

Rafał Michalski

CZY ARNOLD GEHLEN BYŁ NATURALISTYCZNYM REDUKCJONISTĄ?

STRESZCZENIE

Artykuł podejmuje polemikę z zarzutem naturalistycznego redukcjonizmu, którym rzekomo obciążona jest antropologia filozoficzna Arnolda Gehlena. W pierwszej części artykułu przeanalizuję zasadność zarzutu o redukcjonizm w kontekście rozważań Gehlena nad naturą człowieka, z kolei przedmiotem drugiej części będzie pojęcie natury jako obiektywnego świata, natomiast część trzecia i czwarta podejmą wątki dotyczące zagadnienia moralności (3) oraz kultury i ludzkiej świadomości (4) pod kątem zarzutu o rzekomy naturalizm jego projektu antropologicznego. Argumentuję, że antropologia Gehlena ma wprawdzie na celu zintegrowanie wyników badań nauk biologicznych i społecznych, jednakże wyprowadza z nich implikacje filozoficzne o takim poziomie ogólności, że wykraczają one poza kompetencje nauk szczegółowych. Ich ustalenia uzyskują w jego koncepcji uniwersalne znaczenie w ramach systemu filozoficznych kategorii opisujących człowieka jako całościowy projekt natury. Gehlen odrzuca wszelkie próby tworzenia ogólnej teorii człowieka na podstawie badań komparatystycznych wyprowadzających własności ludzkiej kondycji ze świata zwierzęcego. Gehlenowska antropobiologia rezygnuje z pojęcia natury człowieka w sensie biologicznym, tzn. jako zestawu ewolucyjnie zdeterminowanych cech morfologicznych, fizjologicznych i behawioralnych, porzuca również obiektywistyczne pojęcie „natury zewnętrznej” jako obszaru ontycznego niezależnego od zapośredniczeń kulturowych. Język, świadomość, kultura stanowią efekt procesów kompensujących biologiczne deficyty, a jednocześnie reprezentują obszar kompetencji i wartości, które są autonomiczne i autoteliczne, a zatem całkowicie niezależne od biologicznych uwarunkowań.

Słowa kluczowe: Arnold Gehlen, naturalistyczny redukcjonizm, antropologia filozoficzna, kultura, język, moralność, instytucje.

UWAGI WSTĘPNE

Projekt teoretyczny Arnolda Gehlena często odczytywany jest w literaturze przedmiotu jako manifest antropologicznego naturalizmu, w którym do głosu dochodzi skrajnie scjentyistyczna postawa wobec podstawowych

zagadnień poruszanych przez tradycyjną filozofię. Fundamentalna dla tego projektu koncepcja człowieka jako istoty ułomnej (*Mängelwesen*) wydaje się na pierwszy rzut oka degradować gatunek *Homo sapiens* z piedestału „korony Stworzenia” do poziomu bytu biologicznego ustępującego organizmom zwierzęcym na płaszczyźnie instynktownego przystosowania do środowiska naturalnego. Własności, które w klasycznych teoriach uznaje się za bezdyskusyjne świadectwo tego, że zajmujemy wyróżnioną pozycję w biouniwersum, czyli kompetencje poznawcze, język, „duchowość” oraz inne zdolności kulturotwórcze, zostają uznane przez filozofa za rezultat skomplikowanych procesów kompensujących wyjściowe deficyty biologiczne. Ponadto krytycy podkreślają silne uwikłanie jego filozofii w tymczasowe ustalenia nauk przyrodoznawczych, które osłabia jej autonomię i powoduje, że staje się ona przetwórczą, czysto reaktywną dyscypliną. Zarzut biologizmu i redukcjonizmu pojawia się również w kontekście późniejszej koncepcji genezy moralności, która ma rzekomo sprowadzać systemy etyczne do instynktownych regulacji, pozbawiając wartości moralne ich autonomii.

Wyprzedzając konkluzje artykułu chciałbym w tym miejscu stwierdzić, że zarzuty o biologizm opierają się na fałszywym odczytaniu intencji Gehlena, natomiast zastrzeżenia metodologiczne zachowują częściowo swoją ważność, tym niemniej nie stanowią wystarczającej przesłanki do uznania jego filozofii za przykład redukcjonizmu, który przedstawia człowieka jako istotę w pełni zdeterminowaną przez czynniki biologiczne.

Aby właściwie ocenić sens projektu Gehlena, należy pamiętać, że pyta się on nie tyle o istotowe „co” człowieka, ile o jego „jak”. Antymetafizyczny charakter projektu nie oznacza jednoznacznej cesji na rzecz scjentyzmu i eksplikacji opierającej się wyłącznie na zasadzie kauzalności. Wręcz przeciwnie, filozof stale powtarza, że nie da się wydobyć „natury” człowieka na drodze empirycznej, ani tym bardziej za pośrednictwem metafizycznych pojęć. Jedyną charakterystyką mogącą pretendować do miana *definitio humani* jest tu brak zdeterminowania, konstytucjonalna nieokreśloność natury człowieka. Takie ujęcie jest niewątpliwie bardzo odległe od pozycji naturalistycznych. Gehlen 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 (Max Scheler), ani na transcendentálną dedukcję warunków jego możliwości (Helmuth Plessner). Postulowana przez niego antropologia ma wprawdzie na celu zintegrowanie wyników badań nauk biologicznych i społecznych, jednakże wyprowadza z nich implikacje filozoficzne o takim poziomie ogólności, że wykraczają one poza kompetencje nauk szczegółowych. Ich ustalenia uzyskują w jego koncepcji 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 popędu, 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 niedostatkim 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: „...ta metoda byłaby adekwatna w badaniu »całości« człowieka, jeśli takowa rzeczywiście istnieje. Na odwrót, owa całość tylko wtedy będzie dowiedziona, gdy skuteczna okaże się metoda, którą chcemy zastosować”.¹ 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. Pytanie, czy takie podejście broni się w sensie metodologicznym nie ma jednak bezpośredniego związku z zarzutem o redukcjonizm.

Poniższe wywody, oparte częściowo na książce *Homo defectus*,² będą przebiegać w czterech krokach. W pierwszej części przeanalizuję zasadność zarzutu o redukcjonizm w kontekście rozważań Gehlena nad naturą człowieka (1), z kolei przedmiotem drugiej części będzie pojęcie natury jako obiektywnego świata (2), natomiast część trzecia i czwarta podejmą wątki dotyczące zagadnienia moralności (3) oraz kultury i ludzkiej świadomości (4) pod kątem zarzutu o rzekomy naturalizm jego projektu antropologicznego.

1. NATURA CZŁOWIEKA

Jeśli zarzut redukcjonizmu miałby rzeczywiście trafiać w sedno propozycji filozoficznej Gehlena, należałoby w pierwszym kroku odpowiedzieć na pytanie, czy możemy znaleźć w jego dziele tezy, założenia, które wyraźnie wskazywałyby na biologiczną determinację ludzkiego zachowania. Oczywiście

¹ A. Gehlen, *Człowiek. Jego natura i stanowisko w świecie*, przeł. R. Michalski, J. Rolewski, Toruń 2017, s. 55.

² Bardziej szczegółowa krytyka Gehlena przez prominentnych filozofów i socjologów niemieckich, nie uwzględniona w tym artykule, znajduje się w: R. Michalski, *Homo defectus w kulturze późnej nowoczesności. Geneza i ewolucja antropobiologii i teorii instytucji Arnolda Gehlena*, Toruń 2013, s. 369–443. Natomiast głosy polemiczne, tutaj pominięte, Jürgena Habermasa skierowane przeciwko teorii moralności Gehlena, znajdują się w posłowie do rozprawy: A. Gehlen, *Moralność i hipertrofia moralności. Etyka pluralistyczna*, przeł. R. Michalski, J. Rolewski, Toruń 2017, s. 221–230.

musiałyby to być tezy „mocne” w tym znaczeniu, że nie tylko uznawałyby okoliczność, że człowiek jest zanurzony w kontinuum natury, ponieważ takiemu pogładowi zaprzecza co najwyżej skrajny spirytualizm, ale przede wszystkim wyrażałyby przekonanie, że ludzka świadomość, język, czy zasady etyczne stanowią rezultat biologicznych uwarunkowań i nie posiadają wartości autonomicznej.

Podrażnienie o naturalizm może budzić niechęć Gehlena do wszelkich konstrukcji metafizycznych w objaśnianiu natury człowieka (*vide* Schelerowski dualizm ducha i pędu życiowego) oraz jego obstawanie przy konieczności uwzględnienia ustaleń nauk empirycznych w dociekaniach filozoficznych. Tego rodzaju podejście teoretyczne Gehlena samo w sobie nie stanowi jednak wystarczającego powodu, aby uznać je za wyraz redukcjonizmu, ponieważ, jak spróbuję tego dowieść, stanowi ono raczej przejaw zdroworozsądkowej postawy filozofa, który usiłuje dać w miarę możliwości kompletny obraz człowieczeństwa, unikając spekulatywnych konstrukcji pomocniczych. Jego projekt antropologiczny zajmuje w istocie pozycję pośrednią pomiędzy defensywną reakcją filozofów, którzy proklamują kryzys nauki i usuwają z horyzontu swoich zainteresowań wszelkie empiryczne dociekania jako bezwartościowe dla filozofii (egzystencjalizm, Husserl, neokantyzm), a podejściem służebnym wobec nauki, jak w przypadku logicznego pozytywizmu i naturalistycznych nurtów, które próbują wypracować jednolitą teorię wolną od wszelkich metafizycznych wtętwów.

Gehlen uznaje swoją antropologię za empiryczną naukę o człowieku kontynuującą na swój sposób tradycję filozoficzną. W jego koncepcji ustalenia nauk empirycznych podporządkowane zostają bowiem ostatecznie wykładni operującej odrębnymi kategoriami, które mają niewiele wspólnego z aparaturą pojęciową tych nauk. Filozof zwraca uwagę na to, że 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 tym, że wypracowuje ogólne ramy interpretacyjne, które pozwalają syntetyzować i modelować empiryczne treści bez obawy, że nowe odkrycia mogłyby zdezwauować ważność zaproponowanych przez nią podstawowych kategorii.

Poszukując śladów naturalizmu w systemie antropologa, zacznijmy od najważniejszego określenia człowieka jako *Mängelwesen*. Określenie to stanowiące fundament całego projektu pełni w istocie funkcję zasady heurystycznej dla analiz o charakterze filozoficznym, a nie empirycznym. Nie należy jej zatem traktować jako kategorii wyprowadzonej indukcyjnie z ustaleń nauk szczegółowych. Modelowe wyobrażenie człowieka jako istoty ułomnej służy filozofowi wyłącznie do skonstruowania teorii, która ma na

celu wyjaśnienie specyfiki gatunku *Homo sapiens*.³ 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, przesuwając na dalszy plan kwestię antropogenezy

W *Der Mensch* antropolog poświęca uzasadnieniu przewodniej idei ułomności człowieka obszernie wywody oparte na szczegółowych ustaleniach ówczesnych nauk. Punktem wyjścia czyni spostrzeżenie, że człowiek stanowi „ryzykowną” i „monstrualną” istotę,⁴ 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”.⁵ W przeciwieństwie do Schelera i Plessnera, Gehlen nie tworzy ogólnej teorii życia (form organicznych), lecz koncentruje się wyłącznie na człowieku. Idea zwierzęcia jako istoty dobrze osadzonej w świecie (Jakob von Uexküll) stanowi dla niego jedynie drogę okrężną, na której próbuje on uzyskać klarowny obraz ludzkiej kondycji.

Pojęcie *Mängelwesen* określa ludzką „naturę” jedynie *in status negativus*: człowiek jest istotą, która nie posiada tego, co posiadają zwierzęta. Aby określić szczególne stanowisko człowieka w naturze, Gehlen nie odsyła do wyższych duchowych, symbolicznych czy językowych osiągnięć, lecz do ludzkiej *physis*. Bynajmniej nie oznacza to jego zwrotu ku naturalizmowi. Przyroda nie wyposaża *Homo sapiens* w warunki biologiczne pozwalające mu przetrwać w naturze, jego „naturą” jest suma braków, nieprzystosowań, dlatego, jak powtarza filozof za Friedrichem Schillerem, człowiek nie żyje, lecz musi „wieść swoje życie”, to znaczy musi poddać się wysiłkowi autokreacji, stworzyć przyjazną dla siebie „drugą naturę” społecznych i kulturowych instytucji. Dlatego Gehlen odrzuca sensowność sporu między kulturalizmem

³ „Jeśli człowiek jawi się tutaj i w tym odniesieniu, w *porównaniu* ze zwierzętami, jako »istota ułomna« (*Mängelwesen*), wówczas określenie to akcentuje relację porównawczą, ma zatem jedynie tymczasową wartość, nie jest żadnym »pojęciem substancjalnym«. Pod tym względem pojęcie to dąży dokładnie do tego, o czym krytycznie pisze Hans Freyer: »Ustanawia się człowieka fikcyjnie jako zwierzę, aby potem odkryć, że jako taki jest on niedoskonały, a nawet niemożliwy«³. Właśnie tę myśl powinno wyrażać pojęcie »istoty ułomnej«: już z perspektywy **ściśle** biologicznej ponadzwierzęca struktura ludzkiego ciała jawi się w porównaniu ze zwierzęcą [strukturą] jako paradoksalna, a tym samym wyraźnie od niej odstaje. Naturalnie to określenie nie może definiować całkowicie człowieka, ale służy do zaznaczenia jego szczególnego statusu już w ścisłym, morfologicznym aspekcie.” Zob. A. Gehlen, *Człowiek...*, op. cit. s. 57–58.

⁴ Ibidem, s. 75, 396.

⁵ Por. K. S. Rehberg, *Nachwort des Herausgebers*, w: A. Gehlen, *Gesamtausgabe* 3.2., Frankfurt am Main 1993, s. 765.

a naturalizmem. Człowiek jest bowiem, według niego, istotą skazaną na kulturę, bez niej ulega degradacji i traci szansę na przetrwanie. W perspektywie jego antropologii nie można nawet mówić o naturze ludzkiej w pozytywnym słowa tego znaczeniu, ponieważ w momencie narodzin brakuje nam elementarnych zdolności motorycznych i komunikacyjnych, nasze instynkty funkcjonują w formie szczątkowej, a nieskanalizowane popędy tworzą nadmiar energii witalnej, która wymaga mozolnego, długotrwałego opanowania. Jak stwierdza filozof w *Człowieku*, „...znamy człowieka wyłącznie jako istotę kulturową, a zatem jako istotę angażującą się w niewyobrażalnie wielostronne, zapośredniczone społecznie działania, czyli takie czynności, których nie można wyobrazić sobie bez udziału innych ludzi, a które są wyuczone”.⁶ Innymi słowy *Homo sapiens* jest jedynym bytem biologicznym, który żyje wyłącznie dzięki tworam własnej aktywności. Wchodzenie w kulturę, czyli w przetworzony i zautonomizowany świat drugiej natury oznacza niejako drugie narodziny człowieka:

„...sztuczny świat kultury może tylko wtedy rzeczywiście stać się bezpiecznym miejscem zamieszkania, 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 wikła człowieka w szereg nowego rodzaju powiązań. Jego własne wytwory zyskują siłę zobowiązania i za ich pośrednictwem człowiek poddaje się samodyscyplinie — sam nakłada na siebie ograniczenia swojej wolności.”⁷

Imperatyw przetrwania leżący u podłoża każdej kultury nie oznacza jednak, że pełni ona jedynie instrumentalne, funkcjonalne cele. Jak stwierdza Gehlen, „...wprawdzie osiągnięcia ludzkiej kultury są częścią ludzkiej natury, ale w żaden sposób nie można ich sprowadzić do prawa „zachowania gatunku”⁸. Gdyby tak było, utrzymuje filozof, nie powstałby porządek ponadindywidualnych struktur normatywnych, które odgórnie sterują międzyludzką kooperacją i umożliwiają jednostce wzniesienie się ponad poziom partykularnych interesów.

Heurystyczny teoremat człowieka jako *Mängelwesen* zmusza filozofa do rozciągnięcia pojęcia kultury na obszar irracjonalnych, niejako ucieleśnionych predyspozycji, które tworzą niejawny 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-

⁶ A. Gehlen, *Człowiek...*, op. cit., s. 416.

⁷ Ibidem, s. 31.

⁸ Ibidem, s. 447.

racjonalnego, gdyż wyraża ono aksjologicznie neutralną racjonalność środków i partykularnych celów. Dlatego też Gehlen wskazuje obok instrumentalnej i komunikacyjnej funkcji ludzkiego działania również jego funkcję stabilizującą i normotwórczą. Działanie będące dla Gehlena głównym środkiem odciążenia i kompensacji biologicznych deficytów człowieka ma charakter na wskroś społeczny, wymaga reguł koordynujących długie łańcuchy intencjonalnych i mimowolnych 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 decyzji jednostka może rozwinąć twórczy potencjał i odkryć własną niepowtarzalność.

Gehlen wielokrotnie powtarza, że w odniesieniu do ludzkiej kondycji nie można nawet mówić o pierwotnym stanie natury, gdyż człowiek pozbawiony kulturowych odciążań 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, 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 jako istota naturalna.

Kultura jako system kompensacji to nie tylko „sztuczna natura”, tj. wytwór celowo-racjonalnej aktywności człowieka, ale przede wszystkim to „wyhodowana natura.”⁹ Kulturze przeciwstawia się zatem nie tyle natura, lecz niezgłębione podłoże wpojeń kulturowych, które uzyskały status irracjonalnych oczywistości, tzn. system bezrefleksyjnych nawyków, przesądów, schematów emocjonalnych, rutyn, uzusów, nieświadomych preferencji i etycznych pobudek. Ten funkcjonujący jako „naturalne podłoże” system ucieleśnionych predyspozycji wytworzonych w procesie autochowu (*Selbstzucht*) tworzy podstawę ludzkiego charakteru i reguluje w bezkolizyjny sposób społeczne interakcje, ponieważ owe emocjonalno-behawioralne schematy nie podlegają żadnej dyskusji, nie wymagają uzasadnienia. Nawyki i działania rutynowe uznawane za oczywistości, za przejaw „natury” człowieka 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.

Jak widać, w koncepcji Gehlena nawet tak zwana wewnętrzna natura człowieka stanowi efekt bezwiednych wpojeń kulturowych, dyscypliny i chowu (*Zucht*). W przeciwieństwie do stanowisk naturalistycznych nie znajdujemy tutaj tezy o genetycznych, ewolucyjnych czy neurobiologicznych

⁹ Ibidem, s. 383.

uwarunkowaniach ludzkiego zachowania. Ponadto filozof uwypukla w swoim *opus magnum* tezę o kluczowym znaczeniu wyobraźni dla życia człowieka. Tym, co go wyróżnia na tle świata fauny, jest nie tylko jego biologiczna ułomność, ale również udział niezwykle rozbudowanych, nie występujących w żadnym innym gatunku procesów imaginacyjnych, które powstają jako skutek konstytucjonalnej nadwyżki popędowej i stanowią nieodłączny składnik każdego działania. „W istocie równie poprawne byłoby określenie człowieka jako istoty obdarzonej wyobraźnią (*Phantasiewesen*) i jako istoty rozumnej.”¹⁰

Nie tyle instynktowne wzorce przekazywane na drodze dziedziczenia, co właśnie niezwykle plastyczna zdolność imaginacyjna ma przemożny wpływ na adaptację człowieka do środowiska, bierze ona udział w powstawaniu podstawowych mechanizmów odciążających organizm od podejmowania wciąż od nowa kłopotliwych doświadczeń i angażowania nadmiernej ilości energii popędowej w działania przystosowawcze: na poziomie percepcji będą to rudymentalne procesy symbolizacji — transpozycja wrażeń jednego zmysłu na drugi (np. postrzeganie zmysłem wzroku własności haptycznych), wysoko rozwinięta wyobraźnia motoryczna pozwalająca projektować niewypóbowane formy ruchu, język uwalniający człowieka od nacisku jednostkowych sytuacji oraz ufundowane na nich wyższe zdolności intelektualne i wolicjonalne.

Już elementarne, świadome użycie ruchu zakłada, zdaniem antropologa, 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. Gehlen pojmuje wyobraźnię jako vitalne podłoże, które ujednolica wrażenia zmysłowe, odczucia i doznania motoryczne. Każde działanie pozostawia w pasywnej pamięci szereg sensomotorycznych fantazmatów, które uaktywniają się, gdy na nowo podejmujemy daną czynność. „Ta aktywna wyobraźnia jest początkowo przede wszystkim wyobraźnią całościową, to znaczy, projektuje wszelkie konieczne transpozycje całego organizmu, włącznie z motorycznymi schematami i sensorycznymi antycypacjami.”¹¹

Z kolei 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. Za pośrednictwem percepcyjnych i wyobrażeniowych symboli człowiek porządkuje rzeczywistość, nadaje jej

¹⁰ Ibidem, s. 400.

¹¹ Ibidem, s. 324.

sens odpowiadający jego potrzebom. Nieokreślony amalgamat wrażeń powstały w wyniku pierwotnego zalewu bodźców zostaje tym samym przenieśniony na poziom symbolicznych, znaczących konfiguracji. Symbolizacja percepcji stanowi zatem kolejne stadium procesu odciążenia będące podstawą dla językowej wirtualizacji odniesienia do świata.

Język całkowicie uniezależnia działanie od obecności przedmiotu percepcyjnego, a tym samym stanowi niezbędne ogniwo pośrednie w procesie przekształcania reprezentacji optycznej w reprezentację czysto mentalną. Słowa stopniowo zastępują inne reakcje cielesne mobilizowane dotychczas do wyrażenia odpowiedzi na dany bodziec. Rozwijająca się zdolność językowa kanalizuje w ten sposób energię popędową, a przede wszystkim porządkuje obraz rzeczywistości dostarczany przez zewnętrzne zmysły. Wyższe zdolności symboliczne nie powstają zatem jako rezultat biologicznego oprogramowania, lecz wyłaniają się w wyniku następujących po sobie i częściowo nakładających się procesów odciążania, w których podstawową rolę odgrywa wyobraźnia uwolniona od czysto adaptacyjnych funkcji.

Wyobraźnia zostaje uznana przez Gehlena również za główne medium konstytuowania się normatywnych zasad regulujących interakcje społeczne, a co zatem idzie 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 naśladowując zachowania dorosłych, obiektywizuje swoje możliwości i na określonej drodze poprzez utożsamienie z naśladowanym wzorcem, zdobywa samoświadomość. „Wyobraźnia jako zdolność do całościowego przejmowania roli jest poniekąd podstawową strukturą społeczeństwa.”¹²

Gehlen wyróżnia ponadto pierwotną wyobraźnię (*Urphantasie*), która odpowiada za powstanie świadomości ideatywnej wyznaczającej normatywne ramy dla całej społeczności oraz interpretacyjne granice pojmowania świata. Skumulowana na najgłębszym poziomie wyobraźni energia witalna, która nie poddaje się dyskursywnej analizie, stanowi, zdaniem filozofa, siłę napędową twórczych procesów, źródło dążenia do intensyfikacji i reprodukcji życia. Owa pierwotna wyobraźnia kryje zatem w sobie moc tworzenia utopijnej wizji wspólnoty i ludzkiego powołania, która zasila pierwotną ideatywną świadomość będącą źródłem instytucji i fundamentalnych systemów normatywnych. Według Gehlena, ani działanie zorientowane na racjonalną współpracę, ani instrumentalna świadomość ukierunkowana na przekształcanie zewnętrznego świata, nie są w stanie tworzyć kulturowych wartości. Zdolna do tego jest jedynie świadomość ideacyjna wyrastająca z podłoża pierwotnej wyobraźni. Jej przedmiotem są obsadzone silnym ładunkiem emocjonalnym przedstawienia, których właściwy sens nie jest bezpośrednio

¹² Ibidem, s. 404.

uchwytny. Tego rodzaju fantasmagoryczne obrazy wywierają przemożny wpływ na świadomość, pozostawiając w niej nieodparte odczucie nieokreślonego zobowiązania, „...które jest umocowane w zawrotnej różnorodności wysoce zmysłowych i plastycznych, na wskroś fantazmatycznych interpretacji, których system stanowi szkielet poszczególnych kultur.”¹³

Pierwotne wierzenia religijne, fundamentalne wizje świata, odczucia wartości, 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 uniwersum, które właśnie przez to, że przełamują wąski horyzont samozachowania, przyczyniają się do rozwoju kultury. Jak pisze Gehlen: „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.”¹⁴

Teoria wyobraźni powiązana z koncepcją ukierunkowania nadwyżki popędowej za pośrednictwem rozmaitych systemów odciążenia wyraźnie pokazuje, że nie możemy zaliczać antropologii Gehlena do nurtu naturalistycznego. Znajdujemy tutaj wprawdzie ukryte teleologiczne założenie, na co zwraca uwagę Lothar Samson,¹⁵ a mianowicie, że nieskanalizowany nadmiar energii popędowej dąży do swojej sublimacji, do przekształcenia się w kulturotwórczą aktywność, jednakże ta przesłanka wskazuje nie tyle na biologizm jego antropologii, lecz raczej na niejawne pozostałości tradycyjnych konstrukcji metafizycznych, których filozofowi nie udało się do końca przezwyciężyć. Jeśli mielibyśmy podsumować jednym zdaniem zamysł filozoficzny Gehlena, to należałoby powiedzieć, że za mało w nim biologii, za dużo zaś teleologicznej metafizyki.¹⁶

2. NATURA ZEWNĘTRZNA

Przyjrzyjmy się teraz, jak Gehlen opisuje naturę jako zewnętrzny świat, w którym przyszło żyć człowiekowi. *Homo sapiens* nie jest w istocie przystosowany do życia w określonym, dopasowanym do jego zdolności adaptacyjnych środowisku. W *Anthropologische Forschung* filozof stwierdza wręcz, że „...konstelacje naturalnych uwarunkowań” dla ludzkiego życia wydają się być całkowicie przypadkowe.¹⁷ Niezadomowiony nigdzie *Homo sapiens* przy-

¹³ Ibidem, s. 407.

¹⁴ Ibidem.

¹⁵ L. Samson, *Naturteologie und Freiheit bei Arnold Gehlen*, Freiburg 1976.

¹⁶ Por. H. Ottmann, *Gehlens Anthropologie als kulturalistische Theorie*, w: *Zur geisteswissenschaftlichen Bedeutung Arnold Gehlens*, H. Klages, H. Quaritsch (red.), Berlin 1994, s. 469–481.

¹⁷ A. Gehlen, *Anthropologische Forschung*, Hamburg 1961, s. 47.

chodzi na świat jako „istota monstualna”, bezbronna, wystawiona na zalew bodźców, nieprzefiltrowanych przez aparat zmysłowy informacji. Gehlen niezmiennie operuje w tym kontekście dychotomią pojednanego z naturą zwierzęcia i obciążonego biologicznymi deficytami, otwartego na świat człowieka, której źródła sięgają w istocie klasycznego toposu przeciwstawiającego *mater natura*–*mater noverca* (matkę naturę naturze macosze).¹⁸ Niekorzystny punkt wyjścia wymusza na ludzkiej istocie konieczność samodzielnego przekucia pierwotnych słabości w środki umożliwiające przetrwanie w niebezpiecznym, obojętnym na jej potrzeby świecie. W tej transformacji nieprzystosowanego do życia, obciążonego licznymi deficytami bytu biologicznego w twórcę skomplikowanego świata kultury i włodarza przyrody rozpoznajmy motyw prometejski przenikający całą twórczość antropologa. Prometejski *Homo faber* może uczynić z natury, co chce i może. Jak zauważa antropolog: „...nie istnieją zatem żadne odgórnie ustalone warunki graniczne dla ludzkiej zdolności przetrwania, a jedynie techniczne granice”.¹⁹

Natura jako stały punkt odniesienia dla eksploratywnej aktywności człowieka nie stanowi suwerennego, obiektywnego obszaru ontologicznego, ponieważ ludzkość nawiązuje z nią kontakt wyłącznie przez mniej lub bardziej złożony system kulturowych i technicznych zapośredniczeń. Natura przefiltrowana przez system odciążań przyjmuje w oczach Gehlena trzy podstawowe postaci: 1) natury archaicznej, zaludnionej fantazmatycznymi mocami i bogami, 2) natury zneutralizowanej magicznie bądź moralnie; magicznie przez monoteizm, moralnie przez filozofię, od Greków po filozofię oświecenia, 3) natury odczarowanej, pozbawionej moralnego charakteru we współczesności, przyjmującą formę „zewnętrznego świata faktów”.²⁰ W trzech wymienionych przypadkach natura pozostaje zawsze „naturą dla nas”, nigdy zaś „naturą w sobie”. W tym sensie natura jako korelat ludzkiej aktywności stanowi dla Gehlena wyłącznie *naturae artificielle*.

Zewnętrzny świat faktów badany przez nauki przyrodnicze i przekształcany przez technikę jest według Gehlena tylko w tym sensie naturalny, w jakim stanowi on podłoże zawsze uprzednio uformowane przez kulturę. Zarówno technika, jak i stechnicyzowana nauka 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

¹⁸ Topos ten można odnaleźć u starożytnych autorów, na przykład, u Protagorasa i Pliniusza, a w nowożytnej filozofii pojawia się, jak widzieliśmy, najwyraźniej u Herdera.

¹⁹ A. Gehlen, *Anthropologische Forschung...*, op. cit., s. 48.

²⁰ A. Gehlen, *Urmensch und Spätkultur*, Frankfurt am Main 2004, s. 97.

stosunkiem do pierwotnej przyrody. Technika, jak człowiek, stanowi *naturae artificielle*.²¹ 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.”²²

Według Gehlena technika dotarła obecnie „...aż do jądra ludzkiej wykładni świata i tym samym do samopojmowania się w człowieku.”²³ 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. 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.”²⁴ Przypisana 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 technonauki 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.

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 wza-

²¹ A. Gehlen, *W kręgu antropologii i psychologii społecznej*, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa 2001, s. 226.

²² Ibidem.

²³ Ibidem, s. 233.

²⁴ Ibidem, s. 237.

jemnie, tzn. prymitywizacja staje się niejako odwrotną stroną uabstrakcyjnienia współczesnego świata.

Roszczenie współczesnych nauk do tego, że mogą odkryć obiektywne własności natury, nie daje się, według antropologa, uzasadnić, pozostaje ono jedynie fikcją, podobnie jak estetyczna wizja przyrody, która stała się możliwa, jak Gehlen powtarza za Joachimem Ritterem²⁵, dopiero dzięki technologicznej ekspansji w świat przyrody. Natura w rozmaitych swoich odsłonach przeciwstawia się człowiekowi zawsze jako korelat jego kulturowych i technicznych projekcji. Dlatego też filozof konsekwentnie unika jakiegokolwiek pojęcia natury jako autonomicznego bytu niezależnego od ludzkiej aktywności. Gehlen ewidentnie opuszcza w ten sposób naturalistyczne pozycje i, jeśli już, zbliża się do stanowiska bliskiego konstruktywizmowi.

3. REDUKCJONIZM W TEORII MORALNOŚCI?

Czytając powierzchownie główne dzieło Gehlena poświęcone moralności, *Moralność i hipertrofia moralności*, można odnieść błędne wrażenie, że filozof ten argumentuje z pozycji naturalistycznych. Zaprzecza on bowiem istnieniu jednej nadrzędnej zasady moralnej, a na gruncie etyki krytykuje wszelkie roszczenia do uniwersalności i analizuje wyróżnione przez siebie etosy w świetle ich zakorzenienia w instynktownych rezyduach. Etyka wydaje się być zatem zakorzeniona w pewnym biologicznym *a priori*. Nic bardziej mylnego. Moralność w ujęciu Gehlena to przede wszystkim kulturowo ukształtowany, podlegający dziejowym przemianom system regulacji, służących utrzymaniu integralności życia społecznego i zapewnieniu pokojowej 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.

Zarzut redukcjonizmu kierowany pod adresem Gehlena dotyczy zazwyczaj sposobu, w jaki próbuje on wywieść poszczególne wyróżnione przez siebie etosy, to znaczy etos wzajemności, etos „fizjologicznych cnót” — etyki dostatniego życia i szczęścia wywodzącej się z licznych instynktownych regulacji społecznych, etos rodowy (jego rozszerzeniem jest humanitaryzm) oraz etos instytucji. Swoją „genealogię moralności” wzoruje on bowiem na wykorzystywanej w humanologii metodzie redukcyjnej, opartej na systematycznym porównywaniu zachowań występujących w różnych kulturach, a zmierzającej do wydobycia uniwersalnych schematów behawioralnych.

Aby właściwie ocenić tę procedurę, należy jednak pamiętać, że Gehlen poszerza swoje badania etologiczne o perspektywę socjologiczną. Obydwa

²⁵ J. Ritter, *Krajobraz. O postawie estetycznej w nowoczesnym społeczeństwie*, przeł. Cz. Piecuch, w: *Szkola Rittera*, S. Czerniak i J. Rolewski (red.), seria: *Studia z filozofii niemieckiej*, tom 2, Toruń 1996, s. 45–66.

aspekty badawcze krzyżują się w jego rozważaniach, przybierając postać heurystycznej podwójnej perspektywy badawczej: „...wszelkie ludzkie zachowanie daje się rozpatrywać z podwójnej perspektywy: może być ono opisywane za pośrednictwem (specyficznych) biologicznych kategorii, ale z drugiej strony jawi się ono jako wytwór duchowego przepracowania, a również jako wytwór tradycji, usytuowania w czasie, a tym samym jako produkt pewnej historycznej konstelacji”.²⁶ W swojej pracy filozof opisuje, w jaki sposób określone wzorce zachowań proto-moralnych (zakorzenionych w sferze instynktownej), podlegają dogłębnym kulturowym modyfikacjom w dziejach człowieka. Dlatego pisząc o etosach, używa synonimicznego określenia „społeczne regulacje”. Podłoże biologiczne nie przesądza o ważności reguł promowanych przez poszczególne etosy, a jedynie wyznacza horyzont ich oddziaływania na etyczne decyzje człowieka, które każdorazowo wymagają kulturowo ukształtowanych pobudek i zasad nie będących wytworem dziedzictwa ewolucyjnego. Przekształcenia habitusu człowieka wynikające z rozwoju społecznego wypełniają dane zobowiązania treścią, choć nie zmieniają zasadniczego kierunku moralnych imperatywów, które pozostają uwięzione w granicach wyznaczonych przez wrodzone pobudzenia oraz związane z nimi „odczucia zobowiązania”.²⁷ Filozof próbuje zatem zintegrować obydwie optyki badawcze, żeby uniknąć zarówno redukcjonizmu biologicznego, jak i relatywizmu kulturowego. Przed zarzutem o redukcjonizm biologiczny skutecznie chroni go rozbudowana warstwa socjologiczno-historycznych analiz, natomiast z mielizny relatywizmu próbuje się on wydostać za pośrednictwem tezy o inwariantnym charakterze popędowych źródeł moralności. Owa inwariantność stanowi, jego zdaniem, rezultat asymetrii zachodzącej pomiędzy powolną ewolucją uwarunkowań biologicznych a procesem gwałtownych przemian kulturowych. Quasi-instynktowne regulacje ludzkiego zachowania funkcjonowały przez setki tysięcy lat filogenezy naszego gatunku i funkcjonują nadal, chociaż kontekst kulturowy, w jakim przyszło im teraz działać, uległ radykalnemu przeobrażeniu. Przyjmując to założenie, antropolog został zmuszony do zrewidowania swojej wcześniejszej teorii instynktów.

Podczas gdy jeszcze na etapie *Człowieka* obowiązywała teza o ustrojowej redukcji instynktów ludzkich, to w *Moralności i hipertrofii moralności* Gehlen przyznaje słusność etologicznej teorii instynktów i stwierdza, że człowiek posiada pewną bliżej niesprecyzowaną liczbę instynktownych sposobów zachowania, które nie mają jednak charakteru sztywnego oprogramowania, lecz funkcjonują jako określone predyspozycje do działania. Samokrytycznie wyznaje, że wcześniejsze odrzucenie koncepcji instynktów na rzecz pojęcia niewyspecjalizowanej nadwyżki popędowej było zbyt rady-

²⁶ A. Gehlen, *Moralność i hipertrofia moralności. Etyka pluralistyczna*, przeł. R. Michalski, J. Rolewski, Toruń 2017, s. 13.

²⁷ Ibidem, s. 82.

kalne²⁸. Największa zmiana w poglądach filozofa dotyczy popędu agresji, który zostaje uznany odtąd za „empirycznie wykrywalną, biologiczną własność”²⁹. Zgodnie z ustaleniami humanetologicznymi, Gehlen zakłada, że działający w człowieku popęd agresji 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 na sferę duchową (między innymi, zachowania poznawcze, eksploracyjne oraz celowo-racjonalne przekształcanie natury).

Z perspektywy tradycyjnej etyki takie założenia są niedopuszczalne, ponieważ opuszczają grunt refleksji nad ważnością sądów moralnych i w nieuprawniony sposób lokują jej źródła na poziomie empirycznych ustaleń, które nigdy nie będą w stanie wyjaśnić natury powinności oraz powszechnego i koniecznego charakteru norm moralnych. Taki zarzut trafiałby w sedno, gdyby koncepcja Gehlena aspirowała do miana teorii etycznej, tak jednak nie jest, co wielokrotnie on powtarza na kartach swojej rozprawy. W *Moralności i hipertrofii moralności* świadomie pomija zagadnienie legitymizacji norm moralnych, pytanie o dobro i sprawiedliwość jak i problematykę deontologiczną. W istocie kluczowe znaczenie mają dla niego pytania o fakty (*quid facti*), a nie o to, co słuszne (*quid juris*). 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.

Gehlen bada zatem etykę jako antropolog, unikając konstruowania, czy choćby postulowania koncepcji etycznej, która rozstrzygałaby moralne dylematy ludzkości. Głównym celem jego wywodów jest bowiem opis tego, jak faktycznie funkcjonują wyodrębnione przez niego etosy. Można wysunąć szereg uzasadnionych zarzutów co do trafności tego opisu, jednak wyprowadzanie stąd wniosku, że mamy tutaj do czynienia z formą naturalistycznego redukcjonizmu należy uznać z całkowicie chybione posunięcie, nie uwzględniające specyfiki teoretycznego zamysłu filozofa.

4. PROBLEM DUCHA

Najczęstszy zarzut o skrajny biologizm antropologii Gehlena dotyczy rzekomego lekceważenia przez filozofa problematyki wyższych zdolności symbolicznych człowieka. Duch, świadomość, język zostają zdegradowane przez niego do poziomu instancji kompensujących biologiczne deficyty, co unie-

²⁸ A. Gehlen, *Philosophische Anthropologie und Verhaltensforschung*, w: *Arnold Gehlen Gesamtausgabe*, tom 4, *Philosophische Anthropologie und Handlungslehre*, von K. S. Rehberg (red.), Frankfurt am Main 1983, s. 224, 241.

²⁹ A. Gehlen, *Moralność i hipertrofia...*, op. cit., s. 69.

możliwia mu uchwycenie autonomii tej sfery ludzkiej aktywności i spycha jego teorię na pozycje redukcjonistyczne. Zarzut ten można uznać za słuszny w najlepszym wypadku w odniesieniu do pierwszych wydań *Człowieka*. Jednak już w wydaniu powojennym, kiedy wprowadza on do dzieła ostatni rozdział *Ekspozycja wybranych zagadnień ducha*, tego rodzaju krytyka traci swoje podstawy. Dotychczasowy projekt skupiony na eksplikacji procesów odciążenia zachodzących w jednostkowym podmiocie, zostaje poszerzony o teorię instytucji, czyli ponadindywidualnych struktur normatywnych, które regulują życie społeczności i tworzą właściwy rdzeń każdej kultury. Kolejna rozprawa antropologa *Urmensch und Spätkultur* i jego późniejsze prace poświęcają coraz więcej miejsca analizie „ducha obiektywnego”. Gehlen pozostaje jak najbardziej odległy od redukcjonistycznego ujęcia kultury. Wbrew teoriom funkcjonalistycznym przyjmuje, że ludzkie instytucje nie służą zaspokajaniu ludzkich potrzeb, lecz konstytuują płaszczyznę działania, na której człowiek odciąża się od ich nacisku i odkrywa rezerwuar potrzeb wyższego rzędu³⁰. Rezultaty działań kulturotwórczych usamodzielniają się i oddzielają od pierwotnych motywacji, a to, co było środkiem, staje się celem samym w sobie. Do opisanego tego procesu filozof używa kategorii wtórnej celowości obiektywnej, która podkreśla obiektywny, a zarazem autonomiczny charakter twórców kulturowych.³¹ Teoria Gehlena odcinająca się od biologizacyjno-funkcjonalistycznych założeń, a zarazem od tradycyjnych humanistycznych ujęć, w których duchowość człowieka i stworzona przez niego kultura opisywane są w oderwaniu od biologicznego podłoża, wymyka się prostym klasyfikacjom.

Począwszy od swojej rozprawy habilitacyjnej *Wirklicher und unwirklicher Geist*³² filozof konsekwentnie wyraża swój sceptycyzm wobec „ducha”, podkreślając, że kluczem do zrozumienia człowieka nie jest świadomość, lecz działanie. Wyraźny antyintelektualizm zbliża jego filozofię do decyzyzmu pokroju Carla Schmitta. Bynajmniej nie zbliża go to jednak do naturalizmu. Krytykując „ducha” ma on na myśli głównie hipertrofię jednostronnej, autorefleksyjnej świadomości oderwanej od działania, która przynosi, jego zdaniem, liczne szkody w wymiarze jednostkowym i kulturowym. Odrzuca więc specyficzne pojęcie ducha jako odizolowanej od doświadczenia, skupionej na sobie świadomości, nie zaś pojęcie ducha jako sfery zobiektywizowanych treści będących wytworem ludzkiego działania. Jeśli mielibyśmy wyprowadzić z filozofii Gehlena zwięzłe określenie ducha, to należałoby wyróżnić dwa podstawowe znaczenia tego pojęcia. Po pierwsze, kategoria ducha oznaczałaby wspomnianą zobiektywizowaną sferę wytworów symbolicznych (instytucji, rytuałów społecznych, skumulowanych i osadzonych w rozmaitych

³⁰ Gehlen, *Urmensch...*, op. cit., s. 62.

³¹ Ibidem, s. 69–70.

³² A. Gehlen, *Wirklicher und unwirklicher Geist*, w: *Arnold Gehlen Gesamtausgabe*, tom 1, Frankfurt am Main 1986.

nośnikach treści duchowych, które oderwały się od jednostek). Po drugie, oznaczałby ona obszar „duchowości” przenikający elementarne, bliskie cielesnym procesom zdolności i predyspozycje jednostek. W drugim przypadku mielibyśmy więc do czynienia z duchem ucieleśnionym (por. tezy Gehlena o językowej naturze popędów, o komunikacyjnych osiągnięciach na poziomie sensomotorycznym, etc.). Obydwa pojęcia ducha nie mieszczą się w naturalistycznym, redukcjonistycznym schemacie. Język, świadomość, zdolności poznawcze nie są tutaj bezpośrednim rezultatem oprogramowania genetycznego, czy deterministycznych procesów ewolucyjnych. Gehlen nie opisuje całej sfery duchowej w kategoriach instrumentalno-kompensacyjnych, a jedynie techniczną racjonalność i świadomość historyczną, której zręby wyłoniły się w dobie oświecenia, a która uzyskała status paradygmatyczny wraz z pojawieniem się tradycji hermeneutycznej. Pod tym względem stosunek Gehlena do nauk humanistycznych różni się wyraźnie od pozycji, jaką zajmują inni autorzy również operujący kategorią kompensacji. Zaliczyć można do nich Joachima Rittera czy Odo Marquarda,³³ którzy ufają humanistyce jako skutecznemu narzędziu kompensującemu negatywne skutki rozwoju technonauki. Według Gehlena, nie tylko nie jest ona w stanie zneutralizować szkód wywołanych nadmierną racjonalizacją człowieka i kultury, ale w istocie tylko je pogłębia. Głównym zagrożeniem dla kulturotwórczego ducha jest bowiem uwiąd „świadomości ideatywnej”, która zakorzeniona jest w świecie życia codziennego. Jeśli *Lebenswelt* ulega erozji, nauka nieuchronnie traci żywotne podłoże dla rozwoju ducha autentycznego. Ta sceptyczno-melancholijna postawa lokuje Gehlena w nurcie kulturowego pesymizmu, nie ma jednak nic wspólnego z naturalizmem również w jego pesymistycznych wariantach.

Wbrew licznym zarzutom, Gehlenowska antropobiologia 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 psychofizyczną neutralnością, czyli „przebiegać” przez wszystkie warstwy bytu ludzkiego, obejmując jednocześnie fizjologiczny i psychiczny aspekt zachodzących w człowieku

³³ J. Ritter, *Die Aufgabe der Geisteswissenschaften in der moderenen Welt*, w: idem, *Subjektivität*, Frankfurt am Main 1974, s. 105 i n.; O. Marquard, *O nieodzowności nauk humanistycznych*, w: idem, *Apologia przypadkowości*, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa 1994, s. 100–118.

procesów.³⁴ Dlatego też antropologię Gehlena można uznać za rodzaj ontologii, w której przyjmuje się zależność wyższych kategorii od niższych przy jednoczesnym zachowaniu ich autonomii. Za Nicolai 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.³⁵ Jego antropologia ma zatem stanowić rodzaj ontologii ludzkiego bytu, w której wyższe warstwy (język, świadomość, duchowość, etc.) zachowują swoją niezależność, chociaż ontycznie zależą od warstw niższych.

Na koniec zwróćmy uwagę na jeszcze jedną właściwość projektu niemieckiego filozofa, która oddala go stanowisk redukcjonistycznych. W naturalistycznych ujęciach człowieka kładzie się nacisk na to, żeby zminimalizować wyróżnioną pozycję *Homo sapiens* na tle biouniwersum, natomiast Gehlen podkreśla, że jedynie hipoteza szczególnego stanowiska człowieka w naturze daje 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 tym obydwie płaszczyzny analizy zbiegają się w pojęciu działania i zostają podporządkowane naczelnemu pytaniu o to, w jakim stopniu służą przetrwaniu.³⁶ Duch i kultura nie są postrzegane przez antropologa jako formy aktywności adaptacyjnej (jak w naturalistycznych koncepcjach), lecz jako formy kompensacji pierwotnych niedostatków biologicznych. Przy czym kategoria kompensacji nie wyjaśnia w pełni sfery duchowej, która w swoim twórczym wymiarze zyskuje autonomię i staje się w pełni autoteliczna.

Podsumowując wywody zawarte w tym artykule, wypunktujmy ich najważniejsze wyniki, pamiętając, że nie objęły one pełnego zakresu sporu o redukcjonizm antropologii Gehlena. Jego filozofia ma niewątpliwie cha-

³⁴ A. Gehlen, *Człowiek...*, op. cit., s. 109–110.

³⁵ Ibidem, s. 55.

³⁶ Ibidem., s. 53.

rakter empiryczny w tym sensie, że usiłuje dokonać swoistej syntezy ustaleń nauk szczegółowych, podporządkowując je jednak uniwersalnym kategoriom, które są rezultatem filozoficznej dedukcji. Gehlen odrzuca wszelkie próby tworzenia ogólnej teorii człowieka na podstawie badań komparatystycznych wyprowadzających własności ludzkiej kondycji ze świata zwierzęcego. Człowiek odróżnia się od pozostałych zwierząt nie tylko swoimi wyższymi funkcjami duchowymi, ale również osobliwym statusem bytu biologicznego (hipoteza *Mängelwesen*), który decyduje o jego niepowtarzalności na tle biouniwersum. Gehlenowska antropologia rezygnuje z pojęcia natury człowieka w sensie biologicznym, tzn. jako zestawu ewolucyjnie zdeteminowanych cech morfologicznych, fizjologicznych i behawioralnych, porzuca również obiektywistyczne pojęcie „natury zewnętrznej” jako obszaru ontycznego niezawisłego od zapośredniczeń kulturowych. Język, świadomość, kultura stanowią efekt procesów kompensujących biologiczne deficyty, a jednocześnie reprezentują obszar kompetencji i wartości, które są autonomiczne i autoteliczne, a zatem całkowicie niezależne od biologicznych uwarunkowań. Dokładniejsza analiza filozofii Gehlena pokazuje, że nie tylko nie można jej uznać za formę naturalistycznego redukcjonizmu, ale paradoksalnie, że zbliża się ona wyraźnie do pozycji kulturalistycznych.

BIBLIOGRAFIA

- A. Gehlen, *Człowiek. Jego natura i stanowisko w świecie*, przeł. R. Michalski, J. Rolewski, Toruń 2017.
- _____, *Moralność i hipertrofia moralności. Etyka pluralistyczna*, przeł. R. Michalski, J. Rolewski, Toruń 2017.
- _____, *W kręgu antropologii i psychologii społecznej*, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa 2001.
- _____, *Anthropologische Forschung*, Hamburg 1961.
- _____, *Urmensch und Spätkultur*, Frankfurt am Main 2004.
- _____, *Philosophische Anthropologie und Verhaltensforschung* [w:] *Arnold Gehlen Gesamtausgabe* Bd. 4, *Philosophische Anthropologie und Handlungslehre*, Hrsg. von K. S. Rehberg, Frankfurt am Main 1983.
- _____, *Wirklicher und unwirklicher Geist*, w: *Arnold Gehlen Gesamtausgabe*, tom. 1, Frankfurt am Main 1986.
- O. Marquard, *O nieodzowności nauk humanistycznych*, w: idem, *Apologia przypadkowości*, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa 1994.
- H. Ottmann, *Gehlen's Anthropologie als kulturalistische Theorie*, w: *Zur geisteswissenschaftlichen Bedeutung Arnold Gehlen's*, H. Klages, H. Quaritsch (red.), Berlin 1994.
- K. S. Rehberg, *Nachwort des Herausgebers*, w: A. Gehlen, *Gesamtausgabe* 3.2., Frankfurt am Main 1993.
- J. Ritter, *Krajobraz. O postawie estetycznej w nowoczesnym społeczeństwie*, przeł. Cz. Piecuch, w: *Szkoła Rittersa*, S. Czerniak, J. Rolewski (red.), seria: *Studia z filozofii niemieckiej*, 2, Toruń 1996, s. 45–66.
- _____, *Die Aufgabe der Geisteswissenschaften in der moderenen Welt*, w: idem, *Subjektivität*, Frankfurt am Main 1974.
- L. Samson, *Naturteologie und Freiheit bei Arnold Gehlen*, Freiburg 1976.

WAS ARNOLD GEHLEN A NATURALISTIC REDUCTIONIST?**ABSTRACT**

The article takes up a polemic with an accusation of naturalist reductionism, which allegedly constitutes the philosophical anthropology of Arnold Gehlen. In the first section of the article I will analyze the legitimacy of the charge of reductionism in the context of Gehlen's considerations on human nature, in turn the subject of the second part will be the concept of nature as an objective world, while the third and fourth sections will deal with issues concerning morality (3) and culture and human consciousness (4) in view of the allegation of the naturalism of his anthropological project. The author argues that Gehlen's anthropology is aimed at integrating the results of the biological and social sciences, but he derives philosophical implications from them on such a level of generality that they go beyond the competence of specific sciences. Their findings acquire a universal meaning in his concept within the framework of a system of philosophical categories describing man as a whole project of nature. Gehlen rejects all attempts to create a general human theory on the basis of comparative studies that derive the property of the human condition from the animal world. Gehlen's anthropobiology resigns from the concept of man's nature in the biological sense, i.e. as a set of evolutionarily determined morphological, physiological and behavioral features, he also abandons the objectiveist concept of "external nature" as an ontical area independent of cultural mediation. Language, consciousness and culture are the result of processes compensating for biological deficits, and at the same time they represent the area of competence and values that are autonomous and autotelic, and therefore completely independent of biological conditions.

Keywords: Arnold Gehlen, naturalistic reductionism, philosophical anthropology, culture, language, morality, institutions.

O AUTORZE – dr hab. Instytut Filozofii UMK, Fosa Staromiejska 1, 87-100 Toruń (afiliacja).

E-mail: metasis@umk.pl