

# Hannah Arendt

Salon  
berliński



i inne eseje

Flórszyński i Ska



Hannah Arendt (1906–1975) – filozof i politolog pochodzenia żydowskiego, uważana za jedną z najwybitniejszych myślicielek XX wieku. Urodziła się w Niemczech, studiowała w Marburgu, Fryburgu Bryzgowijskim i Heidelbergu, była uczennicą Martina Heideggera, Edmunda Husserla i Karla Jaspersa.

Od 1933 przebywała na emigracji, najpierw we Francji, a później – od 1941 roku – w USA. Wykładała w Berkeley, Princeton i New School for Social Research. Jej najgłośniejsze prace to *Koźnienie totalitaryzmu* i *Eichmann w Jerozolimie: rzecz o banalności zła*. Nakładem wydawnictwa Prószyński i S-ka ukazały się dotychczas dwa zbiory jej esejów: *Odpowiedzialność i władza sądzona* oraz *Polityka jako obietnica*.

Niewielu myślicieli podejmowało problemy polityczne i etyczne XX wieku z taką wnikliwością i intelektualną pasją jak Hannah Arendt. Nieodparcie pociągało ją rozumienie, nadawanie sensu wydarzeniom historycznym, politycznym i kulturowym. W *Salonie berlińskim*, wyborze niepublikowanych za jej życia tekstów z lat 1930–1954, prezentuje się jako myślicielka zanurzona w ideach egzystencjalnych, kontynuatorka ruchu umysłowego pojmującego myślenie zawsze w związku z istnieniem. Druga grupa zebranych tu tekstów to rezultat jej długoletnich badań nad problematyką „winy niemieckiej”, odpowiedzialności Niemców za Holocaust. Hannah Arendt mówi między innymi o egzystencjalizmie, nazizmie, odpowiedzialności i winie, miejscu religii we współczesnym świecie, naturze totalitaryzmu. Eseje składające się na *Salon berliński* pozwalają śledzić rozwój Arendt jako filozofki i myślicielki oraz dowodzą, że jej idee i opinie pozostają tak samo prowokujące i przełomowe jak na początku jej kariery.

# Hannah Arendt

## Salon berliński i inne eseje

*przedmowa i wybór tekstów*

Piotr Nowak

*tłumaczenie*

Mieczysław Godyń

Sebastian Szymański

Prószyński i S-ka

# Spis rzeczy

Przedmowa	7
Salon berliński	33
Friedrich von Gentz	44
Franz Kafka: ponowna ocena	52
Søren Kierkegaard	67
Czym jest filozofia egzystencji?	73
Lis Heidegger	103
Francuski egzystencjalizm	105
Zainteresowanie polityką w najnowszej europejskiej myśli filozoficznej	113
Filozofia i socjologia	139
Zdrowy rozsądek w więzy z kości słoniowej	160
Religia i intelektualiści	164
Religia a polityka	169
Naród	197
O naturze totalitaryzmu: esej z rozumienia	204
Ludzkość a terror	245
Wobec „problemu niemieckiego”	257
Pokłosie nazistowskich rządów. Raport z Niemiec	275
Koszmar i ucieczka	301
Obraz piekła	305
Indeks nazwisk	323



## Przedmowa

Rozmaicie oceniano twórczość Arendt, rozmaicie też ją interpretowano. Zdaniem jednych, jej książki stanowią jaskrawy przykład „kontynentalnej nierzetelności”, niedbałości w doborze faktów połączonej z brakiem metodologicznej dyscypliny. Stuart Hampshire, zawodowy profesor filozofii moralnej z Oxfordu, pisał w recenzji z *The Life of the Mind*, że Arendt wydaje mu się „za mało ścisła w argumentacji”, że „popisuje się uczonymi aluzjami bez drobiazgowych studiów nad tekstem”, „przechadza się [po książkach] niczym eseistka, która dowolnie zestawia zapamiętane cytaty czy fragmenty myśli z innymi cytatami i fragmentami do chwili, aż pora skończyć”<sup>1</sup>. Inni – przeciwnie – widzieli w jej filozofii nieodmiennie czynne źródło inspiracji, w niej samej zaś – „niespotykany nigdzie indziej amalgamat cech reakcyjnych i rewolucyjnych”<sup>2</sup>; niespokojnego ducha, wymykającego się arbitralnym kategoryzacjaom, akademickiej manii szufladkowania; ducha, który zmierza w kierunku radykalnej hermeneutyki, widowiska, sporu. Kwerenda źródeł? Do muzeum!

Na filozoficzny parnas Arendt dostała się stosunkowo późno, mocno po czterdziestce, wraz z wydaniem pierwszej na-

<sup>1</sup> S. Hampshire, „*Review of The Life of Mind*”, „*The Observer*”, VI/1978.

<sup>2</sup> H. Morgenthau, *Hannah Arendt, 1906–1975*, „*Political Theory*”, II/1976.

pisanej po angielsku książki – *Korzeniami totalitaryzmu* (1951). Nie znaczy to, że niczego nie napisała wcześniej. W wieku 23 lat opublikowała dysertację o pojęciu miłości u świętego Augustyna (*Der Liebensbegriff bei Augustin*, 1929), w latach trzydziestych pracowała intensywnie nad projektem habilitacyjnym o Raheli Vanrhagen, *salonnière* prowadzącej na przełomie XVIII i XIX wieku w Berlinie swój słynny „salon”. Pisała wtedy także teksty okolicznościowe do różnych, mniej czy więcej efemerycznych czasopism, które w znacznej części składają się na niniejszy wybór jej pism.

Można przyjąć za istotne dla twórczości Arendt trzy tematy, które rozwijała przez całe swoje, mocno doświadczone, życie. Są nimi zło, które nawiedzało pod różnymi postaciami – już to zła radykalnego, już to banalnego – dwudziestowieczną historię; kondycja Żydówki, i Żydów w ogólności, na tle minionego stulecia, i szerzej: nowoczesności; oraz położenie Niemiec w Europie i ich kulturotwórcza, względnie destrukcyjna rola w dziejach<sup>3</sup>. Do tych trzech tematów, które stale powracają we wszystkich jej pracach, dodałbym jeszcze jeden, kto wie, czy nie najważniejszy – jest nim dziedzictwo niemieckiej filozofii, tej zwłaszcza, która dała asumpt egzystencjalizmowi. Od niego też zacznę.

## Egzystencjalistka

Egzystencjalną ontologię tworzy para pojęć odziedziczonych po metafizyce niemieckiej. Mam na myśli kategorie „bytu w sobie” i „bytu dla siebie”. „Byt w sobie” to świat, świat materii nieożywionej. Jest ciężki i bezsensowny. Można powiedzieć, że „powstał” – choć wszelkie czasowe określenia są tu nie na miejscu – bez żadnej racji, bez przyczyny, bez konieczności. Jego naturę dobrze oddają takie określenia, jak nieprzejrzystość, tożsamość z sobą samym, masywność, niezróżnicowanie. „Byt w sobie” po prostu sobie jest i nic więcej. Na jego widok człowiekowi (bądź

<sup>3</sup> Por. recenzję z *Essays in Understanding* pióra Toniego Judta. T. Judt, *At Home in This Century*. „The New York Review of Books”, 6/IV/1995, s. 9.

ściślej: Francuzowi z okolic *Cafe de Fleure*) robi się niedobrze. Natomiast „był dla siebie” to po prostu człowiek, który jest, o ile nie jest i nie jest, o ile jest. Jaki jest sens tych zawiłych słów?

Człowiek jest, o ile nie da się zredukować do „bytu w sobie”, od którego zbiera mu się na mdłości – bo tylko taki byt jest. Człowiek zawsze więc raczej nie- jest niż jest, to znaczy: nie ma go, stale wymyka się esencjalnym charakterystykom. I to jest właśnie sztandarowe zawołanie egzystencjalistów: „egzystencja przed esencją”, czyli jakość naszego istnienia określa to, kim jesteśmy. Stąd już bardzo niedaleko do tezy, że człowiek jest nicością. Jeśli bowiem tylko „był w sobie” jest (w mocnym sensie tego słowa), to człowiek – *per oppositio* – musi być jakimś jego brakiem. „Innymi słowy, charakter bytu ludzkiego jest określony przede wszystkim przez to, czym człowiek nie jest, przez jego nicość. Jedyne, co może zrobić »jaźń«, żeby być sobą, to »zdecydowanie« zaakceptować fakt, że w swojej egzystencji jest »negatywną podstawą swojej nicości«<sup>4</sup>. Egzystencja wraz z jej nieodłącznym „nicościowaniem” to właściwy człowiekowi – tylko jemu – sposób bycia – sposób bycia człowiekiem. Można więc powiedzieć, że „człowiek jest bytem, dzięki któremu nicość pojawia się w świecie” (Kojève). Natomiast gdy staje się fragmentem świata nieożywionego – a staje się nim tylko raz – jako trup, gdy jest, jak te kamienie czy piasek, wtedy przestaje być, umiera, nie ma go już więcej, albo: jest jak ten odcisk stopy na piasku.

Skoro człowiek nie jest bytem, czym w takim razie „jest”? Jest świadomością, odpowiadają egzystencjaliści.

„Jako istota świadoma – czytamy u Arendt – potrafię przedstawić sobie w myśli wszelkie byty, a jako świadomość jestem, w mój ludzki sposób, byciem świata. (Drzewo, które widzę – drzewo jako przedmiot mojej świadomości – nie musi być »rzeczywistym« drzewem; tak czy owak, jest jednak rzeczywistym przedmiotem mojej świadomości)”. (s. 75)

<sup>4</sup> H. Arendt, *Czym jest filozofia egzystencji?* [w:] H. Arendt, *Salon berliński i inne eseje*, Warszawa 2008, s. 94.



I dalej:

„W istocie, Husserl twierdził wręcz, że podążając okrężną drogą, wiodącą przez świadomość, i zespalając wszelkie oparte na faktach treści świadomości (aż do uzyskania czegoś w rodzaju *mathesis universalis*), będzie w stanie odbudować świat, obecnie znajdujący się w stanie rozpadu. Takie odbudowanie świata przez świadomość równałoby się jego powtórnemu stworzeniu w tym sensie, że dzięki rekonstrukcji świat utraciłby swój przypadkowy charakter – to znaczy charakter pewnej zewnętrznej rzeczywistości – i nie jawiłby się już człowiekowi jako świat dany, lecz jako świat stworzony przez samego człowieka”. (s. 75)

Aktywność świadomości polega z jednej strony na „unicestwieniu”, z drugiej na jej sprawności twórczej. Jeśli przykładowo skupiam uwagę na konkretnej dziewczynie, to tak jakbym „unicestwiał” pozostałe. Przyjmijmy zatem, że spychając coś na plan dalszy, „unicestwiam” w jakiejś części świat, ale i stwarzam – Leśmian powiedziałyby: „roznicestwiam”, Husserl: „rekonstruuję” – światy nowe.

Świadomość pojawia się wraz z chwilą, w której zastanawiamy się nad sobą. Jest ona – to pleonazm – świadomością refleksyjną (w odróżnieniu od prerefleksji, którą można przyrównać do zwykłego „zagapienia się”), utrzymującą dystans wobec siebie samej, co dość ściśle oddaje relacja „ja” – „to”. Świadomość istnieje zawsze poprzez permanentne przeczenie, neantyzację, negację, odmowę. Stajemy się nią – stajemy się świadomymi siebie – w lęku przed śmiercią, w lęku przed radykalną samotnością – negacją i odmową. Zwierzęta, drzewa, owady – o ich istnieniu można mówić w liczbie mnogiej. Jedynie człowiek – świadomy swego człowieczeństwa – istnieje samotnie, nie zależąc od niczego i nie należąc do nikogo. Wolność jest jego przeznaczeniem.

Bezwładny „byt w sobie” nie zna wolności, gdyż ta przysługuje dopiero człowiekowi, „bytowi dla siebie”, który, jako że wiecznie niegotowy, nieustannie stawający się, nieustannie też

tworzy samego siebie; to, czym się staje, zależy tylko od niego – nikt nie może pomóc mu żyć ani wybierać. Człowiek zawsze wybiera sam – dopiero wtedy jest wolny. Egzystencja jest zatem formą ludzkiej wolności. „Egzystujemy”, gdy działamy w oparciu o swą wolność zawartą w naszej spontaniczności. To poprzez nią komunikujemy swą wolność innym. Z reguły działanie rodzi się w „sytuacjach granicznych” (*terminus technicus* Karla Jaspersa), to jest w sytuacji śmierci, cierpienia, walki, winy, a więc w chwilach, które składają się na zwykłe ludzkie życie. To poprzez „sytuacje graniczne” wchodzę w dialog z innymi ludźmi. Bez nich byłbym samotny i zamknięty w sobie jak głodna okien monada.

Czy można nie być wolnym? Wydaje się, że nie. Dlaczego? Bo wolność nie przysługuje temu czy tamtemu człowiekowi, ale należy do struktury bytu ludzkiego, jest właściwością każdej sytuacji, i nie można tego zmienić tak samo, jak nie można zmyć koloru oczu. Innymi słowy, nie potrafimy odróżnić suwerennych decyzji człowieka od jego codziennego istnienia. Taki jest zresztą sens egzystencjalnego powiedzenia, że „jesteśmy skazani na wolność”. Tyle że:

„»wagę rzeczywistości« odczuwam dopiero wtedy, gdy moje myślenie przegrywa w starciu z »tym-oto« rzeczywistości. Porażka myśli jest zatem warunkiem, umożliwiającym egzystencję, wolną egzystencję, która wciąż próbuje przekraczać ten zastany, dany świat. Wskutek porażki samego myślenia, egzystencja, doświadczająca »wagi rzeczywistości«, może odnaleźć swoją własną drogę do rzeczywistości i należeć do niej w jedyny właściwy dla siebie sposób, a mianowicie wybierając ją”. (s. 100)

Wyznaczając sobie jakiś cel, napotkamy na przeszkody w jego urzeczywistnieniu. Jednak tylko od nas zależy, czy uznamy, że są one do obejścia, czy też, że są przygniatające, nie do pokonania. Słowem, to swoimi wyborami, własnym życiem zaświadczyliśmy o tym, kim i gdzie jesteśmy. Prawdziwy projekt, rzeczystwy, egzystencjalny ideał odsłania się zawsze w działaniu.

Człowiek stale ucieka od tego, czym był, do tego, czym będzie, od siebie jako czegoś „przyrządzonego”, do siebie jako czegoś do zrobienia. Przekracza swą przeszłość, swe ograniczenie, każdym nowym działaniem. Jeśli zapytamy, co oddziela go w jego transcendencji od siebie jako już gotowego, to odpowiedź będzie brzmieć – „nic”. NIC. Nie znaczy to, że może on sprawić, aby to, co było, nie było, aby historia przestała go zobowiązywać. Może natomiast starać się zmienić jej sens, przeszłość bowiem – tak jak przyszłość – zależeć będzie zawsze od jego wyboru.

Wolność i odpowiedzialność rodzi lęk, taki sam lęk, jakiego doznajemy, stojąc nad przepaścią. „Bierze się on stąd, że człowiek wie, iż może zakwestionować wszystko, odrzucić wszelkie uznane wartości, przeciwstawić się każdemu”<sup>5</sup> – włącznie z samym sobą. Jest to najdogodniejszy moment, kiedy możemy uciec od wolności i wyprzeć się odpowiedzialności. Ten stan ducha określa Sartre (o którym Arendt raz milczy, innym razem – w eseju o francuskim egzystencjalizmie – protekcjonalnie klepie po ramieniu) mianem „złej wiary”. „Zła wiara” nie jest zwykłym kłamstwem, wybiegiem, by sobie pójść znad tej przepaści. Jest samooszustwem przesłaniającym wolność i wybór. Zasłaniamy się wtedy Bogiem, Jego wolą, uciekamy myślami do przeszłości, do siebie jako byłych, jako „bytów w sobie”. Dość powiedzieć, że stajemy sobie samym na przeszkodzie. Tak pisze o tym Krzysztof Pomian: człowiek nie ma możliwości wyboru „między sukcesem a porażką, lecz między dwiema klęskami: wiecznym niezaspokojeniem lub reifikacją, egzystencją na kształt rzeczy. Tej swojej pierwotnej sytuacji człowiek nie chce przyjąć do wiadomości [i dlatego] pragnie być Bogiem”<sup>6</sup>. Ucieka przed sobą jako czymś gotowym, ucieka od przeszłości ku przyszłości, ku swoim możliwościom, jego istnienie bowiem jest nieskończoną sumą, kumulujących się w „życie”, możliwości. Jednak

<sup>5</sup> K. Pomian, *Sartre – filozof ludzkiej egzystencji*, [w:] *Filozofia i socjologia XX wieku*, red. B. Baczeko, Warszawa 1965, s. 302.

<sup>6</sup> *Ibidem*, s. 301.

zdaniem Sartre'a (w jakimś stopniu także Heideggera) wszyscy ludzie mają jedno wspólne marzenie, aby stać się „bytem-w-sobie-i-dla-siebie”, być pojednaniem esencji z egzystencją. Krótko mówiąc, mają wielką ochotę stać się Bogiem.

„Ów ideał »jaźni« – pisze Arendt – stanowi konsekwencję heideggerowskiego przypisania człowiekowi takich cech, jakie w tradycyjnej ontologii posiadał Bóg. Był najwyższy można sobie wyobrazić tylko jako pojedynczy, unikatowy i niemający sobie równych”. (s. 83)

Takie byłyby ogólne założenia *Exsistenz-Philosophie*, które dałoby się sformułować na podstawie interpretacji Arendt. Ale *Czym jest filozofia egzystencji?* ma swoje „drugie dno”, podskórny sens. Jego autorka przeprowadza w nim szereg silnych – w ocenie wielu – zgoła niesłusznych ewaluacji, dokonując tym samym arbitralnych przetasowań w „hierarchii ważności” niemieckiej filozofii. Przede wszystkim deprecjonuje filozofię Martina Heideggera, łącząc jego nazwisko z anglosaskim funkcjonalizmem.

„Za ontologicznym podejściem Heideggera kryje się funkcjonalizm niewiele odbiegający od realizmu Hobbesa” – pisze. „Skoro bycie człowiekiem polega na tym, że się jest, to człowiek nie jest niczym więcej niż zbiorem pewnych sposobów bycia czy też funkcji w świecie (albo w społeczeństwie, powiedziałyby Hobbes). Zarówno funkcjonalizm Heideggera, jak i realizm Hobbesa, tworzą ostatecznie taki model ludzkiej istoty, który sugeruje, że człowiek znacznie lepiej funkcjonowałby w ściśle zdeterminowanym świecie, ponieważ wówczas byłby »oswobodzony« z wszelkiej spontaniczności”. (s. 91)

Rzekomy funkcjonalizm i pragmatyzm Heideggera, miałyby ograniczać istnienie człowieka do sposobów funkcjonowania w świecie, odzierając go przy okazji z głębi i nieprzejrzystości („spontaniczności”). Arendt „zapomina” jednak, że podstawową „funkcją” człowieka jest, zdaniem Heideggera, myślenie

(„rozumienie”), że to ono tak naprawdę wyróżnia go spośród innych bytów. Jeśli przyjmiemy jednak, że również myślenie jest „funkcją” bycia (egzystencji), to zarzut funkcjonalizmu przestanie mieć jakikolwiek sens, ponieważ wówczas właściwie wszystkiemu – także myśleniu – będzie można przypisać jakąś funkcję, co jest nonsensownym redukcjonizmem.

W innym miejscu Arendt zwraca uwagę na „ahistoryczność” i „aspołeczność” samotnego Dasein (pojęciem tym Heidegger określa strukturę bytu ludzkiego), żyjącego z dala i „niezależnie od ludzkości”, niereprezentującego „nikogo poza samym sobą i niczego poza własną nicością” (s. 95). Tymczasem filozofia powinna wyzwalać człowieka z solipsyzmu, uwalniać go od wydumanego świata „rzeczy tylko pomyślnych”. I właśnie egzystencjalizm (jedynie ten na miarę filozofii Karla Jaspersa) ma być odpowiedzią na arcyłudzka potrzebę zadomowienia się w świecie, który nie jest nasz. W „sytuacjach granicznych” dajemy się bowiem poznać innym ludziom, otwierając się na nich. To dzięki nim znajdujemy się w przestrzeni wspólnej nam wszystkim.

„Obszar tej wyspy, [jaką jest nasz świat – P.N.] wyznaczają sytuacje graniczne, w których człowiek doświadcza przeciwności, stanowiących bezpośrednio uwarunkowania jego wolności i dających podstawę jego działaniom. Za sprawą tych przeciwności człowiek może »rozjaśnić« swoją egzystencję i określić, co jest, a czego nie jest w stanie zrobić. W ten sposób przestaje być tylko »skutkiem« i staje się »egzystencją«, co u Jaspersa jest tylko inną nazwą bytu ludzkiego w ścisłym sensie słowa. (...) Zrozumienie tego kończy w filozofii egzystencji okres zaabsorbowania własnym »ja« człowieka”. (s. 96)

„Sytuacje graniczne” ograniczają wolność człowieka, stając jednocześnie podstawę jego działania. Są to jednak zawsze sytuacje poszczególne, niepowtarzalne, jednostkowe – radykalnie subiektywne (jak śmierć) i niepodzielne (jak miłość). W jakim więc sensie mogą być komunikowalne, tego Arendt, niestety, nie wyjaśnia.

W liście z kwietnia 1946 roku pisze do Jaspersa, że obawia się jego reakcji na esej o egzystencjalizmie i że cierpi z tego powodu jak uczennica w szkole<sup>7</sup>. Niepotrzebnie. Jaspers uwielbiał laurki, w których podnoszono jego zasługi jako ojca opatrnościowego powojennych Niemiec („Bo widzisz, moja Trudo – wołał na żonę – Niemcy to ja”<sup>8</sup>) oraz gdy traktowano go jako właściwego spadkobiercę tradycji filozofii niemieckiej. Tym razem jednak nawet on się zachnął. Owszem, powiada, przytoczone przez Arendt argumenty posiadają ważne przesłanki filozoficzne, mając solidne oparcie w jej wiedzy, niemniej część z nich została po prostu wzięta z sufitu! Nie jest bowiem prawdą, że Heidegger zakazał Husserlowi wstępu na uniwersytet ze względu na jego pochodzenie (Husserl był Żydem). Być może sygnował, jako rektor, okólnik o treści antysemickiej, podpisanie którego wymuszała na nim funkcja, jaką pełnił, z pewnością jednak nie szykował swojego nauczyciela<sup>9</sup>. Podobnie myli się Arendt, gdy pisze, że „zaoferował francuskim władzom okupacyjnym swoją pomoc w reedukacji narodu niemieckiego” (s. 95). Otóż nic takiego – twierdzi Jaspers – nigdy nie miało miejsca – on chciał jedynie wrócić na uniwersytet<sup>10</sup>. Natomiast z zasadniczą tezą Arendt, że jego własna filozofia „wciąż ewoluuje i pozostaje o wiele nowocześniejsza od heideggerowskiej w tym sensie, że nadal w bezpośredni sposób oddziałuje na współczesną myśl filozoficzną” (s. 96), chętnie się zgadza, choć nie w smak mu epitet egzystencjalisty. Dlatego czas jakiś po publikacji jej tekstu pisze własny (*Was ist Existenzialismus?*, 1951), w którym nawiązując samym tytułem do eseju Arendt, udziela jej profesorskiej przygany. „Współczesna filozofia – czytamy w nim – otrzymała przejściową nazwę filozofii egzystencjalnej tylko dlatego, że żądny propagandy obyczaj naszych czasów musiał opatrzyć filozofię jakimś charaktery-

<sup>7</sup> *Hannah Arendt – Karl Jaspers Correspondence 1926–1969*, (L. Kohler, H. Saner), przeł. R. i R. Kimber, NY, Londyn, 1992, s. 37.

<sup>8</sup> *Ibidem*, s. 41.

<sup>9</sup> *Ibidem*, s. 42.

<sup>10</sup> *Ibidem*.

stycznym przydomkiem. Może ona doskonale obejść się bez tej nazwy. To bowiem, co w niej istotne, jest ową odwieczną filozofią, która dziś szuka swej formy i wypowiedzi w warunkach naszej epoki”<sup>11</sup>.

Friedrich Nietzsche, a wraz z nim inni „mistrzowie podejrzeń”, stopniowo odsłaniali pozafilozoficzne energie zasilające myślenie człowieka, czerpiącego swoje główne natchnienia z oczywistego faktu, że jest. Jednakże rzadko kto – przynajmniej w pierwszej fazie rozwoju filozofii egzystencji – zwracał uwagę na polityczne konsekwencje tego ruchu. Również Arendt milczy na ten temat. W całym eseju nie znajdziemy właściwe żadnych uwag (poza złośliwościami pod adresem Heideggera) na temat politycznych implikacji egzystencjalizmu, a przecież wiele swych praktycznych rozwiązań podjęła za sprawą swych niemieckich nauczycieli. Prześledźmy niektóre z nich.

Tak więc jej niechęć do metafizyki, do wszelkiej – zorganizowanej w system – spekulacji, ma niewątpliwie charakter egzystencjalnego buntu wobec uświęconych tradycją wartości. Nacisk, jaki Arendt kładzie na „patos inauguracywności”, który powinien towarzyszyć każdemu działaniu, wiara w doniosłość samodzielnych czynów i ich względna niezależność od siły kontemplacji, wreszcie – pochwała „międzyludzkiej komunikacji” wraz z otwartością na innego – wszystko to każe przypuszczać, że sama Arendt należała do formacji intelektualnej, która w latach 20. i 30. ubiegłego wieku nadawała polityczności pierwszorzędną znaczenie. Albowiem dopiero w polityce – aktywności wolnej od wpływów kultury, gospodarki, religii – najpełniej urzeczywistnia się wolność. Jeśli więc w XIX stuleciu polityka była podporządkowana celom i racjom pozapolitycznym, głównie społeczno-politycznym, tym razem ma być dokładnie na odwrót. Polityka nie jest zwykłą grą sił ekonomicznych, lecz kwestią decyzji. Nie powinna zatem kierować się ani ideałem sprawiedliwości społecznej,

<sup>11</sup> K. Jaspers, *Co to jest egzystencjalizm?*, przeł. A. Staniewska, [w:] R. Ruziński, *Jaspers*. Warszawa 1978, s. 274.

ani tym bardziej dążeniem do bogactwa i wpływów. Jej podstawową cechą rozpoznawczą stanowić ma czyste działanie, „dążenie ku...”, albo – jak ujął to Alfred Baümler, dwudziesto-wieczny decyzyjny i niemiecki „filozof życia” – „puszczanie w ruch”, „wyznaczanie kierunku”. To wszystko odnajdujemy w dziele Arendt, która akt decyzji określała jako „samą tylko możliwość rozpoczynania” (*the sheer capacity to begin*)<sup>12</sup>. Mowa o ludzkiej zdolności wydobywania, tworzenia artefaktów dosłownie z niczego, bez oparcia w dotychczasowym bycie, czy w czekającej na nie-wiadomo-co kontemplacji. Podobnie jak egzystencjaliści, Arendt odbierała proces historyczny jako nieprawomocne źródło ograniczeń, tłumiących ludzką wolność i spontaniczność. Dlatego ahistoryczna, umieszczona gdzieś na „wyspach szczęścia” przestrzeń publiczna starożytnego *polis*, wydawała się jej jedynym ludzkim miejscem, w którym dopuszczano wielość poglądów i opinii, gdzie dyskutowano bez odwoływania się do zewnętrznych kryteriów dobra i zła, prawdy i fałszu, głupstwa i racjonalności. Prawdy poszukiwano – owszem – w pojedynkę, jednak polityka miała stanowić dziedzinę spraw między ludzkich, wolnych od przemocy, z uwagi na jej instrumentalny – więc apolityczny – charakter. „Tak jak egzystencjaliści, Arendt wzdragała się przed przyjęciem normatywnego poglądu dotyczącego natury ludzkiej; sensownie można dyskutować jedynie na temat kondycji człowieka, nie jego natury”<sup>13</sup>.

Słabości koncepcji Arendt są słabościami egzystencjalizmu, którego przedstawiciele żyli w przeświadczeniu, że istnienie w zdekonstruowanym, najpierw przez Kanta, później przez nich samych, świecie, stanowi akt heroizmu. W tym sensie, egzystencjalizm miałby przeciwstawiać się ideologii, myśleniu narzuconemu z zewnątrz, wspierając swoim indywidualizmem dążenia wywrotowe, emancypacyjne. Czy on sam

<sup>12</sup> H. Arendt, *Między czasem minionym a przyszłym*, przeł. M. Godyń, W. Madej, Warszawa 1994, s. 205.

<sup>13</sup> M. Jay, *The Political Existentialism of Hannah Arendt*, [w:] M. Jay, *Permanent Exiles. Essays on the Intellectual Migration From Germany to America*, NY 1985, s. 243.



jednak nie stał się przez to ideologią – „ideologią wolnościową”? Nie jest bowiem wcale jasne, czy egzystencjalizm dowiódł wolności człowieka, czy wolność człowiekowi wmówił. Owszem, Arendt potrafi dowieść, że sama jest wolna (gdy działa), nie potrafi jednak udowodnić wolności innego (gdy myśli – w jego imieniu). Inny zawsze pozostanie dla niej (jako podmiotu) przedmiotem jej spekulacji, z którym łączy ją stosunek intencjonalności i niewiele więcej. Sądzę zresztą, że jest to rzeczywisty powód niechęci, jaką żywił do niej Sir Isaiah Berlin<sup>14</sup>. To nie spór wokół „kwestii żydowskiej” ich poróżnił, lecz jej p o z y t y w n e rozumienie wolności jako przestrzeni intersubiektywnych, zbiorowych doświadczeń. Idźmy dalej. Słusznie uważa się egzystencjalizm za rodzaj filozofii życia, która przeciwstawia się filozofii abstrakcyjnej, ujmującej człowieka w pojęcia. Jednak czy egzystencjalizm rezygnuje z pojęć? Brany literalnie, egzystencjalizm nie może tworzyć żadnej filozofii. A jednak tworzy. Ale jeśli nawet przyswoimy sobie tę całą aparaturę pojęciową, i tak nie dowiemy się, dlaczego nie można optować, dajmy na to, za nazizmem, skoro pomaga niektórym w realizacji ich wartości osobowych (wszak tylko one przecież się liczą). „Upór Arendt polegający na przekonaniu, że w polityce nie ma miejsca na racjonalne dociekanie prawdy, a tylko na »decyzje«, sytuuje ją, tak samo jak egzystencjalistów z lat 20., na pozycji, której trudno bronić przed załganą polityką zawodowych oszustów”<sup>15</sup>. I rzecz ostatnia: Arendt oraz inni myśliciele egzystencjalni, zdają się nie dostrzegać, że ich propozycja jest za bardzo krańcowa, „nie na miarę” przeciętne go człowieka, który nie ma tak wyostrzonej świadomości, jak by oni sobie tego życzyli. Świadomość nie występuje w przyrodzie oddzielnie. Przeciwnie. Jest ona na zawsze uwikłana w ciało z jego mroczną seksualnością, pożądaniem, trawieniem, czym tam jeszcze. Dlatego człowiek żyje nieuchronnie w zamroczeniu, na pół gwizdka.

<sup>14</sup> R. Jahanbegloo, *Rozmowy z Isaiahem Berlinem*, przeł. M. Pietrzak-Merta, Warszawa 2002, s. 108.

<sup>15</sup> M. Jay, *The Political Existentialism of Hannah Arendt*, wyd. cyt., s. 253.

„Jest bowiem niepodobieństwem podjąć wszystkie wymogi Dasein'u, a zarazem pić kawę z rogalikami na podwieczorek. Łękać się nicości, ale bardziej bać się dentysty. Być świadomością, która chodzi w spodniach i rozmawia przez telefon. (...) przeciwnikiem [egzystencjalisty] nie jest ksiądz. Jest nim mleczarz, aptekarz, dziecko aptekarza i żona stolarza, są nim obywatele sfery pośredniej, sfery niedokszałtu i niedowartości, będącej zawsze czymś nieprzewidywanym, niespodzianką”<sup>16</sup>.

Czy egzystencjalizm jest zatem projektem przestarzałym? Tak – pod względem pojęć i wolnościowej emfazy. Nie – gdy na nowo, nieustannie, podnosi temat wolności – temat zupełnie nieprzedawniony, który stanowi ośnowę wszystkich dzieł Arendt.

## „Źle urodzona”

Książka Arendt o Raheli Varnhagen – w zamierzeniu jej *Habilitationsschrift* – stanowić miała przepustkę do kariery naukowej na niemieckim uniwersytecie. Prace nad nią ukończyła w 1933 roku, natomiast jej dwa ostatnie rozdziały – *Między pariasem a parweniuszem* oraz *Nie można uciec od własnego żydostwa* – poświęcone narodzinom nowoczesnej tożsamości żydowskiej, dopisała już na emigracji we Francji. Biografię Varnhagen opublikowała (jak Szostakowicz czwartą symfonię) bez mała w dwadzieścia lat od jej powstania – najpierw w języku angielskim (1957), potem po niemiecku (1959).

Zacznijmy od podtytułu. W oryginale brzmi on *Lebensgeschichte einer deutschen Juedin aus der Romantik* („Opowieść o życiu niemieckiej Żydówki doby Romantyzmu”), po angielsku zaś *The Life of Jewish Woman* („Życie żydowskiej kobiety”) – podtytuł tyleż dziwny, co nietrafny. Arendt nie opowiada bowiem życia jakiejś „żydowskiej kobiety”, lecz całkiem wyraźnie snuje autobiografię niemieckiej Żydówki, borykającej się z piętnem „złego” urodzenia.

<sup>16</sup> W. Gombrowicz, [w:] *Gombrowicz filozof*, (pod red. F. M. Cattaluccia i J. Illga), Kraków 1991, s. 235–36.

„Nie było moją intencją – czytamy w przedmowie do angielskiego wydania – napisanie książki o Raheli (...) ani też o jej pozycji w niemieckim Romantyzmie i przyczynianiu się przez nią do kultu Goethego w Berlinie [jej czasów], któremu nadała kształt i charakter; ani też o znaczeniu jej salonu dla społecznej historii tamtego okresu; nie pisałam także ani o jej ideach, ani o jej »Weltanschauung« dostępnym w takim stopniu, w jakim może być on odtworzony na podstawie jej listów. To, co mnie wyłącznie interesowało, to opowiedzenie historii życia Raheli, jakby je ona sama opowiadała [wyróżnienie moje – P.N.]”<sup>17</sup>.

Jaspers, z którym konsultowała niemal każdą stronę tej książki, po przeczytaniu manuskryptu napisał, że jest to dzieło „w istotnym sensie filozoficznie niekoszerne”. Chodziło mu o coś więcej niż tylko zarozumiały dogmatyzm później urodzonych, którzy – gdy pytają o przeszłość rzeczy minionych – mają z góry przygotowane odpowiedzi.

„Obiektywizując »żydowską egzystencję« – czytamy w jednym z pierwszych listów Jaspersa do Arendt – być może podcina Pani egzystencjalne myślenie u jego korzeni. Pojęcia »rzucenia w świat« nie można bowiem traktować poważnie, jeśli zostaje ono ufundowane na pojęciu żydowskiego przeznaczenia, przez co traci ono możliwość samougruntowania. Pod względem filozoficznym kontrast pomiędzy swobodnym bujaniem a czymś solidnie umocowanym, uderza mnie [w Pani tekście] jeszcze bardziej swoją chwiejnością. Miejsca, które tak świetnie wybrała Pani z listów [Varnhagen], zdają się sugerować coś zgoła innego: »żydowskość« stanowi w nich *façon de parler* czy też »jasamość« w źródłowo negatywnym oglądzie, nie do uchwycenia z perspektywy konkretnej, historycznej sytuacji. Żydowskie przeznaczenie to przeznaczenie, które nie doświadczyło uwolnienia z zaczarowanego zamku”<sup>18</sup>.

<sup>17</sup> H. Arendt, *R. Varnhagen. The Life of Jewish Women*, przeł. R. i C. Winston, NY, London 1974, s. xv.

<sup>18</sup> *Hannah Arendt – Karl Jaspers Correspondence 1926–1969*, wyd. cyt., s. 10.

## Odpowiedź Arendt jest wymijająca:

„Moim zamiarem nie było »ugruntowanie« egzystencji Raheli na pojęciu żydowskości, przynajmniej nie czyniłam tego świadomie. Wykład ten [ukazujący się w niniejszym tomie jako *Salon berliński*, który następnie przekształciła w osobą książkę – [P.N.] był zamyślony jako praca przygotowawcza mająca pokazać, że na gruncie żydostwa może wyrosnąć pewna możliwość egzystencji, którą mogłabym nazwać, jedynie na próbę i na czas jakiś, nieuchronnością, *fatum*. I właśnie *fatum*, o którym mówię, wyrasta z podstawowego faktu utraty gruntu pod nogami i może wydarzyć się w y ł ą c z n i e przez oddzielenie od judaizmu. W ogóle nie zamierzałam więc występować z zasadniczą wykładnią naznaczenia przez *fatum*. Wedle takiej wykładni fakt bycia Żydem, tak czy inaczej, nie miałby żadnego sensu”<sup>19</sup>.

Arendt znalazła u Raheli to, czego sama zdawała się poszukiwać: prototyp samowiedzy żydowskiego pariasa. Oto powód, dla którego opowiada jej życie, jakby robiła to ona sama. „Mówiąc jako Rahela, Arendt czuje, że może wreszcie napisać prawdę o sobie samej, posługując się przy tym jej maską”<sup>20</sup>. Rekonstruuje jej życie na podstawie listów pisanych do przyjaciół i licznych kochanków, tworzy z nich swoisty kolaż dający bardzo gęstą, miejscami nieprzyjemnie introwertyczną, lecz zawsze interesującą prozę.

Rahela Varnhagen (z domu Levin) urodziła się w 1771 roku jako najstarsze z dzieci Markusa Levina. Dom, w którym dorastała, był domem ortodoksyjnie żydowskim, właściwie obojętnym wobec kultury niemieckiej (między sobą rozmawiano w jidysz). Całe życie skupiało się w nim wokół pieniędzy i Księgi. „W krótkim i bardzo burzliwym okresie pomiędzy gettem a asymilacją (...) bogaci nie byli jeszcze obcy, a obcy nie

<sup>19</sup> Ibidem, s. 11.

<sup>20</sup> N. C. Moruzzi, *Speaking Through the Mask. Hannah Arendt and the Politics of Social Identity*. Ithaca, London, 2000, s. 49–50.

byli jeszcze bogaci. Ojciec Raheli był pośrednikiem w sprzedaży kamieni szlachetnych, na których zbił fortunę, co przesądziło w efekcie o jej wychowaniu: przez całe swoje życie była »największą ignorantką«. Niestety, nie wzbogaciła się. Gdy zmarł jej ojciec, synowie przejęli biznes, gwarantując dostatek matce, na obu siostrach zaś wymuszając rychle zamążpójście. Młodszej się powiodło, starszej raczej nie”<sup>21</sup>.

Rahela nie była ani ładna, ani bogata, ani porządnie wykształcona – była natomiast inteligentna. Do historii kulturalnej swego czasu przeszła jako założycielka powoli zyskującego na sławie salonu, mieszczącego się przy Jägerstrasse w Berlinie. Salon stanowił podówczas (circa 1790) neutralne terytorium, na którym mogli spotykać się ludzie rozmaitej płci i proveniencji, jak żydowski lekarz Veit, jeden z jej najstarszych i najbliższych przyjaciół; brandenburski szlachcic von Burgsdorff, aktorka i przyjaciółka Raheli Unzelmann, czeska grafini Josephine Pachta, która porzuciła małżonka dla parobka ze swych stajni; hrabina Karoline Schlabrendorf, wychowująca nieślubne dziecko; Friedrich Gentz i jego o trzydzieści lat młodsza kochanka Christel Eigensatz; Pauline Wiesel, metresa księcia Ludwika Ferdynanda. A także Friedrich Schlegel, Friedrich Schleiermacher, Wilhelm von Humboldt, bracia Tieck, Jean Paul, Brentano oraz inni pomniejsi entuzjaści czystej, nieuprzedzonej przez zabobon czy obyczaj, spekulacji. Przepustką do salonu było więc myślenie albo, jak wtedy mówiono – kultura osobista: nie pozycja społeczna, nie zamożność, lecz literackie obycie, smak. Salon, o którym pisze Arendt, określany był mianem „poddasza Raheli”, czasem zaś – mniej życzliwie – „żydowskim zaułkiem”. Uprawiano w nim rodzaj „wyrafinowanego dyletantyzmu”, zarezerwowanego dawniej dla arystokracji, a oznaczającego po prostu doskonalenie samego siebie. Ciekawym jego rysem była powszechnie akceptowana niedyskrecja, ponieważ życia prywatnego nie kojarzono z intymnością. Skupianie się na prywatnych sprawach bywalców salonu sprawiało, że to ono – życie – było przedmiotem niedy-

<sup>21</sup> H. Arendt, *R. Varnhagen. The Life of Jewish Women*, wyd. cyt., s. 10.

skrecji, a nie ta czy inna osoba. Puszczona w towarzystwie plotka nikogo nie urażała, jako że nie dotyczyła nikogo osobiście. Rozprawiano bowiem o chusteczce rzuconej na znak ukończenia, a nie o osobie, która ją podniosła.

„Rahela nieustannie powtarzała Veitowi, że pozwala mu na pokazywanie jej prywatnych listów innym osobom; że nie ma przecież żadnych tajemnic. Przeciwnie – wierzyła, że jeśli ludzie lepiej ją poznają za sprawą jej listów, bardziej się na nią otworzą. Świat, i żyjący w nim ludzie, zdawali się jej bezgraniczni, tak że cokolwiek przydarzało się jej, nie brała tego do siebie, w tym sensie dyskrecja była dla niej czymś niepojętym. »Czemu nie pokazujesz nikomu listów ode mnie? Jakie ma to znaczenie, że są moje? Nic z tego, co piszę, nie jest tajemnicą. Jeśli tylko mogłabym otworzyć się przed innymi tak, jak otwiera się kredens, i tym jednym gestem odsłonić porządek rzeczy, byłiby z pewnością zadowoleni, zaś widząc to, nareszcie pojęliby mnie«”<sup>22</sup>.

Raheli Varnhagen nie chodziło o obiektywne czy plotkarskie poznawanie czyjegoś życia, lecz bardziej o dobrą przypowieść; a także o to, że czyjeś doświadczenie może w istotny sposób uzupełnić i wzbogacić jej własne. Zresztą pewien stopień niedyskrecji, a nawet bezwstyd, stanowiły znamiona epoki romantyzmu, by przywołać szeroko komentowane podówczas *Wyznania* Russa czy jego „samotne przechadzki”. Także dla niego jego życie, podobnie jak życie Raheli, nabierało sensu dopiero w opowieści, w możliwie powszechnej spowiedzi ze swych „grzechów”, obsesji, idiosynkrazji, tajemnych pragnień. „Nie same wzruszenia, lecz jedynie wzruszenia o p o w i a d a n e mogą przekonać i ogarnąć sobą hipochondryka. Nieobecność jakichkolwiek zahamowań w takim stopniu, że nie ma już nawet miejsca na milczenie, określiło – wedle słów samego Russa – niepowtarzalność jego wyznań. Ta nieobecność zahamowań możliwa jest wyłącznie w warunkach absolutnej sa-

<sup>22</sup> Ibidem, s. 19.

motności, której nie jest w stanie przeniknąć żadne ludzkie istnienie ani żadna obiektywna siła”<sup>23</sup>. O prawdzie życia przesądza nastrój, a nie jakieś obiektywne wydarzenia. Zresztą ono samo – życie – w żadnym razie nie tworzy spójnej całości, lecz składa się raczej z wielości niepowiązanych ze sobą fragmentów. Nastrój jest więc poznawczym narzędziem romantyków, umożliwiającym im sensowną, mniej lub bardziej zwartą narrację. Stanowi próbę zaczarowania rzeczywistości, „zakłamania” jej na swój własny użytek.

„W nastroju granice między tym, co prywatne, a tym, co publiczne, ulegają zatarciu. Upublicznia się intymności, zaś spraw publicznych doświadcza się i wyraża je jedynie prywatnie – w ostateczności plotkując o nich. (...) Przymuszczalnie nastrój posiada siłę przekształcania rzeczywistości na powrót w potencjalność i nadawania jej – choćby na chwilę – pozoru rzeczywistości osnutej wokół możliwości. W ten sposób nastrój staje się wcieleniem »nieustraszonej wszechmocy wyobraźni« (Schlegel)”<sup>24</sup>.

Romantyczne, radykalnie introwertyczne i subiektywne widzenie świata, głównie poprzez nastrojowość, kłóci się z wiarą Arendt w jego wieloaspektowość, stanowiącą konsekwencję jej rozumienia polityki. Polityka bowiem to dla Arendt przestrzeń wielu spojrzeń i spojrzeń wielu, dla Raheli zaś – dogodne pole do poplotkowania. W tym miejscu ich drogi rozchodzą się. „Podczas gdy zdolność osądzania świata, jakim jawi się on innym oraz rozmaitość punktów widzenia stanowi w polityce istotną zaletę, to romantyczna wewnątrzświatowość skłania się raczej ku wyeliminowaniu różnicy między własnym punktem widzenia a czyimiś opiniami na rzecz wszechobejmującego nastroju”<sup>25</sup>.

<sup>23</sup> Ibidem, s. 20–21.

<sup>24</sup> Ibidem, s. 21.

<sup>25</sup> S. Benhabib, *The Pariah and Her Shadow: Hannah Arendt's Biography of Rahel Varnhagen*, [w:] *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*, (B. Honig), The Pennsylvania State University Press, 1995, s. 92.

Jednym z najciekawszych bywalców salonu Raheli był Friedrich von Gentz. Na okoliczność jego setnych urodzin Arendt pisała o nim jako o największym z z a p o m n i a n y c h pisarzy niemieckich. Jego wybory nie należały do tych, które łatwo jest wytłumaczyć. Z pewnością można go określić jako wielkiego zwolennika Rewolucji Francuskiej, zarazem jako ojca założyciela niemieckiego konserwatyizmu, którym posługiwał się instrumentalnie i tylko wtedy, gdy wielką politykę starano się zmieniać małymi krokami – wówczas to burzył się w nim temperament maksymalisty. Gentz był radykalnym przeciwnikiem kantyztu, jeśli przez kantyztu rozumieć tak niedorzeczny pomysł, jak uznanie rozumu ludzkiego za źródło prawa i dążenie do „wiecznego pokoju”. Człowiek – powiadał – z natury jest słaby, nie należy więc oczekiwać po nim wielkich rzeczy. „Arogancji rozumu przeciwstawił »ludzką słabość«, a polemizując z konserwatyżmem, z zasadą prawowitości władzy, twierdził, że zasada ta nie jest »absolutna«, lecz »zrodziła się w czasie«, została »zastosowana w czasie« i musi być »zmodyfikowana przez czas«. Nie wspierał ani jednej, ani drugiej zasady, lecz wszystkie swoje wysiłki poświęcił »wspaniałemu dawnemu światu«, którego schyłku był świadkiem”<sup>26</sup>. Jako mąż stanu, miał nienajlepsze zdanie o przebiegu wypadków historycznych. Brał stronę Epimeteusza, upośledzonego brata Prometeusza, twierdząc, że musi znaleźć się ktoś, kto będzie kładł temu zwariowanemu światu kłody po nogi, w przeciwnym razie rzeczywistość nabierze rozpędu i znów się wykołei, zmieniając ludzką przestrzeń w złomowisko rzeczy pospołu pięknych i bydlęcych. „Historia świata – pisał – to nieustanne przechodzenie od starego do nowego. W tym niekończącym się cyklu rzeczy wszystko ulega zużyciu, a dojrzały owoc spada z drzewa, które go zrodziło. Jeśli jednak ów cykl nie ma doprowadzić do nagłego końca wszystkiego, co istnieje jak również wszystkiego, co dobre i słuszne, to obok ogromnej i w ostatecznym rozrachunku zawsze większej grupy tych, którzy działają

<sup>26</sup> H. Arendt, *Friedrich von Gentz*, [w:] H. Arendt, *Salon berliński*, wyd. cyt., s. 47.



na rzecz nowego, musi istnieć mniejsza grupa ludzi, którzy starają się zachować to, co dawne i regulować nurt czasu, nie mając możliwości i nie pragnąc zawrócić jego biegu"<sup>27</sup>. Gorzki, zarazem akceptujący, lecz pozbawiony grama złudzeń ogląd rzeczywistości, wraz z pamięcią o rzeczach wzniosłych, a więc o tym, jak świat wyglądał dawniej (lepiej), miałby stanowić, w opinii Gentza, właściwe remedium na jego stopniowe nijażenie. Jednak prywatnie Gentz lubił życie, w każdym razie umiał je niezłe wokół siebie urządzić. Znał je na wskroś, co czyniło go obojętnym na fiasko wszystkich celów, które próbował w nim zrealizować.

„Poddasze Raheli” przestało funkcjonować (przynajmniej w pierwszej fazie swojego istnienia) gdzieś około roku 1806, to jest wraz z triumfem Napoleona nad Prusami. Również wtedy sama idea salonu uległa istotnej zmianie. Salon stał się miejscem, z którym po dziś łączymy nasze wszystkie uprzedzenia, wymieszane z onieśmieleniem wobec dętej wielkości. Zagościli w nim bowiem na trwałe ludzie legitymujący się solennością, dobrym nazwiskiem i zasobnym portfelem. W ten sposób – nie po raz pierwszy zresztą – szlachetna idea zmieniła się w swoje radykalne zaprzeczenie. W salonach nowego typu dbano o „zachowanie formy”, o – powiedzielibyśmy dzisiaj – przestrzeganie „aryjskich standardów”, wykluczając z nich Żydów, Francuzów i filistrów, jawiących się jako rzecznicy i beneficjenci oświeconej emancypacji, twardo egzekwujący równe prawa dla wszystkich.

Po wielu latach, około roku 1821, Rahela ponownie otworzyła salon. Wprawdzie obok dawnych bywalców pojawiły się w nim także nowe gwiazdy – Hegel, Ranke, Bettina von Arnim czy młody Heine, jeden z jej nielicznych żydowskich przyjaciół – jednak nie była to już dawna mansarda Raheli, lecz zupełnie nowy salon państwa Varnhagenów. Rahela bowiem poślubiła w międzyczasie o czternaście lat młodszego Karla Augusta von Varnhagena, przechodząc w wieku 43 lat na katolicyzm. Taka zresztą (jakże typowa dla kobiet) była jej strategia

<sup>27</sup> F. v Gentz, [za:] H. Arendt, *Friedrich von Gentz*, wyd. cyt., s. 49.

oswajania własnej inności, piętna „niedobrego urodzenia”: „asymilacja i uznanie osiągnane zrazu poprzez miłostki, uwodzenie, a na sam koniec przez małżeństwo z gojem”<sup>28</sup>.

W ciągu całego życia Rahela (myślę, że do pewnego stopnia także sama Arendt) borykała się z niesamowitością (*das Unheimliche*) własnej sytuacji, którą starała się po swojemu obłaskawić. Z początku obrała strategię parweniusza, starającego się zmyć piętno „niesławnego urodzenia”, przez zapomnienie o swym pochodzeniu i włączenie się w orbitę tej czy innej wspólnoty kulturalnej, narodowej, towarzyskiej. Parweniusz oswaja bowiem obcy i nieprzychylny mu żywioł maksymalnie upodabniając się do niego, to jest do społecznych oczekiwań formułowanych pod jego adresem. I tak w świecie, w którym żyła Rahela,

„arystokracja nadawała ton całemu społeczeństwu. Z tego powodu zarówno mieszczenie, jak i Żydzi, w reakcji na przywilej urodzenia pokazywali, że również oni są w stanie osiągnąć własnym sumptem te same przywileje. Oni wszyscy narażali się na potworne trudności w uzyskiwaniu tego, co niewiele zawdzięczało swemu urodzeniu, czemu towarzyszyła często mania zdobywania rozmaitych tytułów i szlachectwa. Z tej racji Żydzi i mieszczenie »kochali« królów w stopniu przypominającym bałwochwalstwo, jako że pod panowaniem »ojcowskiego miłosierdzia« byli sobie równi. Ich największą nadzieją było to, że pewnego dnia król, w niewysłowionej dobroci swojej, wyniesie ich do szlachectwa, nadając upragniony tytuł”<sup>29</sup>.

Jako Żydówka, Rahela pozostawała parweniuszem, którego przynależność do socjety musiała być okupiona permanentnym kłamstwem. „W ten sposób odkryła, że dla parweniusza – i tylko dla niego – jest rzeczą konieczną poświęcanie na ołtarzu społeczeństwa każdej naturalnej skłonności, zakrywanie prawdy,

<sup>28</sup> S. Benhabib, *The Pariah and Her Shadow: Hannah Arendt's Biography of Rahel Varnhagen*, wyd. cyt. s. 92.

<sup>29</sup> H. Arendt, *Rahel Varnhagen. The Life of Jewish Women*, wyd. cyt., s. 203.

udawanie miłości nie tylko po to, by stłumić w sobie wszystkie namiętności, ale gorzej – by zamienić je na środki, dzięki którym można byłoby piąć się w górę drabiny społecznej”<sup>30</sup>.

*A wygrać co znaczyło? Milknąć w połowie słowa  
 Krzyk słyszeć, hołd nieprawdzie, bo prawda zginęła.  
 Pobratymstwo udawać, omijając groby.  
 I siebie samego licząc do wybranych  
 Czuć całym ciałem  
 Wstyd*

(Cz. Miłosz<sup>31</sup>)

Parweniusz odkrywa stopniowo, że uczestniczy w procesie, który nie ma końca, że jego próby całkowitej asymilacji nigdy się nie powiodą. Dopiero wraz z tym odkryciem staje się on pariasem. Parias to ktoś, kto przychodzi z zewnątrz. Jest obcym, w pewnym sensie – wyrzutkiem społecznym, który ani nie chce ani nie potrafi unieważnić przekleństwa różnicy, jaka trwale oddziela go od świata. Afirmacja kondycji pariasa dokonuje się z chwilą, gdy swą ewidentną słabość związaną z byciem innym, przekształca w źródło siły i niepowtarzalności. Prototypem pariasa, czy może: generalizacją jego kondycji, są właściwie wszyscy bohaterowie Kafki.

Postaci występujące u Kafki nie mają imienia, określonego zajęcia, społecznie zdefiniowanej roli, nie mają też żadnego własnego miejsca w świecie. Są obcy, są pariasami. K. – bohater *Procesu* – sądzony jest wedle praw, których sensu nie może pojąć. Ich nieprzejrzystość budzi w nim zrazu sprzeciw: prawo musi być zrozumiałe, w przeciwnym razie nie ma po co go stosować. „Człowiek zbuntowany”, czy w lekcji Arendt: „świadomy siebie parias”, podważa swoim brakiem pokory i zrozumienia wyższy porządek, Prawo, niezrozumiałe, wymagające osobnej hermeneutyki „Boskie” Słowo. Cała

<sup>30</sup> Ibidem, s. 208.

<sup>31</sup> Cz. Miłosz, *Ile świetnych zamiarów*, [w:] Cz. Miłosz, *Gdzie wschodzi słońce i kędy zapada*, Paryż 1974, s. 17.

trudność polega na tym, że nawet, gdyby mu się podporządkował, niczego by to w jego położeniu nie zmieniło. Podporządkowanie się nie oznacza triumfu – tu nie ma miejsca na nic pewnego, jak w życiu. K. nie ginie więc z powodu własnej ignorancji – ginie szamocąc się, tak jak w powiedzeniu Seneki o pokornych, których los przez życie prowadzi i opornych, których za sobą wlecze.

Do K. z *Zamku* nie przychodzi to, co obce (obce prawo). Tutaj optyka zostaje odwrócona. To K. jest obcy i to on nawiedza świat ustalonych wartości. Przychodzi „skądinąd”, chcąc zasymilować się z ludnością Zamku. Pragnie normalności. Powołuje się przy tym – powiedzielibyśmy dzisiaj – na „prawa człowieka”. On nie chce nic „z łaski”, zwłaszcza „z łaski Zamku”. Mieszkańcy Zamku, także chłopci żyjący w jego cieniu, mówią mu, że nie zna życia ani reguł, które nim rządzą. Tutaj – inaczej niż w *Procesie* – obcość K. polega na tym, że jest on jedynym zdrowym pośród samych wariatów, że będąc pozbawionym elementarnych, oczywistych z jego punktu widzenia rzeczy i praw, prosi o nie. Śmierć bohatera *Procesu* jej nonsensowna i bezwartościowa, klęska K. z *Zamku* ma natomiast subwersywny charakter – uczy chłopów godności oraz tego, że mają prawo do wyboru takiego życia, jakiego chcą.

## Niemka

Hannah Arendt właściwie nigdy nie wyparła ojczystego języka. Wprawdzie większość książek napisała po angielsku, to i tak znać w nich ten jej niepowtarzalny, niemiecki idiom. „W niemieckim pozwałam sobie na rzeczy, na które nie pozwoliłabym sobie w angielskim” – mówiła w rozmowie z Günterem Gausem. „Niczym nie można zastąpić ojczystego języka. Owszem, ludzie mogą go zapomnieć, sama widziałam takie przypadki. Znam ludzi, którzy mówią w nowym języku lepiej ode mnie. Ja stale mówię z silnym akcentem i nieidiomatycznie, podczas gdy oni robią wszystko poprawnie. Tyle że mówią językiem, w którym jedna klisza goni kolejną. Ich językowa produktywność zostaje podcięta z chwilą, gdy zapominają ojczystego ję-

zyka”<sup>32</sup>. W tym sensie Arendt pozostała – zapewne na przekór historii – Niemką *par excellence*. W Ameryce jej niemieckość odbierano jako snobizm i zadzieranie nosa. *One part of her never quite assimilated to America*<sup>33</sup> – była to opinia tyleż powszechna, co dyskwalifikująca Arendt w pewnych kręgach, zwłaszcza w środowiskach wpływowych Żydów amerykańskich.

W pięknym, zupełnie nieresentymentalnym esej poświęconym „kwestii niemieckiej” przekonywała, że nazizm wyrasta spoza jakiegokolwiek tradycji, że nie ma nic wspólnego z „charakterem narodowym” Niemców, prędkiej z jego załamaniem. „Choć jednak w Niemczech może i łatwiej było niszczyć europejskie tradycje i wzorce, to prawdą jest, że i tak musiały one być zniszczone, ponieważ tym, co zrodziło nazizm, nie była żadna tradycja niemiecka, lecz pogwałcenie wszystkich tradycji”<sup>34</sup> – pisała. Totalitaryzmu nie da się odnieść w sensowny sposób do żadnego miejsca w dziejach powszechnych, dlatego budowanie jakichkolwiek historycznych paraleli, czy traktowanie „Niemców” i „ludobójstwa” synonimicznie, mija się z celem. Totalitaryzm – jako „zorganizowana samotność” – nie był wynalazkiem demonicznych aryjczyków, lecz zwieńczeniem długotrwałego procesu, który można nazwać za Heideggerem „kresem metafizyki”. Towarzyszący mu filozoficzny nihilizm rychło przestał kojarzyć się ze zwyczajną odmową, teoretyczną negacją świata czy ze zrozumiałą skądinąd niepewnością i rozpaczą. Nabrał rozpędu, rujnując uświęcone przez tradycję prawo, przekształcając społeczeństwo w młot, w zbiorowisko jednostek poszukujących jakiegokolwiek tożsamości, choćby skleconej naprędce i z byle czego. W ten sposób rosła liczba „ludzi zbędnych”, niechcianych, nikomu niepotrzebnych, żyjących poza tradycją, przez nikogo niechronionych. Wraz z nimi narastała „azjatycka obojętność” na cier-

<sup>32</sup> H. Arendt, „*What Remains? The Language Remains*”. *A Conversation with Günter Gaus*, [w:] H. Arendt, *Essays in Understanding*, wyd. cyt., s. 13.

<sup>33</sup> W. Barrett, [za:] T. Judt, *At Home in This Century*. „*The New York Review of Books*”, 6/IV/1995, s.11.

<sup>34</sup> H. Arendt, *Wobec „Problemu niemieckiego”*, [w:] H. Arendt, *Salon berliński*, wyd. cyt., s. 262.

pienie zwykłego człowieka. Albowiem „cechą totalitaryzmu jest nie tylko wchłonięcie człowieka przez grupę, ale też poddawanie go stawaniu się”<sup>35</sup>. Człowiek stawał się więc czymś pośledniejszym od zwierząt. Zastraszony – istotą totalitaryzmu jest bowiem terror, nasilający się tym bardziej, im mniej ma wrogów – stopniowo przeradzał się w samotną, żyjącą w odosobnieniu monadę. „Terror tyranii osiąga swój cel i kończy się w momencie, gdy za jego sprawą całe życie publiczne ulega paraliżowi lub wręcz unicestwieniu, a obywatele, pozbawieni dostępu do spraw publicznych, zostają zamienieni w prywatne jednostki”<sup>36</sup>. W świecie tym zaprzeczano istnieniu jakiegokolwiek rzeczywistości poza tą najbardziej elementarną, cielesną. Duchowość, solidarność w cierpieniu z innymi, miłość, spontaniczność – to były puste słowa, zupełne anachronizmy.

Totalitaryzm – każdy totalitaryzm, nie tylko ten „niemiecki” – zrywając z tradycją, posuwa się zwykle krok dalej i zrywa z zasadą przyczynowości. Życie ludzkie, oddane w pacht przypadku, staje się igraszką sił anonimowych – obcych i wrogich człowiekowi. Przemoc nie służy zastraszaniu, przynajmniej nie to jest jej głównym celem. Przemoc stanowi raczej cel sam w sobie, niszczy ludzi bez względu na to, czy są posłuszni, czy nie. Dlatego wobec świata, w którym przemoc i zbrodnia zobowiązywały poniekąd instytucjonalnie, nie można stosować tradycyjnych miar ludzkich, przejętych od dawnych religii czy z przestarzałych podręczników etyki. O zbrodni, która nie ma historycznego precedensu, która wydarza się poza tradycją, należy myśleć także poza tradycją, bez odwoływania się do klasycznych rozstrzygnięć w dziedzinie dobra i zła.

*Wobec „Problemu niemieckiego”* napisała Arendt z wewnętrznej potrzeby przeciwstawienia się duchowi zemsty. Napisała go z obawy, że zapiekłe, „dziewiętnastowieczne” antago-

<sup>35</sup> H. Arendt, *Naród*, [w:] H. Arendt, *Salon berliński*, wyd. cyt., s. 245.

<sup>36</sup> H. Arendt, *Ludzkość a terror*, [w:] H. Arendt, *Salon berliński*, wyd. cyt., s. 248.

nizmy i świeże resentymenty doprowadzą do ponownej erupcji przemocy. Wspomina o pomysłach – szczęśliwie w porę zarzuconych – „zaorania” Niemiec, wymazania ich z mapy Europy, przeobrażenia w płowowłose plemiona pastuchów. Jaki ma sens – pyta – stosowanie wobec wszystkich Niemców tej samej miary? Czy aplikacja reguł odpowiedzialności zbiorowej w warunkach pokoju – zresztą, w jakichkolwiek warunkach – uleczy ludzi z ran, z zadanego im bólu? Czy istotnie „wyrówna rachunki”? Czy perwersja moralna rzeczywiście właściwa jest samym tylko Niemcom, podczas gdy resztę kontynentu zasiedlają anieli? Otóż źródło zła – twierdzi Arendt – bije podskórnie wszędzie tam, gdzie zaprzestano myślenia, gdzie sprowadzono je do kalkulacji, rachunku albo – przeciwnie – do swobodnej ekspresji; gdzie powstrzymuje się od wydawania wolnych sądów w oparciu o „zmysł moralny” (*common sense*). „W naszych czasach nawet dobrzy i gdzieś tam u spodu wartościowi ludzie – pisze w liście do Jaspersa – mają nadzwyczajny jakiś taki lęk przed osądzaniem rzeczy. To pomieszanie towarzyszące sądzeniu może iść ręką w rękę z wyrafinowaną, wielką inteligencją, tak samo jak zdrowy osąd moralny można znaleźć u tych, którzy nie odznaczają się przesadnym rozumem”<sup>37</sup>. Problemem nie jest więc niedostatek wiedzy, utrudniony dostęp do danych, trudności z liczeniem etc. Zło naszych czasów, przejawiające się pod postacią bezmyślności, polega po prostu na braku wyobraźni (smaku, zmysłu moralnego) – władzy czynienia obecnym tego, co nigdy nie jest dane człowiekowi wprost.

Piotr Nowak

<sup>37</sup> H. Arendt, [za:] T. Judt, *At Home in This Century*. „The New York Review of Books”, 6/IV/1995, s.14. Listu tego nie uwzględniono w opublikowanej korespondencji Arendt i Jaspersa.

## Salon berliński

*„Je serai cet après-dîné entre six et sept heures chez vous, chère et aimable Mademoiselle Lévi, pour raisonner et déraisonner avec vous pendant deux heures”* [„Dziś w porze poobiedniej, między szóstą a siódmą, będę u Pani, droga i miła Panno Lévi, żeby podyskutować z Panią przez dwie godziny”]. – Powiedziałem Gentzowi, że jest Pani moralną akuszerką, która zapewnia każdemu tak łagodny i bezbolesny poród, że nawet najbardziej dręczące idee zmieniają się w tklive uczucia. – Do zobaczenia, bądź zdrowa. – Ludwik”.

Panna Lévi to Rahel Levin, znana w swoich czasach jako „Mała Levi”, a później jako Rahel Varnhagen lub po prostu Rahel. Ludwik to książę pruski Ludwik Ferdynand. Natomiast krąg towarzyski, który umożliwił napisanie tego poufalego biletu i wielu innych listów, znany jest jako „salon berliński”.

Berliński krąg towarzyski, o którym mowa, miał krótką genezę i niedługi żywot. Wywodził się z „uczzonego Berlina” czasów oświecenia, co tłumaczy jego społeczną neutralność. W swojej rzeczywistej i reprezentatywnej formie istniał tylko od rewolucji francuskiej do wybuchu pechowej wojny 1806 roku. Będąc w dużej mierze wytworem fryderykowskiego oświecenia, pozostawał nieco w tyle za własną epoką, co pozwala zrozumieć jego szczególne odizolowanie i prywatny w konsekwencji charakter. Należeli doń aktorzy i szlachta – przedstawiciele dwóch klas, na swój sposób uczestniczących na co dzień w życiu publicznym. Między tymi dwoma biegunami znajdowało się mieszczaństwo, w pewien sposób wykluczone przez jednych i przez drugich. Ale oto rosnąca w siłę burżuazja zaczęła sobie pozyskiwać obie klasy. Jest to szczególnie widoczne w przypadku Wilhelma Meistra, który właśnie



tym dwóm grupom zawdzięczał swoje wykształcenie i orientację w świecie. Istniał także szeroko rozpowszechniony zwyczaj, że szlachta powierzała edukację swoich dzieci nauczycielom wywodzącym się z warstwy mieszczańskiej. Nie jest sprawą przypadku, że do tego pierwszego berlińskiego kręgu towarzyskiego – któremu przewodziła kobieta (Henrietta Herz) i który z tego względu słusznie można nazywać salonem – należeli obaj Humboldtowie, wychowani przez słynnego pedagoga epoki berlińskiego oświecenia, Joachima Heinricha Campego, a także hrabiowie Dohna, w których domu obowiązki gubernera pełnił Fryderyk Schleiermacher.

Ponieważ pod względem społecznym salon stanowił grunt neutralny, był dostępny dla berlińskich Żydów; ich pozycja społeczna pozostawała nieokreślona, ale oni sami potrafili dostosować się do bieżącej sytuacji społecznej ze zdumiewającą łatwością. Przede wszystkim nie musieli uwalniać się od jakichkolwiek więzów społecznych, ponieważ stali poza społeczeństwem. I choć żydowscy mężczyźni byli w pewnym stopniu ograniczeni przez swoje profesje, to żydowskie kobiety – te wyemancypowane – cieszyły się wolnością od wszelkich konwenansów w stopniu, który trudno nam dziś pojąć. Domy żydowskie stały się miejscem spotkań intelektualistów, a ich właściciele nie musieli czuć się z tego powodu ani zawstydzeni, ani zaszczyceni.

Założony w latach osiemdziesiątych XVIII wieku przez Henriettę Herz Związek Cnoty (*Der Tugendbund*) był w całości produktem epoki oświecenia. W jego skład wchodził obaj bracia Humboldtowie, Alexander von Dohna, Karl de Laroche, Brendel Veit i przyszła żona Fryderyka Schlegla, Dorothea Mendelssohn Veit. Z wyjątkiem Brendel Veit, przyjaciółki Henrietty Herz z czasów młodości, wszyscy oni byli studentami Markusa Herza i regularnie przychodzili do jego domu na wykłady. Henrietta i Brendel grały rolę starszych powierniczek. Związek opierał się na dążeniu do cnoty i na przekonaniu o równości wszystkich „dobrych” ludzi. Trzeba podkreślić, że ta idea równych praw przysługujących wszystkim ludzkim istotom dała przede wszystkim początek takiemu rodzajowi niedyskrecji, jaki przy-

wykliśmy uważać za typowy dla romantyzmu. Wszyscy członkowie Związku musieli na przykład pokazywać sobie nawzajem ważne listy, nawet od osób nieznanymi reszcie grupy. U podstaw tej reguły, jak wiemy od Karoliny von Dacheröden, leżało przeświadczenie, „że ludzie, którzy powierzyli nam jakiś sekret, równie chętnie powierzyłiby go reszcie członków grupy, gdyby ich znali równie dobrze jak nas”. Narzeczona Wilhelma von Humboldta, Karolina, stanowczo protestowała przeciwko takiemu naruszaniu prywatności, zrodzonemu z powierzchownego odczytania Lessinga, i wkrótce przekonała Wilhelma, aby wystąpił z koła czcicieli cnoty. Koło szybko się rozpadło. Dorothea wyjechała z Fryderykiem Schleglem do Jeny; zaręczyny Wilhelma von Humboldta sprawiły, że trzymał się z dala od dawnych współtowarzyszy; Dohna pozostał osobistym przyjacielem Henrietty Herz, która za jego pośrednictwem poznała Schleiermachera. O atmosferze panującej w Związku możemy wnioskować na podstawie uwagi Fryderyka Schlegla przeznaczonej dla Karoliny Schlegel: „Zażyłość Schleiermachera z Henriettą Herz niszczy jego samego, a także naszą przyjaźń [...]. Oni podsycają nawzajem swoją próżność. Nie ma tam żadnej prawdziwej dumy, lecz jedynie głupie odurzenie, jak pod wpływem jakiegoś barbarzyńskiego trunku. Stroszą piórka przy każdym przejawieniu cnoty, nawet najbardziej mizernym. Schleiermacher z każdym dniem ma mniej rozumu. Traci wyczucie tego, co naprawdę wielkie. Krótko mówiąc, to przekłete babranie się w małosłownych emocjach doprowadza mnie do szału!”.

Około czterech lub pięciu lat po założeniu Związku Cnoty, zaczęło się robić głośno o Rahel Varnhagen. Jej krąg był pierwszym, który odciął się od oświecenia i odsonił rodzącą się świadomość nowego pokolenia, szukającego własnych środków wyrazu w swojej czci dla Goethego. Rahel stworzyła w Berlinie kult Goethego zgoła odmienny od tego, jakim darzyli go romantycy. O ile charakterystyczną cechą środowiska jeneńskiego, skupionego wokół dwóch braci Schległów i Karoliny Schlegel, było to, że wszyscy tam uważali samych siebie i pozostałych członków za geniuszy, a Goethe stanowił pierwowzór geniusza, o tyle rola Goethego w kręgu berlińskim polegała jedynie na

tym, że wyrażał on to, co czuli inni: był więc ich rzecznikiem. Natchnieni duchem Goethego ludzie, reprezentujący najróżniejsze klasy społeczne i osobowości, zbierali się u Rahel. Tworzyli grupę, „o przynależność do której ubiegali się z jednakowym zapałem ksiąężta, zagraniczni ambasadorzy, artyści, uczeni, ludzie interesu wszystkich szczebli, hrabiny i aktorki; w grupie tej każdy posiadał pozycję ani nie wyższą, ani nie niższą niż ta, którą sam potrafił sobie wyrobić dzięki własnej kulturze osobistej” – tak po śmierci Rahel pisał do Varnhagena<sup>1</sup> szwedzki ambasador w Berlinie, Brinckmann. Warunkiem przyjęcia do grupy była więc „kultura osobista”. To od samego początku wykluczało możliwość, by o członkostwie w salonie decydowały zewnętrzne osiągnięcia lub pozycja społeczna. Gdyby stanęli dziś przed nami ci, którzy w latach dziewięćdziesiątych XVIII wieku odwiedzali „poddasze” Rahel, zobaczylibyśmy, jak bardzo różnorodne to były postacie i w jak dużej mierze jedynym spoiwem grupy był często gust i smak samej Rahel. Obok żydowskiego lekarza, Dawida Veita, spotkalibyśmy tam brandenburskiego szlachcica nazwiskiem Wilhelm von Burgsdorff, poświęcającego czas na kultywowanie owego wyrafinowanego dyletantyzmu, który od niepamiętnych czasów uważano za przywilej arystokracji, a który teraz, jako rodzaj samodoskonalenia, uzyskał nową jakość. Peter von Gualtieri, który należał do kręgów dworskich, nigdy niczego nie napisał, a jedyną rzeczą, jaką miał do zaoferowania, był entuzjazm: dar mile widziany w towarzystwie. Rahel zaliczała go do grona „czterech najważniejszych”. Jak do niej trafił? Otóż „był zdolny do odczuwania wyższego poziomu cierpienia niż ktokolwiek, kogo wcześniej znała, ponieważ po prostu nie cierpiał cierpieć”. I ta jedna przewaga wystarczyła. Był tam także Hans Genelli, młody architekt, łączący nieśmiałość, ironię i trudną do opisania nieskazitelną schludność z urokiem osobistym, sprawiającym, że najpoważniejsze rzeczy wydawały się lekkie i delikatne. Była słynna

<sup>1</sup> Karl August Varnhagen, urodzony w 1758 roku, był liberalnym dyplomatą w postnapoleońskich Prusach. Jest znany jako wydawca listów i dzienników swojej żony, Rahel (przyp. wyd. amer.).

aktorka Unzelmann, uwielbiana przez wszystkich; i Henrietta Mendelssohn, o której Schlegel powiedział, że jej „piękna dusza byłaby z pewnością piękniejsza, gdyby nie była tak nadmiernie i wyłącznie piękna”; czeska grafini Josephine Pachta, która porzuciła małżonka i przez osiemnaście lat żyła z człowiekiem z gminu; hrabina Karoline Schlabrendorf, która czasami ubierała się po męsku i jeździła z Rahel do Paryża, ponieważ spodziewała się nieślubnego dziecka. Oprócz nich: Friedrich Gentz; Pauline Wiesel, kochanka księcia Ludwika Ferdynanda; Christel Eigensatz, aktorka i kochanka Gentza. Niekiedy pojawiali się także Friedrich Schlegel, Schleiermacher, Humboldt, Jean Paul i inne wybitne osobistości, które jednak nie reprezentowały ani tonu, ani ducha owego kręgu.

Samokształcenie było sprawą zasadniczą dla ludzi, których społeczne więzi zostały naruszone. W tym procesie odchodzenia od własnych tradycji uczestniczyli nie tylko młodzi przedstawiciele szlachty – edukowani przez nauczycieli z warstwy mieszczańskiej i oderwani od ideałów swojej klasy, a jednocześnie niemogący utożsamiać się z ideałami klasy średniej – ale także świeżo wyemancypowani Żydzi, którzy jednak nie mieli czasu, by stworzyć jakąś nową tradycję. W konsekwencji jedni i drudzy musieli szukać oparcia w samych sobie. Cześć i szacunek, jaki w tym berlińskim salonie okazywano kobietom, był wynikiem poważnego traktowania życia prywatnego – dziedziny, która z natury rzeczy bardziej kojarzy się z kobietami niż z mężczyznami i która została ukazana światu w sposób niemal bezwstydnym w Schległowskiej *Lucyndzie*.

W *Tugendbund* Henrietty Herz ta niedyskrecja wyływała początkowo z pewnego świadomie przyjętego ideału, a mianowicie cnoty – choć u Wilhelma von Humboldta ów ideał był całkowicie przyćmiony przez zafascynowanie „interesującymi ludźmi”. W latach dziewięćdziesiątych XVIII wieku to zafascynowanie stało się powszechne. W ten sposób wszystkie intymne sprawy nabierały publicznego charakteru i odwrotnie. (Nawet dziś – zgodnie z tym publiczno-prywatnym stylem – o kobietach, które stały się sławne w tamtym okresie, mówimy po imieniu: Rahel, Bettina, Karolina). Można było być niedy-

skretnym, ponieważ życiu prywatnemu brakowało intymności; stało się ono publiczną, obiektywną jakością. Tym jednak, co zostało tutaj niejako wypchnięte ze sfery intymności, nie była osoba ani jej indywidualność, lecz życie człowieka. „Moją misją było życie jako takie” – pisała Rahel, a Wilhelm von Humboldt stwierdzał w swojej autobiografii, że jego „prawdziwą domeną jest samo życie”. Z postawy tej zrodziło się owo historyczne rozumienie osoby, które sprawia, że ludzkie życie – zespół możliwych do zarejestrowania danych – zmienia się w sekwencję obiektywnych zdarzeń, czymkolwiek by te zdarzenia były. Jeśli wraz z Rahel nazwiemy tę obiektywizację „przeznaczeniem”, zobaczymy, że ta oczywista dziś dla nas kategoria ma stosunkowo niedługi, nowożytny rodowód. Przeznaczenie pojawia się tam, gdzie ludzkie życie zostaje uhistorycznione, czy, jak mówi Rahel, „kiedy człowiek wie, jaki ma rodzaj przeznaczenia”. Najszlachetniejszym przykładem takiego uhistorycznionego życia był Goethe, którego dzieła stanowiły „fragmenty wielkiej spowiedzi”. „Goethe i życie są dla mnie zawsze jednym i tym samym; wciąż zgłębiam jedno i drugie”.

To zaabsorbowanie życiem prywatnym sprawia, że podmiot owego życia zostaje zapomniany; stąd brak w salonie berlińskim jakiegokolwiek dyskryminacji. W konsekwencji otrzymujemy na przykład bogatą i pełną niezliczonych intymnych szczegółów korespondencję, prowadzoną przez Rahel z niejaką Rebeką Friedländer<sup>2</sup>, którą sama Rahel opisywała jako „pretensjonalną i nienaturalnie ubogą duchem”<sup>3</sup>. Ale ta

<sup>2</sup> W opublikowanej przez Varnhagena korespondencji jego żony, *Rahel, ein Buch des Andenkens*, listy do Rebeki Friedländer są oznaczone jako listy do „Frau v. F.”. W tej szyfrowanej edycji listów Rahel Varnhagen starał się jak najczęściej obdarzać Żydówki tytułem „von”. Na przykład Henrietta Herz pojawia się tam jako „Frau von Bl.”. Jeszcze częściej zdarzało mu się cytować fragmenty listów bez podawania, kiedy lub do kogo były one pisane. Wskutek tego zdania, odnoszące się do konkretnych sytuacji, nabierają charakteru „myśli ogólnych”, co, rzecz jasna, zniekształca ich pierwotną intencję i utrudnia interpretację.

<sup>3</sup> Z niepublikowanego listu do Pauline Wiesel. Korespondencja z Pauline Wiesel, jedyną prawdziwą przyjaciółką Rahel, jest przechowywana w berlińskiej Bibliotece Państwowej, a Varnhagen nie przygotował jej do publika-

uboga duchem osoba była nieszczęśliwa; i to jej nieszczęście, jej ból, były niejako rzeczywistsze niż ona sama. Jedyne „pocieszenie” polegało na tym, że to, co się stało, mogło być zakomunikowane. „Pocieszanie jest czymś okropnym! – pisała Rahel do Friedländer – ale Twoje zadanie polega na tym, abyś powierzyła swój ból komuś o głęboko współczującym sercu”. W ten sposób można było zdobyć sobie świadka – osobę, która potrafiła zaświadczyć o jakimś realnym istnieniu, gdy zniknęły wszelkie objawy publicznego uznania. „Niechaj t o będzie Twoim pocieszeniem w koszmarze, który przeżyłaś: że jest na świecie żywa istota, będąca pełnym miłości świadkiem Twojego istnienia”. Bycie świadkiem przybierało postać prawdziwego współczucia dla życia innych. Być świadkiem wielu istnień ludzkich i wielu wydarzeń: oto jedyne uzasadnienie – i źródło – wspomnianej niedyskrecji, a tym samym salonu berlińskiego jako takiego.

Klęska 1806 roku była również klęską owego salonu<sup>4</sup>. Skala wydarzeń politycznych i ogrom powszechnego nieszczęścia nie dały się już wchłonąć przez prywatną sferę życia. To, co intymne, raz jeszcze zostało oddzielone od dziedziny spraw publicznych, a jedynym śladem intymności stała się plotka. Możliwość

cji. Jednym z powodów takiego stanu rzeczy jest to, że w latach trzydziestych XIX wieku Varnhagen uważał, iż przyjaźń jego żony z tą urzekającą „zjawą ze świata greckich bogów”, uwielbianą – mimo niezliczonych skandali z jej udziałem – przez wszystkich, kładzie się w pewien sposób cieniem na pamięci o Rahel, którą Varnhagen chciał postawić na piedestale. Mógł oczywiście zaszyfrować jej imię, co zresztą uczynił w kilku opublikowanych listach, sygnowanych Frau v. V. Znacznie ważniejszym powodem utajnienia owych listów było to, że wyłaniająca się z nich postać Rahel (dotyczy to zwłaszcza korespondencji z lat dwudziestych) jest kimś zupełnie innym niż osoba, którą Varnhagen lubił ukazywać światu. Listy te zdradzają także, że małżeństwo Varnhagenów w rzeczywistości nie odpowiadało obrazowi, jaki sugerowały opublikowane fragmenty listów. Varnhagen postąpił w tym przypadku podobnie – choć nie tak konsekwentnie – jak z listami Klemensa Brentano, z których wyciął wszystko, co mogło ukazywać jego samego w niekorzystnym świetle.

<sup>4</sup> Był to rok, w którym Napoleon wkroczył do Berlina; data ta oznacza koniec Świętego Cesarstwa Rzymskiego [Narodu Niemieckiego] (przyp. wyd. amer.).

życia bez społecznego statusu, w charakterze „wymaginowanej romantycznej osoby, ucieleśniającej prawdziwy smak”<sup>5</sup>, została utracona. Rahel nigdy nie zdołała odzyskać centralnej pozycji w żadnym towarzyskim kręgu, reprezentującym coś więcej niż ją samą. Humboldt już w 1808 roku pisał do swojej żony, że Rahel żyje w całkowitej izolacji. „Co się stało z tym czasem – pisała Rahel do Pauliny Wiesel w 1818 roku – kiedy wszyscy byliśmy razem? Ten czas zatonął w 1806 roku, zatonął jak statek, wiozący najdroższe skarby życia, największe jego radości”.

Nie znaczy to, że salony przestały po prostu istnieć; tyle że grupowały teraz innych ludzi, ludzi ze statusem i nazwiskiem. Najbardziej znanymi spośród nich były salony tajnego radcy Stägemanna, hrabiny Voss i księcia Radziwiłła. Bywali w nich Adam Müller<sup>6</sup>, Heinrich von Kleist, Wilhelm Humboldt, Achim von Arnim, Ferdinand von Schill. Spotkania miały charakter tajnych zebrań patriotycznych i z tego powodu były bardzo ekskluzywne. Rzecz znamienna, czołową rolę w tych grupach, obok ziemiańskiej arystokracji, znów zaczęli odgrywać wyżsi urzędnicy państwowi i przedstawiciele starszego pokolenia. Do tej pory urzędnicy państwowi nie mogli rywalizować pod względem społecznym z żydowskimi salonami Berlina. Teraz Adam Müller ustalił intelektualną normę dla tego starszego pokolenia i wyznawanego przezeń konserwatyzmu. Oblicze berlińskiej socjety po roku 1809 zostało ukształtowane przez Arnima, Müllera, Klemensa Brentano, czyli przez nowe pokolenie romantyków, urodzonych około roku 1780 i młodszych o dziesięć do piętnastu lat od ludzi z kręgu Rahel. W związku z programowo politycznym charakterem tych nowych salonów, ich członkom nie wystarczała sama do nich przynależność. Szukali mocniejszych form integracji grupowej. Pierwszą próbą w tym kierunku było towarzystwo śpiewacze Zeltera, „w którym osoby z wszystkich klas szacownego społeczeństwa berlińskiego

<sup>5</sup> Z niepublikowanego listu do Pauline Wiesel.

<sup>6</sup> Adam Müller (1779–1829) należał do tego samego pokolenia romantyków, co Arnim i Brentano. Był wpływowym politycznym konserwatystą, a jego pisma zostały „wskreszone” przez wczesnych piewców nazizmu (przyp. wyd. amer.).

zbierały się razem, aby pielęgnować sztukę śpiewu oraz wspierać sprawę narodową”<sup>7</sup>. Tak oto narodziła się ta osobliwa – spotykana tylko w Niemczech – struktura, łącząca patriotyzm z męskimi towarzystwami śpiewaczymi. Pierwotnie jednak było to tylko przebranie, pozwalające uniknąć ingerencji cenzury w działalność, jakby nie było, klubu politycznego. Wilhelm von Humboldt pisał w 1810 roku: „Byłem dzisiaj w Towarzystwie Śpiewaczym Zeltera, ale sytuacja jest tam zbyt poważna, by dopuszczać jakiegokolwiek śpiewy”.

Bezpośrednim następcą Towarzystwa Śpiewaczego było Niemieckochrześcijańskie Towarzystwo Biesiadne, w skład którego wchodziło wiele tych samych postaci. Zostało ono założone przez Arnima. Obok członków arystokracji oraz wysokich urzędników wojskowych i cywilnych należeli do niego Brentano, Kleist i Adam Müller. Powstała w ten sposób dziwna, tymczasowa organizacja, w której pierwiastki romantyczne i pruskie stworzyły krótkotrwały mariaż. Towarzystwo Biesiadne trzymało się ustalonych praw i przypominało klub. Pierwiastek romantyczny był w nim reprezentowany przez pewien niezwykle obyczaj: otóż podczas każdego spotkania czytano na głos wybrany utwór o poważnej treści, „który opowiadał o jakimś mało znanym wydarzeniu, ukazującym męstwo i wierność ojczyźnie”<sup>8</sup>. Zaraz potem następowała opowieść komiczna, która mówiła o tym samym wydarzeniu, ale z ironicznym lub groteskowym wydźwiękiem. Wciąż akceptowano w tej grupie romantyczną zasadę, aby poważne sprawy traktować z przymrużeniem oka. Jeśli chodzi o przyjmowanie nowych członków do grupy, dbano przede wszystkim o to, żeby kandydat nie był „Żydem, Francuzem ani filistrem”. Na pierwszy rzut oka to łączenie w jedno Żydów, Francuzów i filistrów wydaje się dziwne. Ale fakt ten oznacza – oprócz nadchodzącego antysemityzmu arystokracji i nadchodzącej wrogości patriotów wobec Francji – że owe trzy grupy były uważane za przedstawicielki oświecenia. Karl August von Hardenberg, z powo-

<sup>7</sup> Reinhold Steig, *Kleists Berliner Kämpfe*, s.14.

<sup>8</sup> Por. Reinhold Steig, op. cit., s. 21 nn.



du swoich reformatorskich zapędów, był pierwowzorem filistra; Goethe natomiast – pierwowzorem nie-filistra. Wszystko, co wiemy o antyfilisterskiej ideologii tego środowiska można odnaleźć w szkicu Brentano pod tytułem „Filister w historii, a także przed nią i po niej”. Czytamy tam, że filistrzy „gardzą dawnymi ludowymi świętami, legendami i wszystkim, co jakimś cudem uchroniło się przed bezwstydem nowych obyczajów, pokryte patyną czasu”; że „nieustannie niszczą wszystko, co nadaje ich ojczyźnie swoisty, indywidualny charakter”; że „nazywają Naturą wszystko, co mieści się w sferze ich wyobraźni, a raczej w kwadracie ich wyobraźni, ponieważ są w stanie pojąć jedynie rzeczy czworoboczne [...]. Piękny krajobraz, ich zdaniem, to po prostu same drogi! Wołaj Woltera od Szekspira, Wielanda od Goethego, Ramlera od Klopstocka; Voss jest dla nich poetą wszech czasów”. Francję postrzegano jako ojczyznę oświecenia, a Żydzi swoje argumenty na rzecz społecznej emancypacji i równych praw obywatelskich dla siebie zawdzięczali wyłącznie oświeceniowi i jego wierze w jednakowe prawa dla wszystkich ludzi. Później z Towarzystwa Biesiadnego wykluczono również kobiety – co można odczytać jako bezpośredni protest przeciwko dawniejszym salonom. Na dodatek spotkania Towarzystwa odbywały się w południe, podczas obiadu, w przeciwieństwie do wsześniejszych salonów, których członkowie zbierali się w porze popołudniowej herbaty lub wieczorem. A to zasadnicza różnica, czy pije się piwo, czy herbatę. Dla pruskiej arystokracji to dziwne połączenie pruskiego patriotyzmu z romantyzmem znalazło swój naturalny finał w wojnach wyzwoleniczych, dla romantyków zaś – w romantycznych konwersjach na chrześcijaństwo.

Salon Varnhagenów z lat dwudziestych XIX wieku nie reprezentował już inteligencji. Jako *frau* Varnhagen von Esse, Rahel Lewin stała się członkiem socjety, co wyznaczało charakter jej kontaktów społecznych. Miała tego wyraźną świadomość. Nadal podtrzymywała niektóre ważne przyjaźnie – na przykład z Heinrichem Heinem – a kilka wybitnych postaci wciąż uważała ją za fascynującą osobę. Ale jej czysto konwencjonalne zaproszenia nie miały już żadnego szczególnego znaczenia. Gdy

umarła, jej pierwszy salon był już od dwudziestu lat w rozsypce. Niektórzy jego członkowie pogrążyli się w anonimowości; niektórzy przeszli do Towarzystwa Biesiadnego; niektórzy się nawrócili; a najlepsi, jak książę Ludwik i Alexander von der Marwitz, polegli na wojnie. Jediną osobą, jaka jej pozostała z dawnych czasów, była ta, która od samego początku stała poza jakimikolwiek intelektualnymi, politycznymi czy społecznymi układami: Paulina Wiesel. Jediną rzeczą, która pozostała Rahel z dawnego salonu, było to, co istniało zawsze poza społeczeństwem.

## Friedrich von Gentz\*

*„Trzymał się nieprawdy z pasją miłośnika prawdy”.*  
– Rahel Varnhagen

Rzadko się zdarza, by wielki pisarz został tak całkowicie zapomniany. Gdy w połowie lat trzydziestych XIX wieku Varnhagen von Ense wystawił Gentzowi pomnik w portrecie podsumowującym jego życie i dzieło, i gdy nieco później Gustav Schlesier opublikował pierwszy wybór jego pism i listów, nawet wtedy periodyk *Hallisch Annual* wyraził opinię, że nic z tego, co Gentz stworzył, nie uchroni go przed odesłaniem do lamusa, na które w pełni zasłużył. Nie warto kruszyć o niego kopie, twierdziło pismo, bo jest autorem przestarzałym i zapomnianym. I nawet Rudolf Haym, w swojej o wiele bardziej obiektywnej i bezstronnej ocenie, uznał, że jedyną istotną rzeczą, jaką Gentz pozostawił potomnym, było rzadko oglądane w Niemczech „połączenie talentu literackiego z politycznym”.

To lekceważenie jest tym bardziej niezwykle, że Gentz był jedynym członkiem swojego pokolenia i, co ważniejsze, swojego kręgu, który odegrał aktywną rolę w polityce europejskiej. Urodzony we Wrocławiu w 1764 roku, studiował u Kanta w latach osiemdziesiątych XVIII wieku, później zaś pojechał do Berlina, gdzie rozpoczął karierę w pruskiej administracji państwowej. W Berlinie zaprzyjaźnił się z Wilhelmem von Humboldtem, następnie zaś dołączył do kręgu, skupionego wokół

\* W setną rocznicę śmierci, 9 czerwca 1932 r.

Henrietty Herz, a później wokół Rahel Varnhagen. Należał do pokolenia, które świadomie przeżywało rewolucję francuską jako tryumf filozofii nad historią. Znacznie prędzej niż inne osoby z jego kręgu Gentz zamienił swój początkowy entuzjazm dla rewolucji francuskiej na niesłabnący podziw dla rangi i historycznej trwałości angielskiej konstytucji. Był pierwszym tłumaczem Burke'a na język niemiecki i w ten sposób stworzył podwaliny konserwatyizmu w Niemczech. List otwarty, który napisał w 1797 roku do Fryderyka Wilhelma III z okazji objęcia przezeń tronu, postulujący wolność prasy i prawo obywateli do swobodnego wyboru zawodu, uczynił go tak niepopularnym w Prusach, że droga do dalszego awansu została przed nim zamknięta.

Nie chcąc spędzić reszty życia na stanowisku doradcy wojskowego, udał się w 1802 roku do Wiednia, początkowo jako niezależny pisarz („ochotnik”, jak sam później siebie określał) w służbie rządu austriackiego. Przedtem odwiedził jeszcze Anglię i umocnił wcześniej zadzierzgnięte więzy z tamtejszymi politykami. Jako pisarz otrzymał od rządu angielskiego pieniądze wynagrodzenie za swoją pracę i odtąd zawsze już sobie wyrzucił, że można go kupić.

Po powrocie do Austrii uznał za swój nadrzędny cel zjednoczenie rządów państw europejskich przeciwko Napoleonowi. Wszystkie jego pisma z tego okresu – zwłaszcza słynne „Szkice z historii najnowszej na temat europejskiej równowagi władzy” – tylko nominalnie były adresowane do narodów Europy; ich prawdziwym adresatem pozostawały gabinety rządowe, do których Gentz nie miał jeszcze wówczas dostępu. Począwszy od roku 1812, stał się wiernym i oddanym wyznawcą Metternicha oraz zwolennikiem austriackiej polityki restauracyjnej. Pisał teksty, uzasadniające posunięcia rządu; pisał sprawozdania z obrad Kongresu Wiedeńskiego; był tam niestrudzonym mediatorem, a także tajnym doradcą Metternicha. Podobną rolę odgrywał na Kongresie Karlsbadzkim i na późniejszych kongresach w Troppau i Laibach. Stał się konserwatywnym orędownikiem *status quo*, zagorzałym przeciwnikiem wolności prasy, najinteligentniejszym adwokatem tych, którzy chcieli, aby udział oby-

wateli w wojnach wyzwoleniczych został zapomniany na rzecz polityki gabinetów rządowych. Jednakże Metternichowska polityka pokoju za wszelką cenę święciła tryumfy tylko przez krótki czas. Powstania w Hiszpanii, Włoszech i Grecji, a także rewolucja lipcowa we Francji sprawiły, że dzieło życia Gentza wydało się czymś iluzorycznym.

Umierając w 1832 roku, Gentz wiedział, że walczył o przegraną sprawę; wiedział, że „duch czasów okaże się silniejszy” niż on sam i niż ci, którym służył; i że „sztuka, podobnie jak władza polityczna, nie potrafi spowolnić biegu koła świata”. Ów duch czasów, którego Gentz tak żarliwie nienawidził, był silniejszy niż kunszt dyplomaty i władza męża stanu. Broniąc polityki rządu gabinetowego, Gentz borykał się z dwójką przeciwników, z których żaden nie okazał się za jego życia zwycięzcą, ale którzy wspólnie ukształtowali w nieoficjalny sposób życie tamtej epoki. Ta dwójka to liberalizm i konserwatyzm.

Liberalizm i jego „podstępne twierdzenie, że każdy może uważać swój własny rozum za źródło prawa”, oznaczał w jego przekonaniu anarchię: koniec moralnego i politycznego ładu świata. Przeciwstawiał takiemu liberalizmowi „feudalizm, choćby pośledniej rangi”, w romantycznym ujęciu swego przyjaciela, Adama Müllera. Ale konserwatyści także nie mogą go uważać za swojego człowieka, ponieważ Gentz używał konserwatyizmu wyłącznie jako oręża – przeciwko wszystkiemu, co pachniało zmianą o charakterze reformatorskim. Nie bronił konserwatyizmu dla niego samego, lecz używał go jedynie jako środka zachowania „równowagi”. Starał się utrwać *status quo* i wstrzymywać bieg historii, ażeby stworzyć „stabilny ustrój”, w którym istniałaby równowaga między tradycją a rozumem. Kiedy porzucił życie literackiego „wolnego strzelca”, żeby osiągać konkretne cele w służbie konkretnego państwa, związał swój los z rzeczywistością, a w konsekwencji – zwrócił się przeciwko oświeceniu i możliwemu „zwycięstwu filozofii nad historią”. Ale równie zdecydowanie atakował romantyzm, którego świat wydawał mu się ułudą. Arogancji rozumu przeciwstawiał „ludzką słabość”, a polemizując z konserwatyzmem, z zasadą prawowitości władzy, twierdził, że zasada ta nie jest „ab-

solutna”, lecz „zrodziła się w czasie”, została „zastosowana w czasie” i musi być „zmodyfikowana przez czas”. Nie wspierał ani jednej, ani drugiej zasady, lecz wszystkie swoje wysiłki poświęcił „wspaniałemu dawnemu światu”, którego schyłku był świadkiem. Tym wspaniałym dawnym światem była Europa. Nie uległ też Gentz nowemu narodowemu sentymentowi, który na krótką chwilę pojednał umierający feudalizm z rodzącym się liberalnym, pruskim patriotyzmem.

Nieprzypadkowo pierwszym, który podjął polemikę z Gentzem, był liberał Varnhagen. Sposób argumentacji Gentza był zaczerpnięty z oświecenia; natomiast styl jego życia przypominał pierwszych romantyków. Oba te czynniki każą go zaliczyć do pokolenia, od którego na pozór się odzegnał, wybierając rzeczywistość: pokolenia Wilhelma von Humboldta i Fryderyka Schlegla. Tak naprawdę nigdy się całkiem nie odwrócił od dawnych przyjaciół – ani od Humboldta, ani tym bardziej od Rahel Varnhagen czy Pauliny Wiesel. Pomimo przyjaźni z Adamem Müllerem nie nawrócił się na katolicyzm, ani też nie przeżył żadnej wewnętrznej przemiany tej miary. Żył wprawdzie w świecie wiedeńskiej dyplomacji, ale kiedy chciał być dobrze rozumiany, musiał się zwracać ku światu liberalnych intelektualistów, którego polityczne wcielenie stanowiło obiekt jego ataków. Jak pisał Rudolf Haym: „Wciąż żył jak Mirabeau, ale zaczął myśleć jak Burke”. Jego wirtuozeria polegała na tym, że był inną osobą, niż wymagała tego sprawa, której bronił. Nie rozumiał, że życie człowieka epoki oświecenia, a przecież nim był, wymaga także oświeceniowej polityki (w owym czasie – liberalnej). Dla niego polityka była jedynie sztuką sterowania państwem i rządzenia ludźmi; sztuką, w której liberałowie byli dyletantami, a romantycy – ofiarami własnych złudzeń.

Wszyscy krytycy Gentza wychodzili z założenia, że polityka jest sprawą charakteru, sprawą zasad. Tymczasem on sam rozumiał ją całkiem inaczej. Heinrich von Stein nazwał go człowiekiem o „zgniłym sercu i wyschniętym mózgu”, protestując w ten sposób przeciwko zasadom jego polityki. Z drugiej strony przyjaciel Gentza, Adam Müller, który zupełnie nie zgadzał się z zasadami polityki Austrii, mimo to odwoływał się zawsze

do „czegoś lepszego w jego duszy”. Zasady Gentza, zdaniem Müllera, nie dawały się pogodzić z jego życiem. Uważano go za skrajnego egoistę, za „uosobienie hedonisty” (*Hallisch Annual*), a jego umiejętności za dostępne dla każdego, kto zapłaci odpowiednią sumę. W bardziej obiektywnych ujęciach pojawiał się niekiedy jako osiemnastowieczny donżuan, niekiedy jako „wcielony duch *Lucyndy*”<sup>1</sup>. Cała ta krytyka była wymierzona w niestały charakter Gentza, chybiała jednak celu, ponieważ krytykujący nie rozumieli powodów owej niestałości, nie rozumieli, że Gentz nie był „hipokrytą”. Rozumiała to Rahel Varnhagen, która trwała przy nim pomimo wszelkich zaznanych odeń osobistych przykrości, tłumacząc jego zachowania niewiarygodną „naiwnością”.

Pod koniec życia Gentz napisał prawdziwą apologię swoich politycznych dokonań. Ta „polityczna spowiedź” była sprowokowana zarzutami ze strony Amalie Imhof, kobiety, którą w młodości darzył wielką miłością.

„Historia świata – pisał – to nieustanne przechodzenie od starego do nowego. W tym niekończącym się cyklu rzeczy wszystko ulega zużyciu, a dojrzały owoc spada z drzewa, które go zrodziło. Jeśli jednak ów cykl nie ma doprowadzić do nagłego końca wszystkiego, co istnieje, jak również wszystkiego, co dobre i słuszne, to obok ogromnej i w ostatecznym rozrachunku zawsze większej grupy tych, którzy działają na rzecz nowego, musi istnieć mniejsza grupa ludzi, którzy starają się zachować to, co dawne i regulować nurt czasu, nie mając możliwości i nie pragnąc zawrócić jego biegu. W epokach wielkich wstrząsów społecznych, takich jak nasza, walka między tymi dwiema grupami przybiera zawzięty, przesadny, a często dziki i destrukcyjny charakter. Zasada pozostaje jednak ta sama i lepsze siły po obu stronach wiedzą, jak zapobiegać szaleństwom i pomyłkom swoich sprzymierzeńców. W dwudziestym piątym roku życia dokonałem wyboru. Wcześniej, za sprawą najnowszej filozofii niemieckiej, a także pod niewątpliwym wpływem nowych od-

<sup>1</sup> *Lucynda* – powieść Fryderyka Schlegla o wolnej miłości (przyp. wyd. amer.)

kryć w dziedzinie nauk politycznych, które jednak w owym czasie były mi całkiem obce, ujrzałem jasno wraz z wybuchem rewolucji francuskiej, jaka będzie moja rola. Najpierw poczułem, a później zrozumiałem, że mocą skłonności i zdolności, w jakie wyposażyła mnie natura, zostałem powołany do bycia obrońcą rzeczy dawnych i przeciwnikiem nowych”.

Gentz usprawiedliwia się tutaj przez przywołanie roli, jaka mu przypadła w świecie, ale zarazem, w tym samousprawiedliwieniu, dystansuje się wobec świata, w którym działał w taki, a nie inny sposób. Jako jedynie obserwator świata, sam wyznacza sobie swoje w nim miejsce. Nie próbuje znaleźć usprawiedliwienia dla żadnej sprawy, lecz tylko dla siebie, czy raczej dla roli, jaką odgrywał.

To, czy człowiek w ogóle może znaleźć swoje miejsce w świecie, w rzeczywistości, jest jednym z podstawowych pytań, zadawanych przez wczesny romantyzm, który uformował pokolenie Gentza.

Wycofanie się z rzeczywistości w krainę fantazji, igranie wyobraźni z nieskończonymi możliwościami – oto, co tłumaczy życiowe porażki Fryderyka Schlegla. I przeciwnie, autentyczne zaangażowanie w świat, choćby tylko w formie eksperymentu, dało Humboldtowi nadzieję na sukces, ponieważ eksperymentując z samym sobą i ze światem, Humboldt uwolnił się od siebie i od swoich czysto imaginacyjnych skłonności: pozwalał światu, aby go zaskakiwał. Gentz natomiast oddał się światu bezpośrednio i bez reszty, a ten go pochłoniął. Jego hedonizm był tylko najbardziej radykalnym sposobem pozwolenia światu, aby go pochłoniął; w istocie, jego stosunek do samego siebie polegał na „cieszeniu się sobą”. Nawet własne „ja” było rzeczywistością, nad którą nie panował, lecz której mógł się podporządkować. Ta całkowita bierność tłumaczy, dlaczego można go było nazwać „wcieleniem ducha *Lucyndy*”.

Sam Gentz wyjaśniał to bycie pochłoniętym przez świat swoją „bezgraniczną odbiorczością”. Pisał do Rahel Varnhagen: „Czy wiesz, moja droga, dlaczego tworzymy tak doskonały związek? Otóż Ty jesteś istotą nieskończenie twórczą, a ja nieskończenie odbiorczą. Ty jesteś wspaniałym mężczyzną, ja zaś naj-



bardziej kobiecą kobietą ze wszystkich, które kiedykolwiek żyły na świecie. Wiem, że gdybym fizycznie był kobietą, miałbym u stóp cały świat [...]. Spójrz na ten niezwykły fakt: z samego siebie nie potrafię wykrzesać nawet najlichszej iskiarki [...]. Moja odbiorczość jest absolutnie bez granic. Twój nieustannie aktywny, zawsze owocny duch (to znaczy nie tylko umysł, ale i dusza – wszystko) spotkał się z tą bezgraniczną odbiorczością i w ten sposób daliśmy życie ideom, uczuciom, miłościom i językom, o jakich nikt wcześniej nie słyszał. Nikt ze śmiertelnych nie ma pojęcia o tym, co wiemy my dwoje”. Pojawia się tutaj w konkretnej postaci myśl, znana nam z *Lucyndy*, że androgin jest doskonałą istotą ludzką. Gdyby takie zespolenie kiedykolwiek się ziściło, Gentz mógłby zdobyć dostęp do jakiegoś drugiego, samowystarczalnego świata i odgrodzić się w ten sposób od rzeczywistości.

Kiedy Fryderyk Schlegel znalazł dzięki katolicyzmowi drogę do rozleglejszego świata, nazwał swój stosunek do bieżących wydarzeń politycznych „zaangażowanym myśleniem uczestniczącym”. Analogicznie Gentz uważał swoją *wiedzę uczestniczącą* za największą rzecz, jaką udało mu się zdobyć. „Wiem w s z y s t k o. Nikt na świecie nie wie o współczesnej historii tego, co ja”. Ta i podobne wypowiedzi raz po raz powracają u Gentza. A jednak, jak sam mówił, „nic go nie cieszyło; był bardzo zimny, zblazowany, z pogardą odnosił się do głupoty innych ludzi, a także do swojej własnej nie tyle mądrości, co bystrości, swojej intuicji, swojego przenikliwego i głębokiego zrozumienia; to zaś, że tak zwane wielkie wydarzenia historyczne doprowadziły w końcu do żalonych skutków, sprawiało mu graniczącą z okrucieństwem przyjemność”. Zblazowanie nie opuszczało go przez cały okres aktywnego uczestniczenia w polityce. (Ustało dopiero w ostatnich latach życia, gdy całkowicie pochłonęła go namiętność do tancerki Fanny Elssler). Mimo to wciąż interesował się „sprawami tego świata”, ponieważ chciał wiedzieć, co się dzieje. Uczestnictwo w świecie, choć tylko poprzez wiedzę, bycie jego świadkiem jest, jak się zdaje, najwyższą możliwością dostępną romantykom. Gentz poświęcił dla niej swoje poglądy filozoficzne, swój status i pisarską sławę.

To, że zdołał zdobyć wiedzę o wszystkim, co warto było wiedzieć, sprawiło, że był zupełnie obojętny na klęskę wszystkich celów, które próbował osiągnąć w swoim życiu politycznym. Z tego dystansowania się wobec jakichkolwiek konkretów – choć nie wobec ustalonych przekonań czy określonych punktów widzenia – pochodzi zdanie, którym Gentz kończy swoją apologię dla Amalie Imhof: „*Victrix causa deis placuit, sed victa Catoni*” („Sprawa zwycięska podobała się bogom, przegrana – Katonowi”).

## Franz Kafka: ponowna ocena\*

Dwadzieścia lat temu, latem 1924 roku w wieku czterdziestu lat zmarł Franz Kafka. Jako pisarz zyskał sławę w Austrii i Niemczech w latach trzydziestych. Jego wielbiciele w tych krajach, chociaż zdecydowanie nie zgadzali się co do wewnętrznego sensu jego dzieła, zgadzali się – co dość dziwne – w jednej zasadniczej kwestii: uwagę wszystkich ich przykuło coś nowego w jego sztuce snucia opowieści, cecha nowoczesności, która nie pojawia się nigdzie indziej z taką samą intensywnością i jednoznacznością. Jest to zaskakujące, ponieważ Kafka – co stanowi widoczny kontrast z innymi autorami wywodzącymi się z inteligencji – w ogóle nie próbował żadnych eksperymentów technicznych, nie zmieniając w żaden sposób języka niemieckiego, odarł go z jego zawiłych konstrukcji, aż stał się jasny i prosty, jak codzienna mowa oczyszczona ze slangu i niedbalstwa. Prostota, swobodna naturalność jego języka może wskazywać, że nowoczesność Kafki i trudność jego dzieła ma bardzo niewiele wspólnego z tą nowoczesną złożonością życia wewnętrznego, która zawsze poszukuje nowych i wyjątkowych technik, żeby wyrazić nowe i wyjątkowe uczucia. Powszechnym doświadczeniem czytelników Kafki jest doświadczenie ogólnej i niejasnej fascynacji nawet w przypadku opowieści,

\* W dwudziestą rocznicę śmierci.

których nie rozumieją, precyzyjne wspomnienie dziwnych i na pozór absurdalnych obrazów i opisów – aż pewnego dnia ukryte znaczenie ujawnia się im z nagłą oczywistością prawdy prostej i niepodważalnej.

Zacznijmy od powieści *Proces*, której opublikowane interpretacje składają się na małą bibliotekę. Jest to historia człowieka sądownego według praw, których nie może odkryć i w końcu zostaje stracony, nie mogąc dojść, o co w tym wszystkim chodzi.

Poszukując prawdziwych przyczyn swojej ciężkiej próby, dowiaduje się, że za tym „stoi jakaś wielka organizacja [...], która zatrudnia nie tylko przekupionych strażników, ograniczonych nadzorców i sędziów śledczych, [...] lecz także utrzymuje biurokrację wysokiego i najwyższego stopnia, z nieodzownym a niezliczonym orszakiem sług, pisarzy, żandarmów i innych pomocników, może nawet katów”<sup>1</sup>. Wynajmuje adwokata, który mówi mu od razu, że jedyną sensowną rzeczą, jaką może zrobić, jest dostosowanie się do istniejących warunków, a nie ich krytykowanie. Zwraca się po radę do więziennego kapelana, a kapelan wygłasza kazanie o ukrytej wielkości systemu i nakazuje mu nie pytać o prawdę, „nie trzeba wszystkiego uważać za prawdę, trzeba to tylko uważać za konieczne”. „Smutne zapatrywanie – konkluduje K. – Z kłamstwa robi się istotę porządku świata”<sup>2</sup>.

Siła maszyny, w którą został pochwycony K. z *Procesu* tkwi właśnie w tym pozorze konieczności, z jednej strony, i w podziwie, jaki ludzie żywią wobec konieczności, z drugiej. Kłamstwo w imię konieczności ukazuje się jako coś wysublimowanego – uważa się, że człowiek, który nie podporządkowuje się tej maszynie, chociaż podporządkowanie się może oznaczać śmierć, grzeszy przeciwko jakiemuś rodzajowi boskiego nakazu. W przypadku K. podporządkowanie uzyskuje się nie siłą, lecz po prostu przez zwiększenie poczucia winy, które zrodziło w oskarżonym człowieku bezpodstawne oskar-

<sup>1</sup> F. Kafka, *Proces*, przeł. B. Schulz, PIW, Warszawa 2008, s. 51 (przyp. tłum.).

<sup>2</sup> Ibidem, s. 233 (przyp. tłum.).

żenie. Uczucie to oczywiście oparte jest w ostatecznym rozrachunku na fakcie, że żaden człowiek nie jest wolny od winy. A ponieważ K., zajęty pracownik banku, nigdy nie miał czasu, żeby rozważyć te banały, zmuszony jest zbadać pewne nieznanne mu obszary swojego „ja”. To z kolei prowadzi go do konfuzji, do mylnego traktowania zorganizowanego i niegodziwego zła świata, który go otacza, jako pewnej koniecznej ekspresji tej ogólnej winy, która jest niegroźna i niemal niewinna w porównaniu ze złą wolą, która „z kłamstwa robi istotę porządku” oraz wykorzystuje i nadużywa nawet usprawiedliwionej pokory człowieka.

Zatem poczucie winy, które opanowało K. i zaczęło się wewnątrznie niezależnie rozwijać, zmienia i kształtuje swoją ofiarę, aż zostaje ona dopasowana do bycia sądzoną. To właśnie to uczucie czyni ją zdolną do wejścia w świat konieczności, niesprawiedliwości i kłamstwa, do odgrywania roli zgodnie z regułami, do dostosowania się do istniejących warunków. Ten wewnętrzny rozwój bohatera – jego *éducation sentimentale* – tworzy drugi poziom opowieści, który towarzyszy funkcjonowaniu biurokratycznej maszyny. Zdarzenia świata wewnętrznego i zewnętrznego rozwoju zbiegają się w końcu w ostatniej scenie, egzekucji, egzekucji, której K. podporządkowuje się bez walki, chociaż jest ona pozbawiona racji.

Cechą charakterystyczną naszego świadomego historii wieku jest to, że najgorsze zbrodnie popełniono w imię swojego rodzaju konieczności albo w imię – co wychodzi na to samo – „fali przyszłości”. Dla ludzi, którzy się temu podporządkowują, którzy wyrzekają się swojej wolności i prawa do działania, choćby nawet mogli zapłacić cenę śmierci za swoje złudzenie, nie można powiedzieć nic bardziej miłosiernego niż ostatnie słowa, którymi Kafka kończy *Proces*: „było tak, jak gdyby wstyd miał go przeżyć”<sup>3</sup>.

To, że *Proces* implikuje krytykę przedwojennego biurokratycznego reżimu austro-węgierskiego, którego liczne i skłócone

<sup>3</sup> Ibidem, s. 241 (przyp. tłum.).

narodowości były zdominowane przez jednorodną hierarchię urzędników, zrozumiano już od pierwszego wydania tej powieści. Kafka, pracownik towarzystwa ubezpieczeniowego i lojalny przyjaciel wielu wschodnioeuropejskich Żydów, dla których uzyskał zezwolenia na pozostanie w kraju, był blisko zaznajomiony z politycznymi warunkami panującymi w tym kraju. Wiedział, że człowiek schwytyany w biurokratyczną maszynę jest już skazany; i że żaden człowiek nie może oczekiwać sprawiedliwości od procedur sądowych, w których interpretacja prawa idzie w parze z administrowaniem bezprawnością, i w których chroniczna beczynność interpretatorów kompensowana jest biurokratyczną maszyną, której bezsensowny automatyzm miał przywilej podejmowania ostatecznej decyzji. Jednakże opinii publicznej lat dwudziestych XX wieku biurokracja nie wydawała się złem wystarczająco wielkim, żeby wyjaśniać grozę i trwogę wyrażone w tej powieści. Ludzi bardziej przerażała opowieść niż coś rzeczywistego. Poszukiwali innych, na pozór głębszych interpretacji i znaleźli je, idąc za obowiązującą modą w tajemniczym przedstawieniu rzeczywistości religijnej, w wyrazie straszliwej teologii.

Przyczynę tego błędu – moim zdaniem fundamentalnego, chociaż nie ordynarnego – mylnej interpretacji dzieła Kafki jako odmiany psychoanalizy można oczywiście odnaleźć w nim samym. To prawda, Kafka przedstawia społeczeństwo, które uczyniło z samego siebie substytut Boga i opisuje człowieka, który patrzy na prawa społeczeństwa, jak gdyby były one prawami boskimi – niemożliwymi do zmienienia mocą ludzkiej woli. Innymi słowy, tym, co jest nie tak ze światem, w który bohaterowie Kafki zostali schwyceni, jest właśnie jego deifikacja, jego pretensja do reprezentowania boskiej konieczności. Kafka chce zniszczyć ten świat, ujawniając jego ohydą, ukrytą strukturę, przeciwstawiając rzeczywistość i pozór. Jednakże nowoczesny czytelnik, a przynajmniej czytelnik z lat dwudziestych, którego fascynują paradoksy jako takie i pociągają zwykle sprzeczności, nie miał już ochoty wysłuchiwać racji. Jego rozumienie Kafki mówi więcej o nim samym niż o Kafce – ujawnia jego dopasowanie do społeczeństwa, nawet jeśli będzie to dopa-

sowanie „elity”; jest on zupełnie poważny, gdy podchodzi do Kafkowskiego sarkazmu w kwestii konieczności kłamstwa i koniecznego kłamstwa jako prawa boskiego.

Kolejna wielka powieść Kafki, *Zamek*, wprowadza nas znów w ten sam świat, który tym razem jest widziany oczami nie kogoś, kto ostatecznie podporządkował się konieczności i kto dowiedział się o jej panowaniu tylko dlatego, że został przez nią oskarżony, lecz oczami zupełnie innego K. Ten K. wkracza więc z własnej nieprzymuszonej woli jako obcy i chce osiągnąć w nim bardzo określony cel – osiedlić się, stać się współobywatel, zbudować swoje życie i ożenić się, znaleźć pracę i być pożytecznym członkiem społeczeństwa.

Rzucającą się w oczy cechą charakterystyczną K. w *Zamku* jest to, że jest on zainteresowany tylko uniwersaliami, tymi rzeczami, do których wszyscy ludzie mają naturalne prawo. Chociaż jednak nie żąda niczego więcej, jest całkiem oczywiste, że nic więcej nie uzyska. Łatwo daje się przekonać do zmiany zawodu, ale zajęcia, „stałej pracy” żąda on jako swojego prawa. Problemy K. zaczynają się, ponieważ tylko Zamek może spełnić jego żądania, a Zamek uczyni to albo jako „łaskę”, albo jeśli zgodzi się zostać jego tajnym pracownikiem – „fikcyjnym wyrobnikiem wiejskim, który w rzeczywistości uzależniał swój stosunek do pracy od wiadomości otrzymywanych od Barnabasa”<sup>4</sup>, zamkowego posłańca.

Chociaż jego żądania nie dotyczą niczego więcej niż niezbywalnych praw człowieka, nie może przyjąć ich jako „łaski Zamku”. W tym miejscu wkraczają chłopci, próbują przekonać K., że brak mu doświadczenia i nie wie, iż całe życie składa się z łaski i niełaski, przychylności i jej braku i jest przez nie zdominowane, a także równie niewytłumaczalnego, co niebezpiecznego trafu lub pecha. To, czy ma się słuszność, czy nie – próbują mu wyjaśnić – jest częścią „losu”, którego nikt nie może zmienić, który można tylko wypełnić.

<sup>4</sup> Idem, *Zamek*, przeł. K. Truchanowski, K. Radziwiłł, Czytelnik, Warszawa 1958, s. 43 (przyp. tłum.).

Obcość K. zyskuje tym samym dodatkowy sens: jest on obcy nie tylko dlatego, że nie jest „ani z zamku, ani ze wsi”<sup>5</sup>, ale dlatego, że jest jedyną normalną i zdrową istotą ludzką w świecie, w którym wszystko, co ludzkie i normalne, miłość, praca i przynależność do społeczności, zostały wyrwane z rąk człowieka, żeby stać się darem przychodzącym z zewnątrz – albo, jak to ujmują Kafka, z góry. Czy to jako los, jako błogosławieństwo, czy jako klątwa, jest to coś tajemniczego, coś co człowiek może otrzymać lub co może mu zostać odmówione, ale czego nigdy nie może stworzyć. Zgodnie z tym aspiracje K. dalekie od banału i oczywistości są w istocie nadzwyczajne i skandaliczne. Podejmuje on walkę o minimum, tak jakby to było coś, co obejmuje całkowitą sumę wszystkich możliwych żądań. Dla chłopów obcość K. zawiera się nie w tym, że jest on pozbawiony najbardziej podstawowych rzeczy w życiu, lecz w tym, że o nie prosi.

Uporczywe obstawianie przez K. przy jednym jedynym celu otwiera jednak oczy niektórym chłopom – jego zachowanie uczy ich, że prawa człowieka mogą być warte tego, żeby o nie walczyć, i że rządy Zamku nie są boskim prawem, a w konsekwencji można przypuścić na nie atak. Sprawia, że dostrzegają, jak to ujmują, że „ludzie, którzy przeszli to, co my, którzy nękanani są takim strachem jak my, [...] którzy drżą na każde stukanie do drzwi, nie mogą widzieć rzeczy prosto”. I dodają: „Jakież mamy szczęście, że do nas przybyłeś!”. Walka obcego nie miała jednak innych rezultatów poza tym, że stał się on przykładem. Jego walka kończy się śmiercią z wycieńczenia – doskonale naturalną śmiercią. Ponieważ jednak, inaczej niż K. w *Procesie*, nie podporządkował się temu, co objawiało się jako konieczność, jak gdyby wstyd miał go przeżyć.

Jest bardzo prawdopodobne, że czytelnik opowieści Kafki przejdzie stadium, w czasie którego będzie skłonny sądzić o Kafkowskim świecie z nocnego koszmaru jako o trywialnej, choć, być może, psychologicznie interesującej przepowiedni mającego nadejść świata. Jednakże ten świat rzeczywiście miał nadejść.

<sup>5</sup> Ibidem, s. 86 (przyp. tłum.).



Pokolenie lat czterdziestych, a zwłaszcza tych, którzy mieli ten wątpliwy przywilej życia pod panowaniem najbardziej przerażającego reżimu, jaki dotychczas stworzyła historia, że przerażenie Kafki adekwatnie przedstawia prawdziwą naturę tego, co zwie się biurokracją – zastąpienia rządu administracją, a praw arbitralnymi dekretnami. Wiemy, że twór Kafki nie był jedynie nocnym koszmarem.

Jeśli przedstawiony przez Kafkę opis tej maszyny rzeczywistości był proroctwem, byłby on równie prostą przepowiednią, co wszystkie inne niezliczone przepowiednie, które nękały nas od początku naszego stulecia. Nie kto inny jak Charles Péguy, sam często mylnie brany za proroka, zauważył: „Determinizm, na tyle na ile można go pojąć, [...] jest prawdopodobnie niczym innym jak prawem reszty”. Zdanie to czyni aluzję do głębokiej prawdy. Na tyle, na ile życie jest zanikiem, który ostatecznie prowadzi do śmierci, można ją przewidzieć. W rozpadającym się społeczeństwie, które ślepo podąża za naturalnym biegiem upadku, katastrofę można przewidzieć. Tylko ocalenie, a nie upadek, przychodzi niespodziewanie, ponieważ to ocalenie, a nie upadek zależy od wolności i woli człowieka. Tak zwane proroctwa Kafki były jedynie trzeźwymi analizami ukrytych struktur, które dziś się ujawniły. Te rujnujące struktury były wspierane, a sam proces rujnowania przyspieszany przez wiarę, niemal powszechną w tych czasach, w konieczny i automatyczny proces, któremu człowiek musi się podporządkować. Słowa kapelana więziennego w *Procesie* ukazują wiarę biurokratów jako wiarę w konieczność, której oni sami okazują się funkcjonariuszami. Jednakże jako funkcjonariusz konieczności człowiek staje się agentem naturalnego prawa rujnowania, degradując się tym samym do poziomu naturalnego narzędzia zniszczenia, które może zostać przyspieszone przez wypaczone wykorzystanie ludzkich zdolności. Tak jak dom, który został pozostawiony przez ludzi swojemu naturalnemu losowi, będzie powoli popadał w ruinę, która w jakiś sposób jest nieodłączna od wszystkich dzieł ludzkich, tak z pewnością świat sfabrykowany przez człowieka i utworzony według praw ludzkich, a nie boskich stanie się znów częścią natury i będzie podlegał prawu

rujnowania, kiedy człowiek podejmuje decyzję o staniu się częścią natury, ślepy, choć akuracynym narzędziem praw naturalnych, wyrzekając się swojej najwyższej władzy tworzenia praw dla samego siebie, a nawet dyktowania ich naturze.

Jeśli postęp ma być nieuniknionym ponadludzkim prawem, które jednakowo obejmuje wszystkie okresy ludzkiej historii, w którego sieć ludzkość w nieunikniony sposób wpada, to postęp jest w istocie najlepiej przedstawiony i najdokładniej opisany w następujących wersach przytoczonych z ostatniego dzieła Waltera Benjamina:

Tak musi wyglądać anioł historii. Zwrócił oblicze ku przeszłości. Gdzie nam ukazuje się łańcuch zdarzeń, on widzi jedną wieczną katastrofę, która nieustannie piętrzy ruiny na ruinach i ciska mu pod stopy. Chciałby zatrzymać się, zbudzić umarłych i złączyć to, co rozbite. Ale od raju wieje wichur, który napiera na skrzydła i jest tak silny, że anioł nie może ich złożyć. Ten wichur pędzi go niepowstrzymanie w przyszłość, do której jest zwrócony plecami, podczas gdy przed nim rośnie stos ruin. Tym wichur jest to, co nazywamy postępem<sup>6</sup>.

Pomimo potwierdzenia w bardziej współczesnych czasach, że Kafkowski koszmar dotyczący świata był realną możliwością, której aktualność przekracza nawet potworności, które opisuje, wciąż doświadczamy, czytając jego powieści i nowele, bardzo określonego uczucia nierzeczywistości. Po pierwsze jego bohaterowie, którzy nie mają nawet imienia, często przedstawiani są za pomocą inicjałów – z pewnością nie są oni osobami, które możemy spotkać w realnym świecie, ponieważ brak im tych wszystkich licznych zbytecznych szczegółowych cech charakterystycznych, które razem tworzą rzeczywistą jednostkę. Poruszają się oni

<sup>6</sup> *O pojęciu historii*, IX [W. Benjamin, *O pojęciu historii*, przeł. K. Krzemieniowa, [w:] idem, *Anioł historii*, red. H. Orłowski, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 1996, s. 418 (przyp. tłum.)]. Benjamin, bliski przyjaciel Arendt, odebrał sobie życie na granicy francusko-hispańskiej, gdy uciekał przed nazistami w 1940 roku. Zob. H. Arendt, *Walter Benjamin (1892–1940)*, przeł. A. Kopacki, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2008 (przyp. wyd. amer.).

w społeczeństwie, w którym każdemu przypisana jest rola i każdy ma pracę, a oni są mu przeciwstawni przez sam ten fakt, że ich rola jest nieokreślona, brakuje im określonego miejsca w świecie osób mających zajęcie. A wszyscy w tym społeczeństwie, czy to małe postaci, jak zwykli ludzie w *Zamku*, którzy boją się utraty pracy, czy grube ryby, jak urzędnicy w *Zamku* i *Procesie*, dążą do pewnego rodzaju nadludzkiej doskonałości i żyją w całkowitym utożsamieniu ze swoim zajęciem. Nie mają cech psychologicznych, ponieważ nie są niczym innym, jak wykonującymi pewne zajęcie. Kiedy na przykład w powieści *Ameryka* starszy portier hotelu myli czyjąś tożsamość, stwierdza: „No, w takim razie nie mogę już być starszym portierem, skoro mylę ludzi. [...] W ciągu trzydziestu lat mojej służby, co prawda, nie zdarzyło mi się jeszcze, żebym pomylił kogoś z kimś innym”<sup>7</sup>. Błąd oznacza utratę zajęcia, zatem nie może on nawet dopuścić możliwości błędu. Wykonujący pewne zajęcie, których społeczeństwo zmusza do zaprzeczenia ludzkiej możliwości mylenia się, nie mogą pozostać ludźmi, lecz muszą się zachowywać, jak gdyby byli nadludźmi. Wszyscy Kafkowscy pracownicy, urzędnicy i funkcjonariusze są bardzo odlegli od doskonałości, ale działają oni przy identycznym założeniu swojej wszechmocy.

Zwykły powieściopisarz może opisywać konflikt między czyjąś funkcją a czyimś prywatnym życiem, może pokazywać, jak funkcja ta pożera prywatne życie tej osoby, albo jak jej prywatne życie – na przykład posiadanie rodziny – zmusiło ją do wyrzeczenia się wszystkich ludzkich cech i wypełniania swojej funkcji, jak gdyby była czymś nieludzkim. Kafka stawia nas od razu w obliczu wyniku takiego procesu, ponieważ rezultat ten to wszystko, co ma znaczenie. Wszechmoc jest motorem maszynierii, w której uwięzieni są bohaterowie Kafki, a która sama w sobie jest bezsensowna i destrukcyjna, ale działa bez tarć.

Jednym z głównych tematów opowieści Kafki jest budowa tej maszynierii, opis jej funkcjonowania i podejmowane przez boha-

<sup>7</sup> F. Kafka, *Ameryka*, przeł. J. Kydryński, Czytelnik, Warszawa 1967, s. 238 (przyp. tłum.).

terów próby jej zniszczenia w imię prostych ludzkich wartości. Ci bezimienni bohaterowie nie są zwykłymi ludźmi, na których można się natknąć i spotkać na ulicy, lecz modelem „zwykłego człowieka” jako ideału człowieczeństwa, a zatem mają oni stanowić normę dla społeczeństwa. Tak jak „zapomniany człowiek” Chaplina, Kafkowski „zwykły człowiek” został zapomniany przez społeczeństwo składające się z małych i wielkich postaci. Ponieważ motorem jego działań jest dobra wola, w przeciwieństwie do siły napędowej społeczeństwa, z którym się on nie zgadza, a siłą tę stanowi funkcjonalność. Owa dobra wola, której bohater jest jedynym wzorem, ma również pewną funkcję – demaskuje ona niemal niewinnie ukryte struktury społeczeństwa, w oczywisty sposób udaremniające najpowszechniejsze potrzeby i niszczące najlepsze intencje człowieka. Ujawnia ona wadliwą konstrukcję świata, gdzie człowiek dobrej woli, który nie chce robić kariery, jest po prostu stracony.

Wrażenie nierealności i nowoczesności, uderzające nas w opowieściach Kafki, wywołane jest głównie jego wyjątkowym funkcjonowaniem połączonym z całkowitym pominięciem pozorów i brakiem zainteresowania opisem świata jako zjawiska. Zatem nieporozumieniem jest klasyfikowanie go jako surrealisty. Podczas gdy surrealista próbuje oddać tak wiele sprzecznych ze sobą aspektów rzeczywistości, jak to możliwe, Kafka uruchamia swobodnie wyobraźnię jedynie w odniesieniu do funkcji. Podczas gdy ulubioną techniką surrealisty jest zawsze fotomontaż, technikę Kafki można by najlepiej opisać jako konstruowanie modeli. Jeśli człowiek chce zbudować dom albo chce poznać dom wystarczająco dobrze, żeby być w stanie przewidzieć jego stabilność, to zdobędzie projekt budynku albo sam go narysuje. Opowieści Kafki są takimi projektami – są raczej wytworami myślenia niż prostymi doświadczeniami zmysłowymi. Oczywiście w porównaniu z realnym domem projekt jest czymś bardzo nierzeczywistym, ale bez niego dom mógłby nie powstać, ani nie można by rozpoznać fundamentów i konstrukcji, które czynią z niego rzeczywisty dom. Ta sama wyobraźnia – mianowicie, ta wyobraźnia, która, jak ujmuje to Kant, uczestniczy „w tworzeniu niejako drugiej przyrody z materiału dostarczanego jej przez

przyrodę rzeczywistą”<sup>8</sup> – ma zostać wykorzystana do zbudowania domu, jak i do jego zrozumienia. Plany nie mogą zostać zrozumiane przez nikogo innego, jak przez tych, którzy chcą i są w stanie zdać sobie sprawę dzięki swojej wyobraźni z intencji architekta i przyszłego wyglądu budynków.

Tego wysiłku wyobraźni żąda się od czytelników opowieści Kafki. A zatem zwykły bierny czytelnik powieści, którego jedyną aktywnością jest utożsamienie się z jednym z bohaterów, jest całkiem zagubiony, kiedy czyta Kafkę. Ten osobliwy czytelnik, który spośród pewnych frustracji życiowych poszukuje surrogatu w romantycznym świecie powieści, w których dzieją się rzeczy, które nie wydarzają się w jego życiu, będzie czuł się jeszcze bardziej oszukany i sfrustrowany przez Kafkę niż przez własne życie. Dlatego, że w książkach Kafki nie ma żadnego elementu snu na jawie lub myślenia życzeniowego. Tylko czytelnik, dla którego życie, świat i człowiek są tak skomplikowane, tak straszliwie interesujące, że chce odkryć jakąś prawdę o nich, i który zatem zwraca się do snującego opowieść po wgląd w doświadczenia wspólne nam wszystkim, może sięgnąć po dzieła Kafki, które niekiedy na stronnicy albo nawet w pojedynczej linijce ukazują nagą strukturę zdarzeń.

W świetle tych refleksji możemy rozważyć jedną z najprostszych miniatur Kafki, a jednak bardzo charakterystyczną, która nosi tytuł:

#### *Zwyczajne powikłania*

Zwykła sprawa: znoszenie zwyczajnych jej powikłań. *A* ma z *B* pochodzącym z *H* zawrzeć ważną umowę. Udaje się na wstępne rozmowy do *H*, obydwaj odcinki drogi, tam i z powrotem, pokonuje w dziesięć minut i chwali się w domu tą nadzwyczajną szybkością. Następnego dnia znów wyrusza do *H*, by tym razem doprowadzić już do ostatecznego zawarcia umowy. Licząc się z tym, że może mu to zabrać kilka godzin, *A* udał się w drogę

<sup>8</sup> I. Kant, *Krytyka władzy sądzienia*, przeł. J. Gątecki, wyd. 3, PWN, Warszawa 2004, s. 242 (przyp. tłum.).

z samego rana. Mimo że wszystkie okoliczności – przynajmniej w wyobrażeniu *A* – były takie same jak dzień wcześniej, na dojście do *H* potrzebował teraz dziesięć godzin. Gdy wreszcie zmęczony o zmroku dociera na miejsce, oznajmiają mu, że *B*, zezłościwszy się z powodu jego nieobecności, pół godziny temu wybrał się do niego do jego wioski, więc powinni się byli właściwie zejść w drodze. Radzą *A*, by poczekał. Ten jednak, powodowany troską o interesy, natychmiast wyrusza w drogę powrotną, chcąc jak najprędzej znaleźć się w domu.

Drogę przebywa tym razem, nie zwracając na to specjalnej uwagi, niemalże w moment. W domu dowiaduje się, że *B* zjawił się już rano – tuż po jego wyjściu; nawet natknął się na niego w bramie i zagadnął go o interesy, *A* jednak odpowiedział mu, że nie ma teraz czasu i bardzo się śpieszy.

*B*, choć zachowaniem *A* niezmiernie zdziwiony, postanowił mimo wszystko zostać i tutaj go oczekiwać. Wprawdzie już się parę razy dopytywał, czy *A* przypadkiem nie wrócił, ale jest jeszcze na piętrze w pokoju *A*. *A* uszczęśliwiony, że zdąży jednak rozmówić się z *B* i wszystko wyjaśnić, biegnie na górę. Niemal u samego szczytu schodów potyka się nagle i zrywa, sobie ścięgną, nieprzytomny z bólu nie jest nawet w stanie krzyknąć, tylko wydaje jęki wśród ciemności, słysząc, jak *B* – w trudnej do ustalenia odległości, dużej czy może najbliższej od niego – wściekły zbiega z tupotem po schodach i przepada nieodwołalnie<sup>9</sup>.

Technika wydaje się tu bardzo jasna. Wszystkie istotne czynniki związane z tym powszechnym doświadczeniem niepowodzenia w zorganizowaniu spotkania – takie jak nadgorliwość (która sprawia, że *A* wychodzi zbyt wcześnie i nie zauważa *B* wchodzącego przez bramę), mylne skupienie się na szczegółach (*A* myśli o podróży zamiast o zasadniczym celu spotkania z *B*, co czyni drogę o wiele dłuższą niż była, gdy przemierzał ją bez zwracania uwagi) i wreszcie typowe złośliwe sztuczki, za sprawą których przedmioty i okoliczności sprzysięgają się, żeby spowodować to niepo-

<sup>9</sup> F. Kafka, *Zwyczajne powikłania*, [w:] idem, *Osiem notatników*, przeł. B.L. Surowska, Attest, Gdańsk 1995, s. 21–22 (przyp. tłum.).

wodzenie – można odnaleźć w tej historii. Jest to surowiec wykorzystywany przez autora. Ponieważ jego opowieści zbudowane są z czynników przyczyniających się do typowych ludzkich niepowodzeń, a nie z realnych wydarzeń, wydają się zrazu podobne do dzikiego i humorystycznego wyolbrzymienia rzeczywistych wydarzeń albo do jakiejś nieuchronnej zdziczałej logiki. To wrażenie przesady znika jednak całkowicie, jeśli rozważymy tę opowieść jako to, czym ona rzeczywiście jest: nie sprawozdanie z wprawiających w dezorientację zdarzeń, lecz model samej dezorientacji. Tym, co pozostaje, jest rozpoznanie dezorientacji przedstawione w taki sposób, że będzie pobudzać do śmiechu, rozbawionego podniecenia, które pozwala człowiekowi dowieść jego zasadniczej wolności przez swego rodzaju pogodną wyższość w stosunku do swoich niepowodzeń.

Z tego, co zostało dotąd powiedziane, jasne staje się, że powieściopisarz Franz Kafka nie był powieściopisarzem w klasycznym, dziewiętnastowiecznym sensie tego słowa. Podstawa klasycznej powieści była akceptacja społeczeństwa jako takiego, podporządkowanie życiu takiemu, jakim ono jest, przekonanie, że wielkość przeznaczenia leży poza ludzkimi cnotami i przywarami. Z góry zakładała ona upadek obywatela, który w czasach rewolucji francuskiej pokusił się o rządzenie światem za pomocą ludzkich praw. Przedstawia ona wzrastanie burżuazyjnej jednostki, dla której życie i świat stały się miejscem zdarzeń i która pożąda więcej zdarzeń i przypadków, niż zazwyczaj oferuje jej wąska i bezpieczna rama jej własnego życia. Dzisiaj te powieści, które zawsze konkurowały (nawet jeśli imitowały rzeczywistość) z samą rzeczywistością, zostały zastąpione powieścią dokumentalną. W naszym świecie prawdziwe wydarzenia, prawdziwe losy od dawna zostały zastąpione najdziwniejszymi wyobrażeniami pisarzy.

Uzupełnieniem spokoju i bezpieczeństwa świata burżuazyjnego, w którym jednostka oczekiwała od życia swojego sprawiedliwej części wydarzeń i podniet, i nigdy nie dostawała ich dość, byli wielcy ludzie, geniusze i wyjątki, które w oczach tegoż świata stanowili cudowne i tajemnicze wcielenie czegoś

nadludzkiego, co można by nazwać przeznaczeniem (jak w przypadku Napoleona), historią (jak w przypadku Hegła) czy wolą Boga (jak w przypadku Kierkegaarda, który wierzył, że Bóg wybrał go, żeby służył jako przykład), czy też koniecznością (jak w przypadku Nietzschego, który ogłosił się „koniecznością”). Najwyższą ideą człowieka był człowiek z misją, powołaniem, które musiał wypełnić. Im większa misja, tym większy człowiek. Wszystkim, co ów człowiek, postrzegany jako wcielenie czegoś nadludzkiego, mógł osiągnąć, był *amor fati* (Nietzsche), umiłowanie losu, świadome utożsamienie z tym, co mu się przydarzało. Wielkości nie poszukiwano już w wykonanym dziele, lecz w samej osobie – o geniuszu nie myślano już jako o darze zesłanym przez bogów ludziom, którzy sami pozostawali zasadniczo tacy sami. Cała osoba stawała się wcieleniem geniuszu i jako taka nie była dalej uważana za zwykłego śmiertelnika. Kant, który był zasadniczo filozofem rewolucji francuskiej, wciąż definiował geniusz jako „wrodzoną dyspozycję umysłu, za pomocą której przyroda ustanawia prawa dla sztuki”<sup>10</sup>. Nie zgadzam się z tą definicją – sądzę, że geniusz jest raczej dyspozycją, za pomocą której ludzkość ustanawia prawa dla sztuki. Ale to nie ma nic do rzeczy. Ponieważ tym, co uderza nas w definicji Kanta, jak również w jego pełniejszych wyjaśnieniach, jest całkowita nieobecność tej pustej wielkości, która przez cały XIX wiek czyniła z geniusza poprzednika nadczłowieka, pewnego rodzaju monstrum.

Tym, co sprawia, że Kafka wydaje się tak nowoczesny, a jednocześnie tak obcy wśród swoich współczesnych w świecie przedwojennym, jest właśnie to, że odmawia on podporządkowania się niczemu, co mu się przydarza (na przykład nie chce, żeby małżeństwo „przytrafiło” mu się, jak się to zazwyczaj zdarza większości), że nie lubił świata, jaki został mu dany, a nawet nie lubił przyrody (której stałość istnieje tylko tak długo, jak długo „zostawiamy ją w spokoju”). Chciał świat zgodny z ludzkimi potrzebami i ludzką godnością, świat, w którym działania człowieka są zdeterminowane przez niego samego i który rzą-

<sup>10</sup> I. Kant, *Krytyka władzy sądzienia*, op. cit., s. 231 (przyp. tłum.).



dzony jest przez jego prawa, a nie tajemnicze siły emanujące z góry lub z dołu. Co więcej, jego najbardziej przejmującym życzeniem było stanie się częścią takiego świata – nie dbał o to, czy jest geniuszem lub wcieleniem jakiegokolwiek rodzaju wielkości.

Oczywiście nie oznacza to, jak się niekiedy twierdzi, że Kafka był skromny. To właśnie on w genialnym osłupieniu notował w swoich dziennikach: „Kiedy na chybił trafił napiszę jakieś zdanie, [...] wówczas zdanie to będzie od razu doskonałe”<sup>11</sup> – co jest po prostu stwierdzeniem prawdy, ale z pewnością nie zostało wygłoszone przez skromnego człowieka. Nie był skromny, lecz pokorny.

Aby stać się częścią takiego świata, świata wolnego od wszystkich krwawych widm i morderczej magii (co próbował wstępnie opisać w zakończeniu – szczęśliwym zakończeniu – swojej trzeciej powieści, *Ameryki*), musiał wpierw antycypować zniszczenie źle uporządkowanego świata. Poprzez to antycypowane zniszczenie przekazuje on obraz, najwspanialszą figurę, człowieka jako wzór dobrej woli, człowieka jako *fabricator mundi*, stwórcy świata, który może pozbyć się złego porządku i stworzyć swój świat na nowo. A ponieważ owi bohaterowie są jedynie wzorami dobrej woli i pozostają w anonimowości, abstrakcyjności tego, co ogólne, pokazywanymi wyłącznie w tej właśnie funkcji, którą dobra wola może spełniać w naszym świecie, jego powieści wydają się zawierać jedno wezwanie, jak gdyby ich autor chciał powiedzieć: ten człowiek dobrej woli może być każdym i wszystkimi, być może nawet tobą i mną.

Opublikowane po raz pierwszy w „Partisam Review”, 4 listopada 1944. Dwie nieco odmienne wersje niemieckie tego eseju zostały opublikowane, pierwsza w „Die Wandlung” 21 stycznia 1945–1946, a druga w: H. Arendt, *Sechs Essays*, Lambert-Schneider, Heidelberg 1948 (które zostały przedrukowane w: H. Arendt, *Die verborgene Tradition: Acht Essays*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1976).

<sup>11</sup> F. Kafka, *Dzienniki (1910–1923)*, przeł. J. Werter, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1961, s. 30 (przyp. tłum.).

## Søren Kierkegaard

Siedemdziesiąt pięć lata temu Kierkegaard zmarł samotnie w szpitalu w Kopenhadze w wieku 43 lat. Za życia cieszył się nie tyle sławą, ile złą sławą. Dziwactwa jego osoby i jego sposobu życia stały się w oczach opinii publicznej okazją do skandalu, a dopiero długo po śmierci jego wpływ zaczął być odczuwalny. Jeśli mielibyśmy pisać historię jego rozgłosu, skupiając się na Niemczech, zainteresowałoby nas dopiero ostatnie piętnaście lat, jednak w tych latach jego sława rozprzestrzeniła się z zadziwiającą szybkością. Sława ta opiera się na czymś więcej niż na odkryciu i spóźnionym docenieniu wielkiego człowieka, który został niesłusznie zlekceważony w swoich czasach. Nie próbujemy zatrzeć złego wrażenia za to, że nie oddaliśmy mu sprawiedliwości wcześniej. Kierkegaard mówi współczesnym głosem; przemawia do całego pokolenia, które czyta go nie wiedzione historycznym zainteresowaniem, lecz z intensywnie osobistych racji: *mea res agitur*.

Jeszcze tak niedawno, jak dwadzieścia pięć lat temu – pięćdziesiąt lat po swojej śmierci – Kierkegaard był w Niemczech ledwo znany. Jednym powodem jest to, że nie wszystkie jego dzieła zostały przełożone na niemiecki, mimo że Christoph Schrenpf zwracał uwagę na ważność Kierkegaarda już pod koniec lat osiemdziesiątych XIX wieku. Dalece ważniejszym powodem jest to, że intelektualny i kulturalny klimat w Niemczech po

prostu nie był dla niego gościnnie. W nienaruszonej fasadzie pewności siebie, którą każda z dyscyplin humanistycznych prezentowała światu, nie było najmniejszej luki, przez którą niepokojący przekaz Kierkegaarda mógłby się wśliznąć i zacząć podkopywać to samozadowolenie. Do lat powojennych, które przyniosły ze sobą gotowość do obalania przestarzałych struktur intelektualnych, Niemcy nie zaoferowałyby gruntu, na którym myśl Kierkegaarda mogłaby się zakorzenić. Nietzsche i tak zwana filozofia życia (*Lebensphilosophie*), Bergson, Dilthey i Simmel przygotowali drogę Kierkegaardowi w Niemczech. W Nietzsche filozofia systematyczna upatrywała fundamentalnej doktryny grożącej od pierwszego razu, ponieważ dokonana przez niego destrukcja starych psychologicznych założeń ujawniała pozafilozoficzne, psychiczne i witalne energie, które rzeczywiście motywowały filozofów do filozofowania. Ten bunt filozofa przeciwko filozofii wyklarował sytuację samego filozofowania i obstawał przy tym, że filozofowanie jest filozofią. Oznaczało to ocalenie subiektywności jednostki. Rozwijająca się równoległe filozofia doświadczenia (*Erlebnisphilosophie*) próbowała zrozumieć konkretne przedmioty nie z uogólnionej perspektywy, lecz na bazie „doświadczenia”. Wzywano raczej do osobistego zrozumienia samego przedmiotu niż do umieszczania go w ogólnej kategorii. Kwestią zasadniczą nie jest tu metodologiczna innowacja, lecz otwarte przedstawienie wymiarów świata i ludzkiego życia, które wcześniej pozostawały niewidoczne dla filozofii lub które istniały dla niej tylko wtórnie i mgliście.

Tak więc Niemcy wydawały się przygotowane – czy jednak na Kierkegaarda, człowieka, którego egzystencja została ukształtowana przez chrześcijaństwo? Co rewolta w filozofii miała wspólnego z chrześcijaństwem? Późniejsza erupcja jego sławy jest tym bardziej zaskakująca, im bardziej rozważamy jego zdecydowanie chrześcijańskie stanowisko i próbujemy zrozumieć go z tej perspektywy. Ten kruchy związek między filozofią i chrześcijaństwem czerpie swoją treść z polemiki Kierkegaarda z Heglem, która jest nie tyle krytyką jednego konkretnego filozofa, ile odrzuceniem filozofii jako takiej. Zdaniem Kierkegaarda, filozofię tak zaprzatają tworzone przez nią samą systematyki, że

zapomina i traci z oczu rzeczywiste „ja” filozofującego podmiotu: nigdy nie dotyka „jednostki” w jej konkretnej „egzystencji”. Hegel istotnie trywializował ową jednostkę i jej życie, które stanowi dla Kierkegaarda centralny punkt zainteresowania. Ta trywializacja pojawia się, ponieważ dialektyka i synteza Hegla nie zajmują się jednostką w jej konkretnym istnieniu, lecz raczej traktują indywidualność i konkretność jako abstrakcje. Hegłowskiej doktrynie tezy, antytezy i syntezy Kierkegaard przeciwstawia fundamentalną paradoksalność egzystencji chrześcijańskiej: być jednostką – o tyle, o ile staje się samemu w obliczu Boga (lub śmierci) – a jednak nie mieć już „ja” – o tyle, o ile to „ja” jako jednostka jest niczym przed Bogiem, jeśli odmówi się jej istnienia. Dla Kierkegaarda ten paradoks stanowi podstawową strukturę ludzkiej egzystencji. U Hegla paradoks tezy i antytezy zostaje „pogodzony” na wyższym poziomie syntezy. Jako taki nie jest on nierozwiązywalnym paradoksem nieodłącznym od bycia, które Kierkegaard nazywa „egzystencją”, paradoksem, w którym ludzkie życie jest, zdaniem Kierkegaarda, zakorzenione. Kierkegaard zawsze mówi tylko o sobie. Hegel wypowiada się jedynie jako przedstawiciel swojego systemu. Kierkegaard może w pewnym sensie mówić również ogólnie, ale jego ogólne stwierdzenia nie są uogólnieniami. Wypowiada się raczej „w ogólnych stwierdzeniach, które stosują się do wszystkich, mocą faktu, że stosują się one do pojedynczej istoty ludzkiej”, jako że każdy jest jednostką. W ujęciu Kierkegaarda, Hegel neguje konkretną realność, przypadkowość, a zatem jednostkę, kiedy interpretuje historię jako logicznie spójną sekwencję zdarzeń i proces, który biegnie nieuniknionym torem. Ta polemika z Heglem jest polemiką z wszelkim systemem filozoficznym.

Sytuacja dziś jest następująca: najbardziej różnorodne i heterogeniczne szkoły myślenia patrzą na Kierkegaarda jako na najważniejszy autorytet; wszystkie one spotykają się na dwuznacznym gruncie radykalnego sceptycyzmu, jeśli istotnie można wciąż używać bezbarwnego, obecnie niemal pozbawionego znaczenia terminu do opisu postawy desperacji wobec własnej egzystencji i podstawowej zasady własnej dziedziny naukowej lub akademickiej.

Niemniej najbardziej zdecydowani zwolennicy najbardziej zróżnicowanych obozów aprobuja podstawowe pojęcie Kierkegaarda – „wybór” – które w międzyczasie uzyskało również nieco abstrakcyjny posmak. Istnieje wszak jeszcze jeden powód, dla którego obóz protestancki i katolicki powołują się razem na autorytet Kierkegaarda. Ten powód nie tkwi w specyficznym, subiektywnym charakterze Kierkegaarda, lecz raczej w środowisku, w którym żył i musiał żyć jako istota religijna. Kierkegaard był pierwszym myślicielem żyjącym w świecie ułożonym mniej więcej tak jak nasz, czyli w świecie całkowicie zsekularyzowanym wywodzącym się z oświecenia. Życie bezwarunkowo religijne – ten rodzaj życia, którego nie prowadził na przykład Schleiermacher<sup>1</sup> – musiało poradzić sobie z prawie takim samym światem, w jakim żyjemy dziś, któremu się przeciwstawiało. Jeśli chrześcijanin od Pawła do Lutra bronił się przed światowością i sekularyzacją egzystencji, ten „zły” świat jest światem zasadniczo odmiennym od tego, który rzeczywiście zamieszkujemy. W takiej mierze, w jakiej takie coś jak religijna egzystencja jest w ogóle możliwa w świecie nowoczesnym, musi zwrócić się do Kierkegaarda jako swojego przodka. Różnice między protestantyzmem a katolicyzmem błędną w porównaniu z gigantyczną przepaścią, która rozwarła się między zadowolonym z siebie światem ateistycznym a egzystencją religijną w tym samym świecie. Być radykalnie religijnym w takim świecie oznacza być sameму nie tylko w tym sensie, że staje się samotnie w obliczu Boga, lecz również w tym sensie, że nikt inny nie staje przed Bogiem.

Egzystencja, która interesuje Kierkegaarda, jest jego własnym życiem i to właśnie w tym jego życiu chrześcijański paradoks miał zostać zrealizowany. „Jednostka” wyrzeka się swojego „ja”, swojej indywidualności, swoich światowych możliwości, naprzeciw których – i w istocie poza nimi – stoi nieublagana realność Boga. Od samych swoich początków jej życie nie jest zdeterminowane przez jej pożądania; jej możliwości, to jedynie konsekwencja, konsekwencja bycia zdeterminowanym przez

<sup>1</sup> Friedrich D.E. Schleiermacher (1768–1834), protestancki teolog i filozof religii (przyp. wyd. amer.).

Boga. Jednakże to bycie zdeterminowanym przez Boga pozostaje osobiście zawieszony między byciem blisko a daleko od Boga. W swoich dziennikach Kierkegaard powiada, że czynnikiem determinującym w jego życiu był grzech popełniony przez jego ojca. Ojciec Kierkegarda, będąc jeszcze dzieckiem, przeklął Boga. Ta klątwa była decydująca dla życia jego syna – rzeczywiście odziedziczył on tę klątwę. Jedynym zadaniem, które interesowało go jako pisarza, było zrozumienie tej dwuznacznej kondycji bycia zdeterminowanym przez Boga. Ta wrażliwość, o której nie można nigdy powiedzieć, czy jest przekleństwem, czy błogosławieństwem, tłumaczy zerwanie przez Kierkegarda jego związku z Reginą Olsen, a tym samym zrzeczenie się możliwości „normalnego” życia, możliwości niebycia „wyjątkiem”.

To, co determinowało jego życie, nie było zatem czymś od niego nieodłącznym ani prawem, które tkwiło w jego własnym indywidualnym życiu, a nie w czymś innym, lecz czymś, co było zupełnie zewnętrzne wobec niego, czego mogło ono doświadczyć dopiero później, mianowicie przekleństwem jego ojca. A z jego perspektywy, to przekleństwo zostało przeniesione na niego przez fakt, że nie mógł wiedzieć, czy sam nie spłodził dziecka. Ta perspektywa, którą – jak to ujmuje Theodor Häcker<sup>2</sup> – „możemy nazwać niemal abstrakcyjną”, była „zadrą w jego ciele”. W jego wrażliwości ta abstrakcyjna możliwość stała się najbardziej uciążliwą spośród realności. Przypadek jest tym, co jest poza „ja”, co wciąga w siebie poprzez tę zewnętrzność cały obowiązek tego, co transcendentne, tego, co jest chciane przez samego Boga. Traktowane z absolutną powagą, powagą, która jest tożsama z ostateczną logiką, to, co przypadkowe, staje się ostatnim miejscem, w którym przemawia sam Bóg, niezależnie od tego, jak może być odległy.

W takiej mierze, w jakiej to wrażliwe życie może być utrzymywane jedynie przez najbardziej brutalne oddanie logice, w takiej mierze konkretne życie Kierkegarda ulega surowemu psy-

<sup>2</sup> Książka Theodora Hackera *Søren Kierkegaard und die Philosophie der Innerlichkeit* została opublikowana w 1913 roku, a jego *Søren Kierkegaard. Kritik der Gegenwart* (wyd. 2) w 1922 roku (przyp. wyd. amer.).

chologicznemu zamiłowaniu do refleksji. Traktowanie poważnie własnych możliwości jest tym, co wzbudza tę kompulsywną refleksję; dlatego podstawowym zadaniem jest wykorzenienie tych możliwości i bycie niczym więcej niż anonimowym wcieleniem logiki. Jednak pisanie jest zawsze wytworem konkretnej osoby, kogoś, kto ma imię, a jeśli pisarz ma osiągnąć tę pożądaną anonimowość publicznie i – by tak rzec – jako świadek własnej bezimienności, wówczas jego imię musi skryć się za pseudonimem. A każdy pseudonim grozi tym, że zajmie miejsce prawdziwego imienia autora, a więc, że zawłaszczy autora. I właśnie dlatego jeden pseudonim natychmiast zastępowany jest przez drugi i ani dwa dzieła Kierkegaarda nie ukazały się pod tym samym nazwiskiem. To zmienianie pseudonimów ukazuje oczywiście estetyczną grę z możliwością, tą kuszącą możliwością, którą sam Kierkegaard jako „Wiktor Eremita” przedstawił w *Albo, albo*.

Zarówno Kierkegaard, jak i Nietzsche wyznaczają koniec romantyzmu, każdy z nich oczywiście w bardzo odmienny sposób, jednak mimo tych różnic mamy do czynienia ze wspólnym elementem wyjścia poza romantyzm. Bogactwo życia i świata, któremu romantyk przyglądał się w kategoriach estetycznej sposobności i możliwości, jest u Nietzschego i Kierkegaarda wyrwane z estetycznego kontekstu. U Kierkegaarda to, co romantyk postrzegał jako estetyczną możliwość, staje się podstawowym problemem egzystencjalnym. Dla dziedziny życia wewnętrznego i nieuniknionych obowiązków, które ono nakłada, możliwość staje się realnością, mianowicie realnością grzechu. U Nietzschego sztuka jest najistotniej moralnym i moralnie symptomatycznym faktem. Kierkegaard reprezentuje w pewnym sensie pokutę za romantyzm i zemstę na nim. U niego estetyczna możliwość romantyzmu zastosowana jako pretekst do usprawiedliwienia się w oczach świata, bierze odwet i staje się nieuniknioną wewnętrzną realnością, w istocie staje się realnością *per se*. Kierkegaard spłaca swoim życiem długi, które romantyzm beztrósco nagromadził.

Opublikowane po niemiecku we „Frankfurter Zeitung” nr 75–76, 29 stycznia 1932. Przekład angielski Robert i Rita Kimber.

## Czym jest filozofia egzystencji?\*

Filozofia egzystencji ma co najmniej sto lat. Rozpoczęła się u późnego Schellinga i u Kierkegaarda. Wraz z Nietzschem wkroczyła na niezliczone nowe ścieżki, z których wiele pozostaje niezbadanych do dnia dzisiejszego. Była głównym elementem myśli Bergsona i tak zwanej filozofii życia, a w powojennych Niemczech – w dziele Schelera, Heideggera i Jaspersa – osiągnęła niespotykaną wcześniej klarowność w określaniu podstawowych zagadnień filozofii współczesnej.

Termin „egzystencja” oznacza po prostu swoiście ludzki sposób bycia (*Sein*), niezależny od wszelkich cech i uzdolnień, które może posiadać dowolna jednostka i które są dostępne obserwacji psychologicznej. Toteż wypowiedziana niegdyś przez Heideggera celna uwaga pod adresem „filozofii życia” dotyczy także „filozofii egzystencji”: nazwa ta ma charakter pleonazmu – w rodzaju „botaniki roślin” – jest więc pozbawiona sensu. Jednakże słowo „egzystencja” nie przypadkiem zajęło miejsce słowa „bycie”, a za tą zmianą terminologiczną kryje się jeden z fundamentalnych problemów filozofii współczesnej.

\* Opublikowane po niemiecku jako *Was ist Existenz-Philosophie?* w: Arendt, *Sechs Essays*, Heidelberg 1948. Wersja angielska ukazała się w „*Partisan Review*”, XVIII/1, 1946. Niniejszy tekst został przełożony na angielski przez Roberta i Ritę Kimber.



Hegel, w swojej wszechogarniającej, bezprecedensowej syntezie, przedstawił filozoficzne wyjaśnienie wszystkich zjawisk przyrodniczych i historycznych oraz zespolił je w przedziwnie harmonijną całość. Jego filozofia – co do której nikt nie ma całkowitej pewności, czy jest domostwem, czy więzieniem rzeczywistości – naprawdę była jak „sowa Minerwy, która wylatuje dopiero o zmierzchu”. Zaraz po śmierci Hegla stało się bowiem jasne, że jego system stanowi ostatecznie słowo całej zachodniej filozofii, choćby dlatego, iż od czasów Parmenidesa filozofia ta, przy wszystkich swoich zawirowaniach i wyraźnych sprzecznościach wewnętrznych, nigdy nie ośmieliła się zakwestionować tezy o tożsamości myśli i bycia: *to gar auto esti noein te kai einai*. Filozofowie, którzy przyszli po Heglu, byli albo kontynuatorami jego myśli, albo buntowali się przeciwko niemu; tym zaś, ku czemu zwracał się ich bunt i co stanowiło ich utrapienie, była sama filozofia jako taka: domniemana jedność myśli i bycia.

Ten epigonizm jest wspólną cechą wszystkich tak zwanych szkół filozofii współczesnej. Wszystkie one próbują na nowo ustanowić harmonię między myśleniem i byciem, bez względu na to, czy osiągają swój cel przez głoszenie wyższości materii nad duchem lub odwrotnie, czy przez igranie z rozmaitymi punktami widzenia, w nadziei na stworzenie jakiejś syntezy w stylu Spinozy.

## Fenomenologiczna próba rekonstrukcji

Najnowszymi i najciekawszymi spośród tych epigońskich szkół filozoficznych ostatniego stulecia są pragmatyzm i fenomenologia. Zwłaszcza fenomenologia wywiera silny wpływ na filozofię współczesną – nie przez przypadek i nie tylko ze względu na stosowaną w tej szkole metodę. Próbując na nowo ustanowić więź między myśleniem a byciem, która zawsze dawała człowiekowi poczucie zadomowienia w świecie, Husserl skorzystał z drogi okrężnej, wychodząc z przekonania o intencjonalnym charakterze świadomości. Ponieważ każdy akt świadomości z samej swej natury posiada jakiś przedmiot, mogą być pewna przynajmniej tego jednego, że „posiadam” przedmioty swojej

świadomości. Tym samym sprawa istnienia świata, nie mówiąc już o jego realności, może zostać „ujęta w nawias”. Jako istota świadoma potrafię przedstawić sobie w myśli wszelkie byty, a jako świadomość jestem, w mój ludzki sposób, byciem świata. (Drzewo, które widzę – drzewo jako przedmiot mojej świadomości – nie musi być „rzeczywistym” drzewem; tak czy owak, jest jednak rzeczywistym przedmiotem mojej świadomości).

Nowożytne poczucie, że coś jest nie w porządku ze światem, zaczynało się zawsze od stwierdzenia, że poszczególne rzeczy zostały wyrwane ze swojego kontekstu funkcjonalnego. Współczesna literatura i znaczna część nowoczesnego malarstwa są tego bezspornym dowodem. Czy wyjaśniamy to poczucie zaniepokojenia w kategoriach socjologicznych, czy psychologicznych, jego filozoficzna podstawa jest następująca: funkcjonalny kontekst świata, w który ja sama także jestem wpisana, pozwala zawsze wytłumaczyć i uzasadnić, dlaczego – na przykład – istnieją w ogóle krzesła i stoły. Ale nigdy nie zdoła sprawić, bym zrozumiała, dlaczego ten konkretny stół jest. A to właśnie istnienie tego oto stołu, zupełnie niezależnie od stołów w ogóle, wywołuje filozoficzny wstrząs.

Wydawało się, że fenomenologia rozwiązała ten problem – który nie jest bynajmniej problemem czysto teoretycznym. W fenomenologicznym opisie świadomości owe oddzielne rzeczy, wyrwane z ich kontekstu funkcjonalnego, ujmowano jako przedmioty, stanowiące treść intencjonalnych aktów świadomości, a „strumień świadomości” pozwalał, jak się zdawało, włączać je na powrót do ludzkiego życia. W istocie, Husserl twierdził wręcz, że podążając okrężną drogą, wiodącą przez świadomość, i zespalając wszelkie oparte na faktach treści świadomości (aż do uzyskania czegoś w rodzaju *mathesis universalis*), będzie w stanie odbudować świat, obecnie znajdujący się w stanie rozpadu. Takie odbudowanie świata przez świadomość równałoby się jego powtórnemu stworzeniu, w tym sensie, że dzięki rekonstrukcji świat utraciłby swój przypadkowy charakter – to znaczy charakter pewnej zewnętrznej rzeczywistości – i nie jawiłby się już człowiekowi jako świat dany, lecz jako świat stworzony przez samego człowieka.

To zasadnicze przesłanie fenomenologii stanowi najbardziej oryginalną i nowoczesną próbę stworzenia nowej intelektualnej podbudowy dla humanizmu. W bardzo bliskiej więzi z odczuciem życia, które dało początek fenomenologii, pozostaje słynny pożegnalny list Hofmannsthal'a do Stefana George'a, w którym autor opowiada się przeciwko wielkim słowom, stając po stronie „rzeczy małych”, ponieważ to właśnie w nich kryje się tajemnica rzeczywistości. Zarówno Husserl, jak i Hofmannsthal są klasycystami, jeśli przyjąć, że klasycyzm – poprzez wierne naśladowanie klasycznego wzorca, to znaczy zadomowienia człowieka w świecie – stanowi próbę wyczarowania nowego domu ze świata postrzeganego jako obcy. Husserlowski postulat „powrotu do samych rzeczy” ma charakter magicznego zaklęcia w nie mniejszym stopniu niż Hofmannsthalowskie „rzeczy małe”. Jeśli w epoce, której jedyna zaleta polega na udaremnieniu wszelkiej magii, można coś jeszcze osiągnąć czarami, to istotnie powinniśmy zacząć od rzeczy najmniejszych i z pozoru najskromniejszych – od codziennych przedmiotów i bezpretensjonalnych słów.

Rzecz jasna, to właśnie dzięki tej pozornej bezpretensjonalności Husserlowskie analizy świadomości wywarły tak silny wpływ na młodego Heideggera i Schelera – mimo że Husserl raczej nie zaszczeplił filozofii egzystencjalnej upodobania do konkretnych. (Jaspers, niecierpiący zarówno magii, jak i klasycyzmu, uważał zawsze badania Husserla za nieistotne dla filozofii). Powszechnie panująca opinia, że oddziaływanie Husserla ograniczało się do spraw metodologicznych, jest poprawna w tym sensie, że wyswobodził on filozofię współczesną – do której tak naprawdę nie należał – z więzów historyzmu. Za sprawą Hegla, a także wskutek niezwykle nasilonego zainteresowania historią, pojawiła się groźba, że filozofia przerodzi się w spekulację na temat jakiegoś wewnętrznego prawa rządzącego dziejami. Nie jest tu dla nas istotne, czy spekulacja ta miała wydźwięk pesymistyczny, czy optymistyczny – w zależności od tego, czy próbowała dostrzec w dziejach nieuchronny postęp, czy też z góry przesądzony upadek. Rzecz po prostu w tym, że w obu przypadkach, człowiek – wedle słów Herdera – był jak „mrówka”, która „tylko łązi po kole przeznaczenia”. Natomiast Husserl, poprzez

skupienie się na „rzeczach samych”, położył kres tego rodzaju jałowym spekulacjom; twierdził, że zdarzenia należy badać niezależnie od ich genezy jako czyste fenomeny. Wyzwalający charakter jego myśli polegał na tym, że głównym tematem filozofii znów stawał się sam człowiek, nie zaś historyczny, przyrodniczy czy psychologiczny proces, w który człowiek jest uwikłany.

To wyzwolenie filozofii miało bardzo silne reperkusje, jednak sam Husserl, kompletnie pozbawiony poczucia historii, nigdy właściwie nie zdał sobie sprawy z następstw swojej krytyki historyzmu. Tymczasem to właśnie ta krytyka przesłoniła pozytywną część jego filozofii, próbującą pogodzić nas z faktem, z którym cała filozofia współczesna w żaden sposób nie może się pogodzić: a mianowicie, że człowiek musi afirmować bycie, którego sam nie stworzył i które jest obce jego zasadniczej naturze. Przekształcając to obce bycie w świadomość, Husserl próbuje ponownie nadać światu ludzką twarz, podobnie jak Hofmannsthal usiłuje na nowo obudzić w nas dawną czułość wobec świata swoimi magicznymi „małymi rzeczami”. Ale ów nowoczesny humanizm, ów gest dobrej woli na rzecz skromności, jest skazany na klęskę przez równie nowoczesną pychę, która leży u jego podstaw i w której wyraża się nadzieja – potajemna, jak u Hofmannsthal, bądź jawna i naiwna, jak u Husserla – że w ten niepozorny sposób człowiek stanie się ostatecznie tym, czym przecież być nie może: stwórcą świata i samego siebie.

W przeciwieństwie do butnej skromności Husserla filozofia współczesna próbuje na wiele różnych sposobów pogodzić się z faktem, że człowiek nie jest stwórcą świata. Z drugiej strony – i zawsze wtedy, gdy jest jej to na rękę – usiłuje ona umieścić człowieka tam, gdzie Schelling, w charakterystycznej niezgodzie z własną myślą, umieścił Boga: w roli „pana istnienia”.

## **Kantowska destrukcja starego świata i wołanie Schellinga o świat nowy**

O ile mi wiadomo, słowo „egzystencja” we współczesnym sensie pojawia się po raz pierwszy u późnego Schellinga. Schelling świetnie wiedział, przeciwko czemu się buntuje, kiedy swoją

„pozytywną filozofię” przeciwstawił „filozofii negatywnej” – czysto spekulatywnej. Jego filozofia przyjmowała za punkt wyjścia „egzystencję [...], [którą] pierwotnie posiada jedynie w formie czystego konkretnego”. Schelling wiedział, że dokonując tego kroku, filozofia ostatecznie zrywa z „życiem kontemplacyjnym”. Wiedział, że „impulsem do tej zmiany kierunku była jaźń”, ponieważ filozofia spekulatywna, „niezdolna do wyjaśnienia przypadkowości zdarzeń i realności rzeczy”, doprowadziła „jaźń do stanu zupełnej rozpacz”. Rozpacz ta leży u źródeł całego współczesnego irracjonalizmu, całej współczesnej wrogości wobec umysłu i rozumu.

Filozofia współczesna zaczyna się od zrozumienia, że „coś” nigdy nie będzie w stanie wyjaśnić „tego oto”; zaczyna się od obezwładniającego i wstrząsającego spostrzeżenia, że rzeczywistość jest wewnętrznie pusta. Im bardziej pusta, pozbawiona wszelkich właściwości, wydaje się rzeczywistość, tym bardziej bezpośrednio i bez osłonek ukazuje się jedyna godna uwagi rzecz, a mianowicie to, że rzeczywistość w ogóle jest. Oto, dlaczego filozofia współczesna od zarania opiewa przypadek – będący formą, w której rzeczywistość nachodzi człowieka jako niepewna, niepojęta i nieprzewidywalna. I oto, dlaczego Jaspers uważa śmierć, winę, los i przypadek za „sytuacje graniczne”, które sprawiają, że zaczynamy filozofować – ponieważ widzimy, że nie mamy rady uciec od rzeczywistości ani rozwiązać jej tajemnic przez samo tylko myślenie. W tego typu sytuacjach człowiek uświadamia sobie, że jest zależny nie tylko od czegoś konkretnego, czy nawet od własnych ogólnych ograniczeń, ale zwyczajnie od tego, że jest.

Ponieważ więc *essentia* wydaje się nie mieć już nic wspólnego z *existentia*, filozofia współczesna odcina się od nauk ścisłych, badających to, c z y m rzeczy są. Zdaniem Kierkegaarda, obiektywna prawda naukowa jest nieistotna, ponieważ nie podejmuje pytania o egzystencję. Natomiast prawda subiektywna, prawda „tego, co egzystuje”, jest paradoksem, ponieważ nigdy nie może mieć obiektywnego, uniwersalnie ważnego charakteru. Skoro bycie i myślenie przestały być tym samym, skoro myślenie nie umożliwi mi już zgłębiania prawdziwej istoty rze-

czy, bo natura rzeczy nie ma nic wspólnego z ich realnością, to nauka może robić, co jej się żywnie podoba; nie wyjawia ona już człowiekowi żadnej prawdy, żadnej prawdy istotnej dla człowieka. To odcięcie się od nauk ścisłych często bywa błędnie rozumiane – głównie z powodu Kierkegaarda – jako postawa wywodząca się z chrześcijaństwa. Jednakże w filozofii, o której mowa, tak bardzo zaabsorbowanej rzeczywistością, nie chodzi o to, że w obliczu prawdziwszego i lepszego świata, zajmowanie się sprawami doczesnymi (jako *curiositas* względnie *dispersio*) przeszkadza w zbawieniu duszy. Tym, czego pragnie omawiana filozofia, jest najwyraźniej ten świat, a jego jedyna wielka wada polega na utracie realności.

Jedność bycia i myślenia zakładała przedustawną zbieżność esencji i egzystencji; to znaczy wszystko, co dawało się pomyśleć, zarazem istniało, a wszystko co istniało, musiało – jako poznawalne – być też racjonalne. Kant – który jest prawdziwym, choć niejako potajemnym ojcem filozofii nowożytnej i który po dziś dzień pozostaje jej niekoronowanym królem – rozerwał ową jedność. Ujawniając antynomie, zawarte w strukturze rozumu, Kant pozbawił człowieka bezpiecznego, starożytnego oparcia w byciu; natomiast poprzez swoją analizę zdań syntetycznych wykazał, że każde twierdzenie, orzekające coś o rzeczywistości, wykracza poza samo pojęcie (*essentia*) danej rzeczy. Nawet chrześcijaństwo nie naruszyło tego bezpiecznego oparcia, lecz jedynie dało mu nowe wyjaśnienie w kategoriach „boskiego planu zbawienia”. Teraz jednak nic już nie było pewne: ani sens i istnienie ziemskiego świata w ujęciu chrześcijańskim, ani wieczna obecność antycznego kosmosu. Straciło nawet ważność tradycyjne określenie prawdy jako *aequatio intellectus et rei*.

Na wiele lat przed Kantowskim zrewolucjonizowaniem zachodniego pojęcia bycia, Kartezjusz w bardzo nowoczesnym stylu postawił pytanie o realność istnienia świata, ale odpowiedział nań w całkowicie tradycyjny sposób. Nowożytne pytanie o to, czy byt jako taki istnieje, jest tyle samo warte, co bezsensowna odpowiedź: *cogito ergo sum*, która, zdaniem Nietzschego, wcale nie dowodzi istnienia *ego cogitans* [myślącego „ja”], lecz

co najwyżej istnienia samego *cogitare* [myślenia]. Innymi słowy, z tego, że „myśle” nie może się nigdy zrodzić rzeczywiście istniejące „ja”, lecz jedynie takie „ja”, które jest tworem myślowym. Oto najważniejsza rzecz, o jakiej wiemy od czasów Kanta.

Dokonana przez Kanta destrukcja starożytnej jedności myślenia i bycia odgrywa w dziejach sekularyzacji o wiele większą rolę, niż zwykle sądzimy. Obalenie przez Kanta ontologicznego dowodu na istnienie Boga zniweczyło wszelką racjonalną wiarę w Boga, opartą na założeniu, że wszystko, co jest dostępne rozumowi, musi istnieć; a wiara ta jest nie tylko starsza od chrześcijaństwa, ale tkwi szczególnie mocno w umysłowości europejskiej od czasów odrodzenia. To tak zwane zniknięcie Boga ze świata, świadomość, że nie potrafimy racjonalnie dowieść Jego istnienia – wszystko to miało poważne konsekwencje zarówno dla pojęć, wypracowanych przez starożytność, jak i dla religii chrześcijańskiej. W tym pozbawionym Boga świecie zaczęto interpretować człowieka w kategoriach „porzucenia” bądź „jednostkowej autonomii”. Dla każdego nowożytnego myśliciela, nie tylko dla Nietzschego, tego rodzaju interpretacja staje się probierzem jego własnej filozofii.

Hegla można uważać za ostatniego z dawnych filozofów, ponieważ był ostatnim, któremu udało się uniknąć takich problemów. Natomiast Schelling reprezentuje początki filozofii czasów nowych, gdyż wyraźnie stwierdza, że interesuje go jednostka, która „potrzebuje jakiegoś opatrnościowego Boga” [...], „pana istnienia”, a przez „jednostkę” rozumie Schelling „konkretne «ja», wolne od tego, co powszechne”, czyli rzeczywistą ludzką istotę, ponieważ „tym, co pragnie szczęścia, nie jest powszechna natura człowieka, lecz jednostka”. To zdumiewająco szczere wyznanie (niełatwe, zważywszy na pogardę, z jaką Kant wypowiadał się o odwiecznym dążeniu do szczęścia) zawiera coś więcej niż rozpaczliwe pragnienie powrotu do bezpiecznego trwania pod okiem Opatrzności. Kant nie rozumiał, że niszcząc klasyczne pojęcie bycia, podaje tym samym w wątpliwość nie tylko realność jednostki ludzkiej, ale w ogóle wszelką realność. W istocie zasugerował on to, co Schelling powiedział teraz wprost: „Jest tylko to, co indywidualne, nie istnieje nato-

miast nic powszechnego, zaś *byt uniwersalny (Wesen)* istnieje tylko wtedy, gdy jest *absolutną jednostką (Einzelwesen)*".

Wraz z pojawieniem się tego stanowiska – które wyrosło bezpośrednio z myśli Kanta – człowiek został odcięty od absolutnej, dostępnej dla rozumu sfery idei i uniwersalnych wartości i znalazł się w świecie, gdzie nie miał żadnego oparcia – ani w swoim rozumie, wyraźnie niezdolnym do ogarnięcia bycia, ani w ideałach tego rozumu, których prawdziwości nie sposób było dowieść, ani w absolicie, który z kolei okazał się samym człowiekiem.

Odtąd słowa „egzystencja” używano jako przeciwieństwa tego, co tylko pomyślane, kontemplowane; używano go na oznaczenie konkretnego, w przeciwieństwie do czystej abstrakcji, oraz dla podkreślenia tego, co jednostkowe, w przeciwieństwie do tego, co tylko ogólne. W rezultacie filozofia, która od czasów Platona myślała wyłącznie przy użyciu pojęć, teraz utraciła wiarę w pojęcia, a filozofowie nigdy już nie zdołali pozbyć się poczucia winy z powodu tego, że w ogóle zajmują się filozofią.

Kant, niwecząc starożytne pojęcie bycia, chciał ustanowić autonomię człowieka, nazywaną przezeń godnością. Jest pierwszym filozofem, który próbował zrozumieć człowieka wyłącznie w kontekście praw jego własnej istoty i wyodrębnić go z całości bycia, gdzie człowiek jest tylko jedną z wielu rzeczy (nawet jeśli ma charakter *res cogitans*, w odróżnieniu od *res extensa*). W konsekwencji to, co Lessing uważał za intelektualną pełnoletność człowieka, zostało wyrażone w sposób filozoficzny, a fakt ten nie przypadkowo zbiega się z faktem rewolucji francuskiej. Kant autentycznie jest filozofem tej rewolucji. Tak jak o rozwoju wydarzeń historycznych XIX wieku przesądziła kruchość nowego, rewolucyjnego pojęcia *citoyen*, tak o losach filozofii pokantowskiej zdecydował wyjątkowo krótki żywot tej nowej, ledwo zarysowanej idei człowieka.

Dzieło destrukcji tradycyjnego pojęcia bycia Kant doprowadził jedynie do połowy. Zniszczył dawną tożsamość myśli i bycia, a wraz z nią – ideę przedustawnej harmonii pomiędzy człowiekiem i światem. Nie zniszczył natomiast – a nawet przyczynił się poniekąd do przetrwania – innego, również daw-



nego pojęcia, blisko związanego z ideą harmonii. Było to pojęcie bycia jako czegoś danego, zastanego, czego prawom człowiek zawsze podlegał. Z taką podległością można się było pogodzić tylko wtedy, gdy miało się poczucie schronienia w byciu i przynależności do świata, a także pewność, że przynajmniej rozumem ogarnia się rzeczywistość i bieg świata. Na tym poczuciu opierało się antyczne pojmowanie losu, podzielane w istocie przez cały zachodni świat aż do XIX wieku (to znaczy do nadejścia nowych czasów). Bez owej człowieczej dumy nie byłaby możliwa ani grecka tragedia, ani zachodnia filozofia. Również chrześcijaństwo nie przeczyło, że człowiek ma wgląd w boski plan zbawienia; to zaś, czy zawdzięczał ów wgląd własnemu, od Boga danemu rozumowi, czy Bożemu objawieniu, nie miało większego znaczenia. W jednym i drugim przypadku człowiek miał dostęp do tajemnic kosmosu i biegu spraw świata.

Wszystko, co można powiedzieć o Kantowskiej destrukcji klasycznego pojęcia bycia, odnosi się w jeszcze większej mierze do jego nowego rozumienia wolności ludzkiej, które stanowi zapowiedź modernistycznej wizji człowieka jako pozbawionego wolności. U Kanta, człowiek posiada opartą na wolnej woli możliwość decydowania o własnych czynach; jednak same te czyny podlegają prawu przyczynowości przyrody, która jest sferą w zasadniczy sposób obcą człowiekowi. Działanie, opuszczając subiektywną sferę ludzkiej wolności, wkracza w obiektywny, podlegający prawu przyczynowości świat i traci swój pierwiastek wolności. Człowiek, wolny sam w sobie, jest nieodwołalnie wydany na łaskę obcego mu świata przyrody; podlega wrogiemu losowi, który niszczy jego swobodę. Ta pozbawiona swobody wolność raz jeszcze ukazuje antynomiczną strukturę bytu ludzkiego uwikłanego w świat. Kant, czyniąc człowieka panem i sędzią samego siebie, równocześnie zamienia go w niewolnika bycia. Wszyscy nowożytni filozofowie od czasów Schellinga protestowali przeciwko tej degradacji, a filozofia współczesna po dziś dzień boryka się z paradoksalnym dziedzictwem myśli Kanta, w której człowiek osiąga „pełnoletność” i autonomiczność, ale też ulega całkowitemu zdeprecjo-

nowaniu. Nigdy dotąd, jak się wydaje, człowiek nie został wyniesiony tak wysoko, a zarazem strącony tak nisko.

Cała filozofia pokantowska ma w sobie element buntu, ale z drugiej strony – jawnie bądź skrycie – uwzględnia pojęcie losu. Marks, kiedy oświadczył, że nie zamierza w dalszym ciągu interpretować świata, lecz chce go zmienić, stanął niejako na progu nowej koncepcji bycia i świata, zgodnie z którą bycie i świat nie są już czymś danym i zastanym, lecz stanowią potencjalny wytwór człowieka. Ale nawet Marks, obwieszczać, że wolność to uświadomiona konieczność, szybko zrejerował na dawne, bezpieczne pozycje, a człowiekowi – który wraz z utratą oparcia w świecie, utracił był także swoją dumę – zwrócił odrobinę godności, niezbyt już teraz przydatnej. Nietzscheańskie „umiłowanie losu” (*amor fati*), Heideggerowskie „rozstrzygnięcie”, Camusowska buntownicza akceptacja życia mimo absurdalności ludzkiej kondycji – wszystko to są próby ratowania samego siebie poprzez powrót do dawnego bezpiecznego schronienia. Nie darmo od czasów Nietzschego charakterystyczną pozą filozofii stał się heroiczny gest; trzeba bowiem niemało heroizmu, aby żyć w świecie, jaki pozostawił nam Kant. Współcześni filozofowie swoją modernistyczną, bohaterską pozą pokazują aż nadto wyraźnie, że doprowadzili myślenie Kantowskie do jego logicznych konkluzji, ale nie są w stanie zrobić ani jednego kroku dalej. Prawdę mówiąc, ze swoją logiczną spójnością i swoją rozpaczą pozostają na ogół o kilka kroków za Kantem, ponieważ wszyscy, z jedynym wielkim wyjątkiem w osobie Jaspersa, zrezygnowali w którymś momencie z fundamentalnych Kantowskich pojęć wolności i godności ludzkiej.

Schelling, wołając o „prawdziwego pana istnienia”, chciał raz jeszcze odegrać czynną rolę w decydowaniu o biegu świata, co od czasów Kanta było dla człowieka „wolnego” niemożliwe. Schelling znów szukał oparcia w bogu filozofów, ponieważ wraz z Kantem sądził, że nastąpił „upadek (*Abfall*) człowieka”, brak mu jednak było owego opanowania, dzięki któremu Kant przyjmował fakt upadku ze spokojem. To słynne Kantowskie opanowanie pochodzi ostatecznie z mocnego zakorzenienia

w tradycji, uznającej, że filozofia jest zasadniczo tożsama z kontemplacją; sam zresztą Kant, na poły nieświadomie, przyczynił się do zniszczenia tej tradycji. Natomiast „pozytywna filozofia” Schellinga szukała ratunku u Boga, tak by Bóg mógł „przeciwdziałać faktowi upadku”, to znaczy, by pomógł człowiekowi odzyskać rzeczywistość, którą ów utracił w tej samej chwili, w której odnalazł swoją wolność.

Schelling jest na ogół pomijany w omówieniach poświęconych myśli egzystencjalnej, a to dlatego, że żaden filozof nie przyjął jego sposobu rozstrzygnięcia Kantowskich paradoksów związanych z subiektywnym istnieniem i obiektywnym nieistnieniem wolności. Zamiast uciekać się do jakiejś „pozytywnej filozofii”, późniejsi filozofowie (z wyjątkiem Nietzschego) próbowali na nowo przemyśleć kondycję ludzką – po to, by z powrotem włączyć człowieka w ten sam świat, który wcześniej pozbawił go godności. Ich zdaniem, klęska człowieka nie była spowodowana wyłącznie przez los; stanowiła ona nieodłączną część samego bytu ludzkiego jako takiego. Za upadkiem nie kryła się wroga przyroda, całkowicie podporządkowana prawu przyczynowości, lecz własna natura człowieka. Oto, dlaczego wspomniani filozofowie zrezygnowali z wypracowanych przez Kanta pojęć wolności i godności ludzkiej, a także z jego idei człowieczeństwa jako zasady regulatywnej we wszelkim działaniu politycznym. To z kolei dało początek owej szczególnej melancholii, która jest cechą rozpoznawczą całej filozofii po Kierkegaardzie, z wyjątkiem nurtów najbardziej powierzchownych. Widocznie łatwiej było się pogodzić z „upadkiem” jako konsekwencją wewnętrznego prawa ludzkiej egzystencji niż z upadkiem spowodowanym przez obcy, podległy prawu przyczynowości, świat.

## Narodziny jaźni: Kierkegaard

Współczesna filozofia egzystencji rozpoczyna się od Kierkegaarda. U wszystkich bez wyjątku filozofów egzystencji można odnaleźć ślady jego wpływu. Kierkegaard wychodzi od krytyki Hegla (a także, można by dodać, od świadomego niedostrzeżenia

nia Schellinga, którego filozofię znał przecież z wykładów). Heglowskiemu systemowi, obiecującemu ogarnięcie rozumem i wyjaśnienie „całości”, Kierkegaard przeciwstawił „jednostkę” – pojedynczą istotę ludzką, która w totalności, kierowanej przez ducha świata, nie znajduje ani swojego miejsca, ani znaczenia. Innymi słowy, punkt wyjścia filozofii Kierkegaarda stanowi sens bycia jednostki, zagubionej w świecie, który poza tym jest całkowicie wyjaśniony. Jednostka znajduje się w stałej opozycji wobec tego wyjaśnionego świata, ponieważ jej „egzystencja” – to znaczy sam fakt jej zupełnie przypadkowego istnienia (tego, że ja to *ja*, a nie kto inny, i że raczej *jestem*, niż nie jestem) – nie może być przewidziana przez rozum ani przemieniona przezeń w byt czysto myślowy.

A jednak ta egzystencja, którą w tej chwili żyję i której nie potrafię racjonalnie pojąć, jest jedyną rzeczą, jakiej mogę być naprawdę pewna, w tym sensie, że posiadam jej niezaprzeczalny dowód. Dlatego też człowiek musi „stać się subiektywnością” – świadomie istniejącym bytem, który nieustannie zdaje sobie sprawę z paradoksalnych następstw swojego życia w świecie. Wszystkie podstawowe zagadnienia filozofii – dotyczące nieśmiertelności duszy, wolności człowieka, jedności świata – czyli wszystkie te kwestie, których nierozstrzygalną naturę Kant ukazał w antynomiach czystego rozumu, mogą być uchwycone jedynie jako „prawdy subiektywne”, niedostępne obiektywnemu poznaniu. Sokrates ze swoim „o ile nieśmiertelność istnieje”, jest przykładem takiego „egzystującego” filozofa. „Czyż więc był niedowiarkiem?” – pyta Kierkegaard w jednej ze swoich najznakomitszych interpretacji. „Bynajmniej. Mówiąc: «o ile», [Sokrates] ryzykuje całym swoim życiem; ma odwagę wyjść na spotkanie śmierci [...]. Ta sokratejska niewiedza [...] wyrażała zatem zasadę, że prawda wieczna tworzy więź z egzystującą jednostką i dlatego musi pozostać paradoksem, dopóki jednostka żyje”<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Przekład – adaptowany – na podstawie *Concluding unscientific postscript* [„Nienaukowe zamykające postscriptum”], Princeton, NJ, 1941 (przyp. wyd. amer.).

W ten sposób byt uniwersalny – od tak dawna absorbujący filozofię spekulatywną – wszedł w realny związek z człowiekiem. Ów związek musi mieć paradoksalny charakter ze względu na to, że człowiek zawsze pozostaje jednostką. Jednostka, o dziwo, potrafi pojąć to, co uniwersalne, uczynić zeń treść swojej egzystencji i wieść żywot iście paradoksalny – tak jak to robił, we własnej opinii, Kierkegaard. Jeśli byt uniwersalny ma w ogóle stać się realny, a tym samym sensowny dla człowieka, to człowiek musi dołożyć starań, aby w swoim paradoksalnym życiu dać świadectwo temu, że „uniwersalne przybiera formę tego, co indywidualne”. W późniejszych tekstach Kierkegaard objaśnia taki rodzaj bytowania w kategoriach „wyjątku” – wyjątku od powszechnego, przeciętnego, codziennego życia. Człowiek godzi się być wyjątkiem tylko dlatego, że został do tej roli powołany przez Boga – po to, aby świadczył własnym przykładem, czym naprawdę jest paradoks ludzkiego życia w świecie. Będąc „wyjątkiem”, jednostka ludzka ucieleśnia uniwersalne struktury bytu jako takiego. Charakterystyczną cechą całej filozofii egzystencjalnej stanowi to, że w gruncie rzeczy rozumie ona „egzystencję” w taki sam sposób, w jaki Kierkegaard rozumiał „wyjątek”. Istotą „egzystowania” jest urzeczywistnianie (w przeciwieństwie do czystego kontemplowania) najbardziej uniwersalnych zasad życia.

Zdaniem Kierkegarda, to żarliwe pragnienie stania się subiektywnością rodzi się wówczas, gdy uświadamiamy sobie własny lęk przed śmiercią. Śmierć to wydarzenie, w którym jestem całkowicie samotna – jednostka, odcięta od codziennego życia. Myślenie o śmierci staje się „czynem”, ponieważ w jego trakcie człowiek sam siebie czyni subiektywnością oraz odseparowuje się od świata i codziennego, wspólnego życia z innymi ludźmi. Psychologicznie rzecz biorąc, to zwrócenie się ku własnemu wnętrzu opiera się na prostym założeniu, że kiedy przestają istnieć, przestaje mnie także obchodzić to, co jest. Wielu współczesnych myślicieli prostodusznie zaaprobowало to założenie, przyjmując je bez głębszego namysłu za pewnik, co jest swoistą cechą filozofii nowożytnej. Na założeniu tym opiera się nie tylko współczesne zafascynowanie życiem wewnątrz-

nym, ale i śmiertelna powaga – również zapoczątkowana przez Kierkegaarda – z jaką traktuje się chwilę obecną, ponieważ właśnie ta chwila jest rękomią egzystencji, czyli rzeczywistości.

Jednakże ten nowy, poważny stosunek do życia, wykorzystujący śmierć jako punkt wyjścia, niekoniecznie prowadzi do afirmacji życia czy ludzkiej egzystencji jako takiej. W istocie, dopiero Nietzsche i idący jego śladem Jaspers wyraźnie uczynili taką afirmację podstawą swojej myśli filozoficznej, i właśnie dlatego ich rozważania nie opierają się na negacji, lecz mają charakter pozytywny. Natomiast Kierkegaard, a po nim Heidegger zawsze uważali śmierć za „zaprzeczenie” ludzkiego bytowania, za dowód „nicości” człowieka. Pod tym względem Heideggerowska analiza śmierci i związanych z nią atrybutów życia ludzkiego przewyższa bodaj siłą i precyzją analizy Kierkegaarda.

Oczywiście ta charakterystyczna dla Kierkegaarda aktywność wewnętrzna, jego „stawanie się subiektywnością”, jest równoznaczne z odejściem od filozofii. Ta ostatnia jest potrzebna tylko do tego, by myśliciel mógł ustalić filozoficzne podstawy swojego buntu przeciwko filozofii. Podobną postawę, choć niejako na przeciwnym biegunie, reprezentuje Marks. On także wyraża filozoficzne przekonanie, że człowiek potrafi zmieniać świat, w związku z czym powinien przestać go jedynie interpretować. Zarówno Marks, jak i Kierkegaard chcieli bezzwłocznie przejść do działania; żadnemu z nich nie przyszło na myśl, że kiedy podało się w wątpliwość zalety kontemplacji i możliwość czysto kontemplatywnego poznania, trzeba znaleźć jakąś nową podstawę dla filozofii. W rezultacie Kierkegaard, aby opisać wewnętrzną aktywność podmiotu, zwrócił się do psychologii, a Marks, chcąc opisać zewnętrzną aktywność człowieka – do teorii polityki, z tą jednak różnicą, że Marks powrócił w istocie do bezpiecznej filozofii Hegla, którą zmienił – „stawiając ją z głowy na nogi” – w o wiele mniejszym stopniu, niż przypuszczał. Dla filozofii zastąpienie Heglowskiej zasady ducha Marksowską zasadą materii nie było aż tak doniosłe jak przywrócenie jedności pomiędzy człowiekiem i światem w sposób doktrynerski i czysto hipotetyczny, a więc taki, który absolutnie nie mógł trafić do przekonania współczesnemu człowiekowi.

Kierkegaard oddziaływał na późniejszy rozwój filozofii o wiele silniej od Marksa, ponieważ kurczowo trzymał się swojej niewiary w filozofię. To od niego cała filozofia przejęła swoje nowe, konkretne tematy. A oto najważniejsze z nich: śmierć – jako gwarancja *principium individuationis* [zasady ujednostkowania], ponieważ śmierć, choć najpowszechniejsza z powszechników, nieuchronnie godzi właśnie we mnie; przypadek – jako gwarancja rzeczywistości, która jest czymś danym i która mnie przytłacza, bo jest nieprzewidywalna i nieredukowalna do czystej myśli; wina – cecha wszelkiego ludzkiego działania, które jest z góry skazane na porażkę nie z powodu świata, lecz za sprawą swojej własnej natury: ponieważ zawsze biorę na siebie zadania, których następstw nie potrafię przewidzieć, a podejmując konkretne decyzje, robię jedną rzecz kosztem drugiej. Poprzez winę staję się więc realna, uwikłana w rzeczywistość.

W Jaspersowskiej *Psychologie der Weltanschauungen* te nowe tematy filozofii zostają po raz pierwszy przedstawione w klarowny sposób. Jaspers nazywa je „sytuacjami granicznymi”. Człowiek wchodzi w te sytuacje za sprawą swojej antynomicznej natury, a one dają mu rzeczywisty powód do zajęcia się filozofią. Już w swoich wczesnych pracach Jaspers próbuje zbudować na podstawie tych sytuacji całkowicie nowy rodzaj filozofii, a do tematów, przejętych od Kierkegarda, dodaje kolejny, który czasami nazywa walką, czasami zaś miłością, ale który, tak czy inaczej, staje się później w jego teorii „komunikacji” nową formą dyskursu filozoficznego. W przeciwieństwie do Jaspersa Heidegger usiłuje wykorzystać te nowe wątki do wskrzeszenia filozofii systematycznej w jak najbardziej tradycyjnym sensie.

## Jaźń jako bycie i nicość: Heidegger

Heideggerowska próba ponownego ugruntowania ontologii – wbrew Kantowi – doprowadziła do daleko idących zmian w tradycyjnej terminologii filozoficznej. Z tego powodu Heidegger na pierwszy rzut oka wydaje się zawsze bardziej rewolucyjny od Jaspersa, a owa terminologiczna fasada ogromnie przeszkadza

we właściwej ocenie jego filozofii. Heidegger mówi wyraźnie, że chce na nowo ustanowić ontologię, co może znaczyć tylko tyle, że zamierza przeciwstawić się destrukcji klasycznego pojęcia bycia, zapoczątkowanej przez Kanta. Nie ma powodu nie traktować tego zamierzenia poważnie, nawet jeśli ktoś dojdzie do wniosku, że ontologii w tradycyjnym sensie nie da się odbudować na fundamencie nowych kategorii, zrodzonych z buntu przeciwko filozofii.

W rzeczywistości Heidegger nie zbudował swojej ontologii, ponieważ drugi tom *Bycia i czasu* (*Sein und Zeit*) nigdy się nie ukazał. Na pytanie o sens bycia, filozof udziela prowizorycznej i zgoła niezrozumiałej odpowiedzi, mówiąc, że sensem tym jest czasowość. Wynika stąd – a Heideggerowska analiza *Dasein* (czyli ludzkiego sposobu bycia) jako uwarunkowanego przez śmierć nie pozostawia co do tego wątpliwości – że sensem bycia jest nicność. Toteż podjęta przez Heideggera próba stworzenia nowych podwalin dla metafizyki nie zakończyła się obiecwaną drugą częścią *Bycia i czasu*, w której autor zamierzał wykorzystać badania nad *Dasein* do wyświetlenia sensu bycia jako takiego. Zamiast tego otrzymaliśmy niewielką broszurę pod tytułem „Co to jest metafizyka?” (*Was ist Metaphysic?*), w której Heidegger, mimo wszystkich swoich oczywistych sztuczek werbalnych i sofizmatów, wykazuje w spójny logicznie sposób, że bycie w Heideggerowskim sensie słowa to nicność.

To, że filozofia współczesna uległa fascynacji ideą nicności, nie musi świadczyć o jakichś nihilistycznych skłonnościach tej filozofii. Jeśli problem nicności rozważamy w kontekście omawianego tu filozoficznego buntu przeciwko filozofii jako czystej kontemplacji i jeśli patrzymy nań jak na próbę uczynienia człowieka „panem bycia”, który może stawiać filozoficzne pytania, pozwalające mu od razu przechodzić do działania – wówczas przekonanie, że bycie jest w istocie nicnością, zyskuje nieocenioną wartość. Wychodząc z tego przekonania, człowiek może sobie wyobrazić, że jego pozycja wobec bycia jest taką samą pozycją, jaką zajmował Bóg przed stworzeniem świata, o którym wiemy, że powstał *ex nihilo* [z niczego]. Ujmowanie bycia jako nicności pozwala także zapomnieć o definicji



rzeczywistości jako czegoś danego z góry i uważać ludzkie działania nie tylko za bogopodobne, lecz wręcz za boskie. Oto, dlaczego w myśli Heideggera (choć on sam tłumaczy to inaczej) nicność staje się raptem aktywna i zaczyna „nicestwić” (*nichten*). Usiłuje zniszczyć bycie jako to, co dane, i „nicestwić” (*nichtend*) zając jego miejsce. O ile bycie, którego nie stworzyłam, jest czymś, czym sama nie jestem i czego nie znam, o tyle nicność wydaje się prawdziwie wolną domeną człowieka. Skoro nie mogę zostać stwórcą świata, to być może moją rolą jest jego niszczenie. (Sartre i Camus jasno i otwarcie analizują dziś tego rodzaju możliwość). Tak w każdym razie zakłada współczesny nihilizm, którego korzenie sięgają tradycyjnej ontologii; jest on bowiem ostateczną konsekwencją zuchwałej próby wpisania nowych pytań i nowych elementów w strukturę dawnej filozofii bytu.

Jednakże niezależnie od tego, jak zakończył się eksperyment Heideggera, jego wielką zaletą było podjęcie zagadnień, postawionych przez Kanta, a potem już przez nikogo nie rozwijanych. Na gruzach przedustawnej harmonii między byciem i myślą, istotą i istnieniem, jestestwami i tym, *czym* one są i co daje się pojąć rozumem, Heidegger – w swoim własnym przekonaniu – odnalazł taki byt, w którym istota i istnienie są tożsame, a bytem tym jest człowiek. Jego *essentia* to jego istnienie. „Istotą człowieka nie jest duch [...], lecz egzystencja”. Człowiek nie ma stałej natury; określa go to, że jest. Nie możemy pytać o ludzkie „co” w taki sam sposób, w jaki pytamy o to, czym są rzeczy. Możemy jedynie pytać, *ki m* jest człowiek.

Zdawało się, że człowiek, którego istota jest identyczna z jego istnieniem, pozwala na nowo postawić pytanie o bycie w ogóle. Aby zrozumieć kuszącą siłę tej idei, wystarczy sobie przypomnieć, że w tradycyjnej metafizyce to Bóg był bytem, w którym istota pokrywała się z istnieniem, a myślenie z działaniem, i który z tego powodu uchodził za transcendentny fundament wszechrzeczy. Filozofia *Dasein* stanowiła w istocie próbę uczynienia człowieka „panem istnienia”. Heidegger nazywa to „wyróżnioną, ontycznie zakorzenioną pozycją *Dasein*”, co nie zmienia faktu, że człowiek jest przez niego postawiony do-

kładnie w tym samym miejscu, które w tradycyjnej metafizyce przysługiwało Bogu.

Heidegger określa byt ludzki słowem *Dasein*. Pozwala mu to uniknąć używania terminu „człowiek” i nie jest bynajmniej przypadkowe. *Dasein* służy do przekształcenia człowieka w spłot kilku modalności bycia, które poddają się analizie unaoczniającej. Można w ten sposób pominąć te wszystkie ludzkie cechy, które Kant wstępnie zdefiniował jako wolność, godność i rozumność; pochodzą one z ludzkiej spontaniczności i dlatego nie poddają się analizie unaoczniającej, ponieważ jako cechy spontaniczne – źródłowe – są czymś więcej niż zwykłymi funkcjami bytu, a człowiek wykracza w nich poza samego siebie. Za ontologicznym podejściem Heideggera kryje się funkcjonalizm niewiele odbiegający od realizmu Hobbesa. Skoro bycie człowiekiem polega na tym, że się jest, to człowiek nie jest niczym więcej niż zbiorem pewnych sposobów bycia czy też funkcji w świecie (albo w społeczeństwie, powiedziałyby Hobbes). Zarówno funkcjonalizm Heideggera, jak i realizm Hobbesa tworzą ostatecznie taki model ludzkiej istoty, który sugeruje, że człowiek znacznie lepiej funkcjonowałby w ściśle zdeterminowanym świecie, ponieważ wówczas byłby „oswobodzony” z wszelkiej spontaniczności. Ten realistyczny funkcjonalizm, widzący w człowieku jedynie zbiór modalności bycia, jest z gruntu arbitralny, ponieważ doбором owych modalności nie kieruje żadna idea człowieka. Miejsce człowieka zajmuje „jaźń”, w tym sensie, że główną cechą *Dasein* (bytu ludzkiego) stanowi to, iż „troszczy się on o siebie”. Ów autorefleksyjny charakter *Dasein* można rozumieć „egzystencjalnie” – i to jest wszystko, co pozostaje z człowieczej wielkości i wolności.

Dla Heideggera to rozumienie własnej egzystencji jest samo w sobie aktem filozoficznym: „Dociekanie filozoficzne jako takie należy rozumieć w sensie egzystencjalnym jako możliwość bycia, stojącą przed każdym egzystującym *Dasein*”. Filozofia to szczególnie doniosły sposób istnienia *Dasein*, co zresztą mówił już – innymi słowami – Arystoteles, dla którego *bios theoretikos*, życie kontemplacyjne, stanowi najwyższą dostępną człowiekowi możliwość. Jest to tym bardziej istotne, że filozofia

Heideggera ujmuje człowieka jako rodzaj *summum ens*, „pana istnienia”, w którym egzystencja i esencja są jednym i tym samym. Kiedy odkryto, że człowiek jako byt posiada właściwości, które sam przez długi czas przypisywał Bogu, okazało się, że taki byt jest też w gruncie rzeczy bezsilny i że w rezultacie nie ma żadnego „pana istnienia”. Cała reszta, to różne modalności bycia, nikomu i niczemu niepodlegające.

Natura *Dasein* nie polega na tym, że ów byt po prostu jest, ale raczej na tym, że skupia się on na samym swoim istnieniu jako takim. Heidegger nazywa to skupienie „troską”; leży ona u podstaw wszelkiego codziennego troszczenia się o rzeczy należące do świata. Troska ma prawdziwie autorefleksyjny charakter. Tylko z pozoru kieruje się ku temu, czym akurat jest zaabsorbowana w danej chwili. Tak naprawdę jednak istnieje zawsze „ze względu na” (*Um-willen*).

Tym, o co troszczy się *Dasein*, jest „egzystencja”, nieustannie zagrożona przez śmierć i ostatecznie skazana na zgon. *Dasein* pozostaje w stałym związku z tą zagrożoną egzystencją. Tylko z perspektywy egzystencji można zrozumieć wszelkie odmiany zachowań ludzkich i tylko z tej perspektywy możliwa jest jakaś jednolita analiza bytu ludzkiego. Wyznaczniki egzystencji człowieka (określające jego konkretną obecność, jego „właśnie to”) nazywa Heidegger „egzystencjaliami”, a ich wzajemne powiązania – „egzystencjalnością”. Natomiast „egzystencyjność” oznacza u niego indywidualną możliwość zrozumienia owych egzystencjaliów i w konsekwencji – egzystowanie w ścisłym sensie tego słowa. W pojęciu „egzystencyjności” powraca pytanie, nurtujące filozofów od czasu Schellinga i Kierkegaarda, a mianowicie: „jak może istnieć to, co uniwersalne”, wraz z odpowiedzią, udzieloną już wcześniej przez Kierkegaarda.

Nie licząc Nietzschego – który przynajmniej starał się uczynić człowieka prawdziwym „panem istnienia” – myśl Heideggera jest pierwszą filozofią absolutnie i wyłącznie „z tego świata”. Najważniejszym bowiem składnikiem bytu ludzkiego jest bycie-w-świecie, w którym całkiem po prostu chodzi o przetrwanie. A tego właśnie rzeczywistość odmawia człowiekowi, w związku z czym podstawowym przejawem bycia-w-świecie jest wy-

obcowanie, odczuwane jako bezdomność i trwoga. W trwodze, która jest fundamentalnym lękiem przed śmiercią, znajduje odzwierciedlenie to, że człowiek nie jest w świecie u siebie. „Bycie-w” (*In-Sein*) zbiega się z egzystencyjnym niebyciem-u-siebie. To jest właśnie wyobcowanie.

*Dasein* mogłoby być naprawdę sobą tylko wtedy, gdyby zdołało wycofać się z bycia-w-świecie w głąb siebie samego, ale do tego nigdy nie dopuści jego własna natura i właśnie z powodu swej natury *Dasein* zawsze pozostaje w rozdźwięku z sobą. „*Dasein* znajduje się zawsze z dala od siebie jako prawdziwej możliwości-bycia-sobą; wpada bowiem w «świat»”. Jedynie w chwili śmierci, która zabiera go z tego świata, człowiek ma pewność bycia sobą. Jest wtedy „tym kimś”, zawartym w *Dasein*. („Słowem «ja sam» odpowiadamy na pytanie: «kto», zawarte w *Dasein*”).

Wraz ze sprowadzeniem *Dasein* z powrotem do „jaźni”, bez podjęcia problematyki człowieka, pytanie o sens bycia zostało porzucone i zastąpione pytaniem bardziej fundamentalnym dla tej filozofii, a mianowicie pytaniem o sens „jaźni”. Rzecz w tym, że pytanie to wydaje się nie mieć odpowiedzi, ponieważ „ja”, wzięte w absolutnej izolacji, jest pozbawione treści; a kiedy nie jest izolowane, lecz zostaje wciągnięte w codzienne życie „ich”, przestaje być „jaźnią”. Ów ideał „jaźni” stanowi konsekwencję Heideggerowskiego przypisania człowiekowi takich cech, jakie w tradycyjnej ontologii posiadał Bóg. Byt najwyższy można sobie wyobrazić tylko jako pojedynczy, unikalny i niemający sobie równych. To, co Heidegger uparcie nazywa „upadkiem”, obejmuje te wszystkie odmiany ludzkiego istnienia, w których człowiek nie jest Bogiem, lecz żyje w świecie wspólnie ze swoim gatunkiem.

Sam Heidegger oparł się temu żarliwemu, zrodzonemu z pychy pragnieniu, aby stać się „jaźnią”; żadna wcześniejsza filozofia nie pokazuje tak wyraźnie jak jego własna, że ów cel jest jedyną bodaj rzeczą, jakiej człowiek nigdy nie może osiągnąć.

W myśli Heideggera do „upadku” człowieka dochodzi w sposób następujący: jako żyjący-w-świecie, człowiek nie tworzy sam siebie, lecz zostaje „wrzucony” (*geworfen*) w swoje bytowanie. Próbuje uciec od tego „porzucenia” (*Geworfenheit*) za

pomocą „projekcji” (*Entwurf*), antycypując śmierć jako swoją krańcową możliwość. Ale „u podstaw porzucenia, jak również u podstaw projekcji, leży ostatecznie nicość”. Człowiek nie decyduje sam o swoim przyjsciu na świat, ani – na ogół – o swoim odejściu ze świata. (W filozofii Heideggera nie ma miejsca na samobójstwo. Gdy jednak Camus twierdzi, że „Il n'y a qu'un problème philosophique vraiment sérieux: c'est le suicide” [„jest tylko jeden problem filozoficzny prawdziwie poważny: samobójstwo”], to po prostu wyciąga logiczny wniosek z opisanej sytuacji, tyle że niezgodny z poglądami samego Heideggera, który nie pozostawia człowiekowi wolnego wyboru, nawet jeśli chodzi o popełnienie samobójstwa). Innymi słowy, charakter bytu ludzkiego jest określony przede wszystkim przez to, czym człowiek nie jest, przez jego nicość. Jedyne, co może zrobić „jaźń”, żeby być sobą, to „zdecydowanie” zaakceptować fakt, że w swojej egzystencji jest „negatywną podstawą swojej nicości”.

W swoim „zdecydowaniu”, by stać się tym, czym z powodu swojej „nicości” człowiek stać się nie może – a mianowicie „jaźnią”, uświadamiamy sobie, że „*Dasein* jako takie jest winą”. Bytowanie człowieka jest tego rodzaju, że w swoim nieustannym upadaniu w świat, zarazem słyszy on wciąż „z głębi swego bytu głos sumienia”. Dlatego życie na sposób egzystencji oznacza, że „wola-posiadania-sumienia zobowiązuje się do bycia-winnym”. Owocem tego postanowienia jest „jaźń”.

Zasadniczą cechą „jaźni” jest jej absolutna osobność, radykalne oddzielenie od wszystkich innych. Aby zdefiniować tę zasadniczą cechę, Heidegger wprowadza antycypację śmierci jako jedno z egzystencjaliów, ponieważ właśnie w obliczu śmierci człowiek uświadamia sobie absolutny charakter *principium individuationis*. Śmierć przecina jego więzi z innymi ludźmi, którzy jako „oni” nieustannie udaremniają jego bycie „sobą”. Choć śmierć może być kresem *Dasein*, jest też gwarancją, że w ostatecznym rozrachunku jedyna naprawdę ważna rzecz to moje własne „ja”. Doświadczając śmierci jako nicości *par excellence*, mam sposobność poświęcić się bez reszty byciu sobą i, w poczuciu aksjomatycznej winy, uwolnić się raz na zawsze od krępującego mnie świata.

Owoce tej absolutnej izolacji jest pojęcie „jaźni”, będące całkowitym przeciwieństwem pojęcia „człowiek”. Od czasu Kanta za istotę człowieka uważano to, że każda poszczególna osoba reprezentuje całą ludzkość; od czasu zaś rewolucji francuskiej oraz deklaracji praw człowieka i obywatela, pojęcie człowieka oznaczało, iż cała ludzkość może być poniżona lub wywyższona w każdej jednostce. Natomiast „jaźń” wiąże się z koncepcją człowieka, który jako jednostka „egzystuje” zgoła niezależnie od ludzkości, nie reprezentując nikogo poza samym sobą i niczego poza własną nicością. O ile Kantowski imperatyw kategoryczny kładł nacisk na to, że człowiek w każdym swoim uczynku musi brać odpowiedzialność za całą ludzkość, to doświadczenie przepojonej winą nicości kładzie nacisk na coś dokładnie przeciwnego, a mianowicie na wykluczenie przez „jaźń” całej ludzkości. „Jaźń” rozumiana jako sumienie zajęła miejsce człowieczeństwa, a bycie człowiekiem zostało zastąpione przez „bycie sobą”.

Później, i niejako po fakcie, Heidegger sięgnął po zmitologizowane i mętne pojęcia w rodzaju „ludu” i „ziemi”, próbując zapewnić swoim odizolowanym „jaźniom” wspólny grunt. Jest jednak rzeczą oczywistą, że tego typu pojęcia mogą nas jedynie wyprowadzić poza obręb filozofii, w stronę przesądów, gloryfikujących Naturę. Jeśli do pojęcia człowieka nie należy to, że zamieszkuje on Ziemię wraz z innymi sobie podobnymi istotami, wówczas wszystkim, co mu pozostaje, jest czysto mechaniczne pojednanie, za pośrednictwem którego zatอมizowane „jaźnie” zyskują pewną wspólną podstawę, zasadniczo jednak obcą ich naturze. Jedynym rezultatem tego sztucznego pojednania może być zorganizowanie owych skupionych wyłącznie na sobie „jaźni” w jakąś „nad-jaźń” – po to, aby w miarę skutecznie przejść od „zdecydowanie zaakceptowanej winy” do działania<sup>2</sup>.

<sup>2</sup> Skądinąd warto by się zastanowić, czy filozofia Heideggera słusznie jest traktowana z tak wielką powagą – tylko dlatego, że sama zajmuje się bardzo poważnymi sprawami. W każdym razie swoim politycznym zachowaniem Heidegger ostrzegł nas aż nadto wyraźnie, że nie można go lekceważyć. [Jak wiadomo, w 1933 roku wstąpił on w ogromnie sensacyjny sposób do partii narodowosocjalistycznej, co zdecydowanie odróżnia go od innych wybit-

## Cechy ludzkiej egzystencji: Jaspers

Historycznie rzecz biorąc, nasze omówienie współczesnej filozofii egzystencjalnej należałoby raczej rozpocząć od Jaspersa. Jego *Psychologie der Weltanschauungen*, której pierwsze wydanie ukazało się w roku 1919, jest bez wątpienia pierwszą książką tej nowej „szkoły”. Przeciwno rozpoczynaniu od Jaspersa przemawiają jednak inne ważne powody, z których jeden, czysto zewnętrzny, jest taki, że fundamentalna, trzynomowa *Filozofia* Jaspersa została wydana drukiem mniej więcej pięć lat po opublikowaniu *Sein und Zeit*. Co ważniejsze jednak, filozofia Jaspersa wciąż ewoluuje i pozostaje o wiele nowocześniejsza od Heideggerowskiej, w tym sensie, że nadal w bezpośredni sposób oddziałuje na współczesną myśl filozoficzną. Oczywiście koncepcje Heideggera także na nią oddziałują, jednak ze względu na swój specyficzny charakter wiodą albo do polemik, albo do radykalizowania własnego stanowiska Heideggera, tak jak to się dzieje dzisiaj w filozofii francuskiej. Heidegger albo więc wniósł ostatecznie słowo do filozofii współczesnej, albo będzie

nych uczonych tamtego czasu. Poza tym, jako rektor uniwersytetu we Fryburgu, zabronił wejścia na wydział Husserlowi – swojemu dawnemu nauczycielowi i przyjacielowi, po którym objął katedrę – tylko dlatego, że Husserl był Żydem. Mówi się także, że zaoferował francuskim władzom okupacyjnym swoją pomoc w reedukacji narodu niemieckiego}.

Wszystko to jest tak nedorzeczne, a stan myśli politycznej w Niemczech tak beznadziejny, że chciałoby się puścić całą sprawę w niepamięć. Przeciwno temu, oprócz innych rzeczy, przemawia jednak fakt, że cały ten sposób postępowania ma tak wyraźne odpowiedniki w niemieckim romantyzmie, iż trudno mówić o jakiejś przypadkowej zbieżności, wynikającej z czysto osobistych skaz charakteru. Heidegger naprawdę jest ostatnim (miejmy nadzieję) romantykiem – kimś w rodzaju ogromnie utalentowanego Friedricha Schellinga czy Adama Mullera, a jego całkowity brak odpowiedzialności można przypisać duchowej niepowadze, która po części wyrasta z błędnego przekonania o własnym geniuszu, po części zaś z rozpacz.

[Fragment umieszczony w nawiasie pochodzi z angielskiej wersji tekstu, opublikowanej w 1946 roku. Najwyraźniej został on usunięty z pierwotnej – choć później wydanej – wersji niemieckiej. Zob. listy nr 40 i 42 (datowane: 9 lipca i 9 lipca 1946) w tomie *Hannah Arendt–Karl Jaspers correspondence 1926–1969*, wydanym przez Lotte Kohler i Hansa Sanera, Nowy Jork 1992 (przyp. wyd. amer.)].

musiał zerwać z własną filozofią. W przeciwieństwie do tego ciągłość myśli Jaspersa pozostaje nienaruszona; uczestniczy on aktywnie w filozofii współczesnej, wciąż przyczynia się do jej rozwoju i ma w niej decydujący głos.

W swojej *Psychologie der Weltanschauungen* Jaspers zrywa z tradycyjną filozofią, opisując i relatywizując wszystkie systemy filozoficzne jako konstrukcje mitologiczne, w których ludzie szukają ucieczki od rzeczywistych problemów egzystencji. W *Weltanschauungen* [światopoglądach], które wmawiają nam, że uchwyciły sens życia, i w systemach, które przedstawiają siebie jako „spójne teorie Całości”, Jaspers widzi jedynie puste „skorupy”. Zniekształcają one doświadczenie „situacji granicznych” i przynoszą fałszywy, z gruntu niefilozoficzny spokój umysłu. Obierając sytuacje graniczne za punkt wyjścia, Jaspers próbuje rozwijać nowy rodzaj filozofowania, oparty na Kierkegaardzie i Nietzsche. Podstawowym zadaniem tego filozofowania nie jest pouczenie; polega ono natomiast na „nieustannym pobudzaniu, na nieustannym wezwaniu (wyróżn. moje; H.A.), do siły żywotnej obecnej w nas samych i w innych ludziach”. Oto sposób, w jaki Jaspers uczestniczy w buncie przeciwko filozofii, od którego zaczęła się filozofia współczesna. Usiłuje przekształcić filozofię w filozofowanie i znaleźć metodę, pozwalającą przekazywać „wyniki” filozofowania w taki sposób, aby utraciły charakter gotowych rozwiązań.

I dlatego właśnie sama komunikowalność jako taka staje się jednym z centralnych zagadnień jego filozofii. Zdaniem Jaspersa, komunikacja stanowi najważniejszą formę filozoficznego uczestnictwa, będącego zarazem wspólnym filozofowaniem; jego celem nie jest podawanie gotowych rozwiązań, lecz „rozświetlanie egzystencji”. Podobieństwo tej metody do Sokratejskiej majeutyki jest oczywiste, z tym, że to, co Sokrates nazwałby metodą majeutyczną, Jaspers określa jako wezwanie. To przesunięcie akcentu jest zamierzone. Jaspers korzysta *de facto* z metody Sokratesa, ale usuwa z niej element pedagogiczny. U Jaspersa, podobnie jak u Sokratesa, nie ma żadnego „filozofa”, o którym od czasów Arystotelesa sądzono, że wie dzie żywo odmienny od życia zwykłych ludzi. Jaspers, inaczej niż Sokra-



tes, nie przyznaje wyróżnionej pozycji nawet temu, kto zadaje pytania, ponieważ w procesie komunikacji filozof porusza się, z samej zasady, wśród równych sobie, do których może się zwrócić z wezwaniem i którzy z kolei mogą się zwrócić do niego. To zaś sprawia, że filozofia przestaje być jedną z dyscyplin naukowych o zastrzeżonym dla siebie obszarze badań, a filozof traci wszelkie specjalne uprawnienia.

Jeśli zdarza się, że Jaspers przedstawia gotowe wyniki swoich dociekań, wyraża je w formie „żartobliwej metafizyki”, prezentując pewne procesy myślowe w sposób, który zawsze ma charakter eksperymentu, nigdy zaś sztywnego ustalenia. Jego rozważania są rodzajem propozycji; Jaspers zachęca innych, by przyłączyli się do niego w myśleniu, by filozofowali razem z nim.

Dla Jaspersa egzystencja nie jest odmianą bycia, lecz formą ludzkiej wolności, formą, w której „człowiek, jako potencjalna spontaniczność, odrzuca pojęcie samego siebie jako zwykłego skutku”. Egzystencja nie jest bytem ludzkim jako takim ani czymś danym z góry; to raczej „człowiek, w swoim *Dasein*, jest potencjalną egzystencją”. Słowo „egzystencja” oznacza tutaj, że człowiek osiąga rzeczywistość tylko w tej mierze, w jakiej działa, opierając się na własnej wolności, zakorzenionej w spontaniczności, i „poprzez komunikację łączy się z wolnością innych”.

Nadaje to nowy sens wnikaniu w konkretność rzeczy, w ich „to-oto”, którego nie można przekształcić w myśl, nie odbierając jednocześnie rzeczom ich realnego istnienia. Konkretność danego bytu – czy to w postaci rzeczywistości świata, czy nieprzywydywalności naszych bliźnich, czy też faktu, że nikt z nas nie stworzył sam siebie – staje się tłem, na którym uwidacznia się ludzka wolność; staje się niejako zarzewiem tej wolności. To, że nie potrafię przekształcić rzeczywistości w myśl, oznacza tryumf mojej potencjalnej wolności. Mówiąc paradoksalnie: tylko dlatego, że nie stworzyłam sama siebie, jestem wolna. Gdybym była stwórczynią samej siebie, mogłabym siebie przewidzieć i w konsekwencji przestałabym być wolna. W świetle tych ustaleń, pytanie o sens bycia może pozostać w zawieszeniu, co po-

zwala nań odpowiedzieć w następujący sposób: „Bycie ma taką budowę, że możliwe jest *Dasein*”.

Bycie uświadamiamy sobie wówczas, gdy od „wymagowanego świata, zbudowanego wyłącznie z rzeczy dających się pomyśleć” dochodzimy w myśli do granicy rzeczywistości, której już nie da się uchwycić jako przedmiotu czysto intencjonalnego ani jako czystej możliwości. Docieranie myślą do granic tego, co daje się pomyśleć, Jaspers nazywa transcendowaniem, a jego „żartobliwa metafizyka” polega na uporządkowaniu takich wykraczających poza siebie aktów myślowych. Kluczowe znaczenie ma tutaj fakt, że człowiek, jako „pan swoich myśli”, jest czymś więcej niż jakiegokolwiek poruszenia jego umysłu. Filozofowanie nie stanowi więc najwyższego, „egzystencjalnego” sposobu bycia człowieka, lecz raczej przygotowanie do spotkania z rzeczywistością: zarówno rzeczywistością samego siebie, jak i świata. „Wraz z wykroczeniem poza wszelką wiedzę o świecie, zamykając bycie w ustalonych kategoriach, filozofowanie wchodzi w stan zawieszenia, w którym apeluje do mojej wolności i, wprawiając w ruch transcendowanie, tworzy obszar nieograniczonego działania”. To „działanie”, rodzące się z „sytuacji granicznych”, wchodzi w świat poprzez komunikację międzyludzką, apelując zaś do władz wspólnego wszystkim ludziom rozumu, daje nam gwarancję czegoś uniwersalnego. Dzięki działaniu, filozofowanie tworzy ludzką wolność w świecie i w ten sposób staje się „załącznikiem, choćby najmniejszym, tworzenia świata”.

Zdaniem Jaspersa, funkcja myślenia polega na prowadzeniu człowieka do pewnych doświadczeń, wobec których samo myślenie (choć nie człowiek, który myśli) jest bezradne, doznaje klęski. W tej bezradności myśli (ale nie człowieka) człowiek – który jako realny i wolny byt jest czymś więcej niż myśl – doświadcza czegoś, co Jaspers nazywa „szyfrem transcendencji”. To, że transcendencji doświadczamy jako szyfru jedynie w sytuacji klęski, samo w sobie jest znamieniem egzystencji, która „uświadamia sobie nie tylko to, że nie stworzyła swojego własnego *Dasein* i że jako *Dasein* nie potrafi zapobiec własnej, nieuniknionej destrukcji, lecz również to, że nawet jako wolność nie zawdzięcza swego istnienia samej sobie”.

Jaspersowskiej „klęski” nie należy mylić z tym, co Heidegger nazywa „upadaniem” albo „wpadaniem”, a co sam Jaspers określa jako „odpadnięcie” czy „ześlizgnięcie” (*Abgleiten*), mając na myśli utratę kontaktu z realnym ludzkim byciem. Jaspers często opisywał i wyjaśniał to „odpadnięcie” w kategoriach psychologicznych, natomiast w przeciwieństwie do Heideggera nie traktował go jako nieuchronnego elementu struktury bytu ludzkiego. W przekonaniu Jaspersa, każda ontologia, utrzymująca, że potrafi powiedzieć, czym naprawdę jest bycie, absolutyzuje jedynie poszczególne kategorie bytu. Egzystencjalne znaczenie takiego absolutyzowania polega na tym, że odziera ono człowieka z jego wolności, która może istnieć tylko wtedy, gdy nie wiemy, czym bycie naprawdę jest.

Ujmując rzecz formalnie: bycie jest transcendencją i jako takie stanowi „rzeczywistość, której nie da się przekształcić w potencjalność”. Rzeczywistości tej nie mogą więc sobie wyobrazić jako nieistniejącej, tak jak to mogą zrobić w przypadku poszczególnych rzeczy. „Wagę rzeczywistości” odczuwam dopiero wtedy, gdy moje myślenie przegrywa w starciu z „tym-oto” rzeczywistości. Porażka myśli jest zatem warunkiem, umożliwiającym egzystencję, wolną egzystencję, która wciąż próbuje przekraczać ten zastany, dany świat. Wskutek porażki samego myślenia, egzystencja, doświadczająca „wagi rzeczywistości”, może odnaleźć swoją własną drogę do rzeczywistości i należeć do niej w jedyny właściwy dla siebie sposób, a mianowicie wybierając ją.

Doznając porażki, człowiek uczy się, że ani nie zna, ani nie tworzy bycia, i dlatego nie jest Bogiem. Doświadczenie to uświadamia mu ograniczenia własnej egzystencji, których zakres próbuje określić przez filozofowanie. Nie będąc w stanie przekroczyć wszystkich ograniczeń, człowiek doświadcza rzeczywistości, danej mu jako szyfr transcendencji, którą on sam nie jest.

Filozofia ma uwolnić człowieka „od iluzorycznego świata rzeczy tylko pomyślanych” i umożliwić mu „ponowne znalezienie drogi do rzeczywistości”. Myśl filozoficzna nie może nigdy ignorować faktu, że rzeczywistości nie da się przekształcić

w coś tylko pomyślanego; w istocie, podstawowym celem myśli filozoficznej jest „uwydatnianie [...] tego, co nierozstrzygalne dla intelektu”. Jest to tym ważniejsze, że „rzeczywistość myślącego jest wcześniejsza niż jego myślenie”, a jego rzeczywista wolność określa, o czym będzie on lub nie będzie myślał.

W sprawozdaniu takim jak nasze nie sposób oddać prawdziwej istoty filozofii Jaspersa, ponieważ zawiera się ona przede wszystkim w samym sposobie jego filozofowania. Jaspers podejmuje wszystkie podstawowe pytania filozofii współczesnej, na żadne z nich nie udziela jednak rozstrzygającej odpowiedzi. Można by powiedzieć, że wytycza drogi, po których powinna się poruszać współczesna filozofia, jeśli nie chce zabrnąć w ślepią uliczkę pozytywistycznego lub nihilistycznego fanatyzmu.

Spśród tych dróg, najważniejsza wydaje się droga następująca: bycie jako takie nie jest poznawalne; można go doświadczyć jedynie jako czegoś „wszechogarniającego”. Podważa to antyczną ontologię, która, by tak rzec, miała oko na poszczególne byty, w nadziei, że odnajdzie sam byt jako taki – tak jakby był on jakąś magiczną, wszechobecną substancją, kryjącą się za wszystkim, co jest, a językowo wyrażoną w słówku „być”. Kiedy konkretny świat został uwolniony od tego widma bytu oraz od złudzenia, że jesteśmy w stanie przeniknąć to widmo myślą, również filozofia uwolniła się od konieczności wyjaśniania wszystkiego monistycznie, na podstawie jednej, jedynej zasady, czyli właśnie owej wszechobecnej substancji. Zamiast tego, możemy się zgodzić na „rozcłonkowanie bycia” (które w konsekwencji nie oznacza już „bytu” starożytnych ontologii). Możemy także wyjść naprzeciw współczesnemu poczuciu wyobcowania, a także współczesnemu pragnieniu, aby w świecie, niebędącym już naszym domem, stworzyć jakiś ludzki świat, w którym bylibyśmy u siebie. To tak, jakby wraz z pojęciem bycia jako „wszechogarniającego”, wyłoniły się zarysy wyspy, na której człowiek – niezagrożony już przez mroczną, niepoznawalną aurę, która w tradycyjnej filozofii spowija wszystkie rzeczy jako pewna dodatkowa jakość – może wreszcie cieszyć się wolnością.

Obszar tej wyspy wyznaczają sytuacje graniczne, w których człowiek doświadcza przeciwności, stanowiących bezpośrednio

uwarunkowania jego wolności i dających podstawę jego działaniom. Za sprawą tych przeciwności człowiek może „rozjaśnić” swoją egzystencję i określić, co jest, a czego nie jest w stanie zrobić. W ten sposób przestaje być tylko „skutkiem” i staje się „egzystencją”, co u Jaspersa jest tylko inną nazwą bytu ludzkiego w ścisłym sensie słowa.

Egzystencja jako taka nie żyje nigdy w izolacji. Żyje wyłącznie w komunikacji z innymi i ze świadomością ich istnienia. Inni ludzie nie są (jak u Heideggera) elementem egzystencji, który jest strukturalnie nieodzowny, ale zarazem stanowi przeszkodę dla „jaźni”. Wprost przeciwnie: egzystencja może się rozwijać tylko w życiu dzielonym wraz z innymi ludzkimi istotami, które zamieszkują wspólny dla nas wszystkich świat. W takim pojęciu komunikacji mieści się nowe, nie w pełni jeszcze rozwinięte pojęcie człowieczeństwa, które zakłada, że komunikacja jest fundamentem egzystencji człowieka. Tak czy owak, wewnątrz „wszechogarniającego” bycia ludzie żyją i działają razem, a czyniąc tak, ani nie gonią za zjawą „jaźni”, ani nie ulegają butnemu złudzeniu, że sami są stwórcami bycia.

Właściwy naturze człowieka ruch myśli ku transcendencji i nieodłączna od tego ruchu porażka myśli doprowadzają nas w końcu do uznania, że człowiek jako „pan swoich myśli” jest nie tylko czymś więcej niż to, co myśli (a już sam ten fakt wystarczyłby zapewne do stworzenia nowej definicji ludzkiej godności), ale jest także czymś więcej niż „sobą” i pragnącym czegoś więcej niż siebie. Zrozumienie tego kończy w filozofii egzystencji okres zaabsorbowania własnym „ja” człowieka.

# Lis Heidegger

Heidegger oświadcza z wielką dumą: „Ludzie mówią, że Heidegger to lis”. A oto prawdziwa opowieść o lisie Heideggerze:

Był raz lis tak mało szczywany, że nie tylko bez przerwy wpadał w sidła, ale nie potrafił nawet odróżnić sideł od nie-sideł. Prócz tego miał jeszcze jedną wadę. Coś było nie w porządku z jego futrem, tak że nie posiadał żadnej naturalnej ochrony przed trudami lisiego życia. Całą młodość spędził, klucząc wśród pułapek zastawianych przez ludzi, a gdy już, by tak rzec, nie miał na futrze ani jednego nietkniętego miejsca, postanowił wycofać się z lisiego świata i zabrać za budowanie nory. Ze swoją zadziwiającą nieumiejętnością odróżniania sideł od nie-sideł – mimo licznych doświadczeń z potrzaskami – wpadł na pomysł zgoła niesłychany: zrobił sobie norę-pułapkę. Schronił się w niej, nadał jej wygląd normalnej nory – nie z powodu przebiegłości, ale dlatego, że zawsze myślał, iż pułapki innych są ich norami – po czym postanowił stać się chytrym na swój własny sposób i przysposobić dla innych pułapkę, którą zbudował dla siebie i która pasowała tylko do niego. Raz jeszcze wyszła na jaw jego nieporadność: pułapka nikogo nie przyciągała, bo on sam siedział w środku. To go irytowało. Wiadomo przecież, że wszystkie lisy, pomimo swojej przebiegłości, od czasu do czasu wpadają w sidła. Dlaczego lisia pułapka – i to zbudowana przez kogoś znajdującego się na rzeczy o wiele lepiej niż in-

ne lisy – miałyby ustępować wnykom zakładanym przez ludzi i myśliwych? Ach, widocznie w zbyt małym stopniu wyglądała na pułapkę! Nasz lis doszedł więc do przekonania, że musi pięknie przyozdobić swoją pułapkę i opatrzyć ją nieomylnymi znakami, które mówiły: „Chodźcie wszyscy – to jest pułapka; najcudniejsza pułapka na świecie”. Odtąd stało się jasne, że nikt nie zabłądzi tam przez pomyłkę. Niemniej jednak wielu przychodziło. Pułapka była bowiem norą naszego lisa i jeśli ktoś chciał go zastać w domu, musiał wejść w potrzask. Ma się rozumieć, każdy – oprócz naszego lisa – mógł wyjść z powrotem. Pułapka była skrojona, dosłownie, na jego własną miarę. Jednakże siedzący w pułapce lis mawiał z dumą: „Odwiedza mnie tutaj tak wielu gości, że stałem się najlepszym z wszystkich lisów”. I jest w tym coś z prawdy. Nikt bowiem nie zna pułapek tak dobrze jak ten, kto tkwi w nich przez całe życie.

## Francuski egzystencjalizm

Wykład z filozofii wywołuje zamieszki, setki tłoczą się na sali, a tysiące odchodzą z kwitkiem. Książki o problemach filozoficznych niegłoszące taniego credo i nieoferujące panaceum, lecz przeciwnie, tak trudne, że wymagają prawdziwego myślenia, sprzedają się jak powieści detektywistyczne. Sztuki, w których akcja zawarta jest w słowach, a nie w intrydze, i w których dialogach obecna jest refleksja i idee, wystawiane są miesiącami i oglądają je rozentuzjasmowane tłumy. Analizy dotyczące sytuacji człowieka w świecie, fundamentów relacji międzyludzkich, Bytu i Nicości nie tylko zrodziły nowy ruch literacki, lecz również przedstawiają się jako możliwe wskazówki dla świeżej orientacji politycznej. Filozofowie przemieniają się w gazetowych dziennikarzy, dramaturgów, powieściopisarzy. Nie należą do uniwersyteckich fakultetów, lecz tworzą „cyganerię”, która mieszka w hotelach i żyje w kawiarniach – wiodąc życie publiczne aż do wyrzeczenia się prywatności. Ale nawet sukces albo to, co się nim wydaje, nie może zmienić ich w poważanych nudziarzy.

To właśnie dzieje się wedle wszelkich sprawozdań w Paryżu. Jeśli ruch oporu nie wywołał europejskiej rewolucji, wydaje się, że sprowadził – przynajmniej we Francji – prawdziwy bunt intelektualistów, których uległość w stosunkach z nowoczesnym społeczeństwem była jednym z najsmutniejszych aspektów po-



nurego widowiska Europy w okresie międzywojennym. A Francuzi wydawali się dotychczas uważać argumenty swoich filozofów za ważniejsze niż gadaninę i kłótnie swoich polityków. Może to oczywiście odzwierciedlać chęć ucieczki od działania politycznego w teorię, która jedynie opowiada o działaniu, czyli w aktywizm: może to jednak również oznaczać, że w obliczu duchowego bankructwa lewicy i bezpłodności starej elity rewolucyjnej – które doprowadziły do desperackich wysiłków w restauracji wszystkich partii politycznych – więcej ludzi, niż możemy sobie wyobrazić, ma poczucie, że odpowiedzialność za działanie polityczne jest zbyt wielka, żeby ją przyjąć, zanim nie zostaną położone nowe fundamenty, zarówno etyczne, jak i polityczne, i że dawna tradycja filozofii, która jest głęboko zakorzeniona nawet w najmniej filozoficznej jednostce, jest w rzeczywistości przeszkodą dla nowej myśli politycznej.

Nazwa tego nowego ruchu brzmi „egzystencjalizm”, a jego główni przedstawiciele to Jean-Paul Sartre i Albert Camus, jednak termin „egzystencjalizm” wywołał tak wiele nieporozumień, że Camus już oświadczył publicznie: „Nie, nie jestem egzystencjalistą”. Pojęcie to wywodzi się z nowoczesnej filozofii niemieckiej, która odżyła natychmiast po pierwszej wojnie światowej i silnie oddziaływała na myśl francuską przez ponad dekadę; jednak czymś nieistotnym byłoby śledzenie i definiowanie źródeł egzystencjalizmu w kategoriach narodowych z tego prostego powodu, że zarówno niemieckie, jak i jej francuskie przejawy wywodzą się z tego samego okresu i mniej więcej identycznego dziedzictwa kulturowego.

Francuscy egzystencjaliści, chociaż wewnętrznie bardzo zróżnicowani, tworzą jedność w dwóch głównych punktach: po pierwsze, ścisłego odrzucenia tego, co nazywają *l'esprit se sérieux* i, po drugie, gniewnej odmowy akceptacji świata takiego, jakim jest, jako naturalnego, z góry przeznaczonego środowiska człowieka.

*L'esprit se sérieux*, który wedle tej nowej filozofii jest grzechem pierwotnym, można utożsamić z byciem poważanym. „Poważny” człowiek to taki, który myśli o sobie *jako szefie swojej firmy, jako kawalerze Legii Honorowej, jako członku fa-*

kultetu, ale też *jako* ojcu, *jako* mężu, czy też jako jakiegokolwiek innej na wespół naturalnej, na wespół społecznej funkcji. Poprzez to bowiem zgadza się na utożsamieni siebie z przypadkową funkcją narzuconą przez społeczeństwo. *L'esprit se sérieux* to negacja wolności, ponieważ prowadzi człowieka do zgody i akceptacji koniecznego zniekształcenia, jakie każda istota ludzka musi przejść, kiedy jest dopasowywana do społeczeństwa. Ponieważ każdy wie wystarczająco dobrze w głębi swojej duszy, że nie jest tożsamy ze swoją funkcją, *l'esprit se sérieux* wskazuje również na złą wiarę w sensie udawania. Już Kafka pokazał w *Ameryce*, jak śmieszna i niebezpieczna jest czcza godność, która wyrasta z utożsamienia się ze swoją funkcją. W tej książce najbardziej godna osoba w hotelu, od której słowa zależy praca i codzienny chleb bohatera, wyklucza możliwość, że może popełniać błąd, przywołując argument poważnego człowieka: „No, w takim razie nie mogę już być starszym portierem, skoro myślę ludzi”<sup>1</sup>.

Kwestię *l'esprit se sérieux* po raz pierwszy poruszono w powieści Sartre'a *Mdłości*, w cudownym opisie galerii portretów poważanych obywateli miasta, *les salauds*. Później staje się ona głównym tematem noweli Camusa *Obcy*. Bohater książki, obcy, jest przeciętnym człowiekiem, który odmawia życia zgodnie z którąkolwiek z wyznaczonych mu funkcji. Nie zachowuje się jak syn na pogrzebie swojej matki – nie płacze; nie zachowuje się jak mąż – uchyla się od traktowania małżeństwa na poważnie nawet w chwili swojego zaangażowania. Ponieważ nie udaje, jest obcym, którego nikt nie rozumie, i płaci życiem za znie wagę, jakiej dopuszcza się wobec społeczeństwa. Ponieważ odmawia gry w tę grę, jest oddzielony od swoich pobratymców aż do punktu niezrozumiałości i odizolowany od samego siebie aż do bycia nieokreślonym. Dopiero w ostatniej scenie, tuż przed swoją śmiercią, bohater dochodzi do swojego rodzaju wyjaśnienia, które przekazuje wrażenie, że życie było dla niego taką właśnie tajemnicą i na swój straszliwy sposób tak pięk-

<sup>1</sup> F. Kafka, *Ameryka*, przeł. J. Kydryński, Czytelnik, Warszawa 1967, s. 238 (przyp. tłum.).

ne, że nie dostrzegał potrzeby „ulepszenia” go za pomocą dodatków dobrego postępowania i czczego udawania.

Błyskotliwa sztuka Sartre’a *Przy drzwiach zamkniętych* należy do tej samej kategorii. Sztuka zaczyna się w piekle, porządnie umeblowanym w stylu Drugiego Cesarstwa. Trzy osoby zebrane w pokoju – *Lenfer c’est les autres*<sup>2</sup> – rozpoczynają diaboliczne tortury, próbując udawać. Ponieważ jednak ich życie jest zamknięte i ponieważ „nie ma ciebie poza twoim życiem”<sup>3</sup>, udawanie już nie działa, a my widzimy, co będzie działo się za zamkniętymi drzwiami, jeśli ludzie rzeczywiście zostaną obdarci z chroniącej ich powłoki funkcji pochodzących od społeczeństwa.

Zarówno sztuka Sartre’a, jak i powieść Camusa przeczą możliwości prawdziwej wspólnoty między ludźmi, jakiegokolwiek bezpośredniego, niewinnego, wolnego od udawania związku. Miłość w filozofii Sartre’a to chęć bycia kochanym, potrzeba najwyższego potwierdzenia własnej egzystencji. Dla Camusa miłość jest nieco niezręczną i beznadziejną próbą przełamania izolacji jednostki.

Wyjściem z udawania i poważnego nastawienia jest gra w bycie tym, czym się naprawdę jest. Tu znów Kafka w ostatnim rozdziale *Ameryki* wskazuje nową możliwość autentycznego życia. Wielki „Teatr Natury”, w którym każdy jest mile widziany i w którym nieszczęście każdego znajduje rozwiązanie, nie przez przypadek jest teatrem. Każdego zaprasza się tu do wyboru roli, żeby odegrał tego, kim chciałby być. Wybrana rola jest rozwiązaniem konfliktu między tylko spełnianiem swojej funkcji i tylko byciem, jak również między tylko ambicją i tylko rzeczywistością.

Nowym „ideałem” staje się w tym kontekście aktor, którego zawodem jest udawanie, który nieustannie zmienia role, a tym samym może nigdy nie brać żadnej ze swoich ról na poważnie. Grając tego, kim się jest, chroni się swoją wolność jako istoty

<sup>2</sup> „Piekło to są Inni”; J.-P. Sartre, *Przy drzwiach zamkniętych*, przeł. J. Kott, [w:] idem, *Dramaty*, PIW, Warszawa 1958, s. 176 (przyp. tłum.).

<sup>3</sup> Ibidem, s. 173 (przyp. tłum.).

ludzkiej przed udawaniem związanym ze spełnianą funkcją; co więcej, tylko odgrywając tego, kim się jest naprawdę, człowiek jest w stanie potwierdzić, że nigdy nie jest tożsamy z samym sobą, tak jak identyczna z samą sobą jest rzecz. Kałamarz zawsze jest kałamarzem. Człowiek jest swoim życiem i postępkami, które nigdy nie są zamknięte aż do samej jego śmierci. *Jest on swoją egzystencją.*

Drugim wspólnym elementem francuskiego egzystencjalizmu akcentującego zasadniczą bezdomność człowieka w świecie jest temat *Mitu Syzyfa* Camusa i *Mdłości* Sartre'a. Dla Camusa człowiek jest zawsze zasadniczo obcy, ponieważ świat w ogóle i człowiek jako człowiek nie pasują do siebie – to, że ich istnienie jest ze sobą związane, czyni kondycję ludzką absurdem. Człowiek jest jedyną „rzeczą” w świecie, która w oczywisty sposób do niego nie należy, ponieważ tylko on nie istnieje po prostu jako człowiek wśród ludzi w taki sposób, w jaki zwierzęta istnieją pośród zwierząt, a drzewa wśród drzew – które wszystkie z konieczności istnieją, by tak rzec, w liczbie mnogiej. Człowiek jest zasadniczo samotny ze swoim „buntem” i swoją „przenikliwością”, czyli ze swoją rozumnością, która czyni go śmiesznym, ponieważ dar rozumu został mu użyczony w świecie, „w którym wszystko jest dane, ale nic wyjaśnione”.

Sartre'owskie pojęcie absurdu, przypadkowości istnienia najlepiej przedstawione jest w rozdziale *Mdłości*, który ukazuje się w najnowszym numerze „Partisan Review” pod tytułem *The Root of the Chestnut Tree* (Korzenie kasztana)<sup>4</sup>. Cokolwiek istnieje, o ile jesteśmy w stanie to dostrzec, nie ma najmniejszego powodu, żeby istnieć. Jest to po prostu *de trop*, nadmiar. Fakt, że nie możemy sobie nawet wyobrazić świata, w którym zamiast nazbyt wielu rzeczy nie istniałoby nic, ukazuje jedynie beznadziejność i bezsensowność wiecznego uwikłania człowieka w istnienie.

Tu Sartre i Camus się rozchodzą, jeśli możemy sądzić z tych niewielu ich słów, które dotarły do tego kraju. Absurdalność ist-

<sup>4</sup> W polskim przekładzie rozdział ten nosi tytuł *Szósta wieczorem* (przyp. tłum.).

nienia i odrzucenie *l'esprit se sérieux* są jedynie punktem wyjścia dla każdego z nich. Wydaje się, że Camus kieruje się ku filozofii absurdu, natomiast Sartre wydaje się wypracowywać jakąś nową pozytywną filozofię, a nawet nowy humanizm.

Camus prawdopodobnie protestował przeciwko nazywaniu go egzystencjalistą, ponieważ jego zdaniem absurd nie tkwi w człowieku jako takim albo w świecie jako takim, lecz dopiero w tym, że człowiek zostaje weń wrzucony. Skoro życie człowieka, bycie umieszczonym w świecie, jest absurdem, trzeba je przeżyć jak absurd – to znaczy, przeżyć w swojego rodzaju dumnym sprzeciwie, który obstaje przy rozumie, pomimo doświadczenia porażki rozumu w wyjaśnianiu czegokolwiek; który obstaje przy desperacji, ponieważ duma człowieka nie pozwoli mu mieć nadziei na odkrycie sensu, który nie może on pojąć środkami rozumu, który wreszcie obstaje przy tym, że rozum i ludzka godność, mimo ich bezsensowności, pozostają najwyższymi wartościami. Absurdalne życie polega zatem na ciągłym buncie przeciwko wszystkim jego uwarunkowaniom i na nieustannym odrzucaniu pocieszeń. „Ten bunt nadaje cenę życiu. Obejmujący całą egzystencję, przywraca jej wielkość”<sup>5</sup>. Wszystkim, co pozostaje, wszystkim, czemu można powiedzieć: tak, jest sam przypadek, *hazard roi*, który najwyraźniej odegrał rolę w połączeniu człowieka i świata. „«Mówię, że wszystko jest dobre» – oświadcza Edyp i te słowa są święte. Rozbrzmiewają w okrutnym i ograniczonym świecie człowieka. [...] Los staje się sprawą ludzką i określaną przez ludzi”<sup>6</sup>. W tym właśnie miejscu Camus, nie podając zbyt wielu wyjaśnień, odsuwa na bok wszystkie nowoczesne postawy i dochodzi do intuicji, które są prawdziwie nowoczesne, na przykład intuicji, że może nadejść moment, gdy „tworzenie nie jest już traktowane tragicznie, lecz tylko na poważnie”.

Dla Sartre’a absurd jest istotą zarówno rzeczy, jak i człowieka. Wszystko, co istnieje, jest absurdem, po prostu dlatego, że

<sup>5</sup> A. Camus, *Mit Syzyfa*, [w:] idem, *Mit Syzyfa i inne eseje*, przeł. J. Guze, Muza, Warszawa 2004, s. 110. (przyp. tłum.).

<sup>6</sup> *Ibidem*, s. 168 (przyp. tłum.).

istnieje. Istotna różnica między rzeczami tego świata a istotą ludzką polega na tym, że rzeczy są jednoznacznie tożsame z samymi sobą, natomiast człowiek – ponieważ widzi i wie, że widzi, wierzy i wie, że wierzy – nosi w swojej świadomości negację, która uniemożliwia mu stanie się kiedykolwiek jednym z samym sobą. Pod tym jednym względem – pod względem swojej świadomości, która stanowi w nim załączek negacji – człowiek jest twórcą. Ponieważ to właśnie własnym tworem człowieka, a nie po prostu czymś danym, jest to, jak świat i egzystencja człowieka są dane. Jeśli człowiek zaczyna zdawać sobie sprawę ze swojej świadomości i jej przerażających zdolności twórczych oraz rezygnuje z pragnienia bycia tożsamym z samym sobą, jak identyczna z samą sobą jest rzecz, uświadamia sobie, że nie zależy od niczego i od nikogo poza samym sobą i że może być wolny, może być panem swojego przeznaczenia. Wydaje się, że taki jest zasadniczy sens sztuki Sartre'a *Muchy*, w której Orestes, biorąc na siebie odpowiedzialność za konieczne zabójstwo, którego miasto się obawia, uwalnia miasto i zabiera Muchy – Erynie wyrzutów sumienia i mrocznego strachu przed zemstą – ze sobą. On sam jest uodporniony, ponieważ nie czuje się winny i niczego nie żałuje.

Tandetnym błędem byłoby pomylenie tego nowego nurtu w filozofii i literaturze z jeszcze jedną aktualną modą, ponieważ jego przedstawiciele odrzucają poważanie instytucji, a nawet nie pretendują do tej powagi, która uważa każde osiągnięcie za kolejny stopień kariery. Nie powinno nas również zwieść głośne powodzenie wśród dziennikarzy, które towarzyszyło ich pracom. Ten sukces, być może sam w sobie dwuznaczny, spowodowany jest jednak jakością ich dzieł. Jest on również skutkiem absolutnej nowoczesności ich postawy, która nie próbuje ukryć głębi rozłamu w tradycji Zachodu. Zwłaszcza Camus ma odwagę nawet nie oglądać się na związki, na poprzedników i tym podobne. Dobrą cechą Satre'a i Camusa jest to, że najwyraźniej nie cierpią już oni na nostalgię za starymi dobrymi czasami, nawet jeśli mogą wiedzieć, że w abstrakcyjnym sensie te czasy były rzeczywiście lepsze od naszych. Nie wierzą w magię dawności i są uczciwi pod tym względem, że nie idą na kompromis z nikim.

Jeśli jednak rewolucyjny rozmach tych pisarzy nie zostanie złamany przez powodzenie, jeśli – ujmując rzecz symbolicznie – zostaną przy swoich hotelach i kawiarniach, może nadejść czas, kiedy konieczne będzie wskazanie „na poważnie” tych aspektów ich filozofii, które dowodzą, że są oni wciąż niebezpiecznie zaangażowani w stare pojęcia. Nihilistyczne elementy, które są oczywiste, pomimo wszelkich protestów, że jest przeciwnie, nie są konsekwencją nowych intuicji, lecz pewnych bardzo starych idei.

„The Nation”, nr 162, 23 lutego 1946.

## Zainteresowanie polityką w najnowszej europejskiej myśli filozoficznej\*

Zainteresowanie polityką nie jest czymś zrozumiałym samo przez się dla filozofa. Tym, co my, specjaliści od nauk politycznych, mamy skłonność przeoczyć, jest to, że większość filozofii politycznych ma swoje źródło w negatywnej, a niekiedy nawet wrogiej postawie filozofa wobec *polis* i całej dziedziny spraw ludzkich. Historycznie rzecz biorąc, te stulecia okazały się najbogatsze w filozofię polityczną, które najmniej sprzyjały filozofowaniu, tak że zarówno samoobrona, jak i bezpośrednia ochrona interesów zawodowych bardzo często nie wzmacniały zainteresowania filozofa polityką. Wydarzeniem, które zapoczątkowało naszą tradycję myśli politycznej, był proces i śmierć Sokratesa, potępienie filozofa przez *polis*. Pytania, które nawiedzały Platona i na które udzielono niemal tyłu odpowiedzi, ile jest oryginalnych filozofii politycznych, to: jak filozofia może chronić się przed dziedziną spraw ludzkich i z niej wyswobodzić? Jakie są najlepsze warunki („najlepsza forma rządów”) dla aktywności filozoficznej? Odpowiedzi, mimo ich zróżnicowania, wykazują tendencję do zbieżności w następujących kwe-

\* Archiwum Arendt w Bibliotece Kongresu zawiera rozmaite szkice tego niepublikowanego wykładu, wygłoszonego pierwotnie w Amerykańskim Towarzystwie Nauk Politycznych w 1954 roku. Prezentowana wersja oparta jest przede wszystkim na tym, co wydaje się ostatnim szkicem, z wprowadzonymi dodatkami i poprawkami.



ściach: pokój jest najwyższym dobrem wspólnoty narodów, wojna domowa jest największym złem, a trwałość jest najlepszym kryterium oceny form rządów. Innymi słowy, tym, czego filozofowie niemal jednomyślnie żądali od dziedziny politycznej, był taki stan rzeczy, w którym działanie, we właściwym sensie tego słowa (czyli niewykonywanie praw albo stosowanie reguł, ani jakkolwiek inna aktywność kierownicza, lecz rozpoczęcie czegoś nowego, czego wynik jest nieprzewidywalny), będzie albo zupełnie zbyteczne, albo pozostanie przywilejem niewielu. Tradycyjna filozofia polityczna wykazuje zatem tendencję do wywodzenia politycznej strony ludzkiego życia raczej z konieczności, która zmusza ludzkie zwierzęta do życia razem z innymi, niż z ludzkiej zdolności do działania, oraz do dochodzenia do teorii warunków, które najbardziej pasowałyby do potrzeb nieszczęsnej ludzkiej kondycji wielości i najlepiej umożliwiałyby filozofowi przynajmniej życie niezmaczone nimi. W czasach nowoczesnych nie słyszymy już nic o tym odwiecznym poszukiwaniu. Odczuwa się pokusę myślenia, że umarło ono, gdy Nietzsche zbyt szczerze przyznał to, co większość filozofów przed nim starannie ukrywała przed tłumem, a mianowicie, że „polityka powinna być urządzona w taki sposób, żeby wystarczały w niej liche umysły i nikt nie musiał z tego codziennie zdawać sobie sprawy”<sup>1</sup>.

Innymi słowy, my, specjaliści od nauk politycznych, ze względu na nasze szczególne zainteresowanie mamy skłonność do przeoczenia wielkiej miary prawdy w uwadze Pascala: „Ludzie nie wyobrażają sobie Platona i Arystotelesa inaczej niż w sukniach bakałarzy. Byli to grzeczni ludzie i nie gorzej od innych zażywający wczasu z przyjaciółmi. Kiedy im się spodobało ułożyć swoje *Prawa i Politykę*, uczynili to ot, wśród zabawy: była to najmniej poważna i najmniej filozoficzna część ich życia [...]. Jeśli pisali o polityce, to tak jakby mieli urządzać szpital

<sup>1</sup> F. Nietzsche, *Blicke in die Gegenwart und Zukunft der Völker*, 17; por. też idem, *Morgenröte*, 179 [F. Nietzsche, *Jutrzenka. Myśli o przesądach moralnych*, 179, przeł. L.M. Kalinowski, Zielona Sowa, Kraków, s. 121–122 (przyp. tłum.)].

dla obłąkanych; a jeśli udawali, że mówią o tym jako o wielkiej rzeczy, to dlatego, iż wiedzieli, że szaleńcy, do których mówią, mają się za królów i cesarzów. Wchodzili w ich poglądy, aby sprowadzić ich szaleństwo możliwie do najmniejszego stopnia zła”<sup>2</sup>. Wiele ustępów u Platona i Arystotelesa ostrzegających ich uczniów, żeby nie brali spraw ludzkich zbyt poważnie, mogłoby wesprzeć to stwierdzenie, a może być ono jeszcze ważniejsze dla tych, którzy przyszyli po nich.

Współczesna myśl polityczna, chociaż nie może konkurować pod względem wymowności z dawną, odróżnia się od tego tradycyjnego tła pod tym względem, że uznaje, iż sprawy ludzkie stanowią autentyczne problemy filozoficzne i że polityka jest domeną, w której powstają prawdziwe pytania filozoficzne, a nie tylko sferą życia, która powinna być kierowana przez nakazy, które zawdzięczają swoje początki zupełnie odmiennym doświadczeniom. Nikt, w rzeczy samej, nie wierzy już szczerze, że wszystkim, czego potrzebujemy, są „mędrzy” i że wszystkiego, czego się mogą oni nauczyć z wydarzeń politycznych, to „głupstwo świata”. Ta zmieniona postawa może dawać nadzieję na „nową naukę polityki”<sup>3</sup>. Będzie ona tym bardziej pożądana, ponieważ filozofia w przeszłości – chociaż (uwaga Pascala mimo wszystko) jest matką nauk politycznych tak jak wszystkich innych nauk – często okazywała nieszczęsną skłonność do traktowania tego jednego z jej wielu dzieci, jak gdyby było to przybrane dziecko.

Tak jak każda filozofia polityczna, współczesne zainteresowanie polityką w Europie można śledzić aż do wstrząsających doświadczeń, mianowicie doświadczeń dwóch wojen światowych, reżimów totalitarnych i straszliwej perspektywy wojny atomowej. Pod jednym względem wydarzenia te znalazły filozofię lepiej przygotowaną do uznania ważności wydarzeń politycznych, a filozofów bardziej chętnych do zrobienia tego, niż

<sup>2</sup> B. Pascal, *Myśli*, przeł. T. Żeleński (Boy), wyd. 5, PAX, Warszawa 1972, s. 125.

<sup>3</sup> Tak brzmi tytuł nowej książki Ericha Voegelina, *Nowa nauka polityki* [E. Voegelin, *Nowa nauka polityki*, przeł. P. Śpiewak, Aletheia, Warszawa 1992], która ma na celu „odnowę” nauk politycznych w duchu platońskim.

byli w przeszłości. Nowoczesne pojęcie historii, zwłaszcza w wersji heglowskiej, nadało dziedzinie spraw ludzkich godność, którą nie cieszyła się ona nigdy wcześniej w filozofii. Wielka fascynacja, jaką Hegel wzbudził w pierwszym powojennym pokoleniu (a która nadeszła po niemal zupełnym upadku ponad pięćdziesięciu lat), spowodowana była jego filozofią historii, która umożliwiła filozofowi odkrycie sensu w sferze politycznej, a także zrozumienie tego sensu jako absolutnej prawdy, która transcenduje wszystkie świadome zamiary i działa za plecami podmiotu politycznego. Dla tego pokolenia Hegel wydawał się rozwiązywać raz na zawsze podstawowy problem filozofii politycznej: jak postępować filozoficznie z tą dziedziną Bytu, która zawdzięcza swoje początki wyłącznie człowiekowi, a która zatem nie może ujawnić prawdy tak długo, jak długo prawdę pojmuje się jako nie przez człowieka uczynioną, lecz daną ludzkim zmysłom albo rozumowi. Antyczne i chrześcijańskie rozwiązanie polegało na uznaniu całej tej dziedziny za zasadniczo instrumentalną, za istniejącą jedynie z uwagi na coś innego. Rozwiązanie to było odczuwane jako niezadowolające przez całą epokę nowożytną, której podstawowy dogmat polityczny – że możemy znać tylko to, co sami zrobiliśmy – pozostawał w konflikcie z całą dawną filozofią. W rozwiązaniu Heglowskim działania jednostkowe pozostawały w równym stopniu pozbawione znaczenia co wcześniej, natomiast ich procesy w swojej całości ujawniają prawdę, która wykracza poza dziedzinę spraw ludzkich. Było to tak bardzo pomysłowe, ponieważ otwierało drogę do poważnego potraktowania wydarzeń historyczno-politycznych bez porzucania tradycyjnego pojęcia prawdy.

Widziana z tego punktu widzenia skłonność nowoczesnych filozofów do mówienia o historii, kiedy mierzą się z zadaniem filozofii politycznej, może równie dobrze okazać się ostatnią w długim łańcuchu prób ominięcia tej kwestii – prób, które Pascal wspominał tak sarkastycznie i z tak wielką szczerą aprobatą i podziwem. Chociaż może to pomóc wyjaśnić wpływ Hegla w Niemczech po pierwszej wojnie światowej i we Francji po drugiej wojnie światowej, ujawnia to tylko część z bar-

dziej złożonej sytuacji. Zgodnie z szeroko rozpowszechnionym w Europie poczuciem dwudziestowieczne wydarzenia polityczne wywołały i ujawniły głęboko zakorzeniony kryzys zachodniej cywilizacji, z którego filozofowie nieakademiccy zdawali sobie sprawę już na długo przed tym, jak przyjął on postać rzeczywistości politycznej. Ten nihilistyczny aspekt ruchów politycznych, szczególnie rzucający się w oczy w ideologiach totalitarnych (które opierają się na założeniu, że wszystko jest możliwe, ustanawiając tym samym pseudoontologiczną podstawę dla wcześniejszych nihilistycznych tez głoszących, że wszystko jest dozwolone), był w istocie tak dobrze znany temu filozofowi, że mógł on łatwo wykryć w nim swoje własne kłopoty. Tym, co przyciąga nowoczesną filozofię do sfery politycznej, jest to, że związane z nią kłopoty teoretyczne, zakładały namacalną realność w nowoczesnym świecie. Ta osobliwa zbieżność prowadzi do decydującego kroku poza Hegłowską z góry ustanowioną harmonię, w której filozofia i polityka, myślenie i działanie zostały pogodzone w historii również bez wspomnienia o ukochanym przywileju filozofa polegającym na byciu jedynym, któremu została objawiona prawda. Ten bliski związek myśli i działań, w którym myśli wydają się chwycić sens wydarzeń, zanim odeszły one w przeszłość, a nie po tym, i w którym wydarzenia wydają się potwierdzać i oświecać myśli, najskuteczniej wyгнаł filozofa z jego wieży z kości słoniowej – przynajmniej do tego stopnia, że chciał on uznać, iż ów związek nie był związkiem przypadkowym. Pytanie o to, czy wydarzenia skłaniają filozofa do myślenia, czy też myśli filozoficzne są odpowiedzialne za określone działania (tak jakby Nietzsche podporządkował się potulnie nihilistycznym trendom swoich czasów, albo – przeciwnie – ponosił winę za powstanie nazizmu), postrzegano jako nieadekwatne i zasadniczo jałowe. Związek myśli i zdarzenia wydawał się natomiast wskazywać, że sama myśl jest historyczna i że ani filozof (na przykład patrzący wstecz Hegłowski myśliciel), ani to, co myślał (na przykład Hegłowskie rodzaje Absolutu), nie znajdują się poza historią ani nie ujawniają czegoś, co ją transcenduje.

Właśnie ze względu na takie rozważania termin „historyczność” (*Geschichtlichkeit*) zaczął odgrywać swoją rolę w powojennej filozofii niemieckiej. Stąd został on wprowadzony do francuskiego egzystencjalizmu, gdzie uzyskał o wiele mocniejszy heglowski posmak. Prawdziwym przedstawicielem tej filozofii pozostaje Heidegger, który już w *Byciu i czasie* (1927) sformułował „dziejowość” w ontologicznych, jako odmiennych od antropologicznych, kategoriach, a bardziej współcześnie doszedł do rozumienia, zgodnie z którym „dziejowość” oznacza czyjaś dolę (*Geschichtlichkeit* i *Geschicklichkeit* pomyślane są razem w sensie doli i chęci wzięcia na siebie owej „doli”), tak że dla niego ludzka historia będzie zbiegać się z historią bycia, która się w niej ujawnia. Argumentem przeciwko Hegłowi jest to, że żaden transcendentny duch ani żaden absolut nie ujawnia się w tej ontologicznej historii (*Seinsgeschichte*); ujmując rzecz słowami Heideggera: „Zostawiliśmy za sobą uroszczenie wszystkiego, co nieuwarunkowane”<sup>4</sup> („Wir haben die Anmassung alles Unbedingten hinter uns gelassen”). W naszym kontekście oznacza to, że filozof pozostawia za sobą roszczenie do bycia „mądrym” i wiedzy o wiecznych wzorcach dla psujących się spraw Państwa ludzi, ponieważ taka „mądrość” może zostać uzasadniona jedynie ze stanowiska lokującego się poza dziedziną spraw ludzkich i może być prawowicie pomyślana jedynie z racji bliskości filozofa do Absolutu. W kontekście kryzysu duchowego i politycznego tych czasów oznacza to, że filozof wraz ze wszystkimi innymi po utracie tradycyjnego porządku tak zwanych wartości nie będzie szukał ani ponownego ustanowienia starych, ani odkrycia nowych wartości.

Porzucenie stanowiska „mędrca” przez samego filozofa jest pod względem politycznym prawdopodobnie najważniejszym i najbardziej owocnym rezultatem nowego filozoficznego zainteresowania polityką. Odrzucenie roszczenia do mądrości otwiera drogę do ponownego zbadania całej dziedziny polityki w świetle elementarnych ludzkich doświadczeń w ramach sa-

<sup>4</sup> M. Heidegger, *Rzecz*, [w:] idem, *Odczyty i rozprawy*, przeł. J. Mizera, Wydawnictwo Baran i Suszczyński, Kraków 2002, s. 160.

mej tej dziedziny i domyślnie odrzuca tradycyjne pojęcia i oceny, które mają swoje źródło w zupełnie odmiennym rodzaju doświadczeń. Taki bieg rzeczy naturalnie nie następuje jednoznacznie. Dlatego też odnajdujemy dawną wrogość filozofa w stosunku do *polis* w Heideggerowskich analizach przeciętnego codziennego życia w kategoriach *das Man* („Się”, czyli rządów opinii publicznej jako przeciwstawnej „Ja”), w których sfera publiczna spełnia funkcję ukrywania rzeczywistości i stoi na przeszkodzie choćby pojawieniu się prawdy<sup>5</sup>. Jednakże te fenomenologiczne opisy dają najgłębszy wgląd w jeden z podstawowych aspektów społeczeństwa i, co więcej, obstają przy tym, że owe struktury ludzkiego życia są nieodłączne od kondycji ludzkiej jako takiej, od których nie ma ucieczki w „autentyczność”, która miałaby być prerogatywą filozofa. Ich ograniczenia pojawiają się tylko, jeśli uważa się, że obejmują całość życia publicznego. Ważniejsze są zatem ograniczenia nieodłączne od tego pojęcia, które ma obejmować sferę publiczną poza *das Man*, poza społeczeństwem i opinią publiczną. To właśnie tu pojawia się pojęcie dziejowości, a pojęcie to pomimo swojego nowego przebrania i większej wymowności dzieli ze starszym pojęciem

<sup>5</sup> *Bycie i czas*, § 25 i 27 [M. Heidegger, *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, wyd. 2, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2004, s. 147–150, 161–167 (przyp. tłum.).] [W, jak się wydaje, pierwszym szkicu tego eseju Arendt przedstawia nieco inny pogląd.] Jest niemal niemożliwe przedstawienie jasnego opisu myśli Heideggera, które mogą mieć doniosłość polityczną, bez zawilego opisu jego koncepcji i analiz „świata”. Jest to tym bardziej trudne, dlatego że sam Heidegger nigdy nie sformułował implikacji swojej filozofii pod tym względem, a w pewnych przypadkach używał nawet terminów o konotacjach, które znakomicie nadają się do tego, żeby mylnie doprowadzić czytelnika do przekonania, że ma on do czynienia ze starym uprzedzeniem filozofa wobec polityki jako takiej albo nowoczesną pochopną ucieczką od filozofii do polityki. To pierwsze znajduje potwierdzenie w najszerzej wykorzystywanych Heideggerowskich analizach *das Man*, opinii publicznej albo „innych”, jako przeciwstawnego „Ja” i jego autentycznemu byciu, wędle których rzeczywistość publiczna prowadzi do ukrycia prawdziwej rzeczywistości i stoi na przeszkodzie pojawieniu się prawdy. To drugie znajduje wsparcie w interpretacji *Entschlossenheit* (zdecydowania), któremu, jako że jest rozumiane jako stan bycia, jak się wydaje, brakuje przedmiotu. Dla naszych celów o wiele bardziej istotne jest to, że te pojęcia stanowią Heideggerowską definicję istoty ludzkiej jako bycia-w-świecie.

historii fakt, że pomimo swojego oczywistego zamknięcia na dziedzinę polityczną nigdy nie osiąga, lecz zawsze omija centralny punkt polityki – człowieka jako istotę działającą. Przekształcenie pojęcia historii w dziejowość następuje poprzez nowoczesną koncepcję związku myśli i zdarzenia, a jako takie nie jest ono w żadnej mierze monopolem myśli Heideggera, chociaż to właśnie u niego – w jego późniejszej filozofii „wydarzenia” (*das Ereignis*) odgrywa coraz ważniejszą rolę – zbieżność myśli i wydarzenia ukazuje się najwyraźniej. Jednakże nawet jeśli tak jest, to jest oczywiste, że ten schemat pojęciowy jest lepiej przygotowany do zrozumienia historii niż do położenia podwalin pod nową filozofię polityczną. Wydaje się, że jest to powodem, dla którego jest ona wysoce wyczulona na ogólne trendy tych czasów, na wszystkie nowoczesne problemy, które najlepiej zrozumieć można w kategoriach historycznych, takie jak technicyzacja świata, pojawienie się jednego świata w skali planety, zwiększony nacisk społeczeństwa na jednostkę i towarzysząca mu atomizacja społeczeństwa. Tymczasem trwalsze pytania nauk politycznych, które w pewnym sensie są bardziej specyficznie filozoficzne – takie jak: Czym jest polityka? Kim jest człowiek jako istota polityczna? Czym jest wolność? – wydają się popadać w całkowite zapomnienie.

Jest oczywiste, że na te same problemy można patrzeć z przeciwnego punktu widzenia. Nihilizm w kategoriach historyczności uważa się za najbardziej skryty los epoki nowoczesnej, który posyła nowoczesnego człowieka w jego drogę, a zatem może zostać przewyżczony jedynie w swoich własnych kategoriach. Jednakże nihilizm można również postrzegać jako to, co przydarza się człowiekowi, kiedy epoka nowoczesna zbacza w błędzie z „właściwej ścieżki”, gubiąc drogę tradycji antycznej i chrześcijańskiej. To ostatnie jest nie tylko stanowiskiem nowoczesnej filozofii katolickiej, ale też ogólniej wszystkich tych – a są oni bardzo liczni w dzisiejszej Europie i piszą na bardzo wysokim poziomie – którzy dostrzegają w sekularyzacji epoki nowoczesnej źródła dylematów nowoczesnego świata. Przeciwno „najgorszemu chaosowi filozoficznemu, jaki świat kiedykolwiek wi-

dział”<sup>6</sup>, wzywa się „naukę porządku”, której istotą jest ponowne podporządkowanie sfery doczesnej polityki temu, co duchowe, w której to, co duchowe, może być reprezentowane przez Kościół katolicki albo wiarę chrześcijańską w ogóle czy też wszelkiego rodzaju odrodzony platonizm<sup>7</sup>. W każdym razie to podporządkowanie zostaje usprawiedliwione w kategoriach tradycyjnych – jako wewnętrzna wyższość celów nad środkami, tego, co wieczne, nad tym, co doczesne. Głównym impulsem jest zawsze zaprowadzenie porządku wśród rzeczy tego świata, który nie może zostać uchwycony i usprawiedliwiony bez podporządkowania rządowi jakiejś transcendującej zasady. Ten impuls jest szczególnie silny wśród tych, którzy najlepiej znają problemy nowoczesnego nihilizmu ze swoich doświadczeń z kontynentalnym, zwłaszcza środkowoeuropejskim historycyzmem, i którzy nie wierzą już wraz z Meineckem, że historyzm będzie w stanie „zaleczyć rany, które zadał [nowoczesnemu człowiekowi] poprzez relatywizację wartości”<sup>8</sup>. Jednak to właśnie dlatego, że odrodzenie tradycji zawdzięcza swój impet historycyzmowi, który nauczył człowieka czytać, „jak nie czytał nigdy wcześniej”<sup>9</sup>, tak wielka część autentycznej nowoczesnej filozofii zawiera się w interpretacji tekstów z przeszłości. Zupełnie niezależnie od wszystkich przekonań co to tego, czy załamanie się autorytetu tradycji jest wydarzeniem nieodwracalnym, czy też nie, interpretacje te tchną prostotą i żywotnością, których wyraźnie brakuje wielu nudnym historiom filozofii wyprodukowanym od pięćdziesięciu do siedemdziesięciu pięciu lat temu. Ci, którzy wypowiadają się za powrotem do tradycji, nie mogą i nie

<sup>6</sup> E. Gilson, *Les Métamorphoses de la Cité de Dieu*, Vrin, Louvain-Paris 1952, s. 151.

<sup>7</sup> Voegelin jest dobrym przykładem połączenia, które nie jest związane z żadnym konkretnym Kościołem lub szkołą. Jego zdaniem, Platońskie idee jako niewidzialne miary świata widzialnego są później „potwierdzone przez objawienie się miary samej”; E. Voegelin, *Nowa nauka polityki*, op. cit., s. 78–79.

<sup>8</sup> F. Meinecke, *Die Entstehung des Historismus*, t. 1, R. Oldenbourg Verlag, München-Berlin 1936, s. 5.

<sup>9</sup> *Ibidem*, t. 2, s. 394, w omówieniu Herdera: „So hatte noch niemand vor ihm gelesen”.



chcą uciec od nowoczesnego klimatu, a tym samym ich interpretacje często noszą oznaki wpływów Heideggera – należał on do pierwszych filozofów, którzy odczytali stare teksty nowymi oczyma – chociaż mogą oni odrzucać w ogóle własne tezy filozoficzne Heideggera. W każdym razie ten współczesny pogląd na całość istniejącego jeszcze korpusu dawnej myśli jest nie mniej uderzająco nowy, nie mniej „zniekształcony” i zadaje nie mniejszy „gwałt” rzeczywistości, jeśli sądzić wedle kryteriów klasycznych, niż pogląd nowoczesnej sztuki na naturę.

Nie jest oczywiście przypadkiem, że filozofowie katolicki przyczynili się do sformułowania problemów myśli politycznej o wiele bardziej niż niemal wszystkie inne nowoczesne szkoły filozoficzne. Ludzie, tacy jak Maritain i Gilson we Francji oraz Guardini i Josef Peiper w Niemczech, wywarli wpływ daleko poza środowiskiem katolickim, ponieważ mogli rozbudzić niemal utraconą świadomość ważności klasycznych i trwałych problemów filozofii politycznej. Mogli to zrobić do pewnego stopnia ze względu na swoją ślepotę na problem historii i odporność na heglizm. Ich słabe strony polegały jako takie na czym innym niż podejścia wspomnianych wyżej. Odpowiedzi, jakie dawali na te problemy nie mogły zawierać więcej niż ponowne wypowiedzenie „starych prawd”, a to, czyli specyficznie pozytywna strona ich prac, jest nieadekwatne, a nawet w pewnym sensie domaga się zakwestionowania. Ponieważ całe przedsięwzięcie ponownego ich wypowiedzenia stało się niezbędne za sprawą problemów, w których ta właśnie kłopotliwość tkwi w tym, że nie zostały one przewidziane przez tradycję. Powrót do tradycji wydaje się zatem zakładać o wiele więcej niż ponowne uporządkowanie świata, który „nie jest w porządku” – zakłada on ponowne ustanowienie świata, który należy do przeszłości. A nawet jeśli takie przedsięwzięcie byłoby możliwe, na pytanie o to, który z wielu światów, które obejmuje jedna tradycja, powinien zostać ponownie ustanowiony, można by odpowiedzieć jedynie w kategoriach arbitralnego wyboru.

W celu uniknięcia tej trudności obrońcy tradycji wykazywali zdecydowaną skłonność do minimalizowania doświadczeń, które między innymi wzbudziły ich własne zainteresowanie

polityką. Wybrano następujące przykłady, ponieważ istnieje pewna chwiejna zgoda co do nich.

Rzeczywistość totalitarnej dominacji przedstawia się niemal wyłącznie w jej ideologicznym aspekcie, przy czym ideologie rozumie się jako „świeckie religie”, które albo wyrastają z „herezji” sekularyzacji i immanentyzmu, albo mają odpowiadać na zakładaną u człowieka wieczną potrzebę religii. W obu przypadkach prosty powrót do słusznej religii okazuje się odpowiednim lekarstwem. Ta interpretacja minimalizuje wstrząs wywołany rzeczywiście popełnionymi zbrodniami i unika pytania stawianego przez ten aspekt nowoczesnego społeczeństwa, który najbardziej rzuca się w oczy w totalitaryzmie, ale nie jest do niego ograniczony – tendencji do odmawiania ważności religii i wyznawania ateizmu całkowitej obojętności.

Jest prawdą, że myśliciele katolicki są niemal jedynymi, którzy rozważają problem pracy w innych kategoriach niż zwykłe kategorie sprawiedliwości społecznej. Jednakże stosując do tego problemu dawne kategorie *vita activa* i *vita contemplativa* albo pracy i odpoczynku, przeoczą fakt, że ten hierarchiczny porządek zupełnie nie liczy się z całkowicie nową sytuacją powszechnej równości, która stanowi źródło naszych obecnych trudności, ponieważ dotyczy ona nie tylko równości robotników albo osób, lecz również równości działalności związanej z pracą ze wszystkimi innymi, a nawet jej pierwszeństwa przed nimi. To zasadniczo mam na myśli, kiedy stwierdzamy, że żyjemy w społeczeństwie pracujących.

Wreszcie, globalny charakter współczesnych zdarzeń – który zdaniem Gilsona i innych, „odróżnia je od wszystkiego, co było wcześniej, od samego początku historii”<sup>10</sup> – wydaje się czynić ustanowienie „społeczeństwa uniwersalnego” niemal koniecznym. Społeczeństwo uniwersalne z kolei jest możliwe, tylko jeśli wszyscy stosują się do jednej zasady, która może zjednoczyć wszystkie narody, ponieważ w równym stopniu transcenduje je wszystkie. Alternatywą wydaje się totalitaryzm

<sup>10</sup> E. Gilson, *Les Métamorphoses de la Cité de Dieu*, op. cit., s. 1 i nn.

ze swoim roszczeniem do globalnych rządów oraz chrześcijaństwo, w którego historii pojęcie społeczeństwa uniwersalnego (w zróżnicowanych postaciach *civitas Dei*) pojawiło się od samego początku. Jednakże znów zagrożenia faktycznej sytuacji zostały zminimalizowane, a problem okazał się nieszkodliwy jako taki. Nasz problem polega na tym, że nasze pojęcie wolności, przynajmniej w swoich aspektach politycznych, jest niezrozumiałe poza pluralizmem, a ów pluralizm obejmuje nie tylko różne sposoby życia, lecz również rozmaite zasady życia i myślenia. Społeczeństwo uniwersalne może oznaczać jedynie zagrożenie dla wolności. Z kolei nie można zaprzeczyć, że w warunkach braku jedności każdy naród odczuwa konsekwencje i musi ponosić odpowiedzialność (nie moralną, lecz w zwykłej politycznej faktyczności) za każdą zbrodnię i błąd popełnione na drugim końcu świata.

Te uwagi brzmią bardziej krytycznie, niż miały brzmieć. W odniesieniu do tego, jak się dziś sprawy przedstawiają w naukach politycznych i społecznych, jesteśmy wielkimi dłużnikami tradycyjnego trendu w filozofii politycznej z powodu jego nieustannej świadomości zasadniczych kwestii i jego godnej uwagi wolności od wszelkiego rodzaju nowoczesnego nonsensu. Pośród sporów, gdy tak trudne wydaje się pamiętanie, o czym się mówi, powinno wystarczyć, gdyby po prostu przywróciły one do życia i ponownie sformułowały stare pytanie: czego dotyczy polityka? Jednakże doprowadziły one do czegoś więcej. Wprowadziły one dawne odpowiedzi w nowe zamieszanie, a chociaż mogą one nie być zupełnie adekwatne wobec problemów, które wywołały owe zamieszanie, stanowią one z pewnością największą pojedynczą pomoc w wyjaśnieniu i nieustannie narzucają nam poczucie wagi i głębi.

Francuscy egzystencjaliści – Malraux i Camus z jednej strony, Sartre i Merleau-Ponty z drugiej – ze swoim otwartym odrzuceniem wszelkiej filozofii poprzedzającej rewolucję francuską i swoim zdecydowanym ateizmem tworzą przeciwny biegun w stosunku do nowoczesnego odrodzenia tomizmu. Ich zależ-

ność od prac współczesnych niemieckich filozofów, mianowicie Jaspersa i Heideggera, była nieco wyolbrzymiana. Jest prawdą, że odwołują się oni do pewnych nowoczesnych doświadczeń, które stały się palące we Francji dopiero w czasie drugiej wojny światowej i po niej, a zostały już one sformułowane w Niemczech przez starsze pokolenie w latach dwudziestych XX wieku. Zerwanie z filozofią akademicką, przygotowane jeszcze przed drugą wojną światową przez Simmela w Niemczech i Bergsona we Francji, nastąpiło we Francji dwadzieścia lat później niż w Niemczech. Jednak dziś to zerwanie jest o wiele bardziej radykalne w Paryżu, gdzie większa część znaczących prac filozoficznych powstaje i jest publikowana poza uniwersytetami. Co więcej, wpływ Pascala, Kierkegaarda i Nietzschego słabiej zaznacza się we Francji i jest uzupełniany przez silny zastrzyk Dostojewskiego i markiza de Sade'a. Na wszystkim jednak spoczywa we Francji cień Hegla i Marksa, co odróżnia ją od Niemiec. Jednakże uderzające nawet na pierwszy rzut oka jest to, że styl i forma wyrazu pozostają zbliżone do francuskich *moralistes* i że skrajny subiektywizm filozofii kartezjańskiej znalazł tu swój ostatni i najbardziej radykalny wyraz.

W naszym kontekście francuski egzystencjalizm jest czymś odrębnym od innych nurtów we współczesnej filozofii pod tym względem, że są oni jedynymi filozofami, których zainteresowanie polityką stanowi centralny punkt ich pracy. Dla nich nie jest to kwestia znalezienia właściwych filozoficznych odpowiedzi na problemy filozoficzne, ani nie są oni bardzo zainteresowani analizami trendów historycznych i odkrywaniem ich filozoficznej doniosłości, ani szczególnie w tym biegli. Przeciwnie, poszukują w polityce rozwiązania problemów filozoficznych, które ich zdaniem opierają się rozwiązaniom albo nawet sformułowaniu w czysto filozoficznych kategoriach. Właśnie dlatego Sartre nigdy nie spełnił (ani nie wspomniał ponownie) swojej obietnicy złożonej na końcu *Bytu i nicości*, że napisze filozofię moralną<sup>11</sup>, ale zamiast tego napisał sztuki i powieści

<sup>11</sup> Por. ostatnie zdanie *Bytu i nicości* (1943): „Toutes ces questions, qui nous renvoient à la réflexion pure et non complice, ne peuvent trouver leur

oraz założył czasopismo *quasi*-polityczne. Jest tak, jak gdyby całe pokolenie próbowało uciec od filozofii w politykę, a pod tym względem poprzedzał ich Malraux, który w latach dwudziestych stwierdził: „Zawsze znajduje się groźbę w sobie [...]. Na szczęście można działać”. W określonych okolicznościach prawdziwe działanie, czyli rozpoczynanie czegoś nowego, wydaje się możliwe tylko w rewolucji. Zatem „rewolucja odgrywa [...] rolę, którą kiedyś odgrywało życie wieczne”, „zbawia ona tych, którzy ją robią”<sup>12</sup>.

W tym sensie i z tych przede wszystkim raczej filozoficznych niż społecznych powodów wszyscy egzystencjaliści stali się rewolucjonistami i rozpoczęli aktywne życie polityczne. Sartre i Merleau-Ponty przyjęli zmodyfikowany heglowski marksizm jako swojego rodzaju *logique* rewolucji, natomiast Malraux, a zwłaszcza Camus, nadal ostawali przy buncie bez systemu historycznego albo wyszukanej definicji celów i środków, przy *l'homme revolté*, przy człowieku zbuntowanym, by użyć wymownego sformułowania Camusa<sup>13</sup>. Ta różnica jest dość ważna, ale początkowy impuls, który ci pierwsi rozcieńczyli w imię heglowskiej metafizyki, a ci drudzy zachowali w wielkiej czystości, jest ten sam: kwestią jest nie to, że obecny świat wszedł w kryzys i „nie jest w porządku”, lecz że ludzka egzystencja jako taka jest „absurdem”, ponieważ stawia ona nierozwiązywalne pytania istotom obdarzonym rozumem<sup>14</sup>.

résponse que sur le terrain moral. Nous y consacrerons un prochain ouvrage”. [„Wszystkie te pytania, odsyłające nas do czystej i niewykłanej refleksji, mogą znaleźć swoją odpowiedź jedynie na gruncie moralności. Poświęcimy temu nasze kolejne dzieło”; J.-P. Sartre, *Byt i nicłość. Zarys ontologii fenomenologicznej*, przeł. J. Kielbasa, P. Mróz, R. Abramciów, R. Rzyński, P. Małochleb, Zielona Sowa, Kraków 2007, s. 769 (przyp. tłum.)].

<sup>12</sup> A. Malraux, *Dola człowieka* [W rzeczywistości cytowane fragmenty pochodzą z innej powieści Malraux, zatytułowanej *L'Espoir* (przyp. tłum.)].

<sup>13</sup> Jest to tytuł ostatniej książki Camusa, *Człowiek zbuntowany* (1951). [A. Camus, *Człowiek zbuntowany*, przeł. J. Guze, Muza, Warszawa 2002 (przyp. tłum.)].

<sup>14</sup> Absurdalność ludzkiej egzystencji, zob. zwłaszcza wcześniejsza książka Camusa *Mit Syzyfa* (1942). [A. Camus, *Mit Syzyfa*, [w:] idem, *Mit Syzyfa i inne eseje*, przeł. J. Guze, Muza, Warszawa 2004, s. 65–182 (przyp. tłum.)].

Sartre'owskie mdłości wobec bezsensownej egzystencji, to znaczy reakcja człowieka na czystą gęstość świata i to, że jest on dany, zbiega się z jego nienawiścią do *salauds*, burżuazyjnych filistrów, którzy w swoim zadowoleniu wierzą, że żyją w najlepszym z możliwych światów. Obraz burżuazja nie jest obrazem wyzyskiwacza, lecz zadowolonego *salaud*, który zakłada niemal metafizyczne znaczenie<sup>15</sup>. Wyjście z tej sytuacji otwiera się, kiedy człowiek zaczyna zdawać sobie sprawę z tego, że jest „skazany na bycie wolnym” (by użyć sformułowania Sartre'a) i dokonuje „skoku” w działanie – tak jak Kierkegaard dokonuje skoku w wiarę z uniwersalnego wątpienia. (Kartezjańskie źródło egzystencjalistycznego skoku jest równie widoczne w skoku w działanie, co w skoku w wiarę: trampoliną jest pewność indywidualnej egzystencji pośród niepewnego, niespójnego i niepojętego wszechświata, który tylko wiara, jak u Kierkegarda, może rozświetlić, albo tylko działanie może obdarzyć sensem możliwym do pojęcia dla człowieka). Obrzydzenie absurdalną egzystencją znika, kiedy człowiek odkrywa, że on sam nie jest dany samemu sobie, lecz poprzez zaangażowanie (*engagement*) może stać się wszystkim, czym postanowi być. Wolność człowieka oznacza, że człowiek tworzy siebie w oceanie chaotycznych możliwości.

Byłoby sprzecznością w kategoriach, jeśli to polityczne zbawienie w nihilistycznej sytuacji albo to zbawienie od myślenia w drodze działania stworzyło filozofię polityczną. Nie można nawet oczekiwać, że sformułuje zasady polityczne w najbardziej formalnym sensie, nie mówiąc już o nadaniu kierunku wyborowi politycznemu. Jako filozofowie francuscy egzystencjaliści mogli doprowadzić do punktu, w którym tylko działanie rewolucyjne, świadoma zmiana bezsensownego świata może unieważnić bezsensowność nieodłączną od absurdalnego związku między człowiekiem i światem, nie mogli jednak wskazać żadnego kierunku w kategoriach swoich własnych oryginalnych

<sup>15</sup> Przedwojenna powieść Sarte'a *Mdłości* (1938) [J.-P. Sartre, *Mdłości*, przeł. J. Trznadel, Zielona Sowa, Kraków 2005 (przyp. tłum.)] jest prawdopodobnie robiącym największe wrażenie przedstawieniem tej postawy.

problemów. Z punktu widzenia czystej myśli wszystkie ich rozwiązania noszą znamię heroicznej jałowości najbardziej rzucającej się w oczy u Camusa i Malraux, którzy wychwalali dawne cnoty w duchu desperackiego buntu wobec ich bezsensowności. Tak więc Malraux obstaje przy tym, że człowiek ocala siebie od śmierci przez odważny bunt wobec śmierci. Dzieje się tak ze względu na pozorny charakter wszystkich rozwiązań mających źródło w ich filozofii, która u Sartre'a i Merleau-Ponty'ego jest po prostu adaptacją marksizm jako takiego nałożonego na ich własne ujęcie działania, chociaż początki ich refleksji nie zawdzięczały nic marksizmowi. Nie jest zaskakujące, że gdy tylko wyperśwadowali sobie impas nihilizmu za pomocą zasadniczo identycznych argumentów, podzielili się i zajęli zupełnie odmienne stanowiska na scenie politycznej: w obrębie pola działania wszystko stało się całkowicie arbitralne tak długo, jak obiecywało ono rewolucyjną zmianę.

Wszystko to, może się ktoś sprzeciwić, daje niewielkie nadzieje filozofii politycznej i bardzo często wygląda jak bardzo skomplikowana zabawa dość zdesperowanych dzieci. Faktem jest jednak, że każdy z tych ludzi wywarł zdecydowany wpływ na francuską scenę polityczną i że bardziej niż jakokolwiek inna grupa czuli się oni zobligowani do zajęcia stanowiska w codziennych kwestiach, do zostania redaktorami dzienników i przemawiania na mityngach politycznych. Niezależnie od tego, co można mieć im za złe, wzięli oni na poważnie odrzucenie filozofii akademickiej i porzucenie stanowiska kontemplacyjnego. Tym, co oddziela ich od marksizmu albo gaullizmu, czy też jakiegokolwiek innego ruchu, do którego przystępowali, jest, po pierwsze – ujmując rzecz słowami doskonale poinformowanego angielskiego autora – to, że nigdy „nie dążyli do nadania ważności swojemu rozumowaniu przez odwołanie do ustalonych zasad”<sup>16</sup> i, po drugie, że ich rewolucja nigdy nie jest skierowana przede wszystkim przeciwko warunkom społecznym albo politycznym, lecz przeciwko kondycji ludzkiej

<sup>16</sup> E.W. Knight, *The Politics of Existentialism*, „Twentieth Century”, sierpień 1954 r.

jako takiej. Odwaga, według Malraux, kwestionuje ludzką kondycję moralności; wolność, zdaniem Sartre'a, kwestionuje kondycję „bycia wrzuconym w świat” (pojęcie, które przejął od Heideggera), a rozum, dla Camusa, kwestionuje ludzką kondycję życia w absurdzie.

Ich wspólny mianownik polityczny można najlepiej opisać jako rodzaj aktywistycznego albo radykalnego humanizmu, który nie idzie na kompromis ze starym twierdzeniem, że Człowiek jest dla człowieka najwyższą istotą, że Człowiek jest swoim własnym Bogiem. W tym aktywistycznym humanizmie polityka pojawia się jako sfera, w której dzięki skoncentrowanym wysiłkom wielu ludzi może zostać zbudowany świat, który nieustannie przeczy i zadaje kłam kondycji ludzkiej, a to z kolei pozwoli ludzkiej naturze, pojmowanej jako natura *animal rationale*, rozwinąć się do tego punktu, w którym tworzy ona rzeczywistość, kreuje warunki samej siebie. Ludzie zatem będą się poruszać w całkowicie zhumanizowanej, stworzonej przez człowieka rzeczywistości, tak że absurdalność ludzkiego życia przestanie istnieć – oczywiście nie dla jednostki, lecz dla ludzkości dzięki ludzkiemu fortelowi. Przynajmniej gdy żyje, człowiek będzie żył w swoim własnym świecie, spójnym i uporządkowanym oraz zrozumiałym w świetle jego własnego rozumu. Przeciwwstawi się Bogu lub bogom poprzez życie tak, jak gdyby ograniczenia jego kondycji nie istniały, nawet jeśli on jako jednostka może nigdy nie mieć nadziei, że im umknie. Człowiek może stworzyć samego siebie i stać się swoim własnym Bogiem, jeśli zdecyduje się żyć tak, jak gdyby nim był. Z paradoksu głoszącego, że chociaż siebie nie stworzył, człowiek jest odpowiedzialny za to, kim jest, Sartre wyciąga wniosek, że musi on być zatem traktowany jako swój własny Stwórca<sup>17</sup>.

<sup>17</sup> Aktywistyczny humanizm, zob. Sartre'a, *Egzystencjalizm jest humanizmem* (1946) [J.-P. Sartre, *Egzystencjalizm jest humanizmem*, przeł. J. Krajewski, Muza, Warszawa 1998 (przyp. tłum.)] oraz Merleau-Ponty'ego, *Humanisme et Terreur* (1947) [pol. przekł. fragm. M. Merleau-Ponty, *Niejednoznaczność historii według Bucharina*, przeł. J. Migasiński, [w:] *Marksizm XX wieku*, red. M.J. Siemek, J. Dobieszewski, t. 1, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1990, s. 291–322; idem, *Racjona-*



Utopijne elementy w tym podejściu do polityki czy też raczej tej próbie ocalenia swojej duszy przez działanie polityczne są zbyt oczywiste, żeby je wskazywać. Interesujące, że ta próba ocalenia ludzkiej natury za cenę kondycji ludzkiej pojawia się w czasie, kiedy wszyscy jesteśmy zbyt dobrze zaznajomieni – w reżimach totalitarnych i niestety nie tylko w nich – z próbami zmiany ludzkiej natury przez radykalną zmianę tradycyjnych warunków. Wszystkie te rozmaite eksperymenty w nowoczesnej nauce i polityce z „kondycją” nowoczesnego człowieka miały na celu nie co innego jak przekształcenie ludzkiej natury w imię społeczeństwa. Obawiam się, że byłoby zbyt optymistycznym twierdzeniem, że te dwie przeciwstawne próby są w równym stopniu skazane na porażkę. Ze swoją wewnętrzną nieprzewidywalnością („ciemnością ludzkiego serca” w języku biblijnym) – co z filozoficznego punktu widzenia oznacza, że nie może ona zostać zdefiniowana tak jak inne rzeczy – natura ludzka może z większym prawdopodobieństwem poddawać się „warunkowaniu” i przekształcaniu (choć prawdopodobnie tylko przez ograniczony czas) niż sama kondycja ludzka [*human condition*], która we wszystkich okolicznościach wydaje się pozostawać warunkiem [*condition*], pod którym życie na ziemi jest w ogóle dane człowiekowi.

W porównaniu z francuskimi egzystencjalistami zainteresowanie polityką w nowoczesnej filozofii niemieckiej, w której Jaspers i Heidegger byli na pierwszym planie przez ponad trzydzieści lat, jest mniej bezpośrednie i bardziej ulotne. Przekonania polityczne niemal nie odgrywają tam żadnej roli i wyraźnie brak nawet specyficznie filozoficznych tez dotyczących polityki. Niezależnie od tego, jaki wkład Jaspers i Heidegger mogli wnieść do filozofii politycznej, trzeba go szukać raczej w samej ich filozofii niż w książkach albo artykułach, w których otwar-

*lizm Trockiego*, przeł. J. Migasiński, [w:] *Marksizm XX wieku*, op. cit., t. 2, s. 215–234; idem, *Humanizm i terror*, przeł. J. Migasiński, [w:] ibidem, s. 235–259; idem, *Możliwości i granice humanizmu*, [w:] ibidem, t. 3, s. 91–156; idem, *Dylematy Koestlera*, przeł. J. Migasiński, „Literatura na Świecie” 1990, nr 8 (229), s. 94–110 (przyp. tłum.).

cie zajmują stanowisko w odniesieniu do współczesnych wydarzeń albo domyślnie (a wówczas zawsze nieco niejednoznacznie) w krytycznych analizach „sytuacji duchowej czasów”<sup>18</sup>.

Spośród wszystkich filozofów, których wzięliśmy tu pod uwagę, Jaspers zajmuje wyjątkowe stanowisko pod tym względem, że sam jeden jest wiernym uczniem Kanta, który w naszym kontekście ma szczególne znaczenie. Kant należy do tych niewielu filozofów, do których uwaga Pascala, którą przytoczyłam wyżej, się nie stosuje. Spośród trzech słynnych Kantowskich pytań – Co mogę wiedzieć? Co powinienem czynić? Czego mogę się spodziewać? – drugie zajmuje kluczową pozycję w dziele Kanta. Tak zwana filozofia moralna Kanta jest w zasadzie polityczna o tyle, o ile przypisuje on wszystkim ludziom te kompetencje w zakresie prawodawstwa i osądu, które zgodnie z tradycją były prerogatywami męża stanu. Według Kanta działanie moralne jest prawodawstwem – działaniem w taki sposób, żeby zasada mojego działania mogła stać się prawem powszechnym – a bycie „człowiekiem dobrej woli” (jego definicja człowieka dobrego) oznacza nieustannie troszczenie się nie o posłuszeństwo istniejącym prawom, lecz o prawodaw-

<sup>18</sup> Cytat ten jest tytułem, pod którym Jaspers opublikował analizy trendów w nowoczesnym społeczeństwie, *Die geistige Situation der Zeit* (1931). W swoim *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte* (1949) [K. Jaspers, *O źródle i celu historii*, przeł. J. Marzęcki, M. Derewiecki, Kęty 2006 (przyp. tłum.)] poświęca drugą część interpretacji nowoczesnego świata. Obydwie prace ukazały się po angielsku [K. Jaspers, *Man in the Modern Age*, przeł. E. Paul, C. Paul, Routledge & Kegan Paul, London 1951 oraz idem, *The Origin and Goal of History*, przeł. M. Bullock, Yale University Press, New Haven 1953 (przyp. wyd. amer.)]. Podobne zainteresowanie światem nowoczesnym, chociaż nieco odmienne pod względem treści, można odnaleźć w *Holzwege* Heideggera (1950) [M. Heidegger, *Drogi lasu*, przeł. J. Gierasimiuk, R. Marszałek, J. Mizera, J. Sidorek, K. Wolicki, Aletheia, Warszawa 1997 (przyp. tłum.)], a zwłaszcza w eseju *Die Zeit des Weltbildes* [idem, *Czas swiatioobrazu*, przeł. K. Wolicki, [w:] idem, *Budować, mieszkać, myśleć*, Czytelnik, Warszawa 1977, s. 128–167; idem, *Czas swiatioobrazu*, przeł. K. Wolicki, [w:] idem, *Drogi lasu*, op. cit. s. 67–82 (przyp. tłum.)], który pod wieloma względami jest dodatkiem i rozszerzeniem jego wcześniejszego wykładu *Die frage nach Technik* [idem, *Pytanie o technikę*, [w:] idem, *Tchnika i zwrot*, przeł. J. Mizera, Wydawnictwo Baran i Suszczyński, Kraków 2002, s. 7–47 (przyp. tłum.)].

stwo. Przewodnią zasadą polityczną tego prawodawczego działania moralnego jest idea ludzkości.

Dla Jaspersa, nie inaczej niż dla Gilsona, decydującym zdarzeniem politycznym naszych czasów jest wyłonienie się ludzkości ze swojego czysto duchowego istnienia jako utopijnego marzenia albo kierowniczej zasady w nieustannie obecną nagłącającą rzeczywistość polityczną. To zatem, co Kant nazwał kiedyś filozoficznym zadaniem przyszłych historyków, mianowicie napisanie historii *in weltbürgerlicher Absicht* („z kosmopolityczną intencją”<sup>19</sup>), Jaspers w pewien sposób próbował ostatnio zrobić jako filozof, czyli przedstawić historię światową filozofii jako właściwy fundament ogólnoswiatowego ciała politycznego<sup>20</sup>. To z kolei było możliwe tylko dlatego, że w filozofii Jaspersa komunikacja tworzy „egzystencjalne” centrum i staje się właściwie tożsama z prawdą. Odpowiednią postawą filozofa w nowej sytuacji globalnej jest postawa „ograniczonej komunikacji”, która zakłada wiarę w pojmovalność wszystkich prawd wraz z dobrą wolą ujawniania i wysłuchania jako pierwotnymi warunkami autentycznego ludzkiego bycia razem. Komunikacja nie jest „ekspresją” myśli albo uczuć, które zatem mogą być jedynie wtórne wobec niej; sama prawda jest komunikatywna i znika poza komunikacją. Myślenie – o tyle, o ile musi ono z konieczności zakończyć się w komunikacji, jeśli prawda ma w ogóle zostać osiągnięta – staje się praktyczne, chociaż nie pragmatycz-

<sup>19</sup> *W Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (1784). [W polskich przekładach cytowanej rozprawki Kanta zwrot ten oddaje się jako „w aspekcie światowym”; por. I. Kant, *Pomysły do ujęcia historii powszechnej w aspekcie światowym*, przeł. I. Krońska, [w:] Z. Kuderowicz, Kant, Wiedza Powszechna, Warszawa 2000, s. 199–209; albo jako „w aspekcie kosmopolitycznym”; por. idem, *Idea powszechnej historii w aspekcie kosmopolitycznym*, przeł. M. Żelazny, [w:] idem, *Pisma z filozofii historii*, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2005, s. 31–43 (przyp. tłum.).]

<sup>20</sup> Jest to podstawowy zamiar jego filozofii historii a jej tezy o „czasie osiowym historii powszechnej” (przebiegającym przez V w. p.n.e. i stającym się początkiem wszystkich wielkich cywilizacji światowych) przedstawionej w pracy cytowanej wyżej [*Vom Ursprung und Ziel der Geschichte* (uzup. wyd. amer.)]. Od tego czasu Jaspers pracuje nad „powszechną historią filozofii”.

ne. Jest to praktyka dokonująca się raczej między ludźmi niż dokonanie pojedynczej jednostki w jej samodzielnie wybranej samotności. Jaspers, o tyle, o ile mi wiadomo, jest jedynym filozofem, który kiedykolwiek protestował przeciwko samotności, dla którego samotność okazuje się „zgubna” i który chce nawet zbadać „każdą myśl, każde doświadczenie, każdy przedmiot” pod względem tego: „Jakie mają znaczenie dla komunikacji? Czy mogą wspierać, czy hamować komunikację? Czy rodzą pokusę samotności, czy też pobudzają komunikację?”<sup>21</sup>. Filozofia staje się tu pośrednikiem między wieloma prawdami nie dlatego, że posiada jedną prawdę ważną dla wszystkich ludzi, ale dlatego, że jedynie w rozumnej komunikacji w to, co każdy człowiek wierzy w swojej izolacji od wszystkich innych, może stać się ludzką i rzeczywistą prawdą. Tu również – chociaż w odmienny sposób – filozofia straciła swoją arogancję wobec zwykłego życia ludzi – wykazuje ona tendencję do stawiania się *ancilla vitae* dla każdego w sensie, w jakim kiedyś pojmował ją Kant, a mianowicie, że „idzie ona z pochodnią przed swą miłościwą panią, [a nie] niesie tren jej sukni”<sup>22</sup>.

Łatwo można zauważyć, że kosmopolityczna filozofia Jaspersa, chociaż zaczyna od tego samego problemu aktualności ludzkości, zajmuje przeciwne stanowisko niż Gilson i inni myśliciele katolicki. Gilson twierdzi: „Rozum jest tym, co nas dzieli; wiara tym, co nas jednoczy”<sup>23</sup>, co oczywiście jest prawdą, jeśli uważamy rozum za wyizolowaną zdolność wrodzoną nam wszystkim – którzy, gdy zaczynamy myśleć poza wydeptanymi ścieżkami opinii publicznej, będziemy z konieczności dochodzić do ściśle jednostkowych wyników. (Wyobrażenie, że wrodzony rozum będzie automatycznie odnosił się do tej samej rzeczy dla wszystkich ludzi albo przekształca władzę rozumu w czysto formalny mechanizm, „myślącą maszynę”, albo zakłada z góry swojego rodzaju cud, który nigdy w rzeczywistości się

<sup>21</sup> K. Jaspers, *O mojej filozofii*, przeł. D. Lachowska, [w:] idem, *Filozofia egzystencji. Wybór pism*, PIW, Warszawa 1990, s. 65.

<sup>22</sup> I. Kant, *Do wiecznego pokoju*, przeł. M. Żelazny, [w:] idem, *Pisma z filozofii historii*, op. cit., s. 189.

<sup>23</sup> E. Gilson, *Les Métamorphoses de la Cité de Dieu*, op. cit., s. 284.

nie wydarza). Wiara, rozumiana jako przeciwieństwo tego subiektywistycznego rozumu, którego subiektywność nie jest niepodobna do subiektywności zmysłów, związana jest z pewną „obiektywną” rzeczywistością zdolną do zjednoczenia ludzi z zewnątrz, przez „objawienie”, w uznaniu prawdy. Problem z tym jednoczącym czynnikiem w przyszłym społeczeństwie uniwersalnym polega na tym, że nigdy nie istnieje on między ludźmi, lecz ponad nimi – ujmując rzecz w kategoriach politycznych, przymusiłby on wszystkich ludzi z równą mocą wedle jednej zasady. Zaletą stanowiska Jaspersa jest to, że ów rozum może stać się uniwersalną więzią, ponieważ nie jest ani zupełnie wewnątrz ludzi, ani z konieczności całkowicie ponad nimi, lecz – przynajmniej w swojej praktycznej rzeczywistości – między nimi. Rozum, który nie chce się komunikować, jest już „nierozumny”. Musimy tylko przypomnieć sobie dwojaką definicję człowieka u Arystotelesa – człowiek jest *dzōon politikon* i *logon echon*, że o tyle, o ile jest polityczny, ma zdolność mówienia, władzę rozumienia, żeby rozumieć siebie i przekonywać – aby zdać sobie sprawę, że podana przez Jaspersa definicja rozumu wraca do bardzo starych i autentycznych doświadczeń politycznych. Z kolei, wydaje się dość oczywiste, że „komunikacja” – zarówno termin, jak i leżące u jego podstaw doświadczenie – ma swoje źródło nie w sferze publicznej, lecz osobistym spotkaniu Ja i Ty. Ta relacja czystego dialogu jest bliższa źródłowemu doświadczeniu myślenia – dialogu z samym sobą w samotności – niż jakiegokolwiek innemu. Tym samym zawiera ono mniej specyficznie polityczne doświadczenie niż niemal wszystkie relacje w naszym przeciętnym codziennym życiu.

Ograniczenia filozofii Jaspersa w kategoriach polityki są zasadniczo spowodowane problemem, który trafił filozofię polityczną przez niemal całą jej historię. Tkwi on w naturze filozofii zajmującej się człowiekiem w liczbie pojedynczej, podczas gdy polityki nie można nawet pojąć, jeśli ludzie nie istnieją w liczbie mnogiej. Albo, by ująć to w inny sposób: doświadczenia filozofa – na tyle, na ile jest on filozofem – związane są z samotnością, natomiast dla człowieka – na tyle, na ile jest on

polityczny – samotność jest istotnym, niemniej marginalnym doświadczeniem. Może być tak – ale tylko o tym napomknę – że Heideggerowskie pojęcie „świata”, które pod wieloma względami jest centrum jego filozofii, stanowi wyjście poza tę trudność. W każdym razie, ponieważ Heidegger definiuje ludzką egzystencję jako bycie-w-świecie, obstaje on przy nadawaniu filozoficznego znaczenia struktutom życia codziennego, które są całkowicie nie do pojęcia, jeśli człowieka nie rozumie się przede wszystkim jako będącego wraz z innymi. A sam Heidegger był bardzo świadom faktu, że tradycyjna filozofia „zawsze pomijała i zaniedbywała”<sup>24</sup> to, co było najbardziej bezpośrednio jawne. Z tego samego powodu Heidegger w swoich wcześniejszych pismach starannie unikał terminu „człowiek”, chociaż w swoich późniejszych esejach skłonny jest zapożyczać z greki termin „śmiertelni”. Ważne jest tu to, że nacisk nie jest położony na śmiertelność, lecz na użycie liczby mnogiej<sup>25</sup>. Ponieważ jednak Heidegger nigdy nie wyartykułował implikacji swojego stanowiska w tej kwestii, nadmierną pewnością siebie może być doczytywanie się zbyt wielkiego znaczenia w tym, że używa on liczby mnogiej.

Do bardziej kłopotliwych aspektów współczesnej filozofii może należeć fakt, że różnice między różnymi szkołami i jednostkami są tak bardzo uderzające w porównaniu z tym, co mają one ze

<sup>24</sup> „Ein Blick auf die Ontologie zeigt, dass mit dem Verfehlen der Daseinsverfassung des In-der-Welt-seins ein Überspringen des Phänomens der Weltlichkeit zusammengeht”. [„Rzut oka na dotychczasową ontologię ukazuje, że zaniedbanie bycia-w-świecie jako ukonstituowania jestestwa idzie w parze z pomijaniem fenomenu światowości”; M. Heidegger, *Bycie i czas*, op. cit., s. 84 (przyp. tłum.)].

<sup>25</sup> [Dalszy ciąg wcześniejszej wersji:] Jedną z wrodzonych wad filozofii w zajmowaniu się polityką było zawsze mówienie o człowieku w liczbie pojedynczej, jak gdyby było coś takiego jak jedna natura ludzka, albo jak gdyby początkowo jeden człowiek zamieszkiwał Ziemię. Problem polegał zawsze na tym, że cała sfera polityczna ludzkiego życia istnieje tylko ze względu na wielość człowieka, ze względu na fakt, że jeden człowiek nie byłby w ogóle człowiekiem. Innymi słowy, wszystkie problemy filozofii politycznej zaczynają się tam, gdzie tradycyjna filozofia ze swoim pojęciem człowieka w liczbie mnogiej się zatrzymuje.

sobą wspólnego. Ilekroć dochodzi do sporu między nimi, jest prawdopodobne, że filozoficzny chaos zdominuje scenę do tego stopnia, że nie jest nawet możliwe znaczące przeciwstawienie. Jednakże komuś z zewnątrz często wydaje się, jak gdyby wszystkie te rozważania i nowe próby rozwinęły się w identycznym klimacie i stworzyły go, a to spostrzeżenie zawiera nieco prawdy. Tym, co mają ze sobą wspólnego, jest przekonanie o doniosłości filozofii, inaczej niż w przypadku tych wszystkich, którzy próbują trywializować pilność pytań filozoficznych i podstawiać zamiast nich pewnego rodzaju naukę lub pseudonaukę, taką jak marksistowski materializm, psychoanalizę, logikę, semantykę i co tam jeszcze. A ta negatywna solidarność przeciwko obecnym modom czerpie swoją siłę z powszechnej obawy, że tego rodzaju rzeczy, jak filozofia i filozofowanie, mogą w ogóle nie być możliwe i sensowne w warunkach nowoczesnego świata. Stwierdziłam wyżej, że filozofa opuściła swoją przysłowiową wieżę z kości słoniowej, a filozof porzucił swoje roszczenie do stanowiska „mędrca” w ramach społeczeństwa. Nieodłączne od tego porzucenia tradycyjnego stanowiska jest również samowątpienie w żywotność filozofii, a w tym sensie zainteresowanie polityką stało się kwestią życia lub śmierci dla samej filozofii.

Problemem wydaje się to, że Hegłowska droga ucieczki od zainteresowania polityką w interpretację historii jest już zamknięta. Jej milczącym założeniem było to, że wydarzenia historyczne i cały strumień minionych zdarzeń mógł mieć sens i pomimo całego zła i wszelkich negatywnych aspektów odsłaniał pozytywny sens skierowanemu wstecz spojrzeniu filozofa. Hegel mógł interpretować miniony bieg historii w kategoriach dialektycznego ruchu ku wolności i odpowiednio do tego rozumieć rewolucję francuską i Napoleona Bonaparte. Dziś nic nie wydaje się bardziej podatne za zakwestionowanie niż to, że bieg historii w sobie i sam przez się kieruje się ku realizacji coraz większej wolności. Jeśli myślimy w kategoriach trendów i tendencji, o wiele bardziej wiarygodne wydaje się coś przeciwnego. Co więcej, podjęta przez Hegla wspaniała próba pogodzenia ducha z rzeczywistością zależała w całości od zdolności zharmonizowania i dostrzeżenia czegoś dobrego w każdym złu.

Pozostaje ona ważna tylko tak długo, jak „radykalne zło” (o którym spośród filozofów tylko Kant miał wyobrażenie, jeśli nie konkretne doświadczenie) się nie wydarzyło. Kto ośmieliłby się pogodzić z rzeczywistością obozów zagłady albo grać w grę teza – antyteza – synteza, dopóki jego dialektyka nie odkryje „sensu” w pracy niewolniczej? Gdziekolwiek nie odnaleźlibyśmy w dzisiejszej filozofii podobnych argumentów, pozostajemy albo nieprzekonani z uwagi na ich wewnętrzny brak poczucia rzeczywistości, albo zaczynamy podejrzewać złą wiarę.

Innymi słowy, czysty horror współczesnych wydarzeń politycznych wraz z jeszcze bardziej przerażającymi możliwościami przyszłości znajdują się poza wszystkimi filozofiami, o których wspomnieliśmy. Wydaje mi się charakterystyczne, że żaden ze współczesnych filozofów nie wspomniał ani nie analizował w kategoriach filozoficznych tego tła w doświadczeniu. Jest tak, jak gdyby w tej odmowie przyznania się do doświadczenia przerażenia i potraktowania go serio filozofowie odziedziczyli tradycyjną odmowę przyznania, że dziedzina spraw ludzkich *thaumadzein*, zadziwia tym, jaka jest, co według Platona i Arystotelesa jest początkiem wszelkiej filozofii, a czego uznania odmówili nawet oni jako warunku wstępnego filozofii politycznej. Ponieważ niewypowiedziane przerażenie tym, co człowiek może zrobić, i tym, czym świat może się stać, jest na wiele sposobów związane z niewypowiedzianym zdziwieniem wdzięcznością, z którego wypływają pytania filozofii.

Wiele z tych warunków wstępnych nowej filozofii politycznej – która z wszelkim prawdopodobieństwem będzie zawierać się w przeformułowaniu postawy filozofów wobec sfery politycznej albo związku między człowiekiem jako filozofem i jako istotą polityczną, czy też związku między myśleniem i działaniem – już istnieje, chociaż na pierwszy rzut oka mogą się wydawać związane raczej z eliminacją tradycyjnych przeszkód niż wzniesieniem nowych fundamentów. Należą do nich dokonane przez Jaspersa przeformułowanie prawdy i Heideggerowskie analizy przeciętnego codziennego życia, jak również opowiadanie się przez francuskich egzystencjalistów za działaniem przeciwko dawnym filozoficznym podejrzaniom wobec



niego – „jego początek jest nieznan, jego konsekwencje nie są znane: czy zatem działanie ma w ogóle jakąś wartość?”<sup>26</sup>. Kluczowe dla nowej filozofii politycznej będzie badanie politycznego znaczenia myśli, czyli sensowności i warunków myślenia dla istoty, która nigdy nie istnieje w liczbie pojedynczej i której zasadnicza wielość jest daleka od bycia przebadaną, kiedy relacja Ja–Ty dodana zostaje do tradycyjnego rozumienia natury ludzkiej. Tego rodzaju ponowne badania muszą pozostawać w związku z klasycznymi pytaniami myśli politycznej, jakie przedstawiane są nam w wielu odmianach we współczesnej filozofii katolickiej.

Jednakże to wszystko to tylko warunki wstępne. Autentyczna filozofia polityczna nie może w ostatecznym rozrachunku powstać z analiz trendów, częściowych kompromisów i reinterpretacji, nie może też zrodzić się z buntu przeciwko samej filozofii. Tak jak inne gałęzie filozofii może ona wytrysnąć jedynie ze źródłowego aktu *thaumadzein*, którego pełne zdziwienia, a więc kwestionujące impulsy muszą obecnie (to znaczy wbrew nauczaniu starożytnych) bezpośrednio uchwycić dziedzinę spraw ludzkich i ludzkich uczynków. Oczywiście do dokonania tego aktu filozofowie ze swoim żywotnym interesem pozostania niewzruszonymi i zawodowym doświadczeniem samotności nie są szczególnie dobrze przygotowani. Komuż jednak innemu mogłoby się powieść, jeśli oni mieliby nas zawieść?

<sup>26</sup> F. Nietzsche, *Wola mocy*, [w polskim przekładzie nie udało się odnaleźć cytowanego fragmentu (przypr. tłum.)].

# Filozofia i socjologia

Myśli rozwijane w tym eseju dotyczą książki Karla Mannheima *Ideologia i utopia*<sup>1</sup>. Próbuję przeprowadzić tu analizę teoretycznych podstaw przedstawionych w tej książce i roszczeń formułowanych pod adresem socjologii, które opierają się na tych podstawach. Moje wywody nie będą bezpośrednio odnosić się do przeprowadzonych przez Mannheima analiz indywidualnych przypadków historycznych, analiz, w których jest on o wiele bardziej kompetentny niż autorka tego omówienia. Zamiast tego poświęcę się wyłącznie podstawowej intencji filozoficznej tej książki. Artykuł ten zakłada, że czytelnik jest zaznajomiony z książką Mannheima, której ważność polega na wskazaniu z perspektywy historycznej możliwej do zakwestionowania natury wszelkiego nowoczesnego myślenia (*Geistigkeit*)<sup>2</sup>. Jakie implikacje ma dla filozofii dostrzeżenie tej możliwej do zakwestionowania natury? Jaka jest natura problemów, które ono rodzi, że mogą one tak martwić filozofię?

<sup>1</sup> K. Mannheim, *Ideologia i utopia*, przeł. J. Miziński, Aletheia, Warszawa 2008.

<sup>2</sup> *Geist*, *Geistigkeit* i *das Geistige* są kluczowymi terminami w tym eseju. Sugerują one „ducha” lub „duchowość” nie w religijnym lub nadnaturalnym sensie, lecz jedynie w sensie „całkowitej sumy ludzkiego życia duchowego” i zostały tu przełożone jako *mind*, *intellect*, *intellectual activity* albo *thought*, w zależności od tego, które z tłumaczeń było bardziej odpowiednie w danym kontekście (przyj. wyd. amer.).

Powodem, dla którego książka ta jest kłopotliwa dla filozofii, jest to, że Mannheim – chociaż dowodzi, że wszelkie myślenie jest „uwarunkowane sytuacją”, czyli związane z konkretnym położeniem społecznym, a nawet konkretnym stanowiskiem politycznym – sam nie zajmuje żadnego stanowiska, o ile nie uważamy za pewnego rodzaju zajęcie stanowiska jego badania nad sytuacją społeczną, w której „nieuwarunkowane sytuacją” jest w ogóle możliwe. Tylko w tym kontekście socjologia dotyczy problemów filozoficznych i ma coś do powiedzenia filozofii. Tylko w tym kontekście socjologia wraz z całym swoim analitycznym demaskowaniem<sup>3</sup> rzeczywistości, jednak w poszukiwaniu „rzeczywistości”<sup>4</sup> – rzeczywistości samej, a nie pewnego społeczno-ekonomicznego interesu, który można postrzegać jako leżący u podstaw indywidualnych teorii, rzeczywistości jako „coś, co pomaga nam zorientować się w świecie”<sup>5</sup>. Jednakże chęć orientowania się w świecie zakłada uznanie sfery intelektualnej za znaczącą; odmowa zaangażowania się w jakieś jedno stanowisko zakłada uświadomienie sobie potencjalnej owocności neutralności. Na tym właśnie polega podstawowa różnica między stanowiskiem Mannheim’a i stanowiskiem Georga Lukácsa. Lukács, tak jak Mannheim, kwestionuje roszczenie sfery intelektualnej do absolutnej ważności<sup>6</sup>, ale robi to ze szczególnego stanowiska, mianowicie stanowiska proletariatu i w rezultacie niedostrzegalnie i bez skrupułów przyjmuje jego zupełnie usprawiedliwione pojęcie interesu (które okazuje się bardzo owocne w odniesieniu do konkretnych interpretacji).

Oderwanie się od jakiegokolwiek stanowiska historycznego wraz z uświadomieniem sobie, że nawet ta odmowa zajęcia sta-

<sup>3</sup> Używany przez Mannheim’a termin *Destruktion* (tu oddany jako *destructuring*) nie oznacza „destrukcji”, lecz demaskowanie ideologicznych lub utopijnych propozycji, żeby ujawnić ich korzenie tkwiące w konkretnych sytuacjach socjologicznych (przyp. wyd. amer.).

<sup>4</sup> K. Mannheim, *Ideologia i utopia*, op. cit., s. 130.

<sup>5</sup> Idem, *Die Bedeutung der Konkurrenz im Gebiete des Geistigen*, [w:] *Verhandlungen des 6. Deutschen Soziologentages in Zürich, 1928*, Mohr, Tübingen 1929, s. 80.

<sup>6</sup> G. Lukács, *Historia i świadomość klasowa. Studia o marksistowskiej dialektyce*, przeł. M.J. Siemek, PWN, Warszawa 1988.

nowiska jest historycznie uwarunkowana, dotyczy filozofii na dwa sposoby. Przede wszystkim Mannheim bada naturę rzeczywistości, to znaczy, jakie mogą być prawdziwe źródła myślenia; po drugie, poprzez wzięcie pod uwagę wszystkich stanowisk i radykalne zrelatywizowanie ich zaczyna on dostrzegać, że wszystkie „interpretacje egzystencji”<sup>7</sup> służą w ostatecznym rozrachunku jako środki orientowania się w konkretnym, historycznie danym świecie, a tym samym lokują znaczenie tego świata w dziedzinie ludzkiego życia wspólnotowego.

Ujmując go w kategoriach filozoficznych, podstawowym problemem w socjologii Mannheim’a jest niepewna natura relacji między tym, co ontyczne, i tym, co ontologiczne<sup>8</sup>. Podczas gdy filozoficzne badania „bycia bytu” (Heideggerowskie *Sein des Seienden*) albo „egzystencji” (*Existenz* u Jaspersa) oddziela się od powszedniego życia, socjologia robi coś przeciwnego, badając ów „byt”, który leży u podstaw naszych „interpretacji egzystencji”, czyli socjologia skupia się właśnie na tym, co filozofia uważa za nieistotne.

Według Mannheim’a, wszystkie ludzkie myśli są „uwarunkowane egzystencjalnie” i można je właściwie zrozumieć, tylko jeśli weźmie się pod uwagę konkretną sytuację, z której one się rodzą. Stosuje się to nawet do myśli filozoficznej, która rości sobie pretensje do bycia wolną od partykularnych punktów widzenia i do ucieleśniania prawdy jako takiej, zakładając w ten sposób absolutną ważność samej siebie. Jednakże to roszczenie do absolutnej ważności nie może zostać odrzucone po prostu przez wskazanie, że każde myślenie jest uwarunkowane sytuacją. Może ono zostać poważnie podważone tylko przez przesłедzenie konkretnych nurtów filozoficznych wstecz aż do ich źródeł w konkretnych sytuacjach. Uwarunkowanie sytuacją jest nie tylko *conditio sine qua non*, lecz również *conditio per quam*. Gdyby uwarunkowanie przez sytuację było tylko

<sup>7</sup> K. Mannheim, *Die Bedeutung der Konkurrenz im Gebiete des Geistigen*, op. cit., s. 45.

<sup>8</sup> M. Heidegger, *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, wyd. 2, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2004, s. 15 i nn.

*conditio sine qua non* wszelkiego myślenia, nie byłoby nic do powiedzenia o obiektywnej treści myślenia postrzeganej niezależnie od jego genezy. Genezy w rzeczywistym świecie nie można po prostu zamienić w genezę znaczenia. Tylko jeśli uwarunkowanie egzystencjalne przyjmuje się nie tylko abstrakcyjnie, lecz również konkretnie, jako siłę napędową kryjącą się za myśleniem, to znaczy, jeśli myślenie definiuje się jako nic więcej niż szczególny rodzaj transformacji, która sama jest uwarunkowana egzystencjalnie (jak w stwierdzeniu, że filozofia jest możliwa jedynie w kontekście określonej sytuacji społecznej), tylko wtedy może zostać przewyciężone absolutne oddzielenie ontologii i tego, co ontyczne, i można założyć, że to, co ontyczne w swoich historycznych przekształceniach tworzy i niszczy rozmaite ontologie. Dowiedzenie nieuniknionego związku tych dwóch sfer – sfery bycia i sfery bytu, by użyć terminów Heideggera – przybiera najbardziej radykalną formę, w której świadomość tego, co absolutne, może zostać prześledzona wstecz aż do jej ontycznych określeń, a zatem odrzucona. Widzimy zatem, że socjologiczna demaskacja nie tylko r e l a t y w i z u j e, co byłoby dość nieszkodliwe, lecz również jest zdolna do o d r z u c a n i a. Odrzucenie przybiera postać zdemaskowanej świadomości absolutu jako ideologii (w sensie „totalnego pojęcia ideologii”<sup>9</sup>), czyli świadomości, która jest nieświadoma tego, że jest ograniczona do tego, co ontyczne, właśnie ze względu na warunki ontyczne, a tym samym zgłasza roszczenia do absolutności. Decydującą kwestią jest tu zatem nie tylko to, że ontologia jest ograniczona do tego, co ontyczne, lecz, że zdemaskowanie ontologii jako ideologii oznacza, że ontologia jako taka może powstać tylko z uwagi na ograniczenia percepcji nałożone przez sam byt.

Tak więc okazuje się, że natura filozofii nie jest transcendentna i ponad powszednią rzeczywistością, lecz raczej jest istotną motywacją dla filozofii wypływającą z tej właśnie dziedziny. Rzeczywistość jest *conditio per quam*. Z socjologicznego punktu widzenia filozofia nie może już dawać żadnej odpo-

<sup>9</sup> K. Mannheim, *Ideologia i utopia*, op. cit., s. 90–91.

wiedzi dotyczącej „bycia bytu”, lecz zostaje obecnie ujawniona jako jeden byt wśród innych, ograniczony do świata bytu i jego motywacji oraz wpleciony weń. Absolutna rzeczywistość filozofii zostaje tu zakwestionowana przez prześledzenie filozofii wstecz do „bardziej początkowej” rzeczywistości, rzeczywistości, którą ona zapomniała. Istotnie, transcendencja filozofii interpretowana jest jako zwykły przypadek zapomnienia, jej roszczenie do absolutnych odpowiedzi jako wynik zapomnienia jej historycznych korzeni. To nie tylko neguje roszczenie filozofii jako takiej do absolutnej ważności, ale nawet kwestionuje ją w jej specyficznych przejawach. Socjologia stawia zatem filozoficzne pytanie o to, jaki jest problem filozofii.

Zanim przejdziemy do odpowiedzi udzielonej przez Mannheim na to pytanie, pomocne będzie rozważenie krótko dwóch nowoczesnych podejść filozoficznych, przeciwko którym książka Mannheim'a wydaje się skierowana. Celowo ograniczę się do tylko tych aspektów, które związane są z tą dyskusją.

Karl Jaspers uczynił egzystencję człowieka podstawowym przedmiotem filozofii. Przez „egzystencję” rozumie on nie tylko zwyczajne, powszednie życie, lecz również tych kilka momentów, w czasie których sami doświadczamy naszego autentycznego „ja” i rozpoznajemy niepewność sytuacji człowieka jako takiej. Są to „sytuacje graniczne”<sup>10</sup>, w porównaniu z którymi całość powszedniego życia jest jedynie „upadkiem”. Jesteśmy autentycznie samymi sobą tylko wtedy, gdy oddzieleni i uwolnieni od powszedniego tu i teraz, w którym zawsze musimy udowodniać swoją wartość innym, doświadczamy absolutnej samotności „sytuacji granicznych”. Fakt, że Jaspers uważa powszednie życie i „upadek” weń za konieczną część ludzkiego życia, nie ma znaczenia w tym kontekście. Termin „upadek” zakłada negatywną ocenę powszedniości, a ta negatywna ocena pogłębia się przez porównanie z niepowszednim doświadczeniem. Socjologia próbuje zrobić coś zupełnie przeciwnego: próbuje pojąć to, co niepowszednie, jako modus nie-

<sup>10</sup> K. Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen*, Springer, Berlin 1925, s. 229 i nn.

odłączny od powszedniego życia. Później zbadamy, w jakim stopniu próba ta się powiodła. Tym, co ma tu znaczenie, jest to, że socjologia przypisuje status konkretnej rzeczywistości temu, co jest tu i teraz, i sprowadza nawet „szczytowe momenty” do poziomu tej rzeczywistości, podporządkowując je jej historycznej ciągłości i jej prawom. W tym ujęciu samotność można zrozumieć, jeśli już, tylko jako negatywny modus ludzkiej egzystencji (lęk przed światem i ucieczkę od niego albo, jak ujmuje to Mannheim, świadomość, „która nie pokrywa się z otaczającym ją światem”<sup>11</sup>).

W tej zasadniczej ocenie powszedniego życia socjologia wydaje się zbliżać do poglądu Heideggera w *Byciu i czasie*. Heidegger jako punkt wyjścia obiera powszedniość ludzkiego doświadczenia – Mannheimowską powszedniość ludzkiego życia wspólnotowego albo to, co Heidegger określa mianem „Się” (*das Man*) – w którym „jestestwo (*Dasein*) najbardziej bezpośrednio i najpowszechniej się przejawia”<sup>12</sup>. Wspólnotowe życie ludzkie, czyli świat historyczny, jest w tak dużym stopniu warunkiem bycia sobą, że „właściwe bycie Sobą nie opiera się na jakimś odciętym od Się stanie wyjątkowym podmiotu, lecz jest pewną egzystencjalną modyfikacją Się jako istotowego egzystencjału”<sup>13</sup>. Bycie człowiekiem z konieczności oznacza „bycie-w-świecie”<sup>14</sup>. W tym podstawowym filozoficznym założeniu *Dasein* zatem rozumie się jako istnienie w konkretnym świecie. Tym, co łączy Heideggera z Jasperssem, jest to, że nazywa on „podstawowy sposób bycia powszedniości” „u p a d a n i e m jestestwa”. Autentyczność, „zdolność jestestwa do bycia sobą”, staje się możliwa, tylko jeśli jestestwo wydobywa się z nieuniknionego stanu „zatracenia się w opinii publicznej Się”<sup>15</sup>. Z tych rozważań Mannheim wyprowadza dwojaką polemikę. Z jednej strony wątpi – jak czynił wyżej w odniesieniu do Jaspersa – w możliwość bycia wolnym

<sup>11</sup> K. Mannheim, *Ideologia i utopia*, op. cit., s. 229.

<sup>12</sup> M. Heidegger, *Bycie i czas*, op. cit., s. 149.

<sup>13</sup> Ibidem, s. 167.

<sup>14</sup> Ibidem, s. 68 i nn.

<sup>15</sup> Ibidem, s. 224.

od „Się” i, szerzej, w uzyskanie autentycznej egzystencji, którą Heidegger opisuje za pomocą określenia „bycie-ku-śmierci”<sup>16</sup>, a Jaspers „sytuacjami granicznymi”. Mannheim w ten sposób kwestionuje dopuszczalność kategorii autentyczności i nieautentyczności w ogóle, a zamiast tego wybiera pojęcie egzystencji, które kryje się za alternatywami prawdziwego i nieprawdziwego, autentycznego i nieautentycznego. Wszystkie te kategorie jawią się Mannheimowi jako zupełnie arbitralne. Nie dostrzega żadnego powodu, dla którego bycie sobą powinno mieć pierwszeństwo przed „Się”. Nieokreślenie, w jakim wszystkie kategorie tego rodzaju pozostają, wynika z radykalnej relatywizacji i uhistorycznienia. Socjologa interesuje nie tylko fenomen „Się”, lecz także to, „jak owo «Się» powstaje. [...] Gdzie kończą się pytania filozofa, rozpoczyna się problem socjologiczny”<sup>17</sup>. Sugeruje to jednocześnie, że mogło nie zawsze być i może nie zawsze jest coś takiego jak „Się”. Nie tylko „nasilenie i wyrazistość dominacji «Się» może się zmieniać historycznie”<sup>18</sup>, ale może istnieć ludzka egzystencja, w której „Się” – czyli interpretacja egzystencji, która jest w tym sensie publiczna – nie tylko nie zostało odkryte, lecz w rzeczywistości nie istnieje. Socjolog nie bada „bycia-w-świecie” jako formalnej struktury egzystencji jako takiej, lecz w konkretnym historycznie zdeterminowanym świecie, w którym każda dana istota ludzka żyje. To określenie granic socjologii wydaje się niewinne, jak gdyby wszystkim, co ona robi, było definiowanie dziedziny lub kompetencji tej dyscypliny. Staje się ona zagrożeniem dla filozofii dopiero wtedy, gdy twierdzi, że świat można badać tylko w jego szczegółach, a nie jako formalną strukturę ludzkiej egzystencji. Kwestionuje to możliwość ontologicznego zrozumienia bycia. Ontologiczne struktury ludzkiej egzystencji w świecie, w stopniu, w jakim pozostają niewątpliwie stałe – przykładami jest głód i seksualność – są właśnie tym, co nieważne, co nas nie intere-

<sup>16</sup> Ibidem, s. 298 i nn.

<sup>17</sup> K. Mannheim, *Die Bedeutung der Konkurrenz im Gebiete des Geistigen*, op. cit., s. 46.

<sup>18</sup> M. Heidegger, *Bycie i czas*, op. cit., s. 165.



suje. W każdej podejmowanej przez nas próbie zrozumienia naszej własnej egzystencji zostajemy z powrotem wrzuceni w nieustannie zmieniającą się dziedzinę ontyczną, która przedstawia realną rzeczywistość jako przeciwstawną „teoriom” filozofów. Tak więc, chociaż Mannheim nigdy otwarcie tego nie powiedział, z zasady przeczył rzeczywistości myślenia<sup>19</sup>.

Wszystko w dziedzinie duchowej lub intelektualnej uważa się za ideologię albo utopię. Zarówno ideologia, jak i utopia „transcenduje byt”<sup>20</sup>. Rodzą się one ze świadomości, że „nie pokrywają się z otaczającym je światem”<sup>21</sup>. Ta nieufność ducha widoczna w socjologii i jej demaskującym modusie rodzi się z bezdomności, na którą skazany jest duch w naszym społeczeństwie<sup>22</sup>. Ta bezdomność i oczywiste wykorzenienie („społecznie oderwana inteligencja”<sup>23</sup>) czyni wszystko, co intelektualne, podejrzanym od samego początku. Socjologia poszukuje rzeczywistości, która jest bardziej pierwotna niż sam duch, a wszystkie intelektualne wytwory mają być interpretowane albo demaskowane w jej świetle. Demaskacja nie oznacza destrukcji, lecz raczej prześledzenie wstecz każdego roszczenia do ważności aż do konkretnej sytuacji, z jakiej ono powstało.

Poczyniona przez Mannheima próba demaskacji różni się od prób psychoanalizy – która również twierdzi, że zgłębia bardziej pierwotną rzeczywistość – pod dwoma względami (zupełnie niezależnie od faktu, że psychoanaliza może być jedynie „częściową”, a nigdy „totalną ideologią”)<sup>24</sup>. Po pierwsze w socjologii uwarunkowana sytuacją ważność świata duchowego jest do pewnego stopnia zachowana. Jednakże w psychoanalizie – która uważa wszystko w sferze duchowej albo intelektualnej za nic więcej jak „represję” lub „sublimację” – dziedzina ta nie ma już żadnej ważności i nigdy nie pojawiłaby się w niezahamowanej,

<sup>19</sup> Por. wyrażenie Maxa Schelera „bezsilność myślenia”, [w:] M. Scheler, *Problemy socjologii wiedzy*, przeł. S. Czerniak et al., PWN, Warszawa 1990.

<sup>20</sup> K. Mannheim, *Ideologia i utopia*, op. cit., s. 229.

<sup>21</sup> Ibidem.

<sup>22</sup> Ibidem, s. 194.

<sup>23</sup> Ibidem, s. 189.

<sup>24</sup> Ibidem, s. 90 i nn.

czyli właściwie funkcjonującej, świadomości. Po drugie – i jest to kluczowa kwestia – rzeczywistość, w imię której psychoanalizy dokonują swojej demaskacji, jest całkowicie obca sensowi i myśleniu. Cofając się do nieświadomości, psychoanaliza zgłębia tę właśnie dziedzinę, nad którą istoty ludzkie nie mają, i nigdy nie miały, kontroli, to znaczy dziedzinę tego, co ahistoryczne. Socjologia, przeciwnie, przeprowadza swoją demaskację właśnie w kategoriach tego, co historyczne, w kategoriach tego, co wciąż należy lub kiedyś należało do sfery ludzkiej wolności. Jednakże zarówno socjologia, jak i psychoanaliza sprzyjają modusowi rozumienia zasadniczo odmiennego od rozumienia nauk humanistycznych: nie bez pośredniego rozumienia, które bierze to, co rozumie, za dobrą monetę, nie bezpośredniego zetknięcia, lecz okrężnego rozumienia rzeczywistości, którą uważają za bardziej pierwotną. Obu dyscyplinom wspólne jest pojęcie myślenia jako wtórnego i obcego rzeczywistości. Ale „rzeczywistość” psychoanalizy jest o wiele bardziej obca myśleniu niż rzeczywistość socjologii, która wymaga, żeby okrężna droga rozumienia przechodziła przez „zbiorczy podmiot”, a zatem wymaga rozumienia opartego na kontekście społecznym i historycznym<sup>25</sup>. W pojmowaniu swojego podstawowego zadania jako demaskacji w kategoriach tego, co historyczne, socjologia staje się dyscypliną historyczną.

Rodzi to dwie kwestie: po pierwsze filozoficzną kwestię rzeczywistości, z której wywodzą się wszelkie myślenie oraz kwestia tego, w jaki sposób myślenie jest transcendentne w stosunku do rzeczywistości, i po drugie kwestię kompetencji w badaniach historycznych.

Rzeczywistością o podstawowym znaczeniu dla myślenia, żywotną podstawą, z której samo myślenie wypływa jest „konkretny oddziałujący porządek życia”, a ten z kolei można „najłatwiej ująć i scharakteryzować poprzez specyfikę stanowiącego postawę tego porządku układu gospodarczego i układu władzy”<sup>26</sup>. Na pierwszy rzut oka okazywałoby się, że struktura

<sup>25</sup> Ibidem, s. 91.

<sup>26</sup> Ibidem, s. 231.

gospodarcza i polityczna, z której możemy wydobyć konkretny oddziałujący porządek życia, czyli interesującą nas rzeczywistość, nie jest niczym więcej niż zasadą heurystyczną. Kluczowe znaczenie ma tu fakt, że struktura gospodarcza i polityczna jest zasadą heurystyczną, którą z niej wydobywamy, że jest to bardziej wiarygodny wskaźnik rzeczywistości niż jakiegokolwiek stanowisko intelektualne. Prześledzenie wstecz egzystencjalnego uwarunkowania każdego wglądu filozoficznego nie tylko nie powiedziałoby nic przeciwko filozofii, lecz mogłoby powiedzieć coś na jej rzecz, nawet jeśli owo prześledzenie wstecz relatywizuje i demaskuje roszczenie filozofii do absolutnej ważności – roszczenie, którego filozofia może zaniechać bez porzucania jego sensu. Sam Mannheim stwierdza, że właśnie egzystencjalne uwarunkowanie daje „możliwość gromadzenia wiedzy”<sup>27</sup>, że jedynie wiedza tego rodzaju unika pustki i niejasności rzekomo uniwersalnej wiedzy<sup>28</sup>. Przez prześledzenie swoich korzeni aż do egzystencjalnego uwarunkowania, do swojego konkretnego uwarunkowania, wiedza ta może uzasadnić swoją oryginalność. W konfrontacji wiedzy z jej konkretną sytuacją kwestia sensu może się pojawić i się pojawi. Geneza prawdy samej w sobie nie mówi nic o jej oryginalności i „autentyczności”. (Tak w *Ideologii i utopii*: „jest całkiem możliwe, że istnieją prawdy, słuszne poglądy dostępne tylko przy pewnej osobistej dyspozycji lub tylko określonymu rodzajowi wspólnoty, lub odpowiednio ukierunkowanym impulsom woli”<sup>29</sup>). Może temu zaprzeczyć tylko ktoś, kto zrównuje „początki” znane nam historycznie, na przykład początki historii zachodniej z początkami w ogóle. Prosty przykład pokazuje, jak bardzo jest to niemożliwe: wiemy, że dla wczesnych Greków często bardziej naturalnym było wyrażanie się raczej wierszem niż prozą, ale dla nas dziś uważanie tego za „bardziej źródłową” praktykę i przedkładania wiersza nad prozę było skrajnym zmanierowa-

<sup>27</sup> Ibidem, s. 134.

<sup>28</sup> Ibidem, s. 135–136.

<sup>29</sup> Ibidem, s. 202.

niem i po prostu przeciwieństwem swojego oryginału. Przykład ten ilustruje, że początki i źródłowość to dwie różne rzeczy. Każdy wiek ma swoją własną źródłowość. Relatywizowanie w kontekście uwarunkowania egzystencjalnego jest tym samym co relatywizm tylko – co Mannheim podkreśla<sup>30</sup> – w tym stopniu, że rozumienie historyczne jest spójne z pojęciem prawdy, która jest sama tradycyjnie uwarunkowana i wraca z powrotem do epoki, w której „egzystencjalnie uwarunkowane myślenie” nie zostało jeszcze odkryte. Użyty przez Mannheima termin „relacjonizm” zapewnia, przeciwnie, nowe pojęcie epistemologiczne odkryte za pomocą rozumienia historycznego, pojęcie, które przedstawia prawdę ujawniającą się tylko w egzystencjalnym uwarunkowaniu. Jednakże egzystencję, która warunkuje każde stanowisko intelektualne, definiuje się jako społeczne istnienie ludzkiej wspólnoty, którą z kolei wyprowadza się z „układu gospodarczego i układu władzy”. Traktuje się zatem jako rzecz oczywistą, że egzystencją, która warunkuje myślenie, rzeczywistością, z której jest ona wywodzona, jest „egzystencja publiczna”. Podstawą tej tezy jest to, że tylko egzystencja jest w stanie przejść zmianę historyczną w przeciwieństwie do takich „naturalnych faktów granicznych (fakt narodzin i śmierci)”<sup>31</sup>. Własne bycie jednostki zdeterminowane jest przez jej konfrontację z publiczną egzystencją, która postrzegana jest jako *ś w i a t*. Tylko poprzez tę konfrontację indywidualna ludzka egzystencja staje się egzystencją *h i s t o r y c z n ą*<sup>32</sup>. Jednakże to, że świat historyczny przejawia się najwyraźniej w sferze gospodarczej, wskazuje, że jest on najbardziej jednoznacznie sobą tam, gdzie jest najbardziej oddalony od sensu i myślenia. Zatem myślenie z konieczności „transcenduje rzeczywistość” i nie jest samo – lub jest przynajmniej tylko wtórnie – rzeczywistością. Może ona uczestniczyć w rzeczywistości, tylko jeśli jest w jakiś sposób zdolna do uznania istniejącej rzeczywistości gospodarczej i społecznej, nawet jeśli tylko przez wywiedzenie

<sup>30</sup> Ibidem, s. 131–132.

<sup>31</sup> Ibidem, s. 226.

<sup>32</sup> Ibidem, s. 211.

z niej impulsów do rewolucji. Misja demaskacji, która spoczywa na socjologii, traktuje jako coś oczywistego fakt, że myślenie jest bezdomne, to znaczy żyje w świecie całkowicie mu obcym<sup>33</sup>. Myślenie transcenduje ten obcy świat, a jeśli pomimo swojej transcendentnej natury stosowane jest do tego świata, staje się ideologią albo utopią.

Prowadzenie dalej tej linii myślenia doprowadziłoby do następującej konkluzji: postrzeganie każdego myślenia jako albo ideologicznego, albo utopijnego oparte jest na przekonaniu, że „myślenie” może istnieć tylko tam, gdzie świadomość jest niezgodna z sytuacją społeczną, w której się znajduje i której próbuje nadać sens. Świadomość i myślenie są prawdziwe, jeśli „zawierają ani mniej, ani więcej, niż rzeczywistość, w której żywiole tkwi”<sup>34</sup>. Jednakże w tej sferze zgodności możliwość myślenia jako transcendującego nie została jeszcze odkryta. Myślenie w tym sensie powstaje tylko wtedy, gdy rzeczywistość stała się możliwa do zakwestionowania dla konkretnej świadomości, która się z nią mierzy, i kiedy pytanie o to, czym jest rzeczywistość, staje się badaniem natury prawdziwej rzeczywistości. Taka świadomość jest zatem „falszywą świadomością”, „gdy w trakcie «świeckiej» orientacji w życiu myśli kategoriami, według których na danym stopniu bytu w ogóle nie można konsekwentnie postępować”<sup>35</sup>. Każda ideologia powstaje z „falszywej świadomości”, zazwyczaj takiej, która myśli w „przestarzałych kategoriach”<sup>36</sup>. Innymi słowy, ideologia udziela absolutnego autorytetu sytuacji społecznej z przeszłości, do której rozważana jednostka jest wciąż ograniczona i którą wykorzystuje do zwalczania nowej sytuacji światowej, z którą się nie zgadza. Demaskację można zatem zastosować jedynie przeciwko przestarzałym ideom, „z którymi się nie identyfikujemy”<sup>37</sup>. Przeciwnie, świadomość utopij-

<sup>33</sup> Ibidem, s. 193–194. Mannheim mówi wprost tylko o bezdomności myślenia w dzisiejszym świecie.

<sup>34</sup> Ibidem, s. 130.

<sup>35</sup> Ibidem, s. 127.

<sup>36</sup> Ibidem, s. 129.

<sup>37</sup> Ibidem, s. 121, przyp. 27.

na jest świadomością, która „częściowo lub całkowicie rozsadza istniejący w danym czasie porządek”<sup>38</sup> w imię nadchodzącego porządku, który głosi. Odróżniamy ideologię od utopii, stosując kryterium „bycia relewantnym dla rzeczywistości”<sup>39</sup>. Jako utopia transcendowanie przez myślenie rzeczywistości próbuje przekładać się na rzeczywistość, a zatem ma nad nią pewną władzę, nawet jeśli myślenie będzie zawsze rozciągać się poza wszelką konkretną rzeczywistość. Z drugiej strony dla ideologii miniony świat jest transcendentny, ponieważ ideologia z samej swej natury nie próbuje przekładać się na rzeczywistość (na przykład romantyczna idealizacja średniowiecza) albo postuluje od początku kategorycznie transcendentny, innoświatowy świat (na przykład religia chrześcijańska), a zatem rezygnuje z jakiegokolwiek zainteresowania światem, jaki jest. To właśnie dążenie utopii do wpływania na rzeczywistość odróżnia ją od ideologii. Utopia tworzy nową rzeczywistość, a tym samym staje się źródłem władzy. Tylko jako utopia myślenie może przeciwstawić rzeczywistości, którą jest uwarunkowane, inną rzeczywistość, którą samo stworzyło. Socjologia nie jest zatem zainteresowana rzeczywistością jako taką, lecz rzeczywistością, która sprawuje władzę nad myśleniem. Rzeczywistość sprawuje władzę nad myśleniem, ponieważ myślenie jest w swoich początkach obce rzeczywistości, jak pokazuje przykład ideologii, która zapomina o rzeczywistym świecie, który ją określa. Myślenie zatem zapomina to, co czyni je przede wszystkim myśleniem i przez co pozostaje niejawnie uwarunkowane. Socjologia ujawnia determinanty myślenia, w których samo myślenie nie podejmuje żadnego zainteresowania, i sugeruje jednocześnie, że namiętność myślenia do absolutu jest po prostu nieuznawanym zapominaniem uwarunkowania. (Zarówno ideologię, jak i utopię charakteryzuje namiętność do absolutu, ponieważ utopia również wierzy w absolutność świata, który tworzy. Obie formy myślenia mogą zatem zostać zdemaskowane).

<sup>38</sup> Ibidem, s. 229

<sup>39</sup> Ibidem, s. 108.

Socjologia rości sobie pretensje do bycia „nauką podstawową”<sup>40</sup>, ponieważ ona jedna jest w stanie ujawnić determinanty myślenia.

Jednakże teraz ta próba radykalnego zdeterminowania napytka „sfery nierozstrzygalności”<sup>41</sup>. Tym, co pozostaje jako reszta wolności myślenia, są „ontologiczne i metafizyczne elementy wartościujące”, których nie może naprawdę rozwiązać żadna ideologiczna demaskacja i których nie może zastąpić żadna analiza obecnego stanu systemu gospodarczego. „Nabywanie szerszego poznania” może jedynie odraczać formułowanie takich sądów<sup>42</sup>. Pozostaje również „wymiar ekstatyczny” poza historią, który „w jakiś sposób istnieje w postaci czegoś niejako ciągle inspirującego sferę historyczną i społeczną”. Mannheim przyznaje, że historia „ciągle poza to wychodzi”. Zarówno „odroczone metafizyczne sądy wartościujące”, jak i wymiar ekstatyczny, które Mannheim ostatecznie zaczyna uznawać, istnieją na zewnętrznych granicach tego, co możemy wiedzieć dzięki socjologii. Ten marginalny status nadaje im szczególny charakter. Ponieważ socjologia rości sobie pretensje do bycia nauką podstawową, te ledwo dostrzegalne czynniki graniczne zyskują szczególny status. Socjologia twierdzi, że natrafia na nie dopiero po zdemaskowaniu wszystkich interpretacji rzeczywistości dostępnych nam poprzez historię. Ponieważ socjologia zakłada, że myślenie (ideologia i utopia) z istoty nie jest zadomowione w świecie, myślenie, które jest stwarzane przez wolność, może istnieć tylko poza historycznym życiem wspólnotowym. Prowadzi to nas do dziwnej konkluzji, która jest jednak paradoksalna tylko na pozór: myślenie istnieje autentycznie w swoim ahistorycznym kontekście („wymiarze ekstatycznym”) całkowicie oderwanym od konkretnej rzeczywistości. Tylko wpływ myślenia należy do historii i jest dostępny do badań. W jego zasadniczym braku powiązania myślenie można scharakteryzować tylko w negatywnych i celowo

<sup>40</sup> Ibidem, s. 331.

<sup>41</sup> Ibidem, s. 225.

<sup>42</sup> Ibidem, s. 224.

niejasnych kategoriach („jakoś”, „by tak rzec”, „ludzkie istnienie jest czymś więcej niż”)<sup>43</sup>.

W jego nieznanym pochodzeniu myślenie można zdefiniować tylko w kategoriach negacji, a zatem pozostaje ona w takiej samej relacji do konkretnie doświadczanej i poddającej się badaniom wspólnoty ludzkiej, w jakiej Bóg teologii negatywnej pozostaje do konkretnego świata, który stworzył i z którego można wywnioskować jego istnienie tylko za pomocą twierdzeń negatywnych, które definiują go jako takiego, który nie jest tym a tym. Istotnie, tę paralelę do teologii negatywnej można poprowadzić jeszcze dalej, jeśli weźmiemy również pod uwagę, że na podstawie rzeczywistego świata teologia negatywna była w stanie wywnioskować jedynie istnienie Boga, istnienie, które z samej swojej natury lokuje się na zewnętrznych granicach tego, czego doświadczyć mogą istoty ludzkie. W podobny sposób ludzka wolność, a wraz z nią wolność myślenia jako takiego, staje się dla socjologii mitycznym fenomenem granicznym w dziedzinie ludzkiego rozumienia. Ludzka myśl transcenduje zatem sam świat ludzki i transcenduje go w jeszcze większym stopniu, niż socjologia początkowo zakładała. Jeśli bowiem w początkach badań socjologicznych (takich jakie praktykował Mannheim) myślenie postrzegało samo siebie jako transcendujące rzeczywistość, socjolog postrzegał je jako zakorzenione w nieustannie zmieniającej się rzeczywistości i powstające z niej. Tak więc samą transcendencję, którą myślenie przywłaszczyło sobie wraz z rozszczeniem do absolutności, socjologia próbuje zdemaskować przez zinterpretowanie tej transcendencji jako uwarunkowanej przez byt. Socjologia dowodzi tu, że ludzka egzystencja transcenduje rzeczywistość myśleniem tylko wtedy, gdy nie może już znieść rzeczywistości i nie może już się w niej orientować (myślenie jako ucieczka od rzeczywistości, której świadomość nie uznaje już za możliwą do zaakceptowania: fałszywa świadomość). Ponieważ socjologia przez zinterpretowanie transcendencji myślenia jako ucieczki nie oddaje sprawiedliwości określonym

<sup>43</sup> Ibidem, s. 124.



możliwościom ludzkiej egzystencji, a jedynie okazuje się niezdolna do ich zdemaskowania, demaskacja pozostawia residua, których socjologia nie przewidziała i którym przypisuje zatem o wiele bardziej radykalną transcendencję, niż myślenie żądałoby same z siebie. Z tego nieprzewidywania możliwej pierwotności myślenia, czyli ze zdemaskowania się, które nie od początku definiuje granice jego kompetencji (czego nie mogłoby na poważnie dokonać, ponieważ tylko w procesie demaskowania mogłoby się ono natknąć na to, co nie mogłoby zostać zdemaskowane), wynika dziwny wniosek, że myślenie pozostaje jako końcowe residuum po tym, jak wszystko inne staje się transcendentne i ahistoryczne, ponieważ rzeczywistość historii rozumiana jest w taki sposób, że nie ma w niej miejsca na myślenie.

Socjologia zatem uznaje za niemożliwy do wytłumaczenia i niepoddający się wyjaśnieniu fenomen, który dla filozofii nie jest w żadnym razie skazany na pozostanie nieokreślonym i negatywnym. „Ekstatyczny wymiar” jest w ostatecznym rozrachunku tożsamy z ludzką egzystencją, o której filozofia nie ma wiele do powiedzenia; jest on tożsamy z „egzystencją” w takim sensie, w jakim Kierkegaard używał tego terminu. Odwaga i cnota początkowo wymagały zaprzeczenia transcendencji i próby uniwersalnego zdemaskowania ostatecznych sił socjologii, przyznania, że pozostają niemożliwe do zdemaskowania residua, zrównanie tego, co niemożliwe do zdemaskowania, z transcendencją i wyznaczenia sfery nieredukowalnych fenomenów, których filozofia z dobrych powodów w ogóle nie uważa za transcendentne.

Jednakże nieodłączny brak zaufania do myślenia, który wykazuje socjologia, eliminuje myślenie w inny sposób. Tak jak ten brak zaufania zmusza myślenie do absolutnej transcendencji z jednej strony, tak z drugiej redukuje je do poziomu „podmiotu zbiorczego”, który uważa się za prawdziwy nośnik historii. Moim zdaniem, ten „zbiorczy podmiot” jest względnie bardziej oddalony od historii niż myślenie. Jednostka nie tylko istnieje w tej mierze, w jakiej podciągana jest pod zbiorczy podmiot i pomaga go tworzyć, ale również egzystuje – a jest to prawdopodobnie prawdą zwłaszcza w odniesieniu do

jednostek, których życie ma wpływ na historię – w oddaleniu od podmiotu zbiorczego, co staje się oczywiste, kiedy znajduje się ona w niezgodzie ze światem społecznym, do którego należy. W tym oddaleniu świat historyczny, w którym się ona rodzi, jawi się jej nie jako niezmienny, lecz z tej oddalonej perspektywy jako zmienny i możliwy do zmienienia. Mannheim nazywa tę wolność od publicznej egzystencji – wolność, która postrzega świat jako podatny na zmiany – „świadomością utopijną”. W swoich analizach tej świadomości kieruje się on następującą milczącą przesłanką: tylko dlatego, że konkretna publiczna egzystencja jest taka, że świadomość jest z nią niezgodna, powstaje wola, żeby ją zmienić, a wraz z tą wolą względna wolność od świata. Nawet oddzielenie się rozumiane jest jako pochodne wobec danego świata. Tak więc doświadczenie, które kładzie nacisk na wolność od, powstaje z warunkowania. Samotność nigdy nie jest traktowana jako pozytywna i prawdziwa możliwość ludzkiego życia. W przeciwieństwie do filozofii słusznie podkreśla, że absolutne oddzielenie od życia wspólnotowego nie jest warunkiem wstępnym autentyczności, niemniej jednak wątpliwe jest, czy można stwierdzić – chociaż Mannheim nie stwierdza tego wprost, on to jedynie zakłada – że autentyczność w życiu powstaje tylko z zakorzenienia w życiu wspólnotowym i że samotność jest jedynie ucieczką od rzeczywistości (ideologia) albo ucieczką w przyszłość (utopia), a obu przypadkach jest uznawana za negatywną.

Zatem również Mannheimowskie kryterium „bycia relewantnym dla rzeczywistości” dla modusów transcendencji, czyli ideologii i utopii, nie jest zawsze adekwatne. Transcendencja może być pozytywnym sposobem powiedzenia „nie” światu bez bycia utopijną. Przykładem jest chrześcijańska braterska miłość. Mannheim zinterpretowałby ją jako ideologię, jeśli *homo religiosus* sądzi, że może zrealizować ją tylko w absolutnej transcendencji, albo jako utopię, jeśli *homo religiosus* chce zrealizować Królestwo Boże na Ziemi. Istnieje jednak trzecia możliwość, która nie jest arbitralnym szczególnym przypadkiem, lecz absolutnie kluczowym dla pojęcia braterskiej

miłości we wczesnym chrześcijaństwie. Jest to możliwość życia w świecie, ale bycia kierowanym przez transcendencję, która nie pojmuje siebie jako możliwej do zrealizowania na Ziemi (świadomość eschatologiczna). To oddalenie od świata nie rodzi żadnej woli zmiany świata, ale jednocześnie nie stanowi ucieczki od świata, to znaczy świata historycznie uporządkowanego w konkretny sposób i takiego, którego historyczność postrzegana jest jako absolutna. Na przykład św. Franciszek z Asyżu żył w świecie, jak gdyby nie istniał on i realizował to „jak-gdyby-nie-istniał” w swoim konkretnym życiu.

Socjologia może zawsze się tu sprzeciwić, że interpretowanie czegoś jako „ideologii” wskazuje właśnie, iż myślenie jest nieświadome ideologicznej natury swojej egzystencji. Jego pojmowanie samego siebie nie jest zatem niczym innym jak materiałem interpretacji socjologicznej i nie ma niczego, co mogłoby bezpośrednio dać interpretatorowi. Jest jednak z pewnością otwarte na pytanie, czy samo pojmowanie myślenia można w ten sposób zignorować. Jest możliwe, że samo pojmowanie samego siebie w jego intelektualnej treści jest częścią tego procesu, przez który nasze samorozumienie tworzy coś nowego, zmieniając nas w to, czym w naszym rozumieniu sami jesteśmy. Transcendencja nieodłączna od wszelkiego myślenia jest nie do pojęcia bez oddzielenia i dystansu. Oddzielenie, które jest faktem leżącym u podstaw każdego aktu ducha, można jednak interpretować na różne sposoby. Interpretacja ta nie jest – przynajmniej nie zawsze – czymś po prostu dodanym do faktu (ideologiczną nadbudową, jak pojmowaliby ją krytycy ideologii). Właśnie to czyni ten fakt możliwym do zrozumienia i w konsekwencji umożliwia mu wywieranie wpływu na świat historyczny. Ujmując rzecz w skrócie, tylko konkretne „ideologie” wchodzą do „historii”.

Max Weber pokazał w swoim eseju *Etyka protestancka i duch kapitalizmu*<sup>44</sup>, jak konkretny porządek publiczny (kapitalizm) powstaje z konkretnego rodzaju samotności i jej samo-

<sup>44</sup> M. Weber, *Etyka protestancka i duch kapitalizmu*, przeł. J. Miziński, Wydawnictwo Test, Lublin 1994.

rozumienia (protestantyzmu). Początkowe uwarunkowanie religijne, którego nie jest zadomowione w świecie, stworzyło świat powszedniego życia, w którym nie ma w rzeczywistości już miejsca na jednostkę w jej wyjątkowości. Inaczej niż ruchy chiliastyczne<sup>45</sup>, to religijne uwarunkowanie nie czyni tego z uwagi na świadomość utopijną, lecz po prostu jako wyraz zasadniczego nie-bycia-w-świecie jednak mającego-się-z-nim-pogodzić. Świat rozumie się tu jako zasadniczo negatywny, w którym jedyną rolą do odegrania jest obowiązek, a świat musi być w ten sposób w rzeczywistości, jak również dlatego, że w przeciwnym razie potwierdziłby swoje żądania wobec człowieka. Dopiero po tym, jak rozpadną się więzi religijne, porządek publiczny staje się tak wszechmocny, że samotność jest możliwa jedynie w postaci ucieczki od świata. Proces ten wymaga z kolei podstawowej definicji tego powstałego z samego siebie świata jako gospodarki i społeczeństwa, świata, który nie istnieje w tej postaci w czasie, gdy się tworzy. Prawdopodobnie znajdujemy się dziś tak bardzo na łasce tego publicznego porządku, że nawet nasze możliwości oddzielenia można zdefiniować jedynie jako wolność od niego. Nie oznacza to jednak, że ten publiczny porządek musi zawsze mieć pierwszeństwo. Tylko jeśli „układ gospodarczy i układ władzy” stał się tak przytłaczający, że duch, który go stworzył, nie jest już w nim w ogóle zadomowiony<sup>46</sup>, możliwe jest zrozumienie myślenia jako ideologii albo utopii.

Sama socjologia zatem jest związana z historycznym momentem, bez którego przede wszystkim nie mogłaby powstać, z momentem, w którym usprawiedliwiony brak zaufania do ducha został rozbudzony przez jego bezdomność. Jako dyscyplina historyczna może ona działać tylko w ramach danych granic jej historycznych kompetencji. Interpretacja życia du-

<sup>45</sup> K. Mannheim, *Ideologia i utopia*, op. cit., s. 249. Zdaniem Mannheima, pierwszy przykład myślenia świadomie utożsamiającego się z określonymi klasami społecznymi pojawia się w ruchach chiliastycznych. Tylko z tego ruchu może powstać coś takiego jak utopia w sensie Mannheima.

<sup>46</sup> O bezdomności dzisiejszego myślenia, które wydaje się tracić związek z klasą społeczną, zob. ibidem, s. 189.

chowego wyłącznie w kategoriach redukowania go do ideologii lub utopii usprawiedliwiona jest tylko wtedy, gdy składnik gospodarczy tak zdominował życie, że myślenie istotnie może i musi stać się „ideologiczną nadbudową”. Prymat „układu gospodarczego i układu władzy” ma w rzeczywistości swoją własną historię i jest częścią historii nowoczesnego myślenia. Zdaniem Mannheima: „Grupy z okresu przedkapitalistycznego, w których dominuje element wspólnoty, może spajać już sama tradycja lub wspólnie odziedziczone treści uczuciowe. Teoretyzacja pełni tam tylko funkcję na wskroś wtórną. Natomiast grupom, których nie spaja pierwotnie wspólnota życiowa, i które powstają dopiero na podłożu pokrewnej sytuacji strukturalnej, spójność może zapewnić tylko element silnie teoretyzujący”<sup>47</sup>. Tylko wtedy, gdy ludzie nie postrzegają już swojej egzystencji we wspólnocie jako danej, tylko wtedy, gdy – jak za sprawą postępu ekonomicznego – jednostka nagle spostrzeża, że należy do zupełnie innej wspólnoty, powstaje coś takiego jak ideologia jako usprawiedliwienie położenia jednostki w odniesieniu do położenia innych jednostek. Tylko w tym miejscu powstaje kwestia sensu, kwestia zrodzona z niemożliwości zakwestionowania sytuacji jednostki. Tylko wtedy, gdy miejsce jednostki w świecie zdeterminowane jest przez status ekonomiczny, a nie przez tradycję, rzeczywiście staje się ona bezdomna. A tylko w tej bezdomności może zrodzić się kwestia słuszności i sensu jej położenia. Owa kwestia sensu jest jednak starsza niż kapitalizm, ponieważ sięga wstecz do wcześniejszego doświadczenia niepewności człowieka w świecie, czyli do chrześcijaństwa. Pojęcie ideologii, w rzeczywistości fakt myślenia ideologicznego, wskazuje czynnik pozytywny – kwestię sensu. Redukcja tej kwestii tylko do „bardziej źródłowej” rzeczywistości życia gospodarczego staje się możliwa tylko wtedy, gdy świat i życie istot ludzkich są rzeczywiście zdeterminowane przede wszystkim przez czynniki gospodarcze i kiedy rzeczywistość, która warunkuje życie duchowe, stała się zasadniczo obca myśleniu i sensowi. Początkowo w socjologii rzeczy nie

<sup>47</sup> Ibidem, s. 164.

miały się tak, jak miały się od początku w psychoanalitycznym pojęciu rzeczywistości. Zanim będziemy mogli postawić Mannheimowi pytanie dotyczące społecznego i historycznego miejsca badań socjologicznych, musimy zbadać sytuację egzystencjalną, w której analizy socjologiczne są historycznie uzasadnione.

Opublikowane po niemiecku jako *Philosophie und Soziologie: Anlässlich Karl Mannheim, „Ideologie und Utopie”, „Die Gesellschaft”, VII/2, Berlin 1930. Przekład angielski Robert i Rita Kimber.*

## Zdrowy rozsądek w wieży z kości słonowej

Książka ta jest zbiorem trzydziestu dwóch esejów, z których większość została wybrana spośród pism Deweya z ostatnich dziesięciu lat. Wyjątkami są wprowadzenie, napisane specjalnie dla tego tomu, i jeden esej, który datuje się na koniec minionego stulecia. Wybór jest znakomity i prezentuje spójny obraz filozofii Deweya.

Tym, co czyni tę filozofię tak trudną do oceny, jest to, że równie trudno się z nią zgodzić, jak i się nie zgodzić. Jak ktoś mógłby zgodzić się z filozofią, dumną ze swojej bliskości wobec rzeczywistości i doświadczenia, która jest w istocie tak zagubiona w abstrakcyjnych wywodach, że śledząc je i jej ocenę przeszłej i teraźniejszej historii, czuje się szczęśliwym niczym w raj, który nagle okazuje się rajem głupców? Dewey z największą ochotą utrzymuje, że źródłem wszelkiego społecznego i politycznego zła w naszych czasach jest zasada *laissez-faire* (która rzekomo spowodowała prześcignięcie wiedzy społecznej przez wiedzę naukową); jednak rzut oka na dzisiejszą lub wczorajszą gazetę poucza nas, że piekło można właściwie ustanowić tylko przez dokładne przeciwieństwo zasady *laissez-faire* – przez naukowe planowanie. (To, oczywiście, nie przemawia przeciwko nauce jako takiej). Nawet jeszcze bardziej niezgodne z rzeczywistością są zadowolone z siebie sądy Deweya o tych złych czasach w przeszłości, w których ludzie byli niewolnikami

i służącymi; tylko wielki uczony żyjący w wieży z kości słoniowej może być tak kompletnie nieświadomy faktu, że pewne kategorie ludzi są w o wiele gorszym położeniu niż wszyscy niewolnicy i służący w przeszłości. Nie musimy również przywoływać skrajności fabryk śmierci. Obozy koncentracyjne przeżyły upadek reżimu nazistowskiego i są akceptowane jako rzecz naturalna; uwięzieni w nich należą do nowej klasy istot ludzkich, które utraciły nawet elementarną ludzką użyteczność dla społeczeństwa jako całości, której niewolnicy i służący nie byli nigdy pozbawieni.

Jednakże niezależnie od tego, jak trudno zgodzić się z Deweyem, jeszcze trudniejsze wydaje się bycie z nim w niezgodzie, ponieważ taka niezgoda jest niezgodą z personifikacją zdrowego rozsądku. A kto ośmieliłby się albo chciał to zrobić? Argumenty Deweya wzięte same w sobie, bez żadnej refleksji nad rzeczywistością i doświadczeniem i bez przypomnienia pospolitych kwestii filozoficznych, jakie pojawiają się i pojawiały przez cały czas (w przysłowiach, w prorocत्वach, w tragediach, w sztuce aż po najwyższe spekulacje filozoficzne) – te argumenty są zawsze trzeźwe i oczywiste, jak gdyby nie można było myśleć inaczej. Ta fantastyczna rozbieżność między samą argumentacją, która w abstrakcyjnym sensie jest zawsze słuszna, i podstawą doświadczenia, która w swojej historycznej aktualności jest zawsze błędna, może zostać zrozumiana w świetle podstawowego pojęcia używanego przez Deweya, którym nie jest pojęcie Człowieka, lecz pojęcie Nauki. Celem najważniejszych usiłowań Deweya jest zastosowanie do nauk społecznych naukowego pojęcia prawdy jako hipotezy roboczej. Jest to rzekomo umieszczenie nauk społecznych na trzeźwej epistemologicznej podstawie, z której one i my będziemy postępować na przód, aż zamknie się rzekoma przepaść między naukami przyrodniczymi i społecznymi.

Intencja tego podejścia jest z pewnością humanistyczna w swej istocie; próbuje ono szczerze zhumanizować naukę, uczynić wyniki badań naukowych zdatnymi do użycia przez wspólnotę ludzką. Problemem jest jedynie to, że jednocześnie nauka, a nie człowiek, wysuwa się na czoło w argumentacji,



z takim skutkiem, że człowiek zostaje zdegradowany do roli lalki, która przez edukację – poprzez „kształtowanie postaw”, poprzez „techniki postępowania z naturą ludzką” – musi zostać dopasowana do naukowo kontrolowanego świata. Jak gdyby to nie człowiek wynalazł naukę, lecz jakiś nadludzki duch, który przygotował ten świat dla nas i tylko przez jakąś niezrozumiałą niepamięć zapomniał zmienić człowieka w naukowe zwierzę, jak gdyby problemem człowieka było dopasowanie i dostosowanie się do pewnych abstrakcyjnych subtelności. Jak gdyby nauka mogła kiedykolwiek być czymś więcej niż człowiekiem i, w konsekwencji, jak gdyby przepaść między wiedzą naukową i społeczną mogła kiedykolwiek być czymś więcej niż pobożnym życzeniem.

Przesąd leży u podstaw wszelkiego radykalnego optymizmu i każdego radykalnego pesymizmu, których podstawowe pojęcia postępu i upadku przypominają się nawzajem jak wrodzy sobie bracia. Oba są prawdami w sensie Deweya, ponieważ oba są hipotezami roboczymi w naukach historycznych. Oba wywodzą się ze starego i uświęconego przez czas mitu, bez którego nie można ich zrozumieć lub właściwie ocenić. Mit postępu zakłada z góry, że początkiem rodzaju ludzkiego było piekło i że posuwamy się w kierunku pewnego rodzaju raju; mit upadku zakłada, że początkiem był raj, a od tego czasu, być może z pomocą grzechu pierworodnego, przybliżamy się coraz bardziej do piekła. Nie ma wątpliwości, że wielcy historycy wykorzystali mit postępu, natomiast inni, nie mniej wielcy, użyli drugiego mitu. Jeśli jednak traktujemy serio prawdę w historii, będzie lepiej, jeśli opuścimy zachwycające igrzysko mitologii.

Poza tymi sprzecznościami, które dotyczą tylko Deweya jako filozofa, a nie jako wielkiego uczonego, książka ta staje się doskonałą, gdy tylko zajmuje się analizami umysłu naukowego i funkcjonowaniem doświadczenia naukowego. Tu Dewey jest skrajnie nowoczesny w najlepszym sensie tego słowa, zwłaszcza wtedy, gdy próbuje „odkryć w kategoriach doświadczanego stanu rzeczy związek, który istnieje między fizycznym przedmiotem badania i zdroworozsądkowymi obiektami codziennego doświadczenia” i kiedy pokazuje, że „nowoczesne doświad-

czenie jest ekspansywne, ponieważ jest naznaczone nieustannym zainteresowaniem możliwościami doświadczenia, które jeszcze nie zostały zrealizowane”. Innymi słowy, tym, co Dewey może dać i daje, jest pewnego rodzaju logika umysłu naukowego. To, że jest to ważny przedmiot dla nauki i naukowców, jest poza wątpliwością. To, że jest to jedyny przedmiot zainteresowania filozofii czy nawet jeden z jej głównych przedmiotów zainteresowania, jest sprawą wysoce kontrowersyjną.

Recenzja *Problems of Man* Johna Deweya opublikowana w „The Nation”, nr 163, 19 października 1946.

## Religia i intelektualiści\*

1. Przekonanie, że „wszystkie zdarzenia mają swoje przyczyny” nie jest specyficzne dla „naturalistycznego punktu widzenia”: naturalizm próbuje dowieść, że wszystkie zdarzenia mają przyczyny naturalne, jednak traktuje samą zasadę przyczynowości jako coś oczywistego. Jest to coś więcej niż drobne zastrzeżenie, ponieważ przyczynowość odegrała bardzo ważną rolę we wszystkich dyskusjach teologicznych w przeszłości. Średniowieczne argumenty „dowodzące” istnienia Boga były często oparte na niej, to znaczy na wyobrażeniu, że wszystko, co jest, musi mieć przyczynę. Z kolei prawdziwie estetyczne stanowisko często charakteryzuje się zaprzeczeniem łańcucha

\* W 1950 roku „Partisan Review” poprosił pewną liczbę znanych myślicieli i pisarzy, wśród których znaleźli się poza Arendt między innymi W.H. Auden, John Dewey, Robert Graves, Marianne Moore, A.J. Ayer, Sidney Hook, Alfred Kazin, Philip Rahv, Allen Tate, Paul Tillich, Robert Gorham Davis, Jacques Maritain, William Barrett, George Boas, Clement Greenberg, Irving Howe, Dwight Macdonald i William Phillips o odpowiedź na „nowy zwrot ku religii wśród intelektualistów i rosnącą dezaprobatę, z jaką traktowane są obecnie postawy i perspektywy świeckie”. Sugerowano pięć ogólnych kwestii, którym odpowiadają numery paragrafów w odpowiedzi Arendt: 1. przyczyny tego trendu; 2. zmiana *przekonań* wśród intelektualistów; 3. religia i kultura; 4. religia i literatura; 5. oddzielenie świadomości religijnej od przekonań religijnych, jak u Heideggera i Marleaux. Odpowiedź Arendt ukazała się w „Partisan Review” nr 17, 2 lutego 1950 roku.

przyczyn i założeniem, że wszystkie zdarzenia są przypadkowe i oparte na zbiegu okoliczności. Jeśli nie można dowieść istnienia żadnego łańcucha przyczyn łączącego jedno zdarzenie z drugim, wówczas wniosek z istnienia stworzenia o istnieniu stwórcy jest nieuzasadniony.

Ta sama pierwsza kwestia zakłada ponadto, że religia jest swojego rodzaju – być może iluzorycznym – „remedium”, jednak nie jest to naturalistyczna interpretacja religii. Ponieważ założenie, że wszystko ma przyczynę naturalną, jest jako takie zupełnie niezależne od ludzkich potrzeb lub warunków społecznych. Pretenduje do bycia albo prawdą, albo fałszem.

Chcę podkreślić, że jeśli traktuje się przyczynowość jako zasadę obowiązującą, zawsze kończy się na „dowodzeniu” istnienia Boga. Problemem ze wszystkimi tego rodzaju dowodami jest oczywiście to, że jak pokazał Kant, nie można dowieść istnienia faktu przez logiczną dedukcję. Tym samym, nie można dowieść jego nieistnienia. Ujmując rzecz naukowo, nie możemy dowieść ani zaprzeczyć istnieniu Boga. „Postawa naukowa”, która wierzy, że może stawiać tego rodzaju tezy, jest postawą bezkrytycznego przesądu.

Ta niemożliwość wygłaszania ważnych stwierdzeń w tej kwestii ma jednak znaczenie filozoficzne. Wydaje się, jak gdyby kondycja ludzka i ludzki umysł miały taką naturę, że ludzie zostali pozostawieni w ciemnościach w odniesieniu do najbardziej interesujących informacji dotyczących faktów. Samo w sobie jest to faktem i jest podatne na interpretacje. Teologia może twierdzić, że bez tej ciemności nie mogłoby być wiary, a zatem i zbawienia, które stanowi wartość. Filozofia może głosić, że bez tego zasadniczego braku informacji nie mogłaby istnieć ludzka wolność. Główną kwestią w odniesieniu do „postawy naukowej” wydaje się to, że przynależy ona do samej istoty nauki, która jest w pierwszym rzędzie zainteresowana faktami, że nasze informacje dotyczące faktów nie tylko są ograniczone, lecz odpowiedzi na najważniejsze kwestie związane z faktami dotyczące zarówno kondycji ludzkiej, jak i istnienia Bycia w ogóle leżą poza wiedzą dotyczącą faktów i doświadczeniem.

2. Powinnam ostrzec przed przecenianiem znaczenia obecnego „odrodzenia religijnego”. Te „podmuchy *Zeitgeist*” ciągną swoje zygzakowate linie już od epoki oświecenia, po którym tak bezpośrednio następuje romantyzm. Jeśli spojrzymy na tę historię z czysto intelektualnego punktu widzenia i pomyślimy o niej w kategoriach historii idei, odkryjemy, że co każde dwadzieścia lat lub około tego, po jakiejś „naturalistycznej” (pozytywistycznej, dialektyczno-materialistycznej lub pragmatycznej) postawie następowało odrodzenie religijne. Z pewnością nie jest to zaskakujące. Przeciwnie, byłoby o wiele bardziej zaskakujące, jeśliby gwałtowny upadek wiary religijnej, który nastąpił w kulturze zachodniej w ciągu ostatnich trzystu lat, nie był przerywany przez te intelektualne wspomnienia – wspomnienia mimo wszystko tysięcy lat ludzkiej historii i kultury.

Ujmując rzecz historycznie, ani historia idei, ani historia intelektualistów nie jest ważna, lecz historia zachodniej ludzkości w ogóle. Ważnym faktem historycznym jest to, że przytłaczająca większość przestała wierzyć w Sąd Ostateczny i koniec czasów. Nie oznacza to oczywiście, że owa większość zaczęła się bardziej skłaniać ku nauce i można nawet wątpić, czy powstanie nauki w tym samym okresie rzeczywiście spowodowało ten bieg spraw, jak się często zdecydowanie twierdzi. Te same masy, w każdym razie niezawracające sobie głowy myśleniem o starych tajemnicach, takich jak Wcielenie lub Trójca, z wielką chęcią wierzą – no cóż, właściwie we wszystko. Jest to zwykła zabobonność, a jedyny związek, jaki mogę dostrzec między tą przerażającą łatwowiernością nowoczesnych ludzi i „postawą naukową” polega na tym, że treść wyszukanych i niewyszukanych przesądów zmienia się jeszcze bardziej gwałtownie niż treści odkryć naukowych.

3. i 4. Muszę wyznać, że pogląd, iż ktoś może lub powinien zorganizować religię jako instytucję tylko dlatego, że chce mieć kulturę, zawsze wydawał mi się dość zabawny. Idea kogoś, kto nastawia swój umysł na wiarę w Boga, kto stosuje się do Jego przykazań, modli się do Niego i chodzi regularnie do kościoła, tak że poeci znów mogą doznać pewnej inspiracji, a kultura może być „zintegrowana”, jest po prostu śmieszna. *Catholicisme*

*cérébral*<sup>1</sup>, który państwo wspominają, jest jednym z najpewniejszych sposobów na zabicie religii – co Kościół, nawiasem mówiąc, wiedział wystarczająco dobrze, kiedy umieszczał jego pisma na indeksie. To samo jest oczywiście prawdą w odniesieniu do wykorzystania religii jako broni przeciwko totalitaryzmowi lub jako „ochrony dla cywilizowanej tradycji”. Co więcej, wydaje się, że wszystkie tego rodzaju próby byłyby skazane na niepowodzenie, zwłaszcza w walce z totalitaryzmem: historia najnowsza dowiodła, jak słaba i bezsilna jest zorganizowana religia, gdy mierzy się z nowymi totalitarnymi formami rządów – i to pomimo dobrej woli i częstego heroizmu wielkich części kleru prawie wszystkich wyznań.

Problem jest tu, i we wszystkich dyskusjach o religii, to, że naprawdę nie można uciec od kwestii prawdy, a zatem nie można traktować całej sprawy, jak gdyby Bóg był pojęciem jakiegoś szczególnie sprytnego pragmatysty, który wiedział, co jest dobre na... i co jest dobre przeciw. Po prostu tak nie jest. Albo Bóg istnieje i ludzie w Niego wierzą – i to zatem jest fakt ważniejszy niż wszystkie fakty kultury i literatury; albo On nie istnieje i ludzie w Niego nie wierzą – i żadna wyobraźnia literacka lub inna prawdopodobnie nie zmieni tej sytuacji na korzyść kultury i ze względu na intelektualistów.

5. Nie znam najnowszych pism Malraux, lecz jestem całkiem pewna, że Heidegger, który jest filozofem i z pewnością tak jak reszta nas nie ma szczególnej wiedzy o ważności lub nieważności „tradycyjnych wierzeń religijnych”, nigdy otwarcie ich nie „odrzucił”. Z drugiej strony naprawdę chciałabym wiedzieć, który spośród wielkich filozofów od czasów Spinozy i Kartezjusza – poza filozofią katolicką – akceptował „tradycyjne wierzenia religijne”.

Wiele dyskutowano o nowoczesnych próbach „uczynienia żywotnymi określonych postaw, które wcześniej były aspektami świadomości religijnej”. Zawsze wydawało mi się, że nie mają one nic do rzeczy. Mimo wszystko, nikt nie próbował wychwalać chrześcijańskiej cnoty pokory bez chrześcijańskiego Boga.

<sup>1</sup> *Catholicisme cérébral* (franc.) – katolicyzm mózgowy (przyp. tłum.).

Z kolei jest oczywiste, że tak długo jak wiara chrześcijańska rządziła w niekwestionowany sposób świadomością człowieka, wszystkie ludzkie postawy były interpretowane w kategoriach religijnych i specyficznie chrześcijańskich. Jeśli my sami mamy wierzyć w konkretne wyznanie wiary, które stanowiło niekwestionowaną podstawę filozofii chrześcijańskiej w celu jego zrozumienia, wówczas będziemy zmuszeni do odrzucenia ponad tysiąca lat myśli filozoficznej. Muszę przyznać, że w pełni będę sympatyzować z *Zeitgeist*, który doprowadziłby intelektualistów do tego punktu, w którym nie będą już rozważać ogromnego korpusu dawnej filozofii jako „błędów przeszłości.

„Partisan Review”, nr 17, 2 lutego 1950.

## Religia a polityka\*

Jednym z zaskakujących produktów ubocznych walki między światem wolnym a światem totalitarnym jest silna tendencja do interpretowania tego konfliktu w kategoriach religijnych. Mówi się nam, że komunizm to nowa „świecka religia”, przed którą wolny świat broni swojego własnego, transcendentnego „systemu religijnego”. Implikacje tej koncepcji są szersze niż jej bezpośrednie zastosowanie; otóż wnosi ona z powrotem „religię” do świata spraw publiczno-politycznych, z którego religia została wyłączona wraz z oddzieleniem Kościoła od państwa. Tym samym koncepcja ta, choć jej rzecznicy często nie zdają sobie z tego sprawy, ponownie stawia przed naukami politycznymi niemal zapomniany problem relacji pomiędzy religią a polityką.

\* Poniższy tekst został przygotowany jako odczyt na zorganizowaną przez Uniwersytet Harvarda konferencję pod nazwą: „Czy walka pomiędzy wolnym światem a komunizmem ma podstawy religijne?”. Opublikowano go w *Confluence* (II/3, 1953). Jules Monnerot odpowiedział na esej Arendt listem, skierowanym do wydawcy *Confluence*, Henry Kissingera, i zamieszczonym w następnym numerze pisma (II/4, 1953). W swoim liście Monnerot, stwierdzając, że Arendt „oskarża [go] o mylenie *ideologii z religią*”, sam z kolei krytykuje ją za to, że nie zdefiniowała żadnego z tych terminów. Replikę Arendt opublikowano w następnym wydaniu *Confluence* (III/1, 1954).



## I

Interpretowanie nowych ideologii politycznych jako politycznych czy świeckich religii nawiązuje w paradoksalny, choć chyba nieprzypadkowy, sposób do słynnego Marksowskiego potępienia wszystkich religii jako zwykłych ideologii. Jednakże prawdziwy początek takiego myślenia jest jeszcze dawniejszy. To nie komunizm, lecz ateizm był pierwszym „izmem”, potępianym bądź chwalonym jako nowa religia<sup>1</sup>. Brzmi to jak zabawny paradoks i pierwotnie miało nim być, do czasu aż Dostojewski i inni późniejsi autorzy nadali mu głębsze znaczenie. Ateizm był bowiem czymś więcej niż próbą – raczej niedorzeczną – przedstawiania dowodów na nieistnienie Boga; uważano go za autentyczny bunt nowożytnego człowieka przeciwko samemu Bogu. Mówiąc słowami Nietzschego: „Gdyby istnieli bogowie, jak mógłbym znieść to, że nie jestem bogiem?”<sup>2</sup>.

Nazywanie ateizmu religią jest ściśle związane z charakterem wierzeń religijnych w epoce sekularyzmu. Od czasu rozkwitu nauk przyrodniczych w XVII wieku, wiara, w nie mniejszym stopniu niż niewiara, ma swoje źródło w wątpieniu; Kierkegaard ze swoim słynnym skokiem w wiarę, ma poprzednika w Pascalu i podobnie jak Pascal, próbuje polemizować z Kartezjuszowskim *de omnibus dubitandum est*<sup>3</sup> („należy wąt-

<sup>1</sup> Engels pisze, że w Paryżu w latach czterdziestych [XIX wieku] mówiono: „*Donc, l'athéisme c'est votre religion!*” [„A więc ateizm jest waszą religią!”], ponieważ, jego zdaniem, „wyobrażano sobie, że człowiek bez religii musi być jakimś potworem”. Zob. *Ludwik Feuerbach i zmierzch klasycznej filozofii niemieckiej*, Książka i Wiedza, Warszawa 1982, s. 39.

<sup>2</sup> *To rzekł Zaratustra*, cz. II, „Na wyspach szczęśliwości” (przyp. wyd. amer.)

<sup>3</sup> Negatywna zależność Pascala od Kartezjusza jest rzeczą aż nadto dobrze znaną i nie wymaga dalszego komentarza. Natomiast *Johannes Climacus, czyli De omnibus dubitandum est* należy do najwcześniejszych pism filozoficznych Kierkegaarda (zima 1842/43); Kierkegaard opowiada – w formie duchowej autobiografii – jak to jedno zdanie odegrało decydującą rolę w całym jego życiu i jak żałował, kiedy dowiedział się od Hegla o Kartezjuszu, że nie rozpoczął studiów filozoficznych właśnie od Descartesa (s. 75). Idąc za heglowską interpretacją Kartezjusza, widział w jego myśli kwintesencję filozofii nowożytnej, jej zasadę i początek. Ten niewielki traktat jest zawarty w duńskim wydaniu *Dzieł zebranych* Kierkegaarda, 1909, t. IV.

pić o wszystkim”). Zarówno Pascal, jak i Kierkegaard uważają, że wątplenie we wszystko jest postawą nie do przyjęcia, wewnętrznie sprzeczną i autodestrukcyjną, niezgodną z ludzkim rozumem, ponieważ samo wątplenie również podlega wątpleniu. Wątplenie, zdaniem Kierkegaarda, „nie zostaje pokonane przez wiedzę, lecz przez wiarę, która zresztą sama wniosła wątplenie do świata”<sup>4</sup>. Nowożytna wiara, która od zwątpienia przeszła do wierzenia, i nowożytny ateizm, który od zwątpienia przeszedł do niewiary, mają wspólną cechę: są osadzone w nowożytnym duchowym sekularyzmie i uniknęły jego wewnętrznych dylematów przez podjęte raz na zawsze radykalne postanowienie. W istocie jest być może tak, że ów skok w wiarę podkopał prawdziwą wiarę w o wiele większym stopniu niż banalne na ogół wywody zawodowych „oświeceniowców” i prostackie argumenty zawodowych ateistów. Siłą rzeczy, wniósł on do wiary zwątpienie, tak że samo życie religijne zaczęło ulegać temu dziwnemu napięciu pomiędzy ateistycznym, bluźnierczym wątpleniem a wiarą – napięciu, które znamy z psychologicznych arcydzieł Dostojewskiego.

Nasz świat jest duchowo światem świeckim, właśnie dlatego, że jest światem wątplenia. Gdybyśmy naprawdę chcieli zlikwidować świeckość, musielibyśmy zlikwidować nowożytną naukę i unieważnić dokonane za jej sprawą zmiany w świecie. Nowożytna nauka opiera się na filozofii wątplenia, w odróżnieniu od nauki starożytnej, opartej na filozofii *thaumadzein*, czyli zdziwienia tym, co jest, jakie jest. Zamiast zdumiewać się cudami wszechświata, które odstaniają się przed ludzkimi zmysłami i rozumem, zaczęliśmy podejrzewać, że być może rzeczy nie są tym, czym się wydają. Dopiero gdy przestaliśmy ufać naszym zmysłowym spostrzeżeniom, mogliśmy odkryć, że wbrew temu, co mówi powszednie doświadczenie, Ziemia obraca się wokół Słońca. Z tej podstawowej nieufności wobec zjawisk, z tego niedowierzania, że zjawisko odstania prawdę,

Ja korzystałam z niemieckiego przekładu Wolfganga Struve. Darmstadt, 1948.

<sup>4</sup> Ibidem, s. 76.

mogły płynąć dwie całkowicie odmienne konkluzje: Pascalowska rozpacz, że „les sens abusent la raison par de fausses apparences” [zmysły oszukują rozum przez fałszywe pozory]<sup>5</sup>, prowadząca do „zrozumienia nędzy człowieka bez Boga”<sup>6</sup>, albo pragmatyczna teza nowożytnej nauki, że prawda jako taka nie jest wcale objawieniem, lecz raczej procesem tworzenia roboczych hipotez według stale zmieniających się wzorców.

Naukowemu optymizmowi – który musi przyjąć, że zagadnienie istnienia Boga jest nieistotne dla możliwości (ograniczonych, co prawda) ludzkiej wiedzy – nowożytne myślenie religijne przeciwstawia pogląd, że żadne wątplenie ani żadne hipotezy robocze nie przyniosą nigdy zadowalających odpowiedzi na zagadkę natury wszechświata, ani na jeszcze bardziej niepokojącą zagadkę samego człowieka. Ale pogląd ten jedynie po raz kolejny ukazuje pragnienie wiedzy i tę samą fundamentalną utratę wiary w prawdomówność zjawiska – czy to w formie boskiego objawienia, czy fizycznej naoczności – która leży u podstaw

<sup>5</sup> *Pensées*, wyd. Jacques Chevalier, La Pléiade, Paris 1950. Cały ten fragment jeszcze wyraźniej pokazuje, jak głęboko wiara Pascala była zakorzeniona w jego rozpaczliwym pragnieniu wiedzy pewnej: „L'homme n'est qu'un sujet plein d'erreur, naturelle et ineffaçable sans la grâce. Rien ne lui montre la vérité. Tout l'abuse. Ces deux principes de vérité, la raison et les sens, outré qu'ils manquent chacun de sincérité, s'abusent réciproquement l'un l'autre. Les sens abusent la raison par de fausses apparences; et cette même piperie qu'ils apportent à la raison, ils la reçoivent d'elle à leur tour: elle s'en revanche. Les passions de l'âme troublent les sens, et leur font des impressions fausses. Ils mentent et se trompent à l'envie”. [Wyd. polskie: *Myśli*, przeł. Tadeusz Żeleński (Boy); Instytut Wydawniczy „Pax”, Warszawa 1972; 92, s. 63. „Człowiek jest jeno istotą pełną błędu wrodzonego i niepodobnego do zmazania bez łaski. Nic nie wskazuje mu prawdy. Wszystko go myli; te dwie podstawy prawdy, rozum i zmysły, poza tym, iż każdej z nich brak szczerości, oszukują się nawzajem. Zmysły oszukują rozum przez fałszywe pozory; same padają znowuż ofiarą tegoż oszukaństwa: rozum mści się na nich. Wzruszenia duszy mącą zmysły i stwarzają w nich fałszywe wrażenia. Kłamią i oszukują się na wyprzódki!]. Mimo iż Pascal mówi tu, podobnie jak wszędzie indziej, że również rozum jest jedynie źródłem błędu, to nie ulega wątpliwości, że głównym źródłem błędu są zmysły (rozum tylko „mści się”) w podwójnym sensie: postrzegania zmysłowego i zmysłowej namiętności.

<sup>6</sup> *Ibidem*, 75.

nowożytnego świata. Ten religijny charakter nowożytnego wątpienia jest wciąż wyraźnie obecny w Kartezjańskim podejrzeniu, że jakiś zły duch, nie zaś boska opatrność, ogranicza ludzkie możliwości poznawcze; że jakaś wyższa istota umyślnie wprowadza nas w błąd<sup>7</sup>. To podejrzenie mogło się zrodzić jedynie z pragnienia pewności<sup>8</sup>, tak żarliwego, że ludzie zapomnieli, iż ludzka zdolność myślenia i działania jest możliwa tylko w warunkach wiedzy niepewnej i ograniczonej, jak to pokazał w filozoficzny sposób Kant.

Współczesna wiara religijna różni się od czystego zawiezenia, ponieważ jest wiarą ludzi, którzy generalnie wątpią w to, że wiedza jest możliwa i „wierzą, żeby wiedzieć”. Warto zauważyć, że wielki pisarz, który na przykładzie tak wielu postaci ukazał nam nowożytne napięcie religijne między wiarą a wątpieniem, zdołał przedstawić człowieka prawdziwie wierzącego jedynie w osobie tytułowego „idioty”. Współczesny człowiek religijny należy do tego samego świeckiego świata, co jego ateistyczny przeciwnik, właśnie dlatego, że nie jest w nim „idiotą”. Współczesny wierny, który nie może znieść napięcia między wątpieniem a wiarą, natychmiast traci integralność i głębię swojej wiary. Oczywisty paradoks nazywania ateizmu religią ma swoje uzasadnienie, najkrócej mówiąc, w tym, że największym myślicielem religijnym czasów nowych – Pascalowi, Kierkegaardowi, Dostojewskiemu – nieobce było doświadczenie ateistyczne.

<sup>7</sup> Descartes, *Principes de la philosophie*, 5: Musimy wątpić we wszystko „*principalement parce que nous avons ouï dire que Dieu, qui nous a crée, peut faire tout ce qui lui plait, et que nous ne savons pas encore si peut-être il n'a point voulu nous faire tels que nous soyons toujours trompés (...) car, puisqu'il a bien permis que nous soyons trompés quelquefois (...) pourquoi ne pourrait-il pas permettre que nous nous trompions toujours?*”

<sup>8</sup> Descartes, *Discours de la methode*: „*Et j'avais toujours un etrême desir d'apprendre à distinguer le vrai d'avec le faux, pour voir clair en mes actions et marcher avec assurance en cette vie*”, (wyd. polskie: Kartezjusz, *Rozprawa o metodzie*, przeł. Tadeusz Żeleński (Boy), Państwowy Instytut Wydawniczy 1952, część pierwsza, s. 28: „Ja zaś pragnąłem zawsze bardzo gorąco nauczyć się rozróżniać prawdę od fałszu, aby jasno rozeznawać się w moich czynach i p e w n i e kroczyć przez życie”, [wyróżn. H.A.]].

My jednak nie pytamy o to, czy nazywając komunizm religią, mamy prawo używać tego samego terminu zarówno w odniesieniu do wierzących, jak i niewierzących, ale o to, czy ideologia komunistyczna należy do tej samej kategorii i tej samej tradycji wątplenia i sekularyzmu, która porównaniu ateizmu do religii nadaje coś więcej niż czysto formalną wiarygodność. Otóż nie należy. Ateizm stanowi marginalną cechę komunizmu, a choć komunizm pretenduje do znajomości prawa historii, to nie przypisuje mu tego, „co wyznawcy tradycyjnych religii przypisują Bogu”<sup>9</sup>.

Wprawdzie komunizm, jako pewna ideologia, zaprzecza – wśród wielu innych rzeczy – istnieniu transcendentnego Boga, nie jest jednak tym samym, co ateizm. Nigdy nie próbuje udzielać konkretnych odpowiedzi na religijne pytania, lecz dba o to, aby jego ideologicznie wyszkoleni zwolennicy nigdy takich pytań nie zadawali. Również ideologie, które troszczą się zawsze o wytłumaczenie ruchu historii, nie dają takiego rodzaju wyjaśnień jak teologia. Teologia traktuje człowieka jak istotę rozumną, która zadaje pytania i której rozum potrzebuje zadośćuczynienia, nawet jeśli oczekuje się odeń, że uwierzy w coś poza rozumem. Natomiast ideologia – a zwłaszcza komunizm w swojej politycznie skutecznej, totalitarnej formie – traktuje człowieka tak, jakby był on spadającym kamieniem, obdarzonym świadomością i dlatego zdolnym do przestrzegania, podczas spadania, newtonowskich praw grawitacji. Nazywanie tej tota-

<sup>9</sup> Waldemar Gurian w swojej znakomitej, zwięzłej historii bolszewizmu (*Bolshevism*, Notre Dame 1952), tłumaczy swoje rozumienie ruchu bolszewicko-komunistycznego „jako społecznej i politycznej religii świeckiej” głównie tym, że „to, co w religiach tradycyjnych wierni przypisywali Bogu, a chrześcijanie – Jezusowi Chrystusowi i Kościołowi, bolszewicy przypisują rzekomo naukowym prawom rozwoju społecznego, politycznego i historycznego, sformułowanym w doktrynie Marksa i Engelsa, Lenina i Stalina. Dlatego przyjęcie przez nich tych doktrynalnych praw można określić jako świecką religię”, s. 5.

Tylko deiści, którzy posługują się „idea” Boga do wyjaśnienia biegu świata, oraz ateiści, którzy uważają, że zagadki świata można rozwiązać przez przyjęcie założenia, że Bóg nie istnieje, są odpowiedzialni za tego rodzaju sekularyzację tradycyjnych pojęć.

litarnej ideologii religią to nie tylko całkowicie niezasłużony komplement; jest to także przeoczenie faktu, że bolszewizm, choć wyrósł z historii Zachodu, nie należy już do tej samej tradycji wątpienia i sekularyzmu, a jego doktryna jak również uczynki sprawiły, że pomiędzy wolnym światem a totalitarnymi częściami globu rozwarła się istna przepaść.

Do niedawna cała ta sprawa była czymś niewiele więcej niż dyskusją terminologiczną, a nazywanie jawnie antyreligijnych ruchów politycznych „religią polityczną” stanowiło rodzaj figury retorycznej<sup>10</sup>. Termin ten cieszył się szczególnym powodzeniem wśród niektórych liberalnych sympatyków komunizmu, którzy po prostu nie rozumieli, o co naprawdę chodzi w rosyjskim „wielkim nowym eksperymencie”. Nieco później był on stosowany przez zawiedzionych komunistów, którzy uważali, że deifikowanie przez Stalina doczesnych szczątków Lenina czy dogmatyzowanie bolszewizmu jest podobne do metod „średniowiecznej scholastyki”. Ostatnio jednak termin „religia polityczna” względnie „religia świecka” został zaadaptowany przez dwa całkowicie odmienne trendy myślowe. Pierwszy z nich to podejście historyczne, zgodnie z którym religia świecka jest – całkiem dosłownie – religią wyrastającą z duchowego

<sup>10</sup> O ile wiem, nazwa ta pojawia się po raz pierwszy w określonym terminologicznie znaczeniu i w odniesieniu do nowoczesnych ruchów totalitarnych w niewielkiej książce Erika Vögelina *Die Politischen Religionen* (1938), w której autor cytuje jako swojego jedyne poprzednika Aleksandra Ulara i jego dzieło *Die Politik* (w serii *Die Gedellschaft* red. M. Buber, 1906, t. III). Ular twierdzi, że wszelka zwierzchność polityczna ma religijne źródła i religijną naturę i że sama polityka jest z konieczności religijna. Dowody czerpie głównie z pierwotnych religii plemiennych. Całą jego argumentację można streścić w następującym zdaniu: „Średniowieczny bóg chrześcijan jest w istocie niczym innym jak monstrualnych rozmiarów totemem [...]. Chrześcijanin jest jego dzieckiem, tak samo jak australijski tubylec jest dzieckiem kangura”. W swojej wczesnej książce sam Vögelin nadal używa na poparcie swoich wywodów przede wszystkim przykładów zaczerpniętych z religii tybetańskich. I choć później całkowicie porzucił tę linię rozumowania, warto zauważyć, że termin „religia polityczna” został pierwotnie zaczerpnięty z antropologii, a nie z interpretacji tradycji zachodniej jako takiej. Antropologiczne i plemienne implikacje psychologiczne tego terminu nadal często występują w naukach społecznych.

sekularyzmu dzisiejszego świata, tak że komunizm stanowi jedynie najbardziej radykalną wersję „herezji immanentystycznej”<sup>11</sup>. Drugi trend jest reprezentowany przez nauki społeczne, które traktują ideologię i religię jak jedną i tę samą rzecz, w przekonaniu, że komunizm (względnie nacjonalizm czy imperializm) spełnia dla swoich zwolenników taką samą „funkcję”, jaką nasze wyznania religijne spełniają w wolnym społeczeństwie.

## II

Wielka zaleta podejścia historycznego polega na dostrzeżeniu, że panowanie totalitarne nie jest jedynie pożałowania godnym incydentem w dziejach Zachodu i że ideologie totalitarne wymagają rzetelnej i krytycznej analizy. Wadą owego podejścia jest podwójne niezrozumienie: tego, czym jest sekularyzm i czym jest świecki świat.

Sekularyzm, po pierwsze, ma zarówno polityczne jak i duchowe znaczenie, a jedno niekoniecznie musi iść w parze z drugim. W sensie politycznym sekularyzm oznacza po prostu, że przekonania i instytucje religijne nie mają politycznie wiążącej mocy, a życie publiczne nie posiada sankcji religijnej<sup>12</sup>. Prowadzi to do ważnego pytania na temat źródeł autorytetu naszych tradycyjnych „wartości”, naszych praw i wzorców oceny, które przez tak wiele wieków były usankcjonowane przez religię. Jednakże ów długotrwały sojusz religii z autorytetem nie musi oznaczać, że samo pojęcie autorytetu ma religijne pochodzenie.

<sup>11</sup> Bez wątpienia najlepszą i najmądrzejszą prezentację tego stanowiska znajdziemy w książce Erika Vogelina, *Nowa nauka polityki*, przeł. Paweł Śpiewak, Biblioteka Aletheia, Warszawa 1992.

<sup>12</sup> Całkowicie zgadzam się z niedawną wypowiedzią Romano Guardiniego, że sekularyzacja świata, czyli fakt, że w naszej codziennej egzystencji politycznej „nie ma świadomości jakiejś boskiej Potęgi”, nie oznacza, „że poszczególne jednostki stają się w coraz większym stopniu niereligijne, ale że świadomość publiczna coraz bardziej odsuwa się od kategorii religijnych”. Nie podzielam natomiast jego konkluzji, że religia, tam, gdzie istnieje, „wycofuje się do «świata wewnętrznego»”. Cytuję za *Commonweal*, t. LVIII, nr 13, 3 lipca 1953, który zamieszcza obszernie wyjątki z tego artykułu w bieżącym „Dublin Review”, Londyn.

Przeciwnie, jest o wiele bardziej prawdopodobne, jak sądzę, że autorytet, jako oparty na tradycji, wywodzi się z polityki rzymskiej, a Kościół zmonopolizował go dopiero wówczas, kiedy stał się zarówno politycznym, jak i duchowym spadkobiercą Cesarstwa Rzymskiego. Jedną z głównych cech naszego współczesnego kryzysu stanowi niewątpliwie załamane wszelkiego autorytetu i zerwana nić tradycji, z czego jednak nie wynika, że ów kryzys jest u podstaw religijny. Nie musi on nawet oznaczać kryzysu tradycyjnej wiary, choć zagraża autorytetowi kościołów w tej mierze, w jakiej są one, oprócz innych rzeczy, instytucjami publicznymi.

Drugie nieporozumienie jest, jak sądzę, bardziej oczywiste i bardziej istotne. Pojęcie wolności (a walka toczy się przede wszystkim pomiędzy totalitaryzmem a wolnym światem) z pewnością nie wywodzi się z religii. Aby uzasadnić pogląd, że walka o wolność ma charakter rdzennie religijny, trzeba by nie tylko pokazać, że wolność harmonizuje z naszym współczesnym „systemem religijnym”, ale że system oparty na wolności jest religijny. A to naprawdę nie byłoby łatwe, pomimo opiewanej przez Lutra „wolności chrześcijanina”. Wolność, którą chrześcijaństwo wniosło do świata, była wolnością o d polityki, wolnością bycia i pozostawania w ogóle poza dziedziną społeczeństwa świeckiego – a więc czymś, o czym w świecie starożytnym nie słyszano. Chrześcijański niewolnik, w tej mierze, w jakiej był chrześcijaninem, pozostawał człowiekiem wolnym, jeśli tylko nie miał żadnych świeckich obowiązków. (Tłumaczy to także, dlaczego kościoły chrześcijańskie pozostawały tak bardzo obojętne na problem niewolnictwa, głosząc jednocześnie naukę o równości wszystkich ludzi przed Bogiem). Toteż ani chrześcijańska równość, ani chrześcijańska wolność nie mogłyby nigdy same z siebie doprowadzić do pojęcia „rządów ludu, sprawowanych przez lud i dla ludu”, czy do jakiegokolwiek innej nowoczesnej definicji wolności politycznej. Jedyną rzeczą, jaka interesuje chrześcijaństwo we władzy świeckiej, jest ochrona jego własnej wolności; dopilnowanie tego, by władza ziemską dopuszczała, oprócz innych swobód, wolność od polityki. Jednakże wolny świat nie rozumie przez wolność oddawania „co cesarskie cesa-



rzowi, a co boskie Bogu”, lecz prawo wszystkich obywateli do zajmowania się sprawami, które niegdyś były wyłącznie w gestii cesarza. Sam fakt, że w życiu publicznym bardziej dbamy o wolność niż o cokolwiek innego, dowodzi, że jako istoty polityczne nie żyjemy w świecie religijnym<sup>13</sup>.

To, że reżimy komunistyczne prześladowają ludzi za przekonania religijne i likwidują instytucje religijne razem z mnóstwem innych stowarzyszeń społecznych i duchowych o najróżniejszym stosunku do religii – to tylko druga strona tej samej sprawy. W kraju, gdzie pewnego dnia trzeba było zlikwidować nawet kluby szachowe, a następnie reaktywować je na zasadach bolszewickich, ponieważ „granie w szachy dla samych szachów” urągało oficjalnej ideologii – w takim kraju prześladowanie religii trudno przypisać motywom ściśle religijnym. To, co wiemy na temat prześladowań w krajach totalitarnych, nie potwierdza często słyszanej tezy, że religia w większym stopniu niż jakakolwiek inna wolna aktywność duchowa stanowi główne wyzwanie dla rządzącej ideologii. Trockista w latach trzydziestych czy titoista u schyłku lat czterdziestych był z pewnością o wiele bardziej zagrożony pod panowaniem sowieckim niż ksiądz czy pastor. Jeśli ludzie religijni są z reguły częściej prześladowani od niewierzących, to po prostu dlatego, że trudniej ich „przekonać”.

W istocie, komunizm nie chce być traktowany jak religia i starannie tego unika. Kiedy ostatnio Kościół katolicki postanowił wykląć komunistów z powodu oczywistej niemożności pogodzenia komunizmu z nauką katolicką, nie nastąpił żaden podobny ruch ze strony komunistów. Oczywiście z punktu

<sup>13</sup> Twierdzenie, że owa walka jest u podstaw religijna, może bardzo łatwo oznaczać, iż chcemy upomnieć się o coś w i ę c e j niż wolność. Byłoby to jednak bardzo niebezpieczne, nawet gdyby definicja tego „więcej niż wolność” okazała się bardzo umiarkowana: moglibyśmy bowiem uwikłać się w rodzaj duchowej wojny domowej, w której wykluczilibyśmy z naszej wspólnej walki wszystko, co jest niezgodne z „religią”. A ponieważ w tej, jak i we wszystkich innych dziedzinach, nie istnieje żaden wiążący autorytet, raz na zawsze określający, co jest zgodne, a co nie, bylibyśmy zdani na łaskę wciąż zmieniających się interpretacji.

widzenia chrześcijanina jest to walka religijna, tak jak dla filozofa jest to walka o filozofię. Ale z komunizmem sprawa ma się inaczej. On walczy ze światem, w którym wszystkie te rzeczy – wolna religia, wolna filozofia, wolna sztuka itd. – są w ogóle możliwe.

### III

O wiele bardziej popularne od podejścia historycznego jest dziś podejście socjologiczne, traktujące ideologię i religię jako funkcjonalnie równoważne. Opiera się ono na podstawowym założeniu nauk społecznych, zgodnie z którym nie muszą one zajmować się istotą czy też substancją zjawisk historycznych i politycznych – takich jak religia, ideologia, wolność czy totalitaryzm – lecz jedynie funkcją, jaką odgrywają one w społeczeństwie. Socjologowie nie przejmują się tym, że obie strony konfliktu – zarówno wolny świat, jak i totalitaryzm – nie chcą nazywać swojej walki religijną. Są przekonani, że potrafią ustalić w sposób „obiektywny”, to znaczy nie zwracając uwagi na to, co ma do powiedzenia jedna i druga strona, czy komunizm jest, czy nie jest nową religią i czy wolny świat broni swojego systemu religijnego. We wcześniejszych okresach historycznych taka aprioryczna nieufność wobec każdej ze stron – tak jakby było rzeczą oczywistą, że to, co mówią same źródła, może jedynie wprowadzać w błąd – uchodziłaby, delikatnie mówiąc, za całkowicie nienaukową.

Ojcem tego socjologicznego podejścia jest Marks. Był on pierwszym, który w sposób systematyczny (a nie tylko z naturalną świadomością, że mowa może zarówno zasłaniać, jak i odsłaniać prawdę) badał historię tak, jak przejawia się ona w wypowiedziach wielkich polityków czy w intelektualnych i duchowych manifestacjach danego okresu. Żadnego z tych przejawów nie brał za dobrą monetę. Piętnował je jako „ideologiczne” fasady, poza którymi kryją się prawdziwe siły historyczne. Później nazwał to „ideologiczną nadbudową”, zaczął jednak od postanowienia, by nie traktować poważnie „tego, co mówią ludzie”, a uwagę poświęcać tylko „realnej, aktywnej isto-

cie ludzkiej”, której myśli są „ideologicznym odzwierciedleniem i echem jej procesu życiowego”<sup>14</sup>. Spośród wszystkich materialistów Marks był pierwszym, który uważał religię za coś więcej niż zwykły zabobon czy spirytualizację normalnych ludzkich doświadczeń; dla niego religia była zjawiskiem społecznym, w którym człowiek „jest zdominowany przez wytwory własnej głowy, tak jak w kapitalistycznym systemie produkcji jest zdominowany przez wytwory własnych rąk”<sup>15</sup>. Religia stała się dlań jedną z możliwych ideologii.

Naturalnie dzisiejsi socjologowie przerośli Marksa. Nie dzielają już jego bezkrytycznego stosunku do własnej „ideologii”. Od czasu *Ideologii i utopii* Karla Mannheim’a wręcz wypominają marksistom, że marksizm to też ideologia. Tym samym jednak utracili wyczucie nawet takich różnic substancjalnych, które jeszcze dla Marksa i Engelsa były rzeczą oczywistą. Engels na przykład, protestując przeciwko tym, którzy w jego epoce nazywali ateizm religią, twierdził, że ma to tyleż sensu, co nazywanie chemii alchemią bez kamienia filozoficznego<sup>16</sup>. Dopiero w naszych czasach można sobie pozwolić na nazywanie komunizmu religią, nie zastanawiając się nad jego historycznym pochodzeniem i nie pytając nawet, czym naprawdę jest religia i czy komunizm w ogóle jest czymś, skoro jest religią bez Boga.

Poza tym, gdy ci niemarksistowscy spadkobiercy marksizmu poznali się już na jego ideologicznym charakterze i w ten sposób stali się niejako mądrzejsi od samego Marksa, zapomnieli o filozoficznej podstawie własnych pism Marksa, która nadal pozostaje podstawą, ponieważ metody socjologów opierają się właśnie na niej i mają sens tylko w jej obrębie.

Niechęć Marksa do poważnego traktowania „tego, co każda epoka mówi o sobie i wyobraża sobie na własny temat”, pochodziła z jego przekonania, że działanie polityczne wiąże się pier-

<sup>14</sup> *Ideologia niemiecka*, Feuerbach, t. I, V, 15.

<sup>15</sup> *Kapitał*, Książka i Wiedza, Warszawa 1951, t. I, rozdz. XXIII, §1.

<sup>16</sup> F. Engels, *Ludwik Feuerbach i zmierzch klasycznej filozofii niemieckiej*, op. cit. s. 39: „Jeśli religia może istnieć bez swego boga, to i alchemia może istnieć bez swego kamienia filozoficznego”.

wotnie z użyciem przemocy i że przemoc jest akuszerką historii<sup>17</sup>. Przekonanie to nie było spowodowane jakimś szczególnie gwałtownym, rewolucyjnym temperamentem, lecz miało swoje ugruntowane miejsce w Marksowskiej filozofii dziejów, zgodnie z którą historia, do tej pory wcielana w życie w trybie fałszywej świadomości, to znaczy ideologii, może być *t w o r z o n a* przez ludzi w pełni świadomych tego, co robią. To właśnie ten humanistyczny aspekt nauk Marksa doprowadził go do utożsamienia działania politycznego z przemocą: kreowanie historii rozumiał on bowiem w kategoriach wytwarzania, a człowiek żyjący w historii był dlań przede wszystkim *homo faber* [człowiekiem wytwórcą]. Wytwarzanie wszelkich produkowanych przez człowieka rzeczy wymaga użycia pewnej przemocy wobec materiału, z którego powstaje dany przedmiot. Nie da się zrobić stołu, nie uśmiercając drzewa.

Marks, podobnie jak wszyscy znaczniejsi filozofowie od czasów rewolucji francuskiej, stanął wobec podwójnej zagadki, polegającej na tym, że działanie ludzkie, w przeciwieństwie do produkowania i wytwarzania, prawie nigdy nie osiąga zamierzonego celu, ponieważ porusza się w świecie „wielu woli działających w różnych kierunkach”<sup>18</sup>, a jednak mimo to suma poświadczonych działań, którą nazywamy historią, wydaje się mieć sens. Odrzucił jednak rozwiązanie swoich bezpośrednich poprzedników, którzy, pod postacią „sztuczek natury” (Kant) czy „przebiegłości rozumu” (Hegel), wprowadzili do świata spraw ludzkich zasadę *deus ex machina*. Zaproponował natomiast, aby całą tę dziedzinę niewytłumaczalnego sensu interpretować jako „nadbudowę” bardziej elementarnej aktywności,

<sup>17</sup> Według własnych słów Marksa: „Die Gewalt ist der Geburtshelfer jeder alten Gesellschaft, die mit einer neuen schwanger geht. Sie selbst ist eine ökonomische Potenz”. [„Przemoc jest akuszerką każdego starego społeczeństwa brzemiennego nowym. Przemoc sama jest potęgą ekonomiczną”]. (*Kapitał*, rozdz. XXIV, § 6, s. 810). A także: „In der wirklichen Geschichte spielen bekanntlich Eroberung, Unterjochung, Raubmord, kurz Gewalt die grosse Rolle”. [„W historii rzeczywistej wielką rolę odgrywa podbój, ujarzmienie, morderstwo rabunkowe, słowem: gwałt”]. Ibidem § 1, s. 771.

<sup>18</sup> Karol Marks, Fryderyk Engels, *Dzieła wszystkie*, Książka i Wiedza, Warszawa 1962.

w której człowiek jest panem swoich wytworów i wie, co robi. W tym, co do tej pory było w historii niewytłumaczalne, ujrano teraz odbicie jakiegoś sensu, który stanowił równie niezaprzeczalny wytwór człowieka jak światowy postęp techniczny. W rezultacie cały problem humanizacji spraw polityczno-historycznych sprowadzał się obecnie do tego, jak stać się panem własnych czynów, tak jak jest się panem wytwarzanych przez siebie przedmiotów; albo, innymi słowy, jak „robić” historię, tak jak robimy wszystkie inne rzeczy. Kiedy dzięki zwycięstwu proletariatu zostanie to już osiągnięte, rozumował Marks, nie będziemy więcej potrzebować ideologii, czyli form uzasadniania przemocy, ponieważ środki przemocy będą w naszych własnych rękach; kontrolowana w ten sposób przemoc będzie równie niegroźna jak zabicie drzewa w celu zrobienia stołu. Na razie jednak wszystkie działania polityczne, normy prawne i dokonania duchowe ukrywają prawdziwe motywy społeczeństwa, które tylko udaje, że działa politycznie, a w rzeczywistości „robi historię” – aczkolwiek w nieświadomy, to znaczy nie-ludzki, sposób.

Marksowska teoria ideologicznej nadbudowy – oparta na rozróżnieniu „pomiędzy tym, czym ktoś udaje, że jest, a tym, czym jest naprawdę” – i sprzężone z nią lekceważenie mowy w jej zdolności odsłaniania prawdy pochodzą w całości z owego utożsamienia działania politycznego z przemocą. Przemoc bowiem to istotnie jedyny rodzaj ludzkiego działania, które jest nieme z samej definicji; nie jest ona ani przekazywana, ani urzeczywistniana przez słowa. W przypadku wszystkich innych form działania, politycznego czy nie, działamy, mówiąc, i nasza mowa jest działaniem. W normalnym życiu politycznym ten bliski związek między słowami i czynami zostaje zerwany tylko przez wojnę; wtedy, ale tylko wtedy, nic już nie zależy od słów, wszystko zaś – od niemej brutalności oręża. Z tego powodu propaganda wojenna ma zwykle nieprzyjemny, nieszczerzy ton: słowa stają się tutaj „zwykłą gadaniną”; nie są już formą działania i wszyscy wiedzą, że działanie opuściło sferę mowy. Ta „zwykła gadanina” – która nie jest niczym innym jak uzasadnieniem czy pretekstem do przemocy – zawsze budziła nieufność

jako czysto „ideologiczna”. Tutaj poszukiwanie ukrytych motywów jest w pełni uzasadnione, jak dobrze wiedzą historycy od czasów Tukidydesa. W wojnie religijnej, na przykład, religii zawsze grozi śmiertelne niebezpieczeństwo stania się „ideologią” w Marksowskim sensie słowa, to znaczy pretekstem i usprawiedliwieniem przemocy. To samo, do pewnego stopnia, dotyczy wszelkich typów wojen.

Ale tylko przy założeniu, że cała historia jest w gruncie rzeczy walką klas, dającą się rozstrzygnąć wyłącznie środkami przemocy, i że działanie polityczne ma z natury agresywny charakter, obłudnie ukrywany z wyjątkiem okresów wojen i rewolucji – tylko przy takim założeniu mamy prawo lekceważyć autointerpretację jako nieistotną. Oto, moim zdaniem, powód ignorowania tego, co wolny świat i komunizm mówią same o sobie.

## IV

Kiedy spojrzymy na ten sam problem z czysto naukowego punktu widzenia, okaże się, że jednym z powodów owej formalizacji pojęć w naukach społecznych jest zrozumiałe naukowo pragnienie znalezienia ogólnych reguł, którym można by przyporządkować wszelkiego rodzaju przypadki szczegółowe. Jeśli zaufać Engelsowskiej interpretacji teorii Marksa, Marks był ojcem nauk społecznych również w tym czysto naukowym sensie. Był pierwszym, który przyrównał nauki humanistyczne do przyrodniczych i równocześnie z Comtem wymyślił „naukę o społeczeństwie” jako wszechogarniającą dyscyplinę – „sumę tak zwanych nauk historycznych i filozoficznych”<sup>19</sup> – która miała spełniać takie same standardy jak nauki przyrodnicze. „Żyjemy nie tylko w przyrodzie, ale i w społeczeństwie”<sup>20</sup>, i dlatego społeczeństwo powinno być otwarte na te same metody i zasady badania co natura. Odtąd przekonanie o komplementarnym charakterze przyrody i społeczeństwa kształtowało pod-

<sup>19</sup> Ibidem.

<sup>20</sup> Ibidem.

stawę formalnych i ahistorycznych kategorii, które zaczęły dominować w naukach historycznych i społecznych.

Takie kategorie obejmują nie tylko Marksowską „walkę klas”, rozumianą jako prawo rozwoju historycznego – na podobieństwo Darwinowskiej zasady przetrwania najlepiej przystosowanych jako prawa rozwoju naturalnego<sup>21</sup>. Należą do nich także bardziej współczesne konstrukcje teoretyczne, takie jak „wyzwanie i odpowiedź” Toynbee’a czy „typy idealne” Maxa Webera (w sensie używanym dzisiaj, nie zaś przez samego Webera). Wygląda na to, że najnowszym nabytkiem są tutaj „polityczne” lub „świeckie” religie, ponieważ terminologia ta, choć pierwotnie stosowana do interpretacji ruchów totalitarnych, upowszechniła się już tak dalece, iż obejmuje dziś całą gamę zjawisk, różniących się chronologią i charakterem<sup>22</sup>.

Nauki społeczne zawdzięczają swoje pochodzenie ambicji ustanowienia „pozytywnej nauki o historii”, która mogłaby dorównać pozytywnej nauce o przyrodzie<sup>23</sup>. Z powodu tego pochodnego charakteru „pozytywna nauka o historii” siłą rzeczy musiała zawsze pozostawać o krok w tyle za nauką o przyrodzie, która była dla niej wzorem. W ten sposób przedstawiciele nauk przyrodniczych wiedzą dziś to, czego socjologowie jeszcze nie odkryli – a mianowicie, że niemal każda ich hipoteza na temat natury sprawdza się i przynosi pozytywne rezultaty; wydaje się, że badane zjawiska są tak ogromnie elastyczne, iż

<sup>21</sup> Engels często porównywał Marksa do Darwina, najbardziej elokwentnie w swojej „Mowie nad grobem Karola Marksa”: „Tak jak Darwin odkrył prawo rozwoju przyrody organicznej, tak Marks odkrył prawo rozwoju ludzkiej historii”, *ibidem*.

<sup>22</sup> Dobrym przykładem tej całkowicie błędnej metody jest *Sociology and psychology of communism* Julesa Monerota (Boston 1953).

<sup>23</sup> Te dwie nauki pozytywne miały wspólnie obejmować nie tylko wiedzę na temat wszelkich danych, ale również wszelką możliwą myśl substancjalną: „Z całej dotychczasowej filozofii pozostaje wtedy jako samodzielna dziedzina tylko nauka o myśleniu i jego prawach – logika formalna i dialektyka. Wszystko inne rozplywa się w pozytywnej nauce o przyrodzie i historii”. Engels, *Rozwój socjalizmu od utopii do nauki*, część II, [w:] Karol Marks, *Dzieła wybrane w dwóch tomach*, Moskwa 1941, t. II. Warto byłoby pokazać, w jakim stopniu nasze nowe dyscypliny: logika formalna i semantyka, zawdzięczają swoje pochodzenie naukom społecznym.

zawsze dają człowiekowi oczekiwaną odpowiedź. To tak, jakby w chwili, gdy człowiek zadaje naturze pytanie, wszystko jak na zawołanie układało się zgodnie z tym pytaniem. Przyjdzie dzień, w którym socjologowie ku swemu przerażeniu odkryją, że odnosi się to w jeszcze większym stopniu do ich własnej dziedziny; nie ma tu rzeczy, których nie można by dowieść i bardzo niewiele jest takich, które by można obalić; historia poddaje się kategoriom „wyzwania i odpowiedzi” czy „typów idealnych” równie łatwo jak kategorii walki klasowej. Nie ma powodu, by nie okazała takiej samej uległości wobec terminologii świeckich religii.

Oto wymowny przykład: Max Weber stworzył swój typ idealny „charyzmatycznego przywódcy” w oparciu o postać Jezusa z Nazaretu; natomiast uczniowie Karla Mannheim'a bez trudu zastosowali tę samą kategorię do Hitlera<sup>24</sup>. Z punktu widzenia socjologów, Hitler i Jezus nie różnili się od siebie, ponieważ spełniali taką samą funkcję społeczną. Rzecz jasna, do takiego wniosku mogą dojść tylko ludzie, którzy nie chcą słuchać tego, co mówił Jezus czy Hitler. Coś chyba bardzo podobnego dzieje się obecnie z pojęciem „religia”. Nie jest rzeczą przypadku, lecz samą istotą trendu, który wszędzie widzi religię, że jeden z jego czołowych wyznawców cytuje w przypisie – z aprobatą – zdumiewające odkrycie swojego kolegi, iż „w religii Bóg nie tylko przychodzi późno; ale nie jest konieczne, żeby w ogóle przychodził”<sup>25</sup>. Groźba bluźnierstwa, zawsze zawarta w pojęciu „świeckiej religii”, tutaj nie jest nawet maskowana. Skoro świeckie religie są możliwe w takim sensie, że komunizm jest „religią bez Boga”, to znaczy, że żyjemy już nie po prostu w świecie laickim, który wykluczył religię ze swoich spraw publicznych, ale w świecie, który usunął Boga nawet

<sup>24</sup> Na przykład Hans Gerth w *The Nazi party*, „American Journal of Sociology”, t. 45, 1940. Wybierając ten przykład, nie zamierzam powiedzieć, że sam Max Weber mógł kiedykolwiek być odpowiedzialny za takie koszmarnie porównania.

<sup>25</sup> Monnerot, op. cit., s. 124, cytując pracę G. van der Leeuva *Fenomenologia religii* (wyd. pol. Książka i Wiedza, Warszawa 1997, przeł. Jerzy Prokopiuk) i Durheima *De la définition des phénomènes religieux*.



z religii – co Marks i Engels wciąż jeszcze uważali za rzecz niemożliwą<sup>26</sup>.

Ta desubstancjalizująca funkcjonalizacja naszych kategorii nie jest zjawiskiem wyizolowanym, zachodzącym w jakiejś akademickiej wieży z kości słoniowej. Jest ona blisko związana z postępującą funkcjonalizacją naszego społeczeństwa czy raczej z faktem, że człowiek współczesny w coraz większym stopniu staje się jedynie funkcją społeczeństwa. Świat totalitarny i jego ideologie nie są odzwierciedleniem radykalnego aspektu sekularyzmu czy ateizmu; są natomiast odzwierciedleniem radykalnego aspektu funkcjonalnego traktowania ludzi. Totalitarne metody panowania opierają się na założeniu, że ludzi można dowolnie kształtować, ponieważ są jedynie funkcjami pewnych wyższych sił historycznych czy biologicznych. Niebezpieczeństwo polega na tym, że być może wszyscy już jesteśmy na prostej drodze do stania się członkami tego, co Marks entuzjastycznie nazywał *gesellschaftliche Menschheit* (uspołecznioną ludzkością). Dziwne to doprawdy, gdy się widzi, jak często ci sami ludzie, którzy gorąco przeciwstawiają się jakiemukolwiek „uspołecznieniu środków produkcji”, nieświadomie sprzyjają o wiele groźniejszemu uspołecznieniu człowieka.

## V

W tej atmosferze sporów terminologicznych i wzajemnych nieporozumień zasadnicze pytanie o związek między religią i polityką ulega rozmyciu. Żeby podejść doń we właściwy sposób, warto chyba rozważyć sekularyzm wyłącznie w jego politycznym, nie duchowym aspekcie i zapytać: jaki religijny element w przeszłości był tak istotny politycznie, że jego utrata wywarła bezpośredni wpływ na nasze życie polityczne? Albo inaczej

<sup>26</sup> Marks i Engels wierzyli, że religie są ideologiami, ale nie uważali, że ideologie po prostu stają się religiami. Zdaniem Engelsa: „[burżuazji] nigdy nie przyszło na myśl zastąpić starą religię jakąś nową [a mianowicie jej własną nową ideologią]; wiadomo, jakim niepowodzeniem zakończyły się próby Robespierre’a”. F. Engels, *Ludwik Feuerbach i zmierzch klasycznej filozofii niemieckiej*, op. cit., s.39–40.

formułując pytanie: co stanowiło specyficznie polityczny element w tradycyjnej religii? Powód postawienia takiego pytania pochodzi stąd, że oddzielenie od siebie publicznej i religijnej sfery życia nie polegało po prostu na odcięciu polityki od religii jako takiej, lecz konkretnie od chrześcijaństwa. I jeśli jedną z głównych przyczyn zamętu w naszym obecnym życiu publicznym jest sama jego świeckość, to znaczy, że religia chrześcijańska musiała zawierać jakiś potężny element polityczny, którego utrata odmieniła zasadniczy charakter naszej publicznej egzystencji.

Wstępną wskazówkę możemy odnaleźć w niezwykle grubiańskich i obelżywych słowach pewnego śmiertelnie przerażonego króla, który w panice, wywołanej rewolucyjnymi zamieszkami 1848 roku, wykrzyknął: „Nie można pozwolić ludowi, żeby porzucił swoją religię!”. Ów król pokazał, że pokładał zaufanie w świeckiej władzy chrześcijaństwa, co jest o tyle zaskakujące, że – jak pamiętamy – w pierwszych wiekach swojego istnienia chrześcijaństwo było uważane zarówno przez chrześcijan, jak i niechrześcijan za w najlepszym razie nieistotne, jeśli nie wręcz groźne i niszczące dla politycznej sfery życia. Zdanie Tertuliana: „Nic nie jest nam [chrześcijanom] bardziej obce aniżeli sprawy publiczne”, podsumowuje tylko wczesnochrześcijańską postawę wobec świeckiego, politycznego życia<sup>27</sup>. Cóż więc zaszło w międzyczasie, skoro teraz, w epoce niemal tak samo świeckiej, można było przywoływać religię w celu ochrony życia politycznego<sup>28</sup>?

Odpowiedź Marksa, równie grubiańska, jak wypowiedź króla, jest ogólnie znana: „Religia to opium dla ludu”<sup>29</sup>. Jest to bar-

<sup>27</sup> Apologia, 38: *nobis nulla magis res aliena quam publica*.

<sup>28</sup> Potencjalną użyteczność religii dla władzy świeckiej można zauważyć tylko w warunkach całkowitej świeckości życia publiczno-politycznego, to znaczy u zarania naszej ery i w epoce nowożytnej. W średniowieczu samo życie świeckie stało się religijne i dlatego religia nie mogła być instrumentem polityki.

<sup>29</sup> To często błędnie cytowane powiedzenie nie sugeruje, że religia została wynaleziona jako opium dla ludu, lecz że była używana do takich celów.

dzo niezadowolająca odpowiedź, nie dlatego, że ma grubiański charakter, ale dlatego, iż jest zupełnie nieprawdopodobne, aby akurat nauki chrześcijańskie – z ich nieubłaganim naciskiem na jednostkę i jej rolę w zbawieniu własnej duszy, z ich podkreśleniem grzeszności człowieka i szczegółowym katalogiem grzechów, obszerniejszym niż w jakiegokolwiek innej religii – mogły pełnić kiedykolwiek funkcję środka uśmierzającego, jakim jest opium. Z pewnością nowe ideologie polityczne w totalitarnych, siejących terror krajach, wyjaśniające wszystko i przygotowujące na wszystko w atmosferze nieznośnej niepewności, o wiele lepiej nadają się do znieczulania ludzkiej duszy na wstrząsy rzeczywistości niż jakakolwiek znana nam religia. W porównaniu z nimi pobożne poddanie się woli Boga wygląda jak dziecięcy szczyryk przy bombie atomowej.

Istnieje jednak w tradycyjnej religii pewien potężny element, którego użyteczność dla umacniania autorytetu władzy jest oczywista, a którego początki nie mają bodaj charakteru religijnego, przynajmniej nie przede wszystkim: chodzi o średnio-wieczną naukę o piekle. Ani sama ta nauka, ani zawarte w niej wyszukane opisy miejsca kary pośmiertnej nie mają zbyt wiele wspólnego z kaznodziejstwem Jezusa<sup>30</sup> czy z dziedzictwem żydowskim. W istocie, trzeba było kilku wieków po śmierci Jezusa, żeby nauka ta zaznaczyła swoją obecność. Ciekawe, że zbiegło się to z upadkiem Rzymu, a więc ze zniknięciem stabilnego świeckiego porządku, którego autorytet i związana z nim odpowiedzialność dopiero teraz przeszły na Kościół<sup>31</sup>.

Uderzający kontrast ze skąpymi wzmiankami na ten temat w pismach hebrajskich i wczesnochrześcijańskich stanowi mit o życiu po śmierci, którym Platon wieńczy tak wiele swoich dialogów politycznych i który wywarł przepotężny wpływ na starożytność i na późniejsze nauczanie chrześcijańskie. Pomiedzy Platonem a świeckim tryumfem chrześcijaństwa – któ-

<sup>30</sup> O ile wiem, najbardziej bezpośrednio mówi o Otchłani święty Łukasz, 16, 23–26.

<sup>31</sup> Zob. Marcus Dods, *Forerunners of Dante*, Edinburgh 1903 i Frederic Huidkoper, *Belief of the first three centuries concerning Christ's mission to the Underworld*, New York 1887.

ry przyniósł z sobą religijne usankcjonowanie nauki o piekle (wskutek czego stała się ona tak powszechną cechą chrześcijańskiego świata, że w traktatach politycznych zakładano ją jako rzecz oczywistą) – próżno by chyba szukać jakiejś znaczniejszej rozprawy politycznej, która nie byłaby powtórzeniem Platońskiego mitu (wyjątek stanowią pisma Arystotelesa)<sup>32</sup>. Najważniejszym bowiem zwiastunem kunsztownych opisów w dziele Dantego nie są ściśle religijne źródła żydowsko-chrześcijańskie, lecz właśnie Platon; u niego to spotykamy po raz pierwszy geograficzne oddzielenie piekła, czyścica i raju, a także ideę sądu ostatecznego, wyrokującego o wiecznym życiu lub wiecznej śmierci, wraz ze wzmianką o możliwej karze pośmiertnej<sup>33</sup>.

Czysto polityczne implikacje Platońskich mitów, pochodzących z ostatniej księgi *Państwa*, jak również z końcowych fragmentów *Fedona* i *Gorgiasza*, nie podlegają dyskusji. W *Państwie* mit o piekle koresponduje z przypowieścią o jaskini, która jest sercem całego dzieła. Alegoria jaskini jest przeznaczona dla tych nielicznych, którzy bez lęku czy nadziei na życie przyszłe potrafią dokonać Platońskiej *periagogē*, czyli porzucić zaludnioną cieniami rzeczywistość pozorów i stanąć twarzą w twarz z czystym niebem „idei”. Tylko ci nieliczni zrozumieją prawdziwe wzorce wszelkiego życia, łącznie ze sprawami politycznymi, choć te ostatnie nie będą już ich interesować same w sobie<sup>34</sup>. Naturalnie ci, którzy rozumieją przypowieść o jaskini, nie muszą wierzyć w mit o ostatecznej nagrodzie i karze, ponieważ każdy, kto uchwycił prawdę o ideach jako transcendentnych wzorcach<sup>35</sup>, nie potrzebuje doty-

<sup>32</sup> Wyróżniają się wśród nich: sen Scypiona wieńczący dzieło Cycerona *O państwie* oraz finalna wizja w *Zamilknięciu wyroczni* Plutarcha. Por. także szóstą księgę *Eneidy*, tak bardzo różną od jedenastej księgi *Odysei*.

<sup>33</sup> Ten punkt widzenia jest szczególnie mocno podkreślony u Marcusa Dodsda, op. cit.

<sup>34</sup> Zob. zwłaszcza *Państwo*, księga VII, 516 d.

<sup>35</sup> „Pogląd, że istnieje najwyższa sztuka miernicza i że wiedza filozofa o wartościach jest zdolnością mierzenia, przenika całe dzieło Platona”. Werner Jaeger, *Paideia*, t. II, przypis.

ka l n y c h wzorców, takich jak życie pośmiertne. W przypadku takich ludzi, idea życia po śmierci nie ma zbyt wiele sensu, ponieważ przypowieść o jaskini już opisuje życie na ziemi jako rodzaj krainy cieni. W istocie, sposób używania przez Platona nazw *eidolon* i *skia*, które były kluczowymi słowami w Homerowym opisie Hadesu w *Odysei*, sprawia, że cała przypowieść brzmi jak inwersja Homera czy riposta na jego dzieło. To nie dusza jest cieniem ani życie pośmiertne w swoim substancjalnym ruchu, lecz cielesny żywot zwykłych śmiertelników, którym nie udaje się wyjść z jaskini ziemskiego istnienia; nasze życie na ziemi jest życiem w krainie zmarłych, nasze ciało to cień, a jedyną naszą rzeczywistością jest dusza. Ponieważ prawda idei jest samooczywista, przeto prawdziwe wyznaczniki życia ziemskiego nigdy nie mogą być w zadowalający sposób udowodnione<sup>36</sup>.

Dlatego wiara jest konieczna dla pospółstwa, które jest ślepe na niewidzialne mierniki wszelkich widzialnych rzeczy. Niezależnie od własnej wiary Platona w nieśmiertelność duszy, legenda o stopniowanej karze cielesnej po śmierci jest najwyraźniej wymysłem pewnej filozofii, która uważa sprawy publiczne za wtórne i dlatego podległe czemuś poza sobą – a mianowicie prawdzie, dostępnej jedynie dla nielicznych<sup>37</sup>.

<sup>36</sup> Znamiennej cechą wszystkich dialogów Platona na temat sprawiedliwości jest to, że w pewnym momencie następuje przerwa, powodująca odejście od ściśle rzeczowej dyskusji. W *Państwie* Sokrates kilkakrotnie wymyka się swoim rozmówcom; nurtujące ich pytanie brzmi, czy sprawiedliwość jest możliwa, jeśli czyn pozostaje ukryty przed wzrokiem ludzi i bogów. Dyskusja zostaje przzerwana we fragmencie 372 a i podjęta w 427 d, gdzie Sokrates definiuje mądrość oraz *euboulia*; następnie powraca do głównego pytania w 430 d i omawia *sôphrosynê*. Zaczyna od nowa we fragmencie 433 b i niemal natychmiast przechodzi do rozważania form ustrojowych (445 d i nn), co trwa aż do księgi siódmej, gdzie wraz z przypowieścią o jaskini cała dyskusja przenosi się na całkowicie inny, pozapolityczny poziom. Teraz staje się jasne, dlaczego Glaukon nie mógł otrzymać zadowalającej odpowiedzi: sprawiedliwość jest bowiem ideą i trzeba ją ujrzeć samemu; nie da się jej pokazać inaczej.

<sup>37</sup> Najlepszym dowodem politycznego charakteru mitów Platona o życiu przyszłym jest to, że mówiąc o karze cielesnej, stoją one w jaskrawej sprzeczności z Platońską nauką o śmiertelności ciała i nieśmiertelności

W istocie tylko obawa przed rządami większości mogła skłonić owych nielicznych do podjęcia obowiązków politycznych<sup>38</sup>. Nieliczni nie mogą przekonać większości do prawdy, ponieważ prawda nie może być przedmiotem przekonywania, a przekonywanie – perswazja – jest jedynym sposobem dotarcia do ogółu. Choć jednak ogółu nie można nauczyć prawdy, można go przekonać, by wierzył w opinię, tak jakby ta opinia była prawdą. Właściwą opinią, która przekazuje pospółstwu prawdę nielicznych, jest wiara w piekło. Przekonanie obywateli o jego istnieniu sprawi, że będą zachowywać się tak, jakby znali prawdę.

Innymi słowy, teoria piekła jest u Platona najwyraźniej instrumentem politycznym, wynalezionym dla celów politycznych<sup>39</sup>. Domysły na temat życia pozagrobowego i opisy zaświatów są bez wątpienia tak dawne, jak świadome życie człowieka na ziemi. Niewykluczone jednak, że dopiero u Platona spotykamy się „po raz pierwszy w dziejach literatury z przypadkiem, że tego rodzaju legenda (mianowicie o karze i nagrodzie po śmierci) zostaje zdecydowanie podporządkowana zasadzie sprawiedliwości<sup>40</sup>, a więc służy życiu publicznemu, politycznemu”. Potwierdza to, jak się zdaje, fakt, że Platowski mit był w starożytności chętnie wykorzystywany przez całkowicie świeckich pisarzy – którzy równie wyraźnie jak Platon sugerowali, że tak naprawdę weń nie wierzą – z drugiej zaś strony chrześcijaństwo

duszy. Co więcej, Platon był całkowicie świadom tej niekonsekwencji. Zob. *Gorgiasz*, 524.

<sup>38</sup> *Państwo*, 374 c.

<sup>39</sup> Jest to także wyraźnie widoczne w finalnych mitach w *Fedonie* i *Gorgiaszu*; w przeciwieństwie do przypowieści o jaskini nie zawierają one alegorii, za pomocą których filozof przekazuje prawdę. *Fedon* nie zajmuje się w pierwszym rzędzie nieśmiertelnością duszy, lecz jest „ulepszoną Obroną, «bardziej przekonującą niż mowa, którą (Sokrates) wygłosił w swojej obronie przed sądem»”. (F.M. Cornford, *Principium sapientiae: the origins of Greek philosophical thought*, Cambridge 1952, s. 69). *Gorgiasz* – ukazujący niemożliwość „przedstawienia dowodu”, że lepiej cierpieć zło, niż je wyrządzać – opowiada końcowy mit jako rodzaj *ultima ratio*, z wielką rezerwą i wyraźnie sugerując, że sam Sokrates nie traktuje go zbyt poważnie.

<sup>40</sup> Dods, op. cit., s. 41.

nie głosiło takiej nauki o piekle, dopóki trzymało się z dala od spraw i obowiązków politycznych<sup>41</sup>.

Niezależnie od innych historycznych czynników, które mogły wpłynąć na ukształtowanie się nauki o piekle, w czasach starożytnych wykorzystywano ją do celów politycznych. Chrześcijaństwo przyjęło ją oficjalnie dopiero wtedy, gdy zakończył się jego czysto religijny rozwój. Gdy we wczesnym średniowieczu Kościół chrześcijański zaczął stawać się coraz bardziej świadomy – i skłonny do podjęcia – obowiązków politycznych, chrześcijaństwo stanęło wobec problemu podobnego do tego, z którym borykała się filozofia polityczna Platona. W jednym i drugim przypadku chodziło o próbę narzucenia absolutnych wzorców w dziedzinie, która z samej swej istoty jest przecież relatywna. Dotyczyło to także odwiecznej ludzkiej sytuacji, polegającej na tym, że najgorszą rzeczą, jaką człowiek może wyrządzić człowiekowi, jest uśmiercenie go – a więc spowodowanie tego, co pewnego dnia i tak go musi spotkać. „Ulepszenie” tej sytuacji sugerowane w nauce o piekle wyraża się właśnie w przeświadczeniu, że kara może oznaczać coś więcej niż wieczną śmierć – a mianowicie wieczne cierpienie, w którym dusza z utęsknieniem wypatruje śmierci<sup>42</sup>.

Politycznym znamieniem naszego współczesnego, laickiego świata jest, jak się zdaje, to, że coraz więcej ludzi traci wiarę w nagrodę i karę po śmierci, natomiast funkcjonowanie indywidualnych sumień czy zdolność ogółu do postrzegania niewidzialnej prawdy pozostają pod względem politycznym równie zawodne, jak zawsze. W krajach totalitarnych obserwujemy niemal zamierzone próby zbudowania – poprzez obozy koncentracyjne i katownie – czegoś w rodzaju piekła na ziemi, które od średniowiecznych wyobrażeń otchłani różni się głównie

<sup>41</sup> Chrześcijańscy pisarze z pierwszych stuleci naszej ery jednomyślnie wierzyli, że Chrystus zstąpił do świata podziemi przede wszystkim po to, by zlikwidować piekło, pokonać szatana i uwolnić dusze zmarłych grzeszników – podobnie jak uwolnił dusze samych chrześcijan – od śmierci i od kary. Jedynym wyjątkiem był Tertulian. Zob. Huidekoper, op. cit.

<sup>42</sup> Tęsknota do śmierci była częstym motywem w hebrajskich wizjach piekła. Zob. Dods, op. cit., s. 107 nn.

ulepszeniami technicznymi i aparatem biurokratycznym, ale i tym, że nie jest wieczne. Poza tym hitlerowskie Niemcy pokazały, że ideologia, która niemal świadomie odwróciła przykazanie „nie zabijaj”, wcale nie musi spotkać się z jakimś gwałtownym oporem ze strony sumienia, ukształtowanego w tradycji Zachodu. Wręcz przeciwnie, ideologia nazistowska często potrafiła przestawić to sumienie, tak jakby było ono jedynie pewnym mechanizmem, pokazującym, czy ktoś zgadza się, czy nie zgadza ze społeczeństwem i jego przekonaniem.

Innymi słowy, polityczne konsekwencje tej nowożytnej sekularyzacji polegają na wyeliminowaniu z życia publicznego jedynego politycznego elementu tradycyjnej religii: lęku przed piekłem. Z politycznego – choć oczywiście nie z duchowego – punktu widzenia, zniknięcie tego lęku stanowi najistotniejszą różnicę między naszą obecną epoką a wcześniejszymi stuleciami. Rzecz jasna, jeśli chodzi o czystą użyteczność, to znaczy władzę nad ludzką duszą, nic nie jest tak bliskie wewnętrznyemu przymusowi totalitarnych ideologii jak strach przed piekłem. Bez względu jednak na to, jak bardzo religijny może znów okazać się nasz świat, jak wiele wciąż w nim jest autentycznej wiary i jak głęboko nasze wartości moralne mogą być zakorzenione w naszych systemach religijnych, lęku przed piekłem nie ma już wśród motywów, które powstrzymywałyby bądź pobudzały działania większości. Jest to chyba nieuchronne, skoro sekularyzacja świata wiąże się z rozdzieleniem religijnej i politycznej sfery życia; w tych warunkach religia musiała utracić swój pierwotnie polityczny element, podobnie jak życie publiczne musiała utracić religijną sankcję transcendentnego autorytetu. To rozdzielenie jest faktem, a co więcej, ma swoje szczególne zalety zarówno dla ludzi religijnych, jak i niereligijnych. Historia nowożytna raz po raz pokazuje, że aliance „tronu i ołtarza” mogą przynieść jednej i drugiej stronie tylko kompromitację. Podczas jednak, gdy w przeszłości niebezpieczeństwo polegało na używaniu religii jako zwykłego pretekstu, wskutek czego zarówno działanie polityczne, jak i wiara religijna przesiąkły podejrzeniami o hipokryzję, dzisiejsze niebezpieczeństwo jest nieskończenie większe. Zachodzi bowiem obawa,



że chcąc przeciwstawić się jakiejś w pełni rozwiniętej ideologii, możemy stworzyć swoją własną ideologię. Jeśli znów będziemy próbowali napełnić życie publiczno-polityczne „pasją religijną”, łatwo może się zdarzyć, że religia ulegnie wynaturzeniu i przekształci się w ideologię, a nasza walka z totalitaryzmem nabierze cech fanatyzmu, co jest całkowicie sprzeczne z najgłębszą istotą wolności.

## Odpowiedź Hanny Arendt na krytyczny artykuł Julesa Monnerot

Główną wadą argumentacji pana Monnerot jest niedostrzeżenie różnicy pomiędzy Marksowską tezą, że religie są ideologiami, a jego własną teorią, głoszącą, że ideologie są religiami. U Marksa religia należy, obok wielu innych rzeczy, do sfery ideologicznej nadbudowy. Nie wszystko jednak w tej sferze jest takie samo. Religijna ideologia nie jest tym samym co ideologia niereligijna. Różnica treści pomiędzy religią a nierelegią zostaje zachowana. Natomiast pan Monnerot i inni obrońcy „świeckich religii” powiadają, że niezależnie od treści danej ideologii, wszystkie ideologie są religiami. Zgodnie z tą teorią – ale nie z naukami Marksa – religia i ideologia stały się identyczne.

Powodem takiego utożsamienia jest fakt, że ideologie odgrywają identyczną funkcję jak religie. Równie dobrze można by jednak powiedzieć, że ideologia jest tym samym co nauka, i pan Monnerot niemal dochodzi do takiego wniosku, gdy konstatuje, że ideologia „przywłaszcza sobie prestiż, jaki nauka posiada w oczach mas”. Utożsamianie nauki z ideologią komunistyczną byłoby oczywiście błędem, ale błąd ten zawierałby w istocie więcej prawdy niż logicznie podobne utożsamianie komunizmu z religią. Komunizm bowiem udaje, że jest „naukowy”, nie zaś „religijny”, i posługuje się argumentami zaczerpniętymi z nauki. Innymi słowy, odpowiada on raczej na pytania naukowe niż religijne. Jeśli chodzi o wywody pana Monnerot, jedynie szacunek, jaki ma on dla nauki (w przeciwieństwie do religii), nie pozwalała mu dostrzec, iż zgodnie z jego własnym tokiem rozumowania

nie ma powodu, by nie utożsamiać ideologii komunistycznej raczej z nauką niż z religią.

To podstawowe nieporozumienie jest wyraźnie widoczne w twierdzeniu pana Monnerot, z którego wynika, że komunizm jest ortodoksją, ponieważ „komuniści mają gotową odpowiedź na wszystko, a to stanowi charakterystyczny rys wszelkich ortodoksji”. Błądność takiego rozumowania jest dobrze znana od czasów, gdy Grecy zabawiali się tworzeniem paralogizmów i idąc za podobnym tokiem rozumowania jak pan Monnerot, doszli ku swojej radości do definicji człowieka jako oskubanego z piór kurczaka. Niestety w dzisiejszych czasach nie jest to już takie zabawne.

Pan Monnerot ubolewa, że nie stosuję współczesnych metod analitycznych i nie „definiuję” religii ani ideologii. (Na pytanie o ideologię można odpowiedzieć wyłącznie na gruncie historii, ponieważ ideologie pojawiły się po raz pierwszy na początku XIX wieku. Próbowałam przedstawić taką odpowiedź – choć nie definicję – w artykule *Ideologia i terror: nowatorska forma rządów* w „The Review of Politics” z lipca 1953 roku)<sup>43</sup>. Nie mogę tutaj wdawać się w rozważania na temat tego, co to jest definicja i w jakim stopniu możemy, wnikając w istotę rzeczy, dobrać do definicji. Jedno jest pewne: definiować można tylko to, co charakterystyczne, a do definicji dochodzi się, jeśli w ogóle, przez wskazanie cech wyróżniających. Mówienie zaś, że ideologie są religiami, nie definiuje ani tego, ani tego. Przeciwnie: niszczy ono nawet te mgliste, intuicyjne rozróżnienia, które są zawarte w naszym codziennym języku, a które analiza naukowa powinna wyostrzyć i rozjaśnić.

O ile jednak można by ewentualnie pokusić się o zdefiniowanie czegoś takiego jak ideologia, która jest zjawiskiem stosunkowo nowym, to jakże bym była bezczelna, gdybym ośmieliła się definiować religię! Nie dlatego, że przede mną próbowało już tego dokonać – bez powodzenia – tak wielu uczonych, ale dlatego, że ciężar jakościowy i bogactwo materiału historyczne-

<sup>43</sup> Artykuł ten w wydaniu z 1958 roku i wszystkich następnych stanowi część *Korzeni totalitaryzmu* (przyp. wyd. amer.).

go musi w tym przypadku oneśmielić każdego, kto ma jakiś szacunek dla źródeł, dziejów i myśli czasów minionych. Przypuśćmy, że zdefiniowałam religię i że jakiś wybitny myśliciel religijny – oczywiście nie czciciel kangurów, bo takiego bym nie przeoczyła – umknął mojej uwadze! Otóż w badaniach historycznych nie chodzi o to, żeby dojść do gotowych definicji, lecz żeby nieustannie dokonywać rozróżnień, a te rozróżnienia muszą nawiązywać do języka, którym mówimy, i do tematu, którym się zajmujemy. W przeciwnym razie dojdziemy rychło do tego, że każdy będzie mówił swoim własnym językiem, oświadczając z dumą: jeśli chodzi o m o j e zdanie, to przez „x” rozumiem wszystko, co mi się przydaje i co mnie w danej chwili pociąga.

Po części sprawcą tego zamętu jest szczególnie punkt widzenia socjologów, którzy – świadomie ignorując porządek chronologiczny, umiejscowienie faktów, wpływ i wyjątkowość wydarzeń, substancjalną zawartość źródeł i rzeczywistość historyczną w ogóle – koncentrują się na „funkcjonalnych rolach” samych w sobie, przez co sprawiają, że społeczeństwo staje się absolutem, do którego wszystko inne musi się odnosić. Ich główne założenie można streścić w jednym zdaniu: wszystko ma swoją funkcję, a istota danej rzeczy jest tym samym co funkcjonalna rola, jaką ta rzecz akurat odgrywa.

Dziś założenie to osiągnęło w niektórych kręgach mało zaszczytną rangę komunału i niektórzy socjologowie, tacy jak pan Monnerot, po prostu nie mogą uwierzyć własnym oczom i uszom, kiedy spotykają kogoś, kto nie podziela ich poglądu. Co do mnie, to oczywiście uważam, że nie wszystko ma swoją funkcję; że funkcja to nie to samo co istota; i że dwie zupełnie różne rzeczy – na przykład wiara w Prawo Historii i wiara w Boga – nie mogą pełnić tej samej funkcji. A gdyby nawet w jakichś dziwnych okolicznościach zdarzyło się, że dwie różne rzeczy będą odgrywać taką samą „funkcjonalną rolę”, to i tak nie uznaję ich za identyczne, podobnie jak nie uważam, że obcas mojego buta jest młotkiem, kiedy używam go do wbicia gwoźdźcia w ścianę.

## Naród

Nic w naukach społecznych nie jest bardziej niejasne niż ich terminologia. Arbitralność, z jaką te same grupy ludzi nazywa się wymiennie ludami, rasami albo narodami, swobodne wypowiedzi używające takich terminów, jak nacjonalizm, patriotyzm i imperializm, jako równoważników, wiele paralel, których używa się, żeby wyjaśnić wszystko, co może być nowego pod słońcem – zarówno najlepszego, jak i najgorszego – wszystkie te dobrze znane cechy obecnego trendu historiograficznego wykazują tendencję do produkowania łatwych i przyjemnych w czytaniu książek, które pozostawiają niezakłócony spokój ducha czytelnika. Tych kilku badaczy, po obu stronach, którzy porzucili dziedzinę powierzchownych opisów, którzy nie interesują się już żadnym konkretnym aspektem ani żadnym konkretnym nowym doświadczeniem, ponieważ wiedzą, że stawką w tej grze jest całość, zmuszeni są poważnie się na przygodę analizy strukturalnej i nie można oczekiwać, że przedstawią doskonałą książkę. Nie ma wątpliwości, że studium Delosa należy do tej ostatniej kategorii, w której wyróżnia się dzięki bogatej i głęboko przemyślanej treści, i z pewnością nieobce są jej wszystkie słabe strony autorów, którzy nie spędzają życia w bezpiecznej wieży z kości słoniowej nauki, a zatem w jakiś sposób nie znajdują ani czasu, ani cierpliwości, żeby uporządkować zgromadzone materiały i wyjaśnić swoją myśl w systematycznym po-

rządu. Ujmując rzecz powierzchownie i konwencjonalnie, książka Delosa doznaje uszczerbku za sprawą zbyt długich cytatów, powtórzeń i pominięć, zbyt wielu odsyłaczy. Nie mówię jednak o tym z uwagi na krytykę – wspominam o tym tylko w charakterze pobocznej uwagi w odniesieniu do bardzo pożądanego angielskiego przekładu dzieła.

Podstawowa rzeczywistość polityczna naszych czasów zeterminowana jest przez dwa fakty: z jednej strony opiera się na „narodach”, a z drugiej nieustannie zakłóca ją i całkowicie jej zagraża „nacjonalizm”. Podstawową kwestią w studium Delosa, które w swoim najszerszym ujęciu dotyczy fenomenu cywilizacji, jest znalezienie zasady politycznej, która przeszkodzi narodom w stworzeniu nacjonalizmu, a tym samym położy podwaliny pod społeczność międzynarodową zdolną do reprezentowania i ochrony cywilizacji nowoczesnego świata.

Cywilizacją nazywa się tę część świata, która jako wytwór ludzkiej pracy i ludzkiej myśli – „ludzkiej sztuki” – jest kierowana przez instytucje i organizacje. Jednym z najważniejszych fenomenów nowoczesnego świata jest to, że cywilizacja wyrzeka się dawnego roszczenia do uniwersalności i prezentuje się w formie cywilizacji konkretnej, narodowej. Kolejnym aspektem świata nowoczesnego jest ponowne ukonstytuowanie państwa (po okresie feudalizmu), które jednak nie rozwiązuje podstawowego problemu państwa: źródła i legalności władzy. Trzecim aspektem jest nowe zjawisko mas, którym każda cywilizacja powinna być zainteresowana, ponieważ zawiera się przede wszystkim w organizacji społecznej.

Dzisiejsze analizy narodu rozpoczynają się od omówienia pytania: „Narody czy rasy?” i dochodzą do wniosku, że badacz z dziedziny nauk społecznych (który zna rodziny i narody, grupy etniczne i religijne) wciąż napotyka na jakieś społeczeństwo ludzkie, które oparte jest na „wskaźniku twarzowym albo indeksie cefalicznym”. Słuszne spostrzeżenie, że niemal wszystkie nowoczesne odmiany nacjonalizmu są do pewnego stopnia rasistowskie, sprowadziło na autora pokusę zbyt długiej prezentacji wszystkich obecnych argumentów naukowych i genetycznych, które niestety autor bierze za dobra monetę. (Na przykład

Darré<sup>1</sup> cytowany jest *in extenso*). Ta dziwna powaga – jedyna ważna pomyłka w rozłożeniu akcentów, na tyle, na ile mogę stwierdzić – opiera się na przekonaniu Delosa, że imperializm stanowi w jakiś sposób logiczne rozwinięcie nacjonalizmu, co zdaniem recenzentki jest tylko po części prawdą. O ile bowiem Delos ma słuszość, stwierdzając, że „rasy to klasyfikacje oparte na fizycznych lub biologicznych standardach, które sztucznie łączą ludzi, nie biorąc pod uwagę ich związków społecznych, albo społeczności, do których należą”, o tyle myli się, zakładając, że jest to pewien rodzaj błędu naukowego. Przygotowanie zniszczenia społeczeństw i wspólnot, których atomizacja jest jednym z warunków wstępnych imperialistycznej dominacji, jest raczej ostatecznym, politycznym celem rasistowskich pseudonauk.

Co za tym idzie, wysoce pożądane jest wyjaśnienie podstawowych pojęć dzieł historycznych. Lud staje się narodem, kiedy „uzyskuje świadomość samego siebie zgodnie ze swoją historią”; jako taki jest przywiązany do ziemi, która jest wytworem minionej pracy i na której historia pozostawiła swoje ślady. Stanowi on „środowisko”, w którym człowiek się rodzi, zamknięte społeczeństwo, do którego przynależy się z racji urodzenia. Z drugiej strony państwo jest społeczeństwem otwartym, panującym nad pewnym terytorium, gdzie jego władza ochrania i stanowi prawo. Jako instytucja prawna, państwo zna tylko obywateli bez względu na ich narodowość; jego porządek prawny otwarty jest na wszystkich, którym przytrafiło się żyć na jego terytorium. Jako instytucja władzy, państwo może rościć sobie pretensje do większego terytorium i stać się agresywne – która to postawa jest całkiem obca ciału narodowemu, które – przeciwnie – położyło kres migracjom. Stary sen o wrodzonym pacyfizmie narodów, których samo wyzwolenie stanowiłoby gwarancję ery pokoju i dobrobytu, nie jest całkowitym oszustwem.

<sup>1</sup> Walter Darré, autor książki *Chłopstwo jako źródło życia rasy nordyckiej*, był ministrem Rzeszy ds. żywności i rolnictwa w latach 1933–1942, a także szefem Głównego Urzędu Rasy i Osadnictwa SS (przyp. wyd. amer.).

Nacjonalizm oznacza w zasadzie podbój państwa przez naród. Taki jest sens państwa narodowego. Skutek dziewiętnastowiecznego utożsamienia narodu i państwa jest podwójny: chociaż państwo jako instytucja prawna zadeklarowało, że musi chronić prawa człowieka, utożsamienie go z narodem implikuje utożsamienie obywateli z członkami narodu, a wynikiem jest przez to pomieszanie praw człowieka z prawami członków narodu albo z prawami narodowymi. Co więcej, o tyle, o ile państwo jest „przedsiębiorstwem władzy”, agresywnym i skłonym do ekspansji, naród za sprawą utożsamienia z państwem uzyskuje wszystkie te cechy i żąda teraz ekspansji jako prawa narodowego, jako konieczności w imię narodu. „Fakt, że nowoczesny nacjonalizm często i niemal automatycznie prowadził do imperializmu albo do podboju, jest spowodowany utożsamieniem państwa i narodu”.

Podbój państwa przez naród rozpoczął się od ogłoszenia suwerenności narodu. Był to pierwszy krok przekształcający państwo w narzędzie narodu, który ostatecznie doprowadził do tych totalitarnych form nacjonalizmu, w których wszystkie prawa i wszystkie instytucje prawne państwa jako takie interpretuje się jako środki służące dobrobytowi narodu. Zupełną pomyłką jest zatem dostrzeganie zła naszych czasów w deifikacji państwa. To właśnie naród uzurpował sobie tradycyjne miejsce Boga i religii.

Ten podbój państwa stał się możliwy za sprawą liberalnego indywidualizmu XIX wieku. Państwo miało rządzić tylko jednostkami, zatomizowanym społeczeństwem, którego sama atomizacja była wezwaniem do ochrony. Nowoczesne państwo było, z kolei „silnym państwem”, które za sprawą swojej tendencji do centralizacji zmonopolizowało całe życie polityczne. Ta rozbieżność między zcentralizowanym państwem i zatomizowanym (zindywidualizowanym, liberalnym) społeczeństwem musiała przebijać się przez mocne spoiwo uczucia narodowego, które okazało się jedynym działającym żywym związkiem między jednostkami państwa narodowego. Ponieważ suwerenność narodu została ukształtowana na wzór suwerenności jednostki, suwerenność państwa narodowego była reprezentantem i (w swojej tota-

litarnej postaci) monopolistą w stosunku do tamtych obu. Państwo podbite przez naród stało się najwyższą jednostką, przed którą wszystkie inne jednostki powinny składać pokłon.

To właśnie personifikacja państwa osiągnięta za sprawą podbicia go przez naród i ukształtowania na wzór autonomicznej jednostki po raz pierwszy spowodowała ową „indywidualizację moralnego uniwersale w zbiorowości”, ową konkretyzację Idei, która po raz pierwszy została uchwycona w Hegłowskiej teorii państwa i narodu. Po zniknięciu specyficznego Hegłowskiego indywidualizmu „idea narodu, duch ludu albo inne ich odpowiedniki zajęły miejsce Hegłowskiego Ducha, jednak koncepcja jako całość pozostała”.

Głównym aspektem tej koncepcji jest to, że Idea, nie uznawana już za niezależny byt, znajduje swoją realizację w ruchu historii jako takim. Od tego czasu wszystkie nowoczesne teorie polityczne, które prowadzą do nacjonalizmu, stanowią zanurzenie absolutnej zasady w rzeczywistości w postaci ruchu historycznego i to właśnie ta absolutność, którą udaje, że ucieleśnia, daje im „prawo” pierwszeństwa przed indywidualnym sumieniem.

Jest jedynie logiczną konsekwencją, że powstanie i funkcjonowanie systemów jednopartyjnych naśladuje podstawowy wzór „ruchów”. Ruchy te są „wyposażone w filozofię”, która realizuje się w samym ruchu, podczas gdy dawne partie, chociaż często inspirowały się jakąś teorią polityczną, myślały o swoich celach jako czymś leżącym poza nimi samymi. Utożsamienie środków i celów – tak charakterystyczne dla nowoczesnych „ruchów” – tkwi w strukturze zakładanej wiecznej dynamiki. „Cechą charakterystyczną totalitaryzmu jest nie tylko wchłonięcie człowieka przez grupę, ale też poddanie go stawaniu się”. Wbrew tej pozornej rzeczywistości tego, co ogólne i uniwersalne, konkretna rzeczywistość indywidualnej osoby okazuje się w istocie *quantité négligeable*, zanurzoną w strumień życia publicznego, które – jako że zorganizowane jest jako ruch – samo jest tym, co uniwersalne.

W taki właśnie sposób nacjonalizm staje się faszyzmem: „Państwo Narodowe” przekształca się, czy też raczej uosabia



w totalitarnym Państwie. Bez wątpienia cywilizacja będzie zgubiona, jeśli po zniszczeniu pierwszych form totalitaryzmu nie powiedzie nam się rozwiązanie podstawowych problemów naszych struktur politycznych. „Związki między Narodem a Państwem – czy też w ogólniejszych i bardziej adekwatnych kategoriach, między porządkiem politycznym a porządkiem narodowości – stanowią jeden z zasadniczych problemów, który nasza cywilizacja musi rozwiązać”. Państwo, dalekie od identyczności z narodem, jest najwyższym obrońcą praw, który gwarantuje człowiekowi jego prawa jako człowieka, jego prawa jako obywatela i jego prawa jako członka narodu. „Rzeczywistą funkcją państwa jest ustanowienie porządku prawnego, który chroni wszystkie prawa”, a na funkcję tę w ogóle nie wpływa liczba narodowości, które są chronione w ramach jego instytucji prawnych. Spośród tych praw tylko prawa człowieka i obywatela są prawami podstawowymi, natomiast prawa członków narodów są z nich wywodzone i przez nie implikowane. Ponieważ „naród prezentuje człowieka w jego zależności od czasu, historii i powszechnego stawania się”, na jego prawa „wywiera wpływ względność w samym ich źródle”, ponieważ mimo wszystko „bycie Francuzem, Hiszpanem lub Anglikiem nie jest środkiem do stania się człowiekiem, jest to sposób bycia człowiekiem”.

Chociaż to odróżnienie obywatela i członka narodu, porządku politycznego i porządku narodowego, odebrałoby impet nacjonalizmowi za sprawą umieszczenia człowieka jako członka narodu na właściwym miejscu w życiu publicznym, rozleglejsze polityczne potrzeby naszej cywilizacji z jej „rosnącą jednością” z jednej strony i rosnącą świadomością narodową ludów z drugiej zostałyby zaspokojone przez ideę federacji. W strukturach sfederowanych narodowość stałaby się raczej statusem osobistym niż terytorialnym. Z drugiej strony państwo, „nie tracąc swojej osobowości prawnej, ujawniałoby się w coraz większej mierze jako organ wyposażony w kompetencje, które były wykonywane na ograniczonym terytorium”.

Z pewnością nie jest to miejsce, żeby wchodzić w omówienie pracy Delosa, która jest zbyt ważna, żeby krytykować ją

w ramach recenzji. Możemy jednak pozwolić sobie na dodanie jednej uwagi. Przeprowadzone przez Delosa znakomite analizy rozwoju nacjonalizmu w totalitaryzm pomijają jego równie bliski związek z imperializmem – który wspomniano tylko w przypisie. A ani rasizmu nowoczesnego nacjonalizmu, ani szaleństwa władzy nowoczesnego państwa nie można wyjaśnić bez należytego zrozumienia struktury imperializmu.

Recenzja książki J.-T. Delos, *La Nation*, t. 1–2, Montreal 1944, opublikowana w „The Review of Politics”, nr VIII, 1 stycznia 1946.

## O naturze totalitaryzmu: esej z rozumienia

Żeby zwalczyć totalitaryzm, trzeba zrozumieć tylko jedno: totalitaryzm jest najbardziej radykalnym zaprzeczeniem wolności. Jednakże to zaprzeczenie wolności jest wspólne wszystkim tyranom i nie ma pierwszorzędного znaczenia dla zrozumienia szczególnej natury totalitaryzmu. Niemniej jednak, każdy, kogo nie można zmobilizować, gdy zagrożona jest wolność, nie będzie w ogóle zmobilizowany. Nawet moralne napomnienia, krzyk oburzenia przeciwko zbrodniom niemającym precedensu w historii nieprzewidzianych w Dziesięciorgu Przykazaniach przyniosą niewiele korzyści. Samo istnienie ruchów totalitarnych w świecie nietotalitarnym, czyli wpływ, jaki totalitaryzm wywiera na tych, którzy mają wszystkie informacje przeciwko niemu i którzy ostrzegają przed nim każdego dnia, świadczy wymownie o załamaniu się całej struktury moralności, całego korpusu nakazów i zakazów, które tradycyjnie tłumaczyły i ucieleśniały podstawowe idee wolności i sprawiedliwości w kategoriach stosunków społecznych i instytucji politycznych.

Jednakże wielu ludzi powątpiewa, że owo załamanie jest rzeczywistością. Mają skłonność do myślenia, że zaszły pewne wypadki, po których czyimś obowiązkiem jest przywrócenie starego porządku, odwołanie się do dawnej wiedzy o tym, co dobre i złe, zmobilizowanie dawnych instynktów na rzecz porządku i bezpieczeństwa. Wszystkich, którzy myślą i mówią

inaczej, opatrują oni etykietką „proroków zagłady”, których pośępnosć grozi przesłonięciem Słońca wschodzącego nad dobrem i złem na wieki wieków.

Rzecz w tym, że „prorocy zagłady”, historyczni pesymiści XIX i początku XX wieku, od Burckharda po Spenglera, zostali wypchnięci z obiegu przez aktualność katastrof, których rozmiaru i grozy nikt nigdy nie przewidział. Jednakże pewne zdarzenia na pozór mogły zostać i zostały przewidziane. Chociaż te przewidywania prawie nie pojawiają się w XIX wieku, można je odnaleźć w wieku XVIII, a zostały przewidziane, ponieważ nic nie wydawało się ich usprawiedliwiać. Warto na przykład dowiedzieć się, co Kant miał w 1793 roku do powiedzenia o „równowadze sił” jako rozwiązaniu konfliktów rodzących się z europejskiego systemu państw narodowych: „Trwały, powszechny pokój, osiągniany przez tak zwaną równowagę mocarstw europejskich, jest czystą chimera, tak jak dom Swifta, który został zbudowany przez budowniczych tak doskonale według praw równowagi, że runął, gdy tylko usiadł na nim wróbel”<sup>1</sup>. Równowaga osiągnięta przez system państw narodowych była nie tylko chimera, ale rzeczywiście runęła tak, jak przewidział Kant. Ujmując rzecz słowami nowoczesnego historyka: „Ostatecznym sprawdzianem równowagi sił jest to, czemu miała ona zapobiegać – wojna”<sup>2</sup>.

Bardziej na pozór skorym do uogólnień, a jednak bliższym rzeczywistości jest kolejny osiemnastowieczny autor, którego zazwyczaj nie zalicza się do „proroków zagłady”, a który jest równie pogodny, jak trzeźwy, a jeszcze mniej niepokojący (rewolucja francuska jeszcze się nie wydarzyła) niż Kant. Nie ma wydarzenia, które miałyby jakąś wagę w naszej najnowszej historii, które nie pasowałoby do schematu Monteskiuszowskiego ujęcia.

Monteskiusz był ostatnim, który badał naturę rządu, to znaczy pytał, co czyni go tym, czym jest („sa nature est ce qui le fait

<sup>1</sup> I. Kant, *O porzekadle: To może być słuszne w teorii, ale nic nie jest warte w praktyce*, przeł. M. Żelazny, [w:] idem, *Pisma z filozofii historii*, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2005, s. 150.

<sup>2</sup> H. Holborn, *The Political Collapse of Europe*, Alfred A. Knopf, New York 1951, s. 82.

être tel”<sup>3</sup>). Jednakże Monteskiusz dodaje do niego drugie, zupełnie oryginalne pytanie: co sprawia, że rząd działa tak, jak działa? Odkrywa on zatem, że każdy rząd ma nie tylko swoją „szczególną strukturę”, lecz również szczególną „zasadę”, która wprawia go w ruch. Nauki polityczne zarzuciły obecnie oba te pytania, ponieważ są one w pewnym sensie przednaukowe. Odwołują się one do wstępnego rozumienia, które wyraża się tylko w nadawaniu nazw: to jest republika, to jest monarchia, to jest tyrania. Nadal rozpoczynają one dialog prawdziwego rozumienia poprzez pytanie: czym jest to, co czyni państwo rozpoznawalnym jako republikę, monarchię albo tyranię? Po podaniu tradycyjnej odpowiedzi na tradycyjne pytanie – stwierdzeniu, że republika jest rządem konstytucyjnym z suwerenną władzą spoczywającą w rękach ludu; monarchia – prawnym rządem z władzą suwerenną spoczywającą w rękach jednego człowieka, a tyrania – rządem pozbawionym praw, w którym władza sprawowana jest przez jednego człowieka zgodnie z jego arbitralną wolą – Monteskiusz dodaje, że w republice zasadą działania jest cnota, którą – psychologicznie rzecz ujmując – zrównuje z miłością równości; w monarchii – zasadą działania jest honor, którego psychologicznym wyrazem jest namiętność do wyróżniania się, a w tyranii – zasadą działania jest lęk.

Czymś uderzającym i dziwnym jest to, że Monteskiusz, który zasłynął głównie odkryciem i wyartykułowaniem podziału władz na wykonawczą, prawodawczą i sądowniczą, definiuje formy rządu, jak gdyby władza z konieczności była suwerenna i niepodzielna. Dość osobliwe jest to, że to właśnie Kant, a nie Monteskiusz, zdefiniował na nowo strukturę rządu według własnych zasad Monteskiusza.

W dziele *Do wiecznego pokoju* Kant wprowadza rozróżnienie między „formami dominacji” (*Formen der Beherrschung*) a „formami rządu”<sup>4</sup>. Formy dominacji rozróżnia się wyłącznie wedle

<sup>3</sup> Por. „naturą jego jest to, co go stworzyło takim”; Ch.L. de Secondat Montesquieu, *O duchu praw*, III, 1, przeł. T. Boy-Żeleński, Zielona Sowa, Kraków 2003, s. 16.

<sup>4</sup> W polskim przekładzie *Do wiecznego pokoju* oddano te pojęcia jako „formy sprawowania władzy” i „formy rządzenia”; por. I. Kant, *Do wiecznego*

umiejscowienia władzy: wszystkie państwa, w których książe ma niepodzielną suwerenną władzę nazywane są autokracjami; jeśli władza spoczywa w rękach szlachty, formą dominacji jest arystokracja; a jeśli lud posiada władzę absolutną, dominacja staje się formą demokracji. Tezą Kanta jest to, że wszystkie te formy dominacji (jako samo słowo „dominacja” wskazuje) są, ściśle rzecz ujmując, nielegalne. Rząd konstytucyjny albo prawny powstaje przez podział władz, tak że to samo ciało (albo człowiek) nie tworzy sam praw, nie wykonuje ich i nie zasiada później w sądzie. Zgodnie z tą nową zasadą, która pochodzi od Monteskiusza i która znalazła jednoznaczny wyraz w konstytucji Stanów Zjednoczonych, Kant wskazuje dwie podstawowe struktury rządu: rząd republikański, oparty na podziale władz, nawet jeśli książe jest głową państwa; i rząd despotyczny, w którym władza prawodawcza, wykonawcza i sądownicza nie są rozdzielone. W konkretnym sensie politycznym, władza jest potrzebna i jest wyposażona w posiadanie środków przymusu dla wyegzekwowania prawa. Tam zatem, gdzie władza wykonawcza nie jest oddzielona od władzy prawodawczej i sądowniczej oraz nie jest przez nie kontrolowana, źródłem prawa nie może być już rozum i namysł, lecz staje się nim sama władza. Ta forma rządu, dla której powiedzenie: „silniejszy ma zawsze rację”, brzmi prawdziwie, jest despotyczna – i zachowuje to ważność bez względu na wszystkie inne okoliczności: demokracja rządzona decyzjami większości, ale niekontrolowana przez prawo jest równie despotyczna, co autokracja.

Jest prawdą, że nawet Kantowskie rozróżnienie nie jest już całkiem zadowalające. Jego główną słabością jest to, że za relacją prawa i władzy kryje się założenie, iż źródłem prawa jest ludzki rozum (wciąż w sensie *lumen naturale*), a źródłem władzy jest ludzka wola. Oba założenia można zakwestionować na gruncie zarówno historycznym, jak i filozoficznym. Nie możemy omówić tu tych trudności, ani nie ma takiej potrzeby.

*pokoju*, przeł. M. Żelazny, [w:] idem, *Pisma z filozofii historii*, op. cit., s. 172–173. Zachowuję jednak tłumaczenie terminów angielskich używanych przez Arendt, żeby zachować spójność wywodu (przyp. tłum.).

Z uwagi na nasz cel, którym jest wyizolowanie natury nowej i bezprecedensowej formy rządu, mądrze byłoby odwołać się wpierv do tradycyjnych – chociaż już nie akceptowanych tradycyjnie – kryteriów. W poszukiwaniu natury rządu totalitarnego, jego „porządku”, ujmując rzecz słowami Monteskiusza, wykorzystamy również Kantowskie rozróżnienie form dominacji i form rządu oraz rządu konstytucyjnego (który nazywa on „republikańskim”) i despotycznego.

Odkrycie przez Monteskiusza, że każda forma rządu ma swoją własną wewnętrzną zasadę, która wprawia go w ruch i kieruje wszystkimi działaniami, ma wielkie znaczenie. Ta motywująca zasada była nie tylko blisko związana z doświadczeniem historycznym (przy czym honor był, oczywiście, zasadą średniowiecznej monarchii, opartej na szlachcie, tak jak cnota była zasadą republiki rzymskiej), lecz jako zasada ruchu wprowadzała historię i proces historyczny w porządku rządu, które, jak początkowo odkryli i zdefiniowali je Grecy, pojmowano jako niezmienną się i niezmienną. Przed tym odkryciem Monteskiusza jedyną zasadą zmiany związaną z formami rządu była zmiana na gorsze, zepsucie, które przekształcało arystokrację (rządy najlepszych) w oligarchię (rządy kliki w interesie tej kliki), albo przemieniało demokrację, która zdegenerowała się w ochlokrację (rządy tłumu), w tyranję.

Wprawiające w ruch i kierujące zasady Monteskiusza – cnota, honor, lęk – są zasadami o tyle, o ile rządzą zarówno działaniami rządu, jak i działaniami rządzonych. Lęk w tyranii jest nie tylko lękiem poddanych przed tyranem, ale również lękiem tyra na przed poddanymi. Lęk, honor i cnota nie są jedynie motywami psychologicznymi, ale samymi kryteriami, wedle których prowadzone i oceniane jest wszelkie życie publiczne. Tak jak duma obywatela republiki polega na niedominowaniu nad swoimi współobywatelami w sprawach publicznych, tak dumą poddanego w monarchii jest wyróżnianie się i bycie publicznie honorowanym. Ustalając te zasady, Monteskiusz nie sugerował, że wszyscy ludzie zachowują się we wszystkich czasach zgodnie z zasadami rządu, pod którym przyszło im żyć, albo że wszyscy ludzie w republice nie wiedzą, czym jest honor, lub też

że ludzie w monarchii nie znają cnoty. Nie mówi on również o „typach idealnych”. Analizuje publiczne życie obywateli, a nie prywatne życie ludzi, i odkrywa, że w tym publicznym życiu – czyli w sferze, w której wszyscy ludzie działają razem, interesując się rzeczami, które w równym stopniu interesują każdego – działanie określone jest przez pewne zasady. Jeśli na zasady te nie zwraca się już uwagi, a specyficzne kryteria zachowania nie są już traktowane jako ważne, instytucje polityczne same znajdują się w niebezpieczeństwie.

Za Monteskiuszowskim rozróżnieniem natury rządu (tego, co czyni go tym, czym jest) i jego zasady poruszającej i kierującej (tym, co wprawia go w ruch przez działanie) kryje się kolejna różnica, problem, który trapił myśl polityczną od jej początków i który Monteskiusz wskazuje, ale nie rozwiązuje, za pomocą swojego rozróżnienia człowieka jako obywatela (członka porządku publicznego) i człowieka o tyle, o ile jest on jednostką. Na przykład w razie podboju „obywatel może zginąć, a człowiek zostać” („le citoyen peut périr, et l'homme rester”)<sup>5</sup>. Problem ten zazwyczaj jest traktowany w nowożytnej myśli politycznej jako rozróżnienie między życiem publicznym a prywatnym albo sferą polityki a sferą społeczeństwa, a jego kłopotliwy aspekt zazwyczaj odnajduje się w fałszywym podwójnym standardzie moralności.

W nowożytnej myśli politycznej – o tyle, o ile jej podstawowe problemy są podyktowane przez dokonane przez Machiavellego odkrycie władzy jako centrum wszelkiego życia politycznego i stosunków władzy jako najwyższych praw działania politycznego – problem jednostki i obywatela został skomplikowany i przesłonięty przez dylemat legalności jako centrum krajowego rządu konstytucyjnego i arbitralnej suwerenności jako naturalnej kondycji w dziedzinie stosunków międzynarodowych. Wydaje się zatem, że stajemy w obliczu dwóch form dwulicowości w ocenianiu, co jest dobre, a co złe, w działaniu – podwójnego standardu mającego swoje źródło w równoczesnym statusie człowieka jako zarówno obywatela, jak i jednostki, oraz

<sup>5</sup> Ch.L. de Secondat Montesquieu, *O duchu praw*, X, 3, op. cit., s. 134.



podwójnego standardu mającego swoje źródło w rozróżnieniu polityki zagranicznej i wewnętrznej. Obydwa problemy związane są z naszym wysiłkiem zrozumienia natury totalitaryzmu, ponieważ rządy totalitarne głoszą, że rozwiązały oba te problemy. Rozróżnienie polityki zagranicznej i wewnętrznej oraz dylemat z nim związany rozwiązywane są przez roszczenie do rządów globalnych. Roszczenie to jest następnie uzasadniane traktowaniem każdego podbitego kraju, przy całkowitym niebraniu pod uwagę jego własnego prawa, jako gwałcącego niegdyś prawo totalitarne i karanie jego mieszkańców zgodnie z prawami stosowanymi wstecz. Innymi słowy, roszczenie do rządów globalnych jest tożsame z roszczeniem do ustanowienia nowego i powszechnie ważnego prawa na Ziemi. W konsekwencji wszelka polityka zagraniczna jest, wedle myślenia totalitarnego, zamaskowaną polityką wewnętrzną, a wszystkie wojny z obcymi krajami są w istocie wojnami domowymi. Rozróżnienie obywatela i jednostki oraz związany z nim dylemat, jednocześnie z towarzyszącym im zamieszczeniem związanym z dychotomią życia publicznego i prywatnego, eliminowane są przez totalitarne roszczenie do totalnej dominacji nad człowiekiem.

Dla Monteskiusza tylko dylemat obywatela i jednostki był rzeczywistym problemem politycznym. Konflikt między polityką wewnętrzną a zagraniczną, podobnie jak konflikt między prawem a władzą, istnieje tylko tak długo, jak ktoś utrzymuje, że władza jest niewidzialna i suwerenna. Monteskiusz, podobnie jak Kant, utrzymuje, iż jedynie podział władz może zagwarantować rządy prawa i że federacja światowa ostatecznie rozwiązałaby konflikt suwerenności. Wybitnie praktyczny krok w kierunku utożsamienia polityki zagranicznej i wewnętrznej został podjęty w artykule VI konstytucji Stanów Zjednoczonych, która w doskonałej duchowej zgodności z Monteskiuszem zapewnia, że wraz z konstytucją i konstytucyjnie ustanowionymi prawami: „wszystkie traktaty, które zostały [...] zawarte z ramienia Stanów Zjednoczonych, stanowią najwyższe prawo krajowe”.

Rozróżnienie obywatela i jednostki staje się problemem już wtedy, gdy uświadamiamy sobie rozbieżność między życiem

publicznym, w którym jestem obywatelem jak wszyscy inni obywatele, a życiem osobistym, w którym jestem jednostką niepodobną do nikogo innego. Równość wobec prawa jest nie tylko cechą charakterystyczną nowoczesnych republik, lecz również w głębszym sensie dominuje w rządach konstytucyjnych jako takich, w których wszyscy ludzie żyjący pod rządami konstytucji muszą w równym stopniu otrzymywać od niej to, co im się słusznie należy. Prawo we wszystkich konstytucyjnych formach rządu określa i zapewnia *suum cuique*: poprzez nie każdy dostaje to, co mu się należy.

Rządy zasady *suum cuique* nigdy jednak nie rozciągają się na wszystkie sfery życia. Nie ma *suum cuique*, które można by określić i oddać jednostkom w ich życiu osobistym. Sam fakt, że we wszystkich wolnych społeczeństwach dozwolone jest wszystko to, co nie jest wprost zakazane, jasno ukazuje sytuację: prawo definiuje granice życia osobistego, ale nie może dotyczyć tego, co dzieje się w jego obrębie. Pod tym względem prawo spełnia dwie funkcje: reguluje sferę publiczno-polityczną, w której ludzie działają wspólnie jako równi i gdzie czeka ich wspólny los, jednocześnie opisuje ono przestrzeń, w której ujawniają się nasze jednostkowe losy – losy, które są tak do siebie niepodobne, że nigdy żadnych dwóch biografii nie będzie się czytać podobnie. Prawo w swojej wysublimowanej ogólności nigdy nie może przewidzieć i zapewnić *suum cuique*, które każdy otrzymuje w swojej nieodwołalnej wyjątkowości. Prawa, gdy tylko zostały ustalone, zawsze są stosowane zgodnie z precedensami; problem z czynami i wydarzeniami życia osobistego polega na tym, że życie to ulega zniszczeniu w samej swojej istocie, gdy tylko jest oceniane wedle kryteriów porównania albo w świetle precedensów. Można zdefiniować filisterstwo i wyjaśnić jego tłumiące skutki dla kreatywności ludzkiego życia jako próbę, przez moralizujące przekształcenie zwyczajów w ogólne „prawa” zachowania, ważne w równym stopniu dla wszystkich, oceniania zgodnie z precedensami tego, co z definicji przeciwstawia się wszelkim precedensom.

Problem z tą rozbieżnością między życiem publicznym a prywatnym, między człowiekiem jako obywatelem a człowie-

kiem jako jednostką oczywiście nie polega tylko na tym, że praw nigdy nie można wykorzystać do kierowania i oceniania działań w życiu osobistym, lecz również na tym, że same te kryteria tego, co dobre i złe, w tych dwóch sferach nie są takie same, a często pozostają nawet w konflikcie. To, że takie konflikty – rozciągające się od człowieka, który łamie prawa ruchu drogowego, ponieważ jego żona umiera, do podstawowego wątku *Antygony* – są zawsze uważane za nierozwiązywalne, a to, że tego rodzaju „gwałciciele prawa” są zawsze niezmiennie przedstawiani przez wielkich tragików jako działający zgodnie z „wyższym prawem”, ujawnia głębię doświadczenia klęski obywatelstwa przez człowieka zachodu nawet w najlepszym ciele politycznym. Dość dziwne jest to, że nawet jego filozofowie pozostawiają go osamotnionym w tym osobliwym doświadczeniu i robią wszystko, co w ich mocy, żeby uciec od tego problemu, podnosząc prawo cywilne na poziom jednoznacznej powszechności, której w rzeczywistości nigdy ono nie posiadało. Słynny imperatyw kategoryczny Kanta – „Postępuj w taki sposób, żeby maksyma twojego postępowania mogła stać się prawem powszechnym”<sup>6</sup> – istotnie dociera do źródła sprawy pod tym względem, że jest to kwintesencja roszczeń, które prawo kieruje pod naszym adresem. Jednakże ta rygorystyczna moralność lekceważy sympatię i skłonność; co więcej, staje się ona rzeczywistym źródłem złego postępowania we wszystkich przypadkach, w których żadne prawo powszechne, nawet wyimaginowane prawo czystego rozumu, nie może określić, co jest słuszne w konkretnym przypadku.

Nawet w sferze osobistej, w której żadne prawo powszechne nie może nigdy określić jednoznacznie, co jest dobre, a co złe, działania człowieka nie są zupełnie arbitralne. Tutaj jest on kierowany nie przez prawa, pod które można podciągnąć przypadki, lecz przez zasady – takie jak lojalność, honor, cnota, wiara – które, jako takie, planują nasze podstawowe decyzje. Monteskiusz nigdy sam nie pytał, czy te zasady mogłyby nie mieć

<sup>6</sup> Por. I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, przeł. M. Wartenberg, wyd. 3, Warszawa 1984, s. 50: 421 (przyp. tłum.).

w sobie pewnej poznawczej władzy osądzania, czy nawet tworzenia, co jest dobre, a co złe. Jednakże tym, co odkrywamy, kiedy dodajemy do tradycyjnie zdefiniowanych porządków rządu wprawiającą je w ruch zasadę, która sama skłania ludzi do działania, zarówno rządzących, jak i rządzonych, jest to, że owo prawo i stosunki władzy w jakiegokolwiek danej formie społeczności politycznej mogą zdefiniować jedynie granice, w obrębie których istnieje zupełnie odmienna, niepubliczna sfera życia. A właśnie z tej niepublicznej sfery wypływa źródło działania i ruchu odrębne od stabilizujących, porządkujących sił prawa i władzy, obwarowane przez prawo i władzę, a czasami je przyciągające, źródło ruchu i działania.

Monteskiusz dostrzegwał, jak inni przed nim, że te zasady działania i ich kryteria dobra i zła zmieniają się w dużym stopniu w różnych krajach i w różnych czasach. Co ważniejsze odkrył on, że każdy porządek rządu przejawiająca się w prawie i władzy ma swoją własną współzależną zasadę, zgodnie z którą będą działać ludzie żyjący w obrębie tego porządku. Tylko to, nawiasem mówiąc, dawało mu oraz tym historykom, którzy przyszli po nim, narzędzia pozwalające opisać szczególną jedność każdej kultury. Ponieważ istniała oczywista, historycznie bezsporna odpowiedniość między zasadą honoru a porządkiem monarchii, między cnotą a republikanizmem oraz między lekciem (rozumianym nie jako psychologiczna emocja, lecz jako zasada działania) a tyranią, to musiała istnieć pewna ukryta postawa, z której pojawiał się zarówno człowiek rozumiany jako jednostka, jak i człowiek rozumiany jako obywatel. Innymi słowy, Monteskiusz odkrył, że więcej tu było dylematu sfery osobistej i publicznej niż rozbieżności i konfliktu, nawet jeśli mogą one pozostawać w konflikcie.

Fenomen odpowiedniości między tymi odmiennymi sferami życia i cud jedności kultur i okresów mimo rozbieżności i przypadkowości wskazują, że u podstaw każdej jednostki kulturowej i historycznej leży wspólne podłoże, które jest zarówno fundamentem, jak i źródłem, podstawą i początkiem. Monteskiusz definiuje to wspólne podłoże, w którym zakorzenione są prawa monarchii i z którego wypływają działania poddanych, jako

wyróżnianie się; i utożsamia honor, najwyższą zasadę kierowniczą w monarchii z odpowiadającym mu umiłowaniem wyróżniania się. Podstawowym doświadczeniem, na jakim ufundowane są monarchie i, moglibyśmy dodać, wszystkie hierarchiczne formy rządu, jest doświadczenie, nieodłączne od kondycji ludzkiej, że ludzie wyróżniają się, to znaczy, że różnią się od siebie urodzeniem. Jednakże wszyscy wiemy, że bezpośrednio przeciwstawia się temu i z nie mniej uporczywą ważnością ma miejsce przeciwne doświadczenie, doświadczenie nieodłącznej równości wszystkich ludzi, „o równym urodzeniu” i wyróżniających się tylko statusem społecznym. Ta równość – na tyle, na ile nie jest to równość przed Bogiem, nieskończenie wyższą Istotą, przed którą wszystkie dystynkcje i wszystkie różnice stają się nieistotne – oznaczała zawsze nie tylko, że wszyscy ludzie, niezależnie od różnic między nimi, mają równą wartość, lecz również, że natura przyznała im równą władzę. Podstawowym doświadczeniem, na którym ufundowane są prawa republikańskie i z którego wypływają działania obywateli republiki, jest doświadczenie wspólnego życia i należenie od obdarzonych równą władzą ludzi. Prawa, które regulują życie obywateli republikańskich, nie służą wyróżnianiu, lecz raczej ograniczeniu siły każdego, tak żeby pozostała przestrzeń dla siły jego współtowarzyszy. Wspólną podstawą republikańskiego prawa i działania jest zatem intuicja, że ludzka siła nie jest pierwotnie ograniczona przez jakąś wyższą siłę, Boga albo Naturę, lecz przez siły równych nam. A radość, która wypływa z tej intuicji, „umiłowanie równości”, które jest cnotą, pochodzi z doświadczenia, że tylko dlatego, iż tak jest, tylko dlatego, że istnieje równość siły, człowiek nie jest sam. Ponieważ osamotnienie oznacza nie mieć równych: „Jeden to jeden, i całkiem sam, i tak na wieki wieków” – brzmi stary angielski wierszyk dla dzieci, który ośmiela się sugerować to, co dla ludzkiego umysłu może być jedynie najwyższą tragedią Boga.

Monteskiusz nie wskazuje wspólnej podstawy porządku i działania w tyraniach – wolno nam zatem wypełnić tę lukę w świetle jego własnych odkryć. Lęk, inspirująca zasada działania w tyranii, jest zasadniczo związany obawą, której doś-

wiadczamy w sytuacjach całkowitego osamotnienia. Obawa ta ukazuje drugą stronę równości i odpowiada radości z dzielenia świata z równymi nam. Zależność i wzajemna zależność, których potrzebujemy, żeby zdać sobie sprawę z naszej siły (tę część mocy, która jest ściśle nasza), staje się źródłem desperacji za każdym razem, gdy w całkowitym osamotnieniu zdajemy sobie sprawę, że jeden człowiek sam nie ma w ogóle siły, lecz jest zawsze przytłoczony i pokonywany przez wyższą siłę. Jeśli jeden człowiek sam miałby wystarczającą moc, żeby zrównać swoją siłę z siłą natury i okoliczności, nie potrzebowałby towarzystwa. Cnota jest szczęśliwa, gdy płaci cenę ograniczonej siły za błogosławieństwo bycia razem z innymi ludźmi; lęk jest rozpaczą nad indywidualną bezsilnością tych, którzy z jakiegokolwiek powodu odmawiają „wspólnego działania”. Nie ma cnoty, nie ma umiłowania równości siły, która nie przewyciężyła tej obawy bezsilności, ponieważ nie istnieje ludzkie życie, które nie jest podatne na całkowitą bezsilność, bez uciekania się do działania, nawet jeśli dochodzi do tego w obliczu śmierci. Lęk jako zasada działania jest w pewnym sensie wewnętrznie sprzeczny, ponieważ lęk jest właśnie rozpaczą nad niemożliwością działania. Lęk jako odrębny od zasad cnoty i honoru nie ma samotranscendującej siły i jest zatem prawdziwie antypolityczny. Lęk jako zasada działania może być tylko destruktywny, a zatem tyrania – ujmując rzecz słowami Monteskiusza – „ginie przez swój błąd wewnętrzny”. Tyrania jest więc jedyną formą rządu, która nosi zarodki swojego zniszczenia w sobie. Wewnętrzne okoliczności powodują upadek innych form rządu – tyrania, przeciwnie, zawdzięcza swoje istnienie i przetrwanie takim zewnętrznym okolicznościom, które przeciwdziałają jej samozniszczeniu<sup>7</sup>.

Tak więc wspólną podstawą, na której może zostać wzniesione bezprawie i z której wypływa lęk, jest bezsilność, jaką odczuwają wszyscy ludzie, którzy są radykalnie odizolowani. Jeden człowiek przeciwko wszystkim innym nie doświadcza równości sił między ludźmi, a jedynie przytłaczającą, połą-

<sup>7</sup> Ch.L. de Secondat Montesquieu, *O duchu praw*, VIII, 10, op. cit., s. 113.

czoną siłę wszystkich innych przeciwko jego własnej. Wielką zaletą monarchii czy też każdego rządu hierarchicznego jest to, że jednostki, których „wyróżnienie” definiuje ich status społeczny i polityczny, nigdy nie stawiają czoła nieodróżniającym się i nieodróżnialnym „wszystkim innym”, przeciwko którym mogą jedynie przywołać swoją własną absolutną mniejszość jednego. Specyficznym zagrożeniem wszystkich form rządu opartych na równości jest to, że w momencie, w którym porządek bezprawia – w ramach którego doświadczenie równej siły uzyskuje swój sens i kierunek – rozpada się lub ulega przekształceniu, siły wśród równych ludzi znoszą się nawzajem i pozostaje doświadczenie absolutnej bezsiły. Z przekonania o swojej bezsilności i z lęku przed siłą wszystkich innych wywodzi się wola dominacji, która jest wolą tyraństwa. Tak jak cnota jest umiłowaniem równości, tak lęk jest w rzeczywistości wolą – albo w wypaczonej postaci, żądzą – mocy. Ujmując rzecz konkretnie i politycznie, nie ma innej woli mocy niż wola dominacji. Ponieważ samej mocy w jej prawdziwym sensie nie może posiadać jeden człowiek sam – siła powstaje, jak to ma miejsce, tajemniczo wszędzie tam, gdzie ludzie działają „wspólnie” i znika nie mniej tajemniczo wszędzie tam, gdzie jeden człowiek jest sam. Tyrania oparta na zasadniczej bezsilności wszystkich ludzi, którzy są sami, jest pełną pychy próbą upodobnienia się do Boga, wyposażonego w moc indywidualnie, w całkowitym osamotnieniu.

Te trzy formy rządu – monarchia, republikanizm i tyrania – są autentyczne, ponieważ podstawy, na których zbudowane są ich porządki (wyróżnianie się każdego, równość wszystkich i bezsilność) i z których wypływają ich zasady ruchu, są autentycznymi elementami ludzkiej kondycji i odzwierciedlają się w pierwotnych ludzkich doświadczeniach. Kwestią, którą powinniśmy się teraz zająć jest to, czy totalitaryzm jest, czy też nie, tą bezprecedensową formą rządu, która może zgłosić roszczenie do równie autentycznej, chociaż dotąd ukrytej, podstawy, która może ujawnić się tylko w sytuacji globalnej jedności rodzaju ludzkiego – okolicznościach z pewnością równie bezprecedensowych, co sam totalitaryzm.

Zanim ruszymy dalej, dobrze byłoby przyznać, że przynajmniej zdajemy sobie sprawę z podstawowej trudności tego podejścia. Dla nowoczesnego umysłu prawdopodobnie nie ma niczego bardziej zaskakującego w Monteskiuszowskich definicjach niż to, że bierze on za dobrą monetę samointerpretację i samorozumienie samych rządów. To, że nie szuka on ukrytych motywów kryjących się za potwierdzeniami cnoty w republice, honoru w monarchii albo lęku w tyranii, wydaje się tym bardziej zaskakujące u autora, który – co trzeba przyznać – jako pierwszy zaobserwował wielki wpływ czynników „obiektywnych”, takich jak klimat, warunki społeczne i inne okoliczności, na kształtowanie się ściśle politycznych instytucji.

Jednakże w tej i innych sprawach prawdziwe rozumienie nie ma żadnego wyboru. Źródła mówią, a tym, co ujawniają, jest zarówno samorozumienie, jak i samointerpretacja ludzi, którzy działają i wierzą, że wiedzą, co robią. Jeśli odmawiamy im tej zdolności i twierdzimy, że wiemy lepiej i możemy im powiedzieć, jakie są ich prawdziwe „motywy” albo jakie „trendy” rzeczywiście reprezentują – niezależnie od tego, co oni sami sądzą – ograbiamy ich z samej władzy mówienia, o tyle, o ile mowa nadaje sens. Jeśli na przykład Hitler nieustannie nazywał Żydów negatywnym centrum historii światowej i dla wsparcia swojej opinii stworzył fabryki służące likwidacji wszystkich ludzi pochodzenia żydowskiego, nonsensowne jest oświadczenie, że antysemityzm nie był szczególnie ważny dla stworzenia jego totalitarnego reżimu, albo że cierpiał on po prostu na nie-szczęśliwe uprzedzenia. Zadaniem specjalistów od nauk społecznych jest znalezienie historycznego i politycznego zaplecza antysemityzmu, a w żadnym razie nie wyciągnięcie wniosku, że Żydzi są jedynie zastępcami dla drobnej burżuazji albo że antysemityzm jest surogatem kompleksu Edypa czy czegoś tam jeszcze. Przypadki, w których ludzie świadomie kłamią i – by pozostać przy naszym przykładzie – udają nienawiść do Żydów, chociaż w rzeczywistości chcą wymordować burżuazję, są bardzo rzadkie i łatwe do wykrycia. We wszystkich innych przypadkach samorozumienie i samointerpretacja są podstawą wszystkich analiz i wszelkiego rozumienia.



Próbując zatem zrozumieć naturę totalitaryzmu, powinniśmy w dobrej wierze postawić tradycyjne pytania dotyczące natury tych form rządów i zasad, które wprawiają je w ruch. Od powstania podejścia naukowego w naukach humanistycznych, czyli wraz z rozwojem nowoczesnego historyzmu, socjologii i ekonomii, nie uważa się, żeby było prawdopodobne, iż tego rodzaju pytania przyniosą dalsze zrozumienie – w istocie Kant był ostatnim, który myślał zgodnie z tą linią tradycyjnej filozofii politycznej. Chociaż jednak nasze standardy trafności naukowej nieustannie rosły i są obecnie wyższe niż kiedykolwiek wcześniej, nasze standardy i kryteria prawdziwego rozumienia wydają się nie mniej stale obniżać. Wraz z wprowadzeniem całkowicie obcych i często bezsensownych kategorii oceniania w naukach społecznych osiągnęły one najniższy dotychczas poziom. Trafność naukowa nie pozwala na jakiegokolwiek rozumienie, które wykracza poza wąskie granice czystej faktyczności, a nauka zapłaciła za tę arogancję wysoką cenę, odkąd dzięki przesady XX wieku przystrojone w oszukańczy scjentyzm zaczęły uzupełniać jej braki. Dziś potrzeba zrozumienia wzrosła desperacko i czyni spustoszenie w standardach nie tylko rozumienia, ale też czystej naukowej trafności, jak również intelektualnej uczciwości.

Rząd totalitarny jest bezprecedensowy, ponieważ opiera się porównaniom. Rozsadził on tę właśnie alternatywę, na której opierały się definicje natury rządu od początku zachodniej myśli politycznej – alternatywę prawnego rządu konstytucyjnego, czyli republikańskiego, z jednej strony, i bezprawnego rządu arbitralnego, czyli tyrańskiego, z drugiej. Rządy totalitarne są „bezprawne” o tyle, o ile przeczą prawu pozytywnemu, jednak nie są one arbitralne o tyle, o ile podporządkowują się ścisłej logice i sprawowane są zgodnie ze ścisłym nakazem praw Historii albo Natury. Potwornym, a jednak na pozór bezspornym roszczeniem rządów totalitarnych jest to, że będąc dalekie od „bezprawności”, dążą one bezpośrednio do źródeł władzy, z których wszystkie prawa pozytywne – oparte na „prawach naturalnych” albo na zwyczajach i tradycji czy też na historycznym wydarzeniu boskiego objawienia – uzyskują swoją ostateczną

legitymizację. To, co jawi się jako „bezprawne” dla świata nie-totalitarnego, będzie na mocy bycia zainspirowanym przez same te źródła tworzyć wyższą formę legitymizacji, taką, która może pozbyć się błahej legitymizacji praw pozytywnych, które nigdy nie mogą wytworzyć sprawiedliwości w jakimkolwiek pojedynczym, konkretnym, a zatem nieprzewidywalnym wypadku, lecz mogą jedynie zapobiegać niesprawiedliwości. Totalitarna bezprawność, wykonując prawa Natury albo Historii, nie zawraca sobie głowy przełożeniem ich standardów dobra i zła dla pojedynczej istoty ludzkiej, lecz stosuje je bezpośrednio do „gatunku”, do ludzkości. Prawa Natury albo Historii, jeśli wykonywane są należycie, mają wytworzyć jako swój skutek jedną „Ludzkość”, i to właśnie oczekiwanie kryje się za roszczeniem do globalnego panowania wszystkich totalitarnych rządów. Ludzkość, czy też raczej gatunek ludzki, uważa się za aktywnego nosiciela tych praw, natomiast reszta wszechświata jest jedynie biernie przez nie zdeterminowana.

W tym miejscu wychodzi na jaw fundamentalna różnica między totalitarną a wszystkimi innymi koncepcjami prawa. Jest prawdą, że Natura albo Historia, jako źródło autorytetu praw pozytywnych, może tradycyjnie ujawniać się człowiekowi, czy to jako *lumen naturale* w prawie naturalnym, czy jako głos sumienia w historycznie objawionym prawie religijnym. To jednak nie czyni istot ludzkich chodzącymi inkarnacjami tych praw. Przeciwnie, prawa te pozostają odrębne – jako autorytet, który wymaga posłuszeństwa – od działań ludzi. W porównaniu ze źródłem autorytetu prawa pozytywne uważa się za zmieniające się i zmienne w zależności od okoliczności. Niemniej jednak te prawa były trwalsze niż ciągle i gwałtownie zmieniające się działania ludzi, a ową względną trwałość uzyskały od tego, co było – ujmując rzecz w kategoriach moralnych – bezzasową obecnością ich autorytatywnych źródeł.

W interpretacji totalitarnej natomiast wszystkie prawa stają się prawami ruchu. Natura i Historia nie są już stabilizującymi źródłami autorytetu dla praw rządzących działaniami śmiertelnych ludzi, lecz same są ruchem. Takie prawa zatem, chociaż można potrzebować inteligencji, żeby je dostrzec lub zrozu-

mieć, nie mają nic wspólnego z rozumem albo trwałością. U podstaw nazistowskiej wiary w rasę tkwi Darwinowska idea człowieka jako mniej lub bardziej przypadkowego wytworu naturalnego rozwoju – rozwoju, który nie zatrzymuje się z konieczności wraz z gatunkiem istot ludzkich takim, jaki znamy. U podstaw bolszewickiej wiary w klasę tkwi marksistowskie pojęcie człowieka jako wytworu gigantycznego procesu historycznego zmierzającego ku końcowi czasu historycznego – czyli procesu, który wykazuje tendencję do znoszenia siebie samego. Sam termin „prawo” zmienił znaczenie – z oznaczenia ramy stabilności, w obrębie której miały się odbywać i dozwolone były ludzkie działania, stał się on wyrazem samego tego ruchu.

Ideologie rasizmu i materializmu dialektycznego, które przekształciły Naturę i Historię ze stałego gruntu wspierającego ludzkie życie i działanie w supergigantyczne siły, których ruchy przebiegają przez całą ludzkość, unosząc ze sobą, czy ona tego chce, czy nie, każdą jednostkę – albo wioząc je na samym szczycie swojego triumfalnego wehikułu, albo miażdżąc je jego kołami – mogą być zróżnicowane i złożone: jednak czymś zaskakującym jest ujrzeć, jak ideologie te we wszystkich odmianach politycznych zawsze skutkują tym samym „prawem” eliminacji jednostek w imię procesu gatunkowego lub postępu gatunku. Z eliminacji szkodliwych lub zbędnych jednostek na skutek naturalnego albo historycznego ruchu powstaje jak feniks ze swoich popiołów; jednak w przeciwieństwie do owego baśniowego ptaka ludzkość, która jest celem, a jednocześnie ucieleśnieniem ruchu czy to Historii, czy to Natury, wymaga nieustannych poświęceń, nieustannego eliminowania wrogich, pasożytniczych lub chorych klas lub ras, aby rozpocząć swoją krwawą wieczność.

Tak jak prawa pozytywne w rządzie konstytucyjnym muszą przełożyć i zrealizować niezmiennie *ius naturale* albo wieczne przykazania Boga czy też odwieczne zwyczaje i tradycje historii, tak terror musi zrealizować, przełożyć na żywą rzeczywistość prawa ruchu Historii albo Natury. I tak jak prawa pozytywne, które definiują wykroczenia w każdym danym społeczeństwie, są od nich niezależne, tak że ich brak nie czyni

praw zbędnymi, lecz – przeciwnie – stanowi ich najdoskonalsze rządy, tak samo również terror w rządzie totalitarnym, przestając być środkiem ucisku opozycji politycznej, staje się niezależny od niej i sprawuje najwyższe rządy, gdy opozycja nie stoi już na jego drodze.

Jeśli prawo zatem jest istotą rządu konstytucyjnego, czyli republikańskiego, to terror jest esencją rządu totalitarnego. Prawa zostały ustanowione, żeby być granicami (żeby przywołać jeden z najstarszych obrazów, przywołanie przez Platona Zeusa, jako boga granic w *Prawach* 843a) i żeby pozostały statyczne, umożliwiając ludziom poruszanie się wewnątrz nich; w warunkach totalitarnych, przeciwnie, każdy środek przedsięwzięcia, żeby „ustabilizować” ludzi, uczynić ich statycznymi, aby przeciwdziałać wszelkim nieprzewidzianym, wolnym albo spontanicznym czynom, które mogą powstrzymać swobodnie szalejący terror. Prawo samego ruchu, Natury lub Historii, wyznacza wrogów ludzkości, a żadnemu swobodnemu działaniu zwykłych ludzi nie wolno im przeszkadzać. Wina i niewinność stają się pozbawionymi znaczenia kategoriami – „winny” jest ten, kto staje na drodze terrorowi, czyli ten, kto chcąc lub nie chcąc, utrudnia ruch Natury albo Historii. W konsekwencji rządzący nie stosują prawa, lecz wykonują ów ruch w zgodzie z jego wewnętrznym prawem – twierdzą, że nie jest ono ani sprawiedliwe, ani mądre, lecz poznane „naukowo”.

Terror mrozi człowieka, aby oczyścić drogę dla ruchu Natury albo Historii. Eliminuje jednostki w imię gatunku, poświęca ludzi w imię ludzkości – nie tylko tych, którzy ostatecznie stają się ofiarami terroru, lecz w istocie wszystkich ludzi, o tyle, o ile ruch ten ze swoim własnym początkiem i końcem może zostać zahamowany przez nowy początek i indywidualny koniec, którym jest w rzeczywistości życie każdego człowieka. Z każdymi nowymi narodzinami, wydawany jest na świat nowy początek, i powstaje potencjalnie nowy świat. Stabilność praw, ustanawianie granic i kanałów komunikacji między ludźmi, którzy żyją razem i działają wspólnie, zabezpiecza się w tym nowym początku i zapewnia jednocześnie jego wolność; prawa zapewniają potencjalność czegoś zupełnie nowego oraz preegzystencję

wspólnego świata, rzeczywistość czegoś transcendującego ciągłość, co wchłania wszystkie początki i co jest przez nie podtrzymywane. Terror najpierw buduje te granice praw stworzonych przez człowieka, ale nie w imię jakiejś arbitralnej tyrańskiej woli, nie w imię despotycznej władzy jednego człowieka przeciwko wszystkim ani nie – w najmniejszym stopniu ze wszystkich – w imię wojny wszystkich przeciwko wszystkim. Terror zastępuje granice i kanały komunikacji między indywidualnymi ludźmi żelazną obręczą, która ściska ich ze sobą tak mocno, że jest tak, jak gdyby przechodzili w siebie nawzajem, jak gdyby byli oni tylko jednym człowiekiem. Terror, posłuszny sługa Natury albo Historii i wszechobecny wykonawca ich z góry przeznaczonego ruchu, stwarza jedność wszystkich ludzi przez zniesienie granic prawa, które zapewniają przestrzeń życiową dla wolności każdej jednostki. Totalitarny terror nie ogranicza wszystkich praw, ani nie znosi określonych zasadniczych wolności, ani nie – przynajmniej wedle naszej ograniczonej wiedzy – osiąga sukcesu w wykorzenianiu umiłowania wolności z serc ludzi; po prostu wywiera bezlitosną presję na ludzi, takich, jakimi są, skierowaną przeciwko innym, tak że sama przestrzeń wolnego działania – a jest to rzeczywistość wolności – znika.

Terror nie istnieje ani dla człowieka, ani przeciwko niemu – istnieje on, żeby zapewnić ruch Natury lub Historii za pomocą niezrównanego instrumentu przyspieszającego. Jeśli niezaprzeczalny automatyzm zdarzeń naturalnych lub historycznych rozumie się jako strumień konieczności, którego sens jest tożsamy z jego prawami ruchu, a zatem zupełnie niezależny od jakiegokolwiek wydarzenia – które, przeciwnie, można uważać jedynie za powierzchowny i przemijający wybuch głębokiego, stałego prawa – to również niezaprzeczalną wolność ludzi, która jest tożsama z faktem, że każdy człowiek jest nowym początkiem i w tym sensie zapoczątkowuje świat na nowo, można uważać jedynie za nieistotną i przypadkową ingerencję wyższych sił. Sił tych oczywiście nie może całkowicie odwrócić tego rodzaju śmieszna bezsilność, jednak wciąż można powstrzymywać i zapobiegać ich pełnemu urzeczywistnieniu. Rodzaj ludzki, kiedy zorganizowany jest w ten sposób, że dostosowuje się do ruchu

Natury albo Historii, jak gdyby wszyscy ludzie byli tylko jednym człowiekiem, rozpędza automatyczny ruch Natury albo Historii do prędkości, której nigdy by sam nie osiągnął. Ujmując rzecz praktycznie, oznacza to, że terror we wszystkich przypadkach wykonuje natychmiast wyroki śmierci, które Natura już wydała na niedostosowane rasy i jednostki albo które Historia już ogłosiła dla umierających klas i instytucji, bez czekania na wolniejszą i mniej skuteczną eliminację, która przypuszczalnie, tak czy inaczej, by nastąpiła.

W doskonałym rządzie totalitarnym, w którym wszystkie jednostki stały się egzemplarzami gatunku, w którym wszystkie działania zostały przekształcone w przyspieszenie, a każdy czyn w wykonanie wyroku śmierci – to znaczy w warunkach, w których terror jako istota rządu jest doskonale chroniony przed niepokojącymi i nieistotnymi wpływami ludzkich chęci i potrzeb – nie jest konieczne żadne działanie w Monteskiuszowskim sensie. Monteskiusz potrzebował zasad działania, ponieważ dla niego istota rządu konstytucyjnego, prawność i podział władz, była zasadniczo stabilna: mogła ona jedynie wprowadzać negatywne ograniczenia dla działań, a nie pozytywnie ustanawiać ich zasady. Ponieważ wielkość, jak również problem, wszystkich praw w wolnych społeczeństwach polega na tym, że wskazują one jedynie na to, czego nie powinno się robić, a nigdy na to, co powinno się zrobić, działanie polityczne oraz ruch historyczny w rządzie konstytucyjnym pozostaje wolny i nieprzewidywalny, pasujący do jego istoty, ale nigdy przez nią nie inspirowany.

Pod panowaniem totalitaryzmu istota ta stała się ruchem – rząd totalitarny i s t n i e j e tylko o tyle, o ile pozostaje w nieustannym ruchu. Tak długo, jak rządy totalitarne nie podbiły całej planety i żelazną obręczą terroru nie zmieszały wszystkich indywidualnych ludzi w jeden rodzaj ludzki, terror w swoich podwójnej funkcji jako istota rządu i jako zasada – nie działania, lecz ruchu – nie może zostać w pełni zrealizowany. Dodać do tego zasadę działania, taką jak lęk, byłoby sprzecznością. Ponieważ nawet lęk jest wciąż (według Monteskiusza) zasadą działania i jako taki jest nieprzewidywalny w swoich następstwach. Lęk zawsze łączy się z izolacją – która może być albo jego skut-

kiem, albo źródłem – a towarzyszącymi jej doświadczeniami bezsilności i beznadziejności. Przestrzeń, jakiej wolność potrzebuje, żeby się zrealizować, przekształca się w pustkowie, gdy arbitralność tyranów niszczy granice prawa, które zabezpieczają i gwarantują każdemu sferę wolności. Lęk jest zasadą ruchów ludzkich na pustkowie osamotnienia, gdzie nie ma nikogo bliskiego – jako taki jednak jest wciąż zasadą, która kieruje działaniami indywidualnych ludzi utrzymujących zatem minimalny, przepełniony lękiem kontakt z innymi ludźmi. Pustkowie, na którym poruszają się ci jednostkowi, zatอมizowani przez lęk ludzie, zachowuje obraz, choć zniekształcony, tej przestrzeni, której potrzebuje ludzka wolność.

Bliski związek rządu totalitarnego z despotycznym panowaniem jest w istocie bardzo oczywisty i rozciąga się na niemal wszystkie obszary rządzenia. Totalitarne zniesienie klas i tych grup w populacji, z których mogłoby powstać prawdziwe zróżnicowanie, jako przeciwne arbitralnie stworzonym różnicom porządków orderów i lampasów, nie może nie przypominać nam starożytnej opowieści o greckim tyranie, który aby wprowadzić innego tyrana w sztukę tyranii, wyprowadził go poza miasto na pole pszenicy i tam ścinał kłosa do równej wysokości. Istotnie, fakt, że parodia równości rozpowszechniona jest we wszystkich rządach despotycznych, doprowadził wielu dobrych ludzi do błędu w wierze, że z równości wyrasta tyrania albo dyktatura, tak jak nokonserwatyzm naszych czasów wywodzi się z radykalnego zniesienia wszystkich hierarchicznych i tradycyjnie autorytarnych czynników pojawiających się we wszystkich formach despotyzmu. Jeśli czytamy o polityce grabieży ekonomicznej tak charakterystycznej dla krótkookresowej skuteczności i długookresowej niewydolności w gospodarkach totalitarnych, nie może nam się nie przypominać stara anegdota, za pomocą której Monteskiusz charakteryzował rządy despotyczne: dzicy z Luizjany, czekając na zbiór dojrzałych owoców, po prostu ścięli drzewa owocowe, ponieważ tak było szybciej i łatwiej<sup>8</sup>. Co więcej, terror, tortury i system szpie-

<sup>8</sup> Por. *ibidem*, V, 13, s. 60.

gowania, który poluje na sekretne i niebezpieczne myśli, zawsze stanowiły podstawę tyranii; nie jest również zaskakujące, że niektórzy tyrani w ogóle znają przerażający użytek, jaki można uczynić z ludzkiej skłonności do zapominania i ludzkiej grozy, jaką budzi zapomnienie. Tam, gdzie panowały rządy despotyczne, zarówno w Azji, jak i w Europie, więzienia często nazywano miejscami zapomnienia, a rodziny i przyjaciel człowieka skazanego na śmierć za życia poprzez zapomnienie często ostrzegano, że zostaną ukarani za samo wspomnienie jego imienia.

Wiek XX skłonił nas do zapomnienia wielu przerażających rzeczy z przeszłości, ale nie ma wątpliwości, że totalitarni dyktatorzy mogliby uczyć, jeśli potrzebowaliby pouczenia, do od dawna istniejących szkół, w których nauczano i oceniano wszystkie środki przymusu i szpiegostwa służące zdominowaniu człowieka przez człowieka. Totalitarne wykorzystanie przemocy, a zwłaszcza terroru, jest jednak czymś odmiennym od tego, nie dlatego, że tak bardzo przekracza ono dawne granice, i nie po prostu dlatego, że nie można trafnie nazwać zorganizowanej i zmechanizowanej regularnej eksterminacji całych grup lub całych ludów „morderstwem”, czy nawet „masowym morderstwem”, lecz dlatego, że jego główną cechą charakterystyczną jest samo przeciwieństwo wszelkiej policji i terroru szpiegowskiego z przeszłości. Wszystkie podobieństwa między totalitarnymi i tradycyjnymi formami tyranii, niezależnie od tego, jak mogą być uderzające, są podobieństwami technik i stosują się jedynie do początkowych stadiów rządów totalitarnych. Reżimy stają się prawdziwie totalitarne dopiero wtedy, gdy mają już za sobą fazę rewolucyjną i techniki potrzebne do przejścia i konsolidacji władzy – nie zarzucając ich oczywiście, jeśli pojawi się znów potrzeba.

Bardziej kuszącym dla badaczy totalitaryzmu powodem zrównywania tych form rządu z czystą i bezpośrednią tyranią – i jedynym podobieństwem, które ma bezpośredni związek ze specyficzną treścią każdej z nich – jest to, że rządy totalitarne i tyrańskie skupiają całą władzę w rękach jednego człowieka, który wykorzystuje swoją władzę w taki sposób, że czyni



wszystkich innych ludzi absolutnie i radykalnie bezsilnymi. Co więcej, jeśli pamiętamy szaloną rządzę rzymskiego cesarza Nerona, który zgodnie z antycznym podaniem życzył sobie, żeby cały rodzaj ludzki miał tylko jedną głowę, nie może nie przyjść nam na myśl nasze dzisiejsze doświadczenia z tak zwaną zasadą wodzostwa, która jest wykorzystywana przez Stalina i w tym samym, a nawet większym stopniu przez Hitlera, i która opiera się na założeniu, że tylko jedna wola pozostaje w zdominowanej populacji, ale też, że tylko jeden umysł wystarcza, żeby zadbać o wszystkie ludzkie działania w ogóle. Jednakże w tym punkcie największego podobieństwa między rządami totalitarnymi i tyrańskimi najwyraźniej ujawnia się również decydująca różnica. W swoim szaleństwie Neron chciał się zmierzyć z tylko jedną głową, tak żeby spokój jego rządów nigdy nie został znów zagrożony przez jakąkolwiek nową opozycję: chciał zdekapitować rodzaj ludzki jako taki raz na zawsze, chociaż wiedział, że jest to niemożliwe. Totalitarny dyktator, przeciwnie, czuje się jedną i jedyną głową całej ludzkiej rasy, jest zainteresowany opozycją tylko o tyle, o ile musi ona zostać wymazana zanim w ogóle zacznie on swoje rządy całkowitej dominacji. Jego ostatecznym celem nie jest spokój jego własnego panowania, lecz ograniczenie – w przypadku Hitlera – albo interpretacja – w przypadku Stalina – praw Natury lub Historii. Są to jednak, jak widzieliśmy, prawa ruchu, które wymagają nieustannego ruchu, czyniąc zwykle powolne zadowolenie z owoców, tradycyjne radości tyrańskich rządów (które jednocześnie były granicami, poza które tyran nie miał interesu rozciągać swojej władzy) niemożliwymi z definicji. Totalitarny dyktator wyraźnie różniący się od tyrana nie wierzy, że jest wolnym podmiotem posiadającym władzę wykonywania swojej arbitralnej woli, lecz zamiast tego jest przekonany, iż jest wykonawcą praw wyższych od niego samego. Hegłowska definicja Wolności jako wglądu w „konieczność” i dostosowanie się do niej znalazła tu nową i przerażającą realizację. Totalitarny władca ma poczucie, że do naśladowania lub interpretacji tych praw potrzebny jest tylko jeden człowiek i że wszystkie inne osoby, wszystkie inne umy-

sły, jak również wole, są po prostu zbyt cenne. To przekonanie byłoby całkowicie absurdalne, jeśli założylibyśmy, że w niektórych atakach megalomanii totalitarni władcy wierzyli, że zakumulowali i zmonopolizowali wszystkie możliwe zdolności ludzkiego umysłu i ludzkiej woli, to znaczy jeśli mielibyśmy uwierzyć, że rzeczywiście uważają siebie za nieomylnych. Ujmując rzecz w skrócie, totalitarny władca nie jest tyranem i można go zrozumieć tylko, jeśli w pierw zrozumie się naturę totalitaryzmu.

Jeśli jednak rządy totalitarne mają niewiele wspólnego z tyraniami przeszłości, mają jeszcze mniej wspólnego z określonymi nowymi formami dyktatury, z których się rozwinęły i z którymi często były mylone. Dyktatury jednopartyjne, czy to faszystowskiego, czy komunistycznego typu, nie są totalitarne. Ani Lenin, ani Mussolini nie byli totalitarnymi dyktatorami, nawet nie wiedzieli, co totalitaryzm rzeczywiście oznacza. Dyktatura Leninowska była rewolucyjną jednopartyjną dyktaturą, której władza tkwiła głównie w partyjnej biurokracji, której replikę Tito próbuje dziś stworzyć. Mussolini był głównie nacjonalistą i w przeciwieństwie do nazistów, prawdziwym czcicielem Państwa, o silnych skłonnościach imperialistycznych; gdyby włoska armia była lepsza, prawdopodobnie skończyłby jako zwykły wojskowy dyktator, tak jak Franco, który wyłonił się z hierarchii wojskowej, próbował być w Hiszpanii z pomocą okazaną przez Kościół katolicki i ograniczeniami przezeń narzuconymi. W państwach totalitarnych ani armia, ani Kościół, ani biurokracja nie były nigdy w stanie sprawować władzy, ani jej ograniczać – cała władza wykonawcza skupia się w rękach tajnej policji (albo elitarnych formacji, które – jak pokazuje przykład nazistowskich Niemiec i historia partii bolszewickiej – zostają prędzej czy później wcielone do policji). Żadna grupa ani instytucja w kraju nie pozostają nietknięte, nie tylko dlatego, że muszą „koordynować” się z panującym reżimem i pozornie go wspierać – co oczywiście jest wystarczająco złe – lecz dlatego, że na dłuższą metę dosłownie nie mają przetrwać. Szachiści w Związku Radzieckim, których pewnego pięknego dnia poinformowano, że szachy dla szachów są

czymś z przeszłości, stanowią tego przykład. W tym samym duchu Himmler podkreślał w SS, że nie ma zadania, które prawdziwy nazista mógłby wykonać na własną rękę.

W dodatku do zrównywania rządów totalitarnych z tyranią i mieszania ich z innymi nowoczesnymi formami dyktatury, a zwłaszcza dyktatury jednopartyjnej, pozostaje jeszcze trzeci sposób, który można spróbować sprawić, że totalitaryzm będzie się wydawał mniej szkodliwy i mniej bezprecedensowy albo mniej istotny dla nowoczesnych problemów politycznych: wyjaśnienie rządów totalitarnych czy to w Niemczech, czy to w Rosji przyczynami historycznymi lub innego rodzaju, ważnymi tylko dla tego konkretnego kraju. Tego rodzaju argumentacji sprzeciwia się oczywiście prawdziwie przerażający sukces propagandowy, jaki oba te ruchy odniosły poza swoimi krajami macierzystymi pomimo bardzo silnej i bardzo pouczającej kontrpropagandy z najbardziej godnych poszanowania i szanowanych źródeł. Żadne informacje o obozach koncentracyjnych w Rosji sowieckiej albo o fabrykach śmierci w Auschwitz nie odstraszyły licznych współtowarzyszy, których oba reżimy wiedziały, jak przyciągnąć. Jednakże nawet jeśli pominiemy ten aspekt przyciągania, istnieje o wiele poważniejszy argument przeciwko temu wyjaśnieniu: osobliwy fakt, że nazistowskie Niemcy i sowiecka Rosja rozpoczęły w warunkach historycznych, ekonomicznych, ideologicznych i kulturowych pod wieloma względami niemal przeciwstawnych, a jednak doszły do określonych rezultatów, które są strukturalnie identyczne. Łatwo jest to przeoczyć, ponieważ te identyczne struktury ujawniają się dopiero w pełni rozwiniętych rządach totalitarnych. Nie tylko punkt ten osiągnięto w różnym czasie w Niemczech i w Rosji, ale też różne obszary politycznej i innej aktywności zostały przejęte w różnych momentach. Do tej trudności trzeba dodać kolejną okoliczność historyczną. Rosja sowiecka rozpoczęła drogę do totalitaryzmu dopiero około 1930 roku, a Niemcy dopiero po 1938 roku. Aż do tych momentów oba te kraje, chociaż zawierały już dużą liczbę totalitarnych elementów, można wciąż było uważać za jednopartyjne dyktatury. Rosja stała się w pełni totalitarna dopiero po proce-

sach moskiewskich<sup>9</sup>, czyli krótko przed wojną, a Niemcy dopiero w czasie pierwszych lat wojny. Nazistowskie Niemcy w szczególności nigdy nie miały czasu na zrealizowanie w pełni swojego potencjału zła, który niemniej można wywnioskować, studiując protokoły z kwater głównych Hitlera i inne tego rodzaju dokumenty. Obraz ten jeszcze mocniej zamazuje fakt, że bardzo nieliczni ludzie w hierarchii nazistowskiej w pełni zdawali sobie sprawę z planów Hitlera i Bormana. Rosja sowiecka, chociaż o wiele bardziej zaawansowana pod względem rządów totalitarnych, oferuje bardzo skromny dokumentalny materiał źródłowy, tak że każda konkretna kwestia zawsze i z konieczności pozostaje dyskusyjna, nawet jeśli wiemy wystarczająco dużo, żeby dojść do poprawnych ogólnych szacunków i wniosków.

Totalitaryzm, jaki znamy dziś w jego bolszewickiej i nazistowskiej odmianie, rozwinął się z dyktatur jednopartyjnych, które, tak jak inne tyranie, wykorzystywały terror jako środki stworzenia pustkowi osamotnienia, gdzie nie ma nikogo bliskiego. Kiedy jednak uzyskano już dobrze znany spokój cmentarza, totalitaryzm nie był usatysfakcjonowany, lecz od razu i rosnącą siłą zmienił narzędzie terroru w obiektywne prawo ruchu. Co więcej, lęk staje się bezskuteczny, kiedy selekcja ofiar jest całkowicie oswobodzona z wszelkich odniesień do działań lub myśli jednostek. Lęk, mimo że jest z pewnością wszechogarniającym uczuciem w krajach totalitarnych, nie jest już zasadą działania i nie może już służyć jako wskazówka do konkretnych czynów. Totalitarna tyrania jest bezprecedensowa pod tym względem, że stapia ludzi ze sobą na pustkowi izolacji i atomizacji, a następnie wprowadza gigantyczny ruch w spokój cmentarza.

Żadna kierownicza zasada działania zaczerpnięta z dziedziny ludzkiego działania – taka jak cnota, honor, lęk – nie jest po-

<sup>9</sup> Chodzi o trzy pokazowe procesy z lat 1936–1938, w czasie których skazano na śmierć lub długoletnie więzienie większość dawnych przywódców i działaczy partyjnych, co pozwoliło Stalinowi pozbyć się opozycji wewnątrzpartyjnej i przejąć pełnię władzy (przyp. tłum.).

trzebna, ani nie może zostać wykorzystana, żeby wprawić w ruch ciało polityczne, którego istotą jest ruch zaimplementowany przez terror. Zamiast tego totalitaryzm opiera się na nowej zasadzie, która jako taka obywa się całkiem bez ludzkiego działania jako wolnych postępkach i zastępuje samą chęć i wolę działania pragnieniem i potrzebą wglądu w prawa ruchu, zgodnie z którymi funkcjonuje terror. Istoty ludzkie, schwyte w procesy Natury albo Historii lub wrzucone w nie, w imię przyspieszenia ich ruchu, mogą stać się jedynie wykonawcami albo ofiarami ich wewnętrznego prawa. Zgodnie z tym prawem, mogą one być dzisiaj tymi, którzy eliminują „niedostosowane rasy i jednostki” albo „umierające klasy i dekadencjonalne ludy”, a jutro tymi, którzy z tych samych powodów muszą sami zostać poświęceni. Zatem tym, czego potrzebują rządy totalitarne zamiast zasady działania, są środki przygotowywania jednostek równie dobrze do roli egzekutora i do roli ofiary. Tym dwustronnym przygotowaniem, substytutem zasady działania, jest ideologia.

Ideologie same przez się są równie mało totalitarne, a ich wykorzystanie równo ograniczone do totalitarnej propagandy, co terror sam przez się jest ograniczony do rządów totalitarnych. Jak się ku naszemu rozgoryczeniu wszyscy nauczyliśmy, nie ma znaczenia, czy ideologia ta jest tak głupia i wyzbyta autentycznej duchowej treści jak rasizm albo czy jest tak nasycona tym, co najlepsze z naszej tradycji jak socjalizm. Tylko w rękach nowego typu rządów totalitarnych ideologie stają się motorem napędowym działania politycznego i to w podwójnym sensie, że ideologie determinują działanie polityczne rządzącego i czynią te działania możliwymi do zniesienia dla rządzonej ludności. Wszystkie ideologie nazywam w kontekście „izmów”, które pretendują do znalezienia kluczowego wyjaśnienia do wszystkich tajemnic życia i świata. Tak więc rasizm albo antysemityzm nie jest ideologią, lecz jedynie nieodpowiedzialną opinią, tak długo, jak ogranicza się do pochwały Aryjczyków i nienawiści do Żydów; staje się ideologią dopiero wtedy, gdy pretenduje do wyjaśniania całego biegu historii jako sekretnie manipulowanej przez Żydów albo podporządkowanej w ukryciu wiecznej walce rasowej, mieszanu

się ras, czy czemu tam jeszcze. Podobnie socjalizm nie jest, ściśle mówiąc, ideologią tak długo, jak długo opisuje walkę klas, głosi sprawiedliwość dla nieuprzywilejowanych i walczy o poprawę albo rewolucyjną zmianę społeczeństwa. Socjalizm – albo komunizm – staje się ideologią dopiero wtedy, gdy utrzymuje, że cała historia to walka klas, że proletariatus zmuszony jest przez wieczne prawa do wygrania tej walki, że nadejdzie później społeczeństwo bezklasowe i że ostatecznie państwo obumrze. Innymi słowy, ideologie to systemy wyjaśniające życie i świat, które twierdzą, że wyjaśniają wszystko, przeszłość i przyszłość, bez dalszej zbieżności z rzeczywistym doświadczeniem.

Ta ostatnia kwestia jest kluczowa. Ta arogancka emancypacja od rzeczywistości i doświadczenia bardziej niż jakakolwiek aktualna treść zapowiada związek między ideologią i terrorem. Związek ten nie tylko czyni terror wszechobejmującą cechą charakterystyczną rządów totalitarnych w tym sensie, że jest on skierowany w różnej mierze przeciwko wszystkim członkom populacji, niezależnie od ich winy lub niewinności, lecz również jest warunkiem jego trwałości. O tyle, o ile myślenie ideologiczne jest niezależne od istniejącej rzeczywistości, postrzega wszelką faktyczność jako sfabrykowaną, a zatem nie zna już żadnego wiarygodnego kryterium odróżniania prawdy od fałszu. Jeśli nie jest prawdą, głosi na przykład „Das Schwarze Korps”<sup>10</sup>, że wszyscy Żydzi to żebracy bez paszportów, powinniśmy zmienić fakty w taki sposób, żeby uczynić to stwierdzenie prawdziwym. To, że człowiek noszący nazwisko Trocki był kiedykolwiek dowódcą Armii Czerwonej, przestało być prawdą, kiedy bolszewicy posiadli globalną władzę zmieniania wszystkich tekstów historycznych – i tak dalej. Rzecz w tym, że ideologiczna konsekwencja redukująca wszystko do jednego dominującego nad wszystkim czynnika pozostaje zawsze w konflikcie z niekonsekwencją świata, z jednej strony, i nieprzewidywalności ludzkich działań, z dru-

<sup>10</sup> Oficjalny tygodnik SS, ukazywał się od marca 1935 roku do końca drugiej wojny światowej, rozpowszechniany za darmo wśród członków SS, którzy mieli obowiązek czytania go i nakłaniania innych do lektury (przyp. tłum.).

giej. Terror jest potrzebny w celu uczynienia świata spójnym i zachowania go w tej postaci – zdominowania istot ludzkich do tego stopnia, że tracą one wraz ze swoją spontanicznością specyficznie ludzką nieprzewidywalność myślenia i działania.

Tego rodzaju ideologie zostały w pełni rozwinięte, zanim ktokolwiek w ogóle usłyszał słowo lub zrozumiał pojęcie totalitaryzmu. To, że samo ich roszczenie do totalności uczyniło je niemal predestynowanymi do odegrania roli w totalitaryzmie, łatwo jest dostrzec. Trudniej zrozumieć, po części dlatego, że ich doktryny były przedmiotem nużących dyskusji od stuleci, w przypadku rasizmu, albo od wielu dziesięcioleci w przypadku socjalizmu, co czyni je tak doskonałymi zasadami i motorami działania. Prawdę mówiąc, jedynym nowym narzędziem totalitarnych władców wynalezionym lub odkrytym w wykorzystaniu tych ideologii było przełożenie ogólnego nastawienia na jedną pojedynczą zasadę kierującą wszystkimi działaniami. Ani Stalin, ani Hitler nie dodali ani jednej nowej myśli do, odpowiednio, socjalizmu albo rasizmu, jednak tylko w ich rękach ideologie te stały się śmiertelnie poważne.

Właśnie w tej kwestii problem roli ideologii w totalitaryzmie uzyskuje pełne znaczenie. Nowością w ideologicznej propagandzie ruchów totalitarnych jeszcze zanim przejęły one władzę jest bezpośrednie przekształcenie treści ideologicznej w rzeczywistości życiowej za pomocą narzędzi totalitarnej organizacji. Ruch nazistowski daleki od organizowania ludzi, którym przytrafiło się wierzyć w rasizm, organizował ich zgodnie z obiektywnymi kryteriami rasowymi, tak że ideologia rasowa nie była już kwestią jedynie opinii, argumentacji czy nawet fanatyzmu, lecz tworzyła aktualną rzeczywistość życiową, w pierw ruchu nazistowskiego, a później nazistowskich Niemiec, w których ilość pożywienia, wybór zawodu i kobieta, którą się poślubiło, zależały od fizjonomii i pochodzenia rasowego. Naziści w odróżnieniu od innych rasistów nie tyle wierzyli w prawdziwość rasizmu, ile chcieli obrócić świat w rasową rzeczywistość.

Podobna zmiana roli ideologii nastąpiła, kiedy Stalin zastąpił rewolucyjną socjalistyczną dyktaturę w Związku Radzieckim

w pełni rozwiniętym reżimem totalitarnym. Ideologia socjalistyczna dzieliła z wszystkimi innymi „izmami” roszczenie do posiadania sposobu rozwiązania wszystkich zagadek wszechświata i do bycia zdolną do wprowadzenia najlepszego systemu do spraw politycznych rodzaju ludzkiego. Fakt, że nowe klasy pojawiły się w Rosji sowieckiej po rewolucji październikowej, był oczywiście ciosem dla teorii socjalistycznej, zgodnie z którą po gwałtownym wstrząsie powinno następować stopniowe obumieranie struktur klasowych. Kiedy Stalin rozpoczął swoją morderczą politykę czystek, żeby ustanowić społeczeństwo bezklasowe poprzez regularną eksterminację wszystkich warstw społecznych, które mogły rozwinąć się w klasy, zrealizował on, chociaż w nieoczekiwanej formie, ideologiczną socjalistyczną wiarę w obumieranie klas. Wynik jest ten sam: sowiecka Rosja jest równie bezklasowym społeczeństwem, co nazistowskie Niemcy były społeczeństwem zdeterminowanym rasowo. Było to jedynie ideologiczną opinią zanim stało się żywą treścią rzeczywistości. Związek między totalitaryzmem i innymi „izmami” polega na tym, że totalitaryzm potrafi wykorzystać każdą z ideologii jako zasadę organizacyjną i spróbować zmienić całą tkaninę rzeczywistości zgodnie ze swoimi doktrynami.

Dwie wielkie przeszkody na drodze do tego rodzaju przekształcenia to nieprzewidywalność, zasadnicza niesolidność człowieka, z jednej strony, i osobliwa niespójność świata ludzkiego, z drugiej. Właśnie dlatego, że ideologie same przez się są raczej kwestią opinii niż prawdy, swoboda ludzi w zmienianiu zapatrywań jest wielkim i niewątpliwym zagrożeniem. Nie zwykła opresja zatem, lecz totalne i pewne zdominowanie człowieka jest niezbędne, jeśli ma on zostać dopasowany do ideologicznie zdeterminowanego, nienaturalnego świata totalitaryzmu. Totalna dominacja jako taka jest zupełnie niezależna od aktualnej treści jakiegokolwiek danej ideologii, niezależnie od tego, którą ideologię może ktoś wybrać, niezależnie od tego, czy ktoś zdecyduje się przekształcić świat i człowieka zgodnie z dogmatami rasizmu lub socjalizmu albo jakiegokolwiek innego „izmu”, totalna dominacja będzie zawsze niezbędna. Właśnie dlatego dwa systemy tak odmienne od siebie pod względem aktualnej



treści, początków i obiektywnych okoliczności, mogły w końcu stworzyć niemal identyczną maszynę administracji i terroru.

Ponieważ totalitarny eksperyment ze zmianą świata zgodnie z ideologią, totalne zdominowanie mieszkańców jednego kraju nie wystarcza. Istnienie, a nie tak bardzo wrogość, jakiegokolwiek kraju nietotalitarnego jest bezpośrednim zagrożeniem dla spójności tego ideologicznego roszczenia. Jeśli jest prawdą, że system socjalistyczny albo komunistyczny Związku Radzieckiego góruje nad innymi systemami, to wynika z tego, że pod panowaniem żadnego innego systemu nie można naprawdę zbudować tak precyzyjnych rzeczy jak metro. Do pewnego momentu zatem sowieckie szkoły zwykły uczyć dzieci, że na świecie nie ma innego metra poza metrem w Moskwie. Druga wojna światowa postawiła tamę tego rodzaju absurdom, ale tylko na pewien czas. Jako że spójność tego twierdzenia wymaga, żeby w końcu nie przetrwało żadne inne metro poza metrem pod rządami totalitarnymi: albo żeby wszystkie inne zostały zniszczone, albo żeby kraje, w których się ono znajduje, znalazły się pod totalitarną dominacją. Roszczenie do globalnego podboju, nieodłączne od komunistycznego pojęcia światowej rewolucji, albo takie jak w nazistowskim pojęciu rasy panów, nie jest jedynie zagrożeniem zrodzonym z żądzy władzy albo szalonego przeceniania własnych sił. Rzeczywistym zagrożeniem jest fakt, że nienaturalny, przewrócony do góry nogami świat totalitarnego reżimu nie może przetrwać ani chwili, jeśli cały zewnętrzny świat nie przyjmie podobnego systemu, pozwalając całej rzeczywistości, stać się spójną całością, niezagrażoną ani przez subiektywną nieprzewidywalność człowieka, ani przez przypadkową cechę ludzkiego świata, który zawsze zostawia pewną przestrzeń dla przypadku.

Jest otwartą i niekiedy gorąco dyskutowaną kwestią, czy sam totalitarny władca albo jego bezpośredni podwładni wierzą wraz z masami zwolenników i poddanych w przesady poszczególnych ideologii. Skoro rozważane doktryny są w tak oczywisty sposób głupie i prostackie, ci, którzy wykazują skłonność do odpowiadania twierdząco na to pytanie, skłaniają się również do zaprzeczania niemal niemożliwych do zakwestionowania zalet

i darów ludzi, takich jak Hitler i Stalin. Z kolei ci, którzy skłonni są odpowiadać na to pytanie przecząco, wierząc, że fenomenalna podstępność obu tych ludzi jest wystarczającym dowodem ich chłodnego i bezstronnego cynizmu, wykazują również skłonność do zaprzeczania osobliwej nieobliczalności totalitarnej polityki, która w tak oczywisty sposób gwałci wszystkie reguły interesu własnego i zdrowego rozsądku. W świecie nawykłym do obliczania działań i reakcji za pomocą tych kryteriów tego rodzaju nieobliczalność staje się publicznym zagrożeniem.

Dlaczego żądza władzy, która od początku zapisanej historii uważana była za polityczny i społeczny grzech *par excellence*, miałyby nagle przekroczyć wszystkie znane wcześniej ograniczenia interesu własnego i użyteczności, i próbuje nie tylko zdominować ludzi jako takich, ale też zmienić samą ich naturę; nie tylko zabić niewinnych i nieszkodliwych postronnych, ale zrobić to nawet wtedy, gdy tego rodzaju morderstwo stanowi raczej przeszkodę, niż przynosi pożytek w skupianiu władzy? Jeśli nie pozwolimy złapać się na zwykłe frazesy i związane z nimi skojarzenia i dostrzeżemy poza nimi rzeczywiste zjawiska, okaże się, że totalna dominacja, jaka praktykowana jest każdego dnia przez totalitarny reżim, oddzielona jest od wszystkich innych form dominacji przepaścią, której nie jest w stanie zasypać żadne psychologiczne wyjaśnienie, takie jak „żądza władzy”.

Osobliwe zaniedbywanie oczywistego interesu własnego przez rządy totalitarne często robiło na ludziach wrażenie jako swojego rodzaju błędny idealizm. A wrażenie to zawierało ziarno prawdy, jeśli rozumiemy przez idealizm jedynie nieobecność samolubności i motywów zdroworozsądkowych. Bezinteresowność władców totalitarnych prawdopodobnie najlepiej charakteryzuje się osobliwym faktem, że żaden z nich nie był nigdy szczególnie chętny do znalezienia następcy wśród własnych dzieci. (Wartym odnotowania doświadczeniem dla badaczy tyranii jest zetknięcie się z jej odmianą, która nie jest nękana nieustannym lękiem przed klasycznym uzurpatorem).

Totalna dominacja dla reżimów totalitarnych nie jest nigdy celem samym w sobie. Pod tym względem władca totalitarny

jest bardziej „oświecony” i bliższy pragnieniom i chęciom mas, które go wspierają – często nawet w obliczu oczywistej klęski – niż jego poprzednicy, politycy siły, którzy nie grali już w tę grę w imię interesów narodowych, lecz jako w grę o władzę dla władzy. Totalna dominacja, pomimo swojego przerażającego ataku na fizyczne istnienie ludzi, jak również na naturę człowieka, może grać na pozór w starą grę tyranii z taką bezprecedensową morderczą skutecznością, ponieważ jest wykorzystywana tylko jako środek do celu.

Sądzę, że Hitler równie ślepo wierzył w walkę ras i rasową wyższość (choć niekoniecznie w rasową wyższość Niemców), jak Stalin wierzył w walkę klas i społeczeństwo bezklasowe (choć niekoniecznie w światową rewolucję). Jednakże w świetle szczególnych cech reżimów totalitarnych, które można stworzyć zgodnie z jakimkolwiek arbitralnym poglądem powiększonym do rozmiarów *Weltanschauung*, było całkiem możliwe, że totalitarni władcy albo ludzie stanowiący ich bezpośrednio otoczenie nie wierzyli w aktualną treść swoich nauk, czasami można odnieść wrażenie jak gdyby nowe pokolenie, wykształcone w warunkach rządów totalitarnych, w jakiś sposób utraciło nawet zdolność do odróżniania takiej wiary i niewiary. Jeśli tak by się sprawy miały, rzeczywisty cel rządów totalitarnych zostałyby w dużym stopniu osiągnięty: zniesienie przekonań jako zbyt niewiarygodnego wsparcia dla systemu; oraz dowodziłoby to, że ten system, w odróżnieniu od wszystkich innych, uczynił człowieka – o tyle, o ile jest on istotą, która spontanicznie myśli i działa – zbędnym.

U podstaw tej wiary lub niewiary, tych „idealistycznych” przekonań albo cynicznych kalkulacji leży inna wiara o całkiem odmiennym charakterze, które w istocie jest wspólne wszystkim rządóm totalitarnym, jak również ludziom myślącym i działającym w stylu totalitarnym, niezależnie od tego, czy wiedzą o tym, czy nie. Jest to wiara we wszechmoc człowieka, a zarazem w zbędność ludzi – jest to wiara, że wszystko wolno i, co gorsza, że wszystko jest możliwe. W tych okolicznościach kwestia oryginalnej prawdziwości albo fałszywości tych ideologii traci ważność. Jeśli zachodnia filozofia utrzymywała, że rzeczywi-

stość jest prawdą – ponieważ jest to oczywiście ontologiczna podstawa *aequatio rei et intellectus* – to totalitaryzm wyciągnął z tego wniosek, że możemy sfabrykować prawdę o tyle, o ile potrafimy sfabrykować rzeczywistość; że nie musimy czekać, aż rzeczywistość się odsłoni i pokaże nam swoją prawdziwą twarz, lecz możemy stworzyć rzeczywistość, której struktury będą nam znane od początku, ponieważ całość jest naszym wytworem. Innymi słowy, podstawowym przekonaniem każdego totalitarnego przekształcenia ideologii w rzeczywistość jest to, że stanie się ona prawdą, niezależnie od tego, czy jest prawdą, czy nie. Ze względu na ten totalitarny stosunek do rzeczywistości samo pojęcie prawdy straciło znaczenie. Kłamstwa ruchów totalitarnych, wymyślone z potrzeby chwili, podobnie jak fałszerstwa popełnione przez reżimy totalitarne są wtórne wobec tej zasadniczej postawy, która wyklucza samo rozróżnienie prawdy i fałszu.

Raczej w tym celu, czyli ze względu na spójność kłamliwego porządku świata, niż w imię władzy albo jakiegokolwiek innej po ludzku zrozumiałej grzeszności totalitaryzm wymaga totalnej dominacji i globalnych rządów i jest gotów popełnić zbrodnie niemające precedensu w długiej i grzesznej historii rodzaju ludzkiego<sup>11</sup>.

Operacja, jaką Hitler i Stalin przeprowadzili na swoich ideologiach, polegała po prostu na wzięciu ich śmiertelnie poważnie, a to oznaczało doprowadzenie ich pretensjonalnych implikacji do tak skrajnej logicznej konsekwencji, że dla normalnych obserwatorów wyglądałyby na nedorzeczny absurd. Jeśli szczerze wierzy się, że burżuazja nie tylko jest wrogiem interesów robotników, ale też umiera, to ostatecznie pozwala się na zabicie wszystkich burżujów. Jeśli traktuje się dosłownie stwierdzenie, że Żydzi nie tylko są wrogami innych ludzi, lecz są w rzeczywistości robactwem, stworzonym jak robactwo przez naturę, a zatem predestynowanymi do znoszenia tego samego losu co wszy i pluskwy, to tworzy się doskonały argument przemawiający za

<sup>11</sup> Ten i poprzednie dziesięć akapitów pochodzą z rękopisu zatytułowanego *Ideology and Propaganda* (przyp. wyd. amer.).

ich eksterminacją. Ta rygorystyczna logiczność jako inspiracja działania przenika całą strukturę ruchów totalitarnych i totalitarnych rządów. Najbardziej perswazyjnym argumentem, na który Hitler i Stalin byli równie czuli, jest utrzymywanie, że ktokolwiek powiedział A musi koniecznie powiedzieć B i C, a ostatecznie kończy na ostatniej literze alfabetu. Wszystko, co staje na drodze tego rodzaju rozumowania – rzeczywistość, doświadczenie i codzienne działanie ludzkich relacji i wzajemnej zależności – zostaje anulowane. Nawet rada powszechnego interesu własnego dzieli ten los w skrajnych przypadkach, czego wielokrotnie dowodził sposób, w jaki Hitler prowadził wojnę. Prosta logika, która rozpoczyna od jednej przyjętej przesłanki – co Hitler zwykł nazywać swoim najwyższym darem „chłodnego rozumowania” – pozostaje zawsze ostateczną zasadą kierowniczą.

Możemy stwierdzić zatem, że w rządach totalitarnych Monteskiuszowska zasada działania zostaje zastąpiona przez ideologię. Choć aż dotąd stawialiśmy czoła tylko dwóm typom totalitaryzmu, z których każdy rozpoczynał od ideologicznego wierzenia, którego oddziaływanie na wielkie masy ludzi zostało już dowiedzione, i oba zatem uważano za bardzo odpowiednie do inspirowania działania, do wprawiania mas w ruch. Jeśli jednak przyjrzymy się bliżej, co naprawdę się wydarza albo wydarzyło się w ciągu ostatnich trzydziestu lat z tymi masami i ich poszczególnymi członkami, odkryjemy niepokojącą łatwość, z jaką tak wielu zmieniło czerwone koszule na brunatne, a jeśli to nie zadziałało, znów na czerwone, tylko po to, żeby po krótkiej chwili znów przywdziać brunatną. Zmiany te – a są one liczniejsze, niż zazwyczaj przyznajemy w naszym pragnieniu i nadziei, żeby zobaczyć, jak ludzie po jednym złym doświadczeniu porzucają w ogóle przywdziewanie jakichkolwiek koszul – wydają się wskazywać, że to nawet nie ideologie ze swoimi możliwymi do wskazania treściami skłaniają ludzi do działania, lecz logiczność ich rozumowania sama przez się i niemal niezależnie od treści. Oznaczałoby to, że po tym, jak ideologie nauczyły ludzi wyzwalać się od rzeczywistego doświadczenia i szoku rzeczywistości, wabiąc ich do rajów głupców, gdzie wszystko wie się *a priori*, następnym krokiem odwiedzie ich, jeśli już

tak się nie stało, od treści ich raję; nie po to, żeby uczynić ich choć trochę mądrzejszymi, lecz by poprowadzić ich mylnie dalej na pustkowie zwykłych abstrakcyjnych logicznych dedukcji i konkluzji. Nie ma już rasy ani establishmentu społeczeństwa opartego na rasie, które jest pociągającym „ideałem”, ani klasy albo establishmentu społeczeństwa bezklasowego, lecz mordcza sieć czysto logicznych operacji, w które zostaje się złapanym, gdy tylko zaakceptuje się którąś z nich. Jest tak, jak gdyby ci, którzy zmieniają koszule, pocieszali się myślą, że nie ma znaczenia, jaką treść zaakceptują – w jaki rodzaj wiecznego prawa zdecydować się wierzyć – skoro tylko zrobili ten pierwszy krok, nic więcej nie może im już się przytrafić i są bezpieczni.

Bezpieczni przed czym? Być może znajdziemy odpowiedź, jeśli przyjrzymy się raz jeszcze naturze totalitaryzmu, czyli jego istocie terroru i jego zasadzie logiczności, które razem dołączają się do jego natury. Często stwierdzano – i jest to w pełni prawda – że najpotworniejszym aspektem terroru jest to, że ma on moc wiązania ze sobą całkowicie odizolowanych jednostek i że przez to izoluje te jednostki jeszcze bardziej. Zarówno Hitler, jak i Stalin mogli nauczyć się ze wszystkich historycznych przykładów tyranii, że każda grupa ludzi związana jakimś wspólnym interesem jest najwyższym zagrożeniem dla totalnej dominacji. Tylko izolowane jednostki można totalnie zdominować. Hitler był w stanie zbudować swoją organizację na pewnym gruncie już zatimizowanego społeczeństwa, które później sztucznie zatimizował jeszcze bardziej, Stalin potrzebował krwawej eksterminacji chłopów, wykorzenia robotników, powtarzających się czystek maszynierii administracyjnej i partyjnej biurokracji w celu osiągnięcia tego samego rezultatu. Przez „społeczeństwo zatimizowane” i „izolowane jednostki” rozumiemy stan spraw, w którym ludzie żyją ze sobą, nie mając ze sobą nic wspólnego, nie dzieląc jakiegś widzialnej, namacalnej sfery świata. Tak jak mieszkańcy bloku tworzą grupę na gruncie tego, że wspólnie zamieszkują ten konkretny budynek, tak my z mocy instytucji politycznych i prawnych, które zapewniają nasze ogólne wspólne życie ze wszystkimi normalnymi kanałami komunikacji stajemy się grupą społeczną, społeczeństwem,

ludem, narodem i tak dalej. I tak jak mieszkańcy bloku staną się izolowani od siebie nawzajem, jeśli z jakiegoś powodu ich budynek zostanie im zabrany, tak rozpad naszych instytucji – nieustannie wzrastająca polityczna i fizyczna bezdomność oraz duchowe i społeczne wykorzenienie – jest jednym gigantycznym masowym przeznaczeniem naszych czasów, w którym wszyscy bierzemy udział, chociaż z bardzo zróżnicowaną intensywnością i męką.

Terror, w tym sensie, w jakim o nim mówiliśmy, jest nie tyle czymś, czego ludzie mogą się obawiać, lecz sposobem życia, które traktuje całkowitą bezsilność jednostki jako coś oczywistego i zapewnia jej albo zwycięstwo, albo śmierć, karierę lub koniec w obozie koncentracyjnym, całkowicie niezależne od jego własnych działań lub zasług. Terror dopasowuje sytuację tych nieustannie rosnących mas do doskonałości niezależnie od tego, czy te masy są wytworem rozpadających się społeczeństw, czy wyrachowanej polityki.

Jednakże terror sam przez się nie wystarcza – dopasowuje, ale nie inspiruje. Jeśli z tej perspektywy przyjrzymy się osobliwej logiczności ideologii w ruchach totalitarnych, zrozumiemy lepiej, dlaczego to połączenie może być tak wysoce cenione. Jeśli byłoby prawdą, że istnieją wieczne prawa sprawujące najwyższe rządy nad wszystkimi sprawami ludzkimi i wymagające od każdej istoty ludzkiej tylko totalnego dostosowania się, wówczas wolność byłaby tylko farsą, sidłami odwodzącymi od właściwej drogi; wówczas bezdomność byłaby jedynie fantazją, czymś wymaginowanym, co można by wyleczyć poprzez decyzję o dostosowaniu się do jakiegoś możliwego do rozpoznania powszechnego prawa. A wówczas – co nie najmniej ważne – nie zgodność ludzkich umysłów, a tylko jeden człowiek musiałby zrozumieć te prawa i zorganizować ludzkość w taki sposób, żeby dostosować ją do nich przy wszystkich zmieniających się okolicznościach. Wystarczyłaby „wiedza” jednego jedyne, a wielość ludzkich darów, intuicji lub inicjatyw byłaby po prostu zbędna. Kontakt między ludźmi nie miałby znaczenia, a jedynie zachowanie doskonałej funkcjonalności w ramach ustalonych przez jednego wtajemniczonego w „mądrość”.

Logiczność odwołuje się do izolowanych istot ludzkich, ponieważ człowiek – w całkowitym osamotnieniu, bez żadnego kontaktu z innymi ludźmi, a zatem bez żadnej realnej możliwości doświadczenia – nie ma niczego innego, do czego mógłby się uciec poza najbardziej abstrakcyjnymi regułami rozumowania. Na bliski związek między logicznością i izolacją kładła nacisk przeprowadzona przez Marcina Lutera mało znana interpretacja biblijnego ustępu, który powiada, że Bóg stworzył człowieka, mężczyznę i kobietę, ponieważ „nie jest dobrze, żeby człowiek był sam” (Rdz 2, 18). Luter powiada: „Osamotniony człowiek zawsze wywodzi jedną rzecz z drugiej i doprowadza wszystko do najgorszych konkluzji”<sup>12</sup>.

Logicznie rzecz biorąc, zwykle rozumowanie niebiorące pod uwagę faktów i doświadczenia jest prawdziwą przywarą osamotnienia. Jednakże przywary osamotnienia wyrastają jedynie z rozpaczki osamotnienia. Jeśli jednak kontakty ludzkie zostały ucięte – albo za sprawą rozpadu naszego wspólnego domu, albo przez coraz większą ekspansję zwykłej funkcjonalności, która powoli pożera substancję, rzeczywistą materię ludzkich stosunków, lub też przez katastroficzne postępy rewolucji, które same wynikają z wcześniejszego rozpadu – osamotnienie w takim świecie nie jest już kwestią psychologiczną, z którą można sobie poradzić za pomocą takich pięknych i pozbawionych znaczenia terminów, jak „introwertyczny” lub „ekstrawertyczny”. Osamotnienie jako towarzyszące bezdomności i wykorzenieniu jest, mówiąc po ludzku, chorobą naszych czasów. Oczywiście, można nadal dostrzec ludzi – ale będą oni coraz radszi – którzy trzymają się siebie nawzajem, jak gdyby w powietrzu, bez pomocy ustalonych kanałów komunikacji zapewnianych przez wspólnie zamieszkiwany świat, aby umknąć razem stawaniu się nieludźmi w społeczeństwie, w którym każdy wydaje się zbędny i jako taki postrzegany jest przez swoich współtowarzyszy. Czego jednak te akrobatyczne dokonania dowodzą

<sup>12</sup> M. Luther, *Warum die Einsamkeit zu fliehen?*, [w:] *Luthers Werke für das christliche Haus*, t. 5, cz. 3, *Predigten und erbauliche Schriften*, t. 1, wyd. 4, M. Heinsius Nachfolger Eger & Sievers, Leipzig 1924.



przeciwko rosnącej wszędzie wokół nas rozpacz, którą ignorujemy za każdym razem, gdy po prostu potępiamy albo nazywamy ludzi, którzy ulegają urokowi totalitarnej propagandy głupimi, nikczemnymi albo źle poinformowanymi? Ci ludzie nie są tacy. Oni jedynie umknęli rozpacz osamotnienia poprzez uzależnienie od jego przywar.

Samotność i osamotnienie nie są tym samym. W samotności nigdy nie jesteśmy sami, lecz jesteśmy z samymi sobą. W samotności jesteśmy zawsze dwojgiem-w-jednym; stajemy się jedną całą jednostką w bogactwie, jak również ograniczeniach określonych cech charakterystycznych, dzięki towarzystwu innych i tylko dzięki niemu. Ponieważ w naszej indywidualności, na tyle, na ile jest jedna – niezmienna i niewątpliwa – zależy całkowicie od innych ludzi. Samotność, w której ma się towarzystwo samego siebie, nie musi zrywać kontaktu z innymi i nie lokuje się całkowicie poza ludzkim towarzystwem – przeciwnie, przygotowuje nas na określone wyróżniające się formy ludzkiego porozumienia, takie jak przyjaźń i miłość, czyli na wszelkie porozumienie, które wykracza poza ustanowione kanały ludzkiej komunikacji. Jeśli ktoś może wytrzymać samotność, znieść towarzystwo samego siebie, to istnieje szansa, że może znieść i jest przygotowany na towarzystwo innych – każdy, kto nie może znieść żadnej innej osoby, nie będzie w stanie wytrzymać ze swoim własnym „ja”.

Wielka łaska towarzystwa polega na tym, że zbawia ono dwoje-w-jednym, czyniąc je jednostką. Jako jednostki potrzebujemy się nawzajem i stajemy się osamotnieni, jeśli za sprawą jakiegoś naturalnego lub politycznego wypadku zostajemy ograbieni z towarzysza lub towarzystwa. Osamotnienie powstaje, gdy człowiek nie znajduje towarzystwa, które ochroniłoby go przed dualną naturą jego samotności, albo gdy człowiek jako jednostka w nieustannej potrzebie innych dla ich jednostkowości zostaje porzucony przez innych lub od nich oddzielony. W tym ostatnim przypadku jest on zupełnie sam, pozbawiony nawet towarzystwa samego siebie.

Wielkie pytania metafizyczne – poszukiwanie Boga, wolności i nieśmiertelności (jak u Kanta) albo pytania o człowieka i świat, byt i nicność, życie i śmierć – zawsze stawia się w samot-

ności, kiedy człowiek jest sam ze sobą, a zatem potencjalnie z każdym. Sam fakt, że człowiek chwilowo oddala się od swojej indywidualności umożliwia mu stawianie ponadczasowych pytań, które transcendują pytania stawiane na inne sposoby przez każdą jednostkę. Jednak żadnego tego rodzaju pytania nie stawia się w osamotnieniu, kiedy człowiek jako jednostka jest opuszczony nawet przez swoje własne „ja” i zagubiony w chaosie ludzi. Rozpacz osamotnienia jest jego niemocą, przyznaniem, że nie ma dialogu.

Samotność nie jest osamotnieniem, ale łatwo może się nim stać, a jeszcze łatwiej można ją z nim pomylić. Nie ma niczego trudniejszego i rzadszego niż ludzie, którzy z desperackiej potrzeby osamotnienia znajdują siłę, żeby uciec w samotność, w towarzystwo samych siebie, naprawiając dzięki temu zniszczone więzi, które łączą ich z innymi ludźmi. To właśnie przydarzyło się w pewnej szczęśliwej chwili Nietzschemu, kiedy podsumował swój wielki i rozpaczliwy wiersz o osamotnieniu tymi oto słowami: „Mittag was, da wurde eins zu zwei, und Zarathustra ging an mir vorbei”<sup>13</sup>.

Niebezpieczeństwem samotności jest utrata własnego „ja”, tak że zamiast być wraz z wszystkimi, jest się dosłownie opuszczonym przez wszystkich. Jest to ryzyko zawodowe filozofa, który ze względu na swoje poszukiwania prawdy i zainteresowanie pytaniami, które nazwaliśmy metafizycznymi (a które są w rzeczywistości jedynymi pytaniami, które interesują każdego), potrzebuje samotności, jako swojego rodzaju warunku roboczego. Jako ryzyko nieodłączne od samotności osamotnienie jest zatem zawodowym niebezpieczeństwem dla filozofa, które – nawiasem mówiąc – wydaje się jednym z powodów, dla których filozofom może ufać polityka albo filozofia polityczna. Nie tylko mają oni jeden najważniejszy interes, do którego rzadko się przyznają – żeby zostawiono ich samych, żeby zagwarantowano im ich

<sup>13</sup> F. Nietzsche, *Sils-Maria*, [w:] idem, *Die Fröhliche Wissenschaft*. (Arend cytuje z pamięci – przyp. wyd. amer.) [Por. „Południe było, gdy stało się dwóch... / [...] Druh Zarathustra przybył!”; F. Nietzsche, *Poza dobrem i złem*, przeł. P. Pieniążek, Zielona Sowa, Kraków 2005, s. 205 (przyp. tłum.)].

samotność i uwolniono od wszelkich możliwych niepokojów, takich jak zamieszanie związane z wypełnianiem obowiązków obywatelskich – lecz również interes ten w naturalny sposób doprowadza ich do sympatyzowania z tyraniami, w których od obywateli nie oczekuje się działania. Ich doświadczenie w samotności dało im niezwykle wgląd we wszystkie te związki, z których nie można sobie zdać sprawy bez tego bycia sam na sam ze swoim „ja”, jednak doprowadziło ich do zapomnienia prawdopodobnie najbardziej pierwotnych związków między ludźmi i sferą, którą tworzą, wypływających z faktu ludzkiej wielości.

Na początku tych rozważań stwierdziliśmy, że powinno nas zadowolić zrozumienie istoty albo natury zjawisk politycznych, które determinują całą najgłębszą strukturę całych epok, tylko jeśli powiedzie nam się analiza ich jako oznak zagrożenia ze strony ogólnych trendów, które związane są ze wszystkimi społeczeństwami i ostatecznie mogą im zagrozić – nie tylko tym krajom, gdzie już odniosły zwycięstwo lub są w stanie je odnieść. Zagrożenie, jakie totalitaryzm stawia nam przed oczami – a zagrożenie to z definicji nie zostanie przezwyciężone po prostu dzięki zwycięstwu nad rządami totalitarnymi – wpływa z wykorzenia i bezdomności i można je nazwać zagrożeniem osamotnieniem i zblednością. Zarówno osamotnienie, jak i zbledność są oczywiście symptomami społeczeństwa masowego, ale ich prawdziwe znaczenie nie wyczerpuje się w tym. Dehumanizacja jest w obu z nich założona, a chociaż swoje najstraszliwsze konsekwencje osiąga w obozach koncentracyjnych, istnieje przed ich utworzeniem. Osamotnienie, takie jakie znamy ze zatamizowanego społeczeństwa, jest w rzeczywistości, jak próbowałam pokazać za pomocą cytatu z *Biblii* i jego interpretacji autorstwa Lutra, sprzeczne z podstawowymi wymaganiami ludzkiej kondycji. Nawet doświadczenie jedynie materialnie i zmysłowo danego świata zależy po ostatecznym przeanalizowaniu od faktu, że nie jeden człowiek, lecz ludzie w liczbie mnogiej zamieszkują Ziemię...

## Ludzkość a terror\*

Historia uczy nas, że terror jako sposób zmuszania ludzi do uległości poprzez zastraszenie może przybierać najróżniejsze formy i wiązać się z ogromnie wieloma systemami politycznymi i partyjnymi. Od czasów starożytnych znamy terror tyranów, despotów i dyktatorów; istnieje także terror rewolucjonistów i kontrrewolucjonistów, większości przeciwko mniejszościom i mniejszości przeciwko większościom, terror demokracji plebiscytowych i współczesnych ustrojów jednopartyjnych, terror ruchów rewolucyjnych i terror małych grup konspiratorów. Nauki polityczne nie mogą poprzestać na ustaleniu faktu, że terror był i jest stosowany do zastraszania ludzi. Oprócz tego muszą wskazać i wytłumaczyć odmienności pomiędzy wszelkimi ustrojowymi formami zastraszania, które w poszczególnych reżimach wyznaczają terrorowi całkiem różne funkcje.

W niniejszym wykładzie będziemy mówić wyłącznie o terrarze totalitarnym, tak jak przejawia się on w dwóch najlepiej nam znanych systemach totalitarnych: w nazistowskich Niemczech po roku 1938 i w Rosji sowieckiej po roku 1930. Zasadnicza różnica pomiędzy terrorem totalitarnym a innymi formami terroru, jakie znamy, nie polega na jego ilościowo większej skali i na

\* Wykład w języku niemieckim, wygłoszony w Uniwersytecie Radiowym rozgłośni RIAS 23 marca 1953 roku. Przekład angielski: Robert i Rita Kimber.

tym, że pochłonął on większą liczbę ofiar. Któż ośmieliłby się mierzyć i porównywać strach, jaki przeżyli poszczególni ludzie? I któż nie zastanawiał się nad tym, czy liczba ofiar i rosnąca obojętność innych ludzi na ich los nie jest aby związana ze wzrostem populacji, który we wszystkich współczesnych społeczeństwach masowych zrodził iście azjatycką obojętność na wartość ludzkiego życia oraz wytworzył przekonanie, już nawet nie skrywane, że ludzkich istot jest po prostu za wiele?

Gdziekolwiek w czasach minionych spotykamy terror, opiera się on na użyciu siły, której źródło znajduje się poza prawem i która w wielu przypadkach zostaje świadomie użyta do zniszczenia ochrony, jaką prawo zapewnia ludzkiej wolności poprzez gwarancję swobód i uprawnień obywatelskich. Z historii znamy masowy terror różnych rewolucji, w zgiełku których umierają winni i niewinni – do czasu, gdy krwawa kontrrewolucja tłumi zgiełk i przynosi apatię, albo gdy nowe rządy prawa kładą kres terrorowi. Jeśli wyodrębnimy dwie formy terroru, historycznie najskuteczniejsze, a politycznie najbardziej krwawe – terror tyranii i terror rewolucji – zobaczymy, że wyznaczają one sobie i osiągają pewien punkt dojścia. Terror tyranii osiąga swój cel i kończy się w momencie, gdy za jego sprawą całe życie publiczne ulega paraliżowi lub wręcz unicestwieniu, a obywatele, pozbawieni dostępu do spraw publicznych, zostają zamienieni w prywatne jednostki. A sprawy publiczne, rzecz jasna, to coś znacznie więcej niż zwykle rozumiemy przez słowo „polityka”. Terror tyranii dobiega końca, gdy w kraju nastaje śmiertelna cisza. Natomiast kresem rewolucji jest nowy kodeks praw albo kontrrewolucja. Terror kończy się więc wtedy, gdy opozycja zostanie zlikwidowana i nikt nie śmie nawet kiwnąć palcem bądź gdy rewolucja wyczerpie wszystkie swoje siły.

Terror totalitarny często jest mylony z metodami zastraszania typowymi dla tyranii lub z terrorem wojen domowych i rewolucji. Dzieje się tak dlatego, że znane nam reżimy totalitarne bezpośrednio wyrosły właśnie z wojen domowych i jednopartyjnych dyktatur, a w swoich początkach, zanim nabrały cech totalitarnych, stosowały terror dokładnie w taki sam sposób jak inne znane nam z historii systemy despotyczne. Punkt zwrotny,

który decyduje o tym, czy jakiś ustrój jednopartyjny pozostanie dyktaturą, czy przekształci się w formę rządów totalitarnych, przychodzi zawsze wtedy, gdy ostatnie przejawy biernego lub czynnego oporu w kraju zostają utopione w krwi i strachu. Jednakże prawdziwie totalitarny terror rozpętuje się dopiero wówczas, gdy reżim nie ma już żadnych wrogów, których można by uwięzić i zamęczyć na śmierć, i gdy nawet różne grupy podejrzanych są już wyeliminowane, tak że nie da się wobec nich stosować „aresztu zapobiegawczego”.

Z tą pierwszą właściwością terroru totalitarnego – który nie zmniejsza się, lecz narasta po rozprawieniu się z opozycją – wiążą się dwie następne kluczowe cechy. Otóż, po pierwsze, terror, który nie jest już wymierzony przeciwko podejrzany i wrogom reżimu, może się zwrócić jedynie ku absolutnie niewinnym ludziom, którzy nie zrobili niczego złego i którzy naprawdę nie wiedzą, dlaczego są aresztowani, posyłani do obozów koncentracyjnych i likwidowani. Po drugie w warunkach władzy totalitarnej nie ma co liczyć na okres śmiertelnej ciszy, która nastaje w kraju pod panowaniem klasycznego tyrana albo pod despotycznymi rządami zwycięskich rewolucji i podczas której kraj może dojść do siebie. Terror trwa nadal, a sama natura reżimów totalitarnych wyklucza możliwość jakiegokolwiek ciszy i spokoju. Zgodnie z tym, co twórcy ruchów totalitarnych obiecują swoim zwolennikom zanim dojdą do władzy – wszystko pozostaje w nieustannym przepływie. Trocki, który jako pierwszy rzucił hasło „rewolucji permanentnej”, nie zdawał sobie sprawy z tego, co to naprawdę znaczy, podobnie jak Mussolini, któremu zawdzięczamy określenie „państwo totalne”, nie miał pojęcia, czym jest totalitaryzm.

Wszystko to widać wyraźnie zarówno w Rosji, jak i w Niemczech. W Rosji, obozy koncentracyjne, które pierwotnie budowano dla wrogów reżimu sowieckiego, zaczęły się gwałtownie rozrastać po roku 1930, to znaczy w okresie, gdy nie tylko zdławiono już zbrojny opór z czasu wojny domowej, ale gdy Stalin zlikwidował grupy opozycyjne w obrębie partii. W Niemczech, w pierwszych latach nazistowskiej dyktatury, istniało co najwyżej dziesięć obozów, w których przebywało nie więcej niż dzie-

sięć tysięcy osadzonych. Do 1936 roku wszelki skuteczny opór przeciwko reżimowi ustał, po części dlatego, że wcześniejszy, wyjątkowo krwawy i brutalny terror zniszczył wszystkie aktywne siły (liczba zgonów w pierwszych obozach koncentracyjnych i lochach gestapo była ogromnie wysoka), po części zaś dlatego, że pozorne rozwiązanie problemu bezrobocia zmieniło nastroje wśród dużej części ludzi pracy, którzy początkowo byli przeciwko nazistom. To właśnie wtedy, w pierwszych miesiącach 1937 roku, Himmler wygłosił swoje słynne przemówienie do Wehrmachtu, w którym wskazał na konieczność zwiększenia liczby obozów koncentracyjnych i zapowiedział, że zadanie to zostanie podjęte w najbliższej przyszłości. W chwili wybuchu wojny istniało już ponad sto obozów koncentracyjnych, w których począwszy od 1940 roku, przebywało stale około miliona więźniów. W Związku Sowieckim liczby te były znacznie większe. Istnieją różne oszacowania; najmniejsze mówią o dziesięciu milionach, największe o blisko dwudziestu pięciu milionach ludzi.

To, że po zlikwidowaniu opozycji politycznej terror nabiera charakteru totalitarnego, nie oznacza, iż reżim totalitarny całkowicie rezygnuje z aktów zastraszania. Dotychczasowy terror zostaje zastąpiony przez drakońskie ustawodawstwo, które określa, co będzie odtąd uważane w myśl prawa za „wykroczenie” (na przykład stosunki seksualne między osobami odmiennych ras czy spóźnianie się do pracy, niedopuszczalne w ustroju bolszewickim, w którym robotnik należy ciałem i duszą do procesu produkcji, opartego na zasadach politycznego terroru); tego rodzaju ustawodawstwo legalizuje więc z mocą wsteczną wcześniejsze rządy terroru. W przeszłości takie drakońskie środki miały służyć ukróceniu „nielegalnego” terroru i zaprowadzić nowe prawo rewolucyjne. Charakterystyczną cechą reżimów totalitarnych nie jest to, że one również tworzą tego rodzaju nowe prawo – na przykład ustawy norymberskie – ale że na tym nie poprzestają. Przeciwnie – zachowują terror jako siłę działającą poza prawem. W konsekwencji terror totalitarny podchodzi do praw ustanowionych przez reżim totalitarny z nie większą atencją niż do praw obowiązujących przed dojściem

reżimu do władzy. Wszystkie prawa, w tym również te wprowadzone przez bolszewików i nazistów, stają się fasadą, której funkcją jest nieustanne przypominanie ludności, że prawa, bez względu na ich naturę czy pochodzenie, niewiele znaczą. Wiadać to aż nadto wyraźnie w dokumentach z czasów Trzeciej Rzeszy, które pokazują, jak nazistowscy sędziowie, a często nawet działacze partyjni, rozpaczliwie próbowali osądzać przestępstwa według jakiegoś konkretnego kodeksu i chronić skazanych prawowitym wyrokiem ludzi przed „nadużyciami” terroru. By podać tylko jeden z wielu przykładów: wiemy, że osoby oskarżone po 1936 roku o zhańbienie rasy i skazane w toku normalnych procedur sądowych na więzienie, były po odbyciu kary dodatkowo odsyłane do obozów koncentracyjnych.

Dzięki swojej rasistowskiej ideologii nazistowskie Niemcy mogły zapełnić obozy koncentracyjne mnóstwem niewinnych ludzi o wiele łatwiej niż Związek Sowiecki. Zachowywano pewien rodzaj porządku bez konieczności przestrzegania kryteriów winy i niewinności; określone grupy ludzi były aresztowane po prostu z powodu swojej przynależności do danej rasy: początkowo, po roku 1938, dotyczyło to Żydów; później – członków wszystkich bez wyjątku wschodnioeuropejskich grup etnicznych. Ponieważ naziści ogłosili, że niegermańskie grupy etniczne są wrogami ustroju, już samo to przesądzało o ich „winię”. Hitler, który zarówno w tej sprawie, jak i w wielu innych szukał zawsze najbardziej radykalnych i dalekosiężnych środków, przewidywał, że nadejdzie po wojnie czas, gdy owe grupy będą już wytępione i pojawi się potrzeba stworzenia nowych kategorii. Dlatego też w napisanym w 1943 roku projekcie jednolitej uchwały na temat zdrowia obywateli Rzeszy postulował, aby po wojnie wszyscy Niemcy zostali poddani prześwietleniom rentgenowskim i by wszystkie rodziny, w których ktokolwiek okaże się chory na płuca lub serce, zostały uwięzione w obozach koncentracyjnych. Gdyby pomysł ten wprowadzono w życie – a nie ulega wątpliwości, że w przypadku wygrania wojny przez Niemcy byłoby to jedno z pierwszych posunięć władzy – hitlerowska dyktatura zdziesiątkowałaby naród niemiecki w taki sam sposób, jak reżim bolszewicki zdziesiątkował



Rosjan. (Wiemy, rzecz jasna, że takie metodyczne dziesiątkowanie jest o wiele skuteczniejsze niż najbardziej nawet krwawa wojna. W latach sztucznie wywołanego głodu na Ukrainie i tak zwanego „rozkułaczania” tego regionu, ginęło co roku więcej ludzi niż w wyjątkowo bezwzględnych i krwawych zmaganiach wojennych w Europie Wschodniej).

Również w Rosji, w okresach, które sprzyjają takim działaniom, kategoria niewinnie skazanych jest określana przez pewne kryteria. W ten sposób nie tylko Polacy, którzy uciekli do Rosji, ale również Rosjanie polskiego, niemieckiego czy bałtyckiego pochodzenia, byli podczas wojny masowo zsyłani do łagrów i umierali w nich. Poza tym, oczywiście, likwidowani, deportowani i zamykani w obozach ludzie, to ci, których zaliczono do tak zwanych „klas wymierających” – jak kułacy czy drobnomieszczanie – lub uznano za członków któregoś z aktualnie rozpracowywanych spisków przeciwko władzy: trockistów, titowców, agentów Wall Street, kosmopolitów, syjonistów itd. Bez względu na to, czy takie spiski istnieją, czy nie, likwidowani ludzie nie mają z nimi nic wspólnego, z czego władza doskonale zdaje sobie sprawę. Nie dysponujemy wprawdzie odpowiednią dokumentacją, taką, jaką posiadamy obecnie – w przygnębiającej obfitości – na temat reżimu nazistowskiego, ale mamy wystarczająco dużo informacji, żeby wiedzieć, iż aresztowania są sterowane centralnie, poprzez podanie wymaganych procentów dla poszczególnych obszarów Związku Sowieckiego. Sprzyja to o wiele bardziej samowolnym aresztowaniom niż w nazistowskich Niemczech. Jest na przykład rzeczą typową, że jeśli poszczególni więźniowie z maszerującej kolumny upadają i umierają na poboczu, dowódca eskorty aresztuje jakichkolwiek spotkanych po drodze ludzi i wciela ich do kolumny, tak żeby zgadzała się ogólna suma więźniów.

Narastanie totalitarnego terroru po zaniknięciu opozycji politycznej i związany z tym masowy wzrost liczby niewinnych ofiar łączy się z cechą ostatnią, która ma dalekosiężne konsekwencje dla całkowicie zmienionej misji i celów tajnej policji w reżimach totalitarnych. Cechą tą jest nowy rodzaj kontroli umysłu. Koncentruje się ona nie tyle na tym, co rzeczywiście

dzieje się w umyśle więźnia, ile na tym, żeby zmusić go do przyznania się do przestępstw, których nigdy nie popełnił. To zresztą tłumaczy, dlaczego prowokacja nie odgrywa praktycznie żadnej roli w totalitarnym systemie policyjnym. Kim jest osoba, którą należy aresztować i zlikwidować, jakie ma myśli i plany – o tym wszystkim władza decyduje z góry i zawczasu. Kiedy ktoś zostaje aresztowany, jego rzeczywiste myśli i plany nie mają żadnego znaczenia. Jego zbrodnia jest przesądzona obiektywnie, bez pomocy jakichkolwiek „subiektywnych” czynników. Jeśli ten ktoś jest Żydem, z pewnością należy do spisku mędrców Syjonu; jeśli choruje na serce, jest pasożytem na zdrowym ciele narodu niemieckiego; jeśli zostanie zatrzymany w Rosji w okresie nasilonej antyzraelskiej i proarabskiej polityki rządu, jest syjonistą; jeśli zaś rząd jest akurat pochłonięty zacieraniem pamięci o Trockim, aresztowany staje się trockistą. I tak dalej.

Zrozumienie tej najnowszej formy dominacji następuje ogromne trudności – które są zarazem dowodem, że naprawdę mamy do czynienia z czymś radykalnie nowym, a nie z odmianą tyranii. Jedną z owych trudności polega na tym, że nie tylko żadne z naszych pojęć i definicji politycznych nie nadają się do zrozumienia zjawiska totalitaryzmu, ale że również wszystkie nasze kategorie myślenia i wzorce osądu wydają się eksplodować nam w rękach w chwili, gdy próbujemy je tutaj zastosować. Jeśli na przykład rozważamy totalitarny terror w kategoriach środków i celów – zakładając, że terror jest środkiem do utrzymania władzy, do zastraszania ludzi i budzenia w nich grozy, aby w ten sposób zmusić ich do zachowywania się w taki, a nie inny sposób – widzimy wyraźnie, że totalitarna forma terroru jest mniej skuteczna od innych w osiągnięciu tego celu. Strach raczej nie jest dobrym przewodnikiem w sytuacji, gdy to, czego się boją, i tak może się zdarzyć niezależnie od wszystkiego, co robią. Totalitarny terror może dostać zielone światło dopiero wtedy, gdy reżim, stosując najbardziej skrajne środki przemocy, upewni się, że jakkolwiek opozycja jest już naprawdę niemożliwa. Ktoś może oczywiście powiedzieć, i często tak się mówi, że w tym przypadku same środki stają się celami. Ale to nicze-

go nie wyjaśnia. Jest to tylko przyznanie, ukryte pod postacią paradoksu, że kategoria środków i celów nie jest już skuteczna; że ten terror najwyraźniej nie ma kresu; że miliony ludzi oddają życie bez sensu; że przyjęte środki postępowania w istocie kłócą się z rzeczywistymi interesami przestępcy, tak jak w przypadku masowych morderstw podczas wojny. Skoro środki stają się celami, skoro terror nie jest po prostu sposobem podporządkowywania sobie innych poprzez strach, lecz celem, w imię którego poświęca się ludzi, to pytanie o istotę terroru w systemach totalitarnych musi być postawione inaczej i rozstrzygnięte poza kategorią środków i celów.

Żeby zrozumieć istotę terroru totalitarnego, musimy zwrócić uwagę na dwa ważne fakty, które z pozoru nie mają z sobą nic wspólnego. Pierwszym z nich, zarówno w przypadku nazistów, jak i bolszewików, jest nadzwyczajna dbałość o to, żeby izolować obozy koncentracyjne od zewnętrznego świata i traktować tych, którzy w nich znikają, tak jakby już byli martwi. Są to rzeczy na tyle dobrze znane, że nie wymagają dalszego uściślenia. W obu odmianach totalitaryzmu, jakie znamy, władze zachowują się identycznie. Nie wspomina się ani słowem o zgonach. Dokłada się wszelkich starań, aby stworzyć wrażenie, że dana osoba nie tylko nie żyje, ale że nigdy nie istniała. Tym samym jakiegokolwiek próby dowiedzenia się czegoś o jej losie stają się całkowicie bezsensowne. Często powtarzany pogląd, że bolszewickie łagry są nowoczesną formą niewolnictwa i dlatego w sposób zasadniczy różnią się od nazistowskich obozów śmierci, które pracowały jak fabryki, jest podwójnie błędny. Po pierwsze żaden właściciel niewolników w historii nie zużywał swoich rabów w tak niewiarygodnym tempie. Po wtóre odmienny od innych form przymusowej pracy jest też sposób aresztowania i deportowania ofiar, które zostają odcięte od świata żywych i skazane na „wymarcie”, pod pretekstem, że należą do ginącej klasy; tak więc ich eksterminacja jest usprawiedliwiona, ponieważ ich śmierć, choć przy użyciu innych środków, i tak jest przesądzona.

Fakt drugi – uderzający i wielokrotnie potwierdzany, zwłaszcza w systemie bolszewickim – polega na tym, że nikt z wyjątkiem

kiem aktualnego przywódcy nie jest chroniony przed terrorem, a ludzie, którzy dziś są katami, jutro bardzo łatwo mogą zmienić się w ofiary. Aby wyjaśnić to zjawisko, często cytuje się powiedzenie, że rewolucja pożera własne dzieci. Jednak to pochodzące z czasów rewolucji francuskiej spostrzeżenie okazało się bezsensowne, kiedy owa rewolucja pożarła już wszystkie swoje dzieci, to znaczy frakcje od prawicy do lewicy i pozostałe ośrodki władzy w wojsku i policji, a terror trwał nadal. Do najbardziej uderzających i najtrwalszych instytucji reżimu bolszewickiego należą oczywiście tak zwane czystki. Nie pożerają już one dzieci rewolucji, ponieważ te dzieci od dawna nie żyją. Zamiast nich, czystki pożerają urzędników partyjnych i policyjnych, nawet tych z najwyższych szczebli.

Miliony ludzi osadzonych w łagrach muszą paść ofiarą pierwszej z omawianych metod, ponieważ człowiek nie jest w stanie obronić się przed totalitarnym terrorem. Natomiast funkcjonariusze partyjni i policyjni padają ofiarą drugiej metody, bo jako wyszkoleni w logice totalitarnej ideologii, równie dobrze nadają się na katów, jak i na ofiary systemu. W istocie te dwa czynniki, te wciąż powracające cechy ustroju totalitarnego, są z sobą blisko związane. Jeden i drugi sprawia, że istoty ludzkie w ich nieskończonej różnorodności i niepowtarzalnej jedynostkowości stają się zbędne. David Rousset nazwał obozy koncentracyjne „najbardziej totalitarnym społeczeństwem”; prawdą jest również, że niezależnie od innych celów, obozy służą jako laboratoria, w których ludzka różnorodność i bogactwo zostają zredukowane do zawsze stałego zestawu reakcji i odruchów. Proces ten jest zaawansowany tak dalece, że każda z owych wiązek reakcji może być wymieniona na dowolną inną, a gdy kogoś zabijają, nie jest to konkretna osoba – posiadająca własne imię i wyraźną tożsamość, własne życie o takim lub innym charakterze, z pewnymi postawami i skłonnościami – lecz raczej całkowicie nieodróżnialny od innych i bliżej nieokreślony egzemplarz gatunku *homo sapiens*. Obozy koncentracyjne nie tylko likwidują ludzi; przeprowadza się w nich ponadto potworny, ściśle naukowy eksperyment, polegający na niszczeniu spontaniczności jako elementu ludzkiego zachowania i na

przekształcaniu ludzi w coś pośledniejszego nawet od zwierząt, a mianowicie w więzkę odruchów, która w określonych warunkach zawsze będzie reagować w ten sam sposób. Pies Pawłowa, którego nauczono jeść nie wtedy, gdy był głodny, lecz gdy słyszał dzwonek, był wynaturzonym zwierzęciem. Aby totalitarna władza mogła osiągnąć swój cel w postaci totalnej kontroli nad rządzonymi, ludzie muszą być pozbawieni nie tylko wolności, ale także instynktów i popędów, które nie są zaprogramowane tak, by wytwarzać u każdego z nas identyczne reakcje, lecz zawsze pobudzają różne jednostki do różnych działań. Dlatego sukces lub porażka władzy totalitarnej zależy ostatecznie od tego, czy uda jej się przekształcić ludzkie istoty w wynaturzone zwierzęta. Zwykle nie jest to do końca możliwe, nawet w warunkach totalitarnego terroru. Nie da się całkowicie wykorzenić spontaniczności, ponieważ życie jako takie, a zwłaszcza życie ludzkie, jest na niej oparte. Jednakże w obozach koncentracyjnych można w bardzo dużym stopniu wyeliminować spontaniczność, a w każdym razie wkłada się mnóstwo wysiłku w eksperymenty, zmierzające do tego celu. Jeśli ma on być osiągnięty, ludzie muszą zostać odarci z ostatnich resztek indywidualności i przekształceni w zbitki identycznych reakcji; muszą zostać odcięci od wszystkiego, co sprawia, że są niepowtarzalnymi, rozpoznawalnymi osobami w obrębie ludzkiej społeczności. Czystość tego eksperymentu zostałaby zbrukana, gdyby dopuszczono choćby cień możliwości, że któreś egzemplarze gatunku *homo sapiens* kiedykolwiek istniały jako prawdziwe ludzkie istoty.

Z jednej strony istnieją więc obozy i prowadzone w nich eksperymenty, z drugiej zaś czystki, które powracają w regularnych odstępach czasu i zmieniają dzisiejszych katów w jutrzejsze ofiary. Kluczowe znaczenie dla czystki ma to, że jej ofiary nie stawiają oporu, ochoczo przyjmują swój nowy los i współuczestniczą w szeroko nagłośnionych, pokazowych procesach, w których unieważniają i potępiają swoje dotychczasowe życie. Przyznając się do win, których nigdy nie popełnili i których w większości przypadków nie mogli byli popełnić, publicznie oświadczają, że ludzie, których – jak nam się zdawało – ogląda-

liśmy przez tak wiele lat, w rzeczywistości nigdy nie istnieli. Czystki również są rodzajem eksperymentu. Sprawdzają, czy władza może rzeczywiście zaufać ideologicznemu wyszkoleniu swoich urzędników i czy wewnętrzny przymus, stworzony przez indoktrynację, harmonizuje z zewnętrznym przymusem terroru, każąc jednostkom uczestniczyć bez wahania w pokazowych procesach i tym samym całkowicie popierać reżim, bez względu na popełniane przezeń potworności. Czystka, która momentalnie przekształca oskarżyciela w oskarżonego, wieszającego w powieszono, kata w ofiarę, poddaje ludzi takiemu sprawdzianowi. Tak zwani komuniści z przekonania, którzy po cichu znikali całymi tysiącami w stalinowskich łagrach z powodu odmówienia samokrytyki, nie zdali tego sprawdzianu, a tylko ktoś, kto potrafi go zdać, naprawdę należy do system totalitarnego. Czystki służą, między innymi, tropieniu i wyłapywaniu takich „przekonanych” zwolenników reżimu. Ktoś, kto popiera jakąś sprawę z własnej woli, może przecież jutro zmienić zdanie. Nie jest godnym zaufania członkiem totalitarnego kolektywu. Jedynymi ludźmi, na których można polegać, są ci, którzy nie tylko nauczyli się nie mieć opinii, ale nawet nie wiedzą już, co to znaczy być komunistą z przekonania. Eksperyment czystek pokazuje, że idealnym typem totalitarnego funkcjonariusza jest ktoś, kto pełni swoją funkcję, nie oglądając się na nic, kto poza nią nie ma własnego życia.

Terror totalitarny nie jest więc środkiem do celu; jest on samą istotą totalitarnej władzy. Ta zaś dąży ostatecznie do stworzenia i zachowania społeczeństwa – czy to zdominowanego przez jedną konkretną rasę, czy też takiego, gdzie nie ma już klas ani narodów – w którym każda jednostka nie byłaby niczym więcej niż egzemplarzem gatunku. Totalitarna ideologia widzi w tym gatunku, w rasie ludzkiej, ucieleśnienie jakiegoś wszechobecnego, wszechmocnego prawa. Prawo to – rozumiane bądź jako prawo natury, bądź jako prawo historii – jest w istocie prawem ruchu, który przetacza się przez ludzkość, znajduje w niej swoje wcielenie i jest nieustannie przekuwany w czyn przez totalitarnych przywódców. Wymierające klasy i chylące się ku upadkowi rasy, na które historia i natura, tak czy

owak, wydały już wyrok, mają być wydane jako pierwsze na pisane im zniszczenie. Ideologie, wprowadzane w życie przez totalitarne rządy z niezachwianą i bezprecedensową konsekwencją, nie są same w sobie totalitarne i narodziły się o wiele wcześniej niż systemy, w których znalazły swój pełny wyraz. Hitler i Stalin często byli oskarżani w swoich własnych środowiskach politycznych o mierność, ponieważ żaden z nich nie wzbogacił głoszonej przez siebie ideologii choćby o odrobinę nowego nonsensu. Zapomina się jednak o tym, że ci przywódcy, idąc za wskazaniem swoich ideologii, nie mogli nie odkryć w Naturze i Historii prawdziwej istoty owych praw ruchu – ruchu, który ich zadaniem było przyspieszyć. Skoro na mocy prawa natury należy eliminować to, co jest szkodliwe dla życia i nieprzystosowane do niego, to logicznie spójna polityka rasowa nie może polegać na jednorazowym unicestwieniu jakiejś rasy, bo gdyby nie udało się znaleźć żadnej nowej kategorii pasażerów czy nieprzystosowanych do życia, oznaczałoby to koniec całej Natury, a przynajmniej koniec polityki rasowej, która próbuje służyć takiemu wpisanemu w Naturę prawu ruchu. Jeśli z kolei prawo ruchu dziejowego polega na tym, że w wojnie między klasami pewne klasy „wymierają”, to gdyby władzy totalitarnej nie udało się odkryć żadnych nowych klas, po to, by doprowadzić do ich wymarcia, oznaczałoby to kres ludzkiej historii. Innymi słowy, prawo zabijania, dzięki któremu ruchy totalitarne dochodzą do władzy, pozostaje w mocy jako prawo samych tych ruchów; i nie uległoby ono zmianie, gdyby miało się zdarzyć coś całkowicie nieprawdopodobnego, a mianowicie, gdyby ruchy totalitarne zdołały podporządkować sobie całą ludzkość.

## Wobec „problemu niemieckiego”\*

„Problem niemiecki”, o którym tyle dzisiaj słyszymy, został wskrzeszony z przeszłości, a jeśli przedstawia się go po prostu jako problem germańskiej agresji, to z powodu cichej nadziei na przywrócenie w Europie *status quo*. Aby to osiągnąć – w obliczu wojny domowej szalejącej na kontynencie – widocznie trzeba było najpierw „przywrócić” wojnie jej dziewiętnastowieczne znaczenie czysto narodowego konfliktu, w którym stronami, ponoszącymi porażki i odnoszącymi zwycięstwa, są raczej kraje niż ruchy polityczne, raczej narody niż rządy.

Wskutek tego większa część literatury na temat „problemu niemieckiego” brzmi jak poprawione i uzupełnione wydanie tekstów propagandowych z czasów pierwszej wojny, które stanowiły jedynie odpowiednią historyczną oprawę oficjalnego punktu widzenia i nie były ani lepsze, ani gorsze niż ich niemieckie odpowiedniki. Po zawieszeniu broni pozwolono, by pisma uczonych mężów po obu stronach odeszły w miłosierne zapomnienie. Jedynym interesującym aspektem tej literatury była gorliwość, z jaką intelektualiści i pisarze o międzynarodowej renomie oddawali się do dyspozycji nie swoim krajom – żeby je ratować za cenę własnego życia – ale swoim rządóm, wykazując przy tym całkowite lekceważenie dla prawdy. Jedy-

\* „Partisan Review”, XII/1, zima 1945.



na różnica między propagandzistami obu wojen światowych polega na tym, że tym razem całkiem spora liczba piewców niemieckiego szowinizmu wyraziła gotowość służenia alianantom w charakterze „specjalistów” od spraw niemieckich, nie tracąc przy tym ani odrobiny swej gorliwości i serwilizmu.

Ale ci specjaliści od „problemu niemieckiego” są jedyną pozostałością poprzedniej wojny. Choć jednak ich zdolności przystosowawcze, ich gotowość do służenia, ich lęk przed intelektualną i moralną odpowiedzialnością pozostają stałe, zmieniła się ich rola polityczna. Podczas pierwszej wojny światowej, która nie miała charakteru ideologicznego, nie odkryto jeszcze strategii walki politycznej; ówczesni propagandziści podnosili po prostu morale narodu, budząc lub wyrażając ducha wspólnoty. Sądząc po dość powszechnej pogardzie, jaką okazywały im siły zbrojne, nie radzili sobie zbyt dobrze nawet z tym zadaniem; ale przede wszystkim byli zupełnie nieważni. Nie mieli głosu w sprawach politycznych i nie wyrażali polityki swoich rządów.

Dziś natomiast propaganda nie jest już skuteczna, zwłaszcza gdy przemawia językiem nacjonalistycznym i militarystycznym, a nie językiem ideologii czy polityki. Nienawiść na przykład jest wyraźnie nieobecna. Dlatego jedyny propagandowy skutek odrodzenia „problemu niemieckiego” ma charakter negatywny: ludzie, którzy nauczyli się sceptycznego podejścia do opowieści o okrucieństwach poprzedniej wojny, po prostu nie wierzą w to, co tym razem jest makabryczną rzeczywistością. Nie wierzą, ponieważ owa rzeczywistość jest przedstawiana w dawnej formie narodowej propagandy. Mówienie o „odwiecznych Niemczech” i ich odwiecznych zbrodniach przyczynia się jedynie do tego, że nazistowskie Niemcy i ich współczesne zbrodnie zostają przesłonięte zasłoną sceptycyzmu. Kiedy w 1939 roku – by podać choć jeden przykład – rząd francuski sięgnął po stare slogany z czasów pierwszej wojny i zaczął straszyć niemieckim „charakterem narodowym”, jedynym widocznym skutkiem tych zabiegów była niewiara w terror nazistów. I tak było w całej Europie.

Choć jednak propaganda straciła wiele ze swojej inspirującej siły, to zyskała nową polityczną funkcję. Stała się formą

walki politycznej i służy do przygotowywania opinii publicznej na różne kroki polityczne. W ten sposób „problem niemiecki” – czyli głoszenie, że źródłem międzynarodowych konfliktów są niegodziwości Niemców (czy Japończyków) – pomaga zatuszować prawdziwe problemy polityczne. Poprzez utożsamienie faszyzmu z niemieckim charakterem narodowym i niemiecką historią wprowadza się ludzi w błąd, każąc im wierzyć, że zmiążdżenie Niemiec jest równoznaczne z wypłenieniem faszyzmu. Dzięki temu można przymknąć oczy na europejski kryzys, który bynajmniej nie został przewyżczony i który umożliwił Niemcom podbój kontynentu (z pomocą różnych Quislingów i dywersantów). Tym samym wszelkie próby utożsamiania Hitlera z niemiecką historią mogą jedynie prowadzić do nieuzasadnionego nadawania hitleryzmowi powagi i sankcji narodowej tradycji.

Bez względu na to, czy porównuje się Hitlera do Napoleona, jak niekiedy czyniła to angielska propaganda, czy do Bismarcka, w obu przypadkach pomniejsza się w ten sposób winy Hitlera, podważając jednocześnie historyczną reputację Napoleona czy Bismarcka. Napoleon, jakby nie było, nadal żyje w europejskiej pamięci jako wódz armii, poruszony obrazem – choćby i mocno zniekształconym – rewolucji francuskiej; Bismarck natomiast nie był ani lepszy, ani gorszy niż większość europejskich narodowych mężów stanu, którzy dla dobra narodu stosowali politykę silnej ręki, ale których cele były wyraźnie określone i wyraźnie ograniczone. „Żelazny Kanclerz”, choć próbował poszerzyć niektóre z niemieckich granic, nigdy nie myślał o unicestwieniu któregokolwiek z konkurencyjnych narodów. Ustupując przed „strategicznymi racjami” Moltkego, zgodził się niechętnie na wcielenie Lotaryngii do Rzeszy, ale nie chciał żadnych obcych klinów w obrębie niemieckich granic i nie miał najmniejszego zamiaru rządzić innymi narodami jako rąkami podległymi.

To, co dotyczy niemieckiej historii politycznej, w jeszcze większym stopniu odnosi się do duchowych korzeni, przypisywanych nazizmowi. Otóż nazizm nie ma nic wspólnego z żadną częścią tradycji Zachodu, czy to niemiecką, czy jakąkolwiek

inną, katolicką, protestancką, chrześcijańską, grecką czy rzymską. Bez względu na to, czy lubimy Tomasza z Akwinu, Machiavellego, Lutra, Kanta, Hegla czy Nietzschego – listę tę można wydłużać w nieskończoność, jak pokazuje nawet pobieżne spojrzenie na „problem niemiecki” – nie są oni w najmniejszym stopniu odpowiedzialni za to, co się dzieje w obozach zagłady. Pod względem ideologicznym nazizm nie ma żadnej tradycyjnej podstawy i dobrze byłoby sobie uświadomić niebezpieczeństwo tej radykalnej negacji jakiejkolwiek tradycji, negacji, stanowiącej od początku główną cechę nazizmu (choć nie faszyzmu w jego pierwszych, włoskich stadiach). W końcu to sami naziści jako pierwsi otoczyli swoją kompletną pustką zasłoną dymną uczonych interpretacji. Większość filozofów, szkalowanych dziś przez nadgorliwych specjalistów od „problemu niemieckiego”, przez długi czas była przez nazistów uważana za swoich, nie dlatego, że naziści troszczyli się o odpowiedzialność, lecz po prostu dlatego, że zrozumieli, iż nie ma lepszej kryjówki niż wielki plac zabaw historii i lepszej ochrony niż bawiące się na tym placu dzieci: czyli łatwi do pozyskania i łatwo dający się oszukać „eksperci”.

Już same potworności reżimu nazistowskiego powinny nas były ostrzec, że mamy tu do czynienia z czymś niewytłumaczalnym nawet przez odniesienie do najgorszych okresów historii. Nigdy bowiem, ani w starożytności, ani w średniowieczu, ani w dziejach najnowszych, destrukcja nie stała się starannie opracowanym programem, a jej przeprowadzenie – znakomicie zorganizowanym, zbiurokratyzowanym i systematycznym procesem. To prawda, że istnieje związek między militarystką a efektywnością nazistowskiej maszyny wojennej i że imperializm ma wiele wspólnego z nazistowską ideologią. Ale żeby zrozumieć nazizm, trzeba ogołocić militarystkę z wszystkich cnót rycerskich, a imperializm z wszelkich marzeń o zbudowaniu imperium, takich jak „brzemień białego człowieka”. Innymi słowy, łatwo można znaleźć pewne trendy we współczesnym życiu politycznym, które same z siebie skłaniają się ku faszyzmowi, a także pewne klasy społeczne, które łatwiej pozyskać i zwieść niż inne – ale wszystkie one muszą w zasadniczy spo-

sób zmienić swoją funkcję w społeczeństwie, zanim nazizm rzeczywiście zdoła je wykorzystać. Zanim wojna dobiegnie końca, niemiecka kasta wojskowa – jedna z najbardziej odrażających instytucji, oparta na głupiej bucie i na sztucznie stworzonej tradycji – zostanie przez nazistów całkowicie zniszczona, razem z innymi niemieckimi tradycjami i wielowiekowymi instytucjami. Germański militarizm w wydaniu armii niemieckiej był niewiele ambitniejszy niż dawna armia francuska z czasów Trzeciej Republiki: niemieccy oficerowie chcieli być państwem w państwie i naiwnie zakładali, że naziści pomogą im w tym lepiej niż Republika Weimarska. Kiedy odkryli swój błąd, byli już w stanie rozpadu – część z nich została zlikwidowana, a część przystosowała się do reżimu nazistowskiego.

To prawda, że naziści od czasu do czasu mówili językiem militarizmu, podobnie jak mówili językiem nacjonalizmu; ale oni w ogóle posługiwali się językiem wszelkich istniejących „izmów”, nie wyłączając socjalizmu i komunizmu. Nie powstrzymało ich to od zlikwidowania socjalistów, komunistów, nacjonalistów i militarystów, jako groźnych sąsiadów nazizmu. Tylko eksperci, z ich upodobaniem do mówionego i pisanego słowa i niezrozumieniem realiów politycznych, brali te wypowiedzi nazistów za dobrą monetę i widzieli w nich konsekwencję niektórych niemieckich i europejskich tradycji. Tymczasem nazizm jest w istocie przekreśleniem wszelkich niemieckich i europejskich tradycji, zarówno dobrych, jak i złych.

Wiele znaków zwiastowało katastrofę, która groziła europejskiej kulturze od ponad stu lat i która została przepowiedziana, choć niezbyt trafnie opisana, w znanych słowach Marksa, dotyczących alternatywy pomiędzy socjalizmem a barbarzyństwem. Podczas pierwszej wojny katastrofa ta stała się widoczna w postaci najstraszniejszych zniszczeń, jakich kiedykolwiek doświadczyły narody Europy. Odtąd nihilizm zmienił swoje znaczenie. Nie był już mniej lub bardziej szkodliwą ideologią, jedną z wielu konkurencyjnych ideologii XIX wieku; opuścił spokojną sferę zwykłej negacji, zwykłego sceptycyzmu czy zwykłej, wywołanej złymi przecuciami, rozpacz. Przybrał nato-

miast formę upojenia destrukcją jako rzeczywistym doświadczeniem, śniąc absurdalny sen o stworzeniu pustki. To dewastujące doświadczenie ogromnie wzrosło w latach powojennych, kiedy wskutek inflacji i bezrobocia to samo pokolenie znalazło się w odwrotnej sytuacji, polegającej na całkowitej bezradności i bierności w ramach pozornie normalnego społeczeństwa. Kiedy naziści odwołali się do słynnego *Fronterlebnis* (wspólnego doświadczenia frontowego), to nie tylko ożywili wspomnienia okopowej *Volksgemeinschaft* (wspólnoty narodowej), ale przywołali jeszcze miłsze echo czasów nadzwyczajnej aktywności i władzy niszczenia, odczuwanej przez jednostkę.

To prawda, że sytuacja w Niemczech bardziej niż gdziekolwiek indziej sprzyjała zerwaniu ciągłości wszystkich tradycji. Jest to związane z opóźnionym rozwojem Niemców jako narodu, z ich niefortunną polityką historyczną i brakiem jakiegokolwiek doświadczenia demokratycznego. Dlatego właśnie inflacja i bezrobocie, które nastąpiły po pierwszej wojnie (bez nich destrukcyjna siła *Fronterlebnis* mogłaby pozostać krótkotrwałym zjawiskiem), objęły o wiele więcej ludzi i oddziaływały na nich o wiele silniej niż w jakimkolwiek innym kraju.

Choć jednak w Niemczech może i łatwiej było niszczyć europejskie tradycje i wzorce, to prawdą jest, że i tak musiały one być zniszczone, ponieważ tym, co zrodziło nazizm, nie była żadna tradycja niemiecka, lecz pogwałcenie wszystkich tradycji. O tym, jak silnie przemawiał nazizm do weteranów pierwszej wojny w różnych krajach, świadczy niemal powszechny wpływ, jaki wywarł on na wszystkie europejskie organizacje kombatanckie. Weterani należeli do pierwszych sympatyków nazizmu, a wstępne działania nazistów na arenie stosunków międzynarodowych często były obliczone na dotarcie do zagranicznych „towarzyszy broni”, którzy rozumieli ich język, mieli podobne odczucia i podobne zamiłowanie do niszczenia.

Oto jedyne psychologicznie wiarygodne znaczenie „problemu niemieckiego”. Prawdziwy kłopot polega nie na niemieckim charakterze narodowym, lecz raczej na rozpadzie tego charakteru, a w każdym razie na tym, że nie odgrywa on już żadnej roli w niemieckiej polityce. Należy, podobnie jak niemiecki mili-

taryzm czy nacjonalizm, do przeszłości. Nie wskrzesi się go przez wypisywanie maksym ze starych ksiąg ani nawet przez stosowanie radykalnych środków politycznych. Ale jeszcze większym problemem jest to, że człowiek, który zastąpił Niemca – a mianowicie typ, który w obawie przed całkowitym zniszczeniem postanawia sam stać się siłą niszczącą – nie ogranicza się do samych Niemiec. To Nic, z którego począł się nazizm, można określić w mniej mistyczny sposób jako pustkę, stanowiącą skutek niemal równoczesnego załamania się europejskich struktur społecznych i politycznych. Członkowie europejskich ruchów oporu właśnie dlatego tak gwałtownie sprzeciwiają się dziś odbudowie, że wiedzą, iż prowadziłyby ona do takiej samej pustki. Pustka ta budzi w nich śmiertelny strach, choć zdążyli się do tej pory nauczyć, że w porównaniu z faszyzmem stanowi ona „mniejsze zło”. Potężny psychologiczny wpływ, wywierany przez nazistów, był spowodowany nie tyle ich fałszywymi obietnicami, co szczerym przyznaniem, że owa pustka istnieje. Ogrom ich kłamstw dorównywał rozmiarom tej pustki. Nazistowskie kłamstwa były skuteczne, ponieważ nawiązywały do pewnych fundamentalnych doświadczeń, a w jeszcze większym stopniu do pewnych fundamentalnych pragnień. Można powiedzieć, że w pewnej mierze faszyzm dodał do starej sztuki kłamstwa nową, iście diabelską, odmianę: kłamanie za pomocą prawdy.

Prawda polegała na tym, że struktura klasowa społeczeństwa europejskiego po prostu nie mogła już dłużej funkcjonować: ani w swojej feudalnej formie na Wschodzie, ani w mieszczańskiej na Zachodzie. Jej wewnętrzna niesprawiedliwość stawała się z dnia na dzień nie tylko coraz bardziej oczywista, ale nieustannie pozbawiała miliony ludzi jakiegokolwiek statusu klasowego (za sprawą bezrobocia i z innych powodów). Prawdą było również to, że państwo narodowe, niegdyś symbol suwerenności narodu, już tego narodu nie reprezentowało, ponieważ nie umiało mu zapewnić ani wewnętrznego, ani zewnętrznego bezpieczeństwa. Niezależnie od tego, czy to Europa stała się za mała na ten rodzaj organizacji, czy też ludy europejskie przerosły organizację swoich państw narodowych,

faktem jest, że nie zachowywały się one już jak narody i nie można ich było ożywić przez pobudzenie uczuć narodowych. Większość z nich nie miała ochoty toczyć wojny narodowej – nawet w imię własnej niepodległości.

Na tę prawdę o załamaniu europejskiego społeczeństwa klasowego naziści odpowiedzieli kłamstwem *Volksgemeinschaft* – wspólnoty opartej na współuczestnictwie w zbrodni i rządzonej przez biurokrację gangsterów. Zdeklasowani mogli solidaryzować się z tą odpowiedzią. Natomiast reakcją na prawdę o schyłku państwa narodowego było kłamstwo o Nowym Ładzie w Europie, który redukował narody do ras i przygotowywał je do likwidacji. Europejskie narody – które w tak wielu przypadkach wpuszczały nazistów do swoich krajów, ponieważ naziistowskie kłamstwa nawiązywały do pewnych fundamentalnych prawd – zapłaciły za swoją łatwowierność ogromnie wysoką cenę. Ale nauczyły się przynajmniej jednej ważnej rzeczy: że żadna z dawnych sił, które wywołały pustkę i zamęt, nie jest tak straszliwa jak nowa siła, która zrodziła się z owego zamętu i której celem jest zorganizowanie ludzi zgodnie z prawem zamętu – a jest to prawo czystej destrukcji.

Europejskie ruchy oporu powstały w łonie tych samych narodów, które w 1938 roku z radością powitały Układ Monachijski i u których wybuch wojny wzbudził jedynie konsternację. Ruchy te pojawiły się dopiero wtedy, gdy wszelkiej maści nacjonaliści i piewcy nienawiści mieli sposobność stać się kolaborantami, tak że niemal nieuchronna skłonność nacjonalistów do faszyzmu, a szowinistów do służalczości wobec obcego najeźdźcy stała się jasna dla całych populacji. (Nielicznymi wyjątkami byli tacy nacjonaliści starej daty, jak Charles de Gaulle i dziennikarz Henri de Kérillis; ale są to tylko wyjątki potwierdzające regułę). Walczące podziemie, innymi słowy, stanowiło bezpośredni skutek załamania się państwa narodowego, zastąpionego przez kolaborujący rząd, a także upadku samego nacjonalizmu jako siły napędowej narodów. Ci, którzy zawiązali ruch oporu, walczyli z faszyzmem i niczym więcej. Nie ma w tym nic dziwnego. Dziwne natomiast – właśnie z powodu swojej ściśle

logicznej konsekwencji – jest to, że wszystkie ruchy oporu natchnionych znalazły sobie pozytywne polityczne hasło, które wyraźnie wskazywało na nienarodowy choć bardzo powszechny charakter nowej walki. Hasłem tym była po prostu EUROPA.

Jest więc całkiem naturalne, że „problem niemiecki” nie wzbudził szczególnego zainteresowania w europejskim ruchu oporu. Szybko okazało się, że dawne upieranie się przy tym problemie może tylko zaciemnić sprawę „wojny ideologicznej”, a odsądzanie Niemiec od czci i wiary uniemożliwia rozwiązanie kwestii europejskiej. Toteż członkowie walczącego podziemia interesowali się „problemem niemieckim” tylko w tej mierze, w jakiej stanowił on integralną część problemu Europy. Wielu piszących w dobrej wierze korespondentów wojennych, którzy pobierali nauki od „ekspertów” w sprawach niemieckich, było zaskoczonych brakiem osobistej nienawiści ludzi do Niemców oraz istnieniem, w krajach wyzwolonych, politycznej nienawiści wobec faszystów, kolaborantów i im podobnych, bez względu na to, jakiej byli narodowości.

Bezpośrednio po wyzwoleniu Paryża, Georges Bidault, były przywódca francuskiego ruchu oporu, a obecnie minister spraw zagranicznych, wypowiedział do rannych żołnierzy niemieckich słowa, które brzmią jak prosty i wspaniały wyraz uczuć tych, którzy walczyli przeciwko niemieckim nazistom nie piórem, ale z bronią w ręku: „Niemieccy żołnierze. Jestem dowódcą ruchu oporu. Przybyłem tu, żeby życzyć wam dużo zdrowia. Obyście wkrótce znaleźli się w wolnych Niemczech i w wolnej Europie”.

Pamiętanie o Europie nawet w takiej chwili jest rzeczą znamieną. Żadne inne sformułowanie nie oddałoby przekonania, że kryzys europejski jest przede wszystkim kryzysem państwa narodowego. Mówiąc słowami członków holenderskiego podziemia: „Doświadczamy obecnie kryzysu samowładzy państwa. Jeden z głównych problemów nadchodzącego pokoju będzie polegał na tym, w jaki sposób, chroniąc autonomię kulturalną, możemy stworzyć w polityce i w gospodarce formację zbudowaną z większych jednostek? [...] Prawdziwy pokój jest w tej chwili niewyobrażalny, jeśli państwa nie oddadzą części swo-



jej gospodarczej i politycznej suwerenności jakiejś wyższej władzy europejskiej. Pozostawiamy otwartym pytanie, czy ma to być rodzaj Rady, Federacji albo Stanów Zjednoczonych Europy, czy też jednostka jeszcze innego typu”.

Jak widać, dla tych ludzi – prawdziwych *homini novi*<sup>1</sup> Europy – „problem niemiecki” nie stanowi, jak dla de Gaulle’a, „centrum wszechświata”, ani nawet centrum Europy. Ich głównym wrogiem nie są Niemcy, lecz faszyzm. Ich główny problem to kryzys wszystkich organizmów państwowych, a nie tylko państwo niemieckie czy pruskie. Ich środkiem ciężkości jest Francja – państwo, które pod względem kulturalnym i politycznym było od wieków prawdziwym sercem Europy i które znów staje się jej duchowym centrum, dzięki swojemu wkładowi w najnowszą myśl polityczną. Szczególnego znaczenia nabiera w związku z tym fakt, że wyzwolenie Paryża świętowano w Rzymie z jeszcze większym entuzjazmem niż własne, a przesłanie holenderskiego ruchu oporu do wewnętrznych sił zbrojnych Francji po oswoobodzeniu Paryża kończyło się słowami: „Póki Francja żyje, Europa nie zginie”.

Ludzie, którzy dobrze znali Europę w okresie międzywojennym, musieli być wstrząśnięci, widząc, jak szybko te same narody, które zaledwie kilka lat wcześniej w ogóle nie były zainteresowane sprawami ustroju politycznego, teraz odkryły podstawowe warunki przyszłej egzystencji kontynentu europejskiego. Pod nazistowskim uciskiem narody te nie tylko na nowo nauczyły się, czym jest wolność, lecz odzyskały również szacunek dla samych siebie i nabrały ochoty na odpowiedzialność. Widać to wyraźnie w przypadku dawnych monarchii, gdzie ludzie – ku zdumieniu i konsternacji niektórych obserwatorów – najbardziej ze wszystkiego pragną ustroju republikańskiego. We Francji, kraju o dojrzałych republikańskich tradycjach, odrzucanie starej, scentralizowanej formy rządów, która pozostawia pojedynczemu

<sup>1</sup> „Ludzie nowi”; w starożytnym Rzymie nazwa ta oznaczała rodzinę lub ród, który nigdy wcześniej nie zajmował żadnego wysokiego stanowiska. Zob. Cicero, *De officiis* I, XXXIX, 138. Cicero sam był takim „nowym człowiekiem” (przyp. wyd. amer.).

obywatelowi bardzo niewiele odpowiedzialności, staje się coraz bardziej popularne. Charakterystycznym rysem wszystkich frakcji jest poszukiwanie jakiejś nowej formy ustrojowej, dającej obywatelowi więcej obowiązków, ale i więcej praw.

Naczelną zasadą francuskiego ruchu oporu było *liberer et federer* [wyzwalać i łączyć w federację], a przez federację rozumiano federacyjny ustrój Czwartej Republiki, włączonej w Federację Europejską (w przeciwieństwie do „scentralizowanego państwa, które musi prowadzić do totalitaryzmu”). W niemal identyczny sposób dokumenty podziemia francuskiego, czeskiego, włoskiego, norweskiego i holenderskiego mówiły o federacji jako podstawowym warunku istnienia trwałego pokoju – choć, o ile wiem, tylko francuskie podziemie posunęło się do twierdzenia, że federacyjna struktura Europy musi się opierać na podobnie zorganizowanych strukturach państw składowych.

Równie powszechne, choć nie równie nowe, są żądania o charakterze socjalnym i ekonomicznym. Wszystkie z nich dotyczą zmian w systemie gospodarczym, kontroli majątkowej, nacjonalizacji oraz publicznej własności podstawowych surowców i głównych gałęzi przemysłu. Również w tym przypadku Francuzi mają szereg własnych pomysłów. Nie chcą, jak to ujął Louis Saillant, „przeróbki jakiegoś socjalistycznego czy innego programu”, ponieważ są w pierwszym rządzie zainteresowani „obroną tej ludzkiej godności, za którą ludzie z ruchu oporu walczyli i oddawali życie”. Groźbę *étatisme envahissant* mają nadzieję zażegnać, dając robotnikom i personelowi technicznemu każdej fabryki udział w wytworach produkcji, a konsumentom – decydujący głos w zarządzaniu.

Nakreślenie tutaj tych programowych założeń przynajmniej w ogólnym zarysie było konieczne, ponieważ tylko w ich kontekście odpowiedź na „problem niemiecki” ma sens. Uderza w tych programach nieobecność jakiegokolwiek vansittartyzmu<sup>2</sup>. Pewien

<sup>2</sup> Vansittartyzm (od nazwiska Roberta Vansittarta, dyplomaty brytyjskiego, doradcy Churchilla) – doktryna mówiąca, że Niemcy przywódcy wojskowi od czasów wojny francusko-pruskiej cieszyli się pełnym poparciem narodu niemieckiego i że z tego powodu Niemcy powinni zostać zdemilitaryzowani i poddani reedukacji (przyj. tłum.).

francuski oficer, jeden z tych, którzy z pomocą niemieckiego podziemia uciekali codziennie z nazistowskich obozów jenieckich, przeprowadził rozróżnienie pomiędzy więźniami a ludźmi w kraju, którzy nienawidzili Niemców bardziej niż sami jeńcy. „Nasza nienawiść, gwałtowna nienawiść więźniów, jest wymierzona w kolaborantów, spekulantów i im podobnych; we wszystkich, którzy pomagali wrogowi – a jest nas trzy miliony...”

Organ polskich socjalistów, „Wolność”, ostrzegał przed szukaniem odwetu, ponieważ „może ono łatwo zmienić się w pragnienie panowania nad narodami; tym samym, mimo klęski nazizmu, jego metody i idee znów odniosłyby tryumf”. Bardzo podobnie brzmiały oświadczenia organizacji podziemnych we wszystkich innych krajach. Ten lęk przed popadnięciem w jakiś rodzaj rasizmu po klęsce jego niemieckiej odmiany, jest powodem powszechnego wyrzeczenia się myśli o rozbiorze Niemiec. Zarówno w tej, jak i w wielu innych sprawach, panuje niemal całkowita niezgoda pomiędzy organizacjami podziemnymi a rządami na wychodźstwie. I tak na przykład de Gaulle, kiedy jeszcze przebywał na emigracji, domagał się aneksji Nadrenii, natomiast w kilka tygodni później całkowicie zmienił stanowisko, kiedy wkroczywszy do Paryża po jego wyzwoleniu, oświadczył, że Francja chce jedynie aktywnego udziału w okupacji Nadrenii.

Jednakże Holendrzy, Polacy, Norwegowie i Francuzi opowiadali się jednomyślnie za programem obejmującym nacjonalizację ciężkiego przemysłu niemieckiego, zniesienie junkersów i przemysłowców jako klasy społecznej, całkowite rozbrownienie i kontrolę produkcji przemysłowej. Niektórzy liczyli na ustanowienie niemieckiej administracji federalnej. Francuska Partia Socjalistyczna ogłosiła, że postulowane zmiany „muszą być wprowadzone w jak najściślejszej, braterskiej współpracy z niemieckimi demokratami”, a wszystkie podobne programy ostrzegały, że skazanie „siedemdziesięciu milionów ludzi w sercu Europy na ekonomiczną nędzę” (Norwegowie) oznacza zaprzeczenie ostatecznego celu „przyjęcia Niemiec do wspólnoty narodów europejskich i projektowanej europejskiej gospodarki” (Holendrzy).

Myślenie kategoriami europejskiego podziemia prowadzi do wniosku, że szeroko dyskutowana alternatywa „miękkiego” lub „twardego” pokoju z Niemcami niewiele ma wspólnego z problemem ich przyszłej suwerenności. Holendrzy na przykład twierdzą, że „sprawa równości praw nie powinna oznaczać przywrócenia suwerenności temu pokonanemu państwu, ale przyznanie mu ograniczonego wpływu w ramach Rady lub Federacji Europejskiej”. Francuzi z kolei – układając plany na okres, kiedy pozaeuropejskie wojska okupacyjne opuszczą już kontynent, a oni sami znów staną w obliczu ściśle europejskich problemów – ostrzegali, że „o istotnych ograniczeniach niemieckiej suwerenności można sensownie myśleć tylko wtedy, gdy wszystkie inne państwa również zaakceptują znaczące ograniczenia własnej suwerenności”.

Na długo przed ogłoszeniem planu Morgenthau organizacje podziemne odrzuciły jakąkolwiek myśl o zniszczeniu niemieckiego przemysłu. To odrzucenie jest tak powszechne, że nie ma sensu przytaczać tu konkretnych przykładów. Jego powody są oczywiste: istnieje poważna i całkowicie uzasadniona obawa, że gdyby przemysł niemiecki przestał istnieć, połowa Europy cierpiałaby głód.

Zamiast niszczenia tego przemysłu, proponowano jego kontrolę, nie przez żadne konkretne państwo lub naród, lecz raczej przez jakieś europejskie ciało doradcze, które wspólnie z przedstawicielami Niemiec przyjęłoby odpowiedzialność za zarządzanie przemysłem w celu pobudzania produkcji i sterowania dystrybucją. Najciekawszym z europejskich planów na rzecz europejskiego wykorzystania przemysłu niemieckiego jest francuski program, który został wstępnie omówiony jeszcze przed wyzwoleniem. Program ów wzywa do tego, aby bez zmiany granic państwowych połączyć w jeden system gospodarczy przemysłowe regiony Niemiec – zagłębie Ruhry i Saary, Nadrenię i Westfalię – z przemysłowymi okręgami Francji i Belgii.

Jednakże tej chęci dojścia do porozumienia z przyszłymi Niemcami nie da się wytłumaczyć samymi kalkulacjami ekonomicznymi ani zupełnie zrozumiałym przekonaniem, że bez względu na to, co mogą postanowić alianci, Niemcy i tak pozo-

staną w Europie. Trzeba również wziąć pod uwagę fakt, że bojownicy europejskiego ruchu oporu w wielu przypadkach walczyli ramię w ramię z niemieckimi antyfaszystami i dezertarami z Reichswehry. Ruch oporu wiedział o istnieniu niemieckiego podziemia, ponieważ miliony zagranicznych robotników i jeńców wojennych w Rzeszy miały mnóstwo okazji do korzystania z jego pomocy. Pewien francuski oficer, opisujący, jak francuscy jeńcy w Niemczech kontaktowali się z francuskimi robotnikami przymusowymi i z ruchem oporu w samej Francji, mówi o niemieckim podziemiu w bardzo rzeczowy sposób, podkreślając, że takie kontakty byłyby niemożliwe „bez czynnej pomocy niemieckich żołnierzy i robotników”. Mówi też o pozostawieniu „wielu dobrych przyjaciół wśród Niemców z czasu, zanim przecięliśmy druty kolczaste”. Jeszcze bardziej poruszające jest jego oświadczenie, że niemieckie podziemie liczy na pomoc Francuzów w Niemczech „w chwili ostatniego uderzenia” i że dzięki współpracy między tymi dwiema grupami Francuzi dowiedzieli się o miejscach rozlokowania broni, zgromadzonej przez niemieckie podziemie.

Przytaczam tutaj te szczegóły, aby unaocznić rzeczywiste doświadczenia, na których opierały się plany *Résistance* w odniesieniu do Niemiec. Te doświadczenia wyjaśniają z kolei postawę, która od kilku lat charakteryzuje europejskich antyfaszystów, a którą Georges Bernanos określił ostatnio jako „l'espoir en des hommes dispersés à travers l'Europe, séparés par les frontières et par la langue, et qui n'ont guère de commun entre eux que l'expérience du risque et l'habitude de ne pas céder à la menace” [„nadzieję pokładaną w ludziach, rozproszonych po Europie, oddzielonych granicami i językiem, których łączy z sobą tylko to, że są obeznani z ryzykiem i nie mają zwyczaju cofać się przed niebezpieczeństwem”].

Powrót rządów z wychodźstwa może położyć kres temu nowemu poczuciu europejskiej solidarności, ponieważ samo istnienie owych rządów zależy od przywrócenia *status quo*. Stąd ich niepoprawna skłonność do osłabiania i rozpraszania ruchów oporu w celu zniszczenia politycznego renesansu ludów europejskich.

Wizja odbudowy Europy przybiera dzisiaj formę trzech fundamentalnych koncepcji. Jako pierwsza wyłoniła się koncepcja bezpieczeństwa zbiorowego, która w rzeczywistości nie jest wcale nowa, nawiązuje bowiem do dawnych dobrych czasów Świętego Przymierza. Wskrzyszono ją po pierwszej wojnie w nadziei, że będzie powściągać nacjonalistyczne dążenia i agresję. To jednak, że system bezpieczeństwa zbiorowego poszedł w drzazgi, nie było spowodowane agresją, lecz działaniem czynników ideologicznych. Polska na przykład, mimo zagrożenia ze strony Niemiec, odrzuciła pomoc Armii Czerwonej, choć bez takiej pomocy osiągnięcie bezpieczeństwa zbiorowego było w jej przypadku prawie niemożliwe. Poświęcono strategiczne bezpieczeństwo granic, ponieważ główny agresor – Niemcy – stanowił jednocześnie symbol walki z bolszewizmem. Nietrudno zauważyć, że system bezpieczeństwa zbiorowego może zostać odbudowany tylko przy założeniu, że destrukcyjne czynniki ideologiczne już nie istnieją. Takie założenie jest jednak złudne.

Aby zapobiec starciom pomiędzy ideologicznymi siłami, które można znaleźć w każdym narodzie, przedstawiono drugą ze wspomnianych koncepcji, postulującą wyraźne rozgraniczenie sfer interesów. Jest to strategia wywodząca się z kolonialnych metod imperialistycznych, które teraz obracają się przeciwko Europie. Niemożliwe jednak, aby komukolwiek udało się traktować Europejczyków jak mieszkańców kolonii, w czasach, gdy nawet kraje kolonialne są już na najlepszej drodze do niepodległości. Jeszcze bardziej nierealistyczna jest nadzieja, że na tak niewielkim i tak gęsto zaludnionym obszarze jak Europa, można wznieść mury, które oddzielałyby naród od narodu i zapobiegną waśniom ideologicznym.

W chwili obecnej jesteśmy świadkami wskrzeszenia starego dobrego przymierza dwustronnego, które, jak się zdaje, stało się ulubionym instrumentem politycznym Kremla. Ten najnowszy sojusz, zapożyczony z ogromnego arsenału polityki silnej ręki, ma tylko jeden sens, to znaczy ponowne użycie dziewiętnastowiecznych instrumentów politycznych – których nieskuteczność odkryto i napiętnowano po pierwszej wojnie. W istocie,

takie dwustronne porozumienia kończą się zawsze tym, że silniejszy partner tak zwanego przymierza podporządkowuje sobie słabszego politycznie i ideologicznie.

Rządy emigracyjne, zainteresowane wyłącznie odbudową jako taką, płaczą się żałośnie między tymi trzema możliwościami i są gotowe przyjąć niemal wszystko, co zaproponuje któreś z państw Wielkiej Trójki: bezpieczeństwo zbiorowe, sfery interesów albo przymierze. De Gaulle'owi trzeba przyznać jakieś specjalne miejsce wśród przywódców Trójki. W przeciwieństwie do innych nie reprezentuje on sił dnia wczorajszego, lecz jest raczej samotnym przedstawicielem sił dnia przedwczorajszego, to znaczy czasu, który przy wszystkich swoich wadach znacznie bardziej sprzyjał człowiekowi niż przeszłość najnowsza. Innymi słowy, de Gaulle w pojedynkę symbolizuje patriotyzm i nacjonalizm w dawnym sensie słowa. Kiedy jego byli towarzysze z armii francuskiej i Action Française okazali się zdrajcami i kiedy pacyfizm ogarnął Francję niczym gorączka, a klasy rządzące pospieszenie przeszły na kolaborację, on nie rozumiał nawet, co się dzieje. W pewnym sensie miał szczęście, że nie mógł uwierzyć własnym oczom – to znaczy przyjąć, że Francuzi nie chcą wojny narodowej z Niemcami. Wszystko, co odtąd robił, robił dla dobra narodu, a jego patriotyzm był tak głęboko zakorzeniony w woli ogółu, że ruch oporu, czyli naród, mógł popierać jego politykę i wpływać na nią. De Gaulle, który jest jedynym żyjącym narodowym mężem stanu w Europie, jest też jedynym, który zachowuje szczerość, gdy mówi, że „problem niemiecki stanowi centrum wszechświata”. Dla niego wojna naprawdę jest konfliktem narodowym, a nie ideologicznym. Tym, czego pragnie dla Francji, jest jak największy możliwy udział w pokonaniu Niemiec. Jego dążenie do aneksji zostało powstrzymane przez ruch oporu. Nowa, zaakceptowana ponoć przez Stalina propozycja, przewidująca utworzenie oddzielnego państwa niemieckiego w Nadrenii pod nadzorem aliantów lub samych Francuzów, sugeruje kompromis między wcześniejszymi aneksyjnymi planami de Gaulle'a a nadziejami ruchu oporu na sfederalizowane Niemcy i służącą interesom Europy niemiecką gospodarkę.

Restauracja rozpoczęła się, bardzo logicznie, od powrotu do niekończących się dyskusji na temat granic, którymi żywotnie zainteresowanych jest zaledwie kilku nacjonalistów starej daty. Pomimo zdecydowanych protestów ruchu oporu poszczególnych krajów, ich emigracyjne rządy jak jeden mąż wystąpiły z roszczeniami terytorialnymi. Roszczenia te, wspierane i prawdopodobnie inspirowane przez Londyn, mogą być spełnione wyłącznie kosztem pokonanych, a jeśli perspektywa pozyskania nowych ziem nie cieszy się specjalną popularnością, to dlatego, że nikt, jak się zdaje, nie wie, jak rozwiązać problem rdzennej ludności. Traktaty mniejszościowe, od których po pierwszej wojnie oczekiwano cudów, są dziś całkowicie ignorowane, choć z drugiej strony nikt nie wierzy w jedyną alternatywę, jaką jest asymilacja. Ostatnio nadzieje na rozwiązanie problemu widzi się w przesiedleniach ludności. Czesi jako pierwsi ogłosili gotowość do unieważnienia traktatów mniejszościowych i deportowania dwóch milionów Niemców do Rzeszy. Inne rządy emigracyjne poszły za ich przykładem i przedstawiły podobne plany co do wielu milionów Niemców żyjących na przejmowanych terytoriach.

Jeśli jednak rzeczywiście dojdzie do takich przesiedleń, doprowadzą one nie tylko do ciągłego przedłużania chaosu, ale prawdopodobnie do czegoś jeszcze gorszego. Ziemie odzyskane okażą się obszarami słabo zaludnionymi, a sąsiedzi Niemiec nie będą w stanie zasiedlić ich w odpowiednim stopniu i czerpać korzyści z dostępnych zasobów. To z kolei doprowadziłoby do reimigracji niemieckiej siły roboczej, czyli powrotu dawnych zagrożeń, albo do sytuacji, w której przeludniony kraj posiadający wysoko wykwalifikowaną siłę roboczą i dobrze rozwinięty przemysł musi wprowadzać coraz sprytniejsze rozwiązania techniczne, żeby przetrwać. Skutki takiej „kary” byłyby podobne do skutków Traktatu Wersalskiego, o którym także sądzono, że będzie skutecznym instrumentem skruszenia ekonomicznej potęgi Niemiec, a który okazał się główną przyczyną hiperracjonalizacji i zdumiewającego wzrostu wydajności niemieckiego przemysłu. Ponieważ w naszych czasach siła robocza jest znacznie ważniejsza od terytoriów, a technika w połączeniu



z wysokim poziomem badań naukowych – od surowców, to niewykluczone, że zmierzamy właśnie do ustawienia w środku Europy gigantycznej beczki prochu, której siła rażenia zaskoczy jutrzejszych polityków, podobnie jak podniesienie się Niemców po przegranej zaskoczyło polityków dnia wczorajszego.

Plan Morgenthau wydaje się przynosić w końcu jakieś definitywne rozwiązanie. Trudno jednak przypuszczać, że przekształci on Niemcy w naród drobnych rolników, ponieważ żadne państwo nie podejmie się eksterminacji pozostałych trzydziestu milionów obywateli. Jakakolwiek poważna próba w tym kierunku doprowadziłaby z całą pewnością do „sytuacji rewolucyjnej”, a tego właśnie ci, którzy chcą restauracji, obawiają się najbardziej.

Tak więc restauracja niczego nie obiecuje. Jeśli nastąpi, wówczas może się powtórzyć to, co działo się w ciągu minionych trzydziestu lat, tym razem w znacznie szybszym tempie. Restauracja bowiem musi się rozpocząć właśnie od powrotu do „problemu niemieckiego”! Błędne koło, w którym toczą się wszystkie dyskusje na temat tego problemu, wyraźnie ukazuje utopijny charakter „realizmu” i polityki silnej ręki w odniesieniu do prawdziwych problemów naszej doby. Jedyną alternatywą dla tych przestarzałych metod – które nie potrafią zapewnić pokoju, nie mówiąc już o zagwarantowaniu wolności – jest droga obrona przez europejski ruch oporu.

## Pokłosie nazistowskich rządów. Raport z Niemiec\*

W ciągu niespełna sześciu lat, popełniając niewyobrażalne zbrodnie, nazistowskie Niemcy zdruzgotały kościec moralny zachodniego społeczeństwa, a niemieccy zdobywcy obrócili w gruzy ponadtysiącletnią historię swojego kraju. Potem na te zdewastowane ziemie, okrojone przez granicę na Odrze i Nysie i niedające oparcia swoim zdemoralizowanym i wyczerpanym mieszkańcom, zaczęli milionami napływać ludzie z wschodnich prowincji, z Bałkanów i z Europy Wschodniej, dodając do ogólnego obrazu katastrofy istic nowożytny elementy fizycznej bezdomności, społecznego wykorzenienia i politycznego braku praw. Można powątpiewać w mądrość postępowania aliantów, którzy wypędzili niemieckojęzyczne mniejszości z wszystkich niegermańskich krajów – tak jakby na świecie nie było już wystarczająco dużo bezdomnych. Jest jednak faktem, że narody Europy, które podczas wojny doświadczyły morderczej polityki demograficznej Niemiec, odczuwały zgrozę – bardziej nawet niż gniew – na samą myśl o konieczności mieszkania z Niemcami na tym samym terytorium.

Widok zniszczonych niemieckich miast i wiedza na temat niemieckich obozów koncentracyjnych i obozów zagłady pogrzyły Europę w głębokim smutku, sprawiając, że wspomnienie

\* „Commentary”, X/10, 1950.

minionej wojny stało się bardziej bolesne i nieustępliwe, a strach przed przyszłymi wojnami – bardziej rzeczywisty. Nie „problem niemiecki” – bo jest on tylko jednym z narodowych problemów w ramach europejskiej *comitas gentium* – ale niemiecki *koszmar* stał się w ogólnej atmosferze życia europejskiego elementem niemal równie istotnym, jak ruchy komunistyczne.

Nigdzie jednak ten koszmar zniszczenia i trwogi nie jest tak słabo odczuwany i nigdzie nie mówi się o nim tak mało jak w samych Niemczech. Brak reakcji jest tu widoczny na każdym kroku i trudno powiedzieć, czy jest to podświadoma niechęć do ulegania przygnębieniu, czy autentyczna niezdolność do odczuwania. Żyjąc wśród ruin, Niemcy nadal wysyłają sobie nawzajem pocztówki ukazujące katedry, place, gmachy publiczne i mosty, których już nie ma. A obojętność, z jaką chodzą po gruzach, ma swój odpowiednik w braku żałoby po zmarłych, a także w apatii, z jaką reagują – czy raczej nie reagują – na los przybyłych uchodźców. Ten generalny brak uczuć, w każdym razie okazywanych, jest jedynym widocznym objawem głęboko zakorzenionej, upartej, a niekiedy złośliwej niechęci do tego, by uświadomić sobie i dojść do ładu z tym, co się naprawdę stało.

Obojętność – a także rozdrażnienie, które pojawia się wtedy, gdy obojętność jest udawana – można przetestować na wielu intelektualnych poziomach. Najprostszym sprawdzianem jest stwierdzenie *expressis verbis* tego, co nasz rozmówca zauważył już na samym początku rozmowy, a mianowicie, że jesteśmy Żydem lub Żydówką. Po takim stwierdzeniu zwykle zapada na chwilę nieco niezręczna cisza, po czym nie słyszymy osobistych pytań w rodzaju: „Dokąd pani pojechała po opuszczeniu Niemiec?”, ani nie spotykamy się z oznakami współczucia, takimi jak: „Co się stało z pani rodziną?”, lecz zostajemy zasypani opowieściami o tym, ile to Niemcy wycierpieli (co, owszem, jest prawdą, ale nie na temat). Jeśli obiekt naszego małego eksperymentu jest akurat osobą wykształconą i inteligentną, przechodzi do ukazania równowagi pomiędzy cierpieniem Niemców a cierpieniem innych, sugerując, że cierpienia te nawzajem się znoszą i że wobec tego możemy porozmawiać na jakiś przyjemniejszy temat. Równie wymijająca jest typowa reakcja na ru-

iny. Jeśli w ogóle spotykamy się tutaj z jakimś czytelnym odzewem, to polega on zwykle na wydaniu westchnienia, po którym następuje retoryczno-melancholijne pytanie: „Dlaczegoż ludzkość wciąż musi toczyć wojny?”. Przeciętny Niemiec nie szuka przyczyn minionej wojny w działaniach reżimu nazistowskiego, ale w wydarzeniach, które doprowadziły do wygnania Adama i Ewy z raju.

Taka ucieczka od rzeczywistości jest też oczywiście ucieczką od odpowiedzialności. Pod tym względem Niemcy nie są odosobnieni; wszystkie narody Europy Zachodniej wykształciły w sobie nawyk składania winy za własne niepowodzenia na jakąś leżącą poza ich zasięgiem siłę: dziś może to być Ameryka i Pakt Atlantycki, jutro następstwa nazistowskiej okupacji, a każdego dnia tygodnia – historia w ogóle. Postawa ta jest jednak najbardziej wyraźna w Niemczech, gdzie trudno oprzeć się pokusie obwiniania sił okupacyjnych o całe zło na świecie: w strefie brytyjskiej winowajcą jest brytyjski strach przed niemiecką kompetencją; w strefie francuskiej – francuski nacjonalizm; a w amerykańskiej, gdzie wszystkie rzeczy są pod każdym względem lepsze, winna jest amerykańska nieznanomość europejskiego sposobu myślenia. Te utyskiwania są zupełnie naturalne i wszystkie zawierają jakieś ziarno prawdy; ale poza nimi kryje się uparta niechęć Niemców do wykorzystania wielu pozostawionych im możliwości działania. Najdobitniej widać to w niemieckich gazetach, które wyrażają swoje poglądy w starannie pielęgnowanym stylu *Schadenfreude*, złośliwej radości z powodu nieszczęścia. Jest tak, jakby Niemcy, pozbawieni władzy nad światem, zakochali się w niemocy jako takiej i teraz czerpią przyjemność z biernego przyglądania się międzynarodowym napięciom i nieuniknionym błędom w zakresie rządzenia, które przecież mogą obrócić się przeciwko nim samym. Strach przed rosyjską agresją niekoniecznie prowadzi do jednomyślnej postawy proamerykańskiej, często jednak wiedzie do programowej neutralności, tak jakby zajęcie stanowiska w konflikcie było równie niedorzeczne, jak zajęcie stanowiska w trzęsieniu ziemi. Z kolei świadomość, że neutralność nie może odmienić niczyjego losu, uniemożliwia przekształcenie tego nastroju

w racjonalne postępowanie, a sam nastrój, skutek swojej przyrodzonej irracjonalności, staje się jeszcze bardziej gorzki.

Bez względu jednak na to, czy się o tym mówi, czy nie, rzeczywistość zbrodni nazistowskich, rzeczywistość wojny i klęski, nadal w widoczny sposób dominuje w całym życiu Niemiec, a Niemcy wymyślają różne chytre sztuczki, które pozwalają im uniknąć wstrząsającego oddziaływania faktów.

Rzeczywiste istnienie fabryk śmierci zostaje przekształcone w czystą potencjalność: sugeruje się, że Niemcy robili tylko to, do czego zdolni są również inni (tu, oczywiście, następują liczne przykłady) albo co inni zrobią w najbliższej przyszłości; toteż każdy, kto porusza ten temat, jest *ipso facto* podejrzany o wywyższanie się. W tym kontekście politykę aliantów w Niemczech tłumaczy się często jako kampanię odwetową, nawet jeśli później okazuje się, że Niemiec, który przedstawia taką interpretację, doskonale zdaje sobie sprawę, że większość rzeczy, na które narzeka, to albo bezpośrednia konsekwencja przegranej wojny, albo coś, co wydarzyło się bez woli i kontroli zachodnich mocarstw. Jednakże uparte przekonanie o starannie zaplanowanym odwecie służy jako pocieszenie, ukazujące, że wszyscy ludzie są równie grzeszni.

Otoczająca każdego Niemca rzeczywistość zniszczenia przekształca się w refleksyjny, choć niezbyt głęboki żal nad samym sobą, który szybko znika, gdy brzydkie, jednopiętrowe budynki, jakby żywcem przeniesione z amerykańskiego miasteczka, wyrastają przy głównych ulicach, częściowo zakrywając ponury krajobraz i oferując mnóstwo prowincjonalnej elegancji za szybami supernowoczesnych okien wystawowych. We Francji i Wielkiej Brytanii ludzie bardziej się smucą z powodu stosunkowo niewielu zniszczonych w czasie wojny zabytków niż Niemcy z powodu wszystkich swoich utraconych skarbów razem wziętych. W Niemczech wyraża się chętną nadzieję, że kraj stanie się niebawem „najnowocześniejszy” w Europie; są to jednak zwykłe frazesy, a osoba, która dopiero co wyraziła taką nadzieję, za chwilę, kiedy rozmowa zejdzie na inny temat, będzie twierdzić, że następna wojna zrobi z wszystkimi europejskimi miastami to, co ta zrobiła z Niemcami – co jest oczywiście

możliwe, ale raz jeszcze oznacza jedynie przekształcenie rzeczywistości w potencjalność. Nuta satysfakcji, którą słyhać w wypowiedziach Niemców na temat kolejnej wojny, nie jest wyrazem złowrogiego wznowienia niemieckich planów podboju – jak sądzi wielu obserwatorów – lecz jeszcze jednym sposobem ucieczki od rzeczywistości: skoro wszystkim czeka podobny koniec, sytuacja Niemiec staje się mniej dotkliwa.

Najbardziej jednak uderzającym i przerażającym aspektem niemieckiego eskapizmu jest zwyczaj traktowania faktów tak, jakby były one jedynie opiniami. Na przykład, na raczej bezdyskusyjne pytanie, kto rozpoczął ostatnią wojnę, udziela się zdumiewająco wielu różnych odpowiedzi. Pewna pani z południowych Niemiec, skądinąd całkiem inteligentna, powiedziała mi, że wojna rozpoczęła się od ataku Rosjan na Gdańsk; a jest to tylko najbardziej jaskrawy z wielu podobnych przykładów. Zresztą to przekształcenie faktów w opinie nie ogranicza się do spraw wojennych; we wszystkich dziedzinach życia obowiązuje rodzaj niepisanej umowy, na mocy której każdy ma prawo do ignorancji, ponieważ ma prawo do własnej opinii; kryje się za tym milczące przekonanie, że opinie tak naprawdę nic nie znaczą. Jest to bardzo poważna sprawa, nie tylko dlatego, że takie przekonanie często uniemożliwia rzeczową dyskusję (na ogół nie nosimy przecież z sobą podręcznego księgozbioru), ale przede wszystkim dlatego, że przeciętny Niemiec naprawdę wierzy, że ta całkowita swoboda, ten nihilistyczny relatywizm w odniesieniu do faktów, stanowi kwintesencję demokracji. Jest to oczywiście dziedzictwo reżimu nazistowskiego.

Łgarstwa totalitarnej propagandy tym się różnią od doraźnych kłamstw innych systemów władzy, że konsekwentnie odmawiają uznania faktów jako takich: wszystkie fakty można przeinaczyć i wszystkie kłamstwa można uprawdopodobnić. Naziści wpoili Niemcom przekonanie, że rzeczywistość przestała być sumą twardych, nieodwracalnych faktów, stała się natomiast zbitką ulotnych wydarzeń i haseł, w której dana rzecz może być prawdziwa dziś, a fałszywa jutro. Być może właśnie dlatego indoktrynacja nazistowska pozostawiła po sobie zdumiewająco mało trwałych śladów, podobnie jak zdumiewający

jest brak zainteresowania tym, żeby obalić teorie nazistów. Nie walka z indoktrynacją, lecz niezdolność czy wręcz niechęć do odróżniania faktów od opinii – oto rzecz, z którą trzeba się uporać. Dyskusja na temat hiszpańskiej wojny domowej toczy się na tym samym poziomie, co dyskusja na temat teoretycznych zalet i wad demokracji.

Dlatego problem niemieckich uniwersytetów polega dziś nie tyle na przywróceniu wolności nauczania, ile na ponownym zainicjowaniu rzetelnych badań naukowych, na zapoznaniu studentów z bezstronnym opisem tego, co się naprawdę stało i na odsunięciu od zajęć nauczycieli, którzy nie potrafili dotąd takiego opisu przedstawić. Życie akademickie w Niemczech jest zagrożone nie tylko przez tych, którzy uważają, że wolność słowa trzeba zastąpić dyktaturą – w której jedna nieuzasadniona, nieodpowiedzialna opinia wykluczy wszystkie pozostałe. Groźni są również ci, którzy ignorują fakty, ignorują rzeczywistość i ustalają swoje prywatne opinie – niekoniecznie jako jedynie słuszne, lecz jako opinie, które są równie usprawiedliwione jak inne.

Nierzeczywistość i nieistotność tych opinii – w porównaniu z ponurymi doświadczeniami ludzi, którzy je podzielają – jest szczególnie widoczna przez to, że opinie te zostały ukształtowane przed rokiem 1933. Ludzie mają niemal instynktowną skłonność do szukania schronienia w myślach i ideach, które wyznawali zanim stało się coś kompromitującego. Rezultat jest taki, że choć Niemcy jako kraj zmieniły się – zewnętrznie i wewnętrznie – nie do poznania, to ludzie mówią i zachowują się na pierwszy rzut oka tak, jakby od 1932 roku absolutnie nic się nie stało. Autorzy kilku naprawdę ważnych książek napisanych w Niemczech po 1933 lub opublikowanych po 1945 roku byli już znani dwadzieścia i dwadzieścia pięć lat temu. Młodsze pokolenie jest jakby skamieniałe, niezdolne do sformułowania jakiegokolwiek spójnej myśli.

Pewien młody niemiecki historyk sztuki, prezentując publiczności arcydzieła berlińskiego muzeum w ramach objazdowej wystawy zorganizowanej w kilku amerykańskich miastach, wskazał staroegipską figurę Nefretete jako rzeźbę, „której za-

zdrości nam cały świat”, po czym oświadczył: (a) że nawet Amerykanie „nie ośmielili się” wywieźć do Ameryki tego „symbolu berlińskiej kolekcji” oraz (b) że wskutek „interwencji Amerykanów” Brytyjczycy „nie ośmielili się” umieścić Nefretete w British Museum. Te dwie przeciwstawne postawy wobec Amerykanów oddzielało tylko jedno zdanie: przewodnik, nie mający własnych poglądów, po prostu odruchowo szukał odpowiedniego sformułowania wśród gotowych frazesów, którymi był nafaszerowany. Takie frazesy zwykle nie nawiązują bezpośrednio do języka nazistów; o wiele częściej mają staroświecki, nacjonalistyczny charakter. Ale tak czy owak, na próżno by szukać w nich jakiegoś spójnego, nawet błędnego, poglądu.

Wraz z upadkiem nazizmu Niemcy znów zostali skonfrontowani z nagimi faktami i z rzeczywistością. Jednak doświadczenie totalitaryzmu ograbiło ich z wszelkiej spontaniczności w mówieniu i rozumieniu, tak że teraz, nie mając żadnego oficjalnego przewodnictwa, są niejako pozbawieni mowy, niezdolni do artykułowania myśli i adekwatnego wyrażania uczuć. Atmosferę intelektualną zaciemniają mgliste ogólniki i opinie sformułowane na długo przed wydarzeniami, do których mają się odnosić. Panuje wszechobecna publiczna głupota, która uniemożliwia poprawną ocenę najzwyczajszych zdarzeń, pozwala natomiast narzekać na łamach prasy, że „cały świat znów nas opuścił”. To ostatnie zdanie przypomina swoim ślepym egocentryzmem sytuację opisaną przez Ernsta Jüngera w jego dziennikach wojennych (*Strahlugen* 1949), gdzie autor wspomina podsłuchaną rozmowę na temat rosyjskich więźniów, pracujących przymusowo w okolicach Hanoweru: „Niektórzy z nich to łajdaki. Kradną jedzenie psom”. Jak zauważa Jünger: „Często można odnieść wrażenie, że niemieckie klasy średnie są opętane przez diabła”.

Cała Europa mówi dziś o błyskawicznym tempie, w jakim po wymianie pieniądza życie codzienne w Niemczech powróciło do normy, a we wszystkich dziedzinach rozpoczęła się odbudowa. Nie ulega wątpliwości, że w żadnym innym kraju ludzie nie pracują tak ciężko i tak długo jak Niemcy. Wiadomo też, że od pokoleń panował tutaj kult pracy, a obecna pracowitość Niemców wydaje się na pierwszy rzut oka potwierdzać opinię, że jest



to nadal potencjalnie najgroźniejszy naród europejski. Co więcej, istnieje wiele silnych bodźców, skłaniających do pracy. Szerzy się bezrobocie, a pozycja związków zawodowych jest tak słaba, że robotnicy nawet nie próbują się domagać wynagrodzenia za nadgodziny i często nie powiadamiają związków o tym, że są wykorzystywani. Sytuacja mieszkaniowa jest gorsza niż mogłaby wskazywać duża liczba nowych budynków. Rzecz w tym, że gmachy urzędowe, przeznaczone dla wielkich spółek przemysłowych i ubezpieczeniowych, mają niekwestionowane pierwszeństwo przed budynkami mieszkalnymi, wskutek czego ludzie wolą chodzić do pracy w soboty i niedziele niż zostawać w swoich przeludnionych mieszkaniach. W dziedzinie budownictwa, podobnie jak w niemal wszystkich sferach niemieckiego życia, dokłada się wszelkich starań (często w bardzo spektakularny sposób), żeby stworzyć kopię przedwojennych warunków ekonomicznych i przemysłowych; niewiele natomiast robi się dla dobra zwykłych ludzi.

Jednakże żaden z tych faktów nie może wytłumaczyć atmosfery gorączkowej krzątaniny, której towarzyszy dość mizerna produkcja. Pod zewnętrzną warstwą pozorów stosunek Niemców do pracy uległ głębokiej przemianie. Dawna rzetelność, dążąca do doskonałości ukończonego produktu niezależnie od warunków pracy, ustąpiła miejsca ślepej konieczności bycia zajęтым, chciwemu pragnieniu, żeby o każdej porze dnia mieć coś do roboty. Kiedy się patrzy na Niemców – jak pracowicie brną przez rumowisko swojej tysiącletniej historii, wzruszając ramionami na widok zniszczonych zabytków i reagując niechęcią na jakąkolwiek wzmiankę o grozie, z której reszta świata nie potrafi się otrząsnąć – można dojść do wniosku, że ustawiczna krzątanina stała się ich głównym środkiem obrony przed rzeczywistością. I chciałoby się zawołać: ale to jest nierzeczywiste! Rzeczywiste są ruiny, rzeczywiste są minione okropności, rzeczywiste są zmarli, o których zdążyliście już zapomnieć. Niemcy jednak są jak żywe duchy, których nie wzrusza już mowa i przekonywanie, spojrzenie ludzkich oczu i żalobny smutek ludzkich serc.

Jest oczywiście wielu takich Niemców, do których ten opis nie pasuje. Przede wszystkim jest Berlin, którego mieszkańcy

pozostali wewnątrznie nietknięci pośród najstraszliwych fizycznych zniszczeń. Nie wiem, dlaczego tak się dzieje, ale obyczaje, maniere, sposób mówienia, podejście do ludzi są tutaj w najdrobniejszych szczegółach tak absolutnie różne od wszystkiego, co się widzi i czemu trzeba stawić czoło w pozostałych częściach Niemiec, że Berlin wydaje się innym krajem. W Berlinie nie ma i najwyraźniej nigdy nie było urazy do zwycięzców. Kiedy pierwsze naloty dywanowe z Anglii zaczęły obierać miasto w perzynę, Berlińczycy podobno wyczołgali się z piwnic i patrząc, jak znika jeden kwartał po drugim, mówili: „No, jeśli Angole nadal tak zamierzają robić, to niedługo będą musieli przywieźć z sobą własne domy”. Nie ma tutaj zakłopotania ani poczucia winy, lecz uczciwe i drobiazgowo zdanie sprawy z tego, co na początku wojny stało się z berlińskimi Żydami. A przede wszystkim mieszkańcy Berlina nadal całym sercem nienawidzą Hitlera, i choć mają więcej powodów od innych Niemców, żeby czuć się pionkami w międzynarodowej polityce, wcale nie czują się bezsilni, lecz są przekonani, że ich postawa na coś się przydaje; w razie czego, przynajmniej drogo sprzedadzą swoje życie.

Berlińczycy pracują równie ciężko, jak inni ludzie w Niemczech, ale są mniej zajęci; zawsze znajdują czas, żeby oprowadzić nas po ruinach i z pewnym namaszczeniem wyliczyć nazwy ulic, których już nie ma. Trudno w to uwierzyć, ale jest coś z prawdy w twierdzeniu Berlińczyków, że Hitlerowi nigdy nie udało się ich całkiem pokonać. Są zdumiewająco dobrze poinformowani, zachowali swoje poczucie humoru i charakterystyczną, ironiczną życzliwość. Jedyna zmiana, jaka zaszła w ludziach – oprócz tego, że stali się trochę smutniejsi i mniej skorzy do śmiechu – polega na tym, że „czerwony Berlin” jest teraz radykalnie antykomunistyczny. Ale i tutaj zaznacza się wyraźna różnica między Berlinem a resztą Niemiec: tylko Berlińczycy zadają sobie trud ukazywania wyraźnych podobieństw pomiędzy Hitlerem i Stalinem i tylko oni podkreślają, że nie mają oczywiście nic przeciwko Rosjanom – rzecz szczególnie niezwykła, jeśli się pamięta, co się stało z Berlińczykami, którzy w pierwszych miesiącach okupacji witali Armię Czerwoną

jak prawdziwą wyzwolicielkę, i co się nadal z nimi dzieje w sektorze wschodnim.

Berlin jest wyjątkiem, ale niestety nie bardzo ważnym. Miasto pozostaje bowiem szczelnie zamknięte i ma nikłe związki z resztą kraju, jeśli nie liczyć tego, że wszędzie spotyka się ludzi, którzy z powodu niepewnej sytuacji przenieśli się z Berlina do zachodnich stref okupacyjnych i teraz bardzo się skarżą na samotność i na uczucie obrzydzenia. Tak naprawdę sporo jest Niemców, którzy są „inni”, ale zużywają oni całą energię na przedzieranie się przez otaczającą ich duszną atmosferę i pozostają całkowicie odosobnieni. W pewnym sensie ludzie ci są psychologicznie bardziej na uboczu niż w najgorszych latach hitlerowskiego terroru. W ostatnich latach wojny istniało przynajmniej coś w rodzaju opozycyjnej solidarności między ludźmi, którzy z takich lub innych powodów byli przeciwko reżimowi. Wspólnie wypatrywali dnia klęski nazistów, a ponieważ poza kilku znanymi wyjątkami nie mieli zamiaru przyspieszać nadejścia tego dnia, mogli się cieszyć urokami na poły wyimaginowanego buntu. Niebezpieczeństwo zawarte w samej nawet myśli o oporze stwarzało poczucie solidarności, tym bardziej krzepiącej, że można ją było wyrażać nieuchwytnymi dla innych gestami, takimi jak szczególny rodzaj spojrzenia czy uścisk ręki, które nabierały zupełnie nieproporcjonalnego znaczenia. Przemiana tej egzaltowanej bliskości w obliczu niebezpieczeństwa w prymitywny egoizm i wszechobecną płytkość powojennego życia była dla wielu ludzi naprawdę bolesnym doznaniem. (Dziś, we wschodniej strefie okupacyjnej – z jej policyjnym reżimem, tym razem niemal powszechnie znienawidzonym przez ludność – daje się zauważyć, że atmosfera koleżeństwa, bliskości i dyskretnego języka znaków jest o wiele bardziej wyrazista niż pod rządami nazistów, tak że często to właśnie najbardziej wartościowi ludzie z tej strefy mają trudności z podjęciem decyzji o przeniesieniu się na zachód).

Być może najsmutniejsze w tej smutnej historii jest fiasko trzech środków, zastosowanych przez zachodnich aliantów do rozwiązania moralnych, ekonomicznych i politycznych problemów

Niemiec. Oczywiście denazyfikacja, przywrócenie wolnej inicjatywy i federalizacja nie są przyczyną obecnego stanu Niemiec, pomogły one jednak w ukryciu, a tym samym w utrwaleniu moralnego pomieszania, ekonomicznego chaosu, społecznej niesprawiedliwości i politycznej niemocy.

Denazyfikacja opierała się na przeświadczeniu, że istnieją obiektywne kryteria ukazujące nie tylko wyraźne różnice między nazistami a nienazistami, lecz także w obrębie całej nazistowskiej hierarchii, od pomniejszego sympatyka po zbrodniarza wojennego. Cały ten system kryteriów, takich jak okres członkostwa w partii, zajmowane stanowiska i urzędy, data wstąpienia do NSDAP itd., był od samego początku bardzo skomplikowany i dotyczył prawie wszystkich. Rzecz jasna, ci bardzo nieliczni, którzy zdołali przetrwać w hitlerowskich Niemczech poza głównym nurtem życia, byli – i słusznie – zwolnieni z weryfikacji. Jednakże dołączyła do nich duża grupa bardzo różnych postaci, które miały na tyle szczęścia, przezorności lub wpływów, by uniknąć wielu przykrości wynikających z członkostwa w partii; byli to ludzie, którzy w istocie zajmowali ważne stanowiska w nazistowskich Niemczech, ale nie zażądano od nich przejścia przez proces denazyfikacji. Niektórzy z tych panów, głównie z wyższych klas średnich, zdążyli już do tej pory nawiązać jawne kontakty ze swoimi kolegami, którzy mieli mniej szczęścia i zostali uwięzieni za zbrodnie wojenne. Szukający kontaktu robią to po części w celu uzyskania porady w sprawach ekonomicznych i przemysłowych, ale też dlatego, że w końcu znudziła im się hipokryzja. Niesprawiedliwości popełniane w trakcie denazyfikacji były proste i monotonne: oto zatrudniony przez miasto śmieciarz, który pod rządami Hitlera był zmuszony wstąpić do partii albo szukać sobie innej pracy, zostaje schwytyany w denazyfikacyjną sieć, podczas gdy jego zwierzchnicy albo unikają kary – bo wiedzą, jak się załatwia takie sprawy – albo dostają taki sam wyrok jak on, przy czym dla nich jest to oczywiście coś znacznie mniej dotkliwego.

Gorsze od tych codziennie popełnianych niesprawiedliwości było to, że denazyfikacja, która miała ustalić wyraźne rozróżnienia moralne i polityczne w chaosie całkowicie zdeorientowane-

go narodu, w istocie przyczyniła się do zamazania nawet tych kilku prawdziwych rozróżnień, które przetrwały reżim nazistowski. Aktywni przeciwnicy reżimu musieli przecież wstępować do organizacji nazistowskiej, żeby zakamuflować swoje nielegalne działania, a jednak później członkowie takich grup oporu wpadli w tę samą sieć, co ich wrogowie, ku wielkiej ucieście tych ostatnich. Teoretycznie istniała możliwość przedstawienia dowodów na działalność antynazistowską; trudno jednak było przekonać urzędników okupacyjnych, niemających pojęcia o zawiłościach rządów terroru, a poza tym istniało niebezpieczeństwo, że pozwany, demonstrując aż nazbyt przekonująco, że był zdolny do niezależnego myślenia i wyrotowego działania, narazi się władzom, które, jakby nie było, interesowały się przede wszystkim zaprowadzeniem ładu i pokoju.

Nie można jednak powiedzieć, że to program denazyfikacji stłumił w Niemczech nowe formacje polityczne, które mogły ewentualnie wyrosnąć z oporu przeciwko nazistom; przede wszystkim bowiem sam ruch oporu był bardzo słaby. Nie ulega natomiast wątpliwości, że denazyfikacja stworzyła pewną szkodliwą wspólnotę interesów wśród mniej lub bardziej skompromitowanych, którzy w swoim czasie z powodów oportunistycznych stali się mniej lub bardziej przekonanymi nazistami. W tej potężnej grupie o nieco podejrzanym charakterze nie ma miejsca ani dla ludzi, którzy zachowali przyzwoitość, ani dla tych, których udział w ruchu nazistowskim miał charakter spektakularny. Jednakże to wykluczenie nie opiera się na określonych przekonaniach politycznych: eliminowanie zdeklarowanych antynazistów nie dowodzi, że pozostali są zdeklarowanymi nazistami, a wyłączenie „słynnych” nazistów nie oznacza, że inni darzą nazizm nienawiścią. Jest po prostu tak, że program denazyfikacji stanowił bezpośrednie zagrożenie dla życia i mienia, a większość ludzi próbowała złagodzić związane z tym napięcie poprzez nieustanne zapewnianie się nawzajem, że całej sprawy nie należy brać zbyt poważnie. Takie zapewnienia można przyjąć jedynie od kogoś, kto jest w równie wysokim albo w równie niskim stopniu skompromitowany, jak my sami. Zarówno ci, którzy stali się nazistami z przekonania, jak i ci, któ-

rzy zachowali przyzwoitość, są postrzegani jako element obcy i niebezpieczny, po części dlatego, że nie można ich przestraszyć ich własną przeszłością, ale również dlatego, że samo ich istnienie jest żywym dowodem na to, że stało się coś bardzo poważnego, że zostały popełnione jakieś uczynki o zasadniczym znaczeniu. Doszło więc do tego, że nie tylko aktywni naziści, ale również zdeklarowani antynaziści nie mogą dziś w Niemczech pełnić żadnych wpływowych funkcji ani zajmować stanowisk w aparacie władzy. Oto najbardziej znaczący symptom niechęci niemieckiej inteligencji do tego, by poważnie traktować własną przeszłość czy brać na swoje barki ciężar odpowiedzialności pozostawiony przez hitlerowski reżim.

Wspólnota interesów, istniejąca pośród bardziej lub mniej skompromitowanych, jest wzmacniana przez powszechny w Niemczech – i nie tylko w Niemczech! – stosunek do oficjalnych kwestionariuszy. W przeciwieństwie do Anglosasów i Amerykanów, Europejczycy z kontynentu nie zawsze wierzą w sens mówienia absolutnej prawdy, kiedy jakiś oficjalny organ zadaje kłopotliwe pytania. W krajach, w których istniejący system prawny nie pozwala obywatelowi być świadkiem we własnej sprawie, kłamstwo nie jest uważane za wielki grzech, jeśli akurat prawda zmniejsza czyjeś szanse. Stąd w przypadku wielu Niemców zachodzi rozbieżność pomiędzy ich odpowiedziami w wojskowo-rządowych kwestionariuszach, a prawdą, jaką znają ich sąsiedzi; kwitnie obłuda.

Jednak tym, co sprawiło, że denazyfikacja się nie powiodła, nie była nawet świadoma nieuczciwość. Ogromnie wielu Niemców, zwłaszcza tych najlepiej wykształconych, najwyraźniej nie potrafi już mówić prawdy, nawet jeśli tego chce. Wszyscy ci, którzy po 1933 roku stali się nazistami, ulegli jakiemuś rodzajowi presji, która sięgała od zwykłego strachu o życie i mienie, przez różne względy związane z karierą zawodową, po refleksję nad „nieodpartym biegiem historii”. W przypadku presji fizycznej czy ekonomicznej istniała zapewne możliwość hipokryzji, cynicznego zdobywania owej absolutnie niezbędnej legitymacji partyjnej. O dziwo jednak, tylko bardzo niewielu Niemców – jak się wydaje – było zdolnych do takiego zdrowe-

go cynizmu. Tym, co ich niepokoiło, nie była sama legitymacja, lecz właśnie hipokryzja, tak że wstępując pod przymusem do partii, często przyjmowali też wymagane poglądy, aby zrzucić brzemień obłudy. Dziś ludzie ci wykazują osobliwą skłonność do pamiętania tylko tej początkowej presji, która zresztą była faktem; natomiast swoją późniejszą aprobatę dla doktryny nazistowskiej, wypowiedzianą przez sumienie, tłumaczą nieco mętnie tym, że to właśnie sumienie wprowadziło ich w błąd: rzecz istotnie niesprzyjająca postępowi moralnemu.

Z pewnością napór codziennego życia, całkowicie przenikniętego nazistowską doktryną i praktyką, nie był łatwy do zniesienia. Sytuacja antynazisty przypominała sytuację osoby normalnej, która trafia do zakładu dla umysłowo chorych, gdzie wszyscy pacjenci cierpią na identyczne urojenie; w takich warunkach trudno ufać własnym zmysłom. Do tego dochodziło nieustanne napięcie, związane z koniecznością zachowywania się według reguł nienormalnego otoczenia, będącego skądinąd jedyną dotykającą rzeczywistością, w której człowiek nigdy nie mógł sobie pozwolić na utratę orientacji. Wymagało to stałej świadomości całego własnego życia, napiętej uwagi, która nigdy nie mogła szukać ulgi w automatycznych reakcjach, do jakich wszyscy się uciekamy, żeby radzić sobie z wieloma codziennymi sytuacjami. Nieobecność takich automatycznych reakcji jest głównym elementem lęku przed nieprzystosowaniem; i choć obiektywie rzecz biorąc, w przypadku społeczeństwa nazistowskiego nieprzystosowanie oznaczało, że jest się zdrowym na umyśle, to nacisk wywierany na nieprzystosowaną jednostkę był równie wielki jak w normalnym społeczeństwie.

Panujący dziś w Niemczech ogromny zamęt moralny – pokłosie tej sfabrykowanej przez nazistów mieszanki prawdy i rzeczywistości – jest czymś więcej niż amoralnością i ma głębsze przyczyny niż zwykła niegodziwość. Tak zwani dobrzy Niemcy, wypowiadając sądy moralne na temat samych siebie i innych ludzi, często są równie dalecy od prawdy jak ci, którzy po prostu w ogóle nie chcą uznać, że w Niemczech stało się coś złego lub odbiegającego od normalności. Istnieje spora liczba Niemców, którzy trochę nawet przesadzają, mówiąc o winie

niemieckiej w ogóle i o swojej własnej winie w szczególności. Stają się oni dziwnie speszeni, kiedy muszą wyraźnie sformułować swoje opinie; potrafią robić z igły widły, a nie zauważają prawdziwych potworności. Jedną z odmian owego zamętu polega na tym, że Niemcy, którzy wyznają własne grzechy, są w wielu przypadkach całkowicie niewinni w zwyczajnym, ziemskim sensie słowa, podczas gdy ci, którzy naprawdę zrobili coś złego, mają najspokojniejsze sumienia na świecie. Opublikowany niedawno powojenny dziennik Knuta Hamsuna, cieszący się w Niemczech dużym powodzeniem, jest wyjątkowo wyrazistym świadectwem tej straszliwej niewinności, która przekształca się w manię prześladowczą, kiedy spotka się z osądem moralnie nienaruszonego świata.

Dzienniki Ernsta Jüngerera z czasów wojny są bodaj najlepszym i najbardziej uczciwym zapisem ogromnych trudności, na jakie natrafia człowiek przyzwoity, próbujący zachować swoje wzorce prawdy i moralności w świecie, w którym prawda i moralność utraciły jakąkolwiek widzialną postać. Pomimo niewątpliwego wpływu wcześniejszych pism Jüngerera na niektórych członków nazistowskiej inteligencji, on sam był aktywnym antynazistą od pierwszych do ostatnich dni reżimu, pokazując, że staromodne pojęcie honoru, niegdyś powszechne wśród pruskich oficerów, jest wystarczającą podstawą indywidualnego oporu. A jednak nawet ta niezaprzeczalna przyzwoitość nie brzmi całkiem przekonująco; jest tak, jakby moralność przestała działać i stała się pustą skorupą, do której osoba, która przez cały dzień musi żyć, funkcjonować i walczyć o przetrwanie, chroni się tylko w nocy, szukając odosobnienia. Dzień i noc są dla siebie nawzajem koszmarem. Zastrzeżony dla pory nocnej osąd moralny lęka się, że zostanie ujawniony w ciągu dnia, a życie za dnia upływa w trwodze przed głosem czystego sumienia, które funkcjonuje tylko w nocy.

Sytuacja moralna w kraju u schyłku wojny była bardzo skomplikowana, nic więc dziwnego, że najpoważniejszy błąd amerykańskiej polityki denazyfikacyjnej został popełniony już na samym początku, kiedy to próbowano uczulić sumienie narodu niemieckiego na potworność zbrodni popełnionych w je-



go imieniu, w warunkach zorganizowanego współsprawstwa. W pierwszych dniach okupacji alianckiej pojawiły się wszędzie plakaty ze zdjęciami, ukazującymi okropności Buchenwaldu, z palcem wycelowanym w widza i z napisem: „Jesteś winny.” Dla większości ludzi zdjęcia te były pierwszą autentyczną informacją na temat tego, co zostało zrobione w ich imieniu. Jakże mogli czuć się winni, skoro wcześniej nie wiedzieli nawet, co się stało? Widzieli przede wszystkim ten oskarżycielski palec, najwyraźniej wymierzony w niewłaściwą osobę. Ów błąd sprawiał, że uważali cały plakat za kłamstwo propagandowe.

Tak przynajmniej mówi opowieść, którą słyszy się w Niemczech na każdym kroku. Brzmi ona całkiem prawdziwie, nie wyjaśnia jednak bardzo gwałtownej, do dziś żywej reakcji na owe plakaty; nie wyjaśnia też ostentacyjnego lekceważenia treści samych zdjęć. Zarówno ta gwałtowność, jak i lekceważenie są wywołane raczej przez ukrytą treść plakatu niż przez zawarty w nim oczywisty błąd. Bo choć ludność niemiecka nie wiedziała o wszystkich zbrodniach nazistowskich, a nawet świadomie była utrzymywana w niewiedzy co do ich prawdziwej natury, naziści zadbali o to, żeby każdy Niemiec znał jakąś potworną historię: nie musiał mieć szczegółowej wiedzy o wszystkich okropnościach popełnionych w jego imieniu, by zrozumieć, że i tak jest współsprawcą niewyobrażalnych zbrodni.

Jest to opowieść pełna smutku, którego nie umniejsza fakt, że w tych okolicznościach alianci właściwie nie mieli wyboru. Jediną możliwą alternatywą dla denazyfikacji była rewolucja: spontaniczny wybuch gniewu Niemców przeciwko tym wszystkim, których znano jako prominentów nazistowskiego reżimu. Niekontrolowana i krwawa, jak każde tego rodzaju powstanie, z pewnością przyniosłaby ona lepsze wzorce sprawiedliwości niż papierowa procedura. Ale rewolucja nie wybuchła, i to wcale nie dlatego, że trudno ją było zorganizować pod okiem czterech obcych armii. Jest więcej niż prawdopodobne, że nie trzeba było żadnego żołnierza, niemieckiego czy obcego, aby chronić rzeczywistych winowajców przed gniewem ludu. Taki gniew po prostu dziś nie istnieje i najwidoczniej nigdy nie istniał.

Program denazyfikacji był nie tylko niedostosowany do sytuacji moralnej i politycznej panującej pod koniec wojny; zderzył się on szybko z amerykańskimi planami na rzecz odbudowy kraju i reedukacji Niemców. Odbudowa niemieckiej gospodarki na zasadach wolnej inicjatywy wydawała się wiarygodnym krokiem antynazistowskim, ponieważ gospodarka nazistowska miała charakter planowy, choć nie naruszała – albo nie zdążyła naruszyć – struktur własności w kraju. Jednakże właściciele fabryk byli „dobrymi nazistami”, a w każdym razie zdecydowanie popierali system, który w zamian za pewne ustępstwa w zakresie prywatnej kontroli nad przedsiębiorstwami obiecywał oddać cały europejski handel i przemysł w niemieckie ręce. Pod tym względem niemieccy przedsiębiorcy nie różnili się od przedsiębiorców w innych krajach doby imperializmu: imperialistycznie myślący biznesmeni nie wierzy w wolną inicjatywę; przeciwnie, uważa on interwencjonizm państwowy za jedyną rękojmię bezpieczeństwa swoich szeroko zakrojonych interesów. Co prawda, w odróżnieniu od klasycznych imperialistów, niemieccy przedsiębiorcy nie kontrolowali państwa, lecz byli wykorzystywani przez partię w jej własnym interesie. Jednak ta różnica, choć na dłuższą metę mogła się okazać rozstrzygająca, nie wystąpiła jeszcze wtedy z pełną siłą.

W zamian za poręczoną przez państwo ekspansję, niemieccy przedsiębiorcy byli gotowi zrezygnować z niektórych swoich bardziej widocznych prerogatyw, zwłaszcza z władzy nad klasą robotniczą. Dlatego właśnie kontrolowany system ekonomiczny, lepiej chroniący interesy pracowników, stał się w oczach klasy robotniczej i wyższej klasy średniej jedną z największych atrakcji reżimu nazistowskiego. Również tutaj nic nie zapowiadało późniejszych faktów, a państwowe – czy raczej partyjne – niewolnictwo, takie jakie znamy z Rosji, nie stało się jeszcze wtedy zagrożeniem dla niemieckich robotników (choć oczywiście w czasie wojny było głównym zagrożeniem dla robotników wszystkich innych krajów europejskich). Rezultat jest taki, że o niemieckiej gospodarce planowej, której nie kojarzono z komunizmem, pamięta się jako o jedynym zabezpieczeniu przed bezrobociem i wyzyskiem.

Ponowne wprowadzenie autentycznie wolnej inicjatywy oznaczało przekazanie fabryk i kontroli nad życiem gospodarczym w ręce ludzi, którzy – nawet jeśli trochę się mylili w ocenie ostatecznych konsekwencji nazizmu – byli zagorzałymi zwolennikami reżimu i czerpali z tego praktyczne korzyści. Jeśli nawet nie mieli pod rządami nazistów realnej władzy, to cieszyli się wszelkimi przywilejami związanymi ze swoim statusem, i to niezależnie od faktycznego członkostwa w partii. A od zakończenia wojny, dzięki niemal nieograniczonej kontroli nad życiem gospodarczym, odzyskują swoją dawną władzę nad klasą robotniczą – to znaczy jedyną klasą społeczną w Niemczech, która, choć przyklasnęła interwencjonizmowi państwowemu jako zabezpieczeniu przed bezrobociem, nigdy nie była sercem po stronie nazistów. Innymi słowy, w czasie, gdy denazyfikacja stanowiła oficjalne hasło polityki aliantów w Niemczech, władza powróciła do ludzi, których nazistowskie sympatie były ogólnie znane, a odebrano ją tym, których nieufność wobec nazistów była jedynym w miarę pewnym faktem w niepewnej skądinąd sytuacji.

Na domiar złego, ta zwrócona przedsiębiorcom władza nie podlegała kontroli, nawet tak słabej jak w czasach Republiki Weimarskiej. Zlikwidowanym przez nazistów związkom zawodowym nie przywrócono ich dawnej pozycji – po części z powodu braku kompetentnego personelu, po części zaś dlatego, że podejrzewano je o antykapitalistyczne przekonania – a wysiłki na rzecz odzyskania niegdysiejszego wpływu na robotników zakończyły się fiaskiem związków, które utraciły nawet tę odrobinę społecznego zaufania, jakim mogły się cieszyć przez wzgląd na dawne czasy.

Komuś patrzącemu z zewnątrz, uporczywe ataki socjalistów na plan Schumana<sup>1</sup> mogą się wydawać absurdalne. Jednak można je zrozumieć (co nie znaczy: usprawiedliwić), jeśli weź-

<sup>1</sup> Robert Schuman, francuski minister spraw zagranicznych, wystąpił z projektem na rzecz europejskiej współpracy przemysłowej, który został urzeczywistniony w 1952 roku poprzez utworzenie Europejskiej Wspólnoty Węgla i Stali (EWWS). Był to początek Europejskiej Wspólnoty Gospodarczej (EWG) (przyp. wyd. amer.).

mie się pod uwagę, że w obecnej sytuacji połączenie przemysłu zagłębia Renu i Ruhry z przemysłem francuskim wygląda na jeszcze bardziej skonsolidowany i lepiej przygotowany atak na standard życia robotników. Wystarczającego powodu do takich podejrzeń dostarcza sam fakt, że rząd w Bonn, często uważany za zwykłą przykrywkę interesów wielkich przemysłowców, tak ochoczo popiera plan Schumana. Niestety bowiem niemieckie klasy średnie ani nie zapomniały przeszłości, ani niczego się z niej nie nauczyły; wierzą one nadal, pomimo licznych doświadczeń pokazujących coś zupełnie przeciwnego, że duża „rezerwa pracy” – czyli wysoki poziom bezrobocia – jest oznaką zdrowej gospodarki i są zadowolone, jeśli w ten sposób udaje im się utrzymywać niskie płace dla robotników.

Sytuację gospodarczą ogromnie komplikuje problem uchodźców, który jest największym problemem ekonomicznym i społecznym dzisiejszych Niemiec. Dopóki ludzie ci nie osiądą gdzieś na stałe, będą stanowili poważne zagrożenie polityczne, właśnie dlatego, że zostali wtrąceni w polityczną pustkę. Podobnie jak stosunkowo niewielu zagorzałych nazistów, którzy wciąż jeszcze żyją w Niemczech i którzy niemal bez wyjątku byli członkami SS, wypędzeni mają jasno sprecyzowany program polityczny i mogą liczyć na pewną grupową solidarność – dwa elementy wyraźnie nieobecne we wszystkich pozostałych warstwach ludności. Ich program polega na odbudowaniu potęgi Niemiec, dzięki której mogliby powrócić do swoich domów na Wschodzie i wziąć odwet na ludziach, którzy ich stamtąd wygnali. Na razie obracają swoją nienawiść i pogardę przeciwko rodzimej ludności niemieckiej, która przyjęła ich bez szczególnych oznak braterstwa.

W przeciwieństwie do problemów, związanych z pozostałościami ruchu nazistowskiego, problem uchodźców mógłby zostać rozwiązany przez podjęcie zdecydowanych i inteligentnych kroków ekonomicznych. Wskutek niepodjęcia takich kroków uchodźcy znaleźli się w sytuacji, w której właściwie nie mieli innego wyjścia poza założeniem własnej partii, jeśli chcieli, żeby ich interesy w ogóle były reprezentowane. Niemała w tym wina obecnej władzy, a konkretnie haseł o wolnej inicja-

tywie, tak jak ją rozumieją – czy raczej nie rozumieją – sami Niemcy. Fundusze publiczne idą na kredytowanie dużych przedsiębiorstw, natomiast niemal zupełnie lekceważy się wspieranie drobnej przedsiębiorczości, zwłaszcza w postaci spółdzielni produkcyjnych (wielu uchodźców to wykwalifikowani robotnicy i rzemieślnicy). Wysokość wsparcia finansowego dla uchodźców jest różna w poszczególnych landach, jednak niemal zawsze są to sumy beznadziejnie niskie, nie tylko w sensie rzeczywistej pomocy, ale również w proporcji do ogólnego budżetu. Najnowsza propozycja rządu w Bonn dotycząca obniżenia podatków od działalności gospodarczej – wyraźny wskaźnik polityki ekonomicznej rządu – ograniczyłaby fundusze dla uchodźców jeszcze bardziej drastycznie. To, że władze okupacyjne sprzeciwiły się temu pomysłowi, może dawać pewną nadzieję, że władze amerykańskie zaczynają rozumieć, iż hasło o wolnej inicjatywie budzi w Niemczech, i w ogóle w Europie, inne skojarzenia niż w Stanach Zjednoczonych.

Mało kto zdaje sobie wyraźnie sprawę z tej odmienności i tak naprawdę jest to jedna z głównych przeszkód, na jakie napotyka amerykańska polityka w Europie. System amerykański, w którym władza grup zarządzających przemysłem posiada przeciwwagę we władzy organizacji pracowniczych, byłby raczej nie do przyjęcia przez europejskiego wyznawcę wolnej inicjatywy. W Europie bowiem związki zawodowe, nawet w swoich najlepszych latach, nigdy nie należały do grup o ugruntowanej władzy, lecz zawsze wiodły niepewny żywot z lekka buntowniczej siły, prowadzącej ze zmiennym skutkiem odwieczną walkę z pracodawcami. Poza tym w Ameryce istnieje pewnego rodzaju niechęć – podzielana przez pracodawców i przez pracobiorców – wobec uciekania się do interwencji państwa; niekiedy sama groźba arbitrażu państwowego może sprawić, że spierające się strony powracają do dwustronnych negocjacji. W Niemczech natomiast zarówno pracownicy, jak i pracodawcy myślą tylko o jednym: żeby państwo zdecydowanie opowiedziało się po ich stronie. Z wyjątkiem, być może, Skandynawów, żadna europejska wspólnota obywateli nie ma politycznej dojrzałości Amerykanów, dla których pewna doza

odpowiedzialności, to znaczy zachowanie umiaru w dążeniu do własnych korzyści, jest rzeczą niemal oczywistą. Co więcej, Ameryka wciąż jest krajem obfitości i możliwości, tak że mówienie o wolnej inicjatywie nie straciło tam jeszcze sensu, a same rozmiary amerykańskiej gospodarki kłócą się z odgórnym, wszechogarniającym planowaniem. Ale w krajach europejskich, gdzie terytoria narodowe stale się kurczą w porównaniu z możliwościami przemysłu, większość ludzi jest święcie przekonana, że nawet obecny poziom życia może być zagwarantowany tylko wówczas, gdy będzie istnieć jakaś forma planowania, zapewniająca każdemu sprawiedliwy udział w dochodzie narodowym.

Poza czczym i bezpodstawnym gadaniem o amerykańskim „imperializmie” w Europie kryje się nie aż tak bardzo bezpodstawny lęk, że wprowadzenie amerykańskiego systemu ekonomicznego w Europie, czy raczej amerykańskiego poparcia ekonomicznego *status quo*, skończy się katastrofalnym obniżeniem poziomu życia mas społecznych. Społeczna i polityczna stabilność krajów skandynawskich pochodzi między innymi z silnych związków zawodowych, z roli spółdzielczości w życiu ekonomicznym i z mądrze stosowanego interwencjonizmu państwowego. Czynniki te wskazują przynajmniej ogólny kierunek, jaki mogłoby przyjąć rozwiązywanie europejskich problemów ekonomicznych i społecznych, gdyby nie kolidujący wpływ nierozstrzygniętych problemów politycznych i ogólna sytuacja na świecie. W każdym razie w Niemczech system wolnej inicjatywy prędko doprowadził do morderczych praktyk w rodzaju monopolizacji i tworzenia trustów, mimo wszelkich wysiłków władz amerykańskich, próbujących zapobiec tym procesom.

Pod względem politycznym najpoważniejszym aspektem tej sytuacji nie jest, jak można by przypuszczać, rosnące niezadowolone klasy robotniczej. Tragiczna historia niemieckich partii socjalistycznych całkowicie, jak się zdaje, wyczerpała ich witalność; nigdy wcześniej niemiecka klasa robotnicza nie była w tak mało rewolucyjnym nastroju. Jest w ludziach pracy pewna apatia i rozgoryczenie wobec systemu, który „sprzedano” im pod

znakiem handlowym demokracji. Jednakże to rozżalenie raczej nie spowoduje żadnych kłopotów; przeciwnie, jest ono niemal pewną gwarancją, że niemiecka klasa robotnicza zaakceptuje jakikolwiek system władzy, dobry czy zły, traktując go jak rzecz obojętną. Zupełnie odmienną i naprawdę niebezpieczną stroną sprawy jest to, że dawny lęk przed „proletaryzacją” otrzymał nową pożywkę, ponieważ sytuacja robotników stała się bardziej beznadziejna, niepewna i opłakana niż przedtem.

Ów lęk ogarnia przede wszystkim klasy średnie, które po raz kolejny straciły pieniądze na reformie walutowej, w przeciwieństwie do przemysłowców, których fortuny przetrwały w postaci nieruchomości. Status finansowy Niemców z klas średnich – zwłaszcza jeśli stracili majątek w bombardowaniach albo są uchodźcami – nie różni się od statusu przeciętnej rodziny robotniczej. A perspektywa dzielenia przez całe życie losu robotnika jest naprawdę przykra.

Pragnąc tego uniknąć, młodzi ludzie starają się rozpaczliwie wygospodarować parę marek, żeby wstąpić na któryś z licznych uniwersytetów – a wszystkie one są przeludnione. Jest to dla młodych jedyna szansa na zachowanie statusu członków klasy średniej i uniknięcie nędzy sproletaryzowanego życia. Wszędzie w Niemczech słyszy się opinię, iż za kilka lat będzie tu tylu prawników, lekarzy, nauczycieli, historyków sztuki, filozofów i teologów, że utworzą oni kilometrowe kolejki po darmowy posiłek. A większość z tych potencjalnie bezrobotnych intelektualistów zdobędzie stopnie naukowe za cenę potwornych wyrzeczeń; wielu studentów żyje dziś za sześćdziesiąt, siedemdziesiąt marek miesięcznie, co oznacza chroniczne niedożywienie i całkowity brak nawet najskromniejszych przyjemności, takich jak szklanka wina czy wieczór w kinie. Wymagania akademickie są na ogół niewiele niższe niż kiedyś, tak że fanatyczne poświęcenie, z jakim ci młodzi ludzie oddają się studiowaniu – często z powodów zgoła nienaukowych – jest zakłócanie jedynie przez powracające okresy ciężkiej pracy fizycznej, dzięki której można zarobić trochę dodatkowych pieniędzy.

Nikt w Niemczech raczej nie wątpi, że te ogromne ofiary pokolenia studentów muszą się skończyć wielkim rozczarowa-

niem, ale i nikt chyba specjalnie się tym nie przejmuje. Jedy-  
nym rozwiązaniem byłoby zamknięcie pewnej liczby uniwersy-  
tetów, połączone z bezlitosnym odsiewem absolwentów szkół  
średnich, a może i wprowadzenie skądinąd wątpliwego syste-  
mu francuskiego, w którym liczba studiujących jest z góry okre-  
ślona przez liczbę miejsc. Zamiast rozważyć którąś z tych moż-  
liwości, rząd bawarski całkiem niedawno otworzył kolejny,  
czwarty już uniwersytet w Bawarii, a francuskie władze okupa-  
cyjne, w jakimś nieroztropnym impulsie poprawienia stanu  
niemieckiej kultury, spowodowały otwarcie nowego uniwersy-  
tetu w Moguncji – co oznacza, że sześć tysięcy studentów przy-  
byłych do tego niemal całkowicie zniszczonego miasta pogorszy  
i tak już beznadziejną sytuację mieszkaniową. W obecnych wa-  
runkach trzeba by doprawdy jakiejś desperackiej odwagi, żeby  
doprowadzić do opróżnienia uniwersytetów; byłoby to jak po-  
zbawienie pogrążonego w rozpacz człowieka jego ostatniej  
szansy, nawet jeśli jest to szansa hazardzisty. Można się tylko  
zastanawiać, jaki bieg przyjmie w Niemczech życie polityczne,  
kiedy cała klasa sfrustrowanych i przymierających głodem in-  
telektualistów zasili obojętne i ponure społeczeństwo.

Nawet ci obserwatorzy polityki aliantów w Niemczech,  
którzy sceptycznie patrzyli na denazyfikację i widzieli, że sys-  
tem wolnej inicjatywy może jedynie doprowadzić do wzrostu  
politycznie niepożądanych elementów, pokładali dużą nadzie-  
ję w programie federalizacji, zgodnie z którym Niemcy zosta-  
ły podzielone na landy o znacznej władzy lokalnych samorzą-  
dów. Rzecz wydawała się słuszna z wielu względów: podział  
na landy miał zapobiegać kumulacji władzy w jednych ręk-  
kach i tym samym uśmierzać zrozumiałe choć przesadne lęki  
krajów sąsiadujących z Niemcami; miał przygotowywać naród  
niemiecki na oczekiwaną z nadzieją federalizację Europy; miał  
uczyć oddolnej demokracji na poziomie wspólnot lokalnych,  
gdzie ludzie mają konkretne interesy i zwykle wiedzą, na  
czym stoją. W ten sposób można było stworzyć przeciwwagę  
dla nazistowskiej manii wielkości, która nauczyła Niemców  
myśleć w kategoriach całych kontynentów i planować na całe  
stulecia.



Jednakże fiasko rządów landowych jest już niemal przesądzone. Jest to fiasko w jedynej dziedzinie życia politycznego, w której Niemcy niemal od początku okupacji alianckiej byli pozostawieni samym sobie i w której sukces lub porażka nie zależały od miejsca Niemiec na międzynarodowej scenie politycznej. Oczywiście winę za porażkę rządów lokalnych można w pewnym stopniu złożyć na ogólny klimat życia niemieckiego stworzony przez denazyfikację oraz na społeczne konsekwencje bezlitosnej polityki gospodarczej; ale takie wyjaśnienie brzmi wiarygodnie tylko wtedy, gdy ktoś rozmyślnie ignoruje naprawdę duży stopień wolności, jaką przyznano niemieckim rządóm landowym. Prawda jest taka, że centralizacja – taka, jaką osiągnęły państwa narodowe i jaką wprowadził w Niemczech nie Hitler, lecz Bismarck – zdołała zniszczyć wszelkie autentyczne pragnienie lokalnej autonomii i osłabić polityczną żywotność wszystkich prowincjalnych czy miejskich ciał politycznych. To, co pozostało z takich tradycji, przybrało beznadziejnie reakcyjny charakter i skostniało w najtańszy rodzaj folkloru. Samorząd lokalny w większości wypadków rozpętuje najbardziej zajadłe lokalne konflikty, powodując chaos wszędzie tam, gdzie brak wystarczająco silnej władzy, która by uspokoiła wojujące frakcje. W sytuacji, gdy element odpowiedzialności za sprawy publiczne czy wręcz dbałości o dobro narodu jest wyraźnie nieobecny, lokalna polityka ma skłonność do szybkiego ulegania najniższej możliwej formie zwykłej korupcji. Wątpliwa polityczna przeszłość wszystkich „doświadczonych” (bo „niedoświadczonych” zdążono już do tej pory bezlitośnie wyeliminować) oraz niskie pensje urzędników cywilnych wspólnie otwierają drzwi wszelkim rodzajom niegospodarności: wielu urzędników łatwo daje się szantażować, a innym, jeszcze liczniejszym, trudno oprzeć się pokusie dorobienia do pensji przez przyjmowanie łapówek.

Rząd w Bonn ma słabe związki bezpośrednie z rządami landów: ani one go nie kontrolują, ani on nie sprawuje żadnej zauważalnej kontroli nad nimi. Jedynymi funkcjonującymi łącznikami między Bonn a rządami landów są aparaty partyjne, które mają decydujący głos we wszystkich sprawach personal-

nych i administracyjnych i które, w przeciwieństwie do zbudowanej z „małych państw” struktury kraju, są bardziej scentralizowane niż kiedykolwiek wcześniej i dlatego reprezentują jedyną widzialną władzę.

Jest to groźna sytuacja, ale sama w sobie niekoniecznie musi być najgorszą rzeczą, jaka mogła się zdarzyć. Prawdziwy kłopot wiąże się z naturą aparatów partyjnych jako takich. Otóż obecnie istniejące partie są kontynuacją partii przedhitlerowskich, to znaczy partii, których zniszczenie przyszło Hitlerowi ze zdumiewającą łatwością. W wielu przypadkach podlegają one kierownictwu tych samych ludzi oraz dominacji dawnych ideologii i dawnych metod działania. Jednakże tylko metody działania zachowały jako taką żywotność; ideologie natomiast są podtrzymywane po prostu w imię tradycji oraz dlatego, że niemiecka partia nie może istnieć bez jakiegoś *Weltanschauung* [światopoglądu]. Nie można nawet powiedzieć, że te ideologie przetrwały z braku czegoś lepszego; jest raczej tak, jakby Niemcy, po doświadczeniach z ideologią nazistowską, doszli do przekonania, że prawie wszystko jest dobre. Aparaty partyjne zajmują się głównie załatwianiem swoim członkom pracy i różnych dodatkowych korzyści i są do tej roli znakomicie przygotowane. Znaczący to, że z reguły przyciągają one najbardziej oportunistyczny element społeczny. Dalekie od zachęcania do jakiegokolwiek inicjatywy, wręcz boją się młodych ludzi z nowymi ideami. Słowem, odrodziły się, ale w wieku starczym. W rezultacie ta odrobina zainteresowania i dyskusji na tematy polityczne, jaka istnieje, pojawia się w małych, pozapartyjnych kręgach i z dala od instytucji politycznych. Każda z tych niewielkich grup – z powodu politycznej pustki i ogólnego rozkładu życia publicznego – jest potencjalnym zalążkiem nowego ruchu: partie bowiem nie tylko nie pozyskały wsparcia niemieckiej inteligencji, ale przekonały również masy, że nie reprezentują ich interesów.

Smutna opowieść o powojennych Niemczech nie jest historią o straconych szansach. Pochłonięci szukaniem niewątpliwych winowajców i wyraźnych błędów przeoczamy zwykle bardziej fundamentalną naukę, jaka płynie z tej opowieści. Koniec końców pozostają dwa pytania: czegoż można oczekiwać

od narodu po dwunastu latach totalitarnych rządów? I czegoż można oczekiwać od władz okupacyjnych, stojących przed niewykonalnym zadaniem postawienia na nogi narodu, który utracił grunt pod stopami?

Warto jednak zapamiętać i postarać się zrozumieć doświadczenie alianckiej okupacji Niemiec, bo bardzo prawdopodobne, że wszyscy zobaczymy za życia jej powtórkę na wielką skalę. Niestety, trudno przypuszczać, by do wyzwolenia narodu spod jarzma totalitaryzmu wystarczyło samo „zniszczenie łączności i centralnej kontroli, [które] mogłoby sprawić, że dzielne narody Rosji uwolnią się od tyranii daleko gorszej niż władza carów”, jak ujął to Winston Churchill w swojej niedawnej mowie na forum Zgromadzenia Rady Europy. Przykład niemiecki pokazuje, że pomoc z zewnątrz raczej nie wyzwala rodzimych sił samopomocy, a władza totalitarna to coś więcej niż najgorsza nawet forma tyranii. Totalitaryzm niszczy korzenie.

Pod względem politycznym obecne warunki życia w Niemczech mają większe znaczenie jako lekcja pogładowa ukazująca konsekwencje totalitaryzmu niż jako demonstracja tak zwanego problemu niemieckiego samego w sobie. Problem ten, podobnie jak inne europejskie problemy, mógłby być rozwiązany jedynie w sfederowanej Europie; jednak nawet takie rozwiązanie wydaje się mało istotne w obliczu nadciągającego kryzysu politycznego najbliższych lat. Jest mało prawdopodobne, by Niemcy, odrodzone czy nieodrodzone, odegrały w nim większą rolę. I między innymi właśnie świadomość tej daremności jakiegokolwiek politycznej inicjatywy z ich strony sprawia, że Niemcy nie chcą stanąć twarzą w twarz z rzeczywistością swojego zniszczonego kraju.

## Koszmar i ucieczka\*

Wśród najnowszych publikacji znam bardzo niewiele książek, które byłyby tak bliskie doświadczeniom współczesnego człowieka. Każdy, kto chce uchwycić powojenny, pofaszystowski stan ducha europejskich intelektualistów, powinien przeczytać „Udział Diabła” – dokładnie, cierpliwie i (nikomu nie uwłaczając) z wyrozumiałością. Mankamenty tej książki są oczywiste, chwilami wręcz irytujące. Powodują u czytelnika zamęt, podobnie jak wcześniej spowodowały go u samego autora. Rzecz jednak w tym, że ów zamęt jest bezpośrednim skutkiem przeżyć, którym autor daje świadectwo i od których nie próbuje uciec. Takie przeżycia i tego rodzaju zamęt będą wspólne dla wszystkich, którzy przetrwali wojnę i którzy nie chcą wracać do złudnego bezpieczeństwa owych „kluczy do historii”, mających pretensje do wyjaśnienia wszystkiego, wszystkich trendów i nurtów dziejowych, a tak naprawdę niebędących w stanie wytłumaczyć choćby jednego rzeczywistego wydarzenia. Rougemont mówi o „koszmarze rzeczywistości”, wobec którego cała nasza intelektualna broń tak żałośnie zawiodła; jeśli popada w zamęt, to dlatego, że rozpaczliwie próbując uniknąć bezpo-

\* Recenzja książki Denisa de Rougemonta, *Udział Diabła* (przekład polski: Andrzej Frybes, Wydawnictwo Wodnika, Warszawa 1992 – przyp. tłum.), zamieszczona w „Partisan Review”, XII/2, 1945.

średniego spotkania z tym koszmarem w duchowej nagości, czerpie z ogromnego i bogatego zasobu tradycyjnych wzorców i wyobrażeń wszystko, co daje nadzieję zrozumienia tych nowych zjawisk, które wstrząsają dawnymi podstawami świata.

Rzeczywistość, o której mowa, to fakt, że „naziści są ludźmi takimi samymi jak my”; koszmar zaś polega na tym, że pokazali oni, dowiedli ponad wszelką wątpliwość, do czego zdolny jest człowiek. Innymi słowy, problem zła będzie fundamentalnym pytaniem życia intelektualnego w powojennej Europie, podobnie jak śmierć stała się fundamentalnym problemem po pierwszej wojnie. Rougemont wie, że przypisywanie wszelkiego zła jednemu porządkowi społecznemu czy społeczeństwu jako takiemu, stanowi „ucieczkę od rzeczywistości”. Zamiast jednak ukazać faktyczną zdolność człowieka do zła i badać pod tym względem naturę ludzką, Rougemont sam ucieka od rzeczywistości, pisząc o naturze Diabła i unikając w ten sposób, mimo całej swojej dialektyki, mówienia o odpowiedzialności człowieka za jego uczynki.

Nawiasem mówiąc, ta ucieczka od rzeczywistości nie jest ucieczką w teologię, jak mógłby sugerować tytuł książki i częste cytaty z *Biblii*. Jest ona ucieczką w literaturę, niekiedy bardzo kiepską. Tworzą ją nie tylko krótkie przypowieści, w których autor naśladuje Nietzschego w najgorszym wydaniu („Kobieta bije mężczyznę”) czy szkice na temat współczesnych obyczajów, przypominające utwory Chestertona, tyle że znacznie mniej błyskotliwe. Znajdziemy tutaj także zdania w rodzaju: „Lubię pisać tylko książki niebezpieczne”, które swoją infantylną próżnością sprawiają, że czytelnikowi trudno traktować całą rzecz poważnie.

Gorsze jednak od infantylizmu (Rougemont należy do pokolenia międzywojennego, któremu nie pozwolono dojrzeć i które z tytułu urodzenia ma niejako prawo do niedojrzałości) jest zupełnie nietrafne podejście do samej sprawy. Nietrafność ta, mówiąc ogólnie, polega na utożsamieniu ludzkiej skłonności do zła, a także samego zła jako takiego, z „niegodziwościami naszych czasów”. Wiedzie to do wprowadzenia na scenę Diabła we własnej osobie; odtąd pełni on funkcję wspólnego mianow-

nika wszelkich odmian zła. Jego istnienie zostaje udowodnione za pomocą zgrabnej sztuczki logicznej w stylu Chestertona („ludzie tkwiący w zabobonach, a przy tym mówiący: «nigdy nie uwierzę w jegomościa z czerwonymi rogami i długim ogonem» – odrzucają wiarę w diabła z powodu swoich wyobrażeń na jego temat, które są zaczerpnięte właśnie z zabobonów”). Mimo to Diabeł jest nikim innym jak personifikacją Heideggerowskiej nicości, która już przez samo swoje „nicestwienie” była rodzajem działającego podmiotu. (Diabeł jest „posłańcem Nicości”, „służy Nicości”, jest „agentem Nicości”, „dąży do Nicości” itd.).

Wszystko to, rzecz jasna, byłoby próbą wyjaśnienia nowych doświadczeń w kategoriach dziewiętnastowiecznych. Jednakże Rougemont idzie dalej: jego „ucieczka od rzeczywistości” jest o wiele bardziej skomplikowana i interesująca dla obserwatora. W znacznej mierze wbrew własnej woli i mimo swych obaw przed „współczesnym gnostycyzmem”, wpada on w najgorsze pułapki gnostycznej spekulacji. Największe pocieszenie stanowi dlań wiara, że w odwiecznej walce między Bogiem a Diabłem, między siłami dobra i zła, zwycięstwo – „z punktu widzenia wieczności” – jest już osiągnięte. Rougemont ufa również, że „wyrządzane przez nas i przez Diabła szkody w niczym nie naruszają Porządku tego świata” i że, w konsekwencji, będziemy dążyć „w tym stuleciu do tego, by stać się bezpośrednimi uczestnikami owego zwycięstwa”. A stąd już tylko krok do konkluzji, że jedyną rzeczą, jaką musimy zrobić, jest „uświęcenie siebie”, po to, by stanąć po słusznej, wieczyście zwycięskiej stronie. Otóż tym, co sprawia, że gnostycyzm stał się tak bardzo atrakcyjny dla myśli współczesnej i pretenduje do roli najbardziej niebezpiecznej i najpowszechniejszej „herezji” naszych czasów, jest właśnie ów metafizyczny oportunizm; ucieczka od rzeczywistości w kosmiczną walkę, w której człowiekowi wystarczy stanąć po stronie sił światła, by zostać zbawionym od sił ciemności; ufność w to, że porządek świata nie może ulec zmianie bez względu na to, co robi człowiek.

Co powiedziawszy, trzeba raz jeszcze gorąco polecić tę książkę. Czy się to komuś podoba, czy nie, jest ona prawdziwym do-

*cument humain*. Bez względu na to, czy zgadzamy się z Deni-  
sem de Rougemontem, należy on do tych nielicznych, którzy,  
według jego własnych słów, „znajdują się wspólnie na okręcie,  
który tonie i jednocześnie na okręcie, który wystrzelił torpedę”.  
Ludzi, którzy to wiedzą, którzy nie chcą uciec z tego niezbyt  
wygodnego położenia, nie jest wielu, ale są oni jedynymi, któ-  
rzy się liczą.

## Obraz piekła

„Właściwym może być zażądanie od Żydów jako formalnych oskarżycieli sadzących Niemców na ławie oskarżonych przed cywilizowanym światem, żeby przygotowali [...] akt oskarżenia. Łatwo jest to zrobić [...]. Krew ofiar Hitlera krzyczy z ziemi. Celem naszego aktu oskarżenia jest wyartykułowanie tego krzyku”.

Jeśli jednak autorzy *Black Book* (Czarnej księgi) myślą, że łatwo jest snuć opowieść o ostatnim dziesięcioleciu, popełniają zasmucający błąd. Niezdarność tej książki, mimo wszystkich jej dobrych intencji, jest tego wystarczającym dowodem. Nie jest to jednak po prostu kwestia technicznej biegłości. To prawda, materiał mógłby być lepiej ułożony, styl mniej dziennikarski, a źródła dobrane bardziej naukowo. Jednakże te i inne ulepszenia uczyniłby jeszcze bardziej oczywistą rozbieżność między samymi faktami, a wszelkim możliwym ich wykorzystaniem do celów politycznych. *Black Book* ponosi porażkę, ponieważ jej autorzy, zanurzeni w chaosie szczegółów, nie byli w stanie rozumieć albo wyjaśnić natury faktów, z którymi się mierzyli.

Fakty są następujące: sześć milionów Żydów, sześć milionów istnień ludzkich, bezbronnych i w większości przypadków niczego niepodejrzewających, zawleczono na śmierć. Metodą, jaką zastosowano, był zmasowany terror. Wpierw pojawiło się wyrachowane lekceważenie, pozbawienie praw i wstyd, kiedy to słabi na ciele zmarli wraz z tymi, którzy byli wystarczająco



silni i nieposłuszni, żeby odebrać sobie samodzielnie życie. Później przyszedł otwarty głód, połączony z przymusową pracą, kiedy ludzie umierali tysiącami, ale w różnym czasie w zależności od swojej wytrzymałości. Na końcu pojawiły się fabryki śmierci – a oni umierali razem, starzy i młodzi, słabi i silni, chorzy i zdrowi; nie jako ludzie, nie jako mężczyźni i kobiety, dzieci i dorośli, chłopcy i dziewczęta, nie jako dobrzy i źli, piękni i brzydzy – lecz sprowadzeni do najmniejszego wspólnego mianownika samego organicznego życia, pogrążeni w najciemniejszej i najgłębszej otchłani pierwotnej równości, jak bydło, jak materia, jak rzeczy, które nie mają ani ciała, ani duszy, ani nawet fizjonomii, na której śmierć mogłaby wycisnąć swoją pieczęć.

To właśnie w tej monstualnej równości bez braterstwa ani człowieczeństwa – równość, którą mogli dzielić z kotami i psami – dostrzegamy, jak gdyby w zwierciadle, obraz piekła.

Poza zdolnością ludzkiego pojmowania znajduje się zdeformowana nikczemność tych, którzy tę równość zaprowadzili. Jednakże równie zdeformowana i równie wykraczająca poza zasięg ludzkiej sprawiedliwości jest niewinność tych, którzy zginęli w tej równości. Komory gazowe były czymś więcej niż to, na co ktokolwiek mógł sobie zasłużyć, a w ich obliczu najgorszy zbrodniarz był niewinny jako nowo narodzone dziecko. Potworności tej niewinności nie czynią również łatwiejszą do zniesienia powiedzenia takie jak „lepiej cierpieć zło, niż je wyrządzać”. Tym co miało znaczenie, było nie tyle to, że ci, których przypadek narodzin skazał na śmierć, byli posłuszni i działali do ostatniej chwili tak samo bez oporu jak ci, których przypadek narodzin skazał na życie (jest to tak dobrze znane, że bezcelowe jest ukrywanie tego). Poza tym był jeszcze fakt, że niewinność i wina nie były już wytworami ludzkiego postępowania, że żadna z możliwych ludzkich zbrodni nie mogłaby pasować do tej kary, żaden wyobraźalny grzech do tego piekła, w którym święty i grzesznik zostali w równym stopniu zdegradowani do statusu możliwych zwłok. Gdy ktoś raz znalazł się w fabryce śmierci, wszystko stawało się przypadkiem znajdującym się całkowicie poza kontrolą tych, którzy dozna-

wali cierpienia, i tych, którzy je zadawali. A w bardzo wielu przypadkach ci, którzy zadawali cierpienie jednego dnia, następnego stawali się tymi, którzy go doznawali.

Ludzka historia nie znała historii trudniejszej do opowiedzenia. Potworna równość w niewinności, która jest jej nieuniknionym *leitmotivem*, niszczy tę właśnie podstawę, na której tworzy się historię – a którą jest nasza zdolność pojmowania wydarzeń, niezależnie od tego, jak bardzo jesteśmy od nich odlegli.

Ta opowieść załamuje się, gdy tylko dochodzimy do historii oporu Żydów i powstania w warszawskim getcie. Jednakże *Black Book* opowiada o tych wydarzeniach jeszcze bardziej niefortunnie niż o innych, poświęcając jedynie dziewięć kiepsko napisanych stron o powstaniu w getcie – nie wspominając nawet przeprowadzonej przez Shlomo Mendelsohna mistrzowskiej analizy tego wydarzenia, która ukazała się w „Menorah Journal” wiosną 1944 roku. Żadnej możliwej do pomyślenia kronice nie mogło się udać zamienienie sześciu milionów umarłych ludzi w argument polityczny. Podjęta przez nazistów próba sfabrykowania nikczemności poza występkiem nie doprowadziła do niczego więcej poza umieszczeniem niewinności poza cnotą. Taka niewinność i taka nikczemność nie ma związku z rzeczywistością, w której istnieje polityka.

Jednakże polityce nazistowskiej zrealizowanej najpełniej w fałszywym świecie propagandy dobrze służyła ta fabrykacja. Gdyby naziści zadowolili się jedynie wniesieniem aktu oskarżenia przeciwko Żydom i rozpropagowaniem poglądu, że istnieją podludzie i nadludzie, nie udałooby im się przekonać zdrowego rozsądku, że Żydzi są podludźmi. Kłamstwo nie wystarczało. Aby im uwierzono, naziści musieli sfabrykować samą rzeczywistość i sprawić, żeby Żydzi wyglądali na podludzi. Tak więc nawet dziś, kiedy staje w obliczu tych okrutnych filmów, zdrowy rozsądek stwierdzi: „Ale oni nie wyglądają jak kryminaliści?”. Albo też, jeśli nie są zdolni do uchwycenia niewinności poza cnotą i występkiem, ludzie powiedzą: „Cóż za straszliwe rzeczy musieli zrobić ci Żydzi, że Niemcy im to zrobili!”.

Wnosząc akt oskarżenia w imieniu absolutnie niewinnych Żydów przeciwko absolutnie winnym Niemcom, autorzy *Black*

*Book* przeoczą fakt, że brak im mocy, aby sprawić, żeby cały naród niemiecki wyglądał na tak winny, jak naziści sprawili, że wyglądali Żydzi – i niech Bóg broni, żeby ktokolwiek kiedykolwiek znów miał taką moc! Ponieważ ustanowienie i utrzymanie tych odróżnień oznaczałoby zainstalowanie piekła na stałe na Ziemi. Bez takiej mocy, bez środków fabrykowania fałszywej rzeczywistości według kłamliwej ideologii jedynym sukcesem propagandy i rozgłosu w stylu, którego ucieleśnienie stanowi ta książka, mogłoby być jedynie uczynienie prawdziwej historii nieprzekonującą. A opis staje się tym bardziej nieprzekonujący, im bardziej okrutne są same wydarzenia. Opowiedziana jako propaganda, cała ta historia nie tylko nie staje się argumentem politycznym – ona nawet nie brzmi prawdziwie.

Ujmując rzecz z politycznego punktu widzenia, fabryki śmierci rzeczywiście stanowiły „zbrodnię przeciwko ludzkości” popełnioną na ciałach Żydów, a gdyby naziści nie zostali pokonani, fabryki śmierci pochłonęłyby ciała bardzo wielu innych ludzi (prawdę mówiąc, Romowie byli eksterminowani wraz z Żydami z mniej więcej tych samych ideologicznych powodów). Żydzi istotnie uprawnieni są do sformułowania tego aktu oskarżenia przeciwko Niemcom, ale wnosząc go, nie należy zapominać, że wypowiada się on w imieniu wszystkich ludów na Ziemi. Równie konieczne jest ukaranie winnych, co przypomnienie, że nie ma kary, która pasowałaby do ich zbrodni. Dla Göringa kara śmierci to niemal żart, a on i oskarżeni wspólnie z nim w Norymberdze wiedzą, że nie możemy zrobić nic więcej, jak tylko sprowadzić na nich śmierć nieco wcześniej niż, tak czy inaczej, by ona przyszła.

Z niewinności poza cnotą i winą poza występkiem, z piekła, w którym z konieczności wszyscy Żydzi byli anielscy, a wszyscy Niemcy diaboliczni, musimy wrócić do realiów polityki. Przyszłość desperacko potrzebuje prawdziwej historii stworzonego przez nazistów piekła. Nie tylko dlatego, że te fakty zmieniły i zatruiły to powietrze, którym oddychamy, nie tylko dlatego, że zamieszkują one teraz nasze sny w nocy i przenikają nasze myśli za dnia – ale również dlatego, że stały się one zasadniczym doświadczeniem i podstawowym nieszczęściem naszych cza-

sów. Tylko w tej podstawie, na której może spocząć nowa ludzka wiedza, może nasz nowy wgląd, nasze nowe wspomnienia i nasze nowe uczynki znaleźć swój punkt wyjścia. Ci, którzy pewnego dnia mogą się poczuć dość silni, żeby opowiedzieć całą tę historię, zdadzą sobie jednak sprawę, że sama w sobie ta opowieść nie może przynieść niczego poza smutkiem i rozpaczą – a w najmniejszym stopniu może ona stanowić argumentację na rzecz jakiegokolwiek konkretnego celu politycznego.

Tylko wspólny temat usprawiedliwia recenzowanie książki Maxa Wienreicha wspólnie z *Black Book*. Jego książka ma wszystkie te zalety, których tej drugiej tak rażąco brakuje, a dzięki swoim wnioskom i uczciwej prezentacji faktów stanowi najlepszy przewodnik po naturze nazistowskiego terroru, jaki dotychczas czytałam.

Trzeźwo napisana dzięki fachowej wiedzy o organizacyjnym układzie nazistowskiej maszyny, większa jej część zajmuje się krokami, poprzez które naziści zrealizowali swój „naukowo” zaplanowany program. Zawiera reprodukcje wielu dokumentów, które Żydowski Instytut Naukowy przemyślnie pozyskał do swoich archiwów, a w dodatku poprawnie je ocenia. Jednakże lista niemieckich naukowców, którzy kolaborowali z Hitlerem nie jest kompletna: można by dodać wiele nazwisk, zwłaszcza z nauk humanistycznych. Ale nawet w tym przypadku książka zapewnia dobry trzon, do którego można doczepić suplementy i dodatki. To samo jest prawdą w odniesieniu do krótkich bibliografii i indeksu. W swoim – zropiałym – podnieceniu wywołanym wieloma nieznanymi dotąd dokumentami oznaczonymi jako „ściśle tajne” i wieloma nowo odkrytymi źródłami dr Weinreich nie zwrócił należytej uwagi na łatwiej dostępne książki i źródła.

Tak się składa, że jest to coś więcej niż kwestia techniczna. Główna teza dra Weinreicha brzmi: „Niemieccy naukowcy zapewnili idee i techniki, które doprowadziły do niespotykanego ludobójstwa i go usprawiedliwiały”. Jest to wysoce kontrowersyjne stwierdzenie. Prawdą jest, że niektórzy wybitni naukowcy zbroczyli ze swojej drogi i zrobili więcej, żeby pomóc nazistom niż większość niemieckich profesorów, którzy stanęli

w szeregu tylko z uwagi na swoją pracę. A zupełnie niewielu z tych wybitnych uczonych zrobiło wszystko, co było w ich mocy, żeby wesprzeć nazistów swoimi pomysłami i technologiami: wśród nich wyróżnili się prawnik Carl Schmitt, teolog Gerhard Kittel, socjolog Hans Freyer, historyk Walter Frank (były dyrektor Instytutu Rzeszy ds. Badań nad Kwestią Żydowską w Monachium) i filozof-egzystencjalista Martin Heidegger. Te nazwiska giną jednak wśród masy materiałów o mniej znanych uczonych i naukowcach o złej reputacji, które dostarcza książka dra Weinreicha. Co więcej, tylko staranna i kompletna bibliografia wszystkich publikacji tych naukowców z epoki przedhitlerowskiej ukazałby ich rzeczywiste stanowisko w świecie nauki. (Rzuca się w oczy brak książek Waltera Franka o ruchu Stoeckera<sup>1</sup> i o Trzeciej Republice, które pokazały silnie antysemickie nastawienie już przed Hitlerem).

Jest również prawdą, że dr Weinreich ma słuszość, obstając przy tym, że Hitler ujawnił jedną ze swoich zasadniczych intuicji dotyczących natury nowoczesnej propagandy, kiedy prosił o argumenty „naukowe” i odrzucał typowe głupie argumenty tradycyjnej propagandy antysemickiej. Przyczyna tej zaskakującej skłonności do „naukowości” jest prosta i można ją wyjaśnić za pomocą tych samych przykładów, które sam Hitler wykorzystuje w *Mein Kampf*: rozpoczyna od stwierdzenia, że ten, kto reklamuje nową markę mydła, wykonałby marną pracę, jeśli by przyznał, że na rynku są inne dobre mydła. Jest oczywiście, o czym wie każdy biznesmen, że zwyczajowe stwierdzenie: „Moje mydło jest lepsze od wszystkich innych mydeł na świecie”, można znacznie wzmocnić, dodając malutką groźbę, taką jak: „Jeśli nie użyjesz mojego mydła, będziesz miała krosty zamiast męża”. A tym, co się robi tak długo, jak długo nie można wszystkich dziewcząt, które nie używają naszego mydła, pozbawić mężów, jest uzyskanie „naukowego” wsparcia naszych

<sup>1</sup> Adolf Stoecker (1835–1909) – teolog, nadworny kaznodzieja cesarza Wilhelma II, założyciel Partii Chrześcijańsko-Społecznej, pierwszej organizacji politycznej w Niemczech o jawnie antysemickim charakterze, dążącej m.in. do ograniczenia praw obywatelskich Żydów (przyp. tłum.).

stwierdzeń. Ale kiedy już się zdobyło władzę i umieściło wszystkie dziewczęta ze złym rodzajem mydła poza zasięgiem chłopców, czy jeszcze lepiej – zmonopolizowało produkcję mydła, „nauka” nie jest już potrzebna.

Chociaż więc jest w zupełności prawdą, że całkiem niewiele szanowanych niemieckich profesorów ochotniczo służyło nazistom, w równym stopniu jest prawdą – co było dość wstrząsające dla samych tych gentlemanów – że naziści nie wykorzystali ich „idei”. Naziści mieli swoje własne idee – tym, czego potrzebowali, były technologie i technicy pozbawieni w ogóle idei albo wykształceni od początku na wyłącznie nazistowskich ideach. Naukowcami odłożonymi w pierwszej kolejności przez nazistów na później jako względnie mało przydatni byli nacjonalisci w starym stylu w rodzaju Heideggera, którego entuzjazmowi dla Trzeciej Rzeszy dorównywała jedynie jego rażąca ignorancja w kwestiach, o których się wypowiadał. Po tym, jak Heidegger sprawił, że nazizm stał się poważany wśród elity na uniwersytetach, Alfred Bäumler, dobrze znany jako szarlatan w czasach przedhitlerowskich, wszedł na jego miejsce i zgarnął wszystkie zaszczyty. Ostatnimi, którzy mogliby popaść w niełaskę u nazistów, byli ludzie tacy jak Walter Frank, który był antysemitą jeszcze zanim Hitler urósł w siłę, a któremu jednak udało się kurczowo trzymać jakiś resztek naukowości. Na początku lat czterdziestych Frank musiał ustąpić swojej pozycji otoczonemu złą sławą Alfredowi Rosenbergowi, którego *Der Mythos des zwanzigsten Jahrhunderts* (Mit dwudziestego wieku) nie ujawniał w ogóle żadnych inklinacji do „naukowości” ze strony jego autora. Rzecz w tym, że naziści najprawdopodobniej nie ufali Frankowi właśnie dlatego, że nie był szarlatanem.

Okazuje się, że jedyną nauką, której naziści rzeczywiście do pewnego stopnia ufali, była „nauka” rasowa, która – jak wiemy – nigdy nie wyszła poza stadium nieco ordynarnego przesądu. Ale nawet „naukowcy” rasowi mieli dość ciężko pod rządami nazistów, ponieważ wpierw proszono ich o dowiedzenie niższości wszystkich Semitów, a przede wszystkim Żydów, później wysokiej pozycji wszystkich Semitów, głównie Arabów (ponieważ Żydzi jako *Mischrasse* nie należeli do Semitów),

a wreszcie musieli porzucić nawet swoje ulubione pojęcie „aryjskiej” wyższości na rzecz japońskich zdolności. Jednakże bardziej interesujące od wszystkich tych „wyników badań”, które zmieniały się w zależności od politycznej potrzeby, była niezmienna uległość owych „naukowców”. I żeby dokończyć ten portret, mieliśmy do czynienia z fantastyczną łatwością, z jaką zwycięscy alianci byli w stanie przekonać czołowych niemieckich naukowców, którzy posiadali klucz do ważnych wynalazków wojskowych i pracowali z mniejszym lub większym poświęceniem na rzecz niemieckiego wysiłku wojennego, żeby zmienili miejsce swoich działań na kraj wroga.

Książka dr Weinreicha prawi zbyt wielki komplement tym profesorom, traktując ich tak poważnie. Ich wstyd jest tu nieistotny, a oni sami nie byli nawet winni posiadania „idei”. Faktem jest, że żaden z pierwszorzędnych niemieckich naukowców nigdy nie zyskał wpływowej pozycji, ale fakt ten nie oznacza, że tego nie próbował. A nawet jeśli, to większość z nich była wkrótce mniej lub bardziej zaskoczona otwartą wulgarnością przedstawicieli nazistowskiego reżimu – jednak nie ich zbrodniami. Jeśli ktoś potrzebuje prawdziwego widoku fizjonomii przeciętnego niemieckiego profesora w czasach Hitlera, powinien przeczytać otwarte wyznanie Gerharda Rittera, profesora historii w Freiburgu w „Review of Politics” z kwietnia 1946 roku. Ów profesor-antynazista trzymał swoje prawdziwe poglądy w tak głębokiej tajemnicy i miał tak niewielką wiedzę o tym, co się działo, że mógł mieć poczucie, iż „maszyna hitlerowskiej Rzeszy [...] nie działała dobrze”. A on był tak zaangażowany w „głębokie życie umysłu”, tak zajęty zapobieganiem, żeby „nieuniknione straty nie stały się zbyt wielkie” i tak przekonany o swoich szansach na „publikację [...] niezależnych poglądów na kwestie historyczno-społeczne” – chociaż „istniały pewne nieprzekraczalne ograniczenia [jego] wolności jako wykładowcy” – że Gestapo, ku jego wielkiemu zaskoczeniu, zdecydowało się wykorzystać go do propagandy za granicą...

Jednym z najbardziej przerażających aspektów współczesnego terroru, niezależnie od jego motywów lub ostatecznych celów, jest to, że niezmiennie pojawia się on w szatach nie-

uniknionej logicznej konkluzji wyciągniętej na podstawie jakiegś ideologii lub teorii. W o wiele mniejszym stopniu fenomen ten można już było dostrzec w związku z likwidacją antystalinistów w Rosji – którą sam Stalin zapowiedział i usprawiedliwił w 1930 roku. Twierdził on w tamtym czasie, że skoro partie są niczym innym jak wyrazem interesów klasowych, frakcje w łonie partii komunistycznej nie mogłyby być niczym innym jak wyrazem interesów „klas wymierających” w Związku Radzieckim albo burżuazji za granicą.

Oczywistym wnioskiem było to, że trzeba było postępować z tymi frakcjami tak, jak postępowałoby się z wrogą klasą albo ze zdrajcami. Problemem jest oczywiście to, że poza samym Stalinem nikt nie wiedział, jakie są „prawdziwe interesy proletariatu”. Jednakże dostępna jest nieomylna doktryna opisująca bieg historii i źródło ludzkich zapatrywań, która umożliwia każdemu, kto nie jest umyślowo niedorozwinięty – dlaczego więc nie Stalinowi? – uzyskanie tej wiedzy. Poza tym sprawuje on władzę. Wyrażenie „klasy wymierające” czyni wywód jeszcze bardziej przekonującym, ponieważ harmonizuje z postępem historycznym – w zgodzie z prawami którego człowiek robi tylko to, co, tak czy inaczej, by się zdarzyło. Chodzi tu nie o to, czy jest to wciąż prawdziwy marksizm – albo też prawdziwy leninizm – lecz o fakt, że terror powinien pojawiać się jako logiczna, naturalna konkluzja pseudonaukowych hipotez.

Ta „naukowość” jest w istocie powszechną cechą wszystkich totalitarnych reżimów naszych czasów. Jednak nie oznacza ona niczego więcej poza tym, że czysto ludzka władza – głównie niszczycielska – ubrana jest w szaty jakiegś wyższej, ponadludzkiej sankcji, z której wywodzi swoją absolutną, niemożliwą do zakwestionowania moc. Nazistowska odmiana tego typu władzy jest ogólniejsza i bardziej przerażająca niż marksistowska albo pseudomarksistowska, ponieważ przypisuje naturze rolę, jaką marksizm przypisywał historii. Chociaż podstawą i źródłem historii jest nadal człowiek, podstawą i źródłem natury wydaje się zgoła nic, albo zawierają się one we własnych prawach lub funkcjonowaniu natury. Nazistowska interpretacja tych praw osiąga swój punkt szczytowy w tautologii, że słaby ma skłonność do



umierania, a silny wykazuje inklinację do życia. Zabijając słabego, jesteśmy po prostu posłuszni prawu natury, które „stoi po stronie silnych, dobrych i zwycięskich”. A Himmler dodałby: „Możecie nazwać to okrutnym, ale natura jest okrutna”. Zabijając słabego i bezbronnego, dowodzi się domyślnie, że należy się do silnych. Dość ważnym produktem ubocznym tego rodzaju rozumowania jest to, że oddziela ono zwycięstwo i porażkę od człowieka i czyni beznadziejnym z definicji jakkolwiek sprzeciw wobec rozstrzygnięć rzeczywistości, skoro nie walczy się już przeciwko człowiekowi, lecz przeciwko Historii lub Naturze – a tym samym do rzeczywistości samej władzy dodaje się przesądną wiarę w wieczność tej władzy.

To właśnie tego rodzaju ogólny nastrój „naukowości” wraz z wydajną nowoczesną techniką był tym, czego potrzebowali naziści w swoich fabrykach śmierci – ale nie samej nauki. Szarlatani, którzy szczerze wierzyli, że wola natury jest wolą Boga, i czuli się sprzymierzeni z nadludzkimi i nieodpartymi mocami, najlepiej służyli nazistowskiemu celom – nieprawdziwi naukowcy, niezależnie od tego, jak mało odwagi mogli okazać prawdziwi naukowcy i jak wielki pociąg do Hitlera mogli odczuwać.

Jednakże ani nauka, ani nawet „naukowość”, ani naukowcy, ani szarlatani nie dostarczali idei i technik, które działały w fabrykach śmierci. Idee te pochodziły od polityków, którzy poważnie traktowali politykę siły, a techniki pochodziły od nowoczesnej gawiedzi, która nie martwiła się o konsekwencję.

Recenzja *The Black Book: The Nazi Crime Against the Jewish People*, compiled and edited by the World Jewish Congress, the Jewish Anti-Fascist Committee, the Vaad Leumi, and the American Committee of Jewish Writers, Artist and Scientists, New York 1946 oraz Max Wienreich, *Hitler's Professors*, New York 1946 w „Commentary”, 3 lutego 1946.

# Indeks nazwisk

## A

Arnim Bettina von 26, 40, 41  
Arystoteles 97, 114, 115, 134,  
137, 189

## B

Barett William 164  
Bäumler Alfred 17  
Benjamin Walter 59  
Bergson Henry 68, 73, 125  
Berlin Isaiah 18  
Boas George 164  
Borman Martin 229  
Brentano Klemens 22, 38, 40, 41  
Burckhard 205  
Burgsdorff Kurt Ludwig von 22,  
36  
Burke Peter James 45, 47

## C

Campe Joachim Heinrich 34  
Camus Albert 83, 90, 94,  
106–111, 124, 126, 128, 129

## D

Dacheröden Karolina von 35  
Darré Richard Walter 199  
Darwin Charles 184, 220  
Davis Robert Gorham 164  
Delos J.T. 197–199, 202, 203  
Descartes René 167, 170, 173  
Dewey John 160–164  
Dilthey Wilhelm 68  
Dostojewski Fiodor 170, 173

## E

Eigensatz Christel 22, 37  
Elssler Fanny 50  
Engels Jan 174, 183, 186

## F

Franco Francisco 227  
Fryderyk Wilhelm 45

## G

Gaus Günter 29, 30  
Genelli Hans 36  
Gentz Friedrich 22, 25, 26, 33,  
37, 44–50  
Gilson Etienne 120, 122, 123,  
132, 133  
Goethe Johann Wolfgang von  
20, 35, 36, 38, 42  
Graves Robert 164  
Greenberg Paul 164  
Gualtieri Peter von 36  
Guardini Romano 176  
Gurian Waldemar 174

## H

Hardenberg Karl August von 41  
Haym Rudolf 44, 47  
Hegel Georg Wilhelm Friedrich  
26, 65, 68, 69, 74, 76, 80, 84,  
87, 116, 117, 125, 136, 170,  
181, 201, 226, 260  
Heidegger Martin 13–16, 30, 73,  
76, 83, 87–5, 141, 142, 144,  
145, 164, 167, 310, 311

Heine Heinrich 26, 42  
 Herder Johann Gottfried 76  
 Herz Henrietta 34, 35, 37, 38, 45  
 Himmler Heinrich 228, 248, 314  
 Hitler Adolf 185, 193, 217, 226,  
 229, 232, 235–239, 249, 256,  
 259, 283, 285, 298, 305,  
 310–314  
 Hobbes Thomas 13, 91  
 Hofmannsthal Hugo von 76, 77  
 Hook Sidney 164  
 Howe Irving 164  
 Humboldt Wilhelm von 22, 34,  
 35–44, 47, 49  
 Husserl Edmund 10, 15, 74–77, 95

**I**

Imhof Amalie 48, 51

**J**

Jaspers Karl 11, 14–16, 20, 32, 73,  
 76, 78, 83, 87, 88, 95–102,  
 125, 130–134, 137, 141, 143,  
 144  
 Judt Tony 8, 30, 32

**K**

Kafka Franz 28, 29, 52–66, 107,  
 108  
 Kant Immanuel 17, 44, 61, 62,  
 65, 79–85, 88–91, 95,  
 131–133, 137, 165, 173, 181,  
 205–208, 210, 212, 218, 242,  
 260  
 Kazin Alfred 164  
 Kierkegaard Søren, 65–73, 78,  
 79, 84–88, 92, 125, 127, 154,  
 170, 171, 173  
 Kissinger Henry 169  
 Klopstock 42

**L**

Lenin Włodzimierz 174, 175, 227  
 Lessing Gotthold 81  
 Leśmian Bolesław 10

Levin Markus 21, 33  
 Ludwik Ferdynand, 22, 37  
 Lukács Georga 140  
 Luther Martin 70, 177, 241, 244,  
 260

**M**

Macdonald Dwight 164  
 Machiavelli Niccolò 209, 260  
 Malraux André 124, 126, 128,  
 129, 164, 167  
 Mannheim Karl 139–146,  
 148–150, 152, 153, 155, 157,  
 158, 159, 180, 185  
 Maritain Jacques 122, 164  
 Marks Karol 83, 87, 88, 125, 174,  
 179, 180, 181, 182, 183, 184,  
 186, 187, 194, 220, 261  
 Marwitz Alexander von der 43  
 Merleau-Ponty Maurice 124,  
 126, 128, 129  
 Metternich Clemens von 45, 46  
 Miłosz Czesław 28  
 Monnerot Jules 169, 185,  
 194–196  
 Montesquieu Charles Luis de  
 Secondat 205–210, 212–215,  
 217, 223, 224  
 Müller Adam 40, 41, 46–48, 95  
 Mussolini Benito 227, 247

**N**

Nietzsche Friedrich 16, 65, 68,  
 72, 73, 79, 80, 83, 84, 87, 92,  
 114, 117, 125, 138, 170, 243,  
 260, 302

**P**

Pachta Josephine 22, 37  
 Parmenides 74  
 Pascal Blaise 172, 173  
 Paul Jean 22, 37  
 Péguy Charles 58  
 Peiper Josef 122  
 Phillips William 164

Platon 81, 113–115, 121, 157,  
188–192, 221  
Pomian Krzysztof 12

**S**

Sartre Jean-Paul 12, 13, 90,  
106–111, 124–129  
Scheler Max 73, 76, 146  
Schelling Friedrich Wilhelm  
Joseph von 73, 77, 78, 80,  
82–85, 92, 95  
Schlabrendorf Karoline 22, 37  
Schlegel Friedrich 22, 24, 34, 35,  
37, 47, 48, 49, 50  
Schleiermacher Friedrich 22, 34,  
35, 37, 70  
Schrempf Christoph 67  
Seneka 29  
Simmel George 68, 125  
Sokrates 191  
Spinoza Baruch de 74, 167  
Stalin Józef 174, 229, 232,  
235–237, 239, 247, 256, 313  
Stein Heinrich von 47

**T**

Tertulian 187  
Tillich Clement 164  
Tito Josip Broz 227

**U**

Unzelmann (aktorka) 22, 37

**V**

Varnhagen Karl August 26  
Varnhagen Rahel 8, 19–27, 33,  
35–38, 40, 42, 44, 45, 47–49  
Veit Brendel, 22, 23, 34, 36  
Vögelin Erik 175

**W**

Weber Max 156, 184, 185  
Wiesel Pauline 22, 37, 38, 40,  
43, 47

**Ż**

Żeleński Tadeusz 115, 172, 173,  
206