

Stanisław Czerniak

## WOKÓŁ KATEGORIALNYCH POWIĄZAŃ TEORII POSTACI Z KLASYCZNĄ ANTROPOLOGIĄ FILOZOFICZNĄ XX WIEKU

### STRESZCZENIE

Pytanie, jakie pragnę postawić, odnosi się do relacji: klasyczna antropologia filozoficzna XX wieku, za której twórców uznaje się powszechnie zwłaszcza Maxa Schelera i Helmutha Plessnera, oraz teoria postaci w rozumieniu a) historycznym, jako źródło poznawczych inspiracji antropologii filozoficznej (przypadek Schelera), oraz b) strukturalnym jako pole analiz posiadające teoretyczno–filozoficzne punkty styeczne z „modelami człowieczeństwa” rozwijanymi na gruncie klasycznej antropologii filozoficznej (porównanie ze stanowiskiem Plessnera).

**Słowa kluczowe:** teoria postaci, antropologia filozoficzna, inteligencja, duch, całość, pole, forma, wrażenie, spostrzeżenie, ekscentryczna pozycjonalność.

### 1. INSPIRACJE

Dla historyka idei inspiracje te są niejako rzeczą oczywistą. Z jednej strony, w roku 1928, gdy ukazało się pierwsze syntetyczne dzieło antropologii filozoficznej XX wieku – *Stanowisko człowieka w kosmosie* Maxa Schelera, teoria postaci, zwłaszcza pod szyldem psychologii postaci, była już od kilku dziesięcioleci okrzepłym teoretycznie i metodologicznie prądem w psychologii, z drugiej zaś, sama antropologia filozoficzna ukonstytuowała się jako program badań filozoficznych czyniący z odwołań do psychologii jedno z kluczowych swych założeń. Trzeba pamiętać bowiem, że klasycy antropologii szukali czegoś w rodzaju filozoficznej, ahistorycznej „istoty” człowieczeństwa (Scheler) czy też ontycznych „warunków jego możliwości” wypełnianych każdorazowo zmienną treścią historycznych konkretyzacji *humanum* (Plessner) w konfrontacji z bytami „niższymi” w hierarchii istot żywych (głównie zwierzętami, ale i roślinami), co niejako z konieczności wysuwało na pierwszy plan kwestie psychologiczne – jak postrzegają zwierzęta, a jak postrzega człowiek?, czy zwierzęta zdolne są do introspekcji?, czy zwierzęta,

podobnie jak człowiek, „uczą” się swych zachowań?, czy są inteligentne?, itp. Innymi słowy, psychologia staje się na przełomie lat dwudziestych i trzydziestych XX wieku niejako naturalnym terenem spotkania teorii/psychologii postaci z antropologią filozoficzną otwartą szeroko na współczesne dyskusje psychologiczne i adaptującą dla swych potrzeb wiele kluczowych dla tych dyskusji kategorii.

Przykładem, którym chciałbym zająć się bliżej, są odwołania autora *Stanowiska...* w istotnych teoretycznie fragmentach tej pracy do poglądów Wolfganga Köhlera, jednego z głównych przedstawicieli teorii postaci w okresie międzywojennym. Scheler rozpoznał nowatorski charakter sprawozdań Köhlera z jego badań nad zachowaniami szympanсів przeprowadzonymi w stacji badawczej na Teneryfie<sup>1</sup>, nie tylko godząc się z wnioskiem Köhlera, że mamy tu do czynienia z zachowaniami inteligentnymi, lecz również przejmując dla potrzeb swych wywodów kanoniczne kategorie teorii postaci, takie np. jak pojęcie „pola”. Jak zauważa Scheler:

Naszkiejmy krótko, co zachodzi [...] w takiej uwarunkowanej względami praktyczno- organicznymi inteligencji: gdy cel wskazany przez popęd, np. owoc, pojawia się w zasięgu wzroku zwierzęcia oraz usamodzielnia się, ostro odcinając się na tle wzrokowego pola obejmującego otoczenie, swoiście przekształcają się wszystkie dane, które zawiera otoczenie zwierzęcia, zwłaszcza całe pole wzrokowe [obejmujące przestrzeń] między nim a owocem. Strukturalnie organizuje się ono w swych związkach rzeczownych, uzyskuje tego rodzaju względnie „abstrakcyjne” ukształtowanie, że rzeczy, które, spostrzeżone dla siebie, jawią się zwierzęciu albo jako obojętne, albo jako „coś do gryzienia”, „coś do zabawy”, „coś do spania”, zyskują abstrakcyjny, dynamiczny, względny charakter „rzeczy służącej sięganiu po owoc.”<sup>2</sup>

Scheler wydaje się akceptować wniosek Köhlera, że inteligencja zasadza się na (wykraczającej poza kognitywny horyzont asocjacji) poznawczej zdolności do rozwiązywania nowych zadań, „które są nie tylko nowe dla gatunku i atypowe, lecz przede wszystkim nowe również dla indywiduum”. Takie obiektywne sensowne zachowanie – kontynuuje Scheler – „następuje nagle, wcześniej niż nowe próby oraz niezależnie od liczby uprzednich prób. Owa raptowność zaznacza się już w wyrazie, np. w błysku spojrzenia zwierzęcia, co W. Köhler bardzo plastycznie tłumaczy jako wyraz przeżycia „aha!”<sup>3</sup> Podsumujmy:

<sup>1</sup> W. Köhler, *Intelligenzprüfungen an Anthropoiden*, w: *Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften*, Berlin 1917. Największy rozgłos zyskał eksperyment Köhlera, z którego wynikało, iż szympansy są zdolne od używania nieznanym sobie przedmiotów (np. parasoli) do sięgania po owoce znajdujące się poza klatką.

<sup>2</sup> M. Scheler, *Stanowisko człowieka w kosmosie*, przeł. A. Węgrzecki, w: idem, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, (red. nauk.) S. Czerniak, A. Węgrzecki, Warszawa 1987, 78.

<sup>3</sup> Ibidem, 75–76.

- a) Scheler adaptuje sieć pojęciową psychologii postaci dla potrzeb swej refleksji antropologicznej.
- b) Zakłada za Köhlerem, że poznanie nie ma wyłącznie asocjacyjnego charakteru, lecz bazuje na spontanicznym/nagłym uchwytowaniu „nowych postaci” w polu spostrzeżeniowym (czymś takim jest „postać czegoś do przyciągnięcia owocu znajdującego się poza klatką”, która konstryuuje się wedle Köhlera na gruncie czynności poznawczych szympanów).
- c) Wydaje się również zakładać, że to teoria postaci właśnie dostarcza zarówno odpowiedniego słownika teoretycznego, jak i przykładów empirycznych dla opisanie nie tylko przedpola „antropologii filozoficznej właściwej”, która skupia się na tym, co istotowo ma odróżniać kompetencje poznawcze bytu zwierzęcego od poznania ludzkiego, ale także dla identyfikacji swoistości samego poznania ludzkiego.

By skomentować ten ostatni punkt, warto odwołać się do cytatu, w którym Scheler wykorzystuje tak charakterystyczną dla psychologii postaci kategorię „formy”:

Zwierzęciu brakuje centralnej funkcji, która daje pewną jednolitą przestrzeń jako stałą formę poprzedzającą pojedyncze rzeczy i ich spostrzeżenie [...] przestrzeń świata, która trwałaby jako stabilne tło, niezależnie od własnych ruchów zwierzęcia [...] Pies może całe lata żyć w jakimś ogrodzie i często przebywać w każdym jego miejscu, ale nigdy nie będzie mógł wytworzyć sobie całościowego obrazu ogrodu i niezależnego od miejsca, w którym znajduje się jego ciało, układu drzew, krzewów, itd., jakkolwiek duży czy mały byłby ów ogród. Dane mu są tylko zmieniające się wraz z jego ruchami „przestrzenie otoczenia”, których to przestrzeni nie jest w stanie skoordynować w całą niezależną od miejsca, w którym znajduje się jego ciało, przestrzeń ogrodu.<sup>4</sup>

Scheler przejmuje zatem od teorii postaci również pojęcie „całości” jako kluczowej kategorii epistemologicznej. Zakłada, że poznanie zwierzęce różni się od ludzkiego na skali kompetencji w rozpoznawaniu różnych kategorii owych całości. Szympan jest zdolny do przeżycia typu „acha!” towarzyszącego rozpoznaniu „postaci narzędzia” (jako pewnej kognitywnej całości) w zbiorze pewnych przypadkowych przedmiotów, ale nie jest zdolny do uprzedmiotowienia samego siebie, czy też w ogóle do świadomości „przedmiotu” jako zbioru pewnych obiektywnych treści niezależnych od popędowych uwarunkowań zwierzęcej percepcji. Zdaniem Schelera, poznanie zwierząt zatrzymuje się niejako na granicy potencjalnej syntezy bodźców płynących z różnych receptorów zmysłowych. Nie jest im dana percepcja „całości” pola percepcyjnego. Percepcja zwierzęca ma charakter „lokalny”, zredukowany do pola bodźcowego danego zmysłu. Pisał:

<sup>4</sup> Ibidem, 90,92–93.

Jedynie człowiek dysponuje wyraźną, konkretną kategorią rzeczy [...] Zwierzę jej nie posiada. Pająk, który czatując w swojej pajęczynie siedzi w jej węźle rzuca się natychmiast na komara, który z dala od niego zaplątał się w sieci i którego obecność, przypuszczalnie dzięki jakiemuś pociągnięciu, ujawnia się pająkowi za pomocą zmysłu dotyku; jeśli jednak umieści się komara w odległości pozostającej w zasięgu widzenia pająka, to zaraz rzuca się on do ucieczki [...] Inną istotą jest dla niego to, co widzi, a inną to, co wyczuwa dotykiem; nie może on identyfikować zarówno przestrzeni wzrokowej oraz dotykowej przestrzeni działania (przestrzeni kinestetycznej), jak też znajdujących się w nich rzeczy.<sup>5</sup>

Nie w tym jednak kontekście, będącym obszarem bezpośrednich penetracji badawczych teorii/psychologii postaci wraz z typową dla niej pojęciową infrastrukturą, sytuje się główny nurt rozważań antropologicznych Schelera, który rozgranicza nieprzekraczalną ontyczną linią byt zwierzęcy od bytu ludzkiego, aczkolwiek i w tym problemowym kontekście można by się doszukiwać pewnych znaczeniowych korespondencji pomiędzy *Gestalttheorie* a antropologią filozoficzną. Przeważają jednak, jeśli porównać empirystyczną teorię postaci i fenomenologizującą, a jednocześnie asymilującą liczne kwestie metafizyczne antropologię filozoficzną Schelera – istotne różnice metodologicznych/filozoficznych założeń.

Otóż dla Schelera tym, co dla człowieka istotowe, co ma wyróżniać jego „monopole poznawcze” w świecie istot żywych, są zdolności „duchowe” całkowicie wykraczające poza kompetencje kognitywne zwierząt. Duch jest czymś więcej niż inteligencja, nie daje się go także zdefiniować jedynie w odniesieniu do różnych szczebli abstrakcji form poznawczych, o których była mowa wyżej. Owszem, człowiek jest zdolny, jak stwierdzono, do syntetyzowania bodźców płynących z różnego typu receptorów zmysłowych, ale to nie ta zdolność stanowi o *differentia specifica* zdolności duchowych. Czym jest zatem dla Schelera duch? Bardziej szczegółowa analiza tej kwestii wykraczałaby poza ramy tego tekstu – wystarczy stwierdzić, że Scheler odwołuje się tu do głównych przesłanek fenomenologicznej teorii poznania, nawiązując – w modyfikującym i po części krytycznym trybie wobec poglądów Husserla – do pojęć „epoché” i „redukcji ejdetycznej” klasycznej fenomenologii. Duch to w ujęciu Schelera zdolność poznania istotowego, apriorycznego w materialnym, a nie tylko w formalnym, kantowskim znaczeniu tego terminu. Jak pisał Scheler: „Owa zdolność oddzielenia istoty i istnienia stanowi podstawową cechę ludzkiego ducha, będącą fundamentem wszystkich innych cech. Istotne dla człowieka nie jest to, że ma wiedzę, jak już mówił Leibniz, ale że ma wiedzę aprioryczną, albo też jest w stanie ją uzyskać.”<sup>6</sup> Dla potrzeb naszej dalszej analizy szczególnie instruktywne wydaje się zaproponowane

<sup>5</sup> Ibidem, 89.

<sup>6</sup> Ibidem, 99.

przez Schelera uszczegółowienie tej definicji, w którym posługuje się fenomenologicznym pojęciem „ideacji”. Jak twierdzi:

Ideacją jest współluchwytywanie [...] esencjalnych właściwości i form budowy świata na jakimś przykładzie odnośnej dziedziny istotnościowej. Wiedza zaś, którą w ten sposób uzyskujemy, dotyczy w nieskończonej ogólności – chociaż uzyskana została na jakimś przykładzie – wszystkich możliwych rzeczy tej samej natury [...] całkiem niezależnie od naszych ludzkich przypadkowych zmysłów, ich rodzaju i stopnia ich wrażliwości [...] Wglądy, które w ten sposób uzyskujemy, zachowują swą ważność poza granicami naszych doświadczeń zmysłowych; dotyczą nie tylko tego rzeczywiście istniejącego świata, lecz wszystkich możliwych światów. Nazywamy je w szkolnym języku wglądami a priori.<sup>7</sup>

Zarysowany w ten sposób program epistemologiczny wykracza w istotny sposób poza teoriopoznawczy horyzont klasycznej psychologii postaci. Wgląd istotowy ma wedle Schelera w gruncie rzeczy jedynie dwie cechy wspólne z zachowaniami poznawczymi badanymi przez Köhlera – jego „raptowny, nagły charakter” oraz swoiście rozumiany holistyczny status (wgląd istotowy uchwytytuje „formy budowy świata”). Scheler mógłby się zgodzić z tezą, że także uchwytyując to, co istotowe, podmiot może doznawać przeżyć typu „acha!” oraz że gestaltystyczne pojęcie formy zachowuje swój metodologiczny użytek na terenie jego fenomenologicznych analiz. Jak łatwo zauważyć jednak, aprioryzm Schelerowski wykracza poza jakkolwiek pojętą psychologię czy nawet filozofię spostrzegania. Badacze przedmiotu podkreślają, że główną dychotomią pojęciową, wokół której ogniskuje się refleksja psychologicznej teorii postaci, jest relacja wrażenia do spostrzeżenia.<sup>8</sup> Spostrzeżenie jest czymś więcej niż wrażenie, ponieważ badane przez teorię postaci reguły pregnancji<sup>9</sup> „uzupełniają” materiał wrażeniowy, sprowadzając do regularnej formy „postaci” to, co w samym wrażeniu ma charakter nieuporządkowany i przypadkowy. Poznanie nie stanowi związku asocjacyjnego pierwotnych danych wrażeniowych, lecz sekwencje „postaci”, form poznawczych, które „kształtują” chaotyczny materiał poznawczy, są nań niejako „nakładane” przez aparat percepcyjny podmiotu.

Nie ta kwestia jednak określa główne zainteresowania filozoficzne Schelera. Scheler nie bada gestaltystycznych prawidłowości poznania zmysłowe-

<sup>7</sup> Ibidem, 98.

<sup>8</sup> Jak pisze, komentując eksperymenty współczesnego teoretyka postaci Gaetano Kanizsy, Giorgio Derossi: „Współczesne badania percepcji ujawniły wyraźnie rozróżnienie między wrażeniem a spostrzeżeniem. Podczas gdy pierwsze z nich powstaje pod wpływem zewnętrznego bodźca wywołanego przez materialne przyczyny, drugie potrafi uchwycić także takie aspekty rzeczy, które nie są bezpośrednio zależne od takiego bodźca”, G. Derossi, *Wymiar percepcyjny w fenomenologii doświadczałnej* w: *Filozofia i nauka*, tom 3, 2015, 53.

<sup>9</sup> Na temat pojęcia pregnancji por. P. Parszutowicz, *Podstawowe pojęcia i inspiracje „późnej” filozofii Ernsta Cassirera*, Warszawa 2013, 168–188.

go. Podmiot, jeśli pragnie uchwycić istotę miłości, obiektywnej hierarchii wartości, cierpienia, itp., może całkowicie abstrahować, jego zdaniem, od „zmysłowej powierzchni” tych fenomenów i szukać ich istoty na gruncie czegoś w rodzaju duchowej kontemplacji – nie na poziomie wrażeń czy spostrzeżeń zmysłowych, lecz na poziomie znaczeń i twierdzeń zapośredniczonych czymś w rodzaju intuicji trudnych do językowego wyartykułowania. To właśnie owa duchowa kontemplacja i jej horyzonty poznawcze (oto medytuję nad tym, „czym jest cierpienie jako takie”), a nie poznanie zmysłowe i jego prawidłowości rekonstruowane przez psychologię postaci są dla Schelera przede wszystkim warte filozoficznej debaty. Weźmy pod uwagę klasyczny problem teorii postaci – „postaciową” jedność melodii niezależną od tonacji czy też rodzaju instrumentu muzycznego, który tę melodię ewokuje. Otóż czy mamy tu do czynienia z pytaniem o esencję w rozumieniu Schelerowskim, a więc o to, co „istotowe” – przeciwstawione temu, co „istniejące”? Gestaltystom chodzi o „zmysłową postać melodii”, a nie o istotę w sensie wiedzy uniwersalnej o jakiejś klasie przedmiotów. Nie wystarczy tu bowiem jakiś „jeden” akt wglądu w esencjalne właściwości pewnej ontycznej dziedziny. Przeciwnie, żeby „zrozumieć”, na czym polega problem „postaci melodycznej” muszą wysłuchać tej melodii wiele razy w różnych muzycznych aranżacjach. Pojawia się tu zatem na horyzoncie wiedza o charakterze indukcyjnym, do której nie ma zaufania Scheler i która nie wykracza poza interpretowany materiał wraźniowy, ku sferze „idealnych znaczeń”. Innymi słowy, refleksja gestaltystyczna z konieczności odbywa się tu bez fenomenologicznej „redukcji ejdetycznej” – nie można „wziąć w nawias” zmysłowych upostaciowań melodii, bo to ich doznanie właśnie, ich wielopostaciowe „istnienie w sferze dźwięków” odsłania ją przed nami w polu percepcji. Pojęcie „formy” użyte jest tu zatem – u Schelera i u gestaltystów – w dwóch różnych interpretacyjnych kontekstach metodologicznych i filozoficznych.

Nawiązując w tym punkcie do dyskusji toczonych w obrębie samej współczesnej teorii postaci można by stwierdzić, że Scheler podpisałby się zapewne pod opiniami Wilhelma Salbera, kulminującymi w twierdzeniu, że nie interesują go wyłącznie „ilustracje wizualne („*Figürchen*”) psychologii spostrzegania”.<sup>10</sup> Odwołajmy się tu do przykładu w rodzaju słynnego schematu percepcyjnego Edwina G. Boringa określanego mianem „schematu narzeczony i teściowej”.<sup>11</sup> Oto w polu percepcji pewien materiał wraźniowy może się jawić podmiotowi w dwóch alternatywnych, odmiennych postaciach – „bardzo młodej” lub „starej” kobiety. Mamy tu do czynienia z klasycznym problemem psychologicznej teorii postaci – poznanie jest „uporządkowane postaciowo”, podmiot obcuje poznawczo z pewnymi „całościami spostrzeżeńiowymi”, którym przypisywane są odmiennie znaczenia. Nie jest to jednak

<sup>10</sup> Por. W. Salber, *Ist Gestalt noch zu gebrauchen?*, Zeitschrift für klinische Psychologie und Psychotherapie, 29, 292–306.

<sup>11</sup> Por. H. Fitzek, *Gestaltpsychologie kompakt*, Wiesbaden 2014, 27.

jeszcze „ideacja” w rozumieniu Schelerowskim, która dotyczy różnicy pomiędzy poziomem fenomenalnym i esencjalnym. Schemat Boringa nie oferuje nam bowiem żadnego potencjału wiedzy esencjalnej. Tu nie chodzi ani o jakąś „istotę bycia narzeczoną” ani „bycia teściową”. Problem sprowadza się do gestaltystycznych reguł porządkujących pole wrażeń. Dla Schelera wgląd istotowy musi posiadać natomiast pewną kognitywną „wartość dodaną”, tzn. musi, przypomnijmy to sformułowanie raz jeszcze, „zachować ważność poza granicami naszych doświadczeń zmysłowych”. Twierdzeniem tym Scheler wykracza poza empirystyczne granice Kantowskiej teorii poznania. Co więcej zaś, wyciąga z tych apriorystycznych założeń także wnioski *par excellence* metafizyczne (czego skądinąd nie musiał czynić i co miewał mu za złe Husserl), twierdząc jednocześnie (za Heglem), że „wyniki poznania istotnościowego są oknami na absolut”.<sup>12</sup>

Warto spróbować w tym miejscu podsumować krótko dotychczasowe rozważania:

1. Odwołania do teorii/psychologii postaci w *Stanowisku człowieka...* Schelera są ewidentne. Scheler przejmuje koncepcję zachowań inteligentnych Köhlera jako fragment gestaltystycznej teorii rozwiązywania problemów oraz czyni użytek z filozoficznego słownika gestaltystów (pole, postać, forma). Nasuwają się tu jednak pewne wątpliwości interpretacyjne i pojawiają znaki zapytania. Scheler określa np. zachowania inteligentne mianem zachowań odwołujących się do indukcji. Na czym indukcja ta jednak miałaby polegać w świetle samej kognitywnej natury „wglądu poznawczego” kulminującego w Köhlerowskim pojęciu przeżycia „acha!”? Znaczący przedmiot łatwo zauważa, że kwestia ta powraca na gruncie współczesnej teorii poznania o ambicjach apriorystycznych (przykładem słynna dyskusja Karla R. Poppera z Konradem Lorenzem na temat roli indukcji w poznaniu, zwłaszcza zaś w poznaniu o ambicjach teoretycznych).<sup>13</sup>

2. Na terenie, na którym Scheler wypracowuje swą esencjalistyczną definicję człowieczeństwa (człowiek jako „istota duchowa”), filozoficzne wpływy teorii postaci schodzą na dalszy plan. Po pierwsze, samo Schelerowskie określenie poznania apriorycznego (pojęcie „ideacji” w jego rozumieniu) wykracza poza horyzont ambicji badawczych psychologii postaci. Po drugie, myślenie filozoficzne Schelera jako ucznia Hansa Driescha było od samych swych pierwocin „ukierunkowane metafizycznie”. Filozofowie natomiast, którzy inspirowali klasyków teorii postaci (empiriokrytycy Ernst Mach oraz Richard Avenarius) oraz sami ci klasycy (jak np. Carl Stumpf) bronili programu badawczego empirycznej psychologii o ambicjach naukowych i odżegnywali się od metafizyki. Co nie znaczy, z drugiej strony, że nie znajdujemy

<sup>12</sup> M. Scheler, *Stanowisko człowieka w kosmosie*, op. cit., 98.

<sup>13</sup> Por. S. Czerniak, *Hipotetyzm a biologia. Rozważania na marginesie dialogu Karl R. Popper – Konrad Lorenz*, w: idem, Lorenz, Plessner, Habermas, Dylematy antropologiczne filozofii współczesnej, Toruń 2002, 165–209.

w *Stanowisku...* konkluzji zbliżających punkt widzenia Schelera do podejścia filozoficznego Macha, a także Köhlera jako autora *Die physischen Gestalten in Ruhe und im stationären Zustand* na obszarze szeroko pojętej teorii poznania oraz jej ontycznych podstaw. Otóż wraz z „wyniesieniem” ducha ponad sferę psyche Scheler był skłonny w swej polemice z kartezjanizmem do coraz wyraźniejszego przejmowania filozoficznych pozycji Johanna Wolfganga Goethego, Macha, Avenariususa, ale także Köhlera wraz z charakterystycznym dla nich założeniem, że, jak to lapidarnie ujmuje Silvia Bonacchi, „pomiędzy tym, co psychiczne i fizyczne, pomiędzy wewnętrznym i zewnętrznym nie istnieje przepaść, lecz korespondencja”.<sup>14</sup> Podobnie zaś nie wszyscy filozofowie postaci (przykładem wspomniany Stumpf) byli równie niechętni pespektywie apriorystycznej w epistemologii, jak empiriokrytycy. Podobieństwa i paralele, a także historycznofilozoficzne pytania, które się na obu tych obszarach pojawiają, musiałyby być już jednak tematem innego artykułu.

## 2. PARALELE

Badacze przedmiotu podkreślają także kategoriale paralele pomiędzy teorią postaci a stanowiskiem filozoficznym Helmutha Plessnera<sup>15</sup> (zaliczanego powszechnie obok Schelera i Arnolda Gehlena do trójcy klasyków antropologii filozoficznej XX wieku), chciałbym poświęcić im zatem w tym kontekście kilka sumarycznych refleksji. Otóż w odróżnieniu od antropologii Schelerowskiej, której centralne pojęcie, kategorię „ducha” trudno uznać, jak staraliśmy się wykazać, za zbieżną znaczeniowo z kategoriami teorii postaci, pojęcie „pozycjonalności ekscentrycznej”<sup>16</sup> człowieka, kluczowe dla antropologii filozoficznej Plessnera, wydaje się wpisywać w narrację doktrynalną teorii postaci. W sporze z tradycją kartezjańską, a więc zakładając, że człowiek nie stanowi dualistycznego *compositum* ducha/duszy i cielesności, ale konstytuuje się jako istota zarazem cielesna i psychiczna, skazana na niestananne „poszukiwanie równowagi” pomiędzy dwoma doświadczanymi jednocześnie „sposobami istnienia” – “bycia tym oto ciałem” oraz „posiadania go czy też psychicznego władania nim od wewnątrz” – Plessner odwołuje się zarówno do pojęcia „struktury”, jak i bliskich teorii postaci kategorii „porządku”, „sieci relacji” czy „formy”. Warto rozpocząć więc ten wywód od pewnych ustaleń definicyjnych. Oto dwa niemal identyczne Plessnerowskie określenia „pozycjonalności ekscentrycznej”:

<sup>14</sup> S. Bonacchi, *Die Gestalt der Dichtung*, Bern–Berlin 1998, 144.

<sup>15</sup> Por. K. Chrobak, *Między naturą a kulturą. Filozofia życia Helmutha Plessnera*, Warszawa 2014, 62–64.

<sup>16</sup> Por. S. Czerniak, *Lorenz, Plessner...*, op. cit., 77–97.



O ile świat i moje własne ciało są mi dostępne i mogę nad nimi panować, o tyle wkraczają one w relację ze mną jako ja – centrum, z drugiej zaś strony, jako porządek niezależny ode mnie, włączający mnie w relatywną wzajemność odniesień bronią się one przed włączeniem w tę perspektywę. Chociaż człowiek nie może rozstrzygać pomiędzy obydwojma porządkami – tym, który odnosi się do punktu centralnego i tym, w którym brak takiego odniesienia – musi jednak ustalić wobec nich swój stosunek, gdyż z żadnym z tych porządków nie stapia się całkowicie. Ani nie jest tylko ciałem, ani tylko ciała nie posiada. Wszelkie zadanie stawiane przed fizyczną egzystencją wymaga ustalenia równowagi pomiędzy byciem i posiadaniem, zewnętrżnością i wnętrzem [...] W tej sytuacji stanowisko człowieka ujawnia się jako pozycja ekscentryczna.<sup>17</sup>

Cielesna egzystencja wymusza na człowieku podwójną rolę. Człowiek zarazem jest ciałem, jak i jest w ciele lub też z ciałem... W toku egzystencji bycie i posiadanie nieustannie wzajemnie się przenikają, są bowiem ze sobą splecione. Osoba ludzka raz staje wobec swojego ciała jako instrumentu, a raz stapia się z nim i jest ciałem. [...] Każde indywiduum jest przekonane o absolutnym odniesieniu otoczenia do swojego ciała, względnie do znajdującego się w nim centrum spostrzegania, myślenia, chcenia(jego Ja), jak i porzuca ten punkt widzenia na rzecz perspektywy relatywności wzajemnego odniesienia – wszystkich rzeczy, włącznie ze swoim ciałem(razem ze swoim Ja).Tego rodzaju pozycja: usytuowanie zarazem w środku i na peryferiach, zasługuje na miano ekscentryczności.<sup>18</sup>

Mamy tu zatem do czynienia z argumentacją podobną do teoriopostaciowej, z tym tylko, że o ile psychologia postaci odnosiła swe analizy do prawidłowości percepcji, Plessner celuje w samą antropologiczną swoistość ludzkiej egzystencji. Tak jak percepcja, także egzystencja zasadza się na relacji różnych porządków. Podmiot, zdolny do percepcyjnej identyfikacji „dwóch postaci” na „jednym” schemacie Boringa, jest wedle Plessnera zdolny także, jako „jeden” podmiot, do samoidentyfikacji dwóch porządków egzystencjalnych – cielesnego bycia i posiadania. Samowiedza antropologiczna, podobnie jak percepcja, ma charakter postaciowy. Człowiek ma świadomość jednoczesnej partycypacji w różnych egzystencjalnych sieciach relacji, w dwóch „postaciach” czy „strukturach” cielesnego samodoświadczenia. Nie są one konkurencyjne w tym sensie, że jeden może zastąpić drugi, „wyprzeć” go czy „unicestwić”, tak jak zdolność do postrzegania „postaci teściowej” na schemacie Boringa nie eliminuje z pola potencjalnej percepcji alternatywnej postaci „narzeczonej”. Obie te postaci są w tym polu zawarte na zasadzie pewnej apriorycznej konieczności. Podobnie u Plessnera – byt ludzki konstytuuje się w naprzemiennym przechodzeniu z *modi* bycia w *modi* samoposiadania i *vice versa*. Na tym tle Plessner rozwijać będzie bliską teorii

<sup>17</sup> H. Plessner, *Śmiech i płacz. Badania nad granicami ludzkiego zachowania*, przeł. A. Zwolińska, Z. Nerczuk, Kęty 2003, 37.

<sup>18</sup> Ibidem, 157, 158.

postaci myśl o spontanicznym dążeniu podmiotu do przebywania w świecie postaciowo ustrukturuowanym. Pisze:

Tym jednak, z czego człowiek jako istota troszcząca się i zatroskana, planująca i stawiająca pytania, nie może zrezygnować, jeśli chce żyć po ludzku, jest poczucie, że wszystko, co go otacza i unosi (*trägt*) ma ze sobą jakieś powiązanie. Przeciwnieństwo tej sytuacji byłoby czystym chaosem. [...] Przyjmowanie sieci powiązań pomiędzy rzeczami, jakichkolwiek, nie wiąże się z postulatem uniwersalnej przyczynowości lub teleologii, lecz z oczekiwaniem związków i relacji, w które człowiek wpasowuje się z czymś, jako tym, ze względu na co można to coś zagadnąć, zapytać, opracować, jednym słowem ująć. Dla przykładu, krajobraz może być ujęty jako teren budowy, strefa wypoczynkowa, problem strategiczny, miejsce lokalizacji ośrodka przemysłowego, uprawy ziemi lub jako obiekt estetyczny, tzn. w tym lub innym sensie można go rozumieć, zapytywać i odpowiadać mu.<sup>19</sup>

I także tutaj nasuwa się podobieństwo do referowanych poprzednio założeń psychologii postaci: dla Köhlera nowy sens to ukonstituowanie się pewnej nowej relacji między czymś a czymś, np. pewnym przypadkowym przedmiotem jako „narzędziem” a konkretnym „zadaniem do wykonania”. Rozwój ludzkiego poznania to w tym ujęciu kreowanie nowych relatywnych struktur postaciowych. Plessner ten sam schemat argumentacji odnosi do głębinowych źródeł ludzkiej egzystencji, która konstytuuje się wedle niego w wytwarzaniu nowych, uporządkowanych pól relacji ze światem przyrodniczym i społecznym.

Pojawia się w jego wywodach w tym kontekście również bliskie teorii postaci ujęcie formy.

Na jednoznaczność orientuje się każde [...] zachowanie [...], nie tylko zachowanie racjonalne w wąskim rozumieniu rozumności, lecz także zachowanie religijne, artystyczne i moralne, które usprawiedliwia się poprzez odwołanie się do pewnej wartości i które według niej nadaje sobie formę.<sup>20</sup>

Pojęcia formy, struktury i relacji uzyskują w tym kontekście rozważań Plessnerowskich status pojęć bliskoznacznych, a jednocześnie bazowych teoretycznie. Relacje tworzą struktury, struktury formują to, co nieukształtowane.

Zwierzę zachowuje się adekwatnie do sytuacji, jest bardziej lub mniej posłuszne panującym relacjom, dopasowuje się do nich lub ginie z ich powodu. Człowiek je dostrzega [...] mając świadomość ich struktury, artykułuje je – z pomocą języka oraz schematycznych projektów swojego działania i kształtowania.<sup>21</sup>

Poprzez te ostatnie, powtórzmy, człowiek „nadaje sobie formę”.

<sup>19</sup> Ibid., s. 146, 147.

<sup>20</sup> Ibidem, 164.

<sup>21</sup> Ibidem 163.

Pojęcie formy jest kluczowe dla antropologii filozoficznej Plessnera i zostało semantycznie osadzone w takich Plessnerowskich prawach antropologicznych jak prawo „zapośredniczonej bezpośredniości” i „naturalnej sztuczności”.<sup>22</sup> Człowiekowi nie jest dany wedle niego bezpośredni stosunek ani do świata ani do siebie samego. Zdany jest on na media czy ogniwa pośredniczące, których najważniejszym jest cielesność w obu jej wskazanych przez nas wymiarach, ale także media życia zbiorowego, takie choćby jak „role społeczne”. Plessner przyjmuje podejście opozycyjne wobec filozofii ostatecznych „źródeł” *humanum*, takich jak Sartre’owskie akty wolności/ decyzji egzystencjalnych czy Bergsonowskie akty intuicji na gruncie jaźni głębokiej. Obce było mu również Heideggerowskie pojęcie „autentyczności *Dasein*”. Życie człowieka rozgrywa się w relacjach, pomiędzy egzystencjalnymi biegunami; Ja nigdy nie jest „źródłowo autentyczne”, jest „sobą” zawsze w zapośredniczeniu przez to, „co inne”. Łatwo oczywiście zauważyć powinowactwo tych założeń wobec stanowiska filozoficznego teorii postaci. Wrażenia nie stanowią w jego świetle poznania „źródłowego”. Jak stwierdziliśmy, sfera spostrzeżeń badana przez psychologię postaci różni się od sfery wrażeń, a spostrzeżenia posłuszne prawom pregnancji zapośredniczają w aktach poznawczych impulsy wrażeń. Prawa te mają zatem podobny filozoficzny status do Plessnerowskiego prawa „zapośredniczonej bezpośredniości”.

### **CATEGORIAL RELATIONS BETWEEN GESTALT THEORY AND CLASSICAL 20TH-CENTURY PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY**

#### **ABSTRACT**

In his paper the author reconstructs the categorial relations between Gestalt psychology and theory and classical 20th-century philosophical anthropology (Max Scheler, Helmuth Plessner). In the first part, entitled *Inspirations*, it is analysed how the views of a key 20th-century Gestalt theorist Wolfgang Köhler influenced Scheler, the author of *The Human Place in the Cosmos*. In part two, *Parallels*, the author investigates the categorial similarities between Plessner’s philosophical anthropology with its category of “eccentric position” and Gestalt theory.

**Keywords:** Gestalt theory, philosophical anthropology, intelligence, spirit, the whole, field, form, sensation, perception, eccentric position

O AUTORZE – prof. zw., afiliacja: Instytut Filozofii i Socjologii Polskiej Akademii Nauk, kierownik Zespołu Badawczego Antropologii Filozoficznej i Filozofii Społecznej, 00-330 Warszawa, ul Nowy Świat 72.

E-mail: stanislaw.l.czerniak@wp.pl

<sup>22</sup> Por. ibidem, 39–48.