

Piotr Kimla\*

## ARNOLD GEHLEN W OBRONIE KLASYCZNYCH ZADAŃ WŁADZY I INSTYTUCJI PAŃSTWA

*Środki stabilizujące gatunek – zasób wiedzy, przyzwyczajenia, szczególnie jednak trwałe porządek i instytucje – stają się niezbędne człowiekowi do przeżycia, a wszelka krytyka musi zamilknąć wobec zagrożenia istnienia.*  
Karl-Siegbert Rehberg

Arnold Gehlen (1904–1976) należy – obok Maxa Schelera i Helmutha Plessnera – do trójcy klasyków antropologii filozoficznej<sup>1</sup>. Myśliciele ci, czerpiąc ze wspólnego źródła (dorobku Johanna Gottfrieda Herdera), stworzyli ową dziedzinę, kojarzoną nieodparcie z filozofią niemiecką. Nie znaczy to, że ich poglądy nie były zróżnicowane. U Schelera występuje np. pochodzące z idealizmu przeciwstawienie zasady ducha i życia (zastępujące kartezjański dualizm duszy i ciała). Tworzy on zatem kontrast odwołujący się do metafizyki, implikujący tym samym jej istnienie. Natomiast „Plessner i Gehlen dążą do przedstawienia takiego opisu podstawowej struktury ludzkiego bycia, który byłby wolny od założeń metafizycznych”<sup>2</sup>; najsilniej tendencja ta ujawnia się u Gehlena. Pokonuje on dualizm wywodzący się z idealizmu Kartezjusza i Fichtego, „w którym wychodzące od świadomości samego siebie «Ja» podejmuje «czyn» wznoszenia świata «w» lub «z» tejże świadomości”<sup>3</sup>; pokonuje ów dualizm, przeciwstawiając mu elementarne, bo umożliwiające

---

\* Autor jest stypendystą Fundacji na Rzecz Nauki Polskiej.

<sup>1</sup> Syntetycznie zarysowane stanowiska „trójcy antropologicznej” zob. w: S. Czerniak, *Pomiędzy Szkołą Frankfurcką a postmodernizmem. Antropologia filozoficzna Geronta Böhme’go na tle klasycznych stanowisk antropologicznych*, [w:] G. Böhme, *Antropologia filozoficzna. Ujęcie pragmatyczne*, przeł. P. Domański, Warszawa 1998, s. X-XIX. Por. także H. Schnädelbach, *Filozofia w Niemczech 1831–1933*, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa 1992, s. 335–358.

<sup>2</sup> G. Häffner, *Filozofia człowieka powiązana z naukami humanistycznymi*, [w:] E. Coreth, P. Helen, G. Häffner, F. Ricken, *Filozofia XX wieku*, przeł. M. L. Kalinowski, Kęty 2004, s. 59.

<sup>3</sup> E. Paczkowska-Lagowska, *Gehlen Arnold*, [w:] *Przewodnik po literaturze filozoficznej XX wieku*, red. B. Skarga, t. 5, Warszawa 1997, s. 167. Na temat stanowiska Fichtego Gehlen wypowiada się w tekście

zachowanie życia działanie. Elżbieta Paczkowska-Łagowska, polska znawczyni poglądów niemieckiego filozofa, komentując jego stanowisko, pisze:

Spraw ducha nie należy wiązać z przebywaniem w «estetycznej» sferze kontemplacji bez konsekwencji, refleksji bez zobowiązań, rozumienia niemotywuującego do działania. Ducha umieszcza Gehlen w sferze czynu, działania, które – będąc zasadniczą kategorią antropologiczną – pełni rolę zwornika jednoczącego to, co dotychczas oddzielone i zantagonizowane jako fizyczne i duchowe<sup>4</sup>.

W świetle powyższego nie powinno dziwić, iż w ujęciu autora *Moral und Hypermoral* instytucje, których obrona stanowi obrany temat rozważań, nie są wynikiem racjonalnego planowania, nakierowanego na realizację określonych celów. Ich źródła, jak uczy etologia (badająca u ludzi warunki kształtowania się zachowania, charakteru i obyczajów, zaś u zwierząt ich zachowania i reakcje w warunkach naturalnych), należy upatrywać „w dziedzinie zbliżonej do instynktów”. Przykładowo, instytucjonalizacja hierarchii rang służy neutralizacji wzajemnej agresji pośród osobników danej grupy, a łamanie zasad hierarchii sprowadza na winowajcę nieprzyjazne działania jej członków<sup>5</sup>.

### *Conditio humana*

Niniejsze refleksje koncentrować się będą przede wszystkim na społecznych poglądach Gehlena. Jednakże, by w pełni uprzytomnić sobie powody jego obrony instytucji, nieodzowne jest kilka uzupełniających zdań na temat antropologii, wyrażonej najpełniej w dziele *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt* (*Człowiek. Jego natura i miejsce w świecie*).

Gehlenowska antropologia ma w założeniu być realistyczna, to znaczy bazować na empirii, na nowszych dokonaniach takich nauk, jak wspomniana etologia, a także psychologia, historia cywilizacji oraz na filozoficznym dorobku amerykańskiego pragmatyzmu<sup>6</sup>. Autor *Der Mensch* jest przekonany, że istota ludzka jest pojmwalna tylko wtedy, gdy rozpatruje się ją w rzeczywistych warunkach, w których funkcjonuje. Patrząc w ten sposób, widać jasno, iż „człowiekowi brakuje wrodzonego zwierzęciu przystosowania do świata”<sup>7</sup>. To zdanie najprościej tłumaczy Gehlenowskie pojęcie *Mängelwesen*, oddawane po polsku jako „istota ułomna” (Z. Krasnodębski), „istota naznaczona brakiem” (K. Krzemieniowa), „istota nace-

*O narodzinach wolności z wyobcowania*, przeł. D. Raczkiewicz-Karłowicz, [w:] *Konserwatyzm – projekt teoretyczny*, red. B. Markiewicz, Warszawa 1995, s. 123-126.

<sup>4</sup> E. Paczkowska-Łagowska, *Działanie a rozumienie. Arnold Gehlen przeciwko Wilhelmowi Diltheyowi w „sprawie ducha”*. (Komentarz do tekstu A. Gehlena „Ekspozycja kilku problemów ducha”), „Studia z filozofii niemieckiej”, t. 4, Toruń 2004, s. 74-75.

<sup>5</sup> Por. A. Gehlen, *Instytucje*, przeł. E. Paczkowska-Łagowska, „Zdanie” 1989, nr 11-12, s. 45. Cytowane w dalszej części tekstu *Instytucje; Państwo; Hipertrofia moralności* są polskimi tłumaczeniami fragmentów pracy A. Gehlena, *Moral und Hypermoral. Eine pluralistische Ethik*, Bonn 1969.

<sup>6</sup> Zob. Z. Kuderowicz, *Wstęp do: A. Gehlen, W kręgu antropologii i psychologii społecznej*. *Studia*, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa 2001, s. 5.

<sup>7</sup> A. Gehlen, *W kręgu antropologii...*, s. 42.

chowana niedostatkiem” (E. Paczkowska-Łagowska)<sup>8</sup>. Poszczególne organy zwierzęce są dalece bardziej wyspecjalizowane i umożliwiają przeżycie.

Z powodu czysto organicznego ubóstwa – czytamy u Gehlena – inteligentne działanie człowieka jest przede wszystkim konstruktywnym zmienianiem świata zewnętrznego. Człowiek musi np. sam wytworzyć i przysposobić broń, której mu organicznie odmówiono, albo też kiedy wdiera się w strefę chłodu, owijając się futrem, które na nim nie rośnie<sup>9</sup>.

Istota ludzka jest zatem krucha, a jednocześnie niezwykle plastyczna, podatna na kształtowanie. Zalew możliwości rozwojowych prowadziłby wszakże do paraliżu jego działań, a tym samym do unicestwienia. W takiej sytuacji musi zostać wykształcone działanie zmierzające ku odciążeniu od „każdorazowej spontaniczności”, od zbyt wielu decyzji, zbyt wielu perspektyw. Działanie tego typu nie może się sprowadzać do bezwzględnego, natychmiastowego zaspokajania potrzeb i popędów. Musi zmierzać do realizacji potrzeb w dłuższej perspektywie, co człowiek – „istota głodna przyszłym głodem” (wyrażenia Thomasa Hobbesa) sobie uświadamia. Wymaga więc ustanowienia stabilnego porządku, ukierunkowanego na odległą często przyszłość. Działanie takie potrzebuje oparcia w trwałych instytucjach.

## Obrona instytucji

Stabilizacja wprowadzana przez instytucje domaga się od człowieka postawy ascetycznej, samodyscypliny, ustanawiania hamulców<sup>10</sup>. Niezbędny jest dystans i wypracowanie umiejętności czekania. Gehlen jest przekonany, że subiektywna celowość nie tłumaczy fenomenu działania, prowadzącego do wykształcenia trwałych instytucji. Objaśnia je dopiero wtórna celowość obiektywna. Kategorie te uprzystępnia następujący przykład, opierający się na wywodach Gehlena: subiektywna celowość nakazywałaby bezpośrednie zaspokajanie głodu wszelkim dostępnym pożywieniem, co prowadziłoby jednakże do konsumpcji nasion i tym samym stanęłoby na przeszkodzie w uformowaniu rolnictwa. To wtórna celowość obiektywna pozwala wytworzyć postawę ochronną w stosunku do nasion i wzrastają-

<sup>8</sup> Wspomniany termin ujawnia inspirację Gehlena nie tylko dziedzictwem Herdera, który w słynnej *Rozprawie o pochodzeniu języka* pisze, iż przyroda wydała człowieka na świat niegotowym i bezbronny, naznaczonym licznymi niedostatkami, uczyniła go wyekspozowanym (por. J. G. Herder, *Rozprawa o pochodzeniu języka*, [w:] idem, *Wybór pism*, przeł. J. Galecki i in., Wrocław 1988), lecz również myślą Fryderyka Nietzschego, który ujmuje człowieka jako „zwierzę nie w pełni ustalone”. Notabene sformułowanie to można odnaleźć już w starożytności. Herder powołuje się na opis Pliniusza, wedle którego natura „już w dniu narodzin wysadza nagiętego człowieka na nagą ziemię i zmusza do jęku i płaczu; żadne inne zwierzę nie jest skazane na lzy, i to już na początku życia”. Por. K.-S. Rehberg, *Antropologia działania i teoria porządku Arnolda Gehlena*, [w:] *Konserwatyzm - projekt...*, s. 76. Pliniuszowski źródło myśli Herdera stanowi znakomite potwierdzenie następującego przekonania Gehlena: „o filozofach można powiedzieć, że są wybitni, jeżeli w ciągu trzydziestu czy pięćdziesięciu lat wypowiedzieli chociaż dwie ważne myśli. Trzeba jednak uważać, czy przypadkiem nie zostały one już wypowiedziane przez Greków, którzy wszystko wiedzieli i wśród których znaleźć można prekursora każdej myśli”. Zob. A. Gehlen, *O narodzinach wolności...*, s. 125.

<sup>9</sup> A. Gehlen, *W kręgu antropologii...*, s. 112.

<sup>10</sup> Zob. A. Gehlen, *Ekspozycja kilku problemów ducha*, przeł. E. Paczkowska-Łagowska, [w:] „Studia z filozofii niemieckiej”, t. 4, Toruń 2004, s. 70. Tekst *Ekspozycja kilku problemów ducha* stanowi rozdział zamykający dzieło Gehlena *Der Mensch*.

cych roślin, tym samym doprowadza do zebrania plonów i koniec końców do rozwinięcia sztuki uprawy ziemi. Zatem tylko nakierowana na odleglejszą perspektywę wtórna celowość obiektywna tworzy podłoże dla powstania instytucji.

„Instytucje – powiada Gehlen – umożliwiają pewność zachowania i uregulowaną wzajemność”<sup>11</sup>. Znaczy to, że tworzą one stabilny układ, oswojone środowisko człowieka, tak jak środowisko naturalne wyznacza ramy życia zwierząt. Stąd Gehlenowska teza o bezpłodności przeciwstawiania sobie człowieka natury i kultury. Żadna z realnie egzystujących społeczności ludzkich nie funkcjonuje w stanie czystej naturalności<sup>12</sup>. Każda z nich wykształca na przykład określoną technikę zdobywania pożywienia przy użyciu odpowiednio opracowanej broni. Omawiany myśliciel widzi instytucje jako „historycznie uwarunkowane sposoby opanowania życiowo ważnych zadań i sytuacji; bowiem wyżywienie, rozmnażanie się, bezpieczeństwo domagają się uregulowanego i trwałego współdziałania”<sup>13</sup>.

Autor *Die Seele im technischen Zeitalter* nie ma wątpliwości, iż redukcja, atrofia instytucji wiedzie do wybuchu subiektywizmu; wiedzie do sytuacji, w której

jednostka przeżywa własne przypadkowe, wewnętrzne doświadczenia, własne nabyte przekonania i myśli, i własne reakcje uczuciowe bez zastanowienia i bezpośrednio tak, jak gdyby miały one doniosłość ponadpersonalną. Ignorowany przez instytucje i zdany na własne siły człowiek właściwie nie może inaczej reagować niż podnosząc swoje wnętrze do rangi powszechnej ważności<sup>14</sup>.

Co wtedy z argumentem, że ucieczka w subiektywizm nie jest niczym innym aniżeli poszukiwaniem wolności ograniczanej przez instytucje? One schematyzują człowieka, formują jego sposób odczuwania i myślenia. Omawiany autor oczywiście zgodziłby się, iż instytucje typizują nasze zachowanie, stylizują nasze myślenie i działanie. Zarazem jednak to one zapewniają rezerwy energii; stwarzają w swoich ramach miejsce na działanie nowe, twórcze, wydajne, a przez to satysfakcjonujące.

Rozwijana przez Gehlena nauka o instytucjach pozwala mu na stanowcze przeciwstawienie się tezie Hegla o samorozwoju idei. Opaczność i oderwanie od rzeczywistości tkwi, jego zdaniem, w przekonaniu, iż powstałe w niespokojnych głowach jakiegoś Woltera, Rousseau albo Toma Paine’a idee były siłami motorycznymi historii: „Trzeba szukać konkretnych zrzeczeń, które miały na celu pro-

<sup>11</sup> A. Gehlen, *Instytucje...*, s. 45.

<sup>12</sup> Warto w tym momencie przytoczyć argument polemiczny autorstwa Zbigniewa Kuderowicza. Pisze on: „Jego [Gehlena – P.K.] zapewnienia o zaoszczędzeniu dzięki instytucjom indywidualnej energii i kreatywności wydają się czcziymi deklaracjami, ponieważ wszelkie formy życia i współdziałania są dla niego zinstytucjonalizowane i objęte pewną dyscypliną, choćby dzięki nawykom” (Z. Kuderowicz, *Wstęp do: A. Gehlen, W kręgu antropologii...*, s. 17). Argument nie wydaje się celny, gdyż z całościowego stanowiska niemieckiego myśliciela przebiega intencja obrony instytucji. Nawet jeśli po zniszczeniu form instytucjonalnych społeczności żyjącej na danym obszarze będzie ona niechybnie skazana na ponowne ich wytworzenie, nie zmienia to faktu, iż w okresie zakwestionowania ładów instytucjonalnych wcześniej obowiązującego (w okresie rewolucji) wyższa energia duchowa nie może się ujawniać. Potwierdza to tezę o dobroczynnie odciażającej funkcji instytucji oraz wpisuje „w centralny topos tradycji wywodzącej się od Hobbesa, polegający na samoobronie instytucji przed ich „twórcami”, która stanowi jedną z najważniejszych cech instytucji”. Zob. K.-S. Rehberg, *Antropologia działania...*, s. 80.

<sup>13</sup> A. Gehlen, *Instytucje...*, s. 45.

<sup>14</sup> A. Gehlen, *W kręgu antropologii...*, s. 118. Szeroko na temat pisałem w książce *Kiedy czas staje i czas nie ma końca. Idee polityczne w eseistyce T. S. Eliota*, Kraków 2003.

pagowanie idei, ich wcielanie w życie i demonstrowanie”<sup>15</sup>. Wywód służy zobrazowaniu myśli, że nie pojedynczy ludzie, lecz jedynie instytucje mają moc ucieleśniania idei, umacniania ich obowiązywalności, a także przyswajania sobie nowych. Niemiecki filozof pisze *explicito*: „systemy idei, jakiegokolwiek by były rodzaju, są stabilność, ponadczasową rangę znaczeniową, a nawet szansę przeżycia zawdzięczają instytucjom, do których są inkorporowane”<sup>16</sup>.

Jak wspomniano, instytucje pełnią funkcję odciążającą w stosunku do istoty „z natury narażonej i niestabilnej, przeciążonej afektami”. Dzięki bezproblemowości, jaką wprowadzają w posunięcia człowieka, dzięki układowi reguł, w ramach których posunięcia te następują, powstają warunki do uwolnienia wyższej energii duchowej człowieka. Mówiąc prościej, dzięki zagwarantowaniu trwałego poczucia bezpieczeństwa oraz zaspokojeniu podstawowych potrzeb człowiek zyskuje czas do odnalezienia w sobie wzniosłych uczuć i myśli. Rzecz jasna myśli uwolnione od koncentracji na konieczności przeżycia mogą i często stają się odrealnione. Co więcej, w swym irrealizmie kierują się nawet ku niszczeniu instytucji, a więc, mówiąc w całkowicie dosłownym, a nie metaforycznym sensie, do zatrucia życiodajnego dla człowieka źródła.

Preferująca do naukowej ścisłości antropologia Gehlenowska nie pozostawia wątpliwości, że „poniżej nadbudowy instytucji nie istnieje żadna inna, a już z pewnością nie «szlachetna» natura, lecz presje, agresje, «przeżycia» i naprawdę niewybaczalne zaniedbanie się”<sup>17</sup>. W powyższym zdaniu wyraża się antyrousosowskie ostrze filozofii Gehlena<sup>18</sup>. Jednocześnie uderza wyraźna zbieżność między autorem *Urmensch und Spätkultur* a Hobbesem, uwidaczniająca się w przekonaniu, że rozpad instytucji prowadzi do erupcji strachu i agresji. Myśliciel XX-wieczny nie jest oczywiście skazany wyłącznie na materiał historyczny, własne doświadczenia<sup>19</sup> i intelekt. Przywołuje – posiłkując się ustaleniami Eibl-Eibesfeldta – czysto biologiczną obserwację, że nieład społeczny wyzwala agresję w stosunku do członków grupy<sup>20</sup>. Ponadto, jeśli wierzyć Monteskiuszowi, który uczy, że wolność polityczna polega na bezpieczeństwie<sup>21</sup>, to bez instytucjonalnego gwaranta bezpieczeństwa i stabilności w postaci władzy i państwa niemożliwe jest istnienie politycznej wolności.

---

<sup>15</sup> A. Gehlen, *W kręgu antropologii...*, s. 122.

<sup>16</sup> *Ibidem*, s. 121.

<sup>17</sup> A. Gehlen, *Instytucje...*, s. 46.

<sup>18</sup> Ostatni asystent Gehlena i wydawca jego dzieł zebranych Karl-Siebert Rehberg wskazuje na jedną, zasadniczą zbieżność pomiędzy omawianym filozofem niemieckim a Janem Jakubem Rousseau. Nadmienimy, pomimo wyrażanej przez Gehlena opozycji do autora *Umowy społecznej*, zarówno Gehlen, jak też Rousseau stoją na stanowisku, że kontemplacja bez związku z praktyką życiową jest luksusem, na który człowieka nie stać. Zob. K.-S. Rehberg, *Antropologia działania i teoria porządku Arnolda Gehlena*, [w:] *Konserwatyzm...*, s. 78.

<sup>19</sup> Nie warto rozpisywać się na temat powszechnie znanych doświadczeń Hobbesa. Warto natomiast uświadomić sobie, że doświadczenia Gehlena, który żył w czterech ustrojach (od Cesarstwa do Republiki Bońskiej) i przeżył dwie wojny światowe, przerastają to, co widział Hobbes.

<sup>20</sup> Zob. I. Eibl-Eibesfeldt, *Grundriß der vergleichenden Verhaltensforschung*, Monachium 1967, s. 340.

<sup>21</sup> „Wolność polityczna polega na bezpieczeństwie lub bodaj na przekonaniu, jakie się ma o swoim bezpieczeństwie”. Monteskiusz, *O duchu praw*, ks. XII, rozdz. 2, przeł. T. Boy-Zełęński, Kęty 1997, s. 161.

## Obrona władzy i państwa

Atak na instytucje władzy i państwa – obrońców wolności<sup>22</sup> – biegnie wspólnie z kilku kierunków. Niektóre z nich zostaną tutaj za Gehlenem wskazane. Wedle Gehlena, wolność indywidualna zagrożona jest przez napór samego społeczeństwa, ogarniętego wyreżyserowaną wizją równości. Epatowanie ideą równości posunięte do absurdu, a więc wykraczające poza równość wobec prawa, manifestowane w każdej dziedzinie i przy każdej okazji, jest, jak rzecz ujmuje Hegel, koniecznym następstwem identyfikacji woli państwa z wolą społeczeństwa<sup>23</sup>. Państwo, wskazuje Gehlen, staje się przedmiotem ataku ze strony społeczeństwa w Anglii od czasów Locke'a, we Francji od momentu Deklaracji Praw Człowieka i Obywatela (1789 r.)<sup>24</sup>. Wnikliwi obserwatorzy mogli dostrzec i dostrzegali najpierw zderzenie, a potem zastąpienie etosu instytucji państwa – wyrażanego przez służbę, poświęcenie, obowiązek – etosem humanitarnym-cudajmonistycznym, w którym zasadniczą rolę odgrywa „poszerzona etyka rodzinna”<sup>25</sup>. Przy utożsamieniu woli państwa z wolą społeczeństwa ztraca się możliwość wypełniania przez władzę państwową podstawowej funkcji – arbitra, wytwarzania „poziomu neutralizacji konfliktów” i koniec końców zapewnienia bezpieczeństwa. By wiarygodnie spełniać funkcję arbitra, niezbędny jest autorytet, płynący przede wszystkim z posiadanego dystansu do rozpatrywanych kwestii. Dystans ten zanika wraz z zaistnieniem opisywanej tożsamości państwa i społeczeństwa.

Identyfikacja woli społeczeństwa z wolą władzy – osłabiająca tę drugą – ma dalsze konsekwencje. Obserwujemy wspólnie, jak Lewiatan – potwór morski, który w klasycznych ujęciach miał nade wszystko ochraniać przed wrogiem zewnętrznym i wewnętrznym, utrzymywać *status quo*, bezstronnie rozstrzygać, nie stać na drodze pomnażania majątku, o ile jest to zgodne z bezpieczeństwem publicznym, nie nastawać na wolność indywidualną, póki nie powstaje z niej żadna szkoda – przekształca się w krowę mleczną. W swej analizie Gehlen wskazuje na Napoleona III jako na postać inicjującą opisywany proces<sup>26</sup>. Zadanie władzy, tak jak wspólnie widzą je obywatele, sprowadza się do roztoczenia opieki i rozdawnictwa dóbr. Ten wszakże, kto rozdaje, trwoni, rozmiękcza swój autorytet. Dzieje się tak pod wpływem prostego mechanizmu: podział dóbr nigdy nie będzie uznany za sprawiedliwy, nie sposób zadowolić wszystkich.

<sup>22</sup> Paradoksalność wyrażonego sformułowania, narzucająca się prawdopodobnie większości odbiorców (szczególnie gdyby potraktować je w oderwaniu od kontekstu), uzmysławia współczesną dominację stanowiska liberalnego, postrzegającego instytucje jako ograniczające wolność zło konieczne.

<sup>23</sup> Autorem jednej z wymowniejszych krytyk utożsamiania tego, co społeczne, z tym, co państwowe, jest Carl Schmitt. Twierdzi on, iż „w wyniku nakładania się sfery państwa i społeczeństwa zanikają «neutralne» dotąd obszary, takie jak religia, kultura, edukacja czy gospodarka”, a rezultatem jest państwo totalne, w którym wszystko jest upolitycznione. Zob. C. Schmitt, *Pojęcie polityczności*, [w:] idem, *Teologia polityczna i inne pisma*, przeł. M. A. Cichoński, Kraków 2000, s. 195.

<sup>24</sup> Por. A. Gehlen, *Państwo*, przeł. E. Paczkowska-Łagowska, „Zdanie” 1989, nr 11-12, s. 49.

<sup>25</sup> Zob. A. Gehlen, *Hipertrofia moralności*, przeł. E. Paczkowska-Łagowska, „Zdanie” 1989, nr 11-12, s. 52.

<sup>26</sup> Por. A. Gehlen, *Państwo...*, s. 49.

Gehlen przekonuje w dalszym ciągu wywodu, iż w oczach wielu państwo współczesne stało się zbędne jako siła neutralizująca, gdyż wraz z wzrostem produkcji pojawił się pomysł „utopienia” przeciwności społecznych w dobrobycie. Myśliciel trafnie zauważa, iż pomysł jest iluzoryczny, jako że nie tylko głód buntuje. To znaczy, gdy ludziom – w długiej perspektywie – przestaje już zagrażać niedostatek żywności, zaczynają odczuwać jako nieznośne tego typu braki, o których w ogóle nie myśleli, będąc głodnymi. Zatem po zaspokojeniu głodu konflikty rodzą się na tle możliwości realizacji celów, statusu społecznego itp. Zapotrzebowanie na arbitra neutralizującego konflikty nie wydaje się więc ulegać przedawnieniu. „Ponadto – pisze niemiecki myśliciel – wykształciła się nowa opozycja, tak zwana inteligencja, której potrzeba władzy w żaden sposób nie jest nasycona, quasi-arystokracja, która kieruje szturmem na i tak niestabilny autorytet państwa: teolodzy, socjolodzy, filozofowie, redaktorzy i studenci stanowią jej rdzeń”<sup>27</sup>. Przycho- dzą w tym kontekście na myśl słowa Josepha de Maistre’a: „Dążąc nieustannie do wysuwania na stanowiska ludzi niskiego pochodzenia, bez nazwiska i majątku, nauka wystawia Państwo na niebezpieczeństwo: nauka bowiem dostępna jest wszystkim i pycha klas niższych w Państwie zawsze będzie się chwytać tego sposobu wyniesienia się, to zaś jest groźne. Z chwilą zaś gdy nauka sama, to znaczy nie złączona ze szlachectwem i własnością ziemską, zostanie nadmiernie wysunięta na stanowiska administracyjne, rewolucja wydaje się nieunikniona”<sup>28</sup>. Problem z inteligencją potęgowany jest tym, iż mamy do czynienia z grupą produktywnie bez znaczenia, patrząc „od strony pilnych potrzeb gospodarczych”. Inteligencja pod względem prestiżu płynącego ze statusu majątkowego nie może stawać w szranki z ludźmi biznesu. W związku z tym jej ambicje nie mogą być zaspokojone inaczej, jak tylko przez udział we władzy. Według Gehlena, nie kto inny, lecz intelektualiści nie czujący odpowiedzialności za swoje słowa ponoszą winę za krzewienie etyki humanitarystycznej, która sytuuje się w ostrej opozycji do etyki polityczno-państwowej. Prymat etyki humanitarystycznej oznacza uczynienie etyki życia prywatnego (etyki przekonań) etyką polityczną. Opis groźnych reperkusji takiego zabiegu stanowi odrębny temat<sup>29</sup>. Z pewnością prowadzi do zapoznania przez społeczeństwo prawdy, że „aby wytrwać w warunkach zagrożonego bezpieczeństwa, naród potrzebuje pewnych cnót, które polegają na wytworzeniu dystansu: dyscypliny i trzeźwości, czujności i wytrwałości, zdolności do koncentracji i racjonalnego zmysłu ostrzegawczego – jednym słowem cnót politycznych. Potrzebuje również wyczucia, jakie postawy i hasła niebezpieczne są na dłuższą metę dla tych cnót”<sup>30</sup>.

<sup>27</sup> *Ibidem*.

<sup>28</sup> J. de Maistre, *Wybór pism*, przeł. J. Trybusiewicz, [w:] J. Trybusiewicz, *De Maistre*, Warszawa 1968, s. 205.

<sup>29</sup> Pisałem o tym w tekście pt. *Etyka przekonań jako etyka polityczna*, [w:] *Etyka i polityka*, red. D. Probuca [w druku].

<sup>30</sup> A. Gehlen, *Państwo...*, s. 47.