

III. OBRAZ CZŁOWIEKA

Podwójne zamierzenie antropologii

Antropologia filozoficzna, czyli nauka o człowieku, nie jest nauką nową. Ostatnie dzieło Kanta nosi tytuł *Anthropologie* (1798), i chociaż tego słowa używano coraz częściej do określenia ostatniego rozdziału podręcznika zoologii, tzn. nauki o człowieku w aspekcie fizycznym, to jednak tradycja tego rodzaju nauki filozoficznej nigdy nie została całkowicie zaniechana. Od mniej więcej połowy lat dwudziestych można obserwować jej żywego rozwój w rozmaitych kierunkach.

Dokładniejsze opisanie tego rozwoju w ciasno zakreślonych ramach byłoby raczej niemożliwe, także z uwagi na wielość założeń i krzyżujących się wątków. Ruch egzystencjalno-filozoficzny, który jeszcze u Heideggera miał wyraźny zamysł ontologiczny, skoncentrował się następnie na temacie człowiek, podczas gdy wychodzące od psychologii łączenie wiedzy o charakterze i badań nad sferą ekspresji doprowadziło do wielu obiecujących wyników. Ważnym zadaniem antropologii filozoficznej byłoby oczywiście określenie swego stosunku do psychologii.

Trudności, jakie antropologia filozoficzna napotyka, są różnego rodzaju i wymagają tak gruntownej pracy, że filozofia nie może oczekiwać pomocy z żadnej strony. Antropologia bowiem nie może pomijać nauk szczegółowych, które, jak morfologia, psychologia, językoznawstwo, poprzestają na zadawaniu pytań o człowieka w ograniczonym zakresie, musi raczej przyjąć do wiadomo-

ści ich założenia i rezultaty. Jeżeli jednak uważa, że uznanie „człowieka” za przedmiot swych badań ma sens, to oznacza to dwojaki cel o doniosłości, którą trudno przekroić: po pierwsze, by stworzyć naukę (której wypowiedzi będą weryfikowalne, a nie poetyckie) nadzorząną, łączącą nauki o zakresach częściowych albo syntetyzującą problematykę czerpaną z nich wszystkich, naukę, o której metodzie, technice stawiania pytań i wyborze przedmiotu nic pewnego nie wiadomo, ponieważ tradycja antropologii filozoficznej jest raczej tradycją tendencji niż rezultatów. A po drugie, by w jednej nauce uchwycić „obydwie” strony człowieka, psychiczną (*seelisch*) i fizyczną, czy jak to nazwać, których zadawnione oddzielenie jest nie tylko powszednim dogmatem (*Vorurteil*), ale stało się instytucjonalną podstawą obocznego istnienia psychologii i wiedzy o fizycznej budowie człowieka.

Jednostronność dotychczasowych interpretacji

Nasza nauka ma przeciwko sobie głęboko zakorzenione, a przynajmniej uporczywe domniemania. Od tysiącleci bowiem zastanawiano się nad człowiekiem, utrwalili się zatem pewne interpretacje i supozycje, których w żadnym razie nie można przyjąć bez zastrzeżeń, bo przesądzały to z góry o losie pewnych kierunków teoretycznych. Jeżeli więc uznaje się człowieka tak po prostu np. za „istotę rozumną”, to nawet wtedy, kiedy ten rozum nie miałby być organem mającym w chrześcijańskim sensie odniesienie zaświatowe, pozostajemy w obrębie z góry przesądzonych możliwości, i nawet jeśli ktoś powiada: duch jest życiem, które wcina się w życie (Nietzsche), to w gruncie rzeczy chodzi wciąż drogami tej samej wielkiej tradycji antyczno-średniowiecznej.

Jeszcze przed niewieloma laty oczywiste było przeciwstawienie powyższemu ujęciu wyobrażenia człowieka jako istoty kierującej się popędami. Jest ono całkiem świeżej daty. Zostało zapoczątkowane przez Schopenhauera, rozbudowane przez Nietzscheego, a następnie w znany sposób upowszechnione przez psychoanalizę. Eksperiment polegał na tym, by przyjąć wiele różnych scharakteryzowanych tzw. podstawowych popędów i do nich sprowadzić nieprzejrzane bogactwo ludzkiego działania i ekspresji. Dowolność możliwych tez przesadziła o teoretycznej klęsce tych prób. Autorzy oszczędni obywali się jednym lub dwoma podstawowymi popędami, hojniesi mieli i ponad pięćdziesiąt. Faktycznie nie istnieje naukowa, empiryczna dyscyplina dysponująca weryfikowalnymi teoriami popędów. Oznacza to, że w naszej nauce nie mamy prawa przyjmować jakichkolwiek niezależnych podstawowych popędów oprócz tych o charakterze organicznym (zaspokajanie głodu, popęd płciowy).

Do dogmatów (*Vorurteil*), narzucających się jako sądy oczywiste, należą również takie, które dotyczą stosunku człowieka do zwierzęcia. Nauka o pochodzeniu gatunków patronuje skłonności do zacierania różnicy między antropoidami a człowiekiem; np. w niedawno podniesionej i zupełnie nie dającej się udowodnić tezie głosi się, że duchowy dystans między niższymi a wyżej rozwiniętymi rasami ludzkimi jest większy niż między antropoidami (małpami człekokształtnymi) a ludźmi. Nie ma bowiem żadnych metod pomiaru, które by pozwoliły zdefiniować ten „większy dystans”, są to więc tylko dowolne sądy, ferowane według upodobań, twierdzenia niemożliwe do udowodnienia. Są również tacy, którzy wierzą w absolutną różnicę między zwierzęciem a człowiekiem, czerpiąc tę wiarę np. z norm chrześcijańskich albo idealistycznych. Rozważna nauka nie może bez zastrzeżeń zająć żadnej z tych pozycji, każda bowiem spycha badania na utarte

szlaki, jak np. problem stosunku duszy i ciała we wszystkich możliwych wariantach rozpatrywany uparcie od dziesiątków i setek lat i, jak widać, nie do rozwiązania w obrębie dotychczasowych schematów.

Zarys całościowej teorii człowieka: istota naznaczona brakiem i Prometeusz

Wymienionym tu pokrótkę warunkom usiłuje sprostać całościowa teoria człowieka, która została przedstawiona w obszerniejszej pracy i kilku towarzyszących rozprawach. Wykorzystano w niej pewne założenia Herdera i Nietzscheego, przy czym ujawniła się jej nieoczekiwana zgodność z różnorodnymi wynikami krajowych i zagranicznych badań w dyscyplinach szczegółowych. Podejmowana tutaj krótka prezentacja pewnych fundamentalnych zasad informuje o poglądzie, który stara się w takim samym stopniu zachować kontakt z filozoficzną tradycją, co i ze współczesnymi dyscyplinami przedmiotowymi.

Już dawno zauważono, że człowiek, w punktu widzenia morfologii, stanowi przypadek wyjątkowy. Postęp w przyrodzie polega na ogół na organicznej specjalizacji jej gatunków, czyli na kształtowaniu coraz skuteczniejszych naturalnych przystosowań do określonych środowisk. Organizm zwierzęcy „utrzymuje się” dzięki swej specyficznej organizacji w pewnej zespolonej całości, do której „jest dopasowany” — tym, jak do tej harmonii dochodzi, nie będziemy się teraz interesować. Jeżeli spojrzymy na człowieka nie krepując się żadną teorią, to zauważymy kilka cech, które na razie tylko wylicze-

1. Człowiek jest „organicznie pozbawiony środków” (*mittellos*), pozbawiony naturalnych broni, narzędziów ataku, obrony lub ucieczki, wyposażony w zmysły o niezszczególnej wydolności, gdyż każdy z naszych zmysłów daleko ustępuje „specjalistom” w świecie zwierzęcym.

Nie ma futra i nie jest przygotowany na niepogody, a całe stulecia samoobserwacji nie pouczyły go, czy ma instynkt i jakie. Już dawno to zauważono, wskazywali na to Herder (1772) i Kant (1784). Dopiero jednak niedawno pod kierownictwem amsterdamskiego anatoma Bolka wypracowano teorię, która wszystkie szczególnie cechy budowy ludzkiej ujmuje jako oznaki „prymitywności”. Rozumie się przez to, po pierwsze, że pewne szczególnie cechy narządów, jak pełny zgryz, pięciopalczowa ręka i inne, muszą być „archaiczne”, tzn. historycznie dawne, że są zrozumiałe tylko jako punkty wyjścia specjalizacji, które znajdziemy u map człekokształtnych (wydatny kieł, krótszy kciuk); a po drugie, że dalsze cechy szczególnie (brak uwłosienia, sklepienie czaszki z nisko osadzonym uzębieniem, budowa miednicy itp.) należy rozumieć jako zatrzymane, utrwalone stany rozwoju płodowego. Ta „retardacja”, której człowiek zawdzięcza swój jakby embrionalny habitus, jest niezwykle wartościową zasadą wyjaśniania, ponieważ pozwala zrozumieć inne jeszcze swoiste cechy człowieka, a zwłaszcza nieproporcjonalnie wydłużony okres rozwoju, długim czasem nieporadności w fazie dziecięcej, późną dojrzałość płciową. Ogół tych cech zwykło się obejmować pojęciem „braku wyspecjalizowania”. Brak ów stanowi usprawiedliwienie opisowego i porównawczego przeciwstawienia człowieka i zwierzęcia, a zwłaszcza człowieka i jego najbliższych krewnych, wysoko wyspecjalizowanych małp człekokształtnych. Jeżeli dokonamy tego porównania naukowo, tzn. niedogmatycznie, to można wydedukować, że przodkowie człowieka, małe człekokształtne miały stosunkowo dużo więcej z „ludzkiej” konstytucji niż obecne i że cała ta linia rozwojowa jest determinowana przez nigdzie poza tym nie występujące panownie zasady, które można odnaleźć również gdzie indziej i rozpoznać pod różnymi nazwami (u Bolka — retardacja, u Schindewolf'a — proterogeneza). Zasadą tą byłoby „utrzymywanie się”

z punktu widzenia ewolucji historycznej starych, a w rozwoju jednostki cech wczesnych — młodzieńczych lub embrionalnych.

2. Obserwujemy, że człowiek jest wszędzie na Ziemi obecny i mimo ubóstwa swych środków fizycznych wszędzie podporządkowuje sobie przyrodę. A przy tym nie wiemy wcale, jakie to ma być „środowisko”, jaka suma naturalnych i pierwotnych warunków musi być spełniona, aby „człowiek” mógł żyć. Przeciwnie, widzimy, że „utrzymuje się” w strefie podbiegunowej i równikowej, na wodzie i na lądzie, w lesie, na moczarach, w górach i stepie. Żyje jako „istota kulturalna”, tzn. dzięki rezultatom swojej przewidującej, planowanej i wspólnej działalności, pozwalającej mu w dowolnych warunkach naturalnych, świadomie i celowo zmienianych, wytwarać techniki i środki do swojej egzystencji.

Dlatego można „sfére kultury” nazwać sumą czynnie zmienionych pierwotnych warunków, w których człowiek żyje i żyć może. Wszelkie techniki zdobywania żywności i przygotowywania pokarmu, wszelkie rodzaje broni, formy organizacyjne wspólnego działania i przedsięwzięcia mające na celu obronę przed wrogami i ochronę przed nie sprzyjającymi warunkami atmosferycznymi itd. należą wobec tego do zakresu najbardziej prymitywnych kultur, „ludzi natury” zaś, tj. ludzi poza kulturą, w ogóle nie ma.

Trzeba więc rezultaty tej planowanej, przekształcającej aktywności, włącznie z przynależnymi tu środkami rzeczowymi, myślowymi i wyobrażeniowymi, zaliczyć do fizycznych warunków ludzkiej egzystencji, takie zaś orzeczenie nie odnosi się do żadnego zwierzęcia. Budowle bobrów, gniazda ptaków nigdy nie powstawały w wyniku planowania, ale były wynikiem zachowań czysto instynktownych. Nazwanie człowieka Prometeuszem ma zatem ścisły i właściwy sens.

Jeżeli zauważymy, że sfera kulturalna człowieka ma

w istocie znaczenie biologiczne, to zrozumiała wydaje się tendencja, bardzo często napotykana, do stosowania również tutaj pojęcia środowiska zastrzeżonego dla zoologii. Zachodzi jednak istotna różnica: należy odnosić do siebie organiczne u człowieka ubóstwo środków i jego kulturotwórcze działania, ponadto trzeba je ujmować jako fakty biologicznie wzajemnie się warunkujące. W ogóle jednak nie należy tu mówić o „przystosowaniu” się człowieka do specyficznego kompleksu naturalnych warunków życia, wyznaczonego przez przyrodę temu właśnie gatunkowi, co oznacza ścisłe pojęcie środowiska. Tak jak postrzegamy stosunek wzajemny zwierzęcej, organicznej specjalizacji i zawsze skrojonego na jej miarę środowiska, tak też musimy postrzegać brak wyspecjalizowania i morfologiczną bezradność człowieka na tle jego kultury. Ponieważ jednak ta sfera kultury jest sumą pierwotnych stanów faktycznych, które człowiek zmienił tak, by służyły życiu, to nie ma żadnych naturalnych warunków, z góry wyznaczających granice jego zdolności życiowych, istnieją tylko graniczne warunki techniczne: nie przyroda, ale stopień wzbogacenia i ulepszenia kulturotwórczej aktywności człowieka, przede wszystkim jego możliwości intelektualne i rzeczowe wyznaczają granice ludzkiej ekspansji.

Człowiek jako organizm jest zatem istotą naznaczoną deficytem (Herder), w każdym środowisku naturalnym byłby niezdolny do życia, musi więc najpierw stworzyć sobie drugą naturę, czyli sztucznie przystosowany świat zastępczy, uwzględniający zawodność jego organicznego wyposażenia, i czyni to wszędzie tam, gdzie go widzimy. Żyje w sztucznie oczyszczonej, „uporzącznionej” przyrodzie, zmienionej tak, by służyła życiu — i to jest właśnie sfera kultury. Można też powiedzieć, że człowiek jest biologicznie zmuszony do zapanowania nad przyrodą.

Człowiek — istota działająca

Obszerne badania szczegółowe, uwzględniające ludzką „inteligencję”, „rozum”, energię myślową itp., wkomponowane w biologiczne warunki życia, tworzą bardzo korzystną podstawę do dalszych pytań. Nasza teoria nie zawiera żadnych założeń prowadzących do „dualizmu”, unika go (w rozszerzonej formule Nietzscheego), wnioskując na podstawie świadomości o tym, kto jej potrzebuje.

Na pytanie, czym przede wszystkim charakteryzuje się nasz schemat, odpowiedź brzmiałaby tak: założeniem, że fizyczną, cielesną stronę człowieka i jego wewnętrzną, duchową stronę można w sposób sensowny wyobrazić sobie jako całość tylko pod jednym warunkiem, czyli wtedy, kiedy, biorąc pod uwagę aspekt biologiczny, tzn. to, w jaki sposób dana istota utrzymuje się przy życiu, zauważymy, że jej intelligentne i przewidujące zachowania są właśnie wymuszone przez określone właściwości fizyczne. Istota o takich cechach organicznych jest zdolna do życia tylko dzięki przewidującemu zmienianiu przyrody. Dlatego w centrum wszelkich dalszych problemów i pytań trzeba postawić działanie (Handlung) oraz zdefiniować człowieka jako istotę działającą — czyli istotę przewidującą albo kulturotwórczą, co zresztą znaczy to samo. Dalsze badania należy więc sformułować tak: czy na gruncie dotychczas rozwiniętych założeń (*Vorstellungen*) można będzie, wychodząc od działania i jego materialnych uwarunkowań, rozumieć także bliższe, specyficzne ludzkie dokonania i właściwości? Wielka zaleta tego postępowania polega na tym, że stawiamy pytania, które można rozwiązywać empirycznie i że od początku unikamy wszystkiego, co mogłoby skłaniać do dualizmu. Istotnie, założenie wyjściowe okazuje się nad wyraz korzystne, aby więc przynajmniej zaznaczyć, w jakim kierunku powinny zmierzać te pytania, zarysuję jeszcze kilka istotnych spraw.

Można pokazać, że w prawidłowościach postrzegalnego dla nas świata, tej rzeczywistości danej zmysłom pozornie bez naszego udziału, kryje się nasza ludzka aktywność fizyczna. Skomplikowane procesy koordynacji ruchu ciała, oka i dotyku ręki można analizować tak dalece, że jedno staje się jasne: ów „bezpośredni” stan danego świata jest w wysokim stopniu zapośredniczony przez naszą własną aktywność i w związku z tym jest rezultatem. Procesy te, których tu nawet w skrócie nie możemy przedstawić, a stanowiące główną treść dokonania wczesnego dzieciństwa, sprawiają, że na koniec znajdujemy się w świecie w pełni optycznej i garsnianym, którego szczegóły są tylko zauważone (dane symbolicznie) przez zarys postaci, skalę barw, różnice wielkości, odcienie, skróty itp., w ten sposób jednak, że wartości towarzyszące i użytkowe, a więc np. suchość, struktura materiału, ciężar, odległość, a nawet „poręczność” rzeczy, są nam jednocześnie dane optycznie. Każdą rzecz dobrze znamy z wcześniejszego z nią obcowania i potencjalnie możemy nią rozporządzać. Zarazem jednak ta rzecz, pozostając w zasięgu zmysłu odległości, zachowuje dystans, postrzegana jest powierzchownie (nigdy w pełni swych możliwości), a mimo to owe zaznaczenia są symbolicznie dość zagęszczone i obejmują też ewentualne wartości użytkowe.

Ta struktura otaczającej nas przejrzystości świata, eliminująca szczegóły, a zachowującą intymną bliskość, ta widzialność tylko powierzchowna i zaznaczona konturem, a jednak nasycona „znaczeniem” wysoce symboliczny — jest w gruncie rzeczy tym, czego filozofia zawsze poszukiwała pod nazwą obiektywności. Ma ona jednoznaczny sens dla istoty, która wystawiona na otwartą pełnię świata, zmuszoną obywać się bez zdolności do celowej selekcji wszystkiego, co postrzegalne, jaka przysługuje zwierzęciu, powinna jednak orientować się w świecie, i co więcej, brać go w ręce poznając szczegółowo

wo, tak by mogła wszystkim, co pojmie, dysponować . w odniesieniu do przyszłych przypadków. Dochodzi się do tego stanu rzeczy dzięki temu, że ćwiczenia ruchowe niedojrzałego organizmu są wbudowane w rozwój jego zdolności postrzegania, w związku z czym człowiek „wzrasta ucząc się”, bo odkrywa to, co widzialne, można tylko czynnie, a z kolei zdobywaniu zdolności ruchu towarzyszy wiele zmiennych wrażeń zmysłowych, często także przez nie powodowanych. Końcowym rezultatem w każdym razie jest organizm, w którym niezwykłe bogactwo możliwych i „wyuczonych” ruchów czeka tylko, by zareagować na sygnał (*Andeutung*), który ludzka przezorność i ostrożność odbiera ze świata łatwo zrozumiałych, trzymanych na dystans, a jednak wewnętrznie znanych bodźców. Dokładnym przeciwieństwem tej mozołnie rozwijanej zdolności jest równie imponująca specjalizacja, jaką wiele zwierząt reaguje na nigdy jeszcze nie widziane, bardzo szczególne wrażenie środowiska wrodzonym gotowym, płynnym i doskonale celowym ciągiem ruchów, jak np. małe gęgawe gęsi na sylwetkę drapieżnego ptaka: zachowaniem instynktownym według „wrodzonego schematu” (K. Lorenz).

Odciążająca funkcja języka

Opisany tu pokrótce rozwój można by scharakteryzować również tak: ludzka „otwartość na świat” (Scheler) jest właściwie, z biologicznego punktu widzenia, negatywnym stanem rzeczy. Mądrość natury zaślepią zwierzę na wszystko, co nie musi być z życiowo ważnych względów odbierane jako wróg, zdobycz, oznaka płci; bądź też w innych przypadkach w polu percepcji, obejmującym również biologicznie zbędne treści, przedmiotem jego zachowania staje się tylko to, co jest ważne lub może być ważne ze względu na popęd. Człowiek zaś jest wystawio-

ny na zamek bodźców, na bogactwo danych postrzeżeń iowych, pod względem biologicznym zrozumiałe tylko wtedy, kiedy się pamięta, że musi on wyzwolić w sobie aktywność, która pozwoli mu fizycznie przeżyć — i to pośród dowolnych, czyli nigdy nieprzystosowanych, w przypadkowym stopniu założonych i różnorodnych warunków. Powodowane tym o b c i ą ż e n i e przewycięża on samodzielnie, nawet jeśli długa droga dzieli go od momentu, w którym zaczyna z łatwością ogarniać rzeczy, poznając bogactwo treści, nabiera sprawności ruchu i manipulacji. Rozwijanie tych umiejętności możemy nazwać także p r o c e s a m i o d c i ą ż a n i a. Mamy tu na myśli rzecz następującą: wzajemny wpływ, jakiemu podlega nauczenie się ruchu i poszerzanie świata spostrzeżeń, zmierza do powiększania d y s t a n s u między człowiekiem i światem. Nasze zachowanie staje się coraz różnorodniejsze, zarazem jednak coraz bardziej potencjalne, coraz bardziej jest tylko „możnością”; to, co postrzegane, w coraz większym stopniu jest wskazówką m o ż l i w y c h realizacji, których nie podejmujemy.

Ten proces odciążania dalej prowadzi język; lecz, ściśle biorąc, włącza się on w jego dość wczesne fazy już od początku. Dotyczy tego poniższy wywód.

Jeżeli będziemy rozpatrywać język nie z góry, skupiając uwagę na pojęciach i myśleniu, ale na jego realizacji biologicznej, czyli po prostu jako ruch i klasę szczególnych, dźwiękowo-motorycznych artykulacji, to stwierdzimy, że również tutaj zachodzi powszechny i elementarny związek biologiczny między bodźcem i reakcją, małe dziecko bowiem bardzo wcześnie reaguje na odbierane wrażenia ruchami prowadzącymi do dźwięku. Jego artykulacje dźwiękowe pokazują nam, że ów powszechny związek występuje i tu, jest tylko jakby „przekazany” do szczególnego narządu, właśnie dźwiękowo-motorycznego, czyli narządu mowy. U małego dziecka

dźwięki mowy w coraz większym stopniu zastępują inne - reakcje cielesne, mające być odpowiedzią. Człowiek dorosły też może odreagować całą masę bodźców pochodenia akustycznego i optycznego, którymi jest zalewany, w sposób czysto dźwiękowo-motoryczny, kiedy jego zachowanie nie jest już wystawiane na sugestywny atak świata bodźców, który miota zwierzęciem w jego środowisku.

Ponieważ dźwięk ma tę niezwykłą właściwość, że równocześnie jest ruchem i, jako słyszany, częstką świata zewnętrznego i postrzeżeniowego, a ponadto zmysłu odległości, możliwe jest więc — bez trudu i niejako automatycznie — kierowanie się ku jakiejś rzeczy i zarazem doznawanie jej, dowiadывanie się czegoś o niej. Każdy dźwięko-ruch odpowiada na bodziec, to sam tworzy symbol, który łatwo stapia się z owym bodźcem, odczuwa przy tym sam siebie oraz w jednym wrażeniu także wrażenie drugie, w dźwięku również widzianą rzecz. Jest to obcowanie z rzeczami w wysokim stopniu ułatwione i w dodatku twórcze, ponieważ wyczuwalne bogactwo świata zostaje rzeczywiście pomnażane. Dystans znów zwiększa się zdecydowanie: między nasze zachowanie a rzeczywistość wsuwa się „międzyświat” aktywnie ustalanej symboliki. Świat zwierząt z ich wyspecjalizowanymi zmysłami jest nieporównanie węższy, ale też nieporównanie bardziej dramatyczny niż nasz, nie tylko dlatego, że bodźce najczęściej przechodzą w ruch, a bardzo często w panikę, ale także dlatego, że zwierzę, zawsze całkowicie zmobilizowane, w każdej sytuacji angażuje cały zapas swoich popędów i potrzeb, doświadczeń i nawyków. Natomiast w zwracaniu się do rzeczy (nazywaniu ich) jest możliwe zachowanie aktywne, które praktycznie nic nie zmienia, ale jest ruchem odciążonym, wyłącznie doznawanym — co stanowi warunek wszelkiego „zachowania teoretyzującego”. Jeżeli w ogóle ma istnieć coś takiego, jak zachowanie wyobrażające

(przewidujące), skierowane na samo bycie istotne rzeczy, to powinno ono biec własnym torem, bez powodowania skutków praktycznych, a wtedy motorycznie reagować na bodziec nie musi cały organizm, nie musi mobilizować zawsze wszystkich bez wyjątku potrzeb.

Dzięki tej jedynej w swoim rodzaju aktywności, która poprzez ruch eliminuje bodźce rzeczy i jednocześnie tworzy symbol, tj. dźwięk jako sposób zwracania się do nich, i która jest zarazem czynnym i zmysłowo odbieranym darzeniem uwagą, bodźce tracą dramatyzm, są eliminowane i odsuwane na dystans, a ich „roszczenie” minimalizowane. To stara prawda, że język „zaklina” rzeczy, odbiera im moc działania. Poza tym dzięki naszej własnej aktywności zwiększa się ich wartość zmysłowa (*Plus*), dźwięk bowiem, towarzyszący wrażeniu, jako słyszany łączy się ze zmysłowym tworzywem wrażenia optycznego. Rzeczywistość, odsuwana na dystans, staje się wtedy znów bliska i znajoma, jej treści, w dużej mierze pozbawione mocy, zostając wplecone w krąg naszego poczucia istnienia, wciągnięte w samoodczuwanie własnego życia zmysłowego: w nasze wnętrze wchodzą rzeczy nazwane swoim imieniem. Bez takiego widzenia byłoby niezrozumiałe, w jaki sposób za sprawą języka nakłada się na świat nader fantastyczne dramatyczne napięcie, które dopiero nauka niweluje z mozołem za pomocą strony biernej i czynnej, fantazmatów męskiego i żeńskiego rodzaju wyrazów, metafor, obrazów itp.

Aby ogarnąć uwolnione teraz możliwości, należy zastanowić się nad tym, że wszystkie dźwięki pozwalają sobą dowolnie rozporządzać, tzn. to, że powstają, nie skazuje ich na określone bodźce: mogą być całkowicie niezależne od faktycznego treściowego charakteru sytuacji, co wiąże się z tym, że ruchy artykulacyjne, podobnie jak ruchy dotyku czy chodu, same wywołują odczuwalny bodziec, nakłaniający do kontynuowania tych ruchów. Jeśli jednak dźwięki i słowa pozwalają sobą dowolnie rozpo-

rzadzać, to można w tych symbolach nastawiać się na rzeczy, nawet te, które nie są w tej chwili obecne, przypomnieć sobie nieobecne, dzięki czemu, jak mówi Schopenhauer, „w myślach możemy ogarnąć spojrzeniem przeszłość i przyszłość oraz to, co nieobecne”. Tak więc od zewnętrz, poczynając od mowy, myślenie dąży stopniowo ku swej pełnej niezależności od Tu i Teraz i może otwierać się na świat. Jednym słowem, zostaje przełamany zaklęty krąg bezpośredniości, w którym zawsze zamknięte jest zwierzę. Możliwa staje się pamięć o rzeczach minionych, to znaczy świadome porównywanie, eksploracja doświadczenia w oczekiwaniu na to, co przyniesie przyszłość, uwzględnianie w rachunku tego, co odległe — wszystkie owe prace, których wymaga planowa aktywność, inteligentnie sterowana i kierująca się ku przyszłości. To, co obecne tu i teraz, dla ludzkiego postępowania niemal zawsze bywa tylko stanem przejściowym, wyłącznie materiałem. W naszym myśleniu stan ten nabiera dy sposzycyjności. Każdy dowolny szczegół zastanego rzeczywistości może być „wyobrażeniowo” przemieszczony w przestrzeni i czasie i połączony z każdym innym. Czy to horda dzikusów dopatruje się w drzewie przyszłej łodzi, czy też wielkie narody nowożytne prowadzą wojnę o przestrzenie życiowe dla przyszłych pokoleń — jest to ta sama „niezwierzęca” struktura zachowania. Można nawet po prostu nazwać człowieka istotą w wyższym stopniu polegającą na wyobrażeniu niż na postrzeganiu. To właśnie jest dla niego podstawą życia, w swym postępowaniu bowiem bardziej kieruje się projekcjami myślowymi niż okolicznościami zastanymi i „rzeczywistymi”. Powyższe określenia zarysowują kontur tego, co trzeba nazwać otwartością człowieka na świat.

Nie wspomnieliśmy jeszcze o równie decydującym, co losowo brzemiennym aspekcie języka jako środka przekazu i porozumiewania się, ponieważ zajmowaliśmy się tylko stosunkiem słowa do rzeczy, do zwykłego przed-

miotu. Również i w tej płaszczyźnie następuje proces „odciążania”, wciąż zwiększały się stopień pośredniości zachowań wobec świata, kto bowiem działa w porozumieniu z kimś innym, nie działa już, mówiąc w uproszczeniu, powodowany przez własny świat wewnętrzny, lecz w równym stopniu przez czyjeś wyobrażenia i motywacje tak jak ten, kto słucha rozkazu lub rady.

Zarysowane zostały oczywiście tylko niektóre tezy, a przecież język jest dziedziną o nadzwyczajnym bogactwie wewnętrznych treści i odkrywczej mocy. Jego rozwój z licznych, niezależnych od siebie korzeni, jego zwrotne oddziaływanie na różnicowanie się życia wyobraźni i fantazji — wszystko to musi pozostać poza zakresem rozważań, podobnie jak cały wielki rozdział o szczególnym charakterze ludzkiego życia popędowego. Od dawna dostrzegane ubóstwo instynktów u człowieka pozostaje w równie ścisłym związku z niewyspecjalizowaniem jego całościowej konstytucji, co i z otwartością na świat: czymże bowiem innym są, krótko mówiąc, instynkty, jeśli nie wrodzonymi koordynacjami specyficznych ruchów, z których tylko niewiele ma ta istota charakteryzująca się niedostatkiem narządów. Skoro zaś instynkty mogą naać wyższej celowości tylko wtedy, kiedy z góry odpowiadają na określone, przystosowane bodźce otoczenia, to także z tego względu człowiek nie może być istotą kierującą się instynktem, w jego bowiem sytuacji życiowej nic nie gwarantuje tego, że on w ogóle napotka te sygnały — zdany, w tej swojej kondycji, na otwartość świata. W zamian jednak istnieje w człowieku nadmiar (*Überschub*) nie ustabilizowanej siły popędowej, którą należy ukierunkować dopiero w toku doświadczenia i konfrontacji ze światem, nadmiar daleko przekraczający *quantum* energii potrzebnej wyłącznie do podtrzymywania życia. Tym samym pojawia się przymus przetwarzania i dyscyplinowania, a nawet potrzeba hamowania, którą należy dostrzegać i rozumieć, jeżeli chcemy uwzględnić dwie

sprawy, znów zresztą dość charakterystyczne: po pierwsze, ogromną, niewyczerpaną, ukierunkowaną energię, z jaką człowiek przeorał oblicze ziemi, a po drugie, czynnik zagrożenia, ryzyko, problematyczność jego organizacji — „całą słabość ludzkiej natury, pozostawionej samej sobie i nie chronionej przez ścisłe formy” (Bachofen) — a tym samym również władczą siłę form wychowania, obyczajów, moralności i kar, porządków panowania i kierowania, moc Lewiatana, o którym napisano: „Towarzysze w czasie podróży podzielały go między kupców?” (Job 40, 30).

Pełne szczegółowe rozwinięcie i sprawdzenie przedstawionego tu w zarysie poglądu na człowieka jest zadaniem empirycznej filozofii, przetwarzającej wyniki badań wielu dyscyplin szczegółowych. Oczekujemy od niej obrazu człowieka, w którym będziemy także mogli się rozpoznać.

Artykuł przedrukowany z „Geist und Zeit”, 1942, nr 19. Jest to krótki szkic przedstawianej przez autora całościowej koncepcji antropologii.

IV. OBRAZ CZŁOWIEKA W ŚWIETLE NOWOCZESNEJ ANTROPOLOGII

Zależność każdej nauki o człowieku od czasu

W roku 1786 w swej pracy *Was heißt: sich im Denken orientieren?* Kant napisał: „Czysta wiara rozumowa jest drogowskazem lub kompasem, pozwalającym spekulatywnemu myślicielowi orientować się, gdy jego rozum udaje się na włóczęgę w obszarze nadzmysłowych przedmiotów, człowiek natomiast o zwykłym, choć moralnie zdrowym rozumie może wytyczyć swą drogę w pełnej zgodności z celem swego przeznaczenia. Ta rozumowa wiara jest czymś, co musi leżeć u podstaw każdej innej wiary, ba, każdego objawienia”.

Był to w niewielu słowach zawarty program oświecenia, uznający rozum za organ wystarczająco kompetentny w kwestiach filozofii, etyki i religioznawstwa.

Kiedy w 1860 roku zmarł Schopenhauer, za jego sprawą scena była już całkowicie odmieniona. Wola jako obca refleksji, ślepa, oszalała żądza istnienia przełamuje się lub odzwierciedla w świadomości, i oto staje przed nami świat zjawisk — różnobarwny świat rzeczy i istot, które nazywamy rzeczywistymi: każda z osobna oglądana z zewnątrz odznacza się barwnym pięknem, widziana od wewnętrz jest demoniczną, gotową siać śmierć żądzą istnienia.

Około 1920 roku rządy sprawuje Freud. Jak każdy prawdziwy odkrywca przyniósł nam pierwszą, choć zniekształconą mapę dziewiczych terenów. Na tym polega jego wielkość i jego ograniczenie. Jego zawiła scholasty-

ka perwersji zawiera jednak ważne odkrycia, nawet jeśli wszystko, co ludzkie, nie wyszło poza określoną wielkomiejską ofertę. Jednakże zdesperowana powaga jego myśli i jego mądre poczucie ułomności naszej wiedzy były czymś, co pozwalało godzić się nawet na absurd. Jego antropologia ujmowała ducha ludzkiego w niemalże technicznych obrazach: np. jako pare, która wydobywa się z zawiłości popędów, jako wentyl popędów w snach i fantazjach, jako aparaturę ich regulacji i uwalnianie od zahamowań za pomocą tzw. uświadamiania. Sztuka i kicz, rzeczywistość i pozór oglądane z mostu sennych bajdrzeń stawały się nieodróżnialne.

Gdzie znajduje się antropologia dzisiaj? Sądę, że także freudowski obraz człowieka przybladł, nie mógł przecież ostać się pod naporem dwóch wojen światowych. Analizy Freuda zyskują jednak stopniowo swoisty i nieprzewidywalny powab, gdy uczucia i myśli zaczęły przybierać barwy czasu.

Można sądzić, że istotna różnica między obrazem człowieka, który teraz wyłania się powoli z wytrwałej pracy wielu osób, a wymienionymi wielkimi projekcjami polega na tym, że nie ogłaszamy już za człowieka czegoś, co hipertroficznie w nim narosło lub zostało przekarmione, ducha lub popędów, oraz na tym, że zaczeliśmy rozumieć to, co w człowieku pluralistyczne, co potencjalnie anarchystyczne. A także na tym, że postrzegamy go na tle konkretnych stosunków społecznych i stosunków pracy. Można wręcz powiedzieć: o b o k psychologii sfery wewnętrznej pojawiła się psychologia sfery zewnętrznej.

Można tu podać całkiem prosty przykład, na który zresztą wskazywał już Max Weber: jeśli mówi się o dążeniu do zysku jakiegoś przedsiębiorcy, można to robić z perspektywy wewnętrznej. Chodzi wtedy o namiętność, interes czy jakąś inną siłę psychiczną mającą własną historię. Albo można to robić z zewnątrz — a wtedy „dążenie do zysku” narzucają każdemu odpowiedzialnemu

pracownikowi prawa zakładu pracy, który podlega konkurencji. Obydwa spojrzenia na sprawę nie wykluczają się wzajemnie, trzeba je łączyć; a to, że trzeba to robić i można, samo już mówi o człowieku.

Każdą teorię dotyczącą człowieka trzeba rozważyć na tle czasu, w którym ona powstaje. Każdy wie, że kantowska optymalistyczna wiara w rozum odpowiadała atmosferze zapału, z jakim burżuazyjne społeczeństwo dążyło naprzód. Oczywiście dzisiejsza antropologia nie może podchodzić historycznie do siebie samej, ale musi wypowiadać się o człowieku ze świadomością, że czerpie te wypowiedzi poznając ludzi, którzy żyją w niepowtarzalnych warunkach teraźniejszości. To wielka różnica w porównaniu z Freudem. Dzisiaj widzimy, że ludzie nie tylko z powodu swych popędowych losów chorują lub odzyskują zdrowie, ale że same te losy zmieniają się wraz ze zmianą otoczenia społecznego. Musimy zdawać sobie sprawę z tego, że w zasadzie ogląd wewnętrzny wymaga oglądu zewnętrznego, i odwrotnie.

Nakładanie się wnętrza i zewnętrza w człowieku

Nakładanie się, czyli pomieszanie tego, co pochodzi z wewnętrz, i tego, co pochodzi z zewnątrz, sięga nieskończonym głęboko, zapewne aż do jądra substancji człowieka. W tym kontekście należy przypomnieć niezwykle interesującą koncepcję Portmanna o „pozamacicznym wcześniaczym roku”. Portmann przedstawił w Bazylei tezę, że nowo narodzone dziecko ludzkie jest rodzajem znormalizowanego wcześniactwa, skoro od urodzenia jeszcze przez rok nie rozporządza właściwymi dla swojego gatunku sposobami poruszania się oraz komunikowania, czyli mową. Ale to oznacza, że procesy dojrzewania i wzrostu, które zachodziłyby także w łonie matki, teraz wystawione są na wpływ niezliczonych bodźców, płyną-

cych ze świata zewnętrznego. Te procesy dojrzewania, jak nabywanie wyprostowanej postawy, zdolności manipulacyjnych, panowanie w jakimś stopniu nad ciałem i początki mowy, zachodzą w toku przetwarzania licznych bodźców otoczenia oddziałującego na dziecko, w stanie, w którym zachowują się jeszcze istotne cechy embrionalne, np. szybkość rosnienia. Ten pozamaciczny, dokonujący się wprawdzie poza ciałem matki, ale jeszcze w stadium dojrzewania wczesny kontakt z otwartym bogactwem bodźców jest najwcześniejszym stadium jednej z najważniejszych cech istoty człowieka — jego otwarcia na świat. W ten oto sposób ta otwartość na świat jako wewnętrzna cecha zepsala się z fundamentalnymi cechami zewnętrznymi, o których Louis Bolk, niedawno zmarły genialny anatom z Amsterdamu, mówił, że wszystkie one są ustabilizowanymi na całe życie, utrwalonymi właściwościami embrionalnymi: np. sklepienie czaszki, użebienie wsunięte pod część mózgową, brak owłosienia, budowa miednicy decydująca o wyprostowanym chodzie itd. Podobną wczesnoinfantylną cechą, która utrzymuje się w stanie ustabilizowania, jest również otwartość człowieka na świat. Dlatego też, jak mówi Portmann, wiele właściwości, na pierwszy rzut oka czysto fizycznych, jak np. czas trwania ciąży i opóźniony w stosunku do momentu narodzin stopień wykształcenia narządów ruchu i komunikowania się, można zrozumieć tylko w powiązaniu z kształtowaniem się naszego życia społecznego i otwartej na świat egzystencji ludzkiej. Całe to nieokreślenie otwarte oddziaływanie bodźców na małe dziecko staje się w ten sposób po części obligatoryjną funkcją procesów fizycznego dojrzewania, które u większości ssaków zachodzą w łonie matki.

Zajmiemy się teraz człowiekiem jako istotą embrionalną, czyli „niewyspecjalizowaną”, jak mówi Nietzsche, „nie ustalonym zwierzęciem”. Zobaczmy wtedy ryzykowność, niedojrzałość jego konstytucji, a z drugiej stro-

ny, jego zdolność do stabilizowania siebie, do niewyczerpanej improwizacji wciąż nowych odpowiedzi na niewyczerpane wyzwania życia, a tym samym jego siłę potrzebną do budowania wciąż nowych światów kulturowych. Przemyślenia te przedstawione zostały w mojej książce o człowieku; teraz będziemy śledzić tok myśli Portmanna o nakładaniu się wnętrza i zewnętrza w człowieku w dziedzinie instynktów.

Stworzone przez człowieka obyczaje, formy prawne, instytucje, jak też narzucona jednorodność w świecie pracy są tymi czynnikami, które ograniczają i wyznaczają tory niewyobrażalnej plastyczności i niestabilności człowieka. Tak jak popęd mowy, dążenie do ekspresji u małego dziecka utrwała się w artykulacjach, które są mu podsuwane z zewnątrz, tak samo krystalizują się siły nas poruszające, przyjmując kształty, które wyznacza życie społeczne.

Teoria samoudomowienia człowieka

Konrad Lorenz dowódł już przekonując o 1942 roku, że wraz z postępem cywilizacji następuje rozkład bardzo selektywnych, wybiórczych i stawiających wysokie wymagania norm zachowania. Jego zdaniem, warunki życiowe, które cywilizowani ludzie przyjęli dobrowolnie, najbardziej przypominają te, które człowiek narzucił zwierzętom domowym: ograniczenie swobody poruszania się, brak fizycznego ruchu na miejscu; ograniczenie powietrza, światła i słońca, wyłączenie naturalnej selekcji i innych tego rodzaju czynników powodują u człowieka podobne skutki, jak u zwierząt domowych. W parze z ogólną utratą prężności mięśni idzie zwiotczalność i niechęć do ruchu. U istot udomowionych maleją też, ulegając rozmyciu i tracąc ostrość wszelkie bardziej wyrafinowane reakcje życia społecznego. Masowym zjawiskiem u zwie-

behawioralne begin

rząt owojonych są dysharmonie instynktów. Np. u wszystkich owojonych ptaków, poza gołębiami, zanikł popęd latania. U ludzi cywilizowanych też występują takie dysharmonie: pewne zachwianie selektywności pod względem moralnym, mniej ostry kontur tego, co jeszcze dozwolone, słabsze zahamowania w jakimś kierunku stają się coraz częstsze, a reaguje się na nie na ogół tendencją do mniejszych wymagań. Odwrotnie też, u wszystkich udomowionych istot wzrasta ilościowo popęd zaspokajania głodu i popęd płciowy, zahamowania odblokowują się łatwiej, częściej i bez wybredzania objawia się skłonność do reagowania na zachęte.

Ta teoria Lorenza, bardzo szybko upowszechniona i na pierwszy rzut oka tak ujmująca, stawia tezę, że człowiek w swej, by tak rzec, dzikiej formie podlegał tym samym wysoko wyspecjalizowanym i zróżnicowanym regulacjom instynktów, których istnienie ten badacz tak genialnie wykazał u wielu gatunków zwierząt. A ponadto obserwowany u zwierząt domowych rozkład tych regulacji ma dokonywać się teraz w nas, ponieważ człowiek udomowił też samego siebie.

Jednakże nie można zgodzić się ani z tą tezą, ani z jej przesłanką. Nie istnieje żadna dzika forma człowieka, nie można też przedstawić dowodu na istnienie regulacji dostrojonych precyzyjnie do wzoru regulacji zwierzęcych i odnoszących się do gatunkowych pobraćtymów. U pierwszych hominidów z grupy australopiteka w Afryce Południowej sprzed dwóch czy trzech milionów lat stwierdzono np. kanibalizm, podobnie u sinantropusa sprzed pięciuset tysięcy lat, a i teraz jeszcze występujący w licznych prymitywnych społeczeństwach. Plastyczność i skłonność do wyrodnienia życia popędowego ma u człowieka charakter jawnie pierwotny, a nie wtórny. Historia narkoków i środków odurzających dałaby ten sam wynik: jest to pradawna własność ludzkości, spotykana wszędzie tam, gdzie żyje człowiek.

Z powrotem do kultury!

W przeciwnieństwie do Lorenza chcemy posługiwać się w naszej pracy odwrotnym wyobrażeniem: wewnętrzna niestabilność ludzkich sił popędowych wydaje się niemal bezgraniczna. Bardzo powoli, w ciągu stuleci i tysiącleci dochodzono dzięki próbom i eksperymentom do stałych i zazwyczaj ograniczających, restrykcyjnych form, jak prawo, własność, monogamiczna rodzina, określony podział pracy. Są to formy, które nasze siły popędowe i nasze usposobienia wytworzyły i narzuciły wysokim ekskluzywnym i selektywnym wymogom i aspiracjom, nazywanym kulturą. Instytucje te, jak prawo, monogamiczna rodzina, własność, nie są w żadnym razie czymś naturalnym i ulegają bardzo szybkiemu zniszczeniu. Tak jak nie jest czymś naturalnym kultura naszych instynktów i usposobień. To raczej owe instytucje muszą ją z zewnątrz utwierdzać, utrzymywać i podnosić. Jeśli zaś te podpory zostają usunięte, to cofamy się w rozwoju w bardzo szybkim tempie. Nie ma więc, jak sądził Lorenz, rozpadu pierwotnie pewnych instynktów, ale jest właśnie reinstynktywizacja, powrót do fundamentalnej i konstytutywnej niepewności i skłonności do wyrodzenia życiowych sił popędowych. Jeśli redukuje się i osłabia zewnętrzne ubezpieczenia i czynniki stabilizujące, ugruntowane w silnych tradycjach, to nasze zachowanie ulega zdeformowanym popędom i afektom, staje się nieobliczalne i zawodne. O ile normalny postęp cywilizacyjny działa też niwelującą, mianowicie burzy tradycje, prawa, instytucje, o tyle wzmacnia w człowieku stronę natury, prymitywizuje go i spycha z powrotem w naturalną niestabilność jego życia instynktywego. Ruchy prowadzące do rozpadu są zawsze naturalne i prawdopodobne, ruchy ku wielkości, wysokim aspiracjom i wartościami kategorycznymi są zawsze wymuszone, mozolne i nieprawdopodobne. Chaos, naturalny, trzeba zakładać tak,

jak to czynią najdawniejsze mity; kosmos jest boski i zagrożony.

Reprezentujemy zatem stanowisko odwrotne niż to, które zajmowano w wieku XVIII: nadszedł czas dla jakiegoś anty-Rousseau, dla filozofii pesymizmu i powagi życia. Hasło: „Z powrotem do natury” oznaczało dla Rousseau, że kultura wypacza człowieka; stan naturalny zaś to stan pełnej naiwności, sprawiedliwości, natchnienia.

Nam dzisiaj wydaje się, odwrotnie, że stan naturalny w człowieku jest chaosem, głową Meduzy, której widok wprawia w odrętwienie. Kultura jest czymś nieprawdopodobnym, a mianowicie prawem, uobyczajnieniem, hegemonią wartości moralnych. Jednakże zbyt bogata, zbyt wyrafinowana kultura niesie ze sobą odciążenie za daleko idące, a wtedy człowiek nie może mu sprostać. Kiedy kuglarze, dyletanci, intelektualiści-lekkodusze przeciskają się, by stanąć na czele, kiedy szerzy się nastrój powszechnej błazenady, wtedy słabną prastare instytucje i surowe profesjonalne korporacje; prawo staje się elastyczne, sztuka nerwowa, a religia sentymentalna. Doświadczone oko dostrzega już wtedy pod złudnym pozorem głowę Meduzy, człowiek staje się naturalny i wszystko jest możliwe. Potrzebne jest hasło „Z powrotem do kultury!” Idąc naprzód zmierzamy bowiem szybkimi krokami ku naturze, ponieważ krocząca naprzód cywilizacja demonstruje nam całą słabość natury ludzkiej, której nie chroni surowość form.

Przemiana popędów, redukcja instynktów, nadmiar popędów

Naszą tezę chcemy sprawdzić na przykładzie i wybieramy w tym celu popęd agresji. W swym nie ukończonym zarysie psychoanalizy Freud uznał ten popęd za popęd destrukcji i śmierci i napisał, że odprowadzanie jego ener-

gii na zewnątrz poprzez system muśków jest konieczne dla zachowania indywidualu przy życiu, że jednak wskutek ingerencji superego poważna część popędu agresji zostaje utrwalona we wnętrzu ego i tam powoduje samoniszczące skutki. „Powstrzymywanie agresji jest w ogóle niezdrowe” — powiedział — „czyni chorym, słabowitym”.

Freud mówi o utrwaleniu pewnej części popędu w ego, w innym miejscu o przemianie agresji w strach. Z tym popędem ma się tak, jak z każdym innym u człowieka: może zmieniać swą postać, jest też wyzbyty okresowości, jak popęd płciowy, nastawiony na trwanie i zawsze gotowy. Również on może, jak tamten, stanowić komponent wielej innych potrzeb i sił popędowych i dlatego nie odróżnia się od innych tak plastycznych, podzielnych, stapialnych ze sobą resztek instynktów w człowieku, zmieniających formę swego występowania.

Popęd agresji pozostaje w wyraźnym związku z walką o byt. Freud powiada więc bardzo trafnie, że musi być odprowadzany przez system muśków. Przez całe tysiąclecia dwiema najważniejszymi formami tego odprowadzania była ciężka praca fizyczna i walka różnych grup między sobą. We wcześniejszych niezbyt liczebnych społeczeństwach, kiedy niewielu ludzi od czasu do czasu prowadziło ze sobą bijatyki, było zapewne więcej wewnętrznego spokoju w świecie niż dziś. Losy potoczyły się tak, że dziś mamy wielkie, wdrożone w obywatelski porządek i spacyfikowane społeczeństwa masowe nowoczesnych państw oraz maszyny, które ujmują człowiekowi pracy i ją ułatwiają. Obydwa te wielkie kanały, którymi ludzie przez tysiąclecia odprowadzali popęd agresji, są niedróżne: a mianowicie ciężka praca fizyczna i — aż do wynalezienia nie wymagającego wysiłku zabijania z broni palnej — stosunkowo niegroźne ustawiczne zwady i bijatyki.

Gdzie zatem teraz podziała się ten popęd? Nadal istnieje, ale zmienia formy występowania. Żyje w potężnych

ładunkach wewnętrz społecznych zadrażnień, które zagrażają naszym wielkim społeczeństwom, tak bardzo odciążonym od pracy fizycznej. Obrócił się w strach i we wszelobecny brak zaufania, z jakim ludzie podchodzą do siebie. Jest to jawnie cywilizacyjna forma owego popędu, postać, którą on przyjmuje w nowocześnie odciążonych i ułatwionych warunkach życia. Być może z racji zmniejszonych możliwości ujścia dochodzi do spiętrzenia energii tego popędu przy obniżeniu progu pobudliwości, być może wielkie masy nagromadzonej agresji tylko ciekającą, aby wybuchnąć, kiedy zerwą się z uwięzi — przy czym uwolnienie się z niej staje się coraz łatwiejsze. Jedno w każdym razie jest niewątpliwe: w parze z cywilizacyjnym odciążeniem człowieka od ciężkiej pracy fizycznej, które wyraża się między innymi w tym, że nie ma chętnych do najwyższej płatnych zawodów tego rodzaju, idzie — w zgodności co do czasu i miejsca — łatwość podburzania, narastanie trwogi, w stopniu nigdy jeszcze niespotykanym.

Na tym przykładzie można dalej prowadzić ogólne rozważania. Jak się wydaje, wraz z uwolnieniem inteligencji i motoryki, co stało się w człowieku, następuje redukacja instynktów, niwelacja uporządkowanych, wrodzonych i stereotypowych form zachowania, które u zwierzęcia nazywamy instynktowymi. Wyrażenie: redukcja instynktów nie oznacza ilościowego zmniejszania udziału sił popędowych, ale ma określać fundamentalne zależności antropologiczne. Odłączone od motoryki nasze siły witalne, rozwijając się wewnątrz, przyjmują różne formy, np. gwałtownego przyboru uczuć, narastania afektów; to wewnętrzne przetwarzanie może też występować jako forma równouprawniona obok stwarzania dla nich ujścia w działaniu. Po drugie, wyraźnie wyodrębnione u zwierzęcia zespoły instynktów — u człowieka występują bez zróżnicowania i są w wysokim stopniu zdolne do łączenia się i do konwersji (jak to określił Freud), plastyczne. Wła-

nie dlatego C.G. Jung domagał się wprowadzenia niespecyficznego pojęcia libido na oznaczenie rezerwuaru dystrybucji wszystkich sił popędowych człowieka. Komponenty instynktowe mogą zatem w różnych układach i nastawieniach przechodzić w dowolne wyuczone działanie ludzkie. Weźmy np. afekt zazdrości, a nikt nie będzie mógł powiedzieć, jakie tam kryją się komponenty instynktów, co jest w tym afekcie miłością, urażoną dumą, a co popędem posiada cząstki lub „instynktem integralności” (Pareto). Podobnie też nie można z góry powiedzieć, czy ten afekt pozostałe w wewnętrznym przetworzeniu jako przybór uczuć, czy też rozładuje się w działaniu, a jeśli tak, to w jakim.

A ponadto dochodzi jeszcze inna podstawowa właściwość popędowego życia ludzkiego, a mianowicie jego chroniczna, nieustanna aktywność i gotowość, czyli to, co Max Scheler nazwał nadmiarem popędów. Niekiedy ma się wrażenie, że liczne grupy szczegółowych instynktów stale i równocześnie konkurują o to samo pole ekspresji, a mianowicie o motorykę, o obszar działania, a przy tym są zmuszane do niezwykłych uproszczeń i fuzji, którym potem dajemy nazwy zazdrości, ambicji, dążenia do zysku, poczucia obowiązku itp. Z całą pewnością obyczaje, nawyki prawne i instytucje danego społeczeństwa tworzą gramatykę, której reguły muszą respektować nasze siły popędowe. Być może reguły te w istotny sposób upraszczają drogę do owszych wielkich syntez, w których najróżnorodniejsze siły popędowe stapiając się ze sobą tworzą usposobienia, i wspierają te syntezy z zewnątrz. Kiedy te podpory zostają nadwątlone, wtedy owe usposobienia rozpadają się na raz takie, raz inne impulsy, niezrozumiałe i bełkotliwe, bo utraciły wspólny język.

Była mowa na wstępie o nakładaniu się wnętrza i zewnątrza w człowieku, w związku z czym obok psychologii wewnętrznej musiałaby pojawić się zewnętrzna. Teraz możemy powiedzieć ogólnie: jeżeli uważamy człowieka za

Jawne

istotę społeczną, to instytucje społeczeństwa, a więc formy socjalne, formy produkcji, formy prawne, rytuały itp. tworzą gramatykę i składnię, i tym samym formy ekspresji, w obrębie których muszą poruszać się dystrybucje ludzkich instynktów i sił popędowych. Wygląda to tak, jak gdyby ten repertuar instytucji działał jak śluza, która pewne siły popędowe kanalizuje, a pewne tłumy. Od czasu, jak socjologia amerykańska na dziesiątkach małych, prymitywnych społeczności przeprowadziła studia terytorialne, nie można pozbyć się wrażenia, że podejście socjologiczne (lub socjopsychologiczne) i psychologiczne muszą się wzajemnie inspirować oraz że dopiero wtedy uwiadocznia się wyższe problemy antropologiczne.

Może się przydarzyć, że nasza oficjalna mądrość zawiera bardzo wiele głupoty, której nie potrafimy rozpoznać i przejrzeć, ale musimy w niej uczestniczyć. Nie można oprzeć się wrażeniu, że we współczesnym społeczeństwie, tzn. w jego rzeczywistym ukonstytuowaniu, jak też w autointerpretacji bądź publicznym zadowoleniu z siebie zupełnie określone potrzeby ludzkiej głębi pozostają na jałowym biegu. Chcemy na koniec podjąć krótko tę sprawę i sformułować dwie hipotezy, choć żadna z nich nie może liczyć na popularność.

Nadmierne obciążenie intelektualne

Jak się wydaje, żyjemy obecnie w Europie i Ameryce w warunkach zbyt wielkiego odcienia od negatywnej strony życia, poczawszy od ciężkiej pracy aż po trudności i wyrzeczenia fizycznej natury. Z drugiej strony żyjemy w warunkach nazbyt wielkiego obciążenia czysto intelektualnymi wymogami naszej kultury.

Najpierw rozpatrzymy drugi punkt, budzi on bowiem mniej wątpliwości. Żyjemy ustawicznie bombardowani gradem nie powiązanych ze sobą faktów, nad którymi

powinniśmy duchowo i moralnie zapanować, czyli, jak to się mówi, „zintegrować” je. W Niemczech, gdzie jesteśmy nękaną zmiennym huraganowym ogniem odłamków prawa, obserwacja tych zjawisk przysparza najwięcej wrażeń. W różnym stopniu jednakże występują one wszędzie. Amerykańscy autorzy mają dla nich znakomitą formułę: *too much discriminative strain* — mówią, nazbyt wiele presji na różnicowanie i podejmowanie decyzji. W warunkach gorączkowego pośpiechu, z jakim intelektualiści budują i potem demontują swoje ideologie, w jakim politycy realizują i następnie niwelują ich fragmenty, a wszystko to pod nieustannym obstrzałem sprzecznych informacji i opinii, w połączeniu z sugestiami, aby zapomnieć o tym, co właśnie wbito sobie w głowę — w tym stanie rzeczy kształtuje się w ludziach całkiem nowe sposoby reagowania. Hendrik de Man w swej książce *Vermassung und Kulturverfall* (1952) pokazał bardzo trafnie, że wskutek braku przestrzennego i czasowego dystansu zanikają historyczne i uwarunkowane biologicznie kryteria i perspektywy, w związku z czym człowiek traci zdolność orientacji. Nie ma czasu na uporządkowanie wrażeń świadomości, nie wyselekcyjonowane i nie wyjaśnione wrażenia tworzą z kolei jakieś residuum, jakieś pozostałości, które obciążają nasze nerwy i psują nastrój. Po wielogodzinnej jeździe autostradą człowiek wraca wyczerpany i rozdrażniony, a zobaczył, jak słusznie mówi de Man, o wiele mniej, niż gdyby posiedział sobie po prostu w trawie na skraju drogi. Nie potrafimy też utrzymać w karbach naszych emocji wobec skomplikowanych i szybko zmieniających się sytuacji, w coraz mniejszym stopniu możemy opierać nasze zachowanie na przyzwyczajeniach. A ponieważ większość przyzwyczajeń człowiek dzieli z innymi, to wciąż maleje możliwość polegania na podobnych zachowaniach tych innych. Na koniec wskutek coraz dalej posuniętego duchowego instruowania i instruowania przeciwnego, wskutek coraz większego uwrażliwienia

Obrębami i myślami 103

Tradycja
D

i coraz silniejszych powiązań z gospodarką przemysłową staliśmy się zakładnikami niepewności.

Wygląda na to, że w elemencie „tradycja” tkwi coś niezbywalnego dla naszego wewnętrznego zdrowia. Na ogół pisze się o tym, co zostało zagubione, poszło w rozsypkę lub się rozpadło, ale książki o tradycji nadal brakuje. W tradycji zachowań, wartościowania i obowiązywania — po długim okresie eksperymentów — położono wreszcie fundamenty, których nie należy ustawiecznie kwestionować, które nie domagają się żadnych decyzji, bo stają się przyzwyczajeniem. A ponadto nasze porozumienie z innymi w obrębie tych samych tradycji przebiega już bezkonfliktowo. „Wysoka kultura” — powiedział kiedyś Nietzsche — wymaga, by wiele rzeczy pozostawić bez wyjaśnienia. Wymaga ona zatem tradycji, które nie deklarują się za czymś lub przeciw czemuś, ale są respektowane dzięki obowiązywaniu tego, co zawsze było. Jest to bardzo wielkie odciążenie, z którego zrezygnowaliśmy, aby wziąć na siebie wieczne obciążenie *discriminative strain*, presję odróżniania i przesądzania. I dalej: tylko na bazie tego, co oczywiste, co stało się nawykiem oraz nie podlega krytyce i kontroli, można „sublimować”, można improwizować wyrafinowane rozwiązania lub z pełną świadomością wagi i ryzyka podejmować duchowy i moralny eksperiment. Wbrew temu w tych tradycjożerczych czasach musimy wciąż wynajdować rozwiązania aktualne w chwili obecnej. W przypadku *per se* „nie ustabilizowanej” istoty tradycje należą do podstawowych warunków naszego zdrowia psychicznego, w kulturze są one małą tabliczką mnożenia.

Niebezpieczeństwo odciążenia od „negatywności”

Teraz drugi punkt. Jeśli odciążenie czysto intelektualnymi wymaganiami jest nazbyt duże i nazbyt szybkie jest

tempo tzw. postępu, przy czym nie bardzo wiadomo, jaka jest jego cena (bo płacić za postęp trzeba), to odciążenie od ograniczającego i hamującego wpływu stosunków bardziej prymitywnych i zdrowszych też jest wyraźnie nazbyt duże. Jak to się dzieje? Bardzo kunsztownie wymanewrowaliśmy sobie sprzed oczu śmierć. Rozgrywa się ona za biało malowanymi drzwiami. Ludzie wykonujący ciężką pracę stopniowo wydają się ludźmi zacofanymi, jak chłopi, zanim zmieszczańcy. Tworzy się nigdy przedtem nieznana arystokracja ludzi o dużych dochodach: standard życiowy staje się czynnikiem klasotwórczym. Jest to pierwszy przypadek arystokracji bez ryzyka; i naturalnie brakuje jej autorytetu, autorytetu moralnego. Nieprerwane odblokowywanie wciąż nowych potrzeb konsumpcyjnych oraz powszechny wyścig do dobrobytu łączą się z przenoszącą góry wiarą we frazes. To, co substancialne i dyskretne, znika z duchowego obszaru, podczas gdy uczucia, wskutek sztucznego rozbudzania, występują ze swych naturalnych granic. Widzieliśmy już, jak nadmierne intelektualne obciążenie człowieka wyzwala siły popędu, a także pragnienie wiary w spustoszonych duszach. Człowiek zatem staje się bardziej naturalny i osobliwy trafem unnaturalna się również moralność: staje się bardziej immanentna, a przy tym pozbawiona napięcia, nietragiczna, oczywista i zadowolona z siebie.

Jednym słowem, dzieje się tak, jak gdyby fantastyka, ekscesy wrażliwości i emocji, nadmierna wybujałość i skłonność do wyrodnienia zawsze już czekały w duszy na okazję, ale były z zewnątrz utrzymywane w karbach prawa i formy dzięki zbiegowi okoliczności, naciskowi konieczności czy uporczywości natury. Jeśli człowiek nazbyt odciąża się od powagi rzeczywistości, od konieczności, od tego, co Hegel nazywał „negatywnością”, to wtedy wszystko to pleni się bez ograniczeń. Jacob Burckhardt dostrzegał genialnie, że nawet chęć zdobywania wykształcenia może być skrywanym pożądaniem dobrobytu.

Jest to oczywiście temat drażliwy. Istnieje bowiem w świecie jeszcze zbyt wiele nędzy bezsensownej i zbędnej, a ludzkość w ogóle nie lubi, by jej przypominano o tym, co bolesne, a już z pewnością nie chciałaby dać się ukrzyżować. Z antropologicznego punktu widzenia presja konieczności ma zapewne niezwykłe ważne znaczenie. Wiemy z całą pewnością, że wraz z redukcją instynktów człowiek utracił wiele hamujących regulacji, jakie mają jeszcze zwierzęta. Utracił naturalne zahamowanie, zabraniające mu uśmiercania osobników własnego gatunku. Jak już wspomniano, antropofagia liczy sobie dwa–trzy miliony lat, jest tak dawna jak sam człowiek. I odwrotnie: tylko zanikanie hamujących regulacji pozwala zrozumieć niezwykłe rozpasanie, do którego skłaniają się wszystkie ludzkie siły popędowe i bliskie instynktowi potrzeby, dziś zwłaszcza potrzeby konsumpcyjne. Jest całkiem możliwe, że określone regulacje instynktowe zanikały dlatego, iż można je było kompensować w intelligentnym działaniu. Z antropologicznego punktu widzenia myśl ta wydaje się pouczająca. My nie porozumiewamy się tak jak np. zwierzęta za pomocą wrodzonych „sygnałów”, czyli za pomocą ruchów i charakterystycznych dźwięków, jakie natrafiają na wrodzone rozumienie — to właśnie, co nazywamy porozumiewaniem się instynktownym i na czym opiera się wszelka komunikacja między zwierzętami. My porozumiewamy się natomiast za pomocą języka, a to oznacza, że nie tylko intelligentnie, ale i okreźnie, poprzez zewnętrzne rzeczy. Tam bowiem, w obiektywnym świecie rzeczy, mieści się punkt ciężkości naszej egzystencji jako jestestwa aktywnego i działającego. Opór, na jaki trafia nasza praca, pot spływający z czoła jest raczej, zgodnie z tym, co mówi Biblia, kategorią decydującą o człowieku — a mianowicie przejmowaną ze świata zewnętrznego umiejętnością hamowania w przeciwnieństwie do życia popędowego, wciąż gotowego do wybujałości. Jeżeli tak to wygląda, to odciążanie od

pracy, rosnące w miarę presji konieczności, staje się niebezpieczne: być może jest to znów krok w kierunku zwalniania hamulców straszliwej naturalności.

Asceza jako droga wyjścia

Jedynym wyjściem, jakie by można sobie jeszcze wyobrazić, mogłyby być asceza. Praktycznie oznaczałoby to, że trzeba by odciąć się przynajmniej od tego, co Bergson nazwał powszechnym wyścigiem do dobrobytu. Asceza pojawiłaby się wtedy nie w swej najwyższej religijnej formie, jako *sacrificium*, ale jako *disciplina*.

Jako *disciplina* i *stimulans*, jako koncentracja samo-kontroli ze strony woli i ducha, byłaby asceza sposobem na życie niebezpieczne w przekonaniu, że przeciwnikiem będzie pospolu kapitalizm i komunizm, które przecież są całkowicie zgodne w jednym: w pogoni za dobrobytem lub, mówiąc wytworniej, w staraniach o podniesienie życiowego standardu. Asceta jest utopijny, nie ma dla niego miejsca we współczesnym społeczeństwie. Jest to punkt ważny. Widać z tego, że ze wszystkich niemal elementów religii chrześcijańskiej właśnie ten element nie został zsekularyzowany. Rzecz jest poważna. Można pojmować wolność, równość, postęp, humanizm i wiele innych nowożytnych kategorii jako zsekularyzowane treści chrześcijańskie: nikt nie miał tyle odwagi, by zsekularyzować ascezę. To nie jest sprawa, którą bez doprowadzenia do absurdu można obrócić we frazes. Antropologia natomiast musi zaliczać ją do kategorii bardzo wysokich. Można by nawet, wychodząc od tkwiącej w niej aktywnej redukcji instynktów, czyli ich wyłączania, uznać ją za kontynuację procesu uczłowieczania.

Godne jest zapewne odnotowania, że wyrażono już podobne myśli. W tym samym duchu wypowiadał się William James w książce *Doświadczenia religijne*. Mówi

się tam, że w heroizmie leży ostatnia tajemnica życia oraz że pogardzamy tym, kto tego zupełnie nie pojmuje. „Każdy jest bezpośrednio świadomy tego, że wzniósła obojętność wobec życia zmazuje wszystkie błędy”. James dodaje następnie, że wojna jest „jedyną szkołą bohaterstwa i życia silnego”, ale zarazem „olbrzymią organizacją głupstwa i zbrodni”. James poszukuje „moralnego równoważnika wojny” i mówi: „Nieraz myślałem, że w dawnym mniszym kulcie ubóstwa, pomimo zarażającej go drobnostkowości, było coś z tego równoważnika, którego szukamy. Czyż dobrowolnie przyjęte ubóstwo nie doprowadziłoby nas również do życia silnego, bez potrzeby łamania ludzi słabszych? Szczególnie między nami, ludźmi mówiącymi językiem angielskim, należałoby śmiało głosić ubóstwo... Pogardzamy człowiekiem, który wybierze sobie ubóstwo po to, aby uprościć i uratować swe życie wewnętrzne. Jeśli nie przyłącza się do ogólnego tłoku i rozpychania się ulicy, goniącej za pieniędzmi, uważały go za człowieka ograniczonego i pozbawionego ambicji... żądała zdobycia majątku i strach przed utraceniem go są głównym źródłem skapstwa i rozsadnikami zepsucia”⁶.

Dziś — ze stanowiska antropologii — można lepiej jeszcze, niż mógł uczynić to James, uzasadnić te zdania i poświadczyc ich prawdziwość. Nic nie tracą przy tym z atmosfery skandalu i zgorszenia, które muszą wywoływać. Chroni je to przed niewiąjącym zainteresowaniem, z jakim przyjmuje się myśli do wiadomości i o nich zapomina.

Wieczny bunt przeciw przeznaczeniu człowieka, by być istotą stworzoną (*Kreatur*), podlegać twardej konieczności i spełniać trudne obowiązki, ta wieczna rewolucja, w wyniku której człowiek zbliża się coraz bardziej do natury i budzi coraz większą zgrozę, nie ustanie, póki jakieś elity i „twórcze mniejszości” nie zmierzą się z ogromnym wyzwaniem, polegającym na konsekwentnym i narzucającym tempo, ale pozbawionym sensu rozwoju: na światowym trendzie do dobrobytu.

Odczyt wygłoszony 15 stycznia 1952 roku w Wyższej Szkole Handlowej (Handelshochschule) St. Gallen. Opublikowany w czasopismach „Merkur” 1952, nr 52 oraz „Die neue Welt-schau” (Stuttgart 1953, s. 81–99) w nie zmienionej wersji. Odczyt rozwija dwa nowe ciągi tematyczne, zwłaszcza postulat, aby obok psychologii wnętra pojawiła się psychologia zewnętrza. W czasopiśmie „Sozialpsychologische Probleme in der industriellen Gesellschaft” (1949, 1957, rde, t. 53) autor stwierdza, że określone zachowania należy opisywać biorąc pod uwagę osobę, a inne przyjmując za punkt wyjścia otoczenie; odpowiada to mniej więcej równoczesnemu odróżnieniu *inner directed* i *other directed behaviour* (zachowanie określone od wewnętrz, od zewnątrz), zaproponowane przez Riesmana. Te określenia znajdują jednak zastosowanie dopiero w teorii i n s t y t u c j i, o której jest mowa w kolejnej rozprawie, a także w książce *Urmensch und Spätkultur* (1956). Okazuje się, że takie instytucje, jak prawo, małżeństwo, własność itp., dają oparcie i formują stabilizację sił popędowych, które traktowane z osobna wydają się plastyczne i chwiejne. Każda kultura „wystylizowuje” pewne formy zachowania, czyni je obowiązującymi i modelowymi dla wszystkich osób do niej należących. Dla jednostki takie instytucje stanowią odciążenie od podejmowania podstawowych decyzji oraz oznaczają nawykową pewność miarodajnych orientacji, w związku z czym zachowanie jest bezrefleksywne i stałe, może przebiegać podobnie w odmiennych sytuacjach. Instytucjonalnie regulowane zachowanie (odczuwanie, myślenie, wartościowanie) trzeba zatem pojmować jako przywrócenie utraconej zwierzęcej pewności instynktu na wyższej płaszczyźnie. W konsekwencji zdarzają się przypadki, kiedy to z większym prawdopodobieństwem można przewidzieć zachowanie człowieka kierując się logiką instytucji, a interpretacja od wewnętrz, na podstawie charakteru człowieka, może nawet wprowadzać w błąd.

Z tego kręgu tematycznego wyłania się konsekwentnie drugi, kiedy stawiamy pytanie, jak ma się „natura” człowieka do tych kulturalnych wytworów, w których się jakoby wykryształzuje, przy czym problem ten poszerza się dlatego, że rozmaite społeczeństwa i kultury, pozostające w stanie nienaruszonym, uważają swe własne tradycje kulturalne za jedynie „naturalne”. Tym sprawom poświęcony jest również późniejszy artykuł (*Über Kul-*

tur, Natur und Natürlichkeit), napisany do książki ku czci Rothackera. Teza, którą reprezentuje autor w niniejszym odczycie, mianowicie że w toku niszczenia instytucji następuje coś w rodzaju nawrotu kierowania się instynktem, że wybuch „straszliwej naturalności”, wtedy obserwowany, odsłania fundamentalną ludzką niepewność i skłonność życia popędowego do degenerowania się — teza ta należy do podstawowych zasad realistycznej antropologii, czyli w istocie antropologii, która nie zachowuje się niefrasobliwie.

Końcowe wywody o ascezie znalazły szeroki i długotrwały rezonans, niemal wyłącznie o charakterze aprobowującym (por. Karl Korn, *Zurück zur Kultur*, „Frankfurter Allgemeine Zeitung”, 21 VI 1952). Dalej można by ten temat rozwijać tylko w obrębie socjologii moralności, musi więc na razie pozostać na uboczu.

Thesis o popędach
- „straszliwe naturalny”
- degeneracyjne.
influencja
popędów

V. CZŁOWIEK I INSTYTUCJE

Od czasów Maxa Schelera ogólne tezy o abstrakcyjnym człowieku, przyjmowane jako punkt wyjścia, stano-wiły charakterystyczną cechę antropologii filozoficznej. Więcej wyrazistości przydawała jej konkretna treść licznych twierdzeń wynikających z porównania człowieka ze zwierzęciem. Zwierzę służyło jakby za tło, z którym fi-gura człowieka tworzyła efektowny kontrast. Uwydat-niało to szczególne miejsce człowieka w szeregu żywot-nych, a o specyficznej różnicy zgodnie ze starym i szacow-nym przekonaniem stanowił d u c h.

Tak oto Scheler wniósł nowe we wszystkich szczegółach i bogate przedstawienie rzeczy w sztywne ramy dwu-torowej problematyki, której niewielka wartość dla dal-szych rozpoznań była widoczna już od czasów Kartez-jusza, czyli w ramy dualizmu ducha i ciała. Od tego punktu należało zacząć, aby dojść w antropologii do czegoś więcej. Sztuka prowadzenia badań naukowych bardzo często polega na pewnego rodzaju strategii, a mianowicie na świadomym pominięciu pewnych tematów, które oka-zały się mało wydajne i których nie zamierza się podej-mować. Trzeba więc na nowo ustalić priorytety badaw-cze i odsunąć na bok skostniałe formuły. Tak właśnie trzeba pozbawić ów problem ducha jego podmiotowej samodzielności i włączyć go w inny kontekst, gdzie mógł być podjęty predykatywne, tzn. w jakiś sposób zależny od tego kontekstu. Taka możliwość nastręcza się sama, kiedy wypowiadamy się nie o duchu, ale o inteligentnym zachowaniu człowieka.