

Alicja MACIEJOWSKA\*

## ZAKŁADNICY NIEPEWNOŚCI. JEDNOSTKA, SPOŁECZNOŚĆ, INSTYTUCJE W ŚWIETLE TEZ ANTROPOLOGII FILOZOFICZNEJ

### **Streszczenie:**

*Artykuł zawiera opis i analizę wybranych koncepcji z kręgu antropologii filozoficznej, które mogą być przydatne do badań w zakresie szeroko pojętej kondycji człowieka współczesnego. Autor pokazuje w ujęciu chronologicznym historyczne narastanie przedmiotowej problematyki oraz zmianę obszarów jej zainteresowań. Odwołuje się do pytań stawianych przez Maxa Schelera, Helmutha Plessnera oraz Arnolda Gehlena – ze szczególnym odniesieniem do tez badawczych tego ostatniego. Przydatność powracania do antropologii filozoficznej pokazana została w artykule poprzez odwołanie się do stanowiska późniejszego filozofa Odo Marquard'a, który już w czasach ponowoczesnych powracał do pytań stawianych przez wielkich poprzedników, rozwijając twórczo ich spostrzeżenia. Artykuł pokazuje pośrednio zalety poszukiwania w trakcie badań naukowych inspiracji w poglądach szkół z przeszłości, albowiem przeszłość może nauczyć nas wiele o teraźniejszości.*

**Słowa klucze:** czasy ponowoczesne, antropologia filozoficzna, historia, postęp, więzi społeczne

### **Wstęp**

Badania nad kondycją człowieka współczesnego – nad jego pozycją w społeczeństwie, nad jego stosunkiem personalnym do danych czasów, realnymi możliwościami wpływu na kształtowanie przebiegu własnego życia oraz jego pozycję wobec państwa i jego instytucji, prowadzą do utworzenia pewnej wizji obiektu badanego.

Na temat ponowoczesności napisano już bardzo wiele stawiając pytania o jej charakter oraz implikacje w zakresie życia społeczeństw oraz jednostek. Obraz człowieka współczesnego, jego zdolności, planów, lęków nie zrodził się jednak w przeciągu jednej chwili. Obraz ten kształtowany był procesami rozwoju techniki i nauki, industrializacji,

---

\* Dr Alicja Maciejowska, adiunkt w Katedrze Nauk o Państwie i Prawie WSiFiP w Bielsku-Białej.

zmian kulturowych, wzrostem ryzyka we wszystkich sferach bytu. Zapis jego budowania odnajdujemy w projektach badawczych szkół filozoficznych, socjologicznych, prawniczych – w projektach już historycznych.

Wybrane w treści artykułu koncepcje będące wynikiem badań kierunku zwanego „antropologią filozoficzną”<sup>1</sup> po dziś dzień pozostają zaskakująco trafne i adekwatne do współczesności – ponowoczesności. W ich tezach odnajdujemy zapis i analizę symptomów, które stały się w pełni naszym udziałem, tworząc niepokojący społecznie i psychologicznie charakter naszych czasów.

## 1. W kręgu antropologii filozoficznej

Powołany dział filozofii zajmujący się człowiekiem kojarzony jest zwykle<sup>2</sup> z nazwiskami Maxa Schelera (1874-1928), Helmutha Plessnera (1892-1985) oraz Arnolda Gehlena (1904-1976)<sup>3</sup> (klasyczna antropologia XX wieku). Każdy z nich prezentował jednak swoistą odmianę refleksji<sup>4</sup>:

---

<sup>1</sup> Termin „antropologia” w znaczeniu filozoficznym został po raz pierwszy użyty przez O. Casmanna w 1596 r., który rozumiał przez nią „naukę o dwoistej naturze człowieka – patrz, *Filozofia, Leksykon*, Wydawnictwo naukowe PWN, Warszawa 2000, s. 27. Znakomity obraz kształtowania się antropologii filozoficznej daje Odo Marquard w eseju: *Człowiek „po tej stronie utopii”*. Uwagi o historii i aktualności antropologii filozoficznej, patrz: O. Marquard, *Szczęście w nieszczęściu*, przeł. K. Krzemieniowa, Oficyna Naukowa, Warszawa 2001.

<sup>2</sup> Jak pisze Marquard: „Odpowiedzią na rozczarowanie optymizmem postępu końca XIX i początku XX wieku wskutek pierwszej wojny światowej jest antropologia filozoficzna, która powstaje w latach dwudziestych naszego stulecia. (...) Późniejsza antropologia filozoficzna – zwłaszcza ta, która po drugiej wojnie światowej miała mnóstwo powodów, by otrzeźwieć - jeszcze silniej podkreślała nie zdolność człowieka do doskonalenia historii, ale braki jego fizycznej konstytucji”, O. Marquard, *Szczęście w nieszczęściu*, s. 155.

<sup>3</sup> Antropologia filozoficzna rozwinęła się szczególnie w krajach niemieckojęzycznych. Wiąże się z nią także nazwiska: Gernota Bohme (ur. 1937), autora *Antropologii filozoficznej. Ujęcie pragmatyczne* (1985), czy H. E. Hengstenberga.

<sup>4</sup> Gerd Haeffner pisał: „Scheller, kierując się własnym metafizycznym przeciwstawieniem istnienia uposażeniu jakościowemu, określa życie jako przede wszystkim ślepy pęd, którego przeciwwagą w człowieku jest duch. Natomiast Plessner i Gehlen dążą do przedstawienia takiego opisu podstawowej struktury ludzkiego bycia, który byłby wolny od założeń metafizycznych.”, patrz: *Filozofia XX wieku*, przeł. M.L. Kalinowski, wyd. Antyk, Kęty 2004, s. 59.

Scheler skupiał się na zagadnieniu osoby<sup>5</sup> oraz metafizycznym problemie obecności człowieka w świecie, Plessner wiązał filozofię człowieka z filozofią kultury, natomiast Gehlen oparł się w dużej mierze na argumentach przyrodniczych, skupiając się na zjawiskach działania i kultury. Antropologia filozoficzna ma wiele twarzy; wskazuje się na wielość jej wewnętrznych nurtów, uzależnionych od pola badań – antropologię religijną, kulturową, biologiczną. Upatruje się w niej zbiór dotychczasowych refleksji nad człowiekiem<sup>6</sup>.

Antropologia filozoficzna jest źródłowo powiązana z fenomenologią poprzez osobę Maxa Schelera<sup>7</sup>, który to zresztą wprowadził ten termin w XX wieku. Scheler należał do kręgu najbliższych uczniów Edmunda Husserla w Getyndze. Jednak nie kontynuował metodologicznych ideałów swojego nauczyciela, szczególnie jego nastawienia na transcendentalizm. Fenomenologię rozumiał jako poświęcenie swojej uwagi konkretnym obiektom, opisywanie przejawów życia. W tym celu oparł swoje rozważania na rozróżnieniu istnienia i uposażenia jakościowego istoty, łącząc je z wątkami zaczerpniętymi z filozofii życia<sup>8</sup> Nietschego, czy Bergsona<sup>9</sup> oraz badaniami dotyczącymi umysłowości. Zdaniem Schelera istnienie jest doświadczane

---

<sup>5</sup> Scheler znany jest jako twórca koncepcji personalizmu etycznego, w której opowiedział się za uniwersalnością i absolutnością hierarchicznego systemu wartości, w którym najwyższe miejsce zajmują wartości religijne.

<sup>6</sup> O. Marquard pisze: „Antropologia filozoficzna (...) jest tą filozofią, która traktuje o człowieku, a mianowicie o człowieku ludzkim i arcyłudzkiem. Nie jest ona jednak zbiorczą nauką o człowieku. Nawet w obrębie filozofii- filozofowie bowiem, zwłaszcza akademicy, niechętnie są czymś bardziej specjalnym niż to, co najogólniejsze, czyli filozofami - antropologia filozoficzna nie jest bynajmniej stabilnie zinstytucjonalizowana, w każdym razie nie jako dyscyplina, a jeśli już, to raczej jako styl: dlatego dobrą filozofią są te książki antropologii filozoficznej, które są dobrą literaturą”, patrz, s.158.

<sup>7</sup> Rys myśliciela na podstawie: Gerd Haefner, *Fenomenologia*, [w:] *Filozofia XX wieku*, s. 27-30.

<sup>8</sup> Rozważania nad istotą życia, biorące swój początek od romantyków; przejawiające się w różnych formach: irracjonalizmu - A. Schopenhauer, biologizmu - Nietzsche, idealizmu - Schelling. W XX wieku kontynuowane m.in. przez H. Rickerta, W. Diltheya.

<sup>9</sup> Henri Bergson (1859-1941), filozof francuski, twórca intuicjonizmu, krytykował poznanie analityczne i intelektualne; twórca koncepcji trwania przeciwnej jednorodnemu czasowi fizycznemu oraz koncepcji intuicji, pojmowanej jako narzędzia dla uchwycenia rzeczy w ich naturalnym ruchu; twórca tezy o przenikającym rzeczywistość pędzie życiowym, wpływającym na ewolucję oraz trwanie stanów rzeczywistości.

w warunkach oporu, jaki stawiany jest przez realia podmiotowi w jego poszczególnych dążeniach, a uposażenie jakościowe danej rzeczy jest bez przeszkód postrzegane przez podmiot poznawczy. Stąd teza o ekspansywnej żywotności, „pędzie” podmiotu oraz o ładzie ducha w jego esencjonalnej naturze, postrzeganych w kategorii dualizmu. Scheler zainteresowany był czuciem i wartościami takimi jak poczucie naturalnej jedności, czy resentment. Wyodrębnił osobę ludzką – należącą do sfery idealnej czystą aktywność, w której udział mają wszystkie cechy człowieka. Osoba zawsze dąży do czegoś i jest zdolna do miłości - oto jej fundamentalne właściwości. Oprócz osoby ludzkiej Scheler wyodrębnił osoby zbiorowe, takie jak Kościół, czy naród.

Zdaniem Schelera duchowość bierze swój byt z procesu podporządkowywania sobie sił działających w rozwijającej się rzeczywistości. Umieszczona w „pędzie” jest natomiast dążność człowieka do wiedzy występującej w naukach przyrodniczych (techniczna inteligencja człowieka), która to wiedza ma być wykorzystana jako narzędzie dominacji. Prawdziwe człowieczeństwo będzie, zdaniem Schelera, zdolnością do przeciwstawienia się takiej żywotności i zwróceniem w stronę wartości duchowych – wiedzy kształcącej, pozwalającej doznać wglądu w hierarchię istot<sup>10</sup>.

W roku 1928, w którym ukazuje się traktat programowy Schelera zatytułowany „Stanowisko człowieka w kosmosie”<sup>11</sup>, Helmuth Plessner wydaje swoje główne dzieło „Fazy organiczności a człowiek”. Postać ludzkiego bycia upatrywał ten filozof w rosnącej tendencji do internalizacji oraz samopodwajania, przy czym analizował warstwowe struktury wszelkich form przejawiających życie (rozpoczynając od ściany komórki). Refleksyjność człowieka była położona na jednym ze skrajów pola badań: człowiek żyje „prosto”, ale zarazem podchodzi do życia z dystansem; odczuwa swe ciało w formie centrum świata, ale zarazem wie, że ciał takich jest bardzo wiele. Taki dualizm ma charakter podstawowy.

Plessner posługiwał się pojęciem „pozycyjność zapośredniczona” oznaczającym zdolność człowieka do uprzedmiotowienia siebie poprzez opuszczenie życiowego centrum wypracowanie z odmiennej pozycji (nie podlegającej obiektywizacji) określonego stosunku do własnych

---

<sup>10</sup> W 1921 roku Scheller wydaje „To, co wieczne w człowieku”- dzieło katolickiego okresu w swoim życiu.

<sup>11</sup> Patrz. M. Scheler, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, przeł. A. Węgrzycki, Warszawa 1987.

możliwości. Zdaniem Plessnera przeznaczeniem człowieka jest dokonywanie autokreacji na tle wyznaczonych historycznie i kulturowo okoliczności. Nie można oddzielić człowieka od jego autokreacji, od ról, jakie może odegrać. We wstępie do drugiego wydania „Śmiechu i płaczu. Badań nad granicami ludzkiego zachowania” Plessner pisał: „Nasze wyobrażenie o tym, co jest wspólne wszystkim ludziom oraz o tym, co różni ich od innych istot, wiąże się – w ramach znanych rodzajów zjawisk i postaw cielesnych – z pewnymi typami zachowań, które podlegają ewolucji i które umożliwiają duchowo-historyczną egzystencję człowieka, niezależnie od jego poziomu oraz rozumienia kultury, mianowicie z językiem, planowanym działaniem i zmiennym przybieraniem postaw. (...) Wszelako w przypadku ludzkiego zachowania (jeśli mowa nie o jego formach czysto witalnych, lecz o tych zarezerwowanych tylko dla człowieka) ujawnia się jeszcze jedna szczególna zależność, która nie występuje u zwierząt i wykracza poza relację środowisko – otoczenie. Behawior zwierzęcy jest łańcuchem użytecznych funkcji, lecz nie sprowadza się do tego łańcucha, jest bowiem wzajemnym związkiem pomiędzy organizmem i jego środowiskiem. Tym wszystkim jest także ludzki behawior, ale ponadto jest on zarazem związkiem między człowiekiem a nim samym. Wyobrażenie, jakie człowiek ma o sobie jako o człowieku- nie należy go mylić z indywidualną samoocena - jest tym, co dzieli zachowanie na odrębne domeny i jednocześnie wyznacza ich poszczególnym rodzajom sens i lokalizację. (...) To, co zwykło się zaliczać do specyficznych darów ludzkiej natury, nie stanowi pewnego zaplecza ludzkiej wolności, lecz przynależy do jej obszaru - obszaru, który każda jednostka, jeśli chce być człowiekiem, musi wciąż na nowo zdobywać. Jeśli tego nie zrozumiemy, nie stworzymy nigdy teorii ludzkiego zachowania i wciąż będziemy powielać błędy antropologów i teoretyków prawa naturalnego z czasów, kiedy panowało myślenie abstrakcyjne, absolutystyczne i ahistoryczne”<sup>12</sup>.

---

<sup>12</sup> H. Plessner, *Do drugiego wydania* (1950), [w:] H. Plessner, *Śmiech i płacz. Badania nad granicami ludzkiego zachowania*, przeł. A. Zwolińska, Z. Nerczuk, wyd. Antyk, Kęty 2004, s. 5-8.

## 2. Arnold Gehlen. O istocie naznaczonej brakiem

Dla rozważań nad kondycją człowieka w czasach ponowoczesnych adekwatne i przydatne okazują się pojęcia wypracowane/używane przez trzeciego z wielkich przedstawicieli antropologii filozoficznej<sup>13</sup>: Arnolda Gehlena. Tenże filozof i socjolog przejawiał dużą świadomość specyfiki historycznej czasów mu współczesnych, koncentrując swe badania nad osobliwościami kultury doby epoki industrialnej. Gehlen nie ograniczał się do trywialnej krytyki kultury masowej, nie piętnował cywilizacji przemysłowej, do oceny współczesności nie podchodził pesymistycznie<sup>14</sup>. Między innymi dlatego jego stanowisko jest po dziś dzień inspirujące.

Chociaż analizowane prace filozofa pochodzą z lat pięćdziesiątych i sześćdziesiątych XX wieku, a zawarte w nich nawiązania do biologii (psychologii zachowań, embriologii) straciły poniekąd na swej aktualności, to nie można odmówić im trafności spostrzeżeń w wielu poruszanych tematach. Dzieło Gehlena jest o tyle przydatne, że powstawało u progu czasów ponowoczesnych (oczywiście sam Gehlen nie nazywa tak współczesności), jest wczesnym zapisem symptomów, które stały się naszym udziałem. Tym samym pozwala śledzić problem u jego zarania, na podstawie pierwszych jego obserwacji.

---

<sup>13</sup> O samej antropologii filozoficznej Gehlen pisał: „W nauce, która zajmuje się człowiekiem, w ewidentny sposób pojawia się i tematyka biologiczna, i tematyka kulturoznawcza. To dawne powiązanie, w którym oglądano obydwie strony rzeczy i w którym oglądał ją jeszcze Kant, nie jest przecież przypadkowe i z pewnością ma uzasadnienie. Człowiek jest istotą skomplikowaną, a te dwa aspekty mają jednakowo ważne znaczenie. Stąd powstało pytanie, czy nie można by 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. Rozpad naszej nauki wcale nie sprawiał satysfakcji umysłom filozoficznym. Świadczy o tym rozwój, który dokonał się w antropologii filozoficznej w węższym znaczeniu. Dotychczas była mowa tylko o zainteresowaniach badawczych, które mają bez wyjątku charakter dyscypliny zawodowej i które, wydobywając określone aspekty tematu „człowiek”, podejmują kwestie i badania empiryczne. Całościowo zaś temat ten podejmuje antropologia filozoficzna”. A. Gehlen, *Rozwój antropologii od filozofii do nauki empirycznej*, [w:] A. Gehlen, *W kręgu antropologii i psychologii społecznej. Studia*, przeł. K. Krzemieniowa, „Czytelnik”, Warszawa 2001, s. 29-30.

<sup>14</sup> Polemizował z pojęciem „kultury późnej” upowszechnianym w pracach O. Spenglera, czy A. Toynbeeego.

Opis zależności, jakie łączą jednostkę ze społecznością prowadzi Gehlen z pozycji neokonserwatywnych<sup>15</sup>, widząc w instytucjach wzorce zachowań, siły stabilizujące życie społeczne. „Skoro to prawda, że człowiek jest otwarty na świat, że jego zachowanie mogą określać zewnętrzne zdarzenia, nowe dane, skoro to prawda, że domena jego instynktów jest uboga i niepewna, to jedna z jego głównych cech staje się uleganie iluzji. Wiadomo również, że instancją, która ustanawia w człowieku dyrektywy i zasady stabilizacyjne, jest moralność. Jej sens polega na tym, by gruntować bezpieczeństwo i na podstawie wzajemnego zaufania nie dopuszczać do zakłóceń w zachowaniach<sup>16</sup>. A przy tym okazało się, że instytucje społeczeństwa, jego urządzenia, prawa, style zachowań, że utarte formy jego współdziałania występujące jako porządki gospodarcze, polityczne, socjalne i religijne, że te instytucje funkcjonują jako zewnętrzne wsporniki, jako mocne ogniwa łączące ludzi, i że dopiero one sprawiają, iż wewnętrzną moralność budzi zaufanie. Ludzkie wnętrze stanowi zbyt chwiejną domenę, aby można było się na nią zdawać. Instytucje działają jak filtry i jak zewnętrzne podpory. O ich zmienności wprawdzie świadczy cała ludzka historia i historia kultury, lecz największe znaczenie ma postulat ciągłości”<sup>17</sup>.

W określaniu kondycji współczesnego człowieka stale aktualna pozostaje wizja jednostki proponowana przez Gehlena. W wizji tej wykorzystał Gehlen dorobek Schelera, który twierdził, że człowiek posiada „świat” – sferę rzeczy, na które jest otwarty. Ludzkie „otwarcie na świat” jest podbudowane przez samowiedzę człowieka oraz możliwość samouprzedmiotowania. Warunki te pozwalają człowiekowi

---

<sup>15</sup> Zbigniew Kuderowicz pisał: „Głosząc prymat instytucji nad jednostką, a nawet rodzaj kultu instytucji, Gehlen ujawnia swe antyindywidualistyczne, antyliberalne stanowisko.(...) Konserwatyzm Gehlena nie popada w tradycjonalizm, który podejmuje się obrony tego, co zastane i uświęcone tradycją.(...) Sceptyczna ocena zaplanowanych udoskonaleń i rzekomych powrotów do natury jako symbolu doskonałości stanowi ważny aspekt tego konserwatyzmu. Neokonserwatyzm Gehlena jest frapujący, gdyż charakteryzuje go paradoks, który polega na kojarzeniu akceptacji tego, co trwałe w kulturze, z uznaniem siły tego, co nowoczesne. Paradoks wyraża się w sposobie wartościowania współczesności, w której ceni się instytucje jako wzorce zachowań, a deprecjonuje dążenia do zachwiania tych wzorców pod hasłami obrony tego, co „naturalne” i rozumne. Koncepcja instytucji stanowi uwiecznienie a zarazem rozwiązanie tego paradoksu”. Patrz: Z. Kuderowicz, *Wstęp do...*; A. Gehlen, *W kręgu...*, s.17-18.

<sup>16</sup> J. Dworzecki, R. Kochańczyk, *Współczesne zagrożenia*, Gliwice 2010, wyd. GWSP, s. 58 i n.

<sup>17</sup> A. Gehlen, *Rozwój antropologii...*, s. 44-45.

uzyskać dystans do siebie i powiedzieć „nie” swoim popędom. Mówienie sobie „nie” potencjalnie czyni człowieka istotą moralną.

Gehlen łączy Schelerowską koncepcję otwarcia na świat z obrazem człowieka, jako istoty działającej<sup>18</sup>. „Otwarcie” powoduje, że dowolne czynniki zewnętrzne są w stanie wywierać na człowieka bezpośredni, bądź pośredni wpływ. Oddziaływania z zewnątrz są o tyle dotkliwe, że człowiek nie posiada odpowiedniego uposażenia biologicznego, cechuje się zanikiem instynktów, skromną (w porównaniu do zwierząt) wydolnością zmysłów. Człowiek jest „istotą naznaczoną brakiem”<sup>19</sup>, żyje tylko dzięki inteligentnemu działaniu, co oznacza umiejętność przekształcania dowolnych warunków przyrodniczych w służące jego celom<sup>20</sup>. Tym samym adekwatne będzie także określanie człowieka mianem „istoty, która się uczy”: „Zdolność człowieka do uczenia się i ów dążący do określonego celu wpływ jego otoczenia na ten proces zostają jakby uwzględnione w rozwoju czysto biologicznym w taki oto sposób, że dziecko w sposób naturalny i typowy (ale będąc całkowitą anomalią w porównaniu ze zwierzęciem) zostaje wyjęte z łona matki i poddane temu wpływowi. Tę pojętność swych zmysłów, ruchów i środków wyrazu człowiek zachowuje aż do późnego wieku”<sup>21</sup>.

Określając człowieka, jako „istotę naznaczoną brakiem” oraz „istotę, która się uczy”, umieszcza go Gehlen w świecie współczesnym, w którym podlega on przeciwstawnym tendencjom:

- zbyt wielkiemu odciążeniu od negatywnej strony życia;
- zbyt wielkiemu obciążeniu wymogami intelektualnymi kultury.

Współczesne odciążenie od negatywów życia przejawia się w zjawiskach takich, jak usunięcie sprzed oczu zagadnienia śmierci, uczynienie standardu życiowego czynnikiem kulturotwórczym (zrodzenie „arystokracji bez ryzyka”), stały wzrost potrzeb konsumpcyjnych („powszechny wyścig do dobrobytu”<sup>22</sup>), likwidowanie uciążliwości pracy fizycznej i wysiłku jako takiego (kultura przyjemności).

---

<sup>18</sup> W tym punkcie podlegając wpływom amerykańskiego pragmatyzmu.

<sup>19</sup> Określenia tego Gehlen używa w ślad za Herderem.

<sup>20</sup> W koncepcji człowieka jako istoty działającej Gehlen nie rozkłada działania na procesy fizyczne i psychiczne - krąg działania wprowadza tu zwrotne modelowanie, dualizm jest wyłączony. A. Gehlen, s. 37-38.

<sup>21</sup> Gehlen powołuje się na badania prowadzone przez holenderskiego anatoma Bolka.

<sup>22</sup> Określenie zaczerpnięte od H. Bergsona.

Obciążenie wymogami intelektualnymi spowodowane jest brakiem przestrzennego i czasowego dystansu, powodującego zanik historycznych i biologicznych punktów widzenia – nadmiar informacji, wrażeń, brak ich selekcji powoduje nieusuwalne obciążenie. „Żyjemy ustawicznie bombardowani gradem nie powiązanych ze sobą faktów, nad którymi powinniśmy duchowo i moralnie zapanować, czyli, jak to się mówi, „zintegrować” je. (...) Nie potrafimy też utrzymać w korbach naszych emocji wobec skomplikowanych i szybko zmieniających się sytuacji, w coraz mniejszym stopniu możemy opierać nasze zachowanie na przyzwyczajeniach. A ponieważ większość przyzwyczajzeń człowiek dzieli z innymi, to wciąż maleje możliwość polegania na podobnych zachowaniach u innych. Na koniec wskutek coraz dalej posuniętego duchowego instruowania i instruowania przeciwnego, wskutek coraz większego uwrażliwienia i coraz silniejszych powiązań z gospodarką przemysłową staliśmy się zakładnikami niepewności”<sup>23</sup>.

Zwracając uwagę na upowszechnienie się technicznych modeli myślowych<sup>24</sup>, Gehlen precyzuje czynniki wywierające wpływ na wewnętrzne życie ludzi w czasach mu współczesnych, wymieniając:

- działanie superstruktury, w której wzajemnie warunkują się technika, przemysł oraz przyrodoznawstwo;
- dualizm zaniku zmysłowości (rozpowszechnienie się „doświadczenia z drugiej ręki”) i upojęciowienia;
- prymitywizację.

Gehlen analizuje zjawisko rozwoju techniki wnikliwie i obiektywnie. Zwraca uwagę, że „(...) od początku istnienia człowieka towarzyszy mu technika, niesie więc ona ze sobą pierwotnie tyle inteligencji, ile ma on sam”<sup>25</sup>. Zalicza aktywność techniczną do ludzkich cech konstytutywnych, sprzeciwiając się umieszczeniu jej na poziomie sfery użyteczności<sup>26</sup>. Gehlen widzi w technice krewną magii, poprzez wiarę

---

<sup>23</sup> A. Gehlen, *Obraz człowieka w świetle nowoczesnej antropologii*, [w:] A. Gehlen, *W kręgu...*, s. 103-104.

<sup>24</sup> Gehlen wskazuje na zasady techniczne – modele myślowe, które przyjęły się nie tylko w odniesieniu do techniki: pełne obciążenie, wyłączenie jałowego biegu, ciężar własny, nie wykorzystane energie.

<sup>25</sup> A. Gehlen, *Technika w perspektywie antropologii*, [w:] A. Gehlen, s. 145.

<sup>26</sup> Gehlen pisze jednak: „Przedstawiany tu obraz istotnego związku między człowiekiem i techniką, czyli między wynalazczą inteligencją człowieka, jego uposażeniem w narządy i zdolnością ekspansji potrzeb, nie z każdą antropologią daje się uzgodnić. Wypracowany przeze mnie w kontakcie z licznymi autorami zarys teorii człowieka

człowieka, że obie pozwalają sterować przyrodą zgodnie z potrzebą homo sapiens. Wskazuje na głębokie zakorzenienie techniki w człowieku, objawiające się między innymi poprzez fascynację automatyzmem<sup>27</sup>.

Traktując zjawisko techniki z dużą dozą dystansu Gehlen zwraca uwagę (a analizowany odczyt pochodzi z 1953 roku), że stała się ona przedmiotem wywołującym lęk: „To natomiast, co bardzo niepokoi w dziś zachodzących procesach, ma związek z ekscentrycznością, przekraczaniem wszelkich miar w przedsięwziętych działaniach i ich globalnym zasięgiem. (...) Gwałtowny proces nowoczesnej technicyzacji należy postrzegać w kontekście takich właśnie zjawisk. I jeśli to samopotęgowanie zaczyna mieć charakter globalny, to z powodu warunków, których wcześniej nigdy nie było: z powodu możliwości oderwania technicznej racjonalności wraz z jej matematycznym językiem od wszystkich naturalnych języków oraz oderwania instalacji technicznych od środowiska kulturowego, w którym powstały”<sup>28</sup>.

Przyrodoznawstwo, technika oraz przemysł zaczęły wzbudzać negatywne odczucia od kiedy, połączone silnymi więzami, zaczęły „żyć własnym życiem”. Gehlen pisze o charakterze ich związku: „Przyrodoznawstwo i technika zatem nie wchodzi ze sobą w przymierze, ale są dwiema stronami tego samego procesu, który pod pewnym względem sam jest zautomatyzowany. Badacz bowiem wcale nie wybiera sobie problemów, jak sądzi laik. Przeciwnie, to, co staje się problemem, wynika z tego, co już zostało poznane, i z tego, co teraz staje się technicznie możliwe, połączenie nauki zaś, zastosowań technicznych, sprzężeń zwrotnych oraz wdrożeń przemysłowych samo od dawna już stanowi superstrukturę. (...) Technika uzyskała od przyrodoznawstwa wszechstronną systematykę i w pełni naukową metodę, przyrodoznawstwo od techniki automatyzm wdrożeń. Tak doszło do

---

wydaje się przynajmniej w pewnej mierze spełniać ten postulat. Nie mogę uważać się za niewinnego w sprawie upowszechnienia pojęcia „istoty naznaczonej brakiem”, mimo tylko przybliżonej wartości tego pojęcia, które wyraża to, że człowiek z braku wyspecjalizowanych narządów i instynktów w każdym naturalnym środowisku jest niezdolny do życia”, A. Gehlen, *Technika w perspektywie antropologii*, s. 147-148.

<sup>27</sup> Gehlen zauważa: „Jak niewiele pojmuję się z techniki, jeżeli rozumie się ją poprzez hasła użyteczności lub władzy, może dowodzić to, że fascynacja, jaką budzi automatyzm, jest niezależna od rezultatu. W najwyższym stopniu fascynowałoby perpetuum mobile, którego cel i rezultat całkowicie by się w nim utożsały”. Tamże, s. 150.

<sup>28</sup> Tamże, s. 155, 156.

obserwowanego od stu pięćdziesięciu lat zdumiewającego tempa reakcji łańcuchowej między przyrodoznawstwem, techniką i przemysłem”<sup>29</sup>.

Jednakże Gehlen nie ulega obserwowanemu przez siebie lękowi przed techniką, wręcz przeciwnie – stwierdza: „(...) technika nie jest czymś takim, co ludzie lekkomyślnie lub złośliwie wynaleźli w jakimś momencie historycznym. Trzeba też zgodzić się z tym, że nauki humanistyczne, tak chętnie wyrażające sprzeciw wobec niej, stały się możliwe dopiero dzięki wynalezieniu druku w minionym stuleciu. A przede wszystkim z tym, że bez techniczno-przyrodznawczego systemu tylko niektórzy z nas pozostaliby jeszcze przy życiu”<sup>30</sup>.

Zjawiska dualizmu zaniku zmysłowości i upojęciowienia oraz prymitywizacji Gehlen nazywa procesami kulturalnymi nowego typu. Zanikanie elementu zmysłowego, między innymi poprzez rozwój masowych środków przekazu, obserwowane jest w dyscyplinach artystycznych i naukowych; rzeczywistość nie jest już namacalnie dana – ubrana w odpowiednie słowa, zamknięta w kwadratach pojęć, została poddana procesowi intelektualizacji. Subtelny element racjonalny (w sensie: abstrakcyjny) uzyskał przewagę nad poznaniem zmysłowym.

Prymitywizacja jest zjawiskiem o wektorze skierowanym w przeciwną stronę, przejawiając się w procesach: zaniżania poziomu przeciętnych wymagań i poszukiwanych sytuacji (stosunki międzyludzkie, charakter rozrywki, spędzania wolnego czasu, obcowanie ze sztuką – wszystko podlega zaniżonym standardom, uproszczeniom), umasowienia (we wszelkich możliwych kontekstach rodzących ocenę negatywną), upadku subtelnej kultury myślowej w obszarze językowym. Prymitywizacja jest reakcją na dychotomię pomiędzy tradycją a postępem: „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. Rzeczywistość społeczna, stroniąc od tego wszystkiego, idzie własnymi drogami. (...) epoka oświecenia ma się ku końcowi, a wraz z nią czas wiary w konieczność wciąż bardziej precyzyjnej i abstrakcyjnej pojęciowości. Tym samym autonomiczna wartość nauki, patos jej autonomicznego obowiązywania zostają zagrożone – nie w ten sposób, by były otwarcie kwestionowane: to nie na tej drodze dokonuje się rozwój rzeczy. To pęd ku prostocie, ku

---

<sup>29</sup> Tamże, s. 153-154, 158-159.

<sup>30</sup> Tamże, s.158

obrazowości tego, co można wiedzieć, i łącząca się z nim skłonność do wdrażania i do praktyki stanowią impulsy, które nadwerężają i zostawiają za sobą dumną samowystarczalność pojęciowego mistrzostwa”<sup>31</sup>.

Gehlen zajmuje się słuszością stawiania antytezy techniki i kultury, w czasach, kiedy podmiotem techniki staje się ludzkość, a nie poszczególne narody, które stymulowane są wciąż jeszcze kulturą narodową. Przewiduje, że technika będzie jednym z czynników przesądzającym o obliczu przyszłej kultury, stanie się „jednym z warunków przyszłej egzystencji”<sup>32</sup>. Samą kulturę postrzega zaś Gehlen jako stwarzanie porządku i stabilizowanie: „Nawet za cenę ekscentrycznej odrębności człowiek dąży do tego, aby chaotyczności wciąż przyczajonej w sercu człowieka narzucić nieco stabilności i porządku, a aby ponad biegiem czasu uratować coś z obliczalności i ciągłości”<sup>33</sup>. Każda kultura wybiera pewne rodzaje ludzkich zachowań i podnosi je do godności społecznie uznawanych wzorów. Kulturowe wzorce zachowań to instytucje, które odciążają człowieka w zakresie podejmowania decyzji oraz filtrowania bodźców. „(...) wszystkie formy ludzkiego współżycia lub współpracy, w których krystalizuje się panowanie lub kontakt z tym, co nadzmysłowe – mają własny kształt i znaczenie, stają się instytucjami, które zyskują nad jednostkami coś w rodzaju władzy arbitralnej. (...). Nawet jeśli instytucje w pewien sposób nas schematyzują, jeśli wraz z naszym zachowaniem typizują i specyficznie kształtują nasze myślenie i odczucia, to właśnie z nich przecież czerpiemy rezerwy energii, aby pośród własnego otoczenia i w jego warunkach kreować coś niepowtarzalnego, tzn. działać owocnie, twórczo, wydajnie”<sup>34</sup>. W historii doświadczane są redukcje instytucji – następują ewolucyjnie bądź rewolucyjnie. Powodują zawsze utratę poczucia pewności u osób, które były przez nie kształtowane (niepewność przekształca się w strach, upór albo drażliwość<sup>35</sup>) oraz daleko posunięty subiektywizm.

---

<sup>31</sup> A. Gehlen, *Psychologia społeczna. Problemy socjologiczne w społeczeństwie przemysłowym*, [w:] A. Gehlen, *W kręgu...*, s. 261, 263.

<sup>32</sup> A. Gehlen, *Technika w perspektywie antropologii*, s.157.

<sup>33</sup> Tenże, *Rozwój antropologii...*, s. 43-44.

<sup>34</sup> Tenże, *Człowiek i instytucje, odczyt*, [w:] A. Gehlen, *W kręgu...*, s.113, 115.

<sup>35</sup> Gehlen pisał: „Od wielu dziesiątków lat mamy bardzo wiele okazji, by robić takie doświadczenia na szeroką skalę. Przeżyłem, jak wszyscy ludzie w moim wieku, dwie wojny światowe, trzy rewolucje i cztery formy państwa. Jeśli dodać do tych doświadczeń sztukę i literaturę tego czasu, to otrzymamy wszystkie możliwości

Gehlen skupia się na opisie nowej subiektywności, wyrażającej się w systemach wartości, relacjach pomiędzy jednostką a społeczeństwem oraz działalności kulturalnej człowieka. O subiektywizmie pisze: „Nie chcę przez to rozumieć odniesienia do Ja lub egocentryzmu, w każdym razie nie w potocznym sensie, ale zaabsorbowanie Ja, powodujące, że jednostka przeżywa własne przypadkowe, wewnętrzne doświadczenia, własne nabyte przekonania i myśli, własne reakcje uczuciowe bez zastanowienia i bezpośrednio tak, jak gdyby miały one doniosłość ponadpersonalną. Ignorowany przez instytucje i zdany na własne siły człowiek właściwie nie może inaczej reagować niż podnosząc swoje wnętrze do rangi powszechnej ważności. Ujawnia się to dziś, jakby to była rzecz sama przez się zrozumiała, w sposób w swej naiwności niemal przekonujący”<sup>36</sup>.

Sposoby kulturowych zachowań podlegają nadwątleniu (np. w zetknięciu z innym systemem, bardziej skomplikowanym), zaczynają wydawać się arbitralne lub konwencjonalne (tzn. chciałyby mieć obowiązującą ważność, ale roszczenie swoje podnoszą arbitralnie). Wtedy przeciwstawiane są im inne systemy, odbierane jako naturalne: „To wszakże, co teraz może uzyskać walor naturalności, jest w ostatecznym rachunku określane przez system perspektyw tej właśnie kultury, która dokonuje wymiany tylko jednego zestawu zachowań uformowanych przez kulturę, z pozoru pozbawionych cech naturalnych, na inny zestaw, który ten pozór zdobywa”<sup>37</sup>.

Wymiennosc kulturowych sposobów zachowań będzie zjawiskiem nasilającym się, przyspieszającym. Schemat napędzany będzie wzrastającym chaosem informacyjnym<sup>38</sup>, powodującym wzrost

---

aktywnego zdeformowania: od fanatycznego uporu po nadmierny konformizm i utratę równowagi, od nienawiści po szyderstwo, od niewiary po nabożną ufność w wiarę”, A. Gehlen, *Człowiek i instytucje, odczyt...*, s. 116.

<sup>36</sup> Tamże, s. 118.

<sup>37</sup> Tenże, *O kulturze, naturze i naturalności*, [w:] A. Gehlen, *W kręgu...*, s. 133.

<sup>38</sup> Gehlen już w 1961 r. stwierdzał: „Myślę, że nie będziemy dalecy od prawdy, opisując nasz świat jako tylko z lekka uporządkowany chaos informacyjny, którego materiał myślowy, otwarty i nie opracowany do końca, podlega szybkim przemianom, jest przy tym prześwietlony, a spędzić z oczu może go tylko sen. Jednostka nie ma najmniejszych szans rzeczywistej, tzn. aktywnej reakcji na te zmiany, wie jednak, że jakieś ich następstwa mogą jutro zapukać do jej drzwi. Całość byłaby piekłem i nie do zniesienia, gdyby człowiek w zasięgu osiemdziesięciu centymetrów nie napotkał ciągle jakiejś rzeczywistości, czegoś bez wątplenia doświadczanego, słowa wypowiedzanego wprost do kogoś.”. Tenże, *Sytuacja społeczna w naszych czasach*, [w:] *W kręgu*, s. 205.

wymagań etycznych wobec jednostki i tworzeniem się zjawiska „moralności z drugiej ręki.” Naporowi informacji towarzyszy burza opinii (najczęściej sprzecznych) na ich temat – te czynniki nieustannie atakują intelekt i uczucia poszczególnych jednostek. Takie zewnętrzne musi oddziaływać na sferę moralną człowieka, na etykę życia codziennego. Gehlen zauważa: „Nasze poczucie odpowiedzialności wydaje się wzrastać wraz z powiększaniem się dostępnego nam obszaru informacji. Powstaje dziś coś w rodzaju etyki dali, która rozciąga się aż po peryferie informacyjne i nie ma wcale zabarwienia religijnego. Jest to znowu jedno ze zjawisk występujących po raz pierwszy, a pozostaje w związku z czysto technicznie dokonanym poszerzeniem naszego wtórnego obszaru doświadczenia. Mowa o „moralności z drugiej ręki, która łącząc się z przeżyciem ma wartość moralności bezpośredniej; dotyczy to zresztą również naszych mniemań. Tak więc zaczynamy dziś czuć się odpowiedzialni nie tyle za zbawienie dusz nieznanymi ludźmi, ile za ich rozumną i godną człowieka kondycję, i jesteśmy w związku z tym gotowi ponosić ofiary.(...) Jeśli bowiem całkiem ponadpersonalne wielkie ciągi rozwojowe i masy zdarzeń w skali globalnej tak upraszczają się i maleją w naszych głowach, że sumienie, opanowane przez opinie i przekonania, zaczyna czuć się kompetentną instancją, to dochodzi do moralnego przeciążenia wskutek wewnętrznej optycznej iluzji”<sup>39</sup>.

Rozważania Arnolda Gehlena o sytuacji człowieka w czasach mu współczesnych („Sytuacja społeczna w naszych czasach”, 1961) pozostały w znacznej mierze aktualne do dnia dzisiejszego. Gehlen zaobserwował i opisał konkretne procesy oraz zapowiedział ich systematyczne pogłębianie się w przyszłości. Skutki tych procesów są wyraźnie widoczne w czasach ponowoczesnych, powodując konieczność reakcji. Za szczególnie celne i przydatne w analizach uznać można pod tym kątem:

- wizję człowieka otwartego na świat, naznaczonego brakiem (aby brak kompensować musi stać się istotą kulturalną), podlegającego przeciążeniom i odciążeniom, stale uczącego się;
- zapowiedź nieprzerwanego rozwoju technicznego przy uznaniu zmysłu technicznego za konstytutywny element bytu ludzkiego;

---

<sup>39</sup> Tamże, s. 210 i n.

- analizę roli instytucji, jako wsporników bezpieczeństwa (aspekt ten wiąże się z teorią i praktyką sprawowania/podziału władzy);
- wskazanie na procesy, które mają przekształcać sferę intelektualną i etyczną człowieka.

Stanowisko Gehlena należy uznać za cenne ze względu na zachowanie przez filozofa pewnego dystansu, próby umieszczenia problemów we właściwym miejscu, w szerokiej perspektywie. Przy neokonserwatywnym nastawieniu do roli instytucji w społeczeństwie, Gehlen odczytywany jest jako herold współczesności – w każdym razie „postęp” nie był dla niego zjawiskiem przerażającym, raczej materią z którą mamy się mierzyć: „Twierdzę, że za postęp w sensie dalszego rozwoju nauki i techniki, włącznie z nieuniknionymi bezpośrednimi i pośrednimi następstwami, nie jest odpowiedzialny nikt. Ten postęp stał się dla ludzkości niezbywalnym prawem, żadna jednostka nie może za niego odpowiadać, dawno już poddano się temu żywiołowi, nie ma powrotu, są tylko hasła wzywające do marszu naprzód. Sformułowanie nowej etyki narzucającej zobowiązania wobec nieobecnych, etyki dali dotyczącej tego świata, należy zatem do ludzi myślących. (...) Ludzkość dopiero zaczyna siebie poznawać, a rezultat nie jest aż tak uchwytny, by można było wiązać z nim wyraźne zobowiązania. Znajdujemy się w sytuacji, w której przeważają bezradność i nadmierne wymagania, ale tylko stan wyczerpania umysłów mógłby nas ostatecznie ubezwłasnowolnić”<sup>40</sup>.

### **3. Teraźniejszość według Odo Marquarda<sup>41</sup>**

Antropologia filozoficzna w wydaniu Arnolda Gehlena przynosi podstawowe pojęcia dla analizy kondycji człowieka ponowoczesnego. Stanowisko takie potwierdza lektura prac Odo Marquarda, napisanych trzy dekady później. Okazuje się, że problematyka ma podobny charakter, tylko większy zasięg.

---

<sup>40</sup> Tamże, s. 212.

<sup>41</sup> Odo Marquarda, jako filozofa nie można wprost umiejscawiać w nurcie antropologii filozoficznej i nie taki jest wyraz znalezienia się podrozdziału w danym miejscu. Jednakże Marquard często podejmuje wątki propagowane przez antropologię filozoficzną, sam do tejże dziedziny się odwołuje. Jego zdaniem antropologia filozoficzna określa człowieka otrzeźwiająco i sceptycznie, a sceptycyzm jest programową postawą samego Marquarda.

Sama antropologia filozoficzna odgrywa ważną rolę w kształcie stanowiska filozoficznego Marquarda – postrzegana jako filozofia natury ludzkiej podlegającej kompensacji biologicznych niedostatków poprzez narzędzia kulturowe oraz filozofia broniąca pluralizmu przeciwko koncepcjom rozumu – logosu<sup>42</sup>.

W analizach Gehlena dotyczących superstruktury podkreślany był rodzący się lęk przed techniką. Idea postępu połączona została z wizją niebezpieczeństwa, upadku. Obserwacja tego dualizmu występuje także w diagnozach Marquarda, który wskazuje na równoległość idei samodoskonalenia, samorozwoju ludzkości<sup>43</sup> (wyprowadzanej jeszcze od Woltera, Kanta, Fichtego, Hegla i Marksa) do filozofii upadku i apokalipsy (coraz szybciej wszystko wokół nas staje się coraz gorsze, postęp powoduje upadek<sup>44</sup>). Do ponowoczesnego świata należeć będą jednocześnie: utopijna filozofia postępu oraz apokaliptyczna filozofia upadku<sup>45</sup>.

Marquard, potwierdzając tezy Gehlena o nieuchronnym procesie postępu, kładzie nacisk na skutki, jakie w kondycji ludzkiej buduje proces ciągłego przyspieszania<sup>46</sup>. Zdaniem filozofa pośpiech powoduje „oderwanie od świata”<sup>47</sup>, którego charakterystycznymi cechami będą<sup>48</sup>:

---

<sup>42</sup> S. Czerniak, *Komentarz do stanowiska filozoficznego O. Marquarda*, [w:] O. Marquard, *Szczęście w nieszczęściu*, przeł. K. Krzemieniowa, Oficyna Naukowa, Warszawa 2001, s. 22.

<sup>43</sup> Marquard widzi w niej sekularyzację /swoiste przejście schematu zbawienia z chrześcijańskiej teologii historii; patrz: O. Marquard, *Wiek oderwania od świata? Przyczynek do analizy terażniejszości*, [w:] O. Marquard, *Apologia przypadkowości*, przeł. K. Krzemieniowa, Oficyna Naukowa, Warszawa 1994.

<sup>44</sup> Tutaj odwołanie do dualizmu w łonie Oświecenia oraz daty granicznej 1750 roku.

<sup>45</sup> Zastosowanie określenia „ponowoczesny” jest już moim przeniesieniem. Marquard posługuje się najczęściej terminem „nowoczesność”, ale Welsch zalicza go do filozofów nakierowanych na wielość, myślących „postmodernistycznie”. Sam Marquard bardzo celnie odnosi się do samego zagadnienia nazywania: „Nasze czasy mają wiele nazw. Uchodzą za „wiek przemysłowy” lub „późny kapitalizm”, „epokę cywilizacji naukowo-technicznej” lub „wiek atomowy; uchodzą za wiek „społeczeństwa pracy” lub „społeczeństwa czasu wolnego”, albo „społeczeństwa informacyjnego”; nazywa się je wiekiem „funkcjonalnych zróżnicowań”, „epoką przełomów”, „wiekiem postkonwencjonalnym” lub „wiekiem posteuropejskim” bądź po prostu „moderną”, czy nawet już „postmoderną” itd. Ta wieloimiennność jest pośrednio anonimowością: nasze czasy i nasz świat przeżywają - jak się zdaje - kryzys orientacji między innymi dlatego, że coraz mniej zdają sobie sprawę, z którym z tych określeń mają się utożsamiać”. O. Marquard, *Apologia przypadkowości*, s. 77.

<sup>46</sup> „Przyspieszanie” zapoczątkował w sposób radykalny rozwój kapitalizmu przemysłowego. Fakt, jak wielkiego skoku ludzkość dokonała w ciągu ostatnich

- przyspieszone starzenie się doświadczenia – szybkość wprowadzanych przez postęp nauki innowacji powoduje, że to, czego uczyliśmy się, czym potrafimy się posługiwać, staje się przestarzałe. Doświadczenie człowieka jest niewystarczające w zetknięciu z wprowadzanymi innowacjami. Zamiast usamodzielniać się, człowiek stawiany jest w pozycji dziecka; świat staje się obcy;
- wzrost konieczności zawierzania – w przyspieszającym świecie życie człowieka opiera się w większości na tym, co zasłyszane; wykorzystujemy doświadczenia, których nie przeprowadzamy – robią to specjaliści;
- wzrost roli szkoły – tylko stałe uczenie się może dać surogat doświadczenia, rzeczywistość zaczyna się doświadczać pośrednio przez bycie nauczonym;
- ekspansja tego, co fikcyjne – świat staje się coraz bardziej złożony, toteż wymaga przeprowadzania redukcji, a każde uproszczenie zawiera dozę kłamstwa. Większość z ludzi nie ma możliwości oceny rzeczywistej zawartości danych; to ułatwia ignorowanie doświadczeń negatywnych i apologizowanie pozytywów (dogodności). Podatni na iluzje ludzie żyją w świecie marzeń<sup>49</sup>.

Zrodzone z pośpiechu oderwanie od świata<sup>50</sup> (będące utrudnieniem dorostania) jest, zdaniem Marquarda, powodem przemiennej gospodarowania wspomnianymi utopiami i apokalipsami. Takie działanie wprowadza iluzję zmian wartości, albowiem proponowane wartości są

---

dwustu, trzystu lat, można sobie unaocznic poprzez fakt, że człowiek nam podobny pod względem genetycznym istnieje od około 100000 lat, cywilizacje oparte na rolnictwie osiadłym - od 8000 lat, A. Giddens, *Socjologia. Zwięzłe, lecz krytyczne wprowadzenie*, przeł. J. Gilewicz, wyd. Zysk i S-ka, Poznań 1998.

<sup>47</sup> Stan oderwania jest potwierdzany przykładowo tendencją nowoczesnych dorosłych do infantylnizmu.

<sup>48</sup> Zobacz bliżej: O. Marquard, *Apologia przypadkowości*, s. 83-89.

<sup>49</sup> Marquard pisze: „Tak właśnie nowocześni dorośli – którym świat wskutek przyspieszenia ciągle odsłania swą obcość- potrzebują ideologii bliskiego nastania tego oczekiwanego, uzdrowionego doczesnego świata: jest to mentalny miś nowoczesnie zdzieciniałego dorosłego. Świat bowiem, w którym w przyszłości będzie coraz mniej z tego, co było, w którym więc - wskutek przyspieszenia - coraz mniej przeszłości okaże się przyszłością, ów świat znamionuje utrata ciągłości: i właśnie ta utrata ciągłości intronizuje iluzję, przez którą ludzie dziecinieją. Już nie dorostajemy”.

O. Marquard, *Apologia przypadkowości*, s. 89.

<sup>50</sup> Pojęcie powiązane jest merytorycznie ze wskazywanym przez Gehlena przeciążeniem intelektualnymi wymogami kultury.

pozorne. Paradoksalnie, terażniejszość winna stanąć pod hasłem zdrowego rozsądku, ze względu na stopień rozwoju kulturalnego (w sensie uzyskanych życiowych ułatwień). Dla wyjaśnienia tego paradoksu Marquard wprowadza pojęcie „prawa zachowania potrzeby negatywności”, które odwołuje się do wizji człowieka, jako istoty naznaczonej brakiem. Kruchość kondycji ludzkiej, powoduje, że człowiek wyczulony jest na to, co negatywne<sup>51</sup> – od tego antropologicznego dziedzictwa niełatwo się uwolnić. Redukcja przeciwności spowodowana przyspieszonym rozwojem kultury<sup>52</sup>, powoduje naturalne poszukiwanie czegoś, co zastąpiłoby zniwelowane przeszkody. „Odciążenie od tego, co negatywne – właśnie ono – skłania do negatywnego traktowania tego, co odciaża; uwolnienie od tego, co stwarza zagrożenie – właśnie ono – sprawia, że groźne wydaje się to, co uwalnia”<sup>53</sup>.

Marquard wskazuje, że „oderwanie od świata” jest pewną częścią rzeczywistości, ale szybko się rozprzestrzenia, powodując coraz częstsze przypadki opisanej powyżej inwersji negatywności. Przeciwdziałać oderwaniu<sup>54</sup> może pielęgnowanie poczucia ciągłości<sup>55</sup>, które przejawia się w formach: zmysłu historycznego, utartych praktyk oraz opowiedzenia się za oświeceniem<sup>56</sup>.

---

<sup>51</sup> Marquard konstatuje: „(...) stosunek do kulturowych obciążeń człowieka przebiega- jak się wydaje- trójfazowo: najpierw są przyjmowane z zadowoleniem, potem stają się czymś oczywistym, a na koniec są obwoływane wrogami. Odpowiednio też zachowują się ludzie: najpierw pracują skrzętnie nad konstruowaniem tych odciażeń; potem obojętnie konsumują swe osiągnięcia; a na koniec zaczynają się ich bać i atakują je”, O. Marquard, *Apologia przypadkowości*, s. 91.

<sup>52</sup> Można tu przeprowadzić analogię z czynnikami odciażającymi powoływanymi przez Gehlena.

<sup>53</sup> O. Marquard, *Apologia przypadkowości*, s. 92.

<sup>54</sup> Sednem „oderwania” jest okoliczność, że coraz mniej przeszłości będzie przyszłością; następuje brak ciągłości między przeszłością a przyszłością.

<sup>55</sup> U. Gehlena czynnikiem wspierającym są instytucje - określone systemy zachowań kulturowych.

<sup>56</sup> W trzecim „przejawie” Marquard określa siebie jako tradycjonalistę moderny, ale przestrzega przed futuryzacją antymodernizmu, co nie oznacza „postmodernizmu filozoficznego” opisanego w rozdziale I. Jednocześnie Marquard tłumaczy wprowadzenie kolejnego określenia, tj. „wieku oderwania od świata”: „Chciałem raczej (...) niejako zbawiennie spotęgować zamieszanie: zwiększając wieloimiennność naszego czasu. Dlaczego taka wieloimiennność ma być zbawienna? Wydaje mi się, że z narastaniem liczby kontrowersyjnych określeń współczesności - dziel i myśl!- maleje niebezpieczeństwo monodiagnostycznych jednostronności widzenia i rośnie przysługująca jednostce swoboda diagnozowania”, O. Marquard, *Apologia*

## **Zakończenie**

Przedstawione wybrane koncepcje z kręgu antropologii filozoficznej oraz późniejsze poglądy i analizy Odo Marquard'a, nawiązujące do jej tez pokazują wyraźnie, że badania prowadzone w ramach tej formacji filozoficzno-socjologicznej nadal pozostają ciekawym zbiorem dla odniesień, źródłem inspiracji. Pokazują też, że problemy i bolączki współczesności nie powstały nagle i niespodziewanie ale były przedmiotem przewidywań prowadzonych wiele dziesięcioleci temu.

Pozwalają dalej stawiać pytania o nasze szanse jako „zakładników niepewności”, o możliwość współczesnego spotkania człowieka z samym sobą oraz z innymi, o nasz stosunek do postępu, o nasze przeciążenia i obciążenia. Świadomość takiego powiązania historycznego, nakazuje zachowanie dystansu i pokory. Jest nadto podstawą dla owocnego i pogłębionego kontynuowania badań i poszukiwań historycznych o charakterze filozoficznym, politologicznym a także prawniczym.

## **Literatura**

- [1]. Bohme, G., *Antropologia filozoficzna. Ujęcie pragmatyczne*, Warszawa 1998.
- [2]. Czerniak, S., *Komentarz do stanowiska filozoficznego O. Marquarda*, [w:] *Szczęście w nieszczęściu*, (red.) O. Marquard, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa 2001, wyd. Oficyna Naukowa.
- [3]. Dworzecki, J., Kochańczyk, R., *Współczesne zagrożenia*, Gliwice 2010, wyd. GWSP.
- [4]. *Filozofia, Leksykon*, Warszawa 2000, wyd. Wydawnictwo Naukowe PWN.
- [5]. *Filozofia XX wieku*, (przeł. M. L. Kalinowski), Kęty 2004, wyd. Antyk.
- [6]. Gehlen, A., *Rozwój antropologii od filozofii do nauki empirycznej*, [w:] *W kręgu antropologii i psychologii społecznej. Studia*, (red.), przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa 2001, wyd. Czytelnik.
- [7]. Giddens, A., *Socjologia. Zwięzłe, lecz krytyczne wprowadzenie*, przeł. J. Gilewicz, Poznań 1998, wyd. Zysk i S-ka.

---

*przypadkowości*, s. 98. Powołany cytat tłumaczy, dlaczego Welsch uznaje Marquarda za filozofa operującego świadomością wielości.

- [8]. Marquard, O., *Wiek oderwania od świata? Przyczynek do analizy terażniejszości*, [w:] *Apologia przypadkowości*, (red.) O. Marquard, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa 1994, wyd. Oficyna Naukowa.
- [9]. Marquard, O., *Szczęście w nieszczęściu*, (przeł. K. Krzemieniowa), Warszawa 2001, wyd. Oficyna Naukowa.
- [10]. Plessner, H., *Do drugiego wydania*, [w:] *H. Plessner, Śmiech i płacz. Badania nad granicami ludzkiego zachowania*, (przeł. A. Zwolińska, Z. Nerczuk), Kęty 2004, wyd. Antyk.
- [11]. Scheler, M., *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, (przeł. A. Węgrzycki), Warszawa 1987.

**HOSTAGES OF UNCERTAINTY. INDIVIDUAL, COMMUNITY,  
INSTITUTIONS IN THE LIGHT OF THE PHILOSOPHICAL  
ANTHROPOLOGY**

**Summary:**

*The paper includes a characterization and an analysis of chosen conceptions of the philosophical anthropology that can be helpful in research on the grounds of the condition of present human beings. In a chronological way the author shows a historical expansion of problematic aspects and the changes of its interests. She studies the questions that were asked by Max Scheler, Helmuth Plessner and Arnold Gehlen with the special references to the last of them. The utility of coming back to the philosophical anthropology is indicated by the relation to a stand of later philosopher Odo Marquard who recurred to the questions of his great predecessors and creatively elaborated their observations. In an indirect way the paper presents the advantages of searching for academic inspiration in ideas of past explorers because of all the knowledge about the present that can be taken from the past.*

**Key words:** *postmodern times, philosophical anthropology, history, progress, social bounds*