

Rafał Michalski

KONCEPCJA UPRZESTRZENIONEGO PODMIOTU W FILOZOFII ARNOLDA GEHLENA

STRESZCZENIE

Artykuł podejmuje problematykę podmiotowości w świetle antropologii filozoficznej i teorii instytucji Arnolda Gehlena. Głównym jego celem jest rekonstrukcja teorii upodmiotowienia obecna w dziele niemieckiego antropologa w postaci heterogenicznych, często niepowiązanych ze sobą bezpośrednio motywów. Opisując kolejne stadia upodmiotowienia, pokażemy, że proces ten zachodzi w „fenomenalnej przestrzeni” ludzkiej cielesności podporządkowanej wymogom działania (1) i wymaga wsparcia ze strony zewnętrznych, instytucjonalnych urządzeń. Kolejne omówione w artykule stadia rozwojowe to: sensomotoryczna kontrola i regulacja popędów (2), habitualizacja i rytualizacja zachowań (3) oraz instytucjonalizacja (4). Rezultatem tych procesów jest, według Gehlena, powstanie charakteru (*hexis*) (5) oraz świadomości (6).

Słowa kluczowe: Arnold Gehlen, antropologia filozoficzna, uprzestrzenniony podmiot, urządzenia instytucjonalne.

WPROWADZENIE

Obserwując rozwój myśli Arnolda Gehlena z perspektywy metafizycznej, bez trudu dostrzeżemy, że dokonał on swoistego *linguistic turn* w antropologii, czego najjaskrawszym efektem było porzucenie przez niego kategorii podmiotu oraz marginalizacja problematyki świadomości. W niniejszym artykule chcielibyśmy pokazać, że przyjęcie tego rodzaju postawy teoretycznej nie wyeliminowało całkowicie z jego refleksji kwestii podmiotowości. Gehlen obywa się bez tradycyjnych pojęć epistemologicznych, ponieważ próbuje zbudować swoją teorię antropologiczną na założeniu głoszącym, że fenomen człowieczeństwa można opisać i zrozumieć jedynie w perspektywie działania, które jest najważniejszym mechanizmem kompensacji jego wrodzonych, biologicznych deficytów. Jednakże nawet jeśli zgodzimy się w tym punkcie z Gehlenem, to pozostaje nadal wątpliwość, czy

opisywane przez niego procesy odciążania i stabilizacji życia popędowego dają się w ogóle pomyśleć bez jakkolwiek pojętej idei podmiotu świadomości. Wyjaśniając rozmaite procesy dyscyplinowania cielesności, filozof siłą rzeczy musi odwołać się do jakiejś instancji, która przynajmniej (współ)kontroluje psycho-fizyczny i społeczny rozwój jednostki. Jeśli nie jest nią refleksyjne, samoświadome Ja, to w takim razie co innego? W tekstach Gehlena nie znajdziemy jednoznacznej, wyczerpującej odpowiedzi na to pytanie. Nie znaczy to jednak, że jej tam nie ma. Dlatego pierwszym celem tego artykułu będzie próba dokonania „przyjaznej” i rekonstrukcji rozmaitych motywów obecnych u Gehlena, które powiązemy w systematyczną całość, aby pokazać, że problematyka upodmiotowienia odgrywa jednak istotną rolę w jego projekcie filozoficznym. To z kolei pozwoli nam przynajmniej częściowo obronić jego koncepcję przed zarzutem skrajnego konserwatyizmu, który rzekomo nieuchronnie pociąga za sobą tezę o całkowitym podporządkowaniu jednostki hegemonicznej władzy instytucji. Klasyczny przykład takiej krytyki znajduje się w *Filozoficznym dyskursie nowoczesności* Jürgena Habermasa. Habermas przy okazji polemiki z teorią władzy Michela Foucaulta zarzuca Gehlenowi, że ten cynicznie pomija w swojej twórczości problematykę genezy tożsamości i nie potrafi wyjaśnić najbardziej elementarnych procesów komunikacji. Zacytujmy odnośny fragment:

Teoretyk władzy Foucault biedzi się z tym zupełnie tak samo, jak instytucjonalista Gehlen; w obu teoriach brak integracyjnego mechanizmu, takiego jak język (z krzyżującymi się nastawieniami performatywnymi mówcy i słuchacza), który mógłby wyjaśniać indywidualizacyjny efekt uspołecznienia. Foucault, podobnie jak Gehlen, nadrabia tę pojęciową lukę w ten sposób, że gruntownie oczyszcza pojęcie indywidualności z konotacji samookreślenia i samourzeczywistnienia i sprowadza do świata wewnętrznego, który wytwarzany jest przez bodźce zewnętrzne i którego pogładową zawartością można dowolnie manipulować.¹

Odwołanie do Gehlena służy tutaj w istocie do uwypuklenia moralnie dwuznacznej luki w teorii Foucaulta, który podobnie jak niemiecki „instytucjonalista” nonszalancko pomija procesy integracyjne odpowiadające za tworzenie ludzkiej tożsamości. Krytyka Habermasa jest nieuzasadniona zarówno wobec Foucaulta, jak i wobec Gehlena, co pokazałem gdzie indziej.² W tym miejscu podkreślmy tylko, że najważniejsze słabości wytknięte przez autora *Filozoficznego dyskursu nowoczesności*, tj. nieobecność „mechanizmu integracyjnego takiego jak język” oraz pogląd jakoby świat wewnętrzny człowieka był bez reszty wytwarzany przez bodźce zewnętrzne, całkowicie

¹ J. Habermas, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, przeł. M. Łukasiewicz, Kraków 2000, 327.

² Por. S. Czerniak, R. Michalski, *Filozofia jako samokrytyka rozumu. Meandry doktrynalnej ewolucji teorii krytycznej*, Toruń 2014, 307–318.

mijają się z intencjami i dokonaniem Gehlena. Po pierwsze, nie tylko rozwija on złożoną koncepcję języka jako systemu integracyjnego, ale ponadto umieszcza język obok działania w samym centrum swojej antropologii.³ Po drugie, co pokażemy w dalszej części artykułu, pozornie paradoksalna teza antropologa o „subiektywizacji przez eksterioryzację”, czyli przekonanie, że ludzkie wnętrze powstaje w znacznej mierze na skutek zmian indukowanych przez zewnętrzne bodźce, nie musi prowadzić do wniosku, że człowiek jest w istocie „zewnątrzsterownym”, uległym obiektem manipulacji.

Opisując kolejne stadia upodmiotowienia, pokażemy również, że proces ten zachodzi w „fenomenalnej przestrzeni” ludzkiej cielesności podporządkowanej wymogom działania (1) i wymaga wsparcia ze strony zewnętrznych, instytucjonalnych urządzeń. Kolejne omówione w artykule stadia rozwojowe to: sensomotoryczna kontrola i regulacja popędów (2), habitualizacja i rytualizacja zachowań (3) oraz instytucjonalizacja (4). Rezultatem tych procesów jest, według Gehlena, powstanie charakteru (*hexis*) (5) oraz świadomości (6).

1. „FENOMENALNA PRZESTRZEŃ” A DZIAŁANIE

Na początku zaznaczymy, że Gehlen nigdzie nie rozwija *explicite* koncepcji przestrzeni, którą można by w prosty sposób wykorzystać w naszych analizach. Przestrzeń fizyczna jest oczywiście warunkiem możliwości konstytuowania się człowieczeństwa, ale w tym trywialnym dla antropologii (choć już nie dla teorii poznania) spostrzeżeniu Gehlen nie dostrzega nic problematycznego. Podstawową kategorią jest dla niego, jak już wspomniano, nader szeroko pojęte działanie – instrumentalna, komunikacyjna i normotwórcza *praxis*. Pierwszym krokiem w naszej konstruktywnej rekonstrukcji motywu przestrzeni i podmiotowości u Gehlena jest założenie, że zastosowana przez niego metoda w opisie działania odnosi się również do „fenomenalnej przestrzeni”, która, według naszej interpretacji, jest kluczowa dla zrozumienia procesu upodmiotowienia, jaki *implicite* przedstawia on w swoim projekcie antropologii filozoficznej i teorii instytucji.

Cały projekt antropologiczny Gehlena, podobnie zresztą jak pozostałych klasyków tej dyscypliny, można uznać za próbę uzasadnienia i zachowania suwerenności filozoficznego dyskursu o człowieku. W tym świetle należy też rozumieć jego krytyczny stosunek do klasycznej teorii ewolucji, a ściślej do idei linearnego, czy też kauzalnego modelu, w którym wyprowadza się specyfikę gatunku *homo sapiens* na podstawie badań porównawczych wyizolowa-

³ Por. R. Michalski, *Geneza języka w perspektywie antropologicznej – stanowiska Arnolda Gehlena i George’a Herberta Meada*, Filozofia i Nauka. Studia Interdyscyplinarne, tom 3, Warszawa 2015, 77–94.

nych morfologicznych i behawioralnych aspektów człowieczeństwa. Według Gehlena, genetyczne podejście traci z oczu całościowy charakter systemu żywego, jakim jest człowiek, dlatego wprowadza on synchroniczną analizę warunków konstytuujących człowieczeństwo, przesuując na dalszy plan kwestię antropogenezy. W odniesieniu do działania synchroniczny opis należy rozumieć jako fenomenologiczną eksplikację jego struktury oraz jego podstawowych przejawów. Zabieg *epoche* obejmuje tutaj fizjologiczne uwarunkowania ludzkiej aktywności, chociaż w dalszych już *stricte* antropologicznych rozważaniach tego rodzaju biologiczne czynniki ponownie zaczynają odgrywać kluczową rolę. Działanie jest zatem opisywane przez Gehlena *in statu nascendi*, z podmiotowej perspektywy działającego podmiotu. Z tego punktu widzenia obejmuje ono zarówno psychiczną jak i fizyczną stronę człowieka; łączy je niejako *uno actu* tak, że obydwa aspekty wzajemnie się zakładają i warunkują. Konkluzją analiz Gehlena jest teza, że działanie należy pojmować jako złożony, nakierowany na zewnętrzny świat ruch okrężny, w którym zwrotne informowanie (poprzez zmysły) o stanie otoczenia modyfikuje na zasadzie prób i błędów jego bieżącą postać. W istocie działanie stanowi podstawową formę odnoszenia się człowieka do siebie i do zewnętrznego świata i w tym sensie łączy się ono bezpośrednio z niezbywalną dla niego potrzebą autointerpretacji. „Akty zajmowania stanowiska skierowane na zewnątrz nazywamy działaniami i o tyle, o ile człowiek jest sam dla siebie zadaniem, zajmuje on również stanowisko wobec siebie i ‘czyni siebie czymś’.”⁴ Za pośrednictwem działania człowiek kształtuje i potwierdza własną samowiedzę. Wyobrażenia operująca obrazami, język i świadomość są bowiem w filozofii Gehlena częściami składowymi ludzkiej *praxis*.

Zaproponowane przez Gehlena fenomenologiczne spojrzenie na działanie *in actu* decentruje intencjonalne momenty obecne w klasycznych modelach (np. weberowskim modelu działania celowo-racjonalnego) i punkt ciężkości lokalizuje po stronie przedmiotowej. Zamiast podmiotu rolę „wyzwalacza” działania przejmuje przedmiot, który przelamuje tym samym celowo-racjonalną spiralę subiektywnego rozporządzania czynnościami oraz ich obiektami. Imperatywny charakter działań celowych determinowany jest w istocie konkretnymi własnościami przedmiotów, które anonsują możliwe zastosowania, a przez to odciążają ludzką aktywność od kontyngencji zachowań improwizacyjnych.

Antropolog zakłada przy tym, że wykorzystane w analizie kategorie powinny bezpośrednio odnosić się do swojego przedmiotu (*intentio recta*). Tym samym rezygnuje z pytań teoriopoznawczych dotyczących warunków możliwości obiektywnego poznania (*intentio obliqua*). Podczas gdy teoria poznania wychodzi od pytania o prawomocność poznania (*quid iuris*), punk-

⁴ A. Gehlen, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Wiesbaden 1997, 30.

tem wyjścia dla antropologii staje się sam fakt poznania niezależnie od tego, czy jest ono adekwatne, czy nie.

Tym, co najbardziej odróżnia koncepcję Gehlena od tradycyjnych stanowisk, jest to, że przypisuje on cielesności kluczowe znaczenie dla rozwoju praktycznego doświadczenia, ale również dla wszystkich „wyższych” zdolności ludzkiego ducha, które nie dają się pomyśleć bez odniesienia do somatycznego podłoża. Horyzont możliwego doświadczenia wyznaczony przez zakorzenione w cielesności, antycypujące schematy zawsze zawiera w sobie pewien naddatek tego, czego ciało jeszcze nie dokonało, a na co je jeszcze stać. Każde doświadczenie zachodzi wprawdzie w pewnych ramach ściśle określonych, choć poszerzających się w przebiegu życia, ale równocześnie zawiera w sobie niewykorzystane możliwości, pewien dający się przeczuć obszar tego, czego jeszcze nie ogarnęło. Istnienie tego rodzaju potencjału stanowi naturalną ochronę doświadczenia przed usztywnieniem, a tym samym pozwala człowiekowi na dokonywanie modyfikacji w obrębie najgłębiej nawet wpojonych sprawności.

Za Arthurem Schopenhauerem Gehlen opisuje ciało jako obszar podmiotowo-przedmiotowej jedności, a ściślej jako „...coś, co równie pierwotnie dane jest od wewnątrz, jak i od zewnątrz, jako coś, co można uchwycić w trakcie działania skierowanego na zewnątrz, kiedy reaguje ono nie tylko na zewnętrzne rzeczy, lecz również na swój wewnętrzny stan.”⁵

W tym miejscu docieramy do sygnalizowanej wcześniej „przestrzeni fenomenalnej”, która w koncepcji Gehlena jest tożsama z przestrzenią motorycznie i emotywnie odczuwanej cielesności. Jak pokażemy w dalszej części artykułu, *Leiblichkeit* uczestniczy w konstytuowaniu wszystkich wymiarów ludzkiej egzystencji. Ukształtowane we wczesnej fazie ontogenezy, elementarne struktury cielesnych reakcji powracają na wszystkich poziomach postrzegania, myślenia, zachowania i odczuwania. Jako swoiste cielesne egzystencjalia odpowiadają one za poczucie więzi ze światem. Ciało stanowi w koncepcji Gehlena przestrzenny ośrodek odczuwania, z którego promieniują ukierunkowane intencjonalnie pola percepcji, ruchu, działania, a zarazem jest ono podłożem dla niezwykle złożonej sieci powiązań z zewnętrznym otoczeniem. Fenomenalną przestrzeń cielesności możemy zatem rozumieć jako źródłowe medium, w którym ujawnia się zarówno instancja określana przez tradycyjną filozofię jako Ja, jak i zewnętrzny świat oraz inni ludzie. Strukturę i podstawowe formy intencjonalności tego medium odsłonić może, zdaniem filozofa, jedynie fenomenologiczna analiza odwołująca się do ustaleń nauk przyrodniczych, która dociera do przed-refleksyjnej sfery ludzkiego odczuwania.

Pomiędzy ciałem a światem tworzy się zatem szczególnego rodzaju przestrzeń cielesnego odczuwania, w której znika granica oddzielająca „wnętrze”

⁵ Ibidem, 191.

od „zewnątrza”. Przestrzeń ta nie ma nic wspólnego z trójwymiarową, geometryczną formą naoczności. W istocie ciało nie znajduje się w przestrzeni przypominającej pustą zbiornik, lecz samo wytwarza własną dynamiczną przestrzenność stapiającą w polu doświadczenia heterogeniczne – z perspektywy klasycznych dystynkcji pojęciowych – czynniki: rozmaite procesy somotoryczne, emocjonalne pobudzenia, momenty imaginatywne i ujęzykowane stany mentalne.

Kolejną cechą przestrzeni cielesnej jest jej ukierunkowanie dokonujące się za sprawą ścisłej koordynacji postrzegania i motoryki. Percepcja zawiera elementy motoryczne w postaci „aperceptywnych ruchów” (dotykanie, nasłuchiwanie, patrzenie, smakowanie, etc.) i współodczuwanych przebiegów postaciowych. Człowiek jest w stanie antycypować ruchy dzięki schematom zakotwiczonym w motorycznym obrazie ciała, które zakreślają kierunek, miarę i przebieg ruchu. Ciało dysponuje potencjalnym wyczuciem zgodności między projektowanym w przestrzeni ciała ruchem a zewnętrzną sytuacją. W istocie działanie może dojść do skutku, gdy jest zintegrowane z motorycznym i percepcyjnym schematem ciała. Fenomenalna przestrzeń nie jest więc czymś zewnętrznym wobec ciała, które – jak pokazuje Gehlen – ekstazytycznie rozpościera się we wszystkich kierunkach, wykraczając poza granice biologicznego organizmu. W większości naszych codziennych działań, które przebiegają w automatyczny, bezrefleksyjny sposób, „subiektywna” przestrzeń ciała i „obiektywna” przestrzeń otoczenia przeżywane są jako jedność.

Nawiązując do Herberta George’a Meada i Maxa Schelera, Gehlen pokazuje, że przenikanie się ciała z otaczającą przestrzenią następuje głównie za pośrednictwem zmysłu dotyku. Wrażenia taktylne skupione na powierzchni skóry oddzielają wnętrze ciała od otaczającej przestrzeni, a zarazem tworzą odczucie głębi, które stanowi doznaniowe podłoże dla niepodzielnej przestrzeni cielesności. Postrzeganie zewnętrznych przedmiotów zachodzi zawsze na niejawnym tle przestrzeni cielesnej, która spina niewidzialną klamrą postrzegającego, osadzone w jego pamięci wcześniejsze doświadczenia z postrzeganymi rzeczami. Percepcja ściśle powiązana z motoryką, z działaniem wytwarza zatem dynamiczną „przestrzenność” konstytuującą pole możliwego doświadczenia, ale również fenomenalne podłoże dla już *stricte* fizycznej, „okalającej przestrzeni”, w jakiej osadzone są instytucje. Ponadjednostkowe struktury zorganizowane wokół określonych idei kierowniczych stanowią bowiem w koncepcji Gehlena bezpośrednie przedłużenie, nieuchronną obiektywizację konkretnych działań, i jako takie stabilizują kooperację aktorów społecznych. Ten niejako wyższy, „bardziej obiektywny” wymiar przestrzenności wyznacza ostateczne granice, w jakich może dokonać się proces upodmiotowienia. W dalszej części artykułu pokażemy kolejne stadia tego procesu, a przy okazji spróbujemy opisać i wyjaśnić, jaką pozycję zajmuje w nim świadomość.

2. „HODOWLA POPEĐÓW”

Hipoteza człowieka jako *Mängelwesen* służy Gehlenowi do naświetlenia warunków wyjściowych ludzkiej kondycji, które sprzyjają powstaniu mechanizmów odciążających biologiczne deficyty (wynikające z przedwczesnych narodzin otwarcie na świat, redukcja instynktów, nadwyżka popędowa, motoryczna plastyczność, etc.⁶). Człowiek zmuszony jest zatem do aktywnego formowania zarówno swojego wnętrza (niezbędnej dla przetrwania struktury psychofizycznej) jak i zewnętrznej rzeczywistości, ponieważ wspomniane braki ustrojowe wykorzeniają go ze świata, pozbawiają go naturalnych mechanizmów adaptacyjnych. Podstawową ułomnością biologiczną, z którą musi uporać się *homo sapiens*, jest nadmiar nieskanalizowanej energii popędowej. Jedynie człowiek dysponuje „prawie niewyczerpaną energią witalną”⁷ przenikającą „wszystkie aktywności począwszy od uprawiania filozofii po polowanie na ludzi.”⁸ Popędy pozbawione kontroli dryfują bezładnie w ludzkim organizmie, dążąc do bezpośredniego rozładowania; brakuje im wrodzonej celowości, jaką zwierzętom zapewniają stabilne instynkty. Człowiek zdefiniowany jako działająca i naznaczona brakiem istota wymaga zatem kierownictwa i chowu. Dyscyplina i autokontrola przekształcają stopniowo ludzką cielesność w „system funkcji” realizujących imperatyw samozachowania.

Takie ujęcie przywodzi na myśl spojrzenie inżyniera, który z wyżyn systemu kierowniczego projektuje metody maksymalnego wykorzystania energetycznych zasobów organizmów.

Jeśli formowanie się powiedzie, wówczas nadwyżka popędowa dostarczy prawie niewyczerpanej, ukierunkowanej energii, która zostanie wykorzystana w aktywności, pracy i w pierwszej linii spełni zadanie utrzymania wystawionej na niebezpieczeństwa istoty przy życiu, a mianowicie w ten sposób, że wychodząc od zmiany świata wytworzy nieprzebrane motywy do nowych osiągnięć.⁹

Ze strony jednostki imperatyw chowu wymaga maksymalnej wydajności. Wszystkie witalne funkcje człowieka powinny zostać wprzęgnięte w system autodyscypliny. Jednostka musi uwewnętrznić mechanizm samokontroli do tego stopnia, aby bezrefleksyjnie mogła funkcjonować w obrębie systemów kierowniczych stanowiących „normatywny szkielet” instytucji. Celem chowu jest pełne opanowanie energii popędowej. „Do optymalnego rozwoju

⁶ Deficyty biologiczne wskazane przez Gehlena omawiam szczegółowo w: R. Michalski, *Homo defectus*, Toruń 2013, 192–210.

⁷ A. Gehlen, *Der Mensch...*, op. cit., 428.

⁸ Ibidem, 390.

⁹ A. Gehlen, *Der Mensch. Seine Stellung in der Welt. Textkritische Edition*, Frankfurt am Main 1993, 428.

człowiek potrzebuje energetycznej wydajności wszelkich organów.”¹⁰ Jednostka odpowiedzialna jest zatem za cielesną kondycję i fizyczną wydajność – „nasza odpowiedzialność sięga aż do wegetatywnych głębi”.¹¹ Nawyki, rytualizacje, a przede wszystkim instytucje tworzą swoistą gramatykę ludzkiego działania i ekspresji; funkcjonują jak swoiste śluzy, które kanalizują pewne siły popędowe, inne zaś tłumią. Wytwarzany przez system nerwowy nadmiar energii libidalnej tworzy – jak już wspomniano – rezerwy, którymi karmią się wszystkie ludzkie zainteresowania. Energia popędowa stanowi tym samym główną siłę napędową procesu upodmiotowienia oraz witalną bazę „fenomenalnej przestrzeni”, w której kształtuje się typowa dla człowieka forma doświadczenia siebie i świata. W trakcie rozwoju osobniczego jednostka uczy się społecznych ról i praktycznych umiejętności, kształtuje motorykę, wyobraźnię w stopniu niespotykanym u jakiegokolwiek innego gatunku. Ostatecznie działanie i chów sprzęgają się u Gehlena w jeden proces, który ma na celu uformowanie nieokreślonej, bezkształtnej natury człowieka. Formowanie to dotyczy zarówno wymiaru cielesnego, jak i psychicznego, obejmuje sferę charakteru i moralności.¹²

3. HABITUALIZACJA I RYTUALIZACJA

Ukierunkowanie nieskoordynowanych popędów przebiega w głównej mierze za pośrednictwem habitualizacji, tj. procesu tworzenia i utrwalania nawykowych, opartych na przyzwyczajeniu i codziennej rutynie zachowań, które koordynują indywidualne i zbiorowe działanie. Wymagają one od jednostki zmuszonego powtarzania wyselekcjonowanych czynności oraz wzmożonej autokontroli, która z czasem ustępuje miejsca quasi-instynktownym odruchom. W ten sposób dochodzi, jak pisze Gehlen, do „ujednostronnienia przebiegów działania”, na bazie których tworzą się „systemy stereotypowych, ustabilizowanych przyzwyczajień”.¹³ Habitualizacja odciąża działanie, a ponadto tworzy „behawioralny szkielet” dla przyszłych instytucji.

Zachowania, reakcje, umiejętności i koordynacje ruchowe, które zostają na tyle skutecznie utrwalone, że nie wymagają już świadomej kontroli, tworzą obszar zobiektywizowanej aktywności człowieka. Ich przestrzenny charakter ujawnia się właśnie w tym, że wymykają się one świadomym procesom, angażują cielesność i funkcjonują na zewnątrz nierozciąglą *res cogitans* w fizycznej przestrzeni. Taki zastygły w figurze „wiecznego powtórzenia” system nawykowych działań daje oparcie dla instytucjonalnych

¹⁰ Ibidem, 439.

¹¹ Ibidem, 439.

¹² Ibidem, 427–428.

¹³ Ibidem, 19.

urządzeń, zacierając granicę między ludzkim wnętrzem a zewnętrznym światem kulturowych obiektywizacji.

W procesie habitualizacji działanie o dużej częstotliwości zostaje ujęte we wzór, który następnie może być odtwarzany z zachowaniem ekonomii wysiłku i który *ipso facto* jest jako wzór postrzegany przez tego, kto go realizuje. Przechodzące w nawyk działanie może w konsekwencji zostać wykonane powtórnie w ten sam sposób oraz z tym samym wysiłkiem. Odnosi się to zarówno do działań społecznych jak i niespołecznych. Dla jednostki działania nawykowe mają charakter znaczący; chociaż są nawykami, zostają włączone do ogólnych zasobów jej wiedzy i przyjęte przez nią do ewentualnego wykorzystania w przyszłości. Z perspektywy psychologicznej nawyki przynoszą istotny zysk: ograniczają bowiem wybór, uwalniają jednostkę od nieefektywnej improwizacji, rozpatrywania wszystkich dostępnych w danej sytuacji decyzji, zapewniając ulgę psychologiczną, której podstawą jest nieukierunkowana struktura instynktów człowieka. Nawyk nadaje kierunek i charakter działaniu, czego nie zapewnia wyposażenie biologiczne. W ten sposób uwalnia człowieka od napięć gromadzących się w związku z brakiem ukierunkowania popędów. Utrwalając podstawę, na której ludzkie działanie może się dokonywać przy minimalnym wkładzie wysiłku w podejmowanie decyzji, przechodzenie w nawyk uwalnia równocześnie energię dla decyzji koniecznych w pewnych okolicznościach. Innymi słowy, podstawa, jaką stanowi działanie nawykowe stwarza grunt dla namysłu i innowacji. Dzięki nawykowi człowiek nie musi w każdej sytuacji definiować każdego kroku od nowa. Znaczna różnorodność sytuacji może być sprowadzona do uprzednich „definicji”, w związku z czym można antycypować działania, jakie trzeba będzie podjąć w tych sytuacjach.

Korelatem procesu habitualizacji są, według Gehlena, irracjonalne pewności doświadczenia, które obejmują oparte na tradycji, ćwiczeniu i nawyku samooczywistości dnia codziennego.¹⁴ Owe niewzruszone, odporne na krytykę zasady gwarantują skuteczność i bezkolizyjność rutynowych praktyk. W codziennym doświadczeniu funkcjonują jako imperatywne reguły nie wymagające empirycznego uzasadnienia. O ich żywotności decyduje to, że stawiają one opór wszelkim próbom legitymizacji. Irracjonalne pewności doświadczenia stanowią najważniejszy bastion obrony przed lękami związanymi z ryzykiem, jakie niesie zwykłe życie, tworzą one bowiem podstawę elementarnego odczucia ufności, od którego zależy udana wewnętrzna integracja jednostki oraz jej sprawne funkcjonowanie w społeczeństwie.

Człowiek musi skanalizować plastyczne i wybujałe popędy na drodze długotrwałej i zmuszonej autodyscypliny, w której kluczową rolę odgrywa nie tyle racjonalna kalkulacja, lecz naśladowanie i wyobrażnia: „siłą napędową dzia-

¹⁴ Por. zawarty w niniejszym tomie przekład: A. Gehlen, *Prawda a irracjonalna pewność doświadczenia*, przeł. R. Michalski.

łań staje się tutaj obraz, fantazmat, a prawda przechodzi w stan nieracjonalnej, ale opartej na doświadczeniu pewności.”¹⁵ Kulturowe wzorce obejmują niepisane normy, które regulują społeczne interakcje, zasady taktu, gesty pojednania i wykluczenia, niejawne systemy wartości, które ułatwiają podejmowanie ważkich egzystencjalnie decyzji. Niewyartykułowane w pełni idee, które wzmacniają ludzkie motywacje bądź ułatwiają poniechanie szkodliwych działań, wrastają w społeczne ciało jednostki zanim ta jeszcze osiągnie refleksyjną samoświadomość. Kultura zakłada bowiem oparty na surowym reżymie „chów” ciała. Aby być kompetentnym uczestnikiem życia społecznego, trzeba bowiem umieć skutecznie panować nad swoją ekspresją i zachowaniem. Rutynowa kontrola ciała jest konieczna dla zachowania „ochronnego kokonu” w codziennych interakcjach społecznych. Już najprostsze czynności jak chodzenie, mówienie pełnymi zdaniami, spełnianie podstawowych obowiązków tworzą bazę reakcji, które pozwalają należycie się zachować, są sprawnościami nabytymi, czynnościami, które na początku nieraz wymagały ogromnego wysiłku i wyrzeczeń. Swoboda, jaką w danej sytuacji zachowuje jednostka, wykształca się na długiej drodze pełnej lęków, zagrożeń i nadziei, które wiązały się z podobnymi sytuacjami. Wyćwiczona rutynowa kontrola ciała jest zatem integralną właściwością działania konstytuującego ludzką podmiotowość. Habitualizacja już na poziomie podstawowych reakcji motorycznych odciąża aparat psychofizyczny od niepotrzebnych nakładów energii, eliminuje ogniwa pośrednie w procesie przyswajania nowych predyspozycji i zachowań. Rozwój człowieka polega zatem w znacznej mierze na swoistej inwolucji, tj. uproszczeniu i schematyzacji kręgów funkcjonalnych.

Odrębną, symbolicznie skodyfikowaną formą habitualizacji jest rytuał. Gehlen interesuje się głównie archaicznymi rytuałami z uwagi na to, że wyraźniej uwidacznia się w nich – jak sądzi – ścisły związek pomiędzy kolektywnym działaniem a procesem krystalizacji podmiotowości. Różnego rodzaju rytualizacje (zarówno oficjalne, jak i te, które regulują praktyki życia codziennego) odgrywają również współcześnie znaczącą rolę w formowaniu społecznych interakcji, jednakże ich udział w kształtowaniu samoświadomości wydaje się marginalny.

W perspektywie filogenetycznej archaiczny rytuał tworzy zatem matrycę dla późniejszych, unormowanych działań społecznych oraz procesu upodmiotowienia. Gehlen wyjaśnia i ilustruje tę tezę na przykładzie totemizmu. Totem jako obiekt sakralny zyskuje swoją numinotyczną moc za pośrednictwem „przeniesienia momentu popędowego na przedmiot”,¹⁶ to znaczy dzięki temu, że zostaje on wyposażony we własności, które odpowiadają niewyartykułowanym, często sprzecznym ze sobą roszczeniom i potrzebom

¹⁵ A. Gehlen, *Der Mensch...*, op. cit., 357.

¹⁶ A. Gehlen, *Urmensch und Spätkultur. Philosophische Ergebnisse und Aussagen*, Frankfurt am Main 2004, 27.

kolektywu. W pierwszej fazie formowania się rytuału totem pełni funkcję swoistego „zbiornika” dla subiektywnych impulsów popędowych, emocji, wyobrażeń, które uczestnicy rytuału spontanicznie, bezwiednie na niego projektują. W rezultacie tej projekcji ów szczególny, zewnętrzny obiekt uzyskuje „imperatywną wartość” w znaczeniu „nieokreślonego zobowiązania” do podjęcia bliżej niesprecyzowanej aktywności. Nie chodzi tutaj jeszcze o konkretne rytualne zachowania, lecz tylko o to, że powstaje zewnętrzny, apodyktyczny impuls do działania.

Gehlen wyjaśnia ten mechanizm, odwołując się do etologii. Nasycony fantazmatycznymi treściami obiekt totemiczny stanowi, według niego, substytut bodźca kluczowego, który u zwierząt wyzwala instynktowne reakcje. „Przeżycia obowiązku pierwotnej świadomości magicznej nawiązują zatem do jakiegoś *zewnętrznego* ‘przedmiotu apelującego’, w tym przypadku do zwierzęcia totemicznego i tu znajdują punkt oparcia dla ascetycznego zachowania.”¹⁷ Powstała w ten sposób reguła totemiczna nie jest zatem efektem świadomego ustanowienia, konwencji, a przede wszystkim nie służy zaspokajaniu partykularnych potrzeb. Kluczowy dla rytuału jest jej performatywny charakter, który przejawia się w tym, że z zewnątrz poddaje on kontroli ludzkie zachowania. Ruchy, ekspresje uczestników ceremonii kierowane „imperatywną sugestią” totemu uwalniają się od presji subiektywnych pobudek, a impulsy popędowe eksterioryzują się i podporządkowują „wtórną obiektywną celowość”.¹⁸ Dzięki temu jednostki uczą się hamowania popędów i stosowania odroczonej gratyfikacji. Totem stanowi zarazem stabilny, zewnętrzny punkt odniesienia, który pozwala jednostce na pośredniej drodze uzyskać elementarną samoświadomość. Wyobrazeniowe, ale obejmujące również cielesną identyfikację „wchodzenie w rolę” obiektu totemicznego odpowiada za kontrastowe odczucie siebie w tym, co inne. Totem reprezentuje tutaj zbiorowe „nie-Ja”, jaźń uzewnętrznioną w postaci kultowego obiektu, z którym utożsamiają się wszyscy członkowie plemienia.

Prymitywna, zwrócona na zewnątrz świadomość staje się jedynie pośrednio samoświadomością, mianowicie w procesie przedstawiania jakiegoś nie-ja i w dokonany przez to przedstawienie uprzedmiotowieniu (*Objektwerden*) własnej jaźni (*Selbst*), która przedstawia coś innego. Czego odległą analogią jest jeszcze dziś dziecięca zabawa w “odgrywanie ról”, gdzie ja występuje wobec samego siebie w innym i w ten sposób ujmuje siebie.¹⁹

Totem usytuowany na zewnątrz grupy neutralizuje potencjalną rywalizację i przyczynia się do powstania zbiorowej świadomości wspólnoty. „Utoż-

¹⁷ Ibidem, 63.

¹⁸ Wtórna celowość obiektywna oznacza w największym skrócie cel działania, który nie wynika z bezpośrednich potrzeb człowieka. Więcej na ten temat w: A. Gehlen, *Ekspozycja kilku problemów ducha*, przeł. E. Paczkowska-Łagowska), *Studia z Filozofii Niemieckiej*, tom 4, red. S. Czerniak, J. Rolewski), Toruń 2004.

¹⁹ Ibidem, 61.

samiając się jednak z tym samym zwierzęciem, przechowując wobec siebie jego przedstawienie, jednostki urzeczywistniają w sposób pośredni samoświadomość swej obiektywnej jedności jako grupy.²⁰ Totemistyczny rytuał pacyfikuje od wewnątrz grupę, a jednocześnie zamyka ją na zewnątrz. Zbiorowa identyfikacja z totemem jest w istocie bardzo złożonym schematyzującym zachowaniem, które odpowiada za powstanie norm regulujących dalsze życie zbiorowości.

Niezwykła produktywność zachowań rytualnych wynika paradoksalnie z ich formalizmu. To, co wśród wielu antropologów poszukujących ukrytej semantyki w obrzędowych czynnościach budziło rozczarowanie, to znaczący ubóstwo treści, dla Gehlena świadczy o ich kulturotwórczej mocy. Autoreferencyjność „znaczenia” rytuału, jego niejęzykowy charakter podkreślany przez repetetywną, obligatoryjną i ściśle uregulowaną strukturę umożliwia bowiem „inscenizację bezczasowości” oraz stwarza szansę na rozwinięcie ekscentrycznego samoodniesienia i uprzedmiotowienia, a zarazem utrwaleń złożonych kompleksów ludzkich potrzeb. Z jednej strony, w rytuale następuje samowyobcowanie jednostki, za pośrednictwem którego tworzy się Ja odróżnione od inscenizowanego bodźca wyzwalamącego, z drugiej zaś, działania kolektywu uzyskują „wspólny punkt przecięcia”,²¹ który pozwala utrzymać wzajemną kontrolę spojrzeń i antycypację zachowań innych uczestników:

W akcie mimicznego przedstawienia np. zwierzęcia przedstawiający musi odróżnić się od samego siebie, w zintensyfikowany sposób przeżywa siebie w kontraście do tego, co ucieleśnia [...] Indywiduum zdobywa, jak słusznie zauważył Mead, doświadczenie siebie jako Ja nie bezpośrednio, lecz w kontraście do wyobcowanej części własnej jaźni, która wyobcowuje się od niego w owym akcie przejmowania sposobu zachowania Innego.²²

Imaginatywna zdolność wchodzenia w rolę Innego, umieszczania się w innej sytuacji oparta jest na mechanizmie nieświadomej identyfikacji. Dziecko naśladując zachowania dorosłych, obiektywizuje swoje możliwości i na okrojonej drodze poprzez utożsamienie z naśladowanym wzorcem, zdobywa samoświadomość. „Fantazja jako zdolność do całkowitego wchodzenia w rolę kogoś innego stanowi nośną, wewnętrzną strukturę społeczeństw.”²³ Gehlen nawiązuje w tym miejscu wprost do koncepcji Meada i Fichtego. Identyfikacja polega w istocie na samowyobcowaniu, na utożsamieniu się z nie-Ja, dzięki czemu podmiot uczy się postrzegać siebie z zewnętrznej per-

²⁰ Ibidem.

²¹ Gehlen, *Urmensch...*, op. cit., 170.

²² Ibidem, 168.

²³ A. Gehlen, *Der Mensch...*, op. cit., 378.

spektywy kogoś innego, staje się w połowie sobą i kimś innym – bez odniesienia do świata społecznego nie może być więc mowy o samoświadomości.

4. INSTYTUCJONALIZACJA A UPODMIOTOWIENIE

Procesy habitualizacji czy nawykowania poprzedzają wszelką instytucjonalizację. Pojawia się ona wówczas, gdy współpracujące ze sobą jednostki dokonają wzajemnej typizacji zachowań, które przekształciły się w nawyk. Typizacje działań nawykowych, które tworzą instytucje, są zawsze dostępne wszystkim członkom danej grupy, a sama instytucja typizuje zarówno pojedynczych działających, jak i jednostkowe działania. Instytucja decyduje wreszcie o tym, że działania pewnego rodzaju będą wykonywane przez określone osoby. Najważniejszym zyskiem dla każdej jednostki działającej w ramach instytucji odgórnie regulującej interakcje jest możliwość przewidywania działań innych osób. Uwalnia to uczestników działania od wzmożonego napięcia. Oszczędzają oni bowiem czas i siły nie tylko w zadaniach zewnętrznych, ale także we własnym rachunku psychologicznym. Ich wspólne życie jest odtąd zdefiniowane przez coraz szerszą sferę przyjmowanych bez zastrzeżeń, utrwalonych form. Wiele działań jest możliwych przy niewielkim udziale uwagi, znika frustracja związana z rozwiązywaniem nowych problemów, a także potencjalne zagrożenie ze strony innych jednostek. Stypizowane, rutynowe działania nabierają znamienia trywialności, ale zapewniają stabilizację zarówno indywidualnych działań, jak i międzyludzkiej interakcji.

Instytucje w ujęciu Gehlena nie stanowią jednak tylko sieci uregulowanych interakcji międzyludzkich i wzajemnych oczekiwań. Ważnym aspektem instytucji jest ich przestrzenny, terytorialny charakter. Stabilizacja działania, jaką zapewniają, możliwa jest bowiem dzięki temu, że oddziałują na jednostki z zewnątrz, że posiadają one konkretne, fizyczne podłoże. To zakorzenienie w realnej przestrzeni powoduje, że instytucje jawią się jako dane, niezmiennie i oczywiste same przez się. Ich obiektywna realność nie słabnie nawet wówczas, gdy jednostka nie rozumie ich celu, ani sposobu funkcjonowania. Można nawet powiedzieć, że właśnie dzięki swej niewiedzy jednostki zyskują większy autorytet, stają bardziej realne. „Przedrefleksyjny” charakter instytucji oraz ich odporność na krytykę stanowią gwarancję stabilności porządku społecznego.

Za Mauricem Hariou i Carlem Schmittem Gehlen powtarza, że o trwałości i efektywności instytucji decydują nie tyle racjonalne rozstrzygnięcia, co apodyktyczna moc niejawnych i niepodważalnych struktur normatywnych. Intelktualne idee mogą kształtować instytucje tylko o tyle, o ile zostają zakotwiczone w konkretnych działaniach i wsparte na zewnętrznych podporach (uzewnętrznionych strukturach władzy). W tym miejscu Gehlen wprowadza kluczową dla zrozumienia jego teorii instytucji kategorię systemu

kierowniczego czy *idée directrice*. Idea kierownicza określa praktykę społeczną jako zasada regulatywna, która pozwala z wielości możliwych działań i sposobów postępowania wyselekcjonować i faworyzować ograniczoną liczbę dopuszczalnych zachowań, a dzięki czemu stwarza instytucjonalną podstawę dla postępu kulturowego. Stabilność ustalonych zasad gwarantuje bowiem paradoksalnie efektywność innowacyjnych zmian w obrębie instytucji.

Odrzucany przez apologetów absolutnej wolności proces wyobcowania wyznacza w istocie jedyną drogę, na której człowiek może zyskać samowiedzę i urzeczywistnić skrojoną na swoją miarę autonomię.

Instytucje stanowią wielki, zachowawczy i niszczący porządek, który trwa o wiele dłużej niż my sami; przeznaczenie, któremu ludzie bez zastanowienia się podporządkowują, a ci, którzy się wahają, obdarowani zostają większym rodzajem wolności niż ten, z jakim mieliśmy do czynienia w działalności własnej (*Selbstbetätigung*).²⁴

Człowiek może rozwinąć swoją autonomię i osobowość wyłącznie w ramach instytucji, które wprowadzie schematyzują jego zachowania, a nawet „niszczą i pozerają”²⁵ ludzi oraz ich wytwory, jednakże stwarzają dzięki narzuconym przez siebie ograniczeniom przestrzeń dla wolności. Widać to najwyraźniej w instytucji prawa, które stanowi swoistą „gramatykę” *Lebensweltu*, gwarantując bezpieczeństwo i pewność życia w społecznej wspólnocie. Ponadto

[i]nstytucje [...] mogą zapewnić życie tak kruchym dobrom, jak wolność i kultura duchowa, dobrom, które, gdy je bierze się w obronę, ograniczają autonomizowanie się celów praktycznych i kalkulowanie zysku. Dlatego życie poza instytucjami oznacza dla ludzi wyobcowanie [...] Przymuszanie zatem wzajemnego zachowania się ludzi do przyjęcia formy zgodnej z prawem oznacza szansę zmaterializowania się dla takich ideałów jak sprawiedliwość i wolność.²⁶

W każdym społeczeństwie istnieje wiele krzyżujących się ze sobą instytucji i właśnie owa różnorodność ośrodków władzy daje jednostce szansę na uzyskanie autonomii. Promowane współcześnie dążenie do niezależności poza granicami instytucji skazane jest zatem, zdaniem Gehlena, na niepowodzenie.

Fakt, że podmiotowość konstytuuje się jedynie w przestrzeni wyznaczonej przez instytucjonalne ramy, nie znaczy, że człowiek traci bezpowrotnie szan-

²⁴ A. Gehlen, *O narodzinach wolności z wyobcowania*, przeł. D. Raczkiwicz-Karłowicz, w: *Konserwatyzm – projekt teoretyczny* (red.) B. Markiewicz, Warszawa 1996, 134.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ *Ibidem*, 377, 379.

sę na realizację własnej autonomii. Możemy bowiem nauczyć się panowania nad sobą, tworzenia dystansu wobec siebie dopiero na okrzężnej drodze sublimacji. Koniecznym i wystarczającym warunkiem wolności jest zatem wyobcowanie, eksterioryzacja. Wolność w stanie naturalnym to fikcja: „Jeśli powiada się, że służenie instytucjom oznacza wyobcowanie, to jest to słuszny pogląd, ale owo wyobcowanie nie różni się niczym od wolności, mianowicie dystansu wobec samego siebie.”²⁷ Ujarmienie subiektywnej samowoli przez podporządkowanie się instytucjonalnemu porządkowi oznacza „zawężenie możliwości, ale też wspólnie dzieloną postawę i wspólne oparcie, odciążenie ku dynamicznej wolności, tyle że w obrębie ograniczonej struktury”.²⁸

Ludzkie działanie ma na wskroś społeczny charakter, wymaga reguł koordynujących długie łańcuchy czynności. Również procesy psychiczne z natury nieskoordynowane i poddane presji sprzecznych sił popędowych potrzebują zewnętrznego jarzma. Dopiero w ramach utartych praktyk, systemu codziennych oczywistości i przebiegających mimowolnie decyzji jednostka może rozwinąć twórczy potencjał, odkryć własną niepowtarzalność. Usankcjonowane przez wspólnotę zasady postępowania pozwalają zachować tolerancję we wzajemnych stosunkach z innymi, realizować wspólne cele życiowe. Utrwalone w instytucjach normy ułatwiają podejmowanie ważkich decyzji i ostatecznie stabilizują życie wewnętrzne.

Na zakończenie tego rozdziału powróćmy do przewodniego wątku spacylizacji (uprzestrzennienia) podmiotowości. Jak pokazaliśmy, w koncepcji Gehlena podmiot konstituuje się na drodze okrzężnej poprzez „nie-Ja”, czyli za pośrednictwem innych podmiotów, uzewnętrzniionych działań oraz instytucji. Ta droga okrzężna obierana jest już na poziomie sensomotorycznych procesów, w których powstaje „fenomenalna przestrzeń”, a prymat uzyskuje zewnętrzny bodziec: obiektywne cechy rzeczy funkcjonujące jako sugestie ruchowe, impulsy wyzwalaające działanie etc. Zarówno podmiotowość jak i przedmioty percepcyjne wyłaniają się i krystalizują nie tyle w aktach czysto kognitywnego osvajania świata, ale w toku działania. Sama percepcja nie jest zatem kopiowaniem zewnętrznej wobec organizmu rzeczywistości, lecz aktywnym procesem wyrażającym wzajemne uwarunkowania organizmu i jego otoczenia. Aktywny charakter percepcji ujawnia się już na jej najniższych poziomach, w reakcjach organów zmysłowych na bodźce napływające z bezpośredniego otoczenia. Koordynacje działań powodują integrację doznań kinestetycznych, które mogą być przenoszone na zewnętrzny obiekt w analogii do Meadowskiego aktu „przejmowania roli innego”. Istota tego procesu polega na tym, że rzecz pobudza organizm do działania w taki sposób, w jaki rzecz oddziałuje na organizm i na tym, że oddziaływanie rzeczy jest oporem organizmu w stosunku do nacisku wywieranego przez obiekt.

²⁷ A. Gehlen, *Moral und Hypermoral. Eine pluralistische Ethik*, Frankfurt 1969, 75.

²⁸ Ibidem.

W wyniku oddziaływania rzeczy na organizm on sam staje się „rzeczą” czy, parafrazując Meada, „przyjmuje on postawę rzeczy”. Dziecko uświadamia sobie zatem własną fizyczność (swoje ciało jako rzecz), a przede wszystkim kształtuje własne wnętrze za pośrednictwem działania w medium zewnętrznego świata, który zostaje włączony w obręb cielesnego samoodczuwania i ulega swoistej „intymizacji”. Zwrotne odczuwanie własnych ruchów oraz „sensomotoryczny dialog z rzeczami”²⁹ umożliwiają rozwój elementarnego odczucia samego siebie, które jest podłożem refleksyjnej świadomości.

Opisana powyżej „komunikacja” z zewnętrznym światem jest kluczowa we wczesnej fazie ontogenezy, później zastępuje ją celowo-racjonalne działanie. Odgrywa ona jednak istotną rolę w genezie instytucji, jak pokazał przykład rytuałów totemicznych. W tym kontekście możemy powiedzieć, że instytucjonalna przestrzeń stanowi bezpośrednie przedłużenie kolektywnej cielesności i jako taka – nawet w swoich najbardziej zreifikowanych aspektach – domyka proces upodmiotowienia. W istocie nie da się wyznaczyć granicy pomiędzy nią a obszarem podmiotowym, ponieważ obydwie pozornie odrębne sfery są ściśle ze sobą zintegrowane (zarówno w wymiarze swojej genezy, jak i w funkcjonowaniu), tworzą coś, co Gehlen nazywa za Novalisem „wewnętrznym światem zewnętrznym.”³⁰

Każda instytucja wymaga przestrzennego ośrodka krystalizacji ucieleśnionych w niej idei, a ponadto terytorialnego wyodrębnienia, które umacnia jej imperatywny charakter. Ulubionym przykładem Gehlena są pomniki, które pierwotnie nie służyły tylko do podtrzymywania kolektywnej pamięci, lecz przede wszystkim ujednolicały sprzeczne ze sobą motywacje danej zbiorowości i cementowały wspólne działania. Pomnik staje się tutaj zewnętrzną podporą, która neutralizuje napięcie między sprzecznymi pobudkami (potencjalną agresją i potrzebą pokojowego sojuszu). Nimb sakralnego autorytetu, jaki otacza kopiec stabilizuje zatem i ujednolica zbiorowe motywacje.

Institucja w najbardziej elementarnym znaczeniu stanowi obiektywną, przestrzenną strukturę, która posiada normatywną moc determinowania społecznej *praxis*. Usankcjonowane przez nią „zewnętrzne podpory działania” stają się integralną częścią rutynowych praktyk; gabinet, biurko, warsztat nie są tylko aranżacjami przestrzeni, ale zawierają w sobie „imperatywne sugestie”, które narzucają odpowiednie nastawienie, mobilizują i podtrzymują motywacje, nadają kierunek działaniu, pomagają utrzymać rytm pracy i koncentrację. W przypadku „wielkich” instytucji państwa, prawa, religii etc. takimi podporami są naturalnie rozmaite obiekty użyteczności publicznej (świątynie, urzędy, szkoły, szpitale, obiekty sportowe, więzienia, place zgromadzeń, etc), a także „małoformatowe” insygnia władzy: herby, flagi, uniformy etc.. Wszędzie tam, gdzie „zewnątrze” w postaci „społecznego urzą-

²⁹ A. Gehlen, *Der Mensch...*, op. cit., 191.

³⁰ Ibidem, 408.

dzenia” wzmacnia ważność określonych reguł postępowania, mamy do czynienia z instytucjonalnymi strukturami, które stabilizują życie popędowe, koordynują ludzką *praxis*, a tym samym wspierają proces upodmiotowienia.

5. HEXIS

Główny paradoks koncepcji Gehlena polega na tym, że przedstawia on proces kształtowania się podmiotowości, rezygnując jednocześnie z samej kategorii podmiotu. Zastępuje ją pojęciem charakteru (grec. *hexis*). Charakter pojęty jako system shabitualizowanych dyspozycji staje się w tej koncepcji przede wszystkim podmiotem działania, który decentruje autorefleksyjne Ja, spycha tradycyjny podmiot świadomości do roli drugorzędnej instancji.³¹ *Hexis* przejawia się w aspekcie biernym (jako rezultat procesów autotresury) i dynamicznym (jako wola). Naszą rekonstrukcję rozpoczniemy od omówienia drugiego, dynamicznego aspektu.

Teoria Gehlena wpisuje się tutaj niewątpliwie w woluntarystyczną tradycję filozofii życia. Charakteryzuje on wolę w terminach energetycznych: wola to siła dominująca nad innymi konkurującymi ze sobą siłami witalnymi, która dzięki odpowiedniemu treningowi może zdobyć panowanie nawet nad mimowolnymi procesami wegetatywnymi. Zatem wola pełni funkcję kierowniczą (*hegemonikon*) wśród popędowych dążeń człowieka. Jej naturę wyznacza dynamiczny i zmienny stosunek zachodzący między siłami kierowanymi i kierującymi.³² Kształtowanie odpowiedniej siły woli nadaje człowiekowi sens życia,³³ a nawet więcej, w perspektywie tego procesu dzieje ludzkości jawią się jako historia panowania: „Siła woli jest rezultatem chowu, historii panowania nad osiągnięciami i popędami człowieka”.³⁴ Jako *hegemonikon* wola stanowi swoiste uwewnętrznienie systemów kierowniczych i w tej roli odpowiada za organizację i dystrybucję podległych jej sił życiowych. Gehlen odrzuca zatem tradycyjne pojęcie woli jako odrębnej instancji psychicznej – utożsamia ją raczej ze zdolnością do nadawania kierunku, do koncentrowania rozmaitych sił popędowych, dzięki któremu jedna z nich uzyskuje dominację nad innymi konkurującymi ze sobą siłami witalnymi. „Chcenie jest strukturą działań niewyspecjalizowanej, nieustalonej, odciążonej i tematyzującej się istoty, jest szczególnego rodzaju strukturą [...] sensomotorycznego obszaru.”³⁵

Bierny aspekt charakteru tworzy zaś, jak już wspomniano, sfera shabitualizowanych zachowań, która pełni funkcję przedświadomej „dyspozytorni”

³¹ Na temat roli świadomości w koncepcji Gehlena por. ostatni rozdział artykułu.

³² A. Gehlen, *Der Mensch...*, op. cit., 530.

³³ Ibidem, 64.

³⁴ Ibidem, 433.

³⁵ Ibidem, 431.

wspomagającej wolę w sterowaniu systemem nawykowych, rutynowych zachowań.

Nasz charakter można zatem obejrzeć z dwóch stron; oglądany z góry jest wcielonym porządkiem postaw i reguł kierowania życiem, porządkiem nabytych i, jeśli mają pracować niezawodnie, niemal bezwiednych instynktów; oglądany z dołu jest ciągiem ukierunkowanych, rytmicznych, zamkniętych przebiegów, do których dostraja się wszędzie biologiczny proces życia, jest ciągiem osobnych dokonań.³⁶

Stwierdzenie Gehlena, że świadome procesy powinny podlegać zakorzenionym w cielesności, autorytarnym strukturom charakteru można uznać za odwrócenie Freudowskiej formuły – *gdzie było es, tam powinno być ja* w nakaz, by nieświadome, choć poddane kontroli *es* zajęło miejsce refleksyjnego *Ja*. Pamiętajmy przy tym, że Gehlen ma tu na uwadze przede wszystkim (kluczowy dla ludzkiej kondycji) kontekst działania. To w nim właśnie i tylko w nim podmiot świadomości staje się podporządkowanym woli ośrodkiem sterowania konkretnymi zachowaniami. Pełni tym samym drugorzędną, pomocniczą funkcję.

Charakter jako uformowana w procesie chowu i autodyscypliny witalna baza trwałych dyspozycji, umiejętności i preferencji jest również podłożem dla stabilnych relacji społecznych i etycznej postawy jednostki. *Hexis* wyraża się bowiem w lojalności i wzajemnych zobowiązaniach, w realizowaniu długofalowych celów, w stosowaniu odroczonej gratyfikacji. Podążając tropami starożytnych myślicieli, Gehlen uznaje, że charakter to przede wszystkim etyczna wartość, jakiej są podporządkowane pragnienia jednostki i jej relacje z innymi, wiąże się z nim bowiem długotrwały wymiar doświadczeń emocjonalnych, które ostatecznie krystalizują się w systemie „zorientowanej woli”.³⁷

W procesie formowania charakteru człowiek rozwija trwałe potrzeby i interesy nadające kierunek jego aktywności. Autodyscyplina powoduje, że świadome procesy przebiegają na podłożu sprawdzonych, stojących zawsze do dyspozycji reakcji, umiejętności i wstępnych rozstrzygnięć. Skuteczność formowania *hexis* zależy jednak również od stabilności zewnętrznych form obciążenia. Bez normatywnego wsparcia w instytucjonalnym porządku kształtowanie woli i charakteru nie miałyby większych szans na powodzenie.³⁸

³⁶ A. Gehlen, *O istocie doświadczenia*, w: idem, *W kręgu antropologii i psychologii społecznej*, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa 2001, 67–68.

³⁷ Ibidem, 64.

³⁸ Por. na temat indywidualizacji w kontekście instytucji: R. Michalski, *Homo defectus...*, op. cit., 325–345.

6. ŚWIADOMOŚĆ

Jak pokazaliśmy w poprzednich rozdziałach, warunkiem możliwości konstytuowania się podmiotu jest w koncepcji Gehlena „fenomenalna przestrzeń” powstała na podłożu skomplikowanych, samozwrotnych procesów sensomotorycznych. Witalnym rdzeniem podmiotu są zaś uformowane i poddane kontroli w toku żmudnej autodyscypliny siły popędowe. Zwieńczeniem procesu upodmiotowienia okazuje się być tutaj powstanie woli i charakteru, których sens funkcjonalny zostaje podporządkowany działaniu. Jaką zatem funkcję w zaproponowanym przez filozofa modelu antropologicznym pełni świadomość, tradycyjny podmiot poznania?

Gehlen postuluje stworzenie antropologicznej teorii umysłu, która uwzględniałaby warstwę postrzeżeń i fantazji, które są bliskie sferze cieleśnej. Percepcja dostrzegająca symboliczny sens przedmiotu, działanie precyzyjnie skorelowane ze swoim obiektem, wyobrażenie przewidujące możliwy przebieg zdarzeń, te i inne zdolności stanowiące fundament dla procesów świadomych wymagają mozolnego treningu, który człowiek musi przejść w okresie wczesnego dzieciństwa. Antropologiczna teoria powinna zatem, posiłkując się wynikami badań psychologii rozwojowej, rozświetlić zmysłowe podłoże świadomości. Myślenie pojęciowe, język i percepcja ukształtowały się jako swoista kompensacja biologicznych deficytów człowieka, które zmuszają go do aktywnego przetwarzania i przyswajania zewnętrznych bodźców pod kątem ich potencjalnej użyteczności. Pozbawiony stabilnych instynktów *homo sapiens* musi zmagać się z otwartym światem nieprzewidywalnych możliwości. W adaptacji do środowiska pomagają mu rozmaite mechanizmy odciążające organizm od dokonywania wciąż od nowa kłopotliwych doświadczeń i angażowania w nie znacznych ilości energii popędowej: na poziomie percepcji będą to rudymen tarne procesy symbolizacji – transpozycja wrażeń jednego zmysłu na drugi (np. postrzeganie zmysłem wzroku własności haptycznych), wysoko rozwinięta wyobraźnia motoryczna pozwalająca projektować niewypróbowane formy ruchu, język uwalniający człowieka od nacisku jednostkowych sytuacji oraz ufundowane na nich wyższe zdolności intelektualne i wolicjonalne. Wymienione mechanizmy pozwalają gromadzić i utrwalac doświadczenie, które pozwala człowiekowi na przejęcie kontroli nad swoim życiem. Niedoskonałości biologiczne skazują go na dyscyplinę, rygor, trening i związane z nimi wyrzeczenia.

Z powodu redukcji zachowań instynktownych pomiędzy impulsami popędowymi a motoryką tworzy się luka, hiatus, który pozwala człowiekowi regulować przepływ wybujałej energii witalnej. Przerwanie ciągłości pomiędzy popędem a instynktownym zachowaniem konstytuuje przestrzeń świadomej autokontroli – świadomego działania, które realizuje nieograniczone spektrum możliwych celów. Zahamowanie danego impulsu popędowego odbywa się za pośrednictwem energii pochodzącej z innych popędów. Odro-

czenie bezpośredniego zaspokojenia tworzy w systemie witalnych reakcji wolną przestrzeń, w której zachodzi „nie tylko działanie, lecz również wszelkie rzeczowe myślenie.”³⁹ Dzięki rozluźnieniu kontaktu między bodźcem popędowym a motoryką człowiek zyskuje wolność okupioną jednak permanentnym niezaspokojeniem. Działając, w istocie nigdy nie znajdujemy pełnej satysfakcji, ponieważ urzeczywistniony określony cel uświadamiamy sobie, że tym samym zrezygnowaliśmy z innych dostępnych nam możliwości.

Z powodu odróżnicowania popędów i redukcji instynktów podstawą skutecznego działania staje się konieczność ujednoczenia wnętrza, syntezy szczątkowych instynktów i popędów konkurujących ze sobą o pole ekspresji. Człowiek musi wytworzyć w toku swojego rozwoju osobniczego stabilną bazę reakcji, która umożliwi mu zdobywanie coraz bardziej złożonych doświadczeń i podejmowanie trudnych decyzji. „Wnętrze człowieka jest dlatego instancją nie tylko w świadomych ośrodkach odpowiedzialnej decyzji, jest nią też aż po głębie wegetatywnych ciemności.”⁴⁰

Świadomość w ujęciu Gehlena okazuje się być w swojej prymarnej postaci wstępną fazą działania, instancją regulującą życie popędowe, a dopiero wtórnie ośrodkiem generującym oderwane od konkretnego doświadczenia, użytykowane procesy mentalne. Ujednoczenie wnętrza wymaga w pierwszym kroku ukierunkowania popędów za pośrednictwem obrazów, wyobrażeńowych wzorców udanego działania. Na bazie tak ukierunkowanych impulsów popędowych kształtują się ludzkie potrzeby uwolnione od nacisku witalnej energii. Człowiek zaczyna projektować cele niezależne od biologicznych determinacji. Obrazy „wmontowane” między strukturę ludzkich potrzeb a wzorce ich zaspokojenia coraz bardziej oddalają się od sytuacji, w których owo zaspokojenie następuje. Stadia przejściowe usamodzielniają się; człowiek zaczyna pożądać już nie tylko urzeczywistnienia konkretnych potrzeb, ale również umożliwiających je środków, a w dalszej kolejności środków niezbędnych do uzyskania tychże środków. W ten sposób rozwija się spirala ludzkich pragnień, których repertuar staje się potencjalnie nieograniczony. Kolejnym ważnym stadium w procesie ujednoczenia ludzkiego wnętrza jest język przekształcający potrzeby w wyartykułowane interesy.⁴¹

Dzięki rozwijającym się w toku ontogenezy procesom odciążania świadomość uzyskuje większą autokontrolę. Najwcześniejszym stadium odciążenia jest haptyczna komunikacja z rzeczami, dzięki której dziecko zaczyna przyswajając świat zewnętrznych przedmiotów; spontaniczne zachowania manipulacyjne przekształcają się z upływem czasu w zdolność praktycznego dysponowania obiektami. Samozwrotna motoryka pozbawiona instynktowych regulacji tworzy pierwotne ramy stosunku człowieka do świata i do samego siebie. Gehlen podkreśla, że opisywana przez niego „komunikacja”

³⁹ A. Gehlen, *Der Mensch...*, op. cit., 396.

⁴⁰ A. Gehlen, *Anthropologische Forschung*, Hamburg 1961, 117.

⁴¹ Por. R. Michalski, *Geneza języka w perspektywie antropologicznej...*, op. cit., 77–94.

odbywa się na poziomie przedjęzykowym – świat stanowi suwerenne *alter ego* podmiotu, z którym wchodzi on w rozmaite relacje uwolnione od naciśku impulsów popędowych.

Człowieka wyróżniają sensomotoryczne, powiązane z bodźcami wzrokowymi i dotykowymi przebiegi, które są procesami okrężnymi, tzn. same wytwarzają bodziec do kontynuowania ruchu. [...] Mają one charakter komunikacyjny, czyli zachodzą w odniesieniu do dowolnych, poruszonych przedmiotów, towarzyszy im odczucie samowyobcowania, tj. przeżywane są również na płaszczyźnie rzeczy, te z kolei zostają uwikłane w odczucie własnej aktywności.⁴²

Obiektywność zewnętrznego świata nie jest zatem dana *a priori*, lecz konstituuje się w procesie refleksyjnej (samozwrotnej) struktury komunikacyjnej. Powstanie wyobraźni motorycznej, a następnie skorelowanej z nią wyobraźni sensorycznej w jeszcze większym stopniu odciąża aparat psychofizyczny od nakładów energii popędowej. Symbolizacja percepcji stanowi kolejne stadium tego procesu będące podstawą dla językowej wirtualizacji odniesienia do świata. Za pośrednictwem symboli percepcyjnych i wyobrażeńowych człowiek porządkuje rzeczywistość, nadaje jej sens odpowiadający jego potrzebom. Nieokreślony amalgamat wrażeń powstały w wyniku pierwotnego zalewu bodźców zostaje tym samym przetransponowany na poziom symbolicznych, znaczących konfiguracji. Kolejne stadium odciążenia wiąże się z powstaniem kompetencji językowej. Język całkowicie uniezależnia działanie od obecności przedmiotu percepcyjnego, a tym samym stanowi niezbędne ogniwo pośrednie w procesie przekształcania reprezentacji optycznej w reprezentację czysto mentalną.

Również procesy myślowe ufundowane są na językowej intencjonalności.

Tam, gdzie poprzez dźwięk kierujemy się ku rzeczom i zwrotnie odczuwamy to kierowanie się, odbierając zmysłowo daną rzecz, tam rozbłyskuje prawdziwa myśl: jest to najczęściej „zdematerializowany”, odciążony i bezwysiłkowy sposób, w jaki za pośrednictwem symboli uwewnętrzniamy świat i czynimy go dyspozycyjnym.⁴³

Całkowicie odciążone od nakładów energii witalnej myślenie stanowi formę aktywności, która nie wywołuje bezpośrednich praktycznych skutków, lecz wzbogaca doświadczenie o nowe treści.

W istocie „czysto mentalne” procesy polegają jedynie na „odmysłowieniu” języka – abstrakcyjne pojęcia zostają oderwane od zmysłowych wyobrażeń, tak jak obraz akustyczny od związanych z nim treści.

⁴² A. Gehlen, *Der Mensch...*, op. cit., 179.

Przebieg intencji uzyskuje pozornie dopiero wówczas pełną wolność ruchu, a zatem staje się „procesem myślowym”, kiedy przebiega on zgodnie z kierunkiem wyznaczonym przez [motoryczne] rdzenie wyobrażeń słownych tak, że nie zostają one unaocznione. „Myślenie” można opisać jako najwyższy stopień odzmysłowionego, jedynie wskazującego i „skróconego” zachowania, tzn. odciążenia.⁴⁴

Za Platonem filozof stwierdza, że myślenie jest milczącą rozmową duszy z samą sobą. Komunikacja ta obejmuje jednak nie tylko abstrakcyjne rozważania, ale dotyczy przede wszystkim najbardziej żywotnych interesów, popędowych potrzeb, które wymagają uporządkowania i kanalizacji. Myślenie oparte na języku okazuje się zatem kluczowym medium autodyscypliny i socjalizacji.

Konstytucja podmiotowości zbiega się w koncepcji Gehlena z rozwojem praktycznej inteligencji i z kulturowo zorganizowanym procesem „chowu” (*Zucht*) ludzkich popędów. Świadomość wyłania się z fenomenalnej przestrzeni cielesności i pełni swoją adaptacyjną funkcję dopóty, dopóki uwzględnia wymogi stawiane przez zewnętrzne otoczenie i życiowe interesy ludzkiego organizmu. Gehlen opisuje zatem świadomość wyłącznie w aspekcie funkcjonalnym, podkreślając popędowe uwarunkowanie procesów mentalnych. Nie zaprzecza przy tym istnieniu autorefleksyjnego, pierwszoosobowego aspektu umysłu, który odrywa się całkowicie od cielesnego podłoża. Jednakże uznaje go za potencjalnie szkodliwy, bezcelowy epifenomen działania. Jak stwierdza już w jednym z wczesnych tekstów: świadomość refleksyjna

...pojawia się niekiedy jako luksus: włączając się dookoła, bez widocznego sensu i celu (zwierzę żyje racjonalniej i napotyka mniej zakłóceń), podejmując coś, coś porzucając, bez ukierunkowania, w permanentnej aktywności – jako tzw. strumień świadomości. W badaniach nad świadomością czynione są tak małe postępy, ponieważ strukturę organu poznaje się tylko na podstawie jej celu, a nie można zobaczyć celu strumienia świadomości.⁴⁵

THE CONCEPT OF THE SPATIALIZED SUBJECT IN THE PHILOSOPHY OF ARNOLD GEHLEN

ABSTRACT

The article considers the problem of subjectivity in the light of Arnold Gehlen's philosophical anthropology and theory of institutions. The main objective of the presented analysis is a constructive reconstruction of the theory of subjectification,

⁴³ Ibidem, 281.

⁴⁴ Ibidem, 309.

⁴⁵ A. Gehlen, *O istocie doświadczenia...*, op. cit. 57.

present in the work of the German anthropologist in the form of a heterogeneous, often directly unrelated motifs. Describing the successive stages of subjectification, we will show that this process occurs in a “phenomenal space” of human embodiment subordinated to the requirements of action (1), and requires a support from external institutional devices. Other discussed development stages are: the sensorimotor control and regulation of drives (2), habitualization and ritualisation of human behavior (3) and institutionalization (4). The result of these processes is, according to Gehlen, the formation of character (hexis) (5) and awareness (6).

Keywords: Arnold Gehlen, philosophical anthropology, spatialized subject, imagination, language, institution, discipline, habitualization, ritualisation, consciousness.

O AUTORZE — dr hab., Zakład Antropologii Współczesnej, Instytut Filozofii, Uniwersytet im. Mikołaja Kopernika, Fosa Staromiejska 1, 87–100 Toruń (afiliacja).

E-mail: metasis@umk.pl