

Anna Szklarska

Arnold Gehlen jako anty-Rousseau

Studia Humanistyczne AGH 14/1, 119-136

2015

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Anna Szklarska*

Uniwersytet Jagielloński

ARNOLD GEHLEN JAKO ANTY-ROUSSEAU

W artykule zostanie podjęta próba wyjaśnienia, czy Arnold Gehlen zasadnie określił się jako anti-Rousseau i dlaczego ów słynny niemiecki myśliciel uważał żyjącego dwa wieki wcześniej Jeana Jacquesa Rousseau za swojego największego filozoficznego oponenta. Gehlen sądził, że skłonność do zwyrodnienia ma u człowieka charakter pierwotny. Dlatego też, jego zdaniem, potrzeba instytucji, przez które rozumie nadrzędne kulturowe instancje odciążające człowieka, działające na rzecz skanalizowania sił popędowych i naturalnych. Potrzeba ustabilizowania tego, co nadmierne i chwiejne w człowieku. Dla Gehlena istnieją przesłanki tego wyjątkowo pesymistycznego obrazu człowieka z natury skłonnego do degradacji. Kieruje nim pragnienie uzasadnienia instytucji, przy zakwestionowaniu których łatwo popaść w chaos. Głównym kontekstem dla analiz podjętych przez autorkę artykułu będą odmienne sposoby postrzegania i rozumienia przez filozofów (takich jak Rousseau, Gehlen, Arendt, Rand) sfer natury i kultury oraz ich oddziaływania na człowieka. Dla Gehlena kultura nie jest czymś naturalnym, wymaga podtrzymywania, jest stale zagrożona, a jej upadek łączy się nieuchronnie z upadkiem instytucji. Filozofia anti-Rousseau głosi powrót do kultury. Jednakże Gehlenowska interpretacja filozofii społecznej Rousseau jest dość powierzchowna i instrumentalna, obliczona na uwydatnienie stanowiska przeciwnego genewskiemu myślicielowi, to jest apologii kultury i jej ładu w kontraście z barbarzyństwem natury, popędu odżywiania i popędu seksualnego w człowieku. Wyjaśnione także zostanie co kryje się za tezami Gehlena głoszącymi, że żyjemy w czasach jałowych kulturowo, a współczesna cywilizacja ukazuje całą słabość natury ludzkiej.

Słowa kluczowe: Rousseau, Gehlen, natura, kultura, instytucje

WSTĘP

Jednym z głównych celów niniejszego artykułu będzie zbadanie, czy Arnold Gehlen słusznie określił się jako anti-Rousseau? Autorka postara się wyjaśnić, dlaczego Gehlen posłużył się takim negatywnym porównaniem. Analiza zostanie przeprowadzona w kontekście rozważań o znaczeniu i kryzysie kultury, relacji między światem natury i kultury oraz miejscu człowieka w obydwu tych sferach. Z wielkiego bogactwa znanych nam i filozoficznie doniosłych antropologii, w celu porównawczej analizy została, obok antropologii samego Gehlena, wyróżniona i przywołana jeszcze jedna, mianowicie dorobek Hannah Arendt. Zamierzeniem autorki nie jest jednak przedstawienie podstaw antropologii filozoficznej wymienionych myślicieli, a jedynie nawiązanie doń, szkic problematyki, krótki namysł nad fundamentalnymi

* Adres do korespondencji: Anna Szklarska, Zakład Ontologii, Instytut Filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego; e-mail: anna.cychner@uj.edu.pl.

dla człowieka zagadnieniami, przede wszystkim w odniesieniu do koncepcji samego Rousseau. W ogromnym uproszczeniu można stwierdzić, że prowadzone rozważania w kwestii roli kultury i instytucji a wolności jednostki dotyczyć będą starego sporu na linii liberalizm – konserwatyzm, gdzie Jean Jacques Rousseau jest liberałem, Arnold Gehlen konserwatystą, a Hannah Arendt plasuje się pomiędzy tymi stanowiskami.

STANOWISKO ROUSSEAU

Rousseau oskarżał cywilizację, iż ta zgubiła ludzkość. Społeczeństwo u Rousseau daje początek złym namiętnościom, to wraz ze społeczeństwem pojawia się relacja poddaństwa, wojny, wyzysk, gwałt, sztuczne nierówności wynikłe z zaistnienia własności, urzędów i władzy. Życie społeczne przynosi człowiekowi upadek i zniewolenie. Zdaniem Rousseau społeczeństwo jest źródłem przemocy. Człowiek z natury jest łagodny, lecz rozwój kultury i techniki prowadzi go do moralnego upadku. Rousseau twierdzi, że: „cała historia chorób ludzkich da się łatwo odtworzyć, idąc krok w krok za historią społeczeństw i cywilizacji” (Rousseau 1956: 150). W świecie cywilizowanym dzieje się niesprawiedliwość i triumfuje demoralizacja. Społeczeństwo zniszczyło przyrodzoną wolność. Stan natury Rousseau rozumiał diametralnie inaczej niż Hobbes. Pisał o nim: „stan ten najbardziej ze wszystkich sprzyja utrzymaniu pokoju i jest dla rodzaju ludzkiego najodpowiedniejszy” (Rousseau 1956: 171). Nie zgadzał się z Hobbesem, że życie w stanie natury było niebezpieczne, pełne przemocy i krótkie. Natura ludzka jest z zasady raczej dobra. W stanie natury człowiek był szczęśliwy, doświadczał pokoju i harmonii. Wobec innych przedstawicieli swojego gatunku na tamtym etapie nie był wrogi, lecz im obojętny. Człowiek z natury swej miałby być zatem aspołeczny. Rousseau jest jednak niekonsekwentny, gdyż twierdzi, że mimo swych naturalnych skłonności moralnych pierwotny człowiek za sprawą pychy zwraca się ku konfliktom i wojnom. Filozof mało przejrzyście wyjaśnia, dlaczego tak się dzieje. Początkowo ludzie łączyli się w grupy ze względu na klęski żywiołowe, by zapewnić sobie większe bezpieczeństwo. Wówczas to rozbuchały się ludzkie namiętności z jednej strony, a wraz z postępującym, gwałtownym rozwojem techniki otworzyły się możliwości szukania udogodnień i komfortu. Zdaniem Rousseau namiętności dopiero w społeczeństwie nabrały żaru i niszczącej siły. Człowiek miał coraz mniej hartu ducha i w coraz większym stopniu stawał się owładnięty pasją pomnażania swej własności i gromadzenia dóbr. Własność dała początek nierównościom, podziałowi na bogatych i biednych, to własność zapoczątkowała pełen grozy stan wojny. W stanie natury nie było własności ani konfliktów: „ten, kto pierwszy ogrodził kawałek ziemi, powiedział »to moje« i znalazł ludzi dość naiwnych, by mu uwierzyć, był prawdziwym założycielem społeczeństwa” (Rousseau 1956: 186). Rousseau postulował redystrybucję własności, która miałaby na celu zmniejszenie społecznych różnic.

W innym miejscu filozof pisze, iż ludzie organizują się w społeczeństwo nie ze względu na poczucie wzajemnego zagrożenia, jak chciał Hobbes, ale ponieważ są świadomi wspólnej wyższej moralnej natury. Jednakże owo pierwotne zrzeszenie się w społeczność nie było naprawdę dobrowolne i zamiast szczęścia przyniosło człowiekowi upadek, zniewolenie i triumf niesprawiedliwości.

Rousseau neguje istotną rolę wszelkiej stanowionej moralności, religii czy instytucji. Jest tutaj dość jednoznaczny. Żadna zewnętrzna instancja nie powinna rościć sobie prawa do władzy nad jednostką. Najwyższą instancją moralną jest w tym ujęciu sumienie jednostki, jej osobisty osąd i niczym nieprzymuszona wola, dla której nic zewnętrznego nie powinno być wiążące. Tymczasem, jak słusznie zauważył Zbigniew Pełczyński: „Bez zewnętrznych, obiektywnych, rozumnych zasad kierujących naszą wolą, staje się ona arbitralna i amoralna. Odrzucając systematycznie wszelki ustanowiony porządek jako źródło takich zasad, pozostaje Rousseau w końcu bez jakiegokolwiek gruntu etycznego, na którym mógłby stanąć. Logiczną konsekwencją podejścia Rousseau – gdyby naśladować je w praktyce – byłby rozkład całego społeczeństwa, wspólnoty i państwa” (Pełczyński 1998: 73). Rousseau zwracał uwagę na fakt, iż stan, w którym jednostki podlegają ustawom i ludziom, gdy tymczasem społeczeństwa zachowują między sobą niezawisłość naturalną, jest dla ludzi niekorzystny, gdyż skutkuje tym, iż nie są oni ani przygotowani na wypadek wojny, ani bezpieczni w czasie pokoju. Rousseau stawia prowokujące pytanie, na które skłonny jest jednak odpowiedzieć twierdząco: „czy nie byłoby lepiej, żeby wcale nie było na świecie państwowych społeczności, niż, że jest ich za wiele?” (Rousseau 1955: t. 2, ks. 5).

STANOWISKO GEHLENA

Odmiennego zdania jest wybitny dwudziestowieczny niemiecki antropolog społeczny Arnold Gehlen. Uważa on, że skłonność do zwyrodnienia ma u człowieka charakter pierwotny. Stąd potrzeba instytucji, które skierowałyby na jakieś tory nadmiar popędu odżywiania i popędu seksualnego u ludzi; potrzeba ustabilizowania tego, co nadmierne i chwiejne. Ludzkie życie popędowe domaga się ustabilizowania, jest pierwotnie prymitywne. Myśliciel daje bardzo ponury obraz człowieka naturalnego, ale stoi za tym potrzeba uzasadnienia instytucji, istnieją przesłanki tego wyjątkowo pesymistycznego obrazu (na przykład fakt, iż człowiek z natury skłonny jest do zwyrodnienia). Tymczasem Rousseau apelował: „z powrotem do natury!”, dlatego Gehlen, który parafrazuje to hasło i nawołuje: „Z powrotem do kultury!”, nazywa siebie anty-Rousseau (Gehlen 2001: 98). Kultura jego zdaniem nie jest oczywista, może łatwo ulec zniszczeniu. Podtrzymują ją: prawo, instytucje, własność. Kultura nie jest czymś naturalnym, wymaga podtrzymywania, jest stale zagrożona. Upadek kultury łączy się z upadkiem instytucji. Kiedy popuszcza się silne cugle, które nas sprzęgają, to natychmiast ukazuje się nieustabilizowana, plastyczna, pierwotna, skłonna do wynaturzeń natura człowieka i zachowanie człowieka staje się nieobliczalne i zawodne. Człowiek z natury swojej potrzebuje instytucji, one czynią życie ludzkim. Tam, gdzie stare instytucje ulegają zagładzie, rozkładowi, tam dla wnikliwego oka staje się widoczna „głowa Meduzy” (Gehlen 2001: 98). Jednak instytucje są rozmyślnie demontowane wraz z rozwojem postępu cywilizacyjnego. Współczesna cywilizacja wcale nie oddala nas od natury, jak sądził Rousseau. Współczesna cywilizacja ukazuje całą słabość natury ludzkiej. Postęp spycha człowieka w naturalną niestabilność jego życia uczuciowego. Wszystko, co prowadzi do rozpadu, jest łatwe i proste. Ruchy ku wielkościom są zawsze wymuszone, okupione trudem, mniej prawdopodobne. Ład jest boski, zawsze zagrożony. Chaos jest naturalny. Przy zakwestionowaniu starych, sprawdzonych

instytucji, co towarzyszy postępowi, łatwo popaść w chaos, powracamy wówczas do naturalnego chaosu, do zwyrodnienia. Dlatego też filozofia anty-Rousseau głosi powrót do kultury¹. Filozofia anty-Rousseau jest filozofią pesymizmu, bliską Schopenhauerowi².

Podsumowując, Rousseau sądził, że kultura wypacza człowieka, a stan naturalny to stan naiwności, sprawiedliwości i natchnienia. Tymczasem Gehlen powiada dokładnie odwrotnie: stan naturalny to chaos, to głowa Meduzy, która wprawia w osłupienie. Kultura jest czymś nieprawdopodobnym, trudnym, czymś, co nie istnieje samo przez się; to prawo, tradycyjne konwencje, hegemonia wartości moralnych. Istnienie norm kulturowych odciąża człowieka od jego labilności i zalewu bodźców. Jednakże człowiek nie jest w stanie sprostać kulturze zbyt bogatej, kiedy doświadcza „*too much discriminative strain*” (Gehlen 2001: 103). Gdy rzeczywistość pod względem intelektualnym jest dla człowieka zbyt wymagająca, znowu go cofa do natury. Człowiek, nie mogąc sprostać obciążeniom intelektualnym, pokazuje swą naturę. Wraz z rozwojem cywilizacji natura ludzka coraz bardziej się odsłania. Gehlen krytykuje kultury zbyt wyrafinowane. Uważa, że żyjemy w czasach nietwórczych kulturowo. Nie ma spokoju, stabilizacji dla prawdziwej twórczości. Żyjemy w stanie nazbyt wielkiego obciążenia wymaganiami intelektualnymi naszej kultury. Z drugiej strony doświadczamy odciążenia od ciężkiej pracy fizycznej – to niebezpieczny krok w kierunku zwalniania hamulców naturalności. Istnieje pewna nierozładowana energia popędowa, która jest groźna. Jak nad tym zapanować? Jedynym wyjściem, zdaniem Gehlena, jest asceza. Nie chodzi tu o jakiś rodzaj poświęcenia, lecz o dyscyplinę, pewien rodzaj umiarkowania, samokontroli woli. W filozofii Gehlena człowiek ukazany jest jako istota, która podlega wychowaniu,

¹ Jak zwraca uwagę David J. Levy, Gehlen wychodzi od tych samych założeń co szkoła „powrotu do natury” i dociera na pozycję, z których formułuje slogan „powrotu do kultury” w duchu anty-Rousseau, zarazem przezwyciężając trudności związane z metafizycznym dualizmem Schelera. Analizując koncepcję Gehlena w odniesieniu do koncepcji Schelera, narzuca się brak wymiaru duchowego w obrazie człowieka, fakt, iż nie ma on rysu metafizycznego. Levy doprecyzowuje to, zwracając uwagę, iż nie chodzi o to, że obraz człowieka jest niepełny, że brakuje w nim jakiegoś aspektu – to chybiona krytyka. Przez fakt, iż Gehlen wychodzi z częściowych założeń, ustanowionych i osiągniętych drogą naukową, za aksjomaty bierze naukowo ustalone fakty, pewne aspekty uznaje za pewniki, w rezultacie czego jest to z góry przyjęta interpretacja natury rzeczy. W przekonaniu Ludwiga Landgrebego, teoria Gehlena absolutyzuje pewną interpretację tego, co jest znaczące dla człowieka (por. Landgrebe 1966: 22, 26). Z jednej strony Gehlen odrzuca koncepcję duchowości człowieka, dostrzegając w nim przede wszystkim popędy, takie same jak u zwierząt (popęd odżywiania i popęd seksualny), z drugiej akcentuje znaczenie obiektywizacji środowiska, aż do twierdzenia, iż to od tego zależy przeżycie człowieka. Zdaniem Landgrebego, teoria Gehlena to przemysłane, dopracowane stanowisko, oparte na biologicznym podejściu do antropologii. Nie jest to jednak *stricte* biologiczny determinizm, ale wariacja na jego temat. By człowiek mógł uruchomić swoje podstawowe mechanizmy przetrwania, musi zrobić krok od stanu natury. Kultura jest jedynym sposobem, w jaki natura się wyraża. Nie da się powrócić do pierwotnego nurtu życia. Levy charakteryzuje człowieka w ujęciu Gehlena następująco: „*He rules out the possibility of falling back on the life force as a solution to the problems of existence. [...] In place of the absent order of instinctual regulation, man must regulate his life by creating institutions*” (Levy 1985: 184).

² Na związku myśli Gehlena z filozofią Schopenhauera i Nietzschego wskazuje wielu badaczy (zob. np. Honneth i Joas 1988: 50). Mniej jest publikacji omawiających kontynuatorów i duchowych spadkobierców myśli niemieckiego antropologa. I choć na pewno nie możemy mówić o szkole Gehlena, wśród jego uczniów i tych, którzy wyraźnie inspirowali się jego myślą, wymieniani są konsekwentnie np. Helmut Schelsky, Thomas Luckmann czy Dieter Classens. Szerzej na ten temat w: Berger i Kellner 1965: 114–115.

dyscyplinie i ascezie³. Gehlen zauważa, że asceza jako jeden z nielicznych elementów religii chrześcijańskiej nie została dotąd zsekularyzowana. Niemiecki filozof proponuje, by odciąć się „od tego, co Bergson nazwał powszechnym wyścigiem do dobrobytu” (Gehlen 2001: 107). Faktem jest, iż współcześnie chcemy coraz więcej konsumować i żyć coraz wygodniej, ale należy się pilnować, by nie ulec szaleństwu konsumpcji. Gehlen sądzi, że wskutek braku pracy fizycznej i braku wojen zbyt wiele ludzkiej energii nie zostaje uwolnionej. Przez całe stulecia popęd agresji ulegał transformacji w procesie pracy. Dziś ciężka praca fizyczna zastępowana jest przez maszyny. Drugim rodzajem kanału, dzięki któremu dawniej te naturalne popędy znajdowały drogę ujścia na zewnątrz, była walka grup ze sobą i to było całkiem zdrowe. Jednakże warunki się zmieniły i dziś mamy społeczeństwa, które nie prowadzą ze sobą wojen, a praca została zautomatyzowana. Gdzie zatem podział się popęd agresji? Ten popęd nadal żyje, ale zmienił sposób funkcjonowania, przemienił się w strach i wszechobecny brak zaufania, z jakim ludzie odnoszą się do siebie. Współczesny człowiek znajduje się w sytuacji odciążenia od pracy mięśni i dociążenia wysiłkiem intelektualnym, to stwarza podstawy do rozkwitu rozdętej subiektywności. Sfera subiektywności staje się bardzo rozległa. Tego rodzaju subiektywność doprowadza do tego, że na uniwersytetach pojawiają się idee, z którymi nie wiadomo, co robić, jak tylko dyskutować. Postęp cywilizacji nie służy wysokiej kulturze. W literaturze i sztuce przy braku dobrego warsztatu następuje zalew twórczości, panuje powszechny subiektywizm, gdzie każdy ma swobodę wypowiedzi, gdyż ich kryteria zostały obniżone. Kryteriów zabrakło, subiektywizm rozplenił się, każdy może być artystą. Ponadto w czasach, gdy prymat i autorytet rozumu dawno przeminął, istnieje ogromny potencjał emocji, do których można apelować, co wykorzystują różni demagodzy, burzyciele i wichrzyciele społeczni.

WOLNOŚĆ I RÓWNOŚĆ

W tym miejscu autorka chciałaby przywołać José Orteę y Gasset, który dał bardzo krytyczną diagnozę społeczeństwa masowego XX wieku. Notabene warto przypomnieć, że Jerzy Szacki uważa, iż książka Ortegi y Gasset *Bunt mas* jest dla wieku XX tym, czym *Umowa społeczna* Rousseau dla wieku XVIII⁴. Człowiek masowy jest niesforny intelektualnie i moralnie, niezdolny do uznawania autorytetu zewnętrznego, próżny, wygodny, nie interesuje go nic poza własnym dobrobytem. Człowiek ten czuje się pospolity i żąda, by pospolitość była prawem; odmawia on uznania nadrzędnych wobec siebie instytucji. Pospólstwo narzuca innym swoje poglądy. Masy nie uznają istnienia norm i instancji, które je regulują, a więc nie uznają kultury. „Kiedy [...] nie ma kultury, mamy wtedy do czynienia z barbarzyństwem w dokładnym tego słowa znaczeniu [...]. Barbarzyństwo to brak wszelkich norm i możliwej apelacji” (Ortega y Gasset 2004: 76) – konstatuje Ortega y Gasset. Charakteryzując styl bycia mas, hiszpański

³ Jak powszechnie wiadomo, Rousseau również doceniał rolę wychowania i poświęcał temu zagadnieniu wiele miejsca.

⁴ Obydwa pisarze to klasycy myśli społecznej, których diagnozy wywołały publiczną debatę nad kondycją społeczeństwa i specyfiką swojej epoki.

filozof z niepokojem stwierdza, że są one „zdecydowane kierować społeczeństwem, nie mając po temu ani zdolności, ani kwalifikacji” (Ortega y Gasset 2004: 77). Dla Gehlena ludzka egzystencja jest naturą społeczną, człowiek ze swej istoty potrzebuje norm. Człowiek jest istotą uciekającą przed zwierzęcością. Gehlen podkreśla instytucjonalny charakter naszej egzystencji bytowej. Spoiwem grupy jest zawsze pewna norma, pewna zasada. Tam, gdzie jest wielu ludzi, tam potrzeba normy i jej stałości. Co więcej, tylko w takich warunkach, gdzie się zbyt wiele nie kwestionuje, tj. w warunkach ustabilizowanych instytucji możliwa jest prawdziwa twórczość, wysoka kultura. W sytuacji przeciwnej, gdy instytucje zostają podważone, nawet przy bardzo wysokim poziomie intelektualnym możliwe jest popadnięcie w barbarię – uważa Gehlen.

Złowieszcza diagnoza Ortegi y Gasset brzmi następująco: człowiek popopolity, uprzednio kierowany, postanowił zbuntować się przeciwko temu położeniu i odtąd sam rządzić światem. Człowiek ten jest przekonany, że życie jest łatwe i dostatnie. Afirmuje siebie samego takim, jaki jest – mianowicie jest wolny, zadowolony z siebie i odcięty od wszelkich instancji zewnętrznych, a to jest przecież model bliski postulatowi Rousseau. Człowiek masowy jest także zaprawiony w stosowaniu, jak ją nazywa hiszpański myśliciel, metody akcji bezpośredniej, kiedy to narzuca wszystkim swe popolite przekonania w sposób bezceremonialny, w imię nieograniczonej wolności. Człowiek masowy to rozpuszczone dziecko, dziedzic cywilizacji wygody. Dostatek i luksus powodują w duszy ludzkiej deformację – uważa Ortega y Gasset, i tutaj jest z Rousseau, nazywającym nowożytnego człowieka „amatorem wygody” nadspodziewanie zgodny. I choć Ortega y Gasset to gloryfikator autentyczności i wolności człowieka, to jednak wolność filozof ten rozumie inaczej niż Rousseau, postrzega ją w duchu Arnolda Gehlena, dla którego wolność jest dopiero po czynie, to nie wolność dana z góry. Gehlen powiedziałby raczej: spełnij swój obowiązek, zrób coś, a okaże się, że jesteś wolny. Wolny możesz być dopiero, gdy spełniłeś swój obowiązek, wtedy okazało się, kim jesteś, wtedy jesteś wolny, nie wówczas, gdy robisz uniki. Człowiek staje się wolny w polu swych obowiązków. Ortega y Gasset i Gehlen wierzą, że trudności, jakie napotykamy w toku życia, rozbudzają i uruchamiają nasze zdolności. U Rousseau natomiast „od początku i z samego założenia każda praca nad sobą jest zakażona faryzejską hipokryzją” (Maritain 2005: 140). Przede wszystkim zaś według Rousseau (inaczej niż u Gehlena) wolność jest czymś danym z przyrodzenia, przez sam fakt przyjścia na świat. Wolność jest koniecznym wymogiem natury, a jakkolwiek rodzaj podległości okazuje się niezgodny z naturą. Jak pisze Rousseau w *Umowie społecznej*: „Człowiek urodził się wolny, a wszędzie jest w okowach” (Rousseau 2002: 24). Stan wolności lub suwerennej niezależności jest stanem pierwotnym. Dalej opowiada się za pewnym mitem, mianowicie mitem równości, twierdzi on bowiem, iż natura wymaga, aby najściślejsza równość panowała między ludźmi. Jednak czy możliwe jest społeczeństwo, które tworzą jednostki doskonale wolne i równe? Rzeczywistość utwierdza nas raczej w przekonaniu, że ludzie są różni, a nie równi. Zasadne wydaje się także pytanie, czy w ogóle możliwa jest taka postulowana przez geneńskiego myśliciela wspólnota, w ramach której „każdy, jednocząc się ze wszystkimi, słuchałby jednak tylko samego siebie i był tak samo wolny jak przedtem” (Rousseau 2002: 24)? W ramach Rousseau’skiego utopijnego projektu „każdy, oddając się wszystkim, nie oddaje się nikomu” (Rousseau 2002: 26). Jednakże krytyka indywidualizmu i liberalizmu Rousseau z pozycji konserwatystów nie dotyczy iluzoryczności bijącej z jego założeń, ale raczej pewnej moralnej i społecznej szkodliwości, jakie te ze sobą nosią. Autorka

pozwole sobie w tym miejscu na małą dygresję. Choć coś takiego brzmi dziś jak herezja, to dla większości filozofów było jasne, że ludzie nie są równi i że w związku z tym na przykład niewielu ma predyspozycje do rządzenia. W swoich pismach znacząca liczba myślicieli wyraźnie przeciwstawiała się politycznemu i metafizycznemu egalitaryzmowi. Wśród nich był między innymi Friedrich Nietzsche, którego oburzała idea, zgodnie z którą ostatni będą pierwszymi. Dla Nietzschego to pierwsi mają być pierwszymi, jak pisze: „nie masz cięższego nieszczęścia w żadnej doli ludzkiej ponad to, gdy najpotężniejsi nie są zarazem pierwszymi” (Nietzsche 2000: 223). Zatem Nietzsche jest wyraźnie antydemokratyczny filozoficznie. Arnold Gehlen, wierząc, iż ludzie nie są równi, nie był w historii filozofii ekscentrycznym wyjątkiem. Dla Nietzschego także ludzie na płaszczyźnie ontologicznej różnią się wolnością. Wolność nie charakteryzuje wszystkich w jednakowym stopniu, nie wszyscy są zdolni i uprawnieni do wolności.

Gehlen zdaje się (celowo czy przez zaniedbanie – to mniej istotne) pomijać fragmenty pism Rousseau, w których genewski pisarz dowodzi, iż równość należy rozumieć nie jako równość szans, równość predyspozycji, pewnego potencjału, partycypowania w dostępie do rozmaitych dóbr, jako równość „do”, ale przede wszystkim jako równość wobec prawa, sprawiedliwe ustawodawstwo: „Chciałbym więc, by nikt w państwie nie mógł powiedzieć, że jest ponad prawem [...] jakkolwiek bowiem jest ustrój, jeśli się w nim znajdzie choć jeden człowiek nie podlegający prawu, już wszyscy inni są tym samym zdani na jego łaskę” (Rousseau 1956: 113). Co więcej, w pismach Rousseau można znaleźć fragmenty, które wskazują, iż filozof wcale nie myli wolności z samowolą, jak zarzucał mu Gehlen: „Ludzie [...] od wolności oddalają się tym więcej, że biorą za nią rozhukanie i samowolę, stanowiące jej przeciwieństwo” – pisze genewski myśliciel (Rousseau 1956: 113). W świetle dość powszechnej recepcji Rousseau w roli piewcy nieograniczonej wolności zaskakujące jest pojmowanie przez niego wolności jako posłuszeństwa prawu, jednakże i takie fragmenty u Rousseau znajdziemy (o czym Gehlen zdaje się zapominać). Jak pisze Rousseau w *Rozprawie o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi*: „chciałbym żyć i umrzeć wolny, tzn. tak posłuszny prawom, żeby nikt – ani ja sam, ani nikt inny – nie mógł zrzucić zaszczynego ich jarzma” (Rousseau 1956: 112).

CZŁOWIEK JAKO ISTOTA KULTUROWA

W ujęciu Arnolda Gehlena kultura przestaje być wyrazem zbiorowej świadomości. Kultura wywodzi się raczej z naturalnej egzystencji człowieka. W tej koncepcji wewnątrz i zewnątrz człowieka są zintegrowane. Człowieka na istnienie kultury skazuje jego biologia⁵. Kultura

⁵ W tym miejscu warto podkreślić komunikowalność jako podstawowy rys kondycji ludzkiej. Jak już wspomniano, zdaniem Gehlena biologiczne popędy człowieka zostają skanalizowane w konkretne formy działania, dzięki czemu człowiek doznaje ulgi i odciążenia. Język jest narzędziem, które umożliwia ową kanalizację. To za sprawą języka te formy działania, które możemy utożsamić z instytucjami, są doświadczane i aktualizowane przez innych ludzi, przez społeczność. Język umożliwia instytucjom utworzenie wspólnego świata, który jest intersubiektywnie komunikowalny. Tylko poprzez język ten świat może osiągnąć stabilność i ciągłość (pisze o tym za: Berger i Kellner 1965: 112).

to natura przetworzona tak, aby służyła życiu. W koncepcji Gehlena człowiek działa, by utrzymać się przy życiu. W ujęciu Hannah Arendt – pracuje, by utrzymać się przy życiu, wytwarza – by zapanować nad otoczeniem przyrodniczym, wreszcie działa, by tworzyć sferę publiczną. Arendt, choć wprowadza te subtelne rozróżnienia (na pracę, wytwarzanie i działanie), w gruncie rzeczy wykazuje podobne intuicje jak Gehlen, iż człowiek transcenduje swe naturalne ograniczenia, tworzy, działa, by zadomowić się w świecie.

W książce *Kondycja ludzka* Arendt, charakteryzując świat otaczający myślące ego, wymienia: kosmos, biosferę, ludzki świat artefaktów i ład społeczny. Przez ów ład myślicielka rozumie – struktury, instytucje, które uporządkowują sferę społeczną, publiczną, prawną. Aktywność człowieka w świecie rzeczy, *vita activa*, przejawia się w pracy, działaniu i wytwarzaniu. Praca to trud całego ciała, żeby przeżyć. Praca wiąże się z mozołem, z przetrwaniem gatunku, podtrzymaniem biologicznego życia, dzięki niej zaspokajamy podstawowe potrzeby życiowe. Praca umożliwia nasze przeżycie jako przedstawicieli gatunku ludzkiego; człowiek jednak nie jest istotą jedynie biologiczną, nie przynależy jedynie do sfery natury, jak organizmy, które go otaczają, i zawdzięcza to wejściu na poziom wytwarzania. Zatem pracuje *animal laborans*, a wytwarza – dzięki zręczności – *homo faber* (którego aktywność ma nadbiologiczny wymiar), stosując przemoc, bo materiał jest zawsze wynaturzeniem przyrody, materiał jest wydarty przyrodzie. Aktywność ta ma w sobie coś z prometejskiego buntu, bo niszczy dzieło stwórcy, żeby ustanowić to, co ludzkie. Gehlen również postrzega człowieka jako istotę prometejską, przewidującą, roztropną, zapobiegliwą. Jak pisze: „Nazwanie człowieka Prometeuszem ma ścisły i właściwy sens” (Gehlen 2001: 80). Prometeusz jest tu archetypem człowieka, który myśli zawczasu. Człowiek jest istotą posiadającą wyobraźnię, istotą, która patrząc na pień, widzi już gotową łódź. Jako organizm naznaczony deficytem stwarza sobie sztucznie przystosowany świat zastępczy. Człowiek czyni przyrodę poręczną, kultura to nic ponad naturę przetworzoną tak, aby służyła życiu. Zdaniem Gehlena człowiek jest istotą stwarzającą samą siebie, nastawioną na to, by uzupełnić swój świat. Kultura jest tworem człowieka cielesnego, a nie istoty duchowej. Człowiek to istota działająca, przewidująca i kulturotwórcza.

W ujęciu Hannah Arendt – człowiek jako *animal laborans* nie jest panem, lecz częścią przyrody, częścią natury. Jednakże *animal laborans* potrzebuje *homo faber*, aby ten ulżył mu w pracy. *Homo faber* myśli w kategoriach środków i celów, tworzy narzędzia, aby budować świat, który jest jego domem. Arendt dostrzega wielowymiarowość ludzkiego życia będącego wypadkową funkcjonowania na płaszczyźnie biologicznej i w sferze kultury, która to dopiero konstituuje nas jako ludzi. Praca, jako pierwsza fundamentalna ludzka aktywność wyróżniona przez Arendt, odpowiada biologicznemu trwaniu ludzkiego organizmu. Natomiast dzięki wytwarzaniu powstaje zbiór rzeczy wyraźnie odmiennych od otoczenia przyrodniczego, rzeczy zaliczanych do sfery kultury.

Wydaje się, że kiedy Arendt opisuje proces powstawania kultury w kontekście wytwarzania, które jest przecież dziełem naszych rąk, ma podobne intuicje co Arnold Gehlen, dla którego kultura to nie jest jakiś eteryczny duch, lecz jest ściśle związana z cielesnością człowieka. Kultura w obydwu tych ujęciach to stworzenie warunków dla fizycznej egzystencji człowieka. Gehlen nazywa człowieka istotą działającą, jego zdaniem tworzenie kultury jest odpowiednikiem stanu fizycznego, a sama kultura jest wyrazem możliwości człowieka

i warunkiem możliwości jego przetrwania. Człowiek mimo wszystkich swoich niedoborów, braków i niedoskonałości zdołał się utrzymać w najbardziej ekstremalnych warunkach ziemskiego globu. Dzieje się tak dlatego, że człowiek stwarza techniki i środki służące jego egzystencji. Małpy nie stwarzają swojego środowiska, tylko instynktownie się w nim odnajdują. Człowiek już na etapie rozwijania i udoskonalania technik zdobywania pożywienia czy wymyślania nowych rodzajów broni użytecznej podczas polowania był człowiekiem kultury. Ludy natury nigdy nie istniały, nie ma ich, ludzie od zawsze są ludźmi kultury – twierdzi Gehlen. Zatem skoro człowiek, aby przetrwać, musi się odżywiać, skoro już jego sposoby zdobywania pokarmu charakteryzują go jako istotę kulturową, to wbrew temu, w co wierzył Rousseau, nie ma i nie było nigdy ludzi natury. Zdaniem Gehlena nie ma żadnej pierwotnej naturalności, postulowany powrót do naturalności jest złudzeniem, a sama naturalność jest konwencją. Co więcej, człowiek jest istotą, która potrzebuje instytucji społecznych, domaga się przepisów, instrukcji pokazujących, jak ma działać, by go odciążyć od niepewności. Chodzi bowiem o to, by działanie człowieka było niezawodne. Człowiek, który jest zalewany bodźcami, potrzebuje pewnych narzędzi go odciążających. Przez instytucje Gehlen rozumie: prawo, moralność, obyczajność, małżeństwo, zwyczajowo ustalone sposoby działania czy też to wszystko, co tworzy państwo. Levy definiuje je następująco: „*Institutions are the human, cultural substitute for the absent, behavioural guidance of instinct*” (Levy 1985: 182). Gdyby nie było wzoru, człowiek nie wiedziałby, co czynić. Niezbędne są mu wzory, tablice, instrukcje, jak postępować. Człowiek sam z siebie tego nie wie. To oznacza, że sumienie mu tego nie podpowiada, jak chciał Rousseau. Człowiek potrzebuje społecznych sposobów regulacji własnego istnienia, potrzebuje autorytetu. Dlatego też Gehlen uważa, że każdy system państwowy musi mieć w sobie coś z autorytarności, dysponować środkami egzekwowania swoich ustaleń; musi stać na straży tego, co ustala. Tymczasem Rousseau w *Wyznaniach* zdradza, iż jego zdaniem celem człowieka powinno być wyzwolenie się z kajdan opinii innych, programowe nietroszczenie się o sąd ludzki i odważne realizowanie własnych potrzeb. Tak skrajny nonkonformizm i indywidualizm, jaki prezentuje Rousseau, jest właśnie tym, z czym zdaniem Gehlena należy walczyć.

CZASY ROZDĘTEJ SUBIEKTYWNOŚCI

Jak jeszcze przejawia się antysubiektywizm Gehlena? Otóż Gehlen sprzeciwia się potocznemu mniemaniu, że subiektywność to nasza wolność. Sprzeciwia się przeświadczeniu, że im kto ma bogatszą subiektywność, tym ma bogatszą duszę. Gehlen uważa, że opisując człowieka, należy zajmować się zewnętrzną stroną jego postępowania, a nie jego wnętrzem. Dla Maxa Schelera najważniejszy był podmiotowy duch. Gehlen zamiast mówić o duchu, proponuje mówić o inteligentnym zachowaniu człowieka. Przez działanie rozumie twórcze zmienianie świata. Człowiek działa, bo jest istotą organicznie słabą. Gehlen byłby tutaj skłonny zgodzić się z Plessnerem, a nawet z osiemnastowiecznym myślicielem Johannem Herderem, że człowiek jest inwalidą swoich wyższych sił, to znaczy ma pewne ograniczenia w porównaniu ze zwierzętami, ale jest w stanie rekompensować je, czynić poręcznym swoje

środowisko, żyć inteligentnie dzięki działaniu⁶. Za pomocą narzędzi człowiek buduje swój świat, poprzez działanie człowiek musi wznieść swoją drugą naturę – kulturę. Istnieje wiele kultur, ludzie nie mają jednej kultury. Mówiąc „kultura”, mamy na uwadze indywidualne kultury, które wznosi człowiek. Analogicznie istnieje wiele instytucji. Dla Gehlena instytucje oznaczają to, co Hegel nazywał duchem obiektywnym, kulturowe wzory zachowań, wiążące dla wszystkich członków grupy. Instytucje są obowiązujące dla grup, zaś grupa w najwyższym sensie to państwo⁷. Dla indywidualistów instytucje oznaczają przede wszystkim odciążenie od nazbyt wielu decyzji. Nasze odnoszenie się do płci przeciwnej byłoby skazane na wieczną spontaniczność, miałyby nieprzewidywalny charakter, ostatecznie jednak instytucja małżeństwa reguluje stosunki między płciami, instytucja „odciąża” nas w tym zakresie. Gehlen wielokrotnie podkreśla, że człowiek z natury charakteryzuje się nadmiarem energii popędowej, która potrzebuje wyhamowania i instytucja małżeństwa temu służy. Co więcej, instytucje stanowią przewodnik po obfitości wrażeń. Doświadczany przez wielorakie bodźce człowiek ma wreszcie możliwość doświadczyć odciążenia. O tym, co ma odbierać z rzeczywistości, pouczają go instytucje. Instytucje występują jako siły stabilizujące, wprowadzają pewną przejrzystość i przewidywalność w stosunki międzyludzkie. Co więcej, zdaniem Gehlena, prawdziwa twórczość kulturowa kwitnie dopiero tam, gdzie są instytucje. Gdyby te zniknęły – nieuchronnie czekałby nas powrót do zachowań prymitywnych, ponieważ ludzie swoje sprawy zaczęliby wyjaśniać za pomocą siłowych argumentów, zapominając o dyplomacji, kurtuazji, taktice. Kultura, twierdzi Gehlen, możliwa jest tylko w warunkach ustabilizowanych instytucji. Przynoszą nam one dobroczynną pewność, niezawodność, są siłą stabilizującą, działającą na rzecz pokoju. Sytuacja ciągłego, wewnętrznego mobilizowania się przeciwko drugiemu nie służy ani twórczości, ani rozwojowi. Choć instytucje są schematami działania, dają możliwość działania twórczego i wydajnego. Co się jednak dzieje, gdy instytucje ulegną zachwianiu? Wraz z postępem cywilizacyjnym upadają stare instytucje i to dla człowieka jest bardzo szkodliwe. Intelpekt zalany bodźcami i wymaganiami, którym nie potrafi sprostać, w sytuacji braku norm nie wie, jak postąpić, popada w dezorientację. Tak się również dzieje na skutek wpływu kultury agresywnej na kulturę nastawioną pokojowo, czego szczególnie boleśnie doświadczamy współcześnie i czego rezultatem jest powszechny zwrot ku prymitywizmowi. Podobnie podczas wojny, która jest czasem upadku instytucji, ludzie przejawiają częściej skłonności do zachowań, które można podsumować jako zwierzęce, kiedy to człowiek doświadcza wybuchu sił niższych. Człowiek pozbawiony zewnętrznej siły kontrolującej jest skazany na siebie i często rozchwiany wewnętrznie. Co więcej, na redukcję instytucji ludzie reagują powszechnym subiektywizmem. Dziś każdy ma o wszystkim coś do powiedzenia, żyjemy w czasach kwitnącej subiektywności, która łączy się z upadkiem autorytetów i brakiem miar obiektywnych. Dziś każdy podnosi swą subiektywność do rangi powszechnej ważności i następuje anarchia. Paradoksalnie z faktu, że każdy wyraża swoją

⁶ Idea ludzkiego działania jest jedną z podstawowych kategorii dla całej antropologii filozoficznej. Jednakowoż można tropić jej różne źródła, np. zdaniem Honnetha kategoria ta została pozyskana z idei *Erlebnis* pod teoretycznym wpływem amerykańskiego pragmatyzmu (por. Honneth i Joas 1988: 51).

⁷ Pod Heglowskie pojęcie ducha obiektywnego podpadało to, co można podsumować jako instytucje: normy moralne i prawne, państwo, duchowe warunki życia człowieka (zaś duchem absolutnym nazywał Hegel samoświadomość ducha, którą ten zdobywa w sztuce, religii i filozofii).

opinię, płynie brak kontaktu między ludźmi. Im bardziej ludzie wyrażają swoje wnętrze, tym mniej mają ze sobą porozumienia, a gdy nie ma porozumienia w sprawach zasadniczych, dyskutujemy o sprawach drugorzędnych, które podnosimy do rangi publicznej debaty. Można by zatem postawić za Gehlenem następującą diagnozę współczesnej kultury: z braku instytucji dochodzi do rozděcia subiektywności, skutkującego między innymi zanikiem odwoływania się do stałego zasobu idei, co do niedawna jeszcze było dla człowieka naturalne. W nauce i sztuce mamy do czynienia z najdziwniejszymi pomysłami, zanikiem warsztatu, dobrego rzemiosła, w literaturze obserwujemy regres w stronę barbarzyństwa językowego. Dawniej honor, godność, skromność, działanie dystygowane wydawały się czymś właściwym, naturalnym, dziś te pozy uważane są za sztuczne. Współczesny człowiek zachłysnął się swoją wolnością i podryfował w kierunku obsceniczności w sztuce i życiu. Upadek instytucji okazał się powiązany z głębszymi zmianami strukturalnymi w ludzkiej świadomości. Badania nad kulturą pokazują bowiem, że świadomość ludzka podlega transformacjom pod wpływem wzorów zachowań, aktualnych idoli, tematyki centralnej dla danej epoki. Dochodzi do powstania nowej mentalności. Dziś nasz świat przesycony jest nauką i techniką bardziej niż kiedykolwiek, ale jednocześnie w wymiarze społecznym można zaobserwować wtórna prymitywizację i to na zdumiewającą skalę. Przez pojęcie prymitywizacji należy rozumieć upadek pewnej kultury, co przejawia się między innymi tym, że we współczesnej kulturze umysłowej unika się subtelności. Brak jest wyrafinowanej kultury umysłowej. W czasach Kanta jego pisma były powszechnie zrozumiałe dla mieszczaństwa, dziś pisma filozoficzne uznawane są za nieatrakcyjną lekturę, z której człowiek niewiele może wynieść. Techniczne sposoby zachowania stały się dominujące w kulturze, także w humanistyce. Technicyzacja ta nie idzie jednak w parze z poszanowaniem ideałów rozumu i moralności. Myślenie Gehlena nastawione jest na myślenie kulturalne. Gehlen to konserwatysta zaciekle broniący starego ładu, świata, w którym instytucje były ważne i w którym człowiek był istotą rozumną. Tymczasem Rousseau w *Rozprawie o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi* pisał wprost: „śmiem twierdzić, że refleksyjność jest stanem przeciwnym naturze i że człowiek, który rozmyśla, to zwierzę zwyrodniałe” (Rousseau 1956: 149).

CZY INSTYTUCJE MOGĄ MYŚLEĆ ZA NAS

Hannah Arendt wydawała się świadoma niezbywalnego miejsca i roli instytucji czy prawa w świecie ludzkim. Bez nich niemożliwa byłaby sfera publiczna, w której człowiek się realizuje. Tu jest poniekąd z Gehlenem zgodna. Jednakże Arendt nakazuje nam zachowywać ogromną czujność wobec działania w ramach instytucji. W dramatyczny sposób opisuje, co może się zdarzyć, gdy takiej czujności i dystansu zabraknie. Arendt zwraca uwagę na fakt, iż kiedy podmiot moralny oddaje swoją wolę i ocenę czynów systemowi i tylko wykonuje rozkazy, jego działanie może być nawet pozbawione motywacji czynienia zła, tymczasem rezultatem może stać się niewyobrażalne zło. Tak działają systemy biurokratyczne. Pojęcie banalności zła, zaproponowane przez Arendt, zrozumiałe jest tylko w kontekście takich struktur. Trzeba jednak pamiętać, że to my, ludzie – organizujemy te systemy, jak i cały nasz świat. Adolf Eichmann, którego proces Arendt opisuje w książce *Eichmann w Jerozolimie*.

Rzecz o banalności zła, oddał się systemowi i czuł się szczęśliwy, że system odpowiada za niego. Trzeba w jego postępowaniu zobaczyć siłę oddziaływania systemu, bez tego kontekstu działanie Eichmanna jest niezrozumiałe i bezsensowne. Eichmann nie potrafił samodzielnie, bez odgórnych dyrektyw, podjąć jakiegokolwiek decyzji – oto jak można odczłowieczyć człowieka – dzieli się z nami smutną refleksją myślicielka (Arendt 2010: 370 i dalsze).

Człowiek w systemie totalitarnym przenosił odpowiedzialność na innych, podpierał się autorytetami i tym, że wszyscy to akceptowali. Machina była piekielna i świetnie zorganizowana, ale jeśli są takie struktury społeczne i jeśli ludzie się z nimi utożsamiają – to są banalni w swej bezmyślności.

Sam Eichmann był banalny i bezmyślny, jednak zło realizowane przezeń z pewnością banalne nie było. Było przewidziane, zaplanowane, świetnie zorganizowane, obliczone na odczłowieczenie człowieka, które nie daje się opisać w normalnym, ludzkim języku.

Tymczasem idzie jedynie o to, byśmy myśleli nad tym, co robimy.

Być może Arnold Gehlen wykazał się niefrasobliwością, wierząc, że instytucje mogą myśleć za nas, że one wiedzą lepiej⁸. Zwykle tak jest w istocie. Arendt również była świadoma, iż są one ważnym elementem ludzkiego świata. Jednakże Hannah Arendt dzieli się z nami refleksją, iż wszelkie reguły zewnętrzne, nawet szlachetne, które miałyby sterować działaniami ludzi, są podejrzane i niezgodne z ideą polityki. Czy to oznacza, że stoi ona na stanowisku zaskakująco podobnym do stanowiska Rousseau, który domagał się uznania absolutnego prymatu jednostki nad wspólnotą? Z pewnością nie. U Arendt wolność polityczna jest najwyższym rodzajem działania i stanowi podstawę polityki. W jej koncepcji jednak działanie dokonuje się zawsze wspólnie z innymi. Dla Arendt człowiek jest istotą społeczną, rozumnie działającą w ramach grupy. Rousseau jest tymczasem piewą indywidualizmu i uczuciowości. W filozofii Arendt najbardziej podstawowymi kategoriami, za pomocą których opisuje ona człowieka, są *acting* i *thinking*, życie w wymiarze *vita activa* i *vita contemplativa*, działanie razem z innymi i całkowicie autonomiczne myślenie. Kiedy Arendt opisuje życie poświęcone myśleniu i to, które realizuje się w działaniu, wskazuje też na aktywność łączącą obydwa, tj. myślenie, które osądza działanie. Ale przecież Gehlenowski człowiek działający nie jest bezmyślny, on wręcz działa dzięki temu, że myśli. Oba ujęcia nie pozostają w sprzeczności. To koncepcje Rousseau i Gehlena są w wielu punktach kontrastowe, natomiast mimo pewnych różnic (a także odmiennych światopoglądów i biografii) ujęcia Gehlena i Arendt są sobie bliższe, niż początkowo się wydaje. Gehlen ostrzega nas przed utratą moralnego kompasu, destrukcją tradycyjnego społeczeństwa, świata trwałych wartości. Filozof jest wręcz przekonany, że grozi nam zagłada cywilizacji w przypadku, gdy stare instytucje upadną. Dla Arendt widmo zagłady jest raczej związane z wynalezieniem nowoczesnych technik destrukcji i z ludzką bezmyślnością, która ostatecznie zawsze pociąga za sobą nieodwracalne szkody. W ujęciu Rousseau obdarzony wolną wolą człowiek jest istotą moralną, z natury dobrą i łagodną, natura człowieka z pewnością nie jest zła. Jednakże osiemnastowieczny myśliciel dostrzega, że w świecie pełno jest deprawacji i podłości. Dlaczego tak się dzieje?

⁸ Interesującą próbę obrony, a raczej ocalenia tego, co doniosłego zostało z myśli Gehlena po krytyce jego teorii dokonanej przez Habermasa, przedstawia Honneth w artykule *Problems of Ethical Pluralism: Arnold Gehlen's Anthropological Ethics* (Honneth 2009).

Sens historiozofii Rousseau jest następujący: społeczeństwo sprawiło, iż pierwotny człowiek stał się istotą niemoralną. Przyczyn zepsucia człowieka i panującego zła Rousseau doszukuje się w społeczeństwie, w instytucjach politycznych, rządach, pod jakimi człowiek żyje. Tymczasem Gehlen postuluje, by dać się pochłonąć instytucjom.

NIEJEDNOZNACZNOŚĆ STANOWISKA ROUSSEAU – CZY GEHLEN W ISTOCIE JEST ANTY-ROUSSEAU?

Gehlen nie był interpretatorem Rousseau, nie był znawcą jego filozofii, nie napisał nawet jednego tekstu, który byłby rzeczowym komentarzem do pism Rousseau. Pytanie, jakie należałoby zadać, brzmi: czy Gehlen rzeczywiście staje w opozycji wobec samego Rousseau, czy też walczy ze swoim obrazem Rousseau, wyłonionym na podstawie połowicznej, wybiórczej lektury tekstów francuskiego myśliciela. Niemiecki filozof postrzega twórczość Rousseau jednowymiarowo w kwestiach, w których sam Rousseau jednoznaczny wcale nie był (jak relacja człowieka do państwa i społeczeństwa, którą rozumiał jako skutkującą zniewoleniem, ale i pozwalającą zachować wolność). Niewątpliwie spojrzenie Gehlena na kwestię kondycji człowieka w perspektywie natury i kultury jest niezwykle interesujące, kiedy udowadnia, iż ludzie od zawsze byli ludźmi kultury. Wydaje się jednak, że niemiecki filozof potrzebował głośnego, zasłużonego dla filozofii nazwiska, które by uosabiało klasyczne ujęcie, z jakim Gehlen się nie zgadzał, podejście, zgodnie z którym natura to pierwotne instynkty, a kultura to cywilizacja zepsucia niosąca człowiekowi zgubę. Padło na Rousseau. Gehlen nie zgłębił, na ile zasadna jest jego interpretacja Rousseau, czy nie nazbyt uproszczona, by nie stwierdzić – trywialna⁹. Nie wchodził w subtelności filozofii Rousseau. Co więcej, po swojej stronie miał niejednego poważanego autora leksykonu filozoficznego czy podręcznika historii filozofii. Rousseau powszechnie określany jest jako ojciec rewolucji francuskiej, a Gehlen rewolucjami się brzydził. Wykładnia myśli Rousseau, na którą Gehlen się powołał, znakomicie funkcjonuje w filozoficznym obiegu, a u samego Rousseau znajdziemy cytaty na jej potwierdzenie.

Zamysłem Gehlena było wyłożyć podstawy swojej antropologii i psychologii społecznej. Gdy przeszedł do rozważań o naturze i kulturze, odwołał się do przykładu Rousseau, ale czy zasadnie – to może budzić wątpliwości, ponieważ nie wziął pod uwagę, że spojrzenie samego Rousseau na naturę i kulturę zmieniało się na różnych etapach jego twórczości. Kiedy jednak zarzucamy Rousseau chwiejność (którą, nawiasem mówiąc, Gehlen przemilczał, wchodząc w dyskurs tylko z jednym obliczem Rousseau, drugie ignorując) nie chodzi nam nawet o to, że jego poglądy ewoluowały, każdy autor ma prawo do zmiany zdania (choć dobrze byłoby, aby ten zwrot czytelnikowi wyjaśnił), ale o fakt, iż nawet w ramach jednego dzieła można napotkać fragmenty, które sobie przeczą. Rousseau zaprzecza sobie stale. Oto kilka przykładów.

Jak już wspomniano, Rousseau na początkowym etapie twórczości rozwodzi się nad idyllicznością stanu natury, w którym to: „nierówność ledwie się daje odczuć i nie ma tam żadnego

⁹ Jednak pytanie, jakie stawiali Gehlen i Ayn Rand: co może się stać z człowiekiem, który w duchu Rousseau chce powrotu do natury, już nie jest takie trywialne.

niemal znaczenia” (Rousseau 1956: 184). Społeczeństwo i państwo natomiast postrzega jako źródło zniewolenia. Píše bowiem: „włączając się w społeczeństwo i popadając w niewolę staje się on (człowiek) słaby, lękliwy, uczy się poniżać i płaszczyć, a miękki i zniewieściały tryb życia do reszty go rozhartowuje, odbierając mu i odwagę, i siły” (Rousseau 1956: 151). Barwnie opisuje, w jaki sposób społeczeństwo wygenerowało nierówności między ludźmi: „z chwilą jednak, kiedy jednemu stała się potrzebna pomoc drugiego, kiedy się spostrzeżono, że dobrze jest jednemu mieć zapasy na dwóch, równość znikła, w życie ludzkie wdarła się własność, praca stała się koniecznością” (Rousseau 1956: 197). To własność i społeczeństwo są zdaniem Rousseau przyczyną nieszczęścia człowieka: „człowiek, z wolnego i niezależnego, jakim był dotąd, jest teraz oto – za sprawą mnóstwa nowych potrzeb – podległy całej [...] reszcie ludzi, których się w pewnym sensie staje niewolnikiem. [...] W bogactwie potrzebuje ich usług, w biedzie – pomocy” (Rousseau 1956: 202). Tymczasem w księdze drugiej *Umowy społecznej* pisze coś zgoła przeciwnego, wymieniając liczne profity, z jakich korzysta człowiek w społeczeństwie i uznając, że stan obecny jest dla człowieka o stokroć lepszy od stanu przedspołecznego:

widzimy całą fałszywość twierdzenia, jakoby przez umowę społeczną poszczególni ludzie rzekli się naprawdę czegokolwiek; położenie ich bowiem na skutek tej umowy staje się rzeczywiście korzystniejsze, niż było przedtem i zamiast pozbycia się uskuteczнили jedynie korzystną wymianę: stanu niepewnego i niestalego na stan inny, lepszy i pewniejszy, naturalnej niezależności na wolność, władzy szkodzenia innym na własne bezpieczeństwo (Rousseau 2002: 60).

Apogeeum niekonsekwencji osiąga Rousseau w *Rozprawie o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi*, gdzie wyznaje: „gdybym miejsce swego urodzenia miał wybrać [...] poszukałbym kraju, w którym by władza ustawodawcza przysługiwała wszystkim obywatelom” (Rousseau 1956: 115), a następnie, na tej samej stronie (!) głosi coś zgoła odmiennego: „by nie dopuścić do projektów podyktowanych interesem i źle obmyślanych [...], pragnąłbym, by nie każdy miał prawo proponować nowe ustawy tak jak mu to przyjdzie do głowy; by prawo to przysługiwało wyłącznie tym, którzy są na urzędzie” (Rousseau 1956: 115).

Zapiski Gehlena nie są owocem chłodnej, wnikliwej analizy i głębokiego wejrzenia w istotę filozofii Rousseau. Przede wszystkim trzeba wyraźnie podkreślić – choć ceniony, a nawet uważany za klasyka antropologii filozoficznej, Gehlen nie zapisał się w historii filozofii jako anty-Rousseau. Niemniej jednak, co wielokrotnie podkreślał, za niego się uważał.

Arnold Gehlen bynajmniej nie jest ignorantem jako interpretator tekstów Rousseau. Co prawda, odwołując się do Rousseau, bywa dość swobodny, ale przynajmniej w swoich koncepcjach jest konsekwentny. Tymczasem Rousseau jest pełen kontrastów. Również przesłania *Nowej Heloizy* i *Listu o widowiskach* stoją ze sobą w sprzeczności. Jak zauważył, nie bez racji, Jacques Maritain: „Właściwością Jana Jakuba jest to, że [...] zgadza się być zarazem twierdzeniem i przeczeniem” (Maritain 2005: 140). Zatem wszystkim tym, którzy uważają, że Gehlen jako anty-Rousseau nie jest wiarygodny, ponieważ nie uwzględnia oblicza Rousseau z *Umowy społecznej* można odpowiedzieć – nie jest winą Gehlena, że Rousseau jako myśliciel jest tak niekonsekwentny, co oczywiście nie oznacza, iż Gehlen nie popełnił błędu, nie doprecyzowując, z którym Rousseau tak naprawdę polemizuje.

Faktem jest, że Maritain nie wydaje się obiektywnym komentatorem pism genewskiego myśliciela, którego postrzega przede wszystkim jako narcyza i hipokrytę, czemu daje wyraz w książce *Trzej reformatorzy*. Trzecim (po Kartezjuszu i Lutrze) chłopcem do bicia dla Maritaina, szukającego winnych upadku myśli współczesnego Zachodu, jest właśnie Rousseau. Przypisuje mu „doktrynę bezwzględnego niesprzeciwiania się impulsom Uczucia, doktrynę całkowitej bierności, jako warunku pełnego rozwoju pierwotnej Dobroci, która jest kwietyzmem natury” (Maritain 2005: 158). Jak zwraca uwagę ów czołowy personalista XX wieku, zdaniem Rousseau „człowiek zmysłowy jest człowiekiem natury, zaś człowiek myślący – człowiekiem opinii: on to właśnie jest niebezpieczny, tamten nigdy niebezpiecznym nie będzie, chociażby wpadł w przesadę” (Maritain 2005: 158). Zgodnie z taką wykładnią myśli Rousseau, pogardzający wszystkim tym, co cenił sobie autor *Umowy społecznej*, Arnold Gehlen ma solidne podstawy, by tytułować się anty-Rousseau.

NIEBEZPIECZEŃSTWO POWROTU CZŁOWIEKA PIERWOTNEGO – POSŁOWIE

O tym, że afirmacja indywidualizmu wcale nie musi iść w parze z apologią uczuciowości czy postulatem odwrócenia się od racjonalności (jak stało się w przypadku Rousseau), przekonuje nas chociażby stanowisko Ayn Rand.

W świetle rozważanego w niniejszym artykule sporu między Gehlenem a Rousseau, uwagi Rand ze zbioru esejów *Powrót człowieka pierwotnego* mogą wydać się interesujące. Rand jest antynihilistką, niechętną dekadencjnym hasłom i postawie współczesnych jej dzieci kwiatów, w duchu Rousseau głoszących hasło „powrotu do natury”, triumfalnie obwieszczających cywilizacyjne zepsucie i postulujących wyrzeczenie się przez współczesnych ludzi technologii. Rand próbuje pokazać nam, jakie realne zagrożenia niosą ze sobą takie pozornie nieszkodliwe hasła i jak mógłby wyglądać nasz świat, gdyby potraktować je poważnie. Myślicielka w miejscu i czasie, kiedy nie było to popularne (czyli w drugiej połowie lat sześćdziesiątych minionego wieku w Stanach Zjednoczonych Ameryki Północnej) opowiadała się za postępem, za rozwojem, za technologią, a przede wszystkim – za rozumem i wartościami moralnymi. Dla Rand epoka rozumu i przemysłu, którą współcześni jej starali się skompromitować i zanegować, miała szczególną wartość. W swoich tekstach walczyła z antyindustrialnymi hasłami i podkreślała wagę racjonalnego myślenia. Jak pisała: „Tym, czego kraj potrzebuje, jest rewolucja filozoficzna [...] oznacza to ponowne przyznanie zwierzchnictwa rozumowi wraz z jego konsekwencjami: indywidualizmem, wolnością, postępem, cywilizacją” (Rand 2003: 228). Dla Rousseau rozum był władzą, która prowadzi człowieka do interesownych wyborów i zachowań. Rousseau krytycznie wypowiada się o sytuacji, kiedy człowiek kieruje się w życiu przede wszystkim rozumem, który niemal zawsze skłania go do egoizmu. Jak pisze: „rozum to bowiem daje początek miłości własnej, a wzmacnia ją namysł; pod jego to wpływem człowiek zasklepia się w sobie” (Rousseau 1956: 175), podczas gdy „litość jest uczuciem naturalnym, [...] ona to w stanie natury starczy za prawo, za obyczaje i cnotę [...] ona to zamiast wzniosłej zasady wyrozumowanej sprawiedliwości [...] podsuwa wszystkim

ludziom zasadę dobroci naturalnej” (Rousseau 1956: 176). Tymczasem w ujęciu Ayn Rand egoizm jest czymś zdrowym i właściwym.

Ta uważana za bezkompromisową myślicielka niechętna jest zarówno nawoływaniu do zaniechania rozwoju i do zwrotu w kierunku uwstecznienia, jak i bierności, z jaką amerykańskie środowiska intelektualne reagują na podobne pronaturalistyczne ruchy. Prymitywizm, przed którym Rand ostrzega, oznacza wybór przedracjonalności, irracjonalności, niechęć wobec prób zrozumienia świata, stosowania pojęć czy myślenia (niezależnie od motywów tej niechęci). Jej zdaniem prymitywna mentalność jest niebezpieczna, wybór natury przed kulturą doprowadzi człowieka cywilizacji zachodniej do upadku. Człowiek, wyrzekając się myślenia na rzecz improwizacji, chaosu i podążania za impulsami, potrzebuje jednak skądś czerpać wskazówki, jak żyć. Wówczas to, wyrzekając się osądu własnego rozumu, zwraca się do kolektywu, plemienia, otoczenia, podporządkowuje się grupie. Ci, którzy zaprzeczają umiejętności posługiwania się rozumem, są dowodem na to, jak możliwe jest wyrugowanie indywidualizmu człowieka.

Ayn Rand w bezpośredni sposób krytykuje „obrzydliwość poglądu, zgodnie z którym postęp nauki jest agresją przeciwko naturze” (Rand 2003: 372). Oto jej odpowiedź na współcześnie wysuwane postulaty mitycznego powrotu do natury: „Bez maszyn i technologii zadanie przeżycia jest straszliwym, łamiącym ducha i ciało doświadczeniem. W naturze walka o żywność, odzież i schronienie zużywa całą energię i ducha człowieka, jest to walka skazana na klęskę – zwycięży w niej każda powódź, trzęsienie ziemi lub stado szarańczy” (Rand 2003: 372). Gdybyśmy rzeczywiście chcieli cofnąć się do stanu, w którym będziemy bliżej natury niż kultury, niechybnie czekałoby nas: „życie przepelnione harówką bez wytchnienia, niekończącym się szarym trudem bez odpoczynku, bez podróży, bez przyjemności” (Rand 2003: 373). Wrogowie rewolucji przemysłowej to poszukujący nierzeczywistego wrogowie rozumu, którzy nienawidzą człowieka. Konsekwencje postulowanego co jakiś czas powrotu do naturalności mogą być dla ludzi druzgocące. Żądanie ograniczenia technologii jest tym samym co żądanie ograniczenia ludzkiego umysłu. Jedynie podążanie drogą postępu i rozumu jest dla człowieka szansą na godne i dobre życie. Abstrahując od teoretycznych założeń i odwołując się do poziomu *praxis*, Rand zwraca uwagę na to, że program eksploracji przestrzeni kosmicznej przyniósł nieoceniony postęp w naukach medycznych. Odpiera także argument, że wystarczy zatrzymać się na obecnym poziomie kulturowego rozwoju – że postęp nie jest zjawiskiem koniecznym. Przypomina, że w historii ludzkości wysoko rozwinięte cywilizacje, które doświadczyły degradacji, a nawet wraz ze swoimi zdobyczami i całym zgromadzonym dorobkiem zniknęły z areny świata – zaznały upadku właśnie dlatego, że przestały się rozwijać. Kultura stale musi być podtrzymywana – apelowali Gehlen i Ortega y Gasset. Można by dodać za Rand: „ludzie, nie posuwając się naprzód, wpadają z powrotem w otchłań dzikości” (Rand 2003: 371). Ponieważ jednak, na co zwracali uwagę także Ortega y Gasset i Gehlen, ów ruch wprzód nie dzieje się samoczynnie i wymaga trudu, pojawia się wielu, którzy podważają jego wartość i sensowność. Znaleźliśmy się jednak w sytuacji, w której istnieje tylko jeden dobry wybór, zatrzymanie w kulturowym rozwoju oznaczałoby bowiem dla człowieka regres o nieodwracalnych konsekwencjach i bolesny upadek. Pytanie, które dziś każdy z nas powinien sobie zadać, brzmi: co czynię, by wizję takiego upadku od swojej kultury oddalić? Może powinienem w tym celu, tak jak Arnold Gehlen, zostać anty-Rousseau?

BIBLIOGRAFIA

- Arendt, Hannah. 2010. *Eichmann w Jerozolimie. Rzecz o banalności zła*, tłum. A. Szostkiewicz, Kraków: Znak.
- Arendt, Hannah. 2000. *Kondycja ludzka*, tłum. A. Łagodzka, Warszawa: Aletheia.
- Berger, Peter L. i Hansfried Kellner. 1965. *Arnold Gehlen and the Theory of Institutions*, „Social Research” 32, 1.
- Freud, Zygmunt. 1995. *Wykłady ze wstępu do psychoanalizy. Nowy cykl*, tłum. P. Dybel, Warszawa: Wyd. K.R.
- Gehlen, Arnold. 1966. *Der Mensch, seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Frankfurt: Springer Fachmedien Wiesbaden.
- Gehlen, Arnold. 1988. *Man. His Nature and Place in the World*, New York: Columbia University Press.
- Gehlen, Arnold. 2001. *W kręgu antropologii i psychologii społecznej*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa: Czytelnik.
- Hegel, Georg W. Friedrich. 2010. *Fenomenologia ducha*, tłum. A. Landman, Warszawa: PWN.
- Hobbes, Thomas. 1954. *Lewiatan, czyli Materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, Warszawa: PWN.
- Honneth, Axel. 2009. *Problems of Ethical Pluralism: Arnold Gehlen's Anthropological Ethics*, „Iris: European Journal of Philosophy and Public Debate” 1, 1.
- Honneth, Axel i Hans Joas. 1988. *Social Action and Human Nature*, Cambridge: University of Cambridge.
- Landgrebe, Ludwig. 1966. *Major Problems in Contemporary European Philosophy*, New York: Ungar.
- Levi-Strauss, Claude. 1970. *Antropologia strukturalna*, tłum. K. Pomian, Warszawa: PIW.
- Levy, David J. 1985. *The Anthropological Horizon: Max Scheler, Arnold Gehlen and the Idea of a Philosophical Anthropology*, Oxford: University of Oxford.
- Malinowski, Bronisław. 1958. *Naukowa teoria kultury*, w: *Szkice z teorii kultury*, Warszawa: Książka i Wiedza.
- Maritain, Jacques. 2005. *Trzej reformatorzy: Luter, Kartezjusz, Rousseau*, tłum. K. Michalski, Warszawa-Ząbki: Fronda/Apostolicum.
- Nietzsche, Fryderyk. 2000. *Tako rzecze Zaratustra*, Poznań: Zysk i S-ka.
- Ortega y Gasset, Jose. 2004. *Bunt mas*, Warszawa: Spectrum.
- Pełczyński, Zbigniew A. 1998. *Wolność, państwo, społeczeństwo. Hegel a problemy współczesnej filozofii politycznej*, Wrocław: Uniwersytet Wrocławski.
- Plessner, Helmuth. 1988. *Pytanie o conditio humana*, Warszawa: PIW.
- Rousseau, Jean Jacques. 2002. *O umowie społecznej*, Warszawa: DeAgostini.
- Rousseau, Jean Jacques. 2003. *Wyznania*, Kraków: Zielona Sowa.
- Rousseau, Jean Jacques. 1956. *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*, Kraków: PWN.
- Rousseau, Jean Jacques. 1955. *Emil*, Wrocław: Zakład im. Ossolińskich.
- Rand, Ayn. 2003. *Powrót człowieka pierwotnego*, Poznań: Zysk i S-ka.
- Rand, Ayn. 2000. *Cnota egoizmu*, Poznań: Zysk i S-ka.
- Scheler, Max. 1987. *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, Warszawa: PWN.
- Schopenhauer, Artur. 1994. *Świat jako wola i przedstawienie*, Warszawa: PWN.

ARNOLD GEHLEN AS ANTI-ROUSSEAU

The article makes an attempt to explain if Arnold Gehlen was reasonable in defining himself as anti-Rousseau, and also why this famous German thinker considered Jean Jacques Rousseau, who lived two centuries earlier, his greatest philosophical opponent. Gehlen thought that the tendency towards degeneration is primal for human beings. Therefore in his opinion people need institutions to redirect the excesses of the consuming impulse and the sexual impulse: there is a need to stabilize what is excessive and unstable in humans. For Gehlen there is a reason for this exceptionally pessimistic view on humankind, which is by nature prone to degradation. The German philosopher is driven by the need to justify the institutions, which if questioned, cannot save us from oncoming chaos. The main context for the author's analysis are different ways of perceiving and understanding the spheres of nature and culture and their interference with human existence by such philosophers as Rousseau, Gehlen, Arendt, and Rand. For Gehlen, culture is not a natural state. It needs maintenance, it is constantly endangered, and its fall is inevitably connected with the fall of institutions. The anti-Rousseau philosophy proclaims a return to culture. It is also explained what hides behind Gehlen's thesis, which states that we live in times that are culturally unproductive and that contemporary civilization reveals all the weaknesses of human nature.

Keywords: Rousseau, Gehlen, nature, culture, institutions