

II

Afirmacja przemocy

Warto jednak pamiętać, że takie pytanie, jeszcze nie tak dawno, bo na początku XX wieku, ale też później, było by w pewnych kręgach (zarówno skrajnie lewicowych, jak i skrajnie prawicowych) uznane za źle postawione. Niektóre z nich głosiły bowiem ni mniej, ni więcej, tylko „apologię przemocy” – za pierwszy przykład niech posłuży słynny tekst Georges’a Sorela z 1907–1908 roku. Filozof ten, z jednej strony pozostając pod wpływem witalistycznej metafizyki Bergsona, a z drugiej aspirując do uzupełnienia doktryny Marksa – zbytnio jego zdaniem skupionej na koniecznościach ekonomicznych analogicznych do nieuchronności praw przyrody, a więc przeceniającej ich „automatyzm” – buduje mit syndykalistycznego strajku generalnego, którego celem jest zniesienie państwa i własności. Od anarchizmu, który w końcu XIX wieku „rozkwitał w Paryżu” jako „całkowicie burżuazyjny wytwór literatów i artystów”, odróżnia go to, że miałby być dziełem zbiorowym, a ponadto „nie wstydy się aktów przemocy”. Słowo „mit” Sorel traktuje przy tym jako wezwanie bojowe, siłą napędową poruszającą masy przez odwołanie się do ich uczuć, a nie do rozmyślań i dyskusji, wezwanie mające być dzięki swemu performatywnemu charakterowi i niedającemu się zatrzymać biegowi przeciwieństwem wizji utopijnych. Strajk generalny to niszcząca w całości system katastrofa, która „wciąga w rewolucyjny wir wszystko,

czego dotyka”, a uznaje „niektóre czyny karalne” za „działania heroiczne”, „chwalebne”, ze względu na skutki przyczyniające się do szczęścia współobywateli. Jest to przemoc nie indywidualna, lecz „przemoc mas robotniczych”, proletariacka, jak najdalsza od socjalizmu parlamentarnego i moralistycznego, od „profesjonalistów myślenia na rzecz proletariatu”, czyli reformistów, ale także niemająca nic wspólnego z „aktami barbarzyństwa, które rewolucjonistom z 1793 roku podszeptał zabobonny kult państwa”. Ta przemoc, wieszczy Sorel, to „coś pięknego i heroicznego”, co – stając „w służbie pierwotnych interesów cywilizacji” – może „uchronić świat przed barbarzyństwem”, bo „zdaje się stanowić jedyny środek, jakim dysponują narody europejskie, otumanione przez humanitaryzm, aby odzyskać swą dawną energię”². Nie ma chyba potrzeby, żeby z dzisiejszej, bogatszej o ponad wiek historycznych doświadczeń perspektywy analizować bardziej detalicznie manifest Sorela, choć warto rozumieć historyczny kontekst takiego emocjonalnego wzmożenia. Jego utopijność właśnie wyrażała się w mglistości wizji wyniku przemocy proletariackiej, jaką miał być przejęty od kapitalistów zakład pracy – o którym wszystko, co da się powiedzieć, to to, że ma być „cudownie postępowy i działający w wolności”, a urzeczywistniony dzięki przemocy wykorzystującej w tej sprawie „wszystkie moce duszy”³. Natomiast o futurystycznej klęsce tego manifestu może świadczyć apologetyczny wobec bolszewików i wobec Lenina tekst Sorela z roku 1918, dołączony do *Rozważań* – w którym uznaje on Lenina za „największego teoretyka socjalizmu od czasów Marksa”, a zarazem „przywódcę państwowego, którego geniusz przypomina geniusz Piotra Wielkiego”

² Por. Georges Sorel, *Rozważania o przemocy*, przeł. Marek J. Mosakowski, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2014, s. 22, 41–46, 51, 86, 93, 113–115, 133, 138.

³ Por. tamże, s. 259.

i tworzy „tak samo postępowy system gospodarczy co gospodarka demokracji kapitalistycznych”⁴.

Oczywiście patetyczny i żarliwy styl *Rozważań*, a także historyczny kontekst wrzenia rewolucyjnego samych początków XX stulecia mógł pociągać najwybitniejszych – np. Stanisława Brzozowskiego. Brzozowski w okresie, kiedy komentował pisma Sorela (1907–1910), budował podwaliny własnej koncepcji materializmu dziejowego jako filozofii kultury, w której dominantą jest ciągle tworzenie „nowych form życia w historycznie stworzonym zbiorowym życiu”, przede wszystkim oddolnie, dzięki „systemowi wytwórczości” uwarunkowanemu „systemem rodzinno-płciowym” i „organizacją państwowo-militarną”. Skoro to wytwórczość stanowi podstawę „stwarzającego się własną swą wolą i mocą zbiorowego istnienia”, to przyszłość należy do „społeczeństwa swobodnych robotników”. Jednakże Brzozowski admirację dla Sorela opierał na lekturze wielu jego prac, dotyczących różnych zagadnień, np. przemian instytucji religijnych, teologii czy „sprawy Sokratesa”, a nie tylko wiary w „przyszłość klasy robotniczej”. Sytuował go jako autora o najbardziej uniwersalnym znaczeniu, który dla metody filozoficznej uczynił współcześnie od czasu Hegla „wielki i decydujący krok naprzód”. Wyznawał, że pisma Sorela były dlań „prawdziwym źródłem wody żywej, pokarmem naszej nowoczesnej, pracowitej, uznojonej mądrości”, i choć „nie ma [u niego] nerwu publicystycznego”, a ponadto „razi brak całkowitej formy, konstrukcji”, to jest on „niewątpliwie jedną z najczcigodniejszych (...) postaci socjalizmu nowoczesnego”, ale też „jedną z najgłębszych i najczystszych sił moralnych współczesnego świata”⁵.

⁴ Por. tamże, s. 293, 298.

⁵ Por. Stanisław Brzozowski, *Jerzy Sorel*, w: tegoż, *Kultura i życie*, PIW, Warszawa 1973, s. 515–522; tenże, *Bergson i Sorel*, w: tegoż, *Idee. Wstęp do filozofii dojrzałości dziejowej*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1990, s. 252–286, 477–488.

Oczywiście z dzisiejszej perspektywy zasadniczą wątpliwość budzi głoszona przez Sorela możliwość przejścia od „absolutnej rewolucji” do absolutnej demokracji dzięki aktom politycznego działania nacechowanym przemocą. Przyznaje to wprost także autor przedmowy do *Rozważań* Sorela, wskazując, że dzisiaj przemoc raczej staje po stronie reakcji, a nie postępu („Majdan” w 2014 roku w Kijowie), że z powodu braku „wielkich mas” zryw jednej formacji społecznej przeciw drugiej jako „akt finalny” jest czymś niewyobrażalnym, że sam system kapitalistyczny wykazuje zdolności reformowania się na korzyść demokracji (teza, jak wiadomo, również silnie kontestowana w związku z rozwojem nowych technologii – do czego powrócę) i że tym samym wizja „absolutnej rewolucji” przeobraża się w „długotrwałą produkcję mikrorewolucyjnych wydarzeń”⁶.

Dla równowagi, obok tej apologii przemocy, przypomnijmy też słynny protest przeciwko nieco innej formie przemocy, „mądrzejszy” o doświadczenia kilkudziesięciu lat XX wieku, *Bunt mas* Joségo Ortegi y Gasset, pochodzący z 1929 roku. Autor ten wychodzi od konstatacji narastania procesów globalizacji w miejsce autentycznych relacji między jednostkami. „Życie stało się nagle naprawdę «światowe» (...); treścią życia przeciętnego człowieka jest obecnie cały glob (...); każda jednostka żyje życiem całego świata” – pisze. Tak powstaje zjawisko masy, która – jak zauważa we *Wstępie* Jerzy Szacki – nie jest po prostu tożsama z „ludem”, lecz raczej z kondycją kulturową większości społeczeństwa, charakteryzowaną przez bezwładność, bezwolność, przeciętność i nijakość, choć także wynikający z liczebnego przyrostu i fenomenu przepełnienia „bunt”, polegający na parciu do władzy. Społeczny i ekonomiczny awans większości społeczeństwa sprawił, że zamiast mniejszościowym elitom intelektualnym i moralnym

⁶ Por. Igor Stokfiszewski, *Od absolutnej rewolucji do absolutnej demokracji*, w: G. Sorel, *Rozważania...*, s. 7–13.

władza publiczna dostała się w ręce przedstawicieli takich właśnie mas, które niszcząc wszelką możliwą opozycję, ustanowiły rządy „potężne i wszechogarniające”, ale „nieposiadające programu i planu na przyszłość”. Istotą współczesnego państwa jest biurokratyzacja „całości życia”, technika utrzymywania porządku publicznego przy pomocy interwencji państwa niszczących „społeczną żywiołowość”, militaryzacja prowadząca do zubożenia. Współczesne państwo to największe niebezpieczeństwo zagrażające dziś cywilizacji europejskiej, a „etatyzm to najwyższa forma przemocy”. „Kiedy masy triumfują, triumfuje także gwałt i czyni się z niego jedyną *ratio*, jedyną doktrynę”; „gwałt jest retoryką naszych czasów”, powiada Ortega. Retoryka ta nie przeobraża się od razu w „akcję bezpośrednią” (rewolucję) – którą jako narzędzie syndykalistów i faszystów filozof ten krytykuje – ale do niej prowadzi. Jest w każdym razie symbolem barbarzyństwa, odrzucającego jakiekolwiek działania pośrednie: obyczaje, normy, rozum, kurtuazję, składające się na „cywilizację”, u podstaw której leży liberalne „dążenie do tego, by każdy człowiek liczył się z innym”. Ostatecznie jednak jego krytyka współczesnej formy państwa nie sprowadza się do anarchizmu; jest raczej opowiedzeniem się za takim kształtem demokracji liberalnej (wróć później do jej dookreślenia), u której podstaw leżą wartości moralne: „Od moralności w żaden sposób nie można się uwolnić. (...) Jeśli nie chcesz podporządkować się żadnej normie, to musisz *velis nolis* podporządkować się normie, jaką jest negowanie istnienia wszelkiej moralności, a to nie jest postawa amoralna, lecz niemoralna”⁷.

Obok takich głosów jak Ortegi pojawia się od początku lat dwudziestych XX wieku jeszcze inny, współbrzmiający

⁷ Por. José Ortega y Gasset, *Bunt mas*, przeł. Piotr Niklewicz, w: tegoż, *Bunt mas i inne pisma socjologiczne*, przeł. Piotr Niklewicz, Henryk Woźniakowski, PWN, Warszawa 1982, s. 37, 50, 84–86, 138–146, 232.

z nim – być może nieintencjonalnie – głos w sprawie potępienia „hedonistycznego społeczeństwa masowego”, społeczeństwa współczesnego „wielkiego miasta”, przenikniętego budzącym „przerażenie i obrzydzenie” ekonomizmem i konsumpcjonizmem; współbrzmiący również – ale tym razem intencjonalnie – z niektórymi elementami myślenia Sorela, jak przekonanie o społecznej sile mitu i konieczności uwzględniania „pewnej filozofii irracjonalizmu” czy uznanie, że dynamika historycznych procesów urzeczywistnia się dzięki heroizmowi bezpośrednich decyzji, zrywających z „tchórzliwym intelektualizmem”⁸. Mowa o Carlu Schmittcie. To prawnik i intelektualista zaangażowany w tzw. ruch konserwatywnej rewolucji, wywołanej wyjątkową słabością parlamentaryzmu Republiki Weimarskiej rozszarpywanej od wewnątrz, szczególnie w pierwszej połowie lat dwudziestych XX wieku, rozmaitymi krwawymi zajściami politycznymi. Celem jego rozpoczętej kilka lat wcześniej działalności publicznej, wyrażającej się w publikacji kolejnych prac z zakresu filozofii kultury i filozofii polityki, było uratowanie czy restytucja jedności niemieckiej wspólnoty i zażegnanie wojny domowej, ale ostateczny bilans jego dorobku, także ze względu na późniejsze zaangażowania polityczne, przedstawia się raczej złowrogo. Wprawdzie jedni, jak Marek A. Cichocki we *Wstępie* do swojego przekładu *Teologii politycznej*, podkreślają, że niezależnie od tych zaangażowań Schmitt to „ciekawy myśliciel polityczny”, którego zasługą jest pogłębienie i wyjaśnienie wielu pojęć teorii politycznych oraz sugestywna, poprzez precyzję języka, diagnoza kulturalnych skutków współczesnego liberalizmu, dzięki czemu jego koncepcje mogą mieć „walor ponadczasowy”. Jednakowoż inni, jak np.

⁸ Por. Carl Schmitt, *Rzymski katolicyzm i polityczna forma oraz Duchowa i historyczna sytuacja dzisiejszego parlamentaryzmu*, w: tegoż, *Teologia polityczna i inne pisma*, przeł. Marek A. Cichocki, Znak, Kraków 2000, s. 92–94, 104 oraz s. 179–189.

Tadeusz Zatorski, przyznając, że Schmitta obwoływano „najmłodszym klasykiem myśli politycznej” (ze względu na liczbę cytowań i walory językowe jego pisarstwa) oraz „nobleśnym patronem patriotycznie nastrojonych konserwatystów” czy „prekursorem lewicowych kontestatorów neoliberalizmu”, wykazuje, iż słusznie zasłużył on sobie na tytuł „koronnego prawnika III Rzeszy” i na miano „stręczyciela przemocy”, jakim obdarzył go Christian Graf von Krockow⁹. Przyjrzyjmy się bliżej temu ciągowi teoretycznych przejść od idei konserwatywnej jedności narodowej, wspieranej ostentacyjnym katolicyzmem, do apologii przemocy w jej wersji totalitarnej – oczywiście bez ambicji monograficznych odniesionych do całości dokonań Schmitta.

Odpowiedzi na pytanie o źródła władzy zdolnej narzucać innym posłuszeństwo udziela już pierwsze zdanie *Teologii politycznej*: „Ten, kto decyduje o stanie wyjątkowym, jest suwerenny”. Pojęcie suwerenności zawiera u Schmitta dwa aspekty: absolutne, niczym nieuwarunkowane, egzystencjalne znaczenie decyzji podejmowanej w sytuacji krańcowej – tu odwołanie do renesansowego teoretyka absolutyzmu, Jeana Bodina, twórcy doktryny o decyzji jako podstawie suwerenności – oraz znaczenie czynnika osobowego w sprawowaniu władzy suwerennej – tu odwołanie do Thomasa Hobbesa z jego Lewiatanem dysponującym *auctoritas*, a nie *veritas*. Pozostaje jednak pytanie o pierwotność, „pierwszeństwo” stanu wyjątkowego przy określaniu norm obowiązujących w sytuacji „normalnej”. I tutaj Schmitt wydaje się nie obawiać krążenia w błędnym kole: wprowadzie wyjątku „nie da się ująć w żadne ogólne ramy”, ale przecież „wcześniej” musi istnieć sytuacja obowiązywania reguł prawnych, wobec których wyjątek jest wyjątkiem; tymczasem „władza suwerena to właśnie władza decydowania o tym, czy panująca sytuacja jest

⁹ Por. Tadeusz Zatorski, *Przepis na Lewiatana*, „Przegląd Polityczny” 2020, nr 159, s. 87–99.

rzeczywiście normalna”. „Władza nie potrzebuje prawa, by ustanowić porządek prawny”, ale jeśli ten znika – co w dziejach wskutek groźnych konfliktów się zdarza – to „wyjątek może być ważniejszy od reguły”, bo „wyjątki są wyrazem prawdziwego życia” i może być tak, że „normalność o niczym nie świadczy, zaś wyjątek świadczy o wszystkim”. W sytuacjach skrajnych prawodawstwo okazuje się bezradne, cały obowiązujący dotąd porządek zostaje zawieszony i prawo ustępuje państwu z narzucanym przez nie nowym „porządkiem” (tyle że nie jest to porządek prawny), gdyż istnienie państwa ma większą wartość niż formalne obowiązywanie norm prawnych w sytuacji chaosu. Decyzja o stanie wyjątkowym „staje się niezależna od uzasadniającej ją argumentacji i uzyskuje samoistną wartość” (treść decyzji jest mniej ważna niż sam fakt decydowania) i to nie norma stanowi punkt odniesienia dla decyzji, lecz odwrotnie: dopiero wychodząc od tej drugiej, możemy określić, co jest normą, bo to nie reguła prawna przesądza o tym, kto ma autorytet, kto jest ostatnią instancją¹⁰. Zdaniem Schmitta tylko taka regulacja może przybliżyć osiągnięcie pożądanego przecież ostatecznie celu, jakim jest pokój: „do pokoju prowadzi nie stwierdzenie, że ma się prawo po swojej stronie, a jedynie niepodważalna decyzja sprawnie funkcjonującego, prawomocnego systemu przymusu, który kładzie kres sporom”¹¹.

Jeśli zaś idzie o ów „personalistyczny” aspekt autorytetu ostatniej instancji podejmującej decyzję, to Schmitt, deklarując jasno katolicyzm, posiłkuje się w tej kwestii rozważaniami na temat historii i znaczenia Kościoła (bardziej interesując się przy tym strukturą instytucjonalną

¹⁰ Por. Carl Schmitt, *Teologia polityczna*, w: tegoż, *Teologia polityczna i inne pisma*, s. 33–41, 58–59.

¹¹ Tenże, *Lewiatan w teorii państwa Thomasa Hobbesa. Sens i niepowodzenie politycznego symbolu*, przeł. Mateusz Falkowski, Prószyński i S-ka, Warszawa 2008, s. 59.

niż tajemnicami wiary). Kościół katolicki, jego zdaniem, w swym funkcjonowaniu zachował ciągłość z rzymskim imperium, a jego naturą jest godzenie przeciwieństw, *complexio oppositorum* – i na tym polega „polityczna siła rzymskiego katolicyzmu”. Wzmacnia ją szczególnie rozumiana idea reprezentacji: otóż „Kościół jest konkretnym reprezentantem Chrystusa i uosabia jego stałą obecność”, a każdy kapłan jest związany „nieprzerwanym łańcuchem osobistego powołania z osobą samego Chrystusa”. Tylko taki typ reprezentacji Boga, który stał się człowiekiem, nadaje siłę idei reprezentacji nieporównywalną ze zwykłym „przedstawicielstwem” i sprawia, że władza obdarzona autorytetem ma podmiotowy charakter. Dzięki temu, uważa Schmitt, Kościół „przetrwa wszystko” jako „jedyne spadkobierca zachodnioeuropejskiej cywilizacji”. A przenosząc to na grunt swoich rozważań o stanie wyjątkowym, powiada, że „stan wyjątkowy ma dla nauki o prawie analogiczne znaczenie jak cud w naukach teologicznych” oraz że „wszystkie istotne pojęcia z zakresu współczesnej nauki o państwie to zsekularyzowane pojęcia teologiczne”¹². Tym sposobem duchowa formacja katolicyzmu ma przywrócić właściwy sens kategorii suwerenności.

Jak to się ma do porządków państwowych dominujących w okresie, w którym Schmitt publikował przytaczane tu rozważania (lata 1922–1923)? Jego zdaniem panuje w tej sprawie liberalna „mitologia”. Teoretycy tzw. pozytywizmu prawnego ograniczają rolę i znaczenie państwa do „samej tylko produkcji prawa”, niesłusznie zakładając, że „podstawą obowiązywania jakiejś normy może być tylko jakaś inna norma”. Według nich porządek prawny opiera się na bezosobowej normie jako rodzaju obiektywności, „wolnej

¹² Por. tenże, *Rzymski katolicyzm...*, s. 84–87, 93, 97–99, 107–108, 114; tenże, *Teologia polityczna*, s. 60–61. Na temat roli katolicyzmu w całości doktryny Schmitta oraz jego związku z antysemityzmem por. Piotr Graczyk, *Katolicyzm polityczny*, „Kronos” 2008, nr 3, s. 125–139.

od wszelkich elementów osobowych”, tymczasem oznacza to wyrugowanie pojęcia suwerenności i taka „liberalna negacja państwa na rzecz prawa” to zignorowanie rzeczywistego problemu stosowania prawa. Idea tzw. państwa prawa pojawiła się wraz z oświeceniowym deizmem, czyli zbiorem przekonań teologicznych i metafizycznych, które wykluczały możliwość występowania w realnym świecie cudów. Przeciwno temu oświeceniowemu racjonalizmowi wystąpili kontrrewolucyjni konserwatyści, uzasadniający suwerenną władzę monarchy – tacy jak Louis de Bonald, Joseph de Maistre i Juan Donoso Cortés – którzy, jak wyznaje Schmitt, byli dlań „bardzo inspirujący”. Natomiast dzisiaj nie ma nic bardziej „nowoczesnego” jak zwalczanie rzeczywistej suwerenności, bo „istotą liberalizmu jest mediacja, wyczekująca połowiczność, nadzieja, że decydujące rozstrzygnięcie, krwawą ostateczną bitwę, można przekształcić w parlamentarną debatę, odroczyć na zawsze dzięki niekończącej się dyskusji”. Zbiega się to doskonale z ekonomiczno-technicznym sposobem myślenia, wedle którego państwo jest właściwie bezdusznym mechanizmem, wielką fabryką zarządzaną przez przemysłowców, amerykańskich finansistów, ewentualnie marksistowskich socjalistów¹³. Przy tym jednak, dowodzi Schmitt, różnica między takimi postawami znajdującymi wyraz w liberalnym parlamentarystyce a „masową demokracją” staje się obecnie szczególnie wyraźna. Dzisiejsza rzeczywistość parlamentarystyki odwołującego się do radykalnego oddzielenia sfery prywatnej od publicznej, w której to rzeczywistości główną rolę odgrywają zasadniczo tajne negocjacje różnych interesów, to zerwanie z jawnością życia publicznego; cały system wolności słowa i innych „praw” traci w ten sposób „swoją *ratio*”. Demokracja to zaś sfera jawności, odwoływanie się do „ludu” jest odwołaniem do sfery publicznej, gdzie nie ma miejsca na tajne głosowanie: „lud” musi być w niej jawnie obecny

¹³ Por. Carl Schmitt, *Teologia polityczna*, s. 44–56, 61, 81–82.