

Adam Plachciak*

EKOFILOZOFICZNE WĄTKI W ANTROPOLOGII M. SCHELERA, H. PLESSNERA, A. GEHLENA

W artykule została podjęta próba wykazania związków łączących ekofilozofię z filozoficznymi propozycjami antropologii M. Schelera, H. Plessnera oraz A. Gehlena. Podejmują oni próbę przezwyciężenia klasycznych ujęć metafizyki Kartezjusza, będącej metafizyką podmiotu, oraz metafizyki Arystotelesa, będącej filozofią subiektywności; są propagatorami relacyjnego stosunku człowieka do przyrody – metafizyki relacyjności.

Ekofilozofia, często określana jako filozofia ekologiczna lub ekologiczny humanizm, jest refleksją filozoficzną zmierzającą do stworzenia wiedzy, która obejmowałaby zarówno kosmologię, antropologię i etykę. Definiowanie pojęcia ekofilozofii napotyka jednak trudności, m.in. ze względu na wielość szkół, kierunków oraz nurtów, które reprezentują właśnie tę dziedzinę wiedzy. Dodatkowe problemy pojawiają się na gruncie wyznaczania zakresu pojęcia ekofilozofii. Na ten problem uwagę zwraca A. Papużyński, który twierdzi, że ekofilozofię, z punktu widzenia jej zakresu znaczeniowego, można pojmować szeroko lub wąsko. W znaczeniu szerszym: „filozofia ekologii to dział filozofii podejmujący problemy szeroko rozumianej ochrony środowiska przyrodniczego, miejsce człowieka w uniwersum i zależności pomiędzy oddziaływaniem człowieka na przyrodę i jej zwrotnym oddziaływaniem na jakość ludzkiego życia; w znaczeniu węższym filozofia ekologii jest odróżniona od etyki ekologicznej, zwanej inaczej etyką środowiskową lub ekoetyką” [10, s. 5]. Zakresowo szerokie rozumienie ekofilozofii proponuje J.M. Dołęga: „przedmiotem badań ekofilozofii jest istota i natura środowiska społeczno-przyrodniczego, jego właściwości ilościowe i jakościowe oraz dwustronne związki przyczynowe między antroposferą a biosferą” [7, s. 40].

Można zatem założyć, że ekofilozofia łączy w sobie dwa obszary: refleksję filozoficzną oraz troskę o naturalne środowisko. Główne inspiracje płynące z eko-

* Katedra Zarządzania Jakością i Środowiskiem Akademii Ekonomicznej we Wrocławiu – Wydział w Jeleniej Górze.

logii na płaszczyźnie filozoficznej koncentrują się wokół formułowania koncepcji przyrody podkreślających jedność, współzależność różnych przedmiotów, dynamizność, relacyjność. Preferowany jest systemowy obraz świata, emergentyzm, dynamizm, panteizm. Dominujący w cywilizacji naukowo-technicznej kartezjański paradygmat, analityczny wzorzec myślenia, zastępuje się holistycznym ujęciem przyrody. Holistyczny model myślenia ujmuje człowieka i przyrodę jako integralną całość. Do tak rozumianego obrazu świata odwołują się fizycy (F. Capra) [2], biolodzy (G. Bateson) [1], etolodzy (K. Lorenz) [9], filozofowie (A. Naess, H. Skolimowski) [14; 15] i inni badacze i naukowcy.

Ekofilozofia, kształtując się pod wpływem wielu różnych nurtów, kierunków oraz stanowisk filozofii zachodniej, jednocześnie poddaje je krytyce. Wspólnym elementem tych inspiracji jest założenie wpływu filozofii na kształt kultury. Negatywny wpływ filozofii na kulturę, który pośrednio oddziałuje na przyrodę, zauważalny jest w [12, s. 70-79]: (1) wpływie myśli postsokratycznej filozofii greckiej, w której byty tworzyły hierarchię z człowiekiem na czele, a świat dostępny zmysłom był mniej lub bardziej zepsutym obrazem prawdziwego bytu; (2) doktrynie judeochrześcijańskiej z jej ideami panowania człowieka nad resztą stworzenia i oddzielenia Boga od stworzenia; (3) Bacona i Kartezjusza idei panowania nad przyrodą poprzez racjonalistyczną naukę; (4) mechanistycznej kosmologii Newtona i Kartezjusza, którzy są traktowani jako twórcy paradygmatycznych kosmologii antyekologicznych, implikujących na płaszczyźnie filozoficznej model świata-maszyny, dualizm materii i ducha, redukcjonizm ontologiczny; (5) utylitarystycznej koncepcji postępu materialnego i jej wpływie na rozwój techniki; (6) postdarwinowskim obrazie natury, w którym zasadniczym prawem jest walka o byt; (7) dualistycznych tendencjach myśli Zachodu, dających się przedstawić w parach opozycyjnych pojęć: umysłowość – fizyczność, ludzkie – nie-ludzkie, człowiek – przyroda, ja – nie-ja, męskie – kobiece, wytwór kultury i historii – wytwór naturalny, produkcja – reprodukcja, transcendencja – immanencja, rozum – uczucie. Pozytywnie ekofilozofia czerpie inspiracje z wątków filozoficznych, które zakładają [12, s. 70]: (1) widzenie natury jako systemu ściśle powiązanych i współdziałających bytów, np. panteizm (Spinoza) lub panenteizm, gdyż w tej wizji usprawiedliwiona jest „demokracja ontologiczna”; (2) w dziedzinie epistemologii dowartościowanie pozaracjonalnych źródeł poznania (poznanie mistyczne, poznanie przez partycypację), „uwolnienie się od tyranii rozumu”, pokazanie podstaw ograniczeń dominujących teorii poznania, zwłaszcza racjonalistycznych i empirystycznych ujęć; (3) dostrzeganie w naturze pierwiastka absolutnego, który implikuje postawę szacunku, miłość do przyrody ze względu na nią samą, a nie ze względu na człowieka lub inny byt świadomy.

Można by sądzić, że ekofilozofia jest bardziej zorientowana na przyrodę niż na człowieka i z jej dyskursu trudno by czerpać inspiracje dla antropologii filozoficznej. Wbrew pozorom, filozofia ekologiczna jest mocno skoncentrowana antropologicznie, jej tematem jest właśnie człowiek osadzony w bycie przyrodniczym,

decydujący o pomyślności zarówno swego gatunku, jak i całej planety. Ekofilozofia jest taką refleksją filozoficzną, która ma m.in. przyczynić się do zrozumienia przez ludzi ich statusu istot żywych, a co za tym idzie – odbudowywania więzi z całą biosferą [4, s. 59]¹.

Antropologia filozoficzna, w wydaniu M. Schelera, H. Plessnera i A. Gehlena – klasyków tej dziedziny filozofii, miała się różnić w założeniach jej twórców od dotychczas ogólnie rozumianej filozofii człowieka, która swymi początkami sięga jeszcze sofistów, i jest integralną częścią wszystkich najważniejszych ideowych systemów zachodniej filozofii, tj. Arystotelesa, Tomasza z Akwinu, Kartezjusza czy Kanta. Chodziło im przede wszystkim o stworzenie takiego programu myślenia filozoficznego, który odwoływałby się do badań nauk szczegółowych, zwłaszcza biologii, psychologii, socjologii, antropologii kulturowej, a który poszukiwałby na drodze filozoficznego dyskursu zadowalających odpowiedzi na temat „stanowiska” człowieka pośród istot żywych, tj. roślin i zwierząt. Podstawowa kwestia tak rozumianej antropologii dotyczyła dwóch zasadniczych problemów, tj. filozoficznego opisu struktur ludzkiej cielesności, jednocześnie zestawionej ze strukturami cielesności animalnej oraz pytania o naturę związków zachodzących między ową cielesnością a całokształtem wszystkich kulturowych czy też – w tradycyjnym rozumieniu – duchowych dokonań człowieka. Tak zamierzona antropologia miała być, jak pisze S. Czerniak, „deskryptywną filozofią ludzkiej przyrodniczości oraz nadbudowanych nad nią „monopoli” człowieka w sferze natury ożywionej, takich jak: wiedza duchowa (Scheler), swoista „ekscentryczna” samowiedza (Plessner), język i instytucje społeczne (Gehlen)” [3, s. 6]. Żadnego jednak z tych *monopoli* nie można traktować jako bytu niezależnego względem przyrodniczych ram ludzkiej cielesności. Mówiąc inaczej, nie da się uchwycić niezawisłej istoty człowieka bez odniesienia jej do jego cielesności, która posiada wiele punktów styczności z cielesnością zwierząt. Właśnie ten kontekst był istotą antropologii Schelera, Plessnera i Gehlena, i zasadniczo odróżniał ich od filozofowania na przykład M. Heideggera, któremu filozoficzne odniesienia do świata przyrody ożywionej nie były potrzebne do rozwinięcia kategorii analityki egzystencjalnej w *Sein und Zeit* [3, s. 7].

Zdaniem Schelera podstawę świata ożywionego stanowi jego ontyczna jedność, której nie da się już dłużej rozumieć w kategoriach kartezjańskiego

¹ Na problem pojmowania antropocentryzmu w ekologii zwraca uwagę A. Papuziński który pisze: „W ekofilozofii należy odróżnić co najmniej dwa sensy antropocentryzmu: **antropocentryzm genetyczny**, związany z określeniem narodzin filozofii ekologii i etyki środowiskowej, oraz **antropocentryzm aksjologiczny**, dotyczący traktowania potrzeb i interesów gatunku ludzkiego jako punktu odniesienia wartości pozostałych elementów rzeczywistości, zgodnie z renesansową interpretacją słów Parmenidesa o człowieku jako mierze wszechrzeczy. Ale także w ramach tego drugiego z wyróżnionych sensów antropocentryzmu należy rozróżnić **skrajny antropocentryzm aksjologiczny** oraz **umiarkowany antropocentryzm aksjologiczny**. Sens pierwszego z nich polega na przedkładaniu potrzeb i interesów człowieka jako gatunku ponad dobro („interes”) biosfery. Natomiast sens drugiego – na uznaniu zachowania dynamicznej równowagi ziemskiej za konieczny warunek realizacji jednostkowych i społecznych potrzeb i interesów człowieka” [17, s. 7].

dualizmu, pojmowanego jako świadomość i rozciągłość. Niemożliwe jest rozdzielenie w życiu tego, co psychiczne, od tego, co cielesne, gdyż często okazuje się, że zachodzące procesy psychiczne nie zawsze muszą się odnosić do sfery świadomości, lecz zdarza się, że są zakorzenione na gruncie fizycznej płaszczyzny bytu. Można więc przyjąć, że schelerowska koncepcja życia zakłada konieczność sprzężenia sfery psychicznej z cielesną. „Przepaść między ciałem a duszą – stwierdza Scheler – jaką Kartezjusz wykopał swym dualizmem rozciągłości i świadomości ujętych jako substancje, znikła dzisiaj tak dalece, iż niemal namacalne stało się poczucie jedności życia” [15, s. 128].

Granica tego, co psychiczne jest – zdaniem Schelera – wszystko to, co można sprowadzić do bytu ożywionego. Struktura życia, pomyślana jako psychiczność, wznosi się na czterech stopniach: *uczuciowy pęd, instynkt, pamięć asocjacyjna, intelekt*. Pierwszy stopień owej psychiczności, *uczuciowy pęd*, przejawia się już w organizmie rośliny. *Uczuciowy pęd* stanowi rodzaj zlokalizowanej w życiu roślinnym energii wzrostu. Ma on charakter *ekstatyczny*, gdyż jest zwrócony na zewnątrz, zapewniając ożywionym bytom wzrost i rozmnażanie. U roślin *uczuciowy pęd* pozbawiony jest jeszcze *zwrotnego informowania*, tj. świadomego stanu wewnętrznego, występującego już na poziomie organizmów zwierzęcych [15, s. 52]. Rośliny, w odróżnieniu od zwierząt, nie wybierają spontanicznie terenów występowania swego pożywienia, nie posiadają przestrzeni, w której mogłyby dokonywać zmiany miejsca swego pobytu, nie posiadają charakterystycznego dla zwierząt specyficznego popędu, skojarzenia, odruchu warunkowego, systemu nerwowego. „To, co u zwierząt nazywamy życiowym popędem – pisze Scheler – u rośliny jest jedynie włączonym w pęd uczuciowy ogólnym pędem do wzrostu i rozmnażania” [15]. *Uczuciowy pęd* obecny jest nie tylko u roślin i zwierząt, przenika on także życie człowieka, jest najpierwotniejszym popędem, wyprzedzającym wszystkie funkcje psychiki ludzkiej. Świadomość rzeczywistości rodzi się w wyniku napotykania przez *uczuciowy pęd* oporu wobec tej rzeczywistości. Stąd też poczucie realności bytu nie wynika z wnioskowania dyskursywnego, lecz z owego oporu [15, s. 56].

Scheler, polemizując z kartezjańską koncepcją substancji, ukazuje pozycję człowieka mocno osadzoną w bycie przyrodniczym. Realności świata doświadcza on już nie na drodze dyskursywnej, lecz poprzez *uczuciowy pęd* napotykalący *opór* rzeczywistości. Można by sądzić, że Scheler sprowadza człowieka do świata przyrody, tworząc przez to warunki do zaistnienia ekologicznej harmonii między człowiekiem a naturą. Tak jednak do końca nie jest, schelerowska wizja antropologii bowiem ostatecznie zdąża do nakreślenia znacznych różnic wyodrębniających byt ludzki spośród reszty istot żywych.

W swojej antropologii Scheler zakłada konieczność wyróżnienia dwóch podstawowych cech bytu ludzkiego, tj. systemowo-przyrodniczego oraz istotowego. To pierwsze pojęcie przyporządkowuje człowieka do świata zwierząt, drugie natomiast zmierza do uchwycenia istoty człowieka, wyróżniającej go ze świata

bytów przyrodniczych. Zachwianie równowagi między człowiekiem a zwierzęciem następuje na gruncie dziedzicznych instynktów. Instynktowne zachowania wyróżniają następujące cechy: po pierwsze, musi być ono sensowne, czyli musi być ukierunkowane celowo na wszystkie części składowe nosiciela życia; po drugie, musi przebiegać zgodnie ze stałym, niezmiennym rytmem – chodzi o taki rytm, który nie będzie wynikiem sensownych regularnych ruchów nabytych na drodze uczenia się, czy też pamięci asocjacyjnej². Trzecią cechą znamionującą zachowanie instynktowne jest to, że stanowi ono reakcję na celowe i rytmicznie pojawiające się sytuacje dotyczące gatunku, a nie poszczególnych doświadczeń jednostkowych. Człowiek nie posiada tak rozwiniętej umiejętności instynktownego przystosowania się do określonych warunków życia. „Swoją słabość, brak naturalnego przystosowania do środowiska życia, atrofii instynktów, zapewniających *a priori* harmonię z przyrodą, (człowiek – przyp. autora) – zdaniem Schelera – musi w jakiś sposób kompensować” [4, s. 73]. Byt ludzki, pozbawiony specyficznych przystosowań i funkcji do życia w naturalnym otoczeniu, wymaga zastępczego środowiska. Elementami składowymi tego środowiska są m.in. intelekt, język, przedmioty użytku – czyli typowe wytwory cywilizacji [15, s. 37]. Okazuje się jednak, że konflikt między człowiekiem a przyrodą zaostrza się właśnie na gruncie cywilizacji. Człowiek w dalszym ciągu potrzebuje pewnego umiarkowania, które pozwoli mu zredukować pojawiające się napięcia braku subordynacji wobec praw przyrody [4, s. 74].

Cechą wyróżniającą człowieka w świecie zwierząt nie jest jego inteligencja, lecz duch, pierwiastek, dzięki któremu człowiek, choć jest istotą przyrodniczą, wykracza poza i ponad przyrodę. Będąc dopiero istotą duchową, człowiek może być osobą otwartą na świat, wyzwoloną z ograniczoności, z zależności od życia, mającą samoświadomość i zdolność do porządkowania świata. Zatem byt ludzki jest umieszczony na granicy dwu światów: natury, gdzie rozciąga się przyrodnicza podstawa bytu ludzkiego oraz ducha, który pozwala człowiekowi otworzyć się na świat. Koncepcja schelerowskiej duchowości ma charakter relacyjny, gdyż umożliwia właśnie otwarcie się człowieka na przyrodę. Należy jednak zauważyć, że Scheler, poddając krytyce kartezjańską koncepcję substancji, sam tworzy typową dla nowożytności zasadę dominacji pierwiastka abstrakcyjnego nad przyrodą.

Zdaniem Plessnera, każdą żywą istotę charakteryzuje właściwa jej pozycjonalność, tzn. każda żywa istota odróżnia się w swej egzystencji od istniejącego na zewnątrz otoczenia, z którym jest powiązana i którego działanie zwrotne odczuwa [8, s. 237]. Pozycjonalność rośliny względem środowiska życiowego jest otwarta. Otwarta forma życiowa rośliny oznacza to, że otwiera się ona wielością swych

² Podstawą pamięci asocjacyjnej, będącej – obok czuciowego pędu, instynktu i inteligencji – cechą psychiczności organizmów (w tym przypadku nie dotyczy to już organizmów roślinnych, gdyż są one pozbawione wewnętrznego centrum informowania), jest *odruch warunkowy*. Zwierzę wydziela soki trawienne nie tylko wtedy, gdy spożywa pokarm ale nawet wtedy, gdy widzi pokarm, czy też gdy słyszy kroki niosącego pożywienie – zob. [15, s. 66].

korzeni, gałęzi, liści itd. na środowisko życiowe, inaczej mówiąc – jest mu ona wydana i ugruntowana w nim. Pozycjonalność animalna jest zamknięta, jako że zwierzęta, ze względu na swoją specyficzną sensomotorykę, okazują się być bardziej niezależne od naturalnego środowiska, posiadają one możliwość zwrotnego odniesienia do swego życiowego usytuowania. Zamknięta forma życiowa zwierząt skupia ich organizm na nich samych i sprawia, że pozycjonalność zwierząt jest dośrodkowa. Dopiero usytuowanie bytu ludzkiego jest odśrodkowe; w odniesieniu do niego Plessner używa pojęcia pozycjonalność ekscentryczna. Plessnerowska pozycjonalność ekscentryczna jest kategorią opisującą specyficzny sposób istnienia, w ramach którego wyłoniło się „Ja” odśrodkowe (ekscentryczne) jako swoisty „punkt widzenia”, z którego możliwe staje się przyjęcie pozycji dystansu w stosunku do sytuacji „tu i teraz”, stanie się widzem własnych przeżyć, uświadomienie sobie sprawstwa aktywności swojego ciała oraz uzyskanie świadomości bycia pewnym Ja [18, s. 251]. Człowiek dzięki swej refleksyjności widzi siebie dwojako: z zewnątrz jako fizyczne zjawisko i od wewnątrz jako coś istniejącego samo dla siebie [11, s. 40]. Z przekonania o zarezerwowanej tylko dla człowieka podstawowej strukturze, czyli pozycjonalnej ekscentryczności, zgodnie z którą człowiek jest nie tylko swoim bytem, ale równocześnie pozostaje w pewnym do niego stosunku, Plessner tworzy trójpozomową perspektywę ludzkiej samowiedzy. Po pierwsze, człowiek postrzega siebie jako ciało fizyczne; po drugie, jako „zamieszkujący” ciało podmiot woli, przeżywania, myślenia i posiadania ciała; po trzecie, jako znajdujący się „poza” ciałem, ekscentryczny punkt widzenia, z którego w jednym akcie samowiedzy człowiek ujmuje siebie zarazem w dwóch poprzednich perspektywach [18, s. 251]. Równolegle do tych trzech poziomów samowiedzy Plessner tworzy koncepcję trzech sfer egzystencji, w których człowiek uczestniczy. Są to: (1) wymiar świata zewnętrznego – rzeczywistość tego, co znajduje się „tam”, (2) świat wewnętrzny – rzeczywistość przeżywana i przeżywająca oraz (3) współświat.

Człowiek, dzięki swej pozycjonalnej ekscentryczności, w wyniku interpretacji napotykanego zjawiska, jest w stanie rozpoznać je jako osoby, zwierzęta, rośliny oraz ciała nieożywione, i w zależności od uzyskanej wiedzy może on dopasować sposób swego odnoszenia się do obiektów postrzegania [18, s. 259]. Plessnerowska „ekscentryczna samowiedza” pozwala człowiekowi zrozumieć konieczność równowagi ziemskiego ekosystemu w celu realizacji zarówno jednostkowych, jak i społecznych potrzeb i interesów bytu ludzkiego.

A. Gehlen uważał, że antropologia filozoficzna powinna stanowić oddzielną dyscyplinę filozoficzną, której celem byłoby wyjaśnienie swoistości człowieka jako istoty działającej. Antropologia ta miała się oprzeć na osiągnięciach nauk przyrodniczych, głównie biologii, etologii, psychologii i historii cywilizacji. Jako swych bezpośrednich poprzedników Gehlen wymieniał Herdera, Nietzschego oraz Schelera, gdyż w ich pismach odnajdywał sformułowania, które wykorzystywał do tworzenia instrumentarium swojej filozofii człowieka. Podobnie jak Scheler

i Plessner, rezygnował z wszelkich metafizycznych i spekulatywnych założeń odróżniających duszę od ciała, z określenia stopnia doskonałości, a przede wszystkim z wyznaczania sensu ludzkiego istnienia poprzez wskazywanie jego miejsca w hierarchii różnych bytów.

Zdaniem Gehlena, postępowanie w przyrodzie polega na coraz efektywniejszym dostosowywaniu się gatunków zwierzęcych do swojego naturalnego środowiska życia – niszy ekologicznej (Umwelt) [13, s. 728], która ogranicza i zaślepia zwierzę na wszystko, co nie jest istotne dla jego egzystencji. „Zwierzę, dzięki mądrości natury, pozostaje ślepe na wszystko, czego jako nic ważnego dla życia (znak wroga, zdobyczy, płci itp.) nie musi postrzegać; albo w innych przypadkach przedmiotem jego zachowania w polu percepcji, zawierającym zbędne biologiczne treści będzie tylko to, co jest i może być znaczące popędowo” [5, s. 245].

Charakterystyczną cechą człowieka jest brak takiego dopasowania do naturalnego środowiska, nie posiada on bowiem naturalnych organów zaczepnych, obronnych i organów ucieczki, posiada zmysły o małej sprawności, jest słabo owłosiony, ma słabe uzębienie; człowiek, którego niszą ekologiczną jest świat, musi być na cały świat otwarty; jest on biologicznie zmuszony do opanowywania świata przyrody. Na tych przesłankach Gehlen buduje dwie główne hipotezy swojej antropologii. Po pierwsze, człowiek jest istotą naznaczoną brakiem – mowa tu o brakach, w zestawieniu z innymi istotami żyjącymi, w naturalnym wyposażeniu człowieka w środki utrzymania się przy życiu, zdobywania pożywienia oraz ochrony przed zmianami klimatycznymi. Ta przyrodnicza sytuacja zmusza człowieka do wytwarzania narzędzi pracy i nieobecnego w przyrodzie wyposażenia technicznego. Po drugie, człowiek jest istotą otwartą na świat ze względu na jego nieprzystosowanie do bezpośredniego i doraźnego naturalnego środowiska. Nawet na poziomie popędów człowiek nie jest zmuszony do działania pod ich wpływem, jest w stanie odsunąć ich zaspokojenie, może zastąpić je czymś innym i samemu ustalić formę ich zaspokojenia. W życiu człowieka, w odróżnieniu od życia zwierząt, występuje nadwyżka popędów, których człowiek nie musi zaspokajać natychmiast i doraźnie. „Krótko mówiąc – jak pisze G. Francuz – nie reaguje on (człowiek – przyp. autora) bezpośrednio na spostrzeżenia zmysłowe, niejako nie uczestniczy bezpośrednio w świecie, w tu i teraz, lecz żyje w swego rodzaju kokonie swojej wyobraźni, swojej reprezentacji świata” [4, s. 79]. Dzięki temu człowiek może dystansować się od wpływów przyrody, stając się podmiotem świadomie wytyczanych celów z dowolnym wyborem środków. Człowiek jest, zdaniem Gehlena, „otwarty na świat, ale ubogi w instynkty, bezbronny z braku wyposażenia, żyje dzięki inteligentnemu działaniu, tzn. dzięki zmienianiu dowolnych warunków przyrodniczych w warunki służące jego celom, żyje w związku z tym aż po skraje pustyni lodowych i piaszczystych” [6, s. 112].

Z ekologicznej perspektywy człowiek Gehlena wydaje się być w sytuacji beznadziejnej, gdyż jest biologicznie zdeterminowany do tworzenia sobie sztucznego świata i opanowywania przyrody. Należałoby zapytać, jak daleko może

się posunąć człowiek w opanowywaniu przyrody, przy praktycznie nieograniczonych ku temu możliwościach? Otóż, zdaniem Gehlena, ludzka twórczość nie jest dowolną ekspresją. Do sprawnego funkcjonowania w świecie człowiek potrzebuje pewnego rodzaju odciążenia od nadmiaru bodźców oraz zdystansowania się od zalewającego go chaosu wrażeń. Temu celowi służy język i symboliczne odniesienia do świata. Owe odciążenia Gehlen nazywa instytucjami. „Takie kulturowe wzory zachowań, czyli instytucje, oznaczają dla indywiduum odciążenie od nazbyt wielu decyzji oraz przewodnik po obfitości wrażeń i bodźców, którymi zalewany jest człowiek otwarty na świat” [6, s. 113-114]. Wówczas dochodzi do „zapośredniczenia” wszystkich ludzkich reakcji na otaczający świat. Człowiek ma możliwość powściągać swe działania i reakcje na pojawiające się bodźce.

Po okresie walki i podporządkowywania sobie przyrody, zachwyty nad tym, co sztuczne i techniczne, człowiek musi sobie uzmysłowić znaczenie naturalnych korzeni swego człowieczeństwa. Język oraz instytucje społeczne (kultura), będące u Gehlena sferą niezawiszą istoty człowieka, nie dają się uchwycić bez odniesienia do ludzkiej cielesności, która ostatecznie ma tak wiele punktów stykowych z cielesnością zwierzęcą. Gehlenowska wersja antropologii, pojmująca człowieka jedynie w odniesieniu do świata przyrody ożywionej, wyraźnie zmierza w kierunku umiarkowanego antropocentryzmu aksjologicznego, a z punktu widzenia antropocentryzmu genetycznego ukazuje byt ludzki jako jedyny gatunek zdolny do otoczenia przyrody opieką.

Poglądy Schelera, Plessnera i Gehlena, klasyków antropologii filozoficznej, mają doniosłe znaczenie dla ekofilozofii, jako że:

- rezygnują ze spekulatywnych prób budowania metafizyki opartej na rozróżnianiu duszy i ciała, z wyznaczania stopnia doskonałości bytu ludzkiego przez wyznaczenie mu miejsca w hierarchii innych bytów;
- podkreślają wielowymiarowość i dynamikę istoty ludzkiej, w której mogą istnieć niejednokrotnie sprzeczne cechy;
- wskazują na znaczenie przyrodniczych ram ograniczających byt ludzki, pozbawiony specyficznych funkcji i przystosowań do życia w naturalnym środowisku;
- podkreślają potrzebę dopasowania kultury do wrodzonych, słabo plastycznych w przyrodniczym środowisku cech bytu ludzkiego.

Scheler, Plessner, Gehlen podejmują próbę przewyciężenia metafizyki Kartezjusza, będącej metafizyką podmiotu, oraz metafizyki Arystotelesa, będącej filozofią subiektywności; są oni propagatorami relacyjnego stosunku człowieka do przyrody – metafizyki relacyjności.

Literatura

- [1] Bateson G., *Umysł i przyroda*, PIW, Warszawa 1996.
- [2] Capra F., *Tao fizyki*, Zakład Wydawniczy „Nomos”, Kraków 1994.
- [3] Czerniak S., *Wstęp. Niemiecka antropologia filozoficzna XX wieku. Klasycy i wątki współczesne*, [w:] *Studia z antropologii niemieckiej – antropologia filozoficzna*, red. S. Czerniak, J. Rolewski, Wyd. Uniwersytetu Toruńskiego, Toruń 2004.
- [4] Francuz G., *O nową integrację wychowania. Ekologicznie zorientowana antropologia filozoficzna a wychowanie*, Oficyna wydawnicza „Impuls”, Kraków 1999.
- [5] Gehlen A., *Obraz człowieka*, „Studia Filozoficzne” 1983 nr 8-9.
- [6] Gehlen A., *W kręgu antropologii i psychologii społecznej – studia*, Czytelnik, Warszawa 2001.
- [7] Hull H., *O dwóch sposobach pojmowania i uprawiania filozofii ekologii*, [w:] *Ochrona środowiska społeczno-przyrodniczego w filozofii i teologii*, red. J.M. Dołęga, J.W. Czartowski, A. Skowroński, Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2001.
- [8] Kunzmann P., Burkard F.P., Wiedmann F., *Atlas filozofii*, Wyd. Pruszyński i S-ka, Warszawa 2003.
- [9] Lorenz K., *Regres człowieczeństwa*, PIW, Warszawa 1986.
- [10] Papuziński A., *Życie – nauka – ekologia. Prolegomena do kulturalistycznej filozofii ekologii*, WSP, Bydgoszcz 1998.
- [11] Plessner H., *Pytanie o cogito humana.*, PIW, Warszawa 1988.
- [12] *Powszechna encyklopedia filozofii*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2000.
- [13] *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 3, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2002.
- [14] Seed J., Marcy J., Fleming P., Naess A., *Myśląc jak góra*, Wydawnictwo „Pusty Obłok”, Warszawa 1992.
- [15] Scheler M., *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, PWN, Warszawa 1987.
- [16] Skolimowski H., *Filozofia żyjąca – Ekofilozofia jako drzewo życia*, Wydawnictwo „Pusty Obłok”, Warszawa 1992.
- [17] *Wprowadzenie do filozoficznych problemów ekologii*, red. A. Papuziński, WSP, Bydgoszcz 1999.
- [18] Zielińska A., *Wokół zagadnień antropologii filozoficznej Helmutha Plessnera i ich socjologicznych implikacji*, [w:] *Studia z antropologii niemieckiej – antropologia filozoficzna*, red. S. Czerniak, J. Rolewski, Wyd. Uniwersytetu Toruńskiego, Toruń 2004.

THE ECOPHILOSOPHICAL THREADS IN THE ANTHROPOLOGY BY M. SCHELER, H. PLESSNER AND A. GEHLEN

Summary

The article is an attempt of investigating the connections between ecophilosophy and philosophical propositions of the anthropology by M. Scheler, H. Plessner and A. Gehlen. They try to overcome classical propositions of metaphysics by Descartes, being metaphysic of the subject and the metaphysic of subjectivity by Aristotle. They promote relative attitude between man and nature.