

PDF hosted at the Radboud Repository of the Radboud University Nijmegen

The following full text is an author's version which may differ from the publisher's version.

For additional information about this publication click this link.

<http://hdl.handle.net/2066/120457>

Please be advised that this information was generated on 2019-04-24 and may be subject to change.

Arnold Gehlen (1904-1976)

Biografisch

Arnold Gehlen (1904-1976) staat vooral bekend als een van de grondleggers van de filosofische antropologie, een typisch Duitse denkstroming die in de jaren twintig van de vorige eeuw opkwam en sindsdien ook voornamelijk door Duitse auteurs wordt beoefend. Gehlens meest bekende boek *Der Mensch* (1940) wordt algemeen beschouwd als het sluitstuk van de klassieke filosofische antropologie, waartoe ook Max Scheler en Helmuth Plessner behoren. Naast een filosofische antropologie heeft Gehlen ook een techniekfilosofie ontwikkeld. Aangezien deze sterk gebaseerd is op zijn filosofische antropologie zal ook deze de nodige aandacht krijgen in het hiernavolgende. Op Gehlens cultuurkritiek en moraalfilosofie alsook op zijn visie op de kunsten zal hier slechts heel kort worden ingegaan.

Gehlen behoort samen met Martin Heidegger, Ernst Jünger en Carl Schmitt tot de meest invloedrijke conservatieve Duitse intellectuelen van de vorige eeuw en evenals deze andere drie heeft ook hij zich in de jaren dertig geëngageerd aan het nationaalsocialisme zonder zich te bekennen tot de nationaalsocialistische rassenleer. Gehlen wordt geboren in Leipzig als zoon van de uitgever Max Gehlen. Hij studeert van 1924 tot 1927 filosofie, zoölogie, Duits, psychologie en kunstgeschiedenis in Keulen en Leipzig. Hij promoveert in 1927 bij zijn belangrijkste leermeester de bekende Duitse bioloog Hans Driesch en schrijft in 1930 zijn habilitatieschrift *Wirklicher und Unwirklicher Geist* onder goedkeuring van Driesch, Hans Freyer, Felix Krüger en Theodor Litt. Van 1930 tot 1934 is hij Privatdozent aan de universiteit van Leipzig. In 1933 treedt hij toe tot de NSDAP en krijgt hij aan de universiteit van Frankfurt de leerstoel aangeboden die daarvoor door Paul Tillich werd bekleed (die uit zijn ambt werd ontheven vanwege een kritisch artikel gericht tegen het nationaalsocialistische bewind). Van 1938 tot 1940 bekleedt hij de Kant leerstoel aan de universiteit van Königsbergen. In 1940 vertrekt hij naar de universiteit van Wenen. In de laatste jaren van de Tweede Wereldoorlog dient hij als luitenant aan het Oostfront. In 1948 wordt hij gedenazificeerd en van 1947 tot 1961 is hij buitengewoon hoogleraar psychologie en sociologie aan de hogeschool voor bestuurswetenschappen in Speyer. Van 1962 tot zijn emeritaat in 1969 is hij professor sociologie aan de technische hogeschool te Aken. Hij sterft in 1976 in Hamburg.

Filosofische antropologie. De mens als zelf-vormend *Mängelwesen*

De naam van Arnold Gehlen wordt altijd onmiddellijk geassocieerd met de theorie van de mens als het 'gebrekkige wezen' (*Mängelwesen*) van de natuur, een theorie overigens die teruggaat op een inzicht dat voor het eerst werd geformuleerd door Johann Gottfried Herder aan het einde van de achttiende eeuw. De mens is het gebrekkige wezen van de natuur doordat hij - in vergelijking met dieren - van nature gespeend is van eigenschappen die hem in staat zouden stellen zichzelf in leven te houden. Het ontbreekt hem hiervoor aan instincten en gespecialiseerde organen - Gehlen spreekt van een 'levensgevaarlijk gebrek aan echte instincten' en een 'hopeloos onaangepast' zijn van de mens (1986a: 33; 34). Bijgevolg is de mens van nature *lebensunfähig* en dit betekent dat hij ertoe is veroordeeld om - op eigen kracht - een *tweede natuur* voor zichzelf te creëren waarin hij wel kan leven. Deze tweede natuur is de cultuur en de mens is voor Gehlen dan ook *van nature* een cultuurwezen. De mens schept als het ware zijn eigen natuur, en wel uit noodzaak. Vanwege zijn organische gebrekkigheid is de mens volgens Gehlen gedwongen tot verandering en beheersing van de (eerste) natuur.

Het complement van de menselijke gebrekkigheid, dat minder vaak wordt benadrukt maar voor Gehlen niettemin het meest cruciaal is, is dan ook zijn 'prometheïsche' karakter. Van nature ongespecialiseerd en onbepaald, moet de mens *zichzelf* vorm geven. Hij is het wezen dat zichzelf

tot opgave heeft en met Nietzsche typeert Gehlen de mens derhalve als het 'nog niet vastgestelde dier'. Doordat de mens voor zichzelf een opgave – en een probleem – is, moet hij stelling nemen tegenover zichzelf. En dit betekent dat hij genoodzaakt is tot zelfduiding en daardoor steeds een 'beeld' van zichzelf moet vormen. De mens leeft dan ook niet eenvoudig, zoals de dieren; hij *leidt* zijn leven, aldus Gehlen. Anders dan het dier, dat een door instincten gedictieerd gedrag vertoont, is de mens een handelend wezen.

Het is vanuit het begrip van de *handeling* dat Gehlen de mens in laatste instantie tracht te begrijpen. De kern van de mens bestaat in zijn vermogen tot handelen en het is van hieruit dat de hele organisatie van de mens begrijpelijk wordt. Het is slechts op basis van het handelen dat de mens - als het gebrekkige, behoeftige, geheel op zichzelf geplaatste en permanent geriskeerde wezen dat hij is - in staat is om zichzelf in leven te houden. Gehlen definieert handelen als het vooruitziende en plannende veranderen van de natuur ten behoeve van menselijke doeleinden. Handelend schept de mens zijn cultuur, en daarmee zichzelf.

Gehlen wijst erop dat hij met dit uitgangspunt van de handeling de mens uitdrukkelijk op een non-dualistische wijze wil begrijpen. Hij verwerpt elke vorm van dualisme, zoals dat tussen 'lichaam' en 'geest', en wijst überhaupt alle metafysische begrippen zoals 'geest', 'ziel' en 'wil' af. De mens moet van meet af aan als eenheid worden begrepen en het begrip van de handeling staat dit toe. De handeling is psychofysisch neutraal doordat het geestelijke en het lichamelijke daarin samenkomen en feitelijk ononderscheidbaar zijn. In de voltrekking van het handelen, aldus Gehlen, is van een onderscheid tussen het psychische en het fysische of tussen een 'binnen' en een 'buiten' in het geheel geen sprake. Het is hoogstens vanuit een reflectie ex post facto dat dergelijke onderscheiden gemaakt kunnen worden; tijdens de handeling is dit onmogelijk (1983: 71). Het handelen kan vanuit een dualistische optiek dan ook niet worden begrepen. De keuze van de handeling als het uitgangspunt van zijn denken over de mens deelt Gehlen overigens met het Amerikaanse pragmatisme, dat hem dan ook sterk heeft beïnvloed. In zijn latere werk stelt Gehlen dat in zijn filosofische antropologie de mens als handelend wezen voor het eerst als een cybernetisch terugkoppelingssysteem is beschreven (2004: 194).

Het uitzonderlijke van de mens ligt niet in een of andere bijzondere kwaliteit of eigenschap zoals de ratio, het bipedalisme, het bezit van handen of grote hersenen. De mens is voor Gehlen evenmin als voor Heidegger een dier met daar bovenop nog iets extra's. Hij is in zijn totaliteit een *Sonderwesen*. Er bevindt zich in de mens geen dier. Reeds het lichaam van de mens is niet dierlijk volgens Gehlen en dit geldt ook voor zijn driftleven. De mens beschikt ook niet over een *Erbmotorik* maar over een *Erwerbmotorik*, in de woorden van de Oostenrijkse bioloog Otto Storch. Gehlen spreekt dan ook van een uniek 'Gesamtentwurf der Natur' (1986a: 14) en stelt dat de mens *in elk opzicht* - oftewel: *durchgängig* - verschilt van het dier.

Gehlens filosofische antropologie is niet alleen anti-dualistisch, ze zet zich ook expliciet af tegen elke vorm van metafysica, en Gehlen onderstreept dan ook keer op keer het empirische karakter van zijn antropologie. Wat hij wil is een 'wetenschappelijke filosofie' van de mens en geen metafysische speculatie. Hij wil zich slechts baseren op de resultaten die door verschillende wetenschappelijke disciplines zoals de morfologie, de fysiologie, de psychologie, de sociologie, de taalwetenschap, enzovoorts naar voren worden gebracht en ziet het als taak van de filosofische antropologie om deze resultaten te synthetiseren tot een alomvattende theorie over de mens, een theorie die te allen tijde hypothetisch blijft. Het filosofische gehalte van zijn antropologie bestaat zodoende slechts in het overkoepelende (*übergreifende*) karakter van de uitspraken die ze doet.

De gebrekkigheid en onbepaaldheid van de mens komt ook tot uitdrukking in het feit dat hij in tegenstelling tot het dier niet beschikt over een gesloten en soortspecifieke *Umwelt*, zoals Gehlen stelt met een aan de bioloog Jacob Von Uexküll ontleende terminologie, maar leeft in een

open wereld. De mens wordt gekenmerkt door 'wereldopenheid' (*Weltoffenheit*), zo stelt Gehlen met Scheler, en dit hangt samen met het feit dat hij een 'chronisch onrijp' oftewel *neoteen* wezen is, dat juveniele of zelfs foetale kenmerken behoudt gedurende zijn volwassenheid. Vanwege zijn 'instinctarmoede' ontbeert hij de voor het dier kenmerkende harmonie tussen doelmatige instinctieve bewegingen en eenduidige prikkelschema's. Daar tegenover staat dat de mens een overschot aan driften heeft, wat hem noodzaakt tot een kanalisering, beteugeling en disciplineren van die driften. Dit maakt hem tot een wezen dat ertoe gedwongen is zichzelf in vorm te brengen - en te houden - door zichzelf te temmen en te domesticeren. Als niet vastgesteld dier is de mens noodzakelijkerwijs een *Zuchtwesen*, een term die zowel met 'teelt' als met 'tucht' kan worden vertaald. De dwang om zichzelf te moeten vormen [*Formierungszwang*] onder druk van het driftoverschot ligt als een van de basale condities ten grondslag aan de wijze waarop de mens zich als een handelend, vooruitziend en sociaal wezen ontwikkelt (1986a: 59).

Een belangrijk concept in deze is dat van de *hiaat*, waaronder Gehlen het vermogen verstaat van de mens om zijn driften, wensen en verlangens in te houden en op te schorten, waardoor hij niet genoodzaakt is tot onmiddellijke bevrediging ervan. Het is in de hiaat, begrepen als de lege ruimte tussen behoefte en vervulling, oftewel tussen prikkel en reactie, dat niet alleen het handelen maar ook het denken en de ervaring van 'innerlijkheid' ontstaat. Het is tevens de ruimte waarin het fantasieleven van de mens zijn oorsprong heeft en ligt meer algemeen aan de basis van datgene wat de traditie met de term 'ziel' heeft aangeduid, aldus Gehlen. In de hiaat manifesteert zich ook de wereldopenheid en plasticiteit van het menselijk driftleven en tevens zijn distantie tot de natuur, een distantie die vooral tot uitdrukking komt in de taal, die Gehlen begrijpt als een eigenstandige realiteit die zich tussen gedrag en werkelijkheid heeft geschoven, als een *tussenwereld* van symbolen (2004: 59).

***Urmensch und Spätkultur*. Een filosofie van de instituties**

Als onbepaald en gebrekkig wezen gekenmerkt door gereduceerde instincten is de mens vitaal afhankelijk van een culturele orde die dit gebrek compenseert en waarbinnen het driftoverschot kan worden gekanaliseerd. Deze kanalisering en ordening worden geleverd door de *instituties*, zonder welke de mens niet zou kunnen voortbestaan. Gehlens beroemde leer van de instituties, waarvan hij de oorsprong en primaire archaïsche vormen uiteenzet in zijn tweede hoofdwerk *Urmensch und Spätkultur* (1956) is dan ook een centraal element van zijn filosofische antropologie. De mens kan niet zonder instituties en *is* feitelijk slechts mens krachtens de instituties waarbinnen hij wordt gevormd. Net zoals macht bij Foucault zijn instituties voor Gehlen niet primair repressief maar productief. Het instituut par excellence voor Gehlen is de staat, maar ook de kerk, het leger, de familie en het rechtssysteem zijn cruciale instituties.

Net als de techniek, zoals in de volgende paragraaf aan de orde zal komen, is de primaire functie van instituties gelegen in de *ontlasting* van (de lasten van) het bestaan, zowel in fysieke als psychische zin. Instituties ontlasten doordat ze fungeren als stabiliseringsstructuren. Sociale verbanden maar ook de innerlijkheid van individuen krijgen slechts stabiliteit en duurzaamheid in en door instituties. Gehlen omschrijft instituties als uitwendige steunpilaren en houvast gevende verbindingsstukken tussen mensen. Ze kanaliseren de plasticiteit en niet-vastgesteldheid van de mens en beteugelen en vormen zijn driftleven. Ze bieden oriëntatie en behoeden de mens ook voor het gevaar van chaos en ontarding dat altijd meegegeven is met zijn niet-vastgesteldheid. Vervallen de instituties, dan volgen onvermijdelijk instabiliteit, onzekerheid en ontbinding van het sociale.

Het is door institutionalisering dat het gedrag, het voelen en denken, en het zelfverstaan van de mens worden gevormd. Gehlen wijst er ook op dat ideeën en idealen slechts gerealiseerd

kunnen worden door ze te belichamen in sociale instituties. Wil een mens wat bereiken, dan moet hij zich bedienen van de instituties, aldus Gehlen, die ervan overtuigd was dat een waarachtig en juist menselijk leven alleen mogelijk is binnen instituties. Ook al het 'hogere' waartoe de mens in staat is hangt daar in laatste instantie van af, zoals ook bij Hegel de subjectieve en absolute geest slechts reëel zijn in hun bemiddeling door de objectieve geest. Net als voor Castoriadis berust het proces van institutionalisering voor Gehlen op de verbeelding, en niet op de rationaliteit.

Instituties hebben een eigen emergente dynamiek en deze ligt ten grondslag aan de historische transformaties in het wereld- en zelfverstaan van de mens. Ze bezitten ook een eigen macht (*Selbstmacht*) ten opzichte van de individuen, die *vanuit* de instituties handelen en daar hun levensdoelen ook aan ontleen en wiens gedrag grotendeels gedetermineerd wordt door de rollen die ze erin spelen. Als de instituties eroderen dan raken zowel het innerlijke als het sociale leven verstoord en precies dit is het kenmerk van de moderne tijd, waarin de instituties vervangen worden door organisaties, die in tegenstelling tot instituties geen soevereiniteit bezitten. Hoewel voor Gehlen alle heil afkomstig lijkt van de instituties, is een teveel aan cultuur en techniek en daarmee aan ontlasting ook niet wenselijk aangezien dit leidt tot verschijnselen van decadentie. Deze vormen het centrale thema van Gehlens cultuurkritiek.

Techniek vanuit antropologisch perspectief: ontlasting

Het uitgangspunt van Gehlens techniekfilosofie is zijn antropologische theorie van de mens als het gebrekkige wezen. Voortbouwend op inzichten van Werner Sombart, Paul Alsberg en Ortega y Gasset beschouwt Gehlen techniek in termen van *compensatie* voor de tekortkomingen in de organische uitrusting – de *Organmängeln* - van de mens (2004: 6). En evenals instituties staan technieken in dienst van de ontlasting. Techniek is wezenlijk ontlasting van de organen door hun *uitschakeling* - en wel doordat technieken fungeren als *vervanging* van de organen en daarnaast ook organen kunnen *aanvullen* alsook *versterken* en *overtreffen*. Anders dan Heidegger, voor wie de zin van de moderne techniek zich verborgen hield, stelt Gehlen dat de zin van de techniek - zowel de traditionele als de moderne - berust in de vervanging, ontlasting en overtreffing van de menselijke organen. Techniek is zo oud als de mens zelf en behoort dan ook wezenlijk tot de mens, aldus Gehlen, die techniek definieert als het dienstbaar maken van de natuur aan de mens door het vernuftig benutten van haar eigenschappen en wetmatigheden. De geschiedenis van de menselijke cultuur als techniekgeschiedenis kenmerkt zich in de meest algemene zin door een toenemende vervanging van het organische door het anorganische en wel in twee opzichten: de vervanging van organische kracht door anorganische krachten en de vervanging van organische stoffen door kunststoffen (ibid.: 8).

Gehlen wijst er op dat zowel de meest archaische als de meest moderne technieken geen voorbeeld hebben in de natuur. Messen, boren, knopen, wielen, speren, pijl en boog, maar ook de explosiemotor en de raketmotor, zijn gebaseerd op principes die in de natuur niet voorkomen. De techniek is wezenlijk vindingrijk en volgens Gehlen is ze ook superieur aan de natuur. Geestrijk en onwaarschijnlijk, een breuk vormend met de natuur, is de techniek het ware spiegelbeeld van de mens en Gehlen noemt de wereld van de techniek dan ook 'de grote mens' (2007: 7). Een ander wezenskenmerk van de techniek is haar ambivalentie, oftewel haar *Doppelgesicht* (2004: 148). Ze kan zowel in positieve als in negatieve zin worden aangewend en kan zowel voordelen als nadelen brengen. Dit geldt al voor de vuistbijl maar ook nog voor de atoomenergie. Een verdere ambivalentie bestaat erin dat de mens zich via de techniek weliswaar steeds onafhankelijker maakt van de natuur maar daardoor wel steeds afhankelijker wordt van de techniek zelf.

Gehlen beschouwt de Industriële Revolutie als een radicale breuk met de traditionele techniek. Deze breuk ligt volgens hem echter niet zozeer in de overgang van werktuigen naar machines maar in het feit dat de techniek vanaf dan een verbond aangaat met de wetenschap en tevens met het kapitaal, waarmee de basis wordt gelegd voor het proces van industrialisering. De stoommachine van James Watt (1790) en later de verbrandingsmotor van Karl Benz en Gottlieb Daimler (1886) zijn het product van dit verbond tussen techniek, wetenschap en kapitalistisch ondernemerschap. Techniek en wetenschap raken vanaf de Industriële Revolutie steeds nauwer met elkaar verweven en worden reciproom afhankelijk. Techniek kan dan ook niet als toegepaste wetenschap worden begrepen, aangezien wetenschappelijke vooruitgang wezenlijk afhankelijk is van technische vooruitgang.

Deze samenhang tussen techniek, natuurwetenschap en industriële productie vormt een alomvattende *superstructuur* die het leven van de moderne mens volledig bepaalt en doordringt. Terwijl de heerschappij van de techniek in Rusland en de Verenigde Staten met enthousiasme wordt geaffirméerd, wekt dit in het nog altijd van traditie doordrongen Europa vooral onbehagen. De redenen hiervoor zijn de steeds toenemende versnelling van de technologische ontwikkeling, de ontwrichting van traditionele leefwijzen die dit met zich meebrengt en het feit dat de mens hierin van buitenaf geconfronteerd wordt met de ‘ungeheure’ effecten van zijn eigen innerlijke wezen (2004: 169). Gehlen meent echter dat dit onbehagen van voorbijgaande aard zal blijken zodra de technologische ontwikkeling voldoende onder controle is gebracht van sociaal-ethische normen. De toekomst van de mensheid zal echter onvermijdelijk in het teken blijven staan van toenemende technologische beheersing van de natuur en exploitatie van natuurlijke resources. De mogelijkheid van een ecologische crisis lijkt in Gehlens denken niet voorzien.

Gehlen wijst regelmatig op de nauwe verwantschap tussen techniek en magie. Beide zijn zo oud als de mens en beide bestaan in de manipulatie van de natuur ten behoeve van menselijke doeleinden. Beide berusten ook op het geloof in de stuurbaarheid van de natuur. Dit ‘instinctieve apriori’ is typisch voor de mens en vormt de gemeenschappelijke wortel van zowel de oeroude magie als de moderne techniek. Als ‘bovennatuurlijke’ techniek was magie het instrument voor de manipulatie van tijdruimtelijke afstanden waarop de natuurlijke techniek geen invloed had. Deze afstanden zijn door de moderne techniek aanzienlijk verkleind. Ook gemeenschappelijk aan techniek en magie is de fascinatie voor het automatisme, dat in wezen een resonantiefenomeen is, een herkenning van eigen lichamelijke of psychische ritmiek in de buitenwereld of in machines (ibid.: 156).

Geschiedfilosofie:theorie van de post-histoire

Gehlen is van mening dat de toekomst onherroepelijk gekenmerkt zal worden door een alsmaar toenemende expansie van de grote globale superstructuur van wetenschap, techniek en industrie, die in zijn ogen een definitief karakter heeft. Hij is er dan ook van overtuigd dat de tijd van de grote politieke en culturele revoluties voorgoed achter ons ligt is en dat we zowel op religieus als ideologisch vlak niets nieuws meer hoeven te verwachten. Ook in de kunst niet. Na 1945 is het volgens hem gedaan met de intellectuele vernieuwing die het keurmerk was van de moderniteit. De ideeëngeschiedenis is afgesloten en het aanbod van grote *sleutelattitudes*, Gehlens uitdrukking voor *Weltanschauungen* zoals het Christendom, het Nietzscheanisme en het Marxisme, is opgedroogd. Een belangrijke reden hiervoor is de ervaring dat de werkelijkheid zich niet, of slechts met veel geweld, laat buigen naar ideeën.

Het is daarom dat Gehlen onze tijd typeert als die van een ‘culturele kristallisatie’, met een uitdrukking ontleend aan de Italiaanse econoom Vilfredo Pareto, voor wie hij erg veel ontzag had. Een cultuur bereikt de fase van kristallisatie wanneer al haar inherente mogelijkheden zijn

gerealiseerd. En dat is het geval met de huidige Westerse cultuur, die in zijn ogen een ultieme en universele strekking heeft en die zich dan ook globaal heeft verspreid. Kristallisatie geeft de maat aan van onze tijd, die zich kenmerkt door het gestage voortschrijden van wetenschap en techniek en gericht is op het techno-economisch ledigen van zoveel mogelijk noden voor zoveel mogelijk mensen. Hét politieke issue van de moderne tijd is de vervulling van de materiële behoeften van de mens. Het gaat voortaan om de realisering van steeds meer welvaart en geluk voor steeds meer groepen en dit betekent dat twee principes tot absolutum worden verheven: (1) de productie moet permanent worden opgevoerd en (2) de bevolking moet worden beschermd tegen risico's. Gehlen spreekt in deze zin enigszins denigrerend van 'sociaal-eudaimonisme' (2004: 316).

De huidige cultuur bezit als zodanig een conserverende, 'stationaire grondwil' (ibid., 318) en wordt gekenmerkt door een 'therapeutisch-verzorgende [grond]trek' (ibid.: 317). De mens is een aanpassingsdier geworden, zonder echte persoonlijkheid en 'sans noblesse et sans génie' (ibid.: 357). De *idée directrice* van de tijd is de *homme situé* en de toekomst zal worden beheerst door een *médiocrité générale*, zoals Gehlen suggereert in de woorden van de negentiende-eeuwse Franse filosoof Antoine Augustin Cournot. 'Het zou mij geen enkele moeite kosten', zo schrijft hij in het opstel 'Über kulturelle Evolutionen' uit 1961, 'om me een termietensamenleving voor te stellen waarin elk individu zich vrij waant' (ibid.: 327).

Aan Cournot ontleent Gehlen ook de notie van *posthistoire*, waarin zijn latere denken over de menselijke geschiedenis culmineert. Onze tijd is niet slechts een periode van culturele kristallisatie, die in de geschiedenis wel vaker voorkomen, we bevinden ons volgens Gehlen in de geheel unieke situatie dat de geschiedenis als zodanig tot een halt is gekomen en wel doordat de globale superstructuur zich zozeer heeft geconsolideerd en zo oppermachtig is geworden dat er geen mogelijkheid meer bestaat om daar vanuit de politiek of de religie nog een geheel andere wending aan te geven. Deze diagnose herinnert uiteraard aan Francis Fukuyama's these van het einde van de geschiedenis maar bij Gehlen ontbreekt elke teleologische noodzaak. *Posthistoire* betekent bij hem geen realisering van de innerlijke doelen van de geschiedenis maar eerder het vastlopen van het historische proces door haar eigen succes. Nochtans lijkt de diagnose van de *posthistoire* in tegenspraak te zijn met Gehlens these van de mens als het niet-vastgestelde dier.

Cultuurkritiek, moraalfilosofie en esthetica

In zijn bestseller *Die Seele im technischen Zeitalter* (1949, 1957) presenteert Gehlen naast zijn visie op de techniek vooral ook een uitvoerige kritiek op de moderne cultuur, die hij gekenmerkt ziet door het verval van instituties en hun vervanging door organisaties, dat wil zeggen rationale, 'onttoverde' (Weber) instituties die geen absolute geldigheid en autoriteit meer hebben maar nog louter instrumenteel zijn en zich legitimeren door hun functionaliteit. Hiermee correspondeert een nieuwe mens: de aan het systeem aangepaste 'functiedrager' [*Funktionsträger*] annex consument zonder echte persoonlijkheid wiens ervaringswereld volkomen secundair is geworden (2007, 119, 51). Alleen een heropleving van de ascese, van een hernieuwde affirmatie van ascetische idealen, zou met deze situatie kunnen breken maar Gehlen acht een dergelijke wending onwaarschijnlijk.

Gehlens derde grote werk *Moral und Hypermoral. Eine pluralistische Ethik* (1969), deels bedoeld als reactie op de studentenprotesten van 1968, wordt vaak als zijn *Genealogie der Moral* beschouwd. Het is een onderzoek naar de sociaal-historische herkomst van morele overtuigingen. In dit notoir conservatieve tractaat moeten vooral de moderne mensenrechtenethiek en wat hij het 'humanitair massa-eudaimonistische ethos' noemt, het ontgelden. Deze leiden volgens hem (en daarin volgt hij Nietzsche) tot een zelf-verkleining en 'auto-docilisering' [*Selbst-Verharmlosung*] van de mens en deze zal uiteindelijk altijd uitlopen op niet-institutionele en dat wil zeggen niet-gesublimeerde vormen van geweld, omdat ze de agressiedriften in de mens ontkent. Deze moeten

institutioneel betoogd worden, aldus Gehlen, die daarmee een ‘apologie van de macht’ levert (1986c, 113).

Gehlens esthetische denken komt in het bijzonder naar voren in diens boek *Zeit-Bilder* (1962), dat voornamelijk een reflectie is op de betekenis van de abstracte kunst, die de kunstvorm is van de moderne rationele samenleving, waarin kunst marginaal is geworden en geen bindende sociale functie meer heeft. Het is een reflexieve kunst die voortkomt uit en zich nadrukkelijk richt tot de subjectiviteit (1960, 224). Ze beeldt niets meer uit, is niet verplichtend of stichtend en heeft niets meer te zeggen, aldus Gehlen, en precies hierin ligt haar ontlastende, bevrijdende karakter voor het moderne subject (ibid., 223). De abstracte kunst is ook de eindgestalte van de kunst, die zich volgens Gehlen niet meer verder kan ontwikkelen aangezien al haar visuele mogelijkheden zijn uitgeput. Als zodanig is ze typerend voor de *posthistoire*.

Receptie en actualiteit

Het werk van Gehlen heeft net zomin als dat van de andere vertegenwoordigers van de filosofische antropologie internationale weerklank gevonden. De *Wirkungsgeschichte* ervan is vooralsnog beperkt gebleven tot Duitsland, en ook daar voornamelijk buiten de filosofie. Het meest direct heeft Gehlen het werk beïnvloedt van antropologen als Dieter Claessens, Odo Marquard en in mindere mate ook Hans Blumenberg, die zich allen kritisch hebben uiteengezet met zijn *Mängelwesen*- en ontlastingstheorie. In de sociologie is hij gereciperd door onder andere Peter Berger en Thomas Luckman (met name zijn theorie van de instituties) en ook door Niklas Luhmann, wiens centrale notie van complexiteitsreductie verwantschap vertoont met Gehlens begrip van ontlasting.

Meer recent heeft Peter Sloterdijk Gehlens *Mängelwesen*-theorie tot een conservatieve fictie verklaard die een hopeloos inadequaat miserabilistisch en pessimistisch beeld van de mens schetst. De mens is allesbehalve een gebrekkig wezen, aldus Sloterdijk. Hij is integendeel een ‘rijkdomswezen’, dat juist gekenmerkt wordt door een gebrek aan gebrek. De mens lijdt niet onder zijn gebrekkigheid, maar onder zijn rijkdom, zijn teveel. De grondsituatie van de mens is niet armoede maar ‘embarrasement de riches’. De mens is het ‘luxe wezen’ van de natuur (Sloterdijk 2004: 706). Tegen Sloterdijks kritiek kan echter worden ingebracht dat Gehlen wel degelijk oog had voor de rijkdom en de overstromende potentialiteit van de mens oftewel voor wat hij in een brief aan F.J.J. Buytendijk aanduidde als ‘de kwaliteit van het overtollige [*Überschüssigen*]’ (1938).

Geraadpleegde literatuur

Gehlen, A. (1938). Gehlen an F.J. Buytendijk, Königsberg, 5-11-1938. Katholiek Documentatie Centrum van Universiteit Nijmegen, map 41.

Gehlen, A. (1960). *Zeit-Bilder. Zur Soziologie und Ästhetik der modernen Malerei*. Frankfurt am Main: Athenäum.

Gehlen, A. (1983). *Philosophische Anthropologie und Handlungslehre. Gesamtausgabe Band 4*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

Gehlen, A. (1986a). *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*. Wiesbaden: Aula Verlag.

Gehlen, A. (1986b). *Urmensch und Spätkultur*. Wiesbaden: Aula Verlag.

Gehlen, A. (1986c). *Moral und Hypermoral. Eine pluralistische Ethik*. Wiesbaden: Aula Verlag.

Gehlen, A. (2004). *Die Seele im technischen Zeitalter und andere soziologische Schriften und Kulturanalysen. Gesamtausgabe Band 6*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

Gehlen, A. (2007). *Die Seele im technischen Zeitalter. Sozialpsychologische Probleme in der industriellen Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

Sloterdijk, P. (2004). *Sphären III. Schäume*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.