

## **Carl Schmitt: Irracjonalne teorie bezpośredniego stosowania przemocy**

Zdaniem Sorela, zdolność do działania i heroizmu, wszelka aktywność w łonie dziejów powszechnych ma źródło w sile do mitu. Przykłady takich mitów to: wizja sławy i chwały u Greków, oczekiwanie Sądu Ostatecznego przez dawnych chrześcijan, wiara francuskich rewolucjonistów w vertu i w rewolucyjną wolność, narodowy zryw podczas niemieckich wojen wyzwoleniczych 1813 roku. Mit jest jedynym kryterium pozwalającym stwierdzić, czy dany naród lub grupa społeczna ma do spełnienia jakąś historyczną misję i czy nadszedł właściwy do tego historyczny moment – pisał Carl Schmitt w „Duchowej i historycznej sytuacji dzisiejszego parlamentaryzmu”.

Nasza analiza, powtórzmy, dotyczy duchowej podstawy zjawisk obecnych współcześnie w polityce i filozofii państwa i ma służyć rozpoznaniu sytuacji współczesnego parlamentaryzmu oraz siły parlamentarnej idei z perspektywy moralnej. O ile marksistowska dyktatura proletariatu opierała się jeszcze na racjonalistycznych założeniach, to dzisiaj teorie bezpośredniego działania i stosowania przymusu mniej lub bardziej świadomie opierają się na pewnej filozofii irracjonalizmu. Okazuje się, że w rzeczywistości – jak na przykład w bolszewickiej Rosji – życie polityczne mogą współtworzyć różne nurty i tendencje. Mimo że z powodów politycznych bolszewicy prześladowali anarchistów, to sami posługiwali się często argumentacją zaczerpniętą wprost z anarchosyndykalistycznych teorii. Wykorzystywanie przez bolszewików politycznej władzy do walki z anarchistami w żadnym

razie nie unieważnia istniejącego między nimi duchowego i historycznego powinowactwa, tak jak kiedyś konflikt między partią wyrównywaczy w Anglii a Cromwellem nie oznaczał wcale, że nie istniał między nimi całkiem oczywisty związek. W Rosji proletariatus był wolny od wszelkich związków z zachodnioeuropejską tradycją oraz od wszelkich moralnych i ideologicznych wyobrażeń, które dla Marksa i Engelsa miały ogromne znaczenie. I może dlatego właśnie marksizm bez ograniczeń rozwinął się i ugruntował na rosyjskiej ziemi. Teoria dyktatury proletariatus, zawarta jako postulat w programach wielu marksistowskich partii, może służyć za doskonały przykład, jak świadom swego historycznego rozwoju racjonalizm sięga po przemoc. Również mentalność, sposób argumentacji, organizacyjna i administracyjna struktura bolszewików wykazują wiele podobieństw do dyktatury jakobinów z 1793 roku. Organizacja procesu kształcenia i nauczania, wypracowana przez rząd sowiecki jako element tak zwanego „proletkultu” jest przykładem radykalnej dyktatury w edukacji. To wszystko nie tłumaczy jednak jeszcze, dlaczego akurat w Rosji idea przemysłowego proletariatus wielkich miast stała się tak potężną siłą polityczną. W tym przypadku bowiem w grę wchodzi nowe, irracjonalne motywy stosowania przemocy. Irracjonalizm nie jest już fantastyczną utopią czerpiącą ze skrajnie przesadnej, radykalnej opozycji do racjonalizmu, ale oznacza nowe podejście do racjonalnego myślenia, wiarę w instynkt i intuicję, która z kolei odrzuca wszelką ideę dyskusji, a w każdym razie nie zakłada, że celem dyktatury jest wychowanie ludzi zdolnych do prowadzenia dojrzałej debaty.

Spośród wielu interesujących tekstów o tym w Niemczech znana jest jedynie książka Enrica Ferriego *Revolutionare Methode* przetłumaczona przez Roberta Michelsa (w wydanym przez Grünberga zbiorze głównych dzieł socjalizmu). Jednak z punktu widzenia naszych dalszych rozważań kluczowym tekstem będą przede wszystkim

*Reflexions sur la violence* Georges'a Sorela[1], trafnie pokazujące duchowy i historyczny związek między postulatem stosowania przemocy, a pewnym szczególnym sposobem rozumienia irracjonalizmu. Książka ta ma również tę zaletę, że pełno w niej jest oryginalnych historycznych i filozoficznych ocen oraz odniesień do duchowych przewodników autora: Proudhona, Bakunina i Bergsona. Wpływ tego ostatniego myśliciela na Sorela jest znacznie większy, niż można by przypuszczać, i w niczym nie umniejsza tego faktu, że dzisiaj Bergsona uważa się za filozofa nienowoczesnego[2]. Benedetto Croce uważał, że Sorel nadał nową formę marksistowskiemu marzeniu, jednakże wbrew jego teoriom to idea demokracji zwyciężyła ostatecznie wśród robotniczych mas. Po wydarzeniach w Rosji i we Włoszech trudno zgodzić się z tą uwagą Crocego. Podstawą rozważań nad przemocą jest dzisiaj teoria bezpośrednio doświadczanego, konkretnego życia, zaczerpnięta od Bergsona i za sprawą dwóch myślicieli anarchizmu, Proudhona i Bakunina, przeniesiona na obszar życia społecznego.

Dla Proudhona i Bakunina anarchizm polega na zwalczaniu każdej systematycznej jedności, centralizmu i uniformizacji nowoczesnego państwa, zawodowych polityków w systemie parlamentarnym, biurokracji, wojska i policji oraz wiary w Boga uznanej za metafizyczny centralizm. Proudhonowi analogia obu wyobrażeń: Boga i państwa nasunęła się pod wpływem filozofii restauracji starego systemu. Proudhon nadał jej rewolucyjny, antypaństwowy i antyteologiczny charakter, a Bakunin wywiódł ostateczne konsekwencje[3]. Jego zdaniem każdy rozległy system opiera się na przemocy wobec konkretnej indywidualności i wobec rzeczywistości społecznej. Oświeceniowy fanatyzm jedności jest nie mniej despotyczny niż jedność i tożsamość współczesnej demokracji[4]. W interpretacji Bakunina walka przeciwko Bogu i państwu staje się walką z

intelektualizmem i przekazanymi formami edukacji. Uważa – całkiem zasadnie – że powoływanie się na rozum kryje w sobie zamiar bycia głową, mózgiem danego ruchu, a zatem znów nowy autorytet. Również nauka nie może panować niepodzielnie; nie jest bezpośrednim wyrazem życia, nic nie tworzy, konstruuje i zachowuje, ale rozumie tylko to, co ogólne, abstrakcyjne, poświęcając na ołtarzu swej abstrakcji całą indywidualną pełnię życia. Sztuka jest ważniejsza dla życia ludzkości niż nauka. Zaskakujące jest, do jakiego stopnia Bakunin zbliża się w tych poglądach do Bergsona. Słusznie więc akcentuje się to podobieństwo[5]. Znaczenie związków zawodowych oraz stosowanych przez nie specyficznych środków walki, przede wszystkim strajków, wywiedziono bezpośrednio z wewnętrznej logiki życia mas robotniczych. Dzięki tej idei Proudhon i Bakunin zostali obwołani ojcami syndykalizmu. Stworzyli tradycję, do której później, wspierając się argumentami filozofii Bergsona, nawiązał Sorel Trzon, jego myśli tworzyła teoria mitu, radykalne przeciwieństwo absolutnego racjonalizmu i jego dyktatury, a jednocześnie jako teoria bezpośredniej, aktywnej decyzji, jeszcze bardziej radykalne przeciwieństwo umiarkowanego racjonalizmu całego zespołu pojęć zgrupowanego wokół takich koncepcji jak zrównoważenie władz, dyskusja publiczna i parlamentaryzm.

Zdaniem Sorela, zdolność do działania i heroizmu, wszelka aktywność w łonie dziejów powszechnych ma źródło w sile do mitu. Przykłady takich mitów to: wizja sławy i chwały u Greków, oczekiwanie Sądu Ostatecznego przez dawnych chrześcijan, wiara francuskich rewolucjonistów w *vertu* i w rewolucyjną wolność, narodowy zryw podczas niemieckich wojen wyzwoleniczych 1813 roku. Mit jest jedynym kryterium pozwalającym stwierdzić, czy dany naród lub grupa społeczna ma do spełnienia jakąś historyczną misję i czy nadszedł właściwy do tego historyczny moment. Wybuch wielkiego entuzjazmu,

podjęcie decyzji o wielkim moralnym znaczeniu, w końcu sam mit, płyną z głębin prawdziwych instynktów życia, a nie z rozumowań ani z kalkulacji celów. Drogą bezpośredniej intuicji rozentuzjasmowane masy tworzą mityczny obraz, który uwalnia ich energię i daje siłę do męczeństwa oraz odwagę do zastosowania przemocy. Tylko w ten sposób naród lub klasa społeczna staje się motorem dziejów powszechnych. Bez mitu nie przetrwa żadna społeczna ani polityczna siła, a sam tylko mechaniczny aparat nie powstrzyma naporu nowego strumienia historycznego życia. Dlatego trzeba bacznie obserwować, gdzie we współczesnym świecie rzeczywiście występuje ta zdolność do tworzenia mitu i ta witalna siła. Na pewno nie znajdziemy jej w świecie dzisiejszej burżuazji, tej upadłej warstwy społecznej paraliżowanej przez lęk przed utratą pieniędzy i własności, zniszczonej moralnie przez sceptycyzm, relatywizm i wiarę w parlamentaryzm. Liberalna demokracja jako forma władzy tej klasy jest w rzeczywistości tylko „demagogiczną plutokracją”. Kto więc dzisiaj jest nosicielem wielkiego mitu? Sorel chce udowodnić, że jedynie socjalistyczne masy przemysłowego proletariatu potrafią stworzyć własny mit, w który wierzą. Jest nim strajk generalny. O wiele mniej ważne jest, co dziś faktycznie oznacza strajk generalny. Dlatego wiara w strajk generalny i w możliwość doprowadzenia tą drogą do ogromnej katastrofy całego społecznego i ekonomicznego życia należy do sedna socjalizmu. Wiara ta wyrosła z samych mas, z bezpośredniości życia przemysłowego proletariatu, a nie jako wynalazek intelektualistów czy literatów, nie jako utopia. Zdaniem Sorela bowiem również utopia jest produktem racjonalistycznego ducha i chce z zewnątrz regulować życie odpowiednio do jakiegoś mechanicznego schematu.

Z perspektywy tej filozofii mieszczański ideał pokojowej koegzystencji i porozumienia, który pozwala każdemu człowiekowi osiągać korzyści i daje możliwość robienia dobrych interesów, staje się płodem

tchórzliwego intelektualizmu. Rozdyskutowany parlamentaryzm jawi się jako zdrada mitu i entuzjazmu, na którym wszystko się opiera. Merkantylnej wizji równowagi sił przeciwstawiona zostaje wizja krwawej, nicestwiającej bitwy ostatecznej. Ten obraz w 1848 roku wystąpił, z dwóch stron przeciw parlamentarnemu konstytucjonalizmowi: ze strony obrońców starego porządku w konserwatywnym sensie (reprezentowanych przez hiszpańskiego myśliciela katolickiego Donosa Cortésa), jak i ze strony radykalnego anarchosyndykalizmu Proudhona. Obie strony domagały się rozstrzygnięcia. Myśli Hiszpana krążyły wokół wizji wielkiej bitwy (*la gran contienda*), wokół nadchodzącej strasznej katastrofy, której przeczy tylko metafizyczne tchórzostwo rozgadanego liberalizmu. Proudhon w reprezentatywnej dlań w tej mierze *La Guerre et la paix* pisze o wielkiej napoleońskiej bitwie (*bataille Napoléinienne*), która ma ostatecznie zniszczyć przeciwnika. Każde okrucieństwo i łamanie prawa towarzyszące krwawej wojnie zdaniem Proudhona usprawiedliwia historia. Miejsce umiarkowanych przeciwieństw, które w liberalizmie stanowią przedmiot negocjacji i kompromisu, zajmują ostateczne antytezy. Cortés opisał tę sytuację w jednym zdaniu: „Nadchodzi dzień radykalnych negacji i suwerennych afirmacji” [6]. Żadna debata parlamentarna nie powstrzyma tego procesu; naród, który poszedł za głosem własnego instynktu, zburzy katedry sofistów – to słowa Cortésa, które z powodzeniem mógłby wypowiedzieć też Sorel, z tą może różnicą że anarchista opierał się na instynktach narodu. Dla Cortésa radykalny socjalizm jest wspanialszy od liberalnej koncepcji dyskusji, ponieważ sięga kwestii ostatecznych i na radykalne pytania udziela decydujących odpowiedzi, ma pewną teologię. I właśnie w tym punkcie przeciwnikiem jest Proudhon, ale nie dlatego, że w 1848 roku stał się najbardziej znanym socjalistą, którego w słynnym przemówieniu parlamentarnym zaatakował Montalembert, lecz dlatego, że radykalnie reprezentował radykalną zasadę. Hiszpański myśliciel rozpaczał nad głupotą i bezmyślnością legalistów oraz nad

tchórzliwą przebiegłością burżuazji. Tylko w socjalizmie upatrywał jeszcze czegoś, co nazywał instynktem (*el instinto*). Stąd czerpał przekonanie, że w dłuższej perspektywie wszystkie partie pracują na socjalizm. Dzięki temu przeciwieństwa odzyskiwały duchową głębię, a często wprost eschatologiczne napięcie. Inaczej niż w przypadku dialektycznego napięcia wyrosłego z Hegla marksizmu chodzi tu o bezpośrednie, intuicyjne przeciwieństwa mitycznych obrazów. Marks jako uczeń Hegla mógł z wyżyn swego terminowania u Hegla traktować Proudhona jak filozoficznego dyletanta i wykazywać mu, jak bardzo Hegla nie zrozumiał. Dzisiaj radykalny socjalista mógłby powołać się na współczesną filozofię i z kolei wytknąć Marksowi, że był on tylko belfrem i całe życie przeceniał intelektualistyczną kulturą zachodnioeuropejskiego mieszczaństwa, podczas gdy biedny, Proudhon, postawiony przez marksistów do kąta miał przynajmniej instynktowne wyczucie rzeczywistego życia mas pracujących. Dla Cortésa ten socjalistyczny anarchista był złym demonem, diabłem, a dla Proudhona ten katolik fanatycznym Wielkim Inkwizytorem, z którego próbował się naśmiewać. Dzisiaj łatwo stwierdzić, że obaj byli przeciwnikami *tout court* i że wszystko inne było mniej ważne[7].

Sorel również posługiwał się obrazem heroicznej walki oraz symbolem morderczej, decydującej bitwy jako prawdziwymi impulsami intensywnego życia. Proletariat musi uwierzyć w walkę klas jako rzeczywistą wojnę, której nie da się przyrównać do sporu na Sali obrad parlamentu ani do demokratycznej kampanii wyborczej. Proletariat pojmuje tę walkę klas z instynktu życia, bez żadnej konstrukcji naukowej, jako twórca wielkiego mitu, z którego czerpie odwagę do ostatecznej bitwy. Dlatego z punktu widzenia socjalizmu i całej idei konfliktu klasowego nie ma większego niebezpieczeństwa niż zawodowa polityka i udział w praktyce parlamentarnej. Rozmywają one wielki entuzjasm mas w paplaninie i intrygach, zabijają prawdziwe

instynkty i intuicje, z których wyrasta decyzja moralna. Wartość ludzkiego życia nie pochodzi z rozumowania, lecz rodzi się w stanie wojny u ludzi uczestniczących w walce z inspiracji wielkich symbolicznych obrazów i „zależy od stanu wojny, w której ludzie decydują się wziąć udział i która przekłada się na mity”[8]. Wojenny, rewolucyjny entuzjazm i oczekiwanie ogromnych katastrof wpływają na intensywność życia i poruszają dzieje. Impuls wszakże musi wyjść bezpośrednio od mas. Ideolodzy ani intelektualiści nie mogą go wynaleźć. W ten sposób doszło do wybuchu rewolucyjnych wojen w 1792 roku i do wojny wyzwoleniczej w Niemczech w 1813 roku, którą Sorel i Renan nazwali największą epopeją XIX wieku: z irracjonalnej energii życia anonimowej masy wyrósł jej heroiczny duch.

Każda racjonalistyczna interpretacja fałszowałaby bezpośredniość życia. Mit nie jest utopią, ponieważ ta, wytwór racjonalistycznego myślenia, prowadzi najwyżej do reform. Tak samo energii bojowej nie należy mylić z militarystką. Przede wszystkim zaś w tej filozofii irracjonalizmu stosowanie przemocy ma z gruntu różnić się od dyktatury. Sorel, podobnie jak Proudhon, nienawidził wszelkiego intelektualizmu, centralizacji i uniformizacji, mimo to tak jak on domagał się najsurowszej dyscypliny i moralności. Wielka bitwa nie będzie dziełem jakiejś naukowej strategii, lecz „nagromadzeniem czynów bohaterskich” i wyzwoleniem indywidualnych sił w zbuntowanych masach[9]. Racjonalizm i wszelkie monizmy, jakie za nim idą, centralizacja i uniformizacja, a także mieszczańskie iluzje „wielkiego człowieka”, należą, zdaniem Sorela, do dyktatury. W praktyce dyktatura prowadzi do systematycznego podporządkowania, prawnego sankcjonowania okrucieństwa i stworzenia technicznego aparatu przemocy. W przeciwieństwie do tego wojskowego, biurokratycznego i policyjnego aparatu zrodzonego z ducha

racjonalizmu, rewolucyjna przemoc mas jest bezpośrednim wyrazem życia, często dzika i barbarzyńska, ale nigdy systemowo okrutna i nieludzka.

Dyktatura proletariatu jest dla Sorela powtórką 1793 roku. Wielu innych ideologów tamtych czasów również dostrzegało ten historyczny i duchowy związek. I gdy Bernstein, zwolennik rewizjonizmu, stwierdza, że dyktatura ta będzie prawdopodobnie dyktaturą klubu mówców i literatów, ma na myśli właśnie imitację 1793 roku. Jednak Sorel odpowiedział mu[10], że to wyobrażenie dyktatury proletariatu jest spuścizną czasów *ancien regime'u*. Jego konsekwencją jest, że tak jak to zrobili jakobini, dyktatura proletariatu zastąpi stary aparat biurokratyczny i wojskowy nowym. Byłaby to nowa władza intelektualistów i ideologów, ale nie wolność proletariatu. W oczach Sorela także Engles był typowym racjonalistą, ponieważ tak jak Bernstein twierdził, że dyktatura proletariatu będzie kształtować się podobnie jak w 1793 roku[11]. Nie wynika jednak z tego, że rewolucja proletariatu miałaby mieć rewizjonistyczny, pacyfistyczny czy parlamentarny charakter. Sorelowi chodzi raczej o podkreślenie różnicy między mieszczańskim typem państwa opartym na scentralizowanej, mechanistycznie rozumianej władzy, a twórczą siłą proletariatu. Raczej miejsce mechanicznie skoncentrowanej władzy mieszczańskiego państwa zajmuje twórcza proletariacka przemoc, miejsce *force* [siły] zajmuje *violence* [przemoc]. Przemoc nie jest tu środkiem prawnym ani administracyjnym, lecz czynem bojowym. Marks nie dostrzegał jeszcze tej różnicy, ponieważ żywił tradycyjne wyobrażenia polityczne. Apolityczne syndykaty proletariatu oraz strajk generalny prowadzą do powstania nowych, specyficznych metod walki, co sprawia, że dawne środki prowadzenia polityki i walki stają się zupełnie bezużyteczne.

Dlatego jedynym zagrożeniem dla proletariatu jest to, że parlamentarna demokracja wyjmie mu z rąk narzędzia walki i go sparaliżuje[12].

Gdyby ktoś podjął się krytyki tak skrajnie irracjonalnej teorii[13], musiałby przede wszystkim zwrócić uwagę na jej liczne nieścisłości, a więc nie na błędy logiczne, lecz na wewnętrzne sprzeczności. Zrazu Sorel próbuje zachować czysto ekonomiczne podłoże stanowiska proletariackiego i mimo pewnych zastrzeżeń coraz wyraźniej wychodzi od Marksa. Wierzy, że proletariat stworzy moralność producentów. Walka klasowa rozgrywa się, jego zdaniem, na obszarze ekonomii i przy użyciu ekonomicznych środków. W poprzednim rozdziale pokazałem, że Marks z systematycznej i logicznej konieczności śledził przeciwnika, burżuazję, na obszarze ekonomii. Tu wróg określał pole walki oraz rodzaj broni, tzn. strukturę argumentacji. Jeżeli jednak śladem *bourgeois* wkroczymy na teren ekonomii, konsekwentnie musimy także wejść na obszar demokracji i parlamentaryzmu. Poza tym przynajmniej początkowo nie będziemy mogli się poruszać po obszarze ekonomii bez technicznego i gospodarczego racjonalizmu, który określa mieszczańskie rozumienie ekonomii. Mechanizm produkcji jako wytwór kapitalizmu ma własne reguły i z mitu można czerpać odwagę do unicestwienia tego mechanizmu, ale jeśli ma on trwać nadal, a ekonomiczna produkcja ma rosnąć, czego oczywiście chce także Sorel, to proletariat musi zrezygnować ze swojego mitu. Marks był tu bardziej konsekwentny także w witalnym sensie, ponieważ był bardziej racjonalistyczny. Jednak z perspektywy irracjonalizmu dążenie do większego racjonalizmu i silniejszego związku z ekonomią, niż to się działo w przypadku burżuazji, było zdradą. Bakunin bardzo dobrze rozumiał to niebezpieczeństwo. Według niego myśl Marksa ukształtowała się pod wpływem tradycyjnych, a to znaczyło wówczas: burżuazyjnych, schematów, dlatego pozostawał on duchowo

uzależniony od swoich przeciwników. Pomimo to wypracowana przez Marksa koncepcja burżuazji odegrała znaczącą rolę w stworzeniu proletariackiego mitu opisanego przez Sorela.

Teoria mitu bezsprzecznie miała wielkie psychologiczne i historyczne znaczenie. Także podjęta środkami Heglowskiej dialektyki konstrukcja *bourgeois* posłużyła do wykreowania takiego wizerunku przeciwnika, by na tym obrazie można było skupić wszystkie emocje nienawiści i pogardy. Uważam, że historia tego wizerunku *bourgeois* jest równie ważna jak historia jego samego. Ta postać stworzona zrazu przez arystokratów jako przedmiot kpin staje się w XIX wieku celem krytyki romantycznych poetów i artystów. Pod wpływem Stendhala wszyscy literaci pogardzają burżujem, nawet jeśli z niego żyją i stają się ulubieńcami mieszczańskiej publiczności jak Murgera i jego bohema. O wiele ważniejsza od takich karykatur jest jednak nienawiść zdeklasowanych społecznie geniuszy jak Baudelaire, która temu obrazowi nadaje wciąż nowe życie. Tę stworzoną we Francji przez francuskich autorów postać francuskiego *bourgeois* Marks i Engels wbudowują w konstrukcję dziejów powszechnych. W ten sposób nadają jej znaczenie ostatniego reprezentanta przedhistorycznej, podzielonej na klasy społeczne ludzkości, ostatniego wroga ludzkości w ogóle, ostatniego *odium generis humani*. W ten sposób obraz ten został nieskończenie poszerzony i ze wspaiałym, nie tylko dziejowym, lecz także metafizycznym tłem przeniesiony na Wschód. W Rosji ożywił tradycyjną nienawiść do skomplikowanej, sztucznej, przeintelektualizowanej cywilizacji zachodnioeuropejskiej i sam od tej nienawiści nabrał nowego życia. Na rosyjskiej ziemi skupiły się wszystkie energie, które stworzyły ten obraz. Zarówno Rosjanin, jak i proletariusz widzieli teraz w burżuazji wcielenie wszystkiego tego, co jak zabójczy mechanizm usiłowało zapanować nad ich życiem. Sam obraz przewędrował na wschód z zachodu. Tam wszakże dołączył się

mit, który nie wyrastał tylko z idei walki klasowej, lecz zawierał silne elementy nacjonalistyczne. W 1919 roku Sorel załączył do ostatniego wydania swych rozważań o przemocy coś w rodzaju testamentu politycznego, apologie Lenina. Nazwał go największym teoretykiem socjalizmu od czasów Marksa, a jako męża stanu porównał z Piotrem Wielkim, zauważając, że tym razem to nie zachodnioeuropejski intelektualizm zawłaszcza Rosję, lecz odwrotnie, władza proletariatu osiągnęła przynajmniej jedno, mianowicie na powrót uczyniła Rosję rosyjską, Moskwa znów stała się stolicą, a zeuropeizowana, pełna pogardy dla własnego kraju rosyjska górna warstwa została zlikwidowana. Dzięki proletariackim masom Rosja odzyskała dawny moskiewski, integralny charakter. Trzeba przyznać, że w ustach marksisty internacjonała jest to osobliwa pochwała, gdyż pokazuje, że energia narodowa jest większa niż energia mitu walki klasowej. Także inne przykłady mitów przywoływane przez Sorela dowodzą, odniesione do czasów współczesnych, że silniejszy jest mit nacjonalistyczny. Wojna obronna ogarniętej rewolucją Francji, hiszpańskie i niemieckie wojny wyzwolenicze przeciwko Napoleonowi — oto przykłady narodowej energii. Uczucia narodowe mogą u poszczególnych narodów czerpać inspirację z najróżniejszych źródeł: z bardziej przyrodniczych wyobrażeń o rasie i krwi, z bardziej chyba typowego dla plemion celtycko-romańskich *terrisme*, z języka, tradycji, poczucia wspólnej kultury i wykształcenia, poczucia wspólnoty losu i wrażliwości na odmienność — wszystko to posuwa się dziś raczej w kierunku narodowym niż sprzeczności klasowych. Idea narodowa i walka klasowa mogą naturalnie współistnieć ze sobą, czego przykładem jest przyjaźń łącząca Padraica Pearse'a, męczennika nowej irlandzkiej świadomości narodowej i irlandzkiego socjalistę Conolly'ego. Obaj zginęli w Dublinie w powstaniu 1916 roku. Wspólni przeciwnicy w sensie idealnym mogą też przejawiać osobliwą zgodność: zwalczaniu wolnomularzy przez faszystów towarzyszy nienawiść bolszewików do tychże wolnomularzy uważanych za „najbardziej perfidne oszustwo

wobec klasy robotniczej ze strony zradykalizowanej burżuazji”[14]. Jednak tam, gdzie jeden mit otwarcie starł się z drugim, jak we Włoszech mit narodowy jak dotąd wygrywa. Włoscy faszyści odmalowywali swojego wroga ponurym obrazem, mongolską twarzą bolszewizmu: obraz ten robił większe wrażenie i napawał większym lękiem niż socjalistyczny obraz *bourgeois*. Dzisiaj istnieje tylko jeden przykład na to, że dzięki mitowi można z pogardą odsunąć na bok demokrację ludzkości i parlamentaryzm. Jest to przykład irracjonalnej siły mitu narodowego. W słynnym przemówieniu z października 1922 roku wygłoszonym w Neapolu przed marszem na Rzym, Mussolini powiedział: „Stworzyliśmy pewien mit. Mit jest wiarą, szlachetnym entuzjazmem, nie musi być rzeczywistością, jest pobudzeniem i nadzieją, wiarą i odwagą. Naszym mitem jest naród, wielki naród, który chcemy uczynić konkretną rzeczywistością”. W tym samym przemówieniu Mussolini nazywa socjalizm podrzędną mitologią. Jeszcze jeden Włoch, jak kiedyś w XVI wieku, wypowiedział zasadę rzeczywistości politycznej. Historyczne i duchowe znaczenie tego przykładu jest tym większe, że narodowy entuzjazm miał dotąd na włoskiej ziemi demokratyczną oraz konstytucyjno-parlamentarną tradycję i zdawał się pozostawać całkowicie pod wpływem ideologii anglosaskiego liberalizmu.

Teoria mitu najlepiej wyraża fakt, że umiarkowany racjonalizm myślenia parlamentarystycznego przestał być oczywisty. Gdy anarchiści autorzy z wrogości do autorytetu i jedności odkrywali znaczenie mitu, to bezwiednie przyczyniali się do położenia fundamentów pod nowy autorytet, nowe poczucie porządku, dyscypliny i hierarchii. Zagrożenie w sensie idealnym ze strony takich irracjonalizmów jest jednakże duże. Pluralizm nieprzebranej liczby mitów niszczy ostatecznie związki, których przynajmniej resztki się zachowały. Dla politycznej teologii jest to politeizm, jako że każdy mit

jest politeistyczny. Nie można go jednak ignorować we współczesnym świecie, w którym stanowi silną tendencję. Może optymizm parlamentaryzmu ma nadzieję zrelatywizować także ten ruch i jak w faszystowskich Włoszech zostawiających wszystko własnemu biegowi czekać na ponowne podjęcie dyskusji. A może samą dyskusję poddać pod dyskusję, jeśli tylko jeszcze się w ogóle dyskutuje? W takiej podjętej dyskusji parlamentaryzm nie powinien się jednak zadowalać powtórzeniem pytania „Jeśli nie parlamentaryzm, to co?” i stwierdzeniem, że nie ma dla niego na razie alternatywy. Byłby to jałowy argument, niezdolny odnowić epoki dyskusji.

*Carl Schmitt*

[1] Georges Sorel, *Réflexions sur la violence*, wyd. 4: Paris 1919, po raz pierwszy opublikowane w 1906 roku w „Le Mouvement socialiste”.

[2] W Niemczech Sorel jest dziś (1926) prawie nieznany, i to mimo licznych ostatnich przekładów na język niemiecki. Być może za sprawą wciąż żywej u nas romantycznej idei „wiecznej rozmowy” jest w Niemczech konsekwentnie ignorowany. Wyndham Lewis ma jednak całkowitą rację, kiedy w *The Art Of Being Ruled*, London 1926, s. 128, stwierdza: Georges Sorel jest kluczem do zrozumienia współczesnej myśli politycznej.

[3] Por. *Teologia polityczna*, w niniejszym wydaniu s. 90 i nast.

[4] Michail Bakunin, *Oeuvres*, Paris 1910, t. IV, s. 428, i t. II, s. 34.

[5] Fritz Brupbacher, *Marx und Bakunin, ein Beitrag zur Geschichte der internationalen Arbeiterassoziation*, München 1913, s. 74 i nast.

[6] Donoso Cortés, *Obras*, Madrid 1854-1855, t. IV, s. 155 – w eseju o katolicyzmie, liberalizmie i socjalizmie.

[7] Należy naturalnie dodać: dwaj tacy przeciwnicy w zachodnioeuropejskim kręgu kultury. Proudhon pozostawał jeszcze pod silnym wpływem tradycji moralnej. Monogamiczny typ rodziny, wywodzący się z patria potestas, był dla niego niepodlegającym dyskusji ideałem, chociaż sprzecznym z konsekwentnym anarchizmem. Por. Teologia polityczna, s. 90 niniejszego wydania. Dopiero bolszewicka Rosja, szczególnie za sprawą Bakunina, okazała się prawdziwym wrogiem wszystkich jej tradycyjnych pojęć zachodnioeuropejskiej kultury. Zgadzam się z Wyndhamem Lewisem, że w tym sensie Proudhon i Sorel wciąż byli bardzo „rzymscy” i trudno zakwalifikować ich do grona rosyjskich anarchistów. Z tego samego względu Rousseau, który dla Lewisa jest klasycznym myślicielem anarchistycznym, nadal pozostaje dla mnie przykładem dwuznacznym. Rousseau był romantykiem i dlatego jego poglądy na państwo i rodzinę można jedynie uważać za wyraz romantycznego okazjonalizmu (nota do wydania drugiego).

[8] Sorel, *Réflexions...*, dz. cyt., s. 319.

[9] Tamże, s. 376.

[10] Tamże, s. 251.

[11] Sorel, *Matériaux d'une théorie du prolétariat*, Paris 1919, s. 53.

[12] Sorel, *Réflexions...*, dz. cyt., s. 268.

[13] Trudno byłoby uczynić Sorelowi zarzut z faktu, że często opiera się na Bergsonie. U podstaw swych politycznych teorii apolityczności i antyintelektualizmu Sorel kładzie filozofię konkretnego życia. Taka filozofia, podobnie jak heglizm, może mieć zastosowania w praktyce. We Francji filozofia Bergsona z jednej strony prowadziła do powrotu konserwatywnej tradycji i katolicyzmu, z drugiej zaś inspirowała radykalny, ateistyczny anarchizm. Nie jest to oznaka jej fałszu. Jej dwuznaczność jest analogiczna do podziału na prawicę i lewicę heglowską. Można powiedzieć, że filozofia też żyje, gdy ożywia aktualne sprzeczności i walczących przeciwników grupuje jako żywych wrogów. Jest charakterystyczne, że filozofia Bergsona była taką inspiracją wyłącznie dla wrogów parlamentaryzmu. Inaczej było w Niemczech, gdzie w połowie XIX wieku liberalizm posłużył się pojęciem życia jako argumentem właśnie na rzecz systemu parlamentarno-konstytucyjnego i ujrzał w parlamencie żywy nośnik przeciwieństw życia społecznego.

[14] To określenie wolnomularstwa pochodzi z przemówienia Trockiego wygłoszonego na IV Światowym Kongresie III Międzynarodówki I grudnia 1922 roku.