

**ZSEKULARYZOWAĆ ASCEZĘ.
FILOZOFICZNA PROPOZYCJA DOBREGO ŻYCIA
U ARNOLDA GEHLENA**

– Michał Jędrzejek –

Abstrakt. Praktyka ascezy jako możliwy element dobrego życia jest częstym przedmiotem dyskusji we współczesnych pracach filozoficznych (Foucault, Agamben, Sloterdijk). Celem artykułu jest analiza i krytyka wcześniejszej zachęty do ascezy sformułowanej przez konserwatywnego niemieckiego filozofa i socjologa, Arnolda Gehlena (1904–1976). Po przedstawieniu dziejów filozoficznego pojęcia „ascezy” scharakteryzowana zostaje propozycja Gehlena, który zachęca do aktualizacji i sekularyzacji ascezy jako utopijnej, ale ugruntowanej w założeniach antropologii filozoficznej, odpowiedzi na imperatywy społeczeństwa konsumpcyjnego. Analizuję zaproponowane przez niego rozróżnienie jej trzech form: *stimulans*, *disciplina* i *sacrificium*. Następnie poddaję krytyce tezę Gehlena, iż asceza nie została zsekularyzowana w świecie nowożytnym, pokazując, że pomija on fenomen „ascezy wewnętrzświatowej” opisany przez Maxa Webera i jego późniejszych komentatorów. W zakończeniu wskazuję na autorytarne i elitarystyczne rysy Gehlenowskiej interpretacji, sugerując alternatywne możliwości rozwinięcia jego propozycji.

Słowa kluczowe: Arnold Gehlen, asceza, sekularyzacja, antropologia filozoficzna, Michel Foucault, Max Weber.

Published online: 4 March 2019

W XX w. moralistyka rozumiana jako niesystematyczna refleksja nad sztuką dobrego i szczęśliwego życia znalazła się na marginesach akademickiej filozofii. Jak przekonuje jednak niemiecki badacz Robert Zimmer można dziś dopatrywać się jej renesansu m.in. w późnych pracach Michela Foucaulta¹. W tomie drugim i trzecim monumentalnej *Historii seksualności* pisanej na początku lat 80. zwraca się on ku koncepcjom dobrego życia i troski o siebie wypracowanym przede wszystkim w szkołach hellenistycznych: stoickiej i epikurejskiej². Istotną wagę przykładą do pojęcia ascezy. *Askesis* nie oznacza dla niego wyłącznie praktyk umartwienia, lecz w zgodzie z etymologią jest określeniem dla rozmaitych ćwiczeń mających sprawdzić przygotowanie jednostki do konfrontacji

Michał Jędrzejek
Instytut Filozofii
Uniwersytet Jagielloński
ul. Grodzka 52
31-044 Kraków
e-mail: michal.k.jedrzejek@gmail.com

¹ Zimmer (2008): 159.

² Foucault (1995).

z niesprzyjającymi okolicznościami życiowymi. Rozważania Foucaulta o ascezie zostały podjęte przez innych współczesnych autorów. Obok krytycznych historyczno-filozoficznych komentarzy³ pojawiły się genealogiczne studia nad chrześcijańskim monastycyzmem łączącym silnym spoiwem życie mnichów i ascetyczną regułę⁴ oraz próby globalnego spojrzenia na kulturę wysoką jako na „trzytysiącletnie imperium ćwiczeń duchowych, autotresur, samodoskonaień i samopogrążeń”⁵.

Hasło ascezy jako mądrościowej odpowiedzi na niepokoje współczesności obecne było jednak już u wcześniejszych autorów. Jedną z takich odpowiedzi została sformułowana w latach 50. i 60. przez Arnolda Gehlena (1904–1976) – niemieckiego filozofa i socjologa, współtwórcę programu antropologii filozoficznej, konserwatystę i popularnego w powojennej Republice Federalnej polemistę Theodora W. Adorna. Jego propozycja „ascezy jako drogi wyjścia”⁶, choć jedynie zarysowana na marginesie powojennych pism socjologicznych i kulturoznawczych, wyróżnia się kilkoma istotnymi cechami. Odwaga do formułowania bezpośrednich wskazówek dla życiowej praktyki w społeczeństwie konsumpcyjnym łączy się w niej z próbą ugruntowania ascezy w tezach antropologii filozoficznej i w teorii sekularyzacji. W zsekularyzowanej ascezie Gehlen widzi utopijną odpowiedź na deheroizację i dezorientację jednostkowego życia w świecie nowoczesnym. Rozważania niemieckiego myśliciela mogą stanowić jedną z inspiracji dla niektórych dzisiejszych filozoficznych ujęć tematu⁷, zachowując jednocześnie wartość jako autonomiczne, choć kontrowersyjne i budzące niekiedy uzasadnione wątpliwości z powodu swoich autorytarnych i elitarystycznych rysów, propozycje formułowane przez XX-wiecznego moralistę. W niemieckich i polskich opracowaniach poświęconych Gehlenowi zagadnienie ascezy jest jedynie wspomniane bądź skrótowo omawiane⁸, co usprawiedliwia próbę jego szerszej rekonstrukcji. Propozycja Gehlena zostanie poddana krytyce połączonej z przekonaniem, że może ona zaoferować użyteczne instrumentarium pojęciowe do dyskusji o współczesnej aktualizacji pewnych form ascetycznych praktyk.

1.

Asceza potocznie rozumiana jest jako obecne w tradycjach religijnych Wschodu i Zachodu „zobowiązania i praktyki dobrowolnego wyrzeczenia się pewnych dóbr, wartości, rodzajów aktywności życiowych (...) nakierowane na cel religijny, jakim jest uzyskanie świętości (uświęcenia), doskonałości i zbawienia (wyzwolenia)”⁹. Obejmują one czasowe lub stałe wyrzeczenie się m.in. niektórych potraw, wygod, aktywności

³ Np. Harpham (1987).

⁴ Agamben (2013)

⁵ Sloterdijk (2014): 48.

⁶ Gehlen (2001): 107.

⁷ Z wymienionych wyżej autorów wyłącznie Peter Sloterdijk sięga po antropologiczne i kulturoznawcze tropy myślowe Arnolda Gehlena – wymienić można np. użycie Gehlenowskiego pojęcia „odciążenia” czy hasła „krystalizacji” stosunków kulturalnych rozwinięte przez Sloterdijka w centralnej dlań metaforze współczesności jako „kryształowego pałacu”. Zob. Sloterdijk (2011): 214, 276. Por. Delitz (2011): 10, 30.

⁸ Thies (1997): 224–237, Paczkowska-Łagowska (2012): 168–169, Michalski (2013): 361–364.

⁹ Maciuszko (2001): 353.

seksualnej czy rozmów. Choć w dziejach chrześcijaństwa przyjmowały one rozmaite formy, to źródłowo cechował je radykalizm wynikający z dostrzegania w ascezie substytutu męczeństwa. Jak zauważa m.in. Paul Evdokimov, zanik prześladowań chrześcijan w Cesarstwie Rzymskim od IV w. doprowadził do stworzenia wzorca eremity jako „męczennika równoważnego”. „«Chrzest krwi» męczenników ustępuje miejsca «chrztowi ascezy» mnichów. Sławny *Żywot świętego Antoniego* pióra świętego Atanazego opisuje tego ojca monastycyzmu jako pierwszego, który osiągnął świętość, nie zakosztowawszy męczeństwa”¹⁰. Źródła wczesnochrześcijańskie przynoszą liczne opisy spektakularnych umartwień i zmagañ z koniecznościami ciała – surowych postów, ślubów milczenia, walki z pokusami seksualnymi.

Samo pojęcie „ascezy” wywodzi się od greckiego czasownika *askein* i znaczy „obrabiać”, „obrabiać kunsztownie” oraz „ćwiczyć” czy „trenować”. Rzeczownik *askesis* oznacza m.in. „ćwiczenie”, „praktykowanie”, „trening”, „tryb życia”. Nie dotyczy on wyłącznie, ani nawet przede wszystkim, praktyk religijnych, ale używany był zarówno w odniesieniu do sportu i wysiłku fizycznego, jak i do duchowego treningu w szkołach filozoficznych. Według Henryka Wójtowicza, termin „asceza” wiązany był w literaturze starożytnej Grecji z czterema głównymi ideałami osobowymi zorientowanymi na różnego rodzaju ćwiczenia: 1) ćwiczenia ciała służyły zyskaniu sprawności fizycznej, 2) ćwiczenia władz intelektualnych miały na celu stanie się doskonałym mówcą, 3) ćwiczenia woli poprzez praktykowanie cnoty pozwalały na zyskanie umiarkowania cechującego mędrców, 4) praktyki religijne prowadziły do ugruntowania się w pobożności¹¹. Asceza kojarzona była więc z różnymi typami aktywności, których cele różniły się w zależności od środowiska religijnego i szkoły filozoficznej.

Michel Foucault w swoich pracach pisał zarówno o filozoficznej (np. stoickiej) ascetyce, jak i o chrześcijańskiej ascezie¹². Dostrzegając w praktykach chrześcijańskich podobieństwo do niektórych ćwiczeń charakterystycznych dla filozoficznej troski o siebie (np. rachunku sumienia), wskazywał również na następujące znamienne różnice¹³. Religijna asceza zakładała wyrzeczenie się świata, by uzyskać dostęp i przygotować się do innej, transcendentnej rzeczywistości; stoickie ćwiczenia miały na celu przygotowanie do konfrontacji z wydarzeniami w świecie doczesnym. Charakterystyczne dla tej pierwszej były formy publicznej pokuty i samoukarania, gdzie grzesznik podejmuje próbę gwałtownego zerwania ze swoim dotychczasowym życiem i wyrzeczenia się swojego „ja”; co pozostaje w kontraście do stoickiego prywatnego badania samego siebie i powściągliwego formułowania wskazówek na przyszłość. Chrześcijańskie praktyki ascetyczne szybko zostały ujęte w ramy wspólnoty monastycznej i zasady posłuszeństwa, w której mnich wyrzekał się swojej woli (jak pisał jeden z ojców monastycyzmu, Jan Kasjan: „Wszystko co robi mnich bez pozwolenia mistrza, stanowi kradzież”), różniąc się od niesformalizowanych reguł filozoficznej relacji mistrz-uczeń. Nacisk w chrześcijańskim ćwiczeniu siebie kładziono w znacznie większym stopniu na stałą kontrolę myśli i pożądań, próbę ich unieruchomienia i zwrócenia ku Bogu, niż na cechującą stoicyzm

¹⁰ Evdokimov (1996): 156–157.

¹¹ Wójtowicz (1993): 9–10.

¹² Foucault (2012): 402.

¹³ Foucault (2000): 263–275.

ocenę podjętych działań i ich zgodności z regułami. Te cztery punkty (zaświatowość, zerwanie z dotychczasowym „ja”, posłuszeństwo, kontrola myśli) stanowią według Foucaulta znamiona chrześcijańskiej ascezy prowadzącej do wyrzeczenia się swojego „ja” i „świata” w odróżnieniu od stoickiej ascetyki jako treningu sprawdzającego stan przygotowania jednostki na niespodziewane zdarzenia.

Rozróżnienie między religijnym samowyrzeczeniem a filozoficznym *askesis* może wydawać się nieco uproszczone – współcześni autorzy chrześcijańscy poddają krytyce patologiczne aspekty praktyki religijnej (np. neurotyczne samooskarżanie się), za rdzeń ascezy uważając raczej umiarkowane ćwiczenia wspólne dla tradycji religijnej i filozoficznej (np. usprawnienie funkcjonowania woli)¹⁴. Różnicowanie chrześcijańskiego i filozoficznego rozumienia ascezy było jednak typowe w dziejach nowożytnej filozofii zachodniej¹⁵. Kant widział w „ascetyce moralnej” reguły pomagające wprawiać się w cnotliwym życiu. Postulował on łączenie stoickiej dzielności umożliwiającej osiągnięcie „moralnego zdrowia”, z epikurejską pogodą, równowagą i radością serca. Obie te tradycje oddzielał od – jak pisał w duchu oświecenia – „ascezy mniszej, która wyrasta z zabobonnego strachu albo obłudnego wstrętu do siebie”¹⁶. Inaczej Schopenhauer: nawiązywał on właśnie do ascezy chrześcijańskiej jako postulowanej drogi „zaprzeczenia woli życia” – zanegowanie swoich dążeń służyć miało *mortificatio* bezrozumnej woli, stanowiącej o naszym „ja”, a przez to prowadzić do wyzwolenia¹⁷. Nawiązania do ascezy pojawiły się również wśród elitarystycznych *Kulturkritiker*. Nietzsche, mimo odrzucenia „ascetycznego ideału” chrześcijańskiej czy Schopenhauerowskiej negacji świata, widział w ćwiczeniu, wysiłku i napięciu drogę wyrastania ponad siebie. Ten wątek został podjęty m.in. przez Jose Ortegę y Gassetę w *Buncie mas*, gdy pisał o jednostkach, które od „człowieka masowego” odróżnia zdolność do samodyscypliny i stawiania sobie wciąż nowych wyzwań: „Ludzie wybrani, szlachetni, jedyni, którzy umieją być aktywni, a nie tylko reaktywni, dla których życie jest ciągłym napięciem, nieustannym treningiem. Trening = *áskesis*. To są właśnie asceci”¹⁸. Pozytywne nowożytne nawiązania do ascezy obejmują zatem dwa bieguny – zarówno bliższą tradycji filozoficznej praktykę fizyczno-duchowego treningu, jak i zakorzenioną w religijnym dziedzictwie próbę odwrócenia się od doczesnego świata i zaparcia się siebie – oraz rozmaite i bliżej niedookreślone formy pośrednie. Wśród nich tych ostatnich należy umiejscowić propozycję Arnolda Gehlena.

2.

Temat ascezy pojawił się u Gehlena po raz pierwszy w zakończeniu eseju *Obraz człowieka w świetle nowoczesnej antropologii* opublikowanym w 1952 r. w czasopiśmie „Merkur”. Znajdziemy tam zwięzłe i godne przypomnienia przedstawienie poglądów Gehlena dotyczących człowieka oraz kulturowych przemian współczesności, wśród których „asceza” ma stanowić „drogę wyjścia”.

¹⁴ Makselon (1996): 26–30.

¹⁵ Sprondel (1971): 538–543.

¹⁶ Kant (2005): 374.

¹⁷ Schopenhauer (2005): 866–867.

¹⁸ Ortega y Gasset (1982): 72.

Gehlen prezentuje swój podstawowy schemat antropologiczny – rozumienie człowieka jako istoty naznaczonej brakiem (*Mängelwesen*), z natury pozbawionej zasobów pozwalających przetrwać zwierzętom: futra, pazurów i wyspecjalizowanych zmysłów. Ten mający antyczne źródła motyw filozofii Herdera i Kanta Gehlen rozwija – w zgodzie z programem antropologii filozoficznej – nawiązując do teoretycznych ujęć biologów swojego czasu¹⁹. Świadectwem braku jest np. zaczerpnięta z badań Konrada Lorenza teza o „redukcji instynktów”, głosząca, że automatyczne, schematyczne i biologicznie zdeterminowane zachowania charakterystyczne dla zwierząt u człowieka przyjmują wyłącznie szczątkową formę. Jednocześnie homo sapiens dysponuje według Gehlena „nadmiarem popędów”, energią do działania, poszukiwania i przekształcania własnego otoczenia. Powiązanie deficytowości i nieustabilizowanej siły popędowej decyduje o plastyczności, ale i chwiejności wpisanej w konstytucję istoty ludzkiej. Stąd znaczenie świata kultury jako formy porządkowania i stabilizowania ludzkiego życia. Głosząc potrzebę współczesnego anty-Rousseau, Gehlen pisze:

Chaos naturalny trzeba zakładać tak, jak to czynią najdawniejsze mity; kosmos jest boski i zagrożony. (...) stan naturalny w człowieku jest (...) głową Meduzy, której widok wprawia w odrętwienie. Kultura jest czymś nieprawdopodobnym, a mianowicie prawem, uobycznieniem, hegemonią wartości moralnych²⁰.

Ze swojej antropologii Gehlen wywodzi konieczność instytucji (prawo, rodzina, własność, podział pracy), które porównuje do śluzy – kanalizującej niektóre popędy i tłumiącej inne (np. popęd do agresji).

Pisząc o funkcjach instytucji, Gehlen wprowadza pojęcie „odciążenia” (*Entlastung*). Instytucje mają za zadanie zmniejszyć „ciężar” napierających na człowieka trudności i niebezpieczeństw, ale również konieczności nieustannego podejmowania decyzji i improwizowania. Gehlen przekonany jest, że ludzkie życie musi dążyć do stanu chwiejnej równowagi czy „napiętej stabilizacji”. Jednostka powinna zająć pozycję pomiędzy obciążeniami, którym nie jest w stanie sprostać oraz pełnym odciążeniem od wyzwań. Krytyka kultury dokonywana przez Gehlena polega na katalogowaniu pojawiających się w epoce nowoczesnej – opisywanej przez pryzmat postępującej dominacji „ducha techniki” – nowych obciążeń i odciążań.

W *Obrazie człowieka w świetle nowoczesnej antropologii* Gehlen opisuje takie dwa – dość dobrze znane – zjawiska: cywilizacyjne obciążenia intelektualne oraz niebezpieczeństwo odciążenia od „negatywności”. Pierwsze polega na otrzymywaniu – głównie poprzez media – nadmiaru niewyselekcjonowanych informacji, które trudno włączyć w zbiór swoich szerszych i utrwalonych przekonań. Nacisk na konieczność szybkiego odróżniania rzeczy ważnych od nieistotnych oraz na ciągle podejmowanie decyzji staje się poważnym obciążeniem intelektualno-psychicznym, skutkującym nerwowością bądź

¹⁹ Korzystając z odkryć współczesnej etologii, rekapitulacji głównych argumentów przeciwko tezie Gehlena o wyjątkowości filo- i ontogenetycznej ułomności człowieka dokonuje Rafał Michalski. Wskazuje on m.in. na adaptacyjne funkcje rzekomych deficytów np. braku owłosienia. Zob. Michalski (2013): 192–211.

²⁰ Gehlen (2001): 97–98.

zubożeniem. Drugi opisywany proces obejmuje niepokojące konsekwencje rosnącego standardu życia i odsuwania od siebie przykrości życia: ciężkiej, fizycznej pracy, ryzyka, widoku śmierci. Gehlen pisząc o oddawaniu osób umierających w ręce szpitalnych specjalistów, antycypuje dyskusje o „medykalizacji śmierci”. W jego przekonaniu usunięcie tego, co nazywa „negatywnością” prowadzi do przerostu sił popędowych, dziś zwłaszcza potrzeb konsumpcyjnych. Trzeźwo zauważa, że jest to „temat drażliwy. Istnieje bowiem w świecie jeszcze zbyt wiele nędzy bezsensownej i zbędnej”²¹, wyraża jednak obawy o konsekwencje postępującej deheroizacji jednostkowego życia.

Propozycja asceży zostaje wprowadzona po raz pierwszy przez Gehlena w odpowiedzi na diagnozę czasów współczesnych, które charakteryzować ma kryzys stabilizujących i orientujących w rzeczywistości instytucji oraz towarzyszący mu rozwój społeczeństwa konsumpcyjnego. W jego ocenach zdają się przenikać tradycyjne toposy krytyki kultury, nawiązania do filozoficznych i socjologicznych teoretyków społeczeństwa masowego (F. Nietzsche, H. Bergson, J. Ortega y Gasset, D. Riesman) i próba odpowiedzi na panujący w powojennej Republice Federalnej klimat samozadowolenia z szybkiej odbudowy i wysokiego wzrostu gospodarczego. Wobec deregulacji kulturowego mechanizmu obciążeń i odciążenia Gehlen proponuje drogę indywidualnej samodyscypliny poprzez ascezę.

3.

Lapidarne uwagi Gehlena o ascezie zawarte w tekstach z lat 50., czyli we wspomnianym *Obrazie człowieka w świetle nowoczesnej antropologii*²² oraz w eseju *Dusza w epoce techniki*²³, koncentrują się na kilku motywach: dystansie wobec imperatywów społeczeństwa konsumpcyjnego, utopijności asceży, jej antropologicznym ufundowaniu oraz zakorzenieniu w teorii sekularyzacji.

Gehlen nazywa ascezę „jedynym wyjściem”, mającym oznaczać, że „trzeba odciąć się przynajmniej od tego, co Bergson nazwał powszechnym wyścigiem do dobrobytu”²⁴. W „wyścigu do dobrobytu” rozpoznaje on nadrzędną zasadę wyznaczającą cel społecznych wysiłków zarówno w kapitalizmie, jak i w socjalizmie. Stanowi on swoistą próbę urzeczywistnienia oświeceniowej obietnicy doczesnego szczęścia. Dostrzegając, że „osiągnięcie systemu przemysłowego polegało i nadal polega na autentycznym podniesieniu standardu życia mas”²⁵ odnotowuje również, że przemysł nie tylko odpowiada na jakiś trwały zestaw ludzkich potrzeb, ale sam te potrzeby kształtuje, wprowadzając wciąż nowe produkty i organizując wokół nich uwagę odbiorców. Produkty niegdyś luksusowe – „od oświetlenia elektrycznego po jedwabne pończochy i radio”²⁶ – stały się przecież przedmiotami masowego użytku. Gehlen nie kontestuje pożytków płynących z rozwoju techniki, lecz zastanawia się jedynie nad tym, czy w środowisku rozwiniętej

²¹ Ibidem: 106.

²² Ibidem: 107–108.

²³ Ibidem: 323–327.

²⁴ Ibidem: 107.

²⁵ Ibidem: 324.

²⁶ Ibidem.

gospodarki przemysłowej istnieje szansa na opór wobec konieczności kupowania i czy zachowane zostaje indywidualne „prawo do rezygnacji z dobrobytu”²⁷. A także czy pełne uczestnictwo w systemie przemysłowo organizowanej konsumpcji nie sprzyja rozwijaniu tego, co Max Scheler za starożytnymi Grekami nazywał „pleoneksją”. Pojęcie to obejmuje równocześnie „chciwość, uzurpację i żądzę panowania”²⁸. Wyjście z wyścigu do dobrobytu powinno sprzyjać kształtowaniu jednostek, które potrafią powiedzieć „dość”.

Gehlen w innym miejscu konsumpcję rozumie szerzej niż jako samo zainteresowanie nabywaniem wciąż nowych rzeczy:

Przez ascetyzm chcemy tu rozumieć każde dobrowolne poniechanie szczęścia konsumpcyjnego w dowolnym znaczeniu (...) aż po najwyższe formy konsumpcji: po odciążenie, niewiążące estetyczne zainteresowania i bodźce kulturalne lub po przyjemność, którą sprawia operowanie w rozmowach z innymi ludźmi frazami powszechnego, publicznego żargonu²⁹.

Krytykuje on więc poświęcanie czasu na treści kulturalne, które nie pozostawiają w nas wyraźnego śladu, nie kształtują naszej wyobraźni i postawy. Zaniechać należy nawet „gadaniny”, rozmów, w których powtarza się wyłącznie wszystkim dobrze znane myśli i które służą tworzeniu codziennego porozumienia wokół banału. Asceza może być rozumiana zatem jako wybór otaczających nas na co dzień przedmiotów, obrazów i słów; elitarystyczny Gehlen zdaje się sugerować zachowywanie daleko idącego dystansu wobec kultury popularnej.

We współczesnym otoczeniu niemiecki antropolog dostrzega „zdumiewającą nieobecność jakichkolwiek ideałów ascetycznych”³⁰. Jest ona o tyle zaskakująca, że w dziejach ludzkości – po jej wyjściu z warunków społeczeństwa prymitywnego, w którym sama surowość zwykłego życia narzucała dyscyplinę – ideały ascetyczne zwykle stanowiły mniej bądź bardziej dobitnie wyrażaną alternatywę wobec dążenia do dobrobytu i luksusu. Dziś wydaje się, że „asceta jest utopijny, nie ma dla niego miejsca we współczesnym społeczeństwie”³¹. Asceza należy zatem do przestrzeni *eu-topos*, miejsca, w którym doświadcza się szczęścia i *ou-topos*, miejsca, które nie istnieje. Gehlen nie rozważa możliwości utopii obejmującej wszystkich członków społeczeństwa, lecz myśli o utopii, która zarezerwowana byłaby bądź dla jednostki, bądź dla niewielkiej mniejszości. W pewnym sensie przypomina on w ten sposób starożytnych eremitów poszukujących na pustyni odseparowanego od świata miejsca dobrego życia.

Niemiecki myśliciel, szukając potwierdzenia dla tezy o nieobecności ascezy i o potrzebie przywołania jej ducha, odwołuje się do amerykańskiego filozofa i psychologa religii, Williama Jamesa. W swej klasycznej książce *Odmiany doświadczenia religijnego* z 1902 r. James zapisuje myśli podchwyczone przez Gehlena – heroizm i „wielkoduszna obojętność wobec życia” stanowią godną szacunku tajemnicę, zjawiska niepodlegające

²⁷ Ibidem: 325.

²⁸ Ibidem: 326.

²⁹ Ibidem: 323.

³⁰ Ibidem.

³¹ Ibidem: 107.

nowoczesnemu procesowi odczarowania. Tajemnica ta ujawnić się może w czasie wojny, o której James pisze, że jest „jedyną szkołą bohaterstwa i mocnego życia”, ale równocześnie „machiną irracjonalności i zbrodni”. Zastanawia się, czy istnieje jakiś „moralny równoważnik wojny” i czy nie stanowi go właśnie asceza:

Nieraz myślałem, że w dawnym zakonnym kulcie ubóstwa, pomimo trapiącej go pedanterii, było coś z tego równoważnika, którego szukamy. Czyż dobrowolnie przyjęte ubóstwo nie doprowadziłoby nas również do «mocnego życia», bez potrzeby niszczenia słabszych?³².

W ujęciu Jamesa asceza rozumiana jako „dobrowolnie przyjęte ubóstwo”, mająca służyć ochronie życia wewnętrznego, daje szansę na heroizm w czasach pokoju. Jej przyrównanie do wojny przypomina o wczesnochrześcijańskim przekonaniu, iż asceza stanowi rodzaj bezkrwawego męczeństwa. Gehlen dostrzega otaczającą propozycję Jamesa „atmosferę skandalu i zgorszenia”, która chroni ją „przed niewiążącym zainteresowaniem, z jakim przyjmuje się myśli do wiadomości i o nich zapomina”³³. Jednocześnie uważa on, że w antropologii filozoficznej propozycje te znajdują swoje ugruntowanie. Dla niemieckiego myśliciela asceza stanowi „kontynuację procesu ucłowieczania”³⁴. Jest ona bowiem przedłużeniem wspomnianej „redukcji instynktów” – w miejsce biologicznie zautomatyzowanego połączenia bodźca i reakcji pojawia się hiatus, moment zatrzymania i refleksji. Asceza potęguje go, umożliwiając zwiększoną kontrolę nad własnym działaniem. O ile zwierzę po prostu żyje, to człowiek – a w szczególności asceta – swoje życie prowadzi, kieruje i dysponuje nim. Asceza traktowana jest zazwyczaj jako coś nienaturalnego, bunt przeciw naturalnym koniecznościom życia. Gehlen zgadza się z takim stwierdzeniem, ale przyjmuje jednocześnie, że człowiek niejako z natury jest nienaturalny, gruntownie kształtuje siebie, swoje potrzeby i swoje otoczenie. Rosnący dystans wobec ginącej gdzieś w mrokach przeszłości „złowrogiej naturalności” wyrażać się może też poprzez ascezę. Gehlen mógłby powtórzyć za starszym o pokolenie przedstawicielem antropologii filozoficznej, Maxem Schelerem: „W porównaniu ze zwierzęciem, które rzeczywiście byt potwierdza zawsze (swoim) «tak», (...) człowiek jest *tym, kto może powiedzieć «nie»* («*Neinsagenkönnen*»), «ascetą życiowym», wiecznym protestantem przeciw wszelkiej nagiej rzeczywistości”³⁵.

Gehlen umieszcza propozycję ascezy również w kontekście zapoczątkowanego po II wojnie światowej przez książkę Karla Löwitha *Dzieje powszechne i historia zbawienia* (1949) tzw. sporu o sekularyzację, w którym podjęto próbę odpowiedzi na pytanie, w jakim stopniu nowoczesne formy życia społecznego i schematy pojęciowe zawdzięczają swój kształt rzekomym religijnym pierwowzorom. Gehlen, przyjmując przekonanie o prawomocności teorii sekularyzacji, dostrzega jednocześnie godny uwagi wyjątek:

³² James (2011): 331, 333.

³³ Gehlen (2001): 108.

³⁴ Ibidem: 107.

³⁵ Scheler (1987): 103.

ze wszystkich niemal elementów religii chrześcijańskiej, właśnie ten element (asceza) nie został zsekularyzowany. (...) Można pojmować wolność, równość, postęp, humanizm i wiele innych nowożytnych kategorii jako zsekularyzowane treści chrześcijańskie: nikt nie miał tyle odwagi, by zsekularyzować ascezę³⁶.

Ta lapidarna uwaga o ascezie, która miałaby rzekomo nie podlegać próbom sekularyzacji, wymaga uzupełniającego historyczno-socjologicznego komentarza.

4.

Gehlenowskie rozważania o niezsekularyzowaniu ascezy w epoce nowożytnej można sproblematyzować, nawiązując do klasycznej pracy Maxa Webera *Etyka protestancka i duch kapitalizmu* (1905), w której analizowane jest pojęcie „ascezy wewnątrzświatowej”. Oznacza ona charakterystyczną dla niektórych denominacji protestanckich postawę łączącą ciężką i metodyczną pracę, oszczędność i antykonsumpcyjne nastawienie. W odróżnieniu od tradycyjnej ascezy, która postulowała znalezienie miejsca odosobnienia od świata na pustyni bądź w klasztorze, opisywani przez Webera XVII i XVIII-wieczni kalwiniści, metodyści czy pietyści zachowywali surowe reguły życia w obrębie „tego świata”, chwalać Boga nie w modlitewnej kontemplacji, lecz dzięki wykonywaniu swojego zawodu-powołania.

Pojęcie sekularyzacji (*Säkularisierung*) w języku niemieckim jest bliskoznaczne terminowi „uświatowienie” (*Verweltlichung*), rozumianemu jako uznanie dla znaczenia świata doczesnego, niebędącego już wyłącznie godnym lekceważenia przystankiem na drodze do zaświatów. W takim znaczeniu protestancka asceza wewnątrzświatowa w swoim szacunku dla życia codziennego i wykonywania zwykłej, „świeckiej” pracy mogłaby być uważana za wyraz procesów sekularyzacyjnych. Jednocześnie w ujęciu Webera cechowało ją silne religijne umotywowanie (zgodnie z kalwińską doktryną predestynacji metodyczna praca, a w jej konsekwencji ekonomiczny sukces, miały być świadectwem bycia wybranym przez Boga do zbawienia) oraz krytyka „świata” jako miejsca grzesznych radości życia – sportu, tańca, teatru. Protestancka asceza nie zrywała zatem programowo z religią, ale została ukierunkowana na świat doczesny.

Weber wienczy swoje rozważania opisem następującego procesu: protestancka etyka pracowitości i oszczędzania prowadziła do akumulacji bogactwa; bogactwo zaś skłaniało niekiedy do odchodzenia od religijnego zaangażowania. Spadek religijnej żarliwości skutkował ostatecznie sytuacją, w której przetrwały wyłącznie niektóre elementy protestanckiej etyki, tworząc normy obowiązujące już nie tylko zaangażowanych protestantów, ale wszystkich uczestników systemu kapitalistycznego: zobowiązanie do solidnej pracy, moralne uznanie dla każdego legalnego zarobku, sposób życia oparty na bazie idei zawodu. Zamożność będąca niegdyś świadectwem Bożego wybraństwa stała się – równie pożądanym – warunkiem społecznego poważania. W zakończeniu swojej pracy Weber dwójako pisze o obecności ascezy we współczesnym mu, świeckim kapitalistycznym porządku. Z jednej strony podkreśla, że w sposobie pracy w nowoczesnym społeczeństwie przetrwały jej elementy:

³⁶ Gehlen (2001): 107.

Jeden z konstytutywnych elementów nowoczesnego, kapitalistycznego ducha, i nie tylko jego, lecz także nowoczesnej kultury: racjonalny sposób życia, którego podstawę stanowi idea zawodu, zrodził się – i tego miały dowieść te rozważania – z ducha chrześcijańskiej ascezy. (...) nowoczesna praca nosi ascetyczne cechy³⁷.

Zasady głoszone przez cytowanego wciąż w pracy Webera XIX-wiecznego myśliciela Benjamina Franklina są kontynuacją pryncypiów purytańskiej ascezy zawodowej, mimo iż pozbawione są już jej religijnego uzasadnienia. Ograniczenie do wykonywania wyłącznie fachowej pracy ograbia z możliwej pełni człowieczeństwa, a towarzyszące sobie „czyn” i „wyrzeczenie” tworzą według Webera ascetyczny motyw mieszczańskiego stylu życia. Z drugiej strony jednak, niemiecki socjolog podkreśla usamodzielnienie się kapitalistycznego porządku względem religijnych źródeł:

Gdy asceza postanowiła przekształcać świat i w nim oddziaływać, zewnętrzne dobra tego świata zyskały rosnącą i w końcu nieuchronną władzę nad człowiekiem, jakiej nigdy dotąd nie miały w dziejach. Dziś jej duch – czy ostatecznie, kto wie? – opuścił tę konstrukcję. W każdym razie zwycięski kapitalizm, od czasu, gdy zyskał mechaniczną podstawę, nie potrzebuje już tego wsparcia³⁸.

Według Webera idea „obowiązku zawodowego” krąży w naszym życiu wyłącznie jako „widmo”, a w Stanach Zjednoczonych, najbardziej rozwiniętym kraju kapitalistycznym, często rezygnuje się z etyczno-religijnego usprawiedliwienia zarobkowania. Stało się ono raczej czymś na kształt quasi-sportowej rywalizacji.

Czy asceza uległa zatem w nowożytnym świecie sekularyzacji? Odpowiedź Maxa Webera i późniejszych socjologów wydaje się dwuznaczna. Z jednej strony, część badaczy kontynuuje rozważania Webera o zaniku etyczno-religijnego uzasadnienia pracy oraz o zastąpieniu „ducha ascezy” przez hedonizm. Opisujący ten proces w *Kulturowych sprzecznościach kapitalizmu* Daniel Bell broni tezy o odrzuceniu purytańskiej postawy w czasach kontrkultury lat 60. XX wieku, wskazując również na wcześniejsze źródła odchodzenia od tradycyjnej etyki protestanckiej, które dostrzega już w pierwszych dekadach XX w.: w rewolucji urbanistyczno-technologicznej czy rozpowszechnieniu nowych form sprzedaży ratalnej. Antykonsumpcyjne nastawienie, charakterystyczne dla religijnych i zsekularyzowanych wyznawców etyki protestanckiej miałyby zastąpić oczekiwanie natychmiastowej gratyfikacji oraz ekshibicjonistyczna wystawność³⁹. W takim ujęciu – zarysowanym tu tylko pobieżnie – asceza uległa sekularyzacji współtworząc świeckie reguły ograniczania konsumpcji, po czym jej „duch” ulotnił się wobec sukcesów krytykowanej przez Bella kultury autoekspresji i samorealizacji. Kontynuację niektórych jego analiz można wskazać np. we współczesnych pracach pokazujących następujące w „kulturze nowego kapitalizmu” przejście od etosu rzemieślniczej solidności i kunsztu do normy improwizacji i elastyczności zawodowej⁴⁰. Z drugiej strony część badaczy

³⁷ Weber (2011): 183.

³⁸ Ibidem: 184.

³⁹ Bell (1994): 90-109.

⁴⁰ Sennett (2010).

podkreśla – mimo wszelkich transformacji społecznych – trwałość asceży i etosu protestanckiego w nowoczesnych społeczeństwach. W tej perspektywie istniałaby ciągłość między religijnymi purytanami a zeświecczoną współczesną klasą średnią, dążącą do metodycznej samokontroli i skłonną do daleko idących wyrzeczeń w postaci przestrzegania diety, dbania o kondycję fizyczną czy obsesyjnego planowania czasu. Sekularyzacja polegałaby na kontynuacji pewnych praktyk przy zastąpieniu celów transcendentnych przez immanentne; samodyscyplina służyć by miała już nie wiecznemu zbawieniu, lecz doczesnemu dobrostanowi i samorealizacji⁴¹.

We wszystkich tych perspektywach badawczych asceza uległaby różnie rozumianej sekularyzacji – bądź w uświatowieniu asceży jako codziennej pracy ku Bożej chwale u XVII-wiecznych żarliwych protestantów, bądź w XIX-wiecznym etosie zeświecczonych, ale niechętnych wystawnej konsumpcji kapitalistów, bądź w ideale surowo przestrzeganej diety wśród klasy średniej przełomu XX i XXI wieku. Gehlen w swoich skrótowych uwagach – formułowanych, przypomnijmy, w poł. XX w. – nie wspomina o Weberowskiej „ascezie wewnątrzświatowej”. Jego diagnozy można jednak uznać za bliskie tym autorom, którzy wyrażają niepokój wobec ulatniającego się w nowoczesnych społeczeństwach „ducha asceży” i poddają konserwatywnej krytyce kulturę konsumpcji. Choć jego teza o nowożytnym niezsekularyzowaniu asceży jest nieuzasadniona, zaletą jego teoretycznego opracowania tematu jest próba klasyfikacji różnych typów asceży religijnej i świeckiej. Gehlen dokonuje tego przez analizę jej trzech form: *stimulans*, *disciplina* i *sacrificium*.

5.

Określenia te pojawiają się już we wcześniejszych uwagach o ascezie, ale zostały szerzej skomentowane w późnej książce Gehlena – *Moralność i hipertrofia moralności* z 1969 r. Wraca on w niej do tematu „wciąż zagadkowej asceży”⁴² odróżniając jej trzy poziomy, przy czym – jak zauważa – na wyższym poziomie rozwijać się może również poziom poprzedni.

Asceza jako *stimulans* nosi cechy instrumentalne – wyrzeczenie się rozpraszających bodźców bądź zbędnych udogodnień prowadzi do koncentracji, wzmocnienia własnej tożsamości i poczucia kontroli nad sobą. Asceza staje się wówczas narzędziem do zyskiwania dodatkowych sił. Korzenie takiego działania dostrzega Gehlen w praktykach szamańskich, w których ascetyczne ćwiczenie miało prowadzić do zdobycia magicznych mocy i władzy nad siłami natury. Od szamańskich początków biegnie nić, która prowadzi aż do nowożytnych przykładów – niemiecki myśliciel wskazuje na Robespierre’a jako republikańskiego ascetę, dla którego wyrzeczenie się bogactw pozwoliło na koncentrację na politycznych celach, oraz na Kartezjusza i Kanta, uczonych, dla których rezygnacja z bezcelowych znajomości i rozmów była warunkiem duchowej produktywności. Osobowość filozofa z Królewca była zresztą przedmiotem wczesnego eseju Gehlena⁴³, w którym opisywał jego ustabilizowane życie i drobiazgowo określone

⁴¹ Jacyno (2007): 8–17, 187–211.

⁴² Gehlen (2017): 100.

⁴³ Gehlen (1980).

plany dnia poświęcone pracy naukowej. Jak zauważał Gehlen siła Kanta była wręcz „niehumanitarna bądź ponadhumanitarna” – nie nawiązywał on niekoniecznych relacji z innymi, a swoich towarzyszy lubił irytować zwrotem: „Moi drodzy przyjaciele, nie ma żadnych przyjaciół”. Nie wspierał innych ludzi codzienną serdecznością, którą uważał za zbędną, lecz jedynie pomocą w ich pracy, kształceniu i wyrastaniu ponad siebie. Samodzielnie przyjęte ograniczenia były konieczne dla rozkwitu twórczości.

Gehlen dostrzega, że tak rozumianej ascezie może towarzyszyć szczęście. Przywołuje przykład Diona z Prusy, starożytnego zwolennika stoicyzmu i cynizmu poszukującego wytchnienia w prostych i skromnych zajęciach. W ten sposób „następuje tutaj poniekąd stymulacja własnej tożsamości, w znaczeniu bardzo starego doświadczenia, w którym zmniejszenie obszaru wrażliwego na zewnętrzne bodźce uwalnia duchowe i intuicyjne siły”⁴⁴. Asceza, przeciwdziałając rozproszeniu, jednocześnie intensyfikuje ludzkie doznania (skupienie i wyłączenie uwagi jest przecież warunkiem wszelkiej celebracji). Samodzielnie nałożona reguła stabilizuje codzienną aktywność, umożliwiając uwolnienie energii do realizacji wybranych celów.

Asceza jako *disciplina* związana jest z zaangażowaniem uwolnionych energii duchowych w działanie instytucji: armii, związku zawodowego, kościoła. Jak twierdzi Gehlen „służba w zorganizowanej wspólnocie miała zawsze nieporównywalną wartość (...) dla rozwiązania kwestii sensu [życia]”⁴⁵. Niemiecki filozof występuje w obronie etosu służby i obowiązku. Na zarzut, że zaangażowanie w instytucje prowadzi do wyobcowania, odpowiada, że owo wyobcowanie czy uzewnętrznienie jest zjawiskiem pożądanym. We wcześniejszym eseju *O narodzinach wolności z wyobcowania*⁴⁶ Gehlen w nawiązaniu do myślicieli prawicy heglowskiej utrzymywał, że wyobcowanie poprzez pracę dla instytucji umożliwia dystans do własnej bezpośredniej subiektywności. „Ja” poznaje siebie poprzez konfrontację z „Nie-Ja” – by uniknąć narcystycznej koncentracji na sobie samym, konieczne jest samozapośredniczenie. W duchu konserwatywnej krytyki kultury, wyostrejzonej jeszcze przez doświadczenia rewolty studenckiej 68’ roku, Gehlen zarzuca współczesności ośmieszanie wartości dyscypliny i pragnienia poświęcenia dla instytucji.

Trzecim, najwyższym stopniem jest asceza jako *sacrificium*. Gehlen widzi w ascezie rodzaj ofiary z siebie – charakterystycznej dla wielu form życia religijnego, zwłaszcza dla religii współczucia, do których zalicza zarówno tradycje Wschodu, jak i chrześcijaństwo. Owa ofiara jest wynikiem przetworzonych zasobów agresji, które asceta kieruje przeciwko sobie samemu:

wraz z odwróceniem się od wartości światowych konieczna radykalizacja i koncentracja etosu na własnym zbawieniu (...) musi uwolnić uśpioną agresję o dużej intensywności, która wymusza drogę ujęcia wiodącą do zwrócenia się przeciwko samym prorokom, ponieważ humanitarna orientacja lub [poruszająca się] w granicach etyki współczucia orientacja po prostu wyklucza jej bezpośrednie ekspresje⁴⁷.

⁴⁴ Gehlen (2017): 102

⁴⁵ Ibidem.

⁴⁶ Gehlen (1995).

⁴⁷ Gehlen (2017): 103–104

W konsekwencji w religijnej ascezie chodzi o „akt samoofiary jako przepracowanie pokładów agresji, którą wyzwala nie tylko chrześcijański, ale wszelki etyczny absolutyzm”⁴⁸. W ten sposób Gehlen odnosi się m.in. do praktyk chrześcijańskich anachoretów, u których eskapistyczne skupienie na własnej świętości łączy się ze spektakularnymi formami umartwień ciała. Przemoc wobec siebie jest dla nich jedyną możliwą formą zużycia wzmocnionego, jak sądzi Gehlen: niejako oczyszczonego przez ascezę, popędu agresji.

Wgląd w antropologiczną istotę religijnej autoagresji Gehlen uzupełnia wskazaniem, że asceza służy wyćwiczeniu spojrzenia na rzeczywistość jako przenikniętą cierpieniem i nicością. Schopenhauer był według Gehlena ostatnim filozofem, który dostrzegł ten aspekt. Nie jest on jednak dostępny dzisiejszej religijności zachodniej, która pozostawia za sobą uogólnioną orientację ku śmierci, a zaczyna pełnić funkcję tylko jednego z sektorów kultury – obok pracy zawodowej, sportu, polityki itd. Wydaje się, że według autora *Der Mensch* obcowanie ze śmiercią – zwłaszcza myśl o własnej śmierci – ma zasadnicze znaczenie egzystencjalno-poznawcze. Gehlen stwierdza, że „żaden człowiek nie jest naprawdę dojrzały, jeśli nie rozważał myśli o samobójstwie”⁴⁹. Ćwiczenia w przypominaniu sobie o własnej śmiertelności, *meditatio mortis*, ale i bezpośrednie zagrożenie życia np. w doświadczeniu wojennym, zdają się według niego uczyć właściwego, pełnego powagi i surowości, sposobu życia.

6.

W kolejnych stopniach analizy Gehlena dokonuje się heroizacja figury ascety: od dającej siłę rezygnacji z rozpraszających aspektów codzienności (*stimulans*), przez służbę dla instytucji (*disciplina*), po naznaczony autoagresją dystans wobec własnego życia (*sacrificium*). Na zakończenie, chciałbym krótko skomentować dwie kwestie, które wzbudzają wątpliwości w powyższym obrazie ascezy jako narzędzia dobrego życia.

Po pierwsze, sprzeciw budzą konsekwencje ascetycznej praktyki rozumianej jako *disciplina* i *sacrificium*. Gehlen pomija w swoich analizach możliwe nadużycia związane z odciążeniem od odpowiedzialności w strukturze dyscyplinujących instytucji. Złożenie z siebie ofiary jako najwyższy punkt ascezy może – jak zauważa Christian Thies – prowadzić przede wszystkim do *sacrificium intellectus*, ofiary z intelektu⁵⁰. Nie negując możliwości szlachetnego poświęcenia, warto zauważyć, że Gehlen nie formułuje wyraźnie pytania o to, dla jakich wartości jednostka jest gotowa zaryzykować własne życie. Nie rozważa różnicy między poświęceniem dla nauki (opisana postać Kanta), a oddaniem życia na froncie – także w służbie totalitarnego państwa, wzywającego do iście arystokratycznej pogardy dla samozachowania. Warto też zauważyć, że Gehlen, mimo swej retoryki służby, nie wskazuje na możliwość służby dla innych i bycia z innymi jako celu ludzkiego życia. Ostatecznie nawet ofiara z siebie nosi rysy egoistycznego aktu „przekroczenia samego siebie”, a nie wyrazu poświęcenia dla innych.

Po drugie, ludzie jawią się u Gehlena – używając jego określenia użytego wobec postaci Kanta – jako „nieładzcy albo ponadładzcy”: są albo ślepo posłuszni kon-

⁴⁸ Ibidem: 104.

⁴⁹ Ibidem: 105.

⁵⁰ Thies (1997): 228.

sumpcyjnym wytycznym wyścigu do dobrobytu, albo zdolni do najdalej posuniętego wyrzeczenia. Patos duchowego arystokratyzmu przenikający rozważania niemieckiego myśliciela czyni ascezę praktyką niemal niemożliwą do urzeczywistnienia, dostępną wyłącznie dla nielicznych wirtuozów ducha.

Zaryzykuję hipotezę, że inspirując się tą elitarną wizją Gehlena można jednak sformułować skromny zarys swoistej „małej etyki”: nie arystokratycznej, lecz bliższej obywatelskiej codzienności. Może ona towarzyszyć ascezie rozumianej jako *stimulans* – narzędzie rozumnej troski o siebie, stawiania sobie ograniczeń i gotowości do rezygnacji: do heroicznego wyjścia z dobrobytu i nieheroicznego unikania przyjemności z codziennej gadaniny. Koncentracja jako rezultat ćwiczeń przeciwdziałających rozproszaniu, służyć może uważności – stanowiąc podstawę zarówno pracy intelektualnej, jak i relacji z innymi. Nasza uwaga, wyostrzona przez ograniczenie niewiążących bodźców kulturalnych, mogłaby kierować się wówczas na wypowiedziane słowa oraz niewypowiedziane obawy i nadzieje drugiego człowieka. Asceza rozumiana jako logika umiaru wydaje się też niezbędnym elementem współczesnej świadomości ekologicznej.

W zakończeniu *Etyki protestanckiej* Max Weber wobec wyparowania ducha ascezy obawiał się „zmechanizowanego skamienienia, wieńczonego nadawaniem sobie znaczenia za wszelką cenę” oraz nadejścia „fachowców bez ducha i sybarytów bez serca”, „zer” wyobrażających sobie, że „wspięły się na nieosiągnięty dotąd stopień człowieczeństwa”⁵¹. Renesans zarysowanej powyżej „ascezy wewnątrzświatowej” być może mógłby stać się skromną odpowiedzią na niepokoje wyrażane przez niemieckiego socjologa.

Bibliografia

- Agamben G. (2013), *The Highest Poverty: Monastic Rules and Form-of-Life*, tłum. A. Kotsko, Stanford University Press, Stanford.
- Bell D. (1994), *Kulturowe sprzeczności kapitalizmu*, tłum. S. Amsterdamski, PWN, Warszawa.
- Delitz H. (2011), *Arnold Gehlen*, UVK, Konstanz.
- Evdokimov P. (1996), *Wieki życia duchowego: od Ojców Pustyni do naszych czasów*, tłum. M. Tarnowska, Znak, Kraków.
- Foucault M. (1995), *Historia seksualności*, tłum. B. Banasiak, T. Komendant, K. Matuszewski, Czytelnik, Warszawa.
- Foucault M. (2000), *Filozofia, historia, polityka: wybór pism*, tłum. D. Leszczyński, L. Rasiński, PWN, Warszawa-Wrocław.
- Foucault M. (2012), *Hermeneutyka podmiotu*, tłum. M. Herer, PWN, Warszawa.
- Gehlen A. (1980), *Über Kants Persönlichkeit*, [w:] A. Gehlen, *Gesamtausgabe Bd. II: Philosophische Schriften (1933-1938)*, hrsg. L. Samson, Vittorio Klostermann, Frankfurt/M.
- Gehlen A. (1995), *O narodzinach wolności z wyobcowania*, tłum. B. Markiewicz, [w:] *Konserwatyzm. Projekt teoretyczny*, B. Markiewicz (red.), Wydawnictwo Polskiego Towarzystwa Filozoficznego, Goethe Institut, Warszawa.
- Gehlen A. (2001), *W kręgu antropologii i psychologii społecznej. Studia*, tłum. K. Krzemieniowa, Czytelnik, Warszawa.
- Gehlen A. (2017), *Moralność i hipertrofia moralności. Etyka pluralistyczna*, tłum. R. Michalski, J. Rolewski, E. Paczkowska-Łagowska, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń.

⁵¹ Weber (2011): 185.

- Harpham G.G. (1987), *The Ascetic Imperative in Culture and Criticism*, The University of Chicago Press, Chicago-London.
- Jacyno M. (2007), *Kultura indywidualizmu*, PWN, Warszawa.
- James W. (2011), *Odmiany doświadczenia religijnego. Studium ludzkiej natury*, tłum. J. Hempel, B. Baran, Aletheia, Warszawa.
- Kant I. (2005), *Metafizyka moralności*, tłum. E. Nowak, PWN, Warszawa.
- Maciuszko J. (2001), *Asceza*, [w:] *Religia. Encyklopedia PWN*, T. Gadacz, B. Milerski (red.), t. 1, PWN, Warszawa.
- Makselon J. (1996), *Psychologiczne aspekty ascezy*, [w:] *Asceza chrześcijańska. Materiały z sympozjum*, J. Machniak (red.), Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków.
- Michalski R. (2013), *Homo defectus w kulturze późnej nowoczesności: geneza i ewolucja antropologii i teorii instytucji Arnolda Gehlena*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń.
- Ortega y Gasset J. (1982), *Bunt mas i inne pisma socjologiczne*, tłum. P. Nikłowicz, H. Woźniakowski, PWN, Warszawa.
- Paczkowska-Łagowska E. (2012), *O historyczności człowieka. Studia filozoficzne*, Słowo/O obraz Terytoria, Gdańsk.
- Scheler M. (1987), *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, tłum. S. Czerniak, A. Węgrzecki, PWN, Warszawa.
- Schopenhauer A. (2005), *Świat jako wola i przedstawienie*, tłum. J. Garewicz, t. II, PWN, Warszawa.
- Sennett R. (2010), *Kultura nowego kapitalizmu*, tłum. G. Brzozowski, K. Osłowski, Muza, Warszawa.
- Sloterdijk P. (2011), *Kryształowy pałac. O filozoficzną teorię globalizacji*, tłum. B. Cymbrowski, Wyd. Krytyki Politycznej, Warszawa.
- Sloterdijk P. (2014), *Musisz życie swe odmienić: o antropotechnice*, tłum. J. Janiszewski, PWN, Warszawa.
- Sprondel W.M. (1971), *Askese*, [w:] *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hrsg. J. Ritter, Bd 1, Schwabe Verlag, Basel.
- Thies Ch. (1997), *Die Krise des Individuums. Zur Kritik der Moderne bei Adorno und Gehlen*, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg.
- Weber (2011), *Etyka protestancka i duch kapitalizmu*, tłum. D. Lachowska, Wyd. UW, Warszawa.
- Wójtowicz H. (1993), *Asceza w hellenizmie*, [w:] *Wczesnochrześcijańska asceza: zagadnienia wybrane*, F. Drączkowski, J. Pałucki (red.), RW KUL, Lublin.
- Zimmer R. (2008) *Moralisci europejscy: przewodnik*, tłum. P. Graczyk, Prószyński i S-ka, Warszawa.