocierającej się o ekshibicjonizm, wylewność i amikoszonerię. Zasady etykiety towarzyskiej, wyczucie taktu, honor, wielkoduszność wobec innych - rozległa i bardzo delikatna sieć niepisanych reguł, które niegdyś łączyły ludzi na płaszczyźnie nieinstrumentalnych relacji, ulega wewnętrznej korozji. Do tego dochodzi zjawisko umasowienia szczególnie widoczne w wielkich aglomeracjach miejskich. Niezwykle skutecznie niszczy ono naturalny dystans,

---

<sup>862</sup> A. Gehlen, *W kręgu antropologii i psychologii...* op. cit., s. 283.

<sup>863</sup> *Ibidem*, s. 282.

ochronną sferę intymności, która niegdyś pozwalała człowiekowi zachować elementarne poczucie bezpieczeństwa. W zatłoczonych miastach jednostki w dosłownym słowa tego znaczeniu ocierają się o siebie, nieustannie zmuszane są do przypadkowych kontaktów z anonimowym *alter ego*, do przelotnych znajomości i konfrontacji. Jak pisze Gehlen; „Człowiek, którego by z silnych i mądrych kultur antyku lub średniowiecza, a nawet baroku przeniesiono w nasze czasy, dziwiłby się przede wszystkim fizycznemu stłoczeniu, bliskości pozbawionej formy i kształtu, w której ludzie ze sobą wegetują, a także niepojętości, abstrakcyjności naszych instytucji, które przeważnie są faktami bezsensownymi.”<sup>864</sup> Jediną symbiotyczną formą społeczną pozostaje, zdaniem filozofa, instytucja rodziny. W jej obrębie nadal realizowane są wspólne cele życiowe, stabilizują się afekty, a egzystencja poszczególnych członków nabiera znamion bezpieczeństwa i przewidywalności. W pozostałych sektorach życia społecznego kultura ulega subiektywizacji i intelektualizacji, odcinając się od rzeczywistego działania. Jednostka konfrontowana z nieprzejrzystą całością zostaje obciążona energochłonnymi czynnościami kontroli i decyzji. „Krótko mówiąc, nieoczekiwane rozchwiania wewnętrzne jako rezultat podważania ludzkich instytucji pociągają za sobą prymitywizację. Zachowania ludzkie przypominają usilne starania głuchoniemych, którzy pragną się porozumieć.”<sup>865</sup> Normatywny chaos wymusza konformizm i wywołuje lęk przed rzeczywistą konfrontacją i merytoryczną dyskusją, które stają się możliwe jedynie w obrębie trwałego, instytucjonalnego porządku.

Nawiązując do heglowskiej krytyki subiektywnej moralności, antropolog przekonuje, że jednostka pozbawiona oparcia w instytucjach zmuszona jest zdawać się na własne siły i podnosić swoje wnętrze do rangi powszechnej ważności. Przepaść między indywiduum a ponadnarodową superstrukturą przyczynia się do powstania nowego rodzaju wrażliwości etycznej. Dostęp do informacji z całego świata rodzi w podmiocie moralnym błędne przekonanie, jakoby jego „[...] organ moralny był w ogóle organem kompetentnym w kwestii wydarzeń o światowym zasięgu.”<sup>866</sup> Ten nowy rodzaj postawy moralnej Gehlen określa mianem etyki dali. Stanowi ona rezultat nadmiernych wymagań etycznych, jakimi obarczona zostaje jednostka odczuwająca odpowiedzialność za katastrofy, konflikty rozgrywające się na całej kuli ziemskiej. U jej podłoża tkwi ideologia humanitaryzmu powiązana z koncepcją państwa dobrobytu przyczyniająca się do likwidacji naturalnych kanałów odprowadzania agresji wobec obcych. W rezultacie następuje odwrócenie tradycyjnych postaw moralnych.

---

<sup>864</sup> Ibidem, s. 293-4.

<sup>865</sup> Ibidem, s. 116.

<sup>866</sup> Ibidem, s. 208.



Odległy „Inny” funkcjonuje jako bliźni, któremu należy wybaczyć najgorsze występki, podczas gdy osoby z najbliższego otoczenia stają się indyferentne, a w skrajnych wypadkach mogą nawet paść ofiarą tłumionej agresji nadmiernie „uetycznionego” podmiotu. Rozpad tradycyjnych więzi i hierarchii społecznych usuwa bowiem sprawdzone mechanizmy hamowania wzajemnej agresji, wyzwalając pełną napięć i konfliktów walkę rywalizacyjną między zrównanymi pod względem prawnym jednostkami. Rozwiązaniem pozostaje, według antropologa, powrót do etyki bliskości, jedynej etyki dostosowanej do emocjonalnej struktury, jaką człowiek odziedziczył po swoich ewolucyjnych przodkach. Ta zaś wymaga odpowiedniego zaplecza społecznego w postaci usankcjonowanej zwyczajowo *Sittlichkeit*.

Rzeczywistość społeczna opanowana przez superstruktury traci swój normatywny potencjał, dawne idee oświecenia ulegają formalizacji i przekształcają się „[...] w bezgraniczną gotowość do konstruowania celów, planowań i >>reorganizacji<<.”<sup>867</sup> Stechnicyzowany duch poddaje krytycznej rewizji tradycyjne przesłanki życia społecznego, ingeruje w fundamenty kultury, rozniecając potrzebę ustawicznych zmian i innowacji. Racjonalizacja *Lebensweltu* przekształca dotychczasowy porządek instytucjonalny w niestabilny system operacyjny podlegający imperatywom wydajności i ciągłego postępu. Trwałe, odziedziczone z poprzednich epok zasady postępowania budzą niepewność i skłaniają do krytyki. Wszędzie, jak powtarza filozof za H. Freyerem, panuje „[...] skłonność do uznawania, że wszystko jest do zrobienia (*Machbarkeit der Sachen*).”<sup>868</sup> Wyróżnikiem współczesnych czasów jest niechęć żywiona wobec wszelkich form ascezy, samodyscypliny, które nie służą zwiększeniu efektywności pracy i tężyzny fizycznej. Dlatego Gehlen właśnie w ascezie dostrzega wartościowe remedium na szerzący się hedonizm i pleoneksję (afekt łączący chciwość, uzurpację i żądzę panowania). Poniechanie szczęścia konsumpcyjnego powoduje bowiem wzmocnienie wewnętrznej spójności afektów, większy stopień zintegrowania i psychicznego zrównoważenia osoby. Społeczeństwo przemysłowe, które samodzielnie wytwarza i automatyzuje potrzeby konsumpcyjne, eliminuje zarazem przeciwstawną potrzebę rezygnacji z dobrobytu. Asceza i pragnienie dostatniego życia kolidują ze sobą, ale mimo to dają się połączyć w planie jednostkowego życia. Nawet częściowe porzucenie kompulsywnej potrzeby intensyfikacji samozadowolenia może stać się ważnym przyczynkiem do uzdrowienia hedonistycznej kultury.

Kolejną cechą uprzemysłowionego społeczeństwa jest zjawisko „obiektywnej nieokreśloności”. Ingerencja techniki w świat życia codziennego wiąże się często z

---

<sup>867</sup> Ibidem, s. 320.

<sup>868</sup> Ibidem.

wprowadzeniem nowych sposobów myślenia i zachowania, które podważają tradycyjne wartości i ustalone normy współżycia. Postępy w medycynie likwidują przekonanie o nieodwołalnym jarzmie ludzkiego losu, masowe zbrojenia zacierają różnicę między stanem wojny i pokoju, współczesna sztuka przejmująca z techniki tendencję do abstrakcji przekracza obowiązujące od stuleci kanony estetyczne, z kolei wzrost znaczenia opinii publicznej prowadzi do rozmycia granic między fikcją przesądów a rzetelną wiedzą. Udyskursywnienie rozległych zasobów dziedzictwa kulturowego pozbawia je sprawczej, motywującej do działania mocy. Różne obrzędy, zwyczaje, wierzenia religijne poddane demaskatorskiej refleksji stają się przedmiotem zdystansowanej, rzeczowej wiedzy, tracąc swoją dawną aurę nietykalności. Świat, jak powiada Gehlen, staje się coraz bardziej niejednoznaczny, znikają precyzyjne kryteria oceny moralnej i estetycznej, zmniejsza się obszar automatyzmów, które ułatwiają codzienne działania i praktyczną realizację postaw moralnych. „Pozbawione pewności nastawienie moralne znajduje wyraz w nadmiarze refleksji i zmianie motywacji, które poprzedzają zbaczanie zachowania ku najbliższemu niższemu automatyzmowi.”<sup>869</sup>

Z drugiej strony profesjonalizacja i urzeczowienie stosunków pracy w zindustrializowanych społeczeństwach prowadzi do powstania alienujących automatyzmów, które zubożają osobowość jednostki. Jak pamiętamy, habitualizacja stanowi dla Gehlena podstawę rozwoju wyższych zdolności człowieka, wirtuozerii i innowacyjności. Kiedy jednak zautomatyzowane zachowania usamodzielniają się od osoby do tego stopnia, że stają się częścią technicznego aparatu, praca przybiera formę szkodliwą dla żywotnych zdolności jednostki. Jaskrawym przykładem takiej reifikacji jest mechanizacja rzemiosła, w wyniku której wysoko wykwalifikowani rzemieślnicy zostali zastąpieni przez klasę najemnych, wyspecjalizowanych w wąskim zakresie robotników. Podobne ryzyko występuje we wszystkich sektorach gospodarki i administracji, gdzie dominują działania bazujące na rutynie. Urzeczowiona praca pozbawiona oparcia w etosie zawodowym, dewaluje zmysłowo i umysłowo jednostkę, która zaczyna szukać przestrzeni dla realizowania swoich żywotnych potrzeb w tak zwanym czasie wolnym. Jednakże przestrzeń wolną od urzeczowienia zapełnia w większości wypadków przemysł kulturowy z massmediami i ogólnie zorganizowaną rozrywką. Jediną alternatywą wydaje się być kultywowanie wartości kulturalnych. Gehlen odnosi się do takiego rozwiązania z rezerwą, wskazując, że współczesna kultura ulega erozji pod wpływem ingerencji modeli technicznych i utraty swojej pierwotnej funkcji społecznej. „Kultura jest ze swej istoty trwającą setki lat pracą nad kształtowaniem wzniosłych myśli i

---

<sup>869</sup> Ibidem, s. 362.

wielkich decyzji oraz przelewaniem ich treści w trwałe formy [...]. Te treści trwają nie tylko na przekór czasowi, ale i na przekór ludziom. Zawsze były „nieprawdopodobne” i nigdy nie były niezagrożone.”<sup>870</sup> Kultura według Gehlena stanowi zatem pewien nadrzędny system idei kierowniczych reprezentujących określone wzorce życia. W duchu E. Cassirera można by uznać ją za szczególną formę symbolizmu ekspresyjnego, na który składają się rozmaite, artystyczne, religijne, filozoficzne i naukowe wysiłki usiłujące wyrazić sens ludzkiego istnienia. Modalności kultury wywodziłyby się tym samym z sytuacji egzystencjalnych, z jakimi niezależnie od epoki ma do czynienia każda istota ludzka. Człowiek jako *Mängelwesen* potrzebuje bowiem w każdym położeniu autointerpretacji uwzględniającej kwestię natury śmierci, tragedii i bohaterstwa, definicji lojalności i obowiązku, zbawienia duszy, sensu miłości i poświęcenia, rozumienia współczucia, napięcia między tym, co zwierzęce i ludzkie w naturze człowieka, między instynktem a jego ograniczeniami. Historycznie kultura była zatem zawsze powiązana z religią. W zlaicyzowanych społeczeństwach wierzenia i rytuały religijne zostają jednak pozbawione swojego pierwotnego znaczenia. Pozostała część kultury traci natomiast trwałe instytucjonalne podłoże i ulega specjalizacji, podporządkowując się wymogom przejętym z dominującej superstruktury. Uczestnik życia kulturowego coraz bardziej przypomina konsumenta estetycznych przeżyć mających wartość swoistych dóbr luksusowych, a zatem podkreślających status i prestiż jednostki, a nie rzeczywiste egzystencjalne zaangażowanie.

Gehlen nawiązuje tutaj do krytycznej refleksji Nietzschego na temat roli sztuki we współczesnym świecie. W pracy *Wędrowiec i jego cień* Nietzsche podkreśla wrogość mieszczańskiego społeczeństwa wobec sztuki, która objawia się w degradowaniu jej do rodzaju instytucji wypoczynkowej pozbawionej istotnej roli w życiu człowieka. Filozof wyróżnia trzy formy sztuki<sup>871</sup>:

1. Sztukę małą, to jest sztukę „dla wypoczynku i rozweselającej rozrywki”.<sup>872</sup>
2. Sztukę wielką w czasie przeznaczonym na pracę. Ta forma sztuki, podobnie jak poprzednia, pełni przede wszystkim funkcję kompensacyjną, z tą jednak różnicą, że apeluje do bardziej wymagających gustów elit społecznych: „artyści wielkiej sztuki obiecują także wypoczynek i rozrywkę, i oni zwracają się do znużonych, i ci proszą o godziny wieczorne dnia roboczego zupełnie jak artyści rozweselający, którzy bywają

---

<sup>870</sup> Ibidem, s. 370.

<sup>871</sup> Nietzsche, Fryderyk, *Wędrowiec i jego cień*, Warszawa 1994, s. 326-328.

<sup>872</sup> Ibidem, s. 327.

zadowoleni, jeśli odnoszą zwycięstwo nad ciężką powagą, zalegającą czoła, nad zapadniętymi oczyma.”<sup>873</sup>

3. Sztukę autentycznie wielką, sztukę, która odrzuca wszelkie kompensacyjno-afirmatywne funkcje. „Posiadamy sumienie wieku pracowitego: nie pozwala nam ono poświęcać sztuce najlepszych godzin i poranków, chociażby ta sztuka miała być najlepszą i najdostojniejszą. Uważamy ją za rzecz wczasu, wypoczynku: poświęcamy jej resztę naszego czasu, naszych sił. Jest to zjawisko najpowszechniejsze, które zmieniło stosunek sztuki do życia: jeśli ta reagującym na sztukę stawia wielkie wymagania co do czasu i sił, zwraca się przeciwko niej sumienie ludzi pracowitych i dzielnych. [...] ale powiedzmy to sobie, że dla wieku, który znów wprowadzi w życie wolne, całkowite święta i dni radości, nasza sztuka wielka będzie niezdatna.”<sup>874</sup> Sztuka wielka angażowałaby zatem cały twórczy i energetyczny potencjał człowieka, a poza tym łączyłaby „czas święta” z „czasem pracy”.

Prawdziwa sztuka nigdy nie będzie zatem „dekoracją życia”, dlatego wszelkie próby egalitaryzacji wysokiej kultury prowadzą jedynie do zaostrzenia wspomnianej dychotomii w życiu jednostki i całego społeczeństwa. Nietzsche uzasadnia swoją koncepcję „wielkiej sztuki”, wskazując na jej pierwotny związek z instytucją święta. „Cóż zależy na całej sztuce, naszej sztuce dzieł sztuki, kiedy zaginęła nam owa wyższa sztuka, sztuka odświętna! Niegdyś wszystkie dzieła sztuki ustawione były przy wielkiej uroczystej drodze ludzkości, jako wspomnienia i pomniki wzniosłych i błogich chwil. Dziś chce się dziełami sztuki zwabiać biednych, wyczerpanych i chorych z wielkiego gościńca cierpienia na ubocze, dla rozkosznej chwileczki; ofiarowuje się im chwilowe odurzenie i szaleństwo.”<sup>875</sup>

Gehlen częściowo podziela elitarystyczne stanowisko Nietzschego, kładzie jednak nacisk na to, że prawdziwie żywotna sztuka (i kultura jako całość) musi opierać się na stabilnym porządku instytucjonalnym. Autentyczna osobowość, twórcze indywiduum może bowiem rozwinąć się jedynie w ramach utartych praktyk i usankcjonowanych społecznie reguł postępowania. „Nadczłowiek” odrzucający istniejący system wartości i zdany na własną wolę mocy staje się nieuchronnie aspołecznym ekscentrykiem, a jego działania nie przynoszą realnych skutków w przestrzeni społecznej.

Konserwatyzm Gehlena w kwestii kultury nie jest radykalny, jak mogłyby sugerować wcześniejsze analizy. W istocie przyznaje on, że najważniejszym elementem każdej kultury

---

<sup>873</sup> Ibidem, s. 327.

<sup>874</sup> Ibidem, s. 328.

<sup>875</sup> Nietzsche, Fryderyk, *Wiedza radosna*, Warszawa 1991, s. 125.

jest jej trwałość, zdolność do zachowywania własnego dziedzictwa, podkreśla jednak, że utrzymywanie stabilności nie musi implikować inercji. „Twory kulturalne mogą być zachowywane na dwa sposoby: dzięki stereotypizacji lub dzięki transformacjom. W pierwszym wypadku mogą one zachować nie zmienioną ważność społeczną, ponieważ zyskały pozycję monopolistyczną [...]. W drugim przypadku twory kultury broniły swej ważności wobec konkurujących tendencji zmieniając formę.”<sup>876</sup> Antropolog uwzględnia zatem czynnik innowacyjności kulturowej. Między innymi pokazuje, że pojawienie się fotografii w XIX wieku nie przyczyniło się wcale do upadku malarstwa, lecz spowodowało zmianę jego formy, wyrażającą się w porzuceniu motywów realistycznych. Przeobrażenia w kulturze sprzyjają zwiększeniu jej wewnętrznej dynamiki i elastyczności, ale tylko o tyle, o ile nie zrywają całkowicie ze swoim dziedzictwem. W tym sensie awangardowe nurty w sztuce poszukujące zupełnie nowych form wyrazu, próbujące obalić tradycyjne systemy wartości osłabiają tylko substancję istniejącej kultury, a ich rewolucyjność stanowi w istocie symptom oddziaływania modeli pochodzących ze sfery techno-nauki na działalność artystyczną.

Według Gehlena możliwości samorealizacji we współczesnym społeczeństwie są nad wyraz uszczuplone. Wynika to w znacznej mierze z osłabienia porządku instytucjonalnego i zaniku tradycyjnej wspólnotowości. Jedynie w wyjątkowo sprzyjających okolicznościach jednostka jest w stanie wznieść się ponad poziom przeciętności i podążając za nadrzędnymi, artystycznymi czy naukowymi ideami, urzeczywistnić swój twórczy potencjał, służąc zarazem dobru ogółu. Jak stwierdza Paczkowska-Łagowska - „Gehlen także wierzy w ascetę, żyjącego pod prąd technicznej cywilizacji konsumpcyjnej, w człowieka miarodajnego, wyznaczającego normę osobistym przykładem, na codzień, w technicznym świecie życia. Jednak jego spojrzenie w przyszłość świata, który w epoce techniki osiągnął stadium „kultury późnej”, cechuje pesymizm.”<sup>877</sup>

Pesymizm filozofa wynika w znacznej mierze z przekonania, że współczesność promuje całkiem odmienny „typ idealny” osobowości, którym staje się człowiek sukcesu „[...] o ogromnej rutynie, który zarazem potrafi się nad nią wznieść, [...] człowiek o ogromnej witalności, energii i pracowitości, inteligencji i zdolności do ogarniania z dystansu, zdecydowany, z inicjatywą, pomysłowy i dyskretny.”<sup>878</sup> Cieszący się powszechnym uznaniem *self-made man* nie musi okazywać wrażliwości społecznej; tym, co go wyróżnia jest bowiem zdolność do realizacji własnych celów, która uosabiać ma triumf autonomicznej i kreatywnej

---

<sup>876</sup> A. Gehlen, *W kręgu antropologii i psychologii...*, op. cit., s. 371.

<sup>877</sup> E. Paczkowska-Łagowska, *O historyczności ...*, op. cit., s. 168-9.

<sup>878</sup> A. Gehlen, *W kręgu antropologii i psychologii...*, op. cit., s. 375.

jednostki. Podstawowym problemem współczesności okazuje się zatem paradoksalnie nie tyle zjawisko homogenizacji, lecz proces nadmiernego zróżnicowania i ekspresji podmiotowości. Dążenie za wszelką cenę do indywidualizacji stanowi odpowiedź na wzrastające zagrożenie skostnieniem i rutyną w masowym społeczeństwie. Dynamika kultury podlega tym samym dwóm przeciwstawnym tendencjom, które znajdują odzwierciedlenie na planie jednostkowej psychiki. Z jednej strony, społeczeństwo podlega niezwykle szybkim przekształceniom - nie tylko w sektorze gospodarczym, ale również instytucjonalnym i obyczajowym, co rodzi przeciwstawną tendencję do ujednolicania, schematyzacji ludzkich postaw i zachowań. Z drugiej strony, z powodu erozji instancji pośredniczących pomiędzy indywiduum a społecznymi strukturami tendencja do subiektywizacji traci oparcie w sprawdzonych wzorcach i nabiera cech niepohamowanej żywiołowości. Poszukując własnej ekspresji jednostka mimowolnie obywa się bez pozaracjonalnych wartości jak takt, estetyczne wysublimowanie, moralna odpowiedzialność za innych, etc. Głównym imperatywem działania staje się racjonalne dążenie do indywidualnego sukcesu, do podniesienia statusu społecznego i ogólnego standardu życia. Instytucje kultury przekształcają się w urządzenia do produkcji karier, a aktywność artystyczna popada w zależność od wymogów rynkowych.

Szczególny nacisk w swojej diagnozie współczesności kładzie Gehlen na proces zastępowania instytucji przez organizacje nastawione na realizację instrumentalnych celów. Prowadzi on bowiem do zaniku nieinstrumentalnych norm, które ograniczają subiektywne roszczenia i wymuszają realizację wyższych wartości. „Istotną cechą trwałej instytucji jest jej nadokreśloność: musi ona być celowa nie tylko w najbliższym, praktycznym sensie, musi być także punktem odniesienia i >>oparciem dla zachowań<< w zakresie wyższych zainteresowań; ba, musi zapewniać prawo do istnienia motywom najambitniejszym i najszlachetniejszym: wtedy zaspokajają głęboko witalne, ale również duchowe potrzeby człowieka, potrzeby trwałości, wspólnoty i bezpieczeństwa.”<sup>879</sup> Zanik opartej na długiej tradycji obyczajowości, nieograniczona reprodukcja szczątkowej wiedzy w piśmie, obrazie i dźwięku, wysoka społeczna i zawodowa mobilność uniformizują ludzkie zachowania, a jednocześnie prowadzą do nadmiernego zróżnicowania podmiotowości. Współczesny człowiek staje się członkiem różnorodnych grup społecznych, w których odgrywa odmienne, a niekiedy sprzeczne ze sobą role. Częste zmiany zamieszkania i pracy nie pozwalają na zawiązanie stabilnych więzi społecznych, uniemożliwiają zbudowanie spójnej narracji biograficznej. W rezultacie uprzemysłowione społeczeństwa niwelują rozległe obszary

---

<sup>879</sup> Ibidem, s. 377.

osobowości, intensyfikując zarazem procesy prowadzące do nadmiernej partykularyzacji zachowań i postaw. W miejsce stabilnego charakteru, zmundnie zdobywanego doświadczenia i stabilnej struktury emocjonalnej wkraczają elastyczne, nietrwałe struktury psychiczne bazujące na doświadczeniu z drugiej ręki, na odgórnie manipulowanych schematach emocjonalnych i stale wzrastającej skłonności do potęgowania egoistycznych potrzeb. Wysoki współczynnik społecznej zmienności i pluralizacji nadmiernie obciąża system nerwowy jednostki, która bez oparcia w utartych rutynach i normach musi niejako na własną odpowiedzialność podejmować decyzje, dokonywać wyborów, przed jakimi stawia ją mobilna i coraz bardziej złożona rzeczywistość. „Kiedy więc życie publiczne zostaje pozbawione głębszych symbolicznych treści, kiedy anemiczne instytucje stają się prawem, a anemiczne prawo regułami obcowania, sfera prywatna oddziela się od nich całkowicie, „[...] ale cofa się w bezpośredniość; osoby stykają się ze sobą, ciągnąc za sobą cały bagaż swych naturalnych słabych i mocnych stron; muszą rozwiązywać konflikty, powodowane często brakiem dystansu, choć dysponują jedynie skąpymi rezerwami swych przypadkowych właściwości.”<sup>880</sup> Przekonanie, że wolność może rozkwitnąć tylko wówczas, gdy człowiek uniezależni się od obiektywnego porządku instytucjonalnych relacji, stanowi iluzję.

Gehlen podejmuje ten wątek w opublikowanym w 1952 artykule *O narodzinach wolności z wyobcowania*.<sup>881</sup> Filozof poddaje w nim surowej krytyce fichteańską formułę o wyobcowaniu wytworów człowieka i o odzyskaniu ich przez przywrócenie w świat wolności Ja. Według Fichtego wyobcowanie od świata zewnętrznego, w tym od wytworów kultury będące zaprzeczeniem autonomii jednostki powinno być przewyciężone w akcie samowiedzy. Formuła ta inspirowała szereg myślicieli, którzy w znacznym stopniu określili sposób pojmowania wolności we współczesnej kulturze. Nawiązywał do niej zarówno Hegel, jak i Feurbach w swojej krytyce religii uznanej za rezultat samoalienacji człowieka, a przede wszystkim Marx, który nadał jej materialistyczne znaczenie wyobcowania ludzkiej pracy. Ludzie ograbieni w społeczeństwie kapitalistycznym ze swojej autonomii muszą, jak stwierdza autor *Ideologii niemieckiej* - „[...] odzyskać władzę nad wymianą, produkcją i formą swych wzajemnych stosunków.”<sup>882</sup> U Freuda idea ta zyskała znaczenie psychologiczne - odzyskanie wolności polega, według niego, na przyswojeniu sobie nieświadomych, wymykających się wytworów samoistnej działalności ludzkiej psychiki. Najpełniejszy wyraz fichteańska formuła znalazła w koncepcji twórczego charakteru E. Fromma, według której

---

<sup>880</sup> Ibidem, s. 294.

<sup>881</sup> A. Gehlen, *O narodzinach wolności z wyobcowania*, tłum. D. Raczkiewicz-Karłowicz [w:] *Konserwatyzm - projekt teoretyczny* (red. B. Markiewicz), Warszawa 1996, s. 123-135.

<sup>882</sup> K. Marks, F. Engels, *Ideologia niemiecka* [w:] tenże, *Dziela*, Warszawa 1961, t.3, s. 38.

twórcza jednostka zyskuje wolność tylko wówczas, gdy działa w swoim własnym imieniu i odrzuca zewnętrzne siły próbujące przejąć nad nią kontrolę. Dla Gehlena tego rodzaju „anarchistyczny patos wolności”<sup>883</sup> jest z gruntu fałszywy i prowadzi do niebezpiecznych konsekwencji, ponieważ wykorzystując w społecznej i politycznej praktyce „czarodziejską różdżkę jakobinów”<sup>884</sup> ludzkość nie zwiększa obszaru jednostkowej wolności, lecz w jej imieniu popada w stan absolutnej niewoli, czego dowodzą eksperymenty Rewolucji Francuskiej i radzieckiego stalinizmu. Odrzucany przez apologetów absolutnej wolności proces wyobcowania wyznacza w istocie jedyną drogę, na której człowiek może zyskać samowiedzę i urzeczywistnić skrojoną na swoją miarę autonomię. „Instytucje stanowią wielki, zachowawczy i niszczący porządek, który trwa o wiele dłużej niż my sami; przeznaczenie, któremu ludzie bez zastanowienia się podporządkowują, a ci, którzy się wahają, obdarowani zostają większym rodzajem wolności niż ten, z jakim mieliśmy do czynienia w działalności własnej (*Selbstbetätigung*).”<sup>885</sup> Człowiek może rozwinąć swoją autonomię i osobowość wyłącznie w ramach instytucji, które wprawdzie schematyzują jego zachowania, a nawet, jak dobitnie wyraża to filozof, „niszczą i pożerają” ludzi oraz ich wytwory<sup>886</sup>, jednakże stwarzają dzięki narzuconym przez siebie ograniczeniom przestrzeń dla wolności. Widać to najwyraźniej w instytucji prawa, które stanowi swoistą „gramatykę” *Lebensweltu*<sup>887</sup>, gwarantując bezpieczeństwo i pewność życia w społecznej wspólnocie. Ponadto „[i]nstytucje [...] mogą zapewnić życie tak kruchym dobrom, jak wolność i kultura duchowa, dobrom, które, gdy je bierze się w obronę, ograniczają autonomizowanie się celów praktycznych i kalkulowanie zysku. Dlatego życie poza instytucjami oznacza dla ludzi wyobcowanie [...]. Przymuszanie zatem wzajemnego zachowania się ludzi do przyjęcia formy zgodnej z prawem oznacza szansę zmaterializowania się dla takich ideałów jak sprawiedliwość i wolność.”<sup>888</sup> W każdym społeczeństwie istnieje wiele krzyżujących się ze sobą instytucji i właśnie owa różnorodność ośrodków władzy daje jednostce szansę na uzyskanie autonomii. Promowane współcześnie dążenie do niezależności poza granicami instytucji skazane jest zatem na niepowodzenie.

Prognozy Gehlena pozostają w tym względzie pesymistyczne - erozja instytucji i towarzyszący jej zanik autonomicznej osobowości mają charakter nieodwracalny, przywrócenie dawnego ładu jest niemożliwe. Silne państwo zastępują zinstrumentalizowane

---

<sup>883</sup> A. Gehlen, *O narodzinach wolności...*, op. cit., s. 132.

<sup>884</sup> Ibidem, s. 128.

<sup>885</sup> Ibidem, s. 134.

<sup>886</sup> Ibidem.

<sup>887</sup> A. Gehlen, *Urmensch und Spätkultur...*, op. cit., s. 78.

<sup>888</sup> Ibidem, s. 377, 379.



urzędy i organizacje oraz podążające za dyktatem mody ideologie. Nadmierna jurydyzacja powoduje, że jednostki nękane „zmiennym huraganowym ogniem odłamków prawa” tracą poczucie bezpieczeństwa i zadowolenia w świecie społecznym. Massmedia obciążają system nerwowy nadmiarem nieprzetworzonych wrażeń, powodzą sprzecznych informacji i opinii, „[...]w połączeniu z sugestiami, aby zapomnieć o tym, co właśnie wbito sobie w głowę.”<sup>889</sup> Interesy integrowane niegdyś przez instytucje przechodzą w zakres kompetencji heterogenicznych i konkurujących ze sobą urzędów społecznych (fundacji, agend rządowych etc.). Rozproszenie instytucjonalnych struktur przynosi niepokojące skutki, ponieważ w praktyce wyzwala ogromny potencjał agresywnych, rywalizacyjnych zachowań, wywołuje powszechną frustrację i tłumiony lęk o przyszłość. Stabilny niegdyś zawód przekształca się w krótkoterminowy *job*, klasy społeczne degenerują się w efemeryczne grupy środowiskowe, nawet instytucja rodziny zdaje się powoli chylić ku upadkowi.

Filozof reprezentuje w tym punkcie postawę nieprzejednanego konserwatysty, nie jest bowiem w stanie inaczej myśleć o zmianie społecznej jak tylko przez pryzmat kategorii upadku, co w znacznej mierze wynika z jego apologii archaicznych i tradycyjnych instytucji. W tym świetle demokratyzacja życia publicznego może jawić się tylko jako regres, a poszerzenie praw obywatelskich jako hipertrofia subiektywności. Gehlen neguje wszelkie emancypacyjne dążenia *homo creator*, ponieważ w jego koncepcji działanie społeczne ma na wskroś mimetyczny charakter, realizuje się wyłącznie w postaci samoreprodukujących się, a zatem stale powtarzanych rutynowych zachowań i przyzwyczajzeń. Filozof pozostaje wierny wczesnemu aktywistycznemu etosowi „bezwartunkowej służby państwu”, co przejawia się między innymi w ignorowaniu zarówno procesów uczenia się opartych na krytycznej refleksyjności, jak i świadomej partycypacji jednostek w strukturach władzy. Trwałość instytucji obwarowanych prawnymi i nieformalnymi sankcjami nie uodparnia ich na efekty uboczne rozwoju wysoko rozwiniętych społeczeństw. Jak pokazuje współczesna socjologia zachodzące w nich przemiany bazują na wzajemnie uzupełniających się procesach instytucjonalizacji nowych obszarów życia i deregulacji skostniałych instytucji. Według Gehlena idee kierownicze działają jak siła dośrodkowa na Ja aktora społecznego, powściągając *ratio* instrumentalnej świadomości i podporządkowując je wymogom shabitułizowanego zachowania. Jednakże teoretyczna weryfikacja tej tezy może powieść się jedynie w odniesieniu do archaicznych, zamkniętych kultur. We współczesnej kulturze *idee directrice* zostają zredukowane do poziomu neutralnych aksjologicznie opinii lub

---

<sup>889</sup> A. Gehlen, *W kręgu antropologii i psychologii...* op. cit., s. 103.

przekształcone w pragmatyczne interesy. Upadek świadomości ideatywnej blokuje mechanizmy samokontroli i dyscypliny, wystawiając jednostkę na oddziaływanie niepohamowanych impulsów popędowych (czego rezultatem jest między innymi: konsumpcjonizm, kompulsywne dążenie do sukcesu i władzy, nadmierna rywalizacja majątkowa etc.). Porządek instytucjonalny stanowi emergentny system kierujący się własnymi prawami, które oddziałują jednak na samoświadomość jednostek. Wraz z jego upadkiem dochodzi do spłaszczenia struktury społecznej. Jej podstawę stanowi odtąd płaszczyzna jednostkowego działania, które ślepo podporządkowuje się wymogom zinstrumentalizowanej superstruktury całkowicie oddzielonej od sfery podmiotowej.

Paradoksalność stanowiska filozofa polega na tym, że mimo krytycznej oceny deinstytucjonalizacji nie dopuszcza on możliwości przeprowadzenia konstruktywnej krytyki obowiązującego *status quo*, nie uwzględnia też znaczenia konfliktów w procesie przemian społecznych. Wszelki protest, *dissens*, sprzeciw wymierzony w istniejący porządek prowadzą, jego zdaniem, do anarchii i wewnętrznego rozkładu społeczeństwa. Takie ujęcie prowadzi go rzecz jasna do konserwatywnego defetyzmu, który neguje sens podejmowania jakichkolwiek reform.

Pod wpływem krytyki Schelskiego, Gehlen częściowo zrewidował swoje stanowisko i docenił pozytywny aspekt strukturalnych przemian w dziedzinie współczesnej sztuki, która uwolniła się całkowicie z kontekstu tradycji, głównie kościelnej i arystokratycznej. W pracy *Zeit-Bilder* filozof stwierdza, że współczesna sztuka stała się wprawdzie na wskroś refleksyjna, ale w międzyczasie doszło do jej wtórnej instytucjonalizacji w postaci złożonego kompleksu muzeów, galerii, wystaw, czasopism, fundacji, bez których artyści nie mieliby szansy zaprezentować swojej twórczości. Podobny proces można byłoby zaobserwować również w innych dziedzinach życia społecznego, co zresztą czyni sam Gehlen, wskazując między innymi na zjawisko nieformalnych grup kierujących się odrębnymi systemami wartości. Jednakże tego rodzaju efemeryczne formacje lokujące się w przestrzeni między tradycyjnymi instytucjami a zinstrumentalizowanymi organizacjami, nie posiadają, jego zdaniem, wymaganej cechy trwałości i nie mogą w dłuższej perspektywie pełnić funkcji stabilizującej. Konserwatywny mit pierwotnych instytucji pozostaje zatem ostatecznym punktem odniesienia dla analiz filozofa. Dlatego też diagnozowane przez niego zjawisko zaniku autonomicznej osobowości wydaje się być procesem całkowicie nieodwracalnym.

W tym miejscu można jednak postawić pytanie, czy rzeczywiście rozkład porządku instytucjonalnego z konieczności uniemożliwia rozwój suwerennej osoby? Zachodnia kultura opiera się bowiem na fundamentalnej idei, według której człowiek jako osoba podlega

swoistej instytucjonalizacji w ramach systemu prawnego, gdzie uznany zostaje za podmiot prawa. Jeśli za Gehlenem przyjmiemy, że instytucja oznacza system stabilnych zachowań, oczekiwań i norm, to z całą pewnością możemy wskazać współczesne instytucje podporządkowane utrzymaniu osoby jako takiej. Prawa człowieka, prawa obywatelskie, prawa dziecka i cały szereg innych regulacji nie ma przecież na celu nic innego jak zapewnienie autonomii indywiduum. Jednocześnie elementarne potrzeby jednostki zostają przeniesione w stan wypełnienia zaplecza za pośrednictwem rozmaitych urządzeń państwa socjalnego. Również kultura masowa mimo obecnych w niej elementów ideologicznych i tendencji do uniformizacji, dostarcza coraz więcej przestrzeni, w której jednostka może wypracować swój własny niepowtarzalny sposób życia i systematycznie rozwijać rozmaite kompetencje, umiejętności i rutyny, które jak podkreśla sam Gehlen, stanowią fundament stabilnego charakteru. Rozkład tradycyjnego porządku instytucjonalnego nie musi prowadzić do korozji subiektywności, wręcz przeciwnie, powstające w jego miejscu elementy stechnicyzowanej superstruktury (regulacje prawne) dostarczają niekiedy o wiele bardziej skutecznych mechanizmów poszerzających sferę jednostkowej wolności. Nie będzie przesadą stwierdzenie, że współcześnie instytucjonalizacji podlega bezpośrednio osobowość *per se* - człowiek jako osoba, jako odpowiedzialne centrum decyzji uzyskuje rzeczywiste prawne, społeczne i kulturowe oparcie, zarazem jednak potrzebuje wzbogaconego słownika autoekspresji i autoprezentacji, ponieważ bez komunikacyjnego potwierdzenia własnej tożsamości, bez u Wspólnionej kontroli działania, jednostka faktycznie zdana byłaby, jak utrzymuje Gehlen, wyłącznie na samą siebie. Krytykowane przez filozofa zjawisko „falowania osoby” i powiązana z nim powszechna skłonność do nadmiernej psychologizacji nie zawsze są rezultatem narcystycznej postawy, lecz w wielu wypadkach stanowią życiową konieczność. Coraz trudniej przychodzi bowiem człowiekowi opanowanie post-tradycyjnego kontekstu interakcji bez udziału wzmoczonej refleksyjności.<sup>890</sup> Podobnie krytykowane przez antropologa „doświadczenie z drugiej ręki” nie zawsze jest tożsame z wtórną wiedzą oderwaną od działania, lecz stanowi ono raczej specyficzny modus doświadczenia w wysoko wyspecjalizowanym społeczeństwie. Fakt, że fizyk eksperymentalny sam przeprowadza co najwyżej od 2 do 5 % eksperymentów, na których wyniki stale musi się zdawać już choćby z uwagi na czas i koszty, nie dezawuuje bynajmniej wartości jego pracy, lecz raczej podkreśla kolektywny charakter zdobywanych współcześnie doświadczeń.

---

<sup>890</sup> Por. U. Beck, A. Giddens, S. Lash, *Modernizacja refleksyjna*, Warszawa 2009.

Gehlen wiąże rozkwit nauk humanistycznych z procesem wzrastającej subiektywizacji doświadczenia, ale nie zauważa, że właśnie zinstytucjonalizowana sfera kształcenia przygotowuje jednostkę do radzenia sobie w niestabilnej sieci relacji społecznych. Zanik tradycyjnych reguł postępowania częściowo kompensowany jest za pośrednictwem nauk humanistycznych, które dostarczają narzędzi do autointerpretacji oraz rozumienia ludzkich zachowań i postaw w coraz mniej przejrzystej rzeczywistości. Mimo dość jednostronnej interpretacji przemian zachodzących we współczesnym świecie filozof, jak się wydaje, słusznie zauważa, że kultura subiektywności wynikająca z rozpadu tradycyjnego porządku instytucjonalnego zakłada paradoksalnie wysoki stopień odciążenia ze strony podstawowych instytucji jak państwo, które przejmuje odpowiedzialność za znaczną część usług publicznych, zarządza gospodarką i finansami kraju. Gehlen nie uznaje bynajmniej tego rodzaju odciążenia za formę zbędnego luksusu, lecz za warunek *sina qua non* kultury subiektywizmu. Dlatego też traktuje on postulaty nawołujące do wycofania się państwa ze sfery gospodarki i życia społecznego za wysoce ryzykowne. Wobec upadku zinstytucjonalizowanej obyczajowości państwo okazuje się bowiem ostatnim gwarantem i wsparciem dla rozwoju subiektywnej autonomii. Redukcja tej warstwy ochronnej prowadzić może do zakłócenia ludzkiej wolności i pogłębienia nierówności społecznych. „Jednostka nie musi obecnie bronić się przed uciskiem państwa, czego domagał się klasyczny postulat wolności. Jest ona bowiem wystawiona na zakłócenia, a nawet na długotrwały duchowy paraliż ze strony potężnych sił społecznych, w czym pomoc jej może tylko silne państwo.”<sup>891</sup>

Niestety Gehlen w swojej diagnozie współczesności nie zastanawia się, w jaki sposób uwolniona z ograniczeń tradycji „nowa subiektywność” mogłaby stać się siłą mającą realny wpływ na państwo, co czyni bliski mu ideowo Hegel, który wprawdzie krytykuje opinię publiczną, ale jednocześnie wskazuje możliwości konstruktywnej krytyki i oceny instytucji państwa. Tego rodzaju refleksji nie znajdziemy u Gehlena być może dlatego, że w swojej konstrukcji teoretycznej nie rozwinął on żadnej koncepcji normatywności. Apologizowane przez niego instytucje wydają się być tworamii moralnie indyferentnymi, filozof nie wskazuje bowiem jasnych kryteriów, które stanowiłyby podstawę dla ewentualnej krytyki nadużyć i przerostów porządku instytucjonalnego. Zagadnienia etyczne podejmie Gehlen dopiero w ostatniej swej monografii *Moral und Hypermoral*, którą poddamy analizie w następnym podrozdziale.

---

<sup>891</sup> A. Gehlen, *Freiheit heute* [w:] tenże, GA 7, *Einblicke*, Frankfurt am Main, 1975, s. 75.

### 3.6. Hipermoralność a pluralizm etyczny

Opublikowana w 1969 r. praca *Moral und Hypermoral* odbiła się szerokim echem z powodu nieprzejednanej krytyki ówczesnych lewicujących środowisk intelektualnych flirtujących z ruchem kontestacji. Ten skądinąd interesujący wątek w twórczości niemieckiego antropologa pominiemy jednak w niniejszych wywodach, ponieważ nie mieści się on w ramach przyjętych tutaj założeń rekonstrukcyjnych. Głównym przedmiotem analiz będzie natomiast koncepcja pluralistycznej etyki oraz wynikające z niej konsekwencje teoretyczne. Na wstępie należy podkreślić, że Gehlen pomija w tej pracy, podobnie zresztą jak w całym dziele, zagadnienie legitymizacji moralnych norm, pytanie o dobro i sprawiedliwość. W istocie kluczowe znaczenie mają dla niego pytania o fakty (*quid facti*), a nie o to, co słuszne (*quid juris*). Nie bez sarkazmu filozof uznaje zajmowanie się problematyką ważności i znaczenia za przejaw „barbarzyństwa refleksji”. Już w swojej rozprawie habilitacyjnej stwierdza, że w teorii „nie można popełnić większego błędu” niż podjęcie moralnego pytania „co powinienem zrobić?”.<sup>892</sup> Odrzucenie kwestii etycznych przez filozofa znajduje uzasadnienie w perspektywie jego koncepcji antropologicznej - istotę człowieka definiuje bowiem nie tyle cel do jakiego powinien dążyć, lecz sam fakt, że istnieje on jako istota działająca.

Odrzucając normatywne kwestie, Gehlen mimowolnie popada jednak w sprzeczność, ponieważ samo stwierdzenie, że nie należy podejmować pytań normatywnych ma na wskroś normatywny charakter. Filozof nie pomny tego rodzaju antynomii próbuje konsekwentnie zachować empiryczne podejście w odniesieniu do filozofii praktycznej, przy czym w centrum swoich rozważań umieszcza nie tyle filozofię moralną poszukującą uniwersalnych norm, lecz etykę w klasycznym znaczeniu nauki o sztuce życia, a ściślej praktyczną antropologię w ujęciu kantowskim - to znaczy, empiryczno-teoretyczną analizę faktycznego działania moralnego. Głównym celem rozprawy jest wykazanie, „[...] że w człowieku istnieje wiele pod względem funkcjonalnym, jak i genetycznym niezależnych, fundamentalnych społecznych instancji regulatywnych”<sup>893</sup>, które wywodzą się z „rezyduów instyktownych” i leżą u podłoża „naszego odczucia powinności i skłonności moralnych.”<sup>894</sup> Moralność w ujęciu Gehlena to kulturowo ukształtowany, podlegający dziejowym przemianom system regulacji służących utrzymaniu integralności życia społecznego i zapewnieniu pokojowej

<sup>892</sup> A. Gehlen, *Wirklicher ...*, op. cit., s. 267.

<sup>893</sup> A. Gehlen, *Moral und Hypermoral, Eine pluralistische Ethik*, Wiesbaden 1981, s. 10.

<sup>894</sup> A. Gehlen, *Die ethische Tragweite der Verhaltensforschung* [w:] *Philosophische Anthropologie heute* (red.) R. Rocek, O. Schatz, München 1974, s. 113

kooperacji jednostek w ramach danej wspólnoty. Normy moralne można zatem uznać za szczególnego rodzaju środki zapobiegawcze, które gwarantują, że codzienne życie zachowa zdolność do materialnej reprodukcji. Innymi słowy, moralność zawiera wszystkie reguły, dzięki którym istoty pozbawione instynktów, ale obdarzone mową i rozumem wyrażają gotowość do współdziałania. W formie zewnętrznych zaleceń bądź subiektywnych wymogów sumienia moralność zawiera zarówno zakazy jak i nakazy, a zatem zobowiązania do spełniania lub nie określonych czynów. W eseju zatytułowanym *Der Pluralismus in der Ethik* filozof stwierdza, że “[...] społeczne regulacje ukonstytuowane są przez zbiór postaw i zahamowań, które kryją w sobie istotną imperatywną jakość i regulują podstawowe elementy społecznej koherencji.”<sup>895</sup> Teza ta stanowi próbę usprawiedliwienia faktu, że w społecznej rzeczywistości istnieje wiele niekiedy sprzecznych ze sobą imperatywów moralnych. Wpisany w moralność pluralizm prowadzi nieuchronnie do konfliktów aksjologicznych, a niekiedy do powstania sytuacji, w której normy w jednej i tej samej jednostce popadają ze sobą w sprzeczność. Nie chodzi jednak o pluralizm nie dających się pogodzić wartości jak w koncepcji Isaiaha Berlina<sup>896</sup>, ale o konfliktogenny pluralizm norm, które pochodzą z różnych źródeł i zgłaszają sprzeczne ze sobą roszczenia do ważności. Pluralizm oznacza w tym kontekście istnienie wielu różnych i niezależnych źródeł oraz imperatywów moralności, które należy uwzględnić w społecznej praktyce, aby utrzymać kruchy porządek *Lebensweltu*.

Właściwy cel projektowanej przez filozofa etyki jest przede wszystkim natury polemicznej, ponieważ stanowić ma ona rodzaj korektywy dla współczesnej „globalnej przemysłowej kultury”, w której dominuje eudajmonistyczny humanitaryzm marginalizujący pozostałe imperatywy, a zwłaszcza nakaz ochrony państwa. Podobnie jak obecnie czyni to Michael Walzer czy Alasdair MacIntyre, Gehlen odwołuje się do antropologicznego, nieredukowalnego pluralizmu moralności, który służy mu jako oparcie dla krytyki jednostronności dominującego etosu. Swoją „genealogię moralności” wzoruje filozof na wykorzystywanej w humanologii redukcyjnej metodzie opartej na systematycznym porównywaniu zachowań występujących w różnych kulturach, a zmierzającej do wydobycia uniwersalnych schematów behawioralnych. „Kto chce powiedzieć cokolwiek o naturze człowieka musi z nieskończone różnorodnych kulturowych obiektywizacji, w których natura ta się wyraża, wyprowadzać wnioski na temat przekazywanych dziedzicznie schematów i poszukiwać filogenetycznych korzeni, które formują ludzkie zachowanie nie tyle w postaci trwałych wzorców, lecz w postaci predyspozycji, które domagają się konkretnej realizacji od

---

<sup>895</sup> A. Gehlen, *Der Pluralismus in der Ethik*, *Merkur*, 21 (1967), s. 105.

<sup>896</sup> I. Berlin, *The Crooked Timber of Humanity*, Princeton 1990.

krzyżujących się ze sobą kulturowych czynników.”<sup>897</sup> Naturalistyczne podejście nie tylko nie wyklucza perspektywy analizy kulturowej, lecz z konieczności jej się domaga, ponieważ człowiek, co często powtarza antropolog, to istota z natury skazana na kulturę: „Ludzkie zachowanie można opisać za pomocą (specyficznych) biologicznych kategorii, ale z drugiej strony stanowi ono produkt duchowego przepracowania, produkt tradycji i określonej dziejowej konstelacji.”<sup>898</sup> Jednakże pomimo wszelkich kulturowych przekształceń, moralne imperatywy i wartości pozostają uwięzione w ramach „[...] ukierunkowania owych wrodzonych pobudzeń oraz płynących z nich apeli.”<sup>899</sup>

Teza o pluralizmie etycznym składa się z czterech wzajemnie do siebie odsyłających tez składowych. Według pierwszej z nich należy liczyć się z wielością źródeł moralnej powinności, które częściowo są niezależne, a częściowo sprzeczne ze sobą - istnieje zatem „sprzeczność fundamentalnych instancji.”<sup>900</sup> Według drugiej tezy wspomniany pluralizm nie jest zazwyczaj uświadamiany w praktyce dnia codziennego. Naturalne reakcje moralne pojawiają się bez udziału refleksji, gdyż w zdrowej społeczności „[...] panuje klimat etycznej przeciętności”<sup>901</sup>, „pośredniej cnoty [...] przy pewnej dozie tolerancji.”<sup>902</sup> Trzecia teza wynika z dwóch poprzednich i wskazuje na fakt, że istotowa sprzeczność między poszczególnymi instancjami moralnymi dochodzi do głosu tylko w granicznych sytuacjach konfliktu, zagrożenia życia, duchowego przełomu, które domagają się intensywnej refleksji moralnej. Wreszcie czwarta teza głosi, że radykalizacja moralności, to znaczy uniwersalizacja jednego z wielu etosów wyzwala potencjał międzyludzkiej agresji, która kryje się we wszelkich absolutystycznych roszczeniach.

Aby właściwie uchwycić intencję Gehlena, należy pamiętać, że nie zajmuje się on metaetyką, nie poszukuje racjonalnej struktury etyczności jak Kant, lecz tworzy teorię etycznej antynomii. Wskazuje mianowicie, że istnieją cztery różne, konkurujące ze sobą formy regulacji społecznej (=etosy), których nie da się zrównoważyć przez podporządkowanie jakiejś nadrzędnej instancji (np. rozumowi). Antynomiczność wpisana jest niejako w tkankę ludzkich działań moralnych i „w uśpieniu” czeka na moment, w którym będzie mogła się ujawnić - najczęściej wówczas, gdy dochodzi do absolutyzacji jednego z etosów. Jednakże koncepcja Gehlena jest nie tylko deskryptywna, lecz również normatywna, o ile występuje przeciwko uniwersalizacji jednej zasady i walczy o równouprawnienie

---

<sup>897</sup> A. Gehlen, *Moral und Hypermoral...*, op. cit., s. 37.

<sup>898</sup> Ibidem, s. 9.

<sup>899</sup> Ibidem, s. 58.

<sup>900</sup> Ibidem, s. 166.

<sup>901</sup> Ibidem, s. 39.

<sup>902</sup> Ibidem, s. 26.

wszystkich etosów w ramach instytucji. Pluralizm nie oznacza w tym przypadku „nihilizmu prostego odrzucenia ważności wszystkiego”<sup>903</sup>, lecz konflikt wartości. Konflikt sam w sobie nie jest zjawiskiem niepożądanym, jeśli każda ze stron może reprezentować swoje przekonania i akceptuje ważność postulatów innego stanowiska, dlatego też można powiedzieć, że pluralizm implikuje świadomość antynomii i gotowość podjęcia równorzędnego sporu. Gehlen prowokacyjnie przedstawia swoje stanowisko jako „apologię władzy”<sup>904</sup>, co może budzić mylne wrażenie, że chce jednostronnie faworyzować rolę państwa. W rzeczywistości chodzi mu o podkreślenie konieczności przywrócenia słabnącej rangi tej instytucji dla uzyskania równowagi sił w strukturze politycznej i społecznej władzy.

Nawiązując do *Dwóch źródeł moralności i religii* Bergsona filozof wprowadza do teorii etycznej perspektywę socjologiczną.<sup>905</sup> Bergson dokonuje w tej pracy podziału na otwarte i zamknięte formy moralności i społeczeństwa. Społeczeństwo zamknięte narzuca jednostce całość zachowań, w których obrębie moralność funkcjonuje jako system bezosobowych norm, podyktowanych wymaganiami wspólnoty. Zamknięte są wszystkie te wspólnoty, które kierują się zasadami przymusu, obowiązku i ochrony własnych interesów. Do życia w takich wspólnotach nakłania nieświadomiony instynkt. Zamkniętym - według Bergsona - może być jednak również społeczeństwo nowoczesne, liberalne. O zamknięciu nie decyduje bowiem ani forma polityczna społeczności, ani stan jej instytucji, ani nawet poziom praworządności czy tolerancji. Tak jak społeczności pierwotne rządzą się instynktem i tradycją, tak społeczności nowoczesne, realizując te same cele (trwałość wspólnoty), rządzą się racjonalną organizacją. Zarówno więc instynkt, który dyktuje nam konieczność zrzeszania się, jak i rozum, który podpowiada, jakie z form zrzeszania się najlepiej służą wyznaczonym przez instynkt celom, należą do tej samej sfery, której rozwój wytyczają biologiczne prawa ewolucji. Idealem społeczeństwa zamkniętego jest doskonale wewnętrznie zharmonizowana grupa, której członkowie automatycznie wypełniają związane z przyjętą rolą obowiązki. Ten ideał daje się odnaleźć w przyrodzie. Społeczeństwa owadzie stanowią, według Bergsona, przykład idealnej - bo bezkonfliktowej - współpracy i doskonałej harmonii działań społecznych. Zachowania altruistyczne, pomoc wzajemna są tam posunięte aż do heroizmu. Cechą społeczeństw owadzych jest ich aczasowość, a zatem brak rozwoju, ciągłe reprodukcjonowanie systemu organizacji, powielanie zachowań. Społeczności te nie zmieniają się, lecz trwają w swoim idealnie funkcjonalnym zamknięciu.

---

<sup>903</sup> Ibidem, s. 40.

<sup>904</sup> Ibidem, s. 116.

<sup>905</sup> H. Bergson, *Dwa źródła moralności*, tłum. P. Kostyło, K. Skorulski, Kraków 1993.



Natomiast moralność otwarta odwołuje się do wolności, miłości i żywych przykładów. Jej źródłem jest twórczy, wolny akt wybitnych pod względem intuicji moralnej jednostek, które odsłaniają uniwersalne systemy wartości. Postaciami, które otworzyły zamknięte społeczności są, według Bergsona: Sokrates, Chrystus i Budda. Ideałami zaś, które wpisały się w ów stworzony nowy świat są, między innymi: idee demokracji (wolność, równość, braterstwo), przesłanie Ewangelii (miłosierdzie, poświęcenie, sprawiedliwość). Społeczeństwo otwarte jest więc hipotetyczną wspólnotą wszystkich ludzi złączonych więzią braterstwa i uniwersalnych wartości.

Gehlen zastępuje bergsonowski dualizm pluralizmem systemów etycznych, przy czym unika faworyzowania któregośkolwiek z nich. Promowana przez francuskiego filozofa otwarta forma moralności nie jest bowiem wolna od ryzyka przejęcia hegemonicznej pozycji. Nawet najbardziej pacyfistyczne etosy oparte na idei tolerancji wysuwają bowiem uniwersalistyczne roszczenia, które pochodzą z endogennego potencjału popędu agresji. Postulat otwarcia społeczeństwa oznacza dla niemieckiego antropologa harmonijne współgranie odmiennych, ale równoważnych etosów, a nie realizację monistycznego celu. Przede wszystkim zaś Gehlen wykracza poza propozycję Bergsona, poszukując antropologicznych fundamentów moralności. Etyka jest, według niego, „[...] nauką o różnych podstawowych formach społeczno-regulatywnych impulsów i apeli wraz z ich wewnętrznymi sprzecznościami.”<sup>906</sup> Z tego też powodu powinna ona odrzucić ideę harmonijnej hierarchii cnót podporządkowanych jednej naczelnej zasadzie. Iluzja „czystej” etyki rozwiewa się bowiem w konfrontacji z rzeczywistością. Reprezentowany przez Voltaire’a pogląd, że może istnieć tylko jedna moralność tak jak istnieje tylko jedna geometria, okazuje się mrzonką w obliczu konkurencji rozmaitych etycznych zasad, które wypływają z odmiennych rezyduów instyktownych.

W ramach przyjętej przez siebie socjologiczno-antropologicznej perspektywy badawczej filozof utożsamia pojęcie etosu z kategorią społecznej regulacji, a ponadto wprowadza do niej zrewidowaną koncepcję instyktów. Podczas gdy jeszcze na etapie *Der Mensch* obowiązywała teza o ustrojowej redukcji instyktów ludzkich, to w *Moral und Hypermoral* Gehlen przyznaje słuszność etologicznej teorii instyktów i stwierdza, „[...] że człowiek posiada pewną bliżej niesprecyzowaną liczbę instyktownych sposobów zachowania, które nie mają jednak charakteru sztywnego oprogramowania, lecz funkcjonują jako określone predyspozycje do działania.”<sup>907</sup> Samokrytycznie wyznaje, że wcześniejsze odrzucenie koncepcji instyktów na rzecz pojęcia niewyspecjalizowanej nadwyżki popędowej

---

<sup>906</sup> A. Gehlen, *Moral und Hypermoral...*, op. cit., s. 10.

<sup>907</sup> *Ibidem*, s. 13.

było zbyt radykalne.<sup>908</sup> Największa zmiana w poglądach filozofa dotyczy popędu agresji, który zostaje uznany odtąd za „[...] dowiedzioną empirycznie, biologiczną własność (*Vereigenschaftung*) człowieka.”<sup>909</sup> Zgodnie z ustaleniami humanetologicznymi Gehlen zakłada, że popęd agresji działający w człowieku nie jest jednoznacznie skanalizowany i nie musi łączyć się z określonymi ruchami ekspresyjnymi. Z całą pewnością stapia się natomiast z innymi systemami popędowymi i dlatego przejawia się w różnorodnych zachowaniach, promieniując w sferę duchową (zachowania eksploratywne, celowo-racjonalne przekształcanie natury etc.). Gehlen nawiązuje również do psychoanalitycznej teorii agresji, według której popęd ten musi być odprowadzany na zewnątrz przez system mięśni. Wskutek ingerencji *superego* część tego popędu zostaje utrwalona we wnętrzu *ego* i przekształca się w autodestrukcyjną siłę, która przejawia się w postaci lęku, melancholii i rozmaitych form autoagresji.

W tradycyjnych społeczeństwach istniały naturalne sposoby odprowadzania destrukcyjnej energii popędowej w postaci pracy fizycznej i rytualizowanej walki. Obecnie obydwie kanały stają się niedrożne. Spacyfikowane i wdrożone w porządek obywatelski społeczeństwa kumulują w jednostkach ogromne zasoby stłumionej agresji, która niejako podskórnie dąży do wybuchu. Grupy szczątkowych instynktów konkurują ze sobą o to samo pole ekspresji, co prowadzi do licznych zakłóceń w sferze motywacji i zachowania - do kompulsywnej rywalizacji, niepohamowanej ambicji, zazdrości, dążenia do zysku, skłonności do podporządkowywania się. Wraz z instytucjami zanikają śluzy kanalizujące energię popędową. W tym miejscu antropolog podejmuje polemikę z tezą Lorenza o samoudomowieniu człowieka. Według autora *Regresu człowieczeństwa* cywilizacja przyczyniła się w znacznym stopniu do zaniku naturalnej selektywności, człowiek utknął w stworzonej przez siebie niszy kulturowej, która odciąża go od wysiłku podejmowania walki o przetrwanie. Ograniczenie swobody poruszania się, zatrucie powietrza, zwiotczenie mięśni, rozmycie bardziej wyrafinowanych reakcji społecznych, dysharmonia instynktów, zachwianie selektywności pod względem moralnym, zatarcie granic tego, co dozwolone - to główne przejawy regresu ewolucyjnego, jakiemu podlega współczesny człowiek. Gehlen zauważa podobne symptomy, co Lorenz, ale odrzuca jego przekonanie o istnieniu pierwotnej i pod względem instynktownym bardziej stabilnej formy *homo sapiens*. Człowiek będąc istotą obciążoną biologicznym deficytem skazany jest na oddziaływanie chaotycznych popędów, pozbawiony zewnętrznego, instytucjonalnego wsparcia okazuje się być całkowicie bezsilny,

---

<sup>908</sup> A. Gehlen, GA 4, s. 224, 241.

<sup>909</sup> A. Gehlen, *Moral und Hypermoral...*, op. cit., s. 41.

dlatego przyjmowanie założenia naturalnej, „zdrowej kondycji” człowieczeństwa należy uznać za fikcję.

Moralność, podobnie jak całe życie społeczne człowieka opiera się na różnorodnych instyktownych wzorcach działania. Odczucie moralnej powinności, jej imperatywny charakter przejawia się jako „nieokreślone zobowiązanie”, jako apel do działania w pewnym kierunku. Stwierdzenie Kanta, że każdy człowiek może odnaleźć w sobie imperatyw kategoryczny, koryguje Gehlen za pomocą tezy, że w istocie każdy człowiek słyszy w sobie wiele „moralnych głosów”, które nie dają się podporządkować jednej naczelnej zasadzie. Owe „głosy” czy też instyktowne regulacje społeczne przybierają cztery generalne formy:

1. etosu wywodzącego się z zasady wzajemności;
2. etyki dostatniego życia i szczęścia wywodzącej się z licznych instyktownych regulacji społecznych, Gehlen pisze w tym przypadku również o „etosie zachowania gatunku”;
3. humanitaryzmu jako etyki będącej rozszerzeniem etosu rodowego;
4. etosu instytucji.

ad.1. Instykt wzajemności stanowi podstawowy wzorzec społecznego działania. Do opartych na nim zachowań filozof zalicza między innymi: relację daru i przeciwdaru (*do ut des*), responsywność mowy (każda wypowiedź domaga się odpowiedzi), retributywne pojęcie kary (*oculum pro oculo*), relację wdzięczności i zaufania, a przede wszystkim zasadę wymiany i dotrzymywania umów. Jak pokazują etnologiczne studia M. Maussa, czy późniejsze prace M. Sahlinsa czy M. Godeliera, bez zasady wzajemności życie społeczne w ogóle nie byłoby możliwe.<sup>910</sup> Klasycznym przykładem jest opisany przez B. Malinowskiego rytuał kula polegający na okrężnej wymianie przedmiotów posiadających znaczenie symboliczno-obrzędowe między mieszkańcami wysp Triobrianda, który reguluje wzajemne stosunki społeczne.<sup>911</sup> Gehlen odwołuje się również do C. Lévi-Straussa<sup>912</sup>, który poświęca wiele uwagi w swoich analizach relacjom wymiany stanowiącym podstawę systemu małżeńskiego ludów pierwotnych oraz prac M. Mead, która wykazała, „[...] że wymiana może mieć nieekonomiczną stronę, gdy pełni funkcję społecznego spoiwa, gdy staje się wiodącą figurą zobowiązania i wszystko przenikającego interesu; wymiana jest wówczas odbiciem języka w bardziej trwałym materiale.”<sup>913</sup> Codzienna interakcja międzyludzka zakłada fundamentalną

---

<sup>910</sup> M. Sahlins, *Stone Age Economics*, London 1976; M. Godelier, *Das Rätsel der Gabe*, München 1999.

<sup>911</sup> B. Malinowski, *Argonaucci Zachodniego Pacyfiku: relacje o poczynaniach i przygodach krajowców z Nowej Gwinei*, Warszawa 2005.

<sup>912</sup> C. Lévi-Strauss, *Antropologia strukturalna*, Warszawa 2000.

<sup>913</sup> A. Gehlen, *Moral und Hypermoral...*, op. cit., s. 51.

symetrię we wzajemnych relacjach, dlatego wzajemność jest dla Gehlena podstawową formą zewnętrznej stabilizacji. Czy chodzi o dziesięć przykazań czy o złoty środek, za każdym razem ujawnia się etos wzajemności „[...] ze swoją przed-doktrynalną sugestywnością.”<sup>914</sup> Ludzkie zachowanie opiera się bowiem na instynktownych założeniach, nie tyle jednak w całej swej rozpiętości, lecz w moralno-praktycznych alternatywach. Uzupełniając przykłady antropologa moglibyśmy w tym kontekście wskazać także współczesną socjobiologię podkreślającą, że zachowania oparte na wzajemnym altruizmie występują już w społecznościach zwierzęcych wśród niespokrewnionych ze sobą osobników tego samego gatunku.<sup>915</sup> Do zasady wzajemności odwołują się ponadto rozmaite teorie umowy społecznej (kontraktualizm) oraz koncepcje sprawiedliwości.

ad.2. Druga grupa obejmuje regulacje społeczne określane przez Gehlena jako „fizjologiczne cnoty”, które „[...] w określonych sytuacjach służą utrzymaniu gatunku i są albo zakorzenione w instynktach, albo są blisko powiązane z cielesnością.”<sup>916</sup> Zalicza się do nich między innymi opisana przez Lorenza reakcja ochronna i pielęgnacyjna na widok mieszczący się w schemacie małego dziecka, a ponadto - instynktowne mechanizmy hamowania agresji.<sup>917</sup> Chodzi zatem w tym przypadku o wszystkie reakcje będące odpowiedzią na obecność bodźca kluczowego. Stanowią one podstawę tak zwanej etyki bliskości, a zatem etyki, która opiera się na zachowaniach skierowanych na osoby znajdujące się w bezpośrednim polu naoczności. Im szerszy promień pola obowiązywania tych zachowań, tym bardziej zmniejsza się zawarta w nich energia popędowa, dlatego etyka daleki obejmująca szeroki krąg adresatów zachowań moralnych traci umocowanie w bazie fizjologicznej, staje się nieostra, abstrakcyjna, trudna do przełożenia na działanie. Wraz z oddaleniem znikają bodźce hamujące agresję, jak i wywołujące współczucie. Etos fizjologicznych cnót stanowi zatem prototypową formę etyki bliskości opartej na bezpośredniej konfrontacji. Pojęcie cnót fizjologicznych było często w literaturze tematu błędnie interpretowane jako symptom skrajnego naturalizmu antropologa. Między innymi W. Leppenies w krytycznym duchu zadaje pytanie: „Po co w takim razie etyka, skoro już fizjologia gwarantuje cnotę?”<sup>918</sup>, ignorując główną myśl Gehlena, że fizjologiczne cnoty odsyłają do kulturowo ujętych nakazów moralnych i zasadniczo służą ich ochronie. Aby wyjaśnić tę zależność filozof wprowadza kategorię „rozszerzenia pierwotnie instynktownych

---

<sup>914</sup> Ibidem.

<sup>915</sup> R. Trivers, *Social Evolution*, Reading 1985; E. O. Wilson, *O ludzkiej naturze*, tłum. B. Szacka, Poznań 1998.

<sup>916</sup> A. Gehlen, *Moral und Hypermoral...*, op. cit., s. 55.

<sup>917</sup> Ibidem, s. 56.

<sup>918</sup> W. Leppenies, H. Nolte, *Kritik der Anthropologie. Marx und Freud. Gehlen und Habermas. Über Aggression*, München 1972, s. 84.

regulacji.”<sup>919</sup> Kategoria ta wskazuje na fakt, że struktura ludzkich instynktów jest na tyle otwarta, iż podlega oddziaływaniu czynników zewnętrznych, zarówno środowiskowych, jak i kulturowych. Filozof wyróżnia dwie drogi poszerzenia instynktownej bazy zachowań. Pierwsza polega na zacieraniu różnic (*Entdifferenzierung*) między wyzwalaczami. Na przykład cechy ludzkiego małego dziecka, które wywołują opiekuńcze zachowania i neutralizują agresję, mogą zostać przeniesione na inne zjawiska posiadające podobne cechy, które zaczynają oddziaływać w ten sam sposób niezależnie od pozostałych właściwości jako „coś miłego i infantylnego”. Im bardziej poszerza się krąg bodźców kluczowych wyzwalających określoną reakcję, tym bardziej zmniejsza się ich precyzja i wyrazistość. O tyle też Gehlen może stwierdzić, że zarówno mechanizmy wyzwalające, jak i przyporządkowane im zachowanie (ewentualnie odpowiadający im „napór uczuciowy”) stają się coraz bardziej abstrakcyjne.

Druga droga stanowi niejako kontynuację procesu uabstrakcyjnienia bodźców kluczowych, kiedy „[...] funkcję wyzwalającą przejmuje od zmysłów konceptualna świadomość, przez co mechanizm wyzwalający zostaje wywindowany na wyższy poziom.”<sup>920</sup> W ten sposób ludzkie zachowania oraz impulsy moralne uwalniają się od pierwotnego warunku zmysłowej bliskości bodźca. Etyka bliskości przekształca się tym samym w etykę dali, która odwołuje się do odczuć moralnych wobec niewidzialnych bądź nie istniejących osób. Przy tej okazji antropolog zauważa, że rozszerzenie powinności moralnej na osoby nieobecne odbywa się na gruncie doświadczenia śmierci, które staje się podłożem większości wierzeń religijnych. Do osłabienia roli etyki bliskości w życiu człowieka przyczynił się w znacznej mierze wynalazek broni rażącej z dużej odległości (łuk, broń palna), która wykluczyła większość bodźców neutralizujących agresję.

Labilność i niewiarygodność naszych wrodzonych impulsów moralnych powoduje, że w praktyce społecznej musimy zdawać się w ostatecznym rozrachunku na kulturowo wypracowane imperatywy. Innymi słowy, Gehlen przekonuje, że większość moralnych uczuć ma korzenie instynktowne, ale ich ostateczny kierunek i przebieg wyznaczają społeczne regulacje.

Negatywne określenie pojęcia rozszerzenia bazy instynktów dotyczy ponadto całej grupy cnót fizjologicznych zakorzenionych w sferze witalnej, które dają się uporządkować w skali dodatniej i ujemnej. Do dodatnich cnót w tej grupie filozof zalicza reakcje związane z

---

<sup>919</sup> A. Gehlen, *Moral und Hypermoral...*, op. cit., s. 83.

<sup>920</sup> *Ibidem*, s. 55.

„odczuciem rozkwitu życia, poprawą samopoczucia”<sup>921</sup>, do ujemnych zaś - reakcje wywołane „widokiem cierpienia, uszkodzonego, słabnącego życia.”<sup>922</sup> Z jednej strony, mamy zatem do czynienia z kompleksem odczuć zogniskowanych wokół idei dostatniego, szczęśliwego życia, z drugiej natomiast - z reakcjami wywołanymi elementarnym doznaniem współczucia.

W tym kontekście antropolog podkreśla zaniedbywaną przez większość etyk doniosłość instynktownej reakcji na piękno, która nie ma nic wspólnego z reakcją na to, co przyjemne bądź pożyteczne, lecz należy do odrębnej modalności aksjologicznej fundującej świadomość wspólnoty z innymi. Podziw wobec harmonii, symetrii, „dobrego kształtu” odpowiada podwyższonej jakości otoczenia i poprawie psycho-fizycznego stanu człowieka, wzmacnia witalność, która „rozlewa się” na całą wspólnotę. Bezinteresowne upodobanie w pięknie uwalnia człowieka od krępujących konieczności życiowych, promuje zdrowie i dobre samopoczucie. Tego rodzaju eudajmonistyczny ideał dostatniego życia był niegdyś zastrzeżony dla nielicznych elit. W dobie nowoczesności dochodzi do jego umasowienia i uetycznienia. Zdrowie, radość, spełnienie, nabierają charakteru powszechnych roszczeń moralnych. Ich adresatem nie jest już Bóg, lecz państwo, a polityka staje się techniką pozyskiwania szczęścia. Wolność zaczyna być pojmowana jako prawo do nieskrępowanej konsumpcji życia, zaś równość oznacza postulat nieograniczonego dostępu do dóbr materialnych. Taki egalitarny socjalizm szczęścia pojawia się, zdaniem antropologa, w przebraniu liberalnym, komunistycznym czy anarchistycznym, prowadząc do niebezpiecznych konsekwencji. Uporczywemu podnoszeniu progu minimalnych roszczeń towarzyszy bowiem obniżenie progu reakcji na przyjemne i przykre bodźce. Jednostka coraz trudniej uzyskuje oczekiwaną satysfakcję, a zarazem staje się coraz bardziej wrażliwa i podatna na cierpienie.

W społeczeństwie zamienionym we wspólnotę „równej” konsumpcji zacierają się różnice klasowe, następuje proces odróżnorodnienia. Odwołując się do *Clauda Lévi-Straussa* i etologii, niemiecki antropolog definiuje kulturę jako uporządkowany system różnic, które wyrażają się w życiu społeczności np. w postaci hierarchii rang, która nadaje tożsamość każdemu na określonym szczeblu drabiny społecznej, w postaci tabu kazirodztwa, zapobiegającemu pomieszaniu i nałożeniu się ról syna i męża czy córki i żony, także w postaci zakazów naruszania stabuizowanej granicy pomiędzy światem zwierzęcym i ludzkim. Społeczeństwo uznające liberalistyczne idee pluralizmu światopoglądów i wartości cierpi w istocie na chorobę skrajnego ujednolicenia i homogenizacji, która prowadzi do „terroru

---

<sup>921</sup> Ibidem, s. 59

<sup>922</sup> Ibidem.

drobnych różnic”. Coraz trudniej znaleźć w nim wyraźne kryteria wyróżniające ludzi dążących do realizacji niepowtarzalnego projektu życiowego. W sercu pokojowo nastawionych społeczeństw tętni zatem żywioł złowrogiej rywalizacji i walki o prestiż. Nad tradycyjną polityką wielkich czynów dominować zaczyna polityka socjalna. Eudajmonistyczno-utyliitarystyczny etos mieszczaństwa łączył się jeszcze w dobie oświecenia z elementami etosu szlacheckiego opartego na wielkoduszności, dzielności i godności, dochodziło wówczas do pokojowego współwystępowania różnych etosów w tych samych warstwach społecznych, podczas gdy obecnie następuje radykalizacja jednego etosu kosztem innych, co nieuchronnie prowadzić musi do eskalacji z trudem tłumionej, zbiorowej agresji. Począwszy od XIX w. wysoka ocena masowego eudajmonizmu zaczęła iść w parze z postępem medycznym, co stworzyło odpowiednie warunki do powstania humanitaryzmu, laickiego etosu skonstruowanego wokół imperatywu miłości bliźniego, który bez reszty zdominował moralność współczesnych społeczeństw.

ad. 3. Humanitaryzm mieści się w trzeciej grupie społecznych regulacji, którą filozof łączy z etosem rodowym. Ta specyficzna forma moralności opiera się na cnotach tolerancji, lojalności, altruizmu, solidarności, pokojowego nastawienia, i życzliwości.<sup>923</sup> Wszystkie wymienione cnoty wywodzą się z prehistorycznego etosu rodzinnego, który był zorientowany na stosunkowo niewielką grupę jednostek powiązanych ze sobą więzami krwi i fikcyjną wspólną genealogią wyrażoną w kulcie przodków. Instytucja rodu opiera się na zasadach i mechanizmach, które gwarantują ochronę jej członków przed obcymi i zapewniają im przetrwanie. Współczesna socjobiologia mówi w tym przypadku o silnym altruizmie, który funkcjonuje tylko w obrębie najbliższej spokrewnionych osobników. W przeciwieństwie do słabego altruizmu, osoba świadcząca usługi, nie oczekuje tutaj żadnej wzajemności. Wzorcowym przykładem w świecie zwierząt jest opieka nad potomstwem czy okrzyki ostrzegawcze przed drapieżnikami. Jak pokazuje humanetologia odpowiednikiem takich zachowań w społeczeństwach opartych na systemach pokrewieństwa jest zasada ugody (*amity*) oznaczająca gotowość jednostek do asymetrycznych zachowań, bezinteresownych ofiar i bezwarunkowej uczynności.<sup>924</sup> Zachowaniom tym odpowiadałyby takie kategorie moralne, jak solidarność i dobroczynność, a na płaszczyźnie koncepcji filozoficznych - utylitaryzm.

---

<sup>923</sup> Ibidem, s. 168.

<sup>924</sup> M. Fortes, *Verwandtschaft und das Prinzip der Amity* [w:] *Gesellschaften ohne Staat* (red..) F. Kramer/Chr. Sigrist, Frankfurt am Main 1983, s. 120-164.

Podobnie jak moralność fizjologicznych cnót etos rodzinny wykazuje tendencję do przenoszenia zakresu swojego obowiązywania na coraz szersze kręgi społeczne. Największą, a do tego całkowicie nieuprawnioną ekstrapolacją tego etosu jest, zdaniem Gehlena, wspomniany już humanitaryzm. Skuteczne w małym kręgu mechanizmy stabilizacyjne przestają działać w skali ogólnoswiatowej, imperatyw miłości bliźniego staje się pustą formułą.<sup>925</sup> Moralność jest dla Gehlena przede wszystkim zjawiskiem antropologicznym, który daje się zrozumieć w perspektywie przetrwania jednostek i gatunku. Narodziny humanitaryzmu zbiegają się z powstaniem hipermoralności polegającej na nadmiernej moralizacji samej moralności, która staje się przez to dysfunkcjonalna, ulega autonomizacji, służąc jedynie samej sobie.

Uniwersalizacja etosu rodzinnego prowadzi ostatecznie do jego zaniku, ponieważ rozległe obszary życia społecznego kierują się odrębnymi prawami, które są sprzeczne z familiarnymi wartościami. „Rodzina tworzyła szlachetną wewnętrzną moralność, jest niezbędna dla długotrwałego psychicznego zdrowia, ale wszystko, co jest wielkie: państwo, religia, sztuki, nauki rozwijało się poza jej obszarem, a nawet gospodarka rozwinęła się na tak dużą skalę tylko dlatego, że uwolniła się od tego etosu.”<sup>926</sup> Humanitaryzm pojawił się, zdaniem antropologa, już w starożytności w imperium Aleksandra Wielkiego, kiedy zatarciu uległo ostre rozgraniczenie między Hellenami i barbarzyńcami oraz upowszechniły się apolityczne i kosmopolityczne nurty filozoficzne Cyników i Stoików. W tym czasie instynktowne regulacje społeczne, które pierwotnie organizowały życie w ramach związków rodowych, zaczęły obowiązywać w coraz szerszych kręgach społecznych. Imperatyw wzajemnego, pokojowego uznania, bezwarunkowej tolerancji, globalna endogamia w połączeniu z antypaństwową ideologią masowego eudajmonizmu upowszechniły się jednak dopiero w oświeceniu, wtedy to właśnie rozpoczął się również proces rozkładu instytucji - czwartej wyróżnionej przez autora *Moral und Hypermoral* formy etosu.

---

<sup>925</sup> W swojej krytyce humanitaryzmu Gehlen nawiązuje bezpośrednio do Nietzschego, który w *Wiedzy radosnej* stwierdza: „[...] nie uważamy wprost za życzenia godne, by założono na ziemi królestwo sprawiedliwości i jedności (bo stałoby się w każdym razie królestwem najgłębszej średniości i chińszczyzny), cieszymy się wszystkimi, którzy podobnie nam kochają niebezpieczeństwo, wojnę i przygodę, którzy nie dają się odprawić, ująć, pojednać i przykroić [...]. "Religia litości", do której chciano by nas namówić – och, znamy dość tych histerycznych samców i samice, którzy dziś tej właśnie religii potrzebują dla zasłony i ozdoby! Nie jesteśmy humanitariuszami; nie ważylibyśmy się nigdy pozwolić sobie mówić o swej "miłości dla ludzkości." [...] Do ludzkości! Istniałaż kiedykolwiek obrzydliwsza jeszcze stara baba wśród wszystkich starych bab? [...] Nie, my nie kochamy ludzkości; z drugiej strony jednak jesteśmy też o wiele za mało "Niemcami", jak dziś to słowo "niemiecki" w powszechnym jest użyciu, by przemawiać za nacjonalizmem i nienawiścią rasową. [w:] F. Nietzsche, *Wiedza radosna* (tłum. L. Staff) Warszawa 1991, s. 352-353.

<sup>926</sup> A. Gehlen, *Moral und Hypermoral...*, op. cit., s. 93.



ad.4. Etos instytucji podobnie jak poprzednie formy regulacji społecznych ujmuje Gehlen jako „[...] mechanizm sterujący [...] zakorzeniony w obszarze bliskim instynktom.”<sup>927</sup> Również instytucje zapewniają podstawowe warunki dla przetrwania i współzycia całych zbiorowości. Podstawowym imperatywem jest tutaj odczucie zobowiązania wobec obiektywnego porządku norm oraz gotowość poświęcenia prywatnego interesu na rzecz dobra wspólnego. Instytucje konstytuują system ponad-osobowych rutyn i społecznie usankcjonowanych sposobów postępowania, które gwarantują stabilizację zewnętrznych interakcji oraz wewnętrznego życia jednostek. Filogenetyczną antycypacją instytucjonalnego porządku są opisywane przez etologów rytualizacje występujące w świecie zwierzęcym. W przeciwieństwie do ludzkich regulacji podlegają one jednak sztywnemu oprogramowaniu genetycznemu. Instytucje walk turniejowych, krzyku triumfalnego, tańców godowych etc. zapewniają kooperację i neutralizują agresję wewnątrzgatunkową.

Drogę od animalnych rytuałów do społecznego porządku dobrze oddaje etymologia słowa rytuał, które wywodzi się z indogermańskiego rdzenia *rta* oznaczającego porządek. Instytucje ludzkie począwszy od rodziny, prawa własności po kościół i państwo charakteryzują się niezamierzoną celowością, ponieważ tylko na pośredniej drodze mogą one, jak przekonuje Gehlen, przezwyciężyć wzajemną agresję, lęk i rywalizację jednostek zdanych jedynie na własne impulsy popędowe. Bez instytucji zbiorowość żyje w opisywanym przez Hobbes’a stanie permanentnej walki wszystkich ze wszystkimi, dlatego przetrwać może tylko taka społeczność, która spontanicznie wyłoni z siebie obiektywny porządek władzy. Z tej perspektywy nie powinien zaskakiwać fakt, że istotą etosu instytucji jest dla antropologa zdolność poniesienia samoofiary dla ponad-osobowego porządku norm. Bezpośrednie oddziaływanie instytucji manifestuje się jako „automatyczne odgórne porozumienie.”<sup>928</sup> Normy sterujące działaniami zagęszczają się do postaci moralnych imperatywów, które zapewniają pokojową egzystencję zbiorowości. Paradygmatem etosu instytucji jest dla Gehlena państwo: „Od antyku słowo to oznacza twór, którego sens koniec końców można jedynie określić jako historycznie wyłoniony i racjonalnie zorganizowany związek pewnego terytorium i ludności.”<sup>929</sup> Za Schmittem filozof podkreśla, że państwo jest główną instancją neutralizującą społeczne konflikty, ponieważ przysługuje mu monopol na przemoc. „Rozbrojenie i domestyfikacja społeczeństwa” stanowią z tego powodu „ważną część dziejów

---

<sup>927</sup> Ibidem, s. 95.

<sup>928</sup> Ibidem, s. 100.

<sup>929</sup> Ibidem, s. 103.

ludzkości.”<sup>930</sup> W tym punkcie filozof wyraźnie podąża śladami M. Webera, dla którego panowanie oznacza władzę poddaną zaawansowanej instytucjonalizacji, władzę, która pojawia się wtedy, gdy znika konieczność jej legitymizacji na drodze rokowań bądź przymusu. Podobnie Gehlen podkreśla, że władzy państwowej przysługuje zwierzchność ulokowana w hierarchicznej strukturze na z góry ustalonej i nie poddającej się negocjacom pozycji, a przede wszystkim stanowi ona instancję, której nie da się zdefiniować przez wskazanie jakichkolwiek zewnętrznych celów, gdyż panuje ona w imię samej siebie, ma zatem całkowicie autoteliczny charakter. Wraz z rewolucją przemysłową doszło do osobliwej wymiany ról między państwem i społeczeństwem. Państwo staje się obecnie „organem wykonawczym [...] czysto społecznych tendencji”<sup>931</sup>, co prowadzi do upadku jego autorytetu. Wymóg podporządkowania się narzuconym przez państwo normom napotyka we współczesnych społeczeństwach na surową krytykę. Hipertroficzne roszczenia etosu humanitaryzmu prowadzą do erozji kluczowych dla stabilności społecznej instytucji, niszczą rutynowe kompromisy, które samoczynnie neutralizują codzienne antagonizmy i konflikty aksjologiczne.

Dominujące wartości jak dobrobyt, bezpieczeństwo, ochrona domostwa, intymności, nie mają nic wspólnego z polityczną odpowiedzialnością, nie dają się racjonalnie wykorzystać w sferze władzy, na skutek czego pojawia się zjawisko „odpolitycznienia od wewnątrz”. Kwestie polityczne są postrzegane jedynie wówczas, gdy przekładają się na przeżycia z dnia codziennego i prywatne problemy zawodowe. Podobnie rozpowszechniony od czasów oświecenia ideał autonomicznej osobowości nie znajduje właściwego gruntu w umasowionym społeczeństwie. Jak podkreśla filozof, iluzja wolności i niezależności utrzymuje się łatwo w umysłach jednostek, które spontanicznie przejmują wzorce podsuwane przez społeczeństwo jako swoje własne. Idea wolnej od zahamowań autoafirmacji stanowi w istocie przejaw infantylizacji, która maskuje fakt, że nie można już przenosić indywidualnych doświadczeń na szersze relacje społeczne. Bez instytucji, którym współczesny liberalizm odmawia prawomocności, jednostka nie byłaby w stanie nawet dążyć do utopijnego celu pełnej samorealizacji. W tym kontekście jako socjologiczne *novum* określa filozof grupę intelektualistów zwolnionych z odpowiedzialności politycznej, nie zaangażowanych w społeczne działania i realne konflikty, których jedynym środkiem oddziaływania na opinię publiczną staje się krytyka. Tego rodzaju postawa skrajnego defetyzmu w połączeniu z

---

<sup>930</sup> Ibidem.

<sup>931</sup> Ibidem, s. 109.

brakiem doświadczenia uniemożliwia konstruowanie pozytywnych modeli politycznych, wzmacniając tylko postępujący proces dezintegracji państwa.

Wyróżnione przez Gehlena cztery główne formy społecznych regulacji podlegają kulturowej ewolucji. Ogólna tendencja polega na rozszerzaniu zakresu obowiązywania danego etosu na coraz większe kręgi adresatów. Pod tym względem zachodzą jednak istotne różnice pomiędzy poszczególnymi źródłami moralności. Najbardziej elastyczna zasada wzajemności daje się bezkonfliktowo rozciągnąć na całą ludzkość, podczas gdy dwa kolejne etosy są filogenetycznie zaprogramowane na stosunkowo niewielkie społeczności, ich uniwersalizacja prowadzi do osłabienia ich imperatywnej mocy. Przekształcone w etykę dale tracą swoje pierwotne znaczenie i przekształcają się w abstrakcyjny zestaw norm. Jednostka traci bowiem możliwość przeprowadzenia realistycznej analizy alternatywnych działań i zastosowania w praktyce moralnych zasad. W tym kontekście filozof zwraca się przeciwko instancji sumienia: „Sumienie nie jest ani godnym zaufania mostem do przeżycia, ani użytecznym organem poznania tam, gdzie nie ma żadnego poznania; poza tym ma równie mało zdolności do przetwarzania ogromnej masy zdarzeń jak mózg. Od kiedy mężowie stanu zapragnęli rządzić za pośrednictwem reguł mieszczańskiej moralności, stracili panowanie zarówno nad wojnami, jak ich konsekwencjami i nie potrafią już utrzymać pokoju, jak Wilson i Lyndon B. Johnson.”<sup>932</sup> Gehlen nie zaprzecza istnieniu psychologicznego fenomenu sumienia, ale podkreśla, że dochodzi ono do głosu albo reaktywnie jako odpowiedź na sytuację, w której normy obyczajowości stają się wątpliwe, albo jako symptom wewnętrznego konfliktu pomiędzy równoważnymi, ale sprzecznymi ze sobą regułami postępowania.<sup>933</sup> Za Heglem uznaje, że sumienie stanowi w istocie wyraz abstrakcyjnej subiektywności, która nie jest w stanie zastąpić obiektywnych reguł zawartych w tradycyjnej obyczajowości.<sup>934</sup> Absolutystyczne roszczenia etosu dostatniego życia oraz etosu rodowego łączą się zazwyczaj z popędem agresji. Moralne działanie nabiera wówczas cech idealistycznego rygoryzmu i nietolerancji nawet jeśli przebiega pod sztandarem pacyfizmu. Odwoływanie się w takiej sytuacji do subiektywnego sumienia w żaden sposób nie przeciwdziała moralnym wynaturzeniom

W przypadku czwartego etosu instytucji zachodzi podobna korelacja. Zastępowanie ładu instytucjonalnego zinstrumentalizowanym porządkiem wszechogarniającej superstruktury przyczynia się do erozji autorytatywnej normatywności zakorzenionej w

---

<sup>932</sup> Ibidem, s. 174.

<sup>933</sup> Ibidem, s. 175.

<sup>934</sup> G.W.F. Hegel, *Zasady filozofii praw ...*, op. cit., s. 142-144.

niewzruszonej niegdyś tradycji, w systemie rutyn i stereotypowych zachowań. Globalizacja na płaszczyźnie ekonomii, kultury i polityki oznacza dla Gehlena kres stabilnych instytucji, a tym samym koniec rozwoju społecznego i osobowego, jaki one umożliwiały.

Filozof nie poprzestaje na krytycznej diagnozie hipermoralności, ale próbuje ponadto zaoferować własny model etyki pluralistycznej, która daje możliwość prowadzenia godziwego życia we współczesnym świecie. Odwołuje się przy tym do dwóch podstawowych idei - omówionej już koncepcji instytucji oraz pojęcia ascezy. Człowiek konstytucjonalnie obciążony nadwyżką popędów nie jest w stanie w pełni zaspokoić żadnego pragnienia. Już w we wczesnym artykule *O istocie doświadczenia* filozof stwierdza, że szczęście „[...] to spełnienie przekraczające granice naszych sprawdzonych oczekiwań.”<sup>935</sup> W miarę nabywania doświadczenia, rutyny, momenty nieprawdopodobieństwa, które uszczęśliwiają człowieka, stają się coraz radsze, przy czym wszelkie zmysłowe zadowolenie pozostawia gorzkie odczucie nieustatysfakcjonowania.<sup>936</sup> Z tego też powodu nie warto koncentrować się ani na samym dążeniu do szczęścia, ani tym bardziej na krótkotrwałych momentach jego urzeczywistnienia. Sublimacja popędów jeszcze bardziej powiększa chroniczny deficyt, stąd człowiek dojrzały skazany jest na melancholię. We współczesnym świecie zorientowanym na hedonistyczny konsumpcjonizm jedyną drogą wyjścia pozostaje asceza, która umożliwia wysokie kulturowe osiągnięcia. Schelski nawiązując do Gehlena stawia w tym kontekście następującą alternatywę: albo kultura albo seksualna rozkosz.<sup>937</sup>

Dla autora *Moral und Hypermoral* idea samodyscypliny, dystansu wobec panujących tendencji społecznych ma swoje podłoże w ogólnej wizji człowieka jako istoty, która zdana jest na chów (*Zuchtwesen*). Nasilenie procesów odciążenia w państwie dobrobytu opanowanego przez ideologię eudajmonizmu prowadzi do powstania nadwyżki nieuregulowanej energii popędowej. Człowiek uwolniony z instytucjonalnego gorsetu może uzyskać dojrzałość jedynie na drodze wewnątrzświatowej ascezy, jak ujął to zjawisko w odniesieniu do protestantyzmu M. Weber. Słowo asceza wywodzi się z greckiego *askesis*, któremu odpowiada łacińskie *exercitium* - duchowe ćwiczenie praktykowane zwłaszcza przez chrześcijańskich mnichów. To znaczenie słowa odnosi się do pierwszego stadium proponowanej przez Gehlena ascezy jako *stimulans*. Chodzi w nim o dobrowolne porzucenie dóbr materialnych, wygody życia, społecznych kontaktów, walki o uznanie i zaszczyty, które zwiększa produktywność jednostki. Zmniejszenie potrzeb uodpornia człowieka na

---

<sup>935</sup> A. Gehlen, *W kręgu antropologii i psychologii...*, s. 54-5.

<sup>936</sup> A. Gehlen, *Der Mensch...*, op. cit., s. 350.

<sup>937</sup> H. Schelsky, *Soziologie der Sexualität. Über die Beziehungen zwischen Geschlecht. Moral und Gesellschaft*, Hamburg 1977, s. 97.

przeciwności losu, a przede wszystkim pozwala mu w pełni wykorzystać tkwiące w nim możliwości. „Asceza ta stymuluje niejako tożsamość w całkowitej zgodzie ze starym doświadczeniem, które mówi, że dzięki ograniczeniu obszaru podatnego na zewnętrzne bodźce uwalniają się duchowe oraz intuitywne siły.”<sup>938</sup> Wzorem będzie tutaj nie tyle wyczynowy sportowiec, lecz rygorystyczny filozof, naukowiec. Gehlen podaje przykład Kanta, któremu udało się przekształcić życie prywatne w swoje własne dzieło.<sup>939</sup> Większość ludzi poddając się tego rodzaju ascezie popada jednak w frustrację, neurotyczny niepokój.

Drugim stadium jest asceza pojęta jako *disciplina* ucieleśniająca etos służby i obowiązku dla dobra ogólnego. Ta forma wyrzeczenia odpowiada zdolności podporządkowania się instytucjom, które umożliwiają wolność osobową. „Naszym prawem życiowym jest [...] odciążenie ku swobodnej wolności, ale w obrębie ograniczonego układu odniesień.”<sup>940</sup> Wzorem będzie tu sumienny żołnierz, urzędnik państwowy, ale również myśliciel w rozumieniu antycznego mędrca, ponieważ, jak zauważa Gehlen, obecnie filozofa „[...] można poznać bardziej po tym, jak on żyje, a sama filozofia będzie przyjmować antyczne cechy, miejmy nadzieję z resztkami jej pogody i wolności.”<sup>941</sup> Antropolog nie może wyobrazić sobie stabilnego społeczeństwa bez ascetycznej *disciplina*, a jej zanikanie odczytuje jako główny symptom kryzysu współczesnego świata.<sup>942</sup> Zdolność do samowyrzeczenia odgrywa kluczową rolę nie tylko w kształtowaniu zdrowych relacji społecznych, ale ponadto służy ona neutralizacji popędu agresji i z tego powodu posiada ważne moralne znaczenie.

Trzecią formą wyrzeczenia jest asceza jako *sacrificium*. W tej postaci daje się ona zaobserwować zwłaszcza w „religiach współczucia”. Ucieczka od świata, skupienie na własnym zbawieniu, piętrzą pokłady stłumionej agresji, podobnie jak to się dzieje w przypadku absolutyzacji jednego z etosów. Agresja kryje się zarówno za dążeniem do dobrobytu, jak i za radykalizowaną wersją chrześcijańskiego miłosierdzia - „[...] tak jak powiedział Chrystus, że nie przyszedł, by nieść pokój, lecz miecz.”<sup>943</sup> Dlatego też ascezy „[...] nie należy rozumieć za Pareto jako hipertrofii społecznej moralności, lecz jako samoofiary przekształcającą pokłady agresji.”<sup>944</sup> Z drugiej strony ofiarnicza asceza oznacza metafizyczne

---

<sup>938</sup> A. Gehlen, *Moral und Hypermoral...*, op. cit., s. 74.

<sup>939</sup> A. Gehlen, GA 2, s. 400.

<sup>940</sup> A. Gehlen, *Moral und Hypermoral...*, op. cit., s. 96.

<sup>941</sup> A. Gehlen, *Urmensch und Spätkultur...*, op. cit., s. 296.

<sup>942</sup> A. Gehlen, GA 7, s. 364.

<sup>943</sup> A. Gehlen, *Moral und Hypermoral...*, op. cit., s. 68.

<sup>944</sup> *Ibidem*, s. 76.

doświadczenie nicości bytu, które otwiera wgląd w całość egzystencji.<sup>945</sup> W kontekście współczesności *sacrificium* staje się równoznaczne z ofiarą na rzecz instytucji, z ofiarą, która nie stroni od poświęcenia własnego życia. Heroiczne oddanie dla wyższego porządku idei stanowi dla filozofa najwyższą formę ascezy zarezerwowaną tylko dla elit.

Apologia tak skrajnej postaci wyrzeczenia naraża filozofa na zarzut ideologiczności, jednakże możemy znaleźć w tej koncepcji wątki wolne od ultra-konserwatywnych elementów. Przede wszystkim Gehlen podkreśla, że każda forma ascezy łączy się z odrębnym doświadczeniem szczęścia. Asceza jako *stimulans* stanowi warunek każdego zadowolenia płynącego z twórczości, z przekraczania własnych ograniczeń i odkrywania tego, co nowe. Asceza jako *disciplina* za pośrednictwem instytucji tworzy ramy dla pomyślnego rozwoju osobowości, pozytywnych cech społecznych, które pozwalają jednostce cieszyć się ze szczęścia innych, czerpać zadowolenie z dobra osiągniętego na użytek ogółu. Trzecia forma ascezy staje się natomiast paradoksalnym stanem bycia poza pragnieniem szczęścia.

Gehlen rehabilituje to pojęcie z uwagi na sprzeczność zawartą w hedonistycznym społeczeństwie, które wytwarza coraz większą ilość potrzeb, wtłaczając jednostkę w turbiny jałowej i nie dającej się zaspokoić konsumpcji. Postulat ascezy wskazuje na konieczność zachowania w ramach superstruktury instytucjonalnych przestrzeni umożliwiających rozwijanie nieinstrumentalnej aktywności, ponadto podkreśla znaczenie cnót obywatelskich wyraźnie słabnących w sferze publicznej. Do głosu dochodzi w nim również zaniepokojenie rabunkową eksploatacją naturalnych zasobów i zniszczeniem środowiska.<sup>946</sup>

Idea powściągnięcia ludzkiej *hybris* za pośrednictwem postawy opartej na samowyrzeczeniu oraz przekonanie, że homoestazę społeczną gwarantuje wielość autonomicznych etosów, które na poziomie rutynowej praktyki dnia codziennego zachowują *modus vivendi*, stanowią istotę gehlenowskiej koncepcji etyki. Kultura znalazła się, zdaniem filozofa, w stanie wyczerpania swoich innowacyjnych możliwości, a dominująca etyka dali nie motywuje do realnej zmiany postawy życiowej, w tej sytuacji rehabilitacja etosu opartego na ascezie wydaje się oferować skromną, ale całkiem realistyczną propozycję złagodzenia moralnych dylematów współczesnego świata.<sup>947</sup>

Refleksja etyczna antropologa zbiega się z analizami społeczno-psychologicznymi, opisuje on bowiem korelację pomiędzy przemianami struktur świadomości jednostki, w tym jej moralnej postawy a zmianami zewnętrznymi uwarunkowań, w jakich ona żyje. Wskazane

---

<sup>945</sup> Ibidem.

<sup>946</sup> A. Gehlen, GA 7, s. 20.

<sup>947</sup> W tym samym kierunku bieżą rozważania Weizsäcker: Por. C. F. von Weizsäcker, *Gehen wir einer asketischen Weltkultur entgegen?* [w:] tenże, *Deutlichkeit*, München/Wien 1978.

zależności przedstawia zaś w perspektywie historiozoficznej, wprowadzając pojęcie kulturowej krystalizacji, które z jednej strony odnosi się do reakcji adaptacyjnej „człowieka z zewnątrz sterowanego”, z drugiej zaś oznacza stan współczesnej kultury jako takiej. Ustanie innowacyjnych procesów kulturowych stanowi niejako obiektywną stronę konformistycznej, zorientowanej wyłącznie na przystosowanie postawy współczesnego człowieka. Owa historiozoficzna perspektywa łącząca obydwaj poziomy opis będzie przedmiotem analiz następnego podrozdziału.

### 3.7 Koniec historii?

Wypracowując koncepcję post-historii i kulturowej krystalizacji, Gehlen nawiązuje do XIX i XX wiecznych tradycji historiozoficznych, które próbowały ująć ludzkie dzieje w schemacie następujących po sobie „wielkich” epok. Filozof wyróżnia trzy główne epoki: prehistorię, właściwą historię oraz post-historię. Pierwsza rozpoczęła się wraz z biologicznymi narodzinami ludzkiego gatunku i trwała do momentu, kiedy kultura zbieracko-łowicka została zastąpiona przez osiadłą kulturę rolniczą. Określenie pre-historia wskazuje na fakt, że przez bardzo długi okres czasu nie nastąpiły żadne istotne postępy w sferze kultury i techniki. Dopiero następna epoka oparta na rolnictwie wyróżniła się stosunkowo dużą dynamiką zmian, które wraz z rewolucją przemysłową uległy niezwykłemu przyspieszeniu i doprowadziły do marginalizacji rolnictwa. Powstanie industrialnej kultury opartej na wysoko wyspecjalizowanej technologii oraz na systemie usług stanowi dla filozofa symptom przechodzenia historii w stan spoczynku, tzn. w fazę utrwalenia istniejącego porządku społecznego, struktur gospodarczych i przemysłowych, w której nie następują już żadne istotne, rewolucyjne postępy i przekształcenia. Według Gehlena w drugiej połowie wieku XX-ego staliśmy się świadkami procesu krystalizacji kulturowej. Dominacja superstruktury ogarniającej wszystkie obszary życia zwiastuje koniec procesu dziejowego w tym znaczeniu, że nie należy już spodziewać się żadnych istotnych innowacji w dziedzinie kultury, techniki i nauki. Pojęcie krystalizacji pochodzące od Simmla, a przejęte bezpośrednio od Pareto<sup>948</sup> oznacza zatem stan wyczerpania możliwości rozwojowych kultury. „[P]roponuję, aby pojęciem krystalizacja określać taki stan w dowolnym obszarze kultury, który pojawia

---

<sup>948</sup> Por. G. Eisermann, *Vilfredo Paretos System der allgemeinen Soziologie. Einleitung. Texte und Anmerkungen*, Stuttgart 1962. Pareto stwierdza między innymi, że „[...] kiedy rozpoczyna się okres krystalizacji, społeczeństwo wydaje się nie tylko lepiej uporządkowane, ale również bardziej zabyte. Prosperita naszych nowoczesnych krajów jest owocem wolności, nawet jeśli mogły się one tylko częściowo rozwijać dzięki różnym społecznym i ekonomicznym elementom naszej ludności w połowie XIX wieku. Teraz rozpoczyna się krystalizacja, dokładnie jak nastąpiła ona w Rzymie.” [w:] tamże, s. 251.

się, kiedy dochodzi do całkowitego rozwinięcia wszystkich tkwiących w nim możliwości. Oznacza to równocześnie odkrycie, uwzględnienie albo wykluczenie, antyżmożliwości i antytezy, tak że zmiany przesłanek czy pierwotnej naoczności stają się coraz mniej prawdopodobne. Wykryształizowany system wykazuje się wzmożoną ruchliwością i zapobiegliwością, przez co [...] dokonuje się stały postęp w niezliczonej ilości poszczególnych miejsc. Możliwe są nowinki, niespodzianki, prawdziwa twórczość, ale tylko we wcześniej ograniczonym polu i na podstawie już istniejących zasad, których nie można zmienić.”<sup>949</sup> Krystalizacja najwyraźniej uwidacznia się w sferze sztuki. Awangardowy ruch w sztukach plastycznych z początku XX wieku wykorzystał wszelkie formalne, stylistyczne i materiałowe możliwości, dalszy rozwój polegać może jedynie na rekonfiguracji znanych elementów. Nowe zjawiska artystyczne funkcjonują zasadniczo jako formy zastępcze siebie samych, to znaczy ich nowość polega na tym, że nawiązują do wybranego elementu tradycji i realizują proces twórczy jedynie na metapoziomie lub jako środek do ukazania całkowicie innych stanów rzeczy. Wzorcowym przykładem tego zjawiska jest dla Gehlena suprematyzm zainicjowany przez Malewicza oraz *ready-mades* tworzone w kręgu dadaistów. Artyści skazani są na kombinatorykę stworzonych już stylistyk i zabiegów formalnych, w istocie tworzą jedynie nieskończone wariacje „tego samego.” Nawet negacja i prowokacja straciły siłę oddziaływania na odbiorców przyzwyczajonych do percepcji opartej na szoku i zaskoczeniu.

Podobnie jak w sztuce również w innych obszarach kultury zanika autentyczna innowacyjność. Wielkie idee filozoficzne, które określały sposób myślenia całych pokoleń, jak chociażby koncepcje Nietzschego, Marxa, Freuda, stały się przestarzałe. „Trudno już sobie nawet wyobrazić, żeby mógł się pojawić nowy system idei wywołujący taki sam posłuch, jak żądania przekształcenia świata formułowane przed stu laty przez marksistów czy przed osiemdziesięcioma laty przez Nietzschego - nie leży to w możliwościach epoki.”<sup>950</sup> Światopoglądy o nastawieniu praktycznym tworzące niegdyś dominującą postawę kluczową (*Schlüsselattitüde*) przekształciły się w czysto intelektualne formacje, które stanowią już tylko przedmiot zainteresowań historyczno-literackich. Według Gehlena czas ideologii bezpowrotnie minął, podobnie nie należy liczyć na powstanie nowych religii.<sup>951</sup> Zniknięcie zastępczych systemów ateistycznych (poza marksizmem) ustabilizowało pozycję chrześcijaństwa, które nie podejmuje oceny techniczno-industrialnego przekształcania natury,

---

<sup>949</sup> A. Gehlen, *O kulturowej krystalizacji*, tłum. D. Raczkiewicz-Karłowicz [w:] *Konserwatyzm - projekt teoretyczny* (red. B. Markiewicz), Warszawa 1996, s. 117.

<sup>950</sup> *Ibidem*, s. 113.

<sup>951</sup> A. Gehlen, *Ende der Geschichte?* [w:] *tenże*, GA 6, s. 343.



lecz skupia się wyłącznie na ocenie jego zewnętrznego oddziaływania na człowieka. Istniejące instytucje religijne niejako okrzepliły, zakonserwowały się od wewnątrz i całą energię inwestują w utrzymanie konformistycznego *status quo*. „I tak z pewnością w sferze religijnej ludzkość zdana jest na sformułowane dawne temu wielkie modele nauki o zbawieniu, jest także z pewnością osadzona w swym cywilizacyjnym samookreśleniu, przy czym zakładam w sposób uzasadniony, jak sądzę, że tzw. kraje rozwijające się nie znajdują żadnej trzeciej ideologii.”<sup>952</sup>

Gehlen obserwując bieżącą sytuację geopolityczną, żywi przekonanie, że podział świata na system kapitalistyczny i komunistyczny został ostatecznie ustalony. „W każdym z tych systemów wpleciona jest polityczna ideologia, każdy z nich jest przez nią aż do cna przesycony, ideologie określają w nich wewnętrzną formę ludzkiego bycia i znajdują swoją kontynuację w zewnętrznych objawach życia codziennego.”<sup>953</sup> Filozof dostrzega proces kulturowej krystalizacji również w sferze systemu prawnego, administracji i nauki, która wprawdzie rozwija się niezwykle dynamicznie, ale zachodzący w niej postęp nie przekracza ustalonych z góry granic. Instytucjonalizacja nauki, jej podporządkowanie wymogom gospodarczym, a przede wszystkim wąska specjalizacja uniemożliwiają stworzenie całościowych systemów wiedzy, które byłyby w stanie ukształtować nowy obraz rzeczywistości. Naukowcy stali się ekspertami w obrębie ściśle wyznaczonej dziedziny wiedzy, w pozostałych zaś pozostają laikami. We wcześniejszych fazach rozwoju nauki (do XIX w) próbowano jeszcze przenosić jej rezultaty do sfery światopoglądowej czy etycznej, jednakże kiedy wyspecjalizowana wiedza uzyskała bardzo wysoki poziom abstrakcji i znacznie oddaliła się od zmysłowej naoczności, przestała być zrozumiała nawet dla ekspertów z pokrewnych dyscyplin badawczych. Ideologia postępu, która towarzyszyła powstaniu współczesnej nauki kreowała praktyczny światopogląd określający egzystencjalne decyzje, cele i postawy. Optymistyczna wiara w rozwój moralności na podłożu postępującej racjonalizacji społecznego i jednostkowego życia okazała się jednak mrzonką. Owa „[...] dominująca postawa kluczowa jest żywa jeszcze w wielu ludziach, lecz już tylko jako pusty model, nie daje się jej bowiem wypełnić treścią pochodzącą ze świata czy też etycznie jednoznacznymi wskazówkami.”<sup>954</sup>

W swojej historiozoficznej wizji Gehlen wskazuje na kres rewolucyjnych idei, które byłyby w stanie zmienić sposób funkcjonowania podstawowych urzędzeń politycznej władzy,

---

<sup>952</sup> A. Gehlen, *O kulturowej krystalizacji...* op. cit., s. 118.

<sup>953</sup> Ibidem, s. 116.

<sup>954</sup> Ibidem, s. 112.

systemu techno-nauki i gospodarki. Wprowadzony przez niego termin *posthistoire* oznacza stan wyczerpania innowacyjnego potencjału kultury, który nie wyklucza jednak zmian w obrębie ustalonych już struktur. W przyszłości należy wprawdzie liczyć się z spektakularnymi odkryciami w dziedzinie nauki, z nowymi technologiami, reformami politycznymi, ale zmiany te nie wprowadzą rozwoju kulturowego na nowe tory, nie zmienią w istotny sposób istniejącej formy życia społecznego. Gehlen podkreśla, że tego rodzaju sytuacja dziejowa nie jest czymś wyjątkowym. Podobnie jak Pareto filozof wskazuje, że wzorcowym przykładem kultury znajdującej się w stanie krystalizacji jest późny Rzym, Bizancjum, a także liczne wysoko rozwinięte społeczeństwa Orientu.

Kulturowy pesymizm zbliża jego koncepcję do historiozofii O. Spenglera, a w większym stopniu do poglądów Toynbee'go.<sup>955</sup> Filozof odrzuca przy tym ideę „późnej epoki” jako koniecznego stadium, do którego prowadzą rytmy historyczne pojęte na wzór procesów biologicznych. Obecną sytuację kulturową należy raczej wyjaśniać „[...] na podstawie interferencji, czyli przenikania się między cywilizacyjną epoką dawnego stylu a epoką zupełnie nowego rodzaju.”<sup>956</sup> Wbrew temu, co można byłoby oczekiwać po trójstopniowym modelu z *Urmensch und Spätkultur*, według którego w historii kultury wystąpiły jedynie dwie rzeczywiste cezury: przejście od kultury łowców do osiadłego trybu życia i rolnictwa oraz nowoczesne przejście do industrializmu - Gehlen nie przewiduje czwartej fazy rozwojowej. Nadchodząca epoka nie będzie istotnie różnić się od poprzednich. Stapianie się tradycji i nowoczesności charakteryzujące obecny etap rozwoju cywilizacyjnego powoduje, że współczesna kultura jawi się jako „obiektywnie nieokreślona” i „dwuznaczna.”<sup>957</sup> W obliczu niezwyklej złożoności rzeczywistości społecznej, ekonomicznej i politycznej również w skali międzynarodowej zanika bowiem możliwość jednoznacznej oceny aktualnych zjawisk. Potępieniu totalitarnego reżymu w ZSRR towarzyszy pozytywna ocena wzrostu poziomu życia najbiedniejszych warstw społecznych, proces pogłębiania się nierówności społecznych w państwach zachodnich zbiega się z procesem poszerzania świadczeń społecznych, pokojowi panującemu na Zachodzie towarzyszy szereg wojen w krajach Trzeciego Świata, innowacje technologiczne podwyższające ogólny standard życia działają rujnująco na sferę tradycyjnej obyczajowości, medycyna bazująca na materialistycznej wizji człowieka zaczyna coraz wyraźniej podkreślać wpływ czynników psychicznych na stan zdrowia jednostki, wzrost znaczenia zasady tolerancji współwystępuje z rozmywaniem się wyraźnych kryteriów

---

<sup>955</sup> Por. O. Spengler, *Zmierzch Zachodu. Zarys morfologii historii uniwersalnej*, tłum. J. Marzęcki, Warszawa 2001; A. Toynbee, *Studie zur Weltgeschichte. Wachstum und Zerfall der Zivilisationen*, Zürich/Wien 1949.

<sup>956</sup> A. Gehlen, *W kręgu antropologii i psychologii...* op. cit., s. 337.

<sup>957</sup> *Ibidem*, s. 338.

aksjologicznych, rozpowszechniona potrzeba wypowiedzenia własnego zdania odpowiada zaś faktycznej nieokreśloności światopoglądowej. Zanikają wyraźne różnice między programami rywalizujących ze sobą ugrupowań politycznych, liberalizacja rynku zwiększa niepomiarne swobodę gospodarczą jednostek, a zarazem pogłębia ich frustrację i poczucie lęku.

Do tej diagnozy nawiąże później J. Habermas, pisząc o „nowej nieprzejrzystości.”<sup>958</sup> W przeciwieństwie do Gehlena wywodzi on to zjawisko z określonych procesów rozwojowych z początku XX wieku, podczas gdy antropolog ujmuje je w dłuższej perspektywie historycznej jako rezultat równoczesności tego, co nierównoczesne, to znaczy, jako wynik procesu przenikania się tradycyjnej kultury z nową kulturą światowego industrializmu. Podobną obserwację czyni H. Lübbe w odniesieniu do fenomenu przestrzenności, który współcześnie opiera się jego zdaniem, na podwójnym ruchu globalizacji i regionalizacji.<sup>959</sup>

Główną tezę diagnozy Gehlena jest idea, że współczesna kultura staje się sceną, na której dochodzi do całkowitego przekształcenia struktury zarówno zewnętrznego, jak i wewnętrznego świata. Zmianie podlega zatem zarówno wytworzona przez człowieka rzeczywistość społeczna, jak i forma autopercepcji, doświadczania samego siebie. Uznanie epoki przemysłowej za kulturę „przejdźciowości” nawiązuje do ustaleń z pracy *Urmensch und Spätkultur*, gdzie filozof przeciwstawia archaiczny i współczesny obraz świata, podkreślając bezpowrotność przed-nowożytnej formy doświadczenia. „Na końcu długich dziejów kultury i ducha zniszczeniu uległ światopogląd *entente secrète*, metafizyka godzących się i walczących ze sobą sił życia [...]. Jedyne Bóg i maszyna przeżyły świat archaiczny.”<sup>960</sup> Współczesność wyłania z siebie wszechobecny subiektywizm będący odpowiednikiem „[...] kultury, z której odfiltrowano działanie.”<sup>961</sup> Człowiek zalewany nadmiarem bodźców, szczątkowych informacji i rozproszonych dyskursów tworzy swoją tożsamość ze zrębów często sprzecznych ze sobą światopoglądów i postaw. Wieloznaczność wszystkich zjawisk wymusza na nim chroniczną „czujność” i „ciągłą refleksję”. Współczesny podmiot żyje „[...] w obiektywnie zatartej, obiektywnie nieokreślonej rzeczywistości”, która we wszystkich kwestiach „[...] dopuszcza oceny przeciwstawne.”<sup>962</sup>

---

<sup>958</sup> J. Habermas, *Die neue Unübersichtlichkeit*, Frankfurt am Main 1985.

<sup>959</sup> W wymiarze czasowym Lübbe pisze, że świadomości przyspieszonego upływu czasu towarzyszy skrócenie perspektywy terażniejszości [w:] H. Lübbe, *Im Zug der Zeit. Verkürzter Aufenthalt in der Gegenwart*, Berlin 2003.

<sup>960</sup> A. Gehlen, *Urmensch und Spätkultur...*, op. cit., s. 254.

<sup>961</sup> Ibidem, s. 295.

<sup>962</sup> A. Gehlen, *W kręgu antropologii i psychologii...* op. cit., s. 339.

Opisany powyżej stan permanentnego pluralizmu i wieloznaczności jest dla Gehlena równoznaczny z końcem postępu dziejowego. W rozległych obszarach życia społecznego musimy liczyć się - jak stwierdza filozof - z „ustabilizowaną ostatecznością.”<sup>963</sup> Charakterystyczną cechą współczesnej epoki jest dominacja globalnych superstruktur. Synteza nauk przyrodniczych, techniki i kapitalizmu tworzy niezwykle elastyczną, a zarazem trwałą formację, która oplata całą Ziemię do tego stopnia, że nie istnieją już obszary, narody nie podlegające światowemu systemowi gospodarczemu. Brak istotnych zewnętrznych i wewnętrznych zagrożeń dla stabilności superstruktur oraz niepodważalna pozycja nauk ścisłych gwarantują niezmiennosc panującego paradygmatu, a zarazem nieuchronny postęp przebiegający w jego ramach. Rozwój technologiczny będzie przebiegał, zdaniem antropologa, bez przeszkód, choć jeszcze w latach 50-tych powątpiewał on w możliwość łądowania człowieka na księżycu.<sup>964</sup>

Istotniejsza jest jednak sama zmiana znaczenia techniki w życiu współczesnego człowieka, która stanowi istotną cechę rozpoznawczą procesu kulturowej krystalizacji - „[...] technika przestaje być czymś dla człowieka, lecz staje się jego substancją.”<sup>965</sup> Należy przy tym podkreślić, że pojęcie techniki ma dla Gehlena szersze znaczenie niż w tradycyjnych koncepcjach, obejmuje ono bowiem „[...] wszelkie celowo funkcjonujące, społeczne urządzenia, a zatem np. system ubezpieczeń zdrowotnych, mechanizmy rynkowe regulujące renty, budowę mieszkań etc., łącznie z przemysłem naukowo-badawczym, który przenika cały system na podobieństwo układu arterii w ludzkim organizmie.”<sup>966</sup> Technika staje się zatem wszechobecnym elementem naturalnego życia człowieka, a zarazem przekształca się w drugą naturę niezbędną dla biologicznego przetrwania gatunku.

Obecna konstelacja dziejowa ma swoje korzenie w oświeceniu, jednak zanika w niej optymistyczna wiara w postęp, w rozum i pokojowe współzycie wszystkich ludzki. Gmach współczesności stoi na solidnych fundamentach, które umożliwiają dalszą rozbudowę systemu mimo tego, że nikt nie zna celu do jakiego owa rozbudowa może prowadzić. Nieobecność alternatyw rozwojowych, okrzepnięcie i stabilizacja istniejących struktur stanowi symptom końca historii. ”Ośmielam się zatem stwierdzić - stwierdza filozof -, że historia idei już się dokonała, i że dotarliśmy do post-histoire, a rada, którą pojedynczym ludziom udzielał Gottfried Benn: licz się ze swoją sytuacją, może zostać udzielona całej

---

<sup>963</sup> A. Gehlen, *Gesellschaftliche Kristallisation und die Möglichkeiten des Fortschritts* [w:] tenże, GA 6, s. 334.

<sup>964</sup> A. Gehlen, *Die Technik in der Sichtweise der Anthropologie* [w:] tenże, GA 6, s. 163.

<sup>965</sup> A. Gehlen, *Post-Histoire* - nieopublikowany za życia filozofa manuskrypt wykładu wygłoszonego w 1974, który został udostępniony [w:] H. Klages, H. Quaritsch (red.), *Zur geisteswissenschaftlichen Bedeutung Arnold Gehlens...*, op. cit., s. 887.

<sup>966</sup> Ibidem.

ludzkości.”<sup>967</sup> Gehlen przejmuje pojęcie *post-histoire* od Hendrika de Mana, który z kolei przyznaje się do zapożyczenia u Antoine Augustin Cournota.<sup>968</sup> Według francuskiego filozofa, wzrastająca racjonalizacja ludzkości przekształca pierwotny chaos społecznych formacji w coraz bardziej rozumne formy porządku. W sytuacji, gdy polityczne stosunki przestały być powodem niestabilności społecznej dochodzi do stopniowego zrównania warunków życiowych. Gehlen odnosi obydwie czynniki do współczesnego społeczeństwa dobrobytu i dochodzi do wniosku, że mimo ogromnej zmienności i dynamiki technicznego i gospodarczego rozwoju podstawowy kierunek postępu pozostaje ostatecznie ustalony. Wszelkie konieczności i możliwości społecznego postępu uzależnione są w decydującej mierze od zmian zachodzących w sferze techniki. Chodzi przy tym o „[...] postęp w przedłużaniu tego, co już zostało osiągnięte, uformowane i zinstytucjonalizowane.”<sup>969</sup> W tym też sensie można mówić o nadejściu „[...] stanu, w którym znika wszelkie zaskoczenie.”<sup>970</sup>

Diagnoza Gehlena wpisuje się w istocie w długą tradycję krytycznego myślenia o możliwościach rozwojowych społeczeństw demokratycznych. Podobne idee znajdziemy bowiem już u klasyków filozofii społecznej i politycznej. Już Rousseau w *Szkicu o pochodzeniu języków* stwierdza, że „Społeczeństwa przybrały ostateczną postać; zmienia się cokolwiek tylko za pomocą armat i pieniądza.”<sup>971</sup> W podobnym duchu wyraża swoje obawy Tocqueville, opisując na przykładzie Ameryki przyszłość demokratycznych społeczeństw: „Panuje wyobrażenie, że nowe społeczeństwa będą się nieustannie rozwijały. Ja obawiam się raczej, by w końcu nie zastygły w tych samych i raz na zawsze ustalonych instytucjach, przesądach i obyczajach, powstrzymując rozwój rodzaju ludzkiego. Obawiam się, by umysły nie zasklepiły się w jałowej kontemplacji własnych drobnych problemów, zaprzestając tworzenia nowych idei, by człowiek nie wyczerpał się w małych, samotnych i jałowych poczynaniach, wreszcie by ludzkość, pozostając w stałej ruchliwości, nie zatrzymała się w miejscu.”<sup>972</sup>

Gehlenowska koncepcja *post-histoire* opiera się na pesymistycznej diagnozie upadku współczesnej kultury. „Stacjonarna trwałość może nadejść tylko wówczas, kiedy niegdyś żywa historyczna tradycja obumiera.”<sup>973</sup> Pojęcie tradycji zostaje w tym kontekście utożsamione z kulturą w wąskim znaczeniu sfery obyczajowości fundującej jednostkowe i

---

<sup>967</sup> A. Gehlen, *O kulturowej krystalizacji...* op. cit., s. 118.

<sup>968</sup> Por. uwagi wydawców pism Gehlena na temat pochodzenia pojęcia *post-histoire* [w:] A. Gehlen, *GA 6*, s. 759.

<sup>969</sup> A. Gehlen, *Ende der Geschichte?...*, op. cit., s. 341.

<sup>970</sup> Ibidem.

<sup>971</sup> J.J. Rousseau, *Szkic o pochodzeniu języków*, tłum. B. Banasiak, Kraków 2001, s. 85.

<sup>972</sup> A. de Tocqueville, *O demokracji w Ameryce*, tłum. M. Król, Warszawa 1976, s. 431.

<sup>973</sup> A. Gehlen, *Ende der Geschichte?...*, op. cit., s. 345.

społeczne życie. Teza o końcu osobowości zbiega się zatem z ideą końca historii. Dawna osobowość oparta na długoletnim doświadczeniu i zdobytych z mozolem umiejętnościami przekształca się obecnie w człowieka przekraczającego rutynę (*Über-Routinier*), „[...] który zarazem potrafi się ponad nią wznieść; postać niezbędna i gwałtownie poszukiwana w gospodarce, polityce, administracji; jako typ idealny człowiek o ogromnej witalności, energii i pracowitości, inteligencji i zdolności do ogarniania z dystansu, zdecydowany z inicjatywą, pomysłowy i dyskretny - jednym słowem personifikacja sukcesu.”<sup>974</sup> Elastyczna, marketingowa osobowość wyróżnia się brakiem stałych drogowskazów egzystencjalnych, jej postawa ulega nieustannym zmianom w wyniku silnej presji adaptacyjnej. Nie tyle zatem doświadczenie osadzone w instytucjonalnym porządku, lecz zdolność do improwizacji, do swobodnego porzucania tradycyjnych i wypróbowanych rozwiązań charakteryzuje nowy wzorzec jednostki, która doskonale radzi sobie w nieprzejrzystej rzeczywistości zdominowanej przez globalne superstruktury.

Przyszłość natury ludzkiej jawi się w analizach Gehlena ambiwalentnie. Z jednej strony filozof podkreśla, że zakorzeniona w biologii człowieka „pasożytnicza skłonność” do bezużytecznego i bezcelowego życia dochodzi obecnie do głosu wyraźniej niż kiedykolwiek wcześniej. Milionowe masy konsumentów „[...] pragną wygodnie urządzić się w zmechanizowanej naturze, akceptując się wzajemnie na poziomie nagiego człowieczeństwa. To oznacza jednak pełen triumf zakorzenionych głęboko w konstytucji człowieka komponentów, które zamieniają społeczeństwo w kolonię pasożytów.”<sup>975</sup> Gwarantowana przez polityczny i gospodarczy system względna stabilizacja życia, dominacja masowego eudajmonizmu oraz erozja tradycyjnych instytucji paraliżują potrzebę samorealizacji, eliminują postawy ascetyczne, które pozwalały dotąd na twórcze wykorzystanie nadmiaru energii popędowej. Z drugiej strony, filozof wskazuje na to, że nadal do głosu dochodzi głęboko zakotwiczony w ludzkiej naturze impuls do przekraczania instynktu samozachowawczego, animalnej egzystencji zorientowanej na czyste przetrwanie. Z powodu konstytucjonalnych ułomności człowiek skazany jest bowiem na kierowanie własnym życiem, na utrzymywanie go w ryzach. Konflikt obydwu skłonności prowadzi obecnie do subiektywizacji i prymitywizacji życia, do przekształcenia twórczej energii w lęk, nerwice, drażliwość i niemoc.

Gehlen rejestruje negatywne zjawiska nękające współczesnego człowieka, ale daleki jest od pesymistycznej krytyki społeczeństwa przemysłowego, którą uznaje za kryzysowy

---

<sup>974</sup> A. Gehlen, *W kregu antropologii i psychologii...* op. cit., s. 375.

<sup>975</sup> A. Gehlen, *Urmensch und Spätkultur...*, op. cit., s. 288.

symptom utraty doświadczenia sam w sobie wymagający odrębnej analizy. Demonizowanie techniki jest anachroniczne i opiera się na niezrozumieniu rządzących nią praw. W istocie jest ona neutralna względem zjawisk społecznych, mimo że współokreśla ich dynamikę. Krytykowane przez urzędowych intelektualistów media mogą prowokować zbiorową agresję, a środki komunikacji służyć masowej zagładzie, ale równocześnie otwierają one ludziom dostęp do świata, dostarczają odprężenia po zmudnej pracy, sprzyjają zadzierzgiwaniu więzi społecznych i zwiększają swobodę poruszania się. Przemysł wydobywczy eksploatuje naturalne zasoby, niszcząc środowisko, bez niego nie byłoby jednak możliwe zaspokojenie podstawowych potrzeb materialnych. Skryształizowane społeczeństwa przemysłowe są całkowicie uzależnione od istniejących technologii, nie można zatem zrozumieć podstawowych zjawisk społecznych odrzucając technikę *en gros*.

Życie człowieka w zindustrializowanej rzeczywistości zawiera w sobie o wiele więcej sprzeczności niż w poprzednich epokach. Stopniowemu zanikowi bezpośredniego doświadczenia, utracie zmysłowej naoczności towarzyszy wzrost psychicznej wrażliwości na niuanse i zmiany; zakres społecznych przymusów, większy niż kiedykolwiek wcześniej, nie wydaje się istotnie ograniczać potrzeby, a częściowo również subiektywnego odczucia wolności. Współczesny człowiek staje się istotą mobilną i „nadmiernie dopasowaną”, podporządkowuje się procesom, których nie rozumie, ani nie potrafi opanować. Kryształizacja społeczeństwa wiąże się bowiem również z tym, że nie można już wskazać jakiegokolwiek nadrzędnego celu, do jakiego miałyby zmierzać zachodzące w nim zmiany. Kryzys epoki przemysłowej objawia się najbardziej jaskrawo w braku podstawowych współrzędnych, które określałyby spójną interpretację świata, w rezultacie czego nie zostaje zaspokojona kluczowa dla *Mängelwesen* potrzeba autointerpretacji. Stechnicyzowana kultura nie zapewnia stabilizacji przestrzeni społecznej, nie tworzy inwariantnych podpór instytucjonalnych, których dostarczała niegdyś sfera obyczajowości. Do jej istoty należy natomiast „twórcze niszczenie” (Schumpeter), ciągła zmiana, zrywanie więzów tradycji, rutyny, sprawdzonych wzorów. Skryształizowane społeczeństwo nie jest w stanie wytworzyć obywatelskiej lojalności wobec państwa, sfera publiczna poddawana ideologicznej indoktrynacji pozostaje fikcją, jednakże Gehlen wierzy, że racjonalność wpisana w sferę techno-nauki gwarantuje względną stabilność systemu, który przetrwa wewnętrzne kryzysy. W nieopublikowanym za życia filozofa referacie *Post-histoire* znajdujemy melancholijną nadzieję na ocalenie elementów dawnej wysokiej kultury w stechnicyzowanym świecie przyszłości: „Chodziłoby raczej o to, żeby odważne umysły zdecydowały się w przyszłości na donkiszoteryjne zignorowanie tego, co powszechnie uznane, aby zachować jądro europejskiej kultury również w epoce *post-*

*histoire* - albowiem brakuje naszym umysłom tajemniczej zdolności, która Azjatom już dawno temu pozwoliła przetrzymać masową kulturę: wytrwałości, uporu, nieskończonej cierpliwości, sprytu i duchowego okrucieństwa.”<sup>976</sup>

Proces kulturowej krystalizacji i fenomen *post-histoire* współwystępują ze sobą, ale dają się pojęciowo rozróżnić. Jak już wspomniano krystalizacja zachodziła, według Gehlena, we wcześniejszych epokach, stanowiąc zazwyczaj symptom schyłku wysoko rozwiniętych kultur, natomiast stan końca historii jest zjawiskiem jednorazowym i niepowtarzalnym w dziejach powszechnych. Nie chodzi w nim rzecz jasna o koniec czasu w sensie apokaliptycznym, ani o koniec człowieczeństwa w sensie, jaki nadał temu pojęciu Foucault czy Fukuyama, lecz o zjawisko utraty kontroli na rozwojem politycznym i gospodarczym, który podlega ustalonym już prawidłom globalnej superstruktury i z góry eliminuje wszelkie procesy i przedsięwzięcia transcendujące *status quo*. Koniec historii oznacza koniec nowatorskich ideologii, skostnienie instytucji państwa, które staje się funkcjonalnym organem społeczeństwa (jako główny adresat roszczeń społecznych), a zarazem uodparnia się na oddziaływanie ze strony obywateli. W praktyce jedyną możliwość wywierania wpływu na politykę rządów oferuje formalne prawo wyborcze. W istocie nie tylko jednostka, ale cały system polityczny okazuje się bezsilny wobec procesów generowanych przez superstruktury. Współczesna polityka stanowi „[...] w najgłębszym sensie konserwatywną próbę przejęcia kontroli nad ponadludzkim (*metahumanen*) procesem, który już dawno wymknął się spod kontroli.”<sup>977</sup> Nawet jeśli pojawiłaby się nowa forma hegemonicznej władzy, to i tak realizowałaby się ona zgodnie z istniejącymi regułami gry politycznej. Wszystkie sektory kultury i procesy społeczne zostały zsynchronizowane i uodpornione na jakościową zmianę. Unia społeczeństwa, państwa i gospodarki zorientowana na wzrost produkcji, redystrybucję, społeczne ubezpieczenia i międzynarodową kooperację jest, według Gehlena, nieodwracalna.

Industrialna kultura sprawia wrażenie samowystarczalnemu systemu, który całkowicie uwolnił się od przymusów przyrodniczych, ale w samym jego sercu pojawiają się kluczowe dla przyszłości wyzwania natury biologicznej jak: wyżywienie wzrastającej liczby ludności, ograniczenie liczby urodzin, przedłużenie długości życia. Problemy wynikające z przeludnienia i z rabunkowej eksploatacji środowiska mogą być rozwiązane wyłącznie w sferze gospodarki wspieranej przez państwo i naukę, dlatego polityka będzie musiała reagować na czysto materialne potrzeby, przekształcając się w bio-politykę. Przyszłość

---

<sup>976</sup> A. Gehlen, *Post-Histoire...*, op. cit., s. 895.

<sup>977</sup> A. Gehlen, *Über kulturelle Evolutionen* [w:] tenże, GA 6, s. 317.



człowieka będzie zatem opierać się na współgraniu techniki i biologii, nie istnieją alternatywne możliwości rozwoju.

Gehlenowska koncepcja *post-histoire* opiera się ostatecznie na zrównaniu dziejów z „wielką polityką”; rozwój w sferze superstruktur posiada równie małe znaczenie dla biegu historii, jak powolne zmiany w wymiarze społecznym. Gehlen początkowo żywił obawę, że dziejowy rozwój może prowadzić do hobbesowskiego stanu natury, ponieważ w ułomnej naturze człowieka kryje się „pierwotna skłonność do entropii.”<sup>978</sup> W późniejszej fazie twórczości, gdy większą uwagę poświęcił kwestiom socjologicznym i historiozoficznym, doszedł do wniosku, że koniec dziejów oznacza nie tyle anarchię, co bezbarwny zastój. Historia jako taka stanowi w jego koncepcji fazę przejściową między stanem spoczynku prehistorii a niekończącym się postępowaniem post-historii, obejmuje zatem stosunkowo krótki odcinek czasu rozciągający się między pierwszymi zorganizowanymi społecznościami sprzed pięciu, sześciu tysięcy lat a powstaniem światowego systemu przypominającego gigantyczną samosterującą się maszynę.

Teza o kulturowej krystalizacji odnosi się do stanu wzrastającego nieprawdopodobieństwa i niemożliwości pojawienia się „całościowych światopoglądów”, natomiast formuła końca historii wskazuje na to, że owe całościowe światopoglądy, co się tyczy ich społecznej oraz polityczno-moralnej konieczności i funkcji faktycznie wyczerpały się. *Post-histoire* manifestuje się zatem nie tyle w tym, że wielkie „kluczowe postawy” oraz ideologie stały się niemożliwe, lecz w tym, że stały się one bezużyteczne i dysfunkcjonalne. Tutaj nasuwa się jednak pytanie, jak powyższa diagnoza współczesności odnosi się do wcześniej sformułowanej teorii instytucji, w której nie było jeszcze mowy ani o kulturowej krystalizacji, ani o *post-histoire*? Gehlen nie udziela na nie odpowiedzi, ponieważ kategorie użyte do opisu struktury i funkcji instytucji nie dają się zastosować do aktualnej sytuacji społecznej. W duchu heglowskim filozof przyjmuje, że substancja instytucji staje się widoczna w momencie, kiedy rozpadają się jej akcydensy. Współczesność jawi się mu właśnie jako stan rozkładu tradycyjnego porządku, który pozwala na dokonanie retrospektywnego wglądu w istotę odchodzących z areny dziejów instytucji. Pojęcia uzyskane dzięki takiemu zabiegowi dają się zastosować do *post-histoire* jedynie w negatywny sposób. Stąd też w późniejszych wywodach filozofa pojawia się tendencja do pojęciowego rozmywania złożonych zjawisk nowoczesności, a zwłaszcza problematyki subiektywności w kategoriach upadku i zaniku. Z drugiej strony, antropologiczna perspektywa analizy pozwala

---

<sup>978</sup> A. Gehlen, *Urmensch und Spätkultur...*, op. cit., s. 69.

filozofowie dostrzec koincydencję między postępującym i nieuchronnym zjawiskiem rozkładu warunków niezbędnych do sprawnego funkcjonowania instytucji a procesem społeczno-kulturowej krystalizacji, który zapewnia ludzkości możliwość przetrwania w nieco bezduszny, ale koniec końców stabilny sposób.

Koncepcja *post-histoire* przeciwstawia się tradycyjnym modelom historiozoficznym zarówno cyklicznym (Spengler, Toynbee), jak i linearnym (Hegel, Fichte) czy to w wersji katastroficznej czy też optymistycznej wiary w ciągły postęp ludzkości. Idea zatrzymania biegu dziejów w stanie krystalizacji wewnątrz spluralizowanej kultury przywodzi natomiast na myśl późniejsze rozważania F. Lyotarda o końcu wielkich metanarracji. Według francuskiego filozofa, żyjemy w epoce, w której doszło do rozpadu historiozoficznych opowieści o postępującej emancypacji rozumu, wolności, indywidualizmu, liberalizmu etc. Zanikająca na naszych oczach nowoczesność przejęła po epoce Oświecenia idee, które miałyby uzasadnić istnienie jednej, nadrzędnej ponad wszystkimi innymi historiami, narracji. Lyotard wyróżnia dwa rodzaje tych opowieści. Pierwsza z nich to „opowieść wolnościowa”, która postuluje wolność, którą trzeba przywrócić i wyróżnia podstawę, „osobę” tej emancypacji. Zazwyczaj w dziejach jest nią lud. Przykład tej narracji to np. Rewolucja Francuska, która dążyła uparcie do wyzwolenia narodu spod władzy tyranów. Drugim rodzajem jest „opowieść spekulatywna”. Pod tym pojęciem rozumie Lyotard teorię stworzoną przez Hegla, która rozumie historię jako etapy dążności Ducha do swego wyzwolenia.

Obie narracje mają na celu uprawomocnienie instytucji i praktyk polityczno-społecznych; uzasadnienie, że działania zmierzające do osiągnięcia wytyczonego przez nie celu, są tymi, którym trzeba podporządkować wszystkie pozostałe. Ich uprawomocnienie nie znajdowało się w jej źródłach (w tradycji, czy historii), ale w bliżej nieokreślonej przyszłości (np. marksizm sankcjonował walkę klas mającym nastąpić wyzwoleniem pewnej grupy społecznej z klasy proletariatu). Jedna idea ma porządkować wszystkie warstwy ludzkiej działalności. Wielkie narracje zostały skompromitowane (przede wszystkim za sprawą Holocaustu, alienacji rozumu), ponieważ doprowadziły do rodzenia się totalitaryzmów XX wiecznych, a te z kolei do rozpętania obydwu wojen światowych. Nic już nie może być takie jak przedtem - stwierdza francuski filozof w duchu Adorna, unikając jednak katastroficznych tonów autora *Dialektyki negatywnej*. Postmodernistyczna teraźniejszość daje bowiem ludziom radość „małych narracji”, czyli mnożenia takiej ilości gier językowych, jaka tylko jest możliwa w danej sytuacji. Nie ma czegoś takiego jak jedna uniwersalna prawda o rzeczywistości, nie ma już nawet czegoś takiego jak „prawda” w ogóle; istnieje natomiast pluralizm różnych „prawd”, a raczej możliwości działania, które mogą swobodnie

funkcjonować obok siebie, popadając nawet we wzajemną sprzeczność. Nauce i polityce nie udało się stworzyć ani uniwersalnego metajęzyka, ani wskazać niepodważalnej normatywnej podstawy dla swojego obowiązywania.

Stanowisko Lyotarda pokrywa się w pewnych aspektach z diagnozą Gehlena, który podkreśla fragmentaryzację współczesnego obrazu świata, ogłasza zmierzch uniwersalistycznych ideologii, wskazując przy tym na nieuchronność normatywnego pluralizmu. W *Moral und Hypermoral* krytykuje totalizujące roszczenia hipermoralności, przeciwstawiając im mnogość równorzędnych etosów nie wymagających uzasadnienia ze strony uniwersalistycznego systemu etycznego. Lyotard podobnie, choć używając odmiennej terminologii, postrzega konflikty aksjologiczne jako formy zatargu: „W odróżnieniu od sporu, zatarg byłby przypadkiem konfliktu, pomiędzy co najmniej dwiema stronami, który nie może być jednoznacznie rozwiązany dlatego, że nie istnieje reguła sądenia nadająca się do stosowania dla obydwu argumentów. Legitymizacja jednej strony nie implikuje legitymizacji drugiej strony. Niemniej jednak zastosowanie tej samej reguły sądenia dla obydwu stron w celu ustanowienia zatargu jako sporu, skrzywdziłoby co najmniej jedną z nich (albo obydwie strony, gdy żadna ze stron nie akceptowałaby owej reguły).”<sup>979</sup>

O ile zatarg jest starciem się dwóch rodzajów dyskursu, to sam moment zatargu wymyka się eksplikacji - dla zatargu nie ustanowiono jeszcze idiomu, czyli wspólnego języka opartego o wspólne reguły i wartości, dlatego nie sposób go wyrazić. Ponadto zatarg jest nierozwiązywalny. Wszelka próba ustanowienia jakiegoś konsensusu między stronami wyrządza krzywdę jednej ze stron. Gehlen w podobny sposób opisuje funkcjonowanie rozproszonych, często sprzecznych z sobą systemów wartości w świecie późnej nowoczesności, jednak w przeciwieństwie do francuskiego filozofa, jest przekonany, że konflikty aksjologiczne zostają na ogół spontanicznie rozwiązane mocą niejawnych kompromisów wyłaniających się podczas rutynowych praktyk. Pomijając wyjątkowe przypadki, w których ofiara zostaje pozbawiona prawa głosu, sfera usankcjonowanej społecznie obyczajowości oraz prawne regulacje doskonale radzą sobie w sytuacji zderzenia się odmiennych systemów wartości. Jedynym zagrożeniem są w tym przypadku absolutystyczne zakusy etosów, które usiłują narzucić jedyną, niepodważalną miarę oceny moralnej. Wtedy właśnie wyłania się „hiperetyczna przemoc” tych, którzy wiedzą lepiej.

Pojęcie posthistorii okazuje się mieć niewiele wspólnego z hasłem postmoderny. Wolfgang Welsch - który autoryzowaną przez siebie antologię tekstów konstytuujących

---

<sup>979</sup> Za: M. Kwiek, Rorty i Lyotard. *W labiryntach postmoderny*, Poznań 1994, s. 119-20.

główne nurty debaty postmodernistycznej<sup>980</sup> rozpoczął właśnie od tekstu Gehlena o kulturowej krystalizacji - wyjaśnia ową różnicę w klarowny i jednoznaczny sposób: „Widzieć się tylko po modernie - co przypisuje sobie postmoderna - to przeciwieństwo tego, co głosi teza posthistorii o zakończeniu wszystkich stadiów rozwoju. Ponadto zupełnie odmienny jest patos. Diagnoza posthistorii jest bierna, gorzka lub cyniczna i zawsze szara. Prognoza postmoderny jest natomiast aktywna, optymistyczna lub nawet euforyczna, w każdym zaś razie wielobarwna.”<sup>981</sup>

Według Lyotarda, wewnątrz spluralizowana kultura pozbawiona trwałych fundamentów nie zastyga, jak sądzi Gehlen, w stanie „spoczynku na ruchomej podstawie”, lecz uwalnia stłumiony dotąd potencjał kreatywności, staje się zróżnicowana i wieloznaczna. Optymistyczne stanowisko francuskiego filozofa wyraźnie odbiega tutaj od melancholijnej diagnozy współczesności Gehlena, dla którego erozja tradycyjnego porządku instytucjonalnego wpływa negatywnie zarówno na samą kulturę, jak i na jednostkę. Różnorodność stylów życia, wzorców osobowościowych ma w istocie dla niego charakter fasadowy, nie stanowi zapowiedzi euforycznego czasu karnawału, lecz odsłania ukrytą pod zróżnicowaną powierzchnią, monotonię ujednoliconą kulturę, w której nowość objawia się zawsze jako powrót tego samego. Siły napędowe mają, jego zdaniem, charakter wyłącznie instytucjonalno-techniczny, natomiast siły kulturalno-duchowe są już tylko teatrem.

W ogólności gehlenowska wizja posthistorii sięga dalej niż koncepcja postmodernizmu, która koncentruje się przede wszystkim na obszarze kultury. Antropolog pisze wszak o końcu dziejów, a nie jedynie o przekroczeniu nowoczesności. Przekonanie, że obecne stadium rozwoju pozbawione jest realnych alternatyw, łączy jego diagnozę z głośną tezą F. Fukuyamy o końcu historii.<sup>982</sup> Amerykański filozof kładzie nacisk na drugie znaczenie pojęcia końca (*the end*) jako celu, ponieważ „koniec historii” nie oznacza w istocie kresu procesu dziejowego, lecz urzeczywistnienie jego immanentnych, normatywnych celów. Fukuyama nie zaprzecza pogładowi, że w przyszłości ludzkość będzie musiała liczyć się z widmem konfliktów zbrojnych, z nowymi problemami społecznymi i moralnymi wyzwaniem, ale w przeciwieństwie do Gehlena przedstawia mimo wszystko optymistyczną wizję dziejów. Filozof odwołuje się tutaj do Hegla w interpretacji Kojeva, zapożyczając od niego rozumienie historii jako procesu o charakterze ewolucyjnym, który zdąża w określonym, logicznym kierunku. Wiąże się z tym wiara w postęp, szczególnie naukowo-

---

<sup>980</sup> *Wege aus der Moderne, Schlüsseltexte der Postmoderne-Diskussion* (wyd. W. Welsch), Berlin 1994.

<sup>981</sup> W. Welsch, *Nasza postmodernistyczna moderna*, tłum. R. Kubicki, A. Zeidler-Janiszewska, Warszawa 1998, s. 27.

<sup>982</sup> F. Fukuyama, *Koniec historii*, tłum. T. Bieroń, M. Wichrowski, Poznań 1996.

techniczny, który umożliwi dalszą ewolucję rodzaju ludzkiego. Jednak tak rozumiana historia ma się skończyć, gdy ludzkość osiągnie ostateczne stadium rozwoju. Tym ostatecznym stadium jest według Fukuyamy liberalna demokracja i wolny rynek. Tak więc koniec historii oznacza jedynie, że osiągnięto krańcowy punkt ewolucji ideologicznej i ostateczną formę rządu – demokrację. Filozof nie wyklucza, że czekają nas jeszcze doniosłe wydarzenia, krwawe konflikty czy rewolucyjne odkrycia naukowe. Jednak to, co najważniejsze – już się stało. Nie ma żadnych wątpliwości, że demokracja jest jedynym sensownym rozwiązaniem dla ludzkości, a wszelkie konflikty (zarówno społeczne, jak i między narodami czy państwami) mają swoją przyczynę w niepełnym zastosowaniu zasad demokracji w praktyce.

W tym punkcie kryje się największa różnica stanowisk Fukuyamy i Gehlena, dla którego triumf politycznych, społecznych i gospodarczych urządzeń liberalnej demokracji nie oznacza zwycięstwa rozumu, lecz nieuchronny rozpad instytucji wywierający negatywny wpływ na sferę życia codziennego. Obaj filozofowie podkreślają kluczową rolę postępu technicznego, jednakże Gehlen wyraźniej akcentuje ciemne strony nowego kapitalistycznego porządku świata.<sup>983</sup> Autor *Urmensch und Spätkultur* zwraca wielokrotnie uwagę na niebezpieczeństwa związane z rabunkową eksploatacją naturalnych zasobów, mimo to, podobnie jak Fukuyama, nie przywiązuje w swojej prognozie większego znaczenia do ewentualnych skutków zbliżającej się katastrofy ekologicznej, które bez wątpienia będą współokreślać sytuację geopolityczną XXI-ego wieku.<sup>984</sup> Nie dostrzega również wagi odśrodkowych sił przeciwstawiających się procesowi globalizacji i prowadzących do kulturowych konfliktów, nad którymi coraz trudniej zapanować. Wydaje się, że w swojej wizji przyszłości Gehlen dał się uwieść pokusie budowania monolitycznej metanarracji ogarniającej swym zasięgiem całą ludzkość, podczas gdy w istocie dokonał ekstrapolacji ustaleń uzyskanych dzięki analizie zjawisk występujących na stosunkowo wąskim obszarze kulturowym. Nie tylko koncepcja *posthistoire*, lecz również teza o kulturowej krystalizacji nie wytrzymuje próby czasu chociażby w konfrontacji ze współczesnym systemem gospodarczym Chin, który łączy w sobie liberalne idee wolnego rynku z silnymi elementami centralistycznej gospodarki, tworząc realną alternatywę dla dominującej na Zachodzie formy kapitalizmu. Ponadto nie uwzględnia faktu, że w miejsce tradycyjnych instytucji wkraczają instytucje międzynarodowe, które będą musiały na nowo zbudować normatywne podłoże globalnego ładu.

---

<sup>983</sup> A. Gehlen, *O kulturowej krystalizacji...* op. cit., s. 122.

<sup>984</sup> Por. H. Welzer, *Wojny klimatyczne*, tłum. M. Sutkowski, Warszawa 2010.

## Zakończenie - krytyczna recepcja, nawiązania, kontynuacje

Zarówno antropologiczny projekt *Der Mensch*, jak i kompensacyjna teoria instytucji Gehlena spotkały się z falą krytyki, ale jednocześnie wywarły silny wpływ na współczesną antropologię filozoficzną i zrodziły szeroką recepcję wśród myślicieli zakorzenionych w rozmaitych, często opozycyjnych nurtach filozoficznych i socjologicznych. Poniżej naszkicujemy mapę teoretycznych wpływów filozofa, uwypuklając jej najważniejsze współrzędne i wskazując miejsca, które przy innej okazji warto byłoby poddać szczegółowej analizie. Na początku należałoby podkreślić, że Gehlen nie stworzył odrębnej szkoły filozoficznej, nie skupił też wokół swojej osoby grona wiernych następców. Najbliżej związany z nim uczeń, a zarazem popularyzator jego myśli - Helmuth Schelsky, który próbował wykorzystać teorię instytucji w zorientowanych empirycznie analizach socjologicznych, dość wcześnie poddał krytycznej rewizji główne założenia antropologa.<sup>985</sup> Pierwsza korekta wiązała się z tezą o elastyczności współczesnych instytucji. Instytucjonalny porządek podlega, zdaniem socjologa, nieustannym transformacjom, stwarza nowe możliwości zaspokajania potrzeb, a zarazem generuje nowe potrzeby, które na mocy wewnętrznej dynamiki domagają się nowych form instytucjonalizacji.<sup>986</sup> Schelski osłabia imperatywny charakter idei kierowniczych, pokazując, że ich głównym zadaniem jest poszerzanie spektrum możliwości działania, a nie wytyczanie ram dla pełnego rozwoju osobowości. Kolejna kluczowa modyfikacja zmierza zaś do zniesienia dychotomii refleksja *contra* zinstytucjonalizowane działanie, która stała się podstawą dla pesymistycznej diagnozy współczesności Gehlena. Schelsky pokazuje, że w stanie wypełnienia zaplecza pojawia się „[...] dodatkowa warstwa krytyczno-analitycznych potrzeb świadomości”<sup>987</sup>. Owa krytyczna refleksyjność nie stanowi jednak zagrożenia dla autorytetu stabilnych instytucji, wręcz przeciwnie - okazuje się być ona integralnym składnikiem współczesnego porządku instytucjonalnego, pełni bowiem niezbędną funkcję korygującą. W ten sposób socjolog konstruuje odmienne pojęcie instytucji, zgodnie z którym dynamika, różnorodność i krytyczna siła tego, co subiektywne podlegać może wtórnej instytucjonalizacji, przez co staje się motorem wewnętrznego rozwoju instytucji. Przykładem takiej wtórnej instytucjonalizacji subiektywizmu jest dla Schelskiego życie kościelne, które w dobie nowożytnej uległo zmianie

---

<sup>985</sup> Na temat „epigońskiej“ w stosunku do Gehlena teorii instytucji Schelsky’ego pisze m.in.: J. Ch. Pappelakas, *Institutions-Abbau und Subjektivismus. Zur Aktualität Arnold Gehlens* [w:] H. Klages, H. Quaritsch (red.), *Zur geisteswissenschaftlichen Bedeutung Arnold Gehlens*, Berlin 1994, s. 805-824.

<sup>986</sup> H. Schelsky, *Auf der Suche nach Wirklichkeit. Gesammelte Aufsätze*, Düsseldorf/Köln 1965, s. 58.

<sup>987</sup> *Ibidem*, s. 54.

pod wpływem fundamentalnej transformacji struktury ludzkiej świadomości. Podczas gdy przed-nowożytna forma wiary tylko w ograniczonej mierze odnosiła się do jednostki, opierała się bowiem na „[...] bezrefleksyjnym uznaniu religijnych oczywistości wiary”<sup>988</sup>, nowożytna zmiana strukturalna spowodowała zwrot ku przeżywającej subiektywności. Chroniczna refleksyjność stała się ostatecznie podstawową „[...] kategorią nowoczesnego życia religijnego.”<sup>989</sup> W rezultacie wspólnota wiary powstaje dzisiaj za pośrednictwem zinstytucjonalizowanej formy dialogu, w którym uczestniczą jednostki dysponujące subiektywnymi doświadczeniami.

Schelsky mimo nazistowskiej przeszłości stał się na przełomie 50-ych i 60-tych lat ubiegłego wieku znaczącą postacią w niemieckiej socjologii. W 1960 r. objął katedrę socjologii na uniwersytecie w Münster i kierował szeregiem empirycznych projektów badawczych poświęconych socjologii przemysłu i zarządzania, polityce socjalnej i socjologii religii. Ponadto był współzałożycielem zreformowanego uniwersytetu w Bielefeld, wcielając w życie teoretyczne rozważania na temat instytucji. W szczególności zasłynął jako socjolog prawa. W polemice z Habermasem, który wskazywał na konieczność legitymizacji systemu prawnego za pośrednictwem racjonalnego dyskursu (rozumianego jako swoista „antyinstytucja”), Schelsky argumentował, że w procesie legitymizacji należy dać pierwszeństwo zinstytucjonalizowanej, jurydycznej racjonalności: „Wypracowane w zinstytucjonalizowanym postępowaniu określenia społecznego przebiegu działania, na przykład dotyczącego pokoju, bezpieczeństwa prawnego etc, posiadają wyższą racjonalność aniżeli subiektywna ogólność [racjonalnego dyskursu], ponieważ zapewniają stabilność instytucji, w obrębie których może dopiero urzeczywistnić się filozoficzne poszukiwanie prawdy, wolność słowa i dyskusji, formułowanie tożsamości jednostkowej i grupowej.”<sup>990</sup>

Do popularyzacji myśli Gehlena obok Schelskiego najbardziej przyczynili się Peter Berger i Thomas Luckmann - uczniowie Alfreda Schütza, który do 1959 r wykładał w Nowojorskiej New School for Social Research. W pracy *Społeczne tworzenie rzeczywistości* (1966) socjologowie opisują proces instytucjonalizacji życia codziennego odwołując się bezpośrednio do założeń antropologicznych Gehlena.<sup>991</sup> Wyraźne nawiązania do niemieckiego antropologa, a ściślej do wypracowanej przez niego kategorii odciążenia

---

<sup>988</sup> Ibidem, s. 256.

<sup>989</sup> Ibidem, s. 260.

<sup>990</sup> H. Schelsky, *Die Soziologen und das Recht, Abhandlungen und Vorträge zur Soziologie von Recht, Institution und Planung*, Opladen 1980, s. 47.

<sup>991</sup> P. Berger/T. Luckmann, *Społeczne tworzenie rzeczywistości*, tłum J. Niżnik, Warszawa 2010. Peter Berger napisał ponadto artykuł poświęcony teorii instytucji Gehlena: P. Berger/H. Kellner, *Arnold Gehlen and Theory of institution* [w:] „Social Research”, vol. 32 (1965), s. 110-115.

znajdujemy również w pracy *Höhlenausgänge*<sup>992</sup> Hansa Blumenberga, w której autor broni tezy, że człowiek jako skończona, ułomna istota (*Mängelwesen*) potrzebuje specyficznych środków pomocniczych, aby móc opanować kontyngencję własnego istnienia w obliczu „absolutyzmu rzeczywistości”. Pod tym kątem filozof interpretuje rozmaite metafory i mity jako swoiste ekwiwalenty instytucji. Odciażają one bowiem człowieka od nacisku przerastającej go rzeczywistości i dostarczają mu reguł, za pomocą których może on zyskać podstawową orientację w życiu. „Instytucje” mitów i metafor są w istocie „jaskiniami”, których nigdy nie powinniśmy opuszczać.

Gehlenowska kategoria odciążenia stała się również inspiracją dla Odo Marquarda, który przenosi ją na plan refleksji historiozoficznej. W tym kontekście przemianowana na pojęcie kompensacji traci jednak swoje pierwotne znaczenie biologiczno-kulturowej emancypacji człowieka ze swojej zwierzęcej natury. Jak pokazuje Czerniak, w koncepcji Marquarda „[k]ompensacja to częściowy co najmniej powrót - za pośrednictwem substytutów - do dawnego *modus vivendi* w relacjach człowieka do poszczególnych elementów niszy przyrodniczo-historycznej, jej innowacyjny potencjał jest więc z natury rzeczy ograniczony.”<sup>993</sup>

Silnie akcentowany we wszystkich pracach Gehlena sceptycyzm wobec utylitaryzmu lokuje go w tradycji sięgającej od Ferdinanda Tönniesa i Georga Simmla poprzez Talcotta Parsonsa po Pierra Bourdieu. Ten właśnie sceptyczny wątek wpleciony w wielowymiarową koncepcję działania wywołał duże zainteresowanie Jürgena Habermasa i Niklasa Luhmanna. Pojęcie pracy wypracowane w *Der Mensch* doczekało się natomiast entuzjastycznej recepcji w nurcie neomarksizmu (Wolfgang Harich)<sup>994</sup>. Z kolei rozważania dotyczące działania rytualno-przedstawiającego oraz instytucjonalnych roszczeń do „samoistnej wartości” stanowiły punkt wyjścia dla krytycznej teorii instytucji Karla Siegberta Rehberga, która bynajmniej nie ma nic wspólnego z „[...] powrotem do etosu wielkich i nieprzejrzystych instytucji”<sup>995</sup>, jak insynuuje pisząc o autorze *Urmensch und Spätkultur* Habermas.

Powyżej wymieniliśmy najważniejsze kierunki recepcji dzieła Gehlena. Z uwagi na jej rozległość i zróżnicowanie, będziemy zmuszeni ograniczyć się w dalszej części wywodu do przedstawienia tych wątków, które bezpośrednio łączą się z analizami niniejszej monografii bądź najwyraźniej uwypuklają aktualność propozycji filozoficznej antropologa. W pierwszej

---

<sup>992</sup> H. Blumenberg, *Höhlenausgänge*, Frankfurt am Main 1989, s. 809-818.

<sup>993</sup> Szczegółowe analizy komparatystyczne pojęcia kompensacji u Marquarda i Gehlena w: S. Czerniak/R. Michalski, *Cielesność, kompensacja, mimesis*, Warszawa 2008, s. 79, 62-83.

<sup>994</sup> W. Harich, *Kommunismus ohne Wachstum? Babeuf und der Club of Rome*, Reinbek bei Hamburg 1975.

<sup>995</sup> J. Habermas, *Nachgeahmte Substantialität* [w:] tenże, *Philosophisch-politische Profile*, Frankfurt am Main 1971, s. 119.



kolejności omówione zostaną dwa podstawowe zarzuty skierowane pod adresem Gehlena (zarzut biologizmu i konserwatyzmu), które w rozmaitych wariantach przewijają się w literaturze tematu, utrwalając zniekształcony obraz jego filozofii. Na płaszczyźnie czysto teoretycznej konserwatyzm antropologa wynika stąd, że nie wypracował on pojęcia intersubiektywności i zatrzymał się na sztywnej opozycji refleksja-działanie, co uniemożliwiło mu podjęcie problematyki konstytucji sensu i legitymizacji panującego systemu normatywnego (4.1). W drugim paragrafie zostanie podjęta próba wykazania, że wymienione braki nie wynikają z przyjętych przez filozofa założeń, lecz są skutkiem połowicznej recepcji behawioryzmu społecznego Herberta Meada (4.2). Kolejne paragrafy będą traktować o najważniejszych filozoficznych i socjologicznych nawiązaniach do koncepcji Gehlena, które mają niekiedy charakter niejawni. Paragraf trzeci będzie w całości poświęcony recepcji myśli Gehlena w filozofii społecznej Jürgena Habermasa, zarówno w jej wczesnej, jak i w późniejszej fazie (4.3). Z uwagi na ograniczenia ramowe, pozostałe, równie ważne „tropy gehlenowskie” zostaną jedynie zasygnalizowane jako swoiste punkty wyjścia do dalszych analiz porównawczych. Uwzględnimy tutaj teorię systemów Niklasa Luhmanna, transcendentalną pragmatykę K. O. Apla, antropologię społeczną D. Claessensa oraz krytyczną teorię instytucji S. Rehberga (4.4).

#### **4.1. Krytyczna recepcja - zarzut biologizmu i konserwatyzmu**

Znaczna część zarzutów skierowanych pod adresem antropologa nawiązuje do jego niechlubnego megaliansu z władzami Trzeciej Rzeszy. Merytoryczne zarzuty dotyczące motywów teoretycznych zawartych we wczesnych pracach Gehlena, które wpisywały się bądź sprzyjały ideologii nazistowskiej zostały już przedstawione w pierwszym rozdziale niniejszej pracy. Ocena całej koncepcji przeprowadzona z perspektywy marginalnych, jak pokazaliśmy, i zarzuconych później przez filozofa idei nie trafia w istotę propozycji filozoficznej Gehlena, dlatego w dalszych wywodach pominiemy dyskusję wokół rzekomo pronazistowskiej orientacji elementarnej antropologii.<sup>996</sup> Pozostałe, w znacznej mierze rozproszone zarzuty oscylują wokół dwóch wiązek problemowych. Z jednej strony, Gehlen posądzany jest o biologizm w kontekście koncepcji antropologicznej, z drugiej zaś strony, o skrajny konserwatyzm w kontekście teorii instytucji oraz pluralistycznej etyki.

---

<sup>996</sup> G. Klinger, *Zucht und Leistung - Arnold Gehlens Anthropologie des Nazi-Führerstaates*, „Kriterion“ nr 11 (1997), s. 26-42. W. Rügemer, *Philosophische Anthropologie und Epochenkrise. Studie über Zusammenhang von allgemeiner Krise des Kapitalismus und anthropologischer Grundlegung der Philosophie am Beispiel Arnold Gehlens*, Köln 1979.

### a. Zarzut biologizmu.

Najbardziej reprezentatywnym krytykiem antropologii elementarnej wydaje się być Theodor Litt, który do swojej programowej rozprawy *Mensch und Welt* dołączył polemiczny appendix zatytułowany *Zur Anthropologie A. Gehlens*.<sup>997</sup> Na początku Litt podkreśla podobieństwa między swoją antropologią a projektem Gehlena - obydwaj usiłują mianowicie wydobyć istotę człowieczeństwa na kontrastowym tle świata zwierzęcego. Obydwaj też wskazują, że specyficzny dla człowieka sposób zmagania się z zewnętrzną rzeczywistością sięga aż do elementarnych senso-motorycznych procesów. Jednakże w zasadniczych wnioskach i założeniach metodologicznych drogi obydwu myślicieli wyraźnie rozchodzą się. Krytyka Litt'a dotyczy w pierwszej linii gehlenowskiego postulatu, żeby badać istotę *homo sapiens* z perspektywy antropobiologii, ponieważ prowadzi to, jego zdaniem, do uznania, że wszelkie formy aktywności ludzkiej, w tym również duchowe, podporządkowane są ewolucyjnemu imperatywowi samozachowania gatunku. Wprawdzie Gehlen podkreśla niepowtarzalny charakter morfologicznej i fizjologicznej budowy człowieka, opisuje ekskluzywność przysługującej mu formy działania, jednakże jego koncepcja ostatecznie zrównuje ludzką i zwierzęcą egzystencję, podporządkowując obydwie wspólnemu celowi, jakim jest przetrwanie. Takie ukierunkowanie refleksji antropologicznej próbuje znaleźć swoje uzasadnienie w teoremacie kompensacji, który bynajmniej nie chroni jej przed zarzutem redukcjonizmu. Słabość projektu Gehlena najwyraźniej uwidacznia się w rozważaniach dotyczących genezy świadomości oraz jej podstawowych funkcji. Świadomość ujęta przez Gehlena jako moment funkcjonalnego kręgu działania źródłowo ukierunkowana jest na zewnątrz i w tym sensie stanowi „powierzchnię” oddzielającą organizm od środowiska. Innymi słowy, świadomość z istoty podporządkowana jest celom adaptacyjnym. Wprawdzie antropolog wskazuje, że *differentia specifica* człowieka przejawia się na wszystkich poziomach kręgu funkcjonalnego, zarówno fizycznych i duchowych, ale w tym właśnie podejściu popada on w biologistyczny redukcjonizm, przechodząc od „tego, co zewnętrzne” do „tego, co wewnętrzne”, od tego, co elementarne i niższe do tego, co złożone i wyższe.<sup>998</sup> Gehlen przeprowadza tutaj, jak przekonuje Litt, genetyczną analizę, która podporządkowuje człowieka „wyższej celowości natury”, dzięki czemu może on wyprowadzać pojęciowy język i ufundowane na nim kompetencje poznawcze z przed-

---

<sup>997</sup> Th. Litt, *Mensch und Welt*, Heidelberg 1961 (wyd. 2). Już podtytuł tej pracy *Grundlinien einer Philosophie des Geistes* ujawnia opozycyjne stanowisko wobec antropologii Gehlena. Por. również Th. Litt, *Sonderstellung des Menschen im Reiche des Lebendigen*, Wiesbaden 1948. W nawiązaniu do Litt'a krytykę Gehlena pod kątem biologizmu przeprowadza: A. Mahn, *Das Menschenbild im Spiegel des Biologismus. Darstellung und Kritik der Anthropologie von A. Gehlen*, Tübingen 1948.

<sup>998</sup> Th. Litt, *Mensch und Welt* ..., op. cit., s. 285.

dyskursywnych kręgów zachowania. W rezultacie Gehlen nie zauważa kluczowej roli, jaką w kondycji ludzkiej odgrywa podwójna refleksja i oparty na niej rozwój ducha.

Zarzut redukcjonizmu w jaskrawy sposób ignoruje metodologiczne stanowisko Gehlena, który *explicite*, jak pokazaliśmy, rezygnuje z wyjaśnień kauzalnych na rzecz analizy kategoryjnej operującej pojęciem współwarunkowania, a nie genezy. Opaczną interpretację Litta może częściowo tłumaczyć fakt, że w *Der Mensch* pojawia się wiele odwołań do ówczesnych nauk biologicznych oraz częste użycie takich terminów jak transpozycja, sublimacja, „przejście”, sugerujących przyczynowe zależności między omawianymi procesami. Niechęć Gehlena do biologizmu wyraża między innymi często powtarzająca się formuła, że człowiek z natury jest istotą kulturową. Wbrew Littowi należałoby raczej stwierdzić, że antropobiologia naraża się na przeciwny zarzut kulturalizmu, ponieważ nie uwzględnia w opisie ludzkiego zachowania czynników wrodzonych. Uwarunkowania biologiczne mają u Gehlena zasadniczo negatywny charakter, stanowią chwiejny punkt wyjścia dla procesów odciążenia, które kształtują ostateczną postać człowieczeństwa na planie kulturowym. „Antybiologizm” filozofa dochodzi zwłaszcza do głosu w polemice z etologiczną koncepcją biologicznego apriori kultury, kiedy odwołuje się on do schelerowskiej kategorii otwarcia człowieka na świat (*Weltoffenheit des Menschen*).

Krytyka Litta wydaje się bardziej uzasadniona w odniesieniu do pojęcia kompensacji, które sugeruje, że wszelkie osiągnięcia człowieka służą jedynie wyrównaniu wrodzonych deficytów biologicznych, co w kontekście elementarnej antropologii oznaczałoby podporządkowanie ich biologicznej użyteczności, a w świetle teorii instytucji - użyteczności społecznej. Ten problem zauważa również Gehlen, ale broniąc swojego stanowiska, stwierdza, że użyteczność w żadnej mierze nie wyjaśnia wszystkich fenomenów biologicznych, podobnie jak pojęcie wolności nie definiuje wszystkich zjawisk duchowych. Już na etapie wczesnych zachowań manipulacyjnych dziecko kieruje się bezinteresowną uwagą kierowaną przez obiektywne cechy rzeczy (nie podlega zatem instynktownej determinacji), z kolei dojrzała osobowość nie daje się pomyśleć bez zakorzenienia w witalnej bazie dobrze przyswojonych umiejętności i reakcji.

Gehlen usiłuje przekroczyć dualizm psycho-witalny, ale nadal pozostaje przywiązany do idei użyteczności, ponieważ bezinteresowne działania służą ostatecznie przetrwaniu jednostki i społeczeństwa. Użyteczność ta nie ma jednak charakteru biologicznego, z jednej strony służy bowiem samorealizacji indywiduum, z drugiej zaś społecznej homoestazie i stabilności. Filozof przyznaje wprawdzie, że sfera ducha nie podlega biologicznej celowości, ale nie chce jej ujmować jako autonomicznego bytu w sobie, ponieważ oznaczałoby to

ustępstwo na rzecz idealistycznej metafizyki. W związku z tym rezygnuje również z kategorii podwójnej refleksji, odwołując się w tym kontekście do tradycji amerykańskiego pragmatyzmu (Dewey, Mead) i filozofii życia H. Bergsona. Pominięcie tej kategorii oznacza dla niego porzucenie metody introspekcyjnej w badaniu ludzkiej rzeczywistości, które otwiera przed antropologią nową niezbadaną dziedzinę faktów i uwalnia ją od problemów teoretycznych, w jakie wikła się filozofia świadomości. Gehlen próbuje budować swoją antropologię na ustaleniach nauk przyrodniczych, poddając je filozoficznej interpretacji, która w ostatecznym rezultacie powinna dostarczyć całościowego obrazu człowieka. Tak skonstruowana, antymetafizyczna w swej wymowie koncepcja naraża jednak filozofa na liczne problemy natury metodologicznej. Jak wskazuje D. Claessens, czerpanie z licznych dyscyplin, które wychodzą z odmiennych założeń, stawiają odmienne pytania i posługują się heterogenicznymi metodami, stanowi nie tyle o sile, co o słabości elementarnej antropologii.<sup>999</sup> Ponadto nasuwa się pytanie, czy antropologia o ambicjach naukowych nie powinna autorefleksyjnie zdać relacji ze swoich własnych uwarunkowań, w które wikła się jako szczególna dyscyplina wiedzy. Takie właśnie pytanie zadaje Litt, choć z góry zakłada „poprawną” odpowiedź. Każda teoria filozoficzna, która usiłuje wyjaśnić czym jest język, poznanie, myślenie, musi, jego zdaniem, w punkcie wyjścia swoich dociekań poddać analizie własne założenia, ponieważ warunkiem *sine qua non* poznania jest samoupewnienie się (*Selbstvergewisserung*), a zatem podwójna refleksja.

Gehlen programowo nie podejmuje kwestii teoriopoznawczych; w odniesieniu do zagadnienia świadomości i ducha stwierdza jedynie, że rezygnuje z wszelkich metafizycznych przesłanek, co bynajmniej nie oznacza próby wyprowadzania procesów mentalnych oraz przejawów kultury duchowej z biologicznych uwarunkowań.<sup>1000</sup> Włączenie do antropologii perspektywy filozofii świadomości wraz ze stawianymi przez nią pytaniami mogłoby doprowadzić jedynie do utraty treści pozyskanych przez nauki empiryczne, co niepomrotnie zubożyłoby jego projekt filozoficzny.

Wbrew insynuacjom Litta antropolog nie próbuje zakorzenić świadomości w ludzkiej *physis*, lecz wykazuje jedynie funkcjonalne odniesienie procesów mentalnych do cielesności oraz procesów cielesnych do świadomości, a tym samym usiłuje przezwyciężyć dualizm psycho-fizyczny. Litt w tradycyjny sposób dostrzega istotę ducha w jego autonomii i rzekomej autoteliczności, podczas gdy dla Gehlena o jego randze decyduje to, że ujawnia on

---

<sup>999</sup> D. Claessens, *Instinkt, Psyche, Geltung. Bestimmungsfaktoren menschlichen Verhaltens. Eine soziologische Anthropologie*, Köln 1968, s. 27-45.

<sup>1000</sup> A. Gehlen, *Ekspozycja kilku problemów ducha...*, op. cit., s. 43-44.

nieodłączną dla naszej kondycji psycho-witalną jedność. Z tego też powodu antropolog nie przypisuje szczególnego znaczenia podwójnej refleksji w obrębie języka, czyli zdolności do mówienia o mówieniu, która dla Litta stanowi *differentia specifica* ludzkiej mowy. Refleksyjność języka polega bowiem na tym, że nie odnosi się on do stanów rzeczy, tylko do relacji między nimi, które ostatecznie i tak odsyłają do porządku rzeczy i zdarzeń.

Zarzut biologizmu okazuje się zatem w całości bezzasadny. Uzasadniony wydaje się natomiast zarzut dotyczący braku refleksji nad metodologicznymi przesłankami filozofii, która próbuje zintegrować ustalenia różnorodnych nauk szczegółowych. Cóż bowiem pozostanie z prawomocności ogólnych tez antropologicznych, kiedy ustalenia empiryczne, które je uzasadniają, okażą się fałszywe? Przykładem może być w tym przypadku analizowana w drugim rozdziale teza o biologicznych deficytach *homo sapiens*, która w znacznej mierze została podważona przez aktualne koncepcje biologiczne. Czy zatem ów teoretyczny deficyt należy interpretować jako powód do odrzucenia całości projektu Gehlena? Filozof broniłby się zapewne wskazując, że teza o *Mängelwesen* ma w istocie charakter hipotetyczny i służy jedynie jako środek pomocniczy w analizie kategoryalnej, która jest na tyle ogólna, że nawet osłabienie (choć nie obalenie!) jej ważności nie dezawuuje całej koncepcji. Nawet jeśli zgodzimy się, że nie wszystkie wymienione przez antropologa cechy anatomiczne i fizjologiczne świadczą o ułomności człowieka, to jednak nadal, po odpowiedniej modyfikacji, możemy zaakceptować wyjściową tezę o braku instynktownego przystosowania naszego gatunku do określonego środowiska. Użyte przez filozofa kategorie działania, kompensacji, zalewu bodźców, nadwyżki popędowej opisują ludzką kondycję na bardziej ogólnej płaszczyźnie pojęciowej aniżeli szczegółowe kategorie stosowane w naukach empirycznych. Gehlen jest przeświadczony, że metodologiczna odrębność zaproponowanej przez niego analizy kategoryalnej czyni ją odporną na zmiany zachodzące na poziomie czysto empirycznym. Oczywiście, autonomia ta nie daje gwarancji, że dalszy rozwój nauk biologicznych nie podważy ostatecznie podstaw antropologii elementarnej. Jednakże należy pamiętać o tym, że wypracowana przez Gehlena koncepcja ma charakter empiryczny i z założenia rezygnuje z absolutystycznych roszczeń do ważności, tak istotnych chociażby dla filozofii transcendentalnej. Innymi słowy, antropolog wydaje się przyjmować postawę umiarkowanego sceptyka w odniesieniu do stawianych przez siebie tez - perfekcjonistyczne dążenie do ostatecznego, niepodważalnego ugruntowania teorii prowadzi bowiem do wykluczenia rozległego obszaru ustaleń empirycznych, a tym samym do jałowego formalizmu, który nie jest w stanie uchwycić specyfiki ludzkiej natury.

Zarzut biologizmu wiąże się również z pominiętą w krytyce Litta słabością gehlenowskiej koncepcji języka. Jak pamiętamy, język stanowi dla antropologa paradygmat dialogicznej struktury wszelkich ludzkich zachowań. Nie tylko działanie, ale cały habitus człowieka powstaje bowiem w toku komunikacyjnej i eksploratywnej konfrontacji człowieka ze światem rzeczy. Dopiero mowa umożliwia człowiekowi przyswajanie i utrwalanie zewnętrznych impulsów, rozwój wyobraźni i procesów myślowych. Wyjątkowość człowieka na tle świata zwierząt daje o sobie znać już na poziomie procesów motorycznych, na których ufundowane się działania językowe i mentalne. Język operujący symbolicznymi znakami całkowicie uwalnia doświadczenie od zależności od „tu i teraz”, a tym samym umożliwia inteligentne działanie. Również procesy myślowe ufundowane są na językowej intencjonalności. Całkowicie odciążone od nakładów energii witalnej myślenie stanowi formę aktywności, która nie wywołuje bezpośrednich praktycznych skutków, lecz wzbogaca doświadczenie o nowe treści. W rozdziale zatytułowanym *Element der Sprache selbst* z *Der Mensch* filozof sugeruje, że wraz z sensomotorycznymi formami odciążenia dane są wszystkie warunki niezbędne dla rozwoju języka, co mogłoby oznaczać, że mowa i przedjęzykowe procesy odciążenia mają tę samą strukturę, a zatem język nie stanowi odrębnej jakościowo instancji. Jeśli tak zinterpretujemy wywody Gehlena, to będziemy musieli uznać, że nie rozróżnia on wystarczająco wyraźnie pojęcia sygnału i symbolu, obrazu akustycznego i słowa, a w ostatecznym rezultacie nie odróżnia ekspresji zwierzęcej od ludzkiej mowy. Wykazanie psychowitalnej jedności człowieka zaciera zatem tak kluczowe dla jego projektu rozróżnienie między ludzką i zwierzęcą kondycją.

Jak pokazuje uważna analiza tekstu filozof doprowadza swoje wywody do punktu, w którym należałoby podjąć kwestię odrębności symbolicznego języka, jednakże niespodziewanie przerywa je. Wskazana luka w wywodach jest najprawdopodobniej pochodną tego, że Gehlen koncentrował się w swoim *opus magnum* przede wszystkim na opisie ontogenezy ludzkiej mowy, ignorując intersubiektywny wymiar języka, co narzuca kłopotliwe pytanie, czy tak pracochłonny i żmudny proces jak rozwój kompetencji językowej daje się w ogóle wyobrazić bez uwzględniania interakcji społecznych, bez udziału innych podmiotów tworzących wspólnotę komunikacyjną? Sugestię uzupełnienia rozważań nad językiem znajdujemy w ostatnim rozdziale *Der Mensch*, gdzie filozof stwierdza: „Oto cała nasza teoria z konieczności posługiwała się abstrakcją, mianowicie swojego rodzaju abstraktem indywidualnego człowieka działającego. Przy pomocy tego modelu nie można

omawiać wyższej rangi problemów nauk o duchu.”<sup>1001</sup> Późniejsza praca *Urmensch und Spätkultur* traktująca o porządku kultury, nie koryguje jednak teorii języka. Fakt ten tym bardziej zaskakuje, że Gehlen powołuje się często na Herdera, który w swojej rozprawie *O pochodzeniu języka* wiąże ewolucję czynności mownych z prawem socjalizacji.

Człowiek przychodząc na świat jako bezbronny niemowlę potrzebuje opieki i wychowania, a tym samym nauczania. Jest to możliwe wyłącznie za pośrednictwem języka, który reguluje międzyludzkie relacje. „Człowiek w swym przeznaczeniu jest zwierzęciem stadnym, społecznym, rozwój języka jest więc dla niego naturalny, istotny, konieczny.”<sup>1002</sup> Herder wprowadzając ogólne prawo socjalizacji człowieka, rozszerza swoje analizy, które, podobnie jak rozważania Gehlena, skupiały się dotąd na podkreślaniu psychowitalnej jedności człowieka, o refleksję nad społeczną naturą języka. Autor *Der Mensch* niestety pomija ten kluczowy aspekt mowy i popada w aporię, której mógłby uniknąć, gdyby włączył do swojej koncepcji problematykę intersubiektywności. Podkreślmy, mógłby jej uniknąć, gdyż w ramach wypracowanej przez niego koncepcji nie istnieją żadne przeszkody dla podjęcia tego zagadnienia.

Wspomniana aporia odsyła do dwóch wykluczających się twierdzeń. Z jednej strony, filozof przyjmuje, że człowiek jest z natury istotą działającą, a tym samym przyznaje pierwszeństwo jego prakseologicznej predyspozycji przed zdolnością językową. Innymi słowy, człowiek najpierw działa, a dopiero potem kształtuje swoją mowę. Z drugiej strony, człowiek może jednak tylko wówczas działać, kiedy uda mu się ukierunkować własne potrzeby i popędy, to zaś możliwe jest tylko za pośrednictwem języka. Rozwiązanie tej aporii wymaga w istocie jedynie uzupełnienia tezy o psychowitalnej jedności człowieka klarowną teorią społecznej natury mowy. Jak pokażemy w następnym paragrafie, wymagana korekta mogłaby się powieść po przyjęciu perspektywy interakcjonizmu symbolicznego, jaką wypracował Mead, a zatem przy założeniu, że Gehlen dokonałby pełniejszej recepcji filozofii amerykańskiego pragmatysty. Doskonałym punktem wyjścia byłaby tutaj przejęta przez antropologa formuła „wchodzenia w rolę Innego”, która bezpośrednio odsyła do intersubiektywnego wymiaru komunikacji. Antropolog używa jej jednak wyłącznie w celu wyjaśnienia pierwszego stopnia odciążenia, to znaczy w perspektywie stabilizacji jednostki oraz instrumentalizacji zewnętrznego świata, nie zaś w świetle drugiego stopnia odciążenia, czyli odciążenia własnej podmiotowości, dzięki któremu Ja staje się aktywnym uczestnikiem ponadjednostkowej wspólnoty kooperujących ze sobą użytkowników danego języka.

---

<sup>1001</sup> Ibidem, s. 44.

<sup>1002</sup> J. H. Herder, *Rozprawa o pochodzeniu języka...* op. cit., s. 147.

Mimo wskazanych słabości teoria Gehlena daleka jest od naturalistycznego redukcjonizmu. Biologiczna konstytucja człowieka stanowi bowiem dla filozofa niezbędny warunek nieinstrumentalnego działania, które uzyskuje kulturotwórczą moc dzięki temu, że zawiesza wszelką użytkową celowość, stopniowo powiększając przestrzeń jednostkowej wolności. Jak trafnie zauważa Ottmann: „Gehlen nigdy nie był biologistą; wręcz przeciwnie, zawsze był kulturalistą, być może nawet ekstremalnym kulturalistą [...] Człowiek ma kulturę i w istocie jest człowiekiem kultury [...] W swojej koncepcji filozof nieustannie kładzie nacisk na plastyczność popędów i kulturową zmienność ludzkiego zachowania.”<sup>1003</sup>

Brak odniesień do wspólnoty komunikacyjnej i intersubiektywnej konstytucji sensu powoduje jednak, że na wskroś kulturalistyczna koncepcja Gehlena naraża się na zarzut konserwatyzmu, który omówimy w następnym podpunkcie.

### **b. Zarzut konserwatyzmu**

Zarzut konserwatyzmu wiąże się bezpośrednio z koncepcją instytucji oraz wynikającymi z niej etycznymi implikacjami. Statyczne ujęcie porządku instytucyjnego, dla którego wzorcem stają się oparte na działaniu rytualno-przedstawieniowym instytucje świata archaicznego, nie dopuszcza jakiegokolwiek krytyki *status quo*, nie pozwala ponadto w wystarczający sposób wyjaśnić dynamiki współczesnych instytucji, dla których kluczowe znaczenie ma kwestia legitymizacji. Zwłaszcza w artykułach o kulturowej krystalizacji i *post-histoire* do głosu dochodzi pesymistyczna i pełna rezygnacji postawa filozofa wobec przyszłości współczesnych społeczeństw. Utrata innowacyjnego potencjału kulturowego, brak perspektyw na ewentualne zmiany struktury panującego ładu kulturowego prowadzą do zjawiska utraty sensu, którego wypełnić nie jest w stanie instrumentalnie zorganizowana sieć superstruktur. Technokratyczny konserwatyzm Gehlena wydaje się być konsekwencją teleologicznej i kompensacyjnej interpretacji struktury człowieczeństwa.<sup>1004</sup> Antropolog koncentruje się bowiem na wykazaniu psycho-witalnej jedności ludzkiego doświadczenia, rezygnując z bliższego określenia relacji jednostki do społeczeństwa. Do końca podstawową tezę wyjściową filozofa pozostaje idea *Mängelwesen*, dlatego cała aktywność człowieka zostaje zinterpretowana przez niego pod kątem kompensacji źródłowych deficytów biologicznych, dlatego też czuje się on zmuszony potępić wszelką refleksję, która poddaje w wątpliwość już wykrystalizowany i stabilny porządek instytucjonalny. Idiosynkratyczna

---

<sup>1003</sup> H. Ottmann, *Gehlens Anthropologie als kulturalistische Theorie* [w:] H. Klages, H. Quaritsch (red.), *Zur geisteswissenschaftlichen Bedeutung Arnold Gehlens...* op. cit., s. 469.

<sup>1004</sup> Szerzej na temat technokratyzmu Gehlena, por. M. Greiffenhagen, *Das Dilemma des Konservatismus in Deutschland*, Frankfurt am Main 1986, s. 316-346.



awersja wobec refleksji nad normatywnymi podstawami społeczeństwa, która rzekomo z konieczności prowadzić ma do podważenia istniejącego ładu, powoduje, że filozof z góry potępia nie tylko wszelką krytykę *status quo*, wszelkie dążenia emancypacyjne, ale również wyrastającą z idei oświeceniowych tendencję do demokratyzacji życia publicznego i politycznego.

Aby uwypuklić zasygnalizowany powyżej problem przedstawimy główne punkty sporne w polemice między Luhmannem i Habermasem odnośnie pojęcia sensu, ponieważ wydaje się, że pominięta przez antropologa problematyka konstytucji sensu otwiera przed jego teorią drogę, która mogłaby wyprowadzić ją na bardziej płodne, teoretyczne terytorium. Ponadto jak pokażą następne podrozdziały, zarówno Luhmann, jak i Habermas nawiązują mniej lub bardziej wyraźnie do myśli gehlenowskiej. Rekonstruując fragmenty ich dyskusji utrwalonej w monografii *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*<sup>1005</sup>, uzyskamy klarowne tło dla oceny skierowanego pod adresem Gehlena zarzutu konserwatyzmu, unikając przy tym uproszczeń, w jakie popadają autorzy, którzy zarzucają mu uwikłanie w ideologiczność.<sup>1006</sup>

W swoim głównym polemicznym tekście *Sinn als Grundbegriff der Soziologie*<sup>1007</sup> Luhmann wychodzi z założenia, że socjologia, która aspiruje do opisu kontyngentnego świata powinna być oceniana nie tyle przez pryzmat kryterium adekwatnego odzwierciedlenia rzeczywistości, lecz z perspektywy uchwycenia i redukcji kontyngencji możliwych światów, a zatem z perspektywy „sensu”. Luhmannowskie pojęcie sensu należy przy tym odróżnić od pojęcia sensu, jakim posługuje się transcendentalna filozofa, ponieważ nie da się go określić przez odniesienie do podmiotu, ani do podmiotowej intencji. Pojęcie podmiotu jako ukonstytuowanej tożsamości z góry zakłada już bowiem, jak utrzymuje socjolog, pojęcie sensu. Aby właściwie opisać naturę rzeczywistości społecznej należy zastąpić odniesienie do podmiotu odniesieniem do systemu i jego funkcji. Sens występuje zawsze w dających się rozgraniczyć, systematycznych kontekstach, a zarazem je transcenduje, to znaczy, sens stanowi formę przetwarzania przeżyć, która wykracza poza aktualność danego przeżycia za pośrednictwem innych możliwości przeżywania. Innymi słowy, sens zakreśla pewien dający się wyodrębnić obszar możliwości, a zarazem przekracza go o tyle, o ile wskazuje na inne możliwości znajdujące się w innych obszarach. Owe wirtualne możliwości zostają jednak zachowane w tle, by użyć określenia Gehlena. Każdorazowe przeżycie styka się zawsze z

---

<sup>1005</sup> J. Habermas/N. Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie - was leistet die Systemforschung?*, Frankfurt am Main 1971.

<sup>1006</sup> Złaszcza: W. Rügemeier, *Philosophische Anthropologie und Epochenkrise...*, op. cit.

<sup>1007</sup> J. Habermas/N. Luhmann, *Theorie der Gesellschaft...* op. cit., s. 142 i.nn.

uniwersum innych możliwości, konfrontuje się tym samym z nadmiarem sensów, czy też - ponownie posługując się gehlenowskim pojęciem - obciążone jest „zalewem bodźców”. Jako przykład możemy wskazać trywialną sytuację komunikacji między dwiema obcymi osobami. Komunikat przekazany przez jedną z nich stanowi pewne aktualne zdarzenie, które samo w sobie nie zawiera sensu, sens tworzy się bowiem wówczas, gdy drugi rozmówca przekracza ową aktualność wypowiedzi jako czystego *flatus vocis* ku horyzontowi rysujących się możliwości. Stwierdzenie „wieczorem będzie padać” zyskuje sens, kiedy słuchacz zaczyna projektować wirtualne sytuacje czy działania powiązane z tą wypowiedzią. Na przykład zmienia zdanie odnośnie sposobu spędzenia wolnego czasu, albo uznaje rozmówcę za osobę bez polotu, z którą nie warto kontynuować rozmowy. Sens wytwarzany jest w procesie przeżywania i nie trzeba w tym przypadku odnosić się do pojęcia podmiotu. Rozmowa rozgrywa się między dwoma systemami psychicznymi, które równocześnie funkcjonują względem siebie jako otoczenia.

Problem rozumienia sensu opisuje Luhmann za pomocą pojęcia „podwójnej struktury złożoności i kontyngencji”. Złożoność wskazuje na fakt, że zasięg wirtualnych możliwości jest daleko większy od zasięgu możliwości zaktualizowanych; kontyngencja z kolei oznacza to, że niezaktualizowane możliwości przeżywania i działania nie muszą być tym, czym wydają się być w perspektywie zaktualizowanych możliwości, lecz są jedynie „możliwymi możliwościami”. Złożoność należy pojmować zatem jako swoisty „przymus selekcyjny”, co wyraźnie przywodzi na myśl gehlenowskie pojęcie „stabilizacji”, zaś kontyngencja jako „niebezpieczeństwo rozczarowania” bliska jest gehlenowskiemu określeniu „konstytucjonalnej ryzykowności” ludzkiej egzystencji.

Obydwa pojęcia złożoności i kontyngencji odsyłają ostatecznie do „zasady odciążenia” tak istotnej w antropologii elementarnej, chociaż Luhmann krytykuje próby wyprowadzania specyfiki człowieka na podstawie porównania ze światem zwierzęcym. Rezygnując z przestarzałego paradygmatu antropologii, „przesuwamy - stwierdza socjolog - pojęciowe ramy i porównujemy systemy sensu z systemami organicznymi, ewentualne fizyczne systemy z maszynami pojętymi jako systemy. W rezultacie odpadają tradycyjne konotacje pojęć *Mängelwesen* i obciążenia/odciążenia i pozostają jedynie rozmaite warianty poglądu, że wyższe stopnie wolności selekcji mogą zostać rozwinięte tylko w specyficznym kierunku wyznaczonym przez efektywne redukcje. [...] W tych ramach moglibyśmy za pomocą kategorii odciążenia opcjonalnie interpretować domniemany stan faktyczny jako nie dającą się już dalej przeprowadzić regresję czy granicę dowolnie nieskończonego

postępu.”<sup>1008</sup> Wprawdzie Gehlen określa człowieka jako *Mängelwesen* wychodząc od porównania ze światem zwierzęcym oraz interpretuje wyższe funkcje języka i świadomości prawie wyłącznie pod kątem kompensacji wrodzonych deficytów, to pozostaje jednak otwartym pytanie, czy Luhmann wprowadzając do swojej koncepcji kategorię systemu faktycznie zmienia ramy pojęciowe wypracowane przez antropobiologię, czy raczej tak dalece uogólnia gehlenowską zasadę odciążenia, że nie interesuje go już kompensacja deficytów biologicznych, nie chodzi mu zatem o quasi-zwierzęcą pewność odciążonej egzystencji, ale wciąż jeszcze o stabilizację danego porządku?

Właściwy sens działań systemowych leży, zdaniem Luhmanna, nie w tym, by dany układ działań stać się miał układem możliwie zamkniętym, lecz odwrotnie, by zachować ujętą w określone ramy strukturalne otwartość na inne możliwości stwarzane przez otoczenie. Zachowując tak rozumianą otwartość musi jednak zarazem ów porządek działań zachować odrębność i względną niezmienność, czyli odgraniczyć się od otoczenia. Podstawową funkcją systemów jest tym samym ustanawianie granicy, czyli różnicowania pomiędzy tym, co zewnętrzne a tym, co wewnętrzne, które pozwala wytworzyć w obrębie świata obszary o mniejszym stopniu złożoności. Otwartość konstytuujących sens i samoregulujących się systemów okazuje się jednak pozorna, ponieważ za pomocą negacji i wirtualizacji można tylko dlatego uzyskać pewną kontrolę nad procesem selekcji, nad redukcją złożoności, a tym samym nad odciążeniem w najszerszym słowa tego znaczeniu, że dane są już pewne, nienaruszalne struktury stabilizacji. Tutaj właśnie ujawnia się podstawowa zgodność pomiędzy Luhmannowską teorią systemów a Gehlenowską teorią kulturowej krystalizacji. W obydwu ujęciach należy bowiem liczyć się z istniejącą sytuacją, jak za Bennem postuluje Gehlen, to znaczy, obydwie teorie społeczne przekształcają się w technologie społeczne, co insynuuje Habermas w swojej krytyce Luhmanna, a konstytucjonalna kruchość człowieka staje się w nich problem technicznym.

Zarówno teoria systemów, jak i koncepcja krystalizacji zakładają istnienie niepodważalnych systemów czy instytucji, ponieważ jedynie one mogą zagwarantować stabilne struktury sensu. Kiedy jednak pojawiają się sytuacje kryzysowe, wymagające przebudowy instytucjonalnego porządku, a nie tylko zmiany technik decyzyjnych i strategii planowania, lecz ugruntowania i ukształtowania nowych treści, wówczas ujawnia się niezdolność teorii systemów do wskazywania nowych fundamentów i legitymizacji nowego porządku. Podobną bezradność wobec ewentualnych przyszłych zmian wyraża teza Gehlena o

---

<sup>1008</sup> Ibidem, s. 308-309.

*posthistoire* i związany z nią pesymizm jego teorii instytucji i pluralistycznej etyki. Wskazane podobieństwa między Luhmannem a Gehlenem sprawiają, że krytykę Habermasa można odnieść również do autora *Urmensch*.

Habermas zgadza się z Luhmannem, że podstawowym pojęciem socjologii należałoby uczynić kategorię sensu, ponieważ w tej perspektywie zostaje uwypuklone systematyczne znaczenie językowego ustrukturyzowania społeczeństwa, jednocześnie poddaje on krytyce samo rozumienie pojęcia sensu w teorii systemów.<sup>1009</sup> Uznając redukcję złożoności i kontyngencji świata za główny punkt odniesienia dla pojęcia sensu, Luhmann naraża się na niebezpieczeństwo analizy wyłącznie tych zjawisk społecznych, które odpowiadają panującemu *status quo*. Sens traktowany jako specyficzny dla systemów sposób redukowania złożoności łączy aktualne przeżycie z jednoczesnym wskazaniem innych możliwości wyłącznie z perspektywy tego, co dane. Innym słowy, określenie sensu w ramach teorii systemów prowadzi do tego, że formalne reguły postępowania zostają w niej uznane za niepodważalne bez uprzedniej weryfikacji pod kątem ich prawomocności. Sens ujęty wyłącznie w perspektywie funkcji, jaką odgrywa wobec systemu staje się li tylko narzędziem adaptacji. Dlatego też Habermas utożsamia teorię Luhmanna z cyniczną technologią społeczną nastawioną na wspieranie wydajności systemu. Teoria ta usiłuje opisać przesunięcia między systemami i zabezpieczyć je przed ewentualnymi sprzecznościami. Sens okazuje się być tym samym jedynie funkcją odpowiedniości między poszczególnymi systemami w obrębie jednego całościowego systemu. Dla Habermasa z kolei przekaz sensu oznacza jego urzeczywistnienie bądź odrzucenie po uprzedniej weryfikacji. Komunikacja nie polega tylko na redukcji złożoności, ponieważ z istoty dąży ona do urzeczywistnienia rozumu, którego nie można usunąć z nauk społecznych. Luhmann rezygnując z pojęcia rozumu, rezygnuje też z intencji krytyki rozumu, nie bierze pod uwagę faktu, że każdy człowiek w swoim działaniu, poznaniu, odczuwaniu i myśleniu podporządkowany jest historycznym i społecznym uwarunkowaniom. W komunikacji międzyludzkiej chodzi bowiem o wytworzenie idealnej sytuacji językowej, która umożliwi, z jednej strony, uwolnienie jej od niekontrolowanych, irracjonalnych przymusów, a z drugiej strony - stworzy odpowiednie warunki dla rozumnego dialogu w ramach uzgodnionych reguł. Taki dialog, który nie podlega ani presji działania, ani innym przymusom, lecz dąży wyłącznie do rozumnego konsensu, nazywa Habermas dyskursem. Podczas gdy teoria systemów postrzega wolność, sprawiedliwość i prawdę jako funkcje służące do rozwiązywania problemów

---

<sup>1009</sup> Ibidem, s. 142 i.nn.

związanych z utrzymaniem trwałości systemu, w dyskursie idzie o to, by ustalić tożsamość znaczeń i zapewnić intersubiektywne uznanie reguł. Innymi słowy, dyskurs dokonuje się za pośrednictwem rygorystycznej wzajemności oczekiwań i bada osiągnięty konsens pod kątem tego, jak dalece wpływa on na działanie. Oczywiście, co zauważa sam Habermas, sytuacja niezakłóconej rozmowy stanowi rodzaj idei regulatywnej, za którą podążać powinny wszystkie strony danej dyskusji, choć w praktyce oczekiwany rezultat jest niezwykle trudny do zrealizowania.

W tym punkcie wywodu filozofa pojawia się jednak ryzyko, że perfekcjonistyczne wymogi nakładane na dyskurs mogą z powodu złożoności i kontyngencji realnych okoliczności prowadzić do tego, że dyskusja nigdy nie osiągnie poszukiwanego konsensu. Z drugiej strony, ujęcie Habermasa uwalnia dyskurs od presji systemowych, włączając krytyczną, pogłębioną o świadomość historycznych uwarunkowań refleksję w proces decyzyjny jego uczestników. Dzięki temu człowiek staje się odpowiedzialny za sensowne, a zatem racjonalne ukształtowanie świata, społeczeństwa i samego siebie.<sup>1010</sup>

Habermas pokazuje, że nie można wyjaśnić pojęcia sensu przez sprowadzenie go do struktury przeżycia czy sposobu, w jaki dokonuje się selekcja systemów działań redukujących złożoność i kontyngencję, ponieważ „[...] sens tworzy się jako identyczne znaczenie w odwzajemnionej refleksyjności oczekiwań podmiotów, które się nawzajem uznają [...] Sens jest pierwotnie powiązany z językiem potocznym, a nie z przeżyciami.”<sup>1011</sup> Weryfikacja roszczeń do ważności danych reguł powinna odbywać się, zdaniem Habermasa, w ramach dyskursu poszukującego kooperacyjnej prawdy, która dopuszcza możliwość krytyki, a zarazem stawia wymóg, aby pewność, jakiej dostarcza, była racjonalnie ugruntowana: „[...] roszczenia do ważności opierające się na możliwości krytykowania są bezwarunkowe, bowiem ich obowiązywanie jest niezależne od określonych przygodnych warunków (jak ustanowienie pewnego stosunku panowania bądź zaufania, istnienie jakiegoś interesu czy oddziaływania jakiejś potrzeby); to stanowi o ich absolutnym charakterze.”<sup>1012</sup> Stawiając przed prawdą zadanie redukcji niepewności, pozbawia Luhmann prawdę tego bezwzględności charakteru. Jedynie wolna od przymusu komunikacja, w której uczestnicy zorientowani są wyłącznie na eksplikację kontekstów znaczenia, może uzasadnić prawomocność reguł.<sup>1013</sup>

---

<sup>1010</sup> Ibidem, s. 188.

<sup>1011</sup> Ibidem, s. 194-5.

<sup>1012</sup> Ibidem, s. 225.

<sup>1013</sup> Ibidem, s. 200.

Różnica stanowisk między obydwoma autorami sprowadza się w istocie do różnicy w rozumieniu tego, czym jest sens. Luhmann wprowadza swoje pojęcie sensu, posługując się fenomenologicznymi opisami Husserla, u którego znaczenie wyrażenia symbolicznego odsyła do leżącej u jego podstaw intencjonalności. Odpowiednio Luhmann definiuje sens przedjęzykowo jako odniesiony do intencjonalności przeżycia i działania kontekst odsyłania, na który składają się dające się zaktualizować możliwości. Miejsce podmiotów zdolnych do samowiedzy zajmują tym samym psychiczne systemy przetwarzania albo wykorzystywania sensu. Podmioty mówiące przekształcają się tutaj w odrębne systemy stanowiące wzajem dla siebie otoczenie, dlatego nie mogą się połączyć jak podmioty we wspólnotę wyższego rzędu. Funkcja języka polega wyłącznie na artykułowaniu, abstrahowaniu i uogólnianiu przedjęzykowych procesów świadomości i związków sensu. Język u Luhmanna nie stanowi struktury, która umożliwiałaby wewnętrzny związek między rozumieniem sensu, identycznym znaczeniem i intersubiektywną ważnością, co zakłada Habermas, dlatego też na gruncie jego teorii nie można wyjaśnić zgody lub niezgody co do ważności językowych wypowiedzi, wspólnoty intersubiektywnego związku sensu i udziału w świecie przeżywanym. Intersubiektywność wytwarzana jest tutaj za pośrednictwem samodzielnych aktów wywodzących się z wzajemnych reakcji systemów przetwarzania sensu. Język jest na tyle nadokreślony, że nie nadaje się do tego, by przewyciężyć egocentryzm poszczególnych perspektyw systemowych przez perspektywę wyższego rzędu.<sup>1014</sup> Dlatego Luhmann odrzuca możliwość osiągnięcia konsensu. Systemy nie dysponują tymi samymi znaczeniami, toteż rozumienie nie prowadzi do uzgodnienia *sensu stricte*. Ostatecznie, jak podkreśla Habermas, w teorii systemów rozpada się wewnętrzny związek znaczenia i ważności, a rozum kurczy się do funkcji redukcji złożoności. Brakuje tutaj pojęcia sfery publicznej jako wyższego rodzaju intersubiektywności, w której artykułuje się zbiorowe definicje kształtujące tożsamość i ogólnospołeczną świadomość.

Specyfika sfery publicznej polega na tym, że nie musi ona podlegać surowym wymogom precyzji. W jej obrębie konstytuuje się wspólna świadomość i mimo tego, że bywa ona zazwyczaj rozproszona i wewnętrznie skłócona, to jednak może uzyskać normatywny dystans do siebie i reagować na postrzegane kryzysy. W teorii systemów, podobnie zresztą jak u Gehlena, nie ma miejsca na tego rodzaju krytyczną, korygującą instancję.

---

<sup>1014</sup> Na temat kontyngencji międzyludzkiej komunikacji u Luhmanna pisze: S. Czerniak, *Idea „kontyngencji” w filozofii systemów społecznych Niklasa Luhmanna* [w:] tenże, *Kontyngencja, tożsamość, człowiek. Studia z antropologii filozoficznej XX wieku*, Warszawa 2006, s. 53-64.

Jednakże również ujęcie Habermasa, który podkreśla, że sens jest zawsze zapośredniczony przez językową naturę ludzkiego działania, wydaje się problematyczne w kontekście praktycznego zastosowania. Pierwsza trudność dotyczy tego, w jaki sposób dialogiczne procesy zachodzące w języku potocznym i dyskursie dadzą się przenieść na większe formacje społeczne. Druga trudność odnosi się zaś tego, w jaki sposób może dojść do urzeczywistnienia sensu, jeśli jego legitymizacja ogranicza się do czysto komunikacyjnych procesów, a dyskurs nie zakotwicza się w żadnej instytucji, lecz sam zostaje uznany za „antyinstytucję”.<sup>1015</sup> Wprawdzie dyskurs z założenia dąży do przełożenia swoich imperatywów na konkretne działania, jednak nie daje żadnej gwarancji, że językowo uzasadniony i zapośredniczony sens będzie można faktycznie przełożyć na społeczną *praxis*. Jeśli zgodzimy się z Wittgensteinem, do którego również odwołuje się Habermas, że „[k]ierowanie się regułą, komunikowanie czegoś, wydanie rozkazu, rozegranie partii szachów są to pewne zwyczaje (nawyki, instytucje)”<sup>1016</sup>, wówczas będziemy musieli przyjąć, że społeczne urzeczywistnienie i legitymizacja danych reguł musi być zakorzeniona w instytucjonalnym porządku, a zatem reguły muszą być ustanowione jako zwyczaje i instytucje. Innymi słowy, uzasadnienie sensu nie jest tożsame z jego instytucjonalnym urzeczywistnieniem. W owym punkcie przecięcia procesu uzasadnienia i konstytucji sensu, czyli języka i instytucji możemy nawiązać do gehlenowskiej koncepcji świadomości ideatywnej.

Jak pamiętamy, Gehlen łączy ideatywną świadomość z ontologiczną kategorią wtórnej obiektywnej celowości, odróżniając ją od świadomości racjonalno-instrumentalnej oraz jej derywatu, jakim jest świadomość psychologiczno-historyczna. Instytucji nie można wyprowadzić z procesu bezpośredniego ustanawiania celów: „Wspólnym istotnym rysem świadomości instrumentalnej i historycznej jest to, że nie potrafią one ustanawiać żadnych celów ostatecznych i że nie wynikają z nich żadne sposoby zachowania, w których cele ostateczne zostaną podtrzymane.”<sup>1017</sup> Obydwie formy świadomości znajdują się wobec siebie w relacji realnego przeciwieństwa, to znaczy każda z nich zyskuje grunt kosztem drugiej. Instrumentalnej świadomości odpowiada techniczne działanie, zaś ideatywnej - działania rytualno-przedstawiające. „Tym, z czego rozwijają się instytucje, są całkowicie określone, nieinstrumentalne akty świadomości ideatywnej.”<sup>1018</sup> Antropolog opisuje ten proces na przykładzie totemizmu: z jednej strony, pokazuje, że powstanie wtórnej celowości

---

<sup>1015</sup> J. Habermas/N. Luhmann, *Theorie der Gesellschaft...* op. cit., s. 201.

<sup>1016</sup> L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, tłum. B. Wolniewicz, Warszawa 2005, s.119.

<sup>1017</sup> A. Gehlen, *Ekspozycja kilku problemów ducha...*, op. cit., s. 56.

<sup>1018</sup> *Ibidem*, s. 59.

obiektywnej zależy od kontyngentnych uwarunkowań, w jakich rozwija się dana kultura, z drugiej jednak strony, jego rekonstrukcja prowadzi do wniosku, że niezamierzone skutki działania rytualno-przedstawiającego służą w ostatecznym rezultacie przetrwaniu społeczności. Tym samym filozof zbliża się tutaj do idei niejawnej celowości natury, chociaż nie formułuje jej *explicite*. Ta ukryta przesłanka popada w sprzeczność z podstawową intencją antropologii elementarnej, by wykazać samoczynną, opartą na zasadzie odciążenia aktywność człowieka. W tej perspektywie wyraźnie odsłania się konserwatywny rys koncepcji Gehlena, ponieważ jeśli świadomość ideatywna w pełni odpowiada za powstanie instytucji i współcześnie wypierana jest przez opozycyjną świadomość instrumentalną, wówczas wszelka krytyka istniejącego ładu musi wydawać się skrajnie niebezpieczna, zwłaszcza dlatego, że instrumentalna świadomość nie jest w stanie powołać do życia nowych instytucji.

Stacyzność i zachowawczość teorii Gehlena nie słabnie, kiedy filozof odsyła do kategorii „wstecznej stabilizacji”. Kategoria ta opisuje proces wtórnego wzbogacenia zakresu funkcji, motywacji, potrzeb w obrębie porządku instytucjonalnego za pośrednictwem myślenia instrumentalnego, które rozpoznaje i utrzuca obiektywne cele. Przykładem będzie tu rozwój praktyk uprawy roślin i wynikający stąd podział pracy w ramach zakreślonych przez idee kierownicze instytucji totemizmu. Filozof popada tutaj jednak w ukrytą aporię: a) albo techniczne myślenie i działanie faktycznie jest w stanie wstecznie stabilizować instytucje, wówczas oznacza to jednak osłabienie ich autonomii, b) albo Gehlen obstaje przy pełnej autonomii instytucji, wówczas kategoria wstecznej stabilizacji oznaczałaby niezamierzony przez człowieka, niejako samoczynny rozwój instytucji - co zbliżałoby jego koncepcję do heglowskiej idei chytrności ducha dziejów (ukrytej przed rozumem celowości natury).

Wskazana aporia nie zostaje rozwiązana, ani nawet postawiona przez Gehlena, co utrudnia jednoznaczną interpretację. Niezależnie jednak od sposobu jej rozstrzygnięcia, teoria instytucji pozostaje na wskroś konserwatywna i niezdolna do uchwycenia instytucjonalnych przemian współczesnych społeczeństw. Wynika to przede wszystkim z jednostronnej fiksacji jego teorii na wykazaniu cielesno-duchowo-wspólnotowej jedności człowieka i instytucji, która zbliża ją do idealistycznych filozofii dziejów, mimo, że nie wychodzi ona z idealistycznych przesłanek. Analiza debaty między Luhmannem a Habermasem pokazała, że teorię Gehlena należałoby uzupełnić o problematykę językowo zapośredniczonej intersubiektywności, co otworzyłoby przed nią perspektywę racjonalnej legitymizacji istniejącego porządku instytucjonalnego. Innymi słowy, należałoby rozpatrywać kluczowe pojęcia „twórczej ideatywnej świadomości”, „ugruntowania instytucji” oraz „idei kierowniczej” pod kątem języka, konstytucji sensu oraz historii splecionej ze strukturami



panowania. W tak poszerzonej teorii instytucji można byłoby wyróżnić trzy wzajemnie warunkujące się momenty: a) idee kierownicze zapośredniczone przez językową strukturę ludzkiego bytu oraz historyczne uwarunkowania, w jakich one się pojawiają; b) dokonującą się na tym podłożu identyfikację z ideami kierowniczymi, które po przeformułowaniu ich znaczenia stanowiłyby formy racjonalnej konstytucji sensu; c) zorganizowaną władzę, która owe idee reprezentuje i wprowadza w praktykę jako prawomocna władza wykonawcza.

Aby uniknąć aporii, w jaką wikła się teza o kulturotwórczej mocy świadomości ideatywnej, należałoby sprowadzić ją do fundamentalnych antropologicznych założeń o konstytucjonalnej otwartości człowieka jako *Mängelwesen* oraz o językowym charakterze ludzkiej egzystencji. Obydwa założenia są obecne w antropologii Gehlena, przy czym, jak pokazaliśmy, drugie założenie nie zostało przez filozofa w wystarczający sposób rozwinięte, nie stworzył on bowiem żadnej teorii intersubiektywności zakorzenionej w komunikacyjnych aktach mowy.

Z powodu przyrodzonych deficytów biologicznych człowiek nie jest przypisany do żadnego konkretnego środowiska i dlatego musi samodzielnie wytworzyć odpowiadający jego potrzebom świat drugiej natury. Głównym narzędziem kreacji owego świata a zarazem autokreacji jest działanie koordynowane przez język. Człowiek musi zająć stanowisko wobec siebie i zewnętrznej rzeczywistości, ale nigdy nie czyni tego *ex nihilo*. Wszelka interpretacja służąca do ustalenia własnej pozycji w świecie zależy zawsze od każdorazowych warunków, jakich dostarcza naturalne środowisko i kultura. Człowiek odpowiada na życiowe wyzwania korzystając z istniejących już odpowiedzi i wzorców zachowania, a zatem zawsze zakorzeniony jest w określonym kontinuum dziejowym. Tworząc idee kierownicze człowiek nie poprzestaje na reprodukowaniu zastanych warunków, lecz otwiera innowacyjne pole działania, odsłania nowe horyzonty sensu i nowe formy identyfikacji. Nie da się zatem odróżnić kreacji *idee directrice* od konstytucji sensu. Sam Gehlen zbliża się do takiego ujęcia w swoim schemacie transcendencji, w którym poszczególne typy działania powołują do życia odrębne wartości (sensy). Filozof próbuje za wszelką cenę uniknąć powiązania ideatywnej świadomości z kategoriami myślenia instrumentalnego, ale nie analizuje tego, na czym w istocie owa świadomość polega; poprzestaje jedynie na stwierdzeniu, że istotowo różni się ona od świadomości instrumentalnej nastawionej na zaspokajanie utylitarnych potrzeb. Nie stawia na przykład pytania, jakie warunki muszą być spełnione, aby działanie rytualno-przedstawieniowe mogło ukonstytuować samoistną wartość bytową. Antropolog stwierdza, że świadomość ideatywna została we współczesnych społeczeństwach prawie całkowicie wyparta - świadectwem tego ma być brak nowych wierzeń religijnych, nowych ideologii czy

świato-obrazów, które określałyby działanie i egzystencjalną postawę jednostki. Być może właśnie brak refleksji nad zagadnieniem konstytucji sensu legł u podłoża pesymistycznej historiozofii z jej naczelną tezą o *post histoire*? Trudno odpowiedzieć na to pytanie, ale pominięcie wspomnianej problematyki uniemożliwiło z pewnością filozofowi adekwatne uchwycenie dynamiki współczesnych instytucji, których podłożem stają się procesy legitymizacyjne, co wyraźnie pokazują analizy Habermasa i innych współczesnych myślicieli. Być może po dokonaniu sugerowanej korekty Gehlen dostrzegłby jednak pewne utajone możliwości tworzenia idei kierowniczych w warunkach współczesnego świata. Ukonstytuowanie nowego sensu posiadającego siłę motywującą do działania, czyli ustanowienie idei kierowniczej transcenduje zawsze zastane struktury znaczenia i powołuje do życia nowe formy identyfikacji (w społeczeństwach archaicznych oparte na cielesnej mimezie, we współczesnych zaś na refleksyjnej identyfikacji z określonymi postawami życiowymi, systemami wartości i wzorcami zachowania). Współczesne społeczeństwa wyróżniają się skomplikowanym, wielopoziomym porządkiem wzajemnie ze sobą powiązanych instytucji, z tego powodu przełożenie na praktykę i związana z tym instytucjonalizacja nowych idei (czy też nowych „gier językowych”) zależy od już istniejących organów władzy ustawodawczej i wykonawczej.

Ukonstytuowanie normatywnej idei należy odróżnić od jej legitymizacji, która według Habermasa może dokonać się jedynie w ramach wolnego od przymusu dyskursu. Z perspektywy zmodyfikowanej teorii Gehlena habermasowski wymóg dyskursywnego uzasadnienia powstających norm okazuje się jednak wewnętrznie sprzeczny. Konstytucja nowej gry językowej poprzedza bowiem zawsze jej uzasadnienie, ponieważ to ostatecznie dokonuje się w zastanym, potocznym języku. Nowa idea przekracza zatem czy też zawiesza istniejący horyzont sensu, legitymizujący dyskurs nie dysponuje w tym wypadku adekwatnymi środkami do oceny tego, co nowe. Innymi słowy, dyskursywnej ocenie można poddać tylko już uwewnętrznione i zinstytucjonalizowane normy, sam w sobie dyskurs nie posiada żadnej konstruktywnej, kulturotwórczej mocy. Idąc za Gehlenem należałoby wskazać jakiś odrębny typ świadomości (czy dyskursu) odpowiedzialny za tworzenie instytucji. Przeświadczenie antropologa, że funkcję tę może pełnić nieintencjonalna, bezwiedna świadomość ideatywna, wydaje się całkowicie chybione. Godne uwagi pozostaje natomiast przekonanie, że za pośrednictwem instytucji dokonuje się humanizacja człowieka, która zakłada pewien typ ascezy czy autodyscypliny nie mający nic wspólnego z czysto instrumentalnym postępowaniem. Habermasowi należy jednak przyznać rację, kiedy wiąże porządek instytucjonalny z językową naturą ludzkiego działania i pokazuje, że wszelkie

instytucje reprezentujące określony kontekst znaczenia powinny być otwarte na krytyczną weryfikację swoich roszczeń. Jedyne racjonalnie uzasadnione normy mogą stać się podstawą niezakłóconej, rozumnej praktyki. Trudny do przyjęcia konserwatyzm antropologa wynika stąd, że instytucje stają się w jego koncepcji całkowicie odporne na krytykę i refleksyjną ocenę, co prowadzi go wprost do pesymistycznej historiozofii.

Zasugerowane przez mnie poszerzenie koncepcji Gehlena zwiększyłoby z pewnością jej moc eksplikacyjną, ale zarazem stanowiłoby na tyle radykalną zmianę, że musielibyśmy w istocie porzucić pole teoretyczne, na którym poruszał się pierwotnie autor *Urmensch und Spätkultur*. Bynajmniej nie było to celem powyższych analiz, lecz chodziło w nich jedynie o uwypuklenie wątków problemowych, które zadecydowały o konserwatywnym charakterze teorii Gehlena oraz płynących stąd trudnościach. W kolejnym podrozdziale spróbujemy dokonać immanentnej krytyki, a zatem krytyki wychodzącej z założeń przyjmowanych przez antropologa, by w rezultacie odsłonić perspektywę, w jakiej możliwe byłoby rozwinięcie brakującej teorii intersubiektywności bez porzucania wyjściowych przesłanek antropologii elementarnej.

#### **4.2. W poszukiwaniu zagubionej intersubiektywności - Gehlen i Mead.**

W swoim głównym antropologicznym dziele *Der Mensch* Gehlen poświęca wiele uwagi komunikacyjnym działaniom, które regulują kontakt podmiotu ze światem rzeczy, przechodząc do analizy świata społeczno-kulturowego, nie podejmuje jednak żadnych dociekań na temat komunikacji społecznej. W polu antro-po-socjologicznych rozważań nie pojawia się zagadnienie intersubiektywności, ani refleksyjnej konstytucji norm społecznych. Filozof powraca natomiast do niefortunnej opozycji refleksja - działanie, którą posługiwał się w pracach z lat 30-tych. W *Urmensch und Spätkultur* czytamy: „W całkowicie nieproblematicznym przeżyciu aktu działania wszelka refleksja ulega zawieszeniu, nie można równocześnie działać i poddawać działanie refleksji.”<sup>1019</sup> Opozycja ta pojęta jako relacja wykluczenia prowadzi go wprost do skrajnie konserwatywnego ujęcia instytucji oraz płynących z niego konsekwencji. Jednakże interpretując późniejszą twórczość Gehlena, nie powinniśmy zapominać, że do istoty opisywanych w elementarnej antropologii procesów komunikacyjnych należała nieuchronna współzależność działania i refleksji. Przypuszczenie to potwierdza Rehberg: „Działanie przebiega równocześnie na wielu poziomach:

---

<sup>1019</sup> A. Gehlen, *Urmensch ...*, op. cit., s. 28.

fizjologicznym, kognitywnym, percepcyjnym, zawsze jest odniesione do sensu i ‘ujęzykowane’ (nawet tam, gdzie nie jest werbalne); działanie jest zatem zawsze intelektualne i refleksyjne. Dlatego gehlenowskie przeciwstawienie działania i refleksji nie przekonuje merytorycznie, kiedy odniesiemy je do dynamicznego modelu działania.”<sup>1020</sup> Zasugerowana przez Rehberga możliwość przekroczenia kłopotliwego dualizmu za pośrednictwem modelu działania, który zaproponował sam Gehlen, z pewnością warta jest uwagi.

W *Der Mensch* filozof podkreśla, że już na poziomie czynności senso-motorycznych dochodzi do refleksyjnego, zwrotnego informowania o ruchach własnych organizmu. „Owa *reflexio* wydaje się tkwić nie tylko w świadomości, lecz sięga aż do witalnej sfery osoby.”<sup>1021</sup> Już w najwcześniejszych działaniach opartych na autoeksploracji zawierają się momenty refleksyjnej samoświadomości. Bezinteresowne reagowanie na własne ruchy, pośrednia artykulacja wewnętrznych stanów za pośrednictwem gestów stanowią oznakę otwartości człowieka na świat: „Podstawowym fenomenem wszelkiej ekspresji jest otwartość, samo-przeżywanie własnego wnętrza, które można uchwycić tylko wtedy, gdy równocześnie uchwytuje się własne ruchy.”<sup>1022</sup> Na skutek tego obsadzone wyobrażeniami popędy, potrzeby i motywy rozwijają się, usamodzielniają i wchodzą we wzajemne relacje. Gehlen nie postrzega tutaj refleksji jako „śmiertelnego grzechu intelektualizmu”, który wypacza późną kulturę nowoczesności, lecz jako instancję współkonstytuującą subiektywność oraz odciążającą człowieka od odciążenia pierwszego stopnia, jakim jest działanie: pragnienia, intencje, potrzeby „[...] mogą same w sobie wytworzyć komunikację i tak powstaje obraz wnętrza wolnego od konieczności działania.”<sup>1023</sup> Również w opisie genezy języka refleksja pojawia się jako niezbędny, konstytutywny czynnik rozwoju czynności mownych.<sup>1024</sup>

Wysoce zaskakująca wydaje się być przy tym niekonsekwencja Gehlena, który refleksyjne „[...] pozostawanie myślenia przy samym sobie” opisuje tutaj jako relację zapośredniczenia, podczas gdy pisząc o działaniu instrumentalnym odmawia refleksyjności pośredniego charakteru. Samozwrotne stany mentalne zakłócają jedynie przebieg działania jako zbędna aktywność nieukierunkowanej energii psychicznej. Refleksja staje się w tym kontekście, podobnie jak w teorii instytucji, swoistym antagonistą działania.

---

<sup>1020</sup> K.-S. Rehberg, *Existentielle Motive im Werk Arnold Gehlens...* op. cit., s. 508.

<sup>1021</sup> A. Gehlen, *Der Mensch...* op. cit., s. 309.

<sup>1022</sup> Ibidem, s. 226.

<sup>1023</sup> Ibidem.

<sup>1024</sup> Ibidem, s. 228.

W koncepcji Gehlena współwystępują zatem dwa różne ujęcia działania: szersze, w którym refleksja stanowi jego nieodłączny element i węższe, w którym filozof obstaje przy radykalnym dualizmie. Szersze ujęcie dochodzi do głosu zwłaszcza w tych miejscach, gdzie pojawiają się bezpośrednie nawiązania do pragmatyzmu.<sup>1025</sup> Gehlen utrzymuje tam, że interferencja oczekiwania i doświadczenia prowadzi do produktywnego zahamowania przebiegu działania i odsyła rutynowe czynności do nich samych. W ten sposób powstaje refleksyjne stadium, w którym niezrealizowane oczekiwania mogą pojawić się jako problemy. Człowiek usiłuje je rozwiązać, zmieniając perspektywy ujmowania danego stanu rzeczy.

Podobnie jak pragmatyści antropolog wychodzi tym samym z założenia, że napotykające na opór, kolidujące z otoczeniem działania dają szansę uzyskania dystansu od rutynowego łańcucha czynności i dzięki temu wzbogacają ludzkie doświadczenie o nowe możliwości eksploracji. Gehlen analizuje dwa skrajne przypadki takich samozwrotnych transformacji doświadczenia: eksperyment, w którym dane fakty badane są pod kątem zmieniających się warunków brzegowych oraz podwójną refleksję, która odnosząc się do samej siebie niejako w drugiej potędze naświetla badany stan rzeczy.<sup>1026</sup> Obydwie formy doświadczenia definiują specyfikę człowieka jako istoty, która z natury zajmuje stanowisko wobec siebie i otoczenia. „W procesach myślowych tkwi również konfrontacja osoby z sobą samą, z jej własnymi interesami, pragnieniami etc., a zatem akt zajmowania stanowiska wobec siebie. Dlatego wszelkie myślenie jest rodzajem komunikacji ze sobą, odsłuchiowaniem siebie (*Sichabhören*) sięgającym aż do warstw popędowych, a ostatecznie jest formą wewnętrżnej socjalizacji.”<sup>1027</sup> Refleksja stanowiąca w *Der Mensch* istotny czynnik w kształtowaniu życia popędowego i tożsamości jednostki, w *Urmensch und Spätkultur* zostaje niespodziewanie naznaczona stygmatem neurotyczności: „Czymś powszechnym stało się, że w oderwanej od świata świadomości refleksyjnej poddaje się ustawicznej i szczegółowej introspekcji najmniejsze psychiczne stany, nie przeżyte resztki doświadczenia.”<sup>1028</sup> Z jednej strony zatem, refleksja oznacza kulminacyjne stadium samoczynnego odciążenia, z drugiej strony zaś - skandaliczne „[...] wyrafinowanie życia psychicznego, które skazane jest na samo siebie.”<sup>1029</sup>

Poszukując przyczyn tej ambiwalencji, natrafiamy na osobliwe ograniczenie autoeksploratywnego wymiaru działania do wczesnej fazy rozwoju ontogenetycznego. Kiedy

---

<sup>1025</sup> Ibidem, s. 73,164.

<sup>1026</sup> Ibidem, s. 356.

<sup>1027</sup> Ibidem, s. 310.

<sup>1028</sup> A. Gehlen, *Urmensch ...*, op. cit., s. 130.

<sup>1029</sup> Ibidem.

Gehlen przechodzi do omawiania działania instrumentalnego opartego na stabilnym rusztowaniu nawykowych, shabitułizowanych czynności, uznaje komunikacyjną samozwrotność działania za residuum infantryjnej „nadaktywności”, mimo, że przypisuje jej ważną rolę na poziomie senso-motorycznych koordynacji: „Rzeczywiście wewnątrz, a mianowicie to, które samo się transformuje, z upływem czasu przestaje się ujawniać. Tym, co się uzewnętrznia jest ‘wewnętrzna powierzchnia’, owe otwarte na świat fazy nie ustalonego, nie wyspecjalizowanego, niejednoznacznego procesu transpozycji, który można dostrzec u dziecka w nadmiarze rozkoszującego się sobą życia, zanim prawie w całości zniknie on w utrwalaonych nawykach i niezakłóconych, zazębiających się łańcuchach działania.”<sup>1030</sup> Refleksyjne uprzedmiotowienie popędów stanowi zatem jedynie przejściowe stadium dziecięcej orientacji potrzeb, które na dalszym etapie rozwoju ustępuje działaniom zorientowanym na przystosowanie do zewnętrznego świata. Tym samym z pola widzenia filozofa znika społeczne znaczenie refleksji. Podstawową formą adaptacyjnego działania jest habitualizacja, dla której refleksja stanowi jedynie zagrożenie i przejaw infantrylizacji podmiotu.

Problem refleksji rozpatruje Gehlen wyłącznie w perspektywie działania instrumentalnego i eksperymentalnego, gdzie pełni ona funkcję służebną wobec praktycznych imperatywów. W związku z tym antropolog rozróżnia refleksję „uzasadnioną” i „nieuzasadnioną”, która oddala od działania i podważa społeczne normy. Dychotomiczne ujęcie refleksji najwyraźniej odzwierciedla się tam, gdzie Gehlen poddaje krytyce pragmatyzm Deweya i hermeneutykę Diltheya. Deweya krytykuje za przekonanie, że społeczne i instytucjonalne procesy można opisać w perspektywie hipotetyczno-eksperymentalnego myślenia, Diltheya zaś za próbę przewyciężenia współczesnej „anarchii idei” za pośrednictwem rozumienia minionych bądź innych kultur: „Na jego [Diltheya] przykładzie najdokładniej można naszkicować proces, w którym nastawiona refleksyjnie świadomość w nim (jako psychologa) ogarnia przekazane jeszcze tradycją, bezpośrednie jeszcze impulsy duchowe i zanim będą zdolne stać się działaniem, wypiera je w sferę refleksji, gdzie włączają się w szereg “rozumianych” cudzych idei, które napływają ku niemu (jako historykowi) ze wszystkich stron.”<sup>1031</sup> Sceptycyzm wobec hermeneutyki i nauk humanistycznych w ogóle wpisujący się w nietzscheański topos krytyki „szkodliwości historii dla życia” towarzyszy Gehlenowi począwszy od pracy *Wirklicher und unwirklicher Geist*. Filozof pozostaje zatem wierny swojej idiosynkratycznej niechęci wobec czystej refleksji i

---

<sup>1030</sup> A. Gehlen, *Der Mensch...* op. cit., s. 227.

<sup>1031</sup> A. Gehlen, *Ekspozycja kilku problemów ducha...*, op. cit., s. 51.

mimo nawiązań do pragmatyzmu rezygnuje ostatecznie z uznania jej za moment nieodłączny od wszelkich procesów społecznych i kulturotwórczych. Jedyną korektywą działania instrumentalnego okazuje się działanie ideatywne (rytualno-przedstawieniowe), które odpowiada za tworzenie wartości, norm oraz ucieleśniających je instytucji. W ten sposób Gehlen traci dynamiczne momenty własnej koncepcji działania wypracowanej w ramach antropologii elementarnej. Refleksyjna autokontrola i opierająca się na niej zdolność do korygowania własnych zachowań niezbędna jest bowiem nawet w najbardziej rutynowych zachowaniach, jak pokazuje interakcjonizm symboliczny i eksperymenty etnometodologiczne Garfinkela.<sup>1032</sup> Rzeczywista kooperacja nie opiera się na z góry ustalonych regułach, które jednoznacznie definiują, jakie zachowanie wymagane jest w danej sytuacji. Społeczny porządek nie jest zatem, jak utrzymuje antropolog, wytworzony jedynie przez zachowanie kierowane normami, które zostały bezrefleksyjnie zinterioryzowane przez aktorów społecznych. W istocie konstytutywnym założeniem każdej interakcji jest intersubiektywnie koordynowana interpretacja. Gehlen dyskredytując wartość refleksji w działaniu społecznym, zamyka przed swoją teorią dostęp do tego rodzaju perspektywy badawczej. Sztywny dualizm refleksja-działanie zubaża ponadto jego rozumienie normatywności. Norma jest bowiem dla niego li tylko „[...] sprawczą motywacją, niejako działaniem w stadium inicjalnym”<sup>1033</sup> i uzyskuje przez to quasi-naturalną trwałość analogiczną do reakcji organizmu na bodźce kluczowe.

Gehlen mógłby uniknąć wskazanych słabości, gdyby konsekwentniej wykorzystał dorobek filozofii Meada, to znaczy, gdyby nie ograniczył się do wykorzystania motywów interakcjonistycznych wyłącznie w opisie instrumentalnej relacji między człowiekiem a rzeczami. Jak przekonują Honneth i Joas, Gehlenowi udało się tutaj uniknąć powierzchownego podziału na działanie instrumentalne i komunikacyjne, ponieważ uwzględnił komunikacyjne, nieteleologiczne momenty w manipulacji rzeczami.<sup>1034</sup> Wydaje się, że wychodząc od wypracowanej przez antropologa koncepcji działania instrumentalnego i stabilizującego, które odpowiada za tworzenie zachowań rutynowych, można byłoby rozszerzyć ją na obszar intersubiektywności bez naruszania wyjściowych przesłanek. Kierunek, w jakim dałoby się przeprowadzić tego rodzaju korektywę, wskazuje meadowski

---

<sup>1032</sup> H. Garfinkel, *Studia z etnometodologii*, tłum. A. Szulżycka, Warszawa 2007. Por. też analizy zrutynizowanej świadomości praktycznej A. Giddensa: A. Giddens, *Stanowienie społeczeństwa*, tłum. S. Amsterdamski, Poznań 2003.

<sup>1033</sup> A. Gehlen, *Urmensch ...*, op. cit., s. 299.

<sup>1034</sup> A. Honneth, H. Joas, *Soziales Handeln...*, op. cit., s. 67.

behawioryzm społeczny. To właśnie u Meada należałoby poszukać bardziej produktywnego ekwiwalentu bezrefleksyjnego działania ideatywnego.

Punktem wyjścia analiz amerykańskiego pragmatysty jest interakcja w obrębie grupy społecznej, a nie działanie samotnego podmiotu, jak u Gehlena. „W psychologii społecznej nie konstruujemy zachowania grupy społecznej w kategoriach zachowania tworzących ją poszczególnych jednostek; rozpoczynamy raczej od danej społecznej całości, złożonego działania grupy, w obrębie której (jako elementy) analizujemy zachowanie każdej z odrębnych jednostek tworzących grupę”<sup>1035</sup> Mimo innego punktu wyjścia Mead zbliża się do Gehlena w tym, że społeczny charakter działania nie jest dla niego z góry przyjętym założeniem, lecz próbuje go wyprowadzić z biologicznych, ewolucyjnych uwarunkowań gatunku ludzkiego, które w znacznej mierze pokrywają się z antropologicznymi ustaleniami Gehlena. Ponadto obydwaj myśliciele w podobny sposób usiłują przezwyciężyć kartezjański dualizm, wskazując, że świadomość i jej struktura kształtuje się pierwotnie na podłożu przeżycia oporu ze strony rzeczy.<sup>1036</sup> Gehlen przekonuje, że świadome procesy pojawiają się w luce między bodźcem a reakcją powstałą na skutek zakłócenia przebiegu działania. Poniższy cytat z kompilacyjnej rozprawy *Umysł, osobowość i społeczeństwo* mógłby równie dobrze pojawić się w *Der Mensch*: „[...] podstawową cechą inteligentnego zachowania jest opóźniona reakcja - postój w zachowaniu, podczas którego następuje myślenie. Ta opóźniona reakcja i myślenie, dla którego stwarza ona sposobność (i którego końcowym rezultatem jest dobór najlepszych możliwych reakcji) stają się fizjologicznie możliwe dzięki mechanizmowi ośrodkowego układu nerwowego, a społecznie - dzięki mechanizmowi mowy.”<sup>1037</sup> Obydwaj również analizują samoświadomość z perspektywy działania, a ściślej wyprowadzają ją z konwersacyjnej czy też komunikacyjnej, jak pisze Gehlen, struktury senso-motorycznych i behawioralnych procesów. Nawet pozornie czysto mentalne stany okazują się być przeniknięte sensualnymi komponentami doświadczenia i antycypującymi wyobrażeniami, które powstają jako efekt konfrontacji istoty pozbawionej stabilnych instynktów z nadmiarem nieskanalizowanych bodźców zewnętrznego świata. Gehlen wyprowadza stąd tezę o konstytucjonalnej pośredniości ludzkiej egzystencji, która odpowiada pragmatystycznemu założeniu, że nie istnieje coś takiego jak prywatna sfera psychiki. Jednakże awersja

---

<sup>1035</sup> G. H. Mead, *Umysł, osobowość i społeczeństwo*, tłum. Z. Wolińska, Warszawa 1975, s. 14-15.

<sup>1036</sup> Również Rehberg postrzega jako najważniejszy punkt przecięcia pragmatyzmu i antropologii filozoficznej Gehlena - problematykę ścisłego związku między doświadczeniem oporu a konstytucją samoświadomości [w:] K.S. Rehberg, *Die Theorie der Intersubjektivität als eine Lehre vom Menschen. George Herbert Mead und die deutsche Tradition der Philosophischen Anthropologie* [w:] H. Joas (wyd.) *Das Problem der Intersubjektivität. Neuere Beiträge zum Werk George Herbert Mead*, Wiesbaden 1990, s. 115-144.

<sup>1037</sup> G. H. Mead, *Umysł...op. cit.*, s. 352.



antropologa wobec samozwrotnej świadomości uznanej przez niego za swoistą perwersję ludzkiej natury prowadzi go ostatecznie do wyeliminowania z obszaru zainteresowań badawczych problemu refleksyjności i związanych z nim konsekwencji. Teza o pośredniości ludzkiego zachowania funkcjonuje natomiast u Meada jedynie jako obiektywne założenie, a nie jako podstawa nieprzejednanej krytyki refleksji i subiektywizmu: „Psychologia społeczna jest behawiorystyczna, gdyż jej punktem wyjściowym jest naukowe badanie i analiza dającego się zaobserwować działania - dynamicznego, ciągłego procesu społecznego i działań społecznych, które są jego elementami składowymi. Ale nie jest behawiorystyczna, gdy pomija wewnętrzne przeżycia jednostki - wewnętrzną fazę tego procesu czy działania. Przeciwnie, interesuje się szczególnie powstawaniem takiego doświadczenia w trakcie procesu społecznego jako całości.”<sup>1038</sup>

Mead próbuje uchwycić naturę działania społecznego w perspektywie fundamentalnego pytania o funkcję komunikacji i samoświadomości dla międzyludzkiej kooperacji.<sup>1039</sup> Gehlen w wielu miejscach swojej argumentacji powtarza meadowskie figury myślowe, ale równocześnie odchodzi od nich, usuwając z pola dociekań filozoficznych kwestię refleksyjności. Poniżej spróbujemy prześledzić najważniejsze momenty owej połowicznej recepcji pragmatyzmu, która zamknęła przed antropologiem dostęp do problematyki intersubiektywnej komunikacji.

Jak już wspomniano, Mead podobnie jak Gehlen wychodzi od porównania kondycji *homo sapiens* ze światem zwierzęcym, jednakże od samego początku jego rozważania zmierzają do wyjaśnienia natury specyficznie ludzkiej kooperacji. W związku z tym ukazując biologiczne deficyty człowieka, przechodzi bezpośrednio do problemu genezy ludzkiej mowy i nie formułuje hipotezy *Mängelwesen* jako kluczowej dla dalszych analiz zasady heurystycznej. W pewnym sensie obaj traktują język jako instancję kompensującą wrodzone niedostatki z tą różnicą, że Mead od samego początku rozpatruje mowę w wymiarze społecznym, podczas gdy w rozważaniach genetycznych Gehlena funkcjonuje ona głównie jako narzędzie zmagania się odizolowanego od wspólnoty podmiotu z otaczającym go światem i wewnętrzną naturą. Różnica priorytetów badawczych powoduje, że Gehlem o wiele bardziej przenikliwie i obszerniej rekonstruuje ontogenezę czynności mownych, za to Mead uwzględni społeczny aspekt mowy, a porównując ludzki i zwierzęcy system komunikacyjny, wyraźniej uwypukla symboliczny charakter ludzkiej komunikacji.

---

<sup>1038</sup> Ibidem, s. 16.

<sup>1039</sup> Podobnie jak Gehlen Mead nie operuje abstrakcyjnym rozróżnieniem działania komunikacyjnego i instrumentalnego, (co czyni Habermas), ponieważ refleksyjność i oparty na niej akt uzgadniania postaw stanowi konstytutywny element wszystkich rodzajów ludzkiej *praxis*.

Rozpowszechnioną w społecznościach kręgowców mowę gestów traktuje z punktu widzenia procesu ewolucji jako pewną sytuację wyjściową w rozwoju języka, który biegnie do zapośredniczonej symbolicznie interakcji realizowanej na szczeblu języka sygnałów, a następnie do mowy o charakterze symbolicznym. Gesty to fazy czynności funkcjonujące jako bodźce dla innych, wymagają zatem współdziałania kilku osobników. Proste gesty, które przynajmniej dla dwóch uczestników interakcji mają w podobnych kontekstach identyczne (w aspekcie funkcjonalnym) znaczenie określa Mead jako gesty znaczące. Jako ilustrację tego rodzaju komunikacji podaje walkę psów.<sup>1040</sup> Gest grożący jednego psa wywołuje zmianę postawy drugiego, który w odpowiedzi również wykonuje podobny gest, co z kolei staje się bodźcem do zmiany pierwszego. Konwersacja za pomocą gestów znaczących ma tutaj charakter przystosowawczy, zdeterminowana jest dyspozycjami instynktownymi. Znaczenie gestów jest funkcjonalnie identyczne i obiektywne w tym sensie, że nie jest ono uświadamiane przez żadnego osobnika, lecz tkwi niejako na zewnątrz w postaci określonych - identycznych - ruchów ekspresyjnych i czynności. Ważnym elementem tej koordynacji zachowań jest to, że każdy z psów łączy z gestem drugiego znaczenie typowe, to znaczy rozumie wymowę tego gestu, ale ma ona ważność tylko dla niego. Innymi słowy pies nie uświadamia sobie znaczenia, jakie ma dla drugiego psa jego własny gest; jego zachowania są zawsze reakcjami na bodźce wysyłane przez drugi organizm, brakuje mu zatem zdolności refleksyjnego myślenia. Najlepszym punktem wyjścia do zrozumienia transformacji konwersacji za pomocą gestów znaczących w komunikację symboliczną jest, według Meada, analiza gestów wokalnych. „To właśnie nadaje szczególną wagę gestowi wokalnemu; jest to jeden z tych bodźców społecznych, które wywierają na formę wykonującą je taki sam wpływ, jaki wywierają na tę formę, gdy są wykonywane przez kogoś innego. To znaczy: słyszymy siebie samych mówiących i znaczenie tego, co mówimy jest takie samo dla nas, jak i dla innych”.<sup>1041</sup> Ptak słyszy swój własny śpiew tak samo jak wtedy, gdy jest on wytworzony przez inne ptaki, jest zatem skłonny reagować na swój własny bodziec tak jak reaguje na bodźce pochodzące od innych ptaków.

Mead podobnie jak Gehlen uważa, że gesty wokalne stanowią substrat komunikacji językowej ze względu na to, że wytwarzający dźwięki podmiot jest w stanie je równocześnie odebrać za pomocą zmysłu słuchu. Ponadto dźwięki, które wydają dzieci w fazie gaworzenia, ale również ptaki w fazie przedśpiewów są dla nich bodźcami do wykonywania innych dźwięków i prowadzenia swoistej „konwersacji” ze sobą samym. Przejście do użycia symboli

---

<sup>1040</sup> G. H. Mead, *Umysł...*op. cit., s. 64 i.nn.

<sup>1041</sup> *Ibidem*, s. 89-90.

znaczących następuje wówczas, gdy jednostka reaguje na własny bodziec w taki sam sposób, w jaki reagują nań inni. Papuga potrafi wykonywać pewne gesty znaczące, ale jej „mowa” nie dla niej nie znaczy.

Podstawowym mechanizmem psychologicznym, który leży u podłoża komunikacji symbolicznej jest, według Meada, zdolność „przyjmowania roli innego”. W konwersacji symbolicznej jednostka wzbudza w sobie samej takie postawy, jakie stara się wywołać u innych, a tym samym jest w stanie patrzeć na siebie oczami innych, przewidując ich zachowania i przyjmując ich postawy wobec siebie. Zdolność ta stanowi równocześnie podstawę wyłaniania się jaźni i samoświadomości.

Znaczenie symboliczne stanowiące medium ludzkiej komunikacji powstaje w wyniku uwewnętrznienia obiektywnych struktur sensu, to znaczy obiektywnie istniejącego związku między pewnymi fazami działania społecznego. „Gest wykonywany przez jeden organizm, wynik działania społecznego, którego gest jest wczesną fazą, i reakcja innego organizmu na ten gest są elementami trójstronnego związku gestu z pierwszym organizmem, gestu z drugim organizmem oraz gestu z następującymi po nim fazami danego działania społecznego; ten trójstronny związek tworzy łożysko, w którym powstaje znaczenie, i które staje się w tym samym czasie jego dziedziną.”<sup>1042</sup> Komunikacja międzyludzka charakteryzuje się tym, że jej uczestnicy operują identycznymi dla nich znaczeniami, a nie tylko znaczeniami mającymi ważność wyłącznie dla jednego organizmu, ponadto miejsce kauzalnej relacji bodziec-reakcja-bodziec zajmuje relacja między mówiącym i adresatem. Uwewnętrznienie obiektywnego znaczenia polega na tym, że podmiot odnajduje siebie w czymś zewnętrznym (symbolicznym geście wokalnym), kiedy przyjmuje do siebie i sobie przyswaja to, co występuje wobec niego jako obiekt. Identyczne znaczenia powstają, gdy uczestnicy uwewnętrzniają relację między własnymi gestami wokalnymi a reakcjami innego, przy czym owa internalizacja następuje przez to, że jeden rozmówca przyjmuje postawę, jaką inny zareagował na jego gest. Kiedy na przykład jedna osoba ostrzega drugą osobę przed grożącym jej niebezpieczeństwem, sama przyjmuje postawę ucieczki, chociaż nie wykonuje tego działania - tkwią w niej jednak szczególne elementy reakcji, które jako zinternalizowane znaczenie mieszczą się w domenie umysłu. Język symboliczny pozwala zatem zatrzymać w organizmie rozmaite elementy oczekiwanej reakcji. Gest nabiera symbolicznego znaczenia, gdy wywołuje lub zmierza do wywołania u mówiącego takiej samej reakcji, jak u innej jednostki. Na poziomie gestów znaczących jest to niemożliwe - nie możemy powiedzieć

---

<sup>1042</sup> Ibidem, s. 109.

słoniowi, żeby chwycił drugiego za ogon, ponieważ bodziec (gest znaczący) nie będzie wskazywał tej samej rzeczy słoniowi i nam. Słoń nie potrafi wejść w sytuację człowieka przekazującego dany komunikat, co najwyżej pod wpływem tresury może uchwycić jego obiektywne znaczenie jako apelu do określonego działania.

Przejście do języka symbolicznego tworzy ciąg gesty-gesty znaczące-znaczenia, w którym poszczególne fazy tego procesu nadbudowują się na sobą, czyli gesty są przesłanką gestów znaczących, a te z kolei przesłanką znaczeń. Prostsze formy nie zanikają, lecz stają się elementami form bardziej złożonych. Owo podwójne zakotwiczenie znaczenia (w gestach i gestach znaczących, w których dominują mechanizmy typu biologicznego) umożliwia przejście od zobiektywizowanego znaczenia do subiektywnej kategorii uświadomienia go przez jednostkę. W tym miejscu Mead rozpoczyna analizę procesu formowania się jaźni.

Tworzenie samoświadomości podobnie jak subiektywizacja znaczenia, opiera się na specyficznym ludzkim mechanizmie „przejmowania roli innego”. Świadomość jako taka nie jest dla Meada własnością zamkniętego w organizmie umysłu, lecz ma charakter społeczny, służy bowiem do regulowania ludzkich działań.<sup>1043</sup> Aby uwypuklić naturę samoświadomości amerykański socjolog wprowadza rozróżnienie między inteligencją refleksyjną i bezrefleksyjną. „Właśnie możliwość opóźnionej reakcji odróżnia w sposób zasadniczy postępowanie refleksyjne od postępowania nierefleksyjnego; w tym ostatnim reakcja zawsze jest zawsze bezpośrednia. W przeciwieństwie do tego w postępowaniu refleksyjnym wyższe ośrodki układu nerwowego pozwalają umieścić między bodźcem i reakcją (w naturalnym łuku podnieta - reakcja) proces wyboru z całego zbioru możliwych reakcji i kombinacji reakcji na dany bodziec.”<sup>1044</sup> Pojęcie opóźnionej reakcji przywodzi jednoznacznie na myśl gehlenowską kategorię hiatusu (przejętą od Plessnera). Możliwość przerwania sztywnych łańcuchów instynktownej koordynacji świadczy wprawdzie o początkowej ułomności ludzkiego organizmu, ale w dalszej perspektywie okazuje się dla niego zbawienne. Luka między bodźcem a reakcją zostaje bowiem wypełniona wyobrażeniami przyszłych, możliwych zachowań, co daje szansę przejęcia kontroli nad własnym działaniem.

Obaj myśliciele wskazują w tym kontekście kluczową rolę języka dla koordynacji działań, jednak Gehlen nie wyjaśnia dokładnie, w jaki sposób owa regulacja przebiega. Według Meada, koordynowanie zachowań grupowych wymaga pośrednictwa symbolicznej komunikacji, która zasadza się na zdolności antycypowania zachowań innych jednostek, jaką

---

<sup>1043</sup> „Umysłowość jest związkiem organizmu i sytuacji, zapośredniczonym przez zbiory symboli” [w:] *ibidem*, s. 175.

<sup>1044</sup> *Ibidem*, s. 166.

umożliwiają uwewnętrznione znaczenia, czyli symbole językowe.<sup>1045</sup> Symbol powstały w wyniku konwersacji za pomocą gestów nie tylko otwiera jednostkę na możliwe zachowania innych, ale zarazem pośrednio odsyła do niej samej. Świadomość wyłaniająca się w medium języka może stać się obiektem dla samej siebie. Autorefleksja zakłada zatem uczestnictwo we wspólnocie komunikacyjnej. „Jednostka doświadcza siebie samej jako takiej nie bezpośrednio, lecz tylko pośrednio, przyjmując punkty widzenia innych członków tej samej grupy lub uogólniony punkt widzenia grupy społecznej, do której należy.”<sup>1046</sup> Innymi słowy, jednostka staje się dla siebie obiektem, w taki sam sposób, w jak inne jednostki są obiektami dla niej. Tego rodzaju autorefleksyjne samouprzedmiotowanie świadomości dochodzi do skutku tylko i wyłącznie na poziomie mowy.

Również w tym punkcie założenia Meada i Gehlena pokrywają się. Samoświadomość nie jest dla nich procesem czysto mentalnym, wewnętrznym, myślowym samooglądem, lecz powstaje wyłącznie za pośrednictwem języka. Niemiecki antropolog niestety poprzestaje na tym założeniu i nie uwzględnia społecznego charakteru mowy i samoświadomości, mimo, że nie ma w jego koncepcji żadnych merytorycznych przeszkód, poza wspomnianą subiektywną awersją wobec refleksyjności, które uniemożliwiłyby podjęcie tego rodzaju analiz. Przede wszystkim zaś Gehlen nie wypracowuje klarownego pojęcia samoświadomości, które mogłoby konsekwentnie dopełnić jego wywody, tworząc zarazem użyteczny pomost między antropobiologią a teorią instytucji. W przeciwieństwie do niego Mead konsekwentnie wyjaśnia naturę autorefleksji oraz jej związek z wymiarem intersubiektywnych relacji. Gehlen traktuje samoświadomość jako zwięźczenie procesów komunikacyjnych zakorzenionych w witalnej sferze człowieka, natomiast twórca interakcjonizmu symbolicznego podkreśla, że aspekt emocjonalny naszego działania, tak zwane samoodczuwanie, nie może być podstawą rozwoju autorefleksji, ponieważ nie wywołuje bezpośrednio w nas reakcji, którą wywołuje u innej osoby.<sup>1047</sup> Aby doszło do tego rodzaju uzgodnienia perspektyw potrzebna jest uniwersalność symbolu gwarantująca, że każda osoba znajdująca się w takiej samej sytuacji będzie uchwytywała identyczne pod względem funkcjonalnym znaczenie. Podłożem, a zarazem medium samoświadomości jest zatem zapośredniczona językowo interakcja z „Innym”.

---

<sup>1045</sup> „Wprowadzenie przez nas tych symboli wskazujących pewne cechy i ich związek z rzeczami i reakcjami, umożliwia nam wybranie i utrzymanie tych cech w takiej mierze, w jakiej determinują one nasze postępowanie.”  
Ibidem, s.172.

<sup>1046</sup> Ibidem, s. 193.

<sup>1047</sup> Ibidem, s. 206/7, 238.

Ontogenetyczny rozwój samowiednej jaźni rozpoczyna się w stadium zabawy, kiedy dziecko uczy się odgrywania ról społecznych i „[...] używa swoich własnych reakcji na te bodźce, które użytkuje dla skonstruowania osobowości.”<sup>1048</sup> Kolejny szczególnie ważny etap to stadium gry reprezentującej przejście „[...] do fazy roli zorganizowanej, która jest istotna dla samoświadomości w pełnym słowa tego znaczeniu.”<sup>1049</sup> W stadium tym dziecko musi przyjmować postawy wszystkich, którzy biorą udział w grze. Postawy innych organizują się w całość, która reguluje działania każdej jednostki biorącej udział w grze. Całość tę określa Mead pojęciem „postawy uogólnionego innego”. Uogólnione postawy uczestników gry zostają włączone do doświadczenia jednostki, która odtąd może w pełni świadomie brać udział w zorganizowanej interakcji, może kontrolować swoje działania zgodnie z ustalonymi regułami i wzorcami reakcji. Pojawienie się tej fazy zakłada używanie symboli znaczących, czyli poziom inteligencji refleksyjnej. „Proces myślenia lub proces intelektualny (internalizacja: wewnętrzne przedstawienie przez jednostkę konwersacji zewnętrznej za pomocą gestów znaczących, która tworzy podstawowy sposób interakcji z innymi jednostkami należącymi do tego samego społeczeństwa) jest najwcześniejszą dotyczącą doświadczenia fazą genezy i rozwoju osobowości (*self*).”<sup>1050</sup>

Samoświadomość odsyła do możliwości wywołania w sobie zbioru określonych reakcji, które należą do innych członków grupy, zakłada zatem preegzystencję grupy. Podobnie jak Gehlen, Mead zakłada, że najważniejszy etap rozwoju społeczności zostaje osiągnięty wówczas, gdy reakcja społeczności na jednostkę przyjmuje formę instytucjonalną. Jednostka zyskuje w ramach instytucji oparcie dla rozwoju stabilnej, zunifikowanej osobowości. „Jedność osobowości wynika z jedności całego modelu stosunków społecznego zachowania i doświadczenia, w którym jednostka bierze udział i których odbicie stanowi struktura osobowości.”<sup>1051</sup> Przy czym Mead pokazuje, że istnienie inteligencji refleksyjnej pozwala jednostce wyłamać się spod presji czynników społecznych, choć również wtedy jej opór zasadza się na identyfikacji z głosem społecznego rozumu, który wyraża imperatywy moralne ustanowione w przeszłości. Jeżeli brakuje tego odniesienia, głos krytyki ulega zagłuszeniu. W przeciwieństwie do Gehlena Mead uwzględnia zatem konieczność dokonywania racjonalnych zmian w istniejącym porządku instytucjonalnym. W tonie przywołującym na myśl postulaty Habermasa stwierdza wprost: „W procesie konwersacji jednostka ma nie tylko prawo, ale także obowiązek mówienia do społeczności, której jest

---

<sup>1048</sup> Ibidem, s. 209.

<sup>1049</sup> Ibidem, s. 211.

<sup>1050</sup> Ibidem, s. 238.

<sup>1051</sup> Ibidem, s. 201.

członkiem, i wywoływania tych zmian, które następują w wyniku interakcji jednostek. W taki właśnie sposób społeczeństwo doskonali się.”<sup>1052</sup>

Jaźń według Meada powstaje w wyniku aktywnego przetwarzania, a w konsekwencji odtwarzania stosunków społecznych, równocześnie jednak zawiera w sobie element przekraczający społeczne determinacje. Na poziomie samoświadomości ujawnia się bowiem jako współgranie dwóch autonomicznych aspektów: Ja podmiotowego (*I*) i Ja przedmiotowego (*me*). Ja przedmiotowe to system zinternalizowanych postaw społecznych, który pozwala jednostce regulować własne zachowania zgodnie ze społecznymi wzorami, ja podmiotowe zaś jest reakcją zarówno na ja przedmiotowe jak i na sytuację społeczną, w jakiej znajduje się jednostka. Ja podmiotowe nie istnieje jako statyczny element samoświadomości, lecz jest ono raczej możliwością w momencie realizacji. „Ja podmiotowe jest działaniem jednostki w przeciwieństwie do sytuacji społecznej założonej w jej własnym postępowaniu; to ja podmiotowe stanowi część jej doświadczenia dopiero po zakończeniu działania; dopiero wtedy jednostka jest go świadoma.”<sup>1053</sup> Ja przedmiotowe określa horyzont możliwych reakcji, ale to, która reakcja zostanie zaktualizowana w danym działaniu zależy od ja podmiotowego, które staje się uchwytne dopiero wtedy, gdy działanie zostanie zakończone. Innymi słowy Mead, podobnie zresztą jak Gehlen, zakłada w każdym działaniu moment nieprzewidywalności: „Ja podmiotowe jest przyczyną, że nie jesteśmy w pełni świadomi tego, czym jesteśmy i nasze własne działanie dziwi nas. Dzięki działaniu jesteśmy świadomi siebie, a dzięki pamięci ja podmiotowe występuje stale w przeżyciach.”<sup>1054</sup>

Mead analizując problem konstytucji samoświadomości nawiązuje do Fichtego - właściwym podmiotem działania okazuje się bowiem spontaniczna aktywność nieuchwytnego Ja, które jednak, inaczej niż u Fichtego, zostaje zakorzenione w biologicznej strukturze ludzkiego organizmu. Ja przedmiotowe może uchwycić Ja podmiotowe tylko retrospektywnie z perspektywy wspomnienia, które czyni zeń element już zobiektywizowanego ja przedmiotowego. Nie można przewidzieć tego, co zrobi jednostka, ale kiedy działanie zostanie zakończone, opisać je można jako konsekwencję istniejących już struktur. *I* skierowane jest zatem zawsze ku przyszłości, *me* natomiast odnosi się zawsze do przeszłości. Obydwa aspekty Jaźni wzięte razem tworzą całość osobowości, zachowując jednak odrębność. „Ja przedmiotowe wymaga pewnego ja podmiotowego w takiej mierze, w jakiej trzeba spełnić zobowiązanie dane w samym postępowaniu, ale ja podmiotowe jest zawsze

---

<sup>1052</sup> Ibidem, s. 232.

<sup>1053</sup> Ibidem, s. 244.

<sup>1054</sup> Ibidem, s. 242.

odmienne od tego, czego wymaga sama sytuacja. [...] Osobowość jest istotnie procesem społecznym następującym w tych dwóch fazach. Gdyby proces społeczny nie zawierał tych dwóch faz, nie byłoby świadomej odpowiedzialności i nie byłoby nic nowego w doświadczeniu.”<sup>1055</sup> Koncepcja genezy samoświadomości pozwala Meadowi na płynne przejście do problematyki etycznej. Istnienie ja podmiotowego wskazuje bowiem, że jednostka jest wolna, a przez to odpowiedzialna za swoje czyny.

Gehlen w końcowej części *Der Mensch* nawiązuje zarówno do Fichtego, jak i do Meada, ale rezygnuje z analizy struktury samoświadomości; nie znajdujemy u niego rozróżnienia dwóch aspektów Ja, ponieważ nie podejmuje on również problematyki intersubiektywności. Owa luka w teorii antropologicznej skutkuje abstrakcyjną opozycją: działanie *versus* refleksja. Intersubiektywna gotowość podjęcia racjonalnej dyskusji nad wymogami stawianym przez nowe, nieprzewidziane sytuacje staje się dla niego równoznaczna z zagrożeniem ustabilizowanych, nieproblematycznych interpretacji świata oraz społecznego ideału zrutyinizowanych, quasi-instynktownych wzorców zachowania.

Pominięcie zagadnienia intersubiektywności stanowi również główny deficyt jego teorii genezy języka, jak pokazaliśmy w rozdziale 2.3.2., a przede wszystkim koncepcji wyjaśniającej konstytucję przedmiotów zewnętrznego doświadczenia. Gehlen podobnie jak Mead stwierdza, że ustanowienie trwałych obiektów zakłada dwa procesy: po pierwsze koordynację oka i ręki, której rezultatem jest transpozycja danych haptycznych na płaszczyznę wizualną, po drugie, zdolność do zmiany perspektyw ujmowania jednego i tego samego przedmiotu. Specyficzna dla człowieka koordynacja oka i ręki stanowi rezultat oddzielenia potrzeb od działań manipulacyjnych. W podobnym kierunku argumentuje Mead, podkreślając, że kluczową rolę w tym procesie odgrywa uwolniona od czynności lokomocyjnych, chwytna ręka. Zdolność do zmiany perspektyw wyprowadza Gehlen ze specyficznej dla człowieka umiejętności dowolnego reprodukcji dźwięków, która umożliwia niezależne od każdorazowych okoliczności wskazywanie danego aspektu rzeczy. Obydwa procesy oparte na redukcji instynktów i uwolnieniu ręki stanowią jednak konieczne, ale niewystarczające warunki dla koordynacji oka i ręki oraz bazującej na niej konstytucji przedmiotu. Opis ten nie wyjaśnia bowiem, w jaki sposób postrzegający podmiot może uchwycić rozmaite doświadczenia jako swoje własne i na tej podstawie przypisać je jednemu i temu samemu obiektowi, jeśli nie przyjmuje na wzór filozofii transcendentalnej uprzedniej, apriorycznej jedności Ja.

---

<sup>1055</sup> Ibidem, s. 247.



Problem ten rozwiązuje Mead, który wyprowadza kooperację oka i ręki oraz zdolność do zmiany perspektyw ujmowania tego samego przedmiotu z intersubiektywnej struktury ludzkiego działania. Rzeczy nie mogą formować się jedynie w samym działaniu, ponieważ mielibyśmy wtedy do czynienia raczej ze złożonym „kompleksem polisensorycznym” niż z rzeczą. Zdaniem Meada cechą wyróżniającą rzecz jest posiadanie przez nią przypisywanego jej przez nas „wnętrza”. Wnętrze to, choć nie jest dostępne bezpośrednio poznaniu zmysłowemu, odczuwane jest jako źródło oporu, które stawiają nam rzeczy w momencie nacisku czy kolizji; konstytuowane jest zatem w wyniku prób oddziaływania na rzeczy i koordynacji działań jednostki w trakcie tych wysiłków. Koordynacje działań powodują integrację doznań kinestetycznych, które mogą być przenoszone na przedmiot zewnętrzny w stosunku do organizmu. Nie jest to jednak jedynie proste przeniesienie doznań na przedmiot zewnętrzny, jak sugeruje Gehlen, lecz skomplikowany w swej genezie proces zapośredniczony przez mechanizm „przyjmowania roli innego”. W każdym akcie ujmowania przedmiotu pojawiają się równocześnie dwie perspektywy: mnie jako podmiotu aktywności oraz mnie jako obiektu oddziaływania rzeczy („mnie” napotykaającego opór rzeczy). Proces konstytucji polega na integracji obydwu perspektyw w obrazie wielostronnego, ale wciąż tego samego przedmiotu i od samego początku ma charakter społeczny, ponieważ występuje w nim wymiana postaw między rzeczami a organizmem. W wyniku oddziaływania rzeczy na organizm „przejmuje on postawę rzeczy”, to znaczy staje się biernym obiektem, a zarazem przyjmuje on „postawę organizmu” jako działającego podmiotu. W pierwszym przypadku rzecz funkcjonuje jako swoisty agens, co nie oznacza bynajmniej jej personalizacji, chociaż Mead zauważa, że tego typu stadium może wystąpić u dzieci i w prymitywnych kulturach.

Najbardziej istotne jest jednak to, że już w najwcześniejszej przedjęzykowej fazie ontogenezy (koordynacja oka i ręki) mamy do czynienia z konwersacją za pomocą gestów. Innymi słowy, dziecko wchodzi w społeczne interakcje zanim jeszcze określone są jego granice jako osoby i jako rzeczy fizycznej (organizmu). W ten sposób to, co społeczne poprzedza konstytuowanie się obiektów zewnętrznych, a zarazem pełni funkcję swoistej ramy dla koordynacji doznań kine-estetycznych. Dzięki konwersacji za pomocą gestów koordynacja oka i ręki nie sprowadza się jedynie do addytywnej syntezy doznań, ale konstytuuje trwałą, wyposażoną we wnętrze rzecz.

Wprawdzie Gehlen wykorzystuje meadowski teoremat „przyjmowania roli innego” w odniesieniu do procesu percepcyjnego konstytuowania rzeczy<sup>1056</sup>, jednakże całkowicie pomija

---

<sup>1056</sup> A. Gehlen, *Der Mensch...* op. cit., s. 194.

interakcyjny charakter tego mechanizmu. Antropolog przenosi tym samym niemal wszystkie określenia, które prowadzą Meada do przyjęcia założenia o pierwotnie społecznym charakterze działania, na monologiczny model podmiotu manipulującego rzeczami. W rezultacie, jak podkreśla Claessens, gehlenowska idea socjalizacji *Mängelwesen* „[...] całkowicie pomija pośredni obszar ludzkiej komunikacji.”<sup>1057</sup>

Takie zawężenie perspektywy badawczej powoduje swoiste przeciążenie jednostki, która musi samodzielnie kompensować biologiczne deficyty i samodzielnie też kształtować zewnętrzne doświadczenie. Zadanie to bez udziału wspólnoty komunikacyjnej okazuje się jednak niewykonalne. Z koncepcji Gehlena wyłania się nieco przygnębiający obraz, w którym między jednostką zdaną na przypadkowość swojego naturalnego uposażenia a instytucjami rozciągają się jałowe terytoria subiektywnej refleksyjności. Nie ma tu miejsca na swobodną, racjonalną interakcję międzyludzką, która decydowałaby o strukturze życia społecznego. Jednostce pozostaje tylko wybór między chaosem jałowego subiektywizmu a obiektywnym łańcem bezrefleksyjnie ukonstruowanych instytucji.

Ostatecznie Gehlenowi nie udaje się w pełni wykorzystać teoretycznego potencjału tkwiącego w przyjętych przez niego założeniach. Wątki meadowskie, które mogły poszerzyć jego koncepcję o wymiar intersubiektywności zostają porzucone z powodów bynajmniej nie merytorycznych, jak próbowaliśmy pokazać, lecz raczej z idiosynkratycznej niechęci wobec subiektywizmu, która „kazała” mu obstawać przy abstrakcyjnej dychotomii refleksja *versus* działanie. Zgodnie z sugestią Rehberga możemy przyjąć, że zarówno program antropobiologii, jak i teoria instytucji przybierają u Gehlena formę filozoficznego *Bildungsroman*,<sup>1058</sup> którego bohaterem nie jest społeczna istota, lecz samotny podmiot przerażony groźbą pogrążenia się w chaosie nieustabilizowanych instynktów i melancholijnie poszukujący ratunku w objęciach stabilnych instytucji.

### 4.3. Zakłócona komunikacja: Gehlen - Habermas

Deficyt teorii Gehlena polegający na braku koncepcji intersubiektywności powoduje, że w kategoryalnych ramach antropologii filozoficznej nie da się wytłumaczyć dynamiki zmian, które prowadzą do poszerzenia zakresu swobód obywatelskich, a tym samym przestrzeni otwierającej przed jednostką coraz więcej możliwości samostanowienia o własnym życiu. Wątek ten podjął Jürgen Habermas, najbardziej zajadły oponent antropologa, który mimo

---

<sup>1057</sup> D. Claessens, *Arnold Gehlen und die Soziologie - auf den Punkt gebracht* [w:] H. Klages, H. Quaritsch (red.), *Zur geisteswissenschaftlichen Bedeutung Arnold Gehlens...*, op. cit., s. 629.

<sup>1058</sup> K.-S. Rehberg, *Existentielle Motive im Werk Arnold Gehlens...*, op. cit., s. 526.

krytycznych uwag, zaskakująco często czerpał z jego dorobku filozoficznego. We wczesnym okresie twórczości filozof nawiązał do gehlenowskiej koncepcji techniki, opisując proces racjonalizacji, który odpowiada za powstanie w przestrzeni społecznej dwóch odrębnych obszarów: sfery symbolicznych interakcji oraz pracy, w której dominują imperatywy rozumu instrumentalnego. Takie ujęcie pozwoliło Habermasowi dostrzec i opisać zjawiska świadczące o postępie społecznym i poszerzaniu się wymiaru jednostkowej wolności. Za Gehlenem uznaje on, że celowo-racjonalne kompetencje powstają wtórnie na bazie rytualnych praktyk, a ostatecznie zakorzenione są w uniwersalnej antropologicznie strukturze ludzkiej cielesności. Z kolei sfera interakcji czerpie swoją moc obligującą z przekazywanych na drodze tradycji i nie w pełni wyartykułowanych wartości.

Antropologia Gehlena okazała się dla Frankfurtczuka płodnym teoretycznie punktem odniesienia również w późniejszym okresie, kiedy w ramach teorii działania komunikacyjnego dualizm praca-interakcja zastąpił on parą pojęciową *Lebenswelt/system*. Tkwiący w tle świata życia potencjał normatywny oraz zasób gotowych interpretacji - przez Gehlena utożsamiany z rezerwuarem idei kierowniczych - funkcjonuje odtąd w jego koncepcji jako niejawne podłoże, które z jednej strony, odpowiada za bezkonfliktowy przebieg interakcji w obrębie *Lebensweltu*, z drugiej zaś strony, gwarantuje autonomiczny charakter moralnych wartości. W dalszych wywodach Habermas odchodzi jednak od założeń gehlenowskich, stwierdzając, że w sytuacji zaistnienia społecznego *dissensu*, gdy instytucjonalne bądź zwyczajowe regulacje okazują się bezsilne, należy uruchomić korygujący dyskurs zorientowany na porozumienie. Dla Gehlena tego rodzaju ingerencja w zinstytucjonalizowany świat życia prowadzić może jedynie do korozji ładu społecznego. Habermas wierzy natomiast w uzdrawiającą moc językowej argumentacji, która nabiera w jego koncepcji cech „meta-instytucji”.

Śledząc ewolucję teoretyczną Habermasa bez trudu możemy zauważyć mniej lub bardziej jawne oddziaływanie myśli niemieckiego antropologa, który przez historyków idei umiejscawiany jest niejako po przeciwnej stronie sceny filozoficznej w obozie skrajnego konserwatyzmu. Analizy komparatystyczne wykazują, że liczne głosy polemiczne skierowane pod adresem Gehlena (m.in. zarzut technokratyzmu, redukcjonizmu, biologicyzmu) ze strony Habermasa wynikały z niepełnej interpretacji jego pism. Ewidentne różnice stanowisk, jak chociażby w kwestii zmiany społecznej, która według Habermasa wymaga racjonalnego dyskursu, według Gehlena zaś jest zbędna i ryzykowna, nie powinny przesłaniać wyraźnych zbieżności między ich poglądami. Najważniejszym punktem wspólnym wydaje się być przekonanie, że autonomia człowieka zależy od żywotności instancji łączących jednostkę ze

społeczeństwem. Obydwaj podzielają pogląd, że subiektywna wolność człowieka skonfrontowana z przymusem społecznym wymaga dla swojej realizacji ogniwa pośredniego, które Hegel określał mianem etyczności (*Sittlichkeit*). Uwiad sfery obyczajowości, lokalnych tradycji i niezinstrumentalizowanych instytucji tworzy bowiem nieprzezwyciężalne napięcie między jednostką i abstrakcyjnymi wymogami społecznymi. Mimo rozbieżności pełen utopijnej nadziei racjonalizm Habermasa oraz nieco cyniczny konserwatyzm Gehlena przecinają się zatem w jednym punkcie i tworzą konfigurację odmiennych, lecz powiązanych ze sobą filozofii nowoczesności, która przekornie nie zastyga w stanie kulturowej krystalizacji, ale też nie staje się bardziej racjonalna.

Powierzchowne porównanie koncepcji obydwu myślicieli wydaje się potwierdzać przekonanie, że mamy w tym wypadku do czynienia z dwoma przeciwstawnymi projektami, o czym świadczyć mogą krytyczne uwagi autora *Teorii działania komunikacyjnego* skierowane pod adresem Gehlena. Wystarczy przytoczyć fragment z głośnej recenzji *Moral und Hypermoral*, w której Habermas określa ostatnie dzieło antropologa jako „[...] satyrę przegranego intelektualisty, [...] który nie dojrzał do biograficznych aporii swojej [społecznej] roli.”<sup>1059</sup> W istocie przeprowadzona w tym artykule krytyka pluralizmu etycznego nie pozostawia najmniejszego miejsca na poszukiwanie ukrytych punktów wspólnych, choć wiele przemawia za tym, że nawet w tym przypadku idee gehlenowskie mogłyby wzbogacić monistyczną koncepcję dyskursywnej etyki Habermasa. Przytoczmy główne zarzuty filozofa.

W *Moral i Hypermoral* antropolog przedstawia typologię czterech etosów wywodzących się z instynktownych regulacji społecznych: etosu wywodzącego się z zasady wzajemności; etosu dostatniego życia i szczęścia (instynkt macierzyński, reakcje pielęgnacyjne, hamulce agresji wewnątrzgatunkowej etc.); humanitaryzmu będącego rozszerzeniem etosu rodowego oraz etosu instytucji, który rodzi moralny obowiązek ochrony państwa. Wszystkie cztery etosy są równoważne, nie tworzą hierarchicznego układu. Habermas zwraca uwagę, że antropolog ignoruje w swoim opisie relację między genezą a ważnością wymienionych regulacji, nie przedstawia procesu, w rezultacie którego prymitywne quasi-animalne instynkty uzyskują trwałą, racjonalną ważność. Bazując na typologii czterech niezależnych imperatywów behawioralnych, Gehlen stawia historiozoficzną tezę, że współcześnie dominującą rolę zaczyna odgrywać zuniwersalizowany etos zbiorowego eudajmonizmu (humanitaryzmu), który wypiera pozostałe regulacje życia społecznego. W istocie obecną sytuację moralną definiują już tylko dwa systemy norm: obok

---

<sup>1059</sup> J. Habermas, *Nachgeamte Substantialität* [w:] tegoż, *Philosophisch-politische Profile*, Frankfurt am Main 1981, s.

wszechobecnego humanitaryzmu, który promuje klasa zwolnionych z politycznej odpowiedzialności intelektualistów, pojawia się tracący na znaczeniu system normatywnych zobowiązań wobec instytucji państwa. W ten sposób zanika biologicznie ugruntowana metaetyczna równowaga równorzędnych systemów wartości, niszcząc, o czym świadczą skutki uboczne nadmiernej subiektywizacji, antropologiczne zdrowie ludzkiego gatunku.

Habermas w pierwszej kolejności poddaje krytyce zabieg Gehlena polegający na wyprowadzeniu humanitaryzmu z etosu rodowego oraz na przeciwstawieniu go etosowi państwa. Obydwa systemy rzekomo wyrastają z odmiennych regulacji instynktownych - lojalność rodowa zasadza się na pacyfistycznych cnotach życia prywatnego, natomiast lojalność wobec państwa wyrasta z agonistycznych cnót, które ujawniają się w sferze publicznej. Błąd antropologa polega, zdaniem Habermasa, na tym, że traktuje on etos rodowy jako moralność zorientowaną na utrzymywanie stabilności wewnątrzspołecznej, z kolei w etosie państwa uwzględnia jedynie aspekt ochrony przed zewnętrznymi zagrożeniami. Pomija tym samym fakt, że drugą stroną wewnętrznej pacyfikacji małych grup etnicznych jest wrogość skierowana na zewnątrz, podobnie jak to, że skoncentrowana w organach władzy państwowej przemoc służy w istocie zapewnieniu wewnętrznego bezpieczeństwa. Obiekcja ta prowadzi Habermasa do historiozoficznego argumentu, który pozwala mu przedstawić własne stanowisko: jeśli wszelka solidarność etnocentrycznych wspólnot łączy się z moralnością regulującą zewnętrzne relacje, wówczas etos rodowy i etyka państwowa stanowią dwie strony różnych stadiów rozwoju moralnej świadomości. Wartości takie jak honor, dyscyplina, ofiarność i gotowość podjęcia ryzyka okazują się więc składnikami obydwu etosów: obydwu wymagają bowiem pacyfistycznych cnót w odniesieniu do wewnątrzspołecznych relacji oraz agonistycznych cnót skierowanych na zewnątrz. Ponadto etyka państwa jest bliższa uniwersalistycznym roszczeniom etyki aniżeli etos rodowy.

Gehlen nie uwzględnia faktu, że w toku rozwoju historyczno-kulturowego dochodzi do zastąpienia zasady organizacji społecznej opartej na systemie pokrewieństwa przez system państwowo scentralizowanej władzy, przy czym wcześniejszy system nie ulega całkowitemu wyparci. Według Habermasa nadal mamy do czynienia z konfliktem między lojalnością rodzinną a lojalnością państwową, ale antagonizm ten nie ma charakteru biologicznego, jak chciał Gehlen, lecz stanowi efekt określonego rozwoju historycznego (wypierania moralności rodowej przez bardziej abstrakcyjną obyczajowość politycznych organizacji: polis, państwa, narodu). „Obydwa konkurujące systemy wartości oznaczają historyczne stadia rozwoju moralnej świadomości, w których wyróżnić można pacyfistyczny, wewnętrzny aspekt i

polityczny aspekt zewnętrzny.”<sup>1060</sup> W ten sposób Habermas uzyskuje narzędzie do przełożenia gehlenowskiej typologii z wymiaru synchronicznego na diachroniczny.

Niezależne systemy norm zakorzenione w ludzkich instynktach, zostają przez Habermasa zinterpretowane jako kolejne stadia uniwersalizacji moralnej świadomości. Punkt krytyczny tego procesu wyznacza filozofia praktyczna Kanta, zgodnie z którą każda obowiązująca norma obliguje w równej mierze wszystkie moralne podmioty. Dzięki temu zanika różnica między moralnością wewnętrzną i zewnętrzną. Uniwersalizacji moralności towarzyszy ponadto radykalny stopień internalizacji norm. Kontrola i przestrzeganie reguł moralnych uwalnia się od zewnętrznych sankcji i zostaje w całości przeniesiona do wnętrza podmiotu. Kant zastępuje monoteistyczną instancję sumienia autonomicznym rozumem praktycznym, który sam dyktuje sobie zasady postępowania zgodne z powszechnym prawem moralnym. System normatywny nie potrzebuje odtąd ontologicznych interpretacji świata, lecz zostaje w całości sprowadzony do władzy ustawodawczej czystego rozumu.

Habermas wskazuje, że w tym punkcie Kant dokonuje subiektywizacji moralności, ponieważ zakorzenia ją w działającym podmiocie. Królewiecki filozof próbuje ominąć ten problem, wprowadzając rozróżnienie między intelligibilnym i empirycznym Ja. Poprzez ontologizację Ja intelligibilnego, które istnieje niejako ponad wielością partykularnych podmiotów moralnych, filozof usiłuje połączyć wymóg uniwersalizacji obowiązujących norm ze skrajną indywidualizacją podmiotów działania w ten sposób, że wskazuje zarówno transcendencję prawodawstwa moralnego podmiotu względem poszczególnych ja empirycznych, jak i jego niezależność wobec każdej zewnętrznej władzy. Jednakże, jak za Heglem powtarza Habermas, pełna indywidualizacja wymaga pojednania tego, co ogólne, z tym, co szczególne - uniwersalności norm z partykularnością działających podmiotów, a to zapewnić może wyłącznie „[...] zapośredniczenie przez dyskurs, a mianowicie przez zachodzący w sferze publicznej proces kształtowania woli, który łączy się z zasadą nieograniczonej komunikacji i konsensu osiągniętego bez użycia przemocy.”<sup>1061</sup>

Habermas odrzuca ostatecznie kantowską kategorię autonomicznego podmiotu moralności (praktycznego rozumu) na rzecz dyskursywnej etyki opartej na intersubiektywności możliwego porozumienia. Aby uzasadnić konieczność takiego przejścia, powraca do gehlenowskiej typologii źródłowych etosów i stwierdza, że refleksyjnym stymulatorem rozwoju świadomości moralnej jest zasada wzajemności zakorzeniona w strukturach językowej komunikacji. „Etos wzajemności, który tkwi w fundamentalnych

---

<sup>1060</sup> Ibidem, s. 112.

<sup>1061</sup> Ibidem, s. 115-16.

symetriach możliwych sytuacji językowych, jest, jeśli chcielibyśmy podążyć za naszkicowaną powyżej logiką rozwoju świadomości moralnej, jedynym źródłem etyki w ogóle - w żadnej mierze biologicznym źródłem.”<sup>1062</sup> Ostatecznie Habermas zastępuje pluralizm etyczny Gehlena monistyczną etyką dyskursu. Etos wzajemności nie jest już jednym z wielu równorzędnych imperatywów moralnych, lecz okazuje się być jedyną zasadą leżącą u podłoża rozwoju moralności jako takiej. W tym miejscu nasuwa się jednak pytanie, czy Habermasowi faktycznie udaje się przekroczyć pluralizm etyczny zaprezentowany w *Moral und Hypermoral*?

Jak pamiętamy, Gehlen stawia tezę, że moralna świadomość naszej “globalnie zindustrializowanej kultury” wypiera, a w pewnych przypadkach nawet eliminuje, imperatywy moralne, które wywodzą się z etosu instytucji. Kategoria autonomii moralnej stanowiąca rdzeń humanitaryzmu wyklucza, zdaniem antropologa, wszelkie cnoty obywatelskie. Alternatywna diagnoza Habermasa, który w miejsce praktycznego rozumu umieszcza intersubiektywność etycznego dyskursu jest z pewnością bardziej przekonująca, zwłaszcza wtedy, gdy stwierdza on, że polityczne cnoty nie zostały wyparte, lecz nadal stanowią istotny element współczesnego uniwersalizmu. Jednakże druga kluczowa teza Gehlena o pluralizmie heterogenicznych systemów wartości zdaje się lepiej opisywać faktyczne doświadczenia moralne jednostek, nawet tych, które są uczestnikami racjonalnego dyskursu zorientowanego na porozumienie. W praktyce dochodzi bowiem często do nierozwiązywalnych na metapłaszczyźnie konfliktów aksjologicznych, w których do głosu dochodzą sprzeczne roszczenia świadczące o głęboko zakorzenionej odmienności imperatywów moralnych. Monistyczna koncepcja Habermasa zakładająca, że wszelkie roszczenia moralne dadzą się uzgodnić w ramach działania komunikacyjnego zorientowanego na konsens nie jest w stanie skonceptualizować rzeczywistych sporów, jakie wyłaniają się w nieprzejrzystym i niezwykle złożonym świecie życia codziennego. Porządek kulturowy współczesnych społeczeństw nie ma wyraźnych granic, masowe migracje, diaspory, zglobalizowana kultura masowa, internet, ponadnarodowe sfery publiczne generują przepływy wzorców obyczajowych, systemów wartości, które docierają do samego wnętrza interakcji społecznych. W wielu przypadkach racjonalny dyskurs nie jest w stanie skutecznie mediatyzować między stronami konfliktu, ponieważ w grę wchodzi normy całkowicie odporne na siłę perswazji „lepszego argumentu”. Imperatywy odwołujące się do wierzeń religijnych, do emocjonalnej troski o najbliższych, solidarności z mniejszościową grupą

---

<sup>1062</sup> Ibidem, s. 117.

społeczną czy etniczną narzucają racjonalnemu dyskursowi nieprzekraczalne granice, ponieważ funkcjonują jako niewzruszone normy regulujące sferę codziennej obyczajowości. Według Gehlena większość konfliktów moralnych rozwiązywana jest spontanicznie na mocy utrwalonych zwyczajowo, wypróbowanych w praktyce i nie zawsze w pełni uświadamianych reguł postępowania. Z pozoru nierozstrzygalne spory neutralizuje siła perswazji codziennych rutyn i kompromisów, kiedy zaś one zawodzą, wkracza prawo.

Pluralizm wpisany w moralność zapewnia w istocie homoestazę społeczną, przeciwdziała bowiem absolutystycznym zakusom partykularnych etosów. Rzeczywistość społeczna nie daje się w pełni zrationalizować, ani ująć w karby uniwersalistycznego dyskursu, co wynika z samej natury ludzkiego działania, które jest nieprzewidywalne. Zarzut skierowany przez Habermasa pod adresem Gehlena, że wyprowadza on moralność z biologicznych uwarunkowań wydaje się niesłuszny z dwóch powodów. Po pierwsze, antropolog wyraźnie podkreśla, że naturalistyczne podejście nie tylko nie wyklucza perspektywy analizy kulturowej, lecz z konieczności jej się domaga, ponieważ człowiek obciążony deficytami biologicznymi jest całkowicie uzależniony od dobrodziejstw stworzonej przez siebie kultury: „Ludzkie zachowanie można opisać za pomocą (specyficznych) biologicznych kategorii, ale z drugiej strony stanowi ono produkt duchowego przepracowania, produkt tradycji i określonej dziejowej konstelacji.”<sup>1063</sup> Po drugie, najnowsze badania z zakresu psychologii ewolucyjnej podkreślają znaczący udział czynników genetycznych w procesie kształtowania się postaw moralnych.<sup>1064</sup> Zaproponowana przez antropologa typologia etosów wymagałaby niewątpliwie korekty, jednakże obrona przez niego perspektywa badawcza uwzględniająca czynniki biologiczne i kulturowe, a przede wszystkim wskazująca na nieredukowalny pluralizm systemów wartości oraz na znaczenie niejawniej, zanurzonej w codziennej *praxis* aksjologii, zdaje się dostarczać nam bardziej miarodajnego narzędzia opisu współczesnej sytuacji moralnej aniżeli monistyczna propozycja Habermasa.

Krytyczne nawiązania do Gehlena pojawiają się w wielu tekstach autora *Teorii działania komunikacyjnego*, przy czym nasuwa się przypuszczenie, że zaciekłość polemiki z antropologiem wypływa nie tyle z odmiennych założeń, lecz z paradoksalnej bliskości

---

<sup>1063</sup> A. Gehlen, *Urmensch und Spätkultur* ..., op. cit., s. 9.

<sup>1064</sup> Por. F. de Waal, *Good Natured: The Origins of Right and Wrong in Humans and Other Animals*, London 1996; T. Scanlon, *What We Owe Each Other*, London 1998; R. Joyce, *The Myth of Morality*, Cambridge 2003; R. Wright, *Dlaczego jesteśmy tacy, a nie inni: psychologia ewolucyjna a życie codzienne*, Warszawa 2004.



obydwu koncepcji. Jak sugeruje Wolf Lepenies<sup>1065</sup>, aby zrozumieć ambiwalentną postawę Habermasa należałoby uwzględnić fakt, że na przełomie lat 60 i 70 Habermas pracował nad programem antropologicznym dla nauk społecznych i w wielu punktach podzielał gehlenowskie diagnozy współczesnej rzeczywistości, co widać wyraźnie w krytyce „kulturowego anarchizmu”, który promuje sprywatyzowaną, idiomatyczną ekspresywność „[...] jako intencjonalny regres do poziomu przed-językowej organizacji symbolicznej.”<sup>1066</sup> Zainaugorowany przez Habermasa lingwistyczny zwrot teorii krytycznej, a zwłaszcza kluczowa pozycja pojęcia refleksyjności i legitymizacji w kolejnych odsłonach jego filozofii, wydają się w radykalny sposób przeciwstawiać głównym założeniom teorii Gehlena, który podkreśla znaczenie niewymagających uzasadnienia i nie w pełni uświadamianych reguł postępowania (idei kierowniczych) dla zachowania stabilności instytucji. A jednak nie tylko Habermas, ale również jego kontynuatorzy nigdy nie zamknęli się na dyskusję z prawicowym konserwatystą: Karl-Otto Apel, w swoim klasycznym dziele *Transformation der Philosophie*<sup>1067</sup>, poświęcił cały rozdział Gehlenowi, a Axel Honneth wspólnie z Hansem Joasem *explicite* nawiązali do lipskiego filozofa, poszukując antropologicznych fundamentów dla nauk społecznych.<sup>1068</sup> Ta nieoczekiwana i dość intensywne recepcja wynikała w znacznej mierze stąd, że zarówno Habermas, jak również jego kontynuatorzy, za wszelką cenę starali się uniknąć normatywnej niemocy dawnej teorii krytycznej (brak pogłębionej aksjologicznej perspektywy, która uzasadniałaby zabiegi krytyczne Frankfurtczyków), widocznej zwłaszcza w *Negatywnej dialektyce* Adorna, a zarazem chcieli przezwyciężyć deficyty teoretyczne głównych pojęć, jakimi posługiwała się wczesna Szkoła Frankfurcka. W tym celu wszyscy odwoływali się do dziedzictwa pragmatyzmu (Mead, Pierce, Dewey), by usytuować krytykę na nowym fundamencie wyznaczonym przez teorię działania komunikacyjnego. Odtąd antropologia nie mogła już podlegać „nieomylnemu” podejrzeniu o ideologiczność, jakie kierował pod jej adresem Horkheimer i Adorno.<sup>1069</sup>

Sceptycyzm Habermasa wobec Frankfurckich nauczycieli dotyczył przede wszystkim jednostronnego ujęcia nowoczesności jako „kompleksu zaślepienia” całkowicie zaanektowanego przez zinstrumentalizowaną racjonalność. Według autora *Teorii działania*

---

<sup>1065</sup> W. Lepenies, *Anthropologie und Gesellschaftskritik* [w:] *Kritik der Anthropologie. Marx und Freud. Gehlen und Habermas* (wyd. W. Lepenies/ H. Nolte), München 1971, s. 80.

<sup>1066</sup> J. Habermas, *Nachgeamte ...*, op. cit. s. 124.

<sup>1067</sup> K.O. Apel, *Arnold Gehlens Philosophie der Institutionen und die Meta-institution der Sprache* [w:] tenże, *Transformation der Philosophie*, t. 1, *Sprachanalytik, Semiotik, Hermeneutik*, Frankfurt am Main 1976, s.189-221.

<sup>1068</sup> A. Honneth/H. Joas, *Soziales Handeln und menschliche Natur. Anthropologische Grundlagen der Sozialwissenschaften*, Frankfurt am Main/New York 1980, s. 52-71.

<sup>1069</sup> Por. Th. W. Adorno, *Dialektyka negatywna*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 1986, s. 178.

*komunikacyjnego*, Adorno i Horkheimer uwiedzeni retoryką totalizującej krytyki współczesności z góry wykluczyli alternatywne, bardziej przyjazne i zrównoważone wykładnie, uznając je za rezultat romantycznych, afirmatywnych wobec systemu projekcji. W *Filozoficznym dyskursie nowoczesności* Habermas pokazuje, że Frankfurczycy nie byli w stanie dostrzec bogactwa różnorodnych artykulacji o charakterze kulturowym, symbolicznym i ekspresyjnym, które choć uwolnione zostały przez procesy modernizacyjne, nie poddają się jednak dyktatowi technicznego rozumu. Adorno i Horkheimer tropiąc początki dialektyki oświecenia w czasach archaicznych, uznali manipulacyjno-techniczne odniesienie do natury za rodzaj grzechu pierworodnego, który wprowadził zachodnią cywilizację na tory barbarzyństwa. Habermas zaś dostrzega w technicznej *praxis* nieodłączną od ludzkiej kondycji konieczność antropologiczną, próbuje zatem podkreślić suwerenną wartość działania instrumentalnego i w ten sposób zbliża się do rozważań Gehlena na temat znaczenia techniki w procesie cywilizacyjnym. Uderzające przy tym jest to, że podobieństwa w ustaleniach obu filozofów nie mają wyłącznie charakteru przypadkowych koincydencji, ale wskazują na wyraźne zapożyczenia autora *Erkenntnis und Interesse* u Gehlena.

Już od początku lat 60-tych centralnym motywem refleksji Habermasa stała się restytucja pojęcia krytyki, które byłoby wolne od konsekwencji, jakie Adorno i Horkheimer wyprowadzili z uproszczonej de(kon)strukcji rozumu. Od wydania *Dialektyki oświecenia* Frankfurczycy nie byli w stanie dostrzec odrębnej sfery reprodukcji społeczeństwa opartej na odmiennym, nieinstrumentalnym modelu działania i tym samym pozbawili się możliwości trafego opisu konfliktów zachodzących w tej sferze, a przede wszystkim stracili z oczu tkwiący tam normatywny potencjał. Habermas próbował w pierwszej kolejności zapobiec jednostronnej identyfikacji społecznie zorganizowanego procesu opanowywania natury ze wzrostem cywilizacyjnej represji. Podczas gdy wczesny Horkheimer obstawał jeszcze przy materialistycznym stanowisku, zgodnie z którym „[...] walka z naturą powinna zostać świadomie i celowo zorganizowana”<sup>1070</sup>, a zatem racjonalno-techniczne opanowywanie natury powinno przebiegać zgodnie z ideałem racjonalnie uporządkowanego społeczeństwa, to dziesięć lat później, w *Dialektyce oświecenia*, Adorno i Horkheimer interpretują ten ideał jako źródło cywilizacyjnego upadku w barbarzyństwo: „Każda próba złamania przymusu natury, polegająca na złamaniu natury, powoduje tym większą zależność od przymusu natury. Tak przebiegała droga europejskiej cywilizacja. Abstrakcja, narzędzie oświecenia, odnosi się do swych przedmiotów niczym los, którego pojęcie chce wyeliminować jako likwidator.”<sup>1071</sup>

<sup>1070</sup> Max Horkheimer, *Traditionelle und kritische Theorie*, „Zeitschrift für Sozialforschung” 6 (1937), s. 204.

<sup>1071</sup> Th. W. Adorno, M. Horkheimer, *Dialektyka oświecenia...*, op. cit., s. 29.

Według Habermasa, Adorno sprzeniewierzając się postulatowi dawnej teorii krytycznej, rezygnuje z próby stworzenia nie tylko pozytywnej teorii społecznej, ale jakiegokolwiek teorii, ponieważ katastrofizm i związana z nim radykalna krytyka racjonalności zmuszają go ostatecznie do szukania kompensacji w dziedzinie estetyki.<sup>1072</sup> Alternatywa zarysowana przez Frankfurtczyków nie pozostawia zbyt wiele pola manewru dla teorii krytycznej - z jednej strony pojawia się bowiem u nich teza o wzajemnym sprzężeniu procesu ujarzmiania zewnętrznej natury z mechanizmem samowyobcowania, z drugiej zaś - odwołanie do predyskursywnych impulsów mimetycznych, które niosą w sobie nadzieję na pojednanie. Tak jednostronne ujęcie nie tylko nie pozwala opisać rzeczywistości późnego kapitalizmu, ale ponadto uniemożliwia przeprowadzenie filo- i ontogenetycznej rekonstrukcji rozmaitych wariantów ludzkiego działania, jak również udzielenie neutralnej odpowiedzi na pytanie, jaką rolę w życiu społeczności ludzkiej odgrywa techniczne opanowywanie przyrody. Habermas usiłuje oddramatyzować krytykę zawartą w *Dialektyce oświecenia*, która przeciwstawia techniczno-naukową modernę kontradycyjnemu ideałowi *mimesis* i jej paraestetycznym impulsom.

W ramach realizacji tego zadania filozof wielokrotnie *explicite* odwołuje się do Gehlena, dostrzegając zbieżności między elementarną antropologią wyłożoną w *Der Mensch* a filogenetyczną genealogią *ratio* z *Dialektyki oświecenia*. To, co dla Frankfurtczyków stanowiło filogenetyczne źródło deformacji rozumu, Gehlen interpretuje na płaszczyźnie ontogenetycznej jako specyficzne dla gatunku ludzkiego, przeniknięte imaginatywno-intelektualnymi komponentami dokonania *homo sapiens*. O ile zjawiska takie jak „usamodzielnienie myśli w stosunku do przedmiotów”, „niwelujące panowanie abstrakcji”, „rozdziół znaku i obrazu”<sup>1073</sup> funkcjonują u Adorna i Horkheimera jako swoiste szyfry samozniewolenia ludzkości, o tyle u Gehlena świadczą one o niepowtarzalnych kompetencjach ludzkiego gatunku, które gwarantują jednostkową wolność, ponieważ stanowią konieczne, a zarazem kreatywne formy dystansowania się człowieka wobec nadmiernej złożoności świata zewnętrznego i nieokreśloności jego wewnętrznej natury.

Habermasowska korekta *Dialektyki oświecenia* w ramach teorii racjonalności i techniki wydaje się zbliżać do alternatywnej interpretacji Gehlena. Antropologiczna reinterpretacja pojęcia społeczeństwa, a tym samym podstaw teorii krytycznej służy mu bowiem do odparcia jednostronnej krytyki rozumu instrumentalnego. Miejsce katastroficznej

---

<sup>1072</sup> Habermas, Jürgen, *Teoria działania komunikacyjnego*, t.1, Warszawa 1999, s. 627.

<sup>1073</sup> Th. W. Adorno, M. Horkheimer, *Dialektyka oświecenia...*, op. cit., s. 27, 29, 34.

historiozofii Frankfurczyków zajmuje odąd teza o konieczności materialnej produkcji i reprodukcji, którą Gehlen wywodzi z obarczonej biologicznymi deficytami natury człowieka.

Krytykując Adorna Habermas stwierdza w nieco wyniosłym tonie, że „[...] nawet w imię zniesienia zbędnych społecznych represji nie można zrezygnować z nieuniknionej dla przetrwania ludzkiego gatunku eksploatacji zewnętrznej natury.”<sup>1074</sup> W tym punkcie dyskusji jeszcze wyraźniej do Gehlena nawiązuje Axel Honneth, według którego antropologia *Mängelwesen* oferuje o wiele bardziej złożony i trafny model instrumentalno-objektywizującego odniesienia do świata, aniżeli niesprawdzalne alegoryczne spekulacje Adorna i Horkheimera: „Podczas gdy Gehlen [...] pojęciową aktywność, dzięki której człowiek przerabia zalewający go natłok zewnętrznych bodźców w procesie praktycznego przyswajania natury, ocenia jako ‘produktywną pracę odciążenia’, która kompensuje niedobór instynktów”, Adorno i Horkheimer pojmują pojęciowe strukturyzowanie rzeczywistości jako pierwotne stadium urzeczowienia.<sup>1075</sup>

Wspomniana rehabilitacja instrumentalnej *praxis* pozwoliła drugiemu pokoleniu Szkoły Frankfurckiej odciąć się zarówno od katastrofizmu „ojców założycieli”, jak i od heideggerowskiej krytyki rozumu, której echa słyszalne były jeszcze we wczesnych pracach Habermasa.<sup>1076</sup> W *Erkenntnis und Interesse* pojawia się między innymi teza, że uzasadniony interes poznawczy wywodzi się z instrumentalnych działań, które stanowią inwariantny składnik *praxis* wszelkich ludzkich kultur. Rekonstruuje główne stadia rozwoju techniki zwieńczonego powstaniem nauk ścisłych, Habermas wprost powołuje się na autora *Der Mensch*: „Arnold Gehlen wykazał w sposób przekonujący, że między znaną nam techniką a strukturą działania celowo-racjonalnego zachodzi immanentny związek. Jeżeli krąg działania, którego sprawdzianem jest skuteczność, rozumieć jako połączenie racjonalnej decyzji i działania instrumentalnego, można zrekonstruować historię techniki ze względu na stopniowe uprzedmiotawianie działania celowo-racjonalnego.”<sup>1077</sup>

Habermas opiera zatem swoją teorię techniki na założeniu niezmiennej, uwarunkowanej antropologicznie struktury ludzkiego działania, które abstrahuje od „tego, co jednostkowe” w sposób, w jaki szczegółowo przedstawił to Gehlen w *Der Mensch* - „nie bez powodu osławionym dziele.”<sup>1078</sup> Autor *Erkenntnis und Interesse* wymienia za nim trzy zasady

<sup>1074</sup> J. Habermas, *Philosophisch-politische Profile...* op. cit., s. 177.

<sup>1075</sup> Axel Honneth, *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*, Frankfurt am Main 1985, s. 52.

<sup>1076</sup> J. Habermas, *Arbeit, Erkenntnis, Fortschritt. Aufsätze 1954-1970*, Amsterdam 1970, s. 45.

<sup>1077</sup> J. Habermas, *Technika i nauka jako „ideologia”* [w:] *Czy kryzys socjologii?* (opr. J. Szacki), Warszawa 1977, s. 349.

<sup>1078</sup> J. Habermas, *Philosophisch-politische Profile...* op. cit., s. 101.

leżące u podłoża rozwoju technicznego: zasadę odciążenia, wzmocnienia i zastępstwa organów, dzięki którym człowiek jako *Mängelwesen* „[...] rzutuje kolejne fragmenty kręgu celowo-racjonalnego działania, związanego pierwotnie z ludzkim organizmem, na płaszczyznę środków, uwalniając się stopniowo od odpowiednich funkcji.”<sup>1079</sup>. Zacytowane fragmenty pochodzą z eseju, w którym Habermas polemizuje z Marcusego utopią techniki pojednania, zgodnie z którą siły wytwórcze wyłonione na obecnym etapie cywilizacyjnym miałyby opierać się na odmienionym aksjologicznie stosunku człowieka do natury - zewnętrzny świat przestałby wówczas funkcjonować li tylko jako materiał służący ludzkiej eksploatacji, a zacząłby jawić się jako partner we wzajemnych, wolnych od przemocy oddziaływaniach. Habermas odwołując się do idei gehlenowskich argumentuje, że istniejący obecnie model techniki nie jest wyłącznie wytworem określonego kontekstu historycznego, społecznego czy politycznego, ale projektem gatunku ludzkiego jako całości. Dlatego też funkcji nowoczesnej nauki i „[...] postępu naukowo technicznego w ogóle, nie da się zastąpić niczym, co miałyby bardziej ludzki charakter.”<sup>1080</sup>

Wpływ Gehlena na Habermasa nie ogranicza się jednak do wskazanych zapożyczeń. Echa elementarnej antropologii odnajdujemy również w teorii poznania, zwłaszcza w założeniach kryjących się w pojęciu „interesów kierujących poznaniem”. Habermas posługuje się nim w polemice z pozytywistycznym ujęciem nauki jako oczyszczonej z aksjologicznych elementów, bezinteresownej aktywności poznawczej człowieka. Już w opublikowanym w 1958 artykule słownikowym *Philosophische Anthropologie* odnajdujemy niektóre przesłanki wykorzystane później w sporze o pozytywizm. Habermas parafrazując Gehlena pisze w nim, że wobec specyficznej, morfologicznej ułomności człowieka, która naraża go na chroniczny zalew bodźców, nie można usprawiedliwić dychotomii teorii i praktyki: „[...] orientacja w świecie i działanie w nim stanowią jedno - człowiek tworzy swój własny świat i swoje bycie-w-świecie [...]; organiczna nadwyżka popędowa niejako wymusza na nim konieczność pracy.”<sup>1081</sup> W późniejszej dyskusji z Luhmannem wypracowana przez autora *Der Mensch* konstelacja antropologicznych pojęć „zalewu bodźców”, „nadwyżki pojęciowej” i „niezróżnicowanego życia popędowego” staje się elementem argumentacji, którym Habermas posługuje się już nie tylko w celu dodatkowego wzmocnienia bronionych tez, ale jako integralną częścią własnego wywodu. Wskazuje tam, że podkreślany przez Gehlena „przymus

---

<sup>1079</sup> J. Habermas, *Technika i nauka ...*, op. cit., s. 349.

<sup>1080</sup> Ibidem, s. 350-1. Na wskazane zapożyczenia Habermasa zwraca uwagę również Honneth [w:] A. Honneth, *Kritik der Macht...*, op. cit., s. 238.

<sup>1081</sup> J. Habermas, *Philosophische Anthropologie. Ein Lexikonartikel* [w:] tenże, *Kultur und Kritik. Verstreute Aufsätze*, Frankfurt am Main 1973, s. 100.

autostabilizacji w nadmiernie złożonym otoczeniu” stanowi w istocie „jaskrawy wskaźnik głęboko zakorzenionego, antropologicznego problemu.”<sup>1082</sup>.

We wspomnianym artykule z leksykonu Habermas podkreśla, że kultura nie wyczerpuje się w „kręgu samej tylko reprodukcji życia”<sup>1083</sup>, zapożyczając tym samym od Gehlena tezę o wzajemnym sprzężeniu ludzkiej autostylizacji, praktycznego przetwarzania świata i jego symboliczno-teoretycznego przyswajania.<sup>1084</sup> Uwagę na ten punkt zwraca również Honneth, pisząc, że wczesna habermasowska krytyka pozytywistycznej koncepcji nauki wykazuje „podziemne parantele” z ideami Gehlena, zwłaszcza gdy z „[...] przymusu cielesnego-praktycznego zaangażowania, które egzystencjalnie i biologicznie wyróżnia człowieka”<sup>1085</sup> wnioskuje on o konstytutywnych, witalnych interesach, których rozmaite manifestacje tworzą warunki niezbędne do wykrystalizowania się specyficznej relacji między człowiekiem i otoczeniem. Tego rodzaju antropologiczno-teoriopoznawcze argumenty pojawiają się naturalnie w słynnej pracy *Erkenntnis und Interesse*, gdzie Habermas próbuje wyprowadzić poznanie naukowe z kompleksu interesów samostanowiącego się gatunku.<sup>1086</sup> Owe interesy poznawcze wyrastają z określonej cielesno-morfologicznej organizacji człowieka i stanowią przednaukową podstawę poznania oraz działania, jakby wyraził to Gehlen.<sup>1087</sup>

Wpływ niemieckiego antropologa zdaje się uwidaczniać również we fragmentach, w których Habermas rekonstruuje główne założenia filozofii Marksa - najwyraźniej, gdy analizuje pojęcie produkcji. Zaskakujące w jego analizie jest to, że całkowicie pomija on tak ważną dla autora *Kapitału* kwestię konfliktów społecznych, które na bazie relacji panowania organizują „wymianę materii” między ludzkim kolektywem a naturą. Jeszcze bardziej zaskakuje zabieg polegający na tym, że marksowski model produkcji interpretuje on w kategoriach zapożyczonych od Gehlena jako techniczne działanie, które tkwi korzeniami w jednolitych dla gatunku ludzkiego, biologicznych interesach. W rekonstrukcji Habermasa na pierwszy plan wysuwa się mianowicie „nastawiona na działanie cielesna organizacja człowieka”, a krwawa historia konfliktów klasowych zostaje opisana jako homogeniczny proces rozwoju, który „wyznaczoną przez funkcjonalny krąg działania, inwariantną relację

---

<sup>1082</sup> J. Habermas/ N. Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie - Was leistet die Systemforschung?*, Frankfurt am Main 1971, s. 156.

<sup>1083</sup> J. Habermas, *Philosophische Anthropologie ...*, op. cit., s.101.

<sup>1084</sup> A. Gehlen, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Frankfurt am Main 1983, s. 199.

<sup>1085</sup> Axel Honneth, *Kritik der Macht ...*, op. cit., s. 232.

<sup>1086</sup> J. Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt am Main 1977, s. 49.

<sup>1087</sup> A. Gehlen, *Der Mensch ...*, op. cit., s. 43.

ludzkiego gatunku do otaczającej go natury”<sup>1088</sup> przekształca w coraz bardziej produktywną, instrumentalną władzę rozporządzania. Ten dość zawikłany wywód, w którym Marks czytany przez pryzmat Gehlena staje się sojusznikiem Habermasa, prowadzi ma do wykazania i przewyciężenia zbyt ogólnego i jednostronnego modelu działania instrumentalnego, jaki wypracowała Szkoła Frankfurcka. Z drugiej strony, wywód ten służy mu zarazem do skonstruowania krytycznego argumentu przeciwko koncepcji działania Marksa i Gehlena. Obydwaj do tego stopnia absolutyzują, jego zdaniem, paradygmat materialnej reprodukcji, że tracą z oczu społeczne uwarunkowania działania technicznego. Marks „redukuje akt samostanowienia ludzkiego gatunku do pracy”<sup>1089</sup>, a Gehlen dokonuje podobnej „redukcji ducha we wszystkich jego aspektach do tego, co bezpośrednio służy przetrwaniu.”<sup>1090</sup>

Zarzut instrumentalizmu postawiony obydwu filozofom wynika jednak z jednostronnej wykładni Habermasa. Przede wszystkim, na co zwracają uwagę Honneth i Joas, autor *Erkenntnis und Interesse* niesłusznie identyfikuje w swojej wykładni Marksa pojęcie instrumentalnego działania i pracy.<sup>1091</sup> Praca u Marksa uwikłana jest zawsze w relacje panowania, w ukształtowane przez ideologie konteksty społeczne, a ponadto zawiera w sobie emancypacyjny potencjał, do którego autor *Kapitału* nawiązuje w swoim projekcie komunistycznej utopii. Habermas nieadekwatnie interpretuje również koncepcję Gehlena, zarzucając mu funkcjonalistyczne redukowanie zjawisk społecznych i kulturowych do imperatywu przetrwania.<sup>1092</sup> Taka samowolna interpretacja mija się z główną intencją Gehlena, który już w swoim programowym dziele *Der Mensch* podkreśla, że chodzi mu o przedstawienie takich form działania, których nie da się ująć za pośrednictwem utylitarystycznych i funkcjonalistycznych kategorii.<sup>1093</sup>

Opierając się na koncepcji Gehlena, Habermas rehabilituje racjonalność instrumentalną w postaci pozytywnych nauk wraz z ich wewnętrznie zróżnicowaną metodologią i specjalizacją, równocześnie usiłuje wskazać konstytutywne dla niej granice, aby samemu uniknąć zarzutu o funkcjonalistyczny redukcjonizm. W *Teorii działania komunikacyjnego* granice te wyznacza linia demarkacyjna oddzielająca dwa równoległe obszary życia społecznego: z jednej strony oparty na komunikacji „świata życia”, z drugiej zaś funkcjonalny „system”. Świat życia (świat codzienny, przeżywany) to coś danego,

---

<sup>1088</sup> J. Habermas, *Erkenntnis und Interesse ...*, op. cit., s. 49.

<sup>1089</sup> Ibidem, s. 58.

<sup>1090</sup> J. Habermas, *Philosophische Anthropologie ...*, op. cit., s. 101.

<sup>1091</sup> A. Honneth/H. Joas, *Soziales Handeln ...*, op. cit., s. 146. Również: C. Demmerling, *Sprache und Verdinglichung*, Frankfurt am Main 1994, s. 108.

<sup>1092</sup> J. Habermas, *Philosophische Anthropologie ...*, op. cit., s. 101.

<sup>1093</sup> Arnold Gehlen, *Ekspozycja kilku problemów ducha* [w:] „Studia z Filozofii Niemieckiej”, t. 5, Toruń 2010.

zastanego, czego nie poddaje się w wątpliwość i co jest wspólnym kognitywnym i normatywnym tłem dla wszystkich członków danej wspólnoty komunikacyjnej. „Świat życia ogranicza sytuację działania na modłę kontekstu, który się rozumie, ale o którym się nie mówi”<sup>1094</sup>. Komponenty świata życia to: kultura (dostępny zasób wiedzy), społeczeństwo (mechanizm regulujący przynależność do grup społecznych i zapewniający solidarność), osobowość (kompetencje sprawiające że dany podmiot może uczestniczyć w procesach prowadzących do porozumienia).<sup>1095</sup> Wszystkie te komponenty składają się na sferę prywatną i publiczną oraz stanowią granice działania komunikacyjnego. System zaś tworzą państwo (władza polityczna) oraz gospodarka (ekonomiczna produkcja), a ich wyrazem jest strategiczne działanie instrumentalne. Według Habermasa do wyodrębnienia się systemu ze sfery komunikacyjnego *Lebensweltu* doprowadziła stopniowa instytucjonalizacja niejęzykowych mediów pieniądza i biurokratycznej władzy. Kategorialnie wyodrębniony dualizm system - *Lebenswelt* pozwala mu ominąć jednostronną krytykę racjonalizacji przeprowadzoną przez Frankfurtyczków. Funkcję krytyczną pełnić ma odtąd przedstawiona w programowym dziele forma działania komunikacyjnego, która posiada moc stawiania oporu zakusom instrumentalnej racjonalności. Zrewidowanej w ten sposób teorii krytycznej „[...] pozostaje tylko krytyka deformacji w dwojaki sposób wyrządzonych społeczeństwom zmodernizowanym na modłę kapitalistyczną: przez zdewaluowanie substancji, jaką stanowi tradycja, oraz przez podporządkowanie imperatywom ujednostronnionej racjonalności, ograniczonej do tego, co kognitywno instrumentalne”<sup>1096</sup>

Obraz świata życia codziennego oczyszczonego z presji ekonomicznych, niezależnego od instrumentalnej racjonalności i bazującego na żywej substancji tradycji przypomina pod wieloma względami wizję ustabilizowanego porządku społecznego z *Urmensch und Spätkultur*. Nowoczesność wyłania się, według Habermasa, podobnie jak i Gehlena, wówczas, gdy proces technicznej racjonalizacji zaczyna ogarniać instytucje społeczne, gdy zaczyna zagrażać pozostałościom przednowoczesnej tradycji. Obydwaj posługują się zatem głównym toposem konserwatywnej krytyki kultury i techniki. Niekontrolowany postęp techniki uznany zostaje tutaj za grzech kardynalny nie dlatego na przykład, jak utrzymywali marksiści, że wikła się bezwiednie w ideologicznie zafałszowany, kapitalistyczny proces produkcji, lecz z powodu naruszenia żywej tkanki tradycji, która dotąd stwarzała horyzont sprawdzonych, rutynowych praktyk i podzielanych przez wspólnotę wartości. Owa utajona w

---

<sup>1094</sup> Jürgen Habermas, *Teoria działania komunikacyjnego*, t. 2, Warszawa 2002, s. 234.

<sup>1095</sup> *Ibidem*, s. 244.

<sup>1096</sup> Jürgen Habermas, *Teoria działania komunikacyjnego*, t. 1 ..., op. cit., s. 143.



tle i przekazywana w ramach tradycyjnych instytucji praktyczna wiedza stanowi podstawę właściwego funkcjonowania współczesnych urzędów demokratycznych, sfery publicznej i prywatnej. Różnica pomiędzy ujęciami obydwu filozofów sprowadza się głównie do tego, że u Gehlena brakuje odpowiednika habermasowskiego Lebensweltu w znaczeniu niezależnej sfery działania. Jednakże kiedy Habermas próbuje uzasadnić autonomiczny i *quasi* transcendentalny charakter działania komunikacyjnego, zmuszony jest do wykorzystania argumentów, którymi posługuje się również Gehlen. Podstawowym problemem jest w tym kontekście pytanie, w jaki sposób i z jakiej formy praktyki społecznej można wyprowadzić działanie komunikacyjne oparte na symbolicznej reprodukcji. Habermas na długo przed wydaniem *Teorii działania komunikacyjnego* sięga do założeń, które do złudzenia przypominają gehlenowskie analizy wzajemnych relacji pomiędzy przedstawiającym rytmem a wytwórczym działaniem celowym.<sup>1097</sup>

Habermas podobnie jak Gehlen zakłada, że celowo-racjonalne kompetencje powstają wtórnice na bazie rytualnych interakcji: „Pewne wskazówki przemawiają za tym, że w okresie początkowym, ciągnącym się aż do końca mezolitu, działania celowo-racjonalne mogły być umotywowane jedynie rytualnym związkiem z wzajemnymi oddziaływaniami. Zapewne w pierwszych kulturach osiadłych, opartych na hodowli i uprawie roślin, laicki obszar podsystemów działania celowo-racjonalnego oddzielił się od interpretacji i form postępowania w dziedzinie komunikacji między podmiotami.”<sup>1098</sup> Wychodząc z tego założenia, Habermas przyjmuje, że historia gatunku ludzkiego bazuje na dwóch typach reprodukcji społecznej: pracy i interakcji. Następnie usiłuje uzasadnić autonomię „instytucjonalnych ram”, która chroni „substancję tradycji” przed ingerencją „samoregulujących się systemów celowo-racjonalnego działania.”<sup>1099</sup> Habermas nawiązuje w tym punkcie wyводу do analiz Gehlena, zarazem jednak próbuje je częściowo skorygować. Głównym przedmiotem krytyki staje się rzekomy „technokratyzm” koncepcji autora *Urmensch und Spätkultur*. Habermas podkreśla, że należy chronić instytucjonalne ramy przed niekontrolowanym wzrostem „władzy rozporządzania.” Wybująco rozwój sił wytwórczych opartych na ujarzmianiu natury może bowiem doprowadzić do sytuacji, w której stosunki produkcji będą kształtowane według praw obowiązujących w sferze techno-nauki. Jednakże zarzut skierowany pod adresem Gehlena jest całkowicie bezzasadny, ponieważ wielokrotnie przestrzegali on przed zagrożeniami płynącymi z instrumentalizacji instytucji społecznych

---

<sup>1097</sup> Por. Arnold Gehlen, *Ekspozycja kilku problemów ducha ...*, op. cit..

<sup>1098</sup> J. Habermas, *Technika i nauka ...*, op. cit., s. 382-3.

<sup>1099</sup> Ibidem, s. 383 i.nn.

oraz z wybujałego rozwoju superstruktur, które przyczyniają się do erozji tradycyjnego ładu społecznego. Jeśli pominiemy powyższą krytykę Habermasa, okaże się, że obydwaj filozofowie przyjmują dwa wspólne założenia:

1. założenie „genealogiczne”: celowo-racjonalne kompetencje powstają wtórnie na bazie rytualnych interakcji.
2. założenie „ontologiczne”: w sferze społecznej istnieją dwa niezależne, rządzące się własnymi prawami porządki: obszar techno-nauki kierujący się zasadami utylitarystyczno-instrumentalnymi oraz sfera instytucji zakorzenionych w tradycyjnym porządku normatywnym.

W tym miejscu należy podkreślić istotną różnicę między koncepcjami:

Według Habermasa obydwie sfery porządku społecznego opierają się nie tylko na dwóch różnych rodzajach działania, ale stanowią również dwa odrębne typy racjonalności. Habermas próbuje ową różnicę zakotwiczyć głębiej aniżeli Gehlen, aby w ten sposób uniknąć naturalistycznych konsekwencji jego teorii normatywności. Normy powstają i reprodukują się w społeczeństwie zgodnie z zasadą porozumienia, a zatem ani na mocy utylitarystycznych kalkulacji, ani dzięki kontraktualnym (umowa społeczna), czy lewiatańskim (przymus ze strony władzy) zabezpieczeniom.

W *Teorii działania komunikacyjnego* Habermas rozbudowuje tę argumentację, sięgając do analiz Herberta Meada, uzupełnionych o filogenetyczne spekulacje na temat genezy norm moralnych Emila Durkheima. Na pierwszy rzut oka wydaje się, że recepcja Durkheima zastępuje tutaj wcześniejsze nawiązania do Gehlena. Zakrawa na paradoks, że właśnie te momenty, które Habermas podkreśla u Durkheima, pokrywają się z ustaleniami Gehlena. Zarówno autor *Elementarnych form życia religijnego*, jak i niemiecki antropolog utrzymują, że pierwszymi manifestacjami społecznej moralności były rytualne praktyki. Obydwaj podkreślają, że na tym etapie rozwoju norm moralnych zachodzi pełna zbieżność między pożądanymi wartościami (kantowska skłonność) a wartościami opatrzonymi znakiem powinności (kantowski obowiązek). Ową zbieżność Gehlen trafnie określa mianem „wstecznej stabilizacji”. Pojęcie to oznacza fuzję kolektywnych imperatywów ucieleśnionych w rytualnych praktykach z indywidualnymi potrzebami, dzięki której wspólnota uzyskuje wewnętrzną spójność i uczy się zaspokajać życiowe konieczności jednostek bez profanizowania sfery sakralnej. Kolejne podobieństwo między Gehlenem a Durkheimem dotyczy genezy kolektywnej świadomości. Źródła zarówno indywidualnej samowiedzy, jak i zbiorowej świadomości tkwią, zdaniem obydwu myślicieli, w rytualnym symbolizmie. Dzięki identyfikacji z zewnętrznym obiektem sakralnym uczestnicy rytuału zdobywają kontrastowe

odczucie siebie. Wchodząc w cudzą rolę, pośrednio ujmują sami siebie i urzeczywistniają samoświadomość swej jedności jako grupy. Według Gehlena i Durkheima kluczowym elementem rytuału jest tabu, zakaz spożywania totemicznego zwierzęcia bądź rośliny, a zatem działanie ze znakiem powinności stanowiące podstawę zbiorowej moralności.

Właśnie nieobecność tego typu filogenetycznych rekonstrukcji stanowi zdaniem Habermasa o słabości interakcjonizmu Meada, który nie potrafi odpowiedzieć na pytanie, jak powstały instytucje - „[A]by wyjaśnić filogenetyczne przejście od interakcji zapośredniczonej symbolicznie do interakcji kierowanej przez normy, wykorzystuje [Mead - R.M.] pewną instancję wprowadzoną ontogenetycznie, choć wyjaśnienie ontogenezy tego „uogólnionego innego” nie jest możliwe bez odwołania się do filogenezy.”<sup>1100</sup> Błędne koło obecne w rozumowaniu Meada można, zdaniem Habermasa, (podobnie jak i Gehlena) ominąć tylko wówczas, gdy archaiczne korzenie zbiorowej świadomości i moralności odsłoni się w rytualnym działaniu, które „[...] odnosi się nie tyle do treści, ile struktury tożsamości tej grupy, tożsamości wytwarzanej i odnawianej za pośrednictwem wspólnego identyfikowania się z tym, co święte.”<sup>1101</sup>

Nie będzie nadużyciem, jeśli za Rehbergiem<sup>1102</sup>, przyjmiemy, że Habermas mógł przejść od paradygmatu celowej aktywności do komunikacyjnego działania nie tylko za pośrednictwem Durkheima, ale również Gehlena. Trudno wytłumaczyć pominięcie autora *Urmensch und Spätkultur* w wywodach *Teorii działania komunikacyjnego* nieznaną jego tekstów, gdyż w wydanej kilka lat wcześniej pracy Habermas sam zwraca uwagę na podobieństwa między durkheimowskim pojęciem *sacrum* a kategorią nieokreślonego zobowiązania<sup>1103</sup>. Według Gehlena i Durkheima imperatywny charakter najwcześniejszych norm wyrasta na podłożu emocjonalnej ambiwalencji (lęku i uwielbienia), którą Habermas łączy jednoznacznie z biologicznym fenomenem nieokreśloności ludzkich popędów.<sup>1104</sup>

Pomijając kwestię ewentualnych zapożyczeń od Gehlena, wystarczy wskazać, że jego koncepcja idealnie wpisuje się w teoretyczny zamiar Habermasa, by wyjaśnić genezę grupowego konsensu w wymiarze filogenetycznym. Gehlen wybiera archaiczne instytucje jako typ idealny, ponieważ sądzi, że ujawniają one w przejrzysty sposób proces kształtowania samoświadomości grupy bez kontraktualnych, utylitarystycznych, ani jakichkolwiek „wtórnych” zabezpieczeń. Dlatego też wyeksponowaną pozycję w jego rozważaniach zajmuje

---

<sup>1100</sup> J. Habermas, *Teoria działania komunikacyjnego*, t. 1 ..., op. cit., s. 83.

<sup>1101</sup> Ibidem, s. 98.

<sup>1102</sup> K.S. Rehberg, *Eine Grundlagentheorie der Institutionen: Arnold Gehlen [w:] Die Rationalität politischer Institutionen. Interdisziplinäre Perspektiven* (wyd. G. Göhler), Wiesbaden 1990, s. 125.

<sup>1103</sup> J. Habermas, *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, Frankfurt am Main 1976, s. 196.

<sup>1104</sup> Ibidem, s. 151.

rytualno-przedstawiające działanie, które „[...]nie ma charakteru habitualnego, ani nie jest prostym zachowaniem, wyczerpującym się w realizacji partykularnego celu, ani też bezpośrednim wyrazem emocji”<sup>1105</sup>, co powoduje, że „[...] pierwotnie nie służy ono żadnym celom”<sup>1106</sup>, a wyrastające na jego podłożu instytucje „[...] nie dadzą się wywieść ani z instynktownych rezyduów, ani z celowo-praktycznej inteligencji.”<sup>1107</sup>

Dokładnie w tym samym kierunku biegną analizy Habermasa, dla którego bezinteresowność i bezcelowość najstarszej formy działania stanowi idealne podłoże dla rozwoju moralnych norm. W późniejszym eseju sam przyznaje, że koncepcję działania komunikacyjnego można interpretować jako modyfikację teorii instytucji, która za Cassirerem przyjmuje, że „[...] możliwa jest racjonalizacja pierwotnego, rytualno-przedstawiającego rdzenia instytucji”<sup>1108</sup>, nieco dalej, tym razem nawiązując do Gehlena,<sup>1109</sup> podkreśla, że normatywność bazuje na zniewalającej mocy bezinteresownie obligującego działania: „[...] komunikacyjna sublimacja normatywnych treści mitów, rytuałów, symbolicznych form wyrazu i praktyk oznacza z całą pewnością przekształcenie, ale nie zniesienie podstaw obowiązywania bezinteresownie obligującego działania”.<sup>1110</sup> W dalszych wywodach na temat norm moralnych Habermas odchodzi od linii wyводу Gehlena i rozwija zręby własnej etyki dyskursowej. Z powodu ograniczeń ramowych nie będziemy analizować trudności, w jakie wikła się przy tej okazji autor *Teorii działania komunikacyjnego*. Zarzut, że jego pojęcie dyskursu opiera się na formalistycznych, proceduralistycznych i idealistycznych założeniach, których nie da się pogodzić z codzienną komunikacją, został przedstawiony przez wielu autorów.<sup>1111</sup>

Dla potrzeb niniejszego artykułu istotniejsza jest kwestia dotycząca tego, czy rzeczywiście można konsekwentnie powiązać owe założenia z koncepcją Lebensweltu. Koncepcja ta powinna, zgodnie z zamiarem Habermasa, umożliwić powiązanie uniwersalistycznych analiz aktów mowy z empirycznym podłożem codzienności. Świat życia stanowi rezerwar samo-przez-się-zrozumiałych przekonań, milcząco przyjętych wspólnych założeń komunikacji i działania. Dzięki tym założeniom powstają każdorazowo definicje konkretnych sytuacji, gdyż podmioty czerpią swe interpretacje właśnie z zasobu świata życia. Nie poddawane dyskusji, ukryte w tle wykładnie reprodukują się w formie tradycji

<sup>1105</sup> A. Gehlen, *Der Mensch* ..., op. cit., s. 167.

<sup>1106</sup> Ibidem, s. 180.

<sup>1107</sup> Ibidem, s. 291.

<sup>1108</sup> J. Habermas, *Symbolischer Ausdruck und rituelles Verhalten* [w:] tenże, *Zeit der Übergänge*, Frankfurt am Main 2001, s. 81.

<sup>1109</sup> A. Gehlen, *Urmensch und Spätkultur* ..., op. cit., s. 143.

<sup>1110</sup> J. Habermas, *Symbolischer Ausdruck* ..., op. cit., s. 82.

<sup>1111</sup> Por. C. Demmerling, *Sprache* ..., op. cit., s. 91-99.

kulturowej, która niejako a priori strukturalizuje horyzont wszelkiej komunikacji i działania. Struktury świata życia wyznaczają zatem formy „intersubiektywności możliwego porozumiewania się”, w którym spotykają się jednostki, zgłaszając względem siebie związane z aktami mowy roszczenia do ważności. Takie ujęcie Lebensweltu zbliża Habermasa do rozważań Gehlena na temat instytucji, które tworzą niepodważalny zasób sprawdzonych, utartych rutyn życiowych, irracjonalnych samooczywistości i bezdyskusyjnych preferencji aksjologicznych. Habermas nie poprzestaje jednak na tego rodzaju pozytywnym ujęciu świata życia. Procesy modernizacyjne zachodzące we współczesnych społeczeństwach powodują, że nie można już bezrefleksyjnie opierać się na utartym konsensie, lecz należy go dopiero wytworzyć w ramach komunikacji zorientowanej na porozumienie: „Racjonalność tkwiąca immanentnie w codziennej praktyce komunikacyjnej odsyła zatem do praktyki polegającej na argumentowaniu jako do instancji odwoławczej, która umożliwia kontynuowanie działania komunikacyjnego za pomocą innych narzędzi, jeśli z brakiem zgody (*Dissens*) nie można sobie poradzić w zrutynizowany w życiu codziennym sposób”<sup>1112</sup> W sytuacji, kiedy w polu działania pojawiają się różnego rodzaju zakłócenia, należy poddać rewizji istniejące interpretacje i wzorce zachowania, by w nieskończonym (praktycznie) procesie dochodzenia do porozumienia zbliżyć się do „idealnej sytuacji komunikacyjnej”. Takie dyskredytujące ujęcie Lebensweltu jako skostniałego, wymagającego korekty tła decyduje o różnicy stanowisk Habermasa i Gehlena, dla którego chroniczne urefleksyjnienie i dyskursywizacja zrutynizowanych samo-oczywistości dnia codziennego odpowiada „odsąconej z działania kulturze” i tworzy wyłącznie „[...] idee, z którymi nic innego nie da się począć, jak tylko o nich dyskutować.”<sup>1113</sup> Według niemieckiego antropologa, krytyczna tematyzacja ukrytego zasobu kulturowych założeń pozbawia instytucje motywacyjnej mocy i grozi atrofią społecznego porządku. Habermas odwołując się do Webera, stwierdza natomiast, że współczesność charakteryzuje się pluralizmem niewspółmiernych perspektyw aksjologicznych, różnorodnością sfer obowiązywania i z tego powodu wymaga korygującej pracy racjonalnego dyskursu. Utracona homogeniczność zamkniętych obrazów świata, którą według Gehlena gwarantują ramy stabilnych instytucji, musi być, według Habermasa, odtworzona na poziomie „post-konwencjonalnym” za pomocą dyskursywnej argumentacji. „Właśnie na formalnej płaszczyźnie argumentacyjnego zadośćuczynienia roszczeniom

---

<sup>1112</sup> Jürgen Habermas, *Teoria działania komunikacyjnego*, t. 1 ..., op. cit., s. 46.

<sup>1113</sup> A. Gehlen, *Urmensch und Spätkultur* ..., op. cit., s. 298.

ważnościowym zapewniona jest jedność racjonalności pośród różnorodnych sfer wartości zracjonalizowanych zgodnie z ich autonomiczną wewnętrzną logiką.”<sup>1114</sup>

Zadanie przywrócenia utraconej jedności i mocy obowiązywania sfragmentaryzowanych sfer racjonalności, któremu według Gehlena sprostać mogą jedynie instytucje, u Habermasa spełnia język. Wyraźnie widać to we fragmentach, w których filozof przedstawia koncepcję ujęzykowania sfery sakralnej: „Odczarowanie obszaru sacrum i odebranie mu mocy władczej następuje na drodze ujęzykowania rytualnie zapewnionej, podstawowej zgody normatywnej [...] Promieniująca z sacrum aura zachwyty i przerażenia, oczarowująco-zaklinająca moc świętości ulega sublimacji i zarazem powszednie przechodząc w wiążąco-spajającą moc poddawalnych krytyce roszczeń ważnościowych.”<sup>1115</sup> Język przejmujący w teorii działania komunikacyjnego homogenizującą funkcję staje się tym samym swoistą odmianą metainstytucji. Innymi słowy Habermas usiłuje dostrzec w procesie ujęzykowania ukrytych założeń normatywnych czynnik, który wzmacnia spójność społeczną, a nie przyczynia się do jej erozji, jak utrzymuje autor *Urmensch*.

W późniejszym okresie Habermas wydaje się jednak powracać do intuicji gehlenowskich. W *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln* przekonuje, że nie zawsze należy sięgać po argumentacyjny oręż dyskursu, aby w pełni wyartykułować normatywne założenia ukryte w tle *Lebensweltu*. Wręcz przeciwnie, filozof próbuje bronić potoczne wyobrażenia na temat moralności przed zakusami profesjonalizowanych filozofii moralnych: „Poszukując ostatecznego uzasadnienia roszczeń etyki nie musimy uwzględniać ich przypuszczalnej wagi dla świata życia. Potoczne intuicje moralne nie potrzebują filozoficznego oświecenia.”<sup>1116</sup> Niniejszy fragment przywodzi na myśl krytyczne uwagi Gehlena wobec intelektualno-racjonalistycznych prób udyskursywnienia codziennych samooczywistości - owej, jak stwierdza antropolog, „[...] bezcennej bazy tego, co bezproblemowe i już rozumiane.”<sup>1117</sup>

Wskazane powyżej zbieżności nie świadczą jednoznacznie o zapożyczeniach Habermasa u Gehlena, również hipoteza, że język zostaje w teorii działania komunikacyjnego wystylizowany na metainstytucję, wydaje się zbyt słaba, aby mówić w tym przypadku o „powrocie do Gehlena”. Celem naszych analiz było jednak przede wszystkim wykazanie pewnych mniej lub bardziej wyraźnych koincydencji teoretycznych między obydwoma myślicielami. Chodziło nam zatem nie tyle o udowodnienie wpływu jednego filozofa na

---

<sup>1114</sup> Jürgen Habermas, *Teoria działania komunikacyjnego*, t. 1 ..., op. cit., s. 420.

<sup>1115</sup> Jürgen Habermas, *Teoria działania komunikacyjnego*, t. 2 ..., op. cit., s. 140.

<sup>1116</sup> J. Habermas, *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt am Main 1983, s. 108.

<sup>1117</sup> A. Gehlen, *Urmensch und Spätkultur* ..., op. cit., s. 47.

drugiego, lecz o naświetlenie punktów, w których koncepcje operujące w odmiennych paradygmatach filozoficznych, nieoczekiwanie spotykają się i mimo zasadniczych różnic rozwijają się w podobnym kierunku. Z całą pewnością możemy postawić tezę, że przeważające we wcześniejszej twórczości krytyczne uwagi Habermasa wobec Gehlena z upływem czasu zaczęły ustępować bardziej neutralnej, jeśli nie pozytywnej ocenie, co poświadcza następujący cytat: „Byłem wówczas negatywnie nastawiony wobec stanowiska mocnego instytucjonalizmu, a w ogólności wobec psychologii społecznej Arnolda Gehlena, również z tego powodu dałem się zwieść abstrakcyjnie opozycyjnej strategii teoretycznej.”<sup>1118</sup>

#### **4.4. Panoramiczne spojrzenie na późną recepcję myśli Gehlena (Apel, Luhmann, Claessens, Rehberg)**

Wyraźne nawiązania do Gehlena znajdujemy w transcendentalnej pragmatyce Karla Otto Apela, którą można uznać za swoistą radykalizację teorii działania komunikacyjnego Habermasa. Apel utrzymuje, że wspólnota komunikacyjna, w oparciu o etykę dyskursu, tworzy swoją kulturę poprzez argumentacyjne uzgadnianie obowiązujących norm, które realizuje w społecznej praktyce. Kantowski sprawdzian przydatności maksymy działania do bycia prawem powszechnym zostaje tutaj zastąpiony przez intersubiektywny sprawdzian osiągalności konsensusu będący ideą regulatywną. Apel zarzuca Habermasowi nieuzasadnione zaufanie do intuicji moralnych występujących w świecie życia codziennego. Habermas zakłada bowiem, że uniwersalne roszczenia dyskursu etycznego zakorzenione są w językowych strukturach Lebensweltu. Istniejące interpretacje i wzorce zachowania należy poddać rewizji jedynie w sytuacji konfliktu moralnego, by w (praktycznie) nieskończonym procesie dochodzenia do porozumienia zbliżyć się do „idealnej sytuacji komunikacyjnej”. Apel postuluje natomiast, by poddać racjonalnej kontroli również kontyngentne systemy wartości wyrażone w potocznych grach językowych.<sup>1119</sup> Według Habermasa, rezerwuuar samo-przez-się-zrozumiałych przekonań, milcząco przyjętych wspólnych założeń komunikacji i działania chroni Lebenswelt przed ryzykiem kolonizacji ze strony wyspecjalizowanego sceptycyzmu, który reprezentuje instrumentalne interesy systemu. Apel odrzuca to założenie jako nieuzasadnioną idealizację Lebensweltu i stwierdza, że

---

<sup>1118</sup> J. Habermas, *Nach dreißig Jahren. Bemerkungen zu Erkenntnis und Interesse* [w:] *Das Interesse der Vernunft. Rückblicke auf das Werk von Jürgen Habermas seit Erkenntnis und Interesse* (wyd. S. Müller-Dohm), Frankfurt am Main 2000, s. 14.

<sup>1119</sup> K.O. Apel, *Normative Begründung der Kritischen Theorie durch Rekurs auf lebensweltliche Sittlichkeit?* [w:] *Zwischenbetrachtungen. Im Prozess der Aufklärung* (red. A. Honneth i inni), Frankfurt am Main 1989.

zradyzalizowana etyka dyskursu powinna „[...] poddać w wątpliwość ukryte w tle roszczenia świata życia codziennego.”<sup>1120</sup>

W miejsce fallibilistycznego pojęcia „idealnej sytuacji komunikacyjnej”, Apel wprowadza kategorię idealnej wspólnoty komunikacyjnej, a pojęcie Lebensweltu zastępuje pojęciem realnej wspólnoty komunikacyjnej. Realna wspólnota komunikacyjna określa płaszczyznę ludzkich interakcji, zanurzonych w historycznym, społecznym i kulturowym porządku. Idealna wspólnota komunikacyjna stanowi natomiast normatywno-teoretyczny punkt odniesienia i uprawomocnienia dla wszystkich dyskursów prowadzonych w ramach wspólnoty realnej. Każdy uczestnik dyskursu z konieczności musi apriorycznie antycypować warunki idealnej wspólnoty komunikacyjnej, które stanowią o ważności i prawomocności samego dyskursu.<sup>1121</sup>

W tym kontekście nasuwa się jednak pytanie, czy realna wspólnota komunikacyjna będąca synonimem Lebensweltu (a również gehlenowskiego porządku zinstytucjonalizowanej *Sittlichkeit*) nie utraci swojego normatywnego potencjału, kiedy zostanie poddana uprawomocniającej dyskursywizacji? Dla Gehlena krytyczna tematyzacja ukrytego zasobu kulturowych założeń pozbawia instytucje motywacyjnej mocy i grozi atrofią społecznego porządku. Apel nawiązuje w tym punkcie wprost do koncepcji antropologa, dzieląc z nim awersję wobec subiektywizmu, który wycofuje się ze sfery publicznej w nisze prywatnej refleksyjności. W przeciwieństwie do Gehlena nie obawia się jednak destrukcyjnej siły hermeneutycznego rozumienia, które wywłaszcza tradycyjny porządek z jego własnych korzeni, ponieważ korygujący dyskurs stanowi dla niego swoistą metainstytucję. W pojęciu idealnej wspólnoty komunikacyjnej znajduje on medium, które odpowiada gehlenowskiemu kryterium instytucjonalnego zapośredniczenia. Człowiek może bowiem rozumieć siebie, świat i innych oraz racjonalnie działać wyłącznie dzięki językowi.<sup>1122</sup> Słabsza postać tej tezy niewątpliwie zawarta jest w wywodach *Der Mensch*, chociaż antropolog nie posuwa się nigdy do utożsamienia języka z metainstytucją. Apel wykorzystuje zatem Gehlena niejako na przekór jego własnym intencjom, co wyraźnie widać, gdy *stricte* antropologiczną tezę o językowej organizacji życia popędowego interpretuje w ten sposób, że język zawiera „[...] wszystkie kategoriale charakterystyki, których Gehlen używa do opisu instytucji”.<sup>1123</sup> Język

---

<sup>1120</sup> K.O. Apel, *Faktische Anerkennung oder einsehbar notwendige Anerkennung?* [w:] *Zur Rekonstruktion der praktischen Philosophie* (wyd. tenże), Stuttgart 1990, s. 82.

<sup>1121</sup> K.-O. Apel, *Uniwersalistyczna etyka współodpowiedzialności* (tłum. Z. Zwoliński), Siedlce 1999, s. 187.

<sup>1122</sup> K.-O. Apel, *Sprache als Thema und Medium der transzendentalen Reflexion* [w:] tegoż, *Transformation der Philosophie. Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft*, t. 2, Frankfurt a/M. 1976, s. 311-315.

<sup>1123</sup> K.O. Apel, *Arnold Gehlens Philosophie der Institutionen und die Metainstitution der Sprache* [w:] tegoż, *Transformation der Philosophie. Sprachanalytik, Semiotik, Hermeneutik*, t. 1, Frankfurt a/M. 1976, s. 217.



jest ponadto dla Apła jedyną instancją, która może poddać instytucjonalizacji subiektywność uwolnioną z karbów tradycyjnych instytucji: „Język jako instytucja myślenia ma jednak tę własność, że nie może go uniknąć nawet subiektywność uwolniona od pozostałych instytucji. [...] Owa uwolniona od instytucji krytyczna subiektywność nowoczesnego ducha powraca ostatecznie do meta-instytucji języka.”<sup>1124</sup> Korygujący dyskurs, podobnie jak gehlenowska instytucja, pełni zatem funkcje dyscyplinujące i kontrolujące, ustala normy postępowania i reguły komunikacji, gwarantuje stabilność i skuteczność działania, umożliwia wreszcie osiągnięcie pełnej samoświadomości. Apel krytykuje Gehlena za redukcjonistyczne ujęcie rozumu jako instancji podporządkowanej bez reszty imperatywom samozachowania, w wyniku którego antropolog pominął w swojej koncepcji cały obszar problemowy związany z rozumem praktycznym w znaczeniu kantowskim. Rygorystyczny model wspólnoty komunikacyjnej wypełnia tę lukę, podporządkowując rozproszone dyskursy moralne Lebensweltu uniwersalnym kryteriom oceny (sprawdzian osiągalności konsensusu). Głoszony przez Apła bezwzględny prymat zinstytucjonalizowanego dyskursu ma na celu zneutralizować sygnalizowane przez Gehlena niebezpieczeństwa hipertroficzej subiektywności. „Jako metainstytucja język jest instancją krytyki wszelkich nie poddanych refleksji norm społecznych, a zarazem jako metainstytucja wszelkich instytucji stanowi prawomocną instancję, która nie zostawia jednostki na pastwę samowoli jej subiektywnego rezonowania, lecz zmuszą ją, dopóki ta podtrzymuje komunikację, do intersubiektywnego porozumienia względem społecznych norm.”<sup>1125</sup>

Zinstytucjonalizowane w ramach idealnej wspólnoty komunikacyjnej porozumienie przekształca się tym samym w nową formę komunikacyjnego przymusu, niwelując różnorodność praktyk i systemów wartości przenikających tkankę świata przeżywanego. Rygorystyczne wymogi, jakie stawia przed dyskursem transcendentalna pragmatyka utrudniają jej praktyczne zastosowanie, co powoduje, że sceptyczny konserwatyzm Gehlena, mimo że pozbawiony odniesienia do uniwersalnej płaszczyzny rozumu praktycznego, wydaje się trafniej opisywać moralną sytuację spluralizowanej współczesności.

Mniej jednoznaczne, ale też mniej arbitralne nawiązania do filozofii autora *Der Mensch* znajdziemy w twórczości N. Luhmanna. Jak stwierdza A. Mohler „[d]la socjologów pracujących w Spirze [...] oczywistą tajemnicą było to, że w przypadku słynnej luhmannowskiej teorii systemów, poza kilkoma osobistymi wątkami, nie chodziło o nic więcej aniżeli o transpozycję teorii działania Gehlena na fachowy żargon amerykańskiej

---

<sup>1124</sup> Ibidem.

<sup>1125</sup> K.-O. Apel, *Sprache als Thema und Medium der transzendentalen Reflexion...* op. cit., s. 210.

socjologii. [...] Paradoksalnie Luhmann nie wymienia jego nazwiska w swoich tekstach (z wyjątkiem nieistotnych uwag).”<sup>1126</sup> Sugerowane przez Mohlera pokrewieństwo dotyczy przede wszystkim pojęć odciążenia i redukcji złożoności. Obydwie kategorie posiadają abstrakcyjne i niezwykle obszerne znaczenie. U Gehlena odciążenie obejmuje procesy kompensacyjne w sferze popędowej, samoczynną symbolizację percepcji, instrumentalne przekształcanie świata, instytucjonalne konstytuowanie ludzkich motywacji oraz hipertrofię niekontrolowanych zachowań konsumpcyjnych. Z kolei luhmannowska redukcja złożoności opisuje strukturę działania, sferę prawa, moralności, zarządzania oraz „symbolicznie uogólnione media komunikacji”.

Bardziej szczegółowa analiza pokazuje, że odwołania do Gehlena pojawiają się w istocie głównie we wczesnej fazie twórczości Luhmanna, kiedy pracował nad socjologią organizacji (lata 60-te), natomiast znikają całkowicie w późniejszym okresie pracy nad teorią systemów.<sup>1127</sup> Nie bez znaczenia pozostaje przy tym fakt, że Luhmann doktoryzował się i habilitował u Schelskiego, a następnie objął katedrę w Spirze bezpośrednio po Gehlenie, który przeniósł się do Akwizgranu.

W pracy *Zweckbegriff und Systemrationalität* socjolog próbuje wykazać nieadekwatność terminologii opisującej działanie jednostkowe w badaniach dotyczących złożonych organizacji i systemów. Kategorię celu traktuje jako jeden z wielu mechanizmów służących redukcji złożoności, a nie jako pojęcie definiujące racjonalność działania (Weber). W ten sposób przenosi je na płaszczyznę pojęciową, która u Gehlena była zarezerwowana dla kategorii odciążenia.<sup>1128</sup> Procesy odciążenia oznaczają dla Luhmanna wyższy stopień selekcji, której podlegać muszą każdorazowe projekty celów. Socjolog odwołuje się przy tym do gehlenowskiego opisu relacji między poznaniem a działaniem, zgodnie z którym zakres możliwych opcji działania jest zawsze większy od zakresu tego, co daje się uchwycić w poznaniu.<sup>1129</sup> „W porównaniu ze światem system sam dla siebie wyklucza więcej możliwości, redukuje złożoność i tworzy przez to wyższy porządek obejmujący mniej możliwości, w ramach którego przeżywanie i działanie zyskują lepszą orientację.”<sup>1130</sup>

Luhmann opisuje we wczesnych tekstach społeczne systemy w kategoriach antropologicznych jako instancje pośredniczące między zbyt wysoką złożonością świata a

---

<sup>1126</sup> A. Mohler, *Arnold Gehlen und die Malerei* [w:] *Zur geisteswissenschaftlichen Bedeutung Arnold Gehlens...* op. cit., s. 680/1.

<sup>1127</sup> Por. szczegółowe analizy [w:] P. Wöhrle, *Metamorphosen des Mängelwesens. Zu Werk und Wirkung Arnold Gehlens*, Frankfurt/New York 2010, s. 229-335.

<sup>1128</sup> O nawiązaniach do Gehlena świadczy częste użycie terminu odciążenie, por. N. Luhmann, *Zweckbegriff und Systemrationalität*, s. 111, 142, 177, 239, 299.

<sup>1129</sup> A. Gehlen, *Der Mensch ...* op. cit., s. 357.

<sup>1130</sup> N. Luhmann, *Zweckbegriff...* op. cit., s. 176.

zbyt małą zdolnością umysłu ludzkiego do przetwarzania danych. Potrzeba systemowej redukcji ma zatem to samo źródło, co konieczność odciążenia w ramach instytucji. Ustanowienie celu polega w istocie nie tyle na wyznaczeniu projektu oczekiwanych skutków, lecz na świadomym pominięciu większości możliwych konsekwencji działania. Takie uproszczenie kalkulacji celowo-racjonalnej sprawdza się na płaszczyźnie jednostkowego działania, ale odniesione do decyzji podejmowanych na wyższym szczeblu organizacji, na przykład administracji państwowej, okazuje się wysoce niebezpieczne. Z jednej strony, może ono prowadzić do utraty elastyczności systemu, który z powodu fiksacji na określonym celu, nie będzie w stanie odpowiednio reagować na zmieniające się parametry otoczenia, z drugiej zaś strony, może przyczynić się do ryzykownego oportunistycznego, kiedy ustalanie celów zostanie całkowicie podporządkowane adaptacji systemu do zmiennych warunków brzegowych. W obliczu „[...] wysoce złożonej, pełnej sprzeczności sytuacji, do której odnoszą się systemy [...]” celowa racjonalność nie może być, podkreśla Luhmann, „[...] ani podłożem systemowym, ani adekwatną formułą opisową dla jego operacyjnych procesów.”<sup>1131</sup>

Podobnie jak Gehlen, socjolog odrzuca hierarchiczny model środków i celów, pokazując, że stabilizacja instytucji i organizacji w większości wypadków nie jest konsekwencją ustanowienia jednolitego celu, który byłby tożsamy i zrozumiały dla wszystkich uczestników. Motywy, które leżą u podstaw aktu założycielskiego tworzą raczej formalne ramy, które z biegiem czasu wchłaniają nowe, odmienne motywy działania, dlatego cele służące podtrzymaniu i rozwojowi instytucji nie są nigdy tożsame z pierwotnymi celami, które powołały owe instytucje do istnienia. Proces ten opisywany przez Gehlena jako zjawisko oddzielenia motywu od celu (pierwotnej motywacji od późniejszej celowości) staje się w koncepcji Luhmanna strategią samego systemu, która najefektywniej utrzymuje jego stabilność. Fakt, że aktorzy społeczni nie utożsamiają się z nadrzędnymi celami organizacji sprzyja bowiem dokonywaniu zmian i przekształceń niezbędnych do jej prawidłowego funkcjonowania.<sup>1132</sup> Wewnętrzny rozwój systemu umożliwiają bowiem symbolicznie zgeneralizowane media komunikacji (prawda, wartości, własność, pieniądz), a nie strategie wdrażania przyjętych z góry celów. „Taki porządek zależy przede wszystkim od tego, że istnieją uogólnione media rozwiązywania problemów, które funkcjonują zarówno w relacjach między systemami jak i w obrębie samego systemu. Owa zdolność do rozwiązywania problemów powinna być względnie niespecyficzna, to znaczy powinna być zapewniona niezależnie od tego, kto, kiedy i jakie problemy za ich pomocą rozwiąże. System, który

---

<sup>1131</sup> Ibidem, s. 216.

<sup>1132</sup> Ibidem, s. 132.

posiada uogólnione media rozwiązywania problemów daje zarazem gwarancję, że będzie mógł opanować przyszłe, nieznanne, a nawet nieprzewidywalne problemy.”<sup>1133</sup>

Pojęcie symbolicznie zgeneralizowanego medium, które pozwala uwolnić komunikację od nacisku aktualnej sytuacji, a przy tym wirtualizuje problemy, przywodzi na myśl gehlenowską kategorię wypełnienia zaplecza. Jak pamiętamy, wskazuje ona na istnienie obiektywnej gwarancji bezwysiłkowego zaspokojenia potrzeb, rozwiązywania konfliktów, podejmowania decyzji etc. Podobnie symboliczne media odciążają od wysiłku budowania i utrzymywania motywacji, uogólniają metody rozwiązywania problemów, utrwalają mechanizmy selekcji.

Oddzielenie motywu od celu prowadzi, zdaniem Luhmanna, do wewnętrznego zróżnicowania systemu. W wyniku tego procesu w ramach systemu wyodrębniają się podsystemy realizujące swoje własne cele, niezbieżne z celami przyświecającymi całości. Socjolog przekonuje, że tego rodzaju zróżnicowanie systemu nie stanowi problemu, jak sądziła tradycyjna teoria organizacji, lecz jest niezwykle efektywnym mechanizmem wewnątrzsystemowej redukcji złożoności. Dzięki niemu podsystemy uzyskują odrębną tożsamość i odnoszą się do pozostałych elementów systemu jak do zewnętrznego środowiska. W rezultacie proces odciążenia (redukcji złożoności) ulega dalszemu uszczegółowieniu i obejmuje coraz szerszy zakres elementów składowych systemu. „Podsystemy postrzegają odległe cele jako czynniki środowiskowe przez okulary własnego szczegółowego celu. Gdybyśmy spróbowali rozbić tę odrębną tożsamość podsystemów w imię całościowego celu i zredukować je do środków, zniszczylibyśmy mechanizm redukcji złożoności, któremu służy też cel całościowy.”<sup>1134</sup>

Wzajemna konwersja celów w środki oraz środków w cele opisana przez Gehlena na przykładzie działania instrumentalnego, u Luhmanna staje się istotną własnością organizacji, która zwiększa jej elastyczność w komunikacji z „otoczeniem”. Socjolog nie ukrywa przy tym swoich inspiracji antropologicznych: „W ogólności naszkicowana tutaj teoria społecznych systemów spotyka się w istotnych punktach z antropologiczną socjologią, która otwartość na świat i odpowiadający jej aspekt niepewności człowieka czyni głównym punktem odniesienia (ostatecznie funkcjonalnych) analiz.”<sup>1135</sup>

Socjolog nawiązuje również do gehlenowskiego pojęcia instytucji, ale nadaje mu dynamiczny charakter. W artykule *Institutionalisierung* podkreśla, że powodzenie

---

<sup>1133</sup> Ibidem, s. 204.

<sup>1134</sup> Ibidem, s. 272.

<sup>1135</sup> N. Luhmann, *Soziologie als Theorie sozialer Systeme* [w:] tenże, *Soziologische Aufklärung*, t. 1, Opladen 1970, s. 131.

międzyludzkich interakcji w złożonym, nieprzejrzystym systemie społecznym zależy od „[...] przyjętych bez uprzedniego porozumienia samooczywistości.”<sup>1136</sup> Regulacje społeczne nie powstają na drodze dochodzenia do konsensu, ani w rezultacie utylitarystycznej kalkulacji strat i zysków „[...] lecz powstają na mocy implikacji wspólnie przyjmowanych, często nie wyartykułowanych samooczywistości, u podłoża których może tkwić konsens. Wielość możliwych, dających się wyrazić, bliskich indywidualnemu przeżywaniu poglądów zostaje przez to zredukowana, a jeśli nie wykluczona, to jednak zahamowana i uznana za wadliwą.”<sup>1137</sup> Utrwalone w codziennej praktyce reakcje, oczekiwania tworzą shabitułizowane podłoże, które nie podlega komunikacyjnej eksplikacji. Podobnie jak Gehlen Luhmann odwołuje się przy tym do kategorii *idee directrice* uznanej za zasób bezdyskusyjnych reguł i norm postępowania. Instytucjonalizacja staje się efektywna wówczas, gdy idee zachowują swój niejawną charakter: „Sformułowana *idée directrice* - to już początek końca instytucji.”<sup>1138</sup>

Ten ewidentnie gehlenowski motyw powraca w późniejszej teorii systemów tam, gdzie socjolog pisze o strukturalno-funkcjonalnej latencji jako ważnym środku zabezpieczania systemu społecznego. Jego spójność zależy mianowicie od istnienia niejawnych struktur, które mogą stać się przedmiotem komunikacji i świadomości. „Świadomość może podminowywać latencje społeczne dążąc do komunikacji; z drugiej strony komunikacja może sabotować latencje psychiczne, szczególnie w formie komunikacji o komunikowaniu tego, kto definiowany jest jako ktoś, kto stara się chronić i ukrywać swoje latencje.”<sup>1139</sup> Odpowiednikiem pojęcia społecznej latencji jest u Gehlena kategoria wtórnej celowości obiektywnej, za pomocą której antropolog próbuje przekroczyć ograniczenia podejścia funkcjonalistycznego. Określenia „wtórna” i „obiektywna” odnoszą się do faktu, że głęboko zakorzenione w życiu społecznym reguły postępowania nie są efektem świadomej decyzji podmiotów, ani przedmiotem refleksji i kontroli, chociaż zapewniają spójność interakcji społecznych i gwarantują, jak powiedziałby Giddens, poczucie ontologicznego bezpieczeństwa. Funkcjonalizm nie tylko nie potrafi adekwatnie opisać tego rodzaju norm, ale na dodatek, kiedy ingeruje w żywą tkankę rzeczywistości, to znaczy wprowadza do obiegu swoje interpretacje, narusza delikatny z natury porządek społeczny. Dokładnie to samo ma na myśli Luhmann, stwierdzając, że funkcjonalistyczna metoda nie odzwierciedla tego, w jaki

---

<sup>1136</sup> N. Luhmann, *Institutionalisierung - Funktion und Mechanismus im sozialen System der Gesellschaft* [w:] *Zur Theorie der Institution* (wyd. H. Schelsky), Düsseldorf 1979, s. 32.

<sup>1137</sup> Ibidem, s. 31.

<sup>1138</sup> Ibidem, s. 32.

<sup>1139</sup> N. Luhmann, *Systemy społeczne. Zarys ogólnej teorii* (tłum. M. Kaczmarczyk), Kraków 2007, s. 316.

sposób system, którym kierują latentne reguły, przeżywa siebie i swoje środowisko. „Jako technika obserwacji i analizy naukowej metoda funkcjonalna pozwala więc postrzegać swój przedmiot jako bardziej złożony, niż jest on dla samego siebie. W tym sensie nauka stawia zbyt wysokie wymagania autoreferencyjnemu porządkowi swego przedmiotu. Podkopuje ona jego intuicyjne oczywistości. Irytuje, odbiera pewność, przeszkadza, a możliwe, że i niszczy, jeśli tylko naturalny letarg nie chroni jej przedmiotu wystarczająco.”<sup>1140</sup> Funkcjonalność latentnych struktur opiera się bowiem na tym, że są one niewidoczne dla systemu.

Wskazane powyżej napięcie pomiędzy subiektywną niejawnością a naukowym odślonieniem ukrytych reguł nie stanowi jednak dla Luhmanna nierozwiązywalnego problemu, ponieważ teoria systemów pokazuje, że obydwie niewspółmierne perspektywy mogą bezkonfliktowo koegzystować w strukturalnie zróżnicowanym społeczeństwie.<sup>1141</sup>

Luhmann już we wczesnej fazie twórczości odrzuca statyczne ujęcie instytucji i zamiast niego wprowadza diachroniczną perspektywę, która opisuje nie tyle istniejący stan faktyczny, lecz sam proces instytucjonalizacji. Normatywne regulacje zachowań społecznych podlegają, jego zdaniem, ciągłym wewnętrznym modyfikacjom. Ich stabilizacja nie polega na tym, że stają się niezmiennie i nienaruszalne (jak opisywane przez Gehlena instytucje archaiczne), lecz jest ona raczej rezultatem abstrakcyjności norm, która umożliwia sankcjonowanie i przypisywanie odpowiedzialności jednostkowej za różnorodne działania niezależnie od każdorazowych motywacji i zewnętrznych uwarunkowań. Gehlen zbliża się do tego ujęcia, stwierdzając, że instytucje funkcjonują jako „[...] ceremonialne, puste formy, które stoją otworem dla rozmaitych treściowych wypełnień.”<sup>1142</sup> Antropolog nie rozwija jednak tej myśli, choć mógłby to uczynić choćby na przykładzie ewolucji współczesnego prawa.

Bezpośrednie nawiązania do Gehlena znikają po tak zwanym „autopoietycznym zwrocie”, kiedy socjolog całkowicie rezygnuje z pojęcia działania i zaczyna postrzegać „człowieka” jako kontyngentny punkt przecięcia rozmaitych funkcji systemowych, które jednak nigdy nie tracą swojej autoreferencyjnej niezależności i dlatego nie mogą zostać zsyntetyzowane w jakimś jednym typie świadomości działania - „Istnieją maszyny, systemy chemiczne, systemy żywe i świadome a także systemy sensowno-komunikacyjne (społeczne), nie ma jednak obejmujących je wszystkie jednostek systemowych. Człowiek może jawić się sam sobie lub obserwatorowi jako jednostka, nie jest on jednak systemem. [...] Przy tego typu

---

<sup>1140</sup> Ibidem, s. 59.

<sup>1141</sup> Ibidem, s. 59-61.

<sup>1142</sup> A. Gehlen, *Urmensch ...*, op. cit., s. 43.

założeniach pomija się fakt, że człowiek sam nie może obserwować procesów fizycznych, chemicznych i życiowych, jakie w nim zachodzą.”<sup>1143</sup> W ten sposób na drugi plan schodzi u Luhmanna kluczowy dla Gehlena (ale również dla Schelera i Plessnera) zamysł wypracowania koncepcji „psycho-fizycznej neutralności” człowieka, która unikałaby skrajności ujęcia witalistycznego i racjonalistycznego. Przechodząc na pozycje teorii systemów Luhmann zastępuje kategorię działania wszechobecnym pojęciem komunikacji, która dopuszcza co najwyżej istnienie systemów, w których zachodzą procesy oparte na sensie, pomijając całkowicie pytanie o specyfikę relacji człowiek-środowisko.

Zbieżności między dwoma myślicielami pojawiają się natomiast na płaszczyźnie diagnostycznej. Gehlenowska koncepcja kulturowej krystalizacji i *post-histoire* kładąca nacisk na to, że współczesne społeczeństwa osiągnęły na tyle wysoki poziom funkcjonalnego zróżnicowania, że niemożliwa stała się nowa synteza, która zmieniałaby dominującą konfigurację superstruktur oraz nieprzejednana krytyka humanitaryzmu jako oderwanego od rzeczywistości eskapizmu znajduje swój odpowiednik w postawie Luhmanna, który uznaje wszelką krytykę społeczeństwa w jego obecnej funkcjonalnej postaci za całkowicie chybioną i nieuprawnioną utopizm. „Mamy dziś ogrom alternatywnych i negatywnych stylów życia. Ich język, mówienie o „krytyce” i o „alternatywach”, to właśnie język dominującego porządku. Nie można jednak tego powiedzieć o ukrytym obszarze porządku zorientowanego funkcjonalnie, wszak jest to już dawno zasada odrzucanych systemów. [...] Każda próba kopiowania starego modelu, a mianowicie atakowania porządku „panowania”, przybierania parodystycznych form i zmieniania oficjalnych miejsc, takich jak uniwersytety, czy sądy, na sceny karnawałowe - każda taka próba tym bardziej omija właściwy problem. Już łatwość poruszania problemów i nadawania im powagi wystarczyła do eliminacji tego rodzaju wygłupów.”<sup>1144</sup>

Podobnie jak Gehlen Luhmann postrzega „współczesny subiektywizm” jako „symptom upadku”. Absolutyzacja indywidualności prowadzi bowiem do skrajnego oddzielenia jednostki od systemu społecznego. Nie dostrzegając własnego sprzężenia z systemem społecznym, jednostka „[...] do samoopisywania się może [...] używać już tylko swej własnej indywidualności.”<sup>1145</sup> Roszczenie jednostki do uznania jej za niepodzielny, suwerenny byt w sobie prowadzi do aspołecznych zachowań, a „[...] wyparta ogólność nie powraca do świadomości ulepszona, lecz pogorszona - powraca w postaci choroby. W takim

---

<sup>1143</sup> N. Luhmann, *Systemy społeczne...*, op. cit., s. 45.

<sup>1144</sup> Ibidem, s. 319.

<sup>1145</sup> Ibidem, s. 249.

stanie rzeczy jednostka może znaleźć wyjście polegające na tym, by za chore uznać społeczeństwo, a nie sama siebie. Stojący do dyspozycji repertuar sięga od anarchizmu przez terroryzm po rezygnację - od roszczenia do dowolności działania po roszczenie do tego, by nie być konfrontowanym z żadnymi roszczeniami.”<sup>1146</sup> Cytowany fragment przywodzi na myśl gehlenowskie opisy zjawiska „falowania osoby” - nadmiernej, odrealniającej koncentracji podmiotu na własnych, wewnętrznych przeżyciach, której sprzyja współczesna koniunktura psychologii, rozmaitych form doradztwa personalnego i terapii. Wybujale roszczenia do samorealizacji, nieskrępowanej wolności pozbawiają indywidualność elementarnego poczucia zadomowienia i skłaniają je do przyjęcia defetystycznej postawy wobec społeczeństwa. Wygórowane oczekiwania przeciążają emocjonalnie i poznawczo podmiot, a w skrajnych przypadkach prowadzą do jego dezintegracji. Luhmann równie ostro jak Gehlen oddziela jednostkę (system psychiczny) od systemu społecznego i równie stanowczo dezawuuje jej roszczenia do ekspresji „własnego prawdziwego Ja”. „Legitymizując [...] roszczenie do samorealizacji, system społeczeństwa odpowiada społeczno-strukturalnemu zewnętrznemu usytuowaniu jednostki, czyli temu, że w żadnym ze społecznych systemów cząstkowych jednostka nie może być widziana wraz ze wszystkimi swymi roszczeniami i zasługami.”<sup>1147</sup> W rezultacie obydwaj myśliciele wydają się nie dostrzegać głęboko zakorzenionych w naszej kulturze źródeł podmiotowości, które stały się przedmiotem obszernych analiz Charlesa Taylora. Filozof ten przekonująco pokazuje, że współczesna podmiotowość jest konstytuowana przez autointerpretację.<sup>1148</sup> Artykulacja kulturowego tła pomaga jednostce rozumieć swoje otoczenie jak i samą siebie, jej zadaniem jest bowiem „[...] włączyć jednostkę w splot historycznych narracji, z których będzie ona w stanie zaczerpnąć swą własną opowieść.”<sup>1149</sup> Krytykowany przez Gehlena i Luhmanna subiektywizm zostaje w filozofii Taylora nobilitowany jako suwerenne źródło tożsamości. Filozof pisze w tym kontekście o rewolucji ekspresywistycznej, która polega na tym, że każdy jednostka realizuje człowieczeństwo na swój wyjątkowy sposób. Człowiek poszukując sensu może odnaleźć go poprzez artykulację: „To, czy nasze życie ma sens, zależy w znacznym stopniu od naszych własnych środków ekspresji”<sup>1150</sup>

Luhmannowski antyhumanizm nie przybiera tak drastycznej formy jak gehlenowska krytyka subiektywizmu. Subiektywizacja życia nie stanowi dla niego poważnego symptomu

---

<sup>1146</sup> Ibidem, s. 251.

<sup>1147</sup> Ibidem, s. 251.

<sup>1148</sup> Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, Warszawa 2001, s. 34.

<sup>1149</sup> A. Bielik-Robson, wstęp Ibidem, s. LI.

<sup>1150</sup> Ch. Taylor: *Źródła podmiotowości...*, op. cit., s. 37.



społecznej destabilizacji, ponieważ jego teoria z założenia rezygnuje z pojęcia podmiotu, a system społeczny będący ekwiwalentem instytucji zostaje do tego stopnia zabsolutyzowany, że subiektywizm albo sam dyscyplinuje się w „formach kodowanej komunikacji” albo popada w dysfunkcjonalność jako „[...] kontrkontyngencja zredukowana do egzystencji.”<sup>1151</sup>

Luhmann wykorzystuje koncepcję Gehlena nawet tam, gdzie *explicite* deklaruje całkowite porzucenie antropologicznych założeń. Widać to wyraźnie w analizach podwójnej kontyngencji. „Podstawę teorematu podwójnej kontyngencji stanowią z założenia wysoce złożone, korzystające z sensu systemy, które są dla siebie nawzajem nieprzejrzyste i nieprzewidywalne.”<sup>1152</sup> Aby wyjaśnić jak dochodzi do powstania stabilizacji wzajemnych oczekiwań w najwcześniejszym stadium komunikacji, socjolog posługuje się nietypowym dla niego dramaturgicznym słownictwem i konstruuje fikcyjny model „czystej podwójnej kontyngencji.”<sup>1153</sup> Sytuacja czystej podwójnej kontyngencji opiera się na doświadczeniu nietożsamości perspektyw *Ego* i *alter Ego*, a zarazem doświadczeniu tożsamości tego doświadczenia po obu stronach. „Dla obu sytuacja ta jest przez to niemożliwa do określenia, niestabilna, nieznośna” do tego stopnia, że rodzi „pozostającą w zawieszeniu możliwość budowania systemu”, która może „wykorzystać każdy przypadek do tego, by rozwinąć struktury.”<sup>1154</sup> Odpowiednikiem „pozostającej w zawieszeniu możliwości budowania systemu” jest u Gehlena kategoria „nieokreślonego zobowiązania” w tym sensie, że również ona wskazuje na pierwotną, równie niemożliwą do określenia sytuację, której niezamierzone opanowanie przynosi zaskakujący przyrost strukturyzacji zachowania (redukcji złożoności). Antropolog ma na myśli w tym wypadku nieprawdopodobne zjawiska zewnętrznego świata, na które człowiek nie może zareagować adekwatną koordynacją ruchową z powodu redukcji instynktów. Niebezpieczna sytuacja daje się opanować jedynie za pośrednictwem przedstawienia - na przykład dzięki gestycznej mimesis apelatywnego bodźca. Początkowa niemoc stanowi otwarty na wszelkie treściowe określenia punkt wyjścia dla dalszych strukturyzacji: przedstawienie może uzyskać status kolektywnego zobowiązania i w ten sposób zapewnić wewnątrzgrupową spójność, może też redukować intensywność wyzwającego bodźca za pośrednictwem powtarzalnej rytualizacji, bądź może przybrać formę reprezentacji całych kompleksów uczuć i potrzeb.

Zarówno Luhmann, jak i Gehlen, każdy na swój sposób, opisują proces konstytucji porządku społecznego na podstawie negatywnej antropologii, która za punkt wyjścia

---

<sup>1151</sup> N. Luhmann, *Systemy społeczne...*, op. cit., s. 320.

<sup>1152</sup> Ibidem, s. 106

<sup>1153</sup> Ibidem, s. 115.

<sup>1154</sup> Ibidem, s. 118.

przyjmuje sytuację impasu, braku możliwości nawiązania komunikacji. W obydwu przypadkach sytuacja ta rodzi niezamierzone i w tym sensie przypadkowe kulturotwórcze skutki, które pełnią funkcję odciążającą. Podobnie jak u Gehlena działanie rytualno-przedstawiające nie może być zaplanowane i z tego powodu tworzy nadwyżki sensu, które prowadzą ostatecznie do instytucjonalnej stabilizacji, tak u Luhmanna „nieznośne” doświadczenie podwójnej kontyngencji leży u podłoża przekształcenia „przypadków w prawdopodobieństwa budowy struktury”<sup>1155</sup>, które nie są zależne od wspólnie podzielanych wartości, wyeksplikowanego konsensu czy dających się zuniwersalizować racji rozumowych. Dopiero kiedy to przekształcenie ograniczy przestrzeń możliwości działania i komunikacji i doprowadzi do stabilizacji systemu, odciążone od złożoności (Luhmann) względnie od intensywności bodźca (Gehlen) zachowanie może odnieść się do otoczenia. Obydwie teorie nie wychodzą zatem od empirycznej faktyczności społecznego porządku, lecz od nieprawdopodobieństwa jego zaistnienia. Społeczne systemy redukują złożoność, a instytucje odciążają działanie konfrontowane z zalewem bodźców (*Reizüberflutung*). „Nieprawdopodobne” bogactwo możliwych założeń leżących u podłoża porządku społecznego pozostaje w obydwu teoriach ukryte dla aktorów społecznych, a odsłania się jedynie w zdystansowanej naukowej perspektywie.

Tezę Rehberga, że luhmannowska teoria reprezentuje „konserwatyzm w czasach postmodernizmu” można również odnieść do Gehlena. Działanie i trwałość instytucji podobnie jak komunikacja i utrzymanie systemu zależą wprawdzie od kontyngentnych uwarunkowań, ale z biegiem czasu uzyskują samoistną wartość, której nieocenioną zaletą jest „nieprawdopodobny” zysk strukturalny. Dla Gehlena podstawowym pytaniem jest pytanie o to, jakie strukturalne warunki muszą zostać spełnione, aby istota obciążona biologicznymi deficytami mogła utrzymać się przy życiu, natomiast Luhmanna zdumiewa fakt, że w obliczu wyjściowego nieprawdopodobieństwa w ogóle może zaistnieć komunikacja jako taka. Właśnie to założenie o niebezpieczeństwie powrotu do pierwotnego stanu chaosu, które potencjalnie zagraża każdemu porządkowi społecznemu łączy obydwie teorie i nadaje im konserwatywny wydźwięk.

Wyraźne nawiązania do filozofii Gehlena znajdziemy również w pracach Dietera Claessensa, który usiłował wypracować teorię socjologiczną opartą na antropologicznych założeniach.<sup>1156</sup> Odpowiedzi na fundamentalne pytanie o genezę społeczeństwa należy, jego zdaniem, poszukiwać w sferze ludzkiej biologii. W tej perspektywie koncepcja Gehlena

---

<sup>1155</sup> Ibidem, s. 117.

<sup>1156</sup> Por. P. Wöhrle, *Metamorphosen ...* op. cit., s. 336-377.

okazuje się paradoksalnie za mało biologizująca. Wyjściowa teza o deficytach biologicznych człowieka i jego otwartości na świat uwzględnia jedynie ontogenetyczny aspekt odciążenia, ignorując wymiar filogenetyczny. Claessens próbuje wypełnić tę lukę obecną w wywodach autora *Der Mensch* koncepcją socjalizacji osadzonej w antropologicznym modelu, który bazuje na ustaleniach współczesnej teorii ewolucji i etologii. Największy mankament projektu Gehlena socjolog dostrzega w tym, że pomija on „pośrednią sferę ludzkiej komunikacji.”<sup>1157</sup> W efekcie dokonuje pojęciowego przeskoku od „mikro-odciążenia” na poziomie okrężnych procesów percepcyjnych i motorycznych do „makro-odciążenia” na poziomie ponadjednostkowych instytucji. Znika tutaj pośrednia sfera powiązań, przejść, wzajemnych oddziaływań między wymienionymi poziomami. Gehlen ociera się o tę problematykę wprowadzając pojęcie irracjonalnych gwarancji doświadczenia, jednakże nawet w tym kontekście pomija intersubiektywne zapośredniczenie ludzkiego działania. Nie wyjaśnia w pełni, w jaki sposób wyłania się sfera shabitułizowanych, nawykowych działań, codziennych rutynowych czynności. Jak stwierdza Claessens: „Człowiek może - według Gehlena i jego poprzedników - stworzyć kulturę nieświadomie. Jej wartość polega właśnie na samooczywistości, z jaką się ukazuje, a tym samym na jej [...] nieuchronności. *Per definitionem* tkwi w niej więcej, niż można się spodziewać.”<sup>1158</sup>

Gehlenowi nie udaje się wyjaśnić tego fenomenu również w *Urmensch und Spätkultur*, ponieważ rezygnuje z rekonstrukcji filogenetycznego rozwoju irracjonalnych gwarancji doświadczenia. Stwierdza jedynie istnienie milcząco przyjmowanej wiedzy zakumulowanej w rutynowych praktykach dnia codziennego i przeciwstawia ją instrumentalnemu działaniu. Kategoria wtórnej celowości obiektywnej używana przez niego do opisu procesu konstytuowania się instytucjonalnych regulacji przywodzi na myśl heglowską kategorię chytrności ducha świata.<sup>1159</sup> Normy będące niezamierzonym rezultatem działania ideatywnego wydają się bowiem realizować jakąś bliżej niesprecyzowaną celowość, która na drodze okrężnej realizuje społeczne potrzeby. Tym samym mimo antymetafizycznego nastawienia antropolog nieoczekiwanie zbliża się do idealistycznej historiozofii.

Claessens chce skorygować koncepcję Gehlena, uzupełniając ją o analizę odciążenia na poziomie grupy społecznej. W tym celu nawiązuje do koncepcji antropologicznej P.

---

<sup>1157</sup> D. Claessens, Arnold Gehlen und die Soziologie - auf den Punkt gebracht [w:] *Zur geisteswissenschaftlichen Bedeutung Arnold Gehlens...* op. cit., s. 629.

<sup>1158</sup> D. Claessens, *Instinkt, Psyche, Geltung. Zur menschlichen Verhaltens. Eine soziologische Anthropologie*, Köln/Opladen 1970, s. 37.

<sup>1159</sup> *Ibidem*, s. 42.

Alsberga, za którym przyjmuje, że zahamowanie instynktu ucieczki posiadało największą doniosłość dla dalszego rozwoju ludzkiej egzystencji. Stało się to możliwe głównie dzięki wynalazkowi broni miotającej (idea *homo iacens*)<sup>1160</sup>, który zatrzymał dalszą organologiczną specjalizację gatunku ludzkiego. Zaoszczędzona w ten sposób energia witalna została spożytkowana w kooperacji międzyosobniczej, która z kolei sama w sobie stanowiła ważny etap odciążenia człowieka w perspektywie filogenetycznej. Coraz bardziej złożony podział pracy, rozmaite techniki stabilizacji życia grupowego przekształciły się z upływem czasu w względnie trwałą formę zabezpieczenia przed presją selekcyjną. „Grupa - w ramach zasady wyłączenia ciała - powstrzymuje nawrót instynktów, czyni je zbędnymi i może uczynić je na zawsze zbędnymi poprzez to, że chroni przed wszelką adaptacyjną cielesną specjalizacją, która wprawdzie zapewniłaby jednostce przetrwanie, ale sprowadziłaby ją równocześnie na ewolucyjne manowce.”<sup>1161</sup>

Claessens łądzi ponadto gehlenowską tezę o redukcji instynktów, która wskazywać miała na wyjątkową pozycję *homo sapiens* w obrębie świata zwierząt. W zrewidowanej wersji redukcja instynktów oznacza już tylko utratę specyficzności bodźców wyzwalających koordynacje ruchowe. Miejsce sztywnych schematów behawioralnych zajmuje u człowieka niespecyficzna skłonność do odkrywania i tworzenia formalnych struktur, która przejawia się w postaci tak zwanych tendencji do regularności (*Regeltendenzen*). Rezydualne instynktowne posiadają zatem dla Claessensa zdecydowanie większe znaczenie niż dla Gehlena. Kluczowe w teorii instytucji pojęcie „nieokreślonego zobowiązania” zostaje przez Claessensa zinterpretowane jako modelowy przykład regularnych tendencji, które zapobiegają ewolucyjnemu ryzyku całkowitej redukcji instynktów. „Człowiek jest z pewnością otwarty na świat, co odnosi się do wyposażenia w systemy, które reagując na bodźce kluczowe dyrygują jego zachowaniem, pomagają mu przetrwać i wzbudzają chęć życia. Może on jednak zapanować nad tą otwartością, tworząc rezerwat porządku, mianowicie kulturę, potem jednak musi on przyswoić sobie ową formalną zdolność do tworzenia porządku. I o tyle właśnie nie jest on wówczas otwarty. W swojej otwartości istnieje, że tak powiem, element koniecznego zniesienia niebezpieczeństw otwartości: tendencja do regularności.”<sup>1162</sup> Owe quasi-instynktowne tendencje straciły ściśle powiązanie z konkretnymi wyzwalaczami, ale przejawiają się w postaci formalnych niezmienników opisywanych przez psychologię postaci - na przykład „prymatu dobrego kształtu”, ale również w postaci zachowań

---

<sup>1160</sup> Por. A. Crosby, *Throwing Fire. Projectile Technology through History*, Cambridge 2002.

<sup>1161</sup> D. Claessens, *Instinkt...*, op. cit., s. 97.

<sup>1162</sup> *Ibidem*, s. 116.

międzyosobniczych (czynności pielęgnacyjne, takie jak iskanie, które u człowieka odrywają się od wyzwalającej sytuacji bodźcowej i funkcjonują w szerszym horyzoncie zachowań społecznych jako tzw. *grooming talk* - mowa uporządkująca). Tylko z tego powodu, że społeczna koordynacja zastępuje morfologiczne dopasowanie do środowiska i umożliwia osiągnięcie synergetycznych rezultatów, które przekraczają zdolności pojedynczego osobnika, „specjalizacja w niewyspecjalizowaniu” nie okazała się ślepą uliczką ewolucji. Niekorzystna sytuacja wyjściowa *homo sapiens* zostaje opanowana nie tyle na drodze samoczynnego odciążenia, jak chciał Gehlen, lecz za pośrednictwem odciążenia zachodzącego na poziomie grupowej komunikacji, które gwarantuje pewność oczekiwań we wzajemnych relacjach.

Uwolnienie się od przymusów adaptacyjnych skazuje jednak człowieka na nowego rodzaju, tym razem, społeczne przymusy adaptacyjne. Zahamowany impuls ucieczki zostaje zastąpiony przymusem uczestnictwa w zbiorowej obronie, kulturowa pacyfikacja zwyczajów opisana przez Eliasa skutkuje wzmożeniem przymusów wewnętrznych etc. Odciążenie ujawnia tutaj swoje janusowe oblicze, z jednej strony tworzy ochronną przestrzeń, z drugiej zaś umacnia stosunki zależności, władzy i podporządkowania.

W początkowym stadium grupa tworzy niepodważalną, „uświęconą” całość i skutecznie przeciwdziała destabilizacji. Dopiero na dalszych etapach rozwoju społecznego, kiedy grupa traci aurę nietykalności, wyłaniają się odśrodkowe impulsy, które prowadzą do decentralizacji. W przeciwieństwie do Gehlena Claessens już w stadium archaicznych instytucji umieszcza napięcia odsłaniające nierówności struktury społecznej. Już wtedy pojawia się problem legitymizacji i autentyczności obowiązującego porządku. Jedność egzystencji i jej prawomocność bezdyskusyjna w świecie zwierzęcym, w przypadku człowieka staje się trudnym do zrealizowania celem. Wychodząc od gehlenowskiej idei nadwyżki popędowej socjolog wyprowadza tezę o istnieniu popędu, który dąży do odtworzenia utraconej specyfiki bodźców kluczowych. Człowiek ustawicznie poszukuje motywu, który mógłby naddeterminować jego wrodzone (głód, seksualność) i nabyte (zapośredniczone socjo-kulturowo) motywy, poszukuje „zagubionego motywu.”<sup>1163</sup> Naddeterminacja oznacza bowiem nie tylko swobodę rozbudowywania i utrwalania motywów działania, ale również poszukiwanie takich uzasadnień dla niego, które nie odsyłają wyłącznie do konieczności życiowych. Umocowanie działania w trwałej, w pełni uzasadnionej strukturze motywacyjnej jest celem, którego człowiek nie może nigdy w pełni zrealizować, dlatego też instytucjonalizacja jest procesem ambiwalentnym, z jednej strony, dąży do

---

<sup>1163</sup> Ibidem, s. 133.

uproszczenia, schematycznego ujęcia rzeczywistości, co może grozić usztywnieniem powstających za jej pośrednictwem struktur, a z drugiej strony, tkwi w niej „tendencja do totalności”, poszukiwania totalnej (wyczerpującej) legitymizacji działania. Każde działanie jest bowiem nie tylko manifestacją leżącą u jego podstaw intencji, ale zarazem wyrazem nieadekwatności każdego spełnienia intencji. Owa rozbieżność pomiędzy tym, co osiągnięte a tym, co zamierzone rodzi quasi-instynktowne dążenie do całości. Żaden porządek społeczny nie jest jednak w stanie w pełni zaspokoić tego dążenia. „Szukanie totalności jest skazane na niepowodzenie, ponieważ totalność istnieje dla człowieka tylko jako roszczenie - nie można jej jednak urzeczywistnić.”<sup>1164</sup> W sukurs temu dążeniu przychodzą rozmaite formy wewnętrznej i zewnętrznej stabilizacji: habitualizacje przebiegów ruchowych, strukturyzacja percepcji, język, koordynacja działań grupowych oraz instytucje. Uzyskana dzięki nim zewnętrzna i wewnętrzna stabilizacja nigdy jednak nie osiąga pewności zachowania instynktownego.

Claessens koryguje również gehlenowskie ujęcie socjalizacji w perspektywie ontogenetycznej. Nawiązując do Plessnera, pokazuje, że już na poziomie zwierzęcej organizacji zachodzą mechanizmy komunikacyjne - zwrotne informowanie centrum nerwowego o stanie pobudzeń sensorycznych peryferiów. W tym sensie już utrwalanie zachowań zwierzęcych uznaje socjolog za formę instytucjonalizacji. U człowieka zasada komunikacji nie jest jednak tylko wstępną fazą rozwoju aparatu psycho-fizycznego, ale utrzymuje się przez całe życie, umożliwiając większy dystans do środowiska, ale również nowe sposoby nawiązywania z nim łączności. Gehlen poświęcił tym procesom wiele miejsca w swoich tekstach, jednakże, jak przekonuje Claessens, pominął analizę czynności komunikacyjnych na poziomie społecznym, a ponadto nie uwzględnił w wystarczający sposób „wewnętrznej komunikacji” człowieka z sobą samym. Również w tym miejscu pojawia się nawiązanie do Plessnera, a konkretnie do pojęcia ekscentrycznej pozycjonalności. „Istota ekscentrycznie pozycjonalna jest istotą, która zasadniczo, a nie tylko podczas kierowania ruchem ciała, komunikuje się ze sobą i o tyle też jest pierwotnie istotą społeczną.”<sup>1165</sup> Claessens ironicznie obnaża tutaj jednostronność ujęcia Gehlena, który wyjaśniał wewnętrzną komunikację człowieka z samym sobą na przykładzie operowania narzędziami.

Socjolog uznaje, że teza Plessnera o ekscentryczności *homo sapiens* pozostaje abstrakcyjną formułą dopóty, dopóki nie zostanie udzielona odpowiedź na pytanie, jakie

---

<sup>1164</sup> Ibidem, s. 134.

<sup>1165</sup> Ibidem, s. 152.

instancje społeczne umożliwiają człowiekowi zajmowanie stanowiska wobec siebie i otoczenia już we wczesnej fazie ontogenetycznej. Innymi słowy, jak jest możliwe to, że istota będąca nikim (prawo utopijnego miejsca) potrafi odnieść się do siebie i innych zanim jeszcze zacznie ucieleśniać określone role społeczne?

Claessens w odpowiedzi na to pytanie wskazuje, że zdolność zajmowania postawy poprzedza dialogiczność związana z relacją noworodek - matka. Opiekuna udzielająca elementarnej pomocy dziecku stanowi dla niego początkowo cały świat, z którym nawiązuje mimiczno-gestywny dialog.<sup>1166</sup> Owa interakcja chroni bezradną, całkowicie otwartą na świat istotę, tworząc warunek możliwości dla późniejszej kompetencji dystansowania się wobec otoczenia i z pozycji tego dystansu rozpoznawania i uznawania innych osób. W ten sposób socjolog odrzuca gehlenowską tezę o pierwotnie samoczynnym odciążeniu na rzecz tezy o pierwotnie dialogicznej komunikacji dziecka z matką. „Matka działa jak pośredniczka w podwójnym słowa tego znaczeniu: przenosi środowisko do wnętrza dziecka a przez daje mu szansę rozwinięcia własnych odśrodkowych sił.”<sup>1167</sup> Dziecko zyskuje stopniowo zaufanie i pewność odnośnie tego, że działania opiekunki nastawione na zaspokojenie jego potrzeb, mimo jej cielesnej nieobecności, przyniosą oczekiwany skutek. Tak rodzi się relacja praufności dziecko-matka będąca jądrem krystalizacyjnym ludzkiej wspólnoty. Podstawą społecznego optymizmu jest zatem umiejętność oderwania się od konkretnych sytuacji bodźcowych i stanów zaspokojenia, jaką umożliwia mikrospołeczna ochrona w obrębie rodziny. Podobnie kooperacyjna ochrona przed naciskiem selekcyjnym tworzy w wymiarze filogenetycznym poczucie zaufania, solidarności i lojalności wobec wspólnoty. Grupa jako pierwotny gwarant odciążenia a zarazem katalizator nowych obciążeń stanowi kluczowe ogniwo pośrednie pomiędzy konkretnością indywidualnej egzystencji a abstrakcyjnością instytucji społecznych. W tym właśnie pośrednim wymiarze, który pominął w swoich analizach Gehlen, rodzi się komunikacja werbalna oraz procesy identyfikacji leżące u podłoża zjawiska socjalizacji i rozwoju osobowej tożsamości.

Recepcja myśli filozoficznej i społecznej Gehlena nabiera nowego impetu za sprawą ucznia oraz wydawcy jego dzieł - Karla-Siegberta Rehberga, który począwszy od lat 70-tych próbuje przeformułować teorię instytucji w duchu teorii krytycznej.<sup>1168</sup> Niemiecki socjolog przyjmuje założenia antropologiczne swojego nauczyciela, jednocześnie odrzuca polityczne konsekwencje płynące z konserwatywnej apologii instytucji. Adekwatny opis relacji

---

<sup>1166</sup> Ibidem, s. 156.

<sup>1167</sup> D. Claessens, *Familie und Wertsystem*, Berlin 1967, s. 70.

<sup>1168</sup> Por. P. Wöhrle, *Metamorphosen ...* op. cit., s. 378-417.

zachodzącej między jednostką a społecznym porządkiem powinien, jego zdaniem, uwzględnić perspektywę jednostkowej „konsternacji” (*Betroffenheit*), która ujawnia mechanizmy przymusu i władzy. Ocena i legitymizacja istniejących instytucji nie może pomijać indywidualnych doświadczeń aktorów społecznych, ponieważ sprowadzałaby się wówczas do bezkrytycznej afirmacji panującego *status quo*. Ponadto należy również uwzględnić historyczną ewolucję urządzeń społecznych oraz uwikłanie badacza w opisywaną rzeczywistość. Punkt wyjścia Gehlena wskazującego na antropologiczną niezbędność instytucji okazuje się tym samym niewystarczający i zbyt abstrakcyjny. Instytucje uwikłane są we własną historyczną genealogię, na podłożu której dokonują specyficznej autointerpretacji i uwiarygodniają swoją prawomocność. Kryterium oceny należałoby zatem uczynić porównanie celów i roszczeń deklarowanych w instytucjonalnych samoopisach z faktycznymi konsekwencjami, jakie wywołują one w życiu jednostkowym. Gehlen nie wykorzystał tego kryterium, ponieważ wtórne instytucjonalne obciążenia stanowiły dla niego zabezpieczenie przed wybujałością pierwotnych odciążeń. Według antropologa, „pozytywność, tego co negatywne” (alienujące skutki ładu instytucjonalnego) służy utrzymaniu społecznej równowagi, natomiast Rehberg usiłuje pokazać, że odgórne przymusy zabezpieczają wprawdzie istniejący ład, ale jednocześnie wiele z nich wywołuje negatywne skutki na poziomie jednostkowym. Nierówność, ludzka krzywda i cierpienie nie dają się usprawiedliwić wskazaniem na dobro ogółu. Teoria społeczna uchylająca się od problemu legitymizacji istniejących struktur władzy zaprzecza w istocie swojemu powołaniu.

Socjolog próbuje ominąć pułapkę cynicznego utilitaryzmu, wprowadzając dynamiczne pojęcie instytucjonalizacji jako procesu, który łączy doświadczenie (przeszłość) z oczekiwaniem (przyszłość), strukturyzując przestrzeń możliwości dla indywidualnego działania. Instytucjonalizacja przeciwdziała oportunistycznym interesom, a ponadto zabezpiecza normatywne przesłanki przed odśrodkowymi siłami, co nie oznacza jednak, że nie pełni żadnych praktycznych funkcji. Pytanie o funkcjonalność instytucjonalnego odciążenia powinno dotyczyć tego, w jaki sposób ono samo siebie definiuje oraz w jakie relacje wchodzi z innymi instytucjami. Odpowiedzi na to pytanie można zaś udzielić jedynie w oparciu o historyczno-socjologiczne analizy, a nie na podstawie ogólnych antropologicznych założeń. Taki właśnie kierunek badań sugeruje, zdaniem Rehberga, zaproponowana przez Gehlena kategoria wtórnej celowości obiektywnej. Kategoria ta



ukazuje bowiem instytucje „[...] jako formalne struktury dające się wypełnić różnymi treściami i motywami.”<sup>1169</sup>

Jak pamiętamy, idee kierownicze wyznaczają horyzont, w którym dokonują się nieplanowane transformacje celów, w którym dochodzi do zwielokrotnienia i akumulacji środków. Owa ukryta, niezamierzona celowość posiada swoją historię, którą można przynajmniej częściowo odtworzyć. Rekonstruując genealogię instytucji, teoria socjologiczna broni się przed pokusą reprodukcji tradycjonalistycznych samoopisów, które przybierają postać ahistorycznych narracji. W koncepcji Gehlena instytucjonalny ład zostaje wyrwany z dziejowego kontinuum i społecznego kontekstu, przez co uodparnia się na wszelką krytykę. Antropolog uświęca w ten sposób przeszłość jako auratyczną „historię w stanie spoczynku” (*stillgelegte Geschichte*). Rehberg natomiast umieszcza pojęcie instytucji w ramach socjologicznej teorii panowania, która próbuje odsłonić partykularne interesy ukryte za parawanem rzekomo obiektywnej celowości.

Opisywane przez Gehlena oddzielenie motywu od celu nie jest procesem samoczynnym, przebiegającym bez udziału określonych grup interesów, lecz wyraża napięcie pomiędzy instytucjonalną autoprezentacją a częściowo ukrytą funkcjonalnością ponadjednostkowych struktur. Instytucjonalna władza odtwarza w procesie historycznym pierwotny przymus natury i w tym sensie wymaga legitymizacji.<sup>1170</sup> Rehberg podkreśla, że antropologicznie ugruntowana „pośredniość” ludzkiego zachowania dotyczy również stosunku człowieka do jego wytworów. Instytucje umożliwiają wprawdzie odciążenie zbiorowej *praxis*, „[...] kanalizowanie i formowanie możliwych przebiegów działania oraz wykluczanie tego, co zbędne”<sup>1171</sup>, ale nie stanowi to bynajmniej wystarczającej przesłanki dla uznania nietykalności instytucjonalnej stabilizacji, ponieważ człowiek jako istota obciążona nadwyżką popędową niejako konstytucjonalnie zawsze wykracza poza ustanowiony porządek: „Owa obciążona popędowo istota nie roztapia się w bardziej dookreślonej formie poszczególnych instytucji, ponieważ jej mentalne, przeżyciowe i emocjonalne treści są konstytucjonalnie i biograficznie niepowtarzalne i nad wyraz złożone, mimo że poddają się typizacji i pełnią funkcje adaptacyjne.”<sup>1172</sup> Niezbywalna dla człowieka zdolność antycypowania i projektowania możliwych działań, „mówienia nie”, obejmuje również

---

<sup>1169</sup> K. S. Rehberg, *Ansätze zu einer perspektivischen Soziologie der Institutionen*, Aachen 1973, s. 96.

<sup>1170</sup> *Ibidem*, s. 109.

<sup>1171</sup> *Ibidem*, s. 146.

<sup>1172</sup> *Ibidem*, s. 147.

zdolność dystansowania się wobec instytucji.<sup>1173</sup> Rehberg nie wyprowadza jej, jak wczesny Habermas z interesu emancypacyjnego, lecz z logiki ludzkich potrzeb.

Nieokreślone popędy krystalizują się w potrzeby za pośrednictwem społecznie wytworzonych wzorców, jednakże nigdy nie zostają bez reszty „ujarzmione” i skanalizowane. Część z nich „przełamuje” odgórne regulacje i tworzy potencjał, z którego mogą wyłonić się krytyczne impulsy. Ponadto w ramach samych instytucji powstają nowe pokłady potrzeb, które wymagają odrębnej instytucjonalizacji. W ten sposób powstaje dialektyczne napięcie między sferą instytucjonalną a ludzkimi potrzebami. Napięcie to zostaje rozładowane w sytuacji, gdy dochodzi do wzajemnego uprawomocnienia potrzeb (a tym samym będących ich nosicielami aktorów społecznych) oraz instytucjonalnych rygorów. Rehberg chce przy tym uniknąć utopijnej perspektywy pojednania jednostki ze społeczną całością, która przyświeca myślicielom o marksistowskiej proveniencji. Nowe potrzeby przekraczają jednostkową perspektywę, kiedy zostają uzewnętrznione w formie obiektywistycznego dyskursu i stają się częścią instytucjonalnego samoopisu. Socjologa interesuje w tym przypadku pytanie, w jaki sposób instytucjonalne mechanizmy mogą wytworzyć społeczny przymus związany ze sferą ważności - innymi słowy - jak powstają trwałe, wiążące jednostki normy.

Po pierwsze, instytucje uogólniają ludzkie popędy, kształtują je i typizują w ten sposób, że łączą ze sobą sprzeczne potrzeby i interesy, pomijając partykularne, emocjonalne i motywacyjne różnice. Obowiązujące normy charakteryzuje bowiem treściowa nieokreśloność, która umożliwia subsumcję zróżnicowanych zachowań pod jedną regułę. Z upływem czasu instytucjonalne normy uwalniają się od sytuacyjnego kontekstu swoich narodzin, od własnej historycznej genezy. Odtąd nie tylko ujednolicają działania, ale również pozwalają określonym grupom aktorów społecznych sterować zachowaniem innych jednostek. Na przykład przełożenie indywidualnego opisu zdarzeń oraz motywacji na język prawniczy, instytucjonalny kod paragrafów, pedagogicznych apelów transponuje dziedzinę partykularnych działań na sferę powszechnie obowiązujących norm. Efekt ten wzmacniają symboliczne insygnia i skodyfikowane rytuały podkreślające autorytet orzeczeń sądowych. Zinstytucjonalizowana, abstrakcyjna władza łączy zatem w sobie racjonalne, tradycjonalistyczne, charyzmatyczne i biurokratyczne elementy panowania.

Mechanizm abstrakcji łączy się bezpośrednio z mechanizmem autonomizacji instytucji, a ściślej z wrażeniem trwałości i suwerenności, jakie wywołuje ona w jednostkach. Wrażenie to powstaje za pośrednictwem symbolicznej narracji o akcie założycielskim.

---

<sup>1173</sup> Ibidem, s. 114.

Narodziny instytucji uwiecznione zostają w postaci opowieści konstruującej odrębną, instytucjonalną historię, która pomija wszelkie niewygodne fakty i okoliczności. Zmitologizowany akt założycielski staje się w ten sposób symbolicznym potwierdzeniem autonomii i niezbędności instytucji. Kryteria ważności obowiązujące w ich ramach są następnie przenoszone na inne obszary porządku społecznego, co podkreślał już Gehlen: „[...] podporządkowane im [instytucjom] wzorce postępowania i myślenia wykraczają poza pierwotny obszar zastosowania, ogarniają nowe fakty, które zyskują dzięki temu legitymizację.”<sup>1174</sup> Tendencja do rozciągania norm instytucjonalnych na sąsiednie obszary życia społecznego odnosi skutek, ponieważ normy te wykazują dużą plastyczność. U podłoża tego zjawiska leżą nie tylko symboliczne i narracyjne mechanizmy, lecz również sensotwórcza moc idei przewodniej (*Leitidee*), która w przeciwieństwie do gehlenowskiej *idee directrice* nie stanowi dla Rehberga suwerennego wytworu świadomości ideatywnej, lecz medium samoopisu oraz zewnętrznej prezentacji instytucji.

„Idea przewodnia” przedstawiana zazwyczaj w postaci wyidealizowanego aktu założycielskiego tworzy normatywne podłoże, które syntetyzuje często sprzeczne ze sobą roszczenia, interesy, projekty ładu społecznego, wypuklając jedne i marginalizując inne. Podporządkowanie wielości motywów naczelnej idei prowadzi do licznych konfliktów zarówno w obrębie jednej, jak i pomiędzy różnymi instytucjami. Na przykład instytucja współczesnego uniwersytetu opiera się, zgodnie z panującą opinią, na humboldtowskiej idei wewnętrznego kształcenia (*Bildung*), wolności nauki i nauczania, ale równocześnie coraz wyraźniej ulega imperatywom wolnorynkowej konkurencji. Podstawowe pytanie dotyczy w tym przypadku tego, czy idea *universitas* była rzeczywiście kiedykolwiek wolna od tendencji instrumentalistycznych? Wylaniające się w praktyce konflikty odzwierciedlają bowiem nie tylko zmianę stosunków panowania oraz przeobrażenia systemu gospodarczego, ale odsłaniają również sprzeczności tkwiące wewnątrz instytucji. Rzekomo jednolite normatywne podłoże uniwersytetu rozpada się zatem nie tylko z powodu „kolonizacji” przez racjonalność systemową, ale również dlatego, że od samego początku było ono fikcyjnym konstruktem pewnej kulturowej narracji, którą należałoby krytycznie zrekonstruować, aby poddać rewizji samą ideę przewodnią. Podobnie toczona współcześnie w sferze publicznej debata na temat fundamentalizmu islamskiego bezkrytycznie przyjmuje, że istnieje „czysty”, pokojowo zorientowany rdzeń islamu, który ulega wtórnej, wypaczającej instrumentalizacji. Wiele wskazuje, że również w tym przypadku mamy do czynienia z narracyjną fikcją, która

---

<sup>1174</sup> A. Gehlen, *Urmensch ...*, op. cit., s. 241.

idealizuje i ujednocila złożony splot uwarunkowań i motywacji leżących u podłoża „idei przewodniej” islamu.

Rehberg odrzuca ahistoryczną koncepcję instytucji, która umocniła konserwatyzm Gehlena i doprowadziła go do pesymistycznej historiozofii. Co ciekawe, według socjologa, teoria ta operuje pojęciowymi narzędziami, które wbrew intencjom jej autora doskonale nadają się do badania historycznej ewolucji instytucjonalnego porządku. Chodziłoby tutaj o przekonanie Gehlena, że w ramach odgórnie ustalonych przebiegów działania nieustannie dochodzi do transformacji zarówno celów, jak i środków, a przede wszystkim o ujęcie instytucji jako ceremonialnych, pustych form, które można wypełnić różnymi treściami.<sup>1175</sup> Antropolog nie czyni jednak użytku z tych określeń, w wyniku czego nie potrafi zrozumieć, między innymi, dynamiki zmian zachodzących we współczesnej instytucji państwa. Państwo pojmuje on bowiem w kategoriach hobbesowskich jako najwyższego stróża porządku społecznego, który chroni obywateli przed chaosem i wymaga od nich określonych cnót obywatelskich. Rehberg pokazuje, że antropolog poddaje się w tym przypadku sile perswazji mitu Lewiatana i nie potrafi dostrzec pozytywnych aspektów procesu, który doprowadził do wykształcenia się w obrębie państwa szeregu celów o charakterze socjalnym.

W swojej krytycznej teorii instytucji Rehberg kładzie nacisk na symboliczną autoprezentację społecznego porządku. Pojęcie symbolu ujmuje niezwykle szeroko, podążając w tym względzie za Gehlenem, który osadził je w witalnej sferze człowieka. Wartości symboliczne powstają już na elementarnym poziomie postrzegania dzięki kooperacji aparatu zmysłowego i motorycznego. W istocie każda percepcja wykracza poza dane bezpośrednio wrażenia, tworząc nadwyżkę sensu, którą można spożytkować w działaniu. Proces ten kontynuują czynności mowne oraz rozmaite zachowania kulturotwórcze (religijne, artystyczne, polityczne, etc.). Symbol jako taki nie jest tworem w pełni arbitralnym z powodu swojego zakorzenienia w warstwie ludzkich potrzeb i popędów, transcenduje jednak codzienność w tym sensie, że wprowadza do niej struktury porządku. Dla Rehberga najważniejszą cechą językowego dyskursu jest jego plastyczność, „[...] dzięki której człowiek może przemieszczać i rekombinować rzeczy, wyobrażenia oraz pragnienia, a mianowicie w taki sposób, jak zachodzi to na płaszczyźnie słów i pojęć za pośrednictwem zdolności językowej.”<sup>1176</sup> Ujętych w działanie zawsze wykracza poza pierwotne motywacje, przekształca wyjściowe warunki, a tym samym wzbogaca ludzkie odniesienie do świata o

---

<sup>1175</sup> A. Gehlen, *Urmensch ...*, op. cit., s. 43.

<sup>1176</sup> K.-S. Rehberg, *Weltrepräsentanz und Verkörperung [w:] Institutionalität und Symbolisierung. Versteigerungen kultureller Ordnungsmuster in Vergangenheit und Gegenwart* (red. G. Melville), Köln 2001, s. 5.

nowe możliwości. Również instytucje posługują się symboliczną reprezentacją, aby przekroczyć, a ściślej ukryć, faktyczny kontekst swojej genezy. „W instytucjonalnym wytwarzaniu i utrwalaniu efektów transcendujących chodzi o normatywne roszczenia do ważności, które oddzielają to, co powinno obowiązywać od pierwotnych motywacji i rzeczywistych przyczyn warunkujących powstanie instytucji, a przez to zapobiegają powiązaniu sfery ważności i genezy.”<sup>1177</sup> Proces instytucjonalizacji splata się z formami symbolicznej prezentacji do tego stopnia, że funkcjonalne aspekty nie dają się oddzielić od symbolicznego wymiaru instytucji - „[...] to, co symboliczne nie jest zwykłym dodatkiem do instytucjonalnej rzeczywistości, lecz stanowi jego integralną część składową.”<sup>1178</sup> Zespolecie symbolicznego wymiaru z jego funkcjonalnym znaczeniem odróżnia instytucje od instrumentalnych organizacji społecznych.

Retrospektywna, idealizująca konstrukcja aktu założycielskiego i to zarówno w przypadku „makroinstytucji” (prawo, państwo, religia), jak i na poziomie „mikroinstytucji” (przyjaźń, korespondencja), opiera się na odpowiednim użyciu symboli powiązanych nie tylko z mniej lub bardziej abstrakcyjną treścią, ale wymagających również podporządkowania się określonym systemom wartości i autorytetom. Rehberg postrzega w taki sposób wszelkie atrybuty władzy, symbole religijne, oznaki statusu, ale również bezgłośny język gestów pojednania i dominacji, akceptacji i wykluczenia, który reguluje relacje międzyludzkie w nieomal każdym wymiarze życia społecznego. Socjolog polemizuje z czysto semiotycznym ujęciem tego wymiaru<sup>1179</sup>, podkreślając auratyczny charakter „żywych” jeszcze do dziś symboli. Jako przykład niech posłuży choćby islamski spór o burkę we Francji czy nasza rodzima debata na temat znaczenia krzyża w miejscach publicznych. Atrakcyjność instytucjonalnej symbolizacji płynie stąd, że zapewnia ona instytucjom autoteliczność. Transformacja kontyngentnych systemów wartości w „[...] konieczny, będący celem samym w sobie porządek”<sup>1180</sup> zachodzi dzięki temu, że roszczenia do ważności coraz bardziej abstrahują od złożonych uwarunkowań swojego powstania, a instytucja zyskuje własną, fikcyjną „historię”, realizując jednocześnie konkretne, maskowane przez symboliczną narrację interesy.

---

<sup>1177</sup> K.-S. Rehberg, *Institutionen als symbolische Ordnungen* [w:] *Die Eigenart der Institutionen. Zum Profil politischer Institutionentheorie* (red. G. Göhler), Baden Baden 1994, s. 64.

<sup>1178</sup> K.-S. Rehberg, *Weltrepräsentanz...* op. cit., s. 9.

<sup>1179</sup> Por. tezę Baudrillarda o niereferencyjności współczesnych systemów znakowych [w:] J. Baudrillard, *Wymiana symboliczna i śmierć*, Warszawa 2007.

<sup>1180</sup> K.-S. Rehberg, *Institutionenwandel und die Funktionsveränderung des Symbolischen* [w:] *Institutionenwandel* (red. G. Göhler), Opladen 1997, s. 103.

Dokonana przez Rehberga rewizja gehlenowskiej koncepcji instytucji w duchu demaskatorskiej teorii krytycznej, wieńczy dotychczasową recepcję filozofii autora *Urmensch und Spätkultur*. Wiele wskazuje, że nie jest to ostatni głos nawiązujący do bogatej spuścizny intelektualnej Gehlena; możemy spodziewać się kolejnych „powrotów” antropologa w dyskusji nad współczesnym porządkiem instytucjonalnym, w refleksji nad genezą języka, naturą ludzkiej *praxis*, a przede wszystkim w badaniach z zakresu historii idei. Jako „herold współczesności”<sup>1181</sup> stojący na straży instytucjonalnego porządku, a zarazem dźwigający ciężar swoich biograficznych zaszczości, jako filozof poszukujący impulsów w rozmaitych dyscyplinach nauk humanistycznych i przyrodniczych, odpowiedzialny za słowo i odważnie podejmujący najtrudniejsze problemy filozoficzne - będzie on jeszcze długo ważnym punktem odniesienia dla myślicieli, którzy celem swoich poszukiwań uczynią rozwiązanie zagadki ludzkiej egzystencji.

---

<sup>1181</sup> Określenie użyte przez Z. Kuderowicza we wstępie do: A. Gehlen, *W kręgu antropologii...*, op. cit., s. 10.

## Bibliografia

- Adorno Th. W., Horkheimer, M., *Dialektyka oświecenia*, tłum. M. Łukasiewicz, Warszawa 1994.
- Adorno Th. W., *Dialektyka negatywna*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 1986.
- Aitchison J., *Ziarna mowy*, tłum. M. Sykurska-Derwojed, Warszawa 2002.
- Alsberg P., *Der Ausbruch aus dem Gefängnis – zu den Entstehungsbedingungen des Menschen*, Gießen 1975.
- Apel K. O., *Arnold Gehlens Philosophie der Institutionen und die Meta-institutionn der Sprache* [w:] idem, *Transformation der Philosophie*, t. 1, *Sprachanalytik, Semiotik, Hermeneutik*, Frankfurt am Main 1976.
- Apel K. O., *Arnold Gehlens Philosophie der Institutionen und die Metainstitution der Sprache* [w:] idem, *Transformation der Philosophie. Sprachanalytik, Semiotik, Hermeneutik*, t. 1, Frankfurt a/M. 1976.
- Apel K. O., *Sprache als Thema und Medium der transzendentalen Reflexion* [w:] idem, *Transformation der Philosophie. Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft*, t. 2, Frankfurt a/M. 1976
- Apel K. O., *Uniwersalistyczna etyka współodpowiedzialności*, tłum. Z. Zwoliński, Siedlce 1999.
- Apel K. O., *Faktische Anerkennung oder einsehbar notwendige Anerkennung?* [w:] *Zur Rekonstruktion der praktischen Philosophie* (wyd. idem), Stuttgart 1990.
- Apel K. O., *Normative Begründung der Kritischen Theorie durch Rekurs auf lebensweltliche Sittlichkeit?* [w:] *Zwischenbetrachtungen. Im Prozess der Aufklärung*, red. A. Honneth i inni, Frankfurt am Main 1989.
- Arendt H., *Kondycja ludzka*, tłum. A. Łagodźka, Warszawa 2000.
- Arystoteles, *Metafizyka*, tłum. K. Leśniak, Warszawa 1993.
- Avinieri S., *Hegla teoria nowoczesnego państwa*, tłum. T. Rosiński, Warszawa 2009.
- Baudrillard J., *Wymiana symboliczna i śmierć* (S. Królak, Warszawa 2007.
- Bauer J., *Empatia. Co potrafią lustrzane neurony*, tłum. M. Guzowska-Dąbrowska, Warszawa 2008.
- Beck U., Giddens, A., Lash, S., *Modernizacja refleksyjna*, tłum. J. Konieczny, Warszawa

2009.

Bibliografia 461

Berger P. L., Luckmann, T., *Społeczne tworzenie rzeczywistości*, tłum. J. Niżnik, Warszawa 1983.

Berger P., Kellner, H., *Arnold Gehlen and Theory of institution*, „Social Research”, vol. 32 (1965), s. 110–115.

Bergson H., *Materia i pamięć*, tłum. R. Weksler-Waszkinel, Kraków 2006.

Bergson H., *Myśl i ruch. Dusza i ciało*, tłum. P. Beylin, K. Błeszyński, Warszawa 1963.

Bergson H., *Ewolucja twórcza*, tłum. F. Znaniecki, Kraków 2004.

Bergson H., *Dwa źródła moralności*, tłum. P. Kostyło, K. Skorulski, Kraków 1993.

Berlin I., *The Crooked Timber of Humanity*, Princeton 1990.

Bertalanffy L. v., *Das Gefüge des Lebens*, Leipzig 1937.

Blumenberg H., *Höhlenausgänge*, Frankfurt am Main 1989.

Böhler D., *Arnold Gehlen: Die Handlung* [w:] J. Speck (wyd.), *Grundprobleme der großen Philosophen, Philosophie der Gegenwart II*, Göttingen 1991.

Bolk L., *Das Problem der Menschenwerdung*, Jena 1926.

Borzym S., *Hamann i inni szkice filozoficzne*, Warszawa 2009.

Brede W., *Arnold Gehlen* [w:] *Metzler Philosophen Lexikon*, Stuttgart 1989.

Bühler K., *Teoria języka*, tłum. J. Koźbiał, Kraków 2004.

Buytendijk F., *Tier und Mensch*, „Die neue Rundschau” Jg. II, s. 313–337.

Buytendijk F., *Wesen und Sinn des Spiels. Das Spielen der Menschen und der Tiere als Erscheinungsformen der Lebenstrieb*, Berlin 1933.

Buytendijk F., *Wege zum Verständnis der Tiere*, Zürich–Leipzig 1938.

Cassirer E., *Esej o człowieku. Wstęp do filozofii kultury*, tłum. A. Staniewska, Warszawa 1977.

Claessens D., *Instinkt, Psyche, Geltung. Bestimmungsfaktoren menschlichen Verhaltens. Eine soziologische Anthropologie*, Köln 1968.

Claessens, D., *Familie und Wertsystem*, Berlin 1967.

Crosby A., *Throwing Fire. Projectile Technology through History*, Cambridge 2002.

Czerniak S., *Idea „kontyngencji” w filozofii systemów społecznych Niklasa Luhmanna* [w:] idem, *Kontyngencja, tożsamość, człowiek. Studia z antropologii filozoficznej XX wieku*, Warszawa 2006.

Czerniak S., Michalski, R., *Cielesność, kompensacja, mimesis*, Warszawa 2008.

Czerniak S., *Pomiędzy Szkołą Frankfurcką a postmodernizmem. Antropologia filozoficzna*



*Gernota Böhme na tle klasycznych stanowisk antropologii filozoficznej XX wieku –*

Przedmowa do: Böhme G., *Antropologia filozoficzna. Ujęcie pragmatyczne*, tłum.

P. Domański, Warszawa 1998, s. VII–XLVII.

Czerniak S., *Socjologia wiedzy Maxa Schelera* [w:] idem, *Wokół klasyków socjologii wiedzy.*

*Studia z pojęciowego pogranicza filozofii i socjologii*, Toruń 2005.

Czerniak S., *Kontyngencja, tożsamość, człowiek. Studia z antropologii filozoficznej XX wieku*, Warszawa 2006.

Dilthey W., *Budowa świata historycznego w naukach historycznych*, tłum. E. Paczkowska-Łagowska, Gdańsk 2004.

462 Bibliografia

Dilthey W., *Einleitung in die Geisteswissenschaften, Gesammelte Schriften* Bd. I, Stuttgart, Göttingen 1966.

Dilthey W., *Der Aufbau der geschichtlichen Welt, Gesammelte Schriften*, Bd. VII, Stuttgart, Göttingen 1965.

Driesch H., *Philosophische Gegenwartsfragen*, Leipzig 1933.

Driesch H., *Ordnungslehre. Ein System des nichtmetaphysischen Teiles der Philosophie*, Jena 1923.

Driesch H., *Systematische Selbstdarstellung*, Berlin 1933.

Driesch H., *Die Logik als Aufgabe*, Tübingen 1913.

Driesch H., *Ordnungslehre*, Leipzig 1923.

Driesch H. *Wirklichkeitslehre, Ein metaphysischer Versuch*, Leipzig 1917.

Driesch H., *Wissen und Denken, Ein Prolegomen zu aller Philosophie*, Leipzig 1922.

Driesch H., *Philosophie des Organischen*, t. 2., Leipzig 1921.

Driesch H., *Leib und Seele. Eine Prüfung des psycho-physischen Grundproblems*, Leipzig 1923.

Eibl-Eibesfeldt I., *Miłość i nienawiść*, tłum. Z. Stromenger, Warszawa 1997.

Eibl-Eibesfeldt I., *Die Biologie des menschlichen Verhaltens. Grundriss der Humanethologie*, München 2004.

Eisermann G., *Vilfredo Paretos System der allgemeinen Soziologie. Einleitung. Texte und Anmerkungen*, Stuttgart 1962.

Engels F., Marks K., *Ideologia niemiecka*, tłum. K. Błeszyński, S. Filmus [w:] idem, *Dzieła*, Warszawa 1961, t. 3.

Feuerbach L., *Wybór pism II Zasady filozofii przyszłości*, tłum. K. Krzemieniowa, M. Skwieciński, Warszawa 1988.

- Fichte J., *Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters*, Berlin 1971.
- Fichte J., *Zamknięte państwo handlowe i inne pisma*, tłum. P. Dybel, R. Marszałek, J. Nowotniak, R. Reszke, Warszawa 1996.
- Fischer J., *Philosophische Anthropologie. Zur Bildungsgeschichte eines Denkansatzes*, Göttingen 2000.
- Fonk P., *Transformation der Dialektik. Grundzüge der Philosophie Arnold Gehlens*, Würzburg 1983.
- Fortes M., *Verwandtschaft und das Prinzip der Amity [w:] Gesellschaften ohne Staat*, red. F. Kramer, Chr. Sigrist, Frankfurt am Main 1983.
- Foucault M., *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych*, tłum. T. Komendant, Gdańsk 2005.
- Freyer H., *Theorie des gegenwärtigen Zeitalters*, Stuttgart 1958.
- Freud Z., *Poza zasadą przyjemności*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa 2000.
- Freud Z., *Histeria i lęk*, tłum. R. Reszke, Warszawa 2001.
- Freud Z., *Totem i tabu. Kilka zgodności w życiu psychicznym dzikich i neurotyków*, (J. Prokopiuk, M. Poręba, Warszawa 1993).
- Bibliografia 463
- Freud Z., *Wykłady ze wstępu do psychoanalizy. Nowy cykl*, tłum. P. Dybel, Warszawa 1995.
- Freyer H., *Machiavelli und die Lehre vom Handeln*, „Zeitschrift für deutsche Kulturphilosophie” 4. Tübingen 1938.
- Fukuyama F., *Koniec historii*, tłum. T. Bieroń, M. Wichrowski, Poznań 1996.
- Garfinkel H., *Studia z etnometodologii*, tłum. A. Szulżycka, Warszawa 2007.
- GA 1, *Arnold Gehlen Gesamtausgabe*, Bd. 1, *Philosophische Schriften 1 (1925–1933)*, Herausgegeben von L. Samson, Frankfurt am Main 1978.
- GA 2, *Arnold Gehlen Gesamtausgabe*, Bd. 2, *Philosophische Schriften 2 (1933–1938)*, Herausgegeben von L. Samson, Frankfurt am Main 1986.
- GA 3, *Arnold Gehlen Gesamtausgabe*, Bd. 3, *Der Mensch. Seine Natur und Stellung in der Welt*. Textkritische Edition unter Einbeziehung des gesamten Textes der 1. Auflage von 1940, Herausgegeben von K. S. Rehberg, Frankfurt am Main 1993.

GA 4, *Arnold Gehlen Gesamtausgabe*, Bd. 4, *Philosophische Anthropologie und Handlungslehre*,

Herausgegeben von K. S. Rehberg, Frankfurt am Main 1983.

GA 6, *Arnold Gehlen Gesamtausgabe*, Bd. 6, *Die Seele im technischen Zeitalter und andere sozialpsychologische, soziologische und kulturanalytische Schriften*, Herausgegeben von K. S. Rehberg, Frankfurt am Main 2004.

GA 7, *Arnold Gehlen Gesamtausgabe*, Bd. 7, *Einblicke*, Herausgegeben von K. S. Rehberg, Frankfurt am Main 1978.

Gehlen A., *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Frankfurt am Main 1983.

Gehlen A., *Der Pluralismus in der Ethik*, *Merkur*, 21 (1967).

Gehlen, A., *Urmensch und Spätkultur*, Frankfurt am Main 2004.

Gehlen, A., *Moral und Hypermoral. Eine pluralistische Ethik*, Frankfurt 1969.

Gehlen, A., *Philosophische Anthropologie?* (recenzja: *Neue Anthropologie*, t. 6 i 7, wyd. H. Gadamer, P. Vogler, „Neue Deutsche Hefte” 22.

Gehlen A., *Post-Histoire* [w:] H. Klages, H. Quaritsch (red.), *Zur geisteswissenschaftlichen Bedeutung Arnold Gehlens*, Berlin 1994, s. 885-895.

Gehlen, A., *Besprechung: Wege zum Verständnis der Tiere*, „Blätter für Deutsche Philosophie”.

Jg. 13 (1939/40).

Gehlen, A., *Das Problem des Menschen. Resultate der philosophischen Anthropologie* [w:] H. Klages, H. Quaritsch (red.), *Zur geisteswissenschaftlichen Bedeutung Arnold Gehlens*, Berlin 1994, s. 596–597.

Gehlen, A., *W kręgu antropologii i psychologii społecznej*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 2001.

Gehlen, A., *O kulturowej krystalizacji*, tłum. D. Racziewicz-Karłowicz [w:] *Konserwatyzm – projekt teoretyczny*, red. B. Markiewicz, Warszawa 1996, s. 109–122.

Gehlen, A., *O narodzinach wolności z wyobcowania*, tłum. D. Racziewicz-Karłowicz [w:] *Konserwatyzm – projekt teoretyczny*, red. B. Markiewicz, Warszawa 1996, s. 123–135.

464 Bibliografia

Gehlen, A., *Ekspozycja kilku problemów ducha*, tłum. E. Paczkowska-Łagowska, [w:] „Studia z Filozofii Niemieckiej”, t. 4, red. S. Czerniak, J. Rolewski, Toruń 2004.

- Gehlen A., Schelsky H., *Soziologie. Ein Lehr- und Handbuch zur modernen Gesellschaftskunde*, Düsseldorf–Köln 1966.
- Geissmann, T., *Vergleichende Primatologie*, Berlin 2003.
- Giddens, A., *Stanowienie społeczeństwa*, tłum. S. Amsterdamski, Poznań 2003.
- Godelier M., *Das Rätsel der Gabe*, München 1999.
- Goodall, J., *W cieniu człowieka*, tłum. G. Bujalska-Grüm, Warszawa 1974.
- Gould, S. J., *Darwin nach Darwin*, Frankfurt-Berlin-Wien 1984.
- Gould S. J., *Ontogeny and Phylogeny*, London 1977.
- Gould S. J., *Niewczesny pogrzeb Darwina*, tłum. N. Kuncewicz-Hoffman, Warszawa 1999.
- Greiffenhagen M., *Das Dilemma des Konservatismus in Deutschland*, Frankfurt am Main 1986.
- Habermas J., *Kultur und Kritik. Verstreute Aufsätze*, Frankfurt am Main 1977.
- Habermas J., *Philosophisch-politische Profile*, Frankfurt am Main 1981.
- Habermas J., *Nachgeahmte Substantialität* [w:] idem, *Philosophisch-politische Profile*, Frankfurt am Main 1971.
- Habermas J., *Die neue Unübersichtlichkeit*, Frankfurt am Main 1985.
- Habermas J., *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, Frankfurt am Main 1976.
- Habermas J., *Teoria działania komunikacyjnego*, t. 1, tłum. A. M. Kaniowski, Warszawa 1999.
- Habermas J., *Teoria działania komunikacyjnego*, t. 2, tłum. A. M. Kaniowski, Warszawa 2002.
- Habermas J., *Philosophische Anthropologie. Ein Lexikonartikel* [w:] idem, *Kultur und Kritik. Verstreute Aufsätze*, Frankfurt am Main 1973.
- Habermas J., *Technika i nauka jako „ideologia”* [w:] *Czy kryzys socjologii?*, opr. J. Szacki, Warszawa 1977.
- Habermas J., *Arbeit, Erkenntnis, Fortschritt. Aufsätze 1954–1970*, Amsterdam 1970.
- Habermas J., Luhmann N., *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie – was leistet die Systemforschung?*, Frankfurt am Main 1971.
- Habermas J. *Nach dreißig Jahren. Bemerkungen zu Erkenntnis und Interesse* [w:] *Das Interesse der Vernunft. Rückblicke auf das Werk von Jürgen Habermas seit Erkenntnis und Interesse* (wyd. S. Müller-Dohm, Frankfurt am Main 2000).
- Habermas J., *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt am Main 1983.
- Habermas J., *Symbolischer Ausdruck und rituelles Verhalten* [w:] idem, *Zeit der Übergänge*,

Frankfurt am Main 2001.

Haeckel E., *Generelle Morphologie. I: Allgemeine Anatomie der Organismen. II: Allgemeine Entwicklungsgeschichte der Organismen*, Berlin 1866.

Harich W., *Kommunismus ohne Wachstum? Babeuf und der Club of Tome*, Reinbek bei Hamburg 1975.

Hartmann N., *Der Aufbau der realen Welt*, Leipzig 1964.

Bibliografia 465

Hartmann N., *Neue Anthropologie in Deutschland. Betrachtungen zu Arnold Gehlens Werk, Der Mensch*, „Blätter für Deutsche Philosophie”, Jg. 15 (1941–42).

Heidegger M., *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa 1994.

Hegel G.W.F., *Zasady filozofii prawa*, tłum. A. Landman, Warszawa 1969.

Hegel G.W.F., *Encyklopedia nauk filozoficznych*, tłum. Ś. F. Nowicki, Warszawa 1990.

Hegel G.W.F., *Fenomenologia ducha*, t. 1–2, tłum. A. Landman, Warszawa 1965.

Herder J. G., *Rozprawa o pochodzeniu języka*, tłum. B. Praczkowska [w:] idem, *Wybór pism*, Wrocław 1987.

Herder J. G., *Myśli o filozofii dziejów*, t. 1, tłum. J. Gałęcki, Warszawa 1962.

Horkheimer M., *Traditionelle und kritische Theorie*, „Zeitschrift für Sozialforschung” 6 (1937).

Honneth A., Joas H., *Soziales Handeln und menschliche Natur. Anthropologische Grundlagen*

*der Sozialwissenschaften*, Frankfurt am Main–New York 1980.

Honneth A. *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*, Frankfurt am Main 1985.

Janowski H. N., *Stabilisierung nach rückwärts. Arnold Gehlens glückloser Kampf gegen Aufklärung* [w:] *Der neue Konservatismus der siebziger Jahre*, wyd. M. Greiffenhagen, Reinbek 1974.

Johnson M., *The Body in the Mind: The Bodily Basis of Meaning, Imagination, and Reason*, Chicago 1987.

Jonas F., *Institutionenlehre Arnold Gehlens*, Tübingen 1966.

Kant I., *Krytyka praktycznego rozumu*, tłum. J. Gałęcki, Warszawa 1972.

Kant I., *O domniemanym prawie do kłamstwa z pobudek miłości ludzkiej*, tłum. A. Grzeliński i D. Pakalski [w:] Kant I., *Rozprawy z filozofii historii*, Kęty 2005, s. 204–208.

Kant I., *Do wiecznego pokoju* [w:] idem, *Rozprawy z filozofii historii*, Kęty 2005.

- Kant I., *Antropologia w ujęciu pragmatycznym*, tłum. E. Drzazgowska, P. Sosnowska, Warszawa 2005.
- Kant I., *Logika*, tłum. A. Banaszkiewicz, Gdańsk 2005.
- Karneth R., *Anthropo-Biologie und Biologie. Biologische Kategorien bei Arnold Gehlen – im Licht der Biologie, insbesondere der vergleichenden Verhaltensforschung der Lorenz-Schule*, Würzburg 1991.
- Kiepas A., *Arnold Gehlen – naturalistyczne ujęcie zjawiska techniki [w:] Filozofowie o technice: interpretacje dawne i współczesne: praca zbiorowa*, red. L. Zacher, J. Falborska, Warszawa 1986, s. 48–78.
- Kirchner H., *Über das Verhalten des schriftlosen frugeschichtlichen Menschen zu seiner Geschichte*, Berlin 1954.
- Klages H., Quaritsch H. (red.), *Zur geisteswissenschaftlichen Bedeutung Arnold Gehlens*, Berlin 1994.
- Klinger G., *Zucht und Leistung – Arnold Gehlens Anthropologie des NS-Führerstaates*, „Kriterion”, Nr. 11 (1997).
- 466 Bibliografia
- Krockow Ch. Graf von, *Die Deutschen in ihrem Jahrhundert 1890–1990*, Reinbek 1990.
- Kuderowicz Z., *Klasyczna filozofia niemiecka jako źródło współczesnej antropologii filozoficznej* [w:] „Humanitas” I, Wrocław 1978.
- Kwiek M., *Rorty i Lyotard. W labiryntach postmoderny*, Poznań 1994.
- Lepenies W., Nolte H. (wyd.), *Kritik der Anthropologie. Marx und Freud. Gehlen und Habermas*, München 1971.
- Leppenies W., Nolte H., *Kritik der Anthropologie. Marx und Freud. Gehlen und Habermas. Über Agression*, München 1972.
- Lévy-Bruhl L., *Czynności umysłowe w społecznościach pierwotnych*, tłum. B. Szwarzman-Czarnota, Warszawa 1992.
- Lévi-Strauss C., *Antropologia strukturalna*, tłum. K. Pomian, Warszawa 2000.
- Ley F., *Arnold Gehlens Begriff der Religion. Ritual-Institution-Subjektivität*, Tübingen 2009.
- Litt Th., *Mensch und Welt*, Heidelberg 1961 (wyd. 2).
- Lorenz K., *Regres człowieczeństwa*, tłum. A. Tauszyńska, Warszawa 1986.
- Lorenz K., *Die acht Todsünden der zivilisierten Menschheit*, München 1973.
- Lorenz K., Kreuzer F., *Leben ist Lernen*, München 1983.

- Lorenz K., *Tak zwane zło*, tłum. A. Tuszyńska, Warszawa 1972.
- Lorenz K., *Vergleichende Verhaltensforschung. Grundlagen der Ethologie*, München 1984.
- Lorenz K., *Odwrotna strona zwierciadła. Próba historii naturalnej ludzkiego poznania*, tłum. K. Wolicki, Warszawa 1977.
- Lübbe H., *Religion nach der Aufklärung*, Graz–Wien–Köln 1986.
- Lübbe H., *Im Zug der Zeit. Verkürzter Aufenthalt in der Gegenwart*, Berlin 2003.
- Luhmann N., *Systemy społeczne. Zarys ogólnej teorii*, tłum. M. Kaczmarczyk, Kraków 2007.
- Luhmann N., *Institutionalisierung – Funktion und Mechanismus im sozialen System der Gesellschaft* [w:] *Zur Theorie der Institution*, wyd. H. Schelsky, Düsseldorf 1979.
- Luhmann N., *Soziologie als Theorie sozialer Systeme* [w:] idem, *Soziologische Aufklärung*, t. 1, Opladen 1970.
- Luhmann N., *Zweckbegriff und Systemrationalität. Über die Funktion von Zwecken in sozialen Systeme*, Frankfurt am Main 1972.
- Mahn A., *Das Menschenbild im Spiegel des Biologismus. Darstellung und Kritik der Anthropologie von A. Gehlen*, Tübingen 1948.
- Malinowski B., *Argonauci Zachodniego Pacyfiku: relacje o poczynaniach i przygodach krajowców z Nowej Gwinei*, Warszawa 2005.
- Malinowski B., *Naukowa teoria kultury* [w:] idem, *Kultura i jej przemiany*, tłum. A. Bydłoń, A. Mach, Warszawa 2000.
- Mauss M., *Szkic o darze. Forma i podstawa wymiany w społecznościach archaicznych* [w:] idem, *Socjologia i antropologia*, tłum. M. Król, K. Pomian, J. Szacki, Warszawa 2001.
- Marquard O., *Szczęście w nieszczęściu. Rozważania filozoficzne*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 2001.
- Bibliografia 467
- Marquard O., *Homo compensator. Zur anthropologischen Karriere eines metaphysischen Begriffs* [w:] *Der Mensch und die Wissenschaften vom Menschen*, wyd. G. Frey, J. Zelger, Innsbruck 1983, s. 55–66.
- Marquard O., *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*, Frankfurt am Main 1973.
- Mead G. H., *Umysł, osobowość i społeczeństwo*, tłum. Z. Wolińska, Warszawa 1975.
- Michalski R., *Filozoficzna antropologia w Trzeciej Rzeszy*, „Filo-Sofija” nr 9, 2009, s. 155–172.

- Montagu A., *Körperkontakt*, Stuttgart 1980.
- Morris D., *Naga małpa*, tłum. T. Bielicki, J. Koniarek, J. Prokopiuk, Warszawa 2000.
- Nietzsche F., *Tako rzecze Zaratustra*, tłum. W. Berent, Gdynia 2006.
- Nietzsche F., *Poza dobrem i złem*, tłum. S. Wyrzykowski, Warszawa 1990.
- Nietzsche F., *O pożytkach i szkodliwości historii dla życia*, tłum. M. Łukasiewicz, [w:] idem, *Niewczesne rozważania*, Kraków 1996, s. 84–169.
- Nietzsche F., *O prawdzie i kłamstwie w pozamoralnym sensie* [w:] idem, *Pisma pozostałe 1862–1875*, tłum. B. Baran, Kraków 1993.
- Nietzsche F., *Wiedza radosna*, tłum. L. Staff, Warszawa 1991.
- Nietzsche F., *Wędrowiec i jego cień*, tłum. K. Drzewiecki, Warszawa 1994.
- Nietzsche F., *Wiedza radosna*, tłum. L. Staff, Warszawa 1991.
- Nietzsche F., *Z genealogii moralności. Pismo polemiczne*, tłum. Leopold Staff, Kraków 2006.
- Ong W., *Oralność i piśmienność. Słowo poddane technologii*, tłum. J. Japola, Lublin 1992.
- Ostberg W., *Sprache und Handlung. Zur frühen Philosophie Arnold Gehlens*, Tübingen 1977.
- Paczkowska-Łagowska E., *Człowiek epoki technicznej. Rozpoznania Arnolda Gehlens* [w:] idem., *O historyczności człowieka*, Gdańsk 2012.
- Paczkowska-Łagowska E., *Działanie a rozumienie. Arnold Gehlen przeciw Wilhelmowi Diltheyowi w „sprawie ducha”*, „Studia z Filozofii Niemieckiej”, t. 4, Toruń 2010, s. 73–82.
- Paczkowska-Łagowska E., „Gehlen Arnold”, *Der Mensch*, [w:] *Przewodnik po literaturze filozoficznej XX wieku*, red. B. Skarga, t. 5, Warszawa 1997, s. 163–174.
- Paczkowska-Łagowska E., *Logos życia. Filozofia hermeneutyczna w kręgu Wilhelma Diltheya*, Gdańsk 2000.
- Pietrowicz S., *Helmuth Plessner*, München 1992.
- Platon, *Listy*, tłum. M. Maykowska, Warszawa 1987.
- Platon *Państwo*, tłum. Witwicki, Warszawa 1958.
- Platon *Protagoras*, tłum. L. Regner, Warszawa 2004.
- Plessner H., *Władza a natura ludzka. Esej o antropologii światopoglądu historycznego*, tłum. E. Paczkowska-Łagowska, Warszawa 1994.
- Plessner H., *Die verspätete Nation. Über die politische Verführbarkeit bürgerlichen Geistes*, Stuttgart 1959.



- Plessner H., *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, Berlin 1965.
- Plessner H., *Pytanie o conditio humana. Wybór pism*, tłum. M. Łukasiewicz, Warszawa 1988.
- Pobojewska A., *Biologiczne „a priori” człowieka a realizm teoriopoznawczy*, Łódź 1996.
- Portmann A., *Um das Menschenbild. Biologische Beiträge zu einer Anthropologie*, Stuttgart 1964.
- Portmann A., *Biologische Fragmente zu einer Lehre vom Mensch*, Basel-Stuttgart 1969.
- Rehberg K. S., *Philosophische Anthropologie und die Soziologisierung des Wissens vom Menschen*, „Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie” 23.
- Rehberg K. S., *Institutionen als symbolische Ordnungen [w:] Die Eigenart der Institutionen. Zum Profil politischer Institutionentheorie*, red. G. Göhler, Baden Baden 1994.
- Rehberg K. S., *Weltrepräsentanz und Verkörperung [w:] Institutionalität und Symbolisierung. Versteigerungen kultureller Ordnungsmuster in Vergangenheit und Gegenwart*, red. G. Melville, Köln 2001.
- Rehberg K. S., *Ansätze zu einer perspektivischen Soziologie der Institutionen*, Aachen 1973.
- Rehberg K. S., *Institutionenwandel und die Funktionsveränderung des Symbolischen [w:] Institutionenwandel*, red. G. Göhler, Opladen 1997.
- Rehberg K. S., *Eine Grundlagentheorie der Institutionen: Arnold Gehlen [w:] Die Rationalität politischer Institutionen. Interdisziplinäre Perspektiven*, wyd. G. Göhler, Wiesbaden 1990.
- Rehberg K. S., *Philosophische Anthropologie und „Soziologisierung” des Wissens vom Menschen. Einige Zusammenhänge zwischen einer philosophischer Denktradition und der Soziologie in Deutschland [w:] Soziologie in Deutschland und Österreich 1918–1945*, red. M. R. Lepsius, Opladen 1981, s. 160–198.
- Rehberg K. S., *Existentielle Motive im Werk Arnold Gehlens. ‘Persönlichkeit’ als Schlüsselkategorie der Gehlenschen Anthropologie und Sozialtheorie [w:] Zur geisteswissenschaftlichen Bedeutung Arnold Gehlens*, H. Klages, H. Quaritsch (red.), Berlin 1994.
- Rehberg K. S., *Hans Freyer (1887–1960), Arnold Gehlen (1904–1984), Helmut Schelsky (1912–1984) [w:] Klassiker Soziologie*, t. 2, red. D. Kaesler, München 1999, s. 72–104.
- Rehberg K. S., *Die Theorie der Intersubjektivität als eine Lehre vom Menschen. George*

- Herbert Mead und die deutsche Tradition der Philosophischen Anthropologie* [w:] *Das Problem der Intersubjektivität. Neuere Beiträge zum Werk George Herbert Mead*, H. Joas (wyd.), Wiesbaden 1990.
- Riesman D., *Samotny tłum*, tłum. J. Strzelecki, Warszawa 1996.
- Rosińska Z., *Freud*, Warszawa 2002.
- Rousseau J. J., *Szkic o pochodzeniu języków*, tłum. B. Banasiak, Kraków 2001.
- Rügemer W., *Philosophische Anthropologie und Epochenkrise*, Köln 1979.
- Rügemer W., *Philosophische Anthropologie und Epochenkrise. Studie über Zusammenhang von allgemeiner Krise des Kapitalismus und anthropologischer Grundlegung der Philosophie am Beispiel Arnold Gehlens*, Köln 1979.
- Bibliografia 469
- Sahlins M., *Stone Age Economics*, London 1976.
- Samson L., *Naturteologie und Freiheit bei Arnold Gehlen*, Freiburg 1976.
- Schelsky H., *Ist die Dauerreflexion institutionalisierbar? Zum Thema einer modernen Religionssoziologie*, „Zeitschrift für Evangelische Ethik” 1957, H. 1.
- Schelsky H., *Die Soziologen und das Recht, Abhandlungen und Vorträge zur Soziologie von Recht, Institution und Planung*, Opladen 1980.
- Schelsky H., *Auf der Suche nach Wirklichkeit. Gesammelte Aufsätze*, Düsseldorf–Köln 1965.
- Schelsky H., *Soziologie der Sexualität. Über die Beziehungen zwischen Geschlecht. Moral und Gesellschaft*, Hamburg 1977.
- Schnädelbach H., *Filozofia w Niemczech 1831–1933*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 1992.
- Schnädelbach H., *Kultura i krytyka kultury* [w:] idem, *Próba rehabilitacji animal rationale*, Warszawa 2001.
- Seifert F., *Zum Verständnis der philosophischen Wende in der Philosophie*, „Blätter für deutsche Philosophie“ 8, Heft 6, s. 393–410.
- Sartre J. P., *Byt i nicość*, tłum. J. Kiełbasa, Kraków 2007.
- Satre J. P., *Szkic o teorii emocji*, J. P., tłum. R. Abramciów, Kraków 2006.
- Scanlon T., *What We Owe Each Other*, London 1998.
- Seidel A., *Bewusstsein als Verhängnis*, Bonn 1927.
- Scheler M., *Człowiek i historia* [w:] *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, tłum. S. Czerniak, A. Węgrzecki, Warszawa 1987.
- Scheler M., *Die transzendente und die psychologische Methode*, [w:] idem, *Gesammelte*

Werke, Band 4, s. 197–335.

Schelling F. W. J., *Filozoficzne badania nad istotą ludzkiej wolności i sprawami z tym związanymi*, tłum. B. Baran, Kraków 2003.

Schelsky H., *Rückblicke eines 'Anti-Soziologen'*, Opladen 1981.

Schmidt H., *Die Entwicklung der Technik als Phase der Wandlung des Menschen*, Zeitschrift VDI (Verein deutscher Ingenieure) 96 (1954), nr 5, s. 118–122.

Schulz W., *Philosophie in der veränderten Welt*, Pfullingen 1972.

Simmel G., *Filozofia pieniądza*, tłum. A. Przyłębski, Poznań 1997.

Spengler O., *Człowiek i technika*, tłum. A. Kołakowski [w:] idem, *Historia, kultura, polityka*, Warszawa 1990.

Spengler O., *Zmierzch Zachodu. Zarys morfologii historii uniwersalnej*, tłum. J. Marzęcki, Warszawa 2001.

Spinoza B., *Etyka w porządku geometrycznym dowiedziona*, tłum. I. Myślicki, Warszawa 1954.

Taylor Ch., *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, tłum. M. Gruszczyński, Warszawa 2001.

Thies Ch., *Arnold Gehlen zur Einführung*, Dresden 2007.

470 Bibliografia

Thies Ch., *Die Krise des Individuums. Zur Kritik der Moderne bei Adorno und Gehlen*, Hamburg 1997.

Tocqueville A. de, *O demokracji w Ameryce*, tłum. M. Król, Warszawa 1976.

Tomasello M., *Kulturowe źródła ludzkiego poznania*, tłum. J. Rączaszek, Warszawa 2005.

Toynbee A., *Studie zur Weltgeschichte. Wachstum und Zerfall der Zivilisationen*, Zürich–Wien 1949.

Trivers R., *Social Evolution*, Reading 1985.

Uexküll J., *Theoretische Biologie*, Frankfurt am Main 1973.

Uexküll J., *Umwelt und Innenwelt der Tiere*, Berlin 1921.

Uexküll J., *Kompositionslehre der Natur. Biologie als undogmatische Naturwissenschaft*, Berlin 1980.

Waal F. de, *Chimpanzee Politics: Power and Sex Among Apes*, Baltimore 1998.

Waal F. de, *Primates and Philosophers: How Morality Evolved*, Princeton 2009.

Waal F. de, *Good Natured: The Origins of Right and Wrong in Humans and Other, Animals*, London 1996.

- Weiß J., *Weltverlust und Subjektivität. Zur Kritik der Institutionenlehre Arnold Gehlens*, Freiburg 1971.
- Weissmann K., *Arnold Gehlen. Vordenker eines neuen Realismus*, Bad Vilbel 2000.
- Weizsäcker C. F., *Der Garten des Menschlichen. Beiträge zur geschichtlichen Anthropologie*, Frankfurt am Main 1980.
- Weizsäcker C. F., *Gehen wir einer asketischen Weltkultur entgegen?* [w:] idem, *Deutlichkeit*, München–Wien 1978.
- Welsch W., *Nasza postmodernistyczna moderna*, tłum. R. Kubicki, A. Zeidler-Janisszewska, Warszawa 1998.
- Welzer H., *Wojny klimatyczne*, tłum. M. Sutkowski, Warszawa 2010.
- Węgrzeckiego A., *Struktura człowieka w ujęciu M. Schelera*, „Studia Filozoficzne”, nr 6, 1971, s. 60–61.
- Węgrzecki A., *Scheler*, Warszawa 1975.
- Wickler W., *Sind wir Sünder? Naturgesetze der Ehe*, München–Zürich 1969.
- Wieser W., *Konrad Lorenz und seine Kritiker. Zur Lage der Verhaltensforschung*, München 1976.
- Wilson E. O., *O ludzkiej naturze*, tłum. B. Szacka, Poznań 1998.
- Wittgenstein L., *Dociekania filozoficzne*, tłum. B. Wolniewicz, Warszawa 2005.
- Wöhrle P., *Metamorphosen des Mängelwesens. Zu Werk und Wirkung Arnold Gehlens*, Frankfurt–New York 2010.
- Wrangham R., *Walka o ogień. Jak gotowanie stworzyło człowieka*, tłum. A. Eichler, Warszawa 2009.
- Wright R., *Dlaczego jesteśmy tacy, a nie inni: psychologia ewolucyjna a życie codzienne*, tłum. H. Jankowska, Warszawa 2004.
- Żelazny M., *Filozofia i psychologia egzystencjalna*, Toruń 2011.