

Rafał Michalski

Humanitaryzm jako hipertrofia moralności – ujęcie antropologiczne Arnolda Gehlena*

DOI: <http://dx.doi.org/10.12775/RF.2016.026>

W trzeciej i ostatniej części cyklu artykułów poświęconych konserwatywnej krytyce humanitaryzmu omówimy stanowisko Arnolda Gehlena. W 2013 opublikowałem tekst rekonstruujący główne założenia koncepcji pluralizmu etycznego tego filozofa¹, dlatego w niniejszym wstępie zaprezentuję je w szkicowej postaci, a następnie przejdę do bardziej szczegółowej analizy etosu rodzinnego oraz jego rozszerzenia, którym, według Gehlena, jest współczesny humanitaryzm. W końcowej części artykułu przedstawię najważniejsze argumenty polemiczne wysuwane przez oponentów antropologa oraz moje własne zastrzeżenia.

Podstawowa teza pluralizmu etycznego Gehlena głosi, że istnieją różne źródła powinności moralnej, tak zwane „fundamentalne instancje”², które zazwyczaj działają poniżej progu świadomości, dzięki czemu na poziomie codziennych praktyk może być utrzymywany samoregulujący się etyczny *modus vivendi*. Gwarancją praktycznej skuteczności norm moralnych jest dla filozofa to, że są one akceptowane i przestrzegane bezrefleksyjnie jako niepodważalne i sprawdzone w rutynach życiowych reguły postępowania. Wpisany w moralność pluralizm prowadzi nieuchronnie do konfliktów aksjologicznych, a niekiedy do powstania sytuacji, w której normy uznawane przez jedną i tę samą

* Artykuł został napisany dzięki środkom Narodowego Centrum Nauki przyznanych na podstawie decyzji nr DEC-2013/11/B/HS1/04162.

¹ R. Michalski, *Hipermoralność a pluralizm etyczny: perspektywa antropologiczna*, w: „Ruch Filozoficzny” 2013, t. 70, s. 98–113.

² A. Gehlen, *Moral und Hypermoral, Eine pluralistische Ethik*, Wiesbaden 1981, s. 166.

jednostkę popadają ze sobą w sprzeczność. Gehlenowi nie chodzi jednak o pluralizm niedających się pogodzić wartości, jak w koncepcji Isaiaha Berlina³, ale o konfliktogenny pluralizm norm, które pochodzą z różnych źródeł i zgłaszają sprzeczne ze sobą roszczenia do ważności. Pluralizm oznacza w tym kontekście istnienie wielu różnych i niezależnych źródeł oraz imperatywów moralności, które należy uwzględnić w społecznej praktyce, aby utrzymać kruchy porządek *Lebensweltu*. Właściwy cel projektowanej przez filozofa etyki jest przede wszystkim polemicznej natury, ukazuje ona bowiem obraz współczesnej „globalnej przemysłowej kultury”, w której dominuje eudajmonistyczny humanitaryzm, marginalizujący pozostałe imperatywy, a zwłaszcza nakaz ochrony państwa. Podobnie jak obecnie czyni to Michael Walzer czy Alasdair MacIntyre, Gehlen odwołuje się do antropologicznego, nieredukowalnego pluralizmu moralności, który służy mu jako oparcie dla krytyki jednostronności dominującego etosu. Swoją „genealogię moralności” wzoruje on na wykorzystywanej w humanologii redukcyjnej metodzie, opartej na systematycznym porównywaniu zachowań występujących w różnych kulturach, a zmierzającej do wydobycia uniwersalnych schematów behawioralnych. Gehlenowski projekt można zinterpretować jako antropologiczną teorię etycznej antynomii – filozof wyróżnia cztery różne formy socjalizacji sfery obyczajowości, które wzajemnie konkurują ze sobą, nie podlegając jednak żadnemu nadrzędnemu etosowi. Antropolog nie uwzględnia w swoich analizach etycznej funkcji rozumu pojmowanego przez wielu myślicieli jako ostateczna instancja rozstrzygająca aksjologiczne konflikty. Antynomiczność uśpiona w codziennej praktyce nie daje się, jego zdaniem, zneutralizować za pomocą racjonalnych, dyskursywnych środków. Gdy dochodzi do konfliktów, sytuacji granicznych, w przestrzeni społecznej pojawia się tendencja do szukania ratunku w jednym z etosów, który ulega wówczas absolutyzacji. „Jedynowładztwo” takiego etosu grozi natomiast wyzwoleniem pokładów tłumionej agresji (fizycznej lub symbolicznej), która uwypukla różnice między poszczególnymi systemami wartości oraz izoluje jeden etos przeciw innemu. Opisywany przez Gehlena pluralizm etyczny nie oznacza jednak „nihilizmu obowiązywania wszystkiego”⁴, lecz stan permanentnego konfliktu, który musi być równoważony w codziennej, częściowo zinstytucjonalizowanej praktyce. Kategoria pluralizmu wskazuje więc w jego koncepcji przeciwieństwo różnych etosów, a z drugiej strony, możliwości absolutyzacji jednego z nich. Gehlen wprowadza do swoich badań socjologiczną perspektywę, ale poszerza ją o argumentację antropologiczną. Obydwa aspekty badawcze krzyżują się w jego roz-

³ I. Berlin, *Pokrzywione drzewo człowieczeństwa*, tłum. M. Pietrzak-Merta, M. Tański, Warszawa 2004.

⁴ A. Gehlen, *Moral und Hypermoral*, s. 40.

ważaniach, przybierając postać heurystycznej podwójnej perspektywy badawczej: „Ludzkie zachowanie można opisać za pomocą (specyficznych) biologicznych kategorii, ale z drugiej strony stanowi ono produkt duchowego przepracowania, produkt tradycji i określonej dziejowej konstelacji”⁵. Jednakże nawet dogłębne kulturowe modyfikacje i przekształcenia habitusu człowieka nie zmieniają zasadniczego kierunku jego moralnych imperatywów, które pozostają uwięzione w granicach wyznaczonych przez „wrodzone pobudzenia oraz związane z nimi odczucia zobowiązania”⁶.

Antropolog uzasadnia inwariantność popędowych źródeł moralności, wskazując na fakt, że biologiczne procesy rozwojowe dokonują się wolniej niż zmiany kulturowe. Quasi instynktowne regulacje ludzkiego zachowania funkcjonowały przez setki tysięcy lat filogenezy naszego gatunku i funkcjonują nadal, chociaż kontekst kulturowy, w jakim przyszło im teraz działać, uległ radykalnemu przeobrażeniu. Gehlen próbuje zintegrować obydwie optyki badawcze, żeby uniknąć zarówno redukcjonizmu biologicznego, jak i relatywizmu kulturowego. Zadaniem projektowanej przez niego pluralistycznej etyki jest ukazanie różnorodnych form etosu oraz uzasadnienie tezy, że różnorodność społecznych przejawów etyczności ma swoje ugruntowanie w instynktownych, prelogicznych postawach.

Filozof uznaje wszelkie próby skonstruowania monistycznej teorii świadomości moralnej za całkowicie chybione. Idea jednolitej, spójnej etyki oraz harmonijnej struktury cnót, które miałyby swój fundament i *telos* w jakiejś nadrzędnej idei kierowniczej, stanowi, według niego, „[...] kulturową stylizacją myślenia, odczuwania i zachowania, przekonującą z pewnej kulturowej i politycznej perspektywy; stanowiła zawsze naciągniętą metaforę rzeczywistości podobnie jak sztuka”⁷. Iluzja „czystej” etyki rozbija się o prozaiczny opór codzienności, tłących się w niej konfliktów, sprzeczności, ale również składających się na nią nawyków, rutyn i ambiwalentnych moralnie kompromisów. Obserwacja tego, jak faktycznie funkcjonuje moralność, karze antropologowi odrzucić istnienie jakiejś pozaempirycznej, metafizycznej instancji, która odgórnie legitymizowałaby jedyną, obiektywną etykę, natomiast ustalenia etologii pozwalają mu postawić tezę, że różnorodność społecznych przejawów etyczności ugruntowana jest na instynktownych, prelogicznych postawach.

Na zakończenie wstępnych rozważań wymieńmy cztery wyróżnione przez antropologa etosy:

etos wzajemności;

⁵ Ibidem, s. 9.

⁶ Ibidem, s. 58.

⁷ Ibidem, s. 10.

etos „fizjologicznych cnót” – etyki dostatniego życia i szczęścia wywodząca się z licznych instynktownych regulacji społecznych;
etos rodowy (jego rozszerzeniem jest humanitaryzm);
etos instytucji.

1. Etos rodowy a humanitaryzm

Gehlen łączy etos rodowy z systemem wartości regulujących życie w dużej rodzinie, klanie, szczepie etc.. Ta specyficzna forma moralności opiera się na cnotach tolerancji, lojalności, altruizmu, solidarności, pokojowego nastawienia, i życzliwości⁸. Wszystkie wymienione cnoty miały pierwotnie na celu utrzymanie przy życiu stosunkowo niewielkiej grupy jednostek, powiązanych ze sobą więzami krwi i prawdziwą lub fikcyjną wspólną genealogią, której wyrazem był kult przodków. Instytucja rodu opiera się na zasadach i mechanizmach, które gwarantują ochronę jej członków przed obcymi i zapewniają im bezpieczeństwo i pokojową kooperację wewnątrz grupy. Gehlen powołuje się w swoich wywodach na ustalenia etologiczne. W słynnej pracy *Tak zwane zło* Konrad Lorenz podaje liczne przykłady grup zwierzęcych, w których silne więzi międzyosobnicze manifestują się w zachowaniach opiekuńczych, we wspólnej obronie terytorium, w przestrzeganej przez wszystkie osobniki danej grupy hierarchii rang i w walkach turniejowych⁹. Pokojowe współzycie zwierząt bazuje w znacznej mierze na „przekierowywaniu” wewnątrzgrupowej agresji. Również troska o najbliższych, nawet w relacji matka-dziecko wywodzi się ostatecznie z neutralizacji bądź remotywacji wcześniejszych filogenetycznie zachowań agresywnych. Wytworzone w toku ewolucji rytualizacje, np. ceremonie krzyku triumfalnego u ptaków, które stanowią podstawę monogamicznych związków skupionych na opiece nad potomstwem, zawierają w sobie szczątkowe formy reakcji obrony i ataku¹⁰. Analogiczny wzorzec behawioralny etolog dostrzega u podłoża organizacji rodziny monogamicznej u człowieka. Emocjonalna bliskość, wzajemna troska, wierność, solidarność to postawy występujące powszechnie w świecie zwierzęcym. Jednakże więź między osobnikami zakłada zawsze potencjalną wzajemną agresję. Popęd agresji jest bowiem spontaniczny, niezależny od okoliczności, dlatego rytualizacje tworzące szkielet grupowej bądź „rodzinnej” solidarności stają się niezbędnym buforem bezpieczeństwa, który umożliwia cykliczne, kontrolowane odprowadzanie spiętrzonego popędu. Bez tego rodzaju instynktownej, quasi-symbolicznej oprawy relacji międzyosobniczych

⁸ Ibidem, s. 168.

⁹ K. Lorenz, *Tak zwane zło*, tłum. A.D. Tauszyńska, Warszawa 1972.

¹⁰ Ibidem, s. 251 i. nn.

dochodzi do nieuchronnej eskalacji przemocy. Spiętrzenie agresywności staje się tym bardziej prawdopodobne i niebezpieczne, im większy jest stopień zażyłości między osobnikami, ponieważ w sytuacji silnego związku emocjonalnego obniża się wartość bodźca wyzwalającego negatywne reakcje. W świecie zwierzęcym takie gwałtowne przerwanie międzyosobniczej homoestazy występuje stosunkowo rzadko i zazwyczaj zostaje zneutralizowane przez instynktowne inhibitory agresji. W przeciwieństwie do zwierząt człowiek pozbawiony jest tego rodzaju wrodzonych mechanizmów hamujących agresję (z wyjątkiem reakcji troski wyzwalanej przez widok małego dziecka). Posługując się analogią z rodziną wilków, moglibyśmy powiedzieć, iż prawdopodobieństwo, że basior będzie znęcał się nad waderą, która powiła jego potomstwo jest równie niewielkie, jak to, że głowa rodziny patriarchalnej nie odreaguje swojej frustracji na własnej małżonce. Ludzkie rytualizacje są nadbudowane nad bazą instynktowną i nie działają z tak dużą skutecznością jak wśród innych gatunków zwierząt. Obserwację tę potwierdzają statystyki dotyczące przemocy we współczesnych społeczeństwach, gdzie najczęściej przemocy, gwałtów, aktów nękania odnotowuje się w obrębie rodziny i osób z bliskiego otoczenia. Tym nie mniej to właśnie rodzina, a ściślej, opiekuńcza relacja między matką a dzieckiem stanowi jądro krystalizacyjne ludzkiej wspólnoty¹¹. Właśnie z tego obszaru więzi międzyludzkiej Gehlen wywodzi „stadny popęd” człowieka, czyli potrzebę bycia we wspólnocie¹². W *Moral und Hypermoral* stwierdza wprost: „W konstytucję człowieka wpisana jest „gregariousness” [towarzystwość], która w tym przypadku wiąże się z rozproszoną, nieustającą, trwałą pobudliwością i wyraża się jako gotowość nawiązania kontaktu międzyludzkiego lub jako zdolność do reagowania wszystkich ludzi nawzajem na siebie”¹³. Antropolog odrzuca zatem pogląd Freuda, jakoby wszelkie więzi międzyludzkie wywodziły się z popędu seksualnego na rzecz etologicznej tezy, że popęd społeczny człowieka pochodzi od zachowań związanych z opieką nad potomstwem. Podobne tezy stawia współczesna socjobiologia i psychologia ewolucyjna, która opisuje przypadki silnego altruizmu funkcjonującego tylko w obrębie najbliższych spokrewnionych osobników. W przeciwieństwie do słabego altruizmu, osoba świadcząca usługi, nie oczekuje tutaj żadnej wzajemności. Wzorcowym przykładem w świecie zwierząt jest opieka nad potomstwem czy okrzyki ostrzegawcze przed drapieżnikami. Jak pokazuje humanetologia, odpowiednikiem takich zachowań w społeczeństwach opartych na systemach pokrewieństwa jest zasada ugody (*amity*) oznaczająca goto-

¹¹ Por. I. Eibl-Eibesfeldt, *Miłość i nienawiść*, tłum. Z. Stromenger, Warszawa 1997, s. 240–252.

¹² A. Gehlen, *Urmensch und Spätkultur*, Frankfurt am Main 2004, s. 45.

¹³ A. Gehlen, *Moral und Hypermoral*, s. 86.

wość jednostek do asymetrycznych zachowań, bezinteresownych ofiar i bezwarunkowej uczynności¹⁴. Zachowaniom tym odpowiadałyby takie kategorie moralne, jak solidarność i dobroczynność, a na płaszczyźnie koncepcji filozoficznych – utylitaryzm.

Według Gehlena pozostałością opisanych biologicznych korzeni etosu rodowego są odczucia „nieokreślonego zobowiązania”, które apelują do okazywania troski, pomocy i współczucia wobec bliżej lub dalej spokrewnionych osobników danego rodu, czy klanu. Niezbędnym warunkiem ich sprawczości jest zatem osobista znajomość, a przynajmniej poczucie konkretnej więzi z osobami należącymi do tej samej grupy. Etos rodzinny może poprawnie funkcjonować tylko w ramach stosunkowo niewielkiej grupy, w przeciwnym wypadku imperatywna moc „uczuć nieokreślonego zobowiązania” słabnie, staje się abstrakcyjna i nieefektywna. Sympatia, miłość, oddanie, braterstwo, dobroć, pokojowość zakorzenione są w impulsach nakazujących niesienie pomocy najbliższym w potrzebie, wzywających do lojalności, a także do tolerancji wobec ich wad i uchybień, do hamowania agresji wobec nich. Regulacje społeczne oparte na takich emocjach zawierają elementy rzeczywiste (np. faktyczne pokrewieństwo) i fikcyjne (np. pochodzenie od wspólnego przodka czy totemu), dlatego dają się rozszerzać na coraz większe zbiorowości. W miarę postępu cywilizacyjnego udział komponentów czysto kulturowych uzyskuje coraz większą przewagę nad podłożem biologicznym. Jak już wspomniano Gehlen unika monokauzalnego wyjaśniania genezy poszczególnych etosów. Determinacje fizjologiczne przeplatają się w jego koncepcji z oddziaływaniami kulturowymi, a linia demarkacyjna między nimi jest płynna i trudna do ustalenia, jednakże filozof sądzi, że analiza antropobiologiczna może wskazać granice, w obrębie których dany etos spełnia swoją stabilizującą i motywującą działanie funkcję. W przypadku etosu rodowego tę granicę wyznacza czynnik ilościowy – wielkość populacji podporządkowanej systemowi „wartości familiarnych”. Braterstwo, współczucie, wzajemna troska motywują ludzkie działania w dość wąskim systemie odniesienia, natomiast w sytuacji, gdy jego horyzont poszerza się, to znaczy, gdy zwiększa się ilość potencjalnych adresatów cnót rodowych, następuje zaburzenie równowagi między sprzecznymi ze sobą, emocjonalnymi komponentami zachowań społecznych. Za etologami Gehlen powtarza, że wzorce postaw i działań, które pacyfikują i stabilizują życie małej zbiorowości, opierają się, podobnie jak rytualizacje zwierzęce, na antagonistycznych impulsach agresji, lęku, obrony, ucieczki, altruizmu, przywiązania, awersji etc. W konkretnym, codziennym doświadczeniu nie istnieją zatem czyste cnoty czy wartości. Człowiek zanurzony jest w emocjonalnym konti-

¹⁴ M. Fortes, *Verwandschaft und das Prinzip der Amity*, w: red. F. Kramer, Chr. Sigrist, *Gesellschaften ohne Staat*, Frankfurt am Main 1983, s. 120–164.

num obejmującym przeciwstawne składniki: zarówno impulsy destrukcyjne, jak i altruistyczne. Natura nie obdarzyła go instynktownymi regulacjami, dlatego zmuszony jest do tworzenia kulturowych mechanizmów, które mniej lub bardziej skutecznie kanalizują nieukierunkowane energie popędowe i harmonizują sprzeczne ze sobą tendencje.

W kontekście rozważań nad genezą poszczególnych etosów Gehlen interesuje się jednak przede wszystkim kwestią ich funkcjonalności. Postawa opiekuńczości wobec najbliższych ma sens w obrębie rodziny, względnie rodu lub klanu, jednakże przeniesiona na „szersze” wymiary władzy państwowej, administracji czy gospodarki łatwo przekształca się w nepotyzm. Pacyfistyczne cnoty rodzinne nie sprawdzają się z całą pewnością w polityce. Gehlen przekonuje, że familiarność „depolityzuje ludzi od środka”, odwraca ich uwagę od dobra wspólnego, zniechęca do aktywnego uczestnictwa w życiu publicznym, słowem zamyka jednostkę w wąskiej sferze prywatnych potrzeb i interesów. Rozszerzenie etosu rodowego na plemię, związek plemienny, lud, naród i wreszcie na całą ludzkość oznacza jego hipertrofię, która, z jednej strony, prowadzi do neutralizacji samych wartości rodzinnych, które zamieniają się w abstrakcyjne formuły pozbawione mocy sprawczej, a z drugiej, przyczynia się do destrukcji istniejących instytucji z instytucją państwa na czele. Rezultatem hipertrofii tego etosu jest paraliż życia politycznego, brak decyzyjności i pasywna postawa wobec *status quo*, nieudolnie przesłaniana maską cynizmu. Najlepszym, choć skrajnym przykładem byłaby tutaj działalność charytatywna rozmaitych miliarderów, gwiazd pop kultury, wielkich przemysłowców, którzy dzięki swojej szczodrobliwości i miłosierdziu nadają „ludzkie oblicze” wyzyskowi gospodarczemu i pogłębiającym się nierównościom społecznym, legitymizując mimowolnie (lub świadomie) ideologię drapieżnego neoliberalizmu. Ale również na bardziej prozaicznym poziomie empatii przeciętnego odbiorcy przekazów medialnych, współczucie wobec głodujących, wyzyskiwanych i zabijanych w odległych częściach świata manifestuje się najczęściej w postaci zdawkowych, czysto werbalnych deklaracji. Solidarność, braterstwo, opiekuńczość, gotowość niesienia pomocy odniesione do całej ludzkości zamieniają się w swoją karykaturę.

Gehlen nie poprzestaje jednak na tym, lecz wskazuje również niejawną potencjał agresji drzemający za parawanem idei wyrastających z etosu rodowego. Cnoty rodzinne czerpią swoją siłę, swoją zdolność skutecznego regulowania interakcji międzyludzkich z zasobu popędowych impulsów zorientowanych na zmysłową obecność swoich adresatów. Gdy ich adresaci przyjmują wirtualną postać, gdy stają się abstrakcyjnymi, nieznanymi bliźnimi, przestają one właściwie funkcjonować. W najlepszym przypadku nie pobudzają już człowieka do działania, stępiając jego wrażliwość moralną, ale mogą niestety powodować gorsze skutki. Jak już wspomniano reakcje emocjonalne opisywane jako cnoty

familiarne nigdy nie występują w czystej postaci jako izolowane afekty, lecz zawsze stapiają się z szeregiem innych pobudek, w tym agresywnych, nastawionych na przemoc. Jeśli zostaną one trwale ukierunkowane na obce, nieznanne osoby, może nastąpić niebezpieczna dekompozycja ich wewnętrznej, afektywnej struktury. Na przykład odczucie empatii odniesione do zbioru odległych, nieznanych adresatów może utracić swoją wiodącą dotąd pozycję w danym układzie emocjonalnym na rzecz impulsów agresywnych. Dzieje się tak wówczas, gdy próbujemy niejako z obowiązku okazywać współczucie całej ludzkości, dochowując wierności abstrakcyjnym ideałom. „Empatia” ulega wówczas deregulacji, do głosu dochodzą wygaszone dotąd impulsy agresji i kierują się przeciwko obiektom, które są w mniejszym stopniu obciążone „przymusem miłowania”, czyli przeciwko osobom z najbliższego otoczenia lub przeciwnikom „terroru współczucia”. Imperatyw miłosierdzia wyrwany ze swojego pierwotnego kontekstu ulega usztywnieniu, staje się jednostronny i zaborczy, zaczyna odrzucać kompromisowe normy regulujące codzienne, rutynowe interakcje, ponieważ akceptują one brak konsekwencji w działaniu, zalecają uprzejmą nieuwagę, powierzchowność kontaktów, a zatem promują „połowiczność”, na której opiera się normalne, niezakłócone życie społeczne. Jak pisze Gehlen: „Ostatecznie dochodzi do krańcowych polaryzacji, które likwidują umożliwiające życie kompromisy, połowiczność i rutynowe formy codzienności; na końcu pojawia się agresja, która już incognito tkwiła w ideale. Gołąb jest symbolem miłości i pokoju, ale biolodzy wiedzą, że nie ma on najmniejszych zahamowań przed uśmiercaniem swoich współplemieńców”¹⁵. Ulubionym przykładem Gehlena jest tutaj typ wojującego pacyfisty, współczesnymi przykładami byłyby zaś przeniknięte resentymentem, radykalne ruchy feministyczne lub grupy neobuddystów protestujące przeciwko budowie meczetów.

2. Historyczna geneza humanitaryzmu i jego współczesna postać

Podobnie jak moralność fizjologicznych cnót, etos rodzinny wykazuje tendencję do przenoszenia zakresu swojego obowiązywania na coraz szersze kręgi społeczne. Skuteczne w małej grupie mechanizmy stabilizacyjne przestają działać w skali ogólnoświatowej. W przypadku „etosu cnót fizjologicznych” ekstrapolacja prowadzi do wytworzenia się społecznego eudajmonizmu, natomiast etos rodzinny rozszerzony na całą ludzkość przybiera postać humanitaryzmu – laickiego etosu

¹⁵ A. Gehlen, *Moral und Hypermoral*, s. 102.

skonstruowanego wokół imperatywu miłości bliźniego. Już w we wcześniejszej pracy Gehlen stwierdza: „Zakładanym przy tym ideałem jest ideał wolnej od napięcia, harmonijnej symbiozy, której swoistą, fundamentalną kategorią jest *acceptance*, tzn. akceptowanie każdego człowieka takim, jaki jest, z jego wszystkimi dobrymi i złymi cechami charakteru”¹⁶. Humanitaryzm jako forma ponadnarodowej i ponadwyznaniowej moralności życia codziennego prowadzi jednak w praktyce do „rozmycia” etycznych zasad. Głoszony przezeń postulat pokojowej, dostatniej egzystencji, odprężenia i tolerancji stanowi bowiem zaprzeczenie rygoryzmu i pryncypialności charakterystycznych dla tradycyjnych systemów moralnych. Narodziny humanitaryzmu zbiegają się, według Gehlena, z powstaniem hipermoralności, polegającej na nadmiernej moralizacji samej moralności, która przenosi dylematy moralne w sferę czystego dyskursu i staje się przez to dysfunkcjonalna, służąc jedynie samej sobie.

Pamiętajmy, że antropolog opisuje moralność z perspektywy socjologicznej, w której kluczową rolę odgrywa perspektywa przetrwania jednostek oraz społeczności, w jakich one funkcjonują. Zasady moralne mają sens dopóty, dopóki skutecznie regulują życie zbiorowości, neutralizując wewnętrzne konflikty i zwiększając wydajność kooperacji. Humanitarystyczna uniwersalizacja etosu rodzinnego prowadzi ostatecznie do jego zaniku, ponieważ rozległe obszary życia społecznego kierują się odrębnymi prawami, które są sprzeczne z familiarnymi wartościami. „Rodzina tworzyła szlachetną wewnętrzną moralność, jest niezbędna dla długotrwałego psychicznego zdrowia, ale wszystko, co jest wielkie: państwo, religia, sztuki, nauki rozwijało się poza jej obszarem, a nawet gospodarka rozwinęła się na tak dużą skalę tylko dlatego, że uwolniła się od tego etosu”¹⁷. Argumentację antropobiologiczną na rzecz tej tezy przedstawiliśmy już w poprzednim rozdziale, teraz skupimy się na rekonstrukcji argumentów historycznych i politycznych.

Pierwsze stadia procesu „rozszerzania” etosu rodzinnego występowały najprawdopodobniej już w stosunkowo „prymitywnych” społecznościach, które opierały się nie tylko na pokrewieństwie krwi, ale również „pokrewieństwie” wyznaczonym przez kulturowe narracje (np. totemizm, legendy o wspólnych przodkach etc.). W rezultacie przekroczony został pierwotny warunek zmysłowej bliskości adresatów tego etosu – członkowie danego plemienia czy klanu nie mogli już osobiście znać wszystkich pozostałych współplemieńców. W kolejnej fazie rozwojowej etos rodowy został przeniesiony na królestwo, przy czym król jako figura „ojcowska” zachowywał familiarny stosunek do swoich pod-

¹⁶ A. Gehlen, *W kręgu antropologii i psychologii społecznej*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 2001, s. 274.

¹⁷ A. Gehlen, *Moral und Hypermoral*, s. 93.

władnych. W tym stadium do głosu zaczął dochodzić klasyczny konflikt między rodem a państwem, którego echem są starożytne tragedie Sofoklesa, a zwłaszcza słynny spór między Antygoną (etos rodowy) a Kreonem (etos państwa). W nowożytnych monarchiach – Gehlen wybiera przykład francuskiego absolutyzmu – dochodzi nowy konflikt między odniesionym do instytucji państwa, etosem rodzinnym, który opiera się, z jednej strony, na ideale oddania i wierności wobec króla, a z drugiej strony, na ojcowskiej opiece ze strony monarchy, a etosem instytucji państwa pojmowanego w kategoriach racjonalnej władzy, zarządzania i kierowania wojskiem¹⁸. Najpóźniejsze i najbardziej radykalne stadium procesu rozszerzania etosu rodzinnego występuje, według Gehlena, we współczesnym humanitaryzmie, który ostatecznie wykrystalizował się w oświeceniu, ale pojawił się już w starożytności po zakończeniu wojen peloponeskich.

W pierwszych rozdziałach *Hypermoral* Gehlen opisuje konstelację politycznych zmian, jakie nastąpiły w tym okresie, a także wyjaśnia, w jaki sposób nowe idee filozoficzne przyczyniły się do powstania ideologii „starożytnego humanitaryzmu”. Upadek greckich miast-państw, liczne wojny domowe, a przede wszystkim powstanie wielkoetnicznych, centralistycznie zarządzanych mocarstw z imperium Aleksandra Wielkiego na czele, doprowadziły do załamania się patriotyzmu *polis* i obudziły narastające „pragnienie pokoju”. W tym czasie zatarciu uległo ostre rozgraniczenie między Hellenami i barbarzyńcami oraz upowszechniły się apolityczne i kosmopolityczne nurty filozoficzne cyników i stoików. Instynktowne regulacje społeczne, które pierwotnie organizowały życie w ramach związków rodowych, zaczęły obowiązywać w coraz szerszych kręgach społecznych. Od IV w. p.n.e. zaczęła następować „humanitaryzacja” wojen, zniszczenia miast i masakry stawały się coraz rzadsze, jeńców wojennych puszczano na wolność bez okupu, zlikwidowano więzienia dla dłużników, życie i godność niewolników podlegały ochronie za pośrednictwem kolejnych praw i przywilejów; państwo zaczęło uaktywniać się w wymiarze socjalnym, dokarmiając biedne dzieci, w przypadku bankructwa lub konfiskaty zapewniano minimum egzystencji poszkodowanym. Równocześnie wzrósł wpływ kobiet na życie kulturowe i polityczne, pojawiły się pierwsze symptomy ich emancypacji: „[...] kobiety jeździły swoimi pojazdami na olimpiady, w Egipcie i na Sparcie stały się posiadaczkami ziemskimi, piisały książki i zakładały kluby. W ten sposób utrzymuje się najpierw w kręgu helleńskiej kultury, potem rzymskiego cesarstwa, ideał filantropii jako przejaw opinii publicznej”¹⁹. Filantropijne tendencje przeniknęły do Cesarstwa Rzymskiego – Marek Ulpiusz Trajan wzywał do zaprzesta-

¹⁸ Ibidem, s. 86–92.

¹⁹ Ibidem, s. 81.

nia prześladowań chrześcijan, a cesarz filozof, Marek Aureliusz, zalecał łagodność, umiar i pobożność, przekonując, że są one „[...] konieczne, nikt nie jest wolny od grzechu, nikt nie powinien rzucać kamieniem w bliźniego”²⁰. Również chrześcijaństwo było od samego początku przeniknięte ideałami etosu humanitarnego, ponieważ nauki Jezusa propagowały uniwersalizm miłości bliźniego wykraczający poza mistyczną wspólnotę wiernych. Jednakże kluczową rolę w promowaniu filantropijnego humanitaryzmu starożytności odgrywały filozoficzne nurty cynizmu i wczesnego stoicyzmu, których propozycje ideowe doskonale wypełniały emocjonalną lukę powstałą w wyniku rozpadu tradycyjnej instytucji państwa. Zanik odgórných norm umożliwiających aktywną partycypację w życiu publicznym doprowadził do prymitywizacji i odpolitycznienia mieszkańców centralistycznie zarządzanych imperiów. Nowy etos zaproponowany przez cyników i stoików stał się, zdaniem Gehlena, nośnikiem zbiorowego resentymetu.

Argumentacja Gehlena przypomina tutaj Nietzscheańską krytykę judeochrześcijańskiej moralności: za fasadą pokojowych idei antropolog odkrywa ukryte, nierealistyczne roszczenia do władzy zgłaszane przez filozofów, których faktyczna pozycja społeczna była całkowicie marginalna. Ich postawę kontrastuje antropolog z idealistyczną „politologią” Platona, przenikniętą rezygnacją i resentymetem wobec panującej władzy. Jego utopia państwa filozofów zdradza oderwanie od życia i stanowi wyraz wybujałego uetycznienia dyskursu politycznego²¹. Natomiast Antystenes i Zenon przyjęli afirmatywną postawę wobec nowej politycznej sytuacji. Antystenes jako pierwszy stworzył projekt „podboju zwycięzców przez przegranych”²² za pośrednictwem intelektu i nowego etosu. To przedsięwzięcie rozpoczęte w cieniu klęski Aten w wielkiej wojnie ze Spartą, kontynuowała wczesna Stoa wobec króla macedońskiego Aleksandra oraz wobec imperiów jego następców, a później jeszcze raz późniejsza Stoa w stosunku do rzymskich magnatów. Za pozornie niepolitycznymi ideami starożytnego humanitaryzmu, krył się, zdaniem Gehlena, resentymet, który umożliwił ideologiczne zwycięstwo przegranych. „Humanitaryzm nie jest zgodnie ze swoją naturą jedynie umiłowaniem ludzkości, lecz praktycznym rodzajem umiłowania ludzkości i o tyle jest też racjonalistyczny – upraszcza, redukuje historycznie nabrzmiałe problemy, zabezpiecza się przed polemiką i może być wykorzystany taktycznie”²³.

Według Gehlena, Antystenes pisał polityczne dialogi, obierając w nich perspektywę rządzących, dlatego jego rozważania poruszały

²⁰ Ibidem.

²¹ Ibidem, s. 13.

²² Ibidem, s. 21.

²³ Ibidem, s. 131.

się na twardym gruncie politycznego realizmu. Swoje przesłanie filozoficzne konstruował na podobieństwo współczesnych programów propagandowych, licząc, że znajdą one odzew u panujących władców. „Cynicki mędrzec powracał więc do stanu natury, szukając odciążenia od odpowiedzialności, a tym samym uciekał w pranaturalny stan pasożytnictwa. Ponieważ musiał żyć poza granicami państwa, historii oraz interesów gospodarczych kierując się zasadami, przez nic już nie utrzymywany, w rezultacie rozwijał pewien sposób myślenia, a tym samym pewien rodzaj skłonności do uprawiania propagandy. Znajdował tutaj, podobnie jak dyrektor rozgłośni radiowej, motywy, które wkraplał do uszu rządzących. Król został obarczony zadaniem troski o dobrobyt poddanych, a przy tym narzuciła się poniekąd sama z siebie misja filozofa jako doradcy, przewodnika dusz, guru”²⁴. Propagowana przez cyników apolityczna postawa wycofania się ze świata, idea dystansowania się wobec tradycji, państwa i obowiązującego systemu norm zwyczajowych, oferowała – na poziomie jednostkowym – formę skutecznego odciążenia, którego korelatem było odczucie poszerzającej się subiektywnej wolności. Na pierwszy plan w nowym etosie wystąpił indywidualizm, ucieczka do „azylu subiektywności”. Zewnętrznym symptomem tej postawy była, zdaniem Gehlena, asceza, wyrzeczenie się potrzeb, które demonstrowały na zewnątrz „moralną siłę” cynicznego podmiotu. Niezależny od zewnętrznych okoliczności sposób życia pozwalał cynikom akceptować każdą możliwą rzeczywistość polityczną. Dobrowolnie izolujący się od otoczenia cynik stawał się politycznym wygnąncem, który mógł migrować w dowolnym kierunku²⁵. Jego ojczyznę stanowiła bowiem cała Ziemia. Uległa, uniżona postawa wobec władców w połączeniu z ofertą nowych modeli myślowych, które legitymizowały panujące stosunki panowania, stała się swoistą „kartą wstępu” do ośrodków władzy. Kluczową rolę odgrywał przy tym propagowany przez cyników topos władcy jako „pasterza ludów” oraz idea pierwotnie „dobrotliwej natury” człowieka. Rządy jawiły się w tej wizji jako sztuka pokojowego wypasania „dobrych owieczek”²⁶. Pastorska metafora utrzymała się jeszcze w filozofii politycznej Kanta, który w *Sporze Fakultetów* pisał, że poddani „[...] będąc niczym posłuszne owce prowadzone przez dobrotliwego i rozumnego pana, dobrze karmione i pozostające pod bezpieczną opieką nie mieliby przecież powodu by się uskarżać”²⁷. Cynicki

²⁴ Ibidem, s. 17.

²⁵ Ibidem, s. 15.

²⁶ Ibidem, s. 18.

²⁷ I. Kant, *Spór fakultetów* w: idem, *Dzieła zebrane*, Wydanie Translatorium Filozofii Niemieckiej Instytutu Filozofii UMK, t. 5, Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika 2011, s. 261.

humanitaryzm akceptujący panującą władzę stał się zatem doskonałym narzędziem do pacyfikacji poddanych.

Ten sposób myślenia kontynuowała tradycja stoicka, w której cyniczne idee przeobraziły się w „katalog cnót”: hojność, szlachetne usposobienie, życzliwość, przezorność, opieka, dbałość o poddanych, otoczenie, przyjacielski stosunek do królów²⁸. Stoicka koncepcja logosu umożliwiła uniwersalizację idei umiłowania ludzkości. Zaprojektowany przez cyników obraz „dobrego człowieka” został wyniesiony przez wczesny stoicyzm na płaszczyznę kosmiczną. Uetyczone uniwersum było odąd postrzegane jako nadrzędne państwo zamieszkałe przez bogów i ludzi, które podlega wewnętrznemu, moralnemu prawu rozumu. Przy czym uznawano, że naturalne „prawo rozumu” bez różnicy obliuguje państwo, pleć, tradycję, stan i poszczególne jednostki. W ten sposób wyłoniła się dojrzała idea kosmopolity, „obywatela świata”, ukuta już przez cyników i przejęta później przez oświecenie. Kosmopolityczny etos stoików doskonale odpowiadał imperialnym zapotrzebowaniom ówczesnych mocarstw, a sami stoicy zapewnili sobie przy tej okazji stałą pozycję o boku władców, ponieważ, zgodnie z ich naukami, kosmiczny logos może być rozpoznany jedynie przez obdarzonych cnotą mędrców, czyli filozofów. Gehlen dostrzega tutaj analogię między stoickim ideałem mędrca-doradcy politycznego a roszczeniami współczesnych intelektualistów, którzy próbują poprzez swoją aktywność pisarską zdobyć istotny wpływ na sferę publiczną. „[...] logos, który rzekomo rządził w tym nadrzędnym państwie, miał nie mniej praktyczny charakter: z jednej strony, prowadził on do greckiego języka i świata pojęć, który umożliwił porozumienie wszelkim niezliczonym dworom, garnizonom, miastom, rynkom i koloniom [...]; z drugiej strony, logos był samym filozofem wyprojektowanym na niebo podobnie jak dzisiaj tak zwana opinia światowa jest zabsolutyzowanym redaktorem”²⁹.

Współczesna wersja humanitaryzmu narodziła się, według Gehlena, w kręgu idei oświeceniowych. Myśliciele tego okresu wypracowali przejęty przez etos mieszczański pogląd o równości wszystkich ludzi oparty nie tylko na idei uniwersalnego rozumu, ale również na biologicznej koncepcji równości gatunkowej człowieka, która pomijała wszelkie różnice indywidualne, a także dystynkcje natury kulturowej czy społecznej. W społeczeństwach industrialnych idea ta stopiła się z eudajmonistycznym etosem równości oraz indywidualistyczną koncepcją wolności. Kategoria równości zaczęła odsyłać przede wszystkim do wartości witalnych zarezerwowanych dotąd dla sfery prywatnej, takich jak: dostatek, swoboda konsumpcji, opieka zdrowotna i społeczna, szczęście, zdrowie etc., traktowanych na równi z roszczeniami prawnymi i politycznymi.

²⁸ A. Gehlen, *Moral und Hypermoral*, s. 24.

²⁹ Ibidem, s. 31.

Nastąpiła absolutyzacja gatunku ludzkiego polegająca na uchyleniu wszelkich ograniczeń w zakresie reprodukcji biologicznej. Kwestia rozrodczości stała się przedmiotem troski politycznej, ponieważ nieskrepowana reprodukcja dostarczała przemysłowi niezbędnych rąk do pracy. W efekcie doszło do eksplozji demograficznej. Egalitarystyczny etos uruchomił proces, który Max Scheler już w latach 20-tych określił jako powszechne zjawisko „zacierania się przeciwieństw”, czyli różnic klasowych, płciowych, światopoglądowych i politycznych³⁰.

Dla Gehlena najbardziej zgubnym rezultatem tego procesu jest niwelowanie znaczenia i autorytetu instytucji publicznych. Przyczyniła się do tego w znacznej mierze koniunktura nadmiernie refleksyjnej, hiperkrytycznej kultury intelektualnej, która poddaje w wątpliwość tradycyjne systemy wartości, niweluje jednoznaczne dotąd normatywne granice w wymiarze społecznym i moralnym, osłabia moc autorytetów, nie proponując nic w zamian. Koniunktura idei równości i subiektywnej wolności rodzi postawę nieograniczonej akceptacji, skłania do pasywności i wysuwania irracjonalnych, wybujałych roszczeń wobec świata. Bezrefleksyjna tolerancja generuje zachowania „nadmiernie przystosowawcze”. Ich przejawem jest „oportunizm” – bierne zdawanie się na zmienne okoliczności, któremu towarzyszy brak stałych i spójnych poglądów, następnie – „samostłumienie”, czyli reakcja polegająca na całkowitym wyrzeczeniu się własnego stanowiska, spontanicznej ekspresji w imię przetrwania, a wreszcie – „feminizacja zachowań”, która wyraża się w kompulsywnej potrzebie konsumpcji. W ostatnim przypadku Gehlen odwołuje się do argumentów biologicznych, zgodnie z którymi kobiety są nastawione na opiekę nad potomstwem i ogniskiem domowym, dlatego niejako z natury preferują wartości rodzinne jak bezpieczeństwo, dostatek, płodność, komfort etc. Ideologia masowego eudajmonizmu osłabia niejako od wewnątrz proces indywidualizacji i prowadzi do powstania „człowieka z zewnątrz sterownego”³¹. Sfera *Sittlichkeit* przestaje być rezerwuarem trwałych i powszechnie akceptowanych norm postępowania, w istocie następuje jej gwałtowna erozja na rzecz wzrostu znaczenia nieprzejrzystych i aksjologicznie neutralnych „superstruktur”, które obejmują ściśle powiązane ze sobą systemy gospodarki, techniki i nauki.

Gehlen podkreśla, że tego rodzaju eudajmonistyczny ideał dostatecznego życia był niegdyś zastrzeżony dla nielicznych elit. W dobie nowoczesności dochodzi do jego umasowienia i uetycznienia. Zdrowie, radość, spełnienie, nabierają charakteru powszechnych roszczeń moralnych. Ich adresatem nie jest już Bóg, lecz państwo, a polityka staje

³⁰ M. Scheler, *Człowiek w epoce zacierania się przeciwieństw* (tłum. S. Czerniak), w: idem, *Pisma z antropologii i teorii wiedzy*, Warszawa 1987, s. 191–240.

³¹ D. Riesman, *Samotny tłum*, tłum. J. Strzelecki, Warszawa 1996.

się techniką pozyskiwania szczęścia. Wolność zaczyna być pojmowana jako prawo do nieskrępowanej konsumpcji życia, zaś równość oznacza postulat nieograniczonego dostępu do dóbr materialnych. Taki egalitarny socjalizm szczęścia pojawia się, zdaniem antropologa, w przebraniu liberalnym, komunistycznym czy anarchistycznym, prowadząc do niebezpiecznych konsekwencji. Uporczywemu podnoszeniu progu minimalnych roszczeń towarzyszy bowiem obniżenie progu reakcji na przyjemne i przykre bodźce. Jednostka coraz trudniej uzyskuje oczekiwaną satysfakcję, a zarazem staje się coraz bardziej wrażliwa i podatna na cierpienie. W społeczeństwie zamienionym we wspólnotę „równej” konsumpcji zacierają się różnice klasowe, następuje proces „odróżnorodnienia”. Społeczeństwo uznające liberalistyczne idee pluralizmu światopoglądów i wartości cierpią w istocie na chorobę skrajnego ujednolicenia i homogenizacji, która prowadzi do „terroru drobnych różnic”. Coraz trudniej znaleźć w nim wyraźne kryteria wyróżniające poszczególne jednostki dążące do realizacji niepowtarzalnego projektu życiowego, dlatego w sercu pokojowo nastawionych, egalitarnych społeczeństw tętni żywioł złowrogiej rywalizacji i walki o prestiż. Nad tradycyjną polityką wielkich czynów dominować zaczyna polityka socjalna.

Eudajmonistyczno-utylitarystyczny etos mieszczaństwa łączył się jeszcze w dobie oświecenia z elementami etosu szlacheckiego opartego na wielkoduszności, dzielności i godności, dochodziło wówczas do pokojowego współwystępowania różnych etosów w tych samych warstwach społecznych, podczas gdy obecnie następuje radykalizacja jednego etosu kosztem innych, co nieuchronnie prowadzić musi do eskalacji z trudem tłumionej, zbiorowej przemocy.

Począwszy od XIX w. wysoka ocena masowego eudajmonizmu zaczęła iść w parze z postępem medycznym, co stworzyło odpowiednie warunki do powstania humanitaryzmu, laickiego etosu skonstruowanego wokół imperatywu miłości bliźniego, który bez reszty zdominował moralność współczesnych społeczeństw. Hipertroficzne roszczenia etosu humanitaryzmu prowadzą do erozji kluczowych dla stabilności społecznej instytucji, niszczą rutynowe kompromisy, które samoczynnie neutralizują codzienne antagonizmy i konflikty aksjologiczne. Dominujące wartości jak dobrobyt, bezpieczeństwo, ochrona domostwa, intymności, nie mają nic wspólnego z polityczną odpowiedzialnością, nie dają się racjonalnie wykorzystać w sferze władzy, na skutek czego pojawia się zjawisko „odpolitycznienia od wewnątrz”. Kwestie polityczne są postrzegane jedynie wówczas, gdy przekładają się na przeżycia z dnia codziennego i prywatne problemy zawodowe. Podobnie rozpowszechniony od czasów oświecenia ideał autonomicznej osobowości nie znajduje właściwego gruntu w umasowionym społeczeństwie. Jak podkreśla filozof, iluzja wolności i niezależności utrzymuje się łatwo w umysłach jednostek, które spontanicznie przejmują wzorce podsuwane przez spo-

łączeństwo jako swoje własne. Idea wolnej od zahamowań autoafirmacji stanowi w istocie przejaw infantyilizacji, która maskuje fakt, że nie można już przenosić indywidualnych doświadczeń na szersze relacje społeczne. Bez instytucji, którym współczesny liberalizm odmawia prawomocności, jednostka nie byłaby w stanie nawet dążyć do utopijnego celu pełnej samorealizacji.

W tym kontekście jako socjologiczne *novum* określa filozof grupę intelektualistów zwolnionych z odpowiedzialności politycznej, nie zaangażowanych w społeczne działania i realne konflikty, których jedynym środkiem oddziaływania na opinię publiczną staje się krytyka. Tego rodzaju postawa skrajnego defetyzmu w połączeniu z brakiem doświadczenia uniemożliwia konstruowanie pozytywnych modeli politycznych, wzmacniając tylko postępujący proces dezintegracji państwa. Według Gehlena, współcześni intelektualiści stanowią, jak antyczni filozofowie, „panującą warstwę”³², która usiłuje przeforsować swoje etyczne wyobrażenia. Do nowej inteligencji, „[...] której potrzeba władzy w żaden sposób nie jest nasycona, pewnego rodzaju quasi-arystokracja, która kieruje szturmem na i tak niestabilny autorytet państwa” zaliczają się, zdaniem filozofa, „[...] pisarze i redaktorzy, teolodzy, filozofowie i socjologowie, a więc grupy ideologizujące, znaczna część nauczycielstwa wszelkich szkół, studentów i w końcu ci, którzy czerpią zasadnicze korzyści z pobłażliwości społecznej: artyści i literaci”³³. Moralna hipertrofia jest w istocie rezultatem walki o władzę pomiędzy dwoma rodzajami arystokracji: między instytucjonalnie legitymizowaną arystokracją depozytariuszy władzy a wyłącznie rezonującą i moralizującą „anty-arystokracją”. Po jednej stronie linii frontu stoją urzędnicy, politycy i przedsiębiorcy zakorzenieni w instytucjonalnym porządku państwa i gospodarki, a po drugiej stronie: zaangażowani intelektualiści, którzy próbują wcielić w życie to, co rozumieją przez „postęp”, motywowani skwapliwie skrywanym pragnieniem zdobycia władzy. To niejawnie roszczenie do władzy i uznania zmusza ich do stosowania retoryki, która może pozyskać dla nich akceptację ze strony mas. Wcześniej intelektualiści walczyli o zniesienie irracjonalnych przywilejów, o podniesienie standardu życia, poziomu wykształcenia, opieki społecznej, etc. W dobie społeczeństwa konsumpcyjnego, które zapewnia masom względną pomyślność, cele intelektualnej walki uległy zmianie, a prestiż samych intelektualistów uległ znacznemu osłabieniu. Aby zrekompensować utratę społecznego uznania i własną bezsilność rzucają się w wir publicznych debat, opanowują massmedia, wykorzystując jedyną broń, jaka im pozostała do dyspozycji, czyli niepohamowaną i bezproduktywną krytykę panującego *status quo*. W swoich krytycznych diagnozach obejmujących

³² A. Gehlen, *Moral und Hypermoral*, s. 38.

³³ Ibidem, s. 152.

zazwyczaj niezwykle szerokie spektrum problemowe zmuszeni są do selektywnego, powierzchownego wykorzystywania wiedzy eksperckiej, z konieczności operują „informacyjnymi montażami”, to znaczy opierają się na „wiadomościach z drugiej ręki” nie tyle w celu zbliżenia się do obiektywnego opisu rzeczywistości, ale po to, żeby wzbudzić entuzjazm dla swoich subiektywnych poglądów. Moralność intelektualistów upowszechniająca się od czasów oświecenia jest dla Gehlena zsekularyzowaną formą chrześcijańskiej religii miłosierdzia zmierzającą w kierunku etyki solidarności, która czyni ludzkość zarazem podmiotem i przedmiotem swoich absolutystycznych roszczeń. W nawiązaniu do weberowskiego rozróżnienia etyki odpowiedzialności i przekonañ, antropolog łączy humanitaryzm z etyką przekonañ. Etos oparty na umiłowaniu człowieczeństwa nawołuje do realizacji promowanych przez siebie wartości, na drugi plan przesuwając realne długoterminowe konsekwencje, do jakich może to prowadzić. W praktyce przybiera on postać polemicznej agitacji i kieruje się przeciwko etosowi państwa.

Humanitaryzm może prowadzić, zdaniem Gehlena, do niebezpiecznych konsekwencji w wymiarze społecznym i moralnym. Wraz z dominującą ideologią państwa dobrobytu tworzy tak zwaną „etykę dali”, która obejmuje skrajnie szeroki krąg adresatów zobowiązań moralnych. Jednostka kierująca się regułami tej etyki musi odczuwać odpowiedzialność za cierpienia całej ludzkości (a nawet świata zwierzęcego i natury), za katastrofy, konflikty rozgrywające się w odległych częściach świata. Zgodnie z ustaleniami antropologicznymi Gehlena, im szerszy promień pola obowiązywania tych zachowań, tym bardziej zmniejsza się zawarta w nich energia popędowa, dlatego „etyka dali”, staje się nieostra, abstrakcyjna, trudna do przełożenia na działanie. Pod wpływem nadmiernego poszerzenia horyzontu odpowiedzialności, empatia, gotowość niesienia pomocy i pozostałe reakcje emocjonalne, do których apeluje humanitaryzm, ulegają znacznemu stopniowi. Równocześnie zanikają naturalne kanały odprowadzania agresji wobec obcych. W rezultacie następuje odwrócenie tradycyjnych postaw moralnych. Odległy „Inny” funkcjonuje jako bliźni, któremu należy wybaczyć najgorsze występki, podczas gdy osoby z najbliższego otoczenia stają się indyferentne, a w skrajnych wypadkach mogą nawet paść ofiarą tłumionej agresji nadmiernie „uetycznionego” podmiotu. Rozpad tradycyjnych więzi i hierarchii społecznych usuwa bowiem sprawdzone mechanizmy hamowania wzajemnej agresji, wyzwalając pełną napięć i konfliktów walkę rywalizacyjną między zrównanymi pod względem prawnym jednostkami. Rozwiązaniem pozostaje, według antropologa, powrót do „etyki bliskości”, jedynej etyki dostosowanej do emocjonalnej struktury, jaką człowiek odziedziczył po swoich ewolucyjnych przodkach. Ta zaś wymaga odpowiedniego zaplecza społecznego w postaci usankcjonowanej zwyczajowo etyczności opartej na stabilnych instytucjach.

3. Krytyka krytyki humanitaryzmu

Praca *Moral und Hypermoral* wywołała w Niemczech burzliwe debaty i spotkała się z ostrą krytyką ze strony filozofów reprezentujących różne orientacje ideowe. Nie mamy tutaj miejsca omawiać całej dyskusji, dlatego skupimy się na krótkim omówieniu argumentów skierowanych bezpośrednio przeciwko gehlenowskiej analizie etosu rodowego i wywodzącego się z niego humanitaryzmu. Najważniejsze głosy polemiczne znajdziemy w pracach Lothara Samsona i Jürgena Habermasa³⁴. Główny zarzut Samsona ma charakter metodologiczny i dotyczy arbitralności dedukcji poszczególnych etosów. Gehlen popełnia, zdaniem tego filozofa, błąd polegający na tym, że nie opisuje czterech wyróżnionych przez siebie etyk na tej samej antropologicznej płaszczyźnie, lecz przechodzi w przypadku etosu rodowego do analizy socjologicznej. Rezultatem tej niekonsekwencji jest, zdaniem Samsona, dowolność zaproponowanej przez antropologa interpretacji genealogicznej, która może prowadzić do przeciwstawnych wniosków. Na podstawie przytoczonych przez Gehlena argumentów można byłoby, z jednej strony, wyprowadzić z etosu rodowego pozostałe, antropobiologicznie ufundowane etyki, albo, z drugiej strony, poszczególne składniki etosu rodzinnego wywieść z innych form etosu. Zarzut ten wydaje się o tyle słuszny, że Gehlen w swojej prezentacji korzeni poszczególnych etycznych „socjoregulacji” nieprecyzyjnie wyznacza granice między nimi, podkreślając, że w praktyce granic te są nieszczelne. Interesujący nas tutaj fenomen humanitaryzmu dałoby się z pewnością, nawet na gruncie założeń gehlenowskich, uznać za syntezę wartości pochodzących z różnych etosów, a nie tylko z etosu rodzinnego. Sam Gehlen zauważa, że eudajmonizm stopiony współcześnie z ideami humanitarystycznymi ma swoje korzenie w etosie cnót fizjologicznych, który odwołuje się do idei szczęścia i równości konsumpcji. Drugi zarzut Samsona jest konsekwencją pierwszego: arbitralność dedukcji poszczególnych etosów powoduje, że możemy zasadnie odwrócić gehlenowską ocenę relacji między etosem państwowym i rodzinnym. Nie ma konieczności tak ostro, jak czyni to Gehlen, przeciwstawiać sobie obydwu etyk: „Antypaństwowe i pacyfistyczne postawy moralności rodzinnej dadzą się również rozumieć jako formy etyki opartej na współczuciu, a reguły małżeńskie i normy wyznaczające podziały płciowe, które leżą u podłoża rodziny jako instytucji [...] mogą być podporządkowane etosowi wzajemności. W ten sposób można by sprowadzić etos rodzinny do pierwszych dwóch etyk. Na odwrót, etykę opartą na współczuciu da się interpretować jako etos rodzinny, ponie-

³⁴ J. Habermas, *Nachgeahmte Substantialität*, w: idem, *Philosophisch-politische Profile*, Frankfurt am Main 1971; L. Samson, *Triebstruktur und Ethik*, w: „Philosophische Rundschau” 19 (1972), s. 211–225.

waż empatyczne zachowania najpierw pojawiają się w kręgu rodziny³⁵. Podobnie jak Samson, Habermas krytykuje ostre oddzielenie etosu rodzinnego od moralności państwowej, a ponadto całkowicie odrzuca pluralistyczną koncepcję etyki Gehlena, w tym przekonanie antropologa, że humanitaryzm wywodzi się z etosu rodowego. Według Habermasa, nie można pojmować etosu rodowego wyłącznie jako pokojowej moralności ukierunkowanej na wewnętrzną stabilizację wspólnoty, ani jednostronnie utożsamiać etosu instytucjonalnego z agresywną formą moralności nastawioną na zwalczanie zewnętrznych wrogów. Ród, klan, plemię to wspólnoty, które muszą mierzyć się z zewnętrznymi zagrożeniami. Ich wewnętrzna integracja zakłada również konieczność pielęgnowania cnót opartych na obowiązku, służbie, gotowości poświęcenia się etc. Wynika stąd wniosek, że takie wartości jak honor, waleczność, dyscyplina, odwaga są w równym stopniu niezbędne dla etosu państwowego, jak i rodzinnego. Dlatego pomiędzy obydwoma typami moralności nie istnieje, wbrew twierdzeniom Gehlena, nieprzekraczalna przepaść, lecz jedynie „stopniowalna różnica”. Granice pomiędzy poszczególnymi etosami są płynne i nie wynikają z uwarunkowań biologicznych, lecz stanowią produkt społeczno-kulturowych stopni rozwoju „moralnej świadomości”³⁶. Habermas podobnie jak Gehlen dostrzega antagonizm pomiędzy familiarną lojalnością a państwowym systemem wartości, ale jednocześnie utrzymuje, że antagonizm ten nie odzwierciedla biologicznych konfliktów, lecz jest wynikiem wypierania i relatywizowania moralności małej grupy przez bardziej abstrakcyjną etyczność politycznie zorganizowanego społeczeństwa. Habermas przyjmuje, zgodnie z monistycznymi założeniami swojej teorii działania komunikacyjnego istnienie zasadniczej jedności świadomości moralnej³⁷, którą wyprowadza z zady wzajemności. Ta zaś nie ma, według niego, korzeni biologicznych, lecz powstaje jako rezultat uspołecznienia w medium potocznej komunikacji. „Wewnętrzna logika tego procesu wydobywa na światło dzienne etos wzajemności, który wbudowany jest w symetryczne relacje idealnej sytuacji językowej jako podłoże moralności w ogóle. Moralność nie ma biologicznych korzeni. Wszystkie etyki są raczej powiązane z etycznością zawartą immanentnie w ludzkiej mowie”³⁸. Rozumna świadomość moralna rozwija się, według niego” jako proces „uniwersalizacji i internalizacji systemów wartości”. W tej perspektywie etos państwowy stanowi rozwiniętą, bardziej racjonalną formę etosu rodowego. Humanitaryzm uznany przez Gehlena za wybujałą, dysfunkcyjną formę uniwersalistycznej moralności jest w istocie końcową fazą procesu, który wraz

³⁵ L. Samson, *Triebstruktur*, s. 215.

³⁶ J. Habermas, *Nachgeahmte*, s. 323.

³⁷ *Ibidem*, s. 318.

³⁸ *Ibidem*, s. 316.

centralnym dla europejskiego oświecenia pojęciem moralnej autonomii (Kant) okazał się najwyższym poziomem moralnej świadomości.

W polemice Habermasa z Gehlenem dochodzi wyraźnie do głosu różnica pomiędzy fundamentalnymi założeniami filozoficznymi obydwu myślicieli. Gehlen z góry odrzuca roszczenia etyki zorientowanej na rozum i uniwersalność zasad, ponieważ zakłada, że wszelka uniwersalizacja stanowi mniej lub bardziej zawołowaną formę absolutyzacji, która destabilizuje kruchy i wewnętrznie zróżnicowany porządek wartości społeczeństw. Habermas próbuje natomiast połączyć w swojej teorii aspekt uniwersalnego obowiązywania norm z procesem ich indywidualnego przyswojenia w ramach modelu „rozumnej” komunikacji równorzędnych partnerów. Obydwa aspekty – jak pisze w *Nachgeahmte Substantialität* – „wymagają zapośredniczenia poprzez dyskurs, a mianowicie przez publiczny proces kształtowania woli, który powiązany jest z zasadą nieograniczonej komunikacji osiągniętego bez użycia przymusu konsensusu”³⁹. Habermas zarzuca więc Gehlenowi, że ten nie uwzględnił w swojej koncepcji problematyki intersubiektywności. Jednakże założenia antropologiczne autora *Moral* nie pozwalają mu na łączenie zasad moralnych wyłącznie z dyskursem. Przyczyną korozji współczesnych instytucji i sfery polityczności jest, jego zdaniem, promowana ze szczególnym wigorem przez intelektualistów kultura hiperrefleksyjności, ukształtowana przez „namiętność do konferencji na szczycie, kongresów i dyskusji”⁴⁰. Nadmiar dyskusji, „uetyczenie” samego dyskursu o etyce jest zatem przyczyną a zarazem symptomem współczesnego kryzysu moralnego, a nie środkiem, który mógłby posłużyć do jego usunięcia.

Jak już wspomniano, dla Habermasa etos wzajemności jest jedynym korzeniem moralności, który bynajmniej nie ma charakteru biologicznego⁴¹, lecz może pomyślnie rozwijać się wyłącznie w nierepresyjnych społecznościach: „Represyjne społeczności wymagają a priori zabezpieczonej legitymizacji władzy oraz stosunkowo ciasnych granic komunikacyjnych, podczas gdy liberalne społeczności dopuszczają możliwość publicznej debaty odnośnie względnie dużego zakresu legitymizacji panowania”⁴².

Podstawowa różnica między koncepcjami obydwu filozofów tkwi ostatecznie w odmiennym obrazie człowieka, który przyjmują jako podstawę swoich analiz. Habermas, w duchu oświeceniowym, pokłada optymistyczną nadzieję w zdolności gatunku ludzkiego do rozumnego rozwoju i samozachowania (człowiek jako deliberujący *animal rationale*),

³⁹ Ibidem, s. 320.

⁴⁰ A. Gehlen, *Moral und Hypermoral*, s. 132.

⁴¹ J. Habermas, *Nachgeahmte*, s. 321.

⁴² Ibidem, s. 318.

podczas gdy dla Gehlena człowiek stanowi istotę ułomną (*Mängelwesen*), która musi zmagać się z nadmiarem nieskanalizowanej energii popędowej, nieustannie czyhającej w „cywilizacyjnym podziemiu” na możliwość erupcji. Stąd punktem wyjścia jego wizji etyki jest hipoteza o zakorzenieniu wszystkich form etosu w sferze instynktownych rezyduów, które nie poddają się żadnej dyskursywnej legitymizacji. Spór między filozofami dotyczy zatem kwestii fundamentalnych i nie będziemy tutaj nawet próbowali go rozstrzygnąć. Chodziło nam jedynie o wskazanie dyskusyjnych elementów teorii Gehlena, jakie wypomnieli mu najbardziej znamienici adwersarze. Na zakończenie przytoczymy jeszcze kilka zarzutów, które wiążą się z zagadnieniem humanitaryzmu.

Po pierwsze, wbrew własnym deklaracjom antropolog nie pozostaje w swojej krytyce hipermoralności wywołanej jednostronną dominacją humanitaryzmu na płaszczyźnie czysto deskryptywnych analiz. W istocie poddaje ten etos normatywnej ocenie, podążając śladem nietzscheańskiej genealogii, która doszukuje się egoistycznych pobudek (resentymentu, oportunistycznej kalkulacji, tłumionej agresji etc.) za fasadą określonych systemów aksjologicznych. Jeśli nawet zgodzilibyśmy się z wnioskami płynącymi z takiej demaskatorskiej metody i uznali propagatorów etosu humanitaryzmu za jednostki w jakiś sposób nieuczciwe lub pogrążone w błędzie, to nie wynikałaby stąd logiczna konieczność zanegowania obiektywnej, moralnej wartości wyznawanych przez nich idei. Technika demaskacji nie odnosi się więc do kwestii ważności norm, a co najwyżej może pomóc zrozumieć ich genezę i praktyczne funkcjonowanie. Teza, że propagatorzy humanitaryzmu byli uwikłani w nieczyste motywacje nie dezawuuje bynajmniej samej wartości tego etosu. Po drugie, empiryczna perspektywa uprawiania etyki nie mówi nam niczego o normatywnym charakterze reguł moralnych, a jedynie relacjonuje, w jaki sposób pewne normy funkcjonowały lub funkcjonują w określonych kontekstach kulturowych. Antropologiczne ujęcie etyki przez Gehlena kierowane jest pytaniem o fakty (*quid facti*), a nie o to, co słuszne (*quid juris*). Moralność w ujęciu Gehlena to kulturowo ukształtowany, podlegający dziejowym przemianom system regulacji, służących utrzymaniu integralności życia społecznego i zapewnieniu pokojowej kooperacji jednostek w ramach danej wspólnoty. Normy moralne można zatem uznać za szczególnego rodzaju środki zapobiegawcze, które gwarantują, że codzienne życie zachowa zdolność do materialnej reprodukcji. Innymi słowy, moralność zawiera wszystkie reguły, dzięki którym istoty pozbawione instynktów, ale obdarzone mową i rozumem, wyrażają gotowość do współdziałania. Takie podejście zbliża antropologa do etycznego stanowiska konsekwencjonalizmu i pociąga za sobą wszystkie związane z nim problemy. Jeśli przyjmiemy, że właściwym sensem wyróżnionych przez niego etosów jest zapewnienie sprawnego funkcjonowania społeczności czy maksymalizacja dobrych wyników ludzkich

działań, wówczas tracimy z pola widzenia kwestię ważności norm, problem ich uzasadnienia, a tym samym zrezygnujemy z jakiegokolwiek możliwości prawomocnej krytyki bądź reformy utrwalonych w społecznej praktyce systemów wartości. Takie ujęcie uniemożliwia przede wszystkim racjonalne rozwiązywanie konfliktów między poszczególnymi etosami. Na przykład humanitarny zakaz stosowania tortur, odwołujący się do idei równości wszystkich ludzi i poszanowania ich godności może okazać się sprzeczny z konsekwencjonalistyczną regułą maksymalizacji skuteczności działań strategicznych. Można bowiem argumentować, że w pewnych przypadkach dla bezpieczeństwa państwa wykorzystanie tortur stanowi skuteczny środek pozyskiwania niezbędnych informacji, które mogą służyć dla dobra ogółu.

Antropologiczna rekonstrukcja genezy humanitaryzmu jako swobodnego rozszerzenia etosu rodowego wydaje się mało użyteczna w wymiarze politycznym, w którym idee humanitarystyczne zdołały się zakorzenić i mimo pewnych wypaczeń efektywnie regulują życie społeczne. Stwierdzenie, że etos ten, zgodnie z antropologiczną genealogią, powinien mieć zastosowanie w sferze prywatnej, nie wnosi w istocie nic istotnego do dyskusji na temat ważności norm humanitarystycznych, a z pewnością nie stanowi silnego argumentu przeciwko ich stosowaniu. Gehlen wpisuje humanitaryzm w ramy prywatystycznej, dekadentckiej moralności, która zagraża etosowi państwowemu. W duchu politycznego realizmu Gehlen głosi „apologię władzy”⁴³ – zdrowe państwo powinno stanowić całkowicie suwerenną instytucję będącą celem samym w sobie i dlatego nie wymaga ono legitymizacji ze strony innych etosów. Jak już pisaliśmy, antropolog bardzo krytycznie ocenia proces rozszerzenia idei humanitarystycznych na sferę polityki, który, jego zdaniem, powoduje, że państwo traci swój autorytarny charakter i zamienia się w instytucję charytatywną. Tego rodzaju krytyka humanitaryzmu jako „ideologicznej zarazy”, która rujnuje etos państwowy, wydaje się w pewnej mierze uzasadniona, ale zasadniczo grzeszy brakiem realizmu politycznego. W pewnych granicach należy z pewnością hamować wybujałe roszczenia kierowane pod adresem państwa, można również wyrażać ubolewanie z powodu erozji porządku instytucjonalnego, zaniku tradycji, autorytetu, osłabienia kapitału społecznego, czy powszechnej depolityzacji, ale obarczanie winą humanitaryzmu za tak złożone zjawiska wydaje się grubym uproszczeniem. Zgodnie z powszechnie przyjętymi zasadami konstytucjonalnego porządku współczesnych społeczeństw suwerenem są obywatele, a nie państwo, dlatego nie może ono dowolnie decydować o etycznym ładzie życia społecznego. Kto neguje ten stan rzeczy, ten w istocie ucieka przed „presją faktów” – tak mocno opiewaną przez Gehlena. Trudno dzisiaj zaprzeczyć temu, że to sama

⁴³ A. Gehlen, *Moral und Hypermoral*, s. 116.

rzeczywistość, a nie oderwani od świata humanitarni intelektualiści, pokazują, w jaki sposób zasady humanitaryzmu dają się zuniwersalizować i zinstytucjonalizować, działając na korzyść obywateli oraz uprawianej przez nich polityki. Odrębną kwestią pozostaje przy tym pytanie o ewentualne wypaczenia, na które narażona jest humanitarny polityka. W tym i tylko w tym kontekście diagnozy Gehlena niosą ze sobą aktualne, ostrzegawcze przesłanie, które należałoby uwzględnić zwłaszcza dzisiaj, kiedy zmagamy się z falą imigracji, terroryzmem i powiększającymi się nierównościami społecznymi. Płynące z różnych stron zagrożenia dla współczesnych demokracji zmuszają nas do rewizji etycznej i politycznej samowiedzy. Rewizja ta nie powinna jednak opierać się na błędnym przekonaniu, że humanitaryzm jest szkodliwą ideologią, ponieważ rzekomo zagraża państwu i niszczy wszelkie przejawy patriotyzmu, do którego odwołuje się dzisiaj wielu konserwatywnych myślicieli i polityków. Idee humanitarny nie wykluczają w żadnej mierze patriotyzmu, ale narzucają mu granice tam, gdzie przekształca się on w szowinizm, wrogość wobec inności i ksenofobię. Negatywne skutki porzucenia wartości humanitarny na rzecz uprawiania polityki kulturowej bądź narodowej tożsamości w odniesieniu do islamu pokazuje znakomita książka Nilüfer Göle *Muzułmanie w Europie*⁴⁴. Konserwatywne obstawanie przy idei pełnej suwerenności państwa, radykalna krytyka humanitaryzmu i nerwowe próby „obrony europejskiej tożsamości”, umacniania wiodącej kultury (*Leitkultur*) etc., zdają się być wyrazem eskapistycznej nostalgii za silnym i wzniosłym Lewiatanem i nie dostarczają poważnych argumentów w dyskusji nad przyszłością zglobalizowanego świata. Wydaje się, że jednostronną krytykę Gehlena należałoby przekształcić w ostrożny sceptycyzm wobec humanitaryzmu, który często przekształca się w zwykłą ideologię służącą maskowaniu amoralnych lub wątpliwych moralnie praktyk, a z pewnością wykorzystywaną jako skuteczne narzędzie w grze politycznej. Omówienie tej problematyki musimy jednak odłożyć do następnego artykułu, ponieważ wykracza ona poza kontekst wyznaczony przez tradycję niemieckiego konserwatyizmu.

Bibliografia

- Berlin I., *Pokrzywione drzewo człowieczeństwa*, tłum. M. Pietrzak-Merta, M. Tański Warszawa 2004.
 Eibl-Eibesfeldt I., *Miłość i nienawiść*, tłum. Z. Stromenger, Warszawa 1997, s. 240–252.

⁴⁴ N. Göle, *Muzułmanie w Europie. Dzisiejsze kontrowersje wokół islamu*, tłum. M. Ochab, Kraków 2016.

- Gehlen A., *Moral und Hypermoral, Eine pluralistische Ethik*, Wiesbaden 1981.
- Gehlen A., *Urmensch und Spätkultur*, Frankfurt am Main 2004.
- Gehlen A., *W kręgu antropologii i psychologii społecznej*, tłum. K. Krzemienio-wa, Warszawa 2001.
- Göle N., *Muzułmanie w Europie. Dzisiejsze kontrowersje wokół islamu*, tłum. M. Ochab, Kraków 2016.
- Habermas J., *Nachgeahmte Substantialität*, w: idem, *Philosophisch-politische Profile*, Frankfurt am Main 1971.
- Kant I., *Spór fakultetów*, w: idem, *Dziela zebrane*, Wydanie Translatorium Filozofii Niemieckiej Instytutu Filozofii UMK, t. 5, Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika 2011.
- Lorenz K., *Tak zwane zło*, tłum. A.D. Tauszyńska, Warszawa 1972.
- Michalski R., *Hipermoralność a pluralizm etyczny: perspektywa antropologiczna*, w: „Ruch Filozoficzny” 2013, t. 70, s. 98–113.
- Riesman D., *Samotny tłum*, tłum. J. Strzelecki, Warszawa 1996.
- Samson L., *Triebstruktur und Ethik*, w: „Philosophische Rundschau” 19 (1972), s. 211–225.
- Scheler M., *Człowiek w epoce zacierania się przeciwieństw* (tłum. S. Czerniak), w: idem, *Pisma z antropologii i teorii wiedzy*, Warszawa 1987, s. 191–240.

Streszczenie

Humanitaryzm jako hipertrofia moralności – ujęcie antropologiczne Arnolda Gehlena

Słowa kluczowe

humanitaryzm; hipermoralność; etyczny pluralizm; państwo; wzajemność; etos rodzinny; moralność

Artykuł omawia krytyczne argumenty Arnolda Gehlena skierowane pod adresem współczesnego etosu humanitaryzmu. W pierwszej i drugiej części tekstu zostanie zanalizowana antropologiczna i historyczna geneza tego etosu oraz jego pozycja we współczesnej kulturze i polityce. Trzecia, końcowa część zaprezentuje krytykę stanowiska Gehlena, jaką przeprowadził Jürgen Habermas i Lothar Samson. Na zakończenie autor przytoczy własne krytyczne argumenty przeciwko diagnozie niemieckiego antropologa.

Summary

Humanitarianism as moral hypertrophy – Arnold Gehlen’s anthropological approach

Keywords

humanitarianism; hipermorality; ethical pluralism; state; reciprocity; family ethos; morality

This article discusses Arnold Gehlen’s critical arguments directed at the contemporary ethos of humanitarianism. In the first and second section of the text will be analysed the anthropological and historical origins of this ethos and its position in contemporary culture and politics. The third final section will present Gehlen’s critique of Jürgen Habermas and Lothar Samson. In conclusion, the author will quote his own critical arguments against the diagnosis of the German anthropologist.