

Marta Błaszczczyńska

CZŁOWIEK I ANTROPOLOGIA FILOZOFICZNA ARNOLDA GEHLENA A PYTANIA WSPÓŁCZESNYCH CZYTELNIKÓW

STRESZCZENIE

W artykule rozpatruję kluczowe elementy koncepcji człowieka przedstawionej w dziele *Człowiek. Jego natura i stanowisko w świecie* Arnolda Gehlena. Analizuję próbę ujęcia człowieka jako całości oraz definicję ludzkości jako gatunku „naznaczonego brakiem”, który musi kompensować swe „prymitywne” cechy poprzez działanie. Pokrótce przedstawiam pytania i trudności, z którymi zmagać może się czytelnik poznający model człowieka Gehlena oraz wypracowaną i głoszoną przez niego wizję antropologii filozoficznej, jej zadań oraz metodologii.

Słowa kluczowe: Arnold Gehlen, antropologia filozoficzna, filozofia niemiecka, natura człowieka.

WPROWADZENIE

Publikacja przewodniego dzieła Arnolda Gehlena *Człowiek. Jego natura i stanowisko w świecie* po raz pierwszy w całości w języku polskim ma szansę wzbudzić zainteresowanie i ożywioną dyskusję. Do tej pory Gehlen nie był w naszym kraju myślicielem dogłębnie ani szeroko omawianym. Jego koncepcje cieszyły się dużym zainteresowaniem głównie w Niemczech po drugiej wojnie światowej.¹ Należy jednak wyróżnić opracowania na jego temat autorstwa m.in. Elżbiety Paczkowskiej-Łagowskiej, Zbigniewa Kuderowicza, Stanisława Czerniaka oraz wydaną w 2013 roku monografię Rafała Michalskiego *Homo Defectus w kulturze późnej nowoczesności. Geneza i ewolucja antropologii i teorii instytucji Arnolda Gehlena*. Natomiast stosunek Gehlena do techniki oraz obraz relacji między człowiekiem opisuje w kilka

¹ A. Kiepas, *Relacja człowiek-technika w ujęciu Arnolda Gehlena*, w: *Cywilizacja jako przedmiot powszechnej antropologii filozoficznej*, J. Banka (red.), Uniwersytet Śląski, Katowice 1989, s. 132.

pracach Andrzej Kiepas.² Korzystając z wydania polskiego przekładu dzieła, warto wrócić do Gehlena i przyjrzeć się jego misji ujęcia człowieka jako całości, opracowanej koncepcji człowieka jako istoty nacechowanej brakiem oraz projektowi dla antropologii filozoficznej.

UCHWYCENIE CZŁOWIEKA JAKO „CAŁOŚCI”

Arnolda Gehlena uznaje się, obok Maxa Schelera oraz Helmutha Plessnera, za jednego z trzech ojców antropologii filozoficznej.³ W swoich refleksjach Gehlen dużo czerpał z prac Schelera, podobnie jak Plessner i Hans Eduard-Hengstenberg. Choć Scheler miał problemy z formułowaniem swoich koncepcji, zadawał jasne pytania, inspirujących kolejnych myślicieli. Pobudziły one później wyobraźnię filozoficzną Gehlena. Podobnie jak w twórczości Schelera, główne pytania filozoficzne rozważane przez Gehlena dotyczyły człowieka i jego miejsca w świecie.⁴

Gehlen sprzeciwia się dominującym ujęciom człowieka. Widzi w historii myśli, religii i nauki dwa główne, przeciwstawne sobie nurty: pojmowanie ludzi jako dzieł Boga lub postrzeganie ich jako wyników ewolucji, stworzeń bardziej rozwiniętych niż małpa. Obie wizje wydają mu się problematyczne, niewystarczające: „Pierwsza [interpretacja] wywodzi człowieka od Boga, druga od zwierzęcia. Ale pierwsza formuła nie jest naukowa, a druga, jak zobaczymy, właśnie pod względem naukowym pozostaje dwuznaczna.”⁵ Dalej Gehlen argumentuje, iż zazwyczaj ewolucja prowadzi do rosnącej specjalizacji, wyostrenia zmysłów kolejnych gatunków, które okazują się niezbędne do przetrwania w danym środowisku. Człowiek, istota bez większej specjalizacji, która nie posiada wzroku lepszego niż sokół ani zmysłu węchu porównywalnego do charta, jawi się jako pewien „krok w tył” w takim rozumieniu ewolucji. Wróć do tego wątku w dalszej części tekstu.

Gehlen pragnie także pomóc czytelnikowi w zdiagnozowaniu problemu, z którym spotykamy się w momencie, kiedy staramy się określić człowieka w wąskiej perspektywie jednej z nauk lub jedynie w aspekcie ciała lub ducha. Celem jest stworzenie systemu, a „owo dążenie do uzyskania całościowego obrazu społeczeństwa stanowi zarazem próbę zniesienia kartezjańskiego dualizmu oraz bazującego na nim rozdziału nauk humanistycznych i przyro-

² Część publikacji powstała w j. niemieckim np. *Der Mensch. Das vergessene Paradigma der Technikphilosophie?*, Münster 2010.

³ Z. Kuderowicz, *Co frapuje, a co budzi wątpliwości w studiach Arnolda Gehlena*. Wstęp do: A. Gehlen, *W kręgu antropologii i psychologii społecznej*, przeł. K. Krzemieniowa, Wydawnictwo Czytelnik, Warszawa 2001, s. 6.

⁴ Ks. A. Siemianowski, *Antropologia filozoficzna*, Prymasowskie Wydawnictwo GAUDENTINUM, Gniezno 1996, s. 39.

⁵ A. Gehlen, *Człowiek. Jego natura i stanowisko w świecie*, przeł. R. Michalski, J. Rolewski, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2017, s. 46.

doznawczych, a w węższym kontekście — antropologii fizycznej i kulturowej”.⁶ Model człowieka ma jego zdaniem być całościowy.

Gehlen odrzuca zatem dualizm, który przez wieki dyktował rozumienie człowieka — niepotrzebny i, co więcej, szkodliwy, jego zdaniem, podział na duszę i ciało. Wnętrze osoby i jej działania wpływające na świat zewnętrzny istnieją w człowieku nierozdzielnie. Nie są dwoma osobnymi sferami, które powinny być analizowane oddzielnie. Ideę tę podsumowuje Zbigniew Kuderowicz, przedstawiając wnioski Gehlena w następujący sposób:

„Człowiek działa, by utrzymać się przy życiu. W jego działaniu potrzeby i popędy, określane czasami jako wnętrze lub psychika, występują równocześnie z jego czynnościami, czyli oddziaływaniem na zewnątrz. W świetle tez o współwystępowaniu psychicznego wnętrza i zewnętrznych działań okazuje się, że różne odmiany dualizmu w opisie człowieka (odróżnienie duszy i ciała, substancji myślowej i rozciągłej, doświadczeń zmysłowych i intelektu) okazują się sztucznymi iluzjami. Ludzkie działanie zespała odczucia i czynności jako nieodłączne aspekty.”⁷

Jednak, jak pisze Werner Rügemer, mimo krytyki dualizmu ciało-duch oraz zarówno chrześcijańskiej, jak i darwinowskiej, koncepcji człowieka, Gehlen nie oferuje nam tak naprawdę trzeciej drogi, którą obiecuje – autor „nie pozostaje bynajmniej poza zasięgiem” dwóch koncepcji⁸. Jego próba ujęcia człowieka jako całości jest wartościowa, lecz efekt końcowy, opracowany model, zawiera mimo wszystko cechy typowe dla krytykowanych przez niego nurtów, powstaje pod ich wpływem.

„NAZNACZONA BRAKIEM” ISTOTA MUSI DZIAŁAĆ

Jak wspominałam, przemyślenia Gehlena w dużej mierze rodzą się z krytyki koncepcji biologicznych, związanych z ewolucją. Notabene późniejsze dzieła Gehlena w pewien sposób odpowiedziały na zarzut naturalizmu, jednakże omawiane tu dzieło może skłonić czytelnika do „zaliczani[a] jego stanowiska do nurtu naturalistycznego”.⁹ Filozof zauważa pewien „prymitywizm”, którym nacechowany jest człowiek w świecie przyrody, w porównaniu z ssakami wyższymi. Frapujący Gehlena paradoks kontrastu między wysoką pozycją człowieka w świecie a jego uwarunkowaniami biologicznymi podsumowuje Rafał Michalski, tłumacząc, iż

⁶ R. Michalski, *Homo Defectus w kulturze późnej nowoczesności. Geneza i ewolucja antropologii i teorii instytucji Arnolda Gehlena*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2013, s. 183.

⁷ Z. Kuderowicz, *Co frapuje...*, op. cit., s. 7.

⁸ W. Rügemer, *Główne dzieło Gehlena Der Mensch i mit antropologii empiryczno-biologicznej*, *Studia Filozoficzne* 8–9 (213–214), 1983, s. 251.

⁹ Z. Kuderowicz, *Co frapuje...*, op. cit., s. 8.

„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* przypomina pod wieloma względami szympansi embrion. W punkcie wyjścia jesteśmy zatem nie tyle inteligentną, uduchowioną istotą, lecz niedorozwiniętym biologicznie zwierzęciem.”¹⁰

Za Bolkiem, Gehlen wymienia serię cech, które posiada człowiek, nazywając je „prymitywizmami”, podkreśla, iż „są płodowymi stanami lub relacjami, które uległy specjalizacji”. Prymitywizmami są „cechy pierwotne”, te, które nie tylko czynią człowieka człowiekiem jak również tłumaczą, dlaczego jego stanowisko w świecie jest szczególne, wyjątkowe. Podkreśla tutaj następujące elementy występujące u ludzi:

„ortognatyzm (usytuowanie uzębienia pod mózgowczaszką, brak owłosienia, utratę pigmentów w skórze, włosy i oczy, formę małżowiny usznej, zmarszczkę nakątną oka, centralne położenie *foramen magnum* (otworu potylicznego wielkiego), dużą wagę mózgu, trwałość szwów czaszkowych, *labia maiora* (wargi sromowe większe) u kobiet, budowę ręki i stopy, kształt miednicy, dobruśnie skierowaną bruzdę pochwową u kobiet.”¹¹

Te cechy u człowieka stają się stałymi, podczas gdy u małp są przejściowe, typowe dla stadium płodu. W pewnym sensie zatem człowiek posiada atrybuty fizyczne, z których szympanś czy goryl „wyrasta” wraz z upływem czasu.

Właśnie ta unikalna sytuacja sprawia, iż człowiek musi niejako przystosować otoczenie do swych potrzeb. Istota ludzka nie posiada odpowiednich zmysłów czy atrybutów fizycznych umożliwiających przetrwanie w tajdże, na pustyni czy w dżungli. Człowiek rozwiązuje problemy i unika zagrożeń, jakich doświadcza w tych środowiskach, w inny sposób. Niemowlę, nieprzygotowane do odbierania konkretnych bodźców, pozostaje zatem „otwarte na świat” i gotowe uczyć się oraz doświadczać w pierwszym okresie swojego życia. W efekcie, nauka następuje w odniesieniu do własnych działań.

W nawiązaniu do tego wątku, niezwykle ciekawa wydaje się refleksja Stanisława Czerniaka, który opisuje myśl Gehlena (a również Plessnera) jako wywodzącą się z siedemnastowiecznej koncepcji teodycei¹². Przez teodyceę, ideę rozwiniętą przez Leibniza, możemy w tym kontekście rozumieć koncepcję, która ukazuje zło jako konsekwencję boskiego dobra; zło powstało mianowicie przez to, że człowiek otrzymał od Boga własną wolę i wolność działania. Zło zatem wynika z ludzkich wyborów, które umożliwiła im dobroć

¹⁰ R. Michalski, *Homo Defectus...*, op. cit., s. 8.

¹¹ A. Gehlen, *Człowiek...*, op. cit., s. 151.

¹² S. Czerniak, *Antropologiczne konotacje pojęcia kompensacji*, w: S. Czerniak, R. Michalski, *Cielesność, kompensacja, mimesis. Wokół pojęciowego instrumentarium współczesnej antropologii filozoficznej*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2008, s. 64.

Stwórcy.¹³ Przyjęcie koncepcji teodycei skłania nas, by spojrzeć na człowieka w szczególnie sposób: istota ludzka jest tu pojmowana jako wybrakowana, słaba, skłonna do grzechu, czyniąca zło. Nie może ona czynić tylko dobra, nie jest bowiem do tego wystarczająco doskonała.

Człowiek jako istota naznaczona brakiem jest w naturze właściwie bezbronny, nie może wykorzystać wyspecjalizowanych instynktów, zmysłów, nie pomagają mu specjalnie wykształcone cechy fizyczne przystosowane do konkretnego środowiska, musi polegać na swojej własnej inicjatywie (*Selbsttatigkeit*)¹⁴. Zwierzęta wydają się być pod wieloma względami bardziej rozwinięte, ponieważ „[są] całkowicie dostosowan[e] do środowiska istot[ami] żyw[y]mi, któr[e] w warunkach wielorakich możliwości spostrzeżają i reagują selektywnie” i czynią to korzystając ze swych wyspecjalizowanych instynktów oraz narządów. Istota, jaką jest człowiek, jest natomiast „zmuszona do działania, a tym samym do tworzenia nowych systemów uczenia się, nawyków, instytucji itp., w sumie zatem do tworzenia nowego, już nie naturalnego, ale kulturowego bezpieczeństwa”.¹⁵

Zauważywszy swoje „wybrakowanie” człowieka, należy zatem zadać sobie pytanie o jego sukces. Gehlen stwierdza: „Płynie stąd antropologiczno-biologiczne pytanie o zdolność do przeżycia takiej istoty. Teoria stwierdzająca, że działanie stanowi centrum ludzkiej egzystencji, dostarcza odpowiedzi na to pytanie.”¹⁶

Zdaniem Czerniaka, antropologia filozoficzna Gehlena przedstawia człowieka „jako *homo compensator*, istotę kompensującą w wymiarze kulturowym swe gatunkowe braki naturalne”. W przypadku Gehlena, narzędziami, które pozwalają ludziom zrekompensować oczywiste braki, są język wraz z instytucjami społecznymi.¹⁷

Człowiek nie posiada instynktów w takim rozumieniu, w jakim obdarzony jest nimi pies czy słoń: „człowiek nie działa pod ich dyktatem, jest w stanie odsunąć ich zaspokojenie, zastąpić je czymś innym i samemu ustalić formę ich zaspokojenia. Występuje w nim »nadwyżka popędów«, których nie zaspokajają się natychmiast ani doraźnie. Dystansując się od wpływów przyrody, staje się podmiotem świadomie wytyczającym sobie cele i wybierającym odpowiednie środki.”¹⁸ Potrafi planować działanie, by osiągnąć swoje zamierzenia.

Jednakże należy zadać pytanie o to, jak człowiek — jako istota słaba, „wybrakowana” — mógł przetrwać w świecie, do którego nie był w ogóle przysto-

¹³ K. Hubaczek, *Teodycea braku teodycei. Problem zła w koncepcji Johna Hicka*, Diametros, 2006, s. 1.

¹⁴ A. Gehlen, *Człowiek...*, op. cit., s. 185.

¹⁵ W. Rügemer, *Główne dzieło...*, op. cit., s. 250.

¹⁶ A. Gehlen, *Człowiek...*, op. cit., s. 174.

¹⁷ S. Czerniak, *Pomiędzy Szkołą Frankfurcką a postmodernizmem. Antropologia filozoficzna Gernota Böhme na tle klasycznych stanowisk antropologii filozoficznej XX wieku*, w: G. Böhme, *Antropologia filozoficzna, Ujęcie pragmatyczne*, przeł. P. Domański, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1998, s. XVII.

¹⁸ Z. Kuderowicz, *Co frapuje...*, op. cit., s. 7.

sowany. Gehlen nie tłumaczy nam tego fenomenu. Przecież, jeśli stworzenie nieprzystosowane do przetrwania narodziło się w świecie, w którym przedtem nie działało, nie zdążyło go przystosować, nie stworzyło języka, kultury, instytucji, nie powinno było przetrwać (a jak wiadomo, rozwój wielu działań ludzkości trwał na przestrzeni tysiącleci, więc przez tuziny pokoleń człowiek w tym rozumieniu żył w świecie zupełnie dla siebie nieprzystosowanym).¹⁹

WYZWANIA DLA WSPÓŁCZESNYCH CZYTELNIKÓW

Pod wieloma względami analiza pracy *Człowiek. Jego natura i stanowisko w świecie* być jest niezwykle trudnym przedsięwzięciem, przewyższa refleksję nad innymi dziełami łączącymi dociekania filozoficzne z wynikami nauki. Autor budował swoje koncepcje w oparciu o wiele dziedzin, w tym psychologię, psychoanalizę czy nauki przyrodnicze, które od czasu publikacji dzieła Gehlena bardzo się wzbogaciły. Tłumaczenie dzieła również było dla filozofów zadaniem niezwykle trudnym — musieli sięgać do oryginalnych tekstów napisanych przez przedstawicieli kilku dziedzin.²⁰ To właśnie ścisłe powiązanie refleksji nad człowiekiem z odkryciami nauk przyrodniczych²¹ czyni prace Gehlena i innych przedstawicieli antropologii filozoficznej tak interesującymi. Jednocześnie ocena niektórych z przytoczonych przykładów czy wątków w argumentacji filozofa przez współczesną czytelniczkę jest trudna. Być może powinna ona zapoznać się ze wszystkimi odkryciami i zmianami zachodzącymi we wszystkich dziedzinach, na które powoływał się Gehlen.

Nie musimy być znawcami ewolucji, by przemówiły do nas spostrzeżenia Gehlena, owe porównania świata ludzi do świata zwierząt, które okazują się punktem wyjścia do dalszych przemyśleń. Rzeczywiście, w przeciwieństwie do wielu innych istot żywych ludzkie niemowlę, pozostawione samo sobie, nie ma szansy na przeżycie. Noworodek zdaje się posiadać bardzo słabo rozwinięte instynkty zachowawcze (logicznym byłby np. strach przed ogniem, którego nie można zaobserwować w przypadku niemowląt).

Jednak, moim zdaniem, nie można zgadzać się ze wszystkimi założeniami i тезami Gehlena. Jedną z przyczyn niezgody na zaakceptowanie całej jego koncepcji człowieka są zmiany, które zaszły w świecie nauki w ciągu ostat-

¹⁹ Rügemer stwierdza: „Gehlen nie może wyjaśnić narzucającej się kwestii – i nie czyni też żadnej próby w tym kierunku – w jaki sposób nagle powstały, niechroniony i powoli dojrzewający żywy organizm mógłby przeżyć w sytuacji braku i niedoskonałości. To bowiem, że rozwój specyficznie ludzkich uzdolnień, technik i instytucji trwał tysiące, jeśli nie miliony lat, jest prostym faktem.” I później w kontekście krytyki przedstawionej przez Nicolai Hartmanna (który ogólnie pozytywnie odnosił się do dzieła Gehlena): „W rzeczy samej, jeśli właśnie z biologicznych zasad wynika, że opisywana niedoskonała istota w ogóle nie mogła być istnieć, bo przecież nie jest zdolna do istnienia, to nie można też argumentować biologicznie przy pomocy konieczności utrzymania życia tej istoty” (*Główne dzieło...*, op. cit., s. 253).

²⁰ R. Michalski, J. Rolewski, *Człowiek. Jego natura i stanowisko w świecie – komentarz filozoficzny*, w: A. Gehlen, *Człowiek...*, op. cit., s. 503.

²¹ S. Czerniak, *Refleksja wstępna*, w: S. Czerniak, R. Michalski, *Cielesność, kompensacja...*, op. cit., s. 9.

nich dekad. W latach czterdziestych dociekania filozoficzne i założenia biologii szły w pewnym sensie w parze i inspirowały się nawzajem w większym stopniu niż ma to miejsce dziś. Rozwój nauki doprowadził nas do większej specjalizacji.²² Choć oczywiście wskazane jest, by przedstawiciele poszczególnych nauk humanistycznych lub społecznych poznawali podstawy innych dyscyplin, a wybrane teorie czy eksperymenty, na przykład, z dziedziny psychologii inspirowały filozofów, trudno wymagać, by nawet ambitny czytelnik mógł przestudiować każdą z przytoczonych przez Gehlena analiz z pełną kompetencją.

Rozważmy dwa zarzuty. Brak wyspecjalizowanych organów, cecha, którą przypisuje człowiekowi Gehlen, zostaje podważona przez Konrada Lorenza, który uznaje mózg za organ wyspecjalizowany dla potrzeb człowieka – to właśnie on jest „ponad wszelką miarę dobrze przystosowanym do zadań życia”²³ narzędziem, którym dysponuje. Pewną próbę empirycznej weryfikacji tez głoszonych przez Gehlena pokrótce podejmują także tłumacze polskiego wydania dzieła *Człowiek. Jego natura i stanowisko w świecie*. W końcowym komentarzu wskazują, na przykład, iż ciąża u szympansov trwa nawet krócej niż u człowieka – siedem i pół miesięcy. Co więcej, okres niemowlęcy (kiedy niemowlęta są karmione przez matkę) u goryli i ludzi trwa mniej więcej tyle samo.²⁴

Podobne komentarze są niezwykle wartościowe i wnoszą wiele do dyskusji dotyczącej myśli Gehlena. Wydaje się jednak, iż brakuje nam większej liczby komentarzy przedstawionych przez wrażliwych na refleksję filozoficzną biologów lub przedstawicieli innych nauk przyrodniczych, którzy mogliby ocenić adekwatność przytoczonych przykładów ze świata biologii, psychologii czy medycyny, określić zmiany i rozwój, do jakich doszło w tych dziedzinach w ciągu ostatnich dekad i ocenić to, jak te z kolei wpływają na trafność tez Gehlena. Krótko mówiąc, potrzebujemy analizy dzieła wykonanej przez nie-filozofów, by zbadać książkę empirycznie z perspektywy współczesnych nauk przyrodniczych. Zadanie to na pewno pochwalaby sam Gehlen, który przecież oczekiwał od czytelników oraz krytyków empirycznych uwag na temat swojego dzieła.

ANTROPOLOGIA FILOZOFICZNA I METODOLOGIA GEHLENA

Gehlena problemy z metodologią mogą zajmować nie tylko współczesnego czytelnika. W pewnym sensie długotrwanie inspirowały badaczy do krytyki jego dzieła. Cel Gehlena antropologii filozoficznej jest niezwykle ambitny.

²² Kuderowicz podkreśla: „Teoria Gehlena pozostaje w ścisłym kontakcie ze współczesnym przyrodznawstwem to decyduje o jej merytorycznej wartości.” Zob. *Co frapuje...*, op. cit., s. 16.

²³ I. Bittner, *Filozofia człowieka. Zarys dziejów i przegląd stanowisk*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2000, s. 168.

²⁴ R. Michalski, J. Rolewski, *Człowiek... komentarz filozoficzny*, op. cit., s. 511.

Dyscyplina ta ma być umiejscowiona ponad innymi naukami, gdyż jej celem jest ujmowanie człowieka jako całości.²⁵ Praca *Człowiek. Jego natura i stanowisko w świecie* ma, zdaniem autora, „charakter filozoficzny i naukowy”.²⁶ Antropologia filozoficzna powinna czerpać z dyscyplin przyrodniczych, nauk szczegółowych, lecz nie może się do nich zredukować, gdyż „działalność człowieka i sama jego natura wymaga interpretacji wykraczających poza kategorie czysto przyrodnicze”.²⁷ Jak stwierdza sam Gehlen, wychodzi on z konkretnej wizji tego, kim jest człowiek, tj. dokładniej, z „całościowej perspektywy ujmowania człowieka jako istoty działającej”.²⁸

Innym problemem jest fuzja empirii i filozofii. Jak już wiemy, antropologia ma być filozoficzna, lecz jej założenia — „zdania deskryptywne, które (jak to wciąż podkreśla właśnie Arnold Gehlen) mogą być sprawdzone co do ich prawdziwości lub fałszywości tylko w sposób empiryczny”²⁹ — powinny być weryfikowane za pomocą nauk przyrodniczych, opartych na doświadczeniach i obserwacjach.³⁰ Edward König krytykuje taką „empiryczną” wizję antropologii filozoficznej, stwierdzając że jest niemożliwa do spełnienia; antropologowie powinni albo trzymać się empirii, albo filozofii.³¹

„Oczywiście nie wysuwamy tym samym twierdzenia, jakoby projekty np. Arnolda Gehlena składały się tylko z trywialności lub niejasnych spekulacji. Zamiast tego opowiadamy się — jeżeli chodzi o zdania deskryptywne — za przyporządkowaniem antropologii Gehlena nie do antropologii filozoficznej, lecz antropologii empirycznej oraz za sprawdzaniem na tej podstawie jego tez co do ich prawdziwości lub fałszywości czy jego hipotez co do ich prawdopodobieństwa.”³²

²⁵ Gehlen postrzegal w ten sposób nie tylko swoją misję, lecz zadanie antropologii filozoficznej w ogóle, jak podkreśla Z. Kuderowicz: „A. Gehlen uważał antropologię filozoficzną za odrębną dyscyplinę filozoficzną, której celem jest wyjaśnienie swoistości człowieka jako istoty działającej. Antropologia ta miała się opierać na wynikach nowszych badań naukowych na polu etologii, psychologii i historii cywilizacji, ale także na filozoficznych dociekaniach amerykańskiego pragmatyzmu” (Z. Kuderowicz, *Co frapuje...*, op. cit., s. 5).

²⁶ A. Gehlen, *Człowiek...*, op. cit., s. 47.

²⁷ I. Bittner, *Filozofia człowieka...*, op. cit., s. 182.

²⁸ A. Gehlen, *Człowiek...*, op. cit., s. 413.

²⁹ E. König, *Czy koniec antropologii filozoficznej?*, przeł. W. Korcz, *Studia Filozoficzne* 8–9 (213–214), 1983, s. 271.

³⁰ A. Kiepas podsumowuje: „Gehlen rozumie więc antropologię jako naukę, której twierdzenia dają się weryfikować w kategoriach prawdy i fałszu, i ponadto jako taką filozofię, która w syntetycznym obrazie obejmować będzie zarówno cielesną, jak i duchową stronę bytu ludzkiego. Mówi o tym, iż jego antropologia ma być zarazem empiryczna i filozoficzna. To kontrowersyjne połączenie jest próbą wyjścia przez niego poza tradycyjne możliwości budowy i propozycje antropologii filozoficznej” (*Relacja człowiek-technika...*, op. cit., s. 134).

³¹ E. König, *Czy koniec...*, op. cit., s. 267–277.

³² *Ibidem*, s. 271.

CZŁOWIEK... – I CO DALEJ?

Czerniak opisuje znaczenie refleksji Gehlena w następująco:

„Jest rzeczą charakterystyczną, że pozwalają one — każde niejako na swój sposób — powiązać obszar badań określane tradycyjnie mianem »filozofii człowieka« z naukami biologicznymi oraz relacją byt roślinny-zwierzęcość-człowieczeństwo. Koncepcje te nie były wszakże »empirycznymi« teoriami człowieka ukazującym procedury ewentualnej falsyfikacji zawartych w nim hipotez. Były swoistymi, nowymi w sensie pojęciowym filozoficznym »modelami« człowieka, próbami uchwycenia jego świętości poprzez pewne propozycje kategorialne. Ich oryginalność zasadza się na oryginalności owych wyjściowych konstelacji pojęciowych.»³³

Trudno nie zgodzić się, że dzieło Gehlena pod wieloma względami jest wyjątkowe i zadawane przez nie pytania pozostają ważne również dziś.³⁴ Powinien zostać podjęty i kontynuowany problem istoty, jaką jest człowiek, oraz jej swoistości.³⁵ Należy również zauważyć niedociągnięcia tradycyjnych prób ujęcia ludzkiej natury. Współcześnie nie można już uciec od antropologii, od stawiania człowieka w centrum dociekań w filozofii oraz w innych dyscyplinach, wszak „we współczesnym myśleniu filozoficznym i teologicznym chodzi o rozumienie siebie i rozumienie zbawienia”.³⁶ Jednak problem empirii nie powinien zostać lekceważony — wszak modele przedstawione przez Gehlena opierają się na naukach szczegółowych. Jeśli tworząc obraz człowieka jako istoty niewyspecjalizowanej, którą charakteryzuje brak, Gehlen odwołuje się do przykładów z dziedzin przyrodniczych, oceniając tworzone przez niego kategorie musimy dokonać tego między innymi, przynajmniej częściowo, odwołując się do przywoływanych świadectw empirycznych. Wówczas trudno nie zgodzić się z częścią zarzutów postawionych przeciw metodologii Gehlena i wątpliwym założeniom empirycznym, które mogą zostać podważone.

³³ S. Czerniak, *Refleksja wstępna*, op. cit., s. 9.

³⁴ Nie należy zapominać o okresie historycznym, w którym osadzona była publikacja pierwszego wydania książki *Człowiek. Jego natura i stanowisko w świecie*. Jednak warto pamiętać, że po zakończeniu drugiej wojny światowej Gehlen w dużym stopniu wykreślił luźne nawiązania do ideologii nazistowskiej, które zdaniem komentatorów jego książki zostały w niej umieszczone, by ułatwić jej publikację, a nie ze względu na silne przekonania autora. Powyższe zmiany nie wpłynęły znacznie na kształt głoszonych przez niego koncepcji, co potwierdza tezę, iż autor nie budował swojego modelu antropologii filozoficznej pod wpływem zafascynowania ideami Trzeciej Rzeszy (Z. Kuderowicz, *Co frapuje...*, op. cit., s. 15). Jego działania zdawały się mieć bardziej oportunistyczny charakter (ibidem, s. 6).

³⁵ Emerich Coreth pisze o antropologii filozoficznej, iż: „jest wymogiem współczesności. Pożądany jest antropologiczny lub antropocentryczny punkt wyjścia w filozofii. Miałyby ona wychodzić od konkretnego człowieka, od sposobu, w jaki doświadcza on siebie w świecie i historii. Z punktu widzenia człowieka musiałaby ujmować i przenikać rzeczywistość. Tak, co prawda, działo się zawsze, odkąd filozofia w ogóle istnieje. Czym jest ona bowiem, jeśli nie pytaniem i myśleniem historycznie konkretnego człowieka, który — ze swej pozycji — układa się z rzeczywistością? Zazwyczaj jednak sam człowiek nie stawał się centralnym tematem filozofii” (*Czym jest antropologia filozoficzna?*, Studia Filozoficzne 4 (209), 1983, s. 173).

³⁶ Ibidem.

Do Gehlena warto wracać. Publikacja książki *Człowiek. Jego natura i stanowisko w świecie* jest ku temu dobrą okazją i dla wielu czytelników pierwszą szansą do całościowego zapoznania się z jednym z najsłynniejszych i najbardziej wpływowych dzieł filozofa.³⁷ Być może należy sięgać do niego zwłaszcza po pomoc w stawianiu odpowiednich pytań i odnajdywaniu nieścisłości w istniejących ujęciach człowieka, a nie z myślą o poszukiwaniu trafnych, bezbłędnie postawionych założeń na temat ludzkiej kondycji.

Alternatywny projekt dla antropologii filozoficznej proponuje Edward König, który stwierdza, iż zamiast skupiać się na twierdzeniach powielających metodologię nauk przyrodniczych, przedstawiciele tej dyscypliny mogliby skoncentrować swe siły i pracować nad przekładem terminologii wykorzystywanej do prób ujęcia człowieka w różnych dyscyplinach.³⁸ Być może jest to słuszna propozycja, gdyż opieranie antropologii filozoficznej w nadmiernej mierze na wynikach badań nauk szczegółowych potrafi być ryzykowne – jak wspomina sam König, sprawia to, iż trudno antropologię filozoficzną od nich oddzielić.

**ARNOLD GEHLEN'S MAN, PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY
AND SOME QUESTIONS ASKED DBY CONTEMPORARY READERS**

ABSTRACT

I examine the key elements of Arnold Gehlen's concept of human being as it is presented in his book *Man, His Nature and Place in the World*. I analyze his attempt to interpret the human as a whole and to define humanity as a species which is "lacking" and whose acts must compensate for its "primitive" traits. I briefly present selected questions and difficulties that might be posed by the contemporary reader upon learning about Gehlen's understanding of the human being and his vision of philosophical anthropology, its aims and methodology.

Keywords: Arnold Gehlen, philosophical anthropology, German philosophy, human nature.

O AUTORCE – mgr, doktorantka, Szkoła Nauk Społecznych (afiliacja), przy Instytucie Filozofii i Socjologii PAN, ul. Nowy Świat 72, 00–330 Warszawa.

E-mail: marta.blaszczynska@hotmail.co.uk

³⁷ Jak pisze Elżbieta Paczkowska-Łagowska, między rokiem 1940 i 1962 opublikowano 17 wydań dzieła Gehlena *Der Mensch*, zob. w: *Przewodnik po literaturze filozoficznej XX wieku*, tom V, B. Skarga (red.), Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1997, s. 165.

³⁸ E. König, *Czy koniec...*, op. cit., s. 276–277.