

Józef Kożuchowski

 <https://orcid.org/0000-0001-6769-1473>

Wyższa Szkoła Społeczno-Ekonomiczna w Gdańsku

Antropologia nie jest antropobiologią. Dyskusja Josefa Piepera z Arnoldem Gehlenem

 <https://doi.org/10.15633/lie.31104>

Abstrakt

Antropologia nie jest antropobiologią. Dyskusja Josefa Piepera z Arnoldem Gehlenem

Rozważania zawarte w niniejszym artykule poświęcono wyjaśnieniu aktualnej dziś kwestii dotyczącej relacji między antropologią filozoficzną a naukami biologicznymi, i w tym kontekście także z neuro-nauką. Joseph Pieper w odróżnieniu od Arnolda Gehlena miejsce biologii postrzega wyłącznie w punkcie wyjścia analiz antropologii filozoficznej, czyli zgodnie z jej klasycznym rozumieniem, odrzucając tezę antropobiologa o determinującej roli biologii w wyjaśnianiu bytu ludzkiego. W artykule wyakcentowano zwłaszcza dwa wątki. Pierwszy to przedstawienie najważniejszych tez Gehlena o człowieku w interpretacji Piepera, drugi zaś dotyczy oryginalnej i interesującej ich oceny ze strony myśliciela z Münster. Podjęto następnie próbę wyjaśnienia kontrowersyjnie brzmiącego stwierdzenia Piepera, słusznie podkreślającego, z jednej strony, że antropologia, wbrew temu, co sądził Gehlen, nie może być antropobiologią, lecz tylko antropologią filozoficzną, z drugiej zaś przeświadczonego o konieczności otwarcia się filozofii człowieka na teologię. Wskazano także, pod jakim względem w dyskusji z Gehlenem zaznacza się wkład Piepera do antropologii w ujęciu św. Tomasza z Akwinu.

Słowa kluczowe: filozofia, biologia, antropologia, antropobiologia, człowiek, zwierzę

Abstract

Anthropology is not anthropobiology: Josef Pieper's discussion with Arnold Gehlen

The considerations contained in this article are devoted to explaining the current issue concerning the relationship between philosophical anthropology and biological sciences, and in this context also with neuroscience. Unlike Arnold Gehlen, Joseph Pieper perceives the place of biology only at the starting point of analyzes of philosophical anthropology, i.e. in accordance with its classical understanding, rejecting the anthropobiologist's thesis that biology plays a role in the explanation of human existence. Two threads are highlighted in the article. The first is a presentation of Gehlen's most important theses about man, of course as interpreted by Pieper, while the second concerns an original and its interesting assessment by the thinker from Münster. An attempt was then made to explain Pieper's controversial statement, which rightly emphasized, on the one hand, that anthropology, contrary to what Gehlen believed, cannot be anthropobiology, but only a philosophical anthropology, and on the other hand convinced of the need to open up human philosophy to theology. It was also indicated in what way in the discussion with Gehlen is reflected the contribution of Pieper to anthropology as understood by St. Thomas Aquinas.

Keywords: philosophy, biology, anthropology, anthropobiology, human, animal

W artykule zostanie przede wszystkim podjęta próba prezentacji i wyjaśnienia zasadniczej tezy Josepha Piepera, którą nakreślił on i wyartykułował w dyskusji prowadzonej w latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych XX wieku z jednym z najwybitniejszych współczesnych antropologów niemieckich — Arnoldem Gehlenem. Skrótowo brzmi ona: Jakkolwiek nauki biologiczne zajmują ważne miejsce w filozoficznej antropologii, to jednak antropologii nie można zbudować na gruncie tych nauk, czyli antropologia nie może być antropobiologią. Josef Pieper pokazuje, z jakimi uchybieniami trzeba się liczyć w wyniku nierespektowania tej zasady. Wiąże się to chociażby z popadaniem w dychotomie, sprzeczności i niekonsekwencje w konstruowaniu tez. Potwierdzeniem jest samo przedsięwzięcie antropologiczne Gehlena¹.

Teza Piepera, którą rozwijał na gruncie klasycznej myśli Arystotelesa, a zwłaszcza św. Tomasza z Akwinu, pozostaje nie tylko aktualna, ale też nad wyraz doniosła. Oznacza bowiem, również dzisiaj, w dobie dynamicznego rozwoju neuronauk, że nie mogą stać się one podstawą filozofii człowieka. Jest to godne podkreślenia zastrzeżenie. W ostatnich bowiem latach te dyscypliny są najwyraźniej nową próbą odpowiedzi na Kantowskie pytanie, kim jest człowiek, ale siłą rzeczy odpowiedź ta nie może być adekwatna². Niemniej w naukowych, a zwłaszcza popularnych ujęciach odwołujących się do analiz z zakresu neuronauk podejmuje się klasyczne problemy antropologii filozoficznej, usiłując wyjaśnić je wyłącznie z perspektywy tych biologicznych gałęzi wiedzy; chodzi na przykład o odpowiedzi na pytania, czym jest świadomość, sumienie, umysł albo dlaczego podejmujemy wolne decyzje lub na jakiej podstawie poznajemy³.

1 Gehlen wprost stwierdził, że rozwija ściśle biologiczne ujęcie człowieka. Zob. A. Gehlen, *Człowiek, jego natura i stanowisko w świecie*, przekład i opracowanie naukowe R. Michalski, J. Rolewski, Toruń 2017, s. 54.

2 Na podstawie rozmowy autora artykułu z Bertholdem Waldem w dniu 24.06.2022. Por. J. P. Strumiłowski, *Neuronauki, teologia, metafizyka — w poszukiwaniu wspólnej przestrzeni dialogu*, „Studia Teologii Dogmatycznej” 4 (2018), s. 85–98. <https://doi.org/10.15290/std.2018.04.06>.

3 Pieper przytacza poza tym skrajniejsze przykłady z tego obszaru dociekań, pisząc: „Jeśli jakiś biolog stwierdza, że od badań nad udomowieniem zwierząt należałoby oczekiwać zasadniczego poznania istoty człowieka (o czym dowiadujemy się z naukowej pracy zbiorowej *Ewolucja organizmów*, a dokładniej z artykułu Konrada Lorenza *Psychologie und Stammesgeschichte*), wtedy należy ocenić to jako wypowiedź, która przekracza obszar biologii. Przyjmuje przy tym formę groteski,

W artykule analizie zostanie poddane także stwierdzenie Piepera o konieczności otwarcia się antropologii filozoficznej na teologię. Najpierw jednak będą zaprezentowane w zarysie zasadnicze tezy Gehlenowskiej wizji człowieka w interpretacji Piepera.

Podstawowe tezy Gehlenowskiej teorii człowieka w ujęciu Piepera

Jak zaznacza Pieper, punktem wyjścia tej teorii i jednocześnie jej pierwszą tezą jest stwierdzenie: Zwierzę żyje w środowisku, do którego jest przystosowane w naturalny sposób pospół ze wszystkimi swoimi organami, czego nie można powiedzieć o człowieku. Jednocześnie jednak zwierzę pozostaje ograniczone do swego środowiska, podczas gdy człowiek jest otwarty na świat. Podkreślmy tutaj tylko wstępnie, co oznacza teza o otwartości na świat bytu ludzkiego, ponieważ jej treść będzie rozwijana w dalszych rozważaniach. Otóż po pierwsze wskazuje ona, że człowiek nie jest zdeterminowany koniecznością przystosowania się do środowiska (nie jest w nim zamknięty i ograniczony), a po drugie — jest zorientowany na przekształcanie natury w kulturę⁴.

Jak zaś należy rozumieć pojęcie środowiska? Pieper w duchu koncepcji Gehlena wyjaśnia, że środowiskiem jest pewien wycinek rzeczywistości, czyli zaledwie to, co zwierzę postrzega zmysłowo i na co reaguje⁵. Reaguje zaś dlatego, że ów wycinek rzeczywistości wychodzi mu naprzeciw, to znaczy zaspokaja jego biologiczne potrzeby (na przykład pożywienie, zapach, cień). Z całej obfitości dóbr świata zwierzę spostrzega i jest zainteresowane tylko

jeśli ten sam autor «wciąż manifestującą się wiarę we wszechojca» wyjaśnia jako zjawisko związane z udomowieniem zwierząt. Tego rodzaju wyjaśnienie znajduje się u podstaw filozoficznego, a nawet «teologicznego» poglądu na temat istoty człowieka” (J. Pieper, *Anthropo-Biologie. Über Arnold Gehlens Der Mensch*, w: J. Pieper, *Miszellen. Register und Gesamtbibliographie. CD-Rom zum Gesamtwerk*, Bd. 8,1, hrsg. von B. Wald, Hamburg 2007, s. 604).

4 Zob. J. Pieper, *Anthropo-Biologie*, s. 605.

5 Podobnie rozumie pojęcie środowiska Hans Eduard Hengstenberg. Według jego określenia „środowisko” oznacza, że dane zwierzę potrafi spostrzegać tylko całkiem określone treści, a na aktywne zareagowanie zdobyć się wyłącznie przy określonych poszlakach. Zob. H. E. Hengstenberg, *Der Wesesunterschied zwischen Mensch und Tier*, Essen 1962, s. 9.

takimi dobrami, które harmonizują z jego konstytucją organiczną⁶. Wycinaniem świata, na który reaguje na przykład pająk krzyżak i przejawia wobec niego aktywność, jest drganie w specyficzny sposób pajęczyny. Wszystko inne dlań nie istnieje, nawet mucha, którą trzymałoby się, by tak napisać, przed jego nosem. Tak właśnie zachowuje się pająk krzyżak, dopóty mucha nie dotknie i nie wprawi w drganie sieci pajęczyny.

Zdaniem Piepera rozróżnienie na świat i środowisko, sformułowane już w 1928 roku przez Maxa Schelera, uważał Gehlen za ważne w rozstrzygnięciach antropologicznych, ponieważ pozwala ono dokonać całkiem jasnego odgraniczenia bytu ludzkiego od zwierzęcia. Kryterium owego odgraniczenia nie jest jednak, zdaniem antropobiologa, duch⁷.

Teza druga teorii Gehlena brzmi: Fakt, że człowiek ma na względzie świat (a nie tylko środowisko), jest faktem negatywnym. Otwartość na świat to w gruncie rzeczy nadzwyczajne obciążenie, polegające na tym, że musi on za pośrednictwem własnej aktywności dopiero stworzyć sobie warunki do egzystencji. Człowiek bowiem jest istotą z brakami, która ze swej natury nie jest zdolna wprost do życia w żadnym określonym wycinku środowiska⁸.

Pieper akcentuje treść zwłaszcza trzeciej tezy Gehlena: Pozostać przy życiu. Jest to najważniejsze zadanie każdego z nas, ludzi. Jako ludzka wspólnota nie możemy sobie postawić bardziej priorytetowej misji niż ta właśnie, bo pozwoli nam ona zachować nasze istnienie. Rzut okiem na historię wystarczy, ażeby się przekonać, jakie to trudne. Gdzie są Kartagińczycy lub Burgundzcy, niegdyś tak potężne ludy — pyta Gehlen⁹.

Teza czwarta: Wszelkie szczególne zdolności człowieka należy rozpatrywać pod kątem pytania, czym wytłumaczyć, że tak fizycznie ułomna i bezradna, obarczona tyloma brakami organicznymi, pozbawiona wszelkich naturalnych zdolności przystosowania do środowiska, aczkolwiek otwarta na świat istota ludzka jest zdolna do życia. Teza ta, którą zresztą Gehlen uznaje za usprawiedliwioną biologicznie (a swoją całą teorię określa jako antropobiologię),

6 Zob. J. Pieper, *Welt und Umwelt*, w: J. Pieper, *Schriften zur Philosophischen Anthropologie und Ethik*, Bd. 6, hrsg. von B. Wald, Hamburg 1996, s. 183.

7 Zob. J. Pieper, *Anthropo-Biologie*, s. 605.

8 Zob. J. Pieper, *Anthropo-Biologie*, s. 605; por. A. Gehlen, *Człowiek*, s. 74 i 105.

9 Za: J. Pieper, *Anthropo-Biologie*, s. 606; por. A. Gehlen, *Człowiek*, s. 105.

stanowi istotę jego rozważań o człowieku w książce *Der Mensch* — konstatuje Pieper. Powyższa teza, z owym kluczowym pytaniem, stanie się wspólnym mianownikiem wszystkich jego wywodów¹⁰.

Odpowiedź na postawione przez Gehlena pytanie została przezeń wyartykułowana w postaci piątej tezy: Ażeby przeżyć, człowiek musi być aktywny, aby zaś takim być, musi poznawać. Jest to, jak mówi Gehlen, łatwy do zrozumienia wniosek wypływający z faktu organicznych braków człowieka. Samo przetrwanie jest problemem, przy którego rozwiązywaniu człowiek jest zdany na samego siebie, co więcej — potencjał potrzebny do uporania się z nim też musi wydobyć z samego siebie. Przeznaczeniem człowieka jest działanie. Człowiek jest istotą działającą¹¹ i musi działać, ażeby przeżyć. Rzeczą charakterystyczną tej tezy Gehlena jest to, że faktycznie wszelkie ludzkie zdolności odnoszą się ostatecznie do owej kwestii — przetrwania w swojej egzystencji; również dokonania duchowe są wyjaśniane w tymże aspekcie.

Zmiany w świecie, których musi dokonywać tak eksponowana istota, ażeby zaradzić naturalnie zawodnym okolicznościom życiowym (niezależnie od tego, jak miałyby być uwarunkowane i skomplikowane), same w sobie są zasadniczo istotne dla popędów. Z tego też powodu wszelkie pośrednie aktywności, za których pośrednictwem dokonuje się tych zmian, stają się również potrzebami: percepcja, mowa, wariacje ruchowe, ukierunkowane działanie instrumentalne¹².

W tym kontekście bardziej zrozumiałe staje się pojmowanie kultury przez Gehlena. Niemiecki myśliciel definiuje ją następująco: „jest ogólną nazwą oznaczającą przetworzoną przez człowieka naturę ze względu na ludzkie potrzeby życiowe”. Wielkość i nieporównywalną specyficzną pozycję człowieka widzi on w tym, że istota z brakami, jaką jest człowiek, potrafi nie

¹⁰ Zob. J. Pieper, *Anthropo-Biologie*, s. 606; por. A. Gehlen, *Człowiek*, s. 74–75.

¹¹ Zwierzę nie działa, lecz podlega oddziaływaniu instynktów. Operując dychotomią „człowieka” i „zwierzęcia”, Gehlen rezerwuje pojęcie działania dla ludzkiej aktywności. Por. R. Michalski, „*Homo Defectus*” w kulturze późnej nowoczesności, Toruń 2013, s. 206.

¹² Za: J. Pieper, *Anthropo-Biologie*, s. 606–607; por. A. Gehlen, *Człowiek*, s. 97; R. Michalski, „*Homo Defectus*” w kulturze późnej nowoczesności, s. 129.

tylko wydobyć z siebie możliwości przetrwania, ale i twórczo je zrealizować. Człowiek samodzielnie czyni ze swoich podstawowych obciążeń szansę na przetrwanie.

Zdaniem Piepera w swojej podsumowującej odpowiedzi na pytanie, kim jest człowiek, Gehlen w pierwszej kolejności pyta, czym różni się on, jako byt niepowtarzalny, od wszystkich innych bytów. I odpowiada: człowiek jest istotą działającą tak, że sposoby, dzięki którym zachowuje siebie w istnieniu, tworzy on sam. W ten też sposób spełnia swoje główne zadanie, czyli zachowanie własnej egzystencji, i to w czysto biologicznym sensie¹³.

Dodajmy przy tym, że za prekursora antropologii filozoficznej, a szczególnie swego projektu antropologicznego, Gehlen uważał Johanna Gottfrieda Herdera¹⁴. „Od wystąpienia Herdera antropologia nie poczyniła żadnego kroku naprzód” — konkluduje Gehlen, dodając, że własne ujęcie usiłuje rozwinąć przy użyciu środków współczesnej nauki¹⁵.

Piepera ocena Gehlenowskiej wizji człowieka

Pieper pod adresem Gehlena stawia zasadnicze pytanie: Czy jego teoria wyraża prawdę o człowieku? Czy można w ogóle zbliżyć się do tej prawdy dzięki tej teorii? Owszem, teza Gehlena, będąca dlań podstawą wskazania zasadniczej różnicy między człowiekiem a zwierzęciem, wyartykułowana w formule: człowiek ma świat, a zwierzę tylko środowisko, jest zdaniem Piepera bez wątpienia słuszna. Z jednej strony bowiem zwierzę widziane czysto przestrzennie znajduje się, podobnie jak człowiek (tak samo zresztą i kamień), pośród całej rzeczywistości, ale z drugiej strony zwierzę samo z siebie potrafi wchodzić w relacje tylko z małym jej wycinkiem (środowisko); pole jego relacji jest więc radykalnie węższe i mniejsze aniżeli człowieka. (Pole relacji odpowiada bez wątpienia zdolności do relacji jego nosiciela, czyli pole relacji, w którym żyje jakaś istota, odpowiada większej lub mniejszej sile istoty zdolnej do

¹³ Zob. J. Pieper, *Anthropo-Biologie*, s. 607; por. A. Gehlen, *Człowiek*, s. 105.

¹⁴ Zob. A. Gehlen, *Człowiek*, s. 127.

¹⁵ A. Gehlen, *Człowiek*, s. 130.

tworzenia relacji). Jeśli zatem jedynym polem relacji zwierzęcia jest — jako właściwe jego istocie (naturze) — zaledwie środowisko, podczas gdy polem relacji człowieka jest cały świat, wtedy oznacza to, że człowiek ma większe pole relacji aniżeli zwierzę, i to o tyle większe, o ile odróżniają się od siebie świat i środowisko, czyli cała rzeczywistość i jej fragment. Siłą zaś pozwalającą człowiekowi wchodzić w relacje z całą rzeczywistością jest dla Piepera, podobnie jak dla Arystotelesa i św. Tomasza z Akwinu, duch (dusza rozumna). Takiego postawienia sprawy Gehlen oczywiście nie przyjmował¹⁶.

Mając to na uwadze, jak podkreśla myśliciel z Münster, należy Gehlenowi postawić najpierw dwa zarzuty. Po pierwsze, i przede wszystkim, nie ma on racji, gdy twierdzi, że duch nie jest czynnikiem odróżniającym człowieka od zwierzęcia. Należy uznać, że jest raczej odwrotnie. Różnica między człowiekiem a zwierzęciem jest identyczna z odróżnieniem istot obdarzonych duchem od nieobdarzonych nim. Zwierzę ma środowisko, czyli egzystuje w ograniczonym wycinku rzeczywistości, gdyż na tyle pozwalają możliwości, jakimi dysponuje. Są zaś one określone przez jej źródło, którym jest dusza zmysłowa — podkreślał Pieper. Natomiast jedynie człowiek jest otwarty na świat, co w rozumieniu Gehlena znaczy nic innego jak to, że tworzy kulturę, posługuje się językiem oraz działa, dzięki czemu kompensuje sobie wszystkie wrodzone braki biologiczne. Siłą, dzięki której człowiek może tak się zachowywać i funkcjonować, jest odpowiednia przyczyna, akcentował Pieper, zawsze zaznaczając, że może nią być wyłącznie duch.

Po drugie, otwartość człowieka na świat nie jest faktem negatywnym, jak twierdzi Gehlen, lecz pozytywnym — stanowczo podkreślał Pieper¹⁷. Według Gehlena stanowi ona bowiem przejaw, a przede wszystkim skutek braków organicznych oraz braku odpowiednich warunków do życia. Z tego tytułu staje się obciążeniem dla człowieka. Nie bez powodu pogląd ten Pieper stanowczo kwestionował. Podobnie bowiem jak Scheler właściwą przyczynę otwartości człowieka na świat upatrywał w tym, że człowiek ze swej natury posiada ducha. Tymczasem Gehlen nie przyjmował takiego wyjaśnienia tylko dlatego, że nie krył się ze swoją postawą antymetafizyczną.

16 Zob. J. Pieper, *Welt und Umwelt*, s. 184; J. Pieper, *Wahrheit der Dinge*, München 1947, s. 100–102.

17 Zob. J. Pieper, *Anthropo-Biologie*, s. 608.

Pieper poczynił oryginalne i interesujące refleksje w swoim krytycznym spojrzeniu na tezę Gehlena, zgodnie z którą człowiek jest istotą z brakami. Myśliciel z Münster słusznie uznał ją za błędną, a przynajmniej nazbyt nieprecyzyjną. Należy bowiem właściwie rozumieć fakt owych braków, a wtedy nie okażą się one brakami. Owszem, wolno o nich mówić w odniesieniu do człowieka, ale tylko wtedy, gdy postrzega się go z perspektywy zwierzęcia (co czyni Gehlen) albo ze zwierzęciem porównuje, wtedy jednak rozumie się byt ludzki od jednej tylko strony, mianowicie biologicznej, nie zauważając u niego duszy rozumnej. Można też powiedzieć: braki te widziane wyłącznie w biologicznej perspektywie są, owszem, brakami, ale równocześnie nimi nie są w tym sensie, że nie czynią naszej egzystencji wadliwą, naznaczoną mankamentami. Tak czy inaczej pełną prawdę o tych brakach można ujrzyć dopiero na tle całościowego obrazu istoty ludzkiej.

Analizując nasze czysto organiczne wyposażenie, nie możemy zapominać o doniosłej prawidłowości bezpośrednio i nieprzypadkowo związanej z przyrodzoną nam kondycją. Według pięknego sformułowania Piepera człowiek to istota, która może sobie pozwolić na to, by być obciążona brakami organicznymi i pozostać biologicznie ułomna (w porównaniu do zwierząt), ponieważ została obdarzona duszą rozumną¹⁸. Na posiadanie takich braków żadne zwierzę, chcąc przetrwać, nigdy nie mogłoby sobie pozwolić.

Z pewnością interesująco zabrzmiał podkreślany przez Piepera stwierdzenie, że nie inaczej w tej sprawie wypowiadał się św. Tomasz z Akwinu. Akwinata uważał za zjawisko wyraźnie naturalne wzajemne współlistnienie deficytów organicznych człowieka i jego otwartości na świat (mające swoje źródło w duchu)¹⁹. Wprawdzie pozornie zdawać by się mogło, że św. Tomasz podważał taki pogląd swoim stwierdzeniem z *Summy teologicznej*:

Rozumna dusza jest duszą najdoskonalszą. Jeśli bowiem ciała innych zwierząt posiadają daną im z natury ochronę: sierść zamiast ubrania, kopyta zamiast butów, a także naturalną własną broń: pazury, zęby, poroża, to ciało człowieka wydaje się być w gorszym położeniu, a więc mniej doskonałe, skoro jest pozbawione

¹⁸ Zob. J. Pieper, *Anthropo-Biologie*, s. 609.

¹⁹ Zob. J. Pieper, *Anthropo-Biologie*, s. 609.

takich pomocy. Wobec czego dusza rozumna nie powinna złączyć się z tak niedoskonałym ciałem²⁰.

Na to jednak Uniwersalny Nauczyciel odpowiada:

Dusza rozumna, ponieważ potrafi uchwycić to, co uniwersalne²¹, ma siłę wykraczania ku temu, co nieskończone. I dlatego nie może być tak, aby przysługiwały jej z natury jednoznacznie ustalone instynktowne zachowania lub określone pomoce, w postaci narzędzi obronnych i odzienia. Wszystko to spotykamy u innych zwierząt, których dusze dysponują siłą i zdolnością uchwycenia tylko pewnych fragmentów rzeczywistości. Natomiast człowiek zamiast wszystkich tych rzeczy posiada z natury rozum i ręce, które są narzędziami narzędzi. Człowiek może wytwarzać za ich pomocą niezliczone rodzaje narzędzi, służące mu do nieskończonej różnorodności celów²².

Zdaniem Piepera rezerwa Gehlena wobec używania pojęcia ducha, a wręcz jego ślepota na ducha (duszę rozumną) wydają się być najgłębszym i rozstrzygającym brakiem jego teorii, a owa rezerwa i ślepota dają o sobie znać wiele razy w analizach antropobiologa, m.in. w słowach: „nie istnieje żadna psychologia, lecz tylko biologia wnętrza”²³. W takim zawężeniu pola widzenia tylko do aspektu biologicznego mają swoje źródło wszystkie niedoskonałości analiz

20 Zob. J. Pieper, *Anthropo-Biologie*, s. 609; por. św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 6: *Człowiek*, cz. I, przełożył i objaśnieniami zaopatrzył o. P. Belch, Londyn 1980, Zagadnienie 76, art. 5, 4, s. 55.

21 Wyraża to zaś w zdolności tworzenia pojęć.

22 Za: J. Pieper, *Anthropo-Biologie*, s. 609; por. św. Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku. Summa teologii* 1, 75–89, przełożył i opracował S. Swieżawski, Kęty 2000, Kwestia 76, art. 5, odp. na 4, s. 130–131.

23 Za: J. Pieper, *Anthropo-Biologie*, s. 609. Z poglądem Piepera współbrzmie stwierdzenie Rafała Michalskiego: „Gehlen konsekwentnie wyraża swój sceptycyzm wobec «ducha», podkreślając, że kluczem do zrozumienia człowieka nie jest świadomość, lecz działanie” (R. Michalski, *Czy Arnold Gehlen był naturalistycznym redukcjonistą?*, „Filozofia i Nauka. Studia filozoficzne i interdyscyplinarne” 6 (2018), s. 112. Trzeba dodać, że Gehlen w swoich wypowiedziach na temat ducha (duszy rozumnej) całkiem abstrahuje od ujęcia św. Tomasza, zgodnie z którym dusza rozumna to forma substancjalna ciała.

zamieszczonych w książce Gehlena *Der Mensch*. Antropobiologia bowiem nigdy nie jest w stanie uchwycić całości istoty ludzkiej.

Warto zwrócić uwagę także na pozostałe krytycznie ważne spostrzeżenia Piepera w stosunku do innych tez Gehlena na temat człowieka. Pieper podkreśla na przykład, że nie trzeba wcale być platonikiem, ażeby uznać za nie do przyjęcia, a wręcz pozbawioną głębszego sensu zaprezentowaną już tezę Gehlena: „Zadanie człowieka polega przede wszystkim na tym, by pozostać przy życiu”. Jak wiadomo, Platon uważał wręcz przeciwnie, skoro traktował czysto doczesne bytowanie duszy w ciele za nieszczęście i bezsens. Nie do zaakceptowania jest również powołanie się przez Gehlena na naród dla potwierdzenia słuszności stanowiska, zgodnie z którym priorytetowym zadaniem, a nawet sensem istnienia, byłoby przetrwanie egzystencji. Tak dla pojedynczego człowieka, jak i dla narodu przetrwanie może być co najwyżej warunkiem, a nigdy celem sensownej egzystencji²⁴.

Ponadto, wbrew temu, co sądzi Gehlen, Pieper słusznie zauważa: egzystencja poszczególnego człowieka jest czymś pryncypialnie innym aniżeli narodu. Pieper nie rozwija tak trafnie sformułowanego przez siebie stwierdzenia bezpośrednio w dyskusji z Gehlenem, ale przybliża jego znaczenie w innych swoich dziełach (m.in. w *Glück und Kontemplation*), zawsze podkreślając: egzystencja poszczególnego człowieka ma za swój cel spełnione, dobre życie, czyli takie, jakie winno się wieść²⁵. Naczelnym natomiast zadaniem państwa jest zagwarantowanie warunków umożliwiających realizację klasycznie rozumianej sprawiedliwości w jej trzech wymiarach: sprawiedliwości współdzielczej, sprawiedliwości wymiennej i sprawiedliwości rozdzielczej. Zagwarantowanie tak rozumianej sprawiedliwości umożliwia realizację zasadniczych ludzkich potrzeb.

Kto więc najwyższą siłą człowieka postrzega w duchu, to znaczy w zdolności nie tylko do rozpoznawania tego, co prawdziwe i słuszne (nie bacząc zupełnie na korzyści), lecz także urzeczywistniania tejże zdolności, ten nie może się zgodzić z zarysowanym tutaj poglądem Gehlena — słusznie konkluduje

24 Zob. J. Pieper, *Anthropo-Biologie*, s. 610.

25 Zob. J. Pieper, *Glück und Kontemplation*, München 1957, s. 10nn.

Pieper²⁶. Antropobiolog odnosi bowiem wszelakie ludzkie zdolności wyłącznie do kwestii przetrwania, zachowania egzystencji, rozpatrując wszystko pod kątem jej zabezpieczenia. Z tego tytułu Pieper, stojąc na stanowisku klasycznym, słusznie zaznacza: człowiek jest istotą działającą nie tylko po to, ażeby mógł przeżyć do jutra, a kultura to nie sama przetwarzana natura w celu zaspokojenia potrzeb życiowych²⁷.

Znaczenie kultury jest, w przeświadczeniu Piepera, o wiele większe. Ściśle rzecz ujmując, dotyczy zasadniczej kwestii egzystencjalnej, a mianowicie spełnienia się człowieka, sensu życia, problematyki szczęścia, afirmacji człowieka i świata. Świat kultury wyznaczają trzy obszary: kontemplacja filozoficzna, twórczość artystyczna (sztuka) oraz kontemplacja religijna. Osnowę zaś i źródło kultury stanowi świętowanie, które zawsze oznacza obchodzenie określonych dni w niecodzienny sposób ze szczególnego powodu wraz z rzeczywistą afirmacją świata²⁸.

Pieper w swej dyskusji z Gehlenem wyakcentował i poddał analizie także inną jego osobliwą tezę: „Jest to naturalnie celowe, że dźwięk mowy odciąża dłonie z konieczności posługiwania się gestykulacją tłumaczącą (objaśniającą) dany stan rzeczy. Jeszcze bardziej celowe jest jednak zwierzęce bytowanie”²⁹. Naturalnie, zdaniem Piepera, Gehlen nie sądzi, że lepiej byłoby być zwierzęciem niż człowiekiem. Niemniej myśliciel z Münster słusznie zauważa, jak absurdalną rzeczą jest wykluczanie u człowieka ducha (duszy rozumnej), pojmowanego jako m.in. uzdolnienie do osiągnięcia celu swojej egzystencji. Ostatecznie do takiego celu zwierzęta docierają dużo bardziej bezpośrednio i z mniejszym nakładem sił na gruncie swojego naturalnego wyposażenia. I jeśli omawiany antropobiolog postrzega ducha jedynie jako środek służący do przeżycia³⁰, to w rzeczywistości, zdaniem Piepera, nie jest nazbyt naciągane

26 Zob. J. Pieper, *Anthropo-Biologie*, s. 610.

27 Zob. J. Pieper, *Anthropo-Biologie*, s. 610.

28 Zob. J. Pieper, *Muße und Kult*, München 1965, s. 77–79. Por. J. Pieper, *Zustimmung zur Welt*, w: J. Pieper, *Kulturphilosophische Schriften*, Bd. 6, hrsg. von B. Wald, Hamburg 1999, s. 240.

29 Za: J. Pieper, *Anthropo-Biologie*, s. 61.

30 Gehlen w interpretacji Piepera rzeczywistość redukuje pojęcie ducha (duszy) do samej funkcji warunkującej przeżycie i przetrwanie (*Überleben*). Zgodnie z rozumieniem klasycznym (Platon, św. Tomasz) duch jest bytem o charakterze substancjalnym, szczególnym bogactwem człowieka, źródłem jego życia i spełnienia.

stwierdzenie: czymś bardziej celowym (korzystniej) jest być zwierzęciem, ponieważ zwierzę nie potrzebuje ducha³¹.

Z drugiej jednak strony Gehlen zdaje się dostrzegać siłę owych zdolności, które zwykliśmy określać jako duchowe (czyli na przykład samoświadomość, świadomość popędowego życia, zdolność hamowania i przesuwania popędów i interesów, niezwykła zdolność uczenia się, pojęciowego myślenia³²) — przyznaje Pieper³³. Gehlen przypisuje im w ścisłym sensie stwórczą moc. Przy ich użyciu człowiek bowiem samodzielnie przeobraża niedoskonałości (braki) swej egzystencji w szansę zachowania swojego życia i przetrwania. Egzystencja człowieka jest owocem jego własnego działania. To, że człowiek żyje, zawdzięcza wyłącznie sobie³⁴. O tych uzdolnieniach Gehlen wypowiada się raczej pośrednio, gdy mówi o języku ludzkim, przeobrażaniu przez człowieka natury w kulturę, porozumiewaniu się z innymi i wspólnym działaniu, zdolności kontroli popędów.

Dodajmy tutaj: rolę ludzkiego działania Gehlen postrzega podobnie jak marksiści, którzy błędnie interpretowali ją jako kreację bytu ludzkiego³⁵. Jest to jednak, mówiąc słowami Piepera, nieestosowne, co więcej — sprzeczne z rzeczywistością i przesadnie wywyższające istotę ludzką³⁶. Tak samo błędna jest biologizacja, ponieważ oznacza degradację naszej natury. Przecenianie siebie i swoich możliwości to także przejaw pychy.

Podkreślmy za Pieperem dychotomię zarysowanego w ten sposób przez Gehlena obrazu człowieka. Z jednej strony człowiek jako istota z natury bardziej bezradna niż zwierzę jest zmuszona angażować wszystkie swoje siły, również najwyższe, wyłącznie w celu zachowania swojej egzystencji, a z drugiej wydaje się być istotą, która obdarzona quasi-stwórczą boską mocą wyłania

31 Zob. J. Pieper, *Anthropo-Biologie*, s. 610–611.

32 Zob. A. Gehlen, *Człowiek*, s. 93.

33 Zob. J. Pieper, *Anthropo-Biologie*, s. 611.

34 Zob. J. Pieper, *Anthropo-Biologie*, s. 611.

35 Niemniej takim poglądem Gehlen ujawnia współczesne nastawienie, dochodzące do głosu w myśli, kulturze i mentalności, a skłaniające do tego, aby swoją egzystencję określać w zupełnej niezależności od Boga. Por. S. Kowalczyk, *Antropologia filozoficzna — koncepcja, metody, problematyka*, w: *Antropologia*, red. ks. S. Janeczek, Lublin 2010, s. 31.

36 Jest to stawianie siebie w centrum świata (rzeczywistości) w przeświadczeniu, że wszystko od nas zależy. Tak jednak nie jest.

jakby z nicości własne istnienie. Dlaczego właśnie tak wolno Pieperowi powiedzieć i trzeba uznać to za jego trafną konstatację? Otóż człowiek, mimo że zostaje przez Gehlena zdegradowany w biologicznym sensie (postrzegany jako ktoś niżej stojący niż zwierzę), równocześnie jest istotą zdolną z siebie samej, własną mocą, czyli faktycznie z niczego, stworzyć własną egzystencję. Gehlen wyklucza bowiem, aby w tym dziele miał udział duch (dusza), a tym bardziej Bóg. Mówiąc innymi słowy, z jednej strony Gehlen pomniejsza człowieka, postrzegając go wyłącznie przez pryzmat biologii, ale z drugiej czyni zeń jakby małego boga, ponieważ człowiek zawdzięcza tylko sobie to, że wzniesie się ponad wszelkie ograniczenia swojej natury. Wprawdzie antropobiolog, jak już powiedziano, docenia ludzkie zdolności duchowe, nie podkreśla jednak ich znaczenia w akcie autokreacji, wręcz przeciwnie — eksponuje w tym wypadku braki naszej natury. O tych zdolnościach mówi on *implicite*, gdy wskazuje charakterystyczne znamiona otwartości człowieka na świat, którymi są działanie, mowa, tworzenie kultury.

Ten osobliwy paradoks, jak słusznie konstatuje Pieper, całkowicie obraca wniwecz obraz człowieka, który Gehlen usiłował nakreślić. Paradoks ów jest charakterystyczny nie tylko dla dzieła Gehlena. Wynika on ze swego rodzaju logicznej konieczności każdej takiej antropologii, która abstrahuje od tego, że człowiek nie sam z siebie jest istotą istniejącą, absolutną. W rzeczywistości jest on istotą kruchą, skończoną, stworzoną, a właściwe jego przeznaczenie i spełnienie nie leży w samej naturze biologicznej, lecz w duchu.

Zakończenie

Na koniec trzeba jeszcze zwrócić uwagę zwłaszcza na dwie rzeczy. Po pierwsze, słusznie, zdaniem Piepera, dla uzyskania adekwatnej wiedzy o człowieku musi współpracować z sobą wiele nauk, jakkolwiek ich udział w tym dziele nie jest jednakowo doniosły. Informacje z zakresu biologii są niezbędne, ale tylko w punkcie wyjścia analiz antropologicznych, czyli wtedy gdy usiłuje się zrozumieć fakt bycia człowiekiem widziany od zewnątrz³⁷. Mówiąc bowiem

37 Zob. J. Pieper, *Anthropo-Biologie*, s. 604.

językiem Mieczysława A. Krąpca, pierwsza sprawa, jaka pojawia się przy obserwacji człowieka „od zewnątrz”, to jego budowa biologiczna³⁸. Biologia jednak nie jest w stanie sama z siebie rozstrzygać o doniosłości lub — przeciwnie — małej wadze rezultatów owych dociekań. Dopiero antropologia filozoficzna jest dziedziną, która umożliwia uprawnione wyjaśnienie jej biologicznego „tworzywa”, którym są wyniki badań z zakresu biologii — trafnie i w duchu myśli klasycznej stwierdza Pieper³⁹. Każda, choćby szeroko zakrojona próba, usiłująca z tworzywa uzyskanego na terenie biologii uformować wizję filozoficznej antropologii musi zakończyć się fiaskiem. Takiej wszelako podjął się Gehlen. Dlatego, jak wykazały powyższe analizy, musiała zostać jednoznacznie i zasłużenie krytycznie oceniona przez Piepera jako redukcjonistyczna wizja celu ludzkiej egzystencji oraz kultury, a zwłaszcza natury samego człowieka (biologizacja), i niejasne, niekonsekwentne, naznaczone dychotomią (niekiedy wręcz absurdem) oraz sprzecznościami pojmowanie, związane m.in. z jednej strony z degradacją człowieka, a z drugiej z przesadnym jego wywyższeniem.

Nieprzypadkowo zatem Gehlenowska biologiczna teoria człowieka z brakami, widziana w świetle całościowego rozumienia naszego bytu (św. Tomasz, Scheler), jest błędna. Duch nie jest w niej — w przeciwieństwie do klasycznej koncepcji — istotnym wymiarem natury ludzkiej. Gehlen bowiem, w interpretacji Piepera, rozumie go nie jako byt istniejący w sobie (substancja), lecz za ledwie jako funkcję naszego organizmu. Człowiek od zwierzęcia nie różni się istotowo, nie posiada bowiem odrębnej bytowo sfery, jaką jest duch. Między nami i naszymi „mniejszymi braćmi” istnieje tylko zasadnicza dysproporcja gradualna, z uwagi na ludzką zdolność otwartości na świat, której pozbawione

38 Zob. M. A. Krąpiec, *Wprowadzenie do filozofii*, Lublin 1996, s. 270.

39 Zob. J. Pieper, *Anthropo-Biologie*, s. 604. Identyczne stanowisko prezentuje Edmund Morawiec: „W punkcie wyjścia antropologii filozoficznej winny wystąpić dane stanowiące materiał empiryczny, opracowany zasadniczo w innym racjonalnym poznaniu niż poznanie nauk szczegółowych o człowieku, i winny być poddane analizie takiej i w takim aspekcie, by ujawniła ostateczną strukturę człowieka oraz jej uwarunkowania” (E. Morawiec, *Empiryczne nauki szczegółowe o człowieku a antropologia filozoficzna*, „Studia Redemptorystowskie” [2008] nr 6, s. 93). Tłumaczy konieczność zbawienia i odkupienia jako dzieła Chrystusa.

jest zwierzę, z konieczności funkcjonujące w ograniczonym wycinku rzeczywistości (środowisku).

Druga rzecz wymagająca zatrzymania się przy niej bliżej jest związana z cytowaną dalej wypowiedzią Piepera na temat wzajemnego odniesienia do siebie wiedzy o człowieku o charakterze filozoficznym i teologicznym.

Jak już powiedziałem, antropologia jest możliwa tylko jako antropologia filozoficzna. To stwierdzenie potrzebuje uzupełnienia: również filozoficzna antropologia nie ujmuje swego przedmiotu, całego człowieka w jego pełnej egzystencji, jeśli nastawiona wyłącznie na metodyczną autarkię, nie łączy się z teologią i nie przyjmuje od niej pouczenia⁴⁰. „Czysto” filozoficzna antropologia nie jest możliwa: jest to dane wraz z własnością jej przedmiotu. Tylko powiązana z teologią i wsłuchująca się w argumentację tej dziedziny, filozoficzna antropologia może sprostać swemu przedmiotowi. Antropologia zakłada, jak mówi G. v. d. Seewo, teologię⁴¹.

Z punktu widzenia klasycznej filozofii człowieka z pewnością niekontrolersyjnie brzmi stwierdzenie Piepera, że „antropologia jest możliwa tylko jako antropologia filozoficzna”. Nie można już jednak tak powiedzieć o pozostałym fragmencie jego wypowiedzi. Filozofia bowiem bada człowieka na podstawie danych rozumu ludzkiego oraz doświadczenia, a teologia czyni to na podstawie przesłanek z Objawienia. Są to zupełnie inne dziedziny, kierujące się odrębnymi metodycznymi wskazówkami. Dlatego nie można jednej z nich mieszać z drugą. Owszem propozycja myśliciela z Münster jest o tyle słuszna, że klasyczna antropologia filozoficzna rzeczywiście ujawnia człowieka jako byt osobowy otwarty na Boga i wymiar nadprzyrodzony. To uzasadnia

⁴⁰ Zdaniem Walda, jeśli ja — jak według niego sądził Pieper — uwzględniam perspektywę teologiczną, wtedy uzyskuję nowe i wzbogacające spojrzenie na człowieka. Ukazuje nam ona człowieka nie tylko jako istotę obdarzoną duszą rozumną oraz szczególną godnością, związaną z byciem obrazem Bożym. Odsłania się nam w niej niedostępne na innej drodze źródło dramatu ludzkiej egzystencji i historii, wynika z utracenia pierwotnego przeznaczenia oraz pojawienia się zła i grzechu, z którego człowiek sam się nie wyzwoli. Dlatego potrzebuje on zbawienia i odkupienia jako dzieła Chrystusa, które On ciągle urzeczywistnia w sakramentach, zwłaszcza w sakramencie pokuty. Na podstawie rozmowy autora artykułu z B. Waldem 22.07.2022.

⁴¹ J. Pieper, *Anthropo-Biologie*, s. 612.

nasze naturalne skierowanie na informacje o człowieku zawarte w Objawieniu i uzupełnienie ich ze źródła nadnaturalnego. Jest to już jednak wykraczanie poza ramy filozoficznej antropologii, jakkolwiek ze swej istoty racjonalne. Filozofia bowiem w znaczeniu klasycznym może tylko rozważać, czy istnieją przesłanki rozumowe, żeby przyjmować akt Objawienia (określa się to jako apologię religii). Teza Piepera mieści się raczej w ramach koncepcji antropologii chrześcijańskiej. Zgodnie bowiem z jej wizją „podstawowa otwartość antropologii chrześcijańskiej na dopełnienie przez nadprzyrodzoną wizję człowieka zasadza się na tym, iż stara się ona ująć człowieka w ten sposób, że to, co niesie potem wiara, nie jest czymś «dodatkowym», czymś, co dochodzi do jego istoty, ale pozwala go w pełni zrozumieć dopiero w jego metafizycznej strukturze”⁴². Tak czy inaczej w aspekcie klasycznej antropologii filozoficznej propozycja Piepera ma charakter światopoglądowy. Jest ona zrozumiała, ponieważ za swojego autora ma chrześcijanina, który pragnie prezentować racjonalny pogląd, dopełniając naturalną wizję człowieka informacjami z Objawienia.

W zaprezentowanych analizach odsłania się także wkład Piepera do antropologii w ujęciu św. Tomasza z Akwinu. Zaznacza się on w dwóch aspektach. Pierwszy jest związany z celnym odkryciem Piepera, że Gehlenowska teoria człowieka z brakami znajduje się słowo w słowo u Akwinaty. Drugi aspekt łączy się z krytycznym spojrzeniem myśliciela z Münster na tezę antropobiologa o otwartości człowieka na świat, którą uzasadniał on pragmatycznie. Pieper za Doktorem Anielskim widział źródło tej otwartości w naturze ludzkiej, istotnie określonej przez duszę jako formę form, przez co zdolnej do wchodzenia w relację z całą rzeczywistością i żyjącej z tej relacji.

W artykule starano się przede wszystkim adekwatnie odtworzyć treść dyskusji Piepera z Gehlenem. Niemniej samodzielnie włączono do analiz przynajmniej dwa elementy. Starał się mianowicie ukazać aktualność przesłania Piepera o tym, że antropobiologia nie może być antropologią filozoficzną, oraz poddał analizie stanowisko Piepera w sprawie uwzględnienia w antropologii filozoficznej informacji natury teologicznej i nadprzyrodzonej.

42 M. Jaworski, *Teologia a antropologia. Aspekt filozoficzny*, „*Analecta Cracoviensia*” 3 (1971), s. 58, <https://doi.org/10.15633/acr.2753>.

Bibliografia

- Gehlen A., *Człowiek, jego natura i stanowisko w świecie*, przekład i opracowanie naukowe R. Michalski, J. Rolewski, Toruń 2017.
- Hengstenberg H. E., *Der Wesesunterschied zwischen Mensch und Tier*, Essen 1962.
- Jaworski M., *Teologia a antropologia. Aspekt filozoficzny*, „Analecta Cracoviensia” 3 (1971), s. 51–69, <https://doi.org/10.15633/acr.2753>.
- Kowalczyk S., *Antropologia filozoficzna — koncepcja, metody, problematyka*, w: *Antropologia*, red. S. Janeczek, Lublin 2010.
- Kozuchowski J., *Człowiek — kultura — społeczeństwo. Stanowisko Josefa Piepera w kontekście współczesnej filozofii niemieckiej*, Toruń 2010.
- Krapiec M. A., *Wprowadzenie do filozofii*, Lublin 1996.
- Michalski M., *Czy Arnold Gehlen był naturalistycznym redukcjonistą?*, „Filozofia i Nauka. Studia filozoficzne i interdyscyplinarne” 6 (2018), s. 97–116.
- Michalski R., *„Homo Defectus” w kulturze późnej nowoczesności*, Toruń 2013.
- Morawiec E., *Empiryczne nauki szczegółowe o człowieku a antropologia filozoficzna*, „Studia Redemptorystowskie” (2008) nr 6, s. 87–100.
- Pieper J., *Anthropo-Biologie. Über Arnold Gehlens Der Mensch*, w: J. Pieper, *Miszellen. Register und Gesamtbibliographie. CD-Rom zum Gesamtwerk*, hrsg. von B. Wald, Bd. 8,1, Hamburg 2007.
- Pieper J., *Glück und Kontemplation*, München 1957.
- Pieper J., *Muße und Kult*, München 1965.
- Pieper J., *Wahrheit der Dinge*, München 1947.
- Pieper J., *Welt und Umwelt*, w: J. Pieper, *Schriften zur Philosophischen Anthropologie und Ethik*, hrsg. von B. Wald, Hamburg 1996.
- Pieper J., *Zustimmung zur Welt*, w: J. Pieper, *Kulturphilosophische Schriften*, Bd. 6, hrsg. von B. Wald, Hamburg 1999.
- Skarga B., *Przewodnik po literaturze filozoficznej XX wieku*, t. 2, Warszawa 1994.
- Strumiłowski J. P., *Neuronaui, teologia, metafizyka — w poszukiwaniu wspólnej przestrzeni dialogu*, „Studia Teologii Dogmatycznej” 4 (2018), s. 85–98, <https://doi.org/10.15290/std.2018.04.06>.
- Tomasz z Akwinu św., *Traktat o człowieku*, przełożył i opracował S. Swieżawski, Kęty 2000.

Tomasz z Akwinu św., *Suma teologiczna*, t. 6: *Człowiek*, cz. 1, przełożył i objaśnieniami zaopatrzył o. Pius Belch, Londyn 1980.

Wald B., Pieper Josef, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 8: *P-S*, red. A. Maryniarczyk, Lublin 2007.