

Stanisław Czerniak

## ANTROPOLOGIA FILOZOFICZNA ARNOLDA GEHLENA JAKO MODEL KRYTYKI SPOŁECZEŃSTWA<sup>1</sup>

### STRESZCZENIE

Autor wyróżnia trzy różne wykładnie pojęcia i zarazem nurty rozwojowe antropologii filozoficznej oraz zastanawia się nad relacjami łączącymi je z krytyczną filozofią społeczną. Przechodzi następnie do eksplikacji głównych założeń antropologii filozoficznej Arnolda Gehlena i szuka odpowiedzi na pytanie, w jaki sposób rzutowały one na kategoriałną swoistość jego krytyki społeczeństwa ponowoczesnego pod pojęciowym szyldem współczesnego „kryzysu instytucji”. Autor uszczegóławia te analizy odwołując się do pracy Gehlena *Die Seele im technischen Zeitalter* oraz do przeprowadzonych w niej analiz tzw. nowego subiektywizmu. Artykuł kończy krytyczna konkluzja, w której rozważane są pewne ideowe niespójności stanowiska filozoficznego Gehlena.

**Słowa kluczowe:** filozofia człowieka, antropologia filozoficzna, zalew bodźców, nadwyżka popędowa, język, instytucje społeczne, działanie, nowy subiektywizm

### I. UWAGI WSTĘPNE

Termin „antropologia filozoficzna” jest wieloznaczny i z pewnością nie w każdej z jego wykładni antropologia filozoficzna stanowiła punkt wyjścia krytyki społecznej. Nie jest też również tak, że każde poszczególne stanowisko w ramach danego modelu antropologii miało wydzwięk *par excellence* krytyczny. Warto z pewnością zadać pytanie, czy mamy tu do czynienia z czymś więcej niż tylko z pewnymi przypadkowymi koincydencjami lub preferencjami danego filozofa.

Można rozróżnić, moim zdaniem, trzy paradygmatyczne sposoby rozumienia wspomnianego terminu:

1) Antropologia filozoficzna jako synonim „filozofii człowieka”, tj. obszar refleksji filozoficznej czyniącej człowieka (byt ludzki) głównym przedmiotem swych zainteresowań. Filozofiami człowieka („antropologiami”) w tym ro-

---

<sup>1</sup> Praca została wykonana w ramach grantu: 11 H 12 030281.

zumieniu były całe doktryny filozoficzne (przykładem egzystencjalizm Sartre'owski) bądź też spójne fragmenty doktryn (określoną filozofię człowieka zawierał np. tomizm). Nie zawsze mamy tu do czynienia z wyraźnymi liniami demarkacyjnymi. Jak wiadomo, Martin Heidegger w *Liście o Humanizmie* poddał antropologię filozoficzną krytyce, ale przed tzw. *Kehre*, a więc na kartach *Sein und Zeit* badał w ramach rozważań, które nazwał analityką egzystencjalną, ludzkie „egzystencjały”, takie jak „trwoga” czy „troska”, budując na ich gruncie bez wątpienia oryginalną filozoficzną architekturę bytu ludzkiego (*Dasein*).

2) Antropologia filozoficzna jako pojęcie zbiorcze wobec refleksji filozoficznej koncentrującej się wokół poszczególnych „wymiarów” czy „aspektów” ludzkiej egzystencji, takich na przykład jak praca, miłość, śmierć, cielesność, cierpienie, obcość (tzw. antropologie regionalne). Antropologią filozoficzną będzie zatem filozofia cierpienia czy miłości, która nie musi jednocześnie pretendować (jak w poprzednim wypadku) do tego, by być całościową filozofią bytu ludzkiego czy też wyróżnionym fragmentem większej doktrynalnej całości.

3) Klasyczna antropologia filozoficzna XX wieku. Wspólnym założeniem jej twórców (Max Scheler, Helmuth Plessner, Arnold Gehlen) była swoista „biologizacja” refleksji o człowieku polegająca na próbach określenia – w języku filozofii, a jednocześnie na gruncie biologicznej wiedzy o charakterystykach poszczególnych szczebli życia (rośliny, zwierzęta, *homo sapiens*) – gatunkowych „monopoli” człowieka w sferze istot żywych. Innymi słowy, tożsamość gatunkowa człowieka definiowana jest tu w konfrontacji z tym, co filozof odwołujący się do dorobku nauk biologicznych uznaje za ontyczny/biologiczny status rośliny czy zwierzęcia. Zakłada się, że człowiek wyrasta wielorako ponad tę sferę (mamy tu do czynienia z zasadniczą różnicą jakościową), ale jednocześnie jest w niej głęboko zakorzeniony. Koncepcje te różnią się zatem wprawdzie doborem kategorii określających biologiczne swoistości roślin, zwierząt i ludzi (wspomniane monopole), ale ich wspólnym założeniem jest waga owych międzygatunkowych konfrontacji jako kluczowego definicyjnego kryterium antropologicznego.

Już pobieżny wgląd w literaturę przedmiotu pokazuje, że wymienione wyżej modele antropologii filozoficznej w różnym stopniu przynależą do krytycznego paradygmatu filozofii społecznej. Zapewne najmniej predystynowane są do tej roli antropologie regionalne, które mają częstokroć charakter deskryptywny (przykładowy temat: „wzory miłości w kulturze Zachodu”) i ze względu na swe ograniczone ambicje teoretyczne nie dostarczają instrumentarium pojęciowego przydatnego do podjęcia krytyki społeczno-kulturowej w wymiarze uniwersalnej filozoficznej diagnozy. Co do dwóch pozostałych paradygmatów, to bywały one wprawdzie doktrynalnym źródłem/punktem wyjścia krytycznej filozofii społecznej, ale trudno tu

mówić o jakichkolwiek oczywistych jednokierunkowych ideowych zależnościach. By odwołać się do przykładów:

– W paradygmacie „filozofii człowieka” bardzo często antropologiczne segmenty większych całości doktrynalnych nie wychodzą poza deskryptywne analizy interdyscyplinarne. Ale także takie „całościowe” filozofie człowieka, jak egzystencjalizm Jean-Paula Sartre’a wyłożony w *Bycie i nicości*, trudno uznać za załączek jakkolwiek pojmowanej krytycznej filozofii społecznej. Przypadek Martina Heideggera jest odmienny tylko z pozoru. Wydawać by się bowiem mogło, że jego kategoria *das Man* (Się) to nic innego jak antropologiczne kryterium krytyki ubezwłasnowolnionej indywidualnej świadomości potocznej w wymiarze społecznym. Ale argumentacja zawarta w *Sein und Zeit* nie wychodzi poza ontologię egzystencjalistów, gdyż doktrynalne znaczenie *das Man* odsłania się na semantycznym tle pojęcia *Eigentlichkeit* i nie ma tu mowy o jakimś szerszym projekcie krytyki historycznie danej całości społecznej. Z drugiej strony jednak, istnieje cała tradycja myślowa, taka jak teoria krytyczna, gdzie przesłanki antropologiczne prowadzą do wniosków krytycznych na obszarze filozofii społecznej. Sensotwórcza relacja: antropologia filozoficzna – krytyka społeczna ma tu charakter bazowego doktrynalnego założenia. Wydaje się zatem, że to dopiero owe dodatkowe założenia doktrynalne prowadzą w przypadku filozofii człowieka do kategorialnego sprzężenia zwrotnego pomiędzy tymi dziedzinami. Tam, gdzie się one nie pojawiają (*vide* podejście Sartre’a jako autora *Bytu i nicości*), filozofia wyczerpuje swe ambicje na obszarze ontologicznym czy teoriopoznawczym.

– Jeszcze bardziej zagadkowa wydaje się sytuacja w ramach drugiego z tych paradygmatów. Otóż o ile zarówno Plessner, jak i Gehlen rozwinęli na gruncie swej antropologii filozoficznej rozbudowane modele krytyki społeczeństwa i kultury, brak takich inklinacji u Schelera. Dlaczego tak się dzieje, mimo iż wszyscy ci myśliciele traktują antropologię filozoficzną jako obszar twierdzeń teoretycznie nadrzędnych wobec twierdzeń takich interdyscyplin jak filozofia historii czy filozofia kultury? Otóż również tutaj warto zwrócić uwagę na pewne ukryte przesłanki wewnątrzdoktrynalne, spełniające niejako rolę warunku koniecznego budowania argumentacyjnych pomostów pomiędzy antropologią a krytyką społeczną. Scheler określa bowiem człowieka mianem istoty obdarzonej duchem (*Geist*), traktując ten predykat jako ponadczasowy atrybut zrównany co do ahistorycznego statusu z kategorią substancji (*ens a se*). W ujęciu tym człowiek „partycypuje” w duchu w wymiarze metafizycznym, a nie jest traktowany jako jego nosiciel w sensie empirycznym, np. jako istota przeobrażająca się w toku ewolucji z znaczeniu biologicznym czy historycznym. Scheler nie stopniuje ludzkich kompetencji duchowych, nie rozpatruje ich zatem także jako dobra zagrożonego empiryczną groźbą degeneracji czy wręcz utraty. Dopiero zaś ten motyw zdaje się uruchamiać społeczny namysł krytyczny u Plessnera czy Gehlena, którzy

rejestrują historyczne symptomy niespełniania przez historyczne całości społeczne tych kryteriów, które uznane zostały przez nich za „warunki możliwości” człowieczeństwa. Scheler natomiast posługiwał się ahistorycznym kryterium „istoty człowieka” zamykającym przed nim perspektywę bardziej szczegółowych analiz historycznych warunków „realizacji” tego, co ludzkie, a zatem także ich krytyki.

Na tle tego krótkiego wprowadzenia możemy już określić cel naszych analiz. Będzie nim rekonstrukcja antropologicznych przesłanek krytyki społecznej na przykładzie poglądów trzeciego z trójcy klasyków antropologii filozoficznej XX wieku, Arnolda Gehlena (1904–1976).

## II. KLUCZOWE ZAŁOŻENIA ANTROPOLOGII FILOZOFICZNEJ ARNOLDA GEHLENA. GEHLEN A SCHELER

Na tle świata fauny człowiek jawi się, wedle Gehlena, jako istota „naznaczona brakiem” (*Mängelwesen*), w o wiele mniejszym stopniu niż zwierzęta fizycznie przystosowana do życia na łonie przyrody i borykania się z typowymi dla niej niebezpieczeństwami.<sup>2</sup> Nie posiadając, jak pisze Gehlen, „kłów i pazurów”, nie dysponując instynktami kanalizującymi docierające doń bodźce, rodząc się „zbyt wcześnie” z punktu widzenia norm dojrzałości fizjologicznej typowej dla wielu wyższych ssaków, człowiek zmuszony jest niejako do poszukiwania możliwości kompensacji owego przyrodzonego mu piętna nieprzystosowania – w przeciwnym razie skazany byłby jako gatunek na zagładę.

Owe niezbywalne funkcje kompensacyjne spełniają zdaniem Gehlena język oraz instytucje społeczne. Język redukuje docierający do ludzkich receptorów zalew bodźców (*Reizüberflutung*), których nie selekcionują instynkty. Nazywając przedmioty i zdarzenia w ludzkim otoczeniu, człowiek „oswaja” rzeczywistość, czyni ją uporządkowaną strukturą rzeczy i procesów, które przestają zaskakiwać ludzkiego obserwatora – jawią się jako elementy pewnych zidentyfikowanych znaczeniowo klas obiektów i zjawisk. Funkcja wyobrazeniowa języka nadaje chaosowi bodźców strukturę teleologiczną – człowiek wyobraża sobie np. przyszłe stany rzeczy, w których partycypują postrzegane obiekty. Tracą one charakter „surowych danych” i zostają włączone w wyobrazeniowe projekcje przyszłości. Wyobrażenia może się odnosić, rzecz jasna, także do przeszłości. Zarówno człowiek „żyjący wspomnieniami”, jak i człowiek „wybiegający myślami w przyszłość” będzie odciążał swój aparat percepcyjny, redukowałam jego „przeciążenie” związane z nadmiarem bodźców aktualnych. Funkcja komunikacyjna języka z kolei pozwala skupić

---

<sup>2</sup> Genezę i ewolucję antropobiologii i teorii instytucji Arnolda Gehlena przedstawił szczegółowo Rafał Michalski w swej znakomitej pracy *Homo defectus w kulturze późnej nowoczesności*, Toruń 2013.

się jego użytkownikowi na informacjach istotnych z punktu widzenia scenariuszy różnych typów sytuacji społecznych i oczekiwań partnerów interakcji. Istotne staje się dlań w polu wrażeń i spostrzeżeń to, co pozwala owym interakcjom zachowywać badaną przez Johna Searle'a „poprawność” właściwą aktom mowy. Człowiek koncentruje się, innymi słowy, na tym, co nadaje sens jego zachowaniom (w tym również zachowaniom zapośredniczonym językowo) w oczach bliźnich jako współuczestników procesów komunikacyjnych.

Drugim głównym, domagającym się kompensacji niedostatkiem ludzkiego bytu jest dla Gehlena tzw. „nadwyżka popędowa” (*Triebüberschuss*). Powoduje ją, po pierwsze, okoliczność, iż długiemu ludzkiemu dzieciństwu (o czym niżej) towarzyszy swoisty amorfizm życia popędowego, brak określonych obiektów rozładowywania popędów związany z późnym dojrzewaniem seksualnym (funkcje kompensacyjne spełnia tu zabawa), po drugie zaś, tryb życia hominidów odziedziczony po prymatach, które żywiąc się owocami i korzonkami roślin dysponują znacznymi rezerwami aktywności popędowej – w przeciwieństwie do różnych gatunków drapieżników czy zwierząt pasących się, u których sposób zdobywania pokarmu całkowicie absorbuje energie popędowe. Gehlen wskazuje za Ludwikiem Bolkiem na wspomniane zjawisko „zbyt wczesnego” aktu narodzin hominidów z punktu widzenia możliwości przeżycia ludzkiego potomstwa w środowisku przyrodniczym. Osesek ludzki jest o wiele bardziej niedołążny od oseska małp człekokształtnych, a konieczność wieloletniej opieki nad nim sprzyja życiu rodzinnemu, pośrednio zaś kształtowaniu się trwałych wzorów komunikacji w małych grupach, rozwojowi języka i instytucji społecznych. Opisany przez Bolka i Gehlena pierwszy rok niemowlęstwa jako okres „pozamacicznego rozwoju płodu” (u ssaków „zagniazdowników” te cechy, które ludzkie niemowlę nabywa dopiero poza łonem matki, rozwijają się już w okresie płodowym, tak iż osesek słonia czy żyrafy, ale również goryla i szympansa jest w wiele lepiej przygotowany do konfrontacji z otoczeniem; w koncepcji Bolka człowiek jest określany w związku z tym mianem „wtórnego zagniazdownika”) współczesna antropologia fizyczna i teoria ewolucji wiążą z charakteryzującym hominidy, a później *homo sapiens* szybkim wzrostem objętości mózgu, który poprzez zwiększające się rozmiary czaszki musiał wpływać na stopniowe skracanie okresu ciąży. Po przekroczeniu pewnych miar przeciętnych w tym zakresie poród byłby bowiem anatomicznie niemożliwy, jeśli przyjąć, że ewolucja mózgu i rozmiarów czaszki była znacznie szybsza od ewolucji układu kostno-mięśniowego i w niewielkim stopniu skorelowana z tą ostatnią.<sup>3</sup> Pojawiło się tu przy tym dość oczywiste sprzężenie zwrotne: im dłuższy okres niesamodzielnności ludzkiego potomstwa, tym większe zapotrzebowanie ewolucyjne na rozwój mechanizmów językowo- społecznych związanych

<sup>3</sup> Por. R. Leakey, *Pochodzenie człowieka*, przeł. Z. Skrok, Warszawa 1995, s. 68–89.

z jego wychowaniem; im bardziej znacząca rola języka wszakże i im wyższy stopień uspołecznienia (przykładem różnicujące się wzory polowań i grupowej produkcji narzędzi), tym większy (ponieważ obarczony coraz bardziej skomplikowanymi zadaniami przetwarzania informacji) mózg, wielkość czaszki, tym dłuższy okres „pozamacicznego rozwoju płodu”, itd.

Redukcje owych nadwyżek popędowych zapewniają, wedle Gehlena, instytucje społeczne (rodzina, własność, wspólnota plemienna w jej hierarchią i dywersyfikacją ról społecznych, państwo), które kanalizują ludzkie popędy nieposiadające, jak to ma miejsce u zwierząt, określonych przez instynkt stałych obiektów zaspokojenia. Jak pisze autor *Moral und Hypermoral*:

Instytucje umożliwiają pewność zachowania i uregulowaną wzajemność, czego nie są w stanie sprawić zdezorientowane residua instynktów [...] Instytucje prezentują się w charakterze stabilizujących form, jakie wynajduje istota z natury zagrożona i niestabilna, przeciążona afektami, po to, aby znosić samą siebie i inne istoty; są czymś, na co można w pewnym stopniu liczyć w sobie i innych [...] Porównanie z językiem ukazuje się tu pozytywne, bowiem instytucje, takie jak rodzina, małżeństwo, praca, prawo, nauka itd. ze wszystkimi swymi urządzeniami podobne są do języka o tyle, o ile automatycznie wyzwalał stan zrozumiałości [...] Człowiek nie wie, kim jest, dlatego nie może się bezpośrednio urzeczywistnić, potrzebuje zapośredniczenia z samym sobą poprzez instytucje.<sup>4</sup>

Na tle tych konstatacji rozwija autor *Der Mensch* swą koncepcję działania (*Handlung*), które uznaje za podstawowy wyróżnik człowieczeństwa. Człowiek to istota działająca w kontekstach społecznych. Żeby skutecznie działać, musi wyzwolić się wszakże – poprzez język i zawarty w nim potencjał myślenia abstrakcyjnego – z subiektywności sfery bodźcowo-wraźniowej oraz zakorzenieć w instytucjach społecznych, które konstytuują racjonalne pole podejmowanych przezeń decyzji. Ostatnim słowem antropologii filozoficznej Gehlena staje się więc w rezultacie pojęcie *ratio*, której nadaje on postać językową i społeczną zarazem: człowieczeństwo spełnia się tam, gdzie powstaje możliwość spontanicznych zachowań racjonalnych jako typowej dla człowieka kompensacji niezdolności do złożonych zachowań instynktowych. Racjonalność działania wymaga skoncentrowania się na celach działań i środkach do nich prowadzących, co jest niemożliwe poza językiem i społecznym obszarem gwarancji stabilności subiektywnych i obiektywnych warunków działania.

W porównaniu z koncepcjami Schelera i Plessnera antropologia Gehlenowska sprawia wrażenie najbardziej „scjentystycznej”; trudno się w niej, na przykład, doszukać jawnych wtężyć metafizycznych czy też popisów filozo-

<sup>4</sup> A. Gehlen, *Moral und Hypermoral. Eine pluralistische Ethik*, Frankfurt am Main 1969, s. 96, 97, 100. Cytując w tłumaczeniu E. Paczkowskiej–Łagowskiej: A. Gehlen, *Instytucje*, Zdanie 1989, nr 11–12, s. 45–46.

ficznej wyobraźni ułatwiającej Plessnerowi eksplikację pojęcia „ekscentrycznej pozycjonalności”.<sup>5</sup> Warto zwrócić uwagę na różnice pomiędzy Gehlenowską *ratio* a Schelerowskim *Geist*. O ile *ratio* spełnia się w działaniu, głównym obszarem aktywności duchowej jest bliska kontemplacji zdolność do poznawczego uchwytowania „istotnościowych” jakości świata. To, co Gehlen przypisuje strukturze działania (dobór środków do celów), Scheler upatrywał już w naturze „inteligencji”, której rudymenty pojawiają się, jak zakładał, w świecie zwierzęcym. Także niektóre zwierzęta zdolne są bowiem do „wglądu”, to znaczy rozumienia sytuacji z punktu widzenia „nasuwającego się” rozwiązania pewnego życiowego „problemu”; przykładem przywoływany przez Schelera słynny eksperyment Wolfganga Köhlera, który udowodnił, że szympansy potrafią spontanicznie używać nieznanych sobie do tej pory przedmiotów w roli narzędzi, np. pozwalających sięgnąć po pokarm znajdujący się poza klatką.<sup>6</sup> Działanie ludzkie to jednak dla Gehlena coś więcej niż tylko tego rodzaju subiektywne „inteligentne zachowanie” – rozgrywa się ono w rzeczywistości językowej i społecznej, które „obiektywizują” jego elementy, nadając np. społeczną sankcję aksjologiczną danym środkom działania, których człowiek nie musi już odkrywać, jak szympansy w klatce Köhlera, lecz mają one charakter zadany przez tradycję. Działanie ma bowiem nie tylko prowadzić do konkretnego celu, ale jednocześnie odciążać aparat percepcyjny działającego. Odciążenia te nadają mu stabilność i skuteczność, którą człowiek, pozbawiony instynktowego uposażenia, może osiągnąć wyłącznie w polu zapośredniczonych językowo i instytucjonalnie interakcji społecznych.

Z lekceważeniem odnosił się natomiast Gehlen do dowartościowywanego przez Schelera kontemplacyjnego stylu życia. Sama jednostka, a więc również jednostkowy podmiot kontemplacji nie jest w stanie nadać waloru obiektywności swemu myśleniu i działaniu. Nie jest ona zdolna, co zakładał Scheler, do poznania istotowego, które mogłoby stanowić stabilny fundament jej zachowań społecznych. Wszystko, co subiektywne, jest płynne i niestabilne, i charakter taki mają również subiektywne akty poznawcze prowadzące rzekomo do oczywistej wiedzy istotowej. Gehlen zdaje się mniemać, że nie istnieją teoriopoznawcze gwarancje uniwersalności partykularnych, jednostkowych rezultatów tzw. wglądu eidetycznego. Istota to tylko „subiektywne coś”, co dane indywiduum uważa za istotę. Źródłem owej stabilności może być w jego ujęciu wyłącznie społeczny ład instytucjonalny i obiektywny porządek języka, a nie sfera subiektywnych aktów myślowych będąca antropologiczną niszą kontemplacji. Gehlen antycypuje tym samym

<sup>5</sup> Na temat założeń antropologii filozoficznej Plessnera por. S. Czerniak, *Cielesność, kompensacja, mimesis. Wokół pojęciowego instrumentarium współczesnej antropologii filozoficznej* (wraz z R. Michalskim), Warszawa 2008, s. 20–25.

<sup>6</sup> Por. M. Scheler, *Stanowisko człowieka w kosmosie*, przeł. A. Węgrzecki, w: M. Scheler, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, red. nauk. S. Czerniak, A. Węgrzecki, Warszawa 1987, s. 76–79.

w roku 1940 późniejsze formuły Petera Bergera i Thomasa Luckmanna głoszące, że rzeczywistość jest tym, co dana wspólnota uważa za dane/ istniejące i prowadzi argumentację paralelną do Wittgensteinowskich argumentów wykluczających istnienie „prywatnego języka”.

Wywody Gehlena i Schelera często upodabniają się do siebie, zachowują jednak odmienny sens korespondujący z odmiennymi założeniami filozoficznymi. Gehlen mówi o konstytuującej człowieczeństwo społecznej kanalizacji popędów. Scheler zakłada z kolei, że duch/duchowy system wartości stanowi system śluz kanalizujących popędy i wdrażających je do aktywności duchowej. W tym samym kontekście używa wszakże mocnej kategorii „ascezy” twierdząc, że człowiek to „asceta życia” sublimujący energie popędowe. Scheler przejmuje tu, jak się zdaje, argumentację psychoanalityczną w wyjaśnianiu natury rzeczywistości kulturowej, która wywodzić się ma z pierwotnych tabu narzucanych na spontaniczne zachowania popędowe (np. zakaz kazirodztwa). Gehlen z kolei, mimo że dostrzega rolę tabu w ewolucji instytucji społecznych, buduje swój schemat eksplanacyjny nie na pojęciu „ascezy”, lecz pojęciu „odciążenia”. Instytucje społeczne nie tyle zmuszają jednostki do sublimacji popędów, ile odciążają człowieka od niepokojów związanych z ich wyładowaniem w przestrzeni społecznej. Seks małżeński nie jest w tej sieci pojęciowej przykładem „sublimacji” popędu seksualnego, lecz usankcjonowaną kulturowo i społecznie formą jego zaspokojenia. Inna też będzie w związku w tym u obu filozofów idea genezy ludzkiej twórczości: nie wywodzi się ona, jak zakładał Scheler, z bezpośredniego zaprężenia popędów w służbę wyższych wartości duchowych, lecz stanowi rezultat odciążającego oddziaływania instytucji społecznych. Artysta, uczonec, itp. tworzy – przynajmniej taka jest inklinacja statystyczna – wtedy, gdy odciążony zostaje od chaosu własnej subiektywności/popędowości i może skupić się na działaniach, które Karl Popper określiłby mianem kreacji w obrębie III świata. Nie znaczy to jednak, że każdy twórca jest „ascetą życia”. Życiorysy, np. wielkich artystów, dowodzą, że jest wręcz przeciwnie. Ale jednocześnie trzeba stwierdzić, że również wielcy twórcy rzadko wyłamywali się ze wszystkich konwencji społecznych regulujących ludzkie zachowania popędowe (by poprzestać na popędzie seksualnym – zaręczali się, wchodzili w związki małżeńskie, rzadko popadali w żywiołowy promiskuityzm, łączyli role erotyczne z wychowawczymi, itd.). Innymi słowy, akty twórcze w sensie duchowych aktów kulturotwórczych nie stanowią dla Gehlena bezpośredniego skutku sublimacji jako formy „przetworzenia” energii popędowych, lecz pośredni efekt odciążenia ludzkiego aparatu percepcyjnego i intelektualnego – nie od popędów jako takich, lecz od nadmiaru nieskanalizowanych popędowych bodźców danego rodzaju (eros, agresja).

Gehlen używa w tym kontekście Fichteńskiej formuły „narodzin wolności z wyobcowania”. Człowiek wyzwala się z niewoli własnej subiektywności i popędowości „negując je”(w heglowskim znaczeniu tego terminu) w po-



rządu instytucji. Wyobcowanie to doprowadza go jednak – zgodnie z dialektyką heglowskiej triady – na wyższy poziomu wolności duchowej. Jak pisał Gehlen:

W relacjach dwóch płci pomiędzy mężczyzną i kobietą bogaty i żywy związek bardzo rzadko przybiera bezpośrednią formę duchowego patosu, nie można tego związku jedynie na nim opierać. Silniejsze są biologia, ekonomia, potomstwo, pokarm i potrzeby naturalne, zaś sam ten stosunek musi się zobiektywizować, urzeczowić, uogólnić, wychodząc od doświadczeń jednostkowych, jednym słowem – wyobcować w formie instytucji (małżeństwa), właśnie dlatego, aby ludzie nie utracili siebie i nie stali się sobie obcy. Człowiek może wchodzić w trwałe związki z sobą i podobnymi do siebie tylko niebezpośrednio, okrężną drogą, uzewnętrzniając się, aby siebie odnaleźć. W tym miejscu pojawiają się instytucje. Są one, jak słusznie zauważył Marks, tworzonymi przez ludzi formami, w których zostaje urzeczowione to, co duchowe [...] Instytucje małżeństwa, własności, kościoła, państwa wyobcowują wprawdzie człowieka z jego własnej bezpośredniej subiektywności, obdarzają go jednak wyższą subiektywnością dzięki żądaniom stawianym przez świat i historię, i ochraniając przed nim samym, pozostawiają więcej miejsca dla własnego wkładu duchowego.<sup>7</sup>

### **III. GŁÓWNE WĄTKI GEHLENOWSKIEJ ANTROPOLOGICZNEJ KRYTYKI WSPÓŁCZESNEGO SPOŁECZEŃSTWA I KULTURY**

Doktrynalnym punktem wyjścia tej krytyki jest konstatacja kryzysu wymienionych wyżej instytucji społecznych w drugiej połowie XX w. Jak można przypuszczać, eksplanacyjna waga tego kryzysowego czynnika oraz głębia związanego z nim antropologicznego ryzyka są w oczach Gehlena związane z samą naturą instytucji społecznych. Na gruncie doktryn kontraktualistycznych (tradycja filozofii społecznej zapoczątkowana przez Thomasa Hobbesa) można by argumentować, iż historyczny „kryzys instytucji” nie stanowi katastrofy antropologicznej, ponieważ dopuszczalna jest hipotetyczna sytuacja „negocjacji” ich „zmodyfikowanej” historycznej roli. Zdaniem Gehlena instytucje społeczne nie wywodzą się jednak ze świadomych/ racjonalnych decyzji aktorów społecznych, nie stanowią realizacji jakiegokolwiek „społecznego kontraktu”, lecz ich historycznym źródłem jest sama antropogeneza, proces stawiania się człowiekiem i utrata przez instynkty funkcji sterujących ludzkimi zachowaniami. W miejsce instynktów wchodzi zwolna społeczne, instytucjonalne mechanizmy sterujące. Zjawiska tego poszczególne jednostki nie uświadamiają sobie i nie kontrolują jego przebiegu – ma ono charakter quasi-przyrodniczy. Instytucje Gehlenowskie nie są w rezultacie tworem podle-

<sup>7</sup> A. Gehlen, *O narodzinach wolności z wyobcowania*, w: *Konserwatyzm. Projekt teoretyczny*, red. B. Markiewicz, Warszawa 1995, s. 133–134.

gającymi wolom jednostkowym. Człowiek nie może dowolnie i bezkarnie „wypowiadać posłuszeństwa instytucjom” – nie stanowią one przedmiotu demokratycznej legitymizacji. Żadne publiczne głosowanie nie może np. mieć demokratycznej mocy likwidacji rodziny jako antropologicznej instytucji bazowej.

Ten „prepolityczny” (w sensie politycznego dyskursu w obrębie greckiej polis) ciężar gatunkowy instytucji omawia Gehlen w ciekawy sposób na przykładzie genezy archaicznej magii i religii. U ludzi pierwotnych, zakłada, występowało atawistyczne pragnienie ukierunkowanej reakcji na rzadkie bodźce wywołujące w przypadku zwierząt (przykładem upierzenie godowe u ptaków) określone sekwencje zachowań instynktowych. Człowiek pierwotny percypujący grudkę czystego złota, tęczę, pełnię księżyca doznawał niejako post-animalnego napięcia emocjonalnego, które, nie znajdując instynktowego wyrazu, kanalizowane było stopniowo w zachowaniach rytualnych (np. w tańcach naśladowujących wizualnie fazy księżyca). Magia i religia porządkowały jednostkowe emocje i jako instytucje społeczne stawały stopniowo na straży ich przewidywalności służącej życiowym interesom zbiorowości. To właśnie ów archaiczny rodowód instytucji jako „warunku możliwości humanum” sprawia, iż Gehlen przywiązuje taką wagę do możliwych antropologicznych skutków współczesnego instytucjonalnego rozprzężenia. Stawką tych przeobrażeń nie jest dlań bowiem jedynie jakaś nowa postać bytu społecznego (jak w przypadku monarchii konstytucyjnej zastępującej monarchię absolutną), lecz sam rdzeń człowieczeństwa w sensie gatunkowym.

Gehlenowska krytyka współczesnego kryzysu instytucji uchodzi za paradygmatyczne stanowisko konserwatywne w historii myśli społecznej i warto zastanowić się przez chwilę nad jego statusem doktrynalnym w ramach tego nurtu myślowego. Otóż wypada zauważyć przede wszystkim, iż Gehlen nie był tradycjonalistą w znaczeniu przypisywanym np. postawie intelektualnej myślicieli takich jak Edmund Burke czy Joseph de Maistre. Tradycjonalisci XIX-wieczni odmawiali ludziom prawa do podważania autorytetu jakichkolwiek tradycji oraz głosili ideę powrotu do stanu sprzed społecznej zmiany. Ich myśl filozoficzna wpisywała się w kontrrewolucyjne projekty polityczne. Badacze przedmiotu określają tradycjonalizm mianem stanowiska „irracjonalnego”, zwracając uwagę na silne emocjonalne źródła tego rodzaju konserwatyizmu. Tradycjonalista „kocha” dawny obyczaj, a więc pragnie go restytuować w nienaruszonej postaci. Tęskni za tym, co było i co istnieć historycznie przestało. W pewnym sensie racjonalizuje swe tęsknoty, nadając ich przedmiotowi rangę utraconej wartości absolutnej.

Konserwatyzm Gehlena ma natomiast charakter racjonalny. Filozof niemiecki nie apeluje do ludzkich tęsknot za utraconą Arkadią, ale rozważa warunki konieczne realizacji pewnych ludzkich potrzeb i wartości przy założeniu określonych ułomności ludzkiej natury. Punktem wyjścia nie jest tu

społeczny raj utracony, lecz pełna braków natura ludzka. Zakładając, że jest ona taka, jaka jest, wyciąga stąd wniosek, iż jest rzeczą racjonalną, by dla zrekompensowania owych naturalnych defektów pielęgnować więzy społeczne określonego typu (alternatywą byłyby symptomy patologiczne i degeneracyjne).

Bernard Willms wskazuje w tym doktrynalnym kontekście na powinowactwa ideowe antropologii filozoficznej Gehlena z filozofią społeczną Hobbesa.<sup>8</sup> Stwierdziliśmy uprzednio, że Gehlen nie był zwolennikiem koncepcji kontraktu społecznego jako aktu erekcyjnego państwa, której bronił także Hobbes. Willms proponuje jednak taką interpretację Hobbesowskiej idei „stanu naturalnego” i kontraktualnych dróg wyjścia z niego, która istotnie zbliżałaby do siebie te stanowiska (jak rejestruje przy tym, Hobbes po Kancie, Heglu, Schopenhauerze i Nietzschem był autorem przez Gehlena najczęściej cytowanym). Hobbes zakładał, że w stanie naturalnym wszyscy ludzie toczą wojnę w bliźnimi (przedstawicielami tego samego gatunku) o wszystko (o przetrwanie, o środki do życia, o lepszą pozycję w grupie, ogólnie mówiąc – o realizację egoistycznych interesów) i jedyną drogę wyjścia z pierwotnego chaosu wszechkonfliktów upatrywał w czymś w rodzaju umowy społecznej: ludzie rezygnują z części swych wolności scedowując je na suwerena, Lewiatana, czyli państwo, którego głównym zadaniem staje się przywrócenie ładu i porządku poprzez takie ograniczenia swobód indywidualnych, które gwarantowałyby pokój społeczny i pozwalały jednostkom realizować swe potrzeby nie wbrew interesom innych członków społeczności, lecz obok nich (jeśli nie wespół z nimi) w ramach społecznej całości. Willms przypisuje wszakże Hobbesowi „transcendentalny zamiar”<sup>9</sup> w przedstawionej przezeń koncepcji stanu naturalnego – nie chodzi o udokumentowany historycznie stan rozwoju ludzkości, nie chodzi także o jakkolwiek rozumiany historyczny „akt” umowy społecznej. Hobbes poddaje raczej ideę życia społecznego pewnemu eksperymentowi myślowemu – usuwa z obrazu człowieka wszystko to, co nie jest oczywiste (co nie jawi się jako naturalna cecha człowieka) i dochodzi do wniosku, że oczywista (naturalna) jest zasada *homo homini lupus* (człowiek człowiekowi wilkiem). Państwo jest zatem „warunkiem możliwości” wyższych, wykraczających poza dzikość i pierwotność form człowieczeństwa, co nasuwa się jako nieodparta konkluzja owej analizy przypominającej fenomenologiczną epoché. Stan naturalny pojmowany jest tu jako to, co „oczywiste” w człowieku, jeśli abstrahować od tego, co ludzkość (jako suma indywidualów) stworzyła, by poradzić sobie z egoistyczną naturą poszczególnych jednostek.

<sup>8</sup> Por. B. Willms, *Homo Homini Faber. Anthropologische Tradition und anthropologische Aktualität*, w: *Zur geisteswissenschaftlichen Bedeutung Arnold Gehlens*, H. Klages, H. Quaritsch (red.), Berlin 1994, s. 205–225.

<sup>9</sup> Por. *ibidem*, s. 217.

Można by argumentować, że również Gehlen używa pojęcia *Mängelwesen* na określenie natury człowieka i stanu naturalnego. Człowiek pozbawiony instynktów nie wie „z góry”, jak osiągnąć cele działania optymalnymi środkami. Repertuaru celów życiowych, jak i środków ich realizacji szuka niejako po omacku – na obszarze swych jednostkowych doświadczeń życiowych. Miotają nim przy tym chaotyczne, często sprzeczne ze sobą uczucia i popędowe pobudki działania, popada w konflikty intra i interpersonalne, albowiem, jak przypomina Gehlen, „wewnętrzna niestabilność ludzkiego życia popędowego wydaje się nieskończona”.<sup>10</sup> Człowiek w stanie naturalnym, to znaczy zwierzę szczególnego rodzaju, podlega zatem również w świetle antropologicznego stanowiska Gehlena Hobbesowskiej zasadzie *homo homini lupus*. Ludzkie popędy wyzwolone z pęt instynktów nie posiadają wewnętrznej busoli działania i są obciążone podwójnym ryzykiem destrukcji i samodestrukcji (nosiciele chaotycznych pobudek i impulsów mają tendencję do wchodzenia w kolizję z otoczeniem). Gehlen, podobnie jak Hobbes, nie mówi tu przy tym o jakimś potwierdzonym świadectwami stadium historycznego rozwoju człowieczeństwa, w którym ludzie mieliby żyć faktycznie w stanie tak rozumianego chaosu, wyzwajając się z niego dopiero dzięki rozwijającym się stopniowo instytucjom społecznym. Stan naturalny nie jest tu rozumiany jako datowany choćby w przybliżony sposób stan historyczny, ale jako stan wirtualny, stan możliwy przy założeniu, że pomięta zostanie/wzięta w nawias społeczna natura człowieka trzymająca w ryzach jego naturę zwierzęcą. Gehlen także stosuje swoistą epoché – opisuje pewne stany, które odsłaniają się ciekawości filozofa przy założeniu, że abstrahuje on od pewnych aktualnych empirycznych charakterystyk danego przedmiotu. Narzędziem badawczym jest tu idea regresji – zadawane jest pytanie, co by się wydarzyło, gdyby zawiodło społeczne rusztowanie człowieczeństwa, a więc gdyby z pewnych przyczyn zostały unieczynnione antropologiczne funkcje instytucji społecznych (przypomina to sytuację znaną badaczom aktywności mózgu, którzy analizują ją opisując przypadki patologiczne – będące rezultatem zanikania pewnych funkcji mentalnych przy określonych uszkodzeniach kory mózgowej).

Pisał Gehlen:

Gdy odpadną (*entfallen*) lub zostaną zredukowane zewnętrzne zabezpieczenia i czynniki stabilizujące zawarte w trwałych tradycjach, wtedy nasze zachowanie ulega deformacjom, poddane zostaje emocjom, staje się produktem popędów, czymś nieobliczalnym, na czym nie można polegać. Tak więc o ile normalną koleją rzeczy postęp cywilizacji jest procesem redukcji znoszącym tradycje, prawa i instytucje, o tyle re-naturalizuje on człowieka, prymitywizuje go i sprowadza z powrotem do poziomu, dla którego typowy jest naturalny

<sup>10</sup> A. Gehlen, *Das Bild des Menschen im Lichte der modernen Anthropologie*, w: idem, *Gesamtausgabe*, t. IV Frankfurt am Main 1983, s. 132.

brak stabilności jego życia instynktowego. [...] Stan naturalny w człowieku jest chaosem, głową meduzy, której widok budzi w nas dreszcz przerażenia.<sup>11</sup>

Można by stwierdzić zatem, że stan naturalny jest także przez Gehlena kojarzony nie tyle z datowalną „prehistorią” ludzkości, ile z zagrażającym jej zawsze regresem – jego symptomy ujawniają się podczas wojen, rewolucji, kryzysów cywilizacyjnych niebezpiecznie spływających ludzkie zakotwiczenie w stabilnych strukturach społecznych i preferowanych w ich obrębie wartościach. Podobnie Hobbes będzie mówił o reliktach stanu naturalnego, takich jak wojny domowe czy krwawe konflikty między państwami.

#### IV. GEHLEN JAKO KRYTYK WSPÓŁCZESNEJ „UTRATY DOŚWIADCZENIA” I „NOWEGO SUBIEKTYWIZMU”

Interesujące konkretyzacje tych ogólnych antropologicznych stwierdzeń przynosi praca Gehlena *Die Seele im technischen Zeitalter* z 1957 roku.<sup>12</sup> Całościowa rekonstrukcja poglądów jej autora wykraczałaby poza ramy tego tekstu. Chciałbym więc w tym fragmencie analiz skupić się wyłącznie na tym wątku rozważań Gehlena, którego pojęciowym wykładnikiem jest wspomniana wyżej, kluczowa dla jego antropologii filozoficznej kategoria działania.

Gehlen, zapewne pod wpływem cybernetyki (w swej pracy cytuje Norberta Wienera), podkreśla element samosterowania w działaniu, zawartego w nim sprzężenia zwrotnego. Pisze: „Kraż działania to plastyczny, sterowany, korygowany według odczuwalnego zwrotnie sukcesu lub niepowodzenia i wreszcie nawykowo automatyzowany ruch”.<sup>13</sup> Ważne są tu dla Gehlena zwłaszcza trzy elementy: a) podejmowanie działania z wewnętrznych pobudek (nastawienie na zdefiniowany subiektywnie sukces); b) empiryczny kontakt podmiotu z rzeczywistością, który umożliwia odróżnienie sukcesu od porażki; c) nawykowy charakter działań, który zależy wprost od stopnia zakorzeniania działań indywidualnych w społecznych strukturach instytucjonalnych.

Stosunkowo wiele uwagi poświęca Gehlen kwestiom związanym z elementem b), które omawia pod pojęciowym szyldem takich określeń, jak „utrata doświadczenia”, „doświadczenie z drugiej ręki” czy „nowy subiektywizm”.

Pogłębiający się podział pracy sprawia, że wyspecjalizowane działania „oderwane zostają od rezultatu i tym samym od sprawowania kontroli nad powodzeniem i niepowodzeniem”.<sup>14</sup> Jak twierdzi Gehlen:

<sup>11</sup> Ibidem, s. 133.

<sup>12</sup> Praca ta ukazała się po polsku pod tytułem *Problemy socjologiczne w społeczeństwie przemysłowym* w wyborze prac Gehlena: *W kręgu antropologii i psychologii społecznej*, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa 2001.

<sup>13</sup> Ibidem, s. 238.

<sup>14</sup> Ibidem, s. 270.

Specjaliści i wysocy urzędnicy w wielu dziedzinach łatwo mogą się znaleźć w sytuacji, że nie obserwując następstw swoich błędów i nie stykając się z bezpośrednimi i odczuwalnym sankcjami swego myślenia i działania, tracą możliwość dyscyplinowania własnych poczynań.<sup>15</sup>

Działania przestają być wzbogacane o doświadczenia polegające na przetwarzaniu błędów na sukcesy, a zwłaszcza o idącą z tym w parze świadomość indywidualnego sprawstwa sukcesów. To unieczynnia, jak podkreśla Gehlen, głębsze subiektywne motywacje działania, które „angażowałyby moralne jądro osoby”.<sup>16</sup> Podmiot działania degeneruje się do postaci „nosiela danych funkcji”, a działanie, zauważa Gehlen za Johnem Dewey’em, przestaje być „doświadczeniem, które satysfakcjonowałoby samo w sobie”.<sup>17</sup> Ludzie nie „żyją” swymi funkcjami, ale je „sprawują”. Człowiek działa w skomplikowanych sieciach zależności, które odbierają jego działaniu autonomię. Reakcją na taki stan rzeczy stanowią różne zjawiska adaptacyjne, których wspólnym mianownikiem jest oportunizm i konformizm oraz rosnąca bierność jednostek i ich podatność na zewnętrzne sterowanie działaniami. Przykładem tych ostatnich zjawisk jest dla Gehlena – który idzie w tych interpretacjach śladem Davida Riesmana, autora *Samotnego tłumu* – konsumeryzm polegający na tym, że życie biernych skądinąd jednostek wypełniane jest konsumpcją; ta jednak pobudzana jest, a nawet kreowana jako taka przez reklamę i inne „zewnętrzne”, często przypadkowe pobudki działania. Nie ma tu mowy o trwałych nawykach, ponieważ konsumpcja masowa bazuje na regule maksymalnej plastyczności czy wręcz „odwoływalności” wszelkich nawyków zachowań. Działanie zredukowane do aktów konsumpcji jest zatem namiastką działania „prawdziwego” w trojakim sensie – jest narzucane z zewnątrz, jest labilne i nie angażuje moralnego wnętrza osoby, maskuje wreszcie kontakt z rzeczywistością pod postacią repertuaru mniej lub bardziej „sztucznych” potrzeb kreowanych przez mass media i współpracujące zarówno z nimi, jak i z producentami dóbr agencje reklamowe.

Pośrednim skutkiem tych przeobrażeń jest zanik wiedzy w znaczeniu „części składowej celowego i kontrolowanego działania”.<sup>18</sup> Współczesna cywilizacja konfrontuje nas z taką wielością informacji, iż nie jesteśmy ich w stanie winkorporować w sferę naszych własnych działań jako instancji sprawdzających. Człowiek współczesny skazany jest zatem na wiedzę „z drugiej ręki”. Nie posiada już wiedzy, lecz, jak podkreśla Gehlen, głównie „opinie”. Nie ma do czynienia z faktami, lecz z opiniami komentatorów.

<sup>15</sup> Ibidem.

<sup>16</sup> Ibidem, s. 271.

<sup>17</sup> Ibidem.

<sup>18</sup> Ibidem, s. 278.

Nie można [jednak] uchronić się przed takimi opiniami, ponieważ w dzisiejszym nieprzejrzystym świecie faktów [...] nie wystarczy wiedza z pierwszej ręki, tzn. wiedza na podstawie własnego przemyślanego doświadczenia i gdzie mimo to doniosłość pytań i potrzeba ich podjęcia zmuszają do zajęcia stanowiska [...] tak, iż człowiek jest skazany na wtórne źródła, choćby obrazu i druku o wszelkich możliwych stopniach wiarygodności.<sup>19</sup>

Opinie wszakże, w przeciwieństwie do nawykowej wiedzy, nie pełnią już funkcji stabilizującej działania i nie stanowią „odciążenia” w rozumieniu Gehlenowskim, ponieważ „krzyżują się z brakiem pewności, jakich działań należy oczekiwać z racji albo wbrew często wypowiedzanemu i demonstrowanemu przekonaniu”.<sup>20</sup>

Rezultatem jest, konkluduje Gehlen, „powszechne poczucie niezadowolenia, niekiedy konwulsyjnego drgania ciał społecznych, niepokojąca oferta ideologii gorączkowo produkowanych i znów destruowanych przez intelektualistów”<sup>21</sup> – symptomy „utruty przez człowieka rzeczywistości”<sup>22</sup> czy też „pewności siebie przy przeżywaniu rzeczywistości”.<sup>23</sup> Analizy te podsumowuje Gehlen następująco:

Jakie społeczno-psychologiczne następstwa pociąga za sobą zachowanie, które w niewspółmiernie złożonych stosunkach musi tracić pewność, jeśli przestrzeń operacji (albo losu) przekracza nieskończenie i trwale wąski zakres wrodzonych nam środków integracji? Jeśli naoczność nie może już obsadzić pojęć, a uchwytnie treści nie wypełniają poczucia wartości, jeśli instynktowność nie może „skondensować” sytuacji, to muszą ujawnić się psychiczne cechy zbiorowości, prowadzące ku temu, co imaginacyjne, fantastyczne, a nawet nierealne. Ponieważ każdy z nas jest pod jakimś względem lub w jakiejś dziedzinie wbudowany w takie nieogarnione systemy, będzie chciał ogromną pustkę pomiędzy tym, co czyni, i od czego zależy wyrazić pseudoracjonalnymi fantazmatami, a także uczuciami, nadmiernie drażliwymi, nadmiernie wystawionymi na próbę, których nie zdoła już wyrazić żadne konkretne działanie. One nie mogą być inne niż proste, tylko bowiem realna empiria różnicuje, także w sferze moralnej. I tak powstają monokultury hasła i „usposobień”. Wystarczy też przejrzeć parę broszur i gazet i wziąć udział w paru rozmowach, aby zdumieć się pedantyczną gorliwością, z jaką w większości kontrowersji rzuca się tu i tam pojęciami, o których niezbyt wiadomo, czy mają jakikolwiek związek z rzeczywistością, a jeśli tak, to z jaką.<sup>24</sup>

Na tym tle rozważa Gehlen także zjawisko tzw. „nowego subiektywizmu”.  
Pisał:

<sup>19</sup> Ibidem, s. 283.

<sup>20</sup> Ibidem, s. 286.

<sup>21</sup> Ibidem, s. 287.

<sup>22</sup> Ibidem.

<sup>23</sup> Ibidem, s. 289.

<sup>24</sup> Ibidem, s. 292–293.

Nowoczesny subiektywizm jest wytworem stosunków kulturalnych: zalew bodźców z obcych źródeł, przeciążenie emocjonalne są opanowywane dzięki wewnętrznemu ich przetworzeniu i „psychicznianiu”, bezwiednie prowokowanym z zewnątrz. Dla emocji nie ma już miejsca w świecie zewnętrznym, jest on bowiem zbyt urzeczowiony i pozbawiony wartości symbolicznych – jeśli doliczyć brak oporu ze strony surowej natury, ograniczenie wysiłku fizycznego, to co miałyby stąd wynikać, jeśli nie strumień przeżyć, nad którym winna zapanować chroniczna czujność i refleksja? Teraz rozpoczyna się nieuchronnie subiektywizacja i rozmiękczenie sztuki, prawa, a także religii. Wszędzie wyrastają idee, z którymi nie wiadomo, co począć poza ich dyskutowaniem – dyskusja jest stosowną, odpowiadającą sytuacji formą przetwarzania zewnętrznego. Ta intelektualizacja i subiektywizacja kultury, z której odfiltrowano działanie, jest czymś nowym w historii powszechnej.<sup>25</sup>

Drugim źródłem tak pojętego subiektywizmu jest w oczach Gehlena stopniowy „zanik form, które miały chronić człowieka przed nim samym”,<sup>26</sup> „schematów zachowań, w których ludzie współżyją ze sobą”.<sup>27</sup> Również sport jawi się współcześnie jedynie jako „wyreżyserowane widowisko, podczas którego masy biernie przyjmują podniety”.<sup>28</sup> Indywidua wycofują się w rezultacie w prywatność, którą gwarantuje im rodzina, ale również w jej obrębie skazane są, jak twierdzi Gehlen „na bezpośredniość”, a zanik instytucjonalnych form komunikacji sprawia, że indywidua „zderzają się ze sobą” jako „nagie charaktery”, przestają się krępować w ujawnianiu swych „psychologicznych swoistości”, pojawia się „namiętna potrzeba mówienia o sobie”,<sup>29</sup> nadmierna wylewność, improwizacja w sferze ekspresji. Jak widać zatem, nowy subiektywizm zakorzenia się zarówno w życiu publicznym jak i prywatnym, czyniąc indywiduum ostatnią instancją w sferze emocjonalnej i intelektualnej – wybiera ono sobie na własną rękę opinie z puli oferowanych możliwości, prezentuje siebie, jak zapragnie, w sferze komunikacji, nastawione jest na realizację subiektywnych zachcianek, jego poczucie odpowiedzialności ustępuje miejsca pragnieniu samorealizacji. Gehlen nie jest zatem tak pesymistyczny, jak późny Horkheimer, który zakładał całkowity zanik indywidualnej osobowości w „świecie sterowanym”,<sup>30</sup> gdzie mielibyśmy do czynienia wyłącznie z biernymi masami i czczonymi przez nie „idolami” wyobraźni masowej. Przeciwnie – „nowy subiektywizm” polega na tym, że nastały czasy niejako cywilizacyjnego rozmnożenia osobowości i indywidualności, którym kultura pozwala rozkwitać w każdej otwierającej się szczelinie słabnących instytucjonalnych rygorystów. Z drugiej strony

<sup>25</sup> Ibidem, s. 295.

<sup>26</sup> Ibidem, s. 293.

<sup>27</sup> Ibidem, s. 294.

<sup>28</sup> Ibidem.

<sup>29</sup> Ibidem, s. 297.

<sup>30</sup> Na temat Horkheimerowskiej koncepcji „świata sterowanego” por. S. Czerniak, *Pomiędzy sociologią a teologią negatywną. Filozofia Maxa Horkheimera*, Wrocław 1990, s. 114–150.



jednak, nadmiar subiektywności blokuje sekwencje autonomicznych działań i człowiek współczesny wycofuje się chętnie ze sfery realności w sferę fikcji intelektualnych, niekończących się debat, wynętrzania się w kontaktach interpersonalnych, które posiada często charakter racjonalizacyjny i utrudnia realistyczną ocenę danej sytuacji życiowej. Mamy tu zatem do czynienia z kolejnym symptomem antropologicznego kryzysu *homo faber*, człowieka jako istoty działającej.

## V. PRÓBA KRYTYCZNEJ KONKLUZJI

Stanowisko Gehlena zawiera w sobie dwie istotne doktrynalne ambiwalencje, które warto wyartykułować. Pierwsza z nich ma charakter metodologiczny, druga odsyła do pewnej niespójności pomiędzy założeniami Gehlenowskiej antropologii filozoficznej a przedstawioną w *Die Seele im technischen Zeitalter* pesymistyczną diagnozą w wymiarze psychologii społecznej.

A) W analizach Gehlenowskich mamy do czynienia z rzucającym się w oczy zacieraniem granic pomiędzy analizą deskryptywną i podejściem krytyczno- normatywnym. Innymi słowy, można zadać pytanie: czy Gehlen jako autor *Die Seele...* to przede wszystkim surowy w swym realizmie diagnostyk współczesnego społeczeństwa czy też raczej jego krytyk odwołujący się do pewnych antropologicznych standardów normatywnych? Wiele przemawia za tym, że traktuje on swe rozstrzygnięcia doktrynalne zawarte w *Der Mensch* jako swego rodzaju model idealny w rozumieniu weberowskim, sztancę, do której przyrównuje współczesne społeczeństwa industrialne. Z porównania tego wynika niezbicie, że człowiek współczesny nie ma szans na osiągnięcie tego poziomu odciążenia i stabilizacji zachowań, jaki był udziałem członków pierwotnych społeczności animistycznych czy greckiej polis. Czy samo to porównanie jest jednak z definicji krytyką, jeśli Gehlen jednocześnie w ogóle nie stawia problemu antidotów na taki cywilizacyjny stan rzeczy? Przeciwnie, wydaje się przybierać postawę obserwatora wydarzeń, który stara się je możliwie wiernie opisać, a owo porównanie z modelem idealnym służy wyłącznie owym celom deskryptywnym. Czy jest to zatem, powtórzmy, krytyka czy surowa i wnikliwa, a więc sprawiająca jedynie wrażenie kontestacji stanu faktycznego, diagnoza? W wielu miejscach Gehlen odnotowuje fakt, że współczesne społeczeństwo konfrontuje nas z nowymi zjawiskami, których natury nie potrafimy pojęciowo rozszyfrować. Wydaje się zatem zawieszać eksplanacyjną nośność swego antropologicznego modelu idealnego zaczerpniętego z *Der Mensch*. Tego bowiem, czego jeszcze nie rozumiemy, nie możemy zarazem oceniać na gruncie gotowych wzorców, które powinny być konfrontowane z całkowicie „przejrzystą”,

a więc już zinterpretowaną /oswojoną poznawczo materią społeczną. Model idealny mógłby w tej sytuacji spełniać co najwyżej rzeczony funkcje deskryptywne. Jednocześnie czytelnik wyczuwa wszakże, że diagnozy Gehlena ugruntowane są w pewnych fundamentalnych przeświadczeniach antropologicznych i aksjologicznych filozofa, które nadają wszelkiej artykułowanej przezeń empirycznej diagnozie wydzźwięk krytyczny. Jest to kontrydyczny rys tej koncepcji, z którym autor nie próbuje się analitycznie zmierzyć.

B) Za Schelerem Gehlen zakłada, że człowiek jest istotą „otwartą na świat” i nieskończenie plastyczną w swych wysiłkach kulturowej kompensacji nieobecnych instynktów. Jeśli jednak jest tak właśnie – czy można przeprowadzać normatywistyczną diagnozę/krytykę współczesnego stanu społeczeństwa, odwołując się do kategorii opisujących społeczeństwa animistyczne i grecką polis? Jeśli człowiek jest nieskończenie plastyczny, to można by założyć, że jego współczesna „wersja” jest po prostu pewną samolegitymizującą się „historyczną normą”, która nie poddaje się jakiegokolwiek wtórnej ahistorycznej ocenie antropologicznej. Żeby ustabilizować swą egzystencję po „opuszczeniu” stadium zwierzęcości hominidy potrzebowały zapewne silnych instytucji. Skąd antropolog – filozof wie jednak, że „wszelki” człowiek zdany jest na tego rodzaju „mocną” instytucjonalną stabilizację swej egzystencji? Jak przeprowadzić dowód na to, że człowiek całkowicie instytucjonalnie „odciążony” od zalewu bodźców jest bardziej „wartościowy” (w znaczeniu: pełniej „wylegitymizowany antropologicznie”) niż jednostka borykająca się ze swym „przeciążeniem” emocjonalnym? Jest rzeczą niezmiernie trudną precyzyjne operowanie w analizach społecznych kategorią tego, co „normalne” i „patologiczne”. Hobbes i Gehlen mają oczywiście rację, gdy twierdzą, że wojny i związane z nimi totalne załamanie się porządku instytucjonalnego wiążą się z patologiami w wymiarze psychologii społecznej, co można by określić w niektórych ekstremalnych sytuacjach także mianem powrotu do zwierzęcości. Ale jest to obraz zależności zbyt ogólny, by zachowywał diagnostyczną przydatność w każdym poszczególnym przypadku Gehlenowskiej analizy społecznej. Czy np. współczesny „subiektywizm” jest sam w sobie „patologią” antropologiczną w porównaniu z rygorystyczną mentalnością średniowiecza czy baroku? Jaki odsetek indywidualów współczesnych, będących nosicielami takiej „rozchwianej” tożsamości, pragnąłby ją zamienić na fundamentalistyczną, stabilną mentalność, zwłaszcza militarnych stron sporu w czasie wojny trzydziestoletniej? Czy sztuka współczesna z jej destrukcją przedmiotowości i abstrakcyjnością jest z definicji wyrazem antropologicznego regresu w porównaniu ze sztuką Renesansu? Jak się zdaje, Gehlen zaniedbał dokładne rozważenie kwestii historycznej nośności argumentacyjnej swych paradygmatycznych antropologicznych modeli. „Późną kulturę” (*Spätkultur*) stara się mierzyć prehistorycznym wzorcem

o nazwie „*Urmensch* (człowiek pierwotny)”, by odwołać się do tytułu jego słynnej pracy.<sup>31</sup> Czy zabieg taki jest jednak uprawniony w świetle głębinowego założenia całej tej tradycji antropologicznej, której najpełniejszym wyrazicielem był Plessner głoszący, że człowiek jest „niezłębialny”,<sup>32</sup> a więc w gruncie rzeczy niedefiniowalny – i nieustannie poszukuje sam siebie, wykraczając poza siebie? Ta antynomia między programowym historyzmem (założenie o plastyczności natury/ kultury ludzkiej), a przyjmowanym milcząco aprioryzmem<sup>33</sup> antropologicznych „warunków” człowieczeństwa ciąży zwłaszcza nad tymi pracami Gehlena, które poświęcone są bezpośrednio współczesności.

### **ARNOLD GEHLEN'S PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY AS A MODEL OF SOCIETY CRITIQUE**

#### **ABSTRACT**

The author distinguishes three notions of philosophical anthropology and at the same time three developmental streams of this domain. He considers the relations linking philosophical anthropology with critical social philosophy. Next, he explicates the main assumptions of Arnold Gehlen's philosophical anthropology, and searches for an answer to the following question: how those assumptions influence the categorical specificity of Gehlen's critique of the postmodern society embraced in the notion of contemporary institutions crisis. The author elaborates those analyses by referring to Gehlen's work *Die Seele im technischen Zeitalter* and to the carried out there analyses of the so called new subjectivism. The article is concluded by critical investigations on some ideational inconsistencies of Gehlen's philosophical position.

**Key words:** philosophy of man, philosophical anthropology, flood of stimuli, instinct overcapacity, language, social institutions, action, new subjectivism.

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

E-mail: stanislaw.czerniak@outlook.com

<sup>31</sup> A. Gehlen, *Urmensch und Spätkultur. Philosophische Ergebnisse und Aussagen*, Bonn 1956.

<sup>32</sup> Pisał Plessner; „Jako istota wrzucona w świat człowiek jest ukryty przed samym sobą – *homo absconditus*. Owo pojęcie, pierwotnie określające niezłębialną naturę Boga, wyraża naturę człowieka. Można ją ująć jedynie jako pewien sposób życia, ograniczony i umożliwiony przez jej biologiczną podstawę, sprawiający, iż człowieka nie da się bliżej określić”. H. Plessner, *Pytanie o conditio humana*, przeł. zespół, Warszawa 1988, s. 120.

<sup>33</sup> Chodzi tu, oczywiście, o „aprioryzm” w znaczeniu, w jakim posługiwali się tym pojęciem Konrad Lorenz i Karl Popper na gruncie tzw. epistemologii ewolucyjnej, a nie transcendentalistyczny aprioryzm w rozumieniu Immanuela Kanta.