

Hannos Gábor – Kurucz Barnabás

**TÖBBLET- VAGY HIÁNYLÉNY? MAX SCHELER ÉS ARNOLD GEHLEN
FILOZÓFIAI ANTROPOLÓGIÁJÁNAK VÁZLATA**

Absztrakt

Jelen tanulmányunkban arra teszünk kísérletet, hogy kettő, elsőre egymással ellentétes emberképet mutassunk be Arnold Gehlen "hiánylény" és Max Scheler "többetlény" koncepciója révén. David J. Levy szerint Gehlen emberképe valójában csak egy „metafizikátlanított” Scheler elképzelés, de valóban ennyiről volna csak szó, nincs-e mélyebb eltérés a két szerző gondolkodási stílusában? Ebből fakadóan vizsgálódásunk fő kérdése, hogy a fogalmi oppozíció vajon tartalmi különbséget is magában rejt-e, vagy csupán valóban szemantikai szembenállásról van-e szó. Ennek keretei közt egy rövid bevezetés után elsőként Max Scheler releváns gondolatait mutatjuk be, majd Arnold Gehlen elméletével teszünk hasonlóképp, miközben kisebb nagyobb kitekintésekkel reflektálunk a két gondolkodó hasonló és eltérő gondolkodási mozzanataira. Tanulmányunkat egy összegzés zárja, melyben levonjuk a konzekvenciákat s röviden összegezzük a hasonlóságokat és különbségeket a két gondolkodási stílus között. Eszerint Scheler egy, a metafizikai tradícióban gyökerező vázlatot alkotott meg, addig Gehlen jóval naturalistább módon igyekszik rekonstruálni a cselekvő ember képét. Hasonlóságuk azonban tagadhatatlan, amennyiben az ember kitüntetett szerepére és a kultúrára mint az embertől elválaszthatatlan attribútumra gondolunk.

Kulcsszavak: filozófiai antropológia; többetlény; hiánylény

Bevezetés

David J. Levy szerint Arnold Gehlen és Max Scheler nevének egymás mellé állítása több okból is találó, már csak azért is, mert történelmi szempontból Gehlen műve (Az ember) a Scheler utáni hagyomány klasszikusa (Levy, 1985). Scheler és Gehlen munkássága közötti kapcsolat vizsgálata azonban nem csupán történelmi jelentőségű, hiszen Gehlen munkássága Scheler témáinak szelektív továbbfejlesztését, az idősebb gondolkodónak az ember természetéről és állapotáról alkotott metafizikai és végső soron vallásos víziójának alapos tovább gondolását is jelenti.¹ Ezt az elmozdulást jelzi, hogy Gehlen könyvének címében az ember létezésének összefüggéseire utalva Scheler Kozmosz (Kosmos) kifejezését a kevésbé metafizikai hangzású Világ (Welt) kifejezéssel helyettesíti. A gondolat tartalmak ilyen irányú változása felszínre hozta Kant korszakos jelentőségű kérdésének: "Mi az ember?" mélyén rejtőző legfontosabb problémáit (Levy, 1985).

Azért döntöttünk pont Gehlen és Scheler emberképének összehasonlítása mellett, mert véleményünk szerint a szerzők két gondolati végpont felől közelítették meg ugyanazt a

¹ Scheler és Gehlen gondolatainak közös alapjaihoz lásd: Joachim Fischer: Exploring the Core Identity of Philosophical Anthropology through the Works of Max Scheler, Helmuth Plessner, and Arnold Gehlen

kérdést. Ami számunkra jelentőséggel bír, hogy a megadott, fogalmilag ellentétes² definíciók vajon ténylegesen más koncepciókat fednek le, vagy pusztán hangsúlyeltolódásról van szó? Így tehát a következőkben Max Scheler és Arnold Gehlen filozófiai antropológiájának vázlatos áttekintését szeretnénk kínálni, elsősorban azon opozícióból igyekszünk kibontani, amelynek az egyik végén a gehlen-i hiánylény, a másik végén a scheler-i többletlény³ áll. Jelen tanulmánynak tehát nem célja – már csak terjedelmi okok miatt sem – a filozófiai antropológia teljes és részletes bemutatása.⁴ Így csak arra fogunk koncentrálni, hogy miképpen igyekszik Scheler és Gehlen – részben sikertelenül – az embert mint embert önmagából kiindulva megérteni.

A filozófiai antropológia vázlata

A 18. században az "antropológia" a filozófia azon ága volt, amely az emberi természetet vizsgálta. Abban az időben a szisztematikus tudás területén szinte mindent a filozófia egyik ágaként értelmeztek. A fizikát például még "természetfilozófiának" nevezték, a közgazdaságtan pedig az "erkölcsfilozófia" részeként fejlődött ki. Ugyanakkor nem az antropológia jelentette a filozófia fő irányvonalát, hanem a filozófia szempontjából központi jelentőségű tantételek emberi természetre gyakorolt következményeinek egyfajta áttekintésére szolgált, illetve jelentősen épített olyan empirikus anyagokra, amelyet ma a pszichológiához tartozónak gondolnánk (Olafson, 2019).

Az önálló antropológia a társadalomtudományok egyik ágaként alakult ki, amely az ember biológiai és evolúciós történetét (fizikai antropológia), valamint a Homo sapiens-t más állatfajoktól megkülönböztető kultúrát és társadalmat (kulturális antropológia) tanulmányozta (Olafson, 2019).

A 19. század végére az antropológia és sok más tudományág is megalapozta függetlenségét a filozófiától. Maga a filozófiai antropológia is emancipáldódott, elsősorban német területeken, hiszen sikeresen nőtte ki magát a filozófia egy aldiszciplinájából önálló tudományterületté (Fischer, 2000). Ennek következményeként a 20. század elején Németországban a filozófiai antropológia megannyi kezdeménye figyelhető meg⁵ (Bakonyi, 2002).

Ezt a sokféleséget a huszadik században a kortárs fenomenológia és az egzisztencializmus fejlődése differenciálta, amennyiben az emberi természet kérdését a megélt vagy konkrét tapasztalaton keresztül közelítette meg. Husserl ezért is bír komoly jelentőséggel a filozófiai antropológia szemszögéből, hiszen az intencionalitás (odafigyelés) beemelésével egy kifejezetten emberi aktust tárt fel (Rokay, 2010). Így válik feltehetővé/megfogalmazhatóvá a kérdés: hogyan mutatkozik meg az ember? Tehát az egzisztenciális fenomenológia az emberi természetet a "Ki vagyok én?" konkrétabb (nem hegeli, hanem husserli) szemszögéből vizsgálta, ezzel teremtve kedvező feltételeket a filozófiai antropológia számára (Boros, 2006). Maga Scheler egyszerre volt követője és bírálója Husserlnek, amennyiben ő is a fenomenológia eszköztárát használta, azonban annak szigorú

² A hiánylény szemben a többletlény fogalmával. A hiánylény Gehlen fogalma, a többletlényt mi vezettük be.

³ Hangsúlyozandó, maga Scheler nem használja a „többletlény” fogalmát, mi magunk igyekszünk meghatározni koncepcióját e fogalom bevezetésével.

⁴ A „nagy kimaradó” Helmuth Plessnerhez ld.: Bakonyi Pál Gigászok harca az emberért (2002) című tanulmányát.

⁵ A tárgyalat két szerzón túl Helmuth Plessner, Ernst Cassirer és Karl Rahner említendő meg.

tudományossága helyett Scheler gyakran képletes leírásokkal élt (Rokay, 2010). Bár tudományfelfogása kevésbé volt feszes, alapvető célja mégis egy, az ember mivoltáról szóló tudomány megalapozása volt, hiszen úgy vélte a 20. században ébredt rá az ember arra, hogy nem tudja valójában mi is ő.

Ennek oka, hogy a különböző emberrel foglalkozó szaktudományok már jócskán kibontakozóban voltak, s így egy heterogén tudáskészlet jött létre, azonban ezek sosem az emberről mint egészről fogalmazták meg megállapításaikat. Scheler szerint például „az emberrel foglalkozó speciális tudományok száma egyre nő, de bármennyire értékesek is legyenek, az ember lényegét sokkal inkább homályba borítják, mintsem hogy megvilágítanák” (Scheler, 1995 [1928], p. 10).

Tehát egy szintetizáló új tudományos diszciplínára volt szükség, mely ebből fakadóan egyszerre merített a természettudományos tudástárból és a filozófiai gondolatkincsből, ezáltal kerülve el azt a redukcionizmust, mely addig jellemezte az emberről való gondolkodást (Bakonyi, 2002).

Az ember mint többletlény – Max Scheler filozófiai antropológiája

A filozófiai antropológiát tehát az ember átfogó és mély megértésének az igénye hívta életre, és mint a diszciplína első képviselője tűnt fel Max Scheler 1928-ban, amikor *Az ember helye a kozmoszban* című művében⁶ megalkotta az ember interdiszciplináris modelljét. Mint látni fogjuk, a Heidegger által megfogalmazott kritikai pont, mely szerint a filozófiai antropológia eloldott a metafizikától, és éppen ezért megszűnik filozófiai tudomány lenni (Heidegger, 2007 [1927]) kevésbé érvényes megállapítás Scheler esetében, hiszen az emberi lét minimumát a szellemben vélte felfedezni. Ugyanakkor annyi bizonyos, hogy a test és szellem kettősségén, így a karteziánus dualizmuson túllendülve egy jól differenciált klasszifikációt dolgozott ki, ami jelentős mértékben foglalkozik az ember és más élőlények biológiai és fizikai aspektusaival – vagy, ahogy ő nevezi, az étellel.

Az élet létfokai

Scheler szerint az élőlények pszichikai világát négy tényező jellemzi, valamint további egy, mely kívül áll a természetén, így a pszichikumon, végül az életen is. Ez az öt tényező – érzőerő, ösztön, asszociatív emlékezet, praktikus intelligencia, szellem – az alapelve annak a folyamatnak, minek révén a különböző élőlények alkalmazkodnak a környezetükhöz, végső esetben berendezik azt. A továbbiakban ezt az öt princípiumot⁷ fogjuk megvizsgálni, mert Scheler számára az ember kitüntetett szerepének szempontjából kiemelkedő jelentősége van ezen tényezők rétegzettségének. Már csak azért is, mert

⁶ Két évvel az *Ember és történelem* megjelenése után Scheler meghalt, és hátrahagyott egy vázlatot arról, hogy mi lehetett volna *Az ember helye a kozmoszban* című művében. A jegyzetek ugyan csak áttekintést adnak a két meg nem írt könyvben kifejtendő témákról, mégis tükrözik Scheler egész életén át tartó aggodalmát az egymástól elválaszthatatlan kérdésekkel kapcsolatban: "Mi az ember?" és "Mi az ember helye a dolgok természetében?". Levy szerint az eredmény egy ragyogóan szuggesztív esszé, amely több mint megfelelően illusztrálja az emberi természet dualista elméletét, amely antropológiájának jellemzője (Levy, 1985, p. 171).

⁷ Maga Scheler a „princípium” kifejezést relatíve ritkán használja, míg Wolfgang Stegmüller Scheler-értelmezésében (Hont András, interneten elérhető fordításában [Elérhető: http://nemetfilozofia.hu/filozofia_fenomenologia_scheler.html]) jóval gyakrabban szerepel. Azért tartjuk célszerűnek a princípium egyértelmű leválasztását a Scheler által alkalmazott „létfok”-ról, mert előbbi mint konstitúciós erő munkál utóbbi mezejében. Tehát például az érzőerő jelölhet egyszerre princípiumot és létfokot, de mint létfok a princípiumból ered (Stegmüller, 1989).

akárcsak Plessner, maga Scheler is elismeri, hogy csupán empirikus jegyek alapján szinte lehetetlen megkülönböztetni az embert az állattól (Bakonyi, 2002). Mindenekelőtt érdemes hozzátenni, hogy ezek a princípiumok hierarchikus elrendezésűek, ráadásul az adott princípium jellemezte lény rendelkezik a hierarchiában az élőlény alkalmazkodását – és kognícióját – döntően befolyásoló princípiumtól alacsonyabb rendű princípiumokkal is. Éppen ezért a princípiumok „minőségbeli” osztályzását alakítják ki az élőlényeknek, minél többel rendelkezik az adott faj, törzs, egyed, annál fejlettebb.

Első princípium – Az érzőerő

Scheler az érzőerőt (Gefühlsdrang) mint az élet pszichikai ősfenoménját definiálja, tehát olyan alapzatként, amire az élőlények környezet-belakása és alakítása épül. Mint viszonyulás-fundamentum az élet lényegiségéhez tartozik, benne az érzések és az ösztöntörekvések⁸ (Scheler, 1995 [1928]) még nem váltak el egymástól, s így nem is sajátos mibenlétük határozza meg őket – az érzések és az ösztöntörekvések itt még nem mutatkoznak érzéseknek és ösztöntörekvéseknek, inkább szintetizálódott, kilúgozott egység az élőlényben, az élőlényvel. Az adott élőlényben munkáló ösztöntörekvések meghatározzák és elősegítik őstörekvéseinek kielégítését, de el is válnak az őket körülölelő élettelen, sőt az élet többi manifeszt egységének szférájától is – ez a „valami felé, valamitől el” (Scheler, 1995 [1928], p. 13) elve.

Scheler szerint az élőlények első létfokának legekleatásabb példája a növény. Annak egész létét a földbegyökerezettség határozza meg, ugyanakkor éppen azért emelkedhet az élet szférájába, mert elválik (valamitől el⁹) az életteleniségtől az őstörekvések benne való munkálása, és az ezek konkrét formába öltött alakzata, az ösztöntörekvés (valami felé) által. Noha a növény maga fototropizmusra¹⁰ hajlamos lehet, azonban „(foto)tropizmatikus” mozgása csak és kizárólag a környezetének létfeltételeitől (jelenesetben: fénytől) függ, illetve önmaga helyváltoztatására aligha képes önmagától. Így az érzőerő – ahogy Scheler fogalmaz – nem a „hatalom akarása”¹¹, hanem az élet őstörekvéseinek (szaporodás, halál) – jobb szó híján – beteljesítése (Scheler, 1995 [1928], p. 15).

Scheler szerint a növényt éppen ezen okokból a hiány totalitása jellemzi, mégpedig egy centrum hiánya, ahová a növény a rajta kívül eső világ jelenségeit közvetítené, azokra reflektálhatna. A környezet számára csak a táplálkozás, a növekedés, a szaporodás által belátható. Ezért az érzőerő az, ami az élet alapjául szolgál, és ezért található meg az érzőerő az összes élőlényben, így nem csak az első létfok, hanem az élet alapja is (Scheler, 1995 [1928]).

⁸ A Trieb német kifejezést Csátár Péter fordította ösztöntörekvésnek, míg az Instinktöt ösztönnek. Az ösztöntörekvés Scheler antropológiájának egy homályos fogalma, mely lényegében arra az intencionálé-konglomerátumra utal, amelynek valamilyen specifikus irányultsága van egyes őstörekvést kielégítő jelenségek vagy folyamatok (pl. szexuális kielégülés) felé.

⁹ Ebben a „valamitől el”-en alapuló érzőerőben gyökerezik majd „a primer ellenállás szubjektuma az embernél” (Scheler, 1995 [1928], p. 19).

¹⁰ A fény külsődleges behatására történő mozgás – a növény esetében növekedés és fény felé fordulás.

¹¹ A fogalmat Nietzsche-től kölcsönzi, aki szerint a hatalom akarása nem (csupán) a lét legbensőbb lényegének kifejeződése, hanem ő maga ez a legbensőbb lényeg (Nietzsche, 2002). Alighanem, Scheler ezzel a fogalommal arra utal, hogy a növény legminimálisabban sem tud őstörekvései elöl kitérni, nem tud akaratot gyakorolni, még az ösztönök által vezérelve sem tud, mert nincsenek ösztönei, csak ő- és ösztöntörekvései.

Második princípium – Az ösztön

Az ösztön mint a második princípium, az érzőerő minőségi összetevőinek egy könnyebben behatárolható specifikációit fogja össze. Ugyanakkor a lényegi különbség az érzőerőhöz képest, hogy az ösztönnek már értelemmel kell bírnia – ezért nem is rendelkeznek vele a növények – hiszen az ösztön kielégítésére tett erőfeszítéseknek koncentrált intencionalitással kell rendelkeznie. Az ösztön nem állhat csupán az ösztöntörekvések „valamitől el, valami felé” irányuló önmagaságából, hanem cselekedni kell, hogy az ösztön kielégülést találjon.

Annak ellenére azonban, hogy az ösztönök megnyilvánulásainak célirányosaknak kell lenni, Scheler semmiképpen sem valamilyen racionalitást lát bennük. És éppen azért nem, mert az ösztön-cselekvésekben vagy az ösztönök táplálta magatartásokban a rutin munkál. A habitualizáció az, ami összefogja a különböző fajspecifikus ösztönök és ösztön-megnyilvánulások egész repertoárját, s az élet második létfokán „megrekedt” élőlények nem is törhetnek ki a rutin minden határt kijelölő keretei közül. Így tehát az ösztönös viselkedések mindig fajtipikus módon valósulnak meg, mely viselkedések az egyedi életekben a veleszületettség és az öröklődés autoriter tulajdonságait mutatják. Tehát az ösztönök és nyílt felszínre bukásaik, az ösztönviselkedések eleve valamilyen készterméknek tekinthetők, aminek elsajátításához aligha kell tanulni, tapasztalni – bár ezek kétségtől finomíthatnak rajtuk Scheler szerint – vagy legfőképpen reflektálni rá.

Scheler szerint az ösztön mint princípium teljességgel meghatározza azt, hogy az élet második létfokán álló élőlény hogy érzékeli magát a külvilágot, sőt hogy miből áll maga a külvilág. Hiszen abból csak azt veszi észre, ami ösztönei számára jelentőséggel bír. Az állatnak tehát, amelyik megragadt ezen a létfokon, annyiban van „belakható” környezete, amennyiben az ösztöneivel összhangba hozható vagy leképzik azt. Az ösztönös viselkedés előzetes tudás és cselekvés egységéből áll össze, s ez az egység megmerevedik, automatizálódik (Scheler, 1995 [1928]). Szigorú kötöttségét – és specializációját – a harmadik princípium oldja tovább.

Harmadik princípium – Az asszociatív emlékezet

Az élet harmadik létfokára léphetnek azok a lények, melyek asszociatív emlékezettel rendelkeznek, tehát képesek arra, hogy az átélt szituációkat viselkedésük specializációjára használják fel. Ez annyit tesz, hogy az asszociatív emlékezettel rendelkező élőlények képesek tapasztalni. A tapasztalat tehát az, ami specializálja a viselkedést, mégpedig azért, mert a környezethez való exaptációt¹² mindinkább tökéletesíti, és elsősorban a felismerés által, hogy a környezet nem statikus egység, hanem folyton változó dinamizmus, amit a tapasztalók egyedül élnek át. Az asszociatív emlékezet okán az egyed képes alkalmazkodni olyan eshetőségekhez és szituációkhoz, melyek már a faj számára sem, csupán az egyedre nézve tipikusak.

¹² Exaptáció: Egy funkcionális struktúra olyan állapotváltozását jelöli, amely során a struktúra jelenlegi állapotához képest egyáltalán nem vagy más funkcióval rendelkezett (Kollár, Kollár, 2020).

A tapasztalat sajátos alakváltozata, a mimézis a tapasztalás útjába eső idegen megértését segíti egyfelől, másfelől – s ez külön kiemelendő – olyan „isméltésmagatartásokat”¹³ alakíthat ki, amik – a mimézis miatt – közösek lesznek egy közös lokáción osztozó, az élet minimum harmadik létfokán álló egyedekből felépülő sokaság tagjaiban, tehát csoportot alkot. Scheler szerint az asszociatív emlékezet által, a mimézis folytán alakul ki a tradíció.¹⁴ A tradíció az a sajátos csoportjellegesség, ami a csoport (faj) múltja révén meghatározza az egyedek jelenét és jövőjét, ugyanakkor hosszútávon – az asszociatív emlékezet és a belőle fakadó tapasztalás miatt – változhat. Scheler tehát az emberi, és csak az emberi történelem lényegét így éppen abban látja, hogy az – az individuális visszaemlékezés által – lebontja a történelmet, mert az emberi ráció az elhalt és túlhaladott tudástartalmakat visszaveti a múltba, s ez a visszavetés lehetővé teszi új technikák és tudások kisarjadását, amelyeket aztán a későbbiekben szintén visszavet. Scheler szerint tehát a történelem megszokásellenes (Scheler, 1995 [1928]).

Az asszociatív elv konstituálja az ösztöncselekvések és –magatartások felbomlását, és az élet elkezd egyre centralizálódni, azaz a tapasztalás által lényegi visszajelzést tud juttatni magának az ágens egy olyan központba, mely aztán felül tudja bírálni „cselekvéseit”. Így jelennek meg a létfokok evolucionista koncepciójában az individuum első csírái, mely azáltal, hogy a cselekvéseket és hajlamokat függetleníteni tudja az ösztönöktől – legalábbis részben és bizonyos esetekben – az öröm egyik forrásává válik. Innentől lehetséges valamiféle öröm egyáltalán (Scheler, 1995 [1928]).

Negyedik princípium – A praktikus intelligencia

A scheler-i rendszerben az élet legalább negyedik létfokán álló élőlényeket a praktikus intelligencia princípiuma különbözteti meg a tőle alacsonyabb rendűektől, ami végső soron nem jelent mást, minthogy ezen létfok reprezentánsai képesek választani. A választás pedig aszerint zajlik, hogy a potenciálisan választandó lehetőségek közül melyik szolgálja választó egyed javát.¹⁵ A praktikus intelligenciával rendelkező élőlény különböző módon és értelmesen tud viselkedni azokban a szituációkban is, amelyek sem számára, sem a faj számára nem-tipikusak. Ugyanakkor az intelligencia „mindaddig szervesen kötött, ameddig (...) egy szükséglet kielégítésének a szolgálatában áll. (...) az intelligencia egy tényállásban való valamilyen viszonzyszerkezet alapján történő belátás.” (Scheler, 1995 [1928], p. 38)

Így tehát Scheler különbséget tesz különböző intelligenciák között aszerint, hogy milyen „életvitelt” szolgál, vagy hogy egyáltalán minek van alávetve. A választás intelligens aktusában az ember az értékek közötti különbségtételben válik el az állatoktól. Ugyanakkor azt is látnunk kell, hogy ez a különbségtétel továbbra is a negyedik princípium létszférájához kötődik. Ha Scheler kitartana amellett, hogy az egyes princípiumok „megvalósulási” vagy „reprezentációs hőfokában” térnek el az állattól, akkor a köztük lévő

¹³ A magyar fordításban az „isméltésoztön(tőrekvés)” kifejezés szerepel, azonban túlzott homályossága miatt használatától eltekintünk.

¹⁴ Fontos kiemelni, hogy Scheler szerint a tradíció és a visszaemlékezés lényegileg különbözik egymástól, előbbire egyes állati fajok is, utóbbira csak az emberek képesek.

¹⁵ Természetesen ez egybeeshet a csoport – vagy a faj – javaival, sőt az is lehet, hogy ezek befolyásolják azt, hogy az egyed mit lát saját javának.

differentia csupán fokozati és nem-lényegi. Így vélekedtek erről – Scheler szerint – a darwini és a lamarcki iskola evolucionista hívei, de a „homo faber”-elmélet¹⁶ követői is elutasítják az ember bármiféle metafizikáját (Scheler, 1995 [1928]). Scheler szerint, bár ezek a fokozati különbségek megvannak az ember és a többi élőlény között, ugyanakkor eláll a darwinisták vagy a homo-faberiánusok vélekedésétől (Scheler, 1995 [1928]). Szerinte van egy olyan őselv, mely a vitalitás és a pszichológiai funkciók bűvkörén kívül esik, valami, ami nem gyökeredzik az életben, sőt annak véges létszféráján kívül helyezkedik el, és képes rá, hogy nem-természeti mivolta okán szembehelyezkedjen az étellel. Ezt az elvet, vagyis ötödik princípiumot nevezi ő szellemnek.

Ötödik princípium – A szellem

„Az ember az az X, amely határtalan mértékben képes a »világra nyitottan« viselkedni. Emberré válni annyi, mint a szellem erejénél fogva felemelkedni a világra nyitottsáig.” (Scheler, 1995 [1928], p. 48)

Tehát Scheler a szellemet mint az élet oppozícióját határozza meg. Scheler függetlennek véli a szellemet az ember fiziológiai és pszichikai állapotától annak ellenére is, hogy az az „aktuscentrum” (Scheler, 1995 [1928], p. 45), amiben a szellem kulminálódik, megtestesül és ami valós kapcsolatot létesít az étellel, az emberi egyénben „lakozó” személy. Tehát ahhoz, hogy szellemről beszélhessünk, az egyes embert kell szemügyre venni, hiszen az bír csak személyiséggel. Ugyanakkor az embert az első négy princípium ugyanúgy jellemzi, mint az ötödik. Ergo az élet és a pszichikai szféra alapelvei szükségszerű, és nem kontingens előfeltételei a szellem konstitúciójának. Ebben a konstitúciós mezőben azonban a szellem egyúttal le is válik az élet principiális valóságosságáról. Scheler szerint ebben a metafizikai leválás-mozzanatban fejeződik ki az egzisztenciális independencia, illetve az ember lényegi különbsége a többi élőlénytől, ami a „világra nyitottság” fogalmában koncentrálódik.

A scheler-i rendszerben egy élőlény annyiban lehet világra nyitott, amennyiben rendelkezik világgal, azonban ahhoz, hogy világa legyen, a szellem létfokán kell állnia. Mert csak a szellem képes arra Scheler szerint, hogy a környezetét tárgyá tegye, méghozzá szemlélete, kommunikációja vagy bármi más, önmagából kiinduló cselekvésegüttese tárgyává. Ez a tárgyá-emelés az, amivel az ember távolságot tud tartani a környezetétől, míg az állat szimplán beleél abba. A tárgyá-tétel a környezet „világgá distanciálása” (Scheler, 1995 [1928], p. 48), tehát a világ megkonstruálása. Ezen distanciálásban csak úgy képes a személy részt venni teljes szellemi apparátusával, amennyiben öntudattal rendelkezik. A szellem előfeltétele az öntudat, mely a legkomplexebb visszajelzés-összességet nyújtja az aktuscentrumnak, azaz a személynek.¹⁷ Az öntudat a tárgyá-tételre való alkalmassága miatt az ember önnön fiziológiai vagy pszichológiai szerkezetét is tudja tárgyként kezelni, szabályozni, azaz kontrollt gyakorolni ösztönei felett. Az ösztönkontrollálásban jut legvilágosabban kifejeződésre, hogy a szellem merőben képes eltávolodni az ételtől (Scheler, 1995 [1928]).¹⁸

¹⁶ Az eszközhasználó ember

¹⁷ Sőt valójában ebben a visszajelzésben jön létre az aktuscentrum.

¹⁸ Legjobb példa erre Scheler szerint az öngyilkosságra való emberi képesség.

Az öntudatra-ébredt jellege folyamán az ember – az állattal ellentétben – saját ösztöntörekvéseket képes kialakítani, a szellem eltávolítja a környezet eleve-adottságától az egyes principiális egységeket, ergo amellet, hogy a többi élőlényhez hasonlóan az ember is egy ontikus centrum, ami individualitással rendelkezik, csak a humán individuum rendelkezhet szubsztanciával. A teret és az időt – legalábbis Scheler szerint – úgy is képes megélni, hogy érzékelné azt, tehát ki tudja üresíteni őket – s ez már jelentős korrelációt mutat az ideáció aktusával. Az, hogy az ember a szellem révén képes eltávolodni környezetétől, az életet uralma alá hajtani, és a tér-időt kiüresíteni, önmagát állítja minden dolgok mértékadó kategóriájának – vagy legalábbis képes erre –, tehát az ember saját megismerése tárgyává teheti önmagát, aminek a legeklatánsabb példája Scheler szemében az iróniára és a humorra való képessége, sőt hajlama. A szellem egyedül önmagát nem képes tárgyi szintre emelni, létezése a személyi cselekvés folyamatában konstituált (Scheler, 1995 [1928]). Végső soron a szellem a világ létrehozásában és rendre orientáltságában teljesíti be önmagát, eszméket hoz létre a dolgok jelölésére, tehát ideál. Az ideáció szellem valódi cselekvése, melyben az empirikus megismerés tárgyát („most-így-itt-létezőt” (Scheler, 1995 [1928], p. 59)) „mint az esszenciális világminőség bennük [„most-itt-így-létező” tényekben] megragadható pusztá példáját fogja föl.” (Scheler, 1995 [1928], p. 60)

A többletlény

Összefoglalva, Scheler az ember különbségét a környező világ életminőségét magánviselő élőlényeitől ezen életminőségtől való eltávolodás antropomorf képességében látja. A szellem lehetővé teszi az embernek, hogy ne a belakott tér és idő függvénye legyen, hanem azt tárgyiasítva úrrá legyen rajta, s képessé váljon megismerő aktusában reflektálni¹⁹ önmagára. Az ember tehát többletlény az állathoz képest, mert a fokozati különbségeken túlmutatóan lényegileg differenciált az élettől – életprincípiumai ellenére – a szellem többlete által.

Scheler olyan antropológiát, perszonalizmust dolgozott ki, amely az embert nem annyira "racionális állat"-ként, hanem "szerető lényként" határozta meg. Ily' módon megpróbálta lebontani az emberi személy hagyományos hylomorf felfogását azzal, hogy a személyt testből, lélekből és szellemből álló hármas struktúraként írta le. A szeretet nem pszichológiai érzelm, hanem a személy spirituális, vagyis szándékos cselekedete más személyekkel kapcsolatban. Scheler ezeket a cselekedeteket "szándékos érzéseknek" nevezte (New World Encyclopedia, n.d.). Schelernél az ember cselekvései előfeltételezik a "szeretni tudását".²⁰

Az elkövetkezendőkben azt fogjuk vizsgálni, hogy Arnold Gehlen vélekedései és kritikái miképpen rajzolják át a scheler-i többletlényről alkotott koncepciókat, és hogyan sejlik fel ebből a hiánylény fogalmának szükségszerűsége.

¹⁹ Bár véleményünk szerint a „reflexió” kifejezés e ponton nem fedi le egy az egyben azt, amit Scheler a szellem megismerő aktusa közbeni önmagához való viszonyán, ám ezzel – megítélésünk szerint – ő maga sem jutott túl.

²⁰ „A szeretet olyan alapvető és másból (például az együttérzésből) levezethetetlen világviszonyulása az embernek, amely a megismerésnek és az akarati megnyilvánulásoknak egyaránt feltétele” (Szegedi, 2019, p. 119)

Az ember mint hiánylény – Arnold Gehlen filozófiai antropológiája

„Az ember olyan lény, aki valamilyen feladatot talál önmagában vagy önmaga körül, valamilyen feladatot, melyet önmaga értelmezése során kézzelfoghatóvá kell tennie, és »meg kell világítania«” (Gehlen, 1976 [1940], p. 8).

Gehlen – hasonlóan Schelerhez – úgy vélte, hogy az emberrel kapcsolatban egy interdiszciplináris szemléletet kell kialakítani, mert csak így lehetséges az, hogy mibenlétéhez eljussunk, hiszen – s ez jól mutatja a filozófiai antropológia holizmusát – az ember több, mint alkotóelemeinek szimpla összessége – amiket az antropológiai rész tudományok egyébként vizsgálnak. Így amíg ez az interdiszciplináris szemlélet meg nem valósul, nem alakulhat ki önálló antropológia, hiszen önálló emberi lényről sem beszélhetünk. Gehlen hasonlóságot mutat Schelerrel továbbá abban, hogy az embert nem az állatból kiindulva akarja megérteni, hiszen attól léténél fogva különbözik, bár a különbözés módja, mint majd látni fogjuk, egészen más szempontok alapján ölti fel sajátos alakját, ha úgy tetszik, Gehlen sokkal inkább hangsúlyozza az emberi lény modalitását a jóval biológiaiabb és kevésbé metafizikai paradigmájánál fogva. Ennek oka, hogy Gehlen az embert “önmagából” akarja magyarázni, tehát nem kívülről mint ahogy azt a teológia vagy az evolucionizmus tette (Rokay, 2010). Ugyanakkor Gehlen is látja, hogy az ember nem az étellel „kokettáló” lény, azt maga képes alakítani, ugyanakkor míg Schelernél ez tárgyiasítás – és eltávolodás – egy, a természettől eloldott szellemi szférában megy létre, addig Gehlen nem függetleníti ember-konceptióját a természettől, és az élet helyébe az életvitelt állítja. Erre már csak azért is szükség van Gehlen szerint, mert az élethez, bármennyire is képes felülemelkedni rajta az ember, mégis csak kötődik, mert nem vetközheti le biológiai alapzatát. De bármilyen biológia is befolyásolja a gehlen-i embert – s itt ugyancsak Schelerhez kapcsolódik –, az elkülönül a természettől a cselekvésre való képessége által. Ebből is fakad a filozófiai antropológia gehleni változatának egy fő kérdése: milyen feladatok/cselekvések előtt áll az ember, ha életben akar maradni? Ezen cselekvő ember belső szükségletéből fakad, hogy a körülötte lévő világot megváltoztassa és értelmezze (Rokay, 2010). Ehhez hasonló Plessner elmélete is (amit Gehlen be is épített saját munkájába), aki szintén a környezettől való leválás és ezáltal a rá való hatás szükségességét emelte ki (Bakonyi, 2002). A belső kényszerűség legelemibb forrása nem más – nem lehet más – a gehlen-i rendszerben, mint maga a biológiailag aluldeterminált lény, a hiánylény. Fontos megjegyezni, hogy Scheler és Gehlen által az embernek a világhoz, önmagához és másokhoz való viszonyának leírására használt kulcsfogalmak között lényeges, lényegi különbségek vannak. Például Scheler leírásában az ember világhoz való viszonyáról a hangsúly az elérhető Weltgrundon [a világ alapja] van, Gehlen pedig a strukturált és szilárd Weltbildre [a világról alkotott képre] koncentrál (Joachim, 2009). Ami az egyén önmagához való viszonyát illeti, Scheler a "személy" felől közelíti meg a kérdést, Gehlen pedig a „karakter” fogalmában talál magyarázatot. Míg Scheler számára a „rokonszenves érzések” alapozzák meg az ember másokhoz való viszonyát, addig Gehlen az „intézmény” fogalmának bevezetésével ad egy másféle értelemezést. Mielőtt azonban rávilágítanánk, hogy mi is az ember lényege Gehlen antropológiájában, meg kell vizsgálnunk azt, hogy miért veti el a Scheler által alkalmazott fejlődési sémát, tehát a két gondolkodó közti különbséget kell jobban kidomborítanunk.

Miért felesleges a fejlődési séma?

Gehlen úgy vélte, hogy a Scheler-féle fejlődés fokozatai előítéletesek, mert kétfajta előfeltételezésre épül, amelyek ráadásul csupán redukcionista módon képesek megvilágítani az ember különállását a természettől. Az egyik redukcionista irányzatba tartoznak a darwinista evolucionisták, illetve a Scheler által „homo faber”-iskolának nevezett csoportosulás képviselői. Ezek szerint az ember csupán fokozatilag – pl. praktikus intelligenciát tekintve – különbözik az állattól, így nincs lényegi mássága előbbinek az utóbbi tükrében. Az effajta elméleti irányultság révén azonban nem tudna eloldódni az ember az állattól sem fogalmilag, sem praktikusán – véli Gehlen. A másik redukcionista irányzat Gehlen megközelítésében éppen a Scheler által képviselt metafizikai antropológia, mely ha a szellem révén – és tudjuk, mindig annak révén – tematizálja ember és állat viszonyát és elválását, túlságosan denaturalizálja az emberi lényt – hiszen a különbségnek már a testgyakorlatokban is meg kell mutatkoznia, ez azonban nem feltétlenül csak fokozati különbségre utal –, és pedig azért, mert szerinte lényegi különbség csak akkor határozható meg ebben a viszonyrendszerben, ha eleve más természetet (élet és szellem) tulajdonítunk a szereplőknek. Ebből fakadóan utasítja el Descartes dualizmusát²¹ is, a halhatatlan lélek a tökéletes gépben koncepcióját (Rokay, 2010). Ezekkel ellentétben Gehlen azt állítja, hogy a különbözőség egy, az egész viszonyrendszert átfogó struktúrakülönbségben leledzik, amely úgy teszi lehetővé ezt a lényegi különbséget, hogy közben nem pozicionálja az embert egy olyan szférába, ami kívül esik a struktúratörvény valóságán.

A struktúratörvényben találhatja meg az ember azt a fogódzót, minek révén világossá teheti maga számára, hogy mégis mi az a sajátosan emberi, ami az emberiség minden egyedére jellemző. Ez az – ha úgy tetszik – univerzálé, amit Gehlen a cselekvő lény projektumának nevez. A cselekvésben látja biztosítottnak azt a strukturális különbséget, ami lényegileg különbözővé teszi az embert a természettől, de úgy, hogy közben nem denaturalizálja azt, hiszen a cselekvés alapja – ahogy azt majd a következő fejezetben látni fogjuk – éppen a rerum naturából fakad, és ez az ember fizikai létében is benne foglaltatik. Azonban az ember természetének fizikai kötöttségeit Gehlen nem úgy értette, hogy az szimpla ösztönlény lenne, mint például az állatok. Éppen ellenkezőleg, hiszen elméletében az emberekénél sokkal inkább az ösztönök leépülése, és nem azok tökéletesedése vagy még inkább totalizációja figyelhető meg. Hiszen az ember képes arra, hogy a külvilágból érkező ingerekre ne ösztön-automatizmusokkal reagáljon, hanem előre nem kiszámítható cselekedetekkel, vagy ami még inkább kirajzolja sajátos helyzetét a természetben, nyílt affektus-megnyilvánulásokkal. Sajátos emberi reakciója az affektusok mezejében található, míg az ösztönök reakciómezeje szinte teljesen elsorvad. Így pedig az intelligens és az ösztönös viselkedés kapcsolata nem a fokozatiságra vezethető vissza, mert pl. az intelligens nem épül rá az ösztönös viselkedésre, nem arról van szó, hogy az embernek meg kell tanulnia ösztönösen reagálni az őt körülvevő világ behatásaira, hogy aztán elsajátítsa

²¹ Érdekeség hogy Plessner, Scheler és Gehlen is elutasította a karteziánus értelemezést (Bakonyi, 2002).

az intelligens reakcióra való képességet. A hierarchikus helyett egy abszolút negatív viszony áll fenn a két magatartásforma között, melyek így kölcsönösen kizárják egymást.²²

Láthatjuk tehát, hogy valamiféle fokozati vagy világon kívül álló differenciajellemző helyett a cselekvésre való képességben és hajlandóságban áll az ember megkülönböztetett és sajátos helye, tehát egy valós rendszerben. Míg Gehlen cselekvéseméleti megközelítése lehetővé teszi az emberi mibenlét folytonosságának és változékonyságának megragadását, addig Scheler koncepciója egy merev képet vázol fel. Gehlen is úgy véli, hogy az „evolúciós” teória kijelöl egy üresen hagyott, merev keretet a lét legfelsőbb fokán, ami minthogy teljes izolált a természettől, valójában nem képes beteljesíteni saját szándékát, azaz hogy meghatározza az ember helyét a természetben. „El kell vetni a harmonikus fejlődési fokok sémáját, melyen belül az ember számára csupán egy meghatározott, üresen hagyott hely van fenntartva.” (Gehlen, 1976 [1940], p. 35.)

Hiánylény

Gehlen teljességgel elutasítja az ember metafizikai lényeg-meghatározását, helyette az emberből mind biológikumból igyekszik definiálni a „fogyatékos lény” magánvalóságát. Ebből a biológiai alapállásból Gehlen számtalan szinonimával illeti az embert – a már említett fogyatékos lény mellett. Minthogy a cselekvés az ember sajátossága, az ember cselekvő lény, s ez a cselekvés eleve adott feladatának beteljesítéséhez, azaz önmaga meghatározásához segíti hozzá. Ebből következik, hogy Gehlen szerint az ember meghatározatlan lény²³, mert önmaga számára – születésétől kezdve – sajátos feladatot jelent. Ahogy az imént láthattuk, a feladat elvégzéséhez cselekednie kell, a cselekvések konkrét formái az állásfoglalások. Az ember így állásfoglaló lény is, hiszen valamivé teszi magát az állásfoglalás (választás, öndefiníálás) aktusa által. Erre az állásfoglalásra rá van kényszerítve, mert egy befejezetlen projektum, nem maradhat életben pusztán fizikai adottságai által, önmeghatározás nélkül. Az ember ezért kinevelés alatt álló lény is, s amíg a kinevelés folyamatában létezik – vagy legalábbis amíg a kinevelés el nem ér egy optimumot – kockára tett lény is. S minthogy képtelen arra, hogy pusztán fizikai valója által túléljen, a jövőbe építi magát, tehát legvégül az ember előrelátó lény is. Mindezen lény-specifikációk mentén Gehlen az embert összességében hiánylénynak tekinti, aki ösztönök helyett ösztöncsonkokkal rendelkezik, s létre kell hozni magának egy második természet – vagy ahogy később látni fogjuk: a kultúrát –, hogy élni tudjon. (Gehlen, 1976 [1940]). Persze maga a gondolat, hogy az ember biológiailag aluldeterminált és a természetben csak küzdelmek árán tud fennmaradni, már Herdernél is jelen volt (Bakonyi, 2002). Gehlen ennek megfelelően méltatja, s mintegy előfutáraként határozza meg a német gondolkodót (Gehlen, 1976 [1940]).

Az emberrel ellentétben, az állat kötődik ahhoz a környezethez, amibe beleszületett, mégpedig regionálisan, az élni-akarástól vezérelve. Ez a környezet szabja meg számára létfeltételeit az által, hogy struktúráit önmagához igazítja. Az állatnak így bele kell szoknia

²² Gehlen itt nem annyira azt tagadja, hogy az embernek nincsenek ösztönös reakciói, mind inkább azt, hogy egyik viselkedési figuráció sem előfeltételezheti a másikat egy fejlődési sémában, illetve az egyik jelenvalósága szinte teljesen kizárja a másikat, vagyis a cselekvések és az orientációs reakciók tagadó oppozíciót alkotnak – bár kétségtelen, hogy nem tisztázza teljesen állításait.

²³ Nietzsche esetében az ember egy „befejezetlen állat”, mely még nem kifortt, csak sugallt emberképet jelentett (Nietzsche, 2003).

és bele is tud szokni önnön környezetébe. Szervezetének és környezetének felépítése tehát sajátos összefüggést mutat, mely létének előfeltétele. Ezt az összefüggést nevezi Gehlen ösztönnek. Az ösztön „valamilyen egészen sajátos, fajspecifikus mozgási alakzat, mely a környezet éppolyan fajspecifikus eseményeire van »beállítva«” (Gehlen, 1976 [1940], p. 40).

Gehlen úgy véli, hogy az ember egész struktúrája egyetlen kérdésben kulminálódik, még pedig abban, hogy egy ilyen torz lény, aki a természet törvényei alól – minthogy nem felel neki, nincs rászorulva, sőt ellenségként tekint rá –, hogyan lehet egyáltalán életképes? S ez a kérdés adja az ember lényegével kapcsolatos kérdésfeltevés jogosultságát Gehlen szerint. Környezet és faj illetén szoros kapcsolódása az, ami a szellemet abszolút alkalmatlanná teszi arra, hogy az embert mint egész embert átláthatóvá tegye, hiszen az ember morfológiája – ő sem léphet ki a természet-faj dichotómiából – ösztönbeli fogyatékoságaiban foglaltatik. Sőt ösztönhiánya olyannyira felfokozott, hogy folyamatos életveszélynek van kitéve, legalábbis mindaddig, amíg védelemre szorul, azonban ez a rászorultság meglehetősen hosszú ideig jelen van életében. Kompenzációképpen, hogy valamilyen módon mégis túl tudjon élni, képessé válik a cselekvésre, melyhez igazodik egész testfelépítésével. A cselekvés tehát tehermentesíti őt. A tehermentesítés jelentkezik egyfelől a szokások és automatizmusok individuális szintjén, illetve az intézmények társadalmi szintjén (Landmann, 1984 [1979]).

„Valamennyi ismert lény közül csakis az embernek van meg az előjoga, hogy a szükségszerűség gyűréjébe (...) akarataival belenyúljon, és jelenségeknek egészen új sorát kezdje el önmagában” (Herder, 1952, p. 353, idézi Gehlen, 1976 [1940], p. 42).

Ahogy a Herder-idézet mutatja, az ember képes rá, hogy bizonyos szükségszerű feltételek mint kontingenciák reprezentálódjanak önnön valóságában, s az új jelenségeket és szükségszerűségeket önmagából indulva, önmagában hozza létre – s e ponton Gehlen látens viszonyt mutat a scheler-i többletlény szellem általi, önmagába való visszatérésével –, azaz cselekvésével létrehozza valóságát. Így a feladat, amit a meghatározatlan-állásfoglaló lény talál önmagában, maga az egzisztencia, így hát világgal rendelkezik. A megvalósulás alatt álló egzisztencia az ember és a világ – az ember világa – kontaktmezeje, az egzisztencia által lép be az ember a világba, a világ az emberbe. Ez a fogyatékos lény – s megint csak Schelerbe kapaszkodik Gehlen – világra nyitott, csupán nem a szellem, hanem az egzisztencia által, melynek előfeltétele szervi fogyatékosága (Gehlen, 1976 [1940]).

Viszont a világ, amire az ember egzisztálása révén teljességgel nyitott, amibe belép, végtelen sokféleséget rejteget számára, így önmagában nem kielégítő magyarázat az, hogy az ember megvalósítja az önmagában talált feladatot, s létezni „kényszerül”, hiszen a strukturális fogyatékosága kompenzálására ugyancsak strukturális megoldást kell találnia. Ehhez elsősorban tapasztalnia kell. A tapasztalat Gehlennél a világ komplexitásával való elővigyázatos megbirkózás, ami az első lépés egy új struktúra kiépítéséhez. A tapasztalást a már említett tehermentesítés követi, mely az egymásra rakódott empirikus megismerés-mozzanatok „teremtőaktusa”. Az ember a tehermentesítés révén szabadul fel a fogyatékoságainak kötelmeiből, s foltozza be azt a hiátust, ami gátolja az életben maradását. Ugyanakkor ez még mindig elégtelen feltétele az ember túlélésének, hiszen az

átfogó struktúrából hiányzik egy olyan környezet, ami a tapasztalattal és a tehermentesítéssel rendelkező egyed, még inkább személy létfeltételeit biztosítaná társas mivoltának megfelelően. A következő lépés ezen makro-környezet megteremtéséhez az életvitel, melynek révén az ember uralmat szerez környező valósága felett, azt élete szolgálatába állítja. Végül az uralkodás aktusának logikus, többé-kevésbé átlátható és ésszerű rendje a kultúra, az a védőháló, ami a hiánylényt a világ sokaságának fenyegetésétől, azaz a természettől megvédi. Ilyen formán a kultúra mint második természet konstituálódik a világban. Végérvényesen a kultúra az a hatás, amit ez a természetellenes, bizonyos értelemben diszfunkcionális lény kivált. A kultúra révén tartja kezében a dolgokat, hogy aztán az érzékelések és benyomások végeláthatatlan – Gehlen szerint irracionális – heterogentiását könnyen áttekinthetővé tegye bizonyos episztemológiai centrumok által – amelyek megfeleltethetők a scheler-i ideációnak (Gehlen, 1976 [1940]). Tallár Ferenc (1999) szerint a gehlen-i kinevelés alatt álló lény kinevelése, tehát a kultúra beteljesülése nem más, mint út a szabadságnélküliségből a szabadságba.

Zárszó – Hiánylény vagy többletlény?

A filozófiai antropológia két jeles képviselője teljesen eltérő irányból közelített meg egy hasonló koncepciót az emberi nem mibenlétéről. Míg Scheler egy, a metafizikai tradícióban gyökeredző vázlatot alkotott meg, addig Gehlen jóval naturalistább módon igyekszik rekonstruálni a cselekvő ember képét. Előbbi esetben szellem által az ember egy evolúciós skála csúcspontján helyezkedik el, és öndefinícióját a szellem személyben való koncentrációjának, abból való kiáradásának, majd oda való visszatérésének dinamizmusában hajtja végre, míg utóbbi esetben a környezethez való radikális kötöttség okán az egyén kénytelen túllendülni ösztöneinek – melyek biztosítanak a természethez való adaptálódást – hiányán, és a túllendülés (egzisztálás) után konstruálni egy átfogó struktúrát – mely egyszerre az emberben és az emberen kívül helyezkedik el –, illetve ezen struktúra révén ideálni a világot. Az ember és állat közötti szubsztanciális különbség végső soron abban rejlik, hogy az ember szellemi lény, tehát részben az életen – az első négy princípium terepén – kívülre pozicionálja magát. Így lesz az ember többletlény. Gehlen ugyanakkor már az ösztönben képes megragadni a lényegi különbséget, méghozzá úgy, hogy ez a lényegi különbség az ezen való felülemelkedésből, a hiány leküzdéséből adódik. Az ösztönhiány tehát a nullpont, ahonnan ez a differencia meghatározható. Így lesz az ember hiánylény. Ekképpen bontakozik ki előttünk két átfogó emberkép megalkotására irányuló kísérlet, amelyek egy általános antropológiával kecsegtetnek.

Zárasképp fontos megállapítást kell rögzítenünk, hogy ugyan irányaik merőben eltérőek, mégis a végeredmény strukturális hasonlóságokkal szolgál. A végpont felől szemlélve joggal merülhet fel a kérdés, hogy a végpontot tekintve miben különbözik a scheler-i és a gehlen-i koncepció, ha mindkettő a kultúrában rögzíti az ember kitüntetett helyét? Jóllehet, a kultúra mindkettejükben abban éri célját, hogy a világ sokféleségét ideációs aktusok által egy átlátható mentál-struktúrában rögzíti, amely révén könnyebben kiigazozhat az ember az őt körülvevő világban, s ezt a világot az ideáció révén megismerése tárgyává teheti. A kultúra tehát, ami lényegében mind a két esetben komplexitás-redukció, olyan „végcélként” formálódik meg, amely által az emberi lény a természet fölé kerül,

izolálja magát az élettől, és saját, autonóm birodalmat épít ki. Azonban éppen a végcél-jellegben rejlik maga a válasz, hiszen láthattuk, hogy mind Scheler, mind Gehlen esetében egy dinamikus evolúciós elmélet bontakozik ki, viszont az a fejlődés teljesen más dimenziókban valósul meg, s így az emberi lényeg-meghatározás jóval hamarabb megtörténik, minthogy eljutnánk a kultúrához. Scheler esetében az evolúció az életből a szellembe való átmenetben valósul meg, melynek utolsó fokán, a szellem által válik kitüntetetté az ember, majd ez feszíti ki a kultúra és ideáció vázát. Gehlennél a lényeg-meghatározás már a biológiai aluldetermináltság tekintetében megtörténik, tehát az ember elemi, fundamentális szintjén, hiszen a kultúra és ideáció szükségessége abból következik, hogy az ember hiánylény. Összefoglalva, az ember a természettől való lényegi különbsége által képes arra, hogy létrehozza a kultúrát, s nem a kultúra létrehozásában áll ez a differencia.

Post scriptum

Mind Scheler, mind Gehlen filozófiai antropológiája, ha úgy tetszik, meghaladott vállalkozás, hiszen egy olyan emberi lényeket keresnek, amit ma már a G.H. Mead behaviorista Én-elméletéből (vö. Mead, 1973) vagy Ricoeur narrativitás fogalmából (vö. Ricoeur, 2001) kiinduló identitás-konceptiók az elmesélés mezejére tereltek. Az előbb említett elméletek az egyes embert szignifikánsan különbözőnek látják a többi embertől, mert annak ellenére, hogy előbbi utóbbiakból meríti és építi fel önmagát, nem szimpla kumulátuma azoknak, hanem sajátos szintézise. Az ember e koncepcióban az elmesélésben, pillanatnyilag létezik, szituatív jelenlévése csupa akcidentiális minőségéből áll össze, nincs már szubsztancia, hacsak az nem, hogy az ember képes önmagát felépíteni, azonban ez nem az emberi mivolt keresésének szándékába ágyazódik. De említhetjük a kulturális antropológiát is, ami nem az ember különállását igyekszik immáron megragadni, hanem az egyes mikrokultúrák sajátos, térben és időben változó mozzanatait. A modern, emberrel foglalkozó társadalomtudományok eltávolodtak Scheler és Gehlen központi kérdésétől és az abból kiáramló törekvésektől, alávetve magukat – amit semmiképp sem akarunk helyteleníteni, elmarasztalni – a posztmodern proklamációnak, ami “egy haszonnal biztosan járt: megmutatta, hogy a modern társadalom elveszítette a bizalmát saját önleírásának helyességében” (Luhmann, 2010, p.7).

Véleményünk szerint azonban pont ez az öndefiniálásra való képtelenségünk vagy erre irányuló akaratumk teljes hiánya az, ami miatt indokolt a filozófiai antropológia három klasszikusának a tudományos diskurzusok homlokterébe való újra-elhelyezése. Üdítő kivétel természetesen a humánológia programja, mely többé-kevésbé bizonyos tud maradni saját következtetéseit illetően, és az ember tudományát művelni (vö. Csányi & Tóth, 2017; Csányi, 2018). Ezek a fajta átfogó, társadalomtudományos önleírások, ha nem is kizárólagosak és megmásíthatatlanok, valamint nem nélkülözhetik a filozófiai inspirációkat, aspirációkat, de mindinkább időszerűek a “kiterjesztett ember” (vö. McLuhan, 1964, 1967) korában, amikor egy minőségi és mennyiségi jellemzőiben is egy új élettér, a digitális világháló kezdi el átszöni életvilágunkat (vö. Dessewfy, 2019; Harari, 2020), azaz mediatizálni azt (vö. Berger, 2019). Az ember mint szituatív jelenség új és új formákat ölt, ha kell radikálisan irányt vált, a jég hátán is képes megélni, ami nem merülhet ki a szimpla adaptációs mechanizmusokban. Az, hogy ezekre képes, előfeltételezi azt, hogy bír

valamiféle antropológiai állandókkal, lényegiségekkel, amik elválasztják őt – ahogy Scheler fogalmazna – az élettől. Ezek vizsgálatához ma is kiváló kiindulópontot jelentenek Max Scheler és Arnold Gehlen fent vizsgált művei.

Irodalomjegyzék

- Bakonyi, P. (2002). Gigászok harca az emberért. *Pro Philosophia Füzetek*, 2. <http://www.c3.hu/~prophil/profi022/bakonyi.html> Letöltés dátuma: 2021.09.15.
- Berger, V. (2019). Mediatizált szerelem. A Tinder fenomenológiája. *Replika*, 119, 63-87
- Boros, I. (2006). *Filozófiai antropológia*. Apor Vilmos Katolikus Főiskola
- Csányi, V. (2015). *Íme, az ember!* Libri.
- Csányi, V. & Tóth, B. (2017). *Hiedelmeink. Az emberi gondolatok építőkövei*. Libri.
- Dessewffy, T. (2019). *Digitális szociológia*. Typotex.
- Fischer, J. (2009). Exploring the Core Identity of Philosophical Anthropology through the Works of Max Scheler, Helmuth Plessner, and Arnold Gehlen, *European Journal of Philosophy and Public Debate*, 1, 153-170.
- Fischer, J. (2000). Excentrische Positionalität, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 2, 265-288.
- Gehlen, A. (1976 [1940]): *Az ember*. Gondolat
- Harari, Y. N. (2020). *Homo Deus - A holnap rövid története*. Animus
- Heidegger, M. (2007 [1927]). *Lét és Idő*. Osiris
- Kollár, D. & Kollár, J. (2020): The Art of Shipwrecking. The Information Society and the Rise of Exaptive Resilience. *Dialogue and Universalism*, 30 (1), 67-84.
- Landmann, M. (1984 [1979]). *Fundamental-Anthropologie*. Bouvier Verlag. Vonatkozó magyar fordítás elérhető: http://nemetfilozofia.hu/landmann_filozofiai_antropologia_alapjai.html Letöltés dátuma: 2021.05.20.
- Levy, D. J. (n.d.). *The anthropological horizon: Max Scheler, Arnold Gehlen and the idea of a philosophical anthropology*, Internetes dokumentum, https://www.anthro.ox.ac.uk/sites/default/files/anthro/documents/media/jaso16_3_1985_169_187.pdf Letöltés dátuma: 2021.08.24.
- Luhmann, N. (2010). *A modernség megfigyelései*. Gondolat.
- McLuhan, M. (1964). *Understanding Media: The Extension of Man*. McGraw Hill.
- McLuhan, M. (1967). *The Medium is the Massage: An Inventory of Effects*. Random House.
- Mead, G. H. (1973). *A pszichikum, az én és a társadalom*. Gondolat Kiadó.
- New World Encyclopedia (n.d.): Philosophical anthropology, https://www.newworldencyclopedia.org/entry/Philosophical_anthropology Letöltés dátuma: 2021.08.24.
- Nietzsche, F. (2002). *A hatalom akarása*. Cartaphilus.
- Nietzsche, F. (2003). *Ecce Homo*. Göncöl Kiadó.
- Olafson, F. A. (2019, June 4). Philosophical Anthropology. Encyclopedia Britannica. <https://www.britannica.com/topic/philosophical-anthropology>.
- Ricouer, P. (2001). A narratív azonosság. In László J. (szerk.), *Narratívák 5. Narratív pszichológia* (pp. 15-27). Kijárat.
- Rokay, Z. (2010). *Filozófiai antropológia - A Pázmány Péter Katolikus Egyetem Hittudományi Karának kiadványai*. Szent István Társulat.
- Scheler, M. (1995 [1928]). *Az ember helye a kozmoszban*. Osiris.
- Stegmüller, W. (1989). *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie I*. Stuttgart: Alfred Kröner Verlag. Vonatkozó magyar fordítás elérhető http://nemetfilozofia.hu/filozofia_fenomenologia_scheler.html Letöltés dátuma: 2021.05.05.
- Szegedi, N. (2019). Ordo amoris és amor inordinatus. A szeretet két fogalma Max Scheler etikájában. *Elpis*, 21, 119-131.
- Tallár, F. (1999). *A szabadság és az európai tradíció*. Atlantisz.