

Tomasz Herbich: Diagnozy i lekarstwa

Totalitarną teorię i praktykę charakteryzuje to, że zbliżają się one znacznie do tego bieguna, jakim jest polityka wiary. Charakterystyczny dla tego stylu polityki jest sposób, w jaki odnosi się on do „wielkiej różnorodności konstytutywnych form działalności” wyróżniającej nowożytne społeczeństwa europejskie – pisze Tomasz Herbich w „Teologii Politycznej Co Tydzień”: „1939. Przed zmierzchem (i sową Minerwy)”.

W poprzedniej części zajęć analizowaliśmy wczesne reakcje na dochodzące do władzy w okresie międzywojennym totalitaryzmy. Wątki, które pojawiły się w tych pierwszych tekstach analizujących fenomen totalitaryzmu (choć nieraz nieposługujących się jeszcze tym słowem), będą wracały w dojrzałej refleksji nad interesującym nas zjawiskiem, rozwijającej się po II wojnie światowej i trwającej do naszych dni. Podczas trzech ostatnich bloków zajęć skoncentrujemy się na niektórych podjętych po 1945 roku próbach zrozumienia fenomenu totalitaryzmu – jego kluczowych części składowych oraz ich związku z projektem nowoczesności.

Warto poświęcić nieco uwagi wyrażeniu, którym zakończyłem poprzedni akapit. Istotne znaczenie ma już sam fakt, że mówiąc o nowoczesności, określamy ją mianem p r o j e k t u. Słowo to nie jest zwykłym, niepozbawionym ważnych konsekwencji określeniem dla jakiejś epoki, formacji kulturowej czy cywilizacyjnej (nie posługujemy

się analogicznymi wyrażeniami „projekt antyczny”, „projekt średniowieczny” czy „projekt grecki”, „projekt chrześcijański”). Nowoczesność wyróżnia między innymi to, że ma ona charakter projektu i że dla jej samorozumienia to pojęcie jest jednym z kluczowych. Zdaniem Rémi’ego Brague’a z obrazu rzutu, który jest wpisany we francuskie pojęcie projektu (*pro-jet*), można wywieść „trzy podstawowe idee nowoczesności”: „Odnosząc się do przeszłości, projekt wiąże się mianowicie z ideą nowego początku, nakazującego zapomnieć o wszystkim, co było przedtem; w teraźniejszości – z ideą autonomii działającego podmiotu; w stosunku zaś do przyszłości – z ideą nośnego środowiska, które przedłuża działanie i zapewnia jego skuteczność (postęp)”[1].

Człowiek nowoczesny chce żyć na takiej ziemi, która zostanie przez niego opanowana, której on sam nada określoną postać. Brague zauważa, że „wedle projektu nowoczesnego to, co otacza człowieka, jest w istocie chaosem, porządek bowiem istnieje tylko tam, gdzie stworzyła go praca ludzka”[2]. Intuicję tę można odnaleźć choćby u Stanisława Brzozowskiego, jednego z klasyków zagadnienia nowoczesności na gruncie filozofii polskiej, według którego „praca nowoczesnej świadomości posiada całkiem określony kierunek. Idzie w niej o wytworzenie rzeczywistej władzy człowieka nad życiem, o urzeczywistnienie samego człowieka, o realizację tej treści, której formą jest samo pojęcie «ja»”[3]. Przytoczona wypowiedź Brzozowskiego wskazuje na to, że stwórcza energia człowieka nowoczesnego jest zwrócona zarówno ku otaczającemu go światu, jak i ku niemu samemu, oraz trafnie zostaje w niej uchwycona nierozdzielność tych dwóch kierunków. W tym drugim znaczeniu, a więc jako zwrócone ku samemu człowiekowi, pojęcie projektu szczególnej siły nabrało w takich nurtach myśli współczesnej, jak choćby egzystencjalizm ateistyczny Jean-Paul Sartre’a. Zdaniem tego

francuskiego filozofa „człowieka [...] nie można zdefiniować dlatego, że jest on pierwotnie niczym” oraz „będzie on czymś dopiero później, i to będzie takim, jakim się sam uczyni”, co oznacza, że jest on „przede wszystkim p r o j e k t e m przeżywanym subiektywnie”[4].

Nie twierdzą rzecz jasna, że nowoczesna idea projektu – pobieżnie powyżej naszkicowana – z konieczności wiedzie do tej formy rządów, jaką jest totalitaryzm. Twierdzą jedynie – drogę tą obraliśmy już podczas pierwszych zajęć za Zygmuntem Baumanem – że nowoczesność t w o r z y w a r u n k i do zaistnienia fenomenu totalitaryzmu, a jednym z takich istotnych warunków jest właśnie wspomniana idea (niezależnie od wielu jej nietotalitarnych realizacji, na które natrafiamy w nowożytności). Ten związek jest do tego stopnia istotny, że totalitarne panowanie w znanej nam formie nie może się realizować bez idei projektu – oczywiście w jej doprowadzonej do skrajności, a zapewne także wykoślawionej postaci. To w warunkach wyznaczanych między innymi przez tę ideę rozwinąć się może totalitarne panowanie, dla którego miejscem najpełniejszej realizacji jest obóz. Obserwacja ta wydaje się zgodna z tym, co na temat obozów koncentracyjnych i obozów zagłady pisała Hannah Arendt, gdy określała je jako „laboratoria, w których poddaje się sprawdzeniu podstawowe założenia totalitaryzmu, głoszące, że wszystko jest możliwe”[5], i stwierdzała: „[...] totalitarne piekło jest [...] dowodem na to, że potęga człowieka jest większa, niż kiedykolwiek ośmielano się sądzić, i że człowiek może urzeczywistnić diabelskie fantazje, a niebo nie spada na głowę ani nie rozstępuje się ziemia”[6].

Powiązanie fenomenu totalitaryzmu z nowoczesnym dążeniem do całościowej przebudowy zastanego świata jest kluczowe dla rozważań, które z perspektywy drugiego dziesięciolecia XXI wieku prowadzi

Chantal Delsol. Zdaniem tej francuskiej autorki, której analizy mieszczą się w nurcie wyznaczonym przez Arendt, „XX wiek spustoszyła demiurgiczna gorączka totalitaryzmów będących odpowiedzią na pokusę przemiany ludzkiego świata”[7]. Porządek demiurgiczny ma u swoich źródeł radykalizację prometejskiego pędu, demiurg odrzuca bowiem przemianę polegającą na nieustannym ulepszaniu świata, zastępując ją przemianą radykalną, próbą stworzenia świata na nowo[8]. „Szaleństwo totalnej przemiany” – pisze Delsol – „jest perwersyjnym wyrazem nowoczesności, która, odrzuciwszy cały porządek świata, a niewątpliwie także i transcendencję, wierzy, że jest wolna od wszelkich ograniczeń”[9]. Według francuskiej autorki co prawda odrzuciliśmy totalitarny terror, ale do dzisiaj nie wyzbyliśmy się tej prometejskiej pokusy „przemiany, obalenia tego niedoskonałego świata”[10], która znalazła wyraz w totalitaryzmach. Postawie reprezentowanej przez demiurgów, wiodącej do totalitaryzmów, Delsol zdecydowanie przeciwstawia postawę ogrodników. W odróżnieniu od demiurgów nie chcą oni „zastąpić tego świata innym”, lecz „chcą go bronić i ochraniać”[11] – ta obrona i ochrona to zaś tyle, co „brać rzeczywistość na poważnie; [...] wierzyć, że świat przyrody i świat człowieka zawiera strukturę i prawa, które powinniśmy poznać i uszanować”[12].

Spór tych dwóch grup dotyczy zatem dwóch stosunków do świata, fundamentalnych, źródłowych odniesień do otaczającej rzeczywistości. Ogrodnicy miłują świat, troszczą się o niego i dbają o to, aby wzrastał. Postrzegają tę pielęgnowaną przez nich rzeczywistość jako coś, co ich przekracza i nie poddaje się ich władzy, uczestniczą jednak zarazem w jej powstawaniu[13]. Demiurgowie z kolei odbierają rzeczywistość rację bytu, czynią świat nie-ważnym[14]. Chcą oni porzucić świat, w którym przyszło im żyć – nie chodzi im jednak o zmianę konkretnych uwarunkowań, takich jak miejsce urodzenia, lecz o „zniszczenie lub

pozbycie się formy, w jakiej ludzkość istniała od zawsze”[15]. Ich stosunek do rzeczywistości zostaje trafnie uchwycony w słowach: „Nie ma już niczego, co byłoby d a n e; wszystko jest konstruowane. Nie ma niczego, co by nas poprzedzało; wszystko jest naszym dziełem”[16].

Obok sporu demiurgów i ogrodników występuje w tekście Delsol także inna fundamentalna opozycja – emancypacji i zakorzenienia. Odnosi się ona do jednego z kluczowych elementów projektu nowoczesnego, jakim jest emancypacja, prowadzi do różnego określenia pozycji obu totalitaryzmów względem niego i wyjaśnia, dlaczego często spotykają się one z odmiennym traktowaniem[17]. Współcześni demiurgowie – to oni bowiem dokonują zdaniem Delsol tych nierównych ocen – dążą do usunięcia korzeni, „sakralizując emancypację bez żadnych niuansów; emancypację bezrefleksyjną, przebiegającą we wszystkich możliwych kierunkach”[18]. Ich potępienie totalitaryzmu nazistowskiego jest bardziej stanowcze od tego, które kierują wobec totalitaryzmu komunistycznego, z tego powodu, że podczas gdy ten pierwszy w centrum umieścił jednostronne zakorzenienie, ten drugi nawiązał do jednostronnej emancypacji. Ta różnica sprawia zarazem, że odmiennie określają się one wobec nowoczesności: „Oba totalitaryzmy były możliwe tylko w kontekście nowoczesności, z którą łączyły je antytetyczne relacje. Ich dzieje to walka tytanów pomiędzy znieprawionym zakorzenieniem a znieprawioną emancypacją. Nazizm przesadnie i perwersyjnie próbuje w y e l i m i n o w a ć nowoczesność, komunizm przesadnie i perwersyjnie próbuje ją r e a l i z o w a ć”[19]. O tym, że niezależnie od antytetycznych relacji łączących te dwa totalitaryzmy z nowoczesnością oba wymagały jej do zaistnienia, wspominaliśmy już i przekonamy się jeszcze w toku dalszych rozważań.

W opozycji demiurgów i ogrodników dochodzi do głosu przeświadczenie, które – niezależnie od różnic – łączy sporą część analiz poświęconych fenomenowi totalitaryzmu. Głosi ono, że teoria i praktyka totalitarna stanowi jeden z członów binarnej opozycji. Zwolennicy tego przeświadczenia są zarazem przekonani, że przy dokonywaniu charakterystyki totalitaryzmu istotną rolę należy przypisać próbie określenia, czym jest drugi, przeciwstawny mu człon tej antytetycznej relacji. Naturę tego podejścia do interesującego nas zagadnienia trafnie uchwycił Kenneth Minogue: „Naszym zdaniem jest to [totalitaryzm – T.H.] fenomen patologiczny. Uznajemy go za s y s t e m – a fakt ten ma tu istotne znaczenie – w którym ludzie zostają sprowadzeni do roli środków realizacji jakiegoś politycznego celu. Stwierdzenie to wymaga, byśmy jasno określili, co jest przeciwieństwem totalitaryzmu, a więc co, innymi słowy, stanowi polityczne «zdrowie», lub co można za pomocą tej metafory wyodrębnić”[20]. Z takimi opozycjami, które są pomocne dla uchwycenia istoty totalitaryzmu, będziemy mieli jeszcze do czynienia w toku naszych zajęć. Jedną z nich znajdujemy w *Polityce wiary i polityce sceptycyzmu* Michaela Oakeshotta.

Podczas gdy w opozycji demiurgów i ogrodników Delsol uchwytuje dwa antytetyczne typy stosunku do otaczającej nas, zastanej rzeczywistości, rozróżnienie polityki wiary i polityki sceptycyzmu odnosi się do dwóch stylów polityki. Fakt, że Oakeshotta interesuje problem działania politycznego, prowadzi do istotnej konsekwencji – dwie tytułowe skrajności nie są jego zdaniem „zwykłymi przeciwieństwami, z których każde podsuwa sobie właściwy sposób rządzenia i pewne spójne rozumienie rządu, lecz biegunami tej samej formy działalności”[21]. Polityka wiary i polityka sceptycyzmu – dwa bieguny, pomiędzy którymi porusza się nowożytna działalność i myśl polityczna – są

zatem nie tylko elementami przeciwstawnymi, lecz także strukturalnie powiązаныmi: „[...] style te nie są w ścisłym sensie alternatywnymi sposobami rządzenia i rozumienia służby rządu, lecz biegunami zakresu wewnętrznej zmienności naszej polityki”[22]. Gdyby jeden z tych stylów wystąpił samodzielnie, bez domieszki drugiego, prowadzioby to zdaniem Oakeshotta do jego samozniszczenia[23].

Totalitarną teorię i praktykę charakteryzuje to, że zbliżają się one znacznie do tego bieguna, jakim jest polityka wiary. Charakterystyczny dla tego stylu polityki jest sposób, w jaki odnosi się on do „wielkiej różnorodności konstytutywnych form działalności” wyróżniającej nowożytnie społeczeństwa europejskie[24]: „Na gruncie polityki wiary rządzenie polega na drobiazgowym i pełnym nadzorowaniu wszystkich form działalności. Za misję rządu uważa się narzucanie i utrzymywanie takich warunków życia człowieka, w których wszystkie formy działalności są zgodne z jednym modelem czy też mają jeden kierunek, tak że wszystkie formy niepoddające się temu ujednoczeniu zostają słusznie wyeliminowane”[25]. Polityka wiary wyłącza z siebie zatem maksymalistyczny model rządzenia, który charakteryzuje chęć całkowitego uporządkowania i zintegrowania rozmaitych form działalności poprzez nadanie im jednego kierunku[26]. Jak zauważa Oakeshott, „tak pojęte rządzenie jest [...] działalnością «totalną»”, co oznacza, że „prowadzenie jakiegokolwiek legalnej działalności jest jako takie działaniem stanowiącym [...] zadanie rządu”, a rozmaite aktywności „nie są odrębnymi i niezależnymi formami działalności, lecz niewyodrębnionymi składnikami jednego modelu”, zadanie do wykonania jest bowiem jedno[27]. Wyróżnienie określonego ukierunkowania spośród wielości innych, dającej się stwierdzić empirycznie, dokonuje się w polityce wiary na podstawie jego „doskonałości” rozumianej tak, że jest ono najbardziej godne człowieka[28]. Dochodzi tu – co warto odnotować – do nadania

wiecznego znaczenia dążeniu, które ma charakter historyczny[29]. Model ten zakłada zatem jednolitość polityki i wszechogarniający charakter tego, co polityczne. Nie odpowiada to jednak złożoności nowożytnych społeczeństw wyrażającej się w „wielości kultywowanych przez nie form działalności i różnorodności kierunków działania”, co sprawia, że „rząd działający w tym stylu staje przed dwoma zadaniami”: „musi najpierw ujarzmić społeczeństwo, a następnie utrzymać jego podporządkowanie nadrzędnemu ukierunkowaniu całej działalności”[30].

Inaczej do wielości form działalności tworzących nowożytne społeczeństwa odnosi się polityka sceptycyzmu. Oakeshott kładzie nacisk na to, że nie ma ona charakteru anarchicznego[31] – nie jest zatem negacją rządu, lecz inną jego postacią niż ta znana z polityki wiary, mająca charakter totalny. Przedstawia ona rządzenie jako wyłącznie jedną z form działalności, jego rola nadrzędna zaś wynika z tego, że „odnosi się do wszystkich form działalności, które siłą rzeczy wzajemnie się ograniczają”[32] (dodajmy, że polityka wiary, która dąży do „doskonałości”, nadaje tym samym swojemu celowi cechę nieograniczoności[33]). Jako swój obowiązek rząd sceptyczny rozumie „utrzymywanie istotnego porządku publicznego, to znaczy porządku odpowiadającego modelom i kierunkom wszelkich form działalności tworzących społeczeństwo”[34].

Oakeshott zwraca uwagę na to, że dążenie rządu do „doskonałości” w warunkach zróżnicowanego społeczeństwa zakłada politykę terroru[35]. Dla zagadnienia totalitarnego terroru klasyczne są analizy, które Hannah Arendt zawarła w *Korzeniach totalitaryzmu*. W ostatnim rozdziale tej książki rozpatruje ona wspomniany problem w jego związku z zagadnieniem ideologii. Na to, że dla powodzenia

totalitarnej polityki istotne jest dokonanie skutecznej operacji intelektualnej na umysłach poddanych, zwracał uwagę Friedrich August von Hayek: „Najskuteczniejszym sposobem nakłonienia ludzi, by oddali się w służbę jakiegoś systemu celów, na które zorientowany jest plan społeczny, jest przekonanie ich, by w cele te uwierzyli”[36]. Dopiero powodzenie tej wykonywanej na umysłach poddanych operacji umożliwia wyznaczenie wszystkim jednego kierunku dążeń. Z tego powodu warto rozwinąć powyższe rozważania na temat polityki wiary poprzez podjęcie kwestii myśli totalitarnej. Skoncentrujemy się przy tym na kluczowych czynnikach, które ją kształtują – na zagadnieniu ideologii oraz zniekształceniu pojęcia prawdy.

Aby właściwie uchwycić rolę, jaką w totalitarnej formie rządu odgrywa zdaniem Arendt ideologia, najpierw musimy prześledzić, jak filozofka określa specyficzną naturę rządu totalitarnego, związaną z jego stosunkiem do prawa. Totalitarny rząd likwiduje jej zdaniem klasyczną dla filozofii politycznej alternatywę rządu uprawnionego i bezprawnego przez to, że uznaje siebie za sięgający do samych źródeł władzy, które nadają ostateczną sankcję prawom stanowionym[37]. Jest on przekonany, że zaprowadza bezpośrednio rządy sprawiedliwości na ziemi, samą ludzkość ma bowiem uczynić wcieleniem prawa[38]. Pozwala mu to na uniezależnienie rządu od *consensus iuris* jako fundamentu znanych wcześniej form rządu[39]. Rząd totalitarny prowadzi tym samym do fundamentalnej zmiany funkcji praw i roli praworządności: nie chodzi mu o to, aby poprzez prawo tworzyć normy właściwego i niewłaściwego zachowania jednostek i aby stabilizowało ono „zmieniające się nieustannie działania ludzi”[40], tylko o to, aby wystąpiło w pełni w przyszłej, stworzonej według niego ludzkości.

Tak pojęte prawo jest zatem prawem ruchu. Ideową genezę tego nowego pojęcia prawa, które wyraża już nie „stabilną strukturę wyznaczającą zakres ludzkich działań i ruchów”, lecz „sam ruch”[41], wiąże Arendt z dziewiętnastowiecznymi odkryciami Darwina i Marksa: „Ogromna zmiana intelektualna, która się dokonała w połowie ubiegłego stulecia, polegała na odmowie dostrzegania i akceptowania czegokolwiek «takim, jakim jest» i na konsekwentnej interpretacji wszystkiego jako zaledwie etapu jakiegoś dalszego rozwoju”[42].

Przełożeniu prawa ruchu na rzeczywistość polityczną służy zdaniem Arendt „totalny terror”, który wkracza tym samym w miejsce zajmowane wcześniej przez prawo stanowione (przekładające *ius naturale* lub nakazy Boga na normy dobra i zła). Tak pojęty terror zaczyna spełniać nową funkcję – nie jest już jedynie środkiem służącym zastraszaniu, lecz jest istotą rządu[43]. Istotą władzy totalitarnej nie są zatem ani rządy prawa (jak w rządzie niebędącym tyranią), ani bezprawie (jak w tyranii), lecz terror[44]. Wiąże się z tym kluczowa dla koncepcji Arendt wypowiedź na jego temat: „Terror jest urzeczywistnieniem prawa ruchu; jego zasadniczym zadaniem jest umożliwienie swobodnego oddziaływania na ludzkość sił przyrody czy historii, niepowstrzymywanych przez żadne spontaniczne działanie człowieka”[45]. Jako urzeczywistnienie prawa ruchu totalny terror prowadzi zarazem do zniesienia klasycznego rozróżnienia między istotą rządu a zasadą działania[46]. To zniesienie dokonałoby się w pełni w doskonałym ustroju totalitarnym[47], dopóki jednak taki stan nie jest osiągnięty, totalitaryzm wyłącza substytut zasady działania. Do spraw publicznych wprowadza on „zupełnie nową zasadę, całkowicie obywatelską się bez ludzkiej woli działania i odwołującą się do nienasyconej potrzeby jakiegoś wglądu w prawo ruchu, zgodnie z którym terror działa i od którego zależą prywatne losy wszystkich”[48].

Rolę tego substytutu zasady działania odgrywa znajdująca się w centrum naszego zainteresowania ideologia, która przygotowuje do odgrywania zarówno roli kata, jak i ofiary[49]. Jest ona zdaniem Arendt logiką idei zastosowaną do rzeczywistości historycznej: „Ideologia ujmuje przebieg wydarzeń, jakby podlegały jakiemuś «prawu», jako logiczne ujawnienie ich «idei»”[50]. Ideologia zakłada zatem zgodność między „ruchem dziejów” a „logiczną przemianą idei”[51]. Gdy logika zostaje pojęta jako „ruch myśli”, nie zaś jako „niezbędna kontrola myślenia”, to idea zostaje przekształcona w przesłankę, z której drogą dedukcji można wywieść jej następstwa w sposób niezależny od doświadczenia[52]. Dwudziestowieczni twórcy totalitaryzmów, tacy jak Hitler czy Stalin, odkryli zdaniem Arendt, że potęga ideologii tkwi nie w samej idei, lecz właśnie w p r o c e s i e l o g i c z n y m[53].

Dla analiz Arendt charakterystyczne jest to, że rozpatruje ona zagadnienie ideologii, na którym koncentrowaliśmy się w pierwszym semestrze naszych zajęć, jako istotowo związane z kwestią totalitaryzmu. Jej zdaniem niezależnie od tego, czy dana ideologia wyłoniła z siebie odpowiadający jej ruch totalitarny (jak rasizm czy komunizm), czy nie, można uznać, że „prawdziwą naturę wszystkich ideologii ujawniła dopiero rola, jaką odgrywały w aparacie totalitarnego panowania”[54]. Autorka *Korzeni totalitaryzmu* wskazuje na „trzy swoiście totalitarne elementy charakteryzujące zawsze myślenie ideologiczne”[55]. Pierwszym z nich jest to, że „w swoich pretensjach do totalnego wyjaśniania ideologie mają tendencję do wyjaśniania nie tego, co jest, lecz tego, co się staje, co się rodzi i przemija”[56], a więc zawsze tłumaczą ruch i interesują się historią. Drugim elementem jest charakteryzująca myślenie ideologiczne niezależność od doświadczenia, prowadząca do odwrócenia się od rzeczywistości przez nas doświadczanej ku innej, skrywającej się za nią,

lecz zarazem prawdziwej[57]. Trzeci element związany jest z metodami dowodzenia przyjmowanymi przez ideologię, aby uniezależnić myślenie od doświadczenia, i polega na tym, że „myślenie ideologiczne porządkuje fakty w sposób absolutnie logiczny, [...] czyli postępuje z konsekwencją, której w królestwie rzeczywistości nigdzie nie ma”[58]. Jak już zaznaczyłem wcześniej, właśnie w tym przymusie logiczności tkwiła zdaniem Arendt szczególna siła ideologii i jej atrakcyjność dla reżimów totalitarnych. Prowadzi on do zniszczenia „zdolności człowieka do przeżywania i myślenia tak samo, jak jego zdolności do działania”[59]. Przeciwwagą dla tak pojętej logiczności czyni filozofka z kolei „wielką zdolność człowieka do zaczynania czegoś nowego”, która jej zdaniem jest tożsama z wolnością jako wewnętrzną zdolnością człowieka[60]. Tak pojęta wolność umyka totalitarnemu przymusowi logiczności przez to, że polega na ustanawianiu początku: „Żadna logika, żaden nieodparty wywód nie może mieć jakiegokolwiek władzy nad początkiem, ponieważ jego łańcuch przyczynowo-skutkowy zakłada początek jako przesłankę”[61].

Poświęcone terrorowi i ideologii analizy Arendt zostają zwieńczone przez rozważania na temat „podstawowego doświadczenia znajdującego wyraz w totalitarnym panowaniu”[62]. Autorka *Korzeni totalitaryzmu* zauważa, że totalitarny rząd nie ogranicza się do zwykłej dla tyranii izolacji, dotyczącej politycznej sfery życia, lecz sięga do obejmującego całość życia osamotnienia[63], które od samotności różni się tym, że „najdotkliwiej ujawnia się w towarzystwie innych”[64] i wiąże się z „utrata własnej jaźni”, wynikającą z niemożliwości uzyskania potwierdzenia swojej tożsamości od „godnych zaufania i ufających, równych sobie ludzi”[65]. To właśnie doświadczenie osamotnienia stanowi podstawę, na której wznosi się totalitarna forma rządu: „Do totalitarnego panowania przygotowuje ludzi w nietotalitarnym świecie to, że osamotnienie, będące niegdyś

krańcowym przeżyciem znoszonym w pewnych krańcowych sytuacjach społecznych, takich jak starość, w naszym stuleciu stało się codziennym doświadczeniem nieustannie rozrastających się mas”[66]. Upowszechnienie się tego doświadczenia jest związane z nowoczesnością. Nabiera ono nieznanego wcześniej znaczenia politycznego w wyniku wykorzenienia (które Arendt rozumie jako nieposiadanie w świecie miejsca uznawanego i gwarantowanego przez innych) i zbędności (czyli nienależenia do świata) nowożytnych mas[67]. Doświadczenie to ma także kluczowe znaczenie dla głównego wątku naszych rozważań – to ono bowiem sprawia, że myślenie, które jest zależne od twórczej otwartości na doznania pochodzące ze świata, zostaje zastąpione przez logiczne rozumowanie z jego żelazną konsekwencją, mogące realizować się w warunkach osamotnienia[68].

Charakterystyczną cechą składającą się na obraz myślenia totalitarnego jest także operacja, której dokonuje ono na języku, polegająca na zmianie znaczenia słów. Odnoszący się do tej cechy reżimów totalitarnych Hayek zwraca uwagę na perswazyjną rolę, jaką odgrywają te semantyczne zabiegi: „Najskuteczniejszym sposobem skłonienia ludzi, by uznali ważność wartości, którym mają służyć, jest przekonanie ich, że są to te same wartości, które sami, a przynajmniej najlepsi spośród nich, zawsze uznawali, ale wcześniej niewłaściwie je rozumieli i nie rozpoznawali ich. [...] Najskuteczniejszą zaś techniką służącą temu celowi jest używanie starych słów przy jednoczesnej zmianie ich znaczenia”[69]. Takiej deformacji ulega między innymi pojęcie prawdy, które „nie opisuje już czegoś, co trzeba odkryć, odwołując się do jednostkowego sumienia jako jedyne arbitra rozstrzygającego, czy w każdym poszczególnym przypadku świadectwo (lub reputacja tych, którzy je głoszą) stanowi uzasadnienie jakiegoś przekonania”[70]. W miejsce takiego pojęcia prawdy wkracza nowe, zgodnie z którym jest ona „czymś zadeklarowanym przez władzę, czymś, w co musi się

wierzyć w interesie jedności zorganizowanych działań, i co być może trzeba będzie zmienić, gdy zorganizowane działania będą tego wymagały”[71].

W tej właściwej dla totalitaryzmu koncepcji prawdy jest ona odniesiona nie tylko do jej ustanowienia przez władzę, lecz także do celu tego ustanowienia – którym jest „jedność zorganizowanych działań”. Jedność tę widzieliśmy już u podstaw tego stylu politycznego, który Oakeshott określał mianem polityki wiary, analizy Hayeka pozwalają nam zaś pokazać, że w przypadku reżimów totalitarnych wytwarza ona odpowiednie dla niej pojęcie prawdy. Autor *Drogi do zniewolenia* dostrzega tę jedność między innymi w zabiegach propagandowych – ich totalitarną odmianę ma bowiem wyróżniać to, że wszystkie te zabiegi są w niej podporządkowane jednemu celowi, mają „doprowadzić do charakterystycznej *Gleichschaltung* wszystkich umysłów”[72]. Propaganda totalitarna nie może przy tym ograniczyć się do sfery wartości, lecz musi objąć swoim zasięgiem fakty i wypracowywać odpowiadające im teorie – co wiąże się z tym, że nie jest ona w stanie ograniczyć się do celów, lecz obejmuje także wiodące do nich środki[73]. Przy nieustannym planowaniu – ono zaś charakteryzuje totalitarną władzę, która chce wszechstronnie kierować procesami społecznymi[74] – nie wystarczają same racje moralne, wiele szczegółowych kwestii, które wymagają podjęcia decyzji, nie daje się bowiem rozstrzygać przy użyciu reguł moralnych, a mimo to rozstrzygnięcia ich dotyczące mają się jawić jako słuszne[75]. Planista musi w tym celu zracjonalizować swoje sympatie i antypatie, często odgrywające kluczową rolę przy podejmowaniu szczegółowych decyzji, aby zaś to uczynić, konstruuje teorie, „to znaczy twierdzenia dotyczące powiązań między faktami, [...] które potem stają się integralną częścią panującej doktryny”[76]. Jak zauważa Hayek, ta oficjalna doktryna

obejmuje „wszystkie poglądy odnośnie do faktów, na jakich opiera się plan”[77] – i musi tak się stać, jeżeli wszystko ma być podporządkowane „jednolitej koncepcji całości”[78].

Na zakończenie obecnie prowadzonych rozważań warto zwrócić uwagę na wątek, który powróci w kolejnej części zajęć, związany z opozycją między totalitaryzmem a indywidualizmem. W analizowanym rozdziale *Drogi do zniewolenia* Hayek umieszcza tę opozycję w kontekście rozwoju rozumu i zwraca uwagę na to, że właściwe dla totalitaryzmu myślenie kolektywistyczne pomija podstawowy czynnik, dzięki któremu ten rozwój jest w ogóle możliwy. Czynnikiem tym jest występowanie r ó ż n i c, niezbędne dla rozwoju rozumu dlatego, że nie jesteśmy w stanie określić, które poglądy będą mu sprzyjały[79]. Z tego powodu „wzrostem tym nie można rządzić” ani go „świadomie kontrolować”[80]. Tym natomiast, co umożliwia „rozpoznawanie ponadjednostkowych sił kierujących rozwojem rozumu”, jest zdaniem austriackiego noblisty „podejście indywidualistyczne do zjawisk społecznych”[81]. Hayek głosi zatem, że to nie totalitarna uniformizacja, lecz wynikający z podejścia indywidualistycznego pluralizm daje możliwość osiągnięcia tego, co ponadjednostkowe.

Tomasz Herbich

Prezentowany tekst jest piątym rozdziałem podręcznika do przedmiotu „Nowoczesne źródła totalitaryzmów”, który został opracowany przez autora w ramach dofinansowanego przez Centrum Projektów Europejskich programu edukacyjnego „Polityka – Religia –

Bezpieczeństwo. Konflikt i próby rozwiązania”, realizowanego przez Fundację Świętego Mikołaja we współpracy z Uniwersytetem Warszawskim oraz Centro Studi Medi z Genui.

- [1] R. Brague, *Królestwo człowieka. Geneza i klęska projektu nowożytnego*, przeł. W. Dłuski, Warszawa 2020, s. 28.
- [2] Tamże, s. 29.
- [3] S. Brzozowski, *Religia i społeczeństwo* [w:] tegoż, *Kultura i życie. Zagadnienia sztuki i twórczości. W walce o światopogląd*, Warszawa 1973, s. 536.
- [4] J.P. Sartre, *Egzystencjalizm jest humanizmem*, przeł. J. Krajewski, Warszawa 1998, s. 26–27.
- [5] H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu*, przeł. D. Grinberg, M. Szawiel, Warszawa 2014, s. 511.
- [6] Tamże, s. 521.
- [7] C. Delsol, *Nienawiść do świata. Totalitaryzmy i ponowoczesność*, przeł. M. Chojnacki, Warszawa 2017, s. 5.
- [8] Por. tamże, s. 10.
- [9] Tamże, s. 18.
- [10] Tamże, s. 5.
- [11] Tamże.
- [12] Tamże, s. 11.
- [13] Por. tamże, s. 5–7.
- [14] Por. tamże, s. 11.
- [15] Tamże, s. 15.
- [16] Tamże, s. 17.
- [17] Por. tamże, s. 24–25.
- [18] Tamże, s. 22.
- [19] Tamże, s. 26–27.
- [20] K. Minogue, *Co stanowi przeciwieństwo totalitaryzmu?* [w:] *Totalitaryzm a zachodnia tradycja*, red. M. Kuniński, Kraków 2006, s. 24.

- [21] M. Oakeshott, *Polityka wiary i polityka sceptycyzmu*, przeł. M. Szczubiałka, Warszawa 2019, s. 198.
- [22] Tamże, s. 237.
- [23] Por. tamże, s. 197–199.
- [24] Tamże, s. 199.
- [25] Tamże, s. 200.
- [26] Por. tamże, s. 223.
- [27] Tamże, s. 201.
- [28] Por. tamże, s. 200.
- [29] Por. tamże, s. 206.
- [30] Tamże, s. 204.
- [31] Por. tamże, s. 223 i 237–238.
- [32] Tamże, s. 224.
- [33] Por. tamże, s. 219.
- [34] Tamże, s. 224.
- [35] Por. tamże, s. 205.
- [36] F.A. von Hayek, *Droga do zniewolenia*, przeł. K. Gurba, L. Klyszcz, J. Margański, D. Rodziewicz, Kraków 2005, s. 169.
- [37] Por. H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu*, dz. cyt., s. 538.
- [38] Por. tamże, s. 539.
- [39] Por. tamże.
- [40] Tamże, s. 540.
- [41] Tamże, s. 541.
- [42] Tamże.
- [43] Por. tamże, s. 546.
- [44] Por. tamże, s. 542.
- [45] Tamże.
- [46] Por. tamże, s. 544–546.
- [47] Por. tamże, s. 545.
- [48] Tamże, s. 546.
- [49] Por. tamże.
- [50] Por. tamże, s. 547.

- [51] Tamże, s. 548.
- [52] Tamże.
- [53] Por. tamże, s. 551–552.
- [54] Tamże, s. 549.
- [55] Tamże.
- [56] Tamże.
- [57] Por. tamże, s. 549–550.
- [58] Tamże, s. 550.
- [59] Tamże, s. 554.
- [60] Tamże, s. 553.
- [61] Tamże.
- [62] Tamże, s. 537.
- [63] Por. tamże, s. 555.
- [64] Tamże, s. 556.
- [65] Tamże, s. 558.
- [66] Tamże, s. 559.
- [67] Por. tamże, s. 555–556.
- [68] Por. tamże, s. 558.
- [69] F.A. von Hayek, *Droga do zniewolenia*, dz. cyt., s. 173.
- [70] Tamże, s. 179.
- [71] Tamże.
- [72] Tamże, s. 169.
- [73] Por. tamże, s. 171.
- [74] Por. tamże, s. 182.
- [75] Por. tamże, s. 172.
- [76] Tamże.
- [77] Tamże, s. 175.
- [78] Tamże, s. 178.
- [79] Por. tamże, s. 181.
- [80] Tamże.
- [81] Tamże, s. 182.

