

КУЛТУРА ПОЛИСА  
УДК 141.319.8:316.334.3GELEN  
ПНР

## МАРИО КАЛИК

Факултет за културу и медије  
Универзитет Мегатренд  
Београд

# ГЕЛЕНОВА АНТРОПОЛОГИЈА И ПРОБЛЕМ ИНСТИТУЦИЈА

**Сажетак:** Арнолд Гелен је своју филозофску антропологију засновао на идеји човека као делатног, самостваралачког бића. Међутим, у његовој теорији институција та идеја бива укинута тезом о потпуном осамостаљивању институција спрам човека и његовог делања. То је основна противречност Геленове филозофије. Због тога, иако се више пута позивао на Маркса, Гелен промашује суштину Марксових увида. Институције имају историјски и друштвени карактер који се мења човековом делатношћу и доводи у склад са његовим потребама и интересима. У класном друштву институције нису празне форме, већ су неизбежно прожете класним садржајем и његовим супротностима. У погледу поделе рада оне су тотална негација модерног принципа субјективности, чију највишу филозофску артикулацију даје класични немачки идеализам. Занемаривање овог важног појма и принципа води Гелена у одбацивање сваке људске субјективности. Међутим, истинско решење друштвених проблема које и сам Гелен увиђа, као и противречности на којима остаје његова мисао, немогуће је без узимања у обзир принципа субјективности. Његовим везивањем за радничку класу и њену еманципацију остварује се идеја до које је дошла и Геленова филозофска антропологија, и којим се руководи свака аутентична друштвена пракса. Она је језгровито изражена у Марксовој мисли да је „корен човека човек сам”.

**Кључне речи:** човек, делање, институције, класе, подела рада, субјективност, еманципација

## Геленово утемељење филозофске антропологије - човек као делатно биће

Антрополог и филозоф Арнолд Гелен (Arnold Gehlen) на особит начин је сагледао проблем „положаја човека у космосу”<sup>1</sup> у свом главном делу „Човјек. Његова природа и његов положај у свету” (Gehlen, 1990). Водећи се начелом „научне, тј. емпиријске анализе човјека”, он одбацује „формулу” која „изводи човјека из бога” као „ненаучну”, а ону другу, која човека изводи из животиње, као „научно двозначну”, истичући одмах да „оба становишта имају једну заједничку претпоставку: наиме, да човјек не може бити схваћен из себе самог, да се може описати или протумачити само категоријама изван људског” (Gehlen, 1990: 8). Насупрот тим становиштима, он мисли „да ова претпоставка није нужна, да је, напротив, могуће развити схватање бити човјека које се служи - технички речено - врло специфичним појмовима, примјереним само овом предмету” (Gehlen, 1990: 9). Геолошко-метафизичко решење је у својој најразвијенијој, Шелеровој верзији, завршило у везивању човекове суштине за „дух”. На тај начин оно је превишло да се облици понашања карактеристични за човека појављују и на „нижим ступњевима”, већ у домену његових сензомоторичких реакција, које се суштински разликују од животињских. Зато је Шелерово свођење оног специфично људског елемента у човеку на дух „преуско”. Међутим, супротно, „натуралистичко” схватање, по коме је човек само део, макар и развијенији, животињског света, није способно да схвати да „у човјеку пребива сасвим једнократан, цјеловит нацрт природе који иначе прије није искушан” (Gehlen, 1990: 13). Оно је свуда завладало „по цијену сасвим безобзирног запостављања људског унутарњег живота или сасвим дјечјих представа о његовим садржајима (језик, машта, воља, спознаја, морал)” (Gehlen, 1990: 13). Занимљиво је да Гелен оштро одриче овом схватању претензију да буде „биолошки” начин мишљења, сматрајући да је управо његов приступ

<sup>1</sup> Тако гласи дело Макса Шелера (Scheler) који се може сматрати утемељивачем филозофске антропологије као посебне филозофске дисциплине. Scheler, Max (1987): *Položaj čovjeka u kosmosu; Čovjek i povijest*, Veselin Masleša, Sarajevo.

„егзактно биологички” односно, да би се ова забуна потпуно избегла, „антропобиологички” (Gehlen, 1990: 13,14). Јер, „кад је ријеч о човијеку, не смије се биологичко посматрање односити само на соматско, на тјелесно” (Gehlen, 1990: 14). У чему би онда било „антропобиологичко” постављање питања? „Оно се састоји једино у питању о *условима егзистенције* човјека” (Gehlen, 1990: 15).

Пошто је истакао главне недостатке доминантних тумачења човековог бића, и тако спрам њих одредио своју позицију, Гелен је могао да приступи „позитивном” делу свог рада, примењујући раније наведену „емпиријско-аналитичку” методу. Прва чињеница која нам је искуствено доступна у погледу човековог постојања јесте да је човек „биће стављено, пред собом или наспрам других, пред задатке који су пуким опстојањем дати, али не и рјешени” (Gehlen, 1990: 8). Тако, „посматрамо ово чудно и неупоредиво биће, коме недостају сви животињски животни услови, и питамо се: пред каквим задацима стоји такво биће ако хоће да једноставно одржи свој живот, да продужи своје опстојање, ако хоће да одржи своју голу егзистенцију?” (Gehlen, 1990: 15). То је оно почетно и кључно питање које се поставља у „антропобиологичком оквиру”, а одговор на њега показује у чему је посебност оног нацрта којим је природа кренула с човеком. Позивајући се на једну Ничеову мисао да је човек „још неустановљена животиња”, Гелен даје почетно одређење човека: „бит човјека је на неки начин ’недовршена’, није ’укотвљена’” (Gehlen, 1990: 8). Први знаци ове недовршености виде се у његовој органској и телесној конституцији. У односу на животињу која има развијене инстинкте као схеме реакција које су савршено прилагођене околини, човек је у морфолошком погледу одређен недостацима, неразвијеним, редукованим инстинктима. Ова редукација чини да је човек преплављен спољашњим надражајима и да се првобитно суочава са хроничним вишком порива које мора некако да задовољи или бар „закочи”. Због свега тога, остављен само са својим слабим, искључиво природним предиспозицијама, човек не би могао дуго да одржи свој живот, да успешно реши онај задатак који као примарни затиче у свом постојању. Једини начин да човек преживи је да властитом делатношћу осигура своју егзистенцију. У томе одлучујућу улогу имају његове више функције, и њима прилагођени

телесни органи. „Под теретом животног нужног задатка развија се хијерархија постигнућа, у којој се може доказати *исти закон*” (Gehlen, 1990: 47). Човек је делатно биће, то је његово прво и последње одређење; делатност прожима све димензије човековог бића, од најнижих виталних до највиших „духовних”. Јер, када успемо да разумемо човеково „постигнуће да живи”, онда имамо „одговор на питање: зашто ипак језик, зашто ипак машта, унутарњи свијет, сећање?” (Gehlen, 1990: 72), дакле, на оно питање пред којим натуралисти могу само да заћуте. Стога појам делања, као нечега што обезбеђује унутрашње јединство човековог бића, и што га чини различитим од већ-довршене животињске природе, доводи до тога да се филозофска антропологија, на њему заснована, појављује као самостално знање о човеку, подједнако надмоћно спрам теологије и природне науке. Јер, нити је човека створио Бог, нити је он пуки продукт природне еволуције. Он је створио и непрестано ствара самог себе, у сукобу са природом у себи и око себе.

Прве наговештаје оваквог разумевања појма делања Гелен налази код Шилера (Schiller) и Хердера (Herder). Шилер је мислио да „једино човјек, између свих познатих бића, има повластицу да својом вољом захвати у круг нужности, који је за пука природна бића нераскидљив, и да у самом себи отпочне сасвим свјеж низ појава. Акт којим он ово чини зове се прије свега *дјелање*”. Гелен овде с правом препознаје „кантовску дефиницију слободе” (Gehlen, 1990: 32). Хердер је тврдио да „пошто више није непогрешива машина у рукама природе, (човек) постаје сам себи сврха и циљ обраде” (Gehlen, 1990: 32). Ближе одређење човека као „делатног бића” је да је он „биће одгајања” и „тај који предвиђа” (Gehlen, 1990: 31). Човек је „Прометеј упућен на удаљено, на неприсутно у простору и времену, он живи - у супротности према животињи - за будућност, а не у садашњости” (Gehlen, 1990: 31-32). Она редукација инстинката сада показује своју позитивну страну у човековом „отварању према свету”: „Човјек је отворен према свијету, значи: он се *лишава* животињског прилагођавања у ограниченом миљеу!” (Gehlen, 1990: 35). Човек има могућност да „закочи” или „помери” своје пориве, чак да их (пре)усмери у сасвим другом правцу, „преокрене” (Gehlen, 1990: 52-54). Овај процес Гелен назива „растерећењем”; оно је, поред делања, кључни појам

антропологије. Захваљујући ослобођености од непосредне принуде потреба и порива, човек своје властите недостатке који су, као такви, нужно оптерећења за његову егзистенцију, може да претвори „баш у средства своје егзистенције”, посредством различитих „комуникативних акција” које представљају његове више функције (Gehlen, 1990: 43, 65-66). „То је продуктивно постигнуће растерећења: (човек) кида круг природне *непосредности*, у коме животиња остаје заробљена са својом непосредном чулном сугестијом и тренутном реакцијом” (Gehlen, 1990: 46). Историја науке, на пример, као сублимације инстинктивних поступака и „чисто рационалног заузимања става”, може се у овом контексту видети као „историја врло мучне унутарње аскезе, врло умјетно одгојених аката одрицања од инстинктивно условљених 'предрасуда'" (Gehlen, 1990: 30). Пошто поривни живот, због своје изворне преоптерећености, стоји под „принудом формирања”, што је нужан услов социјалног живота, он се мора „оријентисати” и „организовати”. На том месту се по први пут појављује појам институција. „Преко или кроз институције се проводи организација порива” (Gehlen, 1990: 56). А „субјективни корелати објективних институција” су више потребе („трајни интереси”) које расту на оним закоченим, нижим потребама (Gehlen, 1990: 55). У функционисању институција главну улогу имају навике, оне растеређују, представљајући базу „за више, на њима израсло варијабилно понашање” (Gehlen, 1990: 66). Уосталом, „варијабилно држање према приликама” одлика је интелигенције, за разлику од инстинката (Gehlen, 1990: 26). Стога се може закључити да се „*све више функције* човјека на сваком пољу интелектуалнога и моралног живота, али такође профињивања кретњи и дјелања сада тако развијају да изградња фундаирајућих, стабилних базичних навика *растеређује* енергију мотивације, покушаја и контроле која се првотном тамо примењује и *'предаје је према горе'*” (Gehlen, 1990: 66-67). Пример који илуструје овај став, и који Гелен често користи да би показао велики значај институција и њихову позитивну улогу у људском животу, јесте подела рада: „Треба, нпр., промислити да се организација друштва брине за, у извјесној мери, правовремено и хабиутелно трајно испуњавање елементарних биолошких потреба... Они који нису обухваћени подјелом рада у основној произ-

водњи постају тиме у овим својим вишим интелектуалним и практичним функцијама слободни за начине понашања који... производе ствари које су бескорисне али лијепе, или тиме што се одају изградњи, диференцирању, богаћењу заната, умјетности и ритерству” (Gehlen, 1990: 67). Тако у „Човеку” Гелен поставља и отвара питање институција на следећи начин: „Како то да човјеку ипак, с обзиром на његову отвореност према свијету и редукцији инстинката, при цјелокупном потенцијалном у њему садржаном невјероватном пластицитету и нестабилности, полази за руком понашање, које је, у ствари, предвидљиво, правилно, које се ипак може провоцирати с извесном сигурношћу, при датим условима, дакле такво (понашање) које би се могло назвати квазиинстинктивно или квазимоторично, које код њега стоји на *мјесту* правог инстинктивног и које очито тек дефинише стабилну социјалну везу? Тако питати значи поставити проблем *институција*... Ако се институције разбију, видимо како се одмах јављају неурачунљивост и несигурност, незаштићеност понашања од надражаја, које се сад може означити као нагонско” (Gehlen, 1990: 80).

### Геленова теорија институција

Даљем развијању питања институција Гелен приступа у свом другом главном делу („Прачовек и касна култура”), на темељу фундаменталних антрополошких увида задобијених у „Човеку” (Gehlen, 1994). Институције, пре свега, откривају историјски карактер човековог постојања, по чему се он битно разликује од животиње: „Човјек може само индиректно задржати трајни однос спрам себе и себи једнакога, он се мора извањштити како би себе заобилазно поново нашао, а ту се налазе институције. Оне су бесумње, Marx је то точно увидио, форме испостављене по човјеку, у којима је тај разбарушени материјал постварен, заплетен у ход саме ствари и управо тако учињен трајним. Баш тако бивају људи конзумирани од властитих творби а не од сирове природе као животиње” (Burger, 1994: 277); „О њима напосљетку овиси сва стабилност до у срце порива, свака трајност и континуитет оног вишега у човјеку. Обратном, посљедица тога што је човјек повијесно биће јест да мора допустити да га конзумирају

хисторијски нарасле збиље, а то су опет институције: држава, обитељ, господарске, правне силе итд.” (Gehlen, 1994: 8). Тако су стабилност и трајност, без којих једно „још неустановљено” биће не може опстати, сасвим логично темељне одлике установа, односно институција (Gehlen, 1994: 19, 42). Институције, укључујући њихово нужно осамостаљивање спрам појединаца, имају за сврху подмирење основних животних потреба, тј. одржање живота као онај првобитни човеков задатак, али и обезбеђење његове целокупне физичке и психичке сигурности и растерећености, који даље омогућавају окретање вишим човековим делатностима: „Све институције рада, владавине, обитељи итд. данас, као и увијек, имају изравну вриједност за испуњење примарних људских потреба” (Gehlen, 1994: 18); „Позадинско испуњење или сигурност тичу се и важења норми: у сигурности је, наиме у односу заштите и покорности, задња легитимација овласти моћи да упућује” (Gehlen, 1994: 69); „Институције дјелују као ступови носачи и као преграде чију промјенљивост, додуше, показује читава људска повијест. Али је од већег значаја њихов постулат на опћенитост. Ако разбијемо институције, тада ће провалити у људима читава елементарна несигурност, спремност на изопаченост и хаос” (Gehlen, 1990: 467). У складу са овим увидима, Гелен се позива на Јерингов став да је „крајња сврха државе и права производња и осигуравање животних услова друштва” (Gehlen, 1990: 417), и поново истиче благотворни учинак поделе рада: „Стационарно испуњење потреба и тако наступајуће растерећење од афеката морају ослобађати погонску енергију (Gehlen, 1994: 33)... У нашем примеру ’специјалиста’ у диоби рада, којег уздржавају други, не чини више ’гладним будућа глад’ како је рекао Hobbes, него се он растерећује од трајне активности потраге за храном, а кронична страна глади, њезин страх од саме себе, више се не осјећа - управо то је сигурност” (Gehlen, 1994: 50); „Човјек зато не дјелује нужно и никако у правилу у смјеру својих примарних потреба, него се његово дјеловање на властитој разини може развити управо када је растерећен од својих властитих потреба за испуњење којих наступају радње других” (Gehlen, 1994: 61-62).

Из овакве природе институција следи одговарајуће обликовање човекове делатности, његове личности, моралне свести (ка-

рактера), и слободе. Као базични феномен јавља се чињеница да човек „сам себе до у срце поима под категоријама објективности” (ибид. 74). Карактер подразумева „стабилне навике и убеђења”, он је „производ одгоја друштва у коме живи и његове подјеле интереса” (Gehlen, 1990: 404). Тако се „слободним може постати само унутар своје дужности, но управо то ваља поновити гдјегод се јавља тврдња: оно арбитрарно субјективно, то је слобода” (Gehlen, 1994: 28). А „тко не жели бити особност у својим увјетима, него у свима, тај може само пропасти” (Gehlen, 1994: 268).

Гелен се у формулисању теорије о институцијама руководио проучавањем архајских друштава и менталитета: „Ми своје категорије претежно развијамо на *архајским* културама...утолико уколико су праве, те категорије стога ипак остају антрополошки битне, о чему свједоче и многи случајеви примјена и илустрације на модерном културном животу” (Gehlen, 1994: 90). Он истиче „моралну драж студија примитивних култура” (Gehlen, 1994: 26), која се открива у томе да је „’свјетоназор’ примитивних друштава увијек величанствено затворен...Та је затвореност могућа само ако сви појединачни садржаји у њу уђу оштро профилирани и са дефинираним карактеристикама - бесконачност пуко субјективнога нема јавно значење, па ни икакав статус” (Gehlen, 1994: 22). У институцијама тако лежи „сво подзиђе стабилности и континуитета, а исто вриједи и за примитивне односе” (Gehlen, 1994: 24).

Човеково понашање унутар институција сасвим је „хабилитирано”, прилагођено њиховим захтевима, у складу са чврсто укореењеним, навикнутим обрасцима делања, мишљења, осећања и вредновања. Оно се прилично сигурно може проценити ако се зна место појединца у друштвеном систему (Gehlen, 1994: 268), и у рационално организованом друштву појединац ће доживети највеће одобравање ако се понаша у складу са стварима и конвенционално (Топић, 1982: 179). Гелен стога прецизира да, говорећи о „самоврховитости” институција, тим појмом „наравно, не жели се рећи да ти осамостаљени уређени склопови...у строгом смислу одређују ’задње’ норме и циљеве дјеловања. Хабитилизирано дјеловање у њима има, штовише, чисто чињенични учинак *суспензије питања о смислу*. Онај тко набаци питање о смислу, тај се или забунио, или свјесно или несвјесно изражава потребу за другим институцијама него што су постојеће... Постави ли се питање о

институцијама највишег ранга, дакле оно о задњим нормативним суставима, онда се навијештају врло драматични сукоби” (Gehlen, 1994: 60).

Такви сукоби се морају избећи. Стање у коме се можемо наћи ако институције почну да се разграђују или распадају најјачи је аргумент у прилог њиховог очувања и одбране. Већ смо видели да се тиме ослобађају они (ауто)деструктивни процеси које су институције обуздавале или неутралисале. „Распадне ли се дисциплина изучених радника и професионалних корпорација, правника, учењака, чиновника, влада и цркви оријентирана према опере оператум, осамостали ли се оно идеолошко и хуманитарно и те форме извана смекша, онда је култура на крају, онда се почиње ‘обликовати’ оно што више нема форме” (Gehlen, 1994: 24). „Тим потресом започиње онесигурење појединца, престрашена афективна спремност, посве аутоматски настаје неповјерење као атмосферски састојак - разријеђена и протрахирана, кронична ‘petite peur’ која се у француској револуцији први пут експлозивно показала као ‘grande peur’”. (Gehlen, 1994: 53) „Речено у мало речи: збуњеност у људима као резултат потреса њихових институција има за последицу њихову примитивизацију, њихово понашање подсећа на напрегнуте покушаје споразумијевања глухонемих... Не може се превидјети примитивност тих облика, она се свјесно изазива и одржава, као што *Castrovi* војници не брију своје прашумске браде...” (Gehlen, 1994: 269-270); „Када институције у ковитлацу времена почну пропадати, мрве се или се свјесно разарају, та се сигурност у понашању губи...несигурност постаје опћом” (Gehlen, 1994: 43)

Као „талог растварања” институција (Gehlen, 1994: 270), „човјекова стигма” у доба њихове разградње (Gehlen, 1994: 9), појављује се „субјективност”, односно „субјективизам”. Пошто нема више стабилних институција које су јој обезбеђивале сигурност, „субјективност мора покушати пронаћи неко хватиште у себи самој - тада она нужно сама подиже захтјев за јавним важењем...Такођер настаје више јавних мнијења у чију струју може доспети напросто све, јер се у тој констелацији свака изјава јавља као могућа радња” (Gehlen, 1994: 43) „Субјективизам” је „оптерећеност јаством такве врсти да појединац *своја* случајна унутарња

својства, *своја* управо њему припала увјерења и мисли и *своје* осјећајне реакције без даљњег и непосредно доживљава као да су од надособног значења.” (Gehlen, 1994: 271) Тада на сцену ступају она питања која су у време стабилног функционисања институција, по Геленовом мишљењу, била с правом суспендована, питања о „смислу” или „сврхама” институција која теже њиховом „разумевању” или промени: „Тек када увјети опстанка постану несигурнима, па према томе и начини понашања неке скупине, из ње се или извана јављају проматрачи који имају потребу ‘разумјети’ и идеолошко-реформистички дјеловати” (Gehlen, 1994: 66). „(Субјективно ‘разумевање’ је) ‘попреко животной пракси’ (Rothacker). Оно је иступило из ње и по супстанцији је неко друго од утврђених, једностраних и институционално укочених радњи и опажаја култура” (Gehlen, 1994: 86).

Имајући у виду разорне последице распада институција, и последичног ширења „ефемерне” субјективности (Gehlen, 1994: 22), Гелен закључује своје разматрање једним практичним ставом: „Индиректност одржавања живота израсла је у модерном културном систему у огромну апаратуру, у којој ипак сви налазе свој живот и у којој је сваки најмањи грађевни камен чин стваровито-дисциплинованог посла, тако да се било који атентат на основе тог система мора спријечити” (Gehlen, 1990: 358). Наравно, „та посве аскетска тенденција, у којој човјек себе чини такорећи каменчићем у уређеном склопу, модерном је субјективизму врло омражена” (Gehlen, 1994: 71). То је зато што он не увиђа да „практично навикнуто понашање у човјека заузима оно мјесто на којему у животиње налазимо инстинктивну реакцију” (Gehlen, 1994: 23). Успешно људско делање могуће је само на темељу таквих (квази)инстинктивних навика, у оквиру институција које их осигуравају и повезују. Стога се атентат на те институције, који се спроводи под вођством модерне субјективности, по сваку цену мора спречити.

### Основна противречност Геленове филозофије

Гелен је у својој филозофској антропологији убедљиво доказао значај човекове (само)стваралачке делатности као начела

изградње људског бића. Иако је ставио претерани нагласак и на изванредан начин апсолутизовао принцип (одржања) живота, посматрајући га не само као првог, већ готово као јединог и последњег човековог задатка, у чијој служби потпуно стоје и оне највише способности, важно је да је тај принцип узет у обзир и истакнут његов значај. У свом учењу о институцијама, Гелен је с правом указао на њихову важност у људском (друштвеном) животу коју једна вулгарна верзија идеализма, као уверење у свемоћ и самодовољност идеја (потпуно лишених својих материјалних објективација), не може да схвати. Већ је Хегел (Hegel) као идеалиста говорио да „суштина мора да се појави” - у човековом друштвеном свету идеја постоји као „објективни” дух, а у људској историји се „светски” дух, захваљујући својеврсном „лукавству ума”, остварује посредством страсти и других објективација народа и појединаца. Геленово позивање на Маркса као (историјског) материјалисту у овом погледу није спорно: „Човјек није апстрактно биће које се налази изван свијета. Човјек, то је човјеков свијет, држава, друштво” (Marx/Engels, 1989: 90). Човек, другим речима, постоји једино у одређеним облицима своје материјалне (и духовне) делатности. Међутим, и ту настаје кључни проблем, Гелен је поништио битну разлику између одређених облика и оцућења. За њега је одређених облика делатности у институцијама могуће само као њихове оцућење од самих људи; оне се не осамостаљују само у односу на своје првобитне сврхе (мотиве) настанка, већ постају самосврховите по себи, независне од било каквих друштвених потреба које би, у крајњој линији, требало да им буду у основи, и потпуно самосталне у односу на свест појединаца који су им до краја потчињени. Тако Гелен у делу своје теорије посвећеном институцијама као да негира све оне плодне увиде до којих је дошао у својим фундаменталним антрополошким разматрањима. Човек, по њему, треба да заузме становиште према себи, али не треба нити може према институцијама (осим изван, као сам Гелен, и то нужно у облику њихове афирмације). Он је изгубио инстинкте у биолошком смислу (што има позитивне учинке), али их посредно поново задобија у институцијама (навике као (квази) инстинктивна понашања). Понашајући се интелигентно, човек се држи варијабилно према чињеницама, али не и према институцијама и њи-

ховим „чињеницама”, које намећу једнозначне и стереотипне облике држања. Историја науке је историја „врло мучног одрицања од инстинктивно условљених ‘предрасуда’”, али је „историја” институција историја лагодног прихватања (квази)инстинктивно условљених предрасуда. Натуралисти су, по Гелену, сасвим занемарили човекову унутрашњост, али он то исто чини кад су институције у питању. Човек може слободно да започне неки низ радњи у природи, али не може у институцијама. Он „није непогрешива машина у рукама природе”, али јесте у „рукама” институција. Он, као Прометеј, живи за будућност, а не у садашњости, али та будућност је унутар институција само вечно понављање садашњости. Прометеј је, узгред, украо ватру од богова и дао је људима. Човек, међутим, не може нити треба да се „искраде” из институција. Човек је онај „који битно хоће”, али битно неће када су у питању институције. Човек је „присиљен да буде креативан”, али је у институцијама принуђен да буде репродуктиван. Он је отворен према свету, али није отворен према институцијама. Он кида круг природне непосредности и располаже светом, али не кида круг институционалне непосредности и не располаже институцијама; оне, заузврат, располажу њим. Он може да преокрене правац покрива, али не може да преокрене правац институција. На крају, навике ослобађају енергију према „горе”, оне растеређују; али ништа не растеређује од институција и њихових навика. Гелен каже да човек може бити слободан само у „својим” условима, али управо услови унутар институција нису његови, већ једнострано одређени од самих институција. Он, дакле, није слободан ни у држави, ни у предузећу, ни у браку, чак ни у цркви; али, где је онда уопште слободан? И да ли то може бити? Изгледа једино у оној чистој унутрашњости коју сам Гелен тако презриво одбацује. Све у свему, оно што је добио савлађујући природу у себи и око себе, човек као да је изгубио у институцијама, као да је у њима нестао као човек и постао на неки начин животиња. Једина разлика је оно „квази” о коме Гелен ништа посебно не говори. Оно служи само као слаба закрпа за темељну противречност која раздира његову теорију. Самосталност коју је „предмет” човек стекао насупрот животињи у његовој филозофској антропологији, у учењу о институцијама ишчезла је у корист њихове самосталности. Човеков друштвени свет код Гелена се претвара у отуђени свет

хипостазираних и фетишизованих институција. Унутар њих, појединци могу бити само поједени („конзумирани”) или функционисати као пуки „каменчићи” у аутоматизованим склоповима и процесима. Свакако, најстабилнији и најтрајнији је свет камења, односно геолошки, аорганиски свет. Проблем је што је цена такве стабилности и трајности одсуство живота и (животне) делатности, боље речено, мртвило. Геленовске институције стога најављују смрт Човека. У њима је човек сведен на ствар, дакле, као човек је умро.

### Историјски и друштвени карактер институција

Гелен се у више наврата позивао на Маркса. Превидео је, међутим, Маркову јасну критичку интенцију у схватању односа између појединаца и друштвене стварности - осамостаљене и отуђене историјске творевине настале човековом практичном делатношћу морају се поново вратити револуционарним чином под његову властиту контролу. Историчност човека подразумева не само да институције „конзумирају” људе, већ и да људи на неки начин „конзумирају” институције, подразумева, дакле, и историчност, разградњу институција; историјски настале, оне су и историјски пролазне - у супротном, биле би ванисторијске. Темелна Геленова „историјска” подела на „архајско” и „модерно” већ је апстрактна. У први свет спадају примитивне заједнице, али изгледа и грчко-римска цивилизација. А код другог се нпр. занемарује битна разлика између капитализма и социјализма. Суштинска разлика између Геленовог и Марковог учења може се видети управо преко горе наведене Маркове мисли. На место апстрактно схваћене човекове природе, која је, по Гелену, основа за аутономију такође апстрактних институција, Маркс поставља свет конкретних друштвених односа, тако да је отуђење битно друштвено условљено, али и изменљиво револуционарним друштвеним делањем. Геленов строго формалистички став који остаје незаинтересован за конкретне друштвене, историјски настале садржаје, најбоље се види на следећем месту: „Показало се изгледним замислити апстрактне људе антропологије како ступају у узајамне односе, пустити их да дјелују једни на друге или на околности,

при чему би се из њихова узајамног понашања исталожили и утврдили одређени облици и правила понашања, такорећи стереотипни модели фигура понашања” (Gehlen, 1994: 267) Гелен је мислио да на овај начин друштву и историји прилази успешније од Хегела и његовог „објективног духа”. Међутим, у погледу богатства увида у развој људског друштва и његове историје, пао је далеко испод Хегеловог нивоа. Маркс заступа сасвим другачије мишљење од Геленовог: „Људска суштина није апстрактум који је својствен појединачној индивидуи. У својој збиљности она је свеукупност друштвених односа... Материјалистичко учење о мијењању околности и одгоју заборавља да људи мијењају околности и да сам одгајатељ мора бити одгајан...Подударност мијењања околности и људске делатности или самопромјене може се схватити и рационално разумети само као револуционарна пракса” (Marx/Engels, 1989: 338). Гелен је занемарио ову историјску димензију производње живота, тј. проблеме који настају из сложеног међупосредовања економске структуре и социо-културних односа међу људима. Он није увидео да повољна производња живота захтева оне економске и политичко-правне односе у којима се признаје равноправност свих појединаца - када говори о отклањању „несигурности”, он се не пита да ли је то спроведено у интересу свих појединаца или само владајућих класа; потпуно се превиђа присвајање сфере производње од стране доминантних друштвених група, пошто се не увиђа да у тој производњи људи ступају у одређене економске и друштвене односе. Стога је и однос између институција и интереса владајућих друштвених група остао нерасветљен. Гелен додуше спомиње да је (друштвени) карактер „производ одгоја друштва у коме живи и његове подјеле интереса” (Gehlen, 1990: 404), али онда тај важан увид потпуно испушта из вида. На такав карактер и институционално делање, које је „ефективно, трајно, нормативно одредиво, квази- аутоматско и предвидиво” (Gehlen, 1994: 42), можда рачунају управо повлашћени у систему, јер га тада успешно контролишу? За разлику од овог приступа, субјективно код Маркса не сме више да буде подређено објективном на једностран начин, већ објективно мора бити прожето субјективним, и обрнуто, тако да се морају откривати једно у другом. Управо је то структура аутентичне људске практичне делатности која свесно и сврсисходно обликује и прео-

бликује природну и друштвену стварност, чинећи себе објективном, а ту стварност осмишљеном. Маркс такође каже: „Људи праве своју сопствену историју, али...под околностима које су непосредно затекли” (Marks, Engels, 1950: 224). Гелен би и овде видео само други део реченице, а први превидео. Његово материјалистичко учење заборавља да људи мењају околности, а не само да се у њима затичу или чак потпуно прилагођавају.

### Проблем разградње институција

Ова фундаментална разлика између два мислиоца долази до изражаја и у чињеници да периоди разградње институција остају код Гелена сасвим недокучиви - он може само уочити кризна и револуционарна стања, али не може објаснити њихове узроке. Шта уопште узрокује разградњу институција?<sup>2</sup> Гелен упорно избегава одговор или занемарује важност овог питања, можда стога да не би открио још једну противречност, која овог пута разједа саму теорију о институцијама. Ако институције заиста функционишу на начин представљен у његовој теорији, откуда онда нерастерећена, субверзивна, необузdana субјективност? Нерешеност овог важног питања огледа се у томе да је „субјективизам” час „талог растварања институција” (Gehlen, 1994: 270), час оно што „угрожава опстанак самих институција” (Gehlen, 1994: 24), дакле, час узрок, час последица институционалне разградње. Једна дијалектичка теорија могла би да нађе излаз из ове ситуације. Њој се Гелен приближава када се позива на Шумпетеров став да је критичког интелектуалца створило само рационалистичко - капиталистичко друштво (Gehlen, 1994: 85), или онда када истиче Макијавелијеву мисао да онај ко одбацује сукобе сената и народа у старом Риму, одбацује узроке римске слободе (Gehlen, 1994: 67). Гелен је мислио да тиме доказује своју теорију о пресудном значају и једностраном утицају институционалног оквира на образовање неке друштвене појаве која се у њему јавља. Али, управо то да се једна, можемо рећи, нова институција, „критички интелектуалац” или „римски народ”, окреће или може окренути против оквира у коме је настала, показује да су узроци кризе институција иманент-

<sup>2</sup> На ово питање посебно упућује Хабермас. Habermas (1984).

тни, да следе неку унутрашњу друштвену логику коју треба рационално објаснити, а не препустити се ирационалном ресантиману према „субјективизму”, „примитивизму”, Кастру, модерној уметности итд. Када је Маркс, као један такав критички интелектуалац, рекао да је пролетеријат „класа грађанског друштва која није класа грађанског друштва” (Marx/Engels, 1989: 104), под тим мислећи на порекло пролетеријата у капитализму, али и његову сврху (циљ) у комунизму, он је разоткрио иманентну противречност капитализма. И чињеницу да друштво и његове институције не могу никада да се сведу на празне форме; оне су увек-већ избраздане хијерархијском и динамичном расподелом друштвене моћи. Зато су саме институције пре изнутра диференцирани склопови у стању лабилне равнотеже, него стабилни и хомогени ентитети. Поривни живот који им лежи у основи и кога оне настоје да организују незауостављиво, некада чешће, некада ређе, пробија њихове ограничене облике и оквире, у трагању за онима који су му више задовољавајући. Са развојем модерне историје ова равнотежа је све нестабилнија, што повратак у „архајско”, примитивизам који је овог пута пожељан само зато што је лишен сваке субјективности, чини крајње илузорним. На једном месту Гелен каже да се развратак вољног држања, како га он схвата, што значи оне потпуне дисциплине у предавању стварима (и друштвеној стварности), може онемогућити само „тешком виталном дисхармонијом” (Gehlen, 1990: 391). Чак и да је ово прећутно поређење друштва са организмом оправдано, опет није објашњен узрок ове дисхармоније. И органске болести и поремећаји имају некакве узроке који се могу рационално окрити. Осим ако Гелен не мисли да су друштвене кризе и револуције пошасте којима се у порекло никако не може проникнути. И које стога могу указивати на „ђаволску работу”, или бар, нама обичним смртницима, непрозиран „виши” смисао. Овакав исход не мора да буде сасвим неочекиван, иако се ту свакако напуштају границе егзактне, „емпиријско-аналитичке” методе. Као што се некадашњи француски конзервативизам позивао на „слабост ауторитета” и скривену мистерију божанског провиђења, да би „објаснио” појаву Француске револуције, тако и ово мишљење мора тврдити да се кризе просто „дешавају”. Видели смо, као „ковитлац у времену” или некакав „потрес” (сличан земљотресу).



Сагледавање институција као историјских творевина стога се код Гелена испоставља као недовољно консеквентно. Њихово осамостаљивање не може до краја укинути историјски процес у коме се развијају и усложњавају људске потребе и који снажно утиче на природу односа према постојећим институционалним облицима, а Гелен би управо то хтео. Историјски садржај, односно потребе (они „трајни интереси“), који су првобитно омогућили настанак институција, или су им касније придобили, могу временом потпуно ишчезнути из њиховог постојања, или постати сметња даљем развоју људских знања и способности. Тада институције постају пука форма која губи ранију обавезност или, у овом другом случају, велика препрека на путу настанка нових институција које су у већем складу са историјским развојем. Испоставило би се онда да не угрожава институције модерни „субјективизам“, него су саме институције, схваћене на овај ограничени начин, аутодеструктивне; уосталом, поново, откуда и како се појављује „субјективизам“, као да он варварски проваљује изненада и сасвим споља у до тада хармоничан и идиличан свет „трајних“ и „стабилних“ институција, а не да настаје управо унутар тог света у коме су те институције господариле. „Субјективизам“ би онда био пре катализатор, него узрок кризе институција; истински узрок би била њихова отуђеност од легитимних захтева субјективности, њихово неузимање у обзир, штавише, њихово једнострано заграђивање и искључивање.

### „Самосврховитост“ институција као узрок њихове разградње

Гелен се једноставно није питао да ли баш ово ишчезавање или непостојање (субјективне) мотивације приликом одржања институција води њиховој дисфункционалности и разградњи. Или можда управо то што се осамостаљују у односу на сваку сврху, чак и оне којима треба објективно да служе (и које сам Гелен наводи), макар и не настале првобитно ради њиховог задовољења. Па могу против те сврхе и да се окрену. Ово је једно од најзначајнијих питања на која Гелен није дао поуздан одговор, остајући растрзан између „секундарне објективне сврховитости“ и са-

мосврховитости институција. Јер, није исто рећи да је нпр. сточарство „секундарна објективна сврховитост“ настала првобитно из тотемизма (који је табуизирао убијање одређених животиња), и рећи да је то самосврховита делатност, да се узгајањем стоке бавимо ради самог тог узгајања. Нека заједница која се, због специфичних природних услова и нивоа привредне развијености, мора нужно заснивати на гајењу стоке за сврху сопственог биолошког одржања, у овом другом случају би неминовно пропала. Постоје институције чија (непосредна) сврха свакако није одржање живота или физичка сигурност. Али, то нису оне које Гелен најчешће спомиње (подела рада, држава, научно-технички погон итд.) Ако такве и спомене, то је углавном негативно (филозофија, модерна уметност итд.) Међутим, чак и оне имају неке сврхе, интересе које задовољавају, а на посредан начин, критиком владајућег (ауто)деструктивног света живота, могу поспешивати само одржање живота или његову сигурност. На примеру институције државе открива се ова недореченост, па чак и противречност. Видели смо у „Човеку“ да је „крајња сврха државе и права производња и осигуравање животних услова друштва“, или да „за неку људску заједницу не можемо поставити уопште никакав други задатак него да се одржи“.<sup>3</sup> (Gehlen, 1990: 63) Међутим, у „Прачовеку и касној култури“ се каже да се „на питање о сврси или 'бити' државе може одговорити само идеолошки“ (идеологија је за Гелена исто што и испразно субјективистичко поимање које као такво нема никакву обавезност).<sup>4</sup> Тако се чини да у овом дру-

<sup>3</sup> По Аристотелу, међутим, ово би био само почетни узрок настанка државе, а њена крајња сврха је у срећи (блаженству) њених појединаца. Но, Гелен овде само остаје у оквиру нововековне парадигме политичке филозофије у којој је одржање живота безупитни темељ читавог човековог друштвеног и политичког делања. Тим питањем бави се Вилхелм Хенис у свом делу „Политика и практичка филозофија“.

<sup>4</sup> Али, некаква идеја мора се претпоставити, чак и кад су у питању готово сасвим постварене институције. Сам Гелен спомиње „идеативну свест“ чија се „креативна снага показује у оснивању институција које се, у бити, центрирају у *idée directrice*, у идеји водилји“ (Gehlen, 1990: 419), односно која утврђује „коначне сврхе“ (Gehlen, 1990: 417). За ову идеју би могла да се веже свест која се води (коначним) смислом или сврхом неке институције: „Ако неко освједочено живи по некој *idée directrice*, онда он то не чини сам, него допушта да га одреди смисао, духовни садржај неке институције - заједно са својом властитом субјектив-

гом делу Гелен одбацује водећи принцип из своје темељне антрополошке студије (одржање живота). У позадини његовог учења остаје хобсовски (песимистички) антрополошки став - човек је по природи нагонски преоптерећено биће које се мора „извана” зауздати и контролисати како би био могућ заједнички живот (Gehlen, 1994: 114). Ауторитарни друштвени поредак је једна неминовност која почива на конститутивним слабостима људске природе (Vukadinović, 1998: 116). Овде, међутим, више нема места за Хобсово уверење да институције (нпр. државе и позитивног права) важе док су у функцији мотивације због које су и настале, тј. да могу с правом бити укинуте ако не штите она темељна природна права због чијег очувања су се појединци и одрекли великог дела свог природног суверенитета и пренели га на институције. Напротив, оне су разрешене, било у смислу порекла било у смислу сврсисходности, од сваке везаности за мотив(е) појединаца, али и од њихових уговора, консензуса, па чак и властите друштвене „функције” или „објективне умности” (Burger, 1994: 277). Аутентичност појединаца препушта се институцијама које су „стекле самосталност властите аутентичности и сада са своје стране једнозначно одређују понашање људи у раздиоби права и дужности” (Gehlen, 1994: 48); „Једва се могу набројати многобројне институције којима смо потчињени, а које су се одавно откопчале од првотних мотива и сада својим обратом у самовриједност потврђују обвезујући ауторитет” (Gehlen, 1994: 59). Можда су следећа питања „идеолошка”, али њихов садржај се итекако реално осећа, макар у „свести”, које не можемо да се „растеретимо”, колико год то Гелен желео. Наиме, шта се дешава када подела рада престане да задовољава потребе, када држава престане да штити слободу појединаца, када закони престану да чувају правду, када црква престане да одржава веру, када породица престане да збрињава своје чланове, када у браку престану емоције, када школа престане да васпита и образује, када медији престану да (објективно)

ношћу он је напустио поље компетенције психологије” (Gehlen, 1994: 254). Психологију, да, али не и сваку идеју или дух(овност). Ове не проучава само психологија. Чак се о овој идеји говори као о „мотиву” (Gehlen, 1994: 256) Дакле, још једна нејасноћа у Геленовом учењу која упућује на његову несигурност у погледу поимања категорија идеје или духа.

информишу, када наука и техника престану да осигуравају живот, када предузећа престану да доносе добит свима запосленима итд.? Када институције постану „субјект”, самосврховите, „ослобођене” сврхе и функције која им је лежала, или би требало да лежи, у основи, а људи постану њихови објекти? Вероватно да тада имамо могућност два паралелна живота, озбиљне и радикалне подвојености између институција и њима припадајућих појединаца, што је извориште кризе, прво у човековој унутрашњости, а потом и унутар самих институција. Ове кризе у радикалнијем облику прерастају у револуције. У њима се не траже нови глумци за старе, постојеће улоге (институције), као код мирних смена на врху власти. Чак се не тражи ни нов изглед тих улога. У њима се, напротив, траже потпуно нове друштвене улоге. Тада се онај „атентат” на институције пре испоставља као њихово самоубиство.

Дакле, нису спорне објективне форме у којима институције нужно постоје, већ то да „делују као празне форме”. Није спорно њихово „извањско хваташте”, спорно је када се све сведе на њега. Споран је, дакле, крути, испразни формализам институција, лишен унутрашњег субјективног, смисленог садржаја и мотива - није реч о томе да форма није важна или да не треба да постоји, већ да ли она треба да буде испражњена од сваког смисленог унутрашњег садржаја. Човек се, Гелен с правом подсећа на Маркса, заиста мора оспољити, опредметити у институцијама да би себе поново нашао. Да, да би себе нашао. Али, код Гелена изостаје ово друго; човек се у институцијама није нашао, нити је чак у њима да би се уопште нашао, већ се изгубио, временом или од почетка. Такође, опет исправно, оне су испостављене „по човеку”. Али, оне су и за човека, треба њему да припадну, а не да он припадне њима. Зато је прецизније рећи да човек, под условом, наравно, да није исконзумиран унутар геленовски схваћених институција, поима себе под категоријама објективације, а не објективности. Код ове прве је чист субјективни садржај превладан, али не и ишчезао; у чему би онда била разлика између објективности камена (или каменчића, на шта Гелен своди човека), неког производа људске делатности и унутрашњег психичког живота? Осамостаљени дух корпорације, на пример, који код Гелена добија узвишено морално значење, може бити само (ауто)деструктиван. Гелен у целини не разликује моралне и професионалне дужности,

чак ове друге толико уздиже да се прве потпуно губе - код њих заиста важи да сам слободан само унутар своје дужности (у „својим условима”, како Гелен каже), али код првих сам не само то; ја (као морално биће) сам дужан једино унутар своје слободе. Морална одговорност, следећи Канта (Kant), претпоставља слободу, зато што сам слободан имам моралну дужност (слобода је *ratio essendi* моралног закона). А кад је реч о слободи, слобода заиста није оно „арбитарно субјективно”, али ни оно арбитарно објективно, које је арбитарно баш зато јер није посредовано рационалном субјективношћу, па као такво постаје случајно, неутемељено у погледу своје рационалне оправданости, пука објективност која се човеку намеће и дешава независно од његове воље. Слобода јесте „слобода само унутар дужности”, али онакве какву сам сам себи поставио (морална аутономија), или коју могу рационално да прихватим (правна дужност), то „ја сам” је општа и нужна субјективност рационалног појединца.

### Класна природа институције поделе рада

Геленово превиђање класне структуре друштва и проблематичности на њој заснованог отуђивања институција од властитог смисла и сврхе постојања, најбоље је уочљиво у његовом тумачењу поделе рада. Када Гелен изнесе у основи апстрактни став „да се организација друштва брине за, у извесној мери, правремено и хабитуелно трајно испуњавање елементарних биолошких потреба”, шта значи ово „у извесној мери”? Да ли је изостанак „правременог и хабитуелног” испуњавања потреба, на који би тај израз требало да упућује, последица специфичне организације друштва или нечега што није друштвено условљено? Како год, чињеница је да радничкој класи у капитализму сигурно није осигурано овакво задовољавање елементарних потреба, које би омогућило њихово „позадинско испуњење” и несметано окретање процесу рада, укључујући више, креативније делатности. Гелен спомиње слободу и креативност „оних који нису обухваћени поделом рада у основној производњи”. Али, шта је са онима који се налазе у основној производњи? О њима Гелен уопште не говори. Уосталом, зашто Гелен спомиње „специјалисту”, а не приватног

власника? Ко уопште издржава оне који издржавају друге? Шта је са онима који на крају нису растерећени, па морају да производе и за туђе и за своје примарне потребе, шта када нема „позадинског испуњења” и „стабилне осигураности”? Радник не ради „на бази” подмирених потреба, већ ради да би подмирио потребе, код њега није више (боље речено, није још) одржање живота само средство за (неки виши, квалитативно испуњенији) живот, већ је читав живот постао само средство за одржање живота, ништа друго и ништа више од тога; и то не чак првенствено због задовољења елементарних потреба него, још горе, из страха од њиховог могућег незадовољења, баш из страха од „будуће глади” која му прети ако остане без посла. Континуирано одржавање незапослености и њених видљивих, по живот и личност деструктивних последица, које висе као Дамоклов мач над главама радника, представља снажно упориште капитализма - управо је перманентна несигурност његова основа, која присиљава радника да прихвати и мизерне наднице само да би имао посла, односно да би некако преживео. Такав човек никада, дакле, не може развити делање на „властитој разини”, другим речима, он је нужно отуђен од своје властитости. Ни о каквом „развоју понашања даље од непосредно најближих потреба” не може бити речи код онога који ради само да би преживео. Стога, навођење Марксове мисли да друштвена подела рада чини људски рад „једнако тако једностраним као што његове потребе чини свестраним” (Gehlen, 1994: 33) опет промашује Марксову поенту. Маркс у крајњем циља на свестраност процеса рада, а не само свестраност потреба, дакле, управо на превладавање његове једностраности, што је могуће тек у будућем, комунистичком друштву у коме, до тада подељени човек, постаје тотални човек: „Подела рада нам такође пружа први пример тога да, све док се људи налазе у природно израслом друштву, све док стога буде постојао расцеп између посебних и општих интереса, све док се стога делатност буде делила не слободно, већ стихично, човеку његово сопствено дело постаје туђа, њему супротна сила, која га подјармљује, уместо да он њоме господари. Ствар је у томе што чим се појави подела рада, сваки добија свој одређени, само један круг делатности, у који је натеран и из којег не може изаћи; он је ловац, рибар или пастир или критички критичар, и мора то остати ако неће да изгуби средства за живот - док у кому-

нистичком друштву, у којем свако не да има искључиво само један круг делатности већ се може изградити у којој год хоће грани делатности, друштво управља општом производњом и баш тиме ми омогућује да данас радим ово, а сутра оно, ујутру да ловим, поподне да рибарим, увече да сточарим, после вечере да критикујем, по моме задовољству, а да зато не постанем ловац, рибар, пастир или критичар” (Marks, Engels, 1964: 30-31) Уосталом, с обзиром да истиче да се „човек изопачује у модерним условима цивилизације” (Gehlen, 1990: 395), између осталог, у погледу односа према телесном (здрављу), ни Гелен вероватно не би имао ништа против да „специјалисти” поврате изгубљени (непосредни) однос према природи и елементарном физичком раду.

С друге стране, у капитализму никако не може бити говора о свестраним потребама код пролетера, већ само код апстрактног човека уопште, човека као рода, кога у овом друштву (једним делом) представља само владајућа буржоаска класа (за разлику од оног будућег, комунистичког друштва, у коме сви људи постају родна бића). Зато такав апстрактни хуманизам и јесте проблем, све док се на њега позивамо с обзиром на капитализам, не супротстављајући га њему, не излазећи из његових оквира. Гелену сасвим промиче дијалектика отуђеног рада, критичка поента оне мисли која увиђа не само позитивну, већ и негативну страну у истовременом постојању сопственог једностраног рада и на њему створених свестраних потреба за друге. У истом тренутку у коме се открива величанственост рада, показује се његова ништавност. И у томе је корен отуђења. Маркс је у том погледу јасан и бриљантан: „Отуђење радника у његову предмету изражава се... тако, да уколико радник више производи, утолико има мање за потрошњу, уколико ствара више вриједности, утолико постаје безвреднији, недостојнији, уколико је обликованији његов производ, утолико наказнији постаје радник, уколико је цивилизованији његов предмет, утолико барбарскији постаје радник, уколико је моћнији рад, утолико немоћнији постаје радник, уколико је рад богатији духом, утолико је радник постао глупљи и роб природе... Разумије се, рад производи чудесна дјела за богаташе, али он производи огољење за радника. Он производи палаче, али за радника јазбине. Он производи љепоту, али за радника осакаћење. Он замјењује

рад стројевима, али један дио радника баца натраг барбарском раду, а други дио чини стројем. Он производи дух, али за радника производи глупост и кретнизам” (Marx/Engels, 1989: 247-248) Код Гелена је, међутим, ова дијалектика, као и у свим осталим случајевима у којима спомиње Маркса, сасвим нестала. Све захваљујући томе што су његове представе о подели рада и осталим институцијама потпуно апстраховале конкретан друштвени, класни садржај. Као да је несвесно желео да унапред неутралише најозбиљније приговоре који могу бити упућени његовој теорији, тако што ће се позивати на мислиоца из чије мисли ти приговори најпре могу потећи.

### Аутентични појам субјективности

Многи од ових проблема, не би постојали да је Гелен користио озбиљан, филозофски високо артикулисан појам субјективности, пре свега развијан унутар класичног немачког идеализма. Гелен је с правом критиковао вулгарни идеализам. Али, изван идеализма нас штити од пада у подједнако лош вулгарни материјализам, који се у Геленовом случају може дефинисати као институционализам. У целини, он подмеће слабији, површнији и, у том смислу предтеоријски „појам” (представу) субјективности и с њом се, наравно, лако обрачунава. Субјективност он посматра искључиво као нешто појединачно и случајно, као каприц, а у таквом понашању управо нисам, у оном истинском смислу, субјект. Пратећи тон омаловажавања непрестано је присутан, чак се на једном месту спомиње „безобално подручје будалаштина растерећене субјективности” (Gehlen, 1994: 12) Истински субјект је, међутим, оно опште и нужно, у кантовском или сличном смислу, извориште универзалних принципа знања и делања. Он је самосталност спрам случајних спољашњих појава, али исто тако случајних унутрашњих представа (мнења); његова инстанца је оно умско у нама, дакле, управо супротно од оног пуко „својег” чије истицање („као да је од надособног значења”) чини суштину „субјективизма”. Не увиђајући овакав карактер субјективности, Гелен је и овде остао на непревладаним противречностима. За њега је могућ само или апстрактни објективизам или „конкретни”

(а у суштини подједнако апстрактни) субјективизам. Мислио је да се проблем стабилне и осигуране људске комуникације и друштвеног живота једноставно може решити „полazeћи од ствари” (Gehlen, 1994: 271). Наравно да се „ствар” као онај „спољашњи ослонац” подразумева. Али, тиме се свака дискусија не може избећи, јер битно питање је од које и какве ствари. Након кризе институција, и с обзиром на историјски већ установљено начело (модерне) субјективности, то питање постаје неопозиво и неуклоњиво. „Хоће ли се остати у додиру, дискусија се мора скренути на споредна питања”. Али, управо то се и дешава у епохи владавине „субјективизма”, када „субјекти” заиста живе у непосредности свог институционалног света живота, не дистанцирајући се од тог света и не постављајући темељна питања о њему, дакле, не преиспитујући га. Баш због тога и нису субјекти у правом смислу. Гелен стога пропушта да је код несумњиво неконтролисаних инфлације „јавних мњења” проблем не у јавности, већ у мњењу. У непрозирном свету масовних медија којима смо обухваћени, ишчезава слободно изражавање као такво, „јавним” простором се незадрживо распростиру приватна мњења код којих управо остаје она слобода, неодвојива од сваке аутентичне субјективности, која подразумева и слободу од властитих случајних „мисли” чија би вредност била само у томе што су „моје”.

Испуштајући тако овај појам субјективности, Гелен је пре-видео да институције морају бити признате (легитимисане) ако претендују да обезбеде стабилност, чиме оне неминовно бивају посредоване људском субјективношћу која се желела искључити из процеса њиховог конституисања. Распад институција одвија се великим делом посредством побуњене субјективности, а не да се она тим распадом тек појављује и ослобађа у својим нужно „ефемерним” облицима. И то не због њене наводно незадовољене (по)себичности, већ обрнуто, због изневеравања или ишчезавања оног „постулата на општост” из функционисања институција, због њихове партикуларности. „Људи” се побуњују не зато што институције не остварују нечије посебне (класне) интересе, већ зато што не остварују опште интересе. Бар је тако у случају оних истинских револуција, прво општеполитичке (буржоаске), а затим, још даље и још више, општедруштвене (социјалистичке):

„Само у име опћих права друштва може једна посебна класа полагати право на опћу власт... Да би један сталеж био *par excellence* сталеж ослобођења, зато мора, обрнуто, један други сталеж очигледно бити сталеж подјармљивања. Опће негативно значење француског племства и француског клера увјетовало је опће позитивно значење буржоазije, класе која се с њима непосредно граничила и која им се супротстављала... Гдје је дакле *позитивна* могућност (нјемачке) еманципације? *Одговор*: У формирању једне класе везане *радикалним ланцима*, класе грађанског друштва која није класа грађанског друштва, сталежа који је распад свих сталежа, сфере која посједује универзални карактер својим универзалним патњама и која не тражи никакво *посебно право*, јер јој није учињена никаква *посебна неправда*, него неправда уопће, која се више не може позивати на *хисторијско*, него само на *човјечанско* право, која се не налази у једностраној супротности према посљедицама (немачког) државног уређења, него у свестраној супротности према претпоставкама тога уређења, напokon, једна сфера која се не може еманципирати а да се не еманципира од свих осталих сфера друштва и да тиме не еманципира све остале сфере друштва, која је једном речји *потпуни губитак* човјека, која дакле може себе задобити само *потпуним поновним задобијањем човјека*. Ово распадање друштва у облику посебног сталежа јест *пролетеријам*” (Marx/Engels, 1989: 102, 104). Стога се не може рећи да у временима снажне кризе (темељних институција) масе и појединци не знају шта хоће, или шта раде, како мисли Гелен; увек постоји или се јавља нека идеологија која артикулише њихово незадовољство и која проширује видике - нити је у периоду стабилних институција све стабилно, нити је у периоду њихове разградње све нестабилно. Унутар њих одвија се, у јачем или слабијем облику, сукоб између доминантних и потчињених класа и њихових идеологија. Погледајмо најдраматичнију од свих револуција, ону француску. Пре самог избијања револуције већ деценијама су тињали унутрашњи сукоби.<sup>5</sup> А током револуције нација се, једно за другим, одрекла племства, црквеног утицаја и монархије. Можда она није одмах сасвим добро

<sup>5</sup> Сам Гелен наводи „по цијелој Француској раширене добро координиране групе радикалних грађанских активиста” (Gehlen, 1994: 273).

знала шта хоће. Али је сасвим добро знала шта неће, односно шта је узрок њеног дотадашњег ропства. Република је, с друге стране, мукотрпно и предано грађена. И још увек постоји. Као што још увек постоји она „прашумска” Куба са својим „примитивним” институцијама општег и бесплатног образовања и здравственог осигурања.

Стога се принцип субјективности, на коме почива Модерна, не може просто одрећи или обезвређивати, критика његових савремених искривљених облика не сме завршити у његовом потпуном одбацивању (чак и да је могуће), и несигурном величању постварене објективности научно-техничке цивилизације. Са овим принципом, као извориштем сваке легитимације, направљен је одлучан рез и немогућ је повратак уназад, поништење учинака просветитељства и еманципације; могуће је само њихово унапређење против деструктивних последица инструменталног (раз)ума и осиромашене чулности. Све појаве се морају тумачити полазећи од овог принципа, или са њим бити у складу; он се једноставно не може искључити, јер још увек није надмашен Зато се пре може и мора рећи да је животна пракса „стала попреко” субјективности и да је одступила од ње, а не обрнуто, као да треба или можемо да се у потпуности вратимо премодерном, архајском принципу.

### Извор еманципације - „корен човека је човек сам”

У том погледу постоји једна важна чињеница која пружа ослонац еманципаторској пракси и теорији: у Модерни се јавља колективна историјска свест, односно свест о историји код самих историјских актера, нарочито од времена грађанских револуција, свест о томе да су институције, пре свега политичке, настале њиховом вољом, делатношћу, учешћем (оне имају свој познати, у историји тачно одређен почетак постојања, нису нешто што се протеже у давну, недокучиву прошлост), или бар да треба њима и њиховим интересима да буду подређене. Тај принцип субјективности се заиста потискује у савремености, али не може до краја, још се као обавезни појављују бар идеолошки позиви на субјективност, тако да она остаје легитимацијски оквир на чијем истин-

ском остваривању треба радити, а не одбацивати га сасвим зарад илузорног повратка у прошлост у коме она уопште не постоји, односно није се још појавила. Још увек се једним делом одржава свест, упркос супротним појавама и тенденцијама (и можда баш због тога, у томе је идеолошки карактер ове свести),<sup>6</sup> да постојеће институције јесу и треба ту да буду зарад добробити људи (да оне нису саме себи сврха). Пошто идеологија може не само да прикрива, већ и да открива (да има неко језгро истине), овде је она у томе да институције заиста не треба да буду саме себи сврха, да треба да постоје зарад материјалног и духовног напретка и благостања човека као таквог - потпуно освешћивање ове противречности између друштвене стварности и њене идеологије (њеног „јесте” и њеног „треба”), њихово (само)свесно, критичко суочавање, и тиме искорак из идеолошке свести, има еманципаторски карактер, представља неопходан услов за радикалну промену те стварности у правцу оних идеја које су несумњиво исправне, али данас постоје само у оном идеолошком облику. Међутим, када Гелен инсистира да се институције (такође) појављују друштвеним актерима (и) као самосврховите (што је истинит увид и представља онај други, неидеолошки део свести), него и да тако мора и треба да остане, тек узгред спомињући неке њихове „ослобађајуће учинке” (чија је претпоставка увек очување, конзервирање оне темељне отуђености), онда његов приступ има карактер легитимације доминантне друштвене тенденције, подупирања њеног даљег јачања, те постаје идеолошки у једном другом смислу - он престаје да буде „емпиријско-аналитичка” обрада предмета, и претвара се у нормативну конструкцију која стоји у служби одржања одређеног тренда друштвене стварности. И то није само

<sup>6</sup> Овде ћемо користити два уобичајена, али различита појма идеологије. Први идеологију схвата, на Марковом трагу, као „искривљену (друштвену) свест”, а други као систем политичких и друштвених идеја и вредности. И један и други могу имати позитиван моменат или смисао, први ако (бар) у свести преобрће већ наопачке (наопако) постављену друштвену стварност, други ако у себи садржи истинске, универзалне вредности које подстичу слободу сваког човека. Али, идеологија у првом случају има и негативни моменат, у томе што оно преокретање служи истовремено оправдању лоше (неумне) стварности, представља њену идеолошку легитимацију, а у другом случају могу постојати идеологије који у основи пропагирају нехумане идеје и вредности, као што су, на пример, нацизам, расизам, милитантне верске идеологије итд.

по себи проблем (осим ако се не претендује на онај „емпиријско-аналитички” приступ). Проблем је што је реч о негативном тренду кога треба критиковати, а не афирмисати. Другим речима, Гелен је добро описао како изгледа институционалан живот у временима стабилног функционисања институција, али када се такво понашање очекује, па и захтева, у тренуцима када оне престану да функционишу, јер више не остварују оне „трајне интересе” због којих би требало да постоје, онда такав захтев има идеолошку, конзервативну улогу. На страну да је илузоран, јер људске незадовољене потребе на крају, пре или касније, надмашују незадовољавајуће институционалне облике, било да се тражи нов изглед постојећих институција било, у радикалнијим случајевима, потпуно нове институције. Уосталом, „живот сам прстиже чврсте облике”. Макар испод тог преобликовања постојала „раздобља посве дугих валова” (Gehlen, 1994: 87). Акцент може бити одлучујућа ствар у теорији, а нарочито у пракси. Код Гелена је он увек на стабилности, трајности, непроменљивости институција, чак и када се, у ретким тренуцима, (себи) призна да се оне историјски мењају.

Критичка друштвена теорија и пракса данас, као и некада, мора стога водити истовремену борбу против објективизма, отуђености осамостаљеног научно-техничког света, с једне, и лажне, подједнако отуђене „субјективности”, с друге стране, који су два међусобно битно повезана процеса у оној, по људску еманципацију деструктивној, тенденцији унутар дијалектике просветитељства. Гелен се ни у једном тренутку није питао постоји ли унутрашња веза између ова два вида савремености, него је или указивао на блискост архајског и одређених облика модерног културног живота (научно-технички погон), или је, сасвим супротно томе, негодовао због потпуне „туђости архајског”. Оне „позитивне” аспекте савремености он не доводи у везу са њеним негативним странама, које такође истиче, а у корену и једних и других је губитак аутономије појединаца, било спрам институција научно-техничког и индустријског погона, било спрам ирационалних, вештачких потреба, које перпетуирају његову неслободу; постварени живот у свету рада лишен унутрашњег задовољства „компензује” се исто тако поствареним задовољствима у свету

„слободног” времена. Гелену не смета конформизам првог света, али му смета комфор другог (Gehlen, 1990: 396-397) (Милић, 1970). А ни он није без икаквих институција. Савремени облици културне индустрије, подупрти институцијама приватне својине и конкурентског тржишта, подстичу развој первертиране субјективности. Реч је пре о преобликовању институционалног живота, поново на штету истинске субјективности, него о потпуној разградњи институција. Зато је Геленов етос радне дисциплине и аскезе само лажно супротстављен комфору („изопчавању”) у савременој „субјективистичкој” цивилизацији. Оба етоса, репресивни рад и репресивно уживање, узајамно се омогућују, одржавају и поткрепљују. Реафирмисање друге тенденције просветитељског пројекта и праксе, која истиче начело Ума као водеће, и подједнако га противставља како апстрактном, безосећајном Разуму, тако и конкретној, неразумној Осећајности, тиме унапређујући и обогаћујући рационалност и осећајност у њиховој међусобној вези, успешно нас ослобађа од оба она негативна момента данашње друштвене стварности. Наравно, Ум као такав, односно умска критика није довољна; Гелен је у том погледу потпуно у праву када истиче немоћ (или бар недовољну моћ) пуких идеја. Те идеје заиста захтевају, зарад свог истинског остваривања, „спољашње ослонце” у конкретној материјалној пракси, пре свега у оном њеном делу који је највише изложен и погођен деструктивним учинцима постојећег система. А то је била и остала она маса обесправљених и изабљиваних, радничка класа - као субјект универзалне еманципације она још није, нити може бити превазиђена, све док људски рад стоји у темељу постојећег.

Уосталом, немамо потребе, нити у том погледу стојимо под неком принудом, да овде измишљамо нове идеје. Довољно је рехабилитовати ону већ навођену мисао, и мислиоца, кога су до скоро готово сви, намерно или несвесно, гурали у запећак, добрим делом, и с правом, страхујући од истинитости његових мисли, а нарочито жилаве актуелности те истине. А од скоро га реактуализују, па чак и призивају у помоћ, на начин који није непроблематичан. У сваком случају, повратак једној заборављеној традицији друштвене мисли и праксе, због чијег заборава можда и живимо онако (лоше) како живимо, свакако није споран. Јер, тада се оном „прошлом” (а заправо битно садашњем) враћамо не због саме те

„прошлости”, онајмање зарад њеног „обоготворења”, већ због истине коју она у себи носи, подједнако данас, као и некада. Није нешто истина зато што је Маркс то рекао, већ је Маркс нешто рекао зато што је то истина. Стога нам је преко потребна ревизија антимарксистичког и антикомунистичког ревизионизма. Маркс је изнео увид у процесе који се дешавају иза леђа историјских „субјеката” и закључио - да би се учинио крај кризама и револуцијама, морамо спровести ону истинску револуцију (а неки би хтели да је докрајче пре него што се она оствари), која ће довести до тога да удружени субјекти свесно управљају својим друштвеним односима и односима с природом. Мора се револуција на неки начин учинити перманентном, уградити у основе нових институција које тако чувају субјективност, да људи буду осуђени на „принуду” слободе, а не само, као до сада, на „слободно” прихватање принуде и њену репродукцију. Тада се као најстабилније институције појављују управо оне које почивају на субјектима, код којих су они сами себи присутни, виде их као властите.

Истина откривена у Геленовој филозофској антропологији, да човек ствара самог себе сопственим делањем, да стога није Божје или пуко природно створење, тиме добија своју неходну допуну, боље речено, критичку прераду, у области учења о човековом друштву и његовим институцијама. Тек тада се може превазићи она противречност којом је располућена Геленова филозофска мисао. На трагу темељне истине о самостварању човека стоји истина о односу теорије и праксе, света идеја и света друштвене стварности, која битно јесте и остаје следећа: „Оружје критике свакако не може заменити критику оружјем, материјална сила мора бити оборена материјалном силом, али и сама теорија постаје материјална сила кад захвати масе. Теорија је способна да захвати масе чим указује *ad hominem*, а она указује *ad hominem* чим постане радикална. Бити радикалан значи захватити ствар у коријену. А коријен човјека јест човјек сам” (Marx/Engels, 1989: 98).

## Литература:

- Arent, Hana (1991): *O revoluciji*, Filip Višnjić, Beograd  
 Burger, Hotimir (1994): Gehlenova antropologijska teorija institucija, у: Gehlen (1994)  
 Gehlen, Arnold (1990): *Čovjek*, Veselin Masleša - Svjetlost, Sarajevo  
 Gehlen, Arnold (1994): *Čovjek i institucije*, Školska knjiga, Zagreb  
 Habermas, Jürgen (1984): Arnold Gehlen. Der Zerfall der Institutionen, *Philosophisch-Politische Profile*, Suhrkamp, Frankfurt am Main  
 Marx/Engels (1989): *Rani radovi*, Naprijed, Zagreb  
 Marks, Engels (1964): *Nemačka ideologija*, Kultura, Beograd  
 Marks, Engels (1950): *Izabrana dela* (tom I), Kultura, Beograd  
 Милић, Војин (1970): Буржоаски конзервативизам у савременој социолошкој теорији, *Филозофија*, бр. 2-3 (стр. 5-55), бр. 4 (стр. 83-118)  
 Топић, Лидија (1982): *Капитализам, технологија и немачка социологија*, Институт друштвених наука, Београд  
 Vukadinović, Đorđe (1998): Habermasova ideja kritičke antropologije, *Sociologija*, br. 1

## Gehlen's anthropology and the problem of institutions

**Summary:** Arnold Gehlen has based his philosophical anthropology on the idea of man as creative, self-productive being. However, in his theory of institutions this idea is abolished by thesis of complete independence of institutions in their relation towards the man and his action. This is the basic contradiction in Gehlen's philosophy. Therefore, although several times referred to Marx, Gehlen is missing the point of Marx's insights. Institutions have the historical and social character that is being changed and accorded with the needs and interests of human beings by their own activity. In class society institutions are not empty forms, but are inevitable impregnated with class content and its opposites. In terms of division of labor they are total negation of the principle of modern subjectivity, which supreme philosophical articulation is given in classical German idealism. Neglection of this important notion and principle leads Gehlen toward rejection of any human subjectivity. However, the true solution of social problems that are recognized even by Gehlen, as well as of inner contradictions of his thought, is impossible without taking into account the principle of subjectivity. The idea to which



Gehlen himself came in his philosophical anthropology, and by which any authentic social practice is managed, is realized by binding up the principle of subjectivity with working class and its emancipation. This idea is pregnantly expressed in Marx's thought that the „root of man is man himself”.

**Key words:** man, action, institutions, classes, division of labor, subjectivity, emancipation