

---

Abdulah Šarčević

---

## Transformacija filozofije u teoriju djelovanja i institucija: aspekti Gehlenove antropologije \*

Kada pokušamo okarakterizirati suvremene rasprave koje se odnose na princip subjekta i subjektivnosti, ustanovljujemo da se o njemu raspravljalo sa kritičko-teorijskog i filozofsko-antropološkog stanovišta. S jedne strane, »subjekt je laž zato što radi bezuvjetnosti vlastitog gospodarenja osporava objektivna određenja samog sebe«. <sup>1)</sup> Drugim riječima, »subjekt bi moglo biti tek ono što bi se oslobodilo takve laži, ono što bi iz vlastite snage, koju zahvaljuje identitetu, odbacilo njezin omotač«. <sup>2)</sup> Shvaćanje po kome se »ideološka nebit osobe... može imanentno kritikovati«, po kome ono »supstancijalno, što po onoj ideologiji daje ličnosti njezino dostojanstvo, ne postoji«, <sup>3)</sup> po kome »ljudi, bez ikakve iznimke, još uopće nisu oni sami«, počiva na radikalizmu suvremene kritičke filozofije. To shvaćanje je, prije svega, ono koje ima svoj dictum: »Humani su ljudi samo tamo gdje ne djeluju kao ličnosti i čak se kao takve postavljaju«. <sup>4)</sup> Čini se, međutim, da i ova Adornova misao, koja je s pravom upravljena protiv strujnog kola depersonaliziranja onog skrivenog društvenog procesa koji predstavlja i u praksi i u teoriji sabotiranje ljudske biti, već time implicira kriptopsolutni temelj. Napomenimo da to znači da ta misao smatra sebe sposobnom da dade odgovor na sva pitanja, i ona pitanja koja nadilaze povijesna iskustva: da zna mjeru dobrog, mjeru onog »humanog«, onog svijeta u kome je jastvo oslobođeno, lišeno prisile i »univerzalne ukletosti«, one »subjektivne slobode« koja kao »shizofrenija« jest to što razara »i pogotovu prepušta ljude ukletosti prirode«. <sup>5)</sup> To je omogućilo kritičkoj filozofiji da dovede u pitanje *nečovječnost* modernih institucija, prije svega, »zlo« i nevolju diobe

---

\* U povodu stote godišnjice rođenja Arnolda Gehlena

<sup>1)</sup> Th. W. Adorno, *Negative Dialektik*, Frankfurt a/M, 1966., S. 272.

<sup>2)</sup> Ibid.

<sup>3)</sup> Ibid.

<sup>4)</sup> Ibid., (str. 230).

<sup>5)</sup> Ibid., S. 237.

---

rada, koja se »u pojmu uloge hipostazira kao vrlina«. <sup>6)</sup> Ustvari, za mislioca koji iskazuje negativnu dijalektiku, za Adorna, za onoga koga motiviraju poglavito iskustva povijesti kao ne-bitni, kao pred-povijesti, pojam »strašnog suda« je smješten u stvarnost, u prošlost i sadašnjost. Kao što i sam Adorno iskazuje: »Suvremeno stanje je razorno: gubitak identiteta za volju apstraktne identičnosti, golog samoodržanja«. <sup>7)</sup>

S druge strane, samo naizgled postoji podudarnost između Adornovog pojma subjektivnosti i smisla riječi »human« i Gehlenove teorije institucija i teorije subjektivnosti. Ako se pak od nas traži da istaknemo ono što je zajedničko ovim antipodima, onda je to zacijelo nastojanje da se uvede princip, dijalektički princip posredovnja ili indirektnosti. Svaka realnost koja je relevantna za djelovanje uključuje dijalektički princip »indirektnosti«. Drugim riječima, ne smijemo pri tome previdjeti da je Gehlenova antropologija – kao na drukčiji način Adornova negativna dijalektika – u jednom strukturalnom pogledu zavisna od Hegelove dijalektike, u njezinoj je sjeni, htjela to ili ne.

Ustvari, Gehlen prihvaća Hegelov dijalektički stav o nemogućnosti očuvanja neposredne subjektivnosti, pozitivni princip njegove kritike puke subjektivnosti. Postavka o »indirektnosti ljudskog bitka« (Gehlen), o posredovanju neposredne subjektivnosti, u Hegela vodeća spekulativna misao, uključuje također polemički stav prema »idealizmu« najvažnije misaone figure, Fichteove formule o »izgubljenoj slobodi«, »o otuđenju i prividnoj, varljivoj samostalnosti i nadmoći onoga što smo mi sačinili«. <sup>8)</sup> O tome ćemo kasnije opširnije govoriti. Sada je dovoljno istaći da Fichteova formula kao misaona forma o otuđenju vlastitih proizvoda i djela, o našem potčinjavanju gospodstvu, vlastitim djelima i o aktu oslobođenja da se ona ponovo privedu natrag u raspolaganje – nosi u sebi »nepovjerljivo i uznemirujuće«. <sup>9)</sup> Ali kada je u pitanju teorija djelovanja i teorija institucija, onda se otuđenje, objektiviranje i postvarenje uzima kao uvjet mogućnosti stabiliziranja prema riziku i subjektivnosti sklonog bića, samog čovjeka. Pojam institucije posvjedočuje da se čovjekova subjektivnost samo indirektno, okolišnim putem, može očuvati kao *trajni* odnos.

Gehlen je tako iz osnova promijenio onu Fichteovu formulu o »izgubljenoj slobodi«, koja ima svoju »crvenu nit« od Fichteovog do Marxovog i Freudovog doba. Kao svojevrсни pathos ona počiva na

---

<sup>6)</sup> Ibid., S. 272.

<sup>7)</sup> Ibid., S. 273.

<sup>8)</sup> Arnold Gehlen, Über die Geburt der Freiheit aus der Entfremdung, u: Studien, S. 234.

<sup>9)</sup> A. Gehlen, Studien, S. 246.

---

jakobinskoj ideji slobode, koja svoj pojmovni izraz nalazi u toj »novoj filozofskoj misli«. Ona i danas ima svoje teologe i filozofe. U raspravi »O rođenju slobode iz otuđenja« (Archiv für Rechts – und Sozialphilosophie/XL, 3, 1952.) Gehlen se bavi upitnošću misaone figure izražene u toj Fichteovoj formuli o »izgubljenoj slobodi«. I ukazuje na to da je sasvim nebitno da li ona dobija materijalistički ili idealistički smisao; da samo za površno razmatranje postoji opreka između Fichteovog filozofskog idealizma i »materijalističkog dinamizma mladog Marxa«. Pri tome, dakako, postaje jasno da »supstancijalni idealizam« jest ono što dublje seže, ono što je potpuno ravnodušno prema načinu »kako se on promišlja«. Gehlen je taj »idealizam« odredio kao najtežu varku i fantazmu, koja počiva u vjeri da se »idealitet«, za svakog čovjeka konstitutivan, može iskusiti i živjeti samo u neposrednoj subjektivnosti.

Ovdje možemo spomenuti i to da Gehlen misli da svako forsiranje i uzimanje u obzir »viših ljudskih mogućnosti«, ako se želi otjeloviti u životu na direktni način, može biti destruktivno u visokoj mjeri. Očigledno, »ko želi entuzijastički realizirati osjećanje slobode i velikog određenja čovjeka, ko želi polazno proživjeti ovo golemo rasterećenje, ko osjeća da mu u ovoj misli njegovo srce jače kuca, taj je prema zagonetnoj sudbi onaj koji korača prema giljotini«. <sup>10)</sup>

Kada je Arnold Gehlen mislio da se problem »otuđenja« i ponovnog sticanja slobode u modernim uvjetima industrijskih i visokorazvijenih društava ne može postaviti i razriješiti u smislu Fichteove, Marxove ili Freudove formule, onda treba imati na umu da je *direktno* »izigravanje subjektivnosti« svagda lažno i, dakako, opasno. Kada, napokon, iz principa indirektnosti izvodi bitnu i noseću strukturu teorije djelovanja i teorije institucija, onda on u tome sažima ne samo jedan teorijski stav već i vodeću praksu života modernih industrijskih društava, o čemu ćemo još detaljnije govoriti. Sa stanovišta stare Kritičke teorije, koja uočava pretvaranje i zapadanje prosvjetiteljstva u mit i sustav barbarija, koja spoznaje u analizi ljudskog rastuće interioriziranje društvene prinude, utjelovljene u institucijama građanskog (kapitalističkog i socijalističkog) društva u ime potencijala ne samo one slobode koja je stvorena po slici i prilici neslobodne individue (Adorno), <sup>11)</sup> Gehlen u svojoj antropologiji izgovara, »s greškama i izopačeno, ono što s razlogom valja društveno zahtijevati«.

Gehlenov pojam subjektivnosti nosi u sebi nepersonalne / apersonalne odlike. Naime, ako čovjek *postojani* odnos prema sebi samome i drugim

---

<sup>10)</sup> Ibid., S. 244.

<sup>11)</sup> Th. W. Adorno, *Negative Dialektik*, S. 269, 270 i dalje.

---

ljudima (i onome što je čovjek stvorio, iskusio, doživio itd.) uspostavlja samo posredno, *indirektno*, u institucijama kao što su država, vlasništvo, brak, crkva itd., u onome što je, prema Marxu, čovjek sam proizveo kao sebi tuđu i oprečnu moć koja ga porobljava, u formi diobe rada, tjelesnosti i duhovnosti, u formi koja se izražava i u diobi znanja i znanosti, na način koji ni Marx nije mogao zamisliti i naslutiti – onda je tu već kategorički imperativ. Čovjek se mora objektivirati, postvarivati: uputiti se, uplesti se u *tok stvari* i samo time steći trajnost. Jednom tako oštroumnom teoretičaru institucija kao što je Arnold Gehlen dugujemo jasnu postavku, empirijsku, historijsko-sociološku analizu, koja dolazi na mjesto stare metafizike i idealističke sublimacije. Jedino institucije daju stabilnost i pouzdanost ljudskoj unutarnjosti i subjektivnosti.

Napokon, Arnold Gehlen problem svoje antropologije je i vidio u zadatku da razmotri i razloži autonomnu moć institucija, instituciono uvjetovanog duševnog života naspram svega onog »subjektivnog« koje omogućava da u ljudima provali »čitava elementarna nesigurnost«, »spremnost na izopačenost i kaos«. Tako je čovjek već po svojoj *prirodi*, a ne po svom »duhu«, upućen na discipliniranje, na institucionalizirano ponašanje, na odgoj, na »u detalje proveden poredak na temelju pravila i navika u vođenju života«. <sup>12)</sup> Prema tome, ko je tako određen da počiva u svojem statusu, da je smješten u (javnim) institucijama, u uređenjima, zakonima i stilu ponašanja, u formama zajedničkog odnošenja »kakvi postoje u privrednim, političkim, socijalnim, religijskim porecima«, taj zaista nema drugog izbora no da dopusti da ga troše važeće institucije. <sup>13)</sup> Tamo gdje je čovjek tako određen, on ne nalazi oslone izvan samih institucija kamo bi mogao da istupi. Nema drugog pribježišta. Kada jedan teoretičar / antropolog kaže: »Jedna ličnost: to je institucija u jednom slučaju«, <sup>14)</sup> onda zacijelo misli o duhu svijeta moderne. On ukazuje na to da se zbiljska ličnost legitimira samo u institucionaliziranim formama ethosa, takoreći, u »povijesnom konkretiziranju Kantovog kategoričkog imperativa«. <sup>15)</sup>

Ovaj Gehlenov stav leži u osnovi njegove teorije djelovanja i teorije institucija. U odnosu na onu filozofsku literaturu koja zna da »kritika nadjastva« po neizbježnoj logici stvari mora »postati kritika duštva koje ga

---

<sup>12)</sup> Arnold Gehlen, *Anthropologische Forschung*, S. 38.

<sup>13)</sup> Arnold Gehlen, *Urmensch und Spätkultur*, Bonn 1956., S. 233.

<sup>14)</sup> Usp. Arnold Gehlen, *Sozialpsychologische Probleme in der industriellen Gesellschaft*, Tübingen 1949.; prerađeno pod novim naslovom, *Die Seele im technischen Zeitalter*, Hamburg 1957., S. 118.

<sup>15)</sup> Th. W. Adorno, *negative Dialektik*, S. 269.

---

produci», da se u najnovije vrijeme probija »ospoljenje nad-jastva do bezuvjetnog prilagođavanja, a ne njegovo nadmašivanje u nekoj umnijoj cjelini« (Adorno), Gehlenova empirijsko-antropološka misao, po svojoj motivaciji i konzekvencijama, svijet kakav jest, u njegovom fetišizmu institucionalnog, koje seže do patoloških zona, pretvara u ideologiju. Ovakav zaključak vrlo je blizak onom do kojeg dolaze Horkheimer i Adorno.<sup>16)</sup> Ono što na teorijskoj razini podliježe tabuiranju, to je područje subjektivnih fenomena. Onih koji kruže oko sebe, koji ne pristaju na usud apartiziranja, to jest: birokratiziranja i funkcionaliziranja našeg današnjeg svijeta. Konačno, nije teško ustanoviti kako Gehlen u svojoj empirijskoj antropologiji nalazi samo porugu za moderni ideal »ličnosti«, one »subjektivnosti«<sup>17)</sup> koja je, prije svega, znak i ujedno nosilac otpora rastućem desubjektiviranju, koja je u postojećem revoltu naspram onog institucionalnog, nečovječne i lažne integracije u društvo. Teže je uočiti porijeklo i mjeru povijesno-filozofske zbiljnosti i objektivnosti Gehlenove teorije mogućnosti totalnog institucionaliziranja svijeta života. U svakom slučaju, ona je višestruko simptomatična za suvremenu filozofiju.

No, ako je priznato da su institucije veliki poroci i usudi, koji nas čuvaju, potvrđuju i troše/razjedaju,<sup>18)</sup> ako su institucije, stabilne institucije, svagda stupnjomjer sposobnosti nekog naroda, onda je jasno da one nose karakter naddeterminiranosti. Istina, u njima se ljudi postvaruju i otuđuju, ali od svoje *neposredne* subjektivnosti, tačnije: od one subjektivnosti koja želi da se direktno živi, pa je izvrgnuta mahnitosti, neobaveznosti »mnijenja«. Prema tome, ne treba nas čuditi da princip indirektnosti ljudskog djelovanja ima ne samo čisto antropološku nego i političku relevanciju. Tu leži i osnova Gehlenove – ali ne samo njegove – kritike idealističkog sanjarenja, utopizma, »lijevih romantičara«.

Ovdje nije potrebno bliže izlaganje o tome kuda vodi Gehlenova kritika idealističkog zanesenjaštva i »lijeve romantike«, koja se u ime odbijanja iluzionističkih uobraženja ili velikih filozofskoutopijskih čežnji, i one moderne kritike kulture koja ne prestaje sa »*direktnim* izigravanjem subjektivnosti« protiv ukletosti birokratiziranja i funkcionaliziranja našeg svijeta, priklanja fetišu institucionalnog, arbitrarne i autoritarne strogosti. Meni je stalo do toga da, ukazivanjem na mjesto principa indirektnosti u Gehlenovoj teoriji djelovanja, istaknem da se onoj subjektivnosti koja se vraća natrag sebi samoj ne pripisuje ni ona vrijednost koju je imala u povijesti zapadne kulture u kojoj je, zapravo, »spirituelna subjektivnost«

---

<sup>16)</sup> Usp. o tome: Th. W. Adorno. *Negative Dialektik*, S. 269.

<sup>17)</sup> Usp. A. Gehlen, *Die Seele*, S. 114 i dalje.

<sup>18)</sup> Arnold Gehlen, *Studien*, S. 245.

---

mogla biti princip otpora »svakoj institucionalnoj integraciji«, princip reformacije i napokon revolucije.<sup>19)</sup> Zapravo, Gehlenu je nužno bio skriven temeljni motiv njemačke klasične filozofije, posebno Hegelove dijalektike: dijalektika slobode i istine.

No, ključnu ulogu igra uvođenje dimenzije *pragmatizma* u teoriju djelovanja i teoriju institucija. Za nju je neodrživ metodski solipsizam ili solipsizam racionalističke spoznajne teorije. Gehlen insistira na tome da je duh izvan strukture djelovanja lišen realnosti, intersubjektivnog važenja, obaveznosti. To znači da se u samoosvješćivanju koje je lišeno djelatnosti ne može iskusiti realnost.<sup>20)</sup> Ovdje se mora spomenuti još jedna osobenost Gehlenove empirijske antropologije, koja pretpostavlja prijelaz iz idealizma u filozofski – a ne tehnološko instrumentalistički<sup>21)</sup> – pragmatizam. Gehlen je pokušao pokazati da je samo sklop djelovanja uvjet mogućnosti iskustva realnosti i toka u kome teorijskospoznajni interes slijedi *istinu*. Gehlen je u svojim ranim spisima prednost ovog razumijevanja djelatnosti vidio u sposobnosti da postavi zahtjev za istinom. Zbog toga djelatnost nije ono što se samo određuje odnosom prema potrebama i njihovim zadovoljenjem zarad prisile samoodržanja, koje je sa stanovišta negativne dijalektike opet »loša općenitost« (Adorno).

Od realističnosti ovog razumijevanja ne možemo se lahko otrgnuti. Reklo bi se da sve iskustvo, naravno, samo ono dosadašnje, daje za pravo Gehlenu. Ako je tačno njegovo polazište: da se čovjek održava jezikom, da stiče »pregled (!) prošlosti i budućnosti, kao i onog odsutnog«, da ima sposobnost »da potpuno razbije granice situacije, da se usmjeri na buduće i odsutno i da pri tome djeluje«, da »čovjek tako postaje 'Prometej', biće koje predviđa i koje je istodobno djelatno«<sup>22)</sup> – onda je jasno da je riječ o čovjeku Prometeju, »koji ljudima donosi vatru«, ali ko to čini, mora biti kadar da izdrži osvetu bogova.<sup>23)</sup> To što je kod Gehlena postavljen (dijalektički!) okvir posredovanja djelovanja i spoznaje, postaje izuzetno značajno.

Pojam djelovanja se promišlja sa stanovišta antropobiologije. Naime, »oslobođanje za promišljenu i predviđajuću djelatnost, rasterećenje od pritiska neposredne sadašnjosti u koju životinja ostaje upletena jesu, dakle,

---

<sup>19)</sup> K. O. Apel, Arnold Gehlens »Philosophie der Institutionen« (Philos. Rundschau, 10. Jg., 1962.), sada u: Transformatione der Philosophie, I, S. 208.

<sup>20)</sup> A. Gehlen, Wirklicher... Geist, S. 180.

<sup>21)</sup> Usp. Dietrich Böhler, Arnold Gehlen. Die Handlung. U: Grundprobleme der grossen Philosophen, Philosophie der Gegenwart II, 1973. S. 240.

<sup>22)</sup> Arnold Gehlen, *Der Mensch*, S. 53 (str. 48-49).

<sup>23)</sup> Usp. Friedrich Jonas, *Die Institutionslehre Arnold Gehlens*, Tübingen 1966., S. 76.

---

elementarni zadaci i njih čovjek savladava u teškim postignućima, u mukotrpnom sporu sa svijetom i sa samim sobom, u sporu koji ispunjava godine. Sagledamo li nedovoljnu čovjekovu opremljenost, lahko uviđamo: on mora spoznavati da bi bio djelatatan, a mora biti djelatatan da bi sutra mogao da živi. Ova jednostavna formula se veoma komplicira kada moramo primijetiti da je ovo spoznavanje samo već vrlo uvjetovano: u haosu poplave podražaja ne može se najprije baš ništa spoznati, i tek vrlo postupno njegovo svladavanje kretnjama ophođenja i iskustva omogućuje da nastanu sažeti simboli, na koje se može nadovezati ono što se naziva spoznajom«. <sup>24)</sup>

Za Gehlena, čovjek je – za razliku od životinje – biće u kome »vrhune iskustveni procesi komunikacije, otvorenost prema svijetu se dovoljno i produktivno savladuje«, u kome je, dakle, »moguća beskonačnost projekata djelovanja i planova«, u kome se »zaključuje svako sporazumijevanje između ljudi u usmjerenosti na zajedničku djelatnost, zajednički svijet i zajedničku budućnost«. <sup>25)</sup> Istraživanja ponašanja životinja jasno daju na znanje da su one »uglavljene«, regionalno vezane za sasvim određene, za specifične okolne svjetove. Uostalom, samo u takvoj antropobiološkoj perspektivi, kada se ustanovljuje bitna biološka razlika između čovjeka i životinja (a to je ono što metodološki opterećuje Gehlenovu antropologiju), može se shvatiti i pojam čovjeka, pojam djelatnosti koji proizilazi iz ove empirijsko-filozofske analize.

Naime, čovjek je po svojoj *prirodi* (physis) deficijentno biće, poglavito određeno svojim *nedostacima* – a to su: instinktivna neprilagođenost, nespecijaliziranost. On ne posjeduje prirodnu odbranu od nepogoda, od promjene vremenskih uvjeta, klime; njemu nedostaju prirodni organi za napad, »ali također i građa tijela podesna za bježanje«, mnoge životinje nadmašuju čovjeka po oštrini čula«. Drugim riječima: čovjeku nedostaju »na životno opasan način, baš pravi instinkt«. <sup>26)</sup> Stoga traži zaštitu, nužnost – da živi kao biće koje neprekidno bira i zauzima stavove. Prema vani – u formi djelovanja, i prema samome sebi – u formi neophodnosti da »sebe čini nečim«. Ako se, međutim, prihvati da u nedostatku visokospecijaliziranih organa čovjek *mora*, pošto je po svojoj *prirodi* »ugroženo ili 'riskantno' biće, sa konstitucionalnom šansom da propadne«, <sup>27)</sup> *djelovati*, razumljivo je da su biološke pretpostavke čovjeka u svojoj biti – *plastične*.

---

<sup>24)</sup> Arnold Gehlen, Der Mensch, S. 53/54 (str. 48-49).

<sup>25)</sup> Ibid., S. 53.

<sup>26)</sup> Ibid., S. 35 (str. 31).

<sup>27)</sup> Ibid., S. 33 (str. 30).

---

Zaista, Gehlenova filozofija nadilazi određenje čovjeka kao »nepogrešive mašine u rukama prirode« (Herder), kao mašine kojom upravljaju instinkti. Kao što nadilazi definiciju čovjeka kao samo »duhovnog bića«. Biti-postavljen-na-sama sebe, to je physis čovjeka. To što je lišen visokospecijaliziranih organa, bioloških sredstava, znači da je bačen u svijet. Svoju vlastitu biološku deficijentnost, tjelesnu nespecijaliziranost, nadoknađuje čovjek »*sposobnošću za rad*« ili »*darom za djelovanje, to jest pomoću ruku i inteligencije*«; »*baš zbog toga je uspravan, promišljen, sa slobodnim rukama*«. <sup>28)</sup>

Pošto je čovjek po vlastitoj prirodi djelatno biće, čijoj biološkoj sazdanosti pripada odgajanje: »samo-odgoj, odgajanje, uzgajanje kao dospijevanje u formu i ostajanje u formi«, <sup>29)</sup> on svoju biološku oskudicu izražava neizmjernim sadržajnim i djelotvornim, kulturnim bogatstvom. Imperativ čovjekove prirode je da živi zauzimajući stav, da *djeluje*.

### **Kriza epohe i antropologija**

Pojam krize epohe <sup>30)</sup> i statusa (Gehlenove) filozofske antropologije nastojala je, i to veoma ambiciozno, razjasniti Kritička teorija, a posebno ona teorija bliska modernom marksizmu, <sup>31)</sup> koja, naprimjer, krizu epohe interpretira kao »krizu apsolutnog duha i antigradanskopragmatičko prevladavanje krize«. Ovakav stav jasno pokazuje i perspektivu razumijevanja i kritičkog prosuđivanja Gehlenove filozofske antropologije, koja predstavlja svojevrsno razrješenje »filozofske krize«. To znači da se i kriza filozofije samo prividno nadmašuje, »jer ona ne spoznaje zbilju čijim posredovanjem hoće da postane zbiljska«. <sup>32)</sup> Prema shvaćanju koje je karakteristično za ovu militantnu marksističku teoriju, nerazrješena kriza filozofije i kriza epohe samo je ogledalna slika »nerazrješene krize društva«.

No, teško je opravdati radikalističku tezu da je Gehlenova antropologija, »kako genetski tako i sadržajno«, razvijena okretanjem prema fašizmu; da ga ona teoretski poopćuje i na »izvjestan način u sebi nadmašuje kritikujući ga također«. Značajno vjerovanje u neku skritu ili neskrITU podudarnost suvremene filozofije i sazdanosti postojećeg, i to u veoma

---

<sup>28)</sup> A. Gehlen, Ibid.

<sup>29)</sup> Ibid.

<sup>30)</sup> Usp. Werner Rügemer, *Philosophische Anthropologie und Epochenkrise*, Köln 1979., Pahl-Rugenstein (studija usvojena kao filozofska disertacija na Univerzitetu u Bremenu).

<sup>31)</sup> Usp. Werner Rügemer, *Philosophische Anthropologie und Epochenkrise*, Köln 1979., Pahl-Rugenstein.

<sup>32)</sup> Ibid., S. 53.



---

reduciranom liku, na drastičan je način u marksizam 20. stoljeća uveo Georg Lukács. Ono, međutim, ima svoje sljedbenike i danas. A ima svoj izraz i u kritičkom sudu o karakteru i ishodištu Gehlenove antropologije. Njemu je podložan i Werner Rügemer u spomenutoj raspravi (1979.)

Poznato je da je Gehlen govorio o udaljenosti suvremene filozofije od prakse života i društva; da je nju moguće prevladati »revolucijom« u filozofiji i u društvu. Tako filozofija postaje »zbijska«, jer postaje aktivni moment u procesu obuhvatne promjene, koja teži novom dobu i novom društvu. Iz toga se izvlači zaključak da je to novo društvo samo ono totalitarističko, koje predstavlja »novo očuvanje postojećeg«. Čini mi se da je to ona pozicija, u biti novometafizička, koja apriori zna sve o revoluciji, po čemu je ona »objektivno neophodna«, po čemu je »moguća«, po čemu je »izostala« (ili da je izostala), po čemu je sve drugo u praksi ili teoriji, sve što se drukčije misli ili stvara samo »maskerada«, »krivotvorenje« revolucije, koja je, istini za volju, više stvar dogmatskih spekulacija, koje ne uzimaju u obzir historiju i historijska iskustva.

»Temeljna situacija« u kojoj je filozofija zahvatala svoj »apsolutni predmet« nosi u sebi dva momenta: prvo, to je Platonova »ideja«: ovdje je, po Gehlenu, filozofija »ontološka, ona vidi povezanost bića, *objektivne* duhovne zbiljnosti...«,<sup>33)</sup> drugi moment je »apsolutni ili prirodni predmet« filozofije: srednjovjekovna predstava Boga, ali »ne u kasnoj subjektivnoj formi izvjesnosti, koja se nalazi u unutarnjosti pojedinačnog, već kao jedna objektivna moć, koja uvijek iznova oživljava ovaj svijet i organizira ga«.<sup>34)</sup> I upravo je tu, kada govorimo o onim najdubljim i nepovratnim potresanjima »duha«, čini se, Gehlen bio teorijski sasvim jasan i odlučan. Naime, u današnje doba samo je »država« novi i moderni predmet filozofije.

Današnje stanje filozofskih pitanja je drukčije no nekada. Istina, filozofija je, po Gehlenovom mišljenju, bila tako sazdana da je motrila i opažala ljudski opstanak u toposu njegovog najvišeg zgušnjavanja i »kristalizacije«, sama ga činila shvatljivim i time mu pomagala da se utemelji. Oдавno smo, međutim, iskustvom otkrili da »ovo mjesto najvišeg zgušnjavanja / kristaliziranja ljudskog bića, njegovog vjerovanja, htijenja i izvršenja« u današnje doba jedva može biti »religiozna«, nego prije svega »politička egzistencija«. Stoga se susrećemo sa »novim... trećim oblikom prirodnog predmeta filozofije«.<sup>35)</sup>

---

<sup>33)</sup> Arnold Gehlen, *Der Staat und die Philosophie* (1935.), S. 9.

<sup>34)</sup> *Ibid.*, S. 10.

<sup>35)</sup> *Ibid.*, S. 25.

---

Ne treba previdjeti da se temeljna ideja ranih Gehlenovih spisa može razumjeti i tumačiti i drukčije. Ako se kaže da država u svojoj istini iskazuje isto ono što iskazuje religija i sâm život: da je čovjek, ustvari, kreatura, da je i mimo svoje volje bačen u opstanak; ako se kaže da je država unaprijed odlučena sila za uski prostor odluka svih onih koji su u njemu udomaćeni, da su »narod i rasa unaprijed određene konstante«<sup>36)</sup> – to još ne znači da su u pojmu države složno sapliću mit o prirodi i religija (kao što tvrdi Werner Rügemer).<sup>37)</sup> Da tu ima momenata istine, danas je već postalo gotovo jasno onima koji su u ma kojoj formi, neposredno ili posredno, iskusili *stravu* metafizičke vrtnje države.

Na istoj liniji je i Gehlenov odnos prema kategoričkom imperativu »njemačkog idealizma«, prema Hegelu, Fichteu i Schellingu. Samo su Fichte i Schelling učinili neophodne korake u »pravcu teorije praktične svijesti i djelatnosti«. Dakako, i Hegel je uzet u obzir ukoliko je glorificirao državu: stoga je »mladi revolucionarni Hegel... primjer istinskog političkog filozofiranja«. Tako Gehlen izričito visoko cijeni Hegelovu filozofiju, i to zato što on samostalnost moralne ličnosti, koju su filozofski promišljali Kant i Fichte, u 20. stoljeću posebno Horkheimer i Adorno, kao nižu formu ćudorednosti / običajnosti podređuje državi; i što »politički genije« dopušta da se u formi prinude provede »sjedinenje idealnog i zbiljskog«. Jedva da je potrebno spominjati da takvu tezu zastupa u današnje doba cijeli niz filozofa i »praktičara« te filozofije: od ranog Merleau-Pontyja do »novih filozofa« u Francuskoj, do onih istočnih »državnih filozofa« koji misle da je čovjek danas sposoban da svoje koprcanje prihvati kao »carstvo slobode«, da prakticira jednu teoriju koja je posve ravnodušna prema ljudskom statusu institucija, koja blokira i mogućnost promjene svijeta, jedne bolje, zaista čovječne prakse.

U tom pogledu Gehlen zamjera Hegelu što je prihvatio i glorificirao jedno načelo: načelo *samoprovođenja* duha, a nije pojmiio »zbilju narodnog života«. No, to je prigovor ne samo Hegelu već prigodno i Platonu, Leibnizu, Kantu i Fichteu. On ga, kao što je poznato, uokviruje pojmom »logokratizma« ili »logokratskog idealizma«.<sup>38)</sup> Gehlen je tezu o logokratskom idealizmu dobio iz tadašnje filozofije, koja je odviše reflektirala svoje vrijeme (umjesto da je kritički reflektirala o *vremenu*).<sup>39)</sup> Naime, u jednom su složni svi »logokratski idealisti« u Gehlenovom ali i

---

<sup>36)</sup> Ibid., S. 17.

<sup>37)</sup> *Philosophische Anthropologie*, S. 50/51.

<sup>38)</sup> A. Gehlen, *Der Idealismus und die Lehre vom menschlichen Handeln*, u: Theorie, S. 256.

<sup>39)</sup> Wilhelm Hennis, *Politika i praktična filozofija*, str. 15.

---

novom povijesnofilozofskom smislu. Jer i danas postoje »logokratski idealisti«, sa ili bez odnosa prema Hegelu.

Svi polaze od toga da postoji samo *jedna ili Jedna znanost*. Ona metodski zaboravlja da su njezini pojmovi, iskazi, kategorijalna mreža, njezini predmeti, također, u biti povijesni, društveno uvjetovani. To znači da ta znanost ima samo »*Jedno mjesto*«: naime, »ona živi, provodi se, ona nastaje u jednoj creatio continua u duhu onog koji osjeća da je jedini u posjedu istine i koji se bori za njeno saopćavanje, u duhu Platonovom ili Fichteovom ili Hegelovom«. <sup>40)</sup> Pri tom ta »jedna znanost« nije nikako njegovo privatno ili subjektivno razmišljanje, »već kroz njega, kroz Platona ili Fichtea ili Hegela govori svjetski duh ili Bog ili sama istina«. Zapravo, svi su oni samo »organ i oruđe jedne velike istine koja se posvjedočuje u njima i kroz njih«. <sup>41)</sup>

»Logokratski idealisti« uzimaju ovu »jednu znanost« i »jednu istinu« strogo, tako da se u zbilji mišljenja i prakse života ustoličavaju kao ono što se samo po sebi razumije. Taj motiv kulminira u suvremenom dobu u pathosu jedne velike istine, u jednom totalitarističkom fanatizmu, koji pokazuje da »do danas nesloboda ima prednost pred slobodom« (Th. Adorno). No, jedva je moguće zamisliti sva određenja koja danas poprima »logokratski idealizam«. Gehlen nam, međutim, u ovoj interpretaciji dopušta da uvidimo da on protivrječi čovjekovoj upravljenosti na druga i svagda neophodna iskustva. I deduktivna metoda koju logokratski idealizam posvuda provodi također predstavlja opet jednu samorazumljivost. Ona se može shvatiti ovako: postoji samo jedna jedina znanost kao centralizirajuće jedinstvo, kao svijest čovjekove volje; ona zna šta je *summum bonum* prakse, šta predstavlja napor odgovaranja, šta je telos ljudskog djelovanja, čak i »smisao« smrti; ona navodi subjekte da prošle kao i buduće katastrofe prihvataju kao neophodnost na putu ka spasu. Ali ta jedna jedina znanost živi samo »u jednoj glavi«, tako da je ona iz sebe same mora proizvesti i jedna istina omogućuje drugu i veliko tijelo / organizam »svih zbratimljenih istina« je zapravo »sistem«. <sup>42)</sup> Svi mislioci »sistema« ukidaju *iskustvo*; odvrćaju se od iskustva kao »izvora i najbližeg sadržaja filozofije a time protiv samo reflektirajućeg razuma«.

Danas postaje sve jasnije da logokratski idealizam pretpostavlja »*reflektiranu spoznajnu situaciju* kao *temeljnu ljudsku situaciju*«, da čovjeku dosuđuje ulogu »usamljenog metafizičara«. I u Gehlenovo doba, ali i u naše,

---

<sup>40)</sup> A. Gehlen, *Ibid.*, S. 256.

<sup>41)</sup> *Ibid.*

<sup>42)</sup> A. Gehlen, *Theorie*, S. 265.

---

pojam »intelektualizma«, koji predstavlja unutarnju sazdanost logokratnog mišljenja, karakterizira stav da se »u intelektualističkoj filozofiji sistemsko-konstruirajuća, produktivno razmišljajuća djelatnost mislioca bez daljeg pojavljuje kao najviše i osebujno ljudsko dostignuće«. <sup>43)</sup> Svaki »logokratski mislilac« uzima »sistem« kao »posljednji vrhunac duhovnih i kulturnih ljudskih mogućnosti«. Ovaj stav leži u osnovi praktičko-političkog dogmatizma, koji se suštastveno vara o »granicama djelovanja u načelu u njegovom osjećaju svemoći« i »svijesti o gubitku otpora svijeta«.

Ovo vrijednosno svrstavanje logokratskog idealizma i logokratskih mislilaca jest krajnja svrha Gehlenove kritike tradicionalne metafizike. Iz toga proizlazi i pojam »utopijskog mišljenja«. Naime, sve utopijsko mišljenje »pretpostavlja ovu neizvjesnost o granicama dostižnog«. Štaviše, Gehlen izričito veli da je »struktura civilizacijskog mišljenja bitno utopijska: jer granice dostižnog, svagda ispostavljene posredstvom *tehnike*, na drugoj strani su proširile nesigurnost o »prirodnim granicama« i bitnim nemogućnostima«. <sup>44)</sup>

Od samog početka Gehlen daje na znanje da »logokratizam« postaje vladajući smjer od Descartesa, jedan »umno orijentirani i djelatno orijentirani pravac novovjekovno-idealističkog filozofiranja«. No, on dovodi u pitanje i »zapadnoevropsku demokratiju«. Kada govori o političkim mitovima« koje je stvorio Fichte, »mladi Schelling« i Nietzsche, »od svih njemačkih filozofa«, onda mitove određuje kao »čini koji obrazuju povijest«, kao »duh, moćniji od činjenice«. To još ne znači da je to »politički najagresivnija forma ovog mišljenja« »mitologizirajuća demagogija nacionalsocijalizma«. <sup>45)</sup>

Međutim, Gehlen je uveo jednu sasvim drukčiju koncepciju filozofije države i institucija uopće. Ali i ovdje spada »mit o tiraninu«, o despotu o kome je već govorio Fichte, po kome se ne može provesti kako republika tako i apsolutizam zajedno sa konstitucionalnom monarhijom. Drugim riječima, on je bio revolucionar, te je stoga mislio da je apsolutno novi početak slobode, sada moguća potpuna promjena ustava / uređenja naroda moguće provesti samo pod vodstvom jednog jedinog. To je mit o tiraninu koji je sposoban da najbolje razumije svoje vrijeme i svoj narod, i »to može biti svako ko to može«. <sup>46)</sup> Taj despot postavlja svoju vlastitu zakonitost, on

---

<sup>43)</sup> Ibid.

<sup>44)</sup> A. Gehlen, *Theorie*, S. 279.

<sup>45)</sup> Wermer Rügemer, *Philosophische Anthropologie*, S. 52.

<sup>46)</sup> A. Gehlen, *Rede über Fichte*, u: *Zeitsch. ü d. gesamte Staatswissenschaft* LXXXIII/1937., S. 215.

---

je sam »pravni izvor«, a ne onaj koji je vezan za već dato pravo i empirijsku zbilju. Usredotočiti se na državu kao najvišu formu objektivnog duha, kao što to čini Gehlen u svom ranom filozofskom sistemu – znači stvoriti fetiš od »političke zbilje«, koja je tako nešto »neizrecivo, najviša zbilja«.

Apsolutiziranje institucija, posebno države kao »zbilje«, koja je »s onu stranu svih formula razumijevanja«, kritika demokratskih građanskih formi gospodarenja, izražena u kritičkoj teoriji u novom obliku, jedna vrsta fetišizacije, koja je, shodno marksovskom načinu mišljenja, objektivna kategorija, a ne samo psihološka, jest ono što čuva karakter postojećeg društva. U skladu s tim je i svođenje individuuma i individualnog uma u skrovište puke subjektivnosti, privatne unutrašnjosti kao »toposa slobode«. Kao što se može očekivati, Gehlen je još u svojim ranim spisima u kojima je riječ o državi postavio temelje za svoju kasniju teoriju institucija. Država važi kao vječna i prava institucija, u svojoj biti nespoznatljiva. Ovaj element čini bit ne samo Gehlenove filozofije i njegovog sukoba sa »modernim subjektivizmom« individuuma. Pri tome on neće ni teoretski zazirati pred represivnim društvenim konzekvencijama takvog stava i fetišizacije. To znači da se time na jedan specifičan način iskazuje ona praktička filozofija po kojoj se čovjek aktivno i pasivno podaje »svakoj socijalnoj represiji« (Adorno).<sup>47)</sup>

Ovdje je već očigledna postavka da se samo »u institucionalno postaloj formi mogu održati uvjerenja normi«.<sup>48)</sup> Čini se da Gehlen ističe značajke praktičke filozofije u Hegelovom smislu, koja iskazuje svoj kategorički imperativ: da se odrekne vlastite neposredne individualnosti i subjektivnosti, koja se danas doživljava kao neka vrsta fantazme. Ono što slijedi iz ovih premisa dovoljno je uočljivo: našem dobu je neprimjereno nastojanje onog povijesnog mišljenja, na marksovski način, koje želi spasiti ono »individualno« nasuprot onoj imanentnoj »stvarnosnoj prinudi«, koja razara »individualno«, koja je danas postala vladajuća ideologija / sistem, ono što »slobodi više ne pripisuje neku naročitu privlačnost« (Adorno).

Time, dakako, ne prestaje kontroverza o Fichteu (i Hegelu). To da Gehlen nije u svojem razračunavanju s filozofijom »modernog subjektivizma« imao na umu razlikovanja između države razuma i umske države – to je bilo kobno. Porijeklo Gehlenove fetišizacije države kao vječite nužnosti možemo naći također u određivanju »prirode« čovjeka, u natpovijesnoj »ideji«. Riječ je o autoritarnoj državi. Nasuprot Gehlenu, Fichteu je stalo do nadmašivanja države i ostvarenja telosa – oslobođenja

---

<sup>47)</sup> Th. W. Adorno, *Negative Dialektik*, S. 268 (str. 226).

<sup>48)</sup> A. Gehlen, *Der Staat und die Philosophie* (1935.).

---

individuuma u samom društvu i historijskom procesu. Svako daljnje, potanko raspravljanje o Fichteovom poimanju države mora imati na umu da on želi izbjeći da se društvo uopće svede na jednu posebnu empirijski uvjetovanu vrstu društva, koju nazivamo državom. »Život u državi ne spada u okvir apsolutnog cilja čovjekovog...; već je on *sredstvo za utemeljenje* jednog *savršenog društva*, koje se zbiva samo pod izvjesnim uvjetima. Država isto tako kao i svi ljudski instituti, koji su sredstvo, izlazi na svoje vlastito uništenje: to je svrha svake vlade, da vladu učini suvišnom.«<sup>49)</sup>

Ipak, ovdje možemo ukazati da postoji mogućnost da se uvede jedna nova podudarnost ili srodnost između Gehlena i Heideggera. Gehlen misli da se oblikovanjem »potpuno novog tipa čovjeka« u duhu jedne zapadnoevropske tradicije jedino može prevladati *križa svijeta moderne*. I to je moguće samo Nijemcima. Poput Fichtea, i Gehlen pripisuje njemačkom narodu »metafizičku bit« i poslanstvo, jedno posebno mjesto: on je »apsolutno živi narod«. Sve drugo je vjerovanje u »čvrsti i trajni bitak«, »pozitivizam, tipični pogled na svijet inozemstva i vjerovanje u smrt« (Gehlen). No, iz toga je teško izvući zaključak, kome je naklonjen Werner Rügemeier i drugi, da se ta Gehlenova filozofija države kojoj pripadaju individuumi sa svom svojom unutrašnjošću (koju opet na svoj način izražava u to doba filozofija egzistencije) podudara sa »fašističkom demagogijom«; da se tu uspostavlja istovjetnost između »metafizički izvjesnog bitka« i »biološko-prirodne reprodukcije«. Takav zaključak je ishitren i podjednako neodrživ kao i onaj – sasvim mogući – da je Hegel svojom filozofijom države i »germanskog svijeta« (subjektiviteta) teorijski anticipirao nehumanost nacionalsocijalističkog sistema vladavine.

Kada je Fichte insistirao na tome da se nadmaši liberalna dioba »privrede« i »države«, da se uvede »planska državna privreda«, pravo na rad što ga jemči sama država svojim ustavom, a to je već komplementarno sa dužnošću da radi, onda je to ona argumentacija koja u Gehlenovim očima nije zastarjela. Ovdje je također značajna temeljna misao o identitetu rada i vlasništva, koju Fichte formulira, imajući u vidu *mogućnost djelovanja*. Gehlen je osobito naklonjen Fichteovom razlikovanju između djelatnosti i vlasništva koje je tek proizvedeni uvjet. Ovdje se mora spomenuti još jedna osobenost države po Fichteu – Gehlenu. Naime, ne radi se o diobi stvari, vlasništva u formi stvari i produkcionih oruđa / sredstava. Država raspoređuje - područstvljavajući bitno konstitutivne mogućnosti djelovanja ili mogućnosti rada – i dodjeljuje »šanse za rad«. Dovoditi to u vezu sa

---

<sup>49)</sup> J. G. Fichte, *Werke. Ausgewählte Werke*. Bd. 6, S. 606, Darmstadt 1962.

---

nacionalsocijalizmom zaista je izraz onog vulgarnog materijalizma koji je poguban i po svojim društvenim konzekvencijama.

S druge strane, Fichteov nauk nudi Gehlenu priliku da u formalnom pogledu proširi svoje vlastite »mogućnosti mišljenja« i da »neposredno u njegovoj metodi dalje misli tako kao da od doba Fichteove smrti nije prošlo 120 godina«. <sup>50)</sup> Međutim, trebalo je na niti-vodilji *teme djelovanja*, koja potiče od Fichtea, nakon iščezavanja »subjektivizma«, to ishodište još šire razložiti, rasplesti, da bi se otvorio pristup »filozofskoj antropologiji kao empirijskoj znanosti«.

Već sam postavio pitanje: šta je filozofska antropologija kod Arnolda Gehlena? Smisao koji pridajemo tom pojmu ne označava usko područje jedne novije znanstvene discipline ili specijalnosti, nego jedinstvenu cjelinu, teoriju o čovjeku koja nastoji da otkrije specifične odredbe, dinamičke principe po kojima se formira mnogostrukost formi ljudskog života i ljudskog ponašanja uopće. Kada istraživač vrši kritičko-filozofsko istraživanje, to ne znači da on smije previdjeti da Gehlenova antropologija već od 1940. godine predstavlja u svojim temeljnim crtama mnogostruki empirijski fundirani projekt čiji je utjecaj u diskusijama u okvirima znanosti o čovjeku, duhovnih znanosti, bio također očit i raznolik.

Iz svega što sam rekao u dosadašnjim razmatranjima proizlazi jedno snažno odvratanje od idealizma svijesti i idealizma duha, jedan odlučan stav da se filozofija mora vezati za ono što je dato u empirijskom.

### **Pragmatistička osnova teorije djelovanja**

Gehlen je vidio vezu u strukturi iskonske i prirodne deficijentnosti čovjeka u odnosu prema životinji ono što ga prisiljava na djelovanje. Ljudsko ponašanje je samo po uzoru »sigurno« i na »okolinu prilagođene životinje«, na višoj razini »ponovljeno ponašanje«. <sup>51)</sup> Drugim riječima, djelovanje se za Gehlena spušta u kretanje, »koje svagda počinje od nulte tačke i okončava u ničemu. Ukratko, čini se da »djelovanje« kao ključni antropološki pojam nije nadmašio bihevioristički pojam »ponašanja«. Kao posljedicu ovoga imamo postavljenu dualističku strukturu odnosa između djelovanja i samih djela / proizvoda, između biologije i povijesti.

Time se stvaraju mogućnosti da se Gehlenov pojam djelovanja prosuđuje u smislu »uvijek katastrofičnog i nerješivog jedinstva rasterećenja

---

<sup>50)</sup> Gehlen, *Theorie*, S. 8.

<sup>51)</sup> Werner Rügemeier, *Philosophische Anthropologie*, S. 78.

---

i opterećenja, institucionaliziranja i haosa, prevladavanje nedostataka i samougrožavanja«. <sup>52)</sup> No to da je Gehlen antropološke probleme prvi put filozofski postavio i formulirao, da je time misaono iznad »sadašnje idealističke filozofije«, jest upravo ono što zahtijeva i zaslužuje da se detaljnije kritički analizira.

I pojam ljudskog opažanja, mišljenja, jezika itd. valja razumjeti tako što ćemo poći od pojma »preobilja podražaja«. On se određuje na slijedeći način: »Jer, već je, gledano odatle, otvorenost prema svijetu u osnovi *opterećenje*. Čovjek podliježe jednoj posve neživotinjskoj *poplavi nadražaja*, »nesvrhovitom« obilju nadirućih utisaka, koje on, prema tome, ima da savlada. Naspram njega ne stoji okolina instinktivno približene podjele značenja, već svijet – izrečeno tačno negativno: *polje iznenađenja*, nepredvidljivih struktura koje se moraju preraditi, to jest iskusiti tek u 'predostrožnosti' i 'predviđanju'. Već ovdje leži zadatak fizičke i po život važne prodornosti: čovjek se mora vlastitim sredstvima i samodjelatno *rasteretiti*, to jest *nedostatne uvjete svoje egzistencije samodjelatno preraditi u šansu svoga životnog održanja*«. <sup>53)</sup>

Gehlen u svojoj teoriji jezika želi da dokaže da on dijalektiku ne postiže u pojmu i pojmovnosti uopće, u strukturama spoznaje, nego u *simbolu*, u »slobodnom« raspolaganju stvarima koje je sposobno da transcendira predmetnost. No, zanimljivo je da je Gehlen u *Teoriji slobode volje* slobodu razumijevao kao »slobodan zadatak subjektivnosti«, da se u njegovom najpoznatijem djelu *Čovjek* i ne postavlja pitanje o slobodi čovjeka, o slobodi volje. Njegova je namjera da pokaže identičnost subjekata sa »sistemom vođenja«, koja nadmašuje refleksiju. Iza toga stoji potajna biološka nužnost.

Pored toga, ako Gehlen misli da je postavljanje pitanja o smislu i cilju povijesti besmisleno, ako se na njega ne može dobiti odgovor, jasno je da je sam »život« u svom apsolutno lutalačkom izgledu dobio rang jedine i najviše vrijednosti svakog djelovanja. Čovjek mora sebi stvoriti životne šanse *samodjelatno*. »Zadatak čovjekov sastoji se, u prvom redu, u tome da uopće ostane u životu – ovo je jasno iz toga što mi, naprimjer, za neku ljudsku zajednicu, narod, ne možemo postaviti uopće nikakav drugi zadatak nego da se održi. Jedan pogled u povijest dovoljan je da se pokaže kako je teško takvo postignuće – ta gdje su sada Kartažani ili Burgundani, nekoć moćni narodi«. <sup>54)</sup>

---

<sup>52)</sup> Ibid., S. 78.

<sup>53)</sup> A. Gehlen, *Der Mensch*, S. 38 (str. 34).

<sup>54)</sup> Ibid. S. 66-68 (str. 60-61).



---

Na drugom mjestu Gehlen veli da je očuvanje ili održanje egzistencije ono što je za neki narod prvorazredni smisao postojanja. Čovjek time ostvaruje, zapravo, svoju prirodu. Biološki proces počinje u čovjeku, stupa u odnos prema samome sebi. Time on preuzima beskonačnu odgovornost; djelujući iskorištava sumu iskustava koje je on stekao u sebi; tako je, veli Gehlen, zbiljski postala religija koja ovaj vacuum ispunjava slikama i simbolima nadljudskog bića. Međutim, time što je porekao natprirodni smisao ljudskog života, Gehlen mu je osporio i nadbiološki smisao.

Konačno i oštro formuliran raskid sa tradicionalnim idealizmom zahtijeva postuliranje »novog čovjeka«, »novih ljudi« pomoću kojih ono povijesno novo dopijeva u odnos prema sebi samome. »Veliki ljudi« su pravi reprezentanti i izvršioc i tog preokreta. Gehlen je tezu o novom čovjeku utemeljio na drugoj tezi o »prirodnom čovjeku«, koja nema ništa zajedničko sa znanošću; ona govori da tom čovjeku pripada jedna vrsta »praoptimizma«, koji znači da »čovjek ne poznaje granice onog što je moguće učiniti / sačiniti!«, ne poznaje granice između tokova na koje se može utjecati i tokova na koje se ne može utjecati. Dakle, ljudska djelatnost koja bi trebala nadići »granice konstruktibilnog« jest svojevrsna i politička moć. Ovo se jasno vidi iz Gehlenovog nastojanja da prevlada racionalizam, posebno onaj put mišljenja koji ide od znanosti, prirodnih znanosti, Darwina i Marxa, koji uvodi gospodstvo zakonomjernosti ili moći nužnosti.

No, što je još važnije, sa stanovišta povijesnog mišljenja koje se nije povinivalo iskustvima revolucije u 20. stoljeću, suočene sa »despotijom slobode« (Robespierre), sa diktaturom koja se zahtijeva za postizanje slobode i oslobođenja,<sup>55)</sup> Gehlenova antropologija izražava prije onaj interes koji traži da se sloboda žrtvuje nužnosti koju diktira »životni proces«.

Gehlen kao antropolog-filozof ima u vidu čovjeka sa »velikim ciljevima«, koji svijet oko sebe mijenja i stvara prema slici koju u sebi nosi. Veliki ljudi – kao što je bio Cezar, naprimjer – svojom odlučnom djelatnošću ukidaju razliku između čovjeka i svijeta. Zapravo, taj novi čovjek je »sam svijet i, na kraju krajeva, može se opisati samo polazeći od svijeta koji je njegovo djelo«, njegova kultura. »Čovjek sve to može, jer od sasvim proizvoljne zatečene okoline on planskom i predviđajućom promjenom stvara svoju kulturnu sferu, koja, dakle, kod njega stoji na mjestu okoline i sada svakako pripada *prirodnim* uvjetima života ovog nespecijaliziranog i

---

<sup>55)</sup> Metodološki gledano, u tom smislu je značajno djelo Hannah Arendt, *Über die Revolution*, originalno izdanje: »On Revolution«, bei The Viking Press, New York, 1963. Piper co. Verlag München, 1963., S. 75 i dalje.

---

organski oskudnog bića. 'Kultura' je zato antropološko-biološki pojam, a čovjek po prirodi biće kulture«. <sup>56)</sup>

Filozofskoantropološki to znači da svaki čovjek »na svakom kulturnom stupnju doživljava svoje društvo, svoj kulturni milje i njihovu pozadinu, određeni pejzaž, doživljava sebe kao dijelove 'svijeta'«. <sup>57)</sup> Drugim riječima: ono što je životinji okolina, to je čovjeku – *kultura*: ukupnost stvari-sredstava i predstava-sredstava, stvari-tehnika i mišljenja-tehnika, uključujući institucije, čijim se posredovanjem »održava« određeno društvo, u drugom približnom određenju – ukupnost svih na tome fundiranih institucija-posljedica«. <sup>58)</sup>

Budući da Gehlen, nasuprot nekim redukcionizmima suvremene filozofije i vulgarnog maksizma, nastoji odgovoriti na pitanje o jedinstvu prirode i povijesti / društva, on je primoran da reflektira i o onome skrovitom, koje, ustvari, prikriva fatalističko prihvaćanje usuda »industrijskog društva« i »posthistorijskog« doba. To znači onog usuda po kojemu je sve, i subjekt i objekt iskorištavanja, podložno »sistemu« (u Adornovom i Horkheimerovom smislu) jer su i »najmoćniji - objekti« (Adorno). <sup>59)</sup> I zaista je Gehlen pristao na mit sile industrijskog društva, koje sve prožima i fascinira, na mit visokoracionaliziranog društva, društvene moći, produkcionog aparata, društvenih odnosa u kojima je »raspolaganje tuđim radom kao shemom gospodstva« (Adorno) <sup>60)</sup> jedina logika životnog procesa.

Za razumijevanje Gehlenovog djela »Čovjek« (1940.) možda nije suvišno spomenuti da njegove intencije nisu odgovarale vlastodržcima nacional/«socijalizma«. Učestale su žestoke kritike. U toj oficijelnoj kritici bilo je glasova koji su ovo djelo osudili kao prevaru, kao takoreći »biološkog Fichtea« (E. Krieck), <sup>61)</sup> da ni na koji način ne dopijeva do povijesti, da previda »povijesni oblikotvorni princip rase«. On predočava Gehlenovu antropologiju kao odviše »prirodnoznanstvenu«, kao odviše »racionalnu«, on procjenjuje da je zarobljena »modernom građanskom tradicijom« i predstavama »prirodnog prava«. Krieckov zaključak: biologija i psihologija, kojima je dosuđena velika budućnost ako se sjedine u antropologiju, lutaju

---

<sup>56)</sup> A. Gehlen, *Der Mensch*, S. 86 (str. 78).

<sup>57)</sup> Ibid., S. 87 (str. 78).

<sup>58)</sup> Ibid., S. 86 (str. 79).

<sup>59)</sup> Th. Adorno, *Minima Moralia, Reflexionen aus dem beschädigten Leben* (1944.-1947.). Frankfurt 1951./70., S. 39.; *Gesammelte Schriften*, Bd. 8. *Soziologische Schriften I*, 1972., S. 13 i dalje.

<sup>60)</sup> Th. Adorno, *Einleitung in die Musiksoziologie*, Reinbeck 1968./71., S. 212.

<sup>61)</sup> Usp. E. Krieck, *Die neue Anthropologie*, u: *Volk im Werden VII/1940*.

---

bez priključenja između onih suprotnosti, prirodnih i duhovnih znanosti – već je od doba kada je izrečen (1940.) doživio sud vremena i sud povijesti.

Zapravo, Gehlen – preko spoznajne teorije Schellinga i Schopenhauera – dopijeva do filozofskog pragmatizma (Peirce, W. James, Dewey), do one teorije koja »mora, prije svega, dovesti do nečega – dalje od ekscentričnosti i upojedinjavanja, od promašenog i neplodnog mišljenja, prema nečem važnom i plodnom«. <sup>62)</sup> Naime, pragmatizam je, po Gehlenu, »jedina dosadašnja filozofija koja načelno čovjeka posmatra kao djelatno biće«. Zbog toga je njegova filozofija ono što treba pretpostaviti svakoj drugoj. <sup>63)</sup>

Nas ovdje ne interesira da li ova antropologija predstavlja »utemeljenje« nacional socijalističke znanosti o rasama ili pak radikalno dovodi u pitanje »sve teorijske pretpostavke rasizma«. <sup>64)</sup> U svakom slučaju, ona se razlikuje od onih antropoloških ishodišta koja su se manifestirala u tridesetim godinama 20. stoljeća. Jer, kada se uzme u obzir tadašnja antropologija, uočiti će se da su značajna imena kao što su: W. Sombart, L. v. Wiese, Th. Litt, N. Hartmann, H. Lipps i L. Klages, <sup>65)</sup> ma koliko se međusobno razlikovala i po ishodištu, i po metodi, i po konzekvencijama, bili otuđeni od onog empirijskog, od iskustava i spoznaja što ih nude prirodne znanosti. Svi su antikartezijanski orijentirani kao što je to i Gehlen. Nasuprot Gehlenu, ovi filozofi u traženju postkartezijanske biologije ostaju ipak u okvirima jednog »primitivnog darvinizma« (Werner Rügemer).

Antropologija, koja je na kraju jedne epohe slomila stegu idealizma svijesti i za posljedicu imala uklanjanje jedne metafizičko-univerzalističke slike čovjeka, započela je u znaku povezivanja filozofije sa znanostima, i to u prvom redu sa spoznajama prirodne znanosti (to jest biologije). To je ono što je zahtijevao već Gehlenov učitelj H. Driesch. <sup>66)</sup> Na svjetlost dana se vratilo nemetafizičko iskustvo. Ali ne bez kritičke refleksije. Tako se, naprimjer, Sombart suprotstavio – u ime stanovišta duhovnih znanosti – Gehlenovoj

---

<sup>62)</sup> A. Gehlen, *Der Mensch*, S. 318 (str. 302).

<sup>63)</sup> Ibid.

<sup>64)</sup> Ibid.

<sup>65)</sup> Najprije: W. Sombart, *Vom Menschen, Versuch einer geistes-wissenschaftlichen Anthropologie*, Berlin, 1938., H. Wiese, *Homo sum. Gedanken einer zusammenfassenden Anthropologie*, Jena 1940., Th. Litt, *Mensch und Welt, Grundlinien einer Philosophie des Geistes*, München 1948., N. Hartmann, *Naturphilosophie und Anthropologie*, u: *Bfd Ph XVIII*. 1944., H. Lipps, *Die menschliche Natur*, Frankfurt 1941., L. Klages, *Der Mensch und das Leben*, Jena 1937.

<sup>66)</sup> Usp. Samson, *Naturteleologie und Freiheit bei A. Gehlens*, Freiburg 1976., 67.

---

teoriji jezika, pokušaju da se »racionalno-empirijski objasni porijeklo jezika«.<sup>67)</sup>

Ipak, posebno su zanimljiva svjedočanstva koja se odnose na raspru između Th. Litt i Gehlena. U ovom sporu, koji se rasplamsao oko (nove) slike čovjeka, Litt zastupa postavku o »samostupnjevanju duha«, o »refleksiji refleksije«, koja je oprečna Gehlenovom nedijalektičkom »biologizmu«. Iz ovoga se tokom diskusije korak po korak razvilo Gehlenovo stanovište: da se pođe u empirijskom načinu postupka od iskustva. U onoj mjeri, međutim, u kojoj je to jedno novo iskustvo – znanstveno-filozofsko, Littova argumentacija kojom se dokazuje da je Gehlenova antropologija zapravo biologizam, zastarijeva i gubi svoj smisao. U tom sporu i N. Hartmann dovodi u pitanje postavku i ishodište o čovjeku kao »biološki oskudnom biću«, ali ne i cijeli antropološki projekt. Slika tog spora se upotpunjuje ako se ima u vidu ne samo Hartmannova ontološka pozicija već i ishodište neoskolastike i protestantske teologije (SJ. Nink, M. Doerne), i one kritike koja je prirodnoznanstveno orijentirana. Uspom Gehlenove antropologije pretpostavlja utjecaj francuskog fiziologa Carrela i njegovog djela *Čovjek, nepoznato biće* (USA 1921. i 1936. u Njemačkoj), na koga se sam Gehlen često poziva. Ono osobeno u njegovom djelu je antimetafizičko-empirijsko ishodište: Carrel objašnjava zašto je potrebna kolaboracija različitih prirodnih znanosti u izučavanju čovjeka. Bit će dovoljno da navedemo da je za njega čovjek civiliziranog svijeta, ustvari, izopačen, da je potpuno izgubio svoje »funkcije adaptiranja« u fizičkom, moralnom, religioznom i znanstvenom pogledu.<sup>68)</sup> Carrel očigledno dolazi do postavke da je čovjek u biti otvoreno biće, a ne »biološki« determinirano, do postavke koja je prožela i u drugim značenjima suvremene slike o čovjeku.

Pozicija V. v. Weizsäckerova izražena u djelu *Gestaltkreis* (Theorie der Einheit von Wahrnehmen und Bewegen, Leipzig 1940.), koje se pojavljuje u isto vrijeme kada i Gehlenovo djelo *Čovjek*, nastoji da se razgraniči od dualističkih i mehanicističkih poimanja i da čovjeka razumije, u prvom redu, samo kao individualno djelatno prirodno biće, koje je podložno prirodnim zakonima. No, s ovim određenjem, posebno sa pojmom »kretanja«, V. v. Weizsäckerova teorija zaostaje iza Gehlenove teorije djelovanja.<sup>69)</sup>

---

<sup>67)</sup> Ibid.

<sup>68)</sup> Vidi o tome Werner Rügemer, *Philosophische Anthropologie*, S. 104/5.

<sup>69)</sup> Kritičku refleksiju o tome daje P. Weinberg, *Handlungstheorie und Sportwissenschaft*, Köln 1978., S. 41.

---

No, teza da su Gehlen i E. Rothacker veoma bliski u filozofsko-antropološkom pogledu, da su konzervativni, također je ishitrena. Istina, Rothacker osnažuje tada važeću ideju, zapravo, antropološku shemu o djelovanju – situaciji – svjetonazoru. On je virtouzno koristio mogućnost redukcije »kultura« i kulturnih dostignuća na »određene tipove čovjeka« i razumijevanja, idealističkog tumačenja svjetonazora kao instrumenta samoponašanja i samo-držanja u svijetu. To su istaknute postavke koje proizlaze iz unutarnje aporetike duhovno-znanstvene filozofije povijesti (Werner Rügemer).

Ako se kritički analizira pozicija tadašnje filozofske antropologije, jedva je moguće ozbiljno govoriti o »podvrgavanju znanstvene racionalnosti političkoj iracionalnosti«, o »metafizičkom politiziranju biologije« (Werner Rügemer).

Svakako, ne bi bilo izlišno podsjetiti da je kod Gehlena – poslije Drugog svjetskog rata – došlo do izvjesnih pomaka. Tako, naprimjer, Fichte središnja figura njegove filozofije, koji je u ranijem razdoblju bio najznačajniji mislilac i krunski svjedok, sada postaje samo negativna tačka odnošenja. Već u spisu *O rođenju slobode iz otuđenja* skicirana je ta nova filozofska pozicija i zgusnutije izražena no negdje drugdje. Gehlen je počeo od toga da se na Fichtea mogu svesti oba »najznačajnija« i »najdalekosežnija otkrića dvaju posljednjih stoljeća«. Zacijelo, to je »dijalektička metoda mišljenja i... Fichteova formula o 'izgubljenoj slobodi', o otuđenju...«.<sup>70)</sup> Za njega je »Fichteova formula« ona koja se isključivo bavi time da legitimira čovjekovu »silu raspolaganja svojom vlastitom samostalnošću«, koja iščezava u njegovim proizvodima, koja se, pak, ponovo zahtijeva jedino posredstvom samodjelatnosti subjekta. Riječ je o misli o izgubljenoj slobodi koja se potom zahtijeva i ponovo stiže u »dijalektičkom procesu«.<sup>71)</sup> Ta »Fichteova formula« je topos i misaone figure klasičnog idealizma, ali i filozofije, idealističke filozofije u kasnijem dobu. Schelling je iz toga razvio »veliku shemu« o ideji – otuđenju – u bitku-izvan-sebe – ponovnom sticanju slobode u povijesnom procesu događanja. U lijevo orijentiranoj Hegelovoj školi formula se odnosi na politiku, (kod Feuerbacha) na religiju. No »pravo 'materijaliziranje' Fichteove formule«, dakako, pod utjecajem Mosesa Hessa, najradikalnije je proveo ipak Karl Marx.<sup>72)</sup>

Tu se ustanovljava ono što i danas misle neki marksisti, usprkos izvjesnim modifikacijama koje izazivaju povijesne okolnosti i iskustvo

---

<sup>70)</sup> A. Gehlen, *Über die Geburt der Freiheit aus der Entfremdung*, u: *Studien*, S. 234.

<sup>71)</sup> *Ibid.*, S. 232.

<sup>72)</sup> *Ibid.*, S. 239.

---

vremena, da se klasični idealizam i marksizam u cjelini mogu svesti na »Fichteovu formulu«. Gehlen se pri tome zadovoljava analizom »mladog Marxa«, koji otuđenu diobu rada moderne kapitalističke proizvodnje shvaća kao uzajamnu zavisnost svakog individuuma »od drugih«, zbog čega se ukidanje otuđenja ne može doseći samo ukidanjem privatnog vlasništva nego konačno »samog rada«, a time i klasnog ustrojstva društva.<sup>73)</sup> Mi, pri tome, imamo u vidu Marxovu – u biti utopijsku viziju komunizma koji zahtijeva ukidanje diobe rada, ukidanje rada – u formi čovjekove »samodjelatnosti«, koja ne dopušta ono što je do sada bilo važeće: da se čovjek vezuje isključivo za jedno područje ili jedan krug djelatnosti. U skladu sa kritičkim promišljanjem ove »epohalne Fichteove formule«, koja seže od Marxovog do Freudovog doba, Gehlen misli da je ona postala ne samo filozofija već i politika: »centralna predstava modela svih novih revolucija«,<sup>74)</sup> svih društvenih promjena.

Međutim, sve revolucije podliježu imperativu sustajanja ili izopačenja; nezavisno od onog smisla što ga Gehlen pridaje tom porazu, valja reći da nisu ukinule elemente eksploatacije i otuđenja koje pogada i slojeve koji eksploatiraju i slojeve koji su eksploatirani. Tamo »gdje je sloboda svagda postojala kao jedan zahvatljivi svjetski realitet, bila je prostorno ograničena« (Hannah Arendt),<sup>75)</sup> geopolitički, nacionalno, korupcijom koja je stvarana stoljetnim tradicijama. I to, dakako, »važi za slobodu svake vrste«. Gospodstvo u bilo kojoj formi je temeljni princip ne samo političkog mišljenja nego i političkog života. Adorno je svojevremeno iznio uvjerenje kako je spremnost ljudi na *žrtvu*, ustvari, najmoćniji povijesni pojam ideološke logike. No, »pretpostavka njegovog identiteta je kraju prinude identiteta«. Ne postoji »sreća« tamo gdje »sopstvo nije ono samo«. Možemo govoriti o »žrtvovanju« kao svjedočanstvu i najzlokobnijem »mitu dvadesetog stoljeća«, kao svjedočanstvu njegovog kraja, čije obrise već i sami naslućujemo. Prema toj interpretaciji čovjek ne žrtvuje samo svoj intelekt, svoj individualni um, već i sebe samog u cjelini, i u tome ga niko ne može omesti, iako »postoji objektivno lažni martirijum«. Sve je to do izražaja doveo fašizam. To da se žrtva i žrtvovanje pretvaraju u načelo života, u kategorički imperativ, u vrlinu, ne samo da spada u fašistički (i staljinistički) repertoar društvenog života, već čini mogućim da se govor o predstojećim katastrofama svede na govor o prošlim i suvremenim katastrofama.<sup>76)</sup> Za nas se, kao i za Adorna, pojam žrtve i žrtvovanja uzdiže

---

<sup>73)</sup> Ibid., S. 239.

<sup>74)</sup> Ibid., S. 344.

<sup>75)</sup> O tome Hannah Arendt, *Über die Revolution*, S. 354, 355 i dalje.

<sup>76)</sup> Usp. Th. Adorno, *Stichworte. Kritische Modelle 2*. Frankfurt 1969., S. 188.

---

kao opomena: da smo zaboravili »da bi humanitet mogao biti ono stanje nekog čovječanstva koje bi se oslobodilo konstelacije sudbine i žrtve«. <sup>77)</sup>

No, da se vratimo samom Gehlenu. Neuspjeh modernih revolucija predstavlja ono iskustvo čovječanstva koje dovodi u pitanje pravosnažnost one »epohalne«, »Fichteove formule«. Ona više nije okvir djelotvorne i provokativne scene: kao potreba za djelovanjem ona je potisnuta. <sup>78)</sup> Nije moguće – »u formi nužnosti koja dospijeva spolja« - realizirati »slobodu« na način kako to propisuje ona formula koja seže od Marxa do Freuda. U prvi plan dolazi zbilja koju je prekrivala misaona figura ove »epohalne formule«. Gehlenova argumentacija može također namjerno ili nenamjenro služiti tome da se u metafizičko-konzervativnom smislu pretvaranje takvog jakobinskog protesta, jakobinskog pathosa slobode u »teror« u praksi i politici razumije ne samo kao »nužnost«; ne samo kao obesnaženje »Fichteove formule«, iza koje se pomalja giljotina, čiji put vodi od nje do gasnih peći. Ne bi smjelo začuditi što se time – pretvaranjem pathosa slobode u »teror« - nagovještava revolucija kao »faktička ne-egzistencija« (Hannah Arendt).

---

<sup>77)</sup> Th. Adorno, *Noten zur Literatur III*, 14.

<sup>78)</sup> A. Gehlen, *Über die Geburt der Freiheit aus der Entfremdung*, u: *Studien*, S. 232/233.