

Problem natury i genezy człowieka

Już Arystoteles wypowiedział słowa, że „człowiek jest z natury stworzony do życia w państwie”¹. Podobne sformułowanie znajdujemy w *Etyce Nikomachejskiej*: człowiek jest istotą społeczną i do współżycia z innymi ludźmi się narodził, gdyż „człowiek z natury swej jest przeznaczony do życia życiem społecznym”². Zdaniem Arystotelesa³ zatem jednostka nie jest samowystarczalna i dla osiągnięcia pełni swego rozwoju musi współdziałać z innymi ludźmi. Społeczny charakter człowieka stanowi więc jego cechę gatunkową, o czym świadczy między innymi fakt, że właśnie człowiek jako „jedyny z istot żyjących obdarzony jest mową”⁴.

Myśl grecka okresu klasycznego ujmowała człowieka jako istotę stworzoną do życia w państwie. „Człowiek” znaczyło „obywatel”. W myśli hellenistycznej pojawia się pojęcie człowieka jako członka rodzaju ludzkiego, istoty obdarzonej wprawdzie – według stoików – wrodzonym „popędem społecznym”, ale nie będącej bynajmniej z natury „zwierzęciem politycznym”. Stoicy dochodzą do odkrycia – w opozycji do przedstawicieli doktryn klasycznych – „podwójnej przynależności” jednostki ludzkiej: z jednej strony, należy ona do



GRAŻYNA SZUMERA

Historyczny zarys refleksji nad jednostką ludzką a Erazma Majewskiego koncepcja człowieka



¹ Arystoteles: *Polityka*. Tłum. L. Piotrowicz. Warszawa 1964, 1253a.

² Idem: *Etyka Nikomachejska*. Tłum. D. Gromska. Warszawa 1956, 1196b, 1097b.

³ W polskich przekładach przymiotniki „polityczny”, „społeczny”, „państwowy” są używane zamiennie. Otóż właściwa interpretacja tego filozofa (jak i innych myślicieli starożytnych) wymaga pamiętania, że chodzi tu zawsze o jedno słowo *politikon*.

⁴ Idem: *Polityka*.... 1253b.

rodzaju ludzkiego i jako taka podlega normom prawa naturalnego, z drugiej zaś – do państwa i dlatego podlega jego ustawom i obyczajom, nierzadko sprzecznym z zasadami Rozumu powszechnego. Inaczej mówiąc, jednostka należy do dwóch różnych porządków: moralnego (i rozumnego) oraz politycznego (i nie zawsze rozumnego).

Dość dużą rolę w refleksji o człowieku odegrały XVII-wieczne koncepcje, które nawiązywały do stanu naturalnego. Według Hobbesa człowiek jest istotą z natury aspołeczną, a interesy poszczególnych jednostek są bezwzględnie sprzeczne. Ponieważ jednostki są zarazem równe, tj. mają takie same naturalne uprawnienia, wywiązuje się między nimi rywalizacja i walka, której uczestników powściąga co najwyżej strach przed śmiercią z rąk silniejszego.

U podstaw drugiego typu rozumienia stanu naturalnego leżała koncepcja Locke'a, zgodnie z którą człowiek jest istotą społeczną, a interesy jednostek są zbieżne. Człowiek interesuje się drugim człowiekiem nie tyle jako potencjalnym podmiotem lub przedmiotem agresji, ile jako podobną do siebie istotą, z którą można nawiązać korzystną dla obu stron współpracę. Człowiek walczy o przeżycie nie z innymi ludźmi, lecz z przyrodą, którą opanowuje dzięki pracy.

W oświeceniu dominowało przekonanie, że istnieje jedna i niezmienna natura ludzka, wobec czego wyjaśnienia wszelkich różnic pomiędzy ludźmi trzeba szukać poza nimi samymi – w czynnikach zewnętrznych, modyfikujących czy też deformujących przejawianie się trwałej substancji. Jednostka ludzka jako taka należy do porządku natury, ale zarazem przez swe uczestnictwo w życiu społecznym, którego „naturalność” jest bardziej lub mniej problematyczna, nabiera cech nie dających się z owego porządku wyprowadzić. Naturalna jest ludzka zdolność do odbierania wrażeń, a – tym samym – podatność człowieka na wpływ „warunków”; naturalne są ewentualnie jakieś inne jego stałe cechy czy skłonności. To wszakże, jacy są konkretni ludzie, zależy od warunków życia. Podobnie jak w innych sprawach, myśl oświeceniowa i w tej kwestii okazuje się niezmiennie zróżnicowana, zwracając się już to ku analizie niezmiennych cech natury ludzkiej, już to ku analizie owych nieskończenie zmiennych warunków, ale ciągle zdaje się obracać wokół tej samej osi: człowiek – jego warunki życia.

Wbrew swemu sensualizmowi myśl oświeceniowa bynajmniej nie traktuje człowieka jako *tabula rasa*, zdaje się zakładać, iż to, co w nim najważniejsze, trwa w nim jak gdyby niezależnie od okoliczności, jest możliwością przyrodniczą, która czeka tylko na urzeczywistnienie. Można zatem powiedzieć, że oświeceniowa myśl społeczna była indywidualistyczna w znaczeniu opisanym przez G. Simmla, który uwydatnił zawarte w niej przekonanie, iż „kiedy człowiek zostaje uwolniony od tego wszystkiego, co nie jest nim samym, kiedy odnajdzie samego siebie, właściwą substancją jego istnienia pozostanie człowiek jako taki, człowieczeństwo, które w nim żyje, tak jak w każdym innym, zawsze jednakowa.

fundamentalna istota, zamaskowana, umniejszona i wypaczona przez warunki empiryczno-historyczne”⁵.

Według poglądów J. J. Rousseau trzeba oddzielić w człowieku „kulturę” i „naturę” od tego, czym jest sam przez się. Używając języka samego Rousseau, należałoby powiedzieć, że trzeba studiować nie tyle „ludzi”, ile „człowieka”. Myśliciel ten w *Rozprawie o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi* przedstawił opis procesu „denaturalizacji”. Rousseau nie przypisywał człowiekowi żadnego instynktu społecznego oraz uważał stan przedspołeczny za pokojowy i szczęśliwy. Przejście ludzkości od stanu naturalnego do społecznego dokonało się – według niego – nie na skutek jednorazowego aktu zawiązania społeczeństwa jako swego rodzaju spółki, lecz na skutek złożonego procesu nasilania się interakcji między jednostkami oraz kształtowania się instytucji społecznych i – co szczególnie ważne – przeobrażania się ludzi pod ich wpływem. W stanie naturalnym poszukuje Rousseau kostytutywnych cech natury ludzkiej. Myśliciel ten nie idealizował całkiem owego stanu, a wiązało się to z faktem, że nie uważał go za stan w pełni ludzki: szczęście stanu naturalnego uznawał za szczęście czysto animalne; był to stan nie tyle dobry, ile znajdujący się poza dobrem i złem, jako że nie mogło być w nim żadnej moralności. Rozważania Rousseau na temat denaturalizacji gatunku ludzkiego obejmują problematykę tak różnorodną, jak rozwój języka, myślenia, rodziny, pracy i środków wytwarzania, własność. Najciekawsze wydaje się – w rozważaniach tego autora – podjęcie problemu stopniowego kształtowania się potrzeb różnego rodzaju, w tym swoistej potrzeby społeczeństwa, której nie odczuwano w stanie naturalnym. Owe potrzeby – określane przez Rousseau mianem sztucznych – to zarówno rosnące potrzeby materialne, jak i nowe potrzeby psychologiczne skłaniające jednostkę do szukania oparcia w innych. „Dziki żyje niejako sam w sobie: człowiek uspołeczniony, zawsze się jakby znajdując poza sobą, umie żyć tylko w opinii drugih, i z ich to oceny czerpie całe, chciałoby się powiedzieć, poczucie swego istnienia.”⁶ Człowiek zatem przestaje być sobą, zatracą swoje „ja”, stając się całkowicie zależnym od społecznego „się”, od wymogów swojej pozycji społecznej⁷.

Ewolucjoniści znacznie bardziej interesowali się kierunkiem ewolucji aniżeli tym, co wprawia społeczeństwo w ruch i co decyduje o przemianach ich kultury. Skoro zmienność uważano za atrybut wszystkiego, cokolwiek istnieje, należało pytać raczej „jak”, niż „dlaczego” wszystko się zmienia. Starając się wyjaśnić ewolucję społeczną, ewolucjoniści dość często szukali jej determinant w takich czy innych właściwościach jednostek ludzkich, czyli w tym, co Spencer nazywał

⁵ G. Simmel: *Socjologia*. Tłum. M. Łukasiewicz. Warszawa 1975, s. 87.

⁶ J. J. Rousseau: *Rozprawa o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi*. Tłum. H. Elzenberg. W: J. J. Rousseau: *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*. Warszawa 1956, s. 229.

⁷ Por. B. Baczkó: *Rousseau, samotność i wspólnota*. Warszawa 1964, s. 33.

„wewnętrzny” i „pierwotny” czynnikami ewolucji społecznej. Takiemu kierunkowi sprzyjała, z pewnością, zasadniczo nominalistyczna orientacja ewolucjonistycznej myśli społecznej. Sprzyjała mu również manifestowana wielokrotnie tendencja do wyeliminowania z nauki wszelkich „metafizycznych” bytów w rodzaju popularnego w niemieckiej filozofii społecznej „Ducha Narodu”. W rezultacie ewolucję społeczną traktowano jako rezultat istnienia w człowieku jakiejś „immanentnej skłonności” (Tylor), jakiegoś „instynktu postępu” (Comte), jakichś „zarodków myśli” (Morgan).

Upatrywanie w „naturze człowieka” głównego czynnika ewolucji społecznej nie prowadziło wszakże do zgodnych wniosków. W myśli ewolucjonistycznej zarysowała się od początku wyraźna opozycja między rozwiązaniami, z których jedno można nazwać „intelektualistycznymi”, inne natomiast – „instynktywistycznymi”. W pierwszym wypadku skupiano uwagę na podobieństwach idei, jakie ludzie mają i urzeczywistniają, w drugim – na podobieństwie namiętności, jakim ulegają. Dwa biegunowe pod tym względem stanowiska reprezentowali Comte i Spencer. Dominował jednak pogląd, że szczególne znaczenie mają idee oraz ludzka zdolność kumulowania wiedzy. Jakkolwiek wielką wagę ewolucjoniści przywiązywali do właściwości jednostek ludzkich jako czynników ewolucji, to nie uważali bynajmniej, iż aktualizacja możliwości tkwiących w naturze ludzkiej może się dokonywać niezależnie od warunków czy – jak mówił Spencer – od czynników „zewnętrznych”. Ludzie żyją zawsze w określonym środowisku i wpływ środowiska na organizmy indywidualne (a także społeczne) należy do podstawowych problemów teorii ewolucji.

Oryginalną koncepcję człowieka przedstawił S. Freud. Ten myśliciel – kontynuując dzieło Schopenhauera i Nietzschego – ostatecznie zniszczył racjonalistyczną wizję człowieka jako istoty nade wszystko myślącej, odmawiając świadomości istotnej siły sprawczej w zachowaniu się ludzkim, którego motorem są – jego zdaniem – irracjonalne żywioły zawarte w gatunkowej naturze człowieka. Jednostka ludzka kieruje się wyłącznie zasadą przyjemności, czyli dąży bez ustanku do satysfakcji, jaką daje zaspokojenie popędu, unikając wszystkiego, co mogłoby jej w tym przeszkodzić. Pomijając tu szczegółową argumentację Freuda, można powiedzieć, iż na pewnym etapie swych poszukiwań doszedł on do wniosku, że wyjaśnienie całokształtu ludzkich zachowań oparte wyłącznie na zasadzie przyjemności okazuje się niemożliwe. Pisał bowiem: „[...] wiemy, że zasada przyjemności właściwa jest pierwotnemu sposobowi działania aparatu psychicznego, jeśli natomiast chodzi o samopotwierdzenie organizmu wśród trudności świata zewnętrznego – jest od początku bezużyteczna, a nawet w wysokim stopniu niebezpieczna. Pod wpływem samozachowawczego instynktu jednostki zostaje ona zastąpiona przez zasadę rzeczywistości, która nie rezygnując z zamiaru osiągnięcia w ostatecznym rozrachunku także przyjemności, wymaga jednak i doprowadza do odsunięcia jej zaspokojenia, do rezygnacji z niektórych możliwości tego zaspokojenia oraz do czasowego tolerowania

przykrości na długiej drodze do przyjemności.”⁸ Według Freuda natura ludzka jest z gruntu zła. „W sprzyjających okolicznościach, kiedy ustaje działanie sił, które hamowały dotąd tendencje agresywne, agresja objawia się [...] spontanicznie i ukazuje człowieka jako dziką bestię, której obce są względy dla istot jej własnego gatunku”⁹. Instynkty ludzkie są nieusuwalne i niezmiennie, zawarta zaś w nich energia stanowi wielkość stałą, toteż możliwa jest nie istotna przemiana człowieka, lecz jedynie zmiana form przejawiania się jego trwałej natury.

Freud, którego zainteresowania antropologiczne ukształtowały się pod wpływem ewolucjonizmu, podjął także poszukiwanie krytycznego punktu, w którym nastąpiło przeobrażenie się zwierzęcia w człowieka (narodziło się *superego*). Problem musiał się okazać dla niego tym bardziej nierozstrzygalny, że chodziło o wyprowadzenie kultury z natury, której była ona przeciwstawna. Aby uporać się z tym problemem, Freud opowiada fantastyczną historię, zaczynającą się od hipotezy Darwina. Oto pierwotne skupisko ludzkie zostało zdominowane przez despotycznego samca. Młodsze samce zbuntowały się przeciwko niemu, zabiły go i zjadły. W następstwie tego czynu (z którego Freud wywodzi między innymi totemizm) zrodziło się w nich poczucie winy. Doprowadziło ono do ubóstwienia zabitego ojca, jako zwierzęcia totemicznego, i wprowadzenia zakazu zabijania zwierząt, należących do tego samego gatunku. Aby zabezpieczyć się przed rywalizacją, która mogłaby w końcu doprowadzić do supremacji jednego, najsilniejszego samca i powtórzenia się całej historii, mężczyźni ustanowili tabu zabójstwa wewnątrz plemienia i tabu kazirodzstwa. Taki był – według Freuda – hipotetyczny przebieg procesu, który doprowadził do zmiany zwierząt, kierujących się wyłącznie instynktami, w ludzi poddanych przynajmniej w jakimś stopniu władzy norm kulturowych „wiązących” owe instynkty.

Dokładniejszy rozbiór tej hipotezy Freuda wydaje się zbędny, ponieważ jest ona dzisiaj ilustracją niebezpieczeństw, jakie grożą nawet wielkiemu myślicielowi, jeżeli za pomocą ograniczonych środków stara się wyjaśnić nazbyt wiele.

W rozważania antropologiczne zagłębił się również Émile Durkheim. Według tego myśliciela człowiek odznacza się zastanawiającą dwoistością, znajdującą wyraz w systemach religijnych, filozoficznych, moralnych, które przedstawiają go jako istotę rozdartą między duszę a ciało, zmysły a rozum, instynkt a świadomość. Doświadczenie potoczne ukazuje nam „dwa aspekty” naszego życia psychicznego: na jednym „biegunie” znajdują się wrażenia zmysłowe, instynkty i dyspozycje związane z czysto fizycznymi potrzebami organizmu, na drugim zaś – myślenie pojęciowe, moralność, religia itp. Te dwa aspekty pozostają w stanie trwałego antagonizmu. Chcąc postępować moralnie, człowiek

⁸ S. Freud: *Poza zasadą przyjemności*. Tłum. J. Prokopiuk. Warszawa 1976, s. 24.

⁹ S. Freud: *Kultura jako źródło cierpień*. Tłum. J. Prokopiuk. Warszawa 1967, s. 270.

musi zadawać gwałt swojej zwierzęcej naturze, zwierzęta bowiem nie znają wyrzeczenia i ofiary, bez których nie ma czynu moralnego. Ujmując świat w pojęcia ogólne, człowiek musi uchylać w jakiejś mierze świadectwo swych zmysłów, ukazujących mu jedynie poszczególne zjawiska i rzeczy.

Znaczącą rolę w życiu społecznym przyznawał Durkheim religii, sądząc, że „człowiek, wchodząc w życie religijne, bierze na się inną naturę, staje się innym człowiekiem”¹⁰. Dzięki religii człowiek doświadcza w życiu czegoś, co wykracza poza granice zmysłowego doświadczenia: ponad sferą *profanum* konstytuuje się sfera *sacrum*, w której obliczu jednostka odczuwa szacunek i lęk, każący powściągać naturalne odruchy i rezygnować z zaspokajania potrzeb organizmu. Dzięki religii tedy okazuje się – według Durkheima – możliwe owo przejście od zwierzęcia do człowieka, religia bowiem formułuje nakazy i zakazy, dzięki którym jednostka nie zasklepia się w swej zwierzęcej egzystencji, lecz staje się zdolna do uczestnictwa w czymś, co ją przerasta. Zostaje zmuszona do przeobrażenia się w człowieka.

Różnica między społeczeństwem zwierzącym a społeczeństwem ludzkim polega – wedle Durkheima – na tym, że w tym pierwszym jednostka rządzona jest wyłącznie od wewnątrz, przez instynkty, natomiast w społeczeństwie ludzkim pewne sposoby działania są narzucone lub proponowane jednostce z zewnątrz, dołączając się do jej własnej natury.

Zaprezentowana w dużym skrócie historia problemu genezy człowieka znalazła również odbicie w poglądach filozoficznych Erazma Majewskiego (1858–1922). Ten myśliciel podporządkował zagadnienie społeczeństwa zagadnieniu cywilizacji pojętej jako najwyższy rozwojowo twór przyrodniczy. Majewski podjął się rozwiązania zagadki człowieka z punktu widzenia zarówno przyrodoznawstwa, jak i socjologii. Głosząc monizm naturalistyczny, podkreślał jednocześnie istnienie przepaści między światem zwierząt a światem ludzkim. Dowodził, że życie społeczne charakteryzuje się funkcjonalnym zróżnicowaniem i zależnością (tak jak organizm), przy jednoczesnym zachowaniu (w przeciwieństwie do organizmu) fizycznej jednakowości funkcjonalnie zróżnicowanych części. Ewolucja świata zwierzęcego jest ewolucją filogenetyczną, polegającą na doskonaleniu narządów organizmu, natomiast człowiek rozwija się „cywilizacyjnie”, doskonaląc nie narządy swego ciała, lecz narzędzia sztuczne. Majewski uważa typ ludzki za bardzo stary, za jestestwo „jedno z najbardziej konserwatywnych wśród ssaków”. Myśliciel ten udowadnia, że droga do tzw. „wyższości” nie zawsze wiedzie przez wielkie przemiany. Może być związana z konserwatyzmem i tak jest z cechami człowieka. Do takiego wniosku prowadzi – zdaniem tego myśliciela – porównanie budowy ciała ludzkiego z budową

¹⁰ E. Durkheim: *Próba określenia zjawisk religijnych*. Tłum. S. Brzozowski. Warszawa 1903, s. 44.

kregowców, najbliższych morfologicznie człowiekowi. W ręce ludzkiej, stopie i w postawie wyprostowanej tkwią najważniejsze po mózgu znamiona rodzaju ludzkiego. Połączenie tych najwybitniejszych cech uważa Majewski za główną przyczynę uczłowieczenia się zwierzęcia. „Rozwój człowieka poszedł po drodze najprostszej (tzn. po najekonomiczniejszej drodze ewolucji) do największego skomplikowania natury zwierzęcej (skomplikowania, a nie udoskonalenia).”¹¹ Przeciętność zatem, konserwatyzm i brak specjalizacji typu ludzkiego stanowiły podstawową przesłankę jego wybicia się ze świata zwierzęcego. O dawności typu ludzkiego świadczy układ ręki i uzębienia, bliski najdawniejszym ssakom, uniwersalność, nie zaś specjalizacja tych narządów stanowiła jedną z owych szczęśliwych okoliczności. Następną było uwolnienie rąk od czynności lokomotoryjnych i przybranie postawy wyprostowanej, co pozwoliło na produkowanie sztucznych, odrzucalnych narzędzi oraz dało początek komunikacji gestykulatoryjnej. Okolicznością sprzyjającą uniwersalności typu ludzkiego było także przejście prassaków od życia leśnego do życia na otwartych przestrzeniach. Wszystkie te okoliczności i ich konsekwencje (jak łączenie się w gromady – albowiem typ ludzki nie był, według Majewskiego, od początku gromadnym – współpraca, specjalizacja w grupie itp.) stały się z kolei zbiegiem okoliczności sprzyjających przekształcaniu się zwierzęcej sygnalizacji akustycznej, związanej z materialnym nośnikiem, jaki stanowią wibracje powietrza i działanie układu nerwowego, w mowę ludzką przekraczającą barierę mowy „wrodzonej”, powszechnej i jednolitej w ramach danego gatunku. Dopiero ukształtowanie się mowy ludzkiej stało się przyczyną rozwoju mózgu gatunku ludzkiego, co niektórzy – zdaniem Majewskiego – błędnie uważają za przyczynę wybicia się człowieka ze świata zwierzęcego.

Prowadząc rozważania na temat człowieka, nie można pominąć koncepcji Maxa Schelera. Zdaniem tego myśliciela całkiem chybione są próby dotarcia do istotnych cech człowieka oparte na przyjęciu założenia, że wyłonił się on ze świata zwierząt i przerósłszy inne gatunki, zajął w świecie uprzywilejowane, najwyższe miejsce. Różne właściwości anatomiczno-morfologiczne, fizjologiczne i psychologiczne, traktowane jako specyficzne dla gatunku ludzkiego, nie są absolutnie niczym nowym. Najczęściej różnią się tylko ilościowo od właściwości przysługujących niektórym zwierzętom. Niekiedy zaś są jakby odtworzeniem ich właściwości, mają więc charakter archaiczny. Iluzoryczność nadanej człowiekowi przez ewolucjonistów wyjątkowej pozycji wśród zwierząt polega – w przekonaniu Schelera – przede wszystkim na błędnej ocenie owych właściwości, na dopatrywaniu się w nich częstokroć oznak ogromnego postępu. Tymczasem wcale nie świadczą one, generalnie rzecz biorąc, o postępie, ale wręcz o regresie. W porównaniu bowiem ze zwierzętami człowiek jest – jak powiada

¹¹ W. Horodyski: *Cywilizacja i życie*. Warszawa 1912, s. 51.

Scheler – „konstytutywnie chorym zwierzęciem, w którym życie popełniło *faux pas* i zabłądziło w ślepej uliczce”¹². Człowiek bowiem nie dysponuje żadnymi naturalnymi środkami pozwalającymi mu przystosować się do przyrodniczego otoczenia. W przeciwieństwie do zwierzęcia nie wykazuje żadnego wyspecjalizowania, dlatego też musi rozwijać aktywność – na skalę wśród zwierząt niespotykaną, bo zupełnie im nieprzydatną ze względu na należyte wyposażenie organizmu – kompensującą jego naturalne braki. Wytwarza narzędzia i całe systemy znaków, które pozwalają mu przetrwać w przyrodzie. Pozbawiony instynktów, posługuje się intelektem, środkiem zastępczym, będącym – jeśli użyć określenia Schelera – „cnotą błędu”. Z biologicznego punktu widzenia nie jest więc człowiek ukoronowaniem ewolucji życia na Ziemi, jako gatunek istot żywych stanowi zaulek, „ślepą uliczkę życia”.

Dekadencja człowieka nabiera – według Schelera – wydźwięku pozytywnego, jeśli się rozważy, że właśnie ta cecha uchroniła człowieka od stania się „specjalistą”, jakim jest każde zwierzę. Dzięki brakowi specyficznych narządów i funkcji przystosowanych do konkretnego otoczenia człowiek zyskał pewną swobodę przystosowania się. Pozbawiony specyficznego otoczenia przyrodniczego, stał się istotą „otwartą wobec świata”. Wszystko to stanowi jakby przygotowanie do czegoś, jakby stworzenie możliwości czemuś, co może dopiero nastąpić u człowieka. Taka interpretacja wymaga już jednak ujęcia go w wymiarze metafizycznym.

Człowiek, witalny dyletant i dekadent, jest zarazem istotą, która transcenduje wszelkie, również własne życie, jest – jak głosi Scheler – „intencją i gestem transcendencji”. Wybiega poza i ponad życie, dzięki dojściu do głosu czynnika innej niż życie natury. Ów czynnik – to duch, przejawiający się w rozmaitych aktach intencjonalnych, które nie podlegają prawidłowościom właściwym sferze biopsychicznej. Człowiek żyje w ustawicznym spełnianiu aktów, jest ciągłym ruchem ku czemuś. Jako istotę transcendującą, nie sposób go zdefiniować. Można jedynie powiedzieć, że „jest on tylko jakimś »między« (*ein »Zwischen«*), jakąś »granicą«, jakimś »przejściem«, jakimś »przejawianiem się Boga« w nurcie życia i wiecznym »wychodzeniem« (*Hinaus*) życia ponad siebie samo”¹³.

Transcendowanie – to nie tylko przekraczanie życia, lecz zarazem zwracanie się ku czemuś. Jako istota duchowa człowiek zmierza do Boga. Należy zatem upatrywać w człowieku „poszukiwacza Boga”. Dopiero w świetle tej idei zarysowuje się gatunkowa jedność człowieka. Nie wykazuje jej natomiast człowiek jako istota biologiczna, jako *homo naturalis*.

W rozważaniach antropologicznych Scheler usiłował przede wszystkim uchwycić istotę człowieka. Nie sądził, że tkwi ona w sferze organicznej czy nawet

¹² M. Scheler: *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii człowieka*. Tłum. S. Czerniak i A. Węgrzecki. Warszawa 1987, s. 25.

¹³ Ibidem, s. 26.

psychicznej bytu ludzkiego. To, co w człowieku jest swoiste, co absolutnie przekracza życie w najrozmaitszych jego postaciach, wiąże się ze sferą ducha, z osobą ludzką. Stanowi ona szczególną koncentrację ducha, przejawiającą się w coraz to nowych aktach intencjonalnych. W im większej mierze człowiek staje się osobą, tym bardziej dochodzi do głosu jego człowieczeństwo, tym wyraźniej się dystansuje od świata ożywionego. Dopiero osoba ostatecznie indywidualizuje człowieka. Dopiero jako byt osobowy staje się on wolny. Przekracza bowiem wówczas przyrodnicze uwarunkowania i ograniczenia. Wyrasta niejako ponad swoje środowisko, stając naprzeciw świata. Jako osoba, zdolny jest do najwyższych osiągnięć. Jako osoba, może też utworzyć wspólny z innymi osobami najwyższą formę zbiorowości społecznych, jaką jest tzw. osoba zbiorowa. Jako osoba właśnie, może stać się „poszukiwaczem Boga”.

Opowiadając się za monizmem metafizycznym, Scheler (w drugiej fazie swoich poglądów) doszedł do wniosku, że swoistość człowieka polega głównie na tym, że w nim i za jego pośrednictwem dokonuje się rozwój ostatecznej zasady bytu. W człowieku bowiem, i tylko w człowieku możliwe jest wzajemne przenikanie dwóch atrybutów jednego bytu, podległego ciągłej ewolucji: czynnika duchowego i czynnika popędowego. Uczestnicząc w tym procesie, człowiek przyczynia się do stopniowego wyłaniania się bóstwa. Najgłębszy zatem sens bytu w ogóle nierozzerwalnie łączy się z sensem bytu ludzkiego.

Szczegółne stanowisko człowieka w świecie wiąże się także z tym, że jest on mikrokosmosem. W człowieku „przecinają się i łączą” wszystkie istotowe sfery bytu. Szczególna jest też struktura bytowa człowieka. Tworzą ją mianowicie dwa systemy częściowe: psychowitalny i noetyczny. Zasadą pierwszego jest życie, przejawiające się niejako dwustronnie, tj. w procesach fizjologicznych i w procesach psychicznych. Zasadą drugiego jest ruch, przejawiający się w postaci osobowej. Scheler twierdzi, iż człowiek „wcale zatem nie »rozwinął« się ze świata zwierząt, lecz był, jest i wiecznie pozostanie zwierzęciem. Poszukiwacz Boga natomiast z jego istotowymi predykatami – to jest nowa istotowa klasa rzeczy, dziedzina »osób«, która się w ogóle nie »rozwinęła«, tak jak nie »rozwinęły« się barwy, liczby, przestrzeń i czas oraz inne prawdziwe (*echte*) istności.”¹⁴ Człowiek jako *homo naturalis* jest zwierzęciem, dlatego błędne są koncepcje, w których przeciwstawia się człowieka zwierzęciu i głosi się, „że jest się czymś »więcej«, co rozwinęło się z niego, zamiast dojść do wniosku, iż się jest zwierzęciem, które zachorowało i pobłądziło”¹⁵. O wyższości człowieka zdaje się decydować nie nowe przystosowanie do warunków życia i walka o byt, lecz – odwrotnie – częściowe utrzymanie najstarszych właściwości podtypu kręgowców, np. pięciopalcowej ręki. Scheler krytykuje pogląd o pochodzeniu ras ludzkich od

¹⁴ Ibidem, s. 34.

¹⁵ Ibidem, s. 36.

małp człekokształtnych. Natomiast twierdzi, że doszło do rozszczepienia grupy wspólnych przodków na gałęzie, z których każda pozwoliła wyłonić się zarówno rasom ludzkim, jak i małpom człekokształtnym. Nie zatem specyficzne przystosowania – jak przyjmuje np. Spencer – lecz właśnie brak owych „przystosowań” narządów i funkcji do otoczenia, sprawił, że człowiek rozwinął swój intelekt, język i wytwarza narzędzia. Scheler więc – podobnie jak Majewski – przeciwstawił się poglądom ewolucjonistów, którzy głosili, że ewolucja człowieka polega na doskonaleniu narządów organizmu. Dla obu tych myślicieli o „wyższości” człowieka decyduje jego „konserwatyzm” i brak specjalizacji.

Natomiast zasadnicza różnica między Majewskim a Schelerem polega na założeniu, że według pierwszego z nich człowiek wyłonił się ze świata zwierzęcego, a zdaniem drugiego z nich człowiek jako *homo naturalis* jest zwierzęciem i błędne byłoby twierdzenie, że rozwinął się ze świata zwierząt w formę stanowiącą szczyt możliwości ewolucji. Scheler uważa, że nie ma cech pozwalających przeciwstawić człowieka jako nową jakość zwierzęciu jako takiemu. Według Schelera o „wyższości” człowieka decyduje utrzymanie najstarszych właściwości kręgowców, przykładowo pięciopalczastej ręki, oraz „nieprzystosowanie, np. do wspinania się na drzewa, dzięki któremu u wyższych małp zanikła ich pierwotnie podobna do ludzkiej ręka”¹⁶. Z tego rozumowania wynika, że wszystkie naczelne, które zachowały dawną rękę, stały się ludźmi, natomiast małpy powstały w wyniku uwstecznienia. Trudno dziś zgodzić się z takim rozumowaniem, dlatego bliższy prawdy był Majewski, który wychodził z założenia, że choć zachowując znaczne podobieństwo do „ręki” małpy, ludzka ręka – z jej dużym, o dobrze rozwiniętej przeciwstawności kciukiem i wybitnie pod względem funkcjonalnym zróżnicowanymi palcami – stanowi specyficzny, a zarazem doskonały narząd. Majewskiemu bliższy był współczesny pogląd, iż powstanie „specyficznie uformowanej i wielostronnej pod względem czynnościowym ręki ludzkiej było w pierwszym rzędzie wynikiem uwolnienia jej od funkcji podporowej, a następnie – wpływu pracy”¹⁷.

W antropologicznych dociekaniach Scheler zwracał dużą uwagę na równowagę człowieka w świecie, na jego swoiste usytuowanie pomiędzy naturą a kulturą. Oczywiście, nie ma w koncepcji Majewskiego ujęcia człowieka wymiarze metafizycznym, co stanowi szczególny atrybut koncepcji Schelera.

Podobna w pewnym stopniu do koncepcji Majewskiego jest teoria Leslie A. White’a, który za istotną cechę człowieka uznaje zdolność posługiwania się symbolami. To symbol – według White’a – przekształcił człowieka ze zwykłego zwierzęcia w zwierzę ludzkie¹⁸. Posługiwanie się symbolami czyni możliwym kumulowanie i przekazywanie doświadczeń, pozasomatyczne dziedziczenie,

¹⁶ Ibidem.

¹⁷ M. F. Niestruch: *Pochodzenie człowieka*. Warszawa 1974, s. 206.

¹⁸ Cyt. za J. Szackim: *Historia myśli socjologicznej*. T. 2. Warszawa 1983, s. 725.

a więc właśnie kulturę, która wyposaża gatunek ludzki w niespotykaną w przyrodzie zdolność adaptacji do środowiska. Kultura jest narzędziem, dzięki któremu człowiek radzi sobie ze światem zwierzęcem, rozszerza nad nim panowanie.

Kończąc ten kontekst rozważań antropologicznych, chciałam zaznaczyć, że główny problem nowożytnej filozofii człowieka sprowadza się do kwestii jego jedności jako istoty wolnej, a jednocześnie integralnej części przyrody. Ta swoista jedność duszy i ciała nadal stanowi zagadkę dla filozofów. Poddając analizie różnorodne badania nad człowiekiem, dostrzegają oni przede wszystkim to, że istota ludzka wymyka się określeniom, w które miałyby być ujęta. Zjawiskiem zasługującym na szczególne podkreślenie jest właśnie przekraczanie przez człowieka pewnych modeli istnienia i zachowania, które wydają się mu wyznaczone. Żyje on na granicy dwu dziedzin bytu, a mianowicie przyrody i specyficznie ludzkiego świata. Jest zmuszony jako istota biologiczna do życia na podłożu przyrody, lecz dzięki swej szczególnej istocie „musi przekraczać jej granice, ale nigdy nie może w pełni zaspokoić swej wewnętrznej potrzeby bycia człowiekiem”¹⁹. Człowiek transcenduje przyrodę i tworzy nowy świat, nową rzeczywistość dookoła siebie i w sobie samym, ale w żadnym momencie istnienia nie potrafi określić, gdzie w nim samym przebiega granica między zwierzęcością a nadanym sobie aspektem człowieczeństwa. Zawsze wypełnia go szczególne uczucie dwoistości własnego „ja”. Nie może jednak uwierzyć, że jest zwierzęciem, i nadaje przyrodzie pewien sens, którego ona sama w sobie nie ma. Tworzy kulturę czy cywilizację i wtedy dopiero jego życie zaczyna mieć jakiś sens i cel. „Natura ludzka polega na nieustannym wysiłku przekraczania granic zwierzęcości tkwiącej w człowieku i wyrastania ponad nią człowieczeństwem i rolą człowieka jako twórcy wartości. Bez tej misji i bez tego wysiłku wyrastania ponad samego siebie człowiek zapada z powrotem i bez ratunku w swoją czystą zwierzęcość, która stanowi jego śmierć.”²⁰

Jedność psychofizyczna człowieka

W tradycji filozofii europejskiej koncepcja dualizmu duszy i ciała, albo ciała i umysłu, zakorzeniona jest bardzo mocno i sięga w czasy tak zamierzchłe, jak zamierzchłe są granice naszej cywilizacji. Dualistyczna koncepcja człowieka miała wielu sławnych przedstawicieli w filozofii starożytnej, była też rozwijana w polemice z monistyczną koncepcją Demokryta. Platon zaproponował utożsamienie natury ludzkiej, czyli człowieka, z duszą, która czasowo pozostaje

¹⁹ R. Ingarden: *Książeczka o człowieku*. Kraków 1987, s. 17.

²⁰ Ibidem, s. 25.

uwięziona w ciele. Człowiek bowiem jest „nie z tego świata”, jeśli rozumieć świat jako postrzegane zmysłowo uniwersum. Z kolei Arystoteles, poszukując „złotego środka” zapewniającego rozwiązywanie niemal wszystkich problemów filozoficznych, podkreślał współzależność pierwiastka materialnego i duchowego. Przyczynił się w ten sposób do położenia podwaliny pytań o psychofizyczną jedność bytu ludzkiego. Założenie, że forma (dusza) i materia (ciało) współtworzą substancję, nie wyjaśnia jedności człowieka. Podkreślali to przedstawiciele sceptycyzmu, epikureizmu i stoicyzmu.

Problem wzajemnych stosunków między ciałem i *psyche*, względnie racjonalnie i jasno rozstrzygnięty przez wczesną i średniowieczną myśl chrześcijańską, stał się znowu problemem do rozstrzygnięcia w myśli XIX wieku (w miarę rozwoju nurtu ewolucyjnego).

Patrzmy na człowieka przez pryzmat Platonskiego dualizmu. W czasach nowożytnych dualizm ten za sprawą Kartezjusza został wzmocniony. Człowiek w myśl tego poglądu – to byt składający się z dwu pierwiastków: z pierwiastka cielesnego, utożsamianego z pierwiastkiem materialnym, oraz z pierwiastka duchowego, utożsamianego ze świadomością, z duszą. Człowiek w filozofii Kartezjańskiej uznany został za szczególny przypadek bytu. Świat ducha bowiem w żaden sposób nie styka się ze światem materii, jednak właśnie w człowieku na jakiejś podstawie owe światy spotykają się. Sam Kartezjusz nie do końca uświadamiał sobie wagę i znaczenie, jakie niesie takie rozstrzygnięcie.

Dualizm antropologiczny w myśli współczesnej idzie w dwu kierunkach: monizmu antropologicznego oraz antropologicznego pluralizmu. Klasycznym przykładem stanowiska pierwszego jest M. Heideggera koncepcja *Dasein*, a drugiego – psychoanaliza S. Freuda.

Próbę przezwyciężenia dualizmu antropologicznego podjął także R. Ingarden. Ten myśliciel, wskazując na nieredukowalne do siebie jakości tego, co świadome, psychiczne i cielesne, zakwestionował Kartezjański dualizm antropologiczny, według którego człowiek – to byt składający się z dwu substancji: myślącej i cielesnej. W obrębie pewnej całości, monady, jaką jest zwanie zbudowana istota świadoma, można – zdaniem Ingardena – wyróżnić kilka elementów prostszych, kilka aspektów, a mianowicie: duszę, czysty podmiot, strumień przeżyć świadomych, oraz krystalizującą się na ich podłożu – osobę. Tak określona monada, zrośnięta z ciałem, to człowiek.

„Czyste ja” (czysty podmiot) wraz ze strumieniem świadomości nie tworzy bytu samodzielnie istniejącego ani niezależnego. „Faktycznie byt ten jest wrośnięty w skomplikowaną budowę duszy (osoby), [...] stanowi raczej tylko pewną jej szczególną oś czy trzon jej budowy, który bez niej sam nie byłby możliwy, ale i bez którego z drugiej strony i dusza nasza (osoba) nie tworzyłaby samodzielnej, w sobie zamkniętej całości (w znaczeniu bezwzględny).”²¹ Dusza

²¹ Idem: *Spór o istnienie świata*. T. 2. Warszawa 1961, s. 520.

stanowi zatem – jak twierdzi Ingarden – fundament bytowy „czystego ja” i strumienia świadomości. „Czyste ja” wraz ze strumieniem czystych przeżyć jest jedynie metodologiczną „abstrakcją z konkretnej osobowej istoty człowieka”²², myślowo utworzonym pojęciem na oznaczenie podmiotu czystych przeżyć, czyli tej sfery bytowej, która jest immanentnie poznaniu dostępna, a zatem i bytowo niepowątpiewalna.

Ingarden, wykazując związki zachodzące między ciałem, duszą i świadomością, pokazuje jedność, jaką one tworzą. Dlatego myśliciel ten dążył do wypracowania monistycznej antropologii, w myśl której człowiek doświadcza siebie najpierw w swej jedności i stanowi tę jedność, a pojęcia, takie jak „ciało”, „dusza” („psychika”), „świadomość”, są jedynie kategoriami nazywającymi różne aspekty czy różne sposoby istnienia człowieka. Nie wydaje mi się jednak, by Ingardenowi udało się wyzwolić od dualizmu Kartezjańskiego. Mimo wszystko zbyt radykalnie przeciwstawia duszy (osobie) ciało, zakładając, że są one odrębnymi substancjami. Píše bowiem, że „zagadnienie stosunku bytowego między duszą a ciałem stanowi jedno z najstarszych, a zarazem – jak dotąd – nie rozwiązanych zagadnień”²³.

Na podstawie tego krótkiego wywodu można stwierdzić, że w antropologii filozoficznej pokutuje dualistyczny obraz człowieka, jako istoty złożonej z duszy i ciała. Zasadniczą cechą jednostki ludzkiej stanowi nierównowaga „cielesności” z psychicznością. Taka nierównowaga okazuje się – według E. Majewskiego – jednak naukowo nie do zaakceptowania. Równowaga panuje, tylko jej nie dostrzegano, bo szukano jej w człowieku, jako skończonym biomechanizmie. Samo ciało ludzkie nie wystarcza ludzkiej psychice, nie wystarcza do spełnienia ludzkich potrzeb. Równowaga jest jednak – zdaniem Majewskiego – zachowana, ponieważ człowiek uzupełnił swoją wrodzoną fizyczność narzędziami sztucznymi. „Dopiero przez narzędzia sztuczne człowiek doprowadza do równowagi fizyczność swoją z psychicznością, która wyraża się w jego woli.”²⁴ Te narzędzia sztuczne nie są rezultatem „prostego rozwoju człowieka”. Rozwój człowieka nie sprowadza się do rozwoju organizmu. Wytworzenie narzędzi sztucznych tłumaczy Majewski powstaniem, a następnie rozwojem cywilizacji. Narzędzia sztuczne należą do produktów cywilizacji, tworzą je dzięki niej ludzie. Rozwój człowieka tłumaczy dopiero teoria cywilizacji, oparta na biologicznej teorii rozwoju (życia). „Równowagę fizyczności z psychicznością, której nie można było znaleźć w samej cielesności ludzkiej, odnajdujemy dopiero w czynności ludzi jednego narodu i narzędzi, którymi ludzie się uzupełniają.”²⁵

²² Idem: *Książeczka o człowieku...*, s. 119.

²³ Idem: *Spór o istnienie świata...*, s. 561.

²⁴ E. Majewski: *Nauka o cywilizacji. Teoria człowieka i cywilizacji*. T. 2. Warszawa 1921, s. 68.

²⁵ Ibidem, s. 72.

Te poglądy Majewskiego można porównać do teorii A. Gehlena, współczesnego socjologa niemieckiego. Gehlen również podejmuje próbę przełamania tradycyjnego obrazu człowieka jako istoty złożonej z duszy i ciała. „[...] fizyczna, cielesna strona człowieka i jego strona wewnętrzna, duchowa mogą być sensownie pomyślane razem tylko pod jednym warunkiem, tym mianowicie, że obserwując z biologicznego punktu widzenia, jak istota ludzka zachowuje się i pędzi swój żywot, zauważamy, iż jej inteligentne i przewidujące zachowanie jest wprost wymuszone przez określone właściwości fizyczne”²⁶. Myśliciel ten stara się połączyć osiągnięcia nauk biologicznych z antropologią filozoficzną. Gehlen przyjmuje założenie, iż człowiek jest istotą naznaczoną niejako piętnem niedostatku. Wyraża się to między innymi w braku wykształconych w rezultacie biologicznego rozwoju środków, za pomocą których mógłby zachować stan równowagi w otaczającym go środowisku. Jak pisze Gehlen, „ogół tych cech obejmuje się pojęciem braku specjalizacji”²⁷. Zakłada on, że najważniejszy krok w rozwoju człowieka następuje dopiero po jego biologicznych narodzinach, co wyróżnia go od zwierząt, które już w momencie narodzin są wyposażone w środki pozwalające im przystosować się do środowiska. Natomiast człowiek jest istotą niedokończoną, nie w pełni uformowaną i dlatego naznaczoną niedostatkiem. „Sprawia to, iż świat człowieka jest wciąż otwarty, nie może on bowiem być ostatecznie ukształtowany przez niedokończoną biologicznie naturę człowieka.”²⁸ W związku z tym stanem naturalnym człowieka jest niestabilność i brak równowagi. Człowiek – według Gehlena – jest nie tylko jednostką biologiczną, lecz także istotą kulturową, która tworzy własny świat, wykraczając poza to, co zostało jej dane w procesie ewolucji biologicznej. Stąd Gehlen wyprowadza świat kultury z cielesności bytu ludzkiego. Jednostka, żyjąc w świecie otwartym, podejmuje próby jego „domknięcia”. Człowiek ze względu na braki w swej naturze jest istotą działającą, a działanie stanowi jednocześnie proces uczenia się. Jednostka, nie mając odpowiedniej struktury biologicznej, jest poddana nadmiarowi bodźców zewnętrznych, na które nawet wyuczone i zakodowane w cielesności reakcje są niedostateczne. Dlatego w życiu człowieka ważną rolę odgrywają tzw. procesy odciażające. Pomagają one bowiem jednostce uwolnić się od nadmiaru bodźców zewnętrznych. Jednym z elementów tych odciażających procesów jest język. Dzięki niemu człowiek nie musi reagować w sposób bezpośredni, może tym samym dystansować się od nadmiaru bodźców zewnętrznych. Myślenie, działanie, język, zdolność przewidywania i planowania interpretuje Gehlen jako funkcjonalne wobec cielesności natury ludzkiej. Stanowią one także konsekwencję jej niedostatków i braków. Stan równowagi, niemożliwy do osiągnięcia środkami natury biologicznej, wymaga

²⁶ A. Gehlen: *Obraz człowieka*. „Studia Filozoficzne” 1983, nr 8–9, s. 243.

²⁷ Ibidem, s. 242.

²⁸ A. Kiepas: *Wprowadzenie do filozofii techniki*. Katowice 1987, s. 88.

poszukiwania innych środków. Dlatego technika (oprócz instytucji społecznych) jest tym, co służy uzupełnieniu niedoborów natury ludzkiej, stanowi również warunek konieczny zachowania przez człowieka równowagi w niestabilnym świecie. Narzędzia i środki techniczne zastępują, a jednocześnie wzmacniają ludzkie narządy, dzięki czemu dochodzi do odciążenia ludzkiej natury zgodnie z zasadą ułatwienia.

Reasumując, trzeba podkreślić, że (mimo wielu widocznych różnic) zarówno Majewski, jak i Gehlen wychodzą z założenia, że człowiek uzupełnił swoją wrodzoną niedoskonałość narzędziami sztucznymi, które pozwalają mu zachować stan równowagi, niemożliwy do osiągnięcia środkami natury biologicznej. Obie koncepcje głoszą, że rozwój człowieka nie ogranicza się do rozwoju organizmu.

Problem wzajemnych relacji, jakie zachodzą między umysłem i związaną z nim świadomością a ciałem i procesami fizjologicznymi, które w nim przebiegają, pomimo różnorodnych sformułowań nie został jednoznacznie rozstrzygnięty. Coraz to nowe propozycje rozwiązań zależności psychofizycznej są oznaką nieodpartego dążenia człowieka do samopoznania.

Grażyna Szumera

A HISTORICAL RECORD OF THE REFLECTION ON AN INDIVIDUAL VS. ERAZM MAJEWSKI'S CONCEPT OF MAN

Summary

The problem of the psychophysical unity of man is one of the most essential questions of philosophical anthropology. This peculiar unity of the soul and body is still an enigma for philosophers. While analysing various theories of man's condition, we notice above all that the human being eludes all kinds of definitions that try to circumscribe him. Man transcends nature and creates a new world, a new reality around himself and in himself. but at no particular moment is he able to say where the line should be drawn between his animal nature and the self-imposed humanity.

The problem of the origin of man has also been taken up by Erazm Majewski. The said thinker argues that the way to the so called „superiority” does not necessarily lead through great transformations. It can be connected with conservatism and so it looks also in the case of man's features. Mediocrity then, conservatism, and lack of specialisation of the genus *Homo* laid, according to Majewski, the foundations for man's severing his ties with the animal world. The development of man is not a development of an organism, for a cardinal feature of a human being is a certain lack of equilibrium between his physical and psychic aspects. This disequilibrium, however, turns out to be, according to Majewski, unacceptable from a scientific point of view. An equilibrium is maintained, in fact, but it escaped people's notice, because it was sought in man conceived of a complete biomechanism. The human body alone, however, is not enough for the human psyche, it fails to satisfy all human needs. Nevertheless, in Majewski's opinion, there is, after all, a state of equilibrium because man has supplemented his innate physicality with artificial tools.

Grażyna Szumera

GESCHICHTLICHE AUFZEICHNUNG DER REFLEXION ÜBER
MENSCHLICHES INDIVIDUUM CONTRA KONZEPTION EINES MENSCHEN
VON ERAZM MAJEWSKI

Zusammenfassung

Das Problem der psychophysischen Einheit eines Menschen ist eine der wesentlichen Fragen der philosophischen Antropologie. Solche eigentümliche Einheit des Geistes und des Körpers ist ein philosophisches Rätsel. Bei der Analyse verschiedener Untersuchungen des Menschen bemerkt man vor allem, dass sich das menschliche Wesen allen Bezeichnungen entwischt. Der Mensch erkennt die Natur und bildet eine neue Welt, neue Wirklichkeit um sich und im sich selbst, aber in keinem Moment des Daseins ist er nicht im Stande zu sagen, wo in ihm die Grenze zwischen der Animalität und dem sich selbst verliehenen Menschlichkeitsaspekt verläuft.

Das Problem der Genese eines Menschen wurde auch von Erazm Majewski aufgehoben. Dieser Denker beweist, dass der Weg zur sog. „Überlegenheit“ nicht immer über große Umwandlungen führt. Er kann mit dem Konservatismus verbunden sein und genau ist es mit den menschlichen Eigenschaften. Mittelmäßigkeit, Konservatismus und Mangel an Spezialisierung menschlicher Art war – nach Majewski – die Hauptursache des Emporkommens des Menschen aus der Tierwelt. Die Entwicklung eines Menschen ist nicht die Entwicklung eines Organismus. Die Haupteigenschaft des menschlichen Individuums ist Ungleichgewicht „der Körperlichkeit“ und „Mentalität“. Solche Ungleichgewicht kann, so Majewski, wissenschaftlich nicht akzeptiert werden. Die Gleichgewicht existiert, aber sie wurde nicht bemerkt, weil sie in einem Menschen als einem absoluten Biomechanismus gesucht wurde. Der menschliche Körper selbst ist für die menschliche Psychik und für Befriedigung der menschlichen Bedürfnisse nicht genügend. Nach Majewski ist diese Gleichgewicht jedoch behalten, weil der Mensch seine angeborene Körperlichkeit mit künstlichen Instrumenten ergänzt hat.