

Józef Kożuchowski  
Wyższe Seminarium Duchowne, Elbląg  
Wyższa Szkoła Społeczno-Ekonomiczna w Gdańsku

## **Czy człowiek jest istotą z brakami? Polemika Hansa-Eduarda Hengstenberga z Arnoldem Gehlenem**

*Człowiek również biologicznie jest najsilniejszą istotą na tym świecie.*<sup>1</sup>

### **Wprowadzenie**

Współczesne debaty o człowieku, w tym dotyczące zagadnienia „ciało–dusza”, wyraźnie wskazują, że nazbyt często wychodzi się z przesłanek typowych dla monizmu naturalistycznego. Według tego stanowiska nasze samorozumienie jako podmiotu jest ewolucyjnie wytłumaczalną samoułudą<sup>2</sup>. Wolno przypuszczać, że na takim charakterze tych debat musiała zaważyć wizja Arnolda Gehlena, jedna z najbardziej uznanych propozycji antropologicznych w XX w. Dlatego tak ważkie wydaje się zapoznanie z krytycznym spojrzeniem na tę wizję mało znanego w Polsce wybitnego przedstawiciela niemieckiej antropologii filozoficznej — Hansa-Eduarda Hengstenberga<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> H.-E. Hengstenberg, *Philosophische Anthropologie*, Kohlhammer, Stuttgart 1957, s. 99.

<sup>2</sup> R. Spaemann, *Osoby O różnicy między czymś a kimś*, przeł. J. Merecki, Oficyna Naukowa, Warszawa 2001, s. 116.

<sup>3</sup> Hans-Eduard Hengstenberg urodził się 1 września 1904 r. w Hombergu (dziś Duisburg). Studiował w Kolonii nauki ekonomiczne, społeczne, psychologię i filozofię. Do grona jego nauczycieli w dziedzinie filozofii należeli słynni filozofowie: Max Scheler, Nicolai Hartmann, Helmuth Plessner. Po II wojnie światowej wykładał filozofię najpierw w Pedagogicznej Akademii w Oberhausen, od 1953 r. w Pedagogicznej Akademii w Bonn, a od 1961 r. jako profesor zwyczajny na uniwersytecie w Würzburgu. Po przejściu na emeryturę w 1969 r. podjął wykłady z filozofii na uniwersytecie w Salzburgu. Ten wybitny myśliciel zmarł 8 sierpnia 1998 r. Znany filozof Robert Spaemann sytuował go w znamienitym gronie najwybitniejszych antropologów niemieckich XX w., do którego zwykle zalicza się M. Schelera, A. Gehlena i H. Plessnera. Zdaniem tego filozofa *Philosophische Anthropologie* Hengstenberga (której nakład w pięciu wydaniach osiągnął ponad 100 tys. egzemplarzy) jest najlepszym podręcznikiem z zakresu antropologii filozoficznej. Por.: J. Binkowski, *Hans-Eduard Hengstenberg*, [w:] *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19 und 20 Jahrhunderts*, hrsg. von E. Coreth,

Zostanie ono przedstawione bezpośrednio po wstępnych rozważaniach w odrębnym fragmencie zaczerpniętym z jego książki *Philosophische Anthropologie*, którego przekładu na język polski dokonał autor artykułu.

Obszar doniosłych analiz Hengstenberga obejmuje, oprócz antropologii, jeszcze kilka innych dziedzin, takich jak m.in. metafizyka, ontologia, filozofia Boga, etyka, filozofia społeczna. Trzon jego filozoficznej koncepcji tworzą przy tym trzy nurty: fenomenologia — najpierw Maksa Schelera, później także Edmunda Husserla i Martina Heideggera, metafizyka Arystotelesa oraz metafizyka scholastyczna<sup>4</sup>.

Hengstenberg podjął także próbę integracji klasycznej metafizyki (Arystoteles, św. Tomasz z Akwinu) z fenomenologią. Jej znamienym przykładem jest ciesząca się uznaniem, szczególnie w latach sześćdziesiątych XX w., nie tylko w kręgach myśli katolickiej, książka o charakterze podręcznika z zakresu antropologii filozoficznej *Philosophische Anthropologie*. W tym dziele, jak podkreślił sam Hengstenberg, rozwija swoją myśl na drodze dociekań fenomenologiczno-metafizycznych, przy czym za właściwe swoje zadanie postawił metafizyczną interpretację uzyskanego drogą fenomenologiczną oglądu bytu ludzkiego. Zasadniczą podstawą i jednoczącą zasadą tego typu analiz o człowieku uczynił rzeczowość<sup>5</sup>.

Takiego rodzaju postępowanie badawcze ujawnia zamieszczony poniżej tekst polemiki Hengstenberga z A. Gehlenem. Na zasadniczą jego część składają się rozważania fenomenologiczne. Owszem Hengstenberg odwołuje się przy tym również do wiedzy empirycznej (biologii, embriologii porównawczej) i humanistycznej, ale zgodnie z duchem metody fenomenologicznej interpretuje ją z fenomenologicznego punktu widzenia. Dlatego nie dziwi, że tak często posługuje się tutaj fenomenologicznie zarysowaną rzeczowością (rzeczymowym stosunkiem człowieka do świata i do siebie samego), gdyż rozumie ją jako postawę życiową, która daje się opisać. Wskazuje ona jednoznacznie na specyfikujące człowieka niezdeterminowane biologicznie, *par excellence* duchowego rodzaju akty w postaci, na przykład, zdolności dokonywania wolnych, pomysłowych i twórczych wyborów. Nie mogą one zresztą być inne. W przeciwieństwie do zwierząt ludzkie zwracanie się do świata jest determinowane nie przez bodźce otaczającego świata, lecz właśnie przez te akty. W konsekwencji formują one tak dalece ludzki *bios*, że

---

W.M. Neidl, G. Pfligersdorfer, Bd. 3, Styria, Wien — Köln 1990, s. 243; R. Hüntelmann, *Hans-Eduard Hengstenberg*, „*Philosophisches Jahrbuch*” 106 (1999), s. 283-285; R. Hüntelmann, *Hans-Eduard Hengstenberg — ein fast vergessener christlichen Philosophie* (maszynopis przekazany przez R. Hüntelmanna w lipcu 2020 r. do dyspozycji autora artykułu).

<sup>4</sup> P. Pasterczyk, *Hengstenberg Hans-Eduard*, [w:] *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 4: Go — Iq, red. A. Maryniarczyk, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2003, s. 332.

<sup>5</sup> H.-E. Hengstenberg, *op. cit.*, s. 6.

wyłącznie człowiek może powiedzieć, że nie jest tylko zwierzęcym organizmem, lecz ma ciało<sup>6</sup>. Ten fakt domaga się ostatecznego wyjaśnienia, które Hengstenberg znajduje w metafizyce klasycznej św. Tomasza. Jako metafizyk równocześnie pyta bowiem, skąd ta możliwość, że człowiek przyjmuje postawy rzeczowe. Odpowiedź metafizyka nie może zabrznieć inaczej niż tak oto: to ludzki duch je generuje. Innymi słowy, wybitny filozof przywołuje źródło aktów rzeczowych — ducha ludzkiego, którego w tym kontekście analiz określa jako metabiologiczną zasadę rzeczowości<sup>7</sup>.

Z pewnością interesujące jest tło, powód i motyw tej polemiki, którą przeprowadził niemiecki filozof. Otóż w 1940 r. po raz pierwszy ukazała się książka A. Gehlena *Der Mensch Seine Natur und Seine Stellung in der Welt*. Zaprezentował w niej taką tezę o człowieku, która bardzo poruszyła i zaniepokoiła Hengstenberga<sup>8</sup>. Nieprzypadkowo zatem postanowił się do niej odnieść we wspomnianej książce *Philosophische Anthropologie* już w pierwszym jej wydaniu w 1957 r. Uczynił to w oddzielnym paragrafie pierwszej części rozważań pt. *Der Mensch ist kein Mängelwesen*. W świetle bowiem przesłania Gehlenowskiej tezy człowiek pod względem konstytucji biologicznej, w przeciwieństwie do pozostałych wyższych ssaków, to istota ułomna<sup>9</sup>, gdyż jest określona głównie przez deficyty (braki). (Dodajmy, że Gehlen zawęził rozumienie braków do jednego ich rodzaju — biologicznego, podobnie zresztą, jak i swoje rozumienie człowieka ograniczył tylko do wymiaru biologicznego. Gehlen nie spostrzega całości bytu ludzkiego, którą konstytuuje nie tylko czynnik materialny (ciało), jak sądzi niemiecki antropobiolog, ale i duchowy, czyli dusza rozumna). Każdy z nich trzeba odczytać w ściśle biologicznym znaczeniu jako niedopasowanie, brak specjalizacji, prymitywizmy, to znaczy jako cechy nierozwinięte<sup>10</sup>. Mówiąc słowami Hengstenberga, człowiek widziany w tej perspektywie prezentuje się jako organizm prymitywny, embrionalny, nieprzystosowany, niewyspecjalizowany, tzn. niedysponujący wyspecjalizowanymi organami. U podstaw tej tezy, z którą zupełnie nie zga-

<sup>6</sup> *Ibidem*, s. 88.

<sup>7</sup> Oczywiście ludzki duch nie jest rzeczowością, a tylko zasadą, czyli źródłem postaw rzeczowych, które się pojawiają i można je fenomenologicznie opisać.

<sup>8</sup> Tę opinię autora artykułu podziela również ostatni uczeń Hengstenberga — Rafael Hüntelmann. Na podstawie wywiadu przeprowadzonego przez autora artykułu z R. Hüntelmannem w sierpniu 2020 r. w Institut für Tomistische Philosophie in Neunkirchen-Selscheid.

<sup>9</sup> Rafał Michalski w swoich wnikliwych analizach Gehlenowskiej teorii człowieka poddaje krytycznej ocenie jej tezę o — jak podkreśla — filo- i ontogenetycznej ułomności człowieka (R. Michalski, *Homo Defectus w kulturze późnej nowoczesności*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2013, s. 192-211).

<sup>10</sup> A. Gehlen, *Człowiek jego natura i stanowisko w świecie*, przekład i opracowanie naukowe R. Michalski, J. Rolewski, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2017, s. 71-72.

dzał się uczeń Schelera, leży jego zdaniem to, że Gehlen za normę w rozpatrywaniu bytu ludzkiego przyjął zwierzę, tj. biologię ludzką rozważał na gruncie biologii zwierzęcej<sup>11</sup>. Nieprzypadkowo to zresztą czynił, gdyż podzielał z ducha nietzscheańską formułę człowieka jako bytu zaburzonego hormonalnie o niestalonej jeszcze zwierzęcej naturze<sup>12</sup>. Patrząc jednak tylko z takiego punktu widzenia, można by i pewnie trzeba określać człowieka jako istotę z brakami<sup>13</sup>. Gehlen nie uwzględnił, zdaniem Hengstenberga, podstawowego dla rozumienia człowieka faktu, że on przez swą biologię od samego początku swej egzystencji nie tylko nie potrzebuje się przystosowywać i wyspecjalizować, bo z góry jest dlań zbyt wiele, by być tak jak zwierzę wyspecjalizowanym i dopasowanym do otoczenia<sup>14</sup>. „Z uwagi na ten fakt nie można go charakteryzować z perspektywy defektów”<sup>15</sup>. Trzeba natomiast zauważyć, jak doniosłe jest wyspecjalizowanie człowieka w zakresie rzeczowości.

Jeśli bowiem człowiek jest wyspecjalizowany pod względem swej rzeczowości, wtedy niewyspecjalizowanie w zwierzęcym rozumieniu nie jest przejawem defektu jego biologicznej konstytucji, lecz pozytywnym warunkiem rozwoju rzeczowej postawy.<sup>16</sup>

Przez rzeczowość Hengstenberg rozumie bowiem postawę zwracania się (lub po prostu podejście, stosunek, zareagowanie) ku przedmiotom ze względu na nie same, a nie z uwagi na możliwą korzyść. Takie działanie może być urzeczywistniane raz z perspektywy obserwującego i intelektualnego ujęcia (w sensie precyzyjnego wglądu w istotę rzeczy, wykluczenie pomyłki w jej poznawaniu), innym razem z punktu widzenia praktycznego działania lub emocjonalnego wartościowania (czyli nieużytecznego stosunku do przedmiotu w rodzaju np. miłości i przyjaźni, gdyż chociażby zazdrość i resentment to emocje o charakterze nierzeczowym)<sup>17</sup>.

Zdolność do rzeczowego reagowania objawia się u człowieka od początku jego egzystencji. Już w jej pierwszych latach wielokrotnie dochodzi do wolnych od ukierunkowania na czystą użyteczność spotkań z osobami czy kontaktów

---

<sup>11</sup> Z tym spojrzeniem harmonizuje konstatacja R. Michalskiego: dla Gehlena idea zwierzęcia stanowi jedynie pojęciowe narzędzie, dzięki któremu można uzyskać klarowny obraz kondycji ludzkiej (R. Michalski, *op. cit.*, s. 193).

<sup>12</sup> Cyt. za: H.-E. Hengstenberg, *op. cit.*, s. 96. Por. również: R. Michalski, *op. cit.*, s. 197.

<sup>13</sup> H.-E. Hengstenberg, *op. cit.*, s. 99.

<sup>14</sup> *Ibidem*, s. 95.

<sup>15</sup> *Ibidem*.

<sup>16</sup> *Ibidem*.

<sup>17</sup> *Ibidem*, s. 94. Por. Także: H.-E. Hengstenberg, *Grundlegung der Ethik*, Verlag Dr. Johannes Königshausen, Würzburg 1989, s. 34-37.

z otoczeniem. Świadczy o tym choćby uśmiech dziecka albo pierwsze jego próby mówienia, czyli komunikowania się<sup>18</sup>.

Dodać tu trzeba, że Hengstenberg w swej polemice z Gehlenem wypowiadał się o rzeczowości w innym jeszcze znaczeniu, gdy podkreślał niejednokrotnie udział metabiologicznej zasady rzeczowości w kształtowaniu sfery biologicznej. Jak wskazuje jednak kontekst jego analiz, przez to pojęcie każe nam rozumieć ducha ludzkiego jako właściwego źródła postawy rzeczowej<sup>19</sup>.

W spojrzeniu na człowieka Hengstenberg zarzucił Gehlenowi filozoficzny biologizm, monizm oraz niezamierzony metafizyczny punkt widzenia i naturalistyczny światopogląd. Charakter i kształt filozoficznej koncepcji autora publikacji *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*<sup>20</sup> wykluczał, by *bios* człowieka współkształtowała metabiologiczna zasada rzeczowości (duch ludzki)<sup>21</sup>, która ujawnia zdolność bytu ludzkiego do transcendencji sfery biologicznej. Swą biologistyczną orientację Gehlen potwierdził również stwierdzeniem: „Życie jest najwyższym sensem życia”<sup>22</sup>. Tymczasem postawa rzeczowości, jak podkreślał Hengstenberg, wskazuje na jedną z najistotniejszych cech różnicujących człowieka i zwierzę. Zwierzę nie jest zdolne do przyjęcia takiej postawy, podobnie jak i do zachowania jej przeciwnego, czyli o charakterze nierzeczowym<sup>23</sup>.

Organizm zwierzęcy jako wyspecjalizowany jest ściśle przystosowany do środowiska, w którym żyje. Natomiast człowiek odwrotnie — nie jest wyspecjalizowany w swej sferze biologicznej, ale nie wykazuje też konieczności adaptacji do otaczającego go świata. Posiadając zdolność typowo duchową, właściwą tylko sobie, w postaci wyspecjalizowania w zakresie rzeczowości, potrafi radzić sobie i odnaleźć się w każdych okolicznościach (i w wodzie, i pod wodą, i w powietrzu etc.), właściwie wszędzie, gdzie tylko zechce być i dotrzeć<sup>24</sup>. „Druga natura”, czyli kultura, to nie kompensacja i sposób upo-

<sup>18</sup> H.-E. Hengstenberg, *Philosophische Anthropologie*, s. 98.

<sup>19</sup> *Ibidem*, s. 100.

<sup>20</sup> Po raz pierwszy ukazała się w 1940 r. w Berlinie w wydawnictwie Junker und Dünnhaupt. Do 2016 r. ukazało się 16 wydań, ostatnie we Frankfurcie nad Menem w wydawnictwie Vittorio Klostermann w 2016 r. Polski przekład: A. Gehlen, *Człowiek jego natura i stanowisko w świecie*, przekład i opracowanie naukowe R. Michalski, J. Rolewski, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2017.

<sup>21</sup> Hengstenberg określa rzeczowość najczęściej jako postawę, w tym jednak wypadku, jak już stwierdzono w treści rozważań, ma na myśli jej ontologiczne źródło — ducha ludzkiego.

<sup>22</sup> Cyt. za: H.-E. Hengstenberg, *Philosophische Anthropologie*, s. 101.

<sup>23</sup> *Ibidem*, s. 9.

<sup>24</sup> *Ibidem*, s. 95. Człowiek może żyć w każdym środowisku i w każdych warunkach, gdyż za sprawą rzeczowości jest w stanie produkować elementy pośredniczące między nim a naturą (różnorakie narzędzia, przedmioty, wytwory techniki i inne środki czy elementy kultury).

rania się z brakami w konstytucji organizmu ludzkiego, jak sądzi Gehlen<sup>25</sup>, lecz przede wszystkim rezultat tej specyficznej umiejętności. Pozwala ona człowiekowi na egzystencję nieograniczającą się do aktywności z pobudek utylitarnych (zdobywania środków do życia i zaspokajania bezpośrednich potrzeb), gdyż ukierunkowuje ona nas na realizację celów o charakterze ponadużytkowym. Również dzięki niej jest możliwa nasza istotowo wyższa, w porównaniu ze zwierzętami, skuteczność w postaci zdolności do natychmiastowej inicjatywy, pomysłowości, przezorności itp.<sup>26</sup>

### **Człowiek nie jest istotą z brakami** (*Der Mensch ist kein Mängelwesen*)<sup>27</sup>

W dzisiejszej antropologii zwykle określa się ludzką naturę jako niewyspecjalizowaną, nieprzystosowaną, nieodróżnicowaną, prymitywną, embrionalną<sup>28</sup>. Wszystkie te określenia ze swej istoty prowadzą do tego właśnie wniosku. Co oznacza wyspecjalizowanie w kontekście „niewyspecjalizowania”? Wyspecjalizowaniem jest, na przykład, przekształcenie pierwotnej pięciopalczastej dłoni w dłoń bez przeciwstawnego kciuka, służącą małpie do chwytania oraz do wspinaczki po drzewach (specjalizacja w środowisku drzew), przekształcenie płetw u „prehistorycznej ryby” w kończyny w procesie stawania się zwierzęciem lądowym, zanik palców u nóg zwierzęcia kopytnego (przystosowanie do określonego terenu i wymaganego sposobu poruszania się), powiększenie kłów połączone ze wzmocnieniem mięśni okołoszczękowych w procesie wykształcenia się zwierzęcia drapieżnego.

Człowiek, jak się mówi, nie ma takiego wyspecjalizowania i przystosowania. Zatrzymał się na poziomie właściwym „prymitywnej” postaci któregoś ze swoich przodków. Przez to ustrzegł się ślepych uliczek życia, które zgodnie z zasadami biologii prowadziły w końcu do wymarcia gatunku. Nadmierna specjalizacja czyni bowiem istotę żywą niezdolną do przetrwania gwałtownych zmian środowiska i klimatu. Duże podobieństwa między embrionami ludzi i małp z jednej strony i także

---

<sup>25</sup> A. Gehlen, *Człowiek jego natura i stanowisko w świecie*, s. 77.

<sup>26</sup> H.-E. Hengstenberg, *Philosophische Anthropologie*, s. 100.

<sup>27</sup> Jest to przekład tekstu Hansa-Eduarda Hengstenberga zamieszczonego w pierwszym wydaniu *Philosophische Anthropologie* w paragrafie pod tytułem: *Der Mensch ist kein Mängelwesen* na stronach 93-101. Na przełożenie tego tekstu i zamieszczenie go w języku polskim autor artykułu uzyskał zezwolenie od niemieckiego wydawnictwa Kohlhammer ze Stuttgartu. Za ten gest życzliwości autor artykułu i redakcja „Sensus Historie” składają serdeczne podziękowanie.

<sup>28</sup> Od tłumacza: W ten sposób również A. Gehlen wypowiada się o człowieku w: A. Gehlen, *Człowiek jego natura i stanowisko w świecie*, s. 72-76.

rozbieżności między dorosłymi małpami i ludźmi z drugiej wskazują na zbieżność pod względem zasadniczo wspólnej postaci przodków.

Takie stwierdzenia mają pewną wartość, jeśli dzięki temu chce się powiedzieć jedynie, kim człowiek nie jest, a mianowicie — że nie jest zwierzęciem. Byłaby to jakby „antropologia negatywna”. Jeśli jednak uznaje się, że o człowieku od strony biologicznej nie można powiedzieć niczego poza taką negacją i tym, co jest rzekomo zbieżne ze zwierzęciem, jeśli „antropologia negatywna” ma być czymś więcej niż środkiem otwierającym bramę wiedzy antropologicznej również w aspekcie biologicznym, wtedy w miejsce „negatywnej antropologii” powstaje antropologia tego, co negatywne, a mianowicie teoria człowieka jako istoty z defektami.

Tak jak słuszne jest stwierdzenie, że człowiek nie jest wyspecjalizowany w sensie przystosowania do otaczającego świata (*eine Umwelt*), tak błędne jest zaprzeczanie w ogóle wyspecjalizowaniu człowieka od strony biologicznej. Wychodzi się przy tym od uznania zwierzęcia za normę, by w końcu uznać, że osiągnęło się rozumienie bytu ludzkiego. W ten sposób nie uzyskuje się jednak właściwego obrazu człowieka, ponieważ przez takie podejście powstaje tylko zniekształcone wyobrażenie istoty ludzkiej. Rozpatruje się biologię ludzką na podstawie biologii zwierzęcej, nie uwzględniając przy tym, że człowiek przez swą biologię od początku swojej egzystencji wcale nie potrzebuje przystosowywać się czy wyspecjalizowywać.

Człowiek mógłby mieć taką biologiczną konstytucję, która tego rodzaju przystosowanie czyni z góry zbytecznym, a nawet nie pozwala brać go pod uwagę<sup>29</sup>. Oznaczałoby to jednak, że nie docenia się, a nawet przeocza, iż człowiek jest wyspecjalizowany w zakresie rzeczowości, a jego *bios* współkształtuje ponadbiologiczna zasada. Wykluczanie z góry takiej możliwości byłoby wyjściem poza kompetencje biologii i wkroczeniem w obszar, który przynależy do dociekań filozoficznych i fenomenologicznych. Następstwem takiego podejścia mógłby być wyłącznie filozoficzny biologizm.

Jeśli więc człowiek jest wyspecjalizowany pod względem swej rzeczowości, wtedy niewyspecjalizowanie w sensie zwierzęcym nie jest w żadnym wypadku przejawem deficytu o charakterze biologicznym, lecz pozytywnym warunkiem rozwoju jego rzeczowej postawy. Na przykład: ponieważ ludzka dłoń nie jest wyspecjalizowana jako rodzaj narzędzia skutecznego do działania wśród gałęzi drzew i w innych okolicznościach typowych dla środowiska roślinnego (albo zwierzęcego), może wytwarzać narzędzia, które pozwalają człowiekowi odnaleźć się i poradzić w każdych warunkach. Tymczasem dla zwierząt jest to osiągalne tylko stosownie do miary danego, aktualnego dla nich (*jeweiligen*) wyspecjalizowania. Natomiast to, jaki obszar spraw podejmie człowiek w swych badaniach i analizach, jest determinowane przez jego rzeczowy punkt widzenia. Dla człowieka zatem pod względem biologicznym z góry jest zbyteczne, by osiągać wyspecjalizowanie i dopasowanie w sensie zwierzęcym. Nie można więc przy takim spojrzeniu charakteryzować człowieka z perspektywy defektów.

<sup>29</sup> Od tłumacza: Stwierdzenie to brzmi jak hipoteza. Nie wiadomo jednak, czy stawia ją sam autor tekstu, czy tylko przytacza pogląd innego myśliciela.

Człowiek jednocześnie zobiektywizował swoje „przystosowanie” (*Anpassung*) w kulturowych formach wyrazu, w „zobiektywizowanym duchu” (N. Hartmann<sup>30</sup>). Człowiek nie przystosowuje się, lecz przeciwnie — to on przystosowuje rzeczy (byty) ze swego otoczenia do siebie, stosownie do własnego pojmowania świata. Tym samym stwarza on drugi świat, świat kulturowy, który nie jest ukierunkowany na realizację celów o charakterze utylitarnym. Takiej orientacji nie stoi na przeszkodzie fakt, że ów drugi, kulturowy świat ma wymiar biologiczny, a kultura oznacza również przewyżczenie zewnętrznych potrzeb egzystencji. Wolno więc mówić o śmierci teorii akcentującej występowanie u człowieka braków/defektów. Właśnie w kulturze, w przystosowaniu bytów do samego siebie, człowiek dowodzi własnej biologicznej wyższości nad zwierzęciem. Nie jest to jakaś nadmierna kompensacja biologicznego niedopasowania, lecz szczególnie wyrazisty (*überlegener*) przejaw tego, że człowiek z założenia nie potrzebuje adaptacji w sensie zwierzęcym.

Tymczasem A. Gehlen chce pojmować człowieka jako istotę, u której stwierdza zerwanie (*Extirpation*) instynktownych relacji z otaczającym światem. Człowiek nie jest zwierzęciem, którego pozbawiono końskich okularów służących do przystosowania się do tego świata. Wskutek czego szuka właściwego rozwiązania w obliczu zalewu bodźców, usiłując je zredukować i przetworzyć, ażeby w końcu zaradzić sytuacji, w jakiej się znalazł. To jednak normalnie potrafi zwierzę od początku swego życia.

Ten pogląd Gehlena o przemożnym wpływie bodźców jest wszakże czystą konstrukcją<sup>31</sup>. Stosunek człowieka do bytów jest ostatecznie określony nie przez owe bodźce (na których ograniczenie ma wpływ rodzaj środowiska), lecz przez rzeczowe podejście, które od początku jest perspektywiczne i połączone z możliwością dokonywania wyborów. Przebiega ono ciągle na kanwie związków sensu<sup>32</sup> (*Sinnzusammenhanges*), podążając do dalszych obiektów (*Gegenständen*) w ten sposób, że to, co niechciane lub powodujące zakłócenie rzeczowej postawy, z założenia nie przekracza progu świadomości.

Człowiek dokonuje wyborów (*wirkt selegierend*<sup>33</sup>) w postawie rzeczowości, a mianowicie od początku przez zwracanie się do rzeczy, a nie dopiero następczo poprzez

<sup>30</sup>Od tłumacza: Według N. Hartmanna duchem obiektywnym są wiedza, sztuka, obyczaj, prawo, wiara i mowa. Traktuje on je jako wytwory ducha osobowego.

<sup>31</sup>Od tłumacza: O determinującym wpływie owych bodźców A. Gehlen pisze m.in. w cytowanej już książce *Człowiek jego natura i stanowisko w świecie* (s. 75).

<sup>32</sup>Przypis od tłumacza: związkami sensu mogą być takie wyrażenia, które łączą się ze sobą z racji podobnego znaczenia, jak na przykład takie wyrażenia, jak: człowiek — osoba — istota ludzka.

<sup>33</sup>Od tłumacza: Ten termin często pojawia się u Hartmanna w sensie dokonywania wyborów, ale nie przez rozum (nie decydują w wyborach jego racje), lecz — stosownie do tradycji Hartmannowskiej — na gruncie czucia wartości (*Wertfühle*). Chodzi o to, że podmiot aksjologiczny czuje wartości, jakie wchodzi w tym wypadku w rachubę, i dokonuje między nimi wyboru, kierując się zdolnością w tym obszarze swego działania, ale bez posługiwania się argumentacją logiczną. Jest to jak gdyby wybieranie spontaniczne. Również zdaniem E. Gilsona Hartmann sądzi, że wartości ujmujemy bezpośrednio, w akcie emocjonalnym (E. Gilson,

kompensację. Jeśli przyglądamy się dziecku, to widzimy wyraźnie, że jest ono zapatrzone w określone rzeczy, nie zauważając przy tym wielu innych. Nie możemy jednak mówić tu o zwierzęciu, któremu ograniczono pole widzenia.

Ludzkie członki i organy biologiczne są w stanie sprostać temu, czego się od nich wymaga. Nie staną się one bardziej wyspecjalizowane poprzez ćwiczenie i nie przekształcają się w ciągu życia człowieka, tak jak to się zdarza w przypadku przystosowania zwierząt do warunków otaczającego świata, gdyż zawarte w nich od urodzenia wyspecjalizowanie zostanie tylko udoskonalone. Chodzi tu o coś całkiem innego. Dlatego też mówienie o człowieku jako istocie embrionalnej jest metaforą kulawą. To, że człowiek potrzebuje długiego czasu na naukę, ażeby zaktualizować wyspecjalizowanie, nie upoważnia bynajmniej do tego, by określać go jako istotę z defektami. W przeciwnym wypadku należałoby także każdego zwierzęcego gniazdownika określać jako istotę niewyspecjalizowaną.

Gdyby człowiek był nieprzystosowany i niewyspecjalizowany w takim sensie, w jakim można powiedzieć o zwierzęciu, to należałoby oczekiwać, że pewnego dnia podporządkowałby się konieczności przystosowania i stałby się istotą ziemną, wodną lub powietrzną. Nie potrafi on jednak postąpić w taki sposób ani nie potrzebuje tego czynić. To zasadniczo zmienia usytuowanie człowieka względem zwierzęcia. Istota potrzebująca przystosowania, która nie potrafi go osiągnąć, ponieważ napotkała na tej drodze przeszkody, jest zwierzęciem, potworkiem (*Mißgeburt*), ale nie człowiekiem. Ponieważ człowiek, dzięki swojemu wyspecjalizowaniu w rzeczowości, nie potrzebuje zwierzęcego przystosowania, to nie trzeba się obawiać, że jest skazany na zagubienie się w ślepych uliczkach życia, a ostatecznie na śmierć gatunku. Nie należy też oczekiwać, że przeobrazi on swoją naturę i w sensie Nietzscheańskiego nadczłowieka przekroczy „jeszcze nieustaloną naturę zwierzęcą”. Wraz ze swoim wyspecjalizowaniem w rzeczowości i dzięki niej człowiek odnalazł swoją niezmienną naturę.

W tym miejscu należy jeszcze raz przywołać relację między ciałem i narzędziem. Jak już spostrzeżliśmy, ludzkich organów nie należy redukować do rangi narzędzi. Raczej są czymś, z czego wywodzą się narzędzia (są źródłem narzędzi). Zarazem narzędzia nie są substytutami organów czy poszerzeniem ich biologicznej funkcji, gdyż są one prawdziwymi dziełami. Uczestniczą one, jako zobiektywizowane (uprzedmiotowione) obrazy zmysłowe (*Sinngebilde*), w rzeczowym działaniu człowieka, wolnym od nastawienia na realizację celów tylko utylitarnych. Teza Schelera o człowieku jako zwierzęciu twórcy narzędzi, który chytrze je wymyśla jako substytut niedostatecznej jakości organów i jako „protezy”, musi zostać z tego tytułu odrzucona. Wytwarzanie narzędzi zakłada właśnie, że człowiek jest obdarzony w pełni rozwiniętymi organami. Owo wytwarzanie nie może zatem nigdy świadczyć o ich ułomności (może to spowodować co najwyżej ludzka opieszałość w wyniku sukcesów, ale to wiąże się z nierzecowym zachowaniem, które nie musi dojść do głosu).

Ponadto narzędzie nie może być postrzegane jedynie z perspektywy jego aktualnie użytecznej funkcji. W nim jako wytworze tkwi zobiektywizowany duch. Scheler powiedział gdzieś pięknie, że klucz nie stanie się kołatką, nawet jeśli użyję go oka-

---

T. Langan, A.A. Mauer, *Historia filozofii współczesnej. Od Hegla do czasów najnowszych*, przeł. B. Chwedeńczuk, B. Zalewski, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1979, s. 145).

zjonalnie w takiej właśnie funkcji. Prawdziwe narzędzie nie redukuje się do przypadkowej funkcji użytecznej. Narzędzie może służyć postawie rzeczowej, czyli wolnej od realizowania celów wyłącznie użytecznych<sup>34</sup>.

Znakomitym potwierdzeniem naszej tezy o determinowaniu ludzkiego *bios* przez rzeczową zasadę, jak i słuszności naszego odrzucenia teorii podkreślającej braki u człowieka, są badania Portmanna, które opierają się na embriologii porównawczej. Portmann badał porównawczo okres ciąży u ludzi i wyższych ssaków. Na tej podstawie doszedł do wniosku, że dziecko dopiero po osiągnięciu pierwszego roku życia od urodzenia osiąga fazę rozwojową, która odpowiada organizmowi innego ssaka w momencie, gdy przychodzi on na świat. Część rozwoju, która następuje u ssaka wewnątrz macicy, jest u człowieka, i jedynie u niego, przesunięta na fazę pozamaciczną.

Człowiek pod względem fizjologicznym jest wcześniakiem. Sens owego wcześniactwa, przesunięcia rozwoju poza łono matki, Portmann widzi w tym, że już dziecko nie jest, tak jak zwierzę, związane z otaczającym światem (*Umwelt*), lecz musi stworzyć sobie swój świat samodzielnie w rozumiejącym kontakcie z rzeczami i z ludźmi. Z tego względu musi zostać uwolnione „przedwcześnie” z łona matki. Mamy tutaj jasny dowód na to, że ludzki organizm w porównaniu z organizmem zwierzęcym, z uwagi na rzeczowy stosunek do świata, jest przeorganizowany lub — jak już mówiliśmy — jest współformowany przez rzeczowość. Owa różnica ujawnia się w wymiarze biologicznym i nie ma nic wspólnego z brakiem lub z wadliwością. Ma ona swój sens w nowym pozytywnym znaczeniu urzeczywistniania bytu (*Daseinsvollzuges*).

Już w pierwszych latach życia człowieka dokonuje się wiele wolnych od ukierunkowania na użyteczność spotkań z osobami i rzeczami, które mają własny sens i nie pozwalają na redukcję siebie do wartości użytkowych. Uśmiech dziecka już od samego początku jego życia jest, bez wyjątku, odpowiedzią, „ustosunkowaniem się” w określonym powyżej sensie, a nie tylko reakcją. To samo dotyczy pierwszych prób mówienia, korzystania z predyspozycji do przyjmowania postawy wyprostowanej, chodzenia itp. Ujawnia się już tutaj w pewnym stopniu osobowość i jej rozwój. I jeśli procesy biologiczne w tej przestrzeni czasowej następują ze względu na owo stawanie się osobowości, wówczas nie można o nich powiedzieć, że mają jakieś braki.

Procesy te same w sobie nie mają takiego charakteru. Miałyby to miejsce tylko wtedy, gdyby mogły się bardziej rozwinąć w łonie matki (jak to się dzieje u zwierzęcia). To jednak nie zdarza się w przypadku człowieka. O braku można mówić tylko wówczas, gdy nie ma się tego, co powinno się mieć. To, czego jednak „brakuje” u ma-

<sup>34</sup> Od tłumacza: Hengstenberg ujawnia tutaj realistyczne podejście do narzędzia i słusznie zauważa jego bogactwo i wielowymiarowy charakter. Owszem, pierwszorzędna funkcja narzędzia jest użyteczna, czyli ma ono czemuś służyć, a nie być tylko samo dla siebie. Może ono jednak drugorzędnie wystąpić w innego typu funkcjach (jakkolwiek funkcja użyteczna zostanie zachowana) jako, na przykład, znak czegoś, chociażby intelektu, od którego pochodzi, bogactwa, władzy. Oprócz tego narzędzie pozwala się rozumieć i spostrzegać w jeszcze innych aspektach ze względu na przyporządkowanie go do określonych celów (np. jako nośnika tradycji kulturowej, międzypokoleniowej).

łego dziecka, czyli bycia otoczonym przez łono matki, mogłoby świadczyć o braku wyłączenie wtedy, gdyby funkcje biologiczne w takiej sytuacji przebiegały gorzej niż odpowiadające im funkcje u zwierzęcia. Czy mały człowiek przez swe „przedwczesne” przyjście na świat nie dorósł do tego świata? Skąd weźmiemy biologiczne *a priori*, zgodnie z którym rozwój w łonie matki zawsze i w każdym przypadku jest biologicznie zjawiskiem lepszym niż rozwój poza owym łonem? Organy i funkcje są u człowieka w każdym stadium równie doskonałe z uwagi na specyficznym ludzkie urzeczywistnianie się ludzkiego bytu. O brakach można mówić tylko wtedy, gdy z góry uczyni się biologię zwierzęcą miarą biologii ludzkiej, ale jest to właśnie niebiologiczne postrzeganie człowieka. Jeśli pojęcie „antropobiologia” (Gehlen) ma mieć sens, może oznaczać tylko to, że respektuje się u człowieka jego specyficzną biologię i nie wyjaśnia się bytu ludzkiego z perspektywy zwierzęcia i nie mierzy jego miarą. Musimy zakończyć stwierdzeniem, że „wtórny okres embrionalny” człowieka między urodzeniem i końcem pierwszego roku życia obejmuje całkiem specyficzną jakość ludzkich organów, która pozwala je odróżnić istotnie od homologicznych organów zwierzęcia. Analizuje się, czy organy zwierząt zniosłyby eksperyment przedwczesnego wyrwania zwierzęcego embrionu z łona jego matki. Jak już powiedzieliśmy, organizm zwierzęcia nie przetrzymałby determinacji płynącej z zasady rzeczowości. Jeśli zatem ludzkie organy we „wtórnym okresie embrionalnym” wykonują „rzeczowe zadania”, a pomimo to zachowują biologiczną harmonijność w zakresie swych funkcji i bez żadnych zakłóceń (*ungestört*) zbliżają się do kresu pierwszej fazy rozwoju, która kończy się wraz z pierwszym rokiem życia, należy wnioskować, że owe organy również biologicznie zajmują szczególną pozycję w stosunku do organów zwierzęcych i są wyposażone w szczególną siłę i odporność. Człowiek również biologicznie jest najsilniejszą istotą na świecie. Potwierdzają to chociażby doświadczenia ostatnich wojen światowych, podczas których ludzie byli narażeni na obciążenia, jakich nie zniosłoby żadne ze zwierząt. Mówić zatem o człowieku jako istocie z brakami jest absurdem.

Portmann nazywa człowieka „skrytym zagniazdownikiem” lub „wtórnym gniazdownikiem”. Ponieważ przechodzi on poza łonem matki drugi „okres embrionalny”, to należy porównywać stan jego rozwoju u końca pierwszego roku życia po urodzeniu z rozwojem zwierzęcia w chwili przyjścia na świat. W tym wypadku jednak człowiek okazuje się jako zagniazdownik (z tego powodu „skryty zagniazdownik”). Zanim stał się zagniazdownikiem wraz z końcem pierwszego roku życia, nie był jednak istotą z brakami, lecz istotą, która na to bycie zagniazdownikiem pod koniec pierwszego roku w pełni się przygotowała — również biologicznie — najbardziej stosownymi środkami.

Jeśli się zatem prawdziwego zwierzęcego gniazdownika nie nazywa istotą z brakami z uwagi na jego bycie gniazdownikiem, to tym bardziej nie wolno uważać za taką istotę „wtórnego gniazdownika”, który tę fazę przechodzi ze względu na specyficznym ludzki cel rozwoju. Z uwagi na taki cel wydaje się on gniazdownikiem, właściwie nim nie będąc. Człowiek już w tym stadium jest kimś więcej, niż się wydaje. Jest to przeciwieństwo istoty z brakami. Tylko patrząc z punktu widzenia zwierzęcia, należałoby określać człowieka jako istotę z brakami. Również określe-

nie „embrionalny” staje się teraz do cna absurdalne. Według Portmanna wczesny czas ludzkiej egzystencji rozkłada się na ciężę wewnątrzmaciczną i na pierwszy rok bytowania poza łonem matki. Gdybyśmy ten czas mierzyli miarą zwierzęcia, obie fazy musiałyby być embrionalne. U człowieka jest nią jednak tylko pierwsza, jako że w odróżnieniu od zwierząt ogląda on już „światło świata”. Jest on otwarty na pierwsze rzeczowe zwroty do świata. Nie można embrionalną nazywać fazy, która polega na rzeczowej relacji z ludźmi i bytami. Okres embrionalny u ludzi wydaje się w porównaniu do zwierząt skrócony. Pierwszy rok życia po urodzeniu się jest tylko na tyle embrionalny, na ile musiałby jeszcze przebiegać w macicy. W takim przypadku jednak człowiek byłby zwierzęciem.

Pomyślmy o przepięknej bajce Andersena o brzydkim kaczątku, które w rzeczywistości jest łabędziem. Brzydkie kaczątko nie dlatego jest istotą z brakami, bo w porównaniu z kaczkami, gęśmi czy kurami zachowuje się niezdarnie i niezręcznie, gdyż również te zwierzęta i inne „rogacze” pod tym względem pozostawiają wiele do życzenia, skoro inne obrzucają je wyzwiskami. Brzydkiemu kaczątku, a po prawdzie małemu łabędziowi, niczego nie brakuje z wyjątkiem zrozumienia ze strony obcego mu środowiska. Podobnie człowiekowi od strony biologicznej w okresie jego wtórnego bycia gniazdownikiem również niczego nie brakuje, oprócz zrozumienia w gronie biologów, którzy są skłonni patrzeć nań z punktu widzenia kaczek, gęsi i kur. Zapewne człowiek nie jest istotą skłoną dostosowywać się do otoczenia gwarantującego bezpieczeństwo, gdyż nie jest to wcale konieczne również biologicznie. Jego droga wiedzie po prostu dalej. Nie jest to wszakże brak, lecz rzeczywistość odpowiadająca wzniosłości celu, do którego dąży, a jest nim rozwój.

Teoria o brakach człowieka (*Mängeltheorie*) mogłaby bronić się co najwyżej tezą podkreślającą rzeczowość człowieka, zgodnie z którą jego *bios*, w porównaniu do zwierząt, wydaje się przekształcony oraz w ogóle i sam w sobie (w swej istocie) obciążony brakiem. Człowiek byłby tylko lepszym *bios*. Zwolennicy takiej teorii muszą tu jednak przyznać, że w sposób niezamierzony ma ona zabarwienie pozanaukowo-przyrodnicze. W ich bowiem stanowisku ujawnia się metafizyka, aprioryczne dewaluowanie zasady metabiologicznej. Tymczasem owa zasada, tj. zasada rzeczowości, nie redukuje wymiaru biologicznego, lecz przeciwnie — pozytywnie go kształtuje. Dlatego teoria o brakach może być oparta tylko na pryncypialnej wrogości wobec ducha. Jest to jednak spojrzenie, które nie ma nic wspólnego z biologią. Jest to *a priori* światopoglądowe.

Wygląda to na pewną autoironię, że rozpatruje się owe fazy, w których człowiek-biolog usiłuje zrozumieć swoją relację ze zwierzęciem i samym sobą. Najpierw rozważano zwierzę antropomorficznie, czyli oczami człowieka. Scholastycy przypisywali zwierzęciu zdolność oceny sytuacji (*aestimatives Urteil*). W ten sposób udało się człowiekowi z wielkim trudem osiągnąć tryumf dzięki rzeczowości, czyli postrzegać zwierzę oczyma zwierzęcia i wyjaśniać je poprzez kategorie odpowiednie dla tego bytu. Obecnie jednak pod pewnym względem został odwrócony charakter owej rzeczowości. Człowiek bowiem samego siebie widzi „oczami zwierzęcia”. Człowiek staje się istotą z defektami.

W końcu dochodzi, na przykład u Gehlena, do wnikliwego dowodzenia, że człowiek jako istota z defektami czy brakami zdobywa się na zdumiewające osiągnięcia, które stawiają go ostatecznie ponad zwierzęciem. Udaje się owemu antropologowi wskazać ostatecznie imponujące rozróżnienie między zwierzęciem a człowiekiem. Gehlen wszelako nie wyczerpuje w pełni fenomenu rzeczowości. Nie dostrzega on, że — po pierwsze — tzw. „brak” (brak bezpieczeństwa w otaczającym świecie) to dla człowieka tylko najbardziej korzystna okoliczność, warunkująca uporanie się ze światem, które stanowi przecież cel ludzkiego rozwoju. Po drugie, zasadniczo wyższa skuteczność w porównaniu ze zwierzętami w postaci zdolności do natychmiastowej inicjatywy, pomysłowości, przezorności itp. jest zrozumiała wyłącznie w perspektywie zasady metabiologicznej. Tymczasem Gehlen interpretuje cel człowieka biologistycznie — jako dążenie do utrzymania życia (*Lebensfristung*). W związku z tym postrzeganą przez siebie niezdolność przystosowania się człowieka do otaczającego świata (*Umwelt*) traktuje jako brak. Podobnie jednak jak nie jest brakiem kurczaka fakt, że nie potrafi myśleć, gdyż myślenie wcale mu nie przysługuje, tak też w przypadku człowieka brakiem nie może być niezdolność przystosowywania się do tego świata, ponieważ to nie jest element jego konstytucji bytowej. Jego zdolność do rzeczowości jest czymś więcej niż jedynie przekraczaniem otaczającego świata. Z tego powodu nie może być rozumiana wyłącznie jako jedynie kompensacja negatywnego faktu, zgodnie z którym człowiek nie jest zaadaptowany do bodźców tego świata. Z jednej strony Gehlen wyraziście odróżnia człowieka od zwierzęcia, ale z drugiej nie akcentuje, że przedstawiciel *homo sapiens* transcenduje sferę biologiczną. Z tego powodu właściwa różnica między tymi bytami zostaje znowu zniwelowana. Inaczej sądzi Scheler, dla którego człowiek, z jednej strony, plasuje się pośród zwierząt jako zwierzę wytwarzające narzędzia, z drugiej zaś jest on istotą transcendującą. Tę teorię rozwija w ramach dualistycznego napięcia w całym obszarze witalnym. Oba obszary („zwierzęcy” i duchowy) pozostają, według Schelera, wobec siebie we wzajemnej relacji o charakterze pragmatycznym, ponieważ „zwierzę” jako wytwórca narzędzi stwarza warunki życiowe dla „nowego człowieka”, „istoty duchowej”. Obaj, zarówno Gehlen, jak Scheler, jakkolwiek zazwyczaj prezentują przeciwstawne stanowiska, właściwie są zgodni co do tego, że *bios* człowieka jako taki nie jest współokreślany przez czynnik metabiologiczny. Gehlen ujawnia biologistyczny monizm w stwierdzeniu: „Życie jest najwyższym sensem życia”, natomiast Scheler głosi dualizm ducha i życia. Oczywiście w poszczególnych kwestiach obaj filozofowie pozostawili nam spuściznę z zakresu antropologii, której nie można nie uwzględnić.

*Józef Kozuchowski*

**Is Man a Being with Deficiencies? Hans-Eduard Hengstenberg's Polemic with Arnold Gehlen**

*Abstract*

The paper consists of two parts, the first of which is an introduction to the second, more fundamental, containing a polemic between Hans-Eduard Hengstenberg and Arnold Gehlen. This text allows us to learn about Hengstenberg's arguments developed from phenomenological and metaphysical positions. It challenges the thesis of the German anthropobiologist, according to which man, unlike other higher mammals, is a defective being in terms of biological constitution, because he is defined mainly by deficits. The introduction attempts to show the specificity of Hengstenberg's philosophizing (integration of phenomenology and metaphysics) and the notion of matter-of-factness, underlying both its foundations and the text of the polemic with Gehlen, together with its ontological source (human spirit). In addition, the context in which this polemic has its source and cause has been defined.

*Keywords:* anthropology, phenomenology, metaphysics, matter-of-factness.