

Rafał Michalski
Toruń

Antropologia filozoficzna w Trzeciej Rzeszy

Okres międzywojenny w Niemczech to czas rozkwitu i degradacji myśli filozoficznej. Pojawia się wówczas wiele stanowisk, koncepcji, programów, które w znacznej mierze określiły bieg powojennej filozofii. Lepiej bądź gorzej poznaliśmy już mity założycielskie głównych kierunków tworzących panoramę ówczesnej filozofii: neokantyzmu, fenomenologii, filozofii życia, teorii krytycznej, Koła Wiedeńskiego. Wciąż brakuje spójnej, historycznej narracji, która na podstawie faktów biograficznych i historii idei pokazałaby, jak właściwie doszło do powstania antropologii filozoficznej, co właściwie wydarzyło w Kolonii pod koniec lat 20. XX w. między Maksem Schelerem i Helmuthem Plessnerem. W istocie niewiele wiadomo ani o filiacjach, które przyczyniły się do dalszego rozwoju nowego kierunku ani o konfliktach, które podskórnie zahamowały jego instytucjonalną ekspansję. Artykuł stanowi rzecz jasna zaledwie przyczynek do lepszego zrozumienia owej tradycji, która, jak żadna inna, łączyła w swoich konstrukcjach dziedzictwo klasycznej filozofii z dokonaniem współczesnych nauk przyrodniczych, unikając przy tym skrajności naturalizmu i kulturalizmu. Podstawowe dla niej pytanie o istotę człowieka może wydawać się obecnie całkiem chybione, ale wobec rozwoju inżynierii genetycznej, neurofarmakologii i coraz bardziej radykalnych prób przeformułowania kategorii tożsamości płciowej *homo sapiens* odrzucanie pytania o jego naturę staje się niebezpieczne w jak najbardziej konkretnym, politycznym i prawnym wymiarze. Przecież, jak się wydaje, filozofia wierna swojemu krytycznemu dziedzictwu powinna przełamywać obowiązujące *status quo* i szukać rozwiązań nawet wówczas, gdy nikt ich już nie oczekuje.

Genezę antropologii filozoficznej oraz początkową fazę jej rozwoju przedstawiam w innym miejscu¹, dlatego, tytułem wstępu, poprzestanę na krótkim rysie

¹ Por. R. Michalski, *Niedokończona historia. Kilka uwag o genezie antropologii filozoficznej* – artykuł złożony do druku.

historycznym ukazującym rozwój tej dyscypliny w Republice Weimarskiej, następnie przejdę do głównego przedmiotu analiz. Zakładam przy tym, że złożoność kontekstu historycznego, w jakim przypadło działać przedstawicielom antropologii filozoficznej, nie powinna zniechęcać do tworzenia wyrazistego obrazu sytuacji i rozmywania jego konturów w potoku faktów biograficznych i szczegółowych idei. Nie chodzi bynajmniej o krytyczną ocenę bądź próbę usprawiedliwienia takiej czy innej postawy myślicieli, którzy, jakby nie patrząc, pogodzili się (czy to oficjalnie, czy też udając się na „wewnętrzzną emigrację”) z nazistowską ideologią. W artykule skoncentruję się raczej na ukazaniu tego, w jaki sposób pewne koncepcje antropologiczne okazały się zgodne z doktryną preferowaną przez aparat władzy Trzeciej Rzeszy, pomijając, z powodu ograniczeń ramowych, kwestię ich ideologicznego wykorzystania.

***Annus mirabilis* antropologii i jego cienie**

Rok 1928 jest przełomowy dla antropologii filozoficznej. Wychodzą wówczas fundamentalne, założycielskie prace Maksa Schelera i Helmutha Plessnera². Dzieło Schelera dość szybko uzyskuje szeroki rozgłos na całym świecie, w Niemczech jedynym poważnym konkurentem w walce o pozycję „narodowego filozofa” wydaje się Heidegger, *notabene* darzący go niezwykłą estymą³. Jednakże wielkie nadzieje związane z nowym projektem filozoficznym rozwiewają się równie nagle, jak się roznieciły. Przyjrzyjmy się trzem okolicznościom, które miały niebagatelne znaczenie dla dalszych losów antropologii filozoficznej. Przede wszystkim należałoby wymienić przedwczesną śmierć M. Schelera, która uniemożliwiła konfrontację z Heideggerem, a przez to wpłynęła na kształt całej niemieckiej, a pośrednio europejskiej filozofii. Po drugie, należy uwzględnić wywołany oskarżeniem o plagiat konflikt między Schelerem i Plessnerem, w wyniku którego Plessner stracił okazję skutecznego firmowania swoim nazwiskiem rodzącej się szkoły. Jego najważniejsze prace z tego okresu nie spotkały się z żadnym poważniejszym odzewem, a wydawane przez niego czasopismo, będące ważnym forum dla badaczy związanych z antropologicznym projektem zostało zamknięte. Po trzecie, należałoby uwzględnić „niedoszłą” polemikę z egzystencjalizmem Heideggera.

Rywalizacja Schelera z Plessnerem była w pewnym sensie efektem specyfiki niemieckiego uniwersytetu, którego nieomal feudalna struktura sprzyjała personalnym napięciom. Co ciekawe, Plessner poświęcił temu zagadnieniu artykuł, który ukazał się w wydany przez Schelera tomie pism z socjologii wiedzy⁴.

² M. Scheler, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, przeł. S. Czerniak, Warszawa 1987; H. Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, Berlin 1928.

³ Por. H. Ott, *Martin Heidegger. W drodze ku biografii*, przeł. J. Sidorek, Warszawa 1997, s. 104.

⁴ H. Plessner, *Gesammelte Schriften*, X. Band, Frankfurt am Main 1980–1985, s. 7-30 (dalej cyt.: GS X).

Uniwersytecki *agon* rozgrywał się między dożywotnim ordynariuszem i kontraktowym *Privatdozentem*, który musiał wchodzić w relację uczeń – mistrz i często bezskutecznie walczyć o uznanie i upragniony tytuł. Plessner żywił przekonanie, że owa ukryta korporacyjność systemu sprzyja z jednej strony rozwojowi naukowemu, ale z drugiej, zabija innowacyjność. W efekcie kariera uniwersytecka nabiera cech quasi-religijnych – obok rzeszy oddanych egzegetów pojawiają się nieliczni innowatorzy, którzy podejmują życiowe ryzyko, aby przeforsować własne idee. Scheler nie był pewny, do jakiego typu *Privatdozentów* powinien zaliczyć Plessnera, kiedy w roku 1925 pisał o nim opinię niezbędną do uzyskania tytułu profesorskiego⁵. Z tekstu wynika, że skłaniał się raczej do tego, by uznać go za innowatora, zastrzegając jednak, iż nie odkrył jeszcze w sobie głównego powołania filozoficznego. Profesorski osąd zgadzał się z obiegową opinią o Plessnerze jako wyjątkowo inteligentnym, ale pozbawionym geniuszu i głębi myśliciela.

Scheler jako filozof przez całe życie był niezwykle twórczy, większość projektów powstawała w pośpiechu, w formie luźnych notatek, nierzadko zapisywanych na kartach menu, okładkach książek. W Kolonii zaczął się niepokoić o swoją spuściznę, niedokończone prace i rzecz jasna o następców. Od 1924 r., gdy Plessner ogłosił, że chce wydać pracę z filozofii biologii, Scheler zaczął go podejrzewać o kopiowanie idei. W tym kontekście do myślenia daje fragment opinii o Plessnerze, w którym podkreśla jego intelektualną giętkość pozwalającą mu absorbować ogromne ilości materiału faktograficznego w taki sposób, że w jego własnym projekcie filozoficznym nabierają one nowego znaczenia. Owa praktyka „mądrego przeplatania”, jak określa ją Scheler, charakteryzuje większość tekstów Plessnera. W ten sam sposób powstają jego *Die Stufen des Organischen und der Mensch*⁶, których fragmenty jeszcze przed publikacją czyta Schelerowi. O jego reakcji niech zaświadczy cytat z listu napisanego dzień po wizycie do swojej byłej żony Märit Furtwängler:

„zapowiedziana przez niego publikacja dzieła jest katastrofą, której już od dawna się spodziewałem, ponieważ Plessner wszystko, łącznie z cytatami, wzięł ode mnie i wszystko to pokrywa się z częścią mojej antropologii”⁷.

Biorąc pod uwagę temperament Schelera, sprawa skończyłaby się na drodze sądowej, gdyby nie mediacja zaprzyjaźnionego Nicolaiia Hartmanna, który dobrze znał manuskrypt Plessnera i napisał recenzję do wydawnictwa de Gruytera, podkreślając w niej samodzielność autora *Stufen*⁸. Doszło do spotkania na neutralnym gruncie w pewnej kawiarni w Kolonii, gdzie przy truskawkowych lodach Plessner próbował bronić swoich racji. Scheler zaakceptował projekt wydawniczy,

⁵ M. Scheler, *Gesammelte Werke*, Band 14, Bonn 1954-1993 (dalej cyt.: GW 14), s. 3.

⁶ H. Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, Berlin 1928.

⁷ Cyt. za: W. Mader, *Max Scheler*, Innsbruck 1968, s. 154.

⁸ Dalej w tekście skrócona wersja tytułu, por. przyp. 12.

stawiając warunek, że we wstępie powinien wyraźnie przedstawić go jako „inauguratora antropologii filozoficznej”⁹. Ostatecznie Plessner zgodził się jedynie na modyfikację podtytułu. W miejsce *Podstaw antropologii filozoficznej* umieścił *Wprowadzenie do filozoficznej antropologii*.

W świetle niniejszych wywodów istotne są konsekwencje płynące ze wspomnianego sporu. Należy zauważyć, że wkrótce po aferze pozycja Plessnera w środowisku filozoficznym została znacznie zmarginalizowana. Coraz rzadziej zapraszano go na konferencje, nie uzyskał upragnionego ordynariatu i utracił swoje czasopismo *Philosophischer Anzeiger* (1930). Do jego zawieszenia przyczynił się w znacznej mierze Martin Heidegger, zniechęcając Vittoria Klostermanna, nowego naczelnego redaktora, do posądzonego o plagiat Helmuta Plessnera.

Byłoby przesadą doszukiwać się w życiowych perypetiach filozofa przyczyn osłabienia całego kierunku filozoficznego. Jednakże najważniejszym wydarzeniem była w tym przypadku bez wątpienia niespodziewana śmierć Schelera, która nastąpiła niespełna miesiąc po wydaniu jego głównego dzieła. Tworząca się dyscyplina utraciła nagle tak przecież ważną, zwłaszcza w początkowej fazie formowania się szkoły, charyzmatyczną osobowość o ustalonej już międzynarodowej renomie. Brak głównej postaci, nieobecność następcy w połączeniu ze szkicowym, w wielu punktach zaledwie postulatywnym programem (tom zawierający teksty uzupełniające główne dzieło Schelera ukazał się dopiero w 1933 r. pod redakcją Heideggera i Buytendijka) przyczyniły się do osłabienia filozoficznego impetu antropologii.

Drugą ważną okolicznością była rywalizacja z autorem *Sein und Zeit*, który po publikacji swojego głównego dzieła (1927) wygłosił wykład w Kolonii, gdzie doszło do pierwszej polemicznej debaty z Schelerem¹⁰. Heidegger próbuje w swoich analizach *Da-sein* „zdemontować” matrycę pojęciową, za pomocą której dotychczasowa filozofia opisywała człowieka, a przede wszystkim oferuje nowy, dla wielu atrakcyjny język filozoficzny. *Sein und Zeit* spotyka się z ogromnym rezonansem, a egzystencjalizm przez wielu traktowany jest jako alternatywa dla antropologii filozoficznej. Heidegger od samego początku odżegnuje się od jakichkolwiek powinowactw ze stanowiskiem Schelera. W miejsce dyskursywnego, rozumnego podmiotu wprowadza egzystencjalne przeżycie, odsłaniającą się w stanie trwogi przestrzeń jednostkowej otwartości. Egzystencjalizm stawia, jego zdaniem, radykalniejsze pytania niż antropologia, najważniejsza dla filozofii jest bowiem kwestia bytu, a nie określenie człowieka. Antropologia skłania się ku obiektywizmowi, ku urzeczowieniu bytu ludzkiego, grzęznąc w metafizyce obecności. Głosy polemiczne wyraźne są zwłaszcza w pracy *Kant a problem metafizyki*, zadedykowanej, nawiasem mówiąc, nie komu innemu jak Schelerowi.

⁹ H. Plessner, GS X, s. 21

¹⁰ M. Scheler, GW 9, s. 254-294.

Nie będzie chyba przesadą stwierdzenie, że przedwczesna śmierć tego ostatniego pozwoliła Heideggerowi rozwijać spekulatywny żargon bez jakiegokolwiek poważnej polemiki, a zatem i weryfikacji ze strony równorzędnego partnera w dyskusji.

Największy paradoks, który pojawia się w trakcie studiowania tego okresu historii filozofii w Niemczech, polega na tym, że przełom antropologiczny zdominowany został nie tyle przez antropologów, lecz przez filozofię egzystencji i filozofię życia, które odbierano jako jednolity ruch filozoficzny. W całym tym zamieszaniu z odsieczą antropologii przybywa Ernst Cassirer. Patrząc *ex post* można odnieść wrażenie, że dalsze losy nowej dyscypliny zależały po śmierci Schelera od *votum* postneokantysty.

Cassirer zdobył międzynarodowe uznanie głównie jako historyk idei. W tym czasie publikuje ostatni tom swojego *opus magnum* *Filozofię form symbolicznych* (1929)¹¹. W pracy tej usiłuje zrealizować projekt przekształcenia Kantowskiej krytyki czystego rozumu, a w interpretacji marburskiej, poznania naukowego w szerszej ufundowaną krytykę kultury jako filozofię form symbolicznych. Ostatni rozdział trzeciego tomu p.t. *Metafizyka form symbolicznych* miał być poświęcony związkom z antropologią, ale ostatecznie Cassirer rezygnuje z niego w wydaniu z 1929 r.¹²

Na przełomie lutego i marca 1929 r. odbyła się konferencja w Davos, która miała, według pierwotnego planu, skonfrontować w oficjalnej debacie koryfeuszy antropologii i egzystencjalizmu. Na konferencję nie zaproszono Plessnera, jego miejsca zajął Cassirer, który, co jest całkowicie zrozumiałe, konsekwentnie bronił własnego stanowiska. Heidegger przedstawia własną analitykę ludzkiej egzystencji, przekonując, że człowiek w swojej skończoności autentycznie pojmuje siebie wyłącznie jako *Da-sein* tkwiące w nicości, którą uprzytamniają mu trwoga i bycie ku śmierci. Cassirer odpowiada cyklem wykładów wygłaszanych wprawdzie w imieniu antropologii, ale skonstruowanych według schematu neokantowskiej argumentacji. W istocie filozof broni swoistej formy idealizmu opartej na koncepcji obiektywnego rozumu; zarzuca Heideggerowi, że definiując człowieka jako namiestnika nicości, wrywa go z symbolicznego uniwersum kultury. Dystansuje się przy tym wobec antropologii filozoficznej, poddaje krytyce chwalonego wcześniej Schelera za pojęcie ducha zbyt bliskie filozofii życia. Duch nie jest oddzielnym od natury, bezsilnym „impotentem”, który staje się twórczy dzięki drzemającym w cielesności siłom witalnym, lecz ma w sobie symbolotwórczą moc, która funduje jego otwarcie na świat.

Debata z Davos przyćmiewa i tak już blaknący blask filozofów z Kolonii. Cassirer stopniowo oddala się od antropologii, a duch dziejów zaczyna sprzyjać całkiem innym tendencjom. Plessner z powodu żydowskiego pochodzenia musi

¹¹ E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, Berlin 1923–1929.

¹² E. Cassirer, *Nachgelassene Manuskripte und Texte*, Vol. 1, Hamburg 1995, s. 35 nn.

emigrować z Niemiec, a „nowe pokolenie” antropologów (Arnold Gehlen, Erich Rothacker, Louis Bolk) z entuzjazmem, przewyższającym nawet „egzystencjalne uniesienia” Heideggera, kolaboruje z nazistowskim rządem.

Apoteoza *das Man* – Erich Rothacker

Po przejściu władzy przez Hitlera większość czołowych niemieckich filozofów emigruje. Na miejscu pozostają, z nielicznymi wyjątkami, myśliciele „drukiego formatu”, którzy, chcąc nie chcąc, stają się funkcjonariuszami nowego systemu. Antropologia filozoficzna jako odrębny kierunek zdaje się chylić ku upadkowi. Brakuje zarówno głównych luminarzy: nieżyjącego Schelera i podwójnie nieobecnego (z powodu emigracji i oskarżenia o plagiat) Plessnera, jak i teoretycznej realizacji postulatów zawartych w programowych pismach. W tej sytuacji z odsieczą przychodzą filozofujący przyrodnicy (Ludwig Bolk, Otto Storch, Adolf Portmann) i dość nieoczekiwanie filozofowie zaangażowani w struktury organizacyjne Trzeciej Rzeszy. Szczególnie ważną rolę w konsolidacji antropologii odegrali Erich Rothacker i Arnold Gehlen.

Rothacker początkowo wykłada jako profesor filozofii w Heidelbergu, a w roku 1928 przenosi się do Bonn. W 1932 r. wraz z pięćdziesięciu innymi wykładowcami szkół wyższych podpisuje odezwę wyborczą popierającą Adolfa Hitlera, rok później wstępuje do NSDAP. Wkrótce obejmuje ważną funkcję w ministerstwie propagandy i organizuje studencką akcję palenia książek pod hasłem „walka z antyniemieckim duchem”. W 1934 r. ukazuje się główna jego praca z tego okresu *Filozofia dziejów*, w której promuje antropologiczną teorię ras. W tym samym roku zostaje członkiem narodowosocjalistycznej Akademii Niemieckiego Prawa (*Akademie für Deutsches Recht*), gdzie zakłada Komisję Filozofii Prawa (*Ausschuß für Rechtsphilosophie*). W czasie II wojny światowej aktywnie uczestniczy w nazistowskim projekcie „Nauki humanistyczne na rzecz wojny” (*Kriegseinsatz der Geisteswissenschaften*).

Jako filozof Rothacker od samego początku łączy swoje zainteresowania z antropologią filozoficzną. Program nowej dyscypliny zarysowany przez Schelera i Plessnera odczytuje jako próbę realizacji Diltheyowskiego postulatu ugruntowania nauk humanistycznych. Za pośrednictwem Plessnera zapoznaje się z Georgiem Mischem i skupionym wokół niego gronem badaczy późnego Diltheya. Nie przyłącza się jednak do żadnej „szkoły”. Oscylując między perspektywą kulturalistyczną i naturalistyczną, usiłuje zintegrować hermeneutyczną refleksję nad kulturą z antropologiczną teorią doświadczenia. Od Diltheya przejmuje teorię rozumienia, zarazem jednak nie ogranicza jej zasięgu do obszaru ekspresji duchowych, lecz podąża śladem wyznaczonym przez Georga Mischa, który wzywał do tworzenia możliwie najbardziej rozległych fundamentów hermeneutyki, tak,

by nie tylko umożliwiała ona interpretację świata historyczno-duchowego, lecz również interpretację natury, na której ów świat się nadbudowuje¹³. W tym kontekście zadanie antropologii filozoficznej polegałoby na określeniu sposobów egzystencji człowieka jako istoty żywej i jego stanowiska w całości świata naturalnego, dzięki czemu stworzona zostałaby możliwość pełnego ugruntowana teorii rozumienia życia w medium jego doświadczenia.

Według Rothackera, człowiek skazany jest na autointerpretację, na rozumienie siebie i świata z powodu ułomności biologicznej konstytucji, która czyni go swoistym *homo absconditus* – niepoznawalną, ukrytą przed samą sobą istotą. Do tej myśli zbliża się koncepcja Schelera, ale, jak podkreśla Rothacker, autor *Stanowiska człowieka w kosmosie* rezygnuje z niej na rzecz metafizycznych spekulacji¹⁴. O wiele trafniejsze okazuje się pod tym względem stanowisko Plessnera, który stwierdza, że „bez filozofii człowieka nie ma żadnej teorii życiowego doświadczenia w naukach humanistycznych, a bez filozofii natury żadnej filozofii człowieka”¹⁵. Plessner wywodzi dziejowość człowieka z kategorii ekscentrycznej pozycjonalności. Istota ekscentryczna zmuszona jest stwarzać sobie własne środki do życia, jednak efekty jej działania nigdy nie mogą być dla niej całkowicie satysfakcjonujące, przez co wikła się ona w ciąg wciąż na nowo podejmowanych urzeczywistnień swoich zamierzeń. Człowiek ze swej istoty żyje w *continuum* dyskontynualnie odcinających się od siebie wydarzeń, które same w sobie stanowią zawsze ucieleśnienie rozbieżności pomiędzy tym, co osiągnięte a tym, co zamierzone¹⁶. Stąd wyłania się historia, której sens polega właśnie na odzyskaniu tego, co utracone z pomocą nowych środków, stworzeniu równowagi poprzez zmiany sięgające fundamentów, zachowanie tego, co stare poprzez zwrócenie się ku nowemu¹⁷. Realizując samego siebie, człowiek tworzy własne dzieje, które nie mają końca, nie mają żadnego ukrytego celu, ich jedynym uzasadnieniem jest sztuczność ludzkiej natury i ekspresywny charakter działania, do którego człowiek jest zmuszony, gdyż dopiero ono umożliwia właściwy mu sposób życia. Rothacker przejmuje i rozwija tę ideę, podkreślając, że Plessner poprzestaje jedynie na postulatach i nie wyjaśnia faktycznego ufundowania dziejowości w ludzkiej naturze. W 1932 r. publikuje zbiór artykułów *Lehre vom Menschen*, gdzie po raz pierwszy pojawia się pojęcie stylu życiowego (*Lebensstil*). Działanie człowieka stanowi zawsze odpowiedź na określoną sytuację, zarówno zewnętrzne okoliczności, jak i wewnętrzne presje. Złożoność owej sytuacji powoduje, że skuteczne

¹³ Por. G. Misch, *Die Idee der Lebensphilosophie in der Theorie der Geisteswissenschaften*, [w:] *idem, Vom Lebens- und Gedankenkreis Wilhelm Diltheys*, Frankfurt a. Main, 1947, s. 47.

¹⁴ E. Rothacker, *Schellers Durchbruch in die Wirklichkeit*, Bonn 1949, s. 13 nn.

¹⁵ *Ibidem*, s. 26

¹⁶ Por. *ibidem*, s. 338-339.

¹⁷ Por. *ibidem*, s. 339.

okazują się jedynie te zachowania, które nabrały charakteru utartych praktyk życiowych, trwałych, wypróbowanych wzorców reakcji. Takie utrwalone sposoby postępowania nazywa Rothacker „stylami życia”. To właśnie one stanowią podstawę procesu dziejowego, a zarazem tworzą przestrzeń społeczno-kulturowego świata.

W pracy *Geschichtsphilosophie*¹⁸ przedstawia je jako cykliczne procesy (*Kreisprozesse*) zachodzące w ramach grup społecznych czy wspólnot zmagających się z rzeczywistością. Filozof konstruuje przy tym obraz kultury, opierając się na biologicznych teoriach opisujących świat zwierzęcy. Głównym źródłem inspiracji jest koncepcja wokół-świata (*Umwelt*) Jakoba von Uexküll'a. Główna teza niemieckiego biologa głosi, że zwierzęta żyją w zamkniętych kręgach funkcjonalnych, które wyznaczają ich obraz świata, a tym samym pole możliwego działania¹⁹. Podstawowym pojęciem jest tutaj kategoria planu rozumiana jako aprioryczny moment organizacji istot żywych, „autonomiczna reguła organizująca materiał, jego forma”, która odpowiada za charakter wszystkich przejawów aktywności żywego organizmu. W ramach pojęcia planu mieści się zarówno „plan budowy”, decydujący o przestrzennej organizacji istot, jak i „plan sprawności”, określający reguły czasowego przebiegu ich procesów życiowych. Uexküll utożsamia fakt posiadania przez istotę żywą swoistego planu z byciem „podmiotem”. „Planowość” podmiotu przejawia się w suwerennych, specyficznych dla niego sposobach postrzegania i działania, których rezultatem jest jego własny świat zjawisk²⁰. Kategoria planu wiedzie zatem Uexküll'a do sformułowania tezy, zgodnie z którą istota żywa i jej świat (świat otaczający, na który składają się tworzone przez nią przedmioty – ich treści i formy mają charakter podmiotowy, są zbudowane przez receptory i efekторы funkcjonujące według planu budowy istoty żywej) stanowią precyzyjnie zorganizowaną, ściśle określoną i nieprzypadkową całość. Wzajemna przynależność części i całości wyraża się w zachodzących pomiędzy nimi relacjach, którymi są *z a c h o w a n i a* istot żywych²¹. Zgodnie z zasadą całości, podmiot i przedmiot nie istnieją samodzielnie, i dlatego, dla przykładu, badając zachowania, czyli:

„relacje podmiot–przedmiot, w ich odniesieniu do zewnętrznego świata możemy wnioskować o przedmiotach specyficznych dla danego podmiotu. Gdy odkrywamy formę przedmiotowego świata, ujawnia się nam zarazem plan budowy podmiotu, ponieważ forma świata otaczającego i podmiot są tożsame, na mocy zasady o udzielaniu przedmiotowi formy przez podmiot”²².

¹⁸ E. Rothacker, *Geschichtsphilosophie*, [w:] *Handbuch der Philosophie*, hrsg. A. Bäuml'er/M. Schröter, Berlin 1934, s. 3-150.

¹⁹ Por. A. Pobjowska, *Biologiczne „a priori” człowieka a realizm teoriopoznawczy*, Łódź 1996, s. 68.

²⁰ Por. *ibidem*, s. 58.

²¹ Por. *ibidem*, s. 62.

²² *Ibidem*, s. 66.

W przeciwieństwie do zwierzęcia człowiek nie żyje w wokół-świecie, lecz w świecie otwartych możliwości – tutaj Rothacker powtarza z kolei tezę Schelera – a zatem w świecie, wobec którego może się zdystansować. Ów dystans nie jest jednak absolutny jak wyobrażał sobie autor *Stanowiska człowieka w kosmosie*, ponieważ „jeśli zwierzę dałoby się zdefiniować jako całość dopasowanych do środowiska popędów, to człowieka, w ścisłej analogii, należałoby określić jako całość tego, wobec czego żywi on miłość”²³. Chroniczna nadwyżka popędowa charakteryzująca człowieka wymaga odpowiednich zabiegów, które zamieniają chaotyczne impulsy w trwałe i spójne motywacje. Aby funkcjonować w świecie, niedopasowany do żadnego określonego środowiska *homo sapiens* musi poddawać siebie rozmaitym autointerpretacjom, potrzebuje tym samym pewnej wykładni, obrazu, który wyznacza horyzont tego, co dla niego ważne, donośne i wartościowe²⁴. Możliwość dystansu wobec otoczenia nie zaprzecza temu, że sztuczny świat kulturowo wytworzonych wartości stanowi dla niego obszar bezpośredniego doświadczenia, ponieważ „podobnie jak otwartość zwierzęcego planu budowy na określone sfery bodźców zmysłowych konstituuje zmysłowy świat tych organizmów, tak emocjonalna otwartość człowieka na określone sfery sensu konstituuje świat kultury”²⁵. Rothacker dostrzega zatem w systemie kulturowo wyznaczanych wzorów zachowań odzwierciedlenie praw właściwych dla środowiska – system ów spełnia rolę, którą w przyrodniczej koncepcji środowiska pełni plan budowy organicznej. Struktura „środowiska kulturowego” pozostaje w ścisłej korelacji z „organami kulturowymi”, jakimi są porządki pokrewieństwa, obyczaje religijne, język, tradycja. Człowiek potrzebuje „niszy kulturowej”, która pozwala mu przetrwać w otaczającym świecie. Krytykowane przez egzystencjalistów *das Man* staje się dla Rothackera podstawą wszelkiej „zdrowej kultury”, która powinna skutecznie neutralizować potencjalne wewnętrzne konflikty, a zarazem mobilizować do walki z zewnętrznym wrogiem.

Filozof zamyka artykuł rozdziałem zatytułowanym *Trzecia Rzesza*. Przejęcie władzy przez Hitlera i dokonane przez niego „reformy” odczytuje jako początek „narodowej rewolucji”. Społeczeństwo niemieckie może spełnić swoją misję, poddając się odpowiednim zabiegom wychowawczym. Przede wszystkim należy oczyścić aryjski fenotyp z obcych domieszek, a następnie za pośrednictwem kulturowo-politycznego „chowu” – ukształtować i rozwinąć drzemiące w narodzie niemieckim cechy rasowe. Swoje tezy wspiera filozof, rzecz jasna, cytując z Alfreda Rosensberga, Ernsta Kriecka, Josepha A. de Gobineau i Fryderyka Nietzschego. Zakłada przy tym, że rasa ludzka jako taka nie zależy wyłącznie od czynników biologicznych, lecz kształtowana jest w głównej mierze na

²³ E. Rothacker, *Geschichtsphilosophie*, s. 101.

²⁴ *Ibidem*, s. 97.

²⁵ *Ibidem*, s. 94.

poziomie kulturowym. Rasa jest bowiem w ostatecznym rozrachunku „skutkiem wysiłku woli i duchowego zamiaru”²⁶. Panowanie nad własnym życiem, zasada *amor fati* zinterpretowana jako szacunek wobec istniejących instytucji oraz wszechstronna autodyscyplina wsparta siłą perswazji politycznych i społecznych organizacji przyczyniają się do powstania zdrowej, samoświadomej i gotowej do poświęceń jednostki.

To właśnie rozważania nad udziałem indywiduum w kształtowaniu procesu kulturowego skłaniają Rothackera do napisania *Warstw osobowości* (1938)²⁷. W dziele tym uwidaczniają się wpływy psychologii Menyhérta Palágyi’ego, Ludwiga Klagsa i Carla G. Junga. Filozof rozróżnia w psychice człowieka warstwę witalną („zwierzę w nas”), która funduje warstwę psychiczną („dziecko w nas”) i osadzoną na dwóch poprzednich warstwę osobową, która kontroluje świadome procesy. Najważniejszą kwestią dla zrozumienia specyfiki ludzkiej kondycji jest uchwycenie relacji zachodzącej między głęboką warstwą osoby a jej wokół-światem. Jak pisze filozof, „chodzi o typową dla głębokiej warstwy osoby podatność na obrazy i obrazowe przeżycia”²⁸. Obrazy są bowiem „naocznymi aspektami określonych składników rzeczywistości, które zostały silnie nasycone afektami i posiadają istotne znaczenie dla naszego przetrwania”²⁹. Rothacker ma tutaj na myśli drugą pośrednią warstwę psychiki, wobec której wolicjonalne Ja nie może nigdy osiągnąć pełnego dystansu. Ja kontrolujące pewien zakres możliwych zachowań, reakcji i procesów myślowych wyrasta z owej głębokiej warstwy obrazów, czerpiąc z niej materiał i energię niezbędną dla swoich celów. W niej właśnie, jak przekonuje filozof, dochodzi również do „ukonstytuowania się praktycznie przeżytego i doświadczonego przez nas wokół-świata”³⁰. Wokół-światem okalającym ludzką egzystencję jest symboliczna przestrzeń kultury wypełniona różnymi językami, mitami, sztuką, ale i wzorcami kształtującymi sferę emocji, myślenie i postrzeganie rzeczywistości. Człowiek żyje w zamkniętym horyzoncie kultury, która w trwającym tysiąclecia procesie wypracowała system wewnętrznych regulacji oraz odpowiadający mu obraz świata. O jego spójności świadczy pewien wspólny dla różnych przejawów danej kultury „styl życia”. Często przytaczanym przez Rothackera przykładem jest duchowość rzymska, której kulturowy „styl życia” opierał się, jak sądzi filozof, na idei panowania widocznej w relacjach rodzinnych, własności, prawie, ale również w religii, sztuce czy w specyficznym stosunku do cielesności. Ów niezbywalny dla każdej kultury

²⁶ *Ibidem*, s. 146.

²⁷ E. Rothacker, *Schichten der Persönlichkeit*, Leipzig 1938.

²⁸ *Ibidem*, s. 30.

²⁹ *Ibidem*, s. 32.

³⁰ *Ibidem*, s. 30.

rezerwuar obrazów stanowi korelat specyficznego dla niej „obrazu świata”, również naukowego:

„Nauka w żadnej mierze nie wyparła życiowej *praxis* ani skorelowanego z nią obrazu świata. Wszyscy żyjemy w tym świecie obrazów i nawet nie próbujemy opuścić go w naszych codziennych zmaganiach. [...] cały świat, w którym praktycznie działamy, włącznie ze światem politycznym, gospodarczym, religijnym i artystycznym obraca się w kategoriach życia, które tworzą przednaukowy obraz świata będący przedmiotem badań filozoficznej antropologii”³¹.

Rothacker pisze zatem o konieczności zbadania swoistego *a priori* Lebensweltu, które funduje zarówno codzienne doświadczenie, jak i naukową praktykę. Bynajmniej nie chodzi mu o jakąkolwiek formę transcendentalizmu, ukryty obraz świata nie składa się bowiem z ahistorycznych struktur poznawczych, lecz tworzą go obrazy i metafory ukształtowane w dziejowym procesie. Antropologia powinna je odsłonić i analitycznie przebadać, dzięki czemu będzie w stanie trafniej uchwycić relację zachodzącą na osi człowiek świat.

Nawiązując do platońskiej metafory, Rothacker stwierdza, że ludzkie oczy nie są w istocie przystosowane do oglądania słonecznego światła, dlatego człowiek ma szczęście, że zamieszkuje jaskinię i jest zdany na zmysłowe obrazy i symbole. Prawda, jaką może odsłonić, to prawda powierzchni, migotliwy blask odbić zawieszonych między bytem i nie-bytem. Filozof zakłada przy tym, że źródłem obrazów kształtujących kulturę są archetypowe siły, które decydują o zbiorowej i jednostkowej tożsamości, co z kolei prowadzi go do uznania decydującej roli rdzennie germańskich archetypów w nadchodzącej „rewolucji narodu niemieckiego”. Trzecia Rzesza ma szansę urzeczywistnić twórczy potencjał, który dręmał dotąd w mitologicznych wyobrażeniach, o ile znajdą się odpowiedni przywódcy gotowi prowadzić lud ku świetlistej przyszłości. Podobnie jak Heidegger, Rothacker wierzy w odrodzenie niemieckiego uniwersytetu pod auspicjami nowych rządów, wierzy w misję dziejową narodowego socjalizmu i równie heroicznie jak mędrzec z Todtnaubergu podejmuje nakaz myślenia w „czasie marnym”.

Najwyższe systemy kierownicze – Arnold Gehlen

Arnold Gehlen od samego początku kariery naukowej łączył zainteresowania biologiczne z filozofią. W latach 1930–1934 pracował jako *Privatdozent* na uniwersytecie w Lipsku, gdzie powstało jego pierwsze dzieło *Wirklicher und unwirklicher Geist* (1931)³². Filozof przedstawia w nim egzystencjalną analizę człowieka jako istoty duchowej. Dialektyczny proces „logiki sytuacji”, w jakie wkła

³¹ E. Rothacker, *Probleme der Kulturanthropologie*, Bonn 1942, s. 165.

³² A. Gehlen, *Wirklicher und unwirklicher Geist* (1931), [w:] *idem, Gesamtausgabe*, Bd.1, s. 113-383 (dalej cyt.: GA 1).

się dojrzewający podmiot, zachodzi w trzech fundamentalnych stadiach. Pierwsze stadium to okres dzieciństwa – dominuje w nim naśladowanie, mimetyczne wchodzenie w cudze role, przejmowanie poglądów najbliższych osób. Początkowo człowiek staje się sobą poprzez identyfikację z Innym. Drugie stadium to czas autorefleksji, dojrzewania, w którym dominuje uporczywe pytanie o własną tożsamość. W tym okresie człowiek staje się sobą przez negację innych, skupienie się na własnych przeżyciach. Dopiero trzecie stadium, w którym człowiek porzuca narcystyczną postawę na rzecz działania zakorzenionego w instytucjach, pozwala mu uzyskać pełną dojrzałość. Refleksyjnej postawie rozumienia, właściwej wiekowi dojrzewania, przeciwstawia filozof działanie rozumiane nie jako substytut funkcji poznawczej, lecz jako zachowanie, do którego człowiek został stworzony. O działaniu mówi Gehlen, odwołując się do Fichtego i Schopenhauera, jako niewywiadnym akcie woli, ustanawiającej rzeczywistość wolnym czynem, przy czym polem działania nie jest świadomość, jak w fichteańskim idealizmie, lecz konkretna empiryczna rzeczywistość, która ma zostać opisana za pośrednictwem absolutnej fenomenologii. Nie uznaje ona żadnych apriorycznych założeń, pochodzącego z idealizmu przeciwstawienia zasady ducha i życia, obecnego jeszcze u Schelera, nie rezygnuje jednak z realności i nie bierze jej w nawias, jak postulowali twórcy tej metody. Absolutna fenomenologia poszukuje rzeczywistości, która odsłania się w działaniu, nigdy zaś w refleksji. Własnej rzeczywistości nie wznosi się bowiem w akcie myślenia, lecz stawiając czoła doświadczeniom, na które wystawiają nas losy naszego życia. „Duch nierzeczywisty“ opiera się na nieustannym intensyfikowaniu i pogłębianiu własnej wewnętrzności, przeżywaniu życia innych ludzi. Jego aktywność nie motywuje do realnego działania, nie pociąga za sobą żadnych decyzji na temat prowadzenia i kształtowania życia, które charakteryzują „ducha rzeczywistego”.

Tuż po napisaniu *Wirklicher und unwirklicher Geist* Gehlen dochodzi do wniosku, że egzystencjalne analizy ludzkiej kondycji popadają ostatecznie w subiektywizm i poszukując nośniejszej filozoficznie perspektywy, zwraca się ku tradycji idealistycznej. Najbliższe lata (1932–1935) poświęca studiowaniu Fichtego i Hegla. Zwieńczeniem tego okresu jest praca *Theorie der Willensfreiheit* (1933)³³. Wolność jest czymś pośrednim, ponieważ dochodzi do skutku jedynie w odniesieniu do natury, w której realizuje się jako działanie i na odwrót, natura jako taka urzeczywistnia się jedynie jako naturalna strona swobodnie działającego indywiduum.

„Właściwe pojęcie wolności jako potwierdzenie natury i dopasowanie się natury do wolności (ciało jest tak urządzone, aby za jego sprawą można było realizować wolność) oraz wzajemne ich ustanawianie się znajduje spełnienie w działaniu”³⁴.

³³ A. Gehlen, *Theorie der Willensfreiheit* (1933), GA II, s. 1-180.

³⁴ *Ibidem*, s. 164.

W tym kontekście Gehlen pisze o „rytualnej skarbnicy” Kościoła stanowiącej najważniejszy fundament religii. Rozbudowane, zwłaszcza w katolicyzmie, ceremonie angażują cielesność, sferę emocjonalną i duchową, stapiając je w niepodzielną całość. Wolność ducha znajduje tutaj pełne oparcie w fizycznej naturze człowieka.

W czasie przejścia władzy przez Hitlera filozof wyklada filozofię na uniwersytecie w Lipsku. Jak pisze Brede, „do 1933 r. Gehlen odgrywał dekoracyjną rolę młodego *Privatdozenta*, który dobrze się zapowiada. Wybił rok 1933 i ku zaskoczeniu najbliższych przyjaciół filozof wyskoczył z roli akademickiego dandy, stając się zaangażowanym członkiem partii”³⁵. W tym czasie bardzo szybko robi karierę jako filozof, obsadzając stanowiska opuszczone z powodu emigracji lub wymuszonej emerytury przez niepoprawnych politycznie wykładowców (Hansa Driescha [1934] i Theodora Litta [1936]). W inauguracyjnym wykładzie *Państwo i filozofia* uznaje faszystowską strukturę państwa za „konieczny i naturalny przedmiot ducha, a tym samym i filozofii”³⁶. Tuż przed wyborami do Reichstagu podpisuje z setką innych wykładowców lojalnościową petycję *Bekanntnis der deutschen Geisteswelt zu Adolf Hitler*. W maju 1935 r. podobnie jak wielu innych filozofów (m.in. Carl Schmitt, Martin Heidegger) wstępuje do NSDAP. Do roku 1935 działa najpierw jako kierownik komórki (*Zellenleiter*), a potem jako przewodniczący (*Amtsleiter*) założonego przez Rudolfa Heßa Związku Nauczycieli Akademickich Rzeszy (*NS-Dozentschaft*) na uniwersytecie w Lipsku. Do jego obowiązków należą m.in. decyzje zwalniania bądź zatrudniania nowych pracowników akademickich. Ponadto prowadzi ideologiczne kursy szkoleniowe dla funkcjonariuszy NSDAP. Podobnie jak Heidegger, narodziny Trzeciej Rzeszy uznaje za początek narodowej i duchowej przemiany Niemiec. W latach 1933–1934 pracuje nad monumentalnym, niedokończonym dziełem *Philosophie des Nationalsozialismus*, które ma zapewnić mu pozycję głównego ideologa nazistowskiego reżimu. Uporczywe zabiegi filozofa kończą się jednak fiaskiem. Atakowany przez Ernsta Kriecka za pesymizm, elitaryzm i zaniedbywanie historycznego i społecznego wymiaru jednostki stopniowo rezygnuje z politycznych aspiracji. Przełomem jest rok 1935, kiedy z powodu interwencji Kriecka nie uzyskuje tytułu profesorskiego. Wtedy właśnie zwraca się ku innej tematyce (podobnie jak Heidegger po rezygnacji z rektoratu), odkrywając na nowo antropologię filozoficzną.

Pomimo serii porażek zostaje w 1942 r. przewodniczącym Niemieckiego Towarzystwa Filozoficznego, do którego należą prawie wszyscy działający wówczas w Niemczech profesory filozofii. Zajmuje się również psychologią, pracuje m.in. dla „Psychologicznego Ośrodka Nadzoru Wojska” w Pradze, który

³⁵ W. Brede, *Arnold Gehlen*, [w:] *Metzler Philosophen Lexikon*, Stuttgart 1989, s. 280.

³⁶ A. Gehlen, *Der Staat und die Philosophie*, Leipzig 1935, s. 16.

miał oceniać działalność kadry oficerskiej, wspierać duchowo żołnierzy i utrzymywać w narodzie ducha poświęcenia. W 1938 r. przenosi się na dwa lata do Królewca na tzw. kantowską katedrę, gdzie pracuje nad swoim filozoficznym *opus magnum* – *Der Mensch*³⁷. W 1940 r. zostaje przeniesiony do Wiednia, gdzie pozostaje do końca wojny, nie licząc kilkumiesięcznego udziału w walkach na froncie wschodnim.

Pierwsze wydanie głównego dzieła filozofa zawiera w sobie liczne nawiązania do ideologii narodowosocjalistycznej. Przesadą jednak wydaje się opinia Krokowa, jakoby „Arnold Gehlen zaprojektował i zrealizował w swoim dziele faszystowską teorię na najwyższym poziomie refleksji, na jaki mogła się ona w ogóle wzniesić”³⁸. Gehlen w przeciwieństwie do Rothackera odżegnuje się już w pierwszym wydaniu dzieła od rasizmu³⁹. Stwierdza, że wypracowane przez jego antropologię kategorie odnoszą się w równej mierze do wszystkich grup ludzkich. Człowiek nie jest bowiem zdeterminowany biologicznie, lecz sam musi siebie stworzyć za pośrednictwem kultury języka, narzędzi, wychowania *etc.* Nawet pozostałości biologicznego dziedzictwa nie mają nic wspólnego z różnicami rasowymi. Różnice między jednostkami i grupami ludzkimi wynikają głównie z czynników kulturowych. Człowiek niejako z natury skazany jest na kulturę, dlatego należy odrzucić leżące u podłoża socjaldarwinizmu założenie, że życie ludzkie to wyłącznie „walka o przetrwanie”⁴⁰.

Deklaracjom filozofa zdają się jednak przeczyć pewne ustępy z pierwszego wydania *Der Mensch*. W przedostatnim rozdziale zatytułowanym *Dziedziczenie a istota gatunkowa* Gehlen omawia problematykę psychologii ras. Wyróżnia m.in. cechy charakterologiczne rasy wschodniej, północnej oraz bliskowschodniej w odniesieniu do cnoty i dzielności, które rzekomo najwyraźniej występują w narodzie germańskim⁴¹. W trzecim wydaniu (1943) rozdział ten został znacznie skrócony. Również ostatni rozdział pierwszego wydania noszący tytuł *Najwyższe systemy kierownicze (Oberste Führungssysteme)* zawiera wyraźne aluzje do narodowego socjalizmu i Hitlera. Nie oznacza to bynajmniej, że Gehlen próbuje w jakikolwiek sposób legitymizować „system wodzowski”, ponieważ pojęcie najwyższych systemów kierowniczych odnosi się do nadrzędnych, ponadjednostkowych struktur organizacyjnych takich jak religia, prawo, państwo, religia *etc.*, które kryją w sobie określony potencjał normatywny, wzmacniają ludzkie motywacje, stabilizują popędy i zmuszają człowieka do działania. Jako synonimu najwyższych systemów kierowniczych filozof używa zaczerpniętego od Alfreda Rosenberga określenia

³⁷ A. Gehlen, *Der Mensch. Seine Natur und Stellung in der Welt* (1940), GA 3.1 i 3.2.

³⁸ Ch. Graf von Krockow, *Die Deutschen in ihrem Jahrhundert 1890–1990*, Reinbek 1990, s. 362.

³⁹ A. Gehlen, GA 3.1., s. 11.

⁴⁰ *Ibidem*, s. 114, 125.

⁴¹ *Ibidem*, s. 705.

Zuchtbild (wzorzec chowu). Przykładem takiego wzorca okazuje się system ideologiczny narodowego socjalizmu:

„w Niemczech sam czyn dowodzi tego, że immanentny wzorzec chowu jest w stanie przedstawić i zrealizować naczelne zasady działania. [...] Ta dziedzina jest zatem sferą światopoglądu w tym sensie, jaki nadał temu słowu narodowy socjalizm, a streścił w idei wdrażania germańskich cech charakteru Rosenberg⁴².”

W trzecim wydaniu dzieła ustęp ten oraz nawiązania do narodowego socjalizmu zostały usunięte. Gehlen pozostawia jednak samo pojęcie ‘chowu’, którego konotacje nieodmiennie przywołują skojarzenia z eugeniką i polityką rasową; po II wojnie światowej wprowadza w jego miejsce pojęcia dyscypliny oraz instytucji.

Warto podkreślić, że filozof nie powołuje się na rasistowskich badaczy z wyjątkiem Louisa Bolka, *notabene* stanowiącego również punkt odniesienia dla Plessnera, którego trudno podejrzewać o jakiegokolwiek nazistowskie sympatie. Tym niemniej, jak sam przyznaje, próbując zaskarbić sobie łaski nowego establishmentu zastosował pewne „środki ostrożności” mające na celu chronić główne dzieło przed potencjalnymi zarzutami o niewłaściwą linię ideologiczną. W 1941 r. ukazuje się artykuł „Instynkt, dziedziczenie, wychowanie”. Gehlen referuje w nim teorie Kriecka i Bäumlera, podkreśla wagę determinacji genetycznej dla rozwoju człowieka, a przede wszystkim uznaje nauką wartość ideologii rasowej, kończąc artykuł następującymi słowami – „nasz światopogląd zawiera dwa twierdzenia dotyczące życia w ogólności: że życie jest walką, że ludzkie życie podlega prawu rasy⁴³”. Nieco wcześniej w manuskrypcie stanowiącym prawdopodobnie fragment planowanej pracy o filozofii narodowego socjalizmu (1934) Gehlen przedstawia teorię ras jako mit, który ma moc ogarniania całych narodów i doprowadzania ich do dziejowej samowiedzy. W tych i w kilku innych miejscach filozof używa pojęcia rasy, ale nigdy w znaczeniu antropologicznej kategorii. Rasa jako pewna kulturowa idea, jako „mit rasy”, a nie naukowa teoria, może bowiem przyczynić się do zwiększenia społecznej integracji i zmniejszenia wewnętrznych antagonizmów.

Po latach Gehlen przyznaje się do błędów, o czym warto pamiętać, kiedy porównamy jego postawę wobec nazistowskiej przeszłości z niejasnymi enuncjacjami Heideggera. Na usprawiedliwienie można wskazać, że nazistowskie elementy w jego filozofii są stosunkowo nieszkodliwe w porównaniu z tym, co w latach 30. i 40. XX w. pisali Hans Freyer, Oswald Spengler, Erich Rothacker czy Ernst Jünger. Poza tym w całym jego dziele nie znajdziemy nawet śladu antysemityzmu. Nawet po 1933 r. zajmuje się żydowskimi myślicielami jak Scheler, Köhler czy Freud, chociaż w pierwszym wydaniu *Der Mensch* przemilcza jak wiele im zawdzięcza. Godny uwagi wydaje się fakt, że Gehlen nawet w najgorszym pod względem intelektualnym okresie swojej twórczości nie konstruował

⁴² *Ibidem*, s. 739.

⁴³ *Ibidem*, s. 858.

teorii instytucji wokół pojęcia narodu, rasy, rzeszy czy woli mocy, lecz zawsze odnosił się do kategorii państwa i prawa. Nie mogło to spotkać się z akceptacją ze strony nazistów, którzy odrzucali normy prawne, pogardzali praworządnością, lekceważyli przepisy administracyjne, szydzili z biurokratycznych instytucji. Nad sprawną organizację przedkładali działanie, które byłoby w większym stopniu wyrazem „rasowej woli” niż spisanej konstytucji. Paradoksalnie jako zagorzali zwolennicy państwa organicznego nosili w sobie anarchiczną nienawiść do państwa jako takiego. W obliczu takiej postawy postulat Gehlena, aby budować praworządne państwo na stabilnych instytucjach, musiał wydawać się czczym anachronizmem.

Zbieżności zachodzące między jego programem antropologicznym a ideologią nazistowską sprowadzają się zasadniczo do dwóch kwestii: akcentowania głównej roli działania w osobniczym i społecznym rozwoju człowieka oraz podkreślania konieczności odgórnego dyscyplinowania jednostek. Wspomniane koincydencje mają jednak dość powierzchowny charakter, ponieważ Gehlen rozwija teorię opartą na empirycznych danych i osadzoną w filozoficznej tradycji, podczas gdy światopogląd lansowany przez luminarzy narodowego socjalizmu opiera się na eklektycznej mieszance niespójnych poglądów. Podstawowe dla filozoficznej antropologii pytanie o człowieka ma, zdaniem Gehlena, znaczenie praktyczne. *Homo sapiens* to niepowtarzalny, nieudany projekt natury, w którym dokonuje ona swoistego eksperymentu – realizuje całkowicie nową zasadę organizacji. Na tle świata fauny człowiek jawi się jako istota ‘naznaczona brakiem’ (*Mängelwesen*), w o wiele mniejszym stopniu niż zwierzęta fizycznie przystosowana do życia na łonie przyrody i borykania się z typowymi dla niej niebezpieczeństwami. Nie posiadając ‘kłów i pazurów’, nie dysponując instynktami kanalizującymi docierające doń bodźce, rodząc się ‘zbyt wcześnie’ z punktu widzenia norm dojrzałości fizjologicznej typowej dla wyższych ssaków będących zagniazdownikami, człowiek zmuszony jest niejako do poszukiwania możliwości kompensacji owego przyrodzonego mu piętna nieprzystosowania – w przeciwnym razie skazany byłby jak gatunek na zagładę. Owe niezbywalne funkcje kompensacyjne spełniają, zdaniem Gehlena, język oraz instytucje społeczne. Opisując biologiczne niedostatki gatunku ludzkiego, filozof odwołuje się do nauk empirycznych, a zwłaszcza do prawa retardacji. Prawo to orzeka, że pewne szczególne cechy morfologiczne *homo sapiens* w zestawieniu ze ssakami wyższego rzędu można rozumieć jako efekt zahamowania rozwoju. W stadium dorosłym charakteryzują go cechy, które u małą pojawiają się na etapie kształtowania się zarodka i u osobników młodych (nisko osadzone uzębienie wsunięte pod część mózgową, brak owłosienia, budowa miednicy decydująca o wyprostowanym chodzie). Ponadto niektóre cechy jego narządów można uznać za archaiczne (pełny zgryz, pięciopalcowa ręka) lub jako punkty wyjścia specjalizacji, które znajdujemy u małą człekokształtnych (wydatny kiel, krótszy kciuk). Biorąc pod uwagę

morfologiczne cechy powinniśmy uznać człowieka za dojrzały płciowo embrion małpy. W przeciwieństwie do innych zwierząt nie żyje on w dostosowanym do swoich potrzeb środowisku, lecz w świecie otwartym, który stanowi dla niego obszar stałego ryzyka, dlatego skazany jest na długi okres opieki i zależności od rodziców. Wynikająca z niedorozwoju biologicznego otwartość na świat prowadzi do permanentnego obciążenia organizmu człowieka, które jest kompensowane za pośrednictwem rozmaitych urządzeń kultury – Gehlen wskazuje przede wszystkim dwie podstawowe formy kompensacji organicznej ułomności *homo sapiens*: język oraz instytucje. Język stanowi podstawowy mechanizm odciążający wobec nadmiaru bodźców, którymi człowiek jest stale zalewany, porządkuje zarówno obraz zewnętrznego świata, jak i sferę wewnętrznych przeżyć, oddramatyzowuje rzeczywistość, odbierając jej moc bezpośredniego oddziaływania, a przede wszystkim stanowi podstawowy środek komunikacji. Instytucje zaś odciążają nadwyżkę popędów, które nieustannie konkurują ze sobą o pole swego wyrazu. Instytucje kanalizują energię popędową, chronią ludzkie motywacje, ukierunkowują działanie i wyznaczają nieprzekraczalny horyzont norm i wartości. Kultura to w istocie nic innego aniżeli złożony system kompensacji pierwotnych biologicznych niedoborów człowieka.

Podsumowując, możemy z całą pewnością stwierdzić, że autor *Der Mensch* był nazistą, przynajmniej przez kilkanaście lat (1933–1945). W latach 1933–1935 pracował nad filozofią narodowego socjalizmu, a późniejsze poszukiwania w tym kierunku miały charakter akcydentalny, choć, jak się zdaje, odpowiedzialność filozofa powinna obejmować również tego rodzaju wypowiedzi, w przeciwnym razie należałoby odwołać się do przysłowia ukutego przez Boecjusza: *si tacuisses, philosophus mansisses*. Niewątpliwie antropologia Gehlena pozbawiona jest elementów rasistowskich i antysemitycznych, co odróżnia ją zdecydowanie od koncepcji Rothackera. Jednakże scjentyistyczna orientacja filozofa powoduje, że nie znajdujemy u niego żadnego zaplecza aksjologicznego, które chroniłoby jego teorię przed immoralizmem nazistowskiej ideologii. Filozof, budując swój program na ustaleniach nauk empirycznych, potrafi wprawdzie wyjaśnić, dlaczego człowiek nie jest zwierzęciem, ale równocześnie nie jest w stanie uzasadnić, dlaczego nie powinien być nieludzki.

Rafał Michalski

Philosophical Anthropology in the Third Reich

Abstract

The article presents the evolution of philosophical anthropology – a new philosophical discipline which originated in Germany in the interwar period. After taking over the power by Hitler, some of the anthropologists were forced to emigrate, while the rest of them stayed in the country and began collaborating with the new government. Erich Rothacker and Arnold Gehlen are the examples of various ways of involvement in Nazi politics. Both thinkers not only occupied high positions at the universities and in national organizations but also promoted the ideology in their texts.

Keywords: philosophical anthropology, Third Reich, Nazi politics, Erich Rothacker, Arnold Gehlen, collaboration.