

## ANTROPOLOGIA FILOZOFICZNA HELMUTHA PLESSNERA

W roku 1928 ukazała się książka Maxa Schelera *Stanowisko człowieka w kosmosie* (*Die Stellung des Menschen im Kosmos*) i Helmutha Plessnera *Stopnie organizmów i człowiek* (*Die Stufen des Organischen und der Mensch*). Obie te prace uważane są, zwłaszcza przez autorów niemieckich, za dające początek antropologii filozoficznej, przy czym ich znaczenie jest różnie oceniane przez poszczególnych znawców problematyki. Plessner uchodził przez jakiś czas za ucznia Schelera, ale opinia ta okazała się myląca - wymienione prace stawiają inaczej problem człowieka i rozpatrują go w zasadniczo odmiennych perspektywach badawczych.

Poglądy i dokonania naukowo-filozoficzne Helmutha Plessnera są w Polsce dotąd prawie nie znane - jest on u nas o wiele mniej popularny niż Max Scheler, czy nawet Arnold Gehlen, chociaż - jak się zdaje - ten ostatni zasłużył się mniej dla antropologii filozoficznej niż Helmuth Plessner. Artykuł niniejszy ma charakter głównie historyczno-sprawozdawczy - stawia sobie za cel ukazanie w zarysie antropologii filozoficznej w tej perspektywie, jaką tworzył dla niej Helmuth Plessner. Odnotujmy jeszcze ważniejsze wydarzenia z jego życia i działalności naukowej. Urodził się w roku 1892 w Wiesbaden, karierę naukową rozpoczął w roku 1920 (był z wykształcenia biologiem), od roku 1926 pracował jako profesor. Zmuszony do

emigracji w czasach nazistowskich, podjął pracę w uniwersytecie w Groningen (Holandia), od którego w roku 1964 otrzymał doktorat honorowy. Od roku 1946 pracował jako zwyczajny profesor filozofii i socjologii w uniwersytecie w Göttingen.

Termin "antropologia filozoficzna" wszedł prawdopodobnie na stałe do literatury fachowej, a przy tym bywa zamiennie używany z pojęciem "filozofia człowieka". Żywe są ciągle dyskusje, czy te dwa pojęcia można traktować jako synonimy, czy uznać, że oznaczają co innego. Można oczywiście głosić opinię, iż sprawa ta zasadniczo i merytorycznie nie ma większego znaczenia, ale historyk filozofii musi liczyć się z faktem, że filozoficzna refleksja nad człowiekiem (filozofia człowieka) trwa i rozwija się w obrębie filozofii europejskiej już od czasów Anaksagorasa (VI w. p.n.e.), natomiast to, co autorzy niemieccy nazwali antropologią filozoficzną zapoczątkowane zostało w latach dwudziestych naszego stulecia. Nie jest to refleksja nad człowiekiem dokonywana (jak to na ogół miało miejsce dotychczas) w obrębie jakiegoś jednego kierunku czy systemu filozoficznego, nie jest to też jakiś nowy kierunek filozoficzny, chociaż owa antropologia wspomagana jest wyraźnie przez niektóre kierunki filozofii współczesnej. Najwłaściwszą nazwą dla omawianego zjawiska intelektualnego wydaje się termin "szkoła antropologiczna" - zaistniała w dziejach filozofii (człowieka), konkretnie w XX wieku, w którym zaznacza się wyraźnie, chociaż być może za lat kilkadziesiąt wygasnie, właśnie jako szkoła.

W roku 1972, a więc już ze znacznej perspektywy czasu, gdy idee tej szkoły można było uznać za dostatecznie ukształtowane, opublikował Otto Friedrich Bollnow rozprawę traktującą o metodycznych zasadach antropologii filozoficznej<sup>1</sup>, której sam jest również przedstawicielem. Formułując te zasady powoływał się na prace przede wszystkim Helmutha Plessnera, którego uznał za właściwego twórcę

antropologii filozoficznej, nie widząc możliwości dla dalszego rozwoju perspektywy badawczej uformowanej przez Maxa Schelera. Jako pierwszą wymienił zasadę "antropologicznej redukcji", zgodnie z którą wytwory ludzkiej działalności (twórczości) składające się na gospodarke, religię, sztukę, naukę itp. winny być rozpatrywane i badane nie jako same w sobie istniejące dziedziny przedmiotowe, lecz z perspektywy bytu ludzkiego - ludzkich potrzeb i dążeń. Ta "redukcja" uzupełniana ma być drugą zasadą, zalecającą postępowanie odwrotne: dążenie do wiedzy o człowieku, do jego zrozumienia poprzez badania dotyczące (wymienionych) wytworów jego działalności. Jest to "zasada organon" stanowiąca narzędzie wyjaśniania ludzkiego bytu, człowieczeństwa jako takiego. Obie te zasady uznał Bollnow za charakterystyczne dla tzw. antropologii kulturowej, do której obok Plessnera zalicza także E. Cassirera i A. Gehlena. Jako trzecią wymienia Bollnow "zasadę antropologicznej interpretacji pojedynczych fenomenów ludzkiego życia", podając jako przykład jej stosowania opisywanie i wyjaśnianie już przez S. Kierkegaarda ludzkiego lęku jako właśnie "pojedynczego", a zarazem istotnego momentu ludzkiego bytowania. Zasada ta domaga się, by poszczególne fenomeny świata ludzkiego nie pozostawały jedynie w obrębie badań jakiejś szczegółowej nauki, lecz stanowiły przedmiot całościowej (ogólnej) wiedzy o człowieku, w której znajdują właściwy i głębszy sens, ukazując istotę człowieka. Wiedzę taką dać może tylko antropologia filozoficzna. Zależności zachodzące między szczegółowymi naukami o człowieku a filozofią człowieka posiadają implikacje obustronne, stąd czwarta zasada przytoczona przez Bollnowa, a sformułowana wyraźnie przez H. Plessnera, mianowicie "zasada otwartego pytania". Chodzi w niej o to, by pytania dotyczące człowieka nie sugerowały wyraźnie swą treścią i formą poszukiwanych odpowiedzi, lecz zawsze

dopuszczali możliwość uwzględnienia nowych odkryć i prawd, także tych nie oczekiwanych.

Przedstawione postulaty metodologiczne stanowiące charakterystykę szkoły antropologicznej we współczesnej filozofii niemieckiej mają bezpośrednie lub pośrednie źródła w pracach Plessnera, pod którego wpływem - co trzeba zaznaczyć - pozostaje O.F. Bollnow, należący (jak Plessner) do tradycji wyrosłej z idei filozofii życia nurtu Diltheyowskiego.

Szczególne miejsce Plessnera w antropologii filozoficznej wskazuje także inny znawca problematyki, Jürgen Habermas, który główną zasługę dla jej powstania i rozwoju przypisuje jednak M. Schelerowi<sup>2</sup>. Przyznaje przy tym, że Plessner uwolnił filozoficzną refleksję nad człowiekiem z metafizycznych "klamer", w których pozostawała także u Schelera głoszącego "zasadę ascezy", pojmującą ducha ludzkiego jako coś całkowicie przeciwstawnego jego naturze.

Zasadnicza nowość, jaką wniósł Plessner do filozoficznej nauki o człowieku polegała na tym, że dotychczasowe założenia oparte na przeciwstawieniach duch - życie, dusza - ciało, czy świadomość - ciało, dające zawsze określony priorytet któremus z przeciwstawnych czynników, zostały u niego pominięte i zastąpione badaniami i rozważaniami strukturalnymi dotyczącymi wszystkich sfer rzeczywistości (przyrody nieożywionej, świata roślin i zwierząt, świata ludzkiego i jego całego zróżnicowania) jako dla badań równie ważnych. Postępowanie takie można uznać za próbę jakiegoś "zneutralizowania" antropologii filozoficznej wobec wszelkich schematów myślowych przyniesionych przez tradycję. Pozostawało to zwłaszcza w zgodzie z "zasadą otwartego pytania". Mimo że Plessner pozostawał pod wyraźnym wpływem filozofii Wilhelma Diltheya, nie podzielał z nim poglądu, że duch jest "najwyższym" wytworem życia, jako rzeczywistości wszechobejmującej, tożsamej z tym, co tradycyjnie nazywa się

bytem. Przyjęcie bowiem jakiejś "wyższości" ducha nad przyrodą, przekreślałoby z góry obiektywizm badań, sprowadzałoby antropologię filozoficzną na dawniejsze tory.

Cele twórców antropologii filozoficznej były ambitne - uczynić z niej naukę podstawową i poprzedzającą wszelkie inne nauki, w szczególności nauki humanistyczne. Zamiarem tym kierowali się Scheler, i Plessner. Jak wspomniano, uczeni ci nie szli tą samą drogą. Scheler był mimo wszystko bardziej tradycyjny, Plessner stawiał problem człowieka w sposób - jak sądził - odpowiadający aktualnemu stanowi nauk (zwłaszcza przyrodniczych) i nastawiony na dalszy rozwój, ku przyszłości.

W dążeniach intelektualnych Plessnera można się dopatrzeć próby uwolnienia antropologii filozoficznej od dotychczasowych antropomorfizmów, ale nie od antropologicznego punktu widzenia, ponieważ byłoby to sprzeczne z zadaniami antropologii. Chodzi o to, że aczkolwiek antropologia filozoficzna jest nauką przede wszystkim o człowieku, to przecież nie tylko o człowieku - interesuje ją w równej mierze wszystko, co człowieka otacza i co go w sposób istotny określa. Jeżeli nawet z konieczności zajmujemy specyficznie "ludzki punkt widzenia", to bliższe jego określenie domaga się zwrócenia badawczego do tzw. świata pozaludzkiego. Każda filozoficzna refleksja - stwierdzał Plessner - odnosi się perspektywicznie do człowieka, do jego stanowiska i zadania w świecie<sup>3</sup>. A przy tym: każde filozoficzne myślenie zaczyna ciągle od nowa, jest więc niejako "źródłowe". Ale człowiek może patrzeć na siebie z pewnego dystansu, tak jak patrzy na świat przyrody. Postrzega swą podmiotowość zarówno od wewnątrz, jak i z zewnątrz. Nie jest jakimś trwale ustalonym centrum w świecie przyrody - podstawową charakterystyką jego bytu jest właśnie e k s c e n t r y c z n o ś ć, podczas gdy elementy przyrody posiadają naturę centryczną. Jest to podstawowa

teza antropologii Helmutha Plessnera, której implikacjom poświęcony jest niniejszy artykuł.

Jego poglądy filozoficzne kształtowały się przede wszystkim pod wpływem filozofii życia, której Diltheyowski kierunek kontynuował w Göttingen Georg Misch. Z drugiej strony zawładnęły jego myśleniem (do pewnego stopnia) idee fenomenologii Edmunda Husserla. Te dwa odmienne kierunki filozoficzne stanowiły - zdaniem Plessnera - najważniejsze dokonania intelektualne współczesności, dostarczające materiału poznawczego dla budowania gruntownej wiedzy o człowieku, jego miejscu w świecie i perspektywach bytowania.

Człowiek wyrasta z przyrody (natury) i chociaż przypisuje sobie szczególne w niej miejsce, to przecież miejsce to nie jest wytworem ducha (uduchowienia), człowiek bowiem jest istotą duchową właśnie z natury. Z tego też powodu nie można go sprowadzać wprost do świata zwierząt i podporządkowywać wyłącznie prawom przyrodniczym. Takie spojrzenie na człowieka umożliwia najwydajniej, uważał Plessner, metoda fenomenologiczna. Błędem jest ufać całkowicie szczegółowym naukom przyrodniczym, gdyż te zdradzają tendencję do sprowadzania badanych zjawisk do jakiegoś jednego poziomu, tracąc z oczu ich bytową (zwłaszcza "fenomenalną") specyfikę, ulegają "modzie" jeszcze z czasów Darwina, trwającej ciągle w ewolucjonizmie i pozytywizmie. Chodziło Plessnerowi o "fenomenologiczną ujmowalność (ludzkiej) egzystencji", co jest możliwe - jego zdaniem - tylko w teorii humanistycznej jako filozoficznej antropologii. Tylko taka teoria może objąć całość sfery życiowej człowieka, w jego bytowym powiązaniu ze wszystkim co istnieje - w przyrodzie i społeczeństwie, w historii i kulturze, w świecie dóbr i wartości.

Wilhelm Dilthey dokonał takiego szerokiego ujęcia życia i jego zjawisk. Ale za czasów Diltheya - stwierdzał Plessner - panował empiryczny sposób myślenia i dlatego ten wybitny myśliciel nie

spotkał się z należyтым zrozumieniem, chociaż wystąpiła w jego pracach antycypacja późniejszych dokonań Husserla, u którego jednak program Diltheya nie znalazł rezonansu.

Plessner nie zmierzał do dokonania jakiejś syntezy filozofii życia i fenomenologii, nie tworzył nowego (eklektycznego) kierunku filozoficznego. Jego celem było zbudowanie podstaw humanistyki w postaci antropologii filozoficznej, której trzonem winna być "antropologiczna hermeneutyka".

Człowiek pozostaje w koegzystencji z wszelkimi sferami i rodzajami bytowania i zajmuje wśród nich jakąś pozycję. Pytaniami podstawowymi dotyczącymi człowieka są pytania następujące: Czy sytuacja, w jakiej się on znajduje jest przypadkowa, czy z istoty konieczna? Czy otaczający go świat, wyznaczający jego horyzont bytowy, pozostaje z nim w jakimś strukturalnym związku określanym przez dające się sformułować prawa? Jak daleko sięga w bytowanie człowieka koegzystencjalna konieczność, a gdzie zaczyna się przypadek?

Badania zmierzające do uzyskania odpowiedzi na powyższe pytania winny być prowadzone w dwóch kierunkach: "poziomym" i "pionowym". Pierwszy kierunek odnajduje człowieka w świecie jego dokonań, w jego dziełach cywilizacyjnych i kulturowych. Drugi - odsłania byt ludzki w porządku świata organicznego, postrzegamy w nim człowieka jako istotę żywą pośród innych organizmów. Ważne przy tym jest, by nie rozdzielać obydwu kierunków badawczych, lecz traktować je i realizować komplementarnie. Tylko wtedy bowiem można najpełniej pojąć człowieka, zarówno jako podmiot-przedmiot kultury, jak i podmiot-przedmiot przyrody, nie rozczłonkując jego bytu na sztuczne abstrakcje. Człowiek jest wszak - jak uczy doświadczenie życia - zarazem naturalnie ograniczony i wolny, samowzrastający i czyniomy, oryginalny i sztuczny. Jego duchowe i twórcze dokonania, jego sukcesy, wzloty i upadki nie przebiegają jakimiś osobnymi torami

wobec bytowania cielesnego, lecz krzyżują się z nim - są wzajemnie upośrednione.

Rozpatrując byt ludzki w kierunku poziomym i nie tracąc go z oczu jako bytu przyrodniczego, dostrzegamy w nim twórcę i nośnik kultury, a zarazem organizm zajmujący jakieś miejsce wśród innych organizmów. Obiektywizacje kultury, jak nauka, sztuka, język itd. stają się - w obrębie obydwu kierunków badań - medium, przy pomocy którego wyjaśniamy byt ludzki, także jako konkretnej "jednostki życia". Nie wystarcza tu jedynie analiza wartości i dokonań kulturowych - trzeba także badać życiowe uwarunkowania tworzenia, realizacji i odbioru wartości. Należy dostrzegać ducha ludzkiego w jego "uzmysłowieniu" oraz działalność zmysłów jako "uduchowioną". W ten sposób - ogólnie biorąc - wyznaczał Plessner drogi poznania antropologicznego, do którego należałoby w zasadzie sprowadzać wszelkie poznanie filozoficzne.

Dotychczasowa filozofia rzadko sprzyjała bezpośredniemu i jednocześnie całościowemu spojrzeniu na człowieka w jego koegzystencjalnych powiązaniach z całością rzeczywistości. Dokonywała bowiem bardzo często daleko posuniętej parcelacji rzeczywistości, dopatrując się w poszczególnych jej dziedzinach zasadniczo innych porządków uznając jedną z wyróżnionych dziedzin za najważniejszą, najbardziej autentyczną. Przyczyniały się do tego określone rozwiązania w teorii poznania. Emmanuel Kant i jego kontynuatorzy przedwcześnie - zdaniem Plessnera - rozstrzygnęli problem poznania przyjmując, że wszelkie poznanie zaczyna się wraz z doświadczeniem, co stawiało myślenie, przeżywanie, rozumienie, duchowy ogląd na dalszych miejscach.

Szczególnie krytycznie odnosił się do Kartezjańskiego dualizmu, którego konsekwencją było mechanistyczne pojmowanie zwierząt i człowieka jako bytu cielesnego, co z kolei prowadziło do ujmowa-



nia go jako "błędego podmiotu", marionetki poruszanej z zewnątrz przez obce mu siły. Tendencja kartezjańska "uprzedmiotowiła specjalistycznie" człowieka i poprzez podział bytu na odrębne substancje straciła z oczu byt ludzki jako "jednostkę życia".

Filozofia człowieka ma dostarczyć podstaw dla humanistycznej teorii doświadczania życia, co nie zawsze staje się wyraźnym zadaniem nauk humanistycznych. Ale filozofia człowieka jest niemożliwa bez filozofii przyrody, która dla Plessnera sprowadzała się do fenomenologicznego oglądu przyrody w jej całym zróżnicowaniu. Nie chodziło mu więc o filozofię nauk przyrodniczych lub filozofię przyrodoznawstwa. Wiedza o przyrodzie - uważał - jest tak samo bezpośrednia i życiowa ważna, jak ludzka samowiedza, jak wiedza o bliźnich lub o epoce, w której żyjemy. Przyrody jednak nie można sprowadzać jedynie do przeżycia (przeżywania), jest ona bowiem rzeczywistością obiektywną, która "niesie" ludzką egzystencję od urodzenia aż do śmierci. Nauka o człowieku nie może się zatem w szczególności ograniczać do teorii osoby ludzkiej, podmiotu działania duchowego czy moralnej odpowiedzialności, lecz winna objąć całość kształt relacji zachodzących między życiem osobowym człowieka i przyrodą. Jeżeli postulatu tego nie spełnia, może stać się np. filozofią historii lub kultury, by przyrodę, sferę bytu cielesnego pozostawić naukom przyrodniczym. Jest to stary błąd, którego filozoficzna nauka o człowieku nie może powtarzać.

Jak wspomniano, inspiracji do przewyciężenia niekorzystnej dla budowania antropologii filozoficznej tradycji poszukiwał Plessner przede wszystkim w filozofii życia i fenomenologii. Zamierzenia teoretyczne sformułował najpierw w pracy zatytułowanej *Einheit der Sinne* z roku 1923, w której wyłożył zasady tzw. "estezjologii ducha", rozwinięte później w pracy podstawowej *Die Stufen des Organischen und der Mensch*.

Najogólniej biorąc, podstawowym zadaniem owej estezjologii ducha było wykazanie integralności wszelkich rodzajów poznawania (tzw. źródeł poznania), a w szczególności poznania zmysłowego i poznania duchowego. Chodziło o "wewnętrzną konformistyczność" ludzkiej organizacji zmysłowej (i odpowiadających jej zmysłowych elementów) z możliwymi formami i rodzajami duchowego nadawania sensu. Owa konformistyczność nie jest czymś koniecznym - gdy jej brakuje, ujmujemy oddzielnie sferę fizyczną i sferę ducha. Badania estezjologiczne polegające na wglądzie w duchowe i przyrodnicze bytowanie człowieka wskazują jednak, że działanie zmysłów jest warunkowane duchowo, że zmysły są pewnym "a priori" poznania, danym człowiekowi przez naturę. Jest to bliższa eksplikacja wyżej przytoczonej tezy, że człowiek jest wprawdzie istotą duchową, ale właśnie z natury. Możliwości estezjologii ducha są jednak ograniczone. Badania estezjologiczne umożliwiają wprawdzie przewyżczenie tradycji kartezjańskiej, a nawet kantowskiej, wyniesienie rozważań ponad poziom nauk szczegółowych o człowieku i przyrodzie, ale nie są w stanie wyjść poza dokonania filozofii życia z jednej strony i fenomenologii z drugiej. Estezjologia ducha tworzy tylko najszersze ramy nadawania sensu, konstytuowania zmysłowych jakości, nie przedstawia i nie opisuje konkretnej sytuacji, "życiowego horyzontu" roztaczającego się przed człowiekiem zajmującym jakąś "pozycję" w świecie, któremu rzeczywistość jawi się w różnych warstwach fenomenalnych, indyferentnych wobec duchowego nadawania sensu. W szczególności dotyczy to całej przyrody ożywionej i jej strukturalnego uporządkowania, w które włączony jest człowiek jako istota żywa.

Dalszych możliwości dla formowania się nowoczesnej, filozoficznej nauki o człowieku dostarczyła nauka, która powstała dopiero w dziewiętnastym wieku. Wtedy zapoczątkowane zostało - zdaniem Plessnera - obserwowanie przyrody otwarte zarówno w stronę sci-

słego wyjaśniania, jak bezpośredniego wczuwania i rozumienia widocznego zachowania. "Tylko spojrzeniem na żywe zachowanie zwierzęcia i człowieka daje się zamknąć absurdalna szczelina, w którą zapatrzona była uparcie filozofia od czasu Kartezjusza" - pisał on<sup>4</sup>. Chodziło o biologię, z którą Plessner zapoznał się dokładnie zanim zaczął uprawiać filozofię. Cenił zwłaszcza wysoko prace naukowe Adolfa Portmanna, współczesnego mu uczonego, zaliczanego również do przedstawicieli antropologii filozoficznej. Z drugiej strony znane mu były prace Teilharda de Chardin. Połączenie wiedzy biologicznej, wzbogaconej o archeologię i paleontologię, ze wspomnianymi wyżej kierunkami filozofii współczesnej stanowiło ostateczną podstawę do sformułowania podstawowych tez i problemów jego filozoficznej antropologii.

Podstawową jej tezą, jak wspomniałem wcześniej, było twierdzenie, że człowiek w odróżnieniu od wszelkich innych bytów zajmuje ekscentryczną pozycję w świecie. Wyjaśnijmy obecnie bliżej to twierdzenie. Plessner doszedł do jego sformułowania na drodze analiz i rozważań typu strukturalnego, ale historyk filozofii powinien odnotować przede wszystkim, że teza ta jest wyraźnie sprzeczna z tradycyjnym, zwłaszcza chrześcijańskim, poglądem na człowieka i jego miejsce w świecie, zgodnie z którym człowiek jest odbiciem stwórcy-Boga, posiada dlatego "wyższe" uzdolnienia i stanowi wyróżnione centrum bytu stworzonego. Nauka ta niewiele jednak już dzisiaj wyjaśnia, chociaż prawdą jest, że dzięki swym wyższym zdolnościom (duchowym) człowiek ciągle wykazuje skłonność do pojmowania swej istoty jako niezależnej od ciała. Jeżeli tak jest, to jest to niezależność w pewnym sensie, a po drugie człowiek jawi się jako "inwalida" swych wyższych zdolności i czynności. W ten sposób można krótko przedstawić stosunek Plessnera do tradycyjnej, antychno-chrześcijańskiej nauki o człowieku.

Ciała nieorganiczne zajmują jakieś miejsce w przestrzeni, po prostu są jak daleko sięgają, przy czym ograniczane są przez inne ciała, ich granica nie należy do nich, ich byt kończy się niejako na innym ciele. Brakuje im jakiegoś "rozluźnienia" w nich samych. Mamy tu dany fenomen tylko "wypełniania" miejsca w przestrzeni, podczas gdy w przypadku ciał organicznych pojawia się już fenomen "pozycjonalności" - zajmowania jakiegoś miejsca w przestrzeni, a nie tylko jej wypełniania. Ta pozycjonalność ciał organicznych oznacza, że ich granica należy do nich samych, jest niejako przesuwalna, na skutek czego nie przestają być sobą, zachowują swą istotę. Ciało organiczne nie wyraża (nie wyczerpuje) się w poszczególnych swych częściach czy własnościach, stanowi bowiem jakąś istotę żywą. Gdy rozpada się jakaś rzecz nieożywiona, to na pytanie: gdzie ona teraz jest? możemy otrzymać odpowiedź od uczonego, że ona już w ogóle nie istnieje, lecz tylko pewna konstelacja atomów i energii, które właśnie zmieniły położenie. W przypadku elementów przyrody ożywionej - podkreślał Plessner - taka odpowiedź nie mogłaby nas w pełni zadowolić, nawet gdybyśmy wiedzieli, że jest ona obiektywnie biorąc poprawna.

Różnica innego stopnia zachodzi z kolei między formą organizacji roślinnej i zwierzęcej. Pierwsza jest "otwarta", co oznacza, że roślina nie pozostaje w jakimś stosunku wobec swej pozycjonalności. Stosunek ten pojawia się w formie organizacji zwierzęcej, która jest "zamknięta" - zwierzę żyje (bytuje) w sposób "centryczny", chociaż jego centryczność nie jest mu dana - stanowi pewną jedność pól zmysłowych i pól działania. Jednocześnie forma zwierzęcej organizacji ujawnia możliwość, która może być zrealizowana na innym (wyższym) stopniu świata organicznego, na którym pojawia się "dyktans centrum pozycjonalności do siebie samego", co umożliwia totalną refleksywność pojawiającą się na określonym poziomie bytowej orga-

nizacji, charakterystycznym dla człowieka. Człowiekowi - w przeciwieństwie do zwierzęcia - dane jest jego centrum, jego podmiotowość, co wcale nie oznacza absurdalnego podwojenia "rdzenia" podmiotu. O ile zatem życie zwierzęcia jest centryczne, to życie człowieka - mimo że nie może on tej centryczności przełamać - jest ekscentryczne, dokonuje się w sobie i jednocześnie poza sobą.

Ukształtowanie się ekscentrycznej formy organizacji oznacza ukształtowanie się jaźni, utworzenie się "ja", do którego człowiek dochodzi stosunkowo późno po urodzeniu, na skutek kontaktów ze zmysłowym otoczeniem. Jak dokładnie przebiega ten proces, jakie czynniki o tym decydują jako istotne - w sposób niewątpliwy nie wiadomo. Dlatego człowiek pozostaje ciągle dla siebie "ukryty" - homo absconditus.

Plessner podkreślał, że jego analizy biologicznej egzystencji człowieka prowadzone są niezależnie od wszelkich ewolucjonistycznych konstrukcji, jako że siły napędowe ewolucji pozostają nieznane. Nie widział też związku swej antropologii z teoriami finalistycznymi czy materialistycznymi. Takie czynniki, jak dobór naturalny i mutacja, które niewątpliwie odgrywają pewną rolę, nie wystarczają do wyjaśnienia transspecyficznych metamorfoz w historii życia. Pisał:

"Czy człowiek jako istota, która dochodzi do siebie i tworzy lub odkrywa jakiś świat duchowy - jakąś noosferę, by wspomnieć o Euckenie i T. de Chardin - jest przewidzianym z góry tajemniczym celem życia, nawet całego kosmosu, czy tylko potknięciem świata organicznego, głupim chłopcym wybrykiem w tworzeniu się organizmów poprzez wyzwolone siły i mutacje, tych pytań nie odważamy się rozstrzygać. Nasza analiza nie ma z tym nic wspólnego"<sup>5</sup>.

Ale niezależnie od odpowiedzi na powyższe pytania, niezależnie od tego, czy uznamy powstanie człowieka za przypadkowe czy konieczne i wynikające z jakiegoś nie znanego bliżej planu stworzenia,

człowiek nie traci swej podstawowej charakterystyki bytowej, nie traci też na swej ludzkiej godności, tworzone przez niego wartości nie stają się mniej lub bardziej autentyczne.

Ekscentryczność bytową ludzkiej pozycji w świecie można opisać także w sposób następujący. Człowiek jako ciało fizyczne ożywione (Korper) posiada organizację centryczną, która jest w nim trwała, ale wykracza poza nią na poziomie ciała uduchowionego (Leib), które jawi mu się wraz z wykształceniem samowiedzy, własnego "ja", wobec którego również jest w stanie zachować jakiś dystans - popatrzeć na siebie niejako z zewnątrz. Jego istnienie określa się poprzez potrójną relację - do własnego ciała zorganizowanego centrycznie, do własnego ciała przełamującego tę centryczność i do własnego "ja", wymykającego się całkowitemu uprzedmiotowieniu.

Człowiek jest więc, w porównaniu z innymi organizmami, bytem sztucznym, ale w sposób naturalny. Z jednej strony jest niejako wyniesiony ponad przrodę przez samą przyrodę, co stanowi powód do dumy, a z drugiej - występuje u niego tęsknota do naturalności innych istot żywych, do ich prostoty i pewności, jaką daje instynkt, utracony bezpowrotnie przez człowieka i zastąpiony wolnością, której wartość nie jest jednoznaczna. Człowiek odczuwa ciągle potrzebę uzupełnienia swego bytu - wyraża się w tym jego ekscentryczność. Uzupełnienie to osiągnąć może o tyle tylko, o ile sam je wytworzy. Tworzy jednak tylko wtedy, gdy wytwory jego działalności posiadają jakąś własną wagę, dzięki której odrywają się od jego sprawczości, w wyniku czego okazuje się, że nie on dał im początek, że zaistniały one niejako przy okazji jego działania, ugruntowane bytowo wcześniej poza nim. Oznacza to, że człowiek może dokonywać wynalazków na tyle tylko, na ile odkrywa to, co już jest. W gruncie rzeczy może uczynić tylko to, co już w jakiś sposób istnieje w sobie. Sam też jest o tyle człowiekiem, o ile się nim

sam czyni i żyje, o ile swe życie prowadzi. Rezultaty jego działalności są sztuczne, ale ugruntowane naturalnie. Twórczość zatem, twory kulturowe i cywilizacyjne są rezultatem szczególnego rodzaju "kompromisu" między personalnym podmiotem i wytwarzanym przedmiotem. Realizacja zamiaru sprowadza się do zaistnienia tego, co obiektywnie może być. Intencje i dążenia spełniają się tylko wtedy, gdy rzeczywistość zewnętrzna jest na to podatna.

Ekscentryczność człowieka ma także tę konsekwencję, że wszelkie osiągnięcia uważa za niewystarczające, jest on ciągle ponad czy obok siebie jako twórcy, wyrasta w nim człowiek ciągle go przerażający i domagający się dalszych uzupełnień swego bytu. Ekscentryczność nie pozwala na trwałe ustalenie własnej pozycji w świecie, stąd pojmowanie wszelkich zdarzeń jako przypadkowych, stąd też idea koniecznej podstawy świata jako absolutu lub Boga. Ostateczne rozstrzygnięcie i trwałe odnalezienie się w świecie możliwe jest tylko w wierze. Kto pragnie rozstrzygnięcia "tak albo tak", temu pozostaje tylko wiara. Istnieje wiele religii, ale wszystkie posiadają - zdaniem Plessnera - jakiś wspólny, aprioryczny rdzeń, zawarty w ludzkiej formie życia. To, czego nie może dać człowiekowi ani przyroda, ani duch - jakies ostateczne "jest tak" - próbuje dać religia. Wyraźne określenie jego miejsca życia i śmierci, bezpieczeństwo i uporządkowanie, pojednanie z losem, poznanie rzeczywistości ofiarowuje tylko religia. Ale z drugiej strony, kto tego wszystkiego pragnie, musi ofiarować się wierze. Stąd mimo licznych historycznych przymierzy - podkreślał Plessner - mimo wyraźnego oczekiwania takiego przymierza dzisiaj, między religią i kulturą istnieje absolutna wrogość<sup>6</sup>. Jej źródłem jest ekscentryczność ludzkiej pozycji w świecie. Nawet gdyby istniał jakiś ontologiczny dowód na istnienie Boga, który pojmowany jest przecież jako ostateczna gwarancja wszelkich niezbędnych dla człowieka wartości, to

zgodnie ze swą naturą człowiek nie zaniechałby żadnej próby obalenia takiego dowodu.

Ekscentryczność bytu ludzkiego można zatem określić jako zasadniczą i radykalną otwartość człowieka zarówno na to, co zasłę i znane, jak i na to, co przyszłe i jeszcze nie oczekiwane. Wszelkim teoriom historiozoficznym, wizjom postępu czy regresu przypisywał Plessner tylko względne znaczenie jako wyrazom poszukiwania przez człowieka własnej istoty, która jest ciągle nie znana.

W szkole antropologicznej we współczesnej filozofii niemieckiej można wyróżnić dwa nurty. Jeden istnieje w oparciu o prace Schelera i personalistów. Drugiemu dał początek w latach dwudziestych Helmuth Plessner, związany z naukami przyrodniczymi, filozofią życia, uprawiający fenomenologiczną filozofię przyrody. Który z tych nurtów okaże się trwalszy, trudno dzisiaj przewidzieć. Trudno byłoby zrezygnować z tej perspektywy badawczej, do której powstania przyczynił się w sposób zasadniczy Helmuth Plessner i inni humanistycznie zorientowani przyrodoznawcy, ale ich dokonania mogą być odczytane jako reakcja na uprawianą wcześniej metafizykę człowieka, której możliwości okazują się zawsze ograniczone.

## PRZYPISY

<sup>1</sup> Zob. O.F. Bollnow: *Die philosophische Anthropologie und ihre methodischen Prinzipien*. W: *Philosophische Anthropologie heute*. München 1972 s. 19-36.

<sup>2</sup> Zob. J. Habermas: *Anthropologie*. W: *Das Fischer Lexikon* t. 11 s. 24.

<sup>3</sup> Zob. H. Plessner: tamże s. 10.

<sup>4</sup> Zob. H. Plessner: *Homo absconditus*. W: *Die philosophische Anthropologie heute*, wyd. cyt. s. 39.

<sup>5</sup> Zob. H. Plessner: *Der Mensch als Lebewesen*. Tamże s. 60.

<sup>6</sup> Zob. H. Plessner: *Die Stufen des Organischen und der Mensch*. Berlin 1928 s. 342.