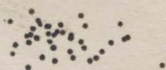


ALBERT CAMUS

Laureat Nobla



# CZŁOWIEK ZBUNTOWANY

INSTYTUT

PARYŻ



LITERACKI

1958





**CZŁOWIEK ZBUNTOWANY**

BIBLIOTEKA "KULTURY"  
Tom XXXIV

*Imprimé en France.*

---

*Wydawca:* Edition et Librairie «Libella»,  
12, rue Saint-Louis-en-l'Île, Paris (4<sup>e</sup>).

ALBERT CAMUS

Laureat Nobla

CZŁOWIEK  
ZBUNTOWANY

INSTYTUT

PARYŻ



LITERACKI

1958

Biblioteka Narodowa  
Warszawa



30001005708716

Tytuł oryginału

*L'homme révolté*



1699.254



---

Copyright by Librairie Gallimard, Paris, 1958

1959 10 102 / 2



JEAN GRENIER

poświęcam



I ofiarowałem me serce ziemi poważnej i cierpiącej, i często, wśród świętej nocy, przyrzekałem jej, że będę ją kochał aż do śmierci, wiernie i bez lęku, że nie odrzucę cię żaru żadnego z nieszczęść, jakie nieuchronnie niesie, i nie wzgardzę żadną z jej zagadek. I tak związałem się z nią węzłem śmiertelnym.

HOLDERLIN  
Smierć Empedoklesa





WSTĘP



Są zbrodnie namiętności i zbrodnie logiki. Dzieli je niepewna granica. Jednakże kodeks karny odróżnia jedne od drugich dość wygodnie, odwołując się do premedytacji. Żyjemy w czasach premedytacji i doskonałej zbrodni. Nasi zbrodniarze nie są już tymi bezbronnymi dziećmi, które wzywały przebaczenia miłości. Przeciwnie, są to dorośli, i mają niezbite alibi : filozofię, która może służyć do wszystkiego, i morderców nawet zamienia w sędziów.

Heathcliff, w *Wuthering Heights*, zabiłby całą ludzkość, żeby osiąść Cathie, ale nie przyszłoby mu na myśl powiedzieć, że to zabójstwo jest rozsądne albo usprawiedliwione przez system. Popelniłby je, i to wszystko. Ta postawa mówi o sile uczucia i charakterze, a ponieważ silne uczucia spotyka się rzadko, zabójstwo jest tu czymś wyjątkowym, stanowi wyłom. Ale od chwili kiedy z braku charakteru człowiek ucieka się do doktryny, od chwili kiedy zbrodnia sięga po racje, rozmnaża się jako racja, przybiera wszystkie postaci sylogizmu. Była samotna jak krzyk, teraz jest powszechna jak wiedza. Wczoraj sądzona, dziś ustanawia prawa.

Nie będziemy się tu z tego powodu oburzać. To studium przyjmując raz jeszcze istnienie zbrodni logicznej, która jest rzeczywistością naszych czasów, zamierza zbadać jej usprawiedliwienia : celem jest zrozumienie mego czasu. Można uznać, że epoka, która w ciągu pięćdziesięciu lat wydziera z korzeniami, ujarzmia lub zabija siedemdziesiąt milionów ludzi, powinna być tylko i przede wszystkim





sądzona. Ale trzeba jeszcze, żeby jej wina została zrozumiana. W czasach naiwnych, kiedy tyran zrównywał z ziemią miasta dla większej swojej chwały, kiedy niewolnik przykuty do rydwanu zwycięzcy szedł przez świętujące miasta, kiedy wroga rzucono zwierzętom na oczach zgromadzonego ludu, sumienie mogło być niezmacone, a sąd jasny w obliczu zbrodni tak niewinnych. Ale obozy niewolników pod sztandarem wolności, rzezie, które usprawiedliwia się miłością do człowieka lub pragnieniem nadczłowieczeństwa, w pewnym sensie niszczą sąd. W dniu, kiedy zbrodnia przyobleka się w skórę niewinności, wskutek szczególnego odwrócenia właściwego dla naszej epoki, wzywa się niewinność, żeby dostarczyła dla siebie usprawiedliwień. Przyjęcie i zbadanie tego szczególnego wymagania jest ambicją tego studium.

Chodzi o to, by wiedzieć czy niewinność, od chwili gdy zaczyna działać, może powstrzymać się od zabijania. Możemy działać tylko w czasie, który jest naszym czasem, wśród ludzi, którzy nas otaczają. Nie będziemy wiedzieć nic dopóty, dopóki nie dowiemy się czy wolno nam zabić człowieka, którego mamy przed sobą, czy też zgodzić się, żeby został zabity. Skoro wszelki czyn dzisiaj zmierza ku zabójstwu, bezpośredniemu czy pośredniemu, nie możemy działać zanim nie będziemy wiedzieć czy, i dlaczego, musimy zadawać śmierć.

Nie jest więc na razie rzeczą istotną sięgnąć do koźni, ale wiedzieć jak należy postępować, skoro świat jest tym, czym jest. W czasach negacji zastanawianie się nad problemem samobójstwa mogło być pożyteczne. W czasach ideologii trzeba być w porządku z zabójstwem. Jeśli zabójstwo ma swoje racje, nasza epoka i my sami jesteśmy konsekwentni. Jeśli ich nie ma, doszliśmy do obłędu i nie ma innego wyjścia jak znaleźć jakąś konsekwencję lub zawrócić z drogi. W każdym razie musimy odpowiedzieć jasno na pytanie, które stoi przed nami we krwi i wrzawie epoki. Tu bowiem jest problem. Przed trzydziestu laty człowiek, zanim zdecydował się zabić, negował wszystko, negował nawet siebie : popełniał samobójstwo. Bóg oszukuje, wszyscy oszukują wraz z Bogiem i ja także, zatem umieram : problemem było samobójstwo. Dziś ideologia neguje tylko innych, oni są jedynymi oszustami.



Wówczas się zabija. Co dzień, o świcie, mordercy w galonach wślizgują się do celi: problemem jest zabójstwo.

Oba rozumowania trzymają się, a raczej trzymają nas, i to tak mocno, że nie możemy już wybierać sobie problemów. Problemy wybierają nas, jeden po drugim. Zgódźmy się na ten wybór. To studium, zanim przejdzie do rozważań nad zabójstwem i buntem, zacznie od zbadania myśli związanej z samobójstwem i pojęciem absurdu.



Ale ta myśl dostarcza nam na razie jednego tylko pojęcia, pojęcia absurdu. To zaś pojęcie przynosi nam z kolei sprzeczność w zakresie dotyczącym zabójstwa. Poczucie absurdu, jeżeli chce się wyprowadzić z niego przede wszystkim regułę działania, sprawia, że zabójstwo staje się co najmniej obojętne i, w konsekwencji, możliwe. Jeśli w nic się nie wierzy, jeśli nic nie ma sensu i jeśli nie możemy uznać żadnej wartości, wszystko jest możliwe i nic nie ma znaczenia. Nic za i nic przeciw, zabójca ani ma rację ani jej nie ma. Można palić w krematoriach tak samo jak można poświęcać się pielęgnowaniu trędowatych. Zło i cnota są przypadkiem lub kaprysem.

Postanawiamy wówczas nie działać, co oznacza co najmniej zgodę na zabójstwo dokonane przez kogoś innego, ograniczając się jedynie do opłakiwania niedoskonałości ludzi. Można pomyśleć jeszcze o zastąpieniu działania przez tragiczny dyletantyzm; wówczas życie ludzkie jest tylko stawką. Można wreszcie wybrać działanie, które nie będzie bezinteresowne. W tym wypadku, w braku wyższej wartości, która kierowałaby działaniem, zmierza się ku natychmiastowej skuteczności. Ponieważ nic nie jest prawdziwe ani fałszywe, dobre lub złe, trzeba okazać się najbardziej skutecznym, to znaczy najsilniejszym. Świat nie będzie więc już dzielił się na sprawiedliwych i niesprawiedliwych, lecz na panów i niewolników. W negacji i nihilizmie zabójstwo ma swoje miejsce uprzywilejowane, w jakąkolwiek stronę się obrócić.

Jeśli więc chcemy przyjąć postawę absurdu, musimy przygotować się do zabijania, dając w ten sposób pierwszeństwo logice przed skrupułami, które uznamy za iluzoryczne. Oczywiście, trzeba mieć do tego pewne dyspozy-

cje. Jeśli jednak wnosić z doświadczeń, nie jest to tak bardzo konieczne jak się przypuszcza. Wiadomo zresztą, że zawsze można kazać zabijać. Wszystko byłoby więc w porządku w imię logiki, gdyby logika została rzeczywiście uszanowana.

Ale logiki nie może zadowolić postawa, zgodnie z którą zabójstwo jest kolejno możliwe i niemożliwe. Analiza bowiem oparta na absurdzie, uczyniwszy wpierw akt zabójstwa przynajmniej obojętnym, w swoim najważniejszym wniosku w końcu je potępia. W istocie, ostatnią konkluzją absurdalnego rozumowania jest odrzucenie samobójstwa i pozostanie przy owej rozpaczliwej konfrontacji, pytaniu człowieka z jednej strony i milczeniu świata z drugiej<sup>1</sup>. Samobójstwo byłoby końcem tej konfrontacji, a rozumowanie absurdalne uważa, że zgoda na nie zaprzeczałaby jego własnym przesłankom. Według tego rozumowania taki wniosek oznaczałby ucieczkę lub wyzwolenie. Ale jest rzeczą jasną, że rozumowanie absurdalne uważa jednocześnie życie za niezbędne dobro, skoro życie pozwala na tę właśnie konfrontację, i że bez niego „zakład” absurdalny nie miałby oparcia. Żeby powiedzieć, że życie jest absurdalne, musi istnieć żyjąca świadomość. Jakże zachować dla siebie wyłączną korzyść z takiego rozumowania bez znacznego ustępstwa na rzecz wygody? Od chwili, gdy uznaje się to dobro jako takie, jest ono dobrem wszystkich ludzi. Nie można nadać koherencji zabójstwu, jeśli odmawia się jej samobójstwu. Umysł przeniknięty ideą absurdu uznaje bezwzględnie zabójstwo fatalistyczne; nie mógłby się zgodzić na zabójstwo wynikające z rozumowania. W obliczu tej konfrontacji zabójstwa i samobójstwa są tym samym, i trzeba je przyjąć lub odrzucić razem.

Toteż nihilizm absolutny, który uprawnia samobójstwo, jeszcze łatwiej sięga po zabójstwo logiczne. Jeśli nasza epoka uznaje wygodnie, że zabójstwo ma swoje usprawiedliwienia, to za przyczyną owej obojętności wobec życia, która jest oznaką nihilizmu. Zdarzały się bezwzględnie epoki, w których pasja życia była tak silna, że posuwała się aż do zbrodni. Ale w takich razach zbrodnia

---

1. Patrz *Le Mythe de Sisyphe*, N.R.F.



była jak oparzelizna, ślad straszliwej rozkoszy. Nie był to ów monotony porządek ustalony przez pracowitą logikę, w oczach której wszystko się zrównuje. Ta logika wyhodowała wartości samobójstwa, którymi żywi się nasza epoka, aż do ich skrajnej konsekwencji, jaką jest zabójstwo uzasadnione prawem. Zarazem osiąga ona punkt kulminacyjny w kolektywnym samobójstwie. Apokalipsa hitlerowska 1945 roku była tego najbardziej jawnym dowodem. Unicestwić siebie było niczym dla szaleńców, którzy w podziemiach przygotowywali sobie śmierć-apoteozę. Najważniejsze, to nie zginąć jedynie samemu, a pociągnąć cały świat za sobą. Człowiek, który zabija się w samotności, w pewien sposób osłania jakąś wartość, skoro widomie nie przyznaje sobie praw do życia innych. Dowodem fakt, że nie korzysta nigdy ze straszliwej siły i wolności, jakie daje mu decyzja śmierci, żeby zapanować nad inną istotą; każde samotne samobójstwo, jeśli nie wynika z urazy, jest w pewnej mierze wielkoduszne albo pogardliwe. Ale pogardza się w imię czegoś. Jeśli świat jest obojętny wobec samobójcy, to dlatego, że samobójca ma wyobrażenie o tym, co światu nie jest, lub mogłoby nie być, obojętne. Człowiek sądzi, że wszystko niszczy i zabiera ze sobą, ale nawet z tej śmierci rodzi się wartość, która zasługiwałaby może na to, żeby żyć. Samobójstwo nie wyczerpuje więc negacji absolutnej. Może ją wyczerpać tylko absolutne zniszczenie siebie i innych. W każdym razie nie można jej zaznać inaczej jak zmierzając ku tej upragnionej granicy. Samobójstwo i zabójstwo stanowią tu całość o dwóch obliczach: nieszczęsny umysł woli od cierpień ograniczonego losu ponurą egzaltację, w której ziemia i niebo obracają się w nicość.

Podobnie, jeśli odmawia się racji samobójstwu, nie sposób przyznać ich zabójstwu. Nie można być nihilistą połowicznie. Rozumowanie absurdalne nie może zarazem ochraniać życia jednego człowieka i poświęcać innych. Od chwili kiedy uznaje się niemożliwość absolutnej negacji, a fakt, że się żyje w pewien sposób jest jej uznaniem, przede wszystkim nie podobna negocjować życia innej istoty. Tak więc to samo pojęcie, które pozwalało nam wierzyć, że zabójstwo jest obojętne, odbiera mu wszelkie usprawiedliwienia; wracamy do nieuzasadnionego losu, z którego usiłowaliśmy się wyłamać. Praktycznie biorąc, takie

rozumowanie upewnia nas jednocześnie, że można i że nie można zabijać. Pozostawia nas w sprzeczności, pozbawionych czegokolwiek, co mogłoby przeszkodzić zabójstwu lub je usprawiedliwić, groźących i zagrożonych, wciągniętych przez epokę przenikniętą gorączką nihilizmu, a jednak samotnych, z bronią w ręku i ze ściśniętym gardłem.



Ale ta zasadnicza sprzeczność musi się zjawić wraz z wielu innymi od chwili kiedy chcemy trwać w absurdzie, lekceważąc jego prawdziwy charakter polegający na tym, że jest on doświadczeniem przejściowym, punktem wyjścia, odpowiednikiem w płaszczyźnie egzystencji metodycznego wątpienia Descartes'a. Absurd sam w sobie jest sprzecznością.

Jest nią w swej treści, skoro wyłącza sąd wartościujący chcąc zachować życie, wówczas gdy życie jest samo w sobie sądem wartościującym. Oddychać, to sądzić. Na pewno jest fałszem powiedzieć, że życie jest ciągłym wyborem. Ale jest prawdą, że nie można wyobrazić sobie życia pozbawionego wszelkiego wyboru. Z tego prostego punktu widzenia absurdałna postawa jest niewyobrażalna jako akt. Jest niewyobrażalna również w swoim wyrazie. Wszelka filozofia, której założeniem jest nie-znaczyć, opiera się na sprzeczności dzięki temu choćby, że się wypowiada. W ten sposób nadaje niekoherencji minimum koherencji i wprowadza konsekwencję tam, gdzie, jeśli dawać jej wiarę, następstw nie ma. Mówić, to naprawiać. Jedyną postawą koherentną opartą na nie-znaczeniu byłoby milczenie, jeśli i ono pozbawione byłoby znaczenia. Doskonała absurdałność usiłuje być niema. Jeśli mówi, to dlatego, że znajduje w tym upodobanie, albo dlatego, że uważa się za tymczasową, co zobaczymy dalej. To upodobanie, te względy sobie okazywane podkreślają głęboką dwuznaczność absurdałnej postawy. Absurd, który ma pretensje do wyrażania człowieka w jego samotności, każe mu w pewien sposób żyć przed lustrem. Rozdarcie może się stać wówczas wygodą. Rana, którą rozdrapuje się tak pieczołowicie, w końcu sprawia przyjemność.



Mieliśmy wielkich awanturników absurdu. Ale ich wielkość mierzy się tym, czy odrzucili wygody absurdu zachowując jego wymagania. Oni bowiem niszczą, ale na pożytek, nie na szkodę. „Ci są moimi wrogami, mówi Nietzsche, co chcą obalać, nie zaś tworzyć siebie samych”. Nietzsche obala, lecz po to, by usiłować tworzyć. I głosi pochwałę uczciwości, chłoszcząc sybarytów „o świńskim ryju”. Rozumowanie absurdalne chce uciec od wygody i natrafia wówczas na wyrzeczenie. Ponieważ nie zgadza się na rozbicie, znajduje rozwiązanie arbitralne — wybiera milczenie, dziwną ascezę buntu. Rimbaud, który opiewa „zbrodnię skamlącą w błocie ulicy”, ucieka do Harraru, żeby uskarżać się tylko na to, że żyje bez rodziny. Życie było dla niego „farsą, którą grają wszyscy”. Ale w godzinie śmierci woła do siostry: „Pójdę do ziemi, a ty będziesz iść w słońcu!”



Absurd rozpatrywany jako reguła życia, zawiera zatem sprzeczność. Cóż dziwnego, że nie dostarcza nam wartości, które uzasadniłyby zabójstwo? Nie podobna zresztą oprzeć jakiejś postawy na emocji, której nadaje się miejsce uprzywilejowane. Poczucie absurdu nie jest poczuciem jedynym. To, że zabarwiło tyle myśli i czynów w okresie międzywojennym, dowodzi jedynie jego mocy i uprawnień. Ale intensywność doznania nie pociąga za sobą jego uniwersalności. Błędem całej epoki było sformułowanie, lub uznanie za sformułowane, ogólnych reguł działania wywodzących się z uczucia rozpacz, którego właściwością jako uczucia jest przewyciężenie siebie. Wielkie cierpienie, podobnie jak wielkie szczęście, może istnieć u początku rozumowania. Są to orędownicy. Ale nie mają towarzyszyć rozumowaniu aż do końca. Jeśli więc należało sobie zdać sprawę z poczucia absurdu, postawić diagnozę choroby w tej postaci, w jakiej znajduje się ją w sobie i w innych, nie sposób w tym poczuciu i w nihilizmie, który suponuje, widzieć co innego niż punkt wyjścia, przeżycia krytyczne, odpowiednik w płaszczyźnie egzystencji metodycznego wątpienia. Potem trzeba skończyć z grą, stłuc lustro i przekroczyć granicę, za którą absurd przewycięża siebie.

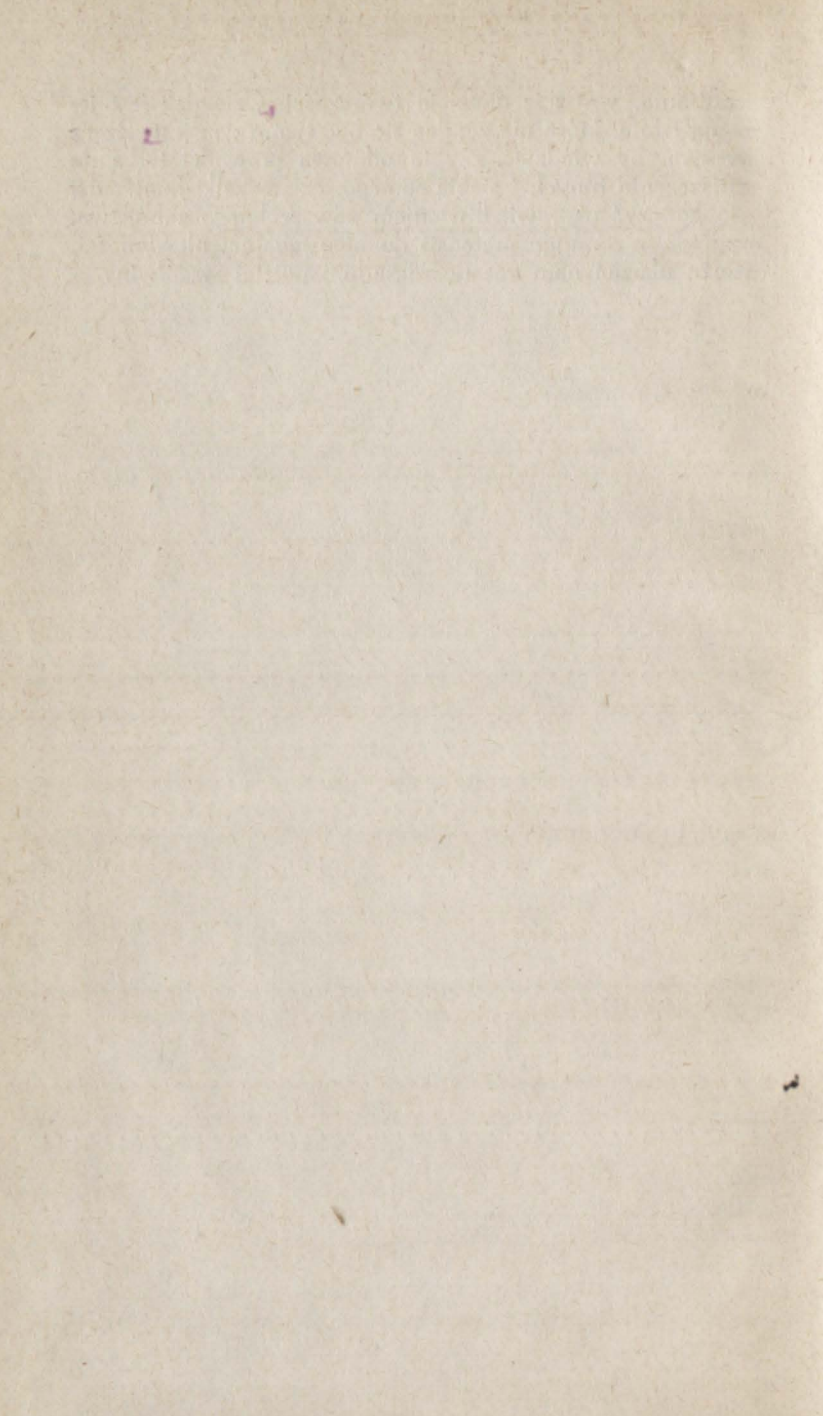
Gdy lustro jest już stłuczone, nie mamy nic, co mogłoby nam odpowiedzieć na pytania wieku. Absurd, podobnie jak metodyczne wątplenie, pozostawił niezapisaną kartę. Znaleźliśmy się w zaułku. Ale, podobnie jak wątplenie, może przekształcając się pokierować nowym poszukiwaniem. Rozumowanie przebiega wówczas w ten sam sposób. Krzyczę, że w nic nie wierzę i że wszystko jest absurdalne, ale nie mogę wątpić o moim krzyku i muszę przynajmniej wierzyć w mój protest. W ramach doświadczenia absurdalnego zdobywam więc w ten sposób pierwszą i jedyną oczywistość — oczywistość buntu. Pozbawiony wszelkiej wiedzy, popychany do zabijania lub zgody na zabójstwo, rozporządzam jedynie tą oczywistością, która wzmacnia rozdarcie, w jakim się znajduję. Bunt rodzi bezrozumna postawa wobec niesprawiedliwego i niezrozumiałego losu. Ale w swym ślepym porywie żąda ładu wśród chaosu i jedności w samym sercu tego, co ucieka i znika. Bunt woła, domaga się, chce, by ustało zgorzenie i utrwaliło się wreszcie to, co dotąd pisano wciąż na wodzie. Bunt pragnie przekształcać. Ale przekształcać to działać, a działanie jutro będzie zabójstwem, gdy bunt nie wie czy zabójstwo jest słuszne. Rodzi bowiem czyny, których usprawiedliwienia od niego się żąda. Trzeba więc, żeby bunt znalazł swe racje w sobie samym, ponieważ nie może ich znaleźć w niczym innym. Niechaj pozna sam siebie, żeby wiedział jak ma postępować.

Dwa wieki buntu, metafizycznego czy też historycznego, znajdują się właśnie w kręgu naszej uwagi. Tylko historyk mógłby sobie rościć prawo do szczegółowego wykładu następujących po sobie doktryn i ruchów. Możemy jednak szukać w nich nici przewodniej. Dalsze stronicie wskażą jedynie na niektóre historyczne punkty wyjścia i przedłożą hipotezę wysnutą z lektury. Ta hipoteza nie jest jedyną możliwą; daleka jest zresztą od tego, żeby wszystko oświetlić. Ale wyjaśnia częściowo kierunek i niemal całkowicie tłumaczy brak miary w naszych czasach. Ukazane tu niezwykle dzieje są dziejami pychy europejskiej.

W każdym razie nie poznamy racji buntu, jeśli nie zbadamy jego postaw, pretensji i zdobyczy. W jego dziełach kryje się może reguła działania, której nie mógł nam dać absurd, wskazanie, jeśli idzie o prawo czy obowiązek

zabijania, wreszcie nadzieja twórczości. Człowiek jest jedyną istotą, która nie zgadza się być tym, czym jest. Rzecz w tym, by wiedzieć, czy ta odmowa prowadzi tylko do zniszczenia innych i siebie samego, czy wszelki bunt musi się kończyć usprawiedliwieniem powszechnego zabójstwa, czy też, nie mając pretensji do nieosiągalnej niewinności, może ukazać nam zasadę rozsądnie pojętej współwiny.

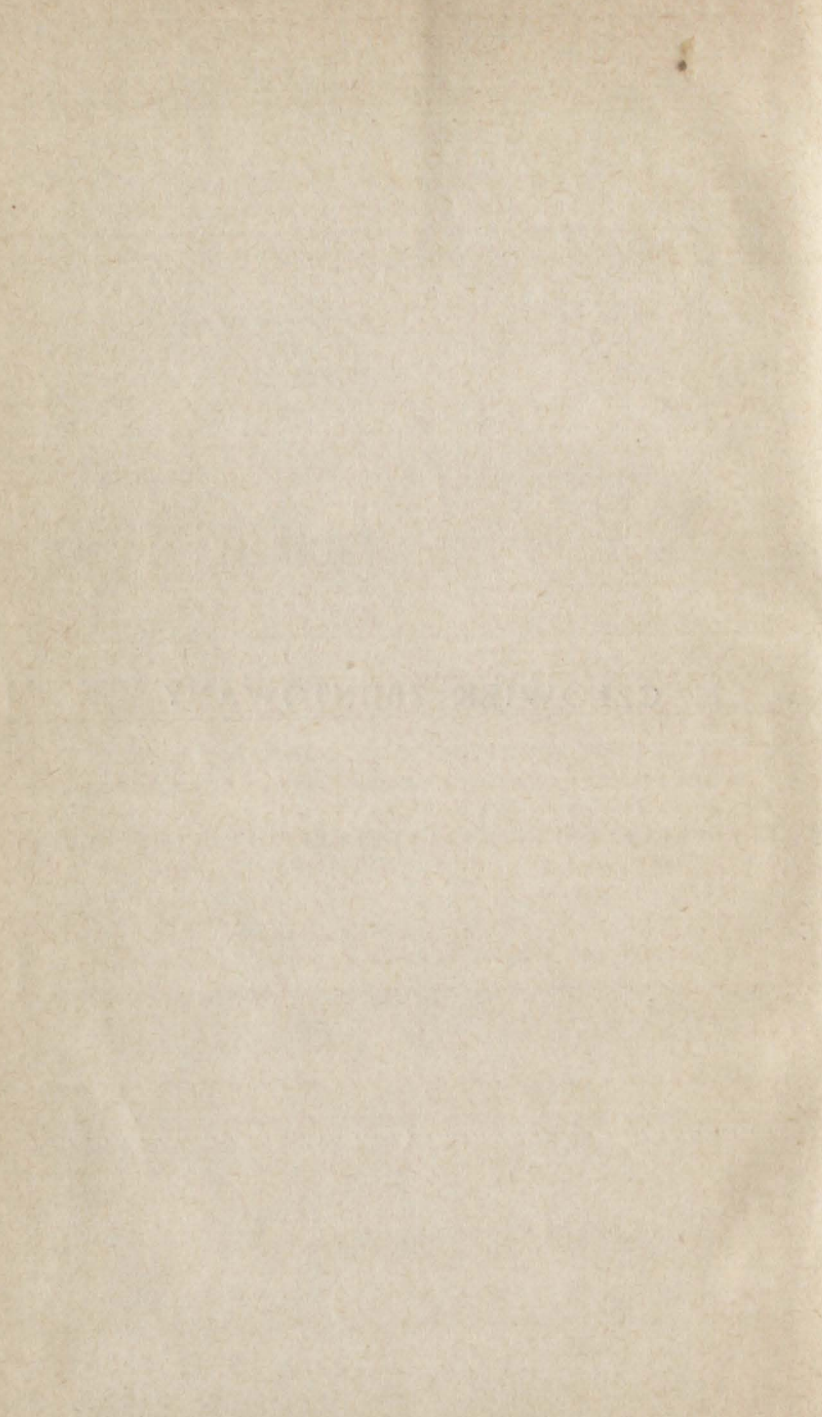






CZŁOWIEK ZBUNTOWANY

---



Kim jest człowiek zbuntowany? Jest to człowiek, który mówi nie. Ale jego odmowa nie jest wyrzeczeniem: to również człowiek, który od pierwszej chwili mówił tak. Niewolnik, otrzymujący rozkazy przez całe życie, uważa nagle nowy rozkaz za nie do przyjęcia. Jaka jest zawartość tego „nie?”

Oznacza ono, na przykład, „to trwało zbyt długo”, „dotąd tak, dalej nie”, „posuwasz się zbyt daleko”, lub jeszcze, „jest granica, której nie przekroczysz”. W sumie to „nie” stwierdza istnienie granicy. To samo pojęcie granicy znajdujemy w tym poczuciu zbuntowanego, że tamten „przesadza”, że rozciąga swoje prawo poza ową linię, od której począwszy inne prawo stawia mu czoło i ogranicza go. Tak więc bunt opiera się jednocześnie na kategoriycznym odrzuceniu ingerencji uznanej za niedopuszczalną i niejasnym przekonaniu o dobrym prawie, a raczej na wrażeniu zbuntowanego, że „ma on prawo do...”. Bunt nie zrodzi się, jeśli człowiek nie czuje, że w pewien sposób i w jakimś punkcie ma rację. Tu właśnie zbuntowany niewolnik mówi jednocześnie tak i nie. Razem z istnieniem granicy stwierdza istnienie tego wszystkiego, co przeczuwa i chce poza tą granicą uchronić. Wykazuje z uporem, że jest w nim coś, co „warte jest żeby...” i co żąda, by miano się na baczności. W pewien sposób przeciwstawia porządkowi, który go uciska, coś na kształt prawa do tego, żeby nie być uciskany ponad miarę, na jaką może się zgodzić.



We wszelkim buncie, wraz z odrzuceniem ingerencji intruza, zawiera się całkowita i błyskawiczna zgoda człowieka na jakąś część jego samego. Wprowadza więc on *implicite* sąd wartościujący i to tak bardzo ugruntowany, że zachowuje go pośród niebezpieczeństw. Aż dotąd milczał przynajmniej, wydany tej rozpacz, w której człowiek zgadza się na los, nawet jeśli uznaje go za niesprawiedliwy. Milczeć, to znaczy pozwolić wierzyć, że nie sądzi się i nie pragnie niczego, a w pewnych wypadkach rzeczywiście nie pragnąc niczego. Rozpacz, podobnie jak absurd, sądzi wszystko i pragnie wszystkiego w ogóle i niczego w szczególności. Milczenie dobrze ją wyraża. Ale od chwili kiedy rozpacz mówi, nawet jeśli powiada „nie”, pragnie i sądzi. Zbuntowany w sensie etymologicznym, to ten, co nagle się odwraca<sup>1</sup>. Szedł pod batem pana. Teraz stawia czoło. Przeciwwstawia to, co chce, temu, czego nie chce. Każda wartość nie pociąga za sobą buntu, każdy zryw buntu jednak przyzywa milcząco jakąś wartość. Ale czy chodzi tu rzeczywiście o wartość?

Z buntu rodzi się świadomość, choć jest jeszcze niejasna: nagle i olśniewające stwierdzenie, że w człowieku jest coś, z czym może się utożsamić, przynajmniej na pewien czas. Tej tożsamości dotychczas nie czuł on na prawdę. Niewolnik znosił wszelki przymus do chwili kiedy powstał. Często nawet przyjmował bez sprzeciwu rozkazy bardziej oburzające niż ten, który teraz odrzuca. Był cierpliwy, może odrzucał je w sobie, skoro jednak milczał, bardziej dbał o swój interes bezpośredni niż świadom był swego prawa. Z chwilą gdy traci cierpliwość, gdy pojawia się niecierpliwość, rodzi się ruch, który może rozciągnąć się na to wszystko, na co godził się uprzednio. Ten zryw niemal zawsze działa wstecz. Niewolnik, odrzucając upokarzający rozkaz swego zwierzchnika, odrzuca jednocześnie stan niewolnictwa w sobie. Ruch buntu wynosi go ponad zwykłą odmowę. Przekracza nawet granicę, jaką ustalił dla swego przeciwnika, żądając teraz, żeby przeciwnik traktował go jak równego sobie. To, co wpraw było oporem człowieka, staje się całym człowiekiem, który utożsamia się z tym oporem i w nim się streszcza. Tę część siebie samego, dla której żądał szacunku, stawia teraz

1. Le revolté fait volte-face (przy. tłum.).



ponad wszystkim i oświadcza, że przedkłada ją nad wszystko inne, nawet nad życie. Staje się ona dla niego najwyższym dobrem. Znając przedtem tylko kompromis, niewolnik rzuca się nagle („skoro jest tak...”) we Wszystko lub w Nic. Świadomość rodzi się wraz z buntem.

Ale widzimy, że jest to zarazem świadomość wszystkiego, które jest dość jeszcze nieokreślone, i „niczego”, które zapowiada możliwość poświęcenia się człowieka dla tego wszystkiego. Zbuntowany chce być wszystkim, utożsamić się całkowicie z tym dobrem, którego świadomość nagle posiadał i które, zgodnie z jego pragnieniem, ma być uznane i powitane w jego osobie — albo niczym, to znaczy ulec definitywnie górującej nad nim sile. Doprowadzony do kresu, zgadza się na ostateczność, to znaczy na śmierć, jeśli ma być pozbawiony tego wyjątkowego uświęcenia, które nazywa, na przykład, wolnością. Raczej umrzeć stojąc niż żyć na klęczkach.

Wartość według poważnych autorów „reprezentuje najczęściej przejście od faktu do prawa, od tego, co jest upragnione do tego, co godne pragnienia (na ogół za pośrednictwem tego, co powszechnie upragnione)”<sup>1</sup>. Przejście do prawa, jak widzieliśmy, jest jawne w buncie. Podobnie przejście od „trzeba by, żeby tak było”, do „chcę, żeby tak było”. Ale może bardziej jeszcze widać to w przekroczeniu granic indywidualnych i uznaniu dobra odtąd wspólnego. Pojawienie się Wszystkiego lub Niczego wskazuje że bunt, wbrew rozpowszechnionej opinii, i choć jest czymś najbardziej osobistym, kwestionuje nawet pojęcie jednostki. Jeśli jednostka zgadza się bowiem umrzeć i umiera w konsekwencji swego buntu, dowodzi tym samym, że poświęca się dla dobra, które, w jej rozumieniu, sięga poza granice jej własnego losu. Jeśli woli szansę śmierci od zaprzeczenia tego prawa, którego broni, znaczy to, że stawia to prawo nad sobą. Działa zatem w imieniu wartości, dość niejasnej jeszcze, ale w poczuciu, że jest to wartość wspólna wszystkim ludziom. Widzimy więc, że afirmacja zawarta w każdym akcie buntu rozciąga się na coś, co przerasta jednostkę w miarę jak wydobywa ją z domniemanej samotności i dostarcza jej racji działania. Ale trzeba zauważyć, że ta wartość, istniejąca przed wszel-

1. Lalande. *Słownik filozoficzny*.

kim działaniem, przeczy filozofiom czysto historycznym, wedle których wartość pojawia się dopiero z końcem działania (jeśli się w ogóle pojawia). Analiza buntu prowadzi przynajmniej do przypuszczenia, że istnieje natura ludzka, zgodnie z tym jak myśleli Grecy i wbrew postulatam myśli współczesnej. Dlaczego się buntować, jeśli w człowieku nie ma nic trwałego co warto by osłaniać? Ale niewolnik powstaje w obronie wszystkich egzystencji jednocześnie z chwilą gdy uznaje, że jakiś rozkaz przekreśla w nim coś, co jest nie tylko jego własnością, lecz wspólne jest wszystkim ludziom, tak że nawet ten, co go znieważa i uciska, znajdzie tu dla siebie miejsce<sup>1</sup>.

Dwa spostrzeżenia umocnią to rozumowanie. Zauważmy wpiery, że ruch buntu w swej istocie nie jest ruchem egoistycznym. Może mieć bezwątpienia determinacje egoistyczne. Ale człowiek buntuje się tak samo przeciw kłamstwu jak przeciw uciskowi. Ponadto zbuntowany, wychodząc od tych determinacji, w swym najgłębszym porywie nie osłania niczego, ponieważ wszystko stawia na kartę. Żąda dla siebie szacunku, ale w tej mierze, w jakiej utożsamia się z jakąś naturalną wspólnotą.

Zauważmy następnie, że bunt nie rodzi się tylko, i siłą rzeczy, w człowieku uciskanym, ale może się zrodzić również na widok ucisku, którego ofiarą jest ktoś inny. W tym wypadku zachodzi utożsamienie się z inną istotą. Ale trzeba zaznaczyć, że nie jest to utożsamienie psychologiczne, wykręt, który pozwoliłby temu komuś wyobrazić sobie, że to jego się znieważa. Na odwrót, bywa tak, że nie możemy znieść widoku zniewag, które sami znieslibyśmy bez buntu. Samobójstwa protestacyjne na katordze, wśród terrorystów rosyjskich, których towarzyszy chłostano, są przykładem tego wielkiego ruchu. Nie chodzi również o poczucie wspólnoty interesów. Możemy bowiem uznać za oburzające bezprawie, którego przedmiotem są nasi przeciwnicy. Jest tu tylko tożsamość losów i opowiedzenie się za czymś. Jednostka nie jest więc tą jedyną wartością, której zbuntowany chce bronić. Żeby ta wartość mogła powstać, trzeba by co najmniej wszystkich ludzi. W buncie człowiek przekracza granice indy-

1. Wspólnota ofiar jest tą samą wspólnotą, która jednoczy ofiarę z katem. Ale kat o tym nie wie.



widualne utożsamiając się z innym człowiekiem; z tego punktu widzenia solidarność ludzka jest metafizyczna. Na razie chodzi jednak tylko o ten rodzaj solidarności, który rodzi się w okowach.

Można jeszcze ściślej określić pozytywną stronę wartości, którą zakłada każdy bunt, porównując go z całkowicie negatywnym pojęciem urazy zdefiniowanym przez Schelera<sup>1</sup>. W istocie ruch buntu jest czymś więcej jak tylko aktem żądania w najostrzejszym rozumieniu tego słowa. Scheler doskonale definiuje urazę: jest to samozatrucie, zgubne wydzielanie wewnętrzne nagromadzonej bezsilności. Bunt natomiast otwiera drzwi i pomaga człowiekowi wyjść z siebie. Wyzwala fale, które wpierv zastygły, teraz obracają się we wściekłość. Sam Scheler podkreśla bierność urazy, zwracając uwagę na to, jak wielkie miejsce zajmuje w psychologii kobiet wydanych pragnieniu i chęci posiadania. U źródła buntu jest natomiast zasada niewyczerpanej aktywności i energii. Scheler ma również rację mówiąc, że uraza jest w znacznym stopniu zabarwiona zazdrością. Ale zazdrości się tego, czego się nie ma, gdy zbuntowany broni tego, czym jest. Nie domaga się jedynie dobra, którego nie posiada, czy którego byłby pozbawiony. Zmierza ku temu, by uznano coś, co posiada i co już zostało uznane przez niego, we wszystkich niemal wypadkach, za rzecz ważniejszą od tego, czego mógłby zazdrościć. Bunt nie jest realistyczny. Według Schelera uraza, zależnie od tego czy wzbiera w duszy mocnej czy słabej, staje się arywizmem lub goryczą. Ale w obu wypadkach człowiek chce być czymś innym niż jest. Uraza jest zawsze urazą przeciw sobie. Zbuntowany natomiast w swym pierwszym odruchu nie zgadza się na ingerencję wobec niego samego. Walczy o nienaruszalność części swej istoty. Nie chodzi mu o to przede wszystkim, żeby podbić, ale żeby narzucić.

Wydaje się wreszcie, że uraza delektuje się zawczasu cierpieniem, jakiego pragnie dla przedmiotu swej zawziętości. Nietzsche i Scheler mają słuszość widząc piękną ilustrację uczuć tego rodzaju w ustępie z Tertuliana, gdzie autor informuje swoich czytelników, że w niebie najwięk-

---

1. *L'Homme du ressentiment*. N.R.F.

szym źródłem szczęśliwości dla błogosławionych będzie widok cesarzy rzymskich w ogniu piekielnym. Tę szczęśliwość znają również zacni ludzie, którzy asystują przy wykonywaniu wyroków śmierci. Bunt natomiast w swej zasadzie ogranicza się do odrzucenia upokorzeń, nie żądając ich dla nikogo innego. Zgadza się nawet na cierpienie, pod warunkiem, że zostanie uznana jego nienaruszalność.

Niezrozumiałe jest tedy dlaczego Scheler utożsamia koniecznie ducha buntu z urazą. Jego krytyka urazy w humanitaryzmie (który uważa za niechrześcijańską formę miłości do ludzi) byłaby może słuszna w odniesieniu do pewnych nieokreślonych form idealizmu humanitarnego czy techniki terroru. Ale jest niesłuszna, gdy dotyczy buntu człowieka przeciw jego doli, ruchu, w którym jednostka powstaje w obronie godności wspólnej wszystkim ludziom. Scheler chce wykazać, że humanitaryzmowi towarzyszy nienawiść do świata. Kocha się ludzkość w ogóle, żeby nie kochać poszczególnych jej przedstawicieli. Jest to prawdziwe w pewnych wypadkach i można lepiej zrozumieć Schelera, kiedy widzi się, że humanitaryzm reprezentują dla niego Bentham i Rousseau. Ale namiętność człowieka dla człowieka może się zrodzić nie tylko z arytmetycznego rachunku interesów czy z zaufania, teoretycznego zresztą, do natury ludzkiej. Z jednej strony są utylityści i nauczyciel Emila, ale z drugiej, na przykład, ta logika, ucieleśniona przez Dostojewskiego w Iwanie Karamazowie, który od porwy buntu idzie do rewolty metafizycznej. Scheler wie o tym i tak streszcza tę koncepcję: „W świecie nie ma tyle miłości, żeby można ją było trwonić na co innego niż istota ludzka”. Nawet jeśli ten wniosek jest prawdziwy, to jego zawrotna rozpacz zasługiwałaby na co innego niż na pogardę. Rzecz w tym, że Scheler nie docenia rozdarcia kryjącego się w buncie Karamazowa. Dramat Iwana rodzi się z tego właśnie, że zbyt wiele jest miłości bez przedmiotu. Skoro nie ma dla tej miłości zastosowania, a odrzuca się Boga, przedmiotem jej, w imię wielkodusznie rozumianej współwiny, staje się istota ludzka.

Zresztą w ruchu buntowniczym, tak jak rozpatrywaliśmy go dotychczas, człowiek nie wybiera oderwanego ideału z ubóstwa serca i w imię jałowych żądań. Żąda,



żeby uszanowano w nim to, co nie da się sprowadzić do idei, ów płomień, który wspiera jego istnienie. Czy znaczy to, że na żadnym buncie nie ciąży uraza? Owszem, i wiemy o tym dobrze w wieku zaciekłości. Lecz powinniśmy ujmować to pojęcie najszerszej, pod groźbą, że się mu sprzeniewierzymy; wówczas bunt jest ponad urazą, z którejkolwiek strony spojrzeć. Kiedy Heatcliff, w *Wuthering Heights*, przedkłada swą miłość nad Boga i żąda dla siebie piekła, żeby połączyć się z ukochaną, przemasza przez niego nie tylko jego upokorzona młodość, ale palące doświadczenie całego życia. Ten sam poryw każe powiedzieć mistrzowi Eckartowi, w zdumiewającym przystępie herezji, że woli piekło z Jezusem niż niebo bez niego. To poryw miłości. A zatem, wbrew Schelerowi, trzeba położyć największy nacisk na namiętnej afirmacji, jaka kryje się w buncie i odróżnia go od urazy. Z pozoru negatywny, skoro nic nie tworzy, bunt jest głęboko pozytywny, odsłania bowiem w człowieku to, co zawsze jest w nim do obronienia.]

Ale, na koniec: czy ten bunt i wartość, którą niesie nie są względne? W istocie, powody, dla których człowiek się buntuje, zdają się zmieniać wraz z epokami i cywilizacjami.] Jest rzeczą oczywistą, że hinduski parias, wojownik z państwa Inków, człowiek prymitywny z Afryki Środkowej czy członek pierwszych gmin chrześcijańskich mieli różne pojęcie buntu. Można nawet ustalić z wielkim prawdopodobieństwem, że pojęcie buntu nie ma sensu w tych właśnie wypadkach. Jednakże niewolnik grecki, chłop pańszczyźniany, renesansowy kondotier, inteligent rosyjski z lat dziewiętnastych i współczesny robotnik, jeśli byłaby między nimi różnica zdań co do powodów buntu, zgodziliby się niewątpliwie na jego słuszność. Inaczej mówiąc, problem buntu nabiera określonego sensu tylko w kręgu myśli zachodniej. Dla większej jasności można wraz z Schelerem zauważyć, że duch buntu wyraża się z trudem w społeczeństwach, gdzie nierówności są bardzo wielkie (kasty hinduskie) albo, na odwrót, w społeczeństwach, gdzie równość jest absolutna (pewne społeczeństwa prymitywne). Duch buntu może zrodzić się tylko w tych grupach społecznych, gdzie równość teoretyczna osłania wielkie nierówności faktycznej.] Problem buntu ma więc sens tylko w obrębie naszego zachodnie-

go społeczeństwa. Można by się pokusić o stwierdzenie, że zależy on od rozwoju indywidualizmu, gdyby poprzednie uwagi nie przestrzegły nas przed takim wnioskiem.

Z uwagi Schelera jest oczywiste to tylko, że w łonie naszych społeczeństw dzięki teorii wolności politycznej, człowiek wykształcił w sobie pojęcie człowieka, a dzięki praktyce tej wolności wzrosło odpowiednio niezadowolenie. Wolność rzeczywista nie wzrosła proporcjonalnie do świadomości, jaką zdobył człowiek. Z tej obserwacji można wyprowadzić następujący wniosek: bunt to problem człowieka świadomego, który zna swoje prawa. Ale nic nie pozwala nam powiedzieć, że chodzi jedynie o prawa jednostki. Przeciwnie, dzięki solidarności, o której była już mowa, wydaje się, że chodzi o coraz szerszą świadomość siebie, jaką ludzkość zdobywa z biegiem swych dziejów. W istocie, poddany z państwa Inków czy parias hinduski nie znają problemu buntu, ponieważ rozstrzygnięła go dla nich tradycja, zanim jeszcze mogli sobie ten problem postawić: odpowiedź jest sakralna. Jeśli w świecie sakralnym nie znajdziemy problemu buntu, to dlatego, że nie ma tam żadnej rzeczywistej problematyki, wszystkie bowiem odpowiedzi zostały dane za jednym razem. Metafizykę zastąpił mit. Nie ma pytań, są tylko odpowiedzi i wieczne komentarze, które mogą być metafizyczne. Ale zanim człowiek wejdzie do świata sakralnego, i po to by mógł do niego wejść, lub od chwili, gdy zeń wychodzi, i po to by mógł z niego wyjść, jest pytanie i bunt. Człowiek zbuntowany jest to człowiek usytuowany przed albo po okresie sakralnym; domaga się on porządku ludzkiego i ludzkich odpowiedzi, to znaczy odpowiedzi rozsądnie sformułowanych. Od tej chwili wszelkie pytanie, wszelkie słowo jest buntem, gdy w świecie sakralnym wszelkie słowo to działanie łaski. Toteż można by wykazać, że dla umysłu ludzkiego dwa tylko światy są możliwe, świat sakralny (albo, żeby użyć języka chrześcijańskiego, świat łaski)<sup>1</sup> i świat buntu. Zniknięcie jednego jest równoznaczne z pojawieniem się drugiego, choć może ono przybrać zbijające z tropu formy. Tu znów odnajdu-

---

1. Rzecz jasna, że w początkach chrześcijaństwa spotykamy bunt metafizyczny, ale zmartwychwstanie Chrystusa, zwiastowanie jego powtórnego przyjścia na sąd ostateczny i królestwo Boże, interpretowane jako obietnica wiecznego życia, czynią go bezużytecznym.



jemy *Wszystko i Nic*. Aktualność problemu buntu pozostaje w związku z tym jedynie, że całe społeczeństwa odeszły dziś od sakralności. Żyjemy w okresie zdesakralizowanej historii.

Ale historia dzisiejsza, dzięki swym sporom, zmusza do stwierdzenia, że bunt jest jedną z zasadniczych miar człowieka. Jest naszą rzeczywistością historyczną. Bynajmniej nie uciekając od rzeczywistości, musimy w niej znaleźć nasze wartości. Czy z dala od tego, co sakralne i od wartości absolutnych można znaleźć regułę postępowania? oto pytanie, jakie stawia sobie bunt.

Mogliśmy już stwierdzić istnienie niejasnej wartości rodzącej się na tej granicy, gdzie powstaje bunt. Teraz musimy zadać sobie pytanie, czy można odnaleźć tę wartość we współczesnych formach zbuntowanej myśli i działania, a jeśli tak, określić jej treść. Ale zanim do tego przejdziemy, zauważmy, że fundamentem tej wartości jest sam bunt. Solidarność ludzi opiera się na ruchu buntu, a bunt z kolei znajduje usprawiedliwienie jedynie w tym współnictwie. Mamy więc prawo powiedzieć, że wszelki bunt, który czuje się upoważniony do negowania czy burzenia tej solidarności, przestaje tym samym nazywać się buntem i w gruncie rzeczy jest na granicy zgody na zabójstwo. Podobnie ta solidarność, jeśli nie ma charakteru sakralnego, ożywa tylko na poziomie buntu. Oto więc prawdziwy dramat myśli zbuntowanej. Żeby istnieć człowiek musi się buntować, ale jego bunt musi uszanować granicę, którą odkrywa w sobie samym, granicę, na której ludzie łącząc się zaczynają istnieć. Myśl zbuntowana nie może więc obejść się bez pamięci: jest ona ciągłym napięciem. Śledząc tę myśl w jej dziełach i czynach będziemy musieli stwierdzić za każdym razem czy pozostała wierna szlachetności, jaka towarzyszyła jej na początku, czy też zapomina o niej ze zmęczenia i szaleństwa, upojona tyranją czy pijana niewolą.

Oto na razie pierwszy krok naprzód, jaki dzięki duchowi buntu czyni myśl wpierv przeniknięta poczuciem absurdałności i oczywistej jałowości świata. Doświadczenie absurdałne stwierdza, że cierpienie jest indywidualne. Od chwili gdy rodzi się bunt, cierpienie jest świadome swej kolektywności, staje się udziałem wszystkich.



Umysł ogarnięty poczuciem obcości musi więc uznać, że dzieli tę obcość z wszystkimi ludźmi i że rzeczywistość ludzka, w swej całości, traci na tym oddaleniu ludzi od niej i od świata. Choroba, której doznawał jeden człowiek, staje się wspólną plagą. W naszych codziennych próbach bunt gra tę samą rolę, co „cogito” w sferze myśli: jest pierwszą oczywistością. Ale ta oczywistość wydobywa jednostkę z samotności. Jest wspólnotą, która buduje we wszystkich ludziach pierwszą wartość. Buntuję się, więc jesteśmy.

II

BUNT METAFIZYCZNY

---





Bunt metafizyczny jest to ruch, w którym człowiek powstaje przeciw swemu losowi i całemu światu. Jest on metafizyczny, ponieważ przeczy celom człowieka i świata. Niewolnik protestuje przeciw swej doli niewolnika; zbuntowany w sensie metafizycznym przeciw swemu losowi jako człowieka. Zbuntowany niewolnik twierdzi, że jest w nim coś, co nie zgadza się na sposób, w jaki pan go traktuje; człowiek zbuntowany w sensie metafizycznym oświadcza, że zawiódł go świat. Jednemu i drugiemu chodzi nie tylko o zwykłą negację. W obu wypadkach bowiem znajdujemy sąd wartościujący, w imię którego zbuntowany odmawia zgody na swój los.

Zwróćmy uwagę, że niewolnik, powstając przeciw swemu panu, nie ma zamiaru negować go jako istoty. Neguje go jako pana. Przeczy jakoby miał prawo negować jego, niewolnika, jako żądanie. Pan traci władzę nawet w miarę tego, jak nie odpowiada na żądanie, które lekceważy. Jeśli ludzie nie mogą powołać się na wspólną wartość uznaną w każdym przez wszystkich, człowiek jest niezrozumiały dla człowieka. Zbuntowany żąda, żeby ta wartość została uznana w nim samym, ponieważ podejrzewa lub wie, że bez tej zasady chaos lub zbrodnia zaplanują nad światem. Zryw buntu pojawia się w nim jako żądanie jasności i jedności. Bunt najbardziej elementarny w paradoksalny sposób wyraża dążenie do porządku.

Ten opis, słowo w słowo, można odnieść do buntu metafizycznego. Człowiek zbuntowany w sensie metafi-

zycznym powstaje, żebyżądać jedności dla rozbitego świata. Przeciwstawia zasadę sprawiedliwości, która jest w nim samym, zasadzie niesprawiedliwości, działającej w świecie. Początkowo chce tylko rozwiązać tę sprzeczność, wprowadzić, jeśli może, jednolite panowanie sprawiedliwości, lub niesprawiedliwości, jeśli doprowadzony jest do ostatecznych granic. Nie razie ogłasza sprzeczność. Protestując przeciw losowi ludzkiemu, który przecina śmierć i który zło pozbawia scąenia, bunt metafizyczny jest uzasadnionym żądaniem szczęśliwej jedności przeciwko cierpieniu życia i śmierci. Jeśli powszechna kara śmierci określi los ludzi, bunt w pewnym sensie mu towarzyszy. Nie zgadzając się na swój los śmiertelny, zbuntowany nie chce uznać potęgi, która każe mu go doświadczać. Bunt metafizyczny nie jest napewno ateistyczny, jak można by sądzić, ale siłą rzeczy bluźnierczy. Tyle tylko, że bluźni wpierw w imieniu porządku oznajmiając, że Bóg jest ojcem śmierci i najwyższym zgorzeniem.

Powróćmy do zbuntowanego niewolnika, żeby wyjaśnić ten punkt. Niewolnik swym protestem utwierdza istnienie pana, przeciw któremu się buntuje. Wykazuje jednak zarazem, że w jego zależności zawiera się władza pana i stwierdza istnienie własnej władzy: polega ona na nieustannym poddawaniu w wątpliwość przewagi, która dotąd nad nim dominowała. Pod tym względem pan i niewolnik są ze sobą związani: czasowe panowanie jednego jest równie względne jak uległość drugiego. Obie siły potwierdzają się wzajemnie w chwili buntu, aż do momentu, kiedy stają na przeciw siebie, żeby się zniszczyć; jedna z nich znika wtedy, ale tymczasowo.

Podobnie, jeśli człowiek zbuntowany w sensie metafizycznym powstaje przeciw potędze, której istnienie jednocześnie stwierdza, nie ugruntowuje jej istnienia aż do chwili, kiedy ją zaprzeczy. Wciąga wówczas tę wyższą istotę w upokarzającą przygodę ludzką, jej jałowa władza jest bowiem wartayleż, co nasza jałowa dola. Podporządkowuje go naszej sile odmowy, każe mu schylić czoła przed tym, co w człowieku nie chyli czoła, wtłacza go w egzystencję, która poprzez swój stosunek do nas jest absurdałna, wywleka wreszcie z jego ponad czasowego schronienia, żeby wprowadzić w historię daleką od wiecznej stałości, jaką nógłby znaleźć jedynie w jedno-



myślnej zgodzie ludzi. Bunt stwierdza w ten sposób, że na jego poziomie wszelkie wyższe istnienie jest co najmniej sprzeczne.

Historii buntu nie można więc mieszać z historią ateizmu. Pod pewnym kątem łączy się ona nawet ze współczesną historią uczuć religijnych. Zbuntowany bardziej wyzywa niż przeczy. Na początku przynajmniej nie przekreśla Boga; po prostu mówi z nim jak równy z równym. Ale nie jest to dialog kuruazyjny, lecz polemika, którą ożywia pragnienie zwycięstwa. Niewolnik zaczyna od domagania się sprawiedliwości, kończy na żądaniu królestwa. On z kolei musi panować. Powstanie przeciw losowi urasta do bezmiernej wypraw przeciw niebu, by sprowadzić zeń króla w okowach, którego upadek ogłosi się naprzód i skaże na śmierć poem. Bunt ludzki kończy się rewolucją metafizyczną. Jego droga wiedzie od pozoru do czynu, od dandysa do rewolucjonisty. Gdy tron Boga zostanie obalony, buntownik stwierdzi, że tę sprawiedliwość, porządek i jedność, których na próżno szukał w swym losie, musi stworzyć własnymi rękami i w ten sposób uzasadnić upadek boski. Wówczas rozpoczyna się rozpaczliwy wysiłek, żeby zbudować królestwo ludzi, nawet za cenę zbrodni. Pociąg to za sobą straszliwe konsekwencje, z których kilka tylko znamy. Ale te konsekwencje nie wynikają z samego buntu, albo przynajmniej rodzą się w miarę jak zbuntowany zapomina o swoich początkach, czuje się zmęczony morderczym napięciem pomiędzy tak i nie, i zgadza się wreszcie na negację wszystkiego lub na całkowite podporządkowanie. Bunt metafizyczny w swym pierwszym okresie daje nam tę samą pozytywną treść, co bunt niewolnika. Nasze zadanie polegać będzie na zbadaniu tej treści buntu w dziełach, które się nań powołują, i stwierdzeniu dokąd prowadzi niewierność lub wierność temu, z czego zbuntowany wyszedł.



## SYNOWIE KAINA

Bunt metafizyczny, we właściwym znaczeniu tego słowa, w sposób koherentny pojawia się w historii idei dopiero z końcem XVIII wieku. Czasy nowożytne otwierają się w wielkim huku walących się murów. Ale, od tej chwili poczynszy, jego konsekwencje następują po sobie nieprzerwanie, i bez przesady można powiedzieć, że ukształtowały historię naszej epoki. Czy znaczy to, że bunt metafizyczny nie miał przedtem znaczenia? Jego wzory są jednak bardzo odległe, skoro nasza epoka lubi mówić o sobie, że jest prometejska. Ale czy jest prometejska naprawdę?

Pierwsze teogonie ukazują nam Prometeusza przykuto do słupa na końcach świata, wiecznego męczennika pozbawionego na zawsze przebaczenia, o które nie chce prosić. Ajschylos przydaje jeszcze wielkości bohaterowi: obdarza go jasnowidztwem („nie spadnie na mnie żadne nieszczęście, którego bym nie przewidział”), każe mu głosić nienawiść do wszystkich bogów i, zatapiając go w „burzliwym morzu ostatecznej rozpacz”, wydaje na koniec błyskawicom i piorunom: „Ach! spójrzcie jaką niesprawiedliwość znoszę!”

Nie można więc powiedzieć, że Starożytni nie znali buntu metafizycznego. Na długo przed pojawieniem się Szatana, stworzyli bolesny i szlachetny wizerunek Buntownika i największy mit zbuntowanej inteligencji. Niespożyty geniusz grecki, którego udział w powstaniu mitów głoszących zgodę i skromność jest tak wielki, potrafił jed-

nak dać swój model zmartwychwstania. Nie ulega wątpliwości, że kilka rysów prometejskich odżywa znów we współczesnej historii buntu: walka przeciw śmierci („Wyzwoliłem ludzi od opętania śmiercią”), mesjanizm („Obudziliem w nich ślepe nadzieje”), filantropia („Wróg Zeusa, ...zbyt bowiem kochał ludzi”).

Ale nie można zapominać, że „Prometeusz niosący ogień”, ostatnie słowo trylogii Ajschylosa, zwiastował panowanie buntownika, któremu przebaczone. Nie jątrzyć, to była zasada Greków. W najskrajniejszych swoich zachwalstwach pozostawali wierni temu poczuciu miary, które apoteozowali. Ich buntownik nie powstaje przeciw całemu światu, ale przeciw Zeusowi, który jest tylko jednym z bogów i którego dni są policzone. Sam Prometeusz jest półbogiem. Chodzi o osobiste uregulowanie rachunku, o spór o dobro, nie zaś o uniwersalną walkę pomiędzy dobrem i złem.

Rzecz w tym, że Starożytni wierząc w przeznaczenie, wierzyli przede wszystkim w naturę, której część stanowili. Buntować się przeciw naturze, znaczy buntować się przeciw sobie samemu. To tyle, co bić głową o mur. Jedynym koherentnym buntem jest wówczas samobójstwo. Przeznaczenie greckie, to ślepa potęga, której podlega się, jak podlega się siłom naturalnym. Najwyższym brakiem miary dla Greka jest smaganie morza różgami, szaleństwo barbarzyńcy. Grek ukazuje oczywiście brak miary, skoro brak miary istnieje, ale nadaje mu odpowiednie miejsce, a tym samym stwarza dlań granicę. Wyzwanie rzucone przez Achillesa po śmierci Patroklesa, złorzeczenia bohaterów tragicznych, przeklinających swój los, nie pociągają za sobą całkowitego potępienia. Edyp wie, że nie jest niewinny. Jest winien wbrew własnej woli, on również jest częścią przeznaczenia. Skarży się, ale nie wypowiada słów nieodwołalnych. Nawet Antygona, jeśli się buntuje, to w imię tradycji, żeby jej bracia znaleźli odpoczynek w grobie i obyczaje zostały uszanowane. W pewnym sensie jest to bunt reakcyjny. Myśli greckiej, tej myśli o dwóch twarzach, towarzyszy niemal zawsze, jako drugi temat najbardziej rozpaczliwych melodii, wieczne słowo ślepego i nieszczęsnego Edypa, który powie, że wszystko jest dobrze. „Tak” i „nie” są w równowadze. Nawet gdy Platon kreując Kalliklesa zapowiada niejako pospolity typ



nietzscheanisty, nawet gdy Kallikles woła : „Ale niechaj zjawi się człowiek obdarzony usposobieniem, jakiego trzeba... ów człowiek wymyka się, depreczuje nasze formuły, nasze czary, nasze zaklęcia i te prawa, które są przeciwne naturze, wszystkie bez wyjątku. Nasz niewolnik powstał i objawił się jako pan”, nawet wówczas, jeśli odrzuca prawo, mówi słowo natura.

Dzieje się tak dlatego, że bunt metafizyczny zakłada uproszczone spojrzenie na świat, jakiego nie mogli mieć Grecy. W ich pojęciu nie było bogów z jednej strony, a ludzi z drugiej, ale stopnie prowadzące ludzi ku bogom. Idea niewinności przeciwstawionej winie, wizja historii zamykającej się całkowicie w walce między dobrem a złem, była im obca. W ich świecie więcej jest błędów niż zbrodni, jedyną bowiem zbrodnią ostateczną jest brak miary. W świecie całkowicie historycznym, który nam zagraża, nie ma już błędów; na odwrót, są tylko zbrodnie, z których pierwsza to poczucie miary. W ten sposób można wytłumaczyć szczególne pomieszanie okrucieństwa i pobłażliwości, jakim tchnie mit grecki. Grecy nigdy nie zamykali myśli w oszańcowanym obozie, i to degraduje nas w porównaniu z nimi. Bunt zresztą jest do pomyslenia tylko przeciw komuś. Jedynie pojęcie boga jako osoby, twórcy, odpowiedzialnego za wszystko, nadaje sens protestowi ludzkiemu. Toteż można powiedzieć bez paradoksu, że historia buntu w świecie zachodnim jest nieodłączna od historii chrześcijaństwa. W istocie, trzeba czekać ostatnich chwil myśli antycznej, żeby bunt zaczął odnawiać swój język w dziełach myślicieli okresu przejściowego, a nigdzie nie przejawia się to bardziej głęboko niż u Epikura i Lukrecjusza.

W straszliwym smutku Epikura pobrzmiwa już nowy ton. Ten smutek rodzi się bezwątpienia z trwogi przed śmiercią, trwogi, która nie jest obca duchowi greckiemu. Ale odkrywczy jest akcent patosu : „Można zabezpieczyć się przeciw wszystkiemu; ale gdy rzecz dotyczy śmierci, jesteśmy wszyscy jak mieszkańcy twierdzy, której mury zburzono”. A Lukrecjusz precyzuje : „Substancja tego ogromnego świata jest wydana śmierci i zniszczeniu”. Dlaczego więc odkładać radość na później ? „Od oczekiwania do oczekiwania, powiada Epikur, zużywamy nasze życie i umieramy wszyscy w cierpieniu”. Trzeba



więc korzystać z życia. Ale jakże osobliwa jest ta radość! Polega ona na prowizorycznym naprawieniu murów twierdzy, na zapewnieniu sobie chleba i wody w spokojnym cieniu. Skoro śmierć nam zagraża, trzeba wykazać, że śmierć jest niczym. Jak Epiktet i Marek Aureliusz, Epikur przepędza śmierć z istnienia. „Śmierć względem nas jest niczym, ponieważ to, co przestaje istnieć, nie potrafi czuć, a to, co nic nie czuje jest niczym dla nas”. Czy jest to nicość? Nie, ponieważ wszystko na tym świecie jest materią, a śmierć oznacza tylko powrót do elementu. Byt, to kamień. Szczególna rozkosz, o której mówi Epikur, polega przede wszystkim na braku cierpienia; to szczęście kamieni. Żeby uciec od losu, Epikur zabija wrażliwość w pięknym porywie, który odnajdziemy u naszych wielkich klasyków; a najsampierw pierwszy krzyk wrażliwości — nadzieję. Nie sposób rozumieć inaczej tego, co filozof grecki mówi o bogach. Każde nieszczęście ludzi płynie z nadziei, która wydziera ich z ciszy ich twierdzy i rzuca na wały w oczekiwaniu zbawienia. Te bezrozumne odruchy powodują jedynie otwarcie się ran troskliwie zabandażowanych. Toteż Epikur nie neguje bogów; oddala ich, ale na odległość tak zawrotną, że dusza nie ma innego wyjścia jak otoczyć się murami na nowo. „Istota błogosławiona i nieśmiertelna nie zna trosk i nie przysparza ich nikomu”. Lukrecjusz idzie jeszcze dalej: „Nie da się zaprzeczyć, że bogowie z racji swej natury cieszą się nieśmiertelnością wśród najgłębszego spokoju, obcy naszym troskom, od których są całkowicie oderwani”. Zapomnijmy zatem o bogach, nie myślmy o nich nigdy, a wówczas „ni twoje myśli dzienne, ni twoje sny nocne nie sprowadzą na cienie niepokoju”.

Odnajdziemy później ten wieczny temat buntu, ale zmodyfikowany w sposób istotny. Bóg, który nie nagradza i nie karze, głuchy bóg, jest jedynym wyobrażeniem religijnym zbuntowanych. Ale, jeśli Vigny przeklina milczenie boskie, Epikur sądzi, że skoro trzeba umrzeć, cisza przygotowuje lepiej człowieka do tego losu niż słowo boga. Ten ciekawy umysł zużywa wszystkie swoje siły na wznieście murów wokół człowieka, na umocnienie twierdzy i zduszenie bez pardonu niepohamowanego krzyku nadziei ludzkiej. I gdy ów strategiczny manewr jest już dokonany, wówczas dopiero Epikur, niczym bóg pośród ludzi, odspie-

wa pieśń zwycięstwa, która wyraźnie podkreśla, że bunt jego ma charakter obrony: „Udaremniłem twoje podstępny, o losie, zamknąłem wszystkie drogi, którymi mogłeś mnie dosięgnąć. Nie zwyciężysz nas ani ty, ani żadna zła siła. A kiedy godzina nieuniknionego odejścia wybije, nasza pogarda dla tych, którzy na próżno czepiają się życia, buchnie w tym pięknym śpiewie : Ach, jak żyliśmy godnie!”

Lukrecjusz, jedyny w swojej epoce, doprowadzi jeszcze dalej tę logikę; dojdzie do nowoczesnych żądań. Jeśli idzie o istotę rzeczy, nie dodaje nic do Epikura. On także odrzuca wszelki sposób wyjaśnienia, który nie byłby oczywisty dla zmysłów. Atom jest ostatnim schronieniem istoty sprowadzonej do elementów pierwszych, która znajdzie coś na kształt głuchej i ślepej nieśmiertelności w nieśmiertelnej śmierci, dla Lukrecjusza, jak i dla Epikura, wyobrażającej jedyne możliwe szczęście. Lukrecjusz musi się jednak zgodzić, że atomy nie łączą się same; woli wszakże uznać ruch przypadkowy, *clinamen*, zgodnie z którym atomy stykają się i łączą ze sobą niż wyższe prawo i los, skoro go chce negocjować. Podkreślmy, że już wtedy został postawiony wielki problem nowoczesny, jakim jest odkrycie, że wydrzeć człowieka losowi oznacza wydać go przypadkowi. Dlatego inteligencja człowieka usiłuje stworzyć mu los na nowo, tym razem historyczny. Lukrecjusz nie dochodzi do tego. Jego nienawiść do losu zaspakaja ta pijana ziemia, gdzie przypadek sprawia, że z atomów powstaje istota i przypadek obraca ją z powrotem w atomy. Ale jego słownik jest jednak świadectwem nowej wrażliwości. Ślepa twierdza staje się oszańcowanym obozem. *Moenia mundi*, wały świata, to jedno z kluczowych określeń retoryki Lukrecjusza. Oczywiście, w tym obozie sprawą główną jest zdławienie głosu nadziei. Ale metodyczne wyrzeczenie Epikura przemienia się w ascezę pełną niepokoju i ukoronowaną niekiedy przekleństwami. Pobożność dla Lukrecjusza jest bezwątpienia „siłą ducha, który potrafi patrzeć na wszystko nie doznając niepokoju”. Ale duch ów przenika jednak drżenie na widok niesprawiedliwości wyrządzonej człowiekowi. Oburzenie sprawia, że nowe pojęcia zbrodni, niewinności, winy i kary przewijają się przez wielki poemat o naturze rzeczy. Mówi się tu o „pierwszej zbrodni religii”, o Ifigenii i jej



zamordowanej niewinności, o tym, że bóg „często bierze stronę winowajców i niezasłużenie karząc niewinnych, pozbawia ich życia”. Jeśli Lukrecjusz wyśmiewa strach przed karą na tamtym świecie, to nie w obronnym odruchu buntu, jak Epikur, ale atakując swym rozumowaniem: dlaczego zło miałooby być ukarane, skoro mamy dość przykładów, że nie ma nagrody dla dobra?

Sam Epikur staje się w poemacie Lukrecjusza wspałym buntownikiem, jakim bynajmniej nie był. „I wówczas gdy na oczach wszystkich ludzkość pędziła na ziemi nikczemne życie, przygnieciona ciężarem religii, której twarz pojawiała się u szczytu sfer niebieskich grożąc śmiertelnym swym straszny widokiem, Grek pewien, człowiek, pierwszy odważył się podnieść na nią śmiertelne oczy i przeciw niej powstać... I oto religia jest z kolei obalona i zdeptana, a nas zwycięstwo unosi do niebios”. Widać tu różnicę między tym nowym bluźnierstwem i przekleństwem antycznym. Bohaterowie greccy pragnęli stać się bogami, ale na równi z bogami już istniejącymi. Chodziło o wzniesienie się na wyższy stopień. Człowiek Lukrecjusza natomiast bierze udział w rewolucji. Negując niegodnych i zbrodniczych bogów, sam zajmuje ich miejsce. Opuszcza oszańcowany obóz i w imię cierpienia ludzkiego po raz pierwszy atakuje bóstwo. W świecie antycznym zabójstwo jest niewytlumaczalne i nie można go odpokutować. Już u Lukrecjusza zabójstwo dokonane przez człowieka jest tylko odpowiedzią na zabójstwo dokonane przez boga. I nie przypadkiem poemat Lukrecjusza kończy się niezwykłym obrazem sanktuariów boskich, które wypełniają trupy — oskarżyciele dżumy.

Ten nowy język jest niezrozumiały bez pojęcia boga-osoby, które zaczyna się zwolna formować w umysłach współczesnych Epikura i Lukrecjusza. Od takiego boga bunt może żądać osobiście rachunku. Od chwili gdy ów bóg panuje, bunt powstaje zdecydowany na wszystko i mówi ostateczne „nie”. W postaci Kaina pierwszy bunt zbiega się z pierwszą zbrodnią. Historia buntu, jaki dziś przeżywamy, jest znacznie bardziej historią Kainowych dzieci niż uczniów Prometeusza. W tym sensie przede wszystkim bóg Starego Testamentu uruchamia energię zbuntowaną. I na odwrót, trzeba podporządkować się Bogu Abrahama, Izaaka i Jakuba, kiedy inteligencja przeszła



już drogę buntu, jak w wypadku Pascala. Dusza która wątpi najbardziej, zmierza ku jansenizmowi w jego najskrajniejszym kształcie.

Z tego punktu widzenia Nowy Testament może być uważany za próbę odpowiedzi zawczasu wszystkim Kainom świata, ponieważ łagodzi oblicze Boga i stawia orędownika między nim a człowiekiem. Chrystus przyszedł rozwiązać dwa zasadnicze problemy, zła i śmierci, które są właśnie problemami zbuntowanych. Jego rozwiązanie polegało wpieryw na tym, że wziął ich w obronę. Bóg-człowiek także znosi ból cierpliwie. Nie sposób przypisać mu zła i śmierci, skoro jest rozdarty i umiera. Noc na Golgocie dlatego ma tak wielkie znaczenie w historii ludzkości, że bóg, porzucając jawnie swe tradycyjne przywileje, przeżył w tych ciemnościach trwogę śmierci aż do końca, z rozpaczą włącznie. W ten sposób tłumaczy się *Lama zabachtani* i straszliwe zwątpienie Chrystusa w chwili agonii. Agonia byłaby lekka, gdyby miała oparcie w nadziei wieczności. Żeby bóg stał się człowiekiem, musi zaznać rozpaczy.

Gnostycyzm, który jest owocem współpracy grecko-chrześcijańskiej, usiłował przez dwa wieki, jako reakcja na myśl judaistyczną, podkreślić ten moment. Znana jest mnogość orędowników w teorii Walentyna na przykład. Ale eony w tym kiermaszu metafizycznym grają tę samą rolę, co prawdy pośrednie w hellenizmie. Mają zmniejszyć absurdalność sam na sam nieszczęsnego człowieka i nieubłaganego boga. Jest to w szczególności rola okrutnego i wojowniczego boga drugiego u Marcjona. Ten demiurg stworzył świat skończony i śmierć. Powinniśmy go nienawidzić, negując zarazem jego dzieło przez ascezę, aż do zniszczenia go drogą abstynencji seksualnej. Chodzi więc tu o ascezę przenikniętą pychą i buntem. Tylko że Marcjon skierowuje bunt ku bogowi niższemu, żeby móc tym bardziej głosić pochwałę boga wyższego. Gnostycyzm, dzięki swym początkom greckim, ma charakter pojednawczy i usiłuje zniszczyć spuściznę judejską w chrystianizmie. Chce również uniknąć zawczasu augustynizmu, w tym stopniu, w jakim augustynizm dostarcza argumentów wszelkiemu buntowi. Dla Bazylidesa, na przykład, męczennicy grzeszyli, skoro cierpią, a nawet grzeszył sam Chrystus, cierpiał bowiem również. Osobliwa idea, która

ma jednak na celu uwolnienie cierpienia od niesprawiedliwości. Gnostycy chcieli wprowadzić na miejsce wszechpotężnej i arbitralnej łaski, greckie pojęcie inicjacji, które pozostawia człowiekowi wszystkie szanse. Ilość sekt wśród gnostyków drugiej generacji daje wyraz temu wielostronemu i namiętному wysiłkowi myśli greckiej, która pragnie świat chrześcijański uczynić bardziej dostępnym i odebrać racje buntowi — najgorszemu złu w rozumieniu hellenizmu. Ale Kościół potępił ten wysiłek i potępiając go pomnożył liczbę zbuntowanych.

Można powiedzieć, że w miarę tego, jak z biegiem wieków rasa Kainów triumfowała coraz bardziej, bóg Starego Testamentu zaznawał niespodziewanego sukcesu. Błuzniercy, rzecz paradoksalna, powołują z powrotem do życia zazdrosnego boga, który chrystianizm chciał wygnać ze sceny historii. Jedno z ich największych zuchwalstw polegało właśnie na tym, że zaanektowali Chrystusa do swego obozu, zrywając jego dzieje w momencie gdy zawisł na krzyżu i wydał gorzki okrzyk poprzedzający agonię. W ten sposób przetrwał bóg nienawiści o nieubłaganej twarzy, bardziej odpowiedniej dla świata, tak jak rozumieli go zbuntowani. Aż do Dostojewskiego i Nietzschego bunt przeciwstawia się okrutnemu i kapryśnemu bóstwu, które, bez przekonywujących uzasadnień, woli ofiarę Abła od ofiary Kaina i przez to wywołuje pierwsze zabójstwo. Dostojewski siłą wyobraźni i Nietzsche w sposób realny, ogromnie poszerzą teren myśli zbuntowanej i od boga miłości nawet zażądają rachunku. Nietzsche będzie uważał, że Bóg umarł w duszach jego współczesnych. Zaatakuje wówczas, jak jego poprzednik Stirner, iluzję, że ducha epoki wyraża pojęcie boga jako moralności. Ale aż do nich poglądy wolnomyślne ograniczały się, na przykład, do negowania historii Chrystusa („tej płaskiej opowieści” według Sade'a) i nawet w swych negacjach zachowały tradycję strasznego boga.

Na odwrót, jak długo zachód był chrześcijański, ewangelie były pośrednikiem między niebem a ziemią. Odpowiedzią na każdy samotny krzyk buntu był obraz największego cierpienia. Skoro Chrystus zniósł tyle, i to dobrowolnie, żadne cierpienie nie jest niesprawiedliwe, każdy ból konieczny. W pewnym sensie gorzka intuicja chrystianizmu i jego słuszny pesymizm, jeśli idzie o serce ludz-



kie, płyną z tego, że niesprawiedliwość powszechna tak samo zadawała człowieka, jak całkowita sprawiedliwość. Tylko ofiara niewinnego boga mogła usprawiedliwić długie i powszechne torturowanie niewinności. Tylko cierpienie boga i to najnędniejsze mogło ulżyć agonii ludzi. Jeśli wszystko bez wyjątku, od nieba po ziemię, jest wydane cierpieniu, osobliwe szczęście jest wówczas możliwe.

Ale od chwili gdy chrystianizm, kończąc swój okres triumfalny, został poddany krytyce rozumu, dokładnie w miarę tego jak zaprzeczano boskości Chrystusa, ból stał się z powrotem udziałem ludzi. Zawiedziony Jezus jest tylko jednym niewinnym więcej, którego przedstawiciele Boga Abrahama umęczyli przykładnie. Przepaść oddzielająca pana od niewolników otwiera się na nowo i bunt wciąż wznosi swój krzyk przed kamienną twarz zazdrosnego Boga. Myśliciele i artyści wolnomyślni przygotowali tę nową separację atakując z ostrożnością, która była w zwyczajnym moralności i boskości Chrystusa. Callot ukazuje dość dobrze ten świat majaczących żebraków, których szyderczy śmiech, skrywany z początku, wzniesie się aż do nieba, w chwili gdy pojawi się molierowski Don Juan. Przez dwa wieki, które przygotowują rewolucyjne i świętokradcze wstrząsy końca XVIII stulecia, wysiłek myśli wyzwolonej będzie polegał na ukazywaniu Chrystusa jako człowieka niewinnego lub głupca, żeby zaanektować go do świata ludzi i tego, co w tym świecie jest szlachetne lub godne śmiechu. W ten sposób zostanie oczyszczony teren dla wielkiej ofensywy przeciw wrogiemu niebu.



## NEGACJA ABSOLUTNA

Historycznie, pierwszą ofensywą koherentną jest ofensywa Sade'a, który w jednej ogromnej machinie wojennej gromadzi argumenty myśli wyzwolonej aż do księdza Meslier i Woltera. Jego negacja jest też najbardziej skrajna, rzecz prosta. Sade wyciąga z buntu jeden wniosek: absolutne nie. W istocie, dwadzieścia siedem lat więzienia nie sprzyja powstaniu poglądów pojednawczych. Tak długie zamknięcie rodzi lokajów lub oprawców, a czasem lokaj i oprawca łączą się w jednej osobie. Jeśli dusza jest dość silna, żeby w warunkach więziennych zbudować moralność daleką od uległości, najczęściej będzie to moralność panowania. W każdej etyce samotności zawiera się myśl o potędze. Pod tym względem Sade jest przykładowy: traktowany okrutnie przez społeczeństwo, odpowiada z równym okrucieństwem. Mimo kilku udanych zwrotów i nieogłędnych pochwał naszych współczesnych, jest to pisarz drugorzędny. Naiwny podziw, jaki okazuje mu się dzisiaj, płynie z przyczyn nie mających nic wspólnego z literaturą.

Podkreśla się, że Sade był filozofem w niewoli i pierwszym teoretykiem buntu absolutnego. Rzeczywiście, miał do tego okazję. W więzieniu marzenie nie zna granic, rzeczywistość nie nakłada żadnych hamulców. Inteligencja traci tu tyle na jasności, ile zyskuje na furii. Sade znał tylko jedną logikę, logikę uczuć. Nie stworzył filozofii: ścigał jedynie potworny sen prześladowanego człowieka. Tyle tylko, że ten sen jest proroczy. Żądanie wolności, rozjątrzone do żywego, zaprowadziło Sade'a do królestwa

niewoli; bezmierne pragnienie życia, którego mu wzbroniło, zaspokoilo marzenie o zniszczeniu powszechnym, idące od szaleństwa do szaleństwa. Pod tym względem przynajmniej Sade jest naszym współczesnym. Przyjrzyjmy się jego kolejnym negacjom.

### Literat

Czy Sade jest ateistą? Mówi o tym w *Dialogu między księdzem i umierającym*, napisanym przed uwięzieniem, i daje się temu wiarę; potem, w obliczu jego świętokradczej pasji, ogarnia nas wahanie. Jedną z najbardziej okrutnych postaci Sade'a, Saint-Fond, bynajmniej nie neguje Boga. Ogranicza się do rozwinięcia gnostycznej teorii o złym demiurgu i wyprowadzenia z niej odpowiednich wniosków. Mówi się, że Saint-Fond nie jest Sade'm. Na pewno. Postać stworzona przez powieściopisarza nie jest nigdy nim samym. Jednakże powieściopisarz może być wszystkimi postaciami jednocześnie. Otóż wszyscy ateści u Sade'a przyjmują jako zasadę nieistnienie Boga z tej oczywistej przyczyny, że jego istnienie pozwałoby przypuszczać, iż jest obojętny, zły lub okrutny. Największe dzieło Sade'a kończy się dowodem boskiej głupoty i nienawiści. Niewinna Justine biegnie podczas burzy; zbrodniczy Noirceuil przysięga, że się nawróci, jeśli Justine zostanie oszczędzona przez piorun niebieski. Piorun przesywa Justine. Noirceuil triumfuje; zbrodnia człowieka będzie nadal odpowiedzią na zbrodnię Boga. Mamy tu więc „zakład” wolnomyśliciela, który jest repliką na „zakład” pascalowski.

W każdym razie Sade wyobraża sobie Boga jako zbrodnicze bóstwo, które uciska i neguje człowieka. Wedle Sade'a historia religii dowodzi wystarczająco, że zabójstwo jest atrybutem boskim. Dlaczego więc człowiek miałby być cnotliwy? Pierwszym odruchem więźnia jest przyjęcie skrajnego wniosku. Jeśli Bóg zabija i neguje człowieka, nic nie może zakazać mu zabijania i negowania bliźnich. To zniecierpliwione wyzwanie w niczym nie przypomina spokojnej negacji, którą można znaleźć je-



szcze w *Diabgu* z 1782. Ten, co woła : „Nic nie jest moje, nic nie jest ze mnie” i kończy konkluzją : „Nie, nie, cnota i grzech, wszystko przemiesza się w trumnie”, nie może być ani spokojny, ani szczęśliwy. Idea Boga jest, wedle Sade'a, jedyną rzeczą, „której nie można wybaczyć człowiekowi”. Już samo słowo „wybaczyć” jest dziwne u tego propagatora tortur. Ale Sade nie może wybaczyć sobie samemu idei, którą jego rozpaczliwy pogląd na świat i jego los jako więźnia zbijają w sposób absolutny. Podwójny bunt będzie odtąd towarzyszyć rozumowaniu Sade'a : przeciw porządkowi świata i przeciw sobie samemu. Ponieważ te dwa bunty są zawsze sprzeczne, chyba że zawrą się w przerażonym sercu prześladowanego, jego rozumowanie albo jest dwuznaczne, albo słuszne, zależnie od tego, czy bada się je w świetle logiki, czy czyniąc wysiłek, by okazać współczucie.

Sade będzie więc negował człowieka i jego moralność skoro Bóg to czyni. Ale będzie zarazem negował Boga, który był mu rękojmnią i współnikiem dotychczas. W imię czego ? W imię instynktu najsilniejszego u człowieka, którego nienawiść ludzka zamknęła w murach więzienia : w imię instynktu seksualnego. Jaki jest ten instykt? Z jednej strony jest on krzykiem natury <sup>1</sup>, z drugiej zaś ślepym porywem, domagającym się całkowitego posiadania istot, nawet za cenę ich zniszczenia. Sade będzie więc negował Boga w imię natury — materiał ideologiczny epoki dostarczy mu wówczas rozpraw mechanistów — i z natury uczyni siłę niszczycielską. Natura dla niego to *sexus*; logika wiedzie go do świata bez praw, gdzie jedynym władcą będzie nieograniczona energia pożądania. Oto jego płożące namiętnością królestwo, które wydrze mu najpiękniejszy okrzyk : „Czym są wszystkie istoty na ziemi wobec jednego z *naszych pragnień* !” Długie wywody, w których bohaterowie Sade'a wykazują, że naturze potrzebna jest zbrodnia, że musi niszczyć, żeby tworzyć i że pomaga się jej w tworzeniu niszcząc siebie samego, zmiernają jedynie do ugruntowania absolutnej wolności więźnia Sade'a, zbyt niesprawiedliwie uciskanego, żeby nie pragnął

---

1. Wielcy zbrodniarze Sade'a tłumaczą się ze swych zbrodni tym, że mają nadmierne potrzeby seksualne, wobec których są bezsilni.



wybuchu, który wysadzi wszystko w powietrze. Pod tym względem przeciwstawia się swojej epoce: wolność, której żąda, nie jest wolnością zasad, lecz instynktów.

Sade marzył niewątpliwie o republice powszechnej, której plan przedstawia nam mądry reformator, Zamé. Sade wykazuje w ten sposób, że jedną z linii kierunkowych buntu, w miarę jak jego ruch, przybierając na szybkości, w coraz mniejszym stopniu znosi ograniczenia, jest wyzwolenie całego świata. Ale wszystko w nim przeczy temu pobożnemu życzeniu. Sade nie jest przyjacielem ludzkości, nienawidzi filantropów. Równość, o której mówi niekiedy, jest pojęciem matematycznym: równowartość przedmiotów, jakimi są ludzie, nikczemna równość oliar. Ten, kto w swoim pragnieniu idzie aż do końca, musi nad wszystkim panować; prawdziwym spełnieniem jest dlań nienawiść. Zasadą republiki Sade'a nie jest wolność, lecz rozwiążość. „Sprawiedliwość, pisze ten szczególny demokracja, nie istnieje naprawdę. To bóstwo wszystkich namiętności”

Najbardziej rewelacyjny pod tym względem jest sławny paszkwil, który czyta Dolmancé w *Filozofii Buduaru*, noszący ciekawy tytuł: *Francuzi, jeszcze jeden wysiłek, jeśli chcecie być republikaninami*. Jak słusznie podkreśla Pierre Klossowski<sup>1</sup>, paszkwil ten wykazuje rewolucjonistom, że ich republika wspiera się na zabójstwie króla z bożej łaski i że gilotynując Boga 21 stycznia 1793, na zawsze pozbawili się prawa do wydawania wyroków skazujących zbrodnię i krytykowania szkodliwych instynktów. Monarchia, broniąc swego istnienia, broniła zarazem idei Boga ustanawiającego prawa. Natomiast Republika stoi na nogach o własnych siłach i nad obyczajami nie powinny ciążyć żadne przykazania. Jednakże jest rzeczą wątpliwą czy Sade, jak tego chce Klossowski, miał głębokie poczucie świętokradztwa i czy to na wpół religijne przerażenie doprowadziło go do wniosków, jakie głosi. Wygląda raczej na to, że wnioski miał wcześniej, potem zaś znalazł argument mogący usprawiedliwić absolutną swobodę obyczajów, jakiej chciał żądać od rządu swej epoki. Logika namiętności odwraca tradycyjny porządek rozumowania i umieszcza wniosek przed przesłankami. Żeby

---

1. Sade, *mon prochain*. Editions du Seuil.

się o tym przekonać, wystarczy ocenić niezwykle kolejność sofizmatów, którymi Sade uzasadnia w tym tekście oszczerstwo, kradzież i zabójstwo żądając, żeby były tolerowane w nowym społeczeństwie.

Ale wówczas właśnie myśl Sade'a sięga najgłębiej. Z jasnością widzenia wyjątkową w jego epoce, odrzuca domniemany sojusz wolności i cnoty. Wolność nie znosi ograniczeń, zwłaszcza gdy jest marzeniem więźnia. Jest zbrodnią albo nie jest już wolnością. Jeśli idzie o ten zasadniczy punkt, Sade nigdy nie zmienił poglądu. Ten człowiek, głoszący same sprzeczności, znajduje najbardziej absolutną koherencję jedynie wówczas, gdy rzecz dotyczy kary śmierci. Amator wyrafinowanych egzekucji, teoretyk seksualnej zbrodni, nie mógł nigdy znieść zbrodni legalnej. „Uwięziony z woli narodu, z gilotyną przed oczami, cierpię stokroć bardziej niż cierpiałbym w Bastyliach całego świata”. Żyjąc wśród tych okropności miał dość odwagi, by podczas Terroru dać publicznie dowody umiaru i wielkodusznie wystąpił w obronie teściowej, choć ona spowodowała jego uwięzienie. W kilka lat później Nodier, bezwiednie może, określił jasno stanowisko, którego Sade bronił tak uporczywie: „Można zrozumieć, że zabija się człowieka w paroksyzmie namiętności. Nie sposób zrozumieć, że każe się go zabić obmyślając to zabójstwo spokojnie i z powagą, pod osłoną szacownego rządu”. Oto zapalnik myśli, którą rozwinię jeszcze Sade: ten, kto zabija, powinien płacić swoją osobą. Jak widzimy, Sade jest bardziej moralny od naszych współczesnych.

Ale nienawiść, jaką budzi w nim kara śmierci, jest przede wszystkim nienawiścią do ludzi, którzy wierzą na tyle we własną cnotę lub w szlachetność swej sprawy, że ośmielają się stosować kary ostateczne, gdy sami są przestępcami. Nie można jednocześnie wybierać zbrodni dla siebie i kary dla innych. Trzeba otworzyć więzienia lub dowieść własnej cnoty, a to jest niemożliwe. Od chwili kiedy człowiek zgadza się na zabójstwo, choćby raz jeden, musi przystać na zabójstwo powszechne. Zbrodniarz, który działa w zgodzie z naturą, stając po stronie prawa popełnia przestępstwo. „Jeszcze jeden wysiłek, jeśli chcecie być republikaninami” znaczy: „Zgódźcie się na wolność zbrodni, jedyną wolność rozsądną, i na zawsze wybierzcie hunt, jak wybiera się łaskę”. Całkowite podda-



nie się złu doprowadza wówczas do odrażającej ascezy, która musiała przerazić republikę oświecenia i dobroci naturalnej. Ta republika, która w pierwszym porywie spała rękopis *Stu dwudziestu dni Sodomy*, nie mogła nie oskarżyć tej heretyckiej wolności i znów zamknęła w czterech ścianach jej tak kompromitującego wyznawcę. Dając mu tym samym straszliwą sposobność, by pchnął jeszcze dalej swą zbuntowaną logikę.

Republika powszechna mogła być dla Sade'a snem; nigdy pokusą. Prawdziwą pozycją polityczną Sade'a jest cynizm. W jego „*Stowarzyszeniu Przyjaciół Zbrodni*” ludzie opowiadają się jawnie po stronie rządu i jego praw, choć są gotowi je pogwałcić. Tak więc sutenerzy głosują na posła konserwatywnego. Projekt, który Sade obmyśla, zakłada życzliwą neutralność władz. Republika zbrodni nie może więc być powszechna, przynajmniej tymczasem. Musi udawać, że jest posłuszna prawu. Mimo to w świecie, gdzie jedyną regułą jest zabójstwo, pod niebem zbrodni i w imię zbrodniczej natury, Sade jest posłuszny tylko niemożonemu prawu pożądania. Ale pragnąc bez granic, to oznacza również zgodę na czyjeś pragnienie bez granic. Wolność niszczenia zakłada, że można być samemu zniszczonym. Trzeba więc walczyć i panować. Prawo tego świata, to prawo siły; jego motorem jest wola potęgi.

Przyjaciel zbrodni w gruncie rzeczy uznaje tylko dwa rodzaje potęgi: potęgi z przypadku urodzenia, jaką widzi w swoim środowisku, i potęgi, która pozwala wnieść się wyżej prześladowanemu, gdy swoją zbrodniczością dorównuje arystokratycznym libertynom — bohaterom jego powieści. Ta mała grupa możnych i wtajemniczonych wie, że posiada wszystkie prawa. Kto, choć przez jedną chwilę, powątpiewa o tym niebezpiecznym przywileju, odpada i staje się ofiarą. Dochodzi się więc do czegoś w rodzaju blanquizmu moralnego: grupka mężczyzn i kobiet, posiadających sekret szczególnej wiedzy, bez wahania bierze górę nad kastą niewolników. Jedynym ich problemem jest organizacja pozwalająca korzystać im w pełni z praw, których miarą jest przerażający ogrom pragnienia.

Nie mogą się spodziewać, że potrafią narzucić się całemu światu, jak długo świat nie uzna prawa zbrodni. Sade nie wierzył nigdy, że jego naród zgodzi się na do-



datkowy wysiłek, dzięki któremu stanie się „republikański”. Ale jeśli zbrodnia i pożądanie nie są prawem całego świata, jeśli nie rządzą przynajmniej na określonym terytorium, nie stanowią już zasad jedności, ale fermenty konfliktu. Nie są prawem i człowiek powraca do rozbitcia i przypadku. Trzeba więc stworzyć od nowa świat, dokładnie na miarę nowego prawa. Żądanie jedności, które zawiódł Świat, z konieczności zadowoli mikrokosmos. Prawo potęgi nie ma nigdy dość cierpliwości, by osiągnąć panowanie nad światem. Musi natychmiast ograniczyć swój teren, nawet jeśli trzeba go otoczyć kolczastym drutem i strażnikami.

U Sade'a to prawo wznoszą zamknięte, otoczone siedmiu murami zamki, z których nie sposób uciec i gdzie społeczność oddana pragnieniu i zbrodni funkcjonuje bez przeszkód, zgodnie z nieubłaganym regulaminem. Bunt najbardziej nieokielznany, całkowite żądanie wolności, prowadzi do ujarznienia większości. Wyzwolenie człowieka kończy się dla Sade'a w tych kazamatach rozpusty, gdzie coś w rodzaju biura politycznego występku orzeka o życiu i śmierci mężczyzn i kobiet, jacy weszli na zawsze do tego piekła konieczności. Dzieło Sade'a obfituje w opisy tych miejsc wybranych, gdzie rozpustnicy feudalni, wykazując zgromadzonym ofiarom, że są całkowicie bezsilne i w absolutnej niewoli, nawiązują do przemówienia, które książę de Blangis wygłosił do pospólstwa w *Stu dwudziestu dniach Sodomy*: „Umarliście już na tym świecie”.

Sade mieszkał również w wieży Wolności, ale w Bastylii. Bunt absolutny chroni się wraz z nim w brudnej twierdzy, skąd nie może wyjść nikt, ani prześladowający ani prześladowani. Żeby zbudować swą wolność, musi stworzyć absolutną konieczność. Nieograniczona wolność pragnienia oznacza negację drugiego człowieka i przekreślenie litości. Trzeba zabić serce, tę „słabość ducha”; zamknięcie i regulamin pośpieszą z pomocą. Regulamin, który gra kapitalną rolę w bajecznych zamkach Sade'a, uświęca zasadę nieufności. Pomaga wszystko przewidzieć, żeby niespodziana czułość lub litość nie mogły naruszyć planów arbitralnej rozkoszy. Szczególna to bezwzględna rozkosz, którą uprawia się na rozkaz. „Będzie się wstawać co dzień o dziesiątej rano...”! Ale trzeba przeszkodzić temu, żeby rozkosz nie wyrodziła się w przywiązanie, trzeba ją wziąć

w nawias, zahartować. Trzeba ponadto, żeby przedmioty rozkoszy nie występowały nigdy jako osoby. Jeśli człowiek jest „rodzajem całkowicie materialnej rośliny”, nie może być traktowany inaczej jak przedmiot, i to przedmiot doświadczenia. W otoczonej drutem kolczastym republice Sade'a jest miejsce tylko dla mechaniki i mechaników. Regulamin, sposób stosowania mechaniki, wszystkiemu wyznacza miejsce. Te bezpieczne klasztory mają swoją regułę, nie przypadkiem skopiowaną z reguły zakonnej. Toteż rozpustnik będzie spowiadał się publicznie. Ale zmienia się wskaźnik: „Jeśli jest czysty, spotka go nagana”.

Sade buduje więc społeczeństwa idealne, zgodnie ze zwyczajem epoki. Ale wbrew epoce kodyfikuje naturalną złość człowieka. Ten prekursor konstruuje tak skrupulatnie państwo potęgi i nienawiści, że zdobytą wolność oblicza w cyfrach. Sprowadza więc swoją filozofię do zimnej rachunkowości zbrodni: „Zmasakrowano przed 1 marca: 10. Od 1 marca: 20. Odeszło: 16. Razem: 46”. Prekursor, to pewne, ale jeszcze skromny, jak widać.

Gdyby wszystko kończyło się na tym, Sade zasługiwałby jedynie na zainteresowanie, jakie okazuje się zapoznanym prekursorom. Ale kiedy już raz podnieśliśmy most zwodzony, trzeba żyć w zamku. Najbardziej skrupulatny regulamin nie potrafi przewidzieć wszystkiego. Może niszczyć, ale nie tworzyć. Panowie tych torturowanych społeczności nie znajdują tu zadowolenia, jakiego pragną. Sade mówi często o „słodczy wdrożenia się w zbrodnię”. Jednakże nic tu nie przypomina słodczy; raczej wściekłość uwięzionego człowieka. W istocie chodzi o to, żeby zaznawać rozkoszy, ale największa rozkosz zbiega się z największym zniszczeniem. Posiadać to, co się zabija, spółkować z cierpieniem, oto chwila zupełnej wolności, ku której zmierza cała organizacja zamków. Od chwili jednak kiedy zbrodnia seksualna niszczy przedmiot rozkoszy, niszczy i rozkosz, która istnieje tylko w momencie niszczenia. Trzeba więc zawładnąć innym przedmiotem i znów go zabić, a potem inny i jeszcze inny, dochodząc do nieskończonej ilości wszelkich możliwych przedmiotów. W ten sposób powstaje to posępne nagromadzenie erotycznych i zbrodniczych scen, których obraz, utrwalony w powieściach Sade'a, w paradoksalny sposób pozostawia czytelnikowi wspomnienie odrażającej czystości.



Cóż w tym świecie mogłaby robić rozkosz, wielka kwitnąca radość zgodnych i sprzyjających sobie ciał? Tu szuka się tego, czego znaleźć nie podobna, żeby wymknąć się rozpaczy, a jednak na rozpaczy się kończy, biegnąc od niewoli do niewoli, od więzienia do więzienia. Jeśli tylko natura jest prawdą, a w naturze tylko pożądanie i niszczenie mają rację, nawet panowanie człowieka idącego od zniszczenia do zniszczenia, nie zaspokoi pragnienia krwi; trzeba unicestwić wszystko. Jak to formuluje Sade, trzeba stać się katem natury. Ale i tego nie osiąga się łatwo. Gdy rachunkowość jest zamknięta, a wszystkie ofiary zmasakrowane, kaci zostają twarzą w twarz w samotnym zamku. Czegoś brak im jeszcze. Storturowane ciała powrócą w elementach do natury, gdzie znów narodzi się z nich życie. Nawet zabójstwo nie jest czymś skończonym: „Zabójstwo odbiera tylko pierwsze życie jednostce, której zadajemy cios; należałoby móc odebrać jej drugie...” Sade obmyśla zamach na świat: „Czuję wstręt do natury... Chciałbym pomieszać jej szyki, zatrzymać koło gwiazd, potrząsnąć planetami, które unoszą się w przestrzeni, zniszczyć to, co jej służy, osłaniać to, co jej szkodzi, jednym słowem znieważyc ją w jej dziełach, i nie mogę tego osiągnąć”. Na próżno wymyśla sobie mechanika, który mógłby obrócić wszechświat w proch; wie, że w pyłe gwiazdym życie będzie toczyło się dalej. Zamach na dzieło stworzenia jest niemożliwy. Niesposób zniszczyć wszystkiego, zawsze zostaje jakaś reszta. „Nie mogę tego osiągnąć...”, ten nieubłagany i zimny świat rozluźnia się nagle w okrutnej melancholii i Sade wzrusza nas wreszcie, kiedy tego nie chce. „Może moglibyśmy zaatakować słońce, pozbawić go wszechświat lub posłużyć się nim, żeby świat podpalić, to byłyby zbrodnie...” Tak, to byłyby zbrodnie, ale jeszcze nie zbrodnia ostateczna; kaci mierzą się spojrzeniem.

Są sami, i rządzi nimi jedno prawo, prawo potęgi. Skoro zgodzili się na nie, kiedy byli panami, nie mogą go odrzucić, jeśli się przeciw nim obraca. Każda potęga zmierza do tego, żeby była jedyna i samotna. Trzeba znówu zabijać: z kolei będą się rozszarpać panowie. Sade spostrzega tę konsekwencję i nie cofa się. Szczególny stoicyzm występku rzuca trochę światła na te niziny buntu. Sade nie będzie szukał świata czułości i kompromisu.



Nikt nie spuści zwoodzonego mostu, Sade zgodzi się na unicestwienie siebie samego. Nieokiełznana siła odmowy łączy się u swego kresu z bezwarunkową akceptacją, niepozabawioną wielkością. Pan zgadza się z kolei być niewolnikiem, a może nawet tego pragnie. „Szafot także byłby dla mnie tronem rozkoszy”.

Największe zniszczenie zbiega się więc z najskrajniejszą afirmacją. Panowie rzucają się na siebie; to dzieło stworzone ku chwale rozpusty jest „usiane trupami rozpustników, którzy padli osiągnawszy szczyty swego geniuszu”<sup>1</sup>. Najpotężniejszy, ten który pozostanie przy życiu, będzie owym samotnym, Jedynym, którego Sade gloryfikuje, nim samym w ostatecznym rachunku. Oto panuje wreszcie, jest panem i Bogiem. Ale w chwili najwyższego zwycięstwa, sen się rozprasza. Jedyny wraca do więzienia, którego bezmierna wyobraźnia obdarzyła go życiem; z nim stapia się w jedno. Sade jest sam, zamknięty w zbroczonym krwią Więzieniu, które wznosi się wokół niezaspokojonej wciąż żądzy posiadania, teraz już nie mającej przedmiotu. Triumfował, ale we śnie tylko, i te dziesiątki tomów, wypełnionych okrucieństwami i filozofią, mówią w gruncie rzeczy o nieszczęsnej ascezie, marszu w halucynacji od całkowitego nie do absolutnego tak, o zgodzie na śmierć wreszcie, która przemienia zabójstwo wszystkiego w samobójstwo kolektywne.

Sade został stracony in effigie; zabijał również tylko w wyobraźni. Prometeusz staje się na koniec Onanem. Sade dokona życia jako więzień, ale tym razem w przytułku, grając sztuki wśród obłąkanych, na estradzie z przypadku. Śmieszny ekwiwalent satysfakcji, której nie mógł dać Sade'owi porządek świata, przyniosły mu marzenie i twórczość. Pisarz, oczywiście, nie odmawia sobie niczego. Przed nim, przynajmniej, otwierają się granice, jego pragnienie nie zna przeszkód. Pod tym względem Sade jest literatem z krwi i kości. Zbudował fikcję, żeby stworzyć sobie iluzję istnienia. Nad wszystkim postawił „zbrodnię moralną, do której dochodzi się słowem pisany”. Bezsporna zasługa Sade'a polega na tym, że zilustrował od razu, z fatalną przenikliwością, której źródłem była nagromadzona wściekłość, skrajne konsekwencje zbuntowa-

1. Maurice Blanchot, *Lautréamont et Sade*. Editions de Minuit.

nej logiki, jeśli ta logika zapomina o prawdzie, z której się wywodzi. Te konsekwencje to zamknięta społeczność, zbrodnia powszechna, arystokracja cynizmu i wola apokalipsy. Odnajdziemy je w wiele lat po nim. Ale wydaje się, że choć Sade delectował się nimi, zabrnął w położenie bez wyjścia, jakie sam sobie zgotował, a wyzwolenie znalazł jedynie w literaturze. Rzecz ciekawa, że to Sade skierował bunt na drogi sztuki; romantyzm powiedzie go jeszcze dalej. Sade należy do tych pisarzy, dla których, jak mówi „zepsucie jest tak niebezpieczne, taką ma moc oddziaływania, że ogłaszając drukiem swój okropny system pragną jedynie, żeby dokonane przez nich zbrodnie objęły nie tylko ich własne życie; nie mogą sami ich więcej dopełnić, ale ich przeklęte pisma wywołają inne, i ta słodka myśl, którą zabiorą do grobu, pociesza ich w obliczu śmierci zmuszającej do wyrzeczenia się wszystkiego”. Zbuntowane dzieło Sade'a świadczy więc o pragnieniu przetrwania. Jeśli nawet nieśmiertelność, której pożąda, jest nieśmiertelnością Kaina, pożąda jej przynajmniej, i wbrew sobie potwierdza to, co w buncie metafizycznym jest najprawdziwsze.

Zresztą i potomni Sade'a skłaniają do złożenia mu hołdu. Nie wszyscy spośród nich są pisarzami. Niewątpliwie Sade cierpiał i umarł po to, żeby rozpalic wyobraźnię mieszkańców pięknych dzielnic i bywalców kawiarni literackich. Ale to jeszcze nie wszystko. Sukces Sade'a tłumaczy się tym, że jego sen jest snem naszych współczesnych: zdobycie całkowitej wolności i dehumanizacja, na zimno wykalkulowana przez umysł. Sprowadzenie człowieka do przedmiotu doświadczeń, regulamin określający stosunki pomiędzy wolą potęgi, a człowiekiem-przedmiotem, zamknięty obóz, który temu potwornemu doświadczeniu służy, oto nauki, jakie znajdują teoretycy potęgi, kiedy złączą organizować epokę niewolników.

Dwa wieki wcześniej i w małej skali, Sade gloryfikował społeczeństwa totalitarne w imię szaleńczej wolności, której bunt się nie domaga. Wraz z nim historia i tragedia współczesna zaczynają się naprawdę. Sade wierzył tylko, że w społeczeństwie opartym na wolności zbrodni, powinna być wolność obyczajów, jak gdyby istniały granice niewoli. Nasza epoka poprzestała w sposób ciekawy na realizacji jego marzenia o republice powszech-



nej, i jej technice upodlenia. Na koniec zabójstwo legalne, którego Sade najbardziej, nienawdził, wzięło na swój rachunek odkrycia, jakie chciał pozostawić w służbie zabójstwa z instynktu. Zbrodnia, która według Sade'a miała być wyjątkowym i rozkosznym owocem wyzwolonego występku, jest dziś tylko ponurym obyczajem cnoty w służbie policji. Oto niespodzianki literatury.

## *Bunt dandyśów*

Ale jest jeszcze epoka literatów. Romantyzm ze swoim satanicznym buntem w istocie będzie służyć jedynie przygodom wyobraźni. Jak Sade, odgrodzi się od buntu antycznego dając pierwszeństwo złu i jednostce. Bunt w tym stadium, kładąc akcent na sile wyzwania i odmowy, zapomina o swej pozytywnej treści. Skoro Bóg rości sobie prawo do tego, co dobre w człowieku, trzeba wyszydzić to dobro i wybrać zło. Nienawiść śmierci i niesprawiedliwości doprowadzi co najmniej do apologii zła i zabójstwa, jeśli nie do uprawnienia jednego i drugiego.

Walka Szatana ze śmiercią w *Raju utraconym*, ulubionym poemacie romantyków, symbolizuje ten dramat, ale tym głębiej, że śmierć (wraz z grzechem) jest dziećciem Szatana. Zbuntowany, żeby zwalczyć zło, odrzuca dobro i znów rodzi zło. Bohater romantyczny dokonuje przede wszystkim najgłębszego i, jeśli można tak powiedzieć, religijnego pomieszania pojęć zła i dobra<sup>1</sup>. Ten bohater jest „naznaczony przez fatum”, ponieważ fatalność miesza dobro i zło, a człowiek nie może się przed tym bronić. Fatalność wyklucza sądy wartościujące. Zamiast sądu wartościującego powiada „Tak jest”, co tłumaczy wszystko, prócz Stwórcy, który ponosi całkowitą odpowiedzialność za ten gorszący stan rzeczy. Bohater romantyczny jest „naznaczony przez fatum” także dlatego, że w miarę jak rośnie jego siła i geniusz, rośnie też w nim potęga zła. Wszelką siłę, wszelkie bezprawie, osłania wówczas cwo „Tak jest”. Bardzo stara myśl, że artysta,

1. Temat dominujący u Williama Blake'a, na przykład.



a poeta w szczególności, jest opętany, przybiera u romantyków kształt prowokujący. W tej epoce mamy nawet imperializm demona, który zamierza wszystko zaanektować, nawet ortodoksyjnych geniuszy. „Jeśli Milton, uważa Blake, czuł się skrępowany pisząc o aniołach i Bogu, a uderzał w ton zuchwały, gdy mówił o demonach i piekle, to dlatego, że był prawdziwym poetą i nie wiedząc o tym, brał stronę demonów”. Poeta, geniusz, człowiek w swej najszczytniejszej postaci, woła więc wraz z Szatanem: „Żegnaj, nadziejo, ale wraz z nadzieją żegnaj lęku, żegnajcie wyrzuty sumienia... Zło, bądź moim dobrem”. Jest to krzyk znieważonej niewinności.

Bohater romantyczny uważa więc, że musi czynić zło z tęsknoty za nieosiągalnym dobrem. Szatan powstaje przeciw swemu stwórcy, ponieważ stwórca użył siły, żeby go zmiażdżyć. „Równy innym, mówi Szatan Milтона, siłą wznosił się nad siebie równych”. Gwałt boski jest tu potępiony wyraźnie. Zbuntowany oddalił się od tego napaśtliwego i niegodnego Boga<sup>1</sup> — „najdalej od niego jest najlepiej” — i będzie rządził wszystkimi siłami wrogimi porządkowi boskiemu. Księżę zła wybrał swą drogę jedynie dlatego, że dobro jest pojęciem zdefiniowanym i używanym przez Boga dla jego niesprawiedliwych celów. Nawet niewinność drażni Buntownika o tyle, o ile zakłada ślepotę oszukanego. Ten „czarny duch zła, którego drażni niewinność”, obudzi więc w ludziach niesprawiedliwość odpowiadającą sprawiedliwości boskiej. Skoro gwałt istniał od początków świata, obmyślony gwałt będzie mu odpowiedzią. Nadmiar rozpaczy podwaja jeszcze jej przyczyny i doprowadza bunt do tego stanu nienawistnej niemocy, która następuje po długiej próbie niesprawiedliwości i w której znika ostatecznie rozróżnienie dobra i zła. Szatan de Vigny'ego jest „nieczuły na dobro i zło, obojętny wobec nieszczęść, jakie są jego dziełem”. To definiuje nihilizm i upoważnia do zabójstwa.

Rzeczywiście, zabójstwo stanie się godne miłości. Wystarczy porównać Lucyfera ze średniowiecznych wize-

---

1. „Szatan Milтона moralnie o wiele przewyższa jego Boga, podobnie jak ten, co okazuje wytrwałość wbrew przeciwnościom i fortunie, przewyższa tego, co bezpieczny i pewien swego triumfu dokonuje najstraszliwszej zemsty na swych wrogach”. Hermann Melville.

runków z romantycznym Szatanem. Chłopiec „młody, smutny i czarujący” (Vigny) zajmuje miejsce rogatej bestii. „Piękny pięknością, której nie zna ziemia” (Lermontow), samotny i potężny, bolesny i pogardliwy, uciska od niechcenia. Ale ból jest jego wymówką. „Któż ważyłby się zazdrościć temu, kogo miejsce najwyższe skazuje na największe i nie mające kresu cierpienia”, mówi Szatan Milтона. Tak wielkie niesprawiedliwości, ból tak ciągły, upoważniają do wszelkich wybryków. Zbuntowany uznaje więc, że ma pewne uprawnienia. Oczywiście, zabójstwo nie należy do zalecanego programu. Ale zabójstwo zawiera się w wartości dla romantyka najwyższej, w szaleństwie. Szaleństwo jest odwrotną stroną nudy: Lorenzaccio śni o Hanie islandzkim. Dusze najwykwintniejsze i najbardziej wrażliwe chcą zaznać prymitywnych pasji bydłęcia. Byronowski bohater, niezdolny do miłości, lub zdolny tylko do miłości nieosiągalnej, cierpi na spleen. Jest sam, omdlały, wyczerpany swym losem. Jeśli chce czuć, że żyje, trzeba mu straszliwej egzaltacji krótkiego i niszczycielskiego czynu. Kochać kogoś, kogo nie zobaczy się po raz drugi, to miłość w płomieniu i krzyku; potem spada się w przepaść. Człowiek żyje tylko chwilą i w chwili, dla „tego przelotnego, ale zupełnego pojednania, kiedy udręczone serce jednoczy się ze swą udręką” (Lermontow). Straszliwa groźba, która zawisa nad naszym losem, wyjaławia wszystko. Tylko krzyk ożywia; egzaltacja zajmuje miejsce prawdy. Na tym szczyblu apokalipsa staje się wartością, w której wszystko się miesza, miłość i śmierć, sumienie i wina. W świecie wytrąconym z orbity można żyć tylko w przepaściach, gdzie, jak mówi Alfred Le Poittevin, stoczyli się ludzie „drżąc z wściekłości i wielbiąc swoje zbrodnie”, żeby przeklinać Stwórcę. Szaleńcze upojenie, a w ostateczności piękna zbrodnia, wyczerpują więc w jednej chwili cały sens życia. Romantyzm, nie zalecając właściwie zbrodni, stara się zilustrować swoje głęboko sięgające żądania w umownych wizerunkach człowieka wyjętego spod prawa, dobrego galernika, wspaniałomyślnego zbójcy. Krwawy melodramat i „czarna” powieść triumfują. Straszliwe popędy duszy, które inni zaspokoją w obozach zniszczenia, wyzwala Pixérécourt i to tanim kosztem. Niewątpliwie, te dzieła są również wyzwaniem rzuconym ówczesnemu społeczeń-



stwu. Ale żywe źródło romantyzmu, to przede wszystkim wyzwanie rzucone prawu moralnemu i boskiemu. Oto dlaczego romantyzm wyraża się najoryginalniej, i zgodnie z logiką, nie w postaci rewolucjonisty, lecz dandysa.

Zgodnie z logiką, gdyż to upieranie się przy satanizmie może usprawiedliwić jedynie nieustannie potwierdzana, a nawet utrwalana w pewien sposób niesprawiedliwość. W tym stadium można zgodzić się na cierpienie tylko pod warunkiem, że jest ono nieuleczalne. Zbuntowany wybiera metafizykę tego, co gorsze, która wyraża się w literaturze potępienia: w tej literaturze wciąż jeszcze tkwimy. „Byłem świadom swej potęgi, ale czułem kajdany” (Petrus Borel). Ale te kajdany są miłe sercu. Bez nich trzeba by dowieść swej potęgi, albo dać jej wyraz, a w końcu nie jest się pewnym jej posiadania. W końcu zostaje się urzędnikiem w Algierze i Prometeusz wraz z samym Boseler chce zamykać knajpy i reformować obyczaje osadników. Niemniej jeśli poeta ma zostać uznany, musi być poetą przeklętym<sup>1</sup>. Charles Lassailly, ten sam, który miał zamiar napisać powieść filozoficzną, *Robespierre i Jezus Chrystus*, nie kładł się nigdy, póki nie pokrzepił ducha kilku żarliwymi bluźnierstwami. Bunt przybiera się w żalobę i każe się podziwiać na scenie. Romantyzm zapoczątkowuje w znacznie większym stopniu kult postaci niż kult jednostki. Jest wówczas logiczny. Bunt romantyczny, nie spodziewając się już reguły czy jedności od Boga, uparcie zbierając siły, żeby przeciwstawić się wrogiemu losowi, pełen niecierpliwości w swym pragnieniu, by zachować wszystko, co może być jeszcze buntem w świecie skazanym na śmierć, szuka rozwiązania w postawie. Postawa nadaje jednolitość estetyczną człowiekowi, który jest w mocy przypadku i którego unicestwił gwałt boski. Istota, skazana na śmierć, zabłyśnie przynajmniej przed zniknięciem i ta świetność będzie jej usprawiedliwieniem. Oto punkt stały i jedyny jaki można przeciwstawić skamieniałemu obliczu Boga nienawiści. Nieruchomy buntownik wytrzymuje bez drgnienia spojrzenie Boga. „Nic nie zmieni tej stałości ducha, tej wzniosłej pogardy, zrodzonej z poczucia zniewagi”, mówi

---

1. Naszej literaturze daje się to jeszcze we znaki. „Nie ma już poetów przeklętych”, mówi Malraux. Jest ich mniej. Ale inni mają nieczyste sumienie.



Milton. Wszystko jest w ruchu, wszystko biegnie ku nicości, ale upokorzony okazuje upór i ratuje przynajmniej dumę. Pewien dziwak romantyczny, odkryty przez Raymonda Queneau, uważa że celem wszelkiego życia intelektualnego jest stanie się Bogiem. Ten romantyk, co prawda, nieco wyprzedza swój czas. Celem było wówczas tylko dorównanie Bogu i utrzymanie się na jego poziomie. Nie przekreśla się Boga, ale dzięki nieustannemu wysiłkowi odmawia mu się wszelkiej uległości. Dandyzm jest zdegradowaną formą ascezy.

Dandys buduje swą jedność środkami estetycznymi. Ale jest to estetyka odrębności i negacji. „Życ i umrzeć przed zwierciadłem”, taka, według Beaudelaire’a, była dewiza dandysa. Jest to dewiza spójna wewnątrz. Dandys to opozycjonista z urzędu. Wyzwanie jest jego racją istnienia. Dotychczas zawdzięczał swą koherencję twórcy. Ale od chwili gdy człowiek uświęca swoje zerwanie z Bogiem, jest wydany chwili, przemijającym dniom, rozproszony i wrażliwości. Musi więc wziąć się w ręce. Dandys zbiera się w sobie i stwarza sobie jedność, już dzięki samej sile odmowy. Rozbity jako jednostka pozbawiona reguły, stanie się koherentny jako postać. Ale postać musi mieć publiczność; dandys może się ustawić tylko się przeciwstawiając. Upewnia się o swoim istnieniu jedynie wówczas, gdy odczytuje je z twarzy innych. Inni to lustro. Lustro szybko powleka się mgłą, co prawda, gdyż pojemność uwagi ludzkiej jest ograniczoną. Tę uwagę trzeba budzić nieustannie, podniecać prowokacją. Dandys musi więc stale zdumiewać. Jego powołaniem jest odrębność, jego doskonałość jest w ciągłym podbijaniu ceny. Zawsze poróżniony zawsze na marginesie, zmusza innych, żeby go stwarzali, zaprzeczając ich wartościom. Gra swoje życie nie mogąc go przeżywać. Gra je aż do śmierci, prócz chwil kiedy jest sam i bez lustra. Być samemu to dla dandysa tyle, co być niczym. Romantycy dlatego mówili tak wspaniale o samotności, bo samotność była ich prawdziwym cierpieniem którego nie sposób znieść. Ich bunt sięga głęboko, ale ponad wiek z górą — od *Cléveland* księdza Prévost do dadaistów, poprzez „szaleńców” z lat trzydziestych, Beaudelaire’a i dekadentów z lat osiemdziesiątych — pragnienie buntu zaspakajają tanim kosztem zuchwalstwa „ekscentryczności”. Jeśli wszyscy umieli mówić o cierpieniu, to

dlatego, iż nie mając nadziei, żeby kiedykolwiek mogli przewyciężyć je inaczej, jak poprzez jałowe parodie, czuli instynktownie, że jest ono ich jedynym usprawiedliwieniem i ich prawdziwym tytułem do szlachectwa.

Oto dlaczego spuściznę romantyczną nie obarczył się Hugo, par Francji, lecz Baudelaire i Lacenaire, poeci zbrodni. „Wszystko na tym świecie ocieka potem zbrodni, dziennik, mur i twarz człowieka”, mówi Baudelaire. Niech przynajmniej ta zbrodnia, prawo świata, nabierze wykwintnego wyglądu. Lacenaire, pierwszy w czasie ze szlachty zbrodni rzeczywiście przykłada się do tego; Baudelaire jest mniej rygorystyczny, ale za to genialny. Stworzy ogród zła, gdzie zbrodnia będzie tylko gatunkiem rzadszym od innych. Terror nawet stanie się subtelnym doznaniem i nabierze ceny. „Nie tylko byłbym szczęśliwy jako ofiara, ale i przystałbym na rolę kata, żeby odczuć rewolucję dwojako”. Nawet konformizm Baudelaire'a pachnie zbrodnią. Jeśli wybrał sobie Maistre'a na mistrza, to w tej mierze, w jakiej ów konserwatysta idzie aż do końca i ześrodkowuje swą doktrynę na zagadnieniu śmierci i kata. „Prawdziwy święty, zdaje się mniemać Baudelaire, to ten, co chłoscze i zabija lud dla dobra ludu”. Zostanie wysłuchany. Rasa prawdziwych świętych zaczyna szerzyć się po ziemi, by uświęcić te osobliwe wnioski buntu. Ale Baudelaire, mimo swego satanicznego arsenału, upodobania do Sade'a i bluźnierstw, zbyt pozostał teologiem, żeby być prawdziwym buntownikiem. Prawdziwy dramat Baudelaire, który sprawił, że jest on największym poetą epoki, rozgrywa się gdzie indziej. Baudelaire może tu występować jedynie jako najgłębszy teoretyk dandyzmu i jako ten, co sformułował ostatecznie jedną z konkluzji romantycznego buntu.

Romantyzm dowodzi w istocie, że bunt jest częściowo związany z dandyzmem: jedną z jego linii kierunkowych jest pozór. Dandyzm poprzez swe umowne formy, zdradza nostalgię za moralnością. To tylko honor sprowadzony do punktu honoru. Ale dandyzm zapoczątkował zarazem estetykę, która rządzi jeszcze naszym światem, estetykę samotnych twórców, upartych rywali potępionego przez nich Boga. Poczawszy od romantyzmu, zadaniem artysty nie będzie już tylko stwarzanie świata, ani pochwała piękna dla niego samego, lecz także określanie postawy. [Artysta staje



się więc modelem, proponuje siebie jako przykład: jego moralnością jest sztuka. Od niego zaczyna się wiek kierowników sumienia. Jeśli dandysi nie zabijają się lub nie stają wariatami, robią karierę i pozują dla potomności. Nawet gdy krzyczą jak Vigny, że zamilkną, ich milczenie jest druzgocące.

Ale już w łonie romantyzmu jałowość tej postawy staje się oczywista dla kilku zbuntowanych, którzy stanowią typ przejściowy pomiędzy ekscentrykiem (czy Incroyablem) i naszymi rewolucyjnymi awanturnikami. Między bratankiem Rameau i „zdobywcami” XX wieku są Byron i Shelley, którzy, choć ostentacyjnie, walczą już jednak o wolność. Narażają się również, ale w inny sposób. Bunt opuszcza zwolna świat pozoru dla świata czynu, żeby tu zaangażować się całkowicie. Najczystszy ucieleśnieniem buntu wpierw samotnego, który potem, poprzez poświęcenia, szuka drogi ku zespoleniu, będą studenci francuscy z 1830 i dekabryści rosyjscy. Ale i na odwrót: upodobanie do apokalipsy czy frenetycznego życia odnajdziemy też u naszych rewolucjonistów. Popisowy spektakl procesu, straszliwa gra sędziego śledczego i oskarżonego, reżyseria przesłuchań, pozwalają domyśleć się tragicznego upodobania do starego wykrętu, dzięki któremu buntownik romantyczny, nie zgadzając się być sobą, skazywał się czasowo na pozór w nieszczęsnej nadziei, że istnienie jego nabierze w ten sposób głębi.



## ODMOWA ZBAWIENIA

Jeśli buntownik romantyczny opiewa jednostkę i zło, nie staje tym samym po stronie ludzi, lecz jedynie po własnej stronie. Jakiegokolwiek formy przybiera dandyzm, zawsze jest dandyzmem w stosunku do Boga. Jednostka, jako twór, może przeciwstawić się tylko twórcy. Trzeba jej Boga, z którym łączy ją coś na kształt ponurej kokieterii. Armand Hoog<sup>1</sup> ma rację mówiąc, że mimo nietzscheańskiego klimatu tych dzieł, Bóg w nich wciąż jeszcze żyje. Nawet potępienie, którego żąda się z wielkim krzykiem, jest tylko dobrym figlem spletanym Bogu. Natomiast z pojawieniem się Dostojewskiego, opis buntu posunie się o krok naprzód. Iwan Karamazow staje po stronie ludzi i kładzie akcent na ich niewinności. Twierdzi, że ciężąca na nich kara śmierci jest niesprawiedliwa. W pierwszym swoim porywie przynajmniej, daleki od tego, żeby bronić zła, broni sprawiedliwości, którą stawia ponad bóstwem. Nie neguje więc absolutnie istnienia Boga. Zwalcza go w imię wartości moralnej. Ambicją buntownika romantycznego było mówić z Bogiem jak równy z równym. Zło odpowiada wówczas na zło, pycha na okrucieństwo. Ideałem Vigny'ego, na przykład, jest odpowiadać milczeniem na milczenie. Oczywiście, chodzi o to, by w ten sposób wznieść się do poziomu Boga, co już jest bluźnierstwem. Ale romantycy nie myślą podawać w wątpliwość władzy ani miejsca zajmowanego przez bóstwo. Jest to bluźnierstwo pełne sza-

1. *Les Petits Romantiques* (Cahiers du Sud).

cunku, skoro każde bluźnierstwo jest w końcu udziałem w tym, co sakralne.

Gdy zjawia się Iwan, ton się zmienia. Z kolei Bóg jest sądzony, i to z wysoka. Jeśli w świecie stworzonym przez Boga zło jest konieczne, nie ma na ten świat zgody. Iwan nie będzie już polegał na tym tajemniczym Bogu, ale wybierze wyższą zasadę, to znaczy sprawiedliwość. Rozpoczyna najważniejsze dzieło buntu polegające na tym, że królestwo łaski zastępuje się królestwem sprawiedliwości. Jednocześnie rozpoczyna atak na chrystianizm. Buntownicy romantyczni zrywali z Bogiem jako z zasadą nienawiści. Iwan odrzuca explicite tajemnicę, a w konsekwencji Boga, jako zasadę miłości. Tylko miłość może nas skłonić do zgody na krzywdę wyrządzoną Marcie, robotnikom pracującym dziesięć godzin, a idąc jeszcze dalej, do zgody na nie mającą usprawiedliwienia śmierć dzieci. „Jeśli cierpienie dzieci, mówi Iwan, ma dopełnić sumę cierpień, koniecznych do zdobycia prawdy, oświadczam już teraz, że ta prawda nie jest warta takiej ceny”. Iwan odrzuca głęboką zależność wzajemną prawdy i cierpienia, wprowadzoną przez chrystianizm. Najgłębszy krzyk Iwana, otwierający pod stopą zbuntowanego najbardziej przerażające przepaści, to *nawet gdyby*. „Moje oburzenie będzie trwało nadal, nawet gdybym nie miał racji”. Co znaczy, że nawet gdyby Bóg istniał, nawet gdyby pod tajemnicą kryła się prawda, nawet gdyby starzec Zosima miał słuszność, Iwan nie zgodziłby się, żeby za tę prawdę płacić złem, cierpieniem i śmiercią niewinnego. Iwan jest ucieleśnieniem niezgody na zbawienie. Wiara prowadzi do nieśmiertelnego życia. Ale wiara zakłada zgodę na tajemnicę i zło, poddanie się niesprawiedliwości. Ten, komu cierpienie dzieci nie pozwala wierzyć, nie dostąpi więc nieśmiertelnego życia. W tych warunkach, nawet gdyby nieśmiertelne życie istniało, Iwan nie zgodziłby się na nie. Odrzuca ten handel. Przyjąłby tylko bezwarunkową łaskę i dlatego sam stawia warunki. Bunt chce wszystkiego, albo nie chce nic. „Wszystka wiedza świata nie jest warta łez dziecka”. Iwan nie mówi, że nie ma prawdy. Mówi, że jeśli jest prawda, nie można na nią przystać. Dlaczego? Gdyż jest niesprawiedliwa. Po raz pierwszy mamy tu walkę sprawiedliwości z prawdą; od tej chwili ta walka nie ustanie. Iwan, samotnik, a więc moralista, zadowoli się czymś w rodzaju donki-



szotyizmu metafizycznego. Ale kilka pięcioleci jeszcze, a ogromna znova polityczna ze sprawiedliwości zechce uczynić prawdę.

Co więcej, Iwan jest ucieleśnieniem niezgody na własne tylko zbawienie. Solidaryzuje się z potępionymi i z ich powodu odrzuca niebo. Gdyby wierzył, mógłby zostać zbawiony, ale inni byliby potępieni. Cierpienie trwałoby nadal. Nie ma możliwości zbawienia dla kogoś, kto zazna prawdziwego współczucia. Iwan nadal będzie wykazywał że Bóg czyni zło, odrzucając wiarę w podwójnym sensie, jako niesprawiedliwość i przywilej. Jeszcze jeden krok a *Wszystko lub nic* zamieni się we *Wszyscy lub nikt*.

Ta skrajna decyzja i postawa, jaką zakłada, wystarczyłyby romantykom. Ale Iwan<sup>1</sup>, choć również czyni ustępstwa na rzecz dandyzmu, przeżywa naprawdę swoje problemy rozdarty pomiędzy tak i nie. Od tej chwili począwszy, staje się konsekwentny. Jeśli odrzuca nieśmiertelność, co mu pozostaje? Życie w swej elementarnej postaci. Sens życia jest przekreślony, ale pozostaje jeszcze samo życie. „Żyję wbrew logice”, mówi Iwan. I mówi jeszcze: „Nawet gdybym stracił wiarę w życie, nie ufał kobiecie kochanej i zwątpił w porządek świata, nawet gdybym był przekonany, że wszystko to jest piekielnym i przeklętym chaosem — chciałbym żyć mimo wszystko”. Iwan będzie więc żył, a także kochał „nie wiedząc dlaczego”. Ale żyć to również działać. W imię czego? Jeśli nie ma nieśmiertelności, nie ma też nagrody ani kary, dobra ani zła. „Sądzę, że nie ma cnoty bez nieśmiertelności”. — Ale także: „Wiem tylko, że cierpienie istnieje, że nie ma winnych, że wszystko się wiąże, wszystko mija i wyrównuje się”. — Jeśli nie ma jednak cnoty, nie ma i prawa: Wszystko jest dozwolone”

Od tego „wszystko jest dozwolone” zaczyna się naprawdę historia współczesnego nihilizmu. Bunt romantyczny nie szedł tak daleko. W sumie poprzestawał na oświadczeniu, że wszystko nie jest dozwolone, miał jednak dość zuchwalstwa, by pozwolić sobie na to, co zakazane. W *Braciach Karamazow* natomiast logika oburzenia zwróci

---

1. Nie trzeba przypominać, że Iwan jest w pewien sposób Dostojewskim, który czuje się bardziej sobą kreując tę postać niż postać Aloszy.



bunt przeciw niemu samemu i wtrąci go w rozpaczliwą sprzeczność. Zasadnicza różnica polega na tym, że romantycy pozwalają sobie, bo są dla siebie pobłażliwi, gdy Iwan zmusi się do czynienia zła w imię koherencji. Nie pozwoli sobie być dobrym. Nihilizm nie jest tylko rozpaczą i negacją, ale przede wszystkim wołą rozpacz i negacji. Ten sam człowiek, który tak dziko brał stronę niewinności, który drżał przed cierpieniem dziecka, który chciał „własnymi oczami” ujrzeć łańbę śpiącą obok Iwa i ofiarę całującą mordercę, od chwili gdy odrzuca koherencję boską i usiłuje znaleźć własną regułę, uznaje zabójstwo. Iwan buntuje się przeciw Bogu — zabójcy; ale gdy zaczyna zastanawiać się nad swoim buntem, wnioskiem z rozumowania jest prawo do zabójstwa. Jeśli wszystko jest dozwolone, może zabić swego ojca albo zgodzić się przynajmniej, żeby został zabity. Długie rozmyślenia nad naszym losem — losem skazanych na śmierć, prowadzą jedynie do usprawiedliwienia zbrodni. Iwan nienawidzi kary śmierci (opowiadając o pewnej egzekucji mówi okrutnie: „I ścięto mu głowę w imię bożej łaski”), a jednocześnie zgadza się w zasadzie na zbrodnię. Wszystkie pobłażliwość dla zabójcy, żadnej dla kata. Ta sprzeczność, która Sade'owi nie sprawiała kłopotu, dusi Iwana Karamazowa.

Iwan rozumuje rzeczywiście tak, jak gdyby nieśmiertelność nie istniała, gdy powiedział jedynie, że nie zgodziłby się na nią nawet gdyby istniała. Żeby wyrazić swój protest przeciw złu i śmierci, dokonuje więc śmiałego wyboru; powiada, że cnota nie istnieje, tak samo jak nieśmiertelność, i pozwala zabić swego ojca. Przyjmuje świadomie dylemat: być cnotliwym i nielogicznym, lub logicznym i zbrodniarzem. Diabeł, drugie ja Iwana, ma rację podszeptując: „Dokonasz cnotliwego czynu, a nie wierzysz przeciwieństwu, oto co cię drażni i niepokoi”. Pytanie, które stawia sobie w końcu Iwan — i tu Dostojewski posuwa rzeczywiście naprzód zagadnienie buntu — jest jedynym, jakie nas tu interesuje: czy można żyć i trwać w buncie?

Iwan pozwala domyśleć się odpowiedzi: można, żyć w buncie jedynie wówczas, gdy idzie się w nim aż do końca. Co jest kresem buntu metafizycznego? Rewolucja metafizyczna. Trzeba obalić władcę tego świata, którego prawowitości wpiery zaprzeczono. Człowiek ma zająć jego miejsce. „Ponieważ Bóg i nieśmiertelność nie istnieją,

wolno nowemu człowiekowi stać się Bogiem". — Ale co to znaczy stać się Bogiem? Uznać właśnie, że wszystko jest dozwolone; odrzucić wszelkie prawo, prócz własnego. Nie trzeba tu dalszych ogniów rozumowania, żeby zauważyć, że stać się Bogiem to znaczy zgodzić się na zbrodnię (ta idea jest droga intelektualistom Dostojewskiego). Osobisty problem Iwana sprowadza się więc do tego, czy pozostanie on wierny swej logice i czy zgodzi się, wyszedłszy od oburzenia i protestu w obliczu niezawinionego cierpienia, na zabójstwo swego ojca z obojętnością ludzi-bogów. Rozwiązanie jest znane: Iwan pozwoli zabić ojca. Zbyt głęboki, żeby zadowolić się pozorem, zbyt czuły, żeby mógł sam działać, nie będzie jedynie sprzeciwiał się zabójstwu. Ale czeka go obłąd. Człowiek, który nie rozumiał jak można kochać bliźniego, nie rozumie również jak można go zabić. Pomiędzy cnotą nie mającą uzasadnienia i zbrodnią nie do przyjęcia, trawiony litością i niezdolny do miłości, samotny i pozbawiony pomocy cynizmem, Iwan ginie od sprzeczności, która zabija tę niepospolitą inteligencję. „Mam umysł ziemski, mówi. Po cóż chcesz rozumieć to, co nie z tego jest świata?” Ale żył tylko dla tego, co nie z tego jest świata i to dumne pragnienie absolutu odrywało go właśnie od ziemi, na której nic nie kochał.

Ta katastrofa nie stoi zresztą na przeszkodzie temu, żeby z postawionego problemu wynikły konsekwencje: bunt zmierza odtąd ku czynowi. Dostojewski wskazuje na to z proroczą siłą w legendzie o Wielkim Inkwizytorze. Iwan nie oddziela w końcu stwórcy od jego dzieła. „Nie Boga odrzucam, ale świat”. Inaczej mówiąc jest to Bóg-ojciec nieoddzielny od tego, co stworzył<sup>1</sup>. Projekt Iwana dotyczący przywłaszczenia sobie władzy jest więc całkowicie moralny. Nie chce niczego w świecie reformować. Ponieważ jednak świat jest tym, czym jest, ma prawo uwolnić się od niego moralnie i uwolnić zarazem innych ludzi. Na odwrót z chwilą gdy duch buntu zgadzając się na „wszystko jest dozwolone” i „wszyscy albo nikt”, będzie zmierzał do naprawy świata, żeby zapewnić panowanie i bos-

---

1. Iwan zgadza się właśnie na zabójstwo swego ojca. Wybiera zamach na naturę i tego, który go zrodził. Ten ojciec jest zresztą łajdakiem. Pomiędzy Iwanem i bogiem Aloszy niestannie prześlizguje się odrażająca postać starego Karamazowa.



kość ludziom, z chwilą gdy rewolucja metafizyczna rozciągnie się od moralności po politykę, zacznie się nowe przedsięwzięcie o nieobliczalnym zasięgu i, trzeba to podkreślić, również zrodzone z nihilizmu. Dostojewski, prorok nowej religii, przewidział to i zapowiedział: „Gdyby Alosza doszedł do wniosku, że nie ma ani Boga ani nieśmiertelności, stałby się natychmiast ateistą i socjalistą. Socjalizm bowiem to nie tylko problem robotniczy; to przede wszystkim problem ateizmu w jego współczesnym wcieleniu, problem wieży Babel, którą buduje się bez Boga nie po to, by osiągnąć niebo na ziemi, lecz po to, by niebo zniżyć do ziemi<sup>1</sup>.”

W tej sytuacji Alosza może rzeczywiście, i nie bez czułości, uważać Iwana za „prawdziwego żółtodzioba”. Iwan usiłował jedynie osiągnąć panowanie nad sobą i to mu się nie udało. Przyjdą inni, bardziej poważni, którzy wyszedłszy od tej samej rozpaczliwej negacji, zażądają panowania nad światem. Są to Wielcy Inkwizytorzy, którzy zamkną w więzieniu Chrystusa i powiedzą mu, że jego metoda nie jest dobra, że powszechnego szczęścia nie przyniesie natychmiastowa wolność wyboru między dobrem i złem, ale panowanie nad światem i jego unifikacja. Przede wszystkim trzeba panować i zdobywać. Królestwo niebieskie zstąpi rzeczywiście na ziemię, ale rządzić nim będą ludzie, naprzód nieliczni, ci, co zrozumieli pierwsi, i oni będą Cezarami, a z czasem wszyscy inni. Jedność świata osiągnie się wszystkimi dostępnymi środkami, skoro wszystko jest dozwolone. Wielki Inkwizytor jest stary i zmęczony, jego wiedza jest bowiem gorzka. Wie, że ludzie bardziej są leniwi niż niktzemni i że wolą spokój i śmierć od wolności rozróżniania dobra i zła. Czuje litość, zimną litość dla tego milczącego więźnia, któremu historia zadaje nieustannie kłam. Nalega, żeby mówił, uznał swe błędy i usprawiedliwił w pewnym sensie dzieło Inkwizytorów i Cezarów. Ale więzień milczy. Działać się będzie zatem bez niego; jego zabijają. U końca wieków, kiedy królestwo ludzi będzie utrwalone, przyjdzie usprawiedliwienie. „Rozpoczęliśmy dopiero nasze dzieło, daleko nam jeszcze do

---

1. Id. „Te problemy (Bóg i nieśmiertelność) nie różnią się niczym od problemów socjalistycznych, rozpatrywane są tylko pod innym kątem widzenia”.



końca i ziemia zazna wielu cierpień, ale osiągniemy nasz cel, będziemy Cezarami i wówczas pomyślimy o szczęściu powszechnym”.

Więzień został stracony; rządzą tylko Wielcy Inkwizytorzy, którzy słuchają „ducha głębi, ducha zniszczenia i śmierci”. Wielcy Inkwizytorzy dumnie odmawiają chleba niebieskiego i wolności, i ofiarowują chleb ziemski bez wolności. „Zstąp z krzyża, a uwierzymy w ciebie”, krzyżowali ich policjanci na Golgocie. Ale on nie zstąpił, a nawet w najbardziej udręczonej chwili agonii skarżył się Bogu, że go opuścił. Nie ma więc dowodów, jest tylko wiara i tajemnica; odrzucają je zbuntowani, bełkocą o nich Wielcy Inkwizytorzy. Wszystko jest dozwolone i w tej wstrząsającej chwili zostały przygotowane wieki zbrodni.

Od Pawła do Stalina papieże, którzy wybrali Cezara przygotowali drogę dla Cezarów wybierających już tylko samych siebie. Odtąd jedność świata, której nie osiągnięto z Bogiem, będzie się budować przeciwko Bogu.

Ale jeszcze nie doszliśmy do tego. Na razie Iwan ukazuje nam zniekształconą twarz buntownika na dnie przepaści, niezdolnego do czynu, rozdartego pomiędzy myślą o własnej niewinności i wolą zabójstwa. Nienawidzi kary śmierci, ponieważ jest ona obrazem losu ludzkiego, a jednocześnie idzie ku zbrodni. Ponieważ stanął po stronie ludzi, w udziale przypada mu samotność. Wraz z nim bunt rozumu kończy się szaleństwem.

## AFIRMACJA ABSOLUTNA

Od chwili gdy człowiek poddaje Boga sądowi moralnemu, zabija go w sobie. Ale na czym opiera się wówczas moralność? Neguje się Boga w imię sprawiedliwości, ale czy idea sprawiedliwości może istnieć bez Boga? Czy nie popadamy wówczas w absurd? ten absurd właśnie atakuje Nietzsche bezlitośnie. Żeby go móc lepiej przewyciężyć, doprowadza go do ostateczności: moralność jest ostatnim obliczmem Boga, które należy zniszczyć, zanim zaczną się budować na nowo. Bóg nie istnieje więc i nie jest gwarancją naszego istnienia; żeby istnieć, człowiek musi zdecydować się na działanie.

### *Jedyny*

Już Stirner chciał zburzyć w człowieku wszelką ideę Boga, obaliwszy wpierrw samego Boga. Ale, w przeciwieństwie do Nietzschego, jego nihilizm jest nihilizmem zadowolonym. Stirner śmieje się w ślepej ulicy, Nietzsche rzuca się na mury. Od 1845, daty, kiedy ukazał się *Jedyny i jego posiadanie* \*), Stirner zaczyna oczyszczać teren. Człowiek, który bywał w „Stowarzyszeniu Wolnych” wraz z młodymi

\*) Tytuł oryginału: *Der Einzige und sein Eigentum*. (przyp. tłum.).

heglistami z lewicy (w tej liczbie Marks) miał rachunek do uregulowania nie tylko z Bogiem, ale również z Człowiekiem Feuerbacha, Duchem Hegla, i jego ucieleśnieniem historycznym, Państwem. Wszystkie te bóstwa zrodziły się, wedle niego, z tego samego „mongolizmu”, wiary w wieczne idee. Mógł więc napisać: „w niczym nie mam oparcia”. Grzech jest bezwątpienia „mongolską zarazą”, ale jest nią również prawo, które trzyma nas w niewoli. Bóg jest wrogiem; Stirner posuwa bluźnierstwo do ostateczności („straw hostię i będziesz miał z nią spokój”). Ale Bóg to tylko jedna z form alienacji mojego ja lub raczej tego, czym jestem. Sokrates, Jezus, Descartes, Hegel, wszyscy prorocy i filozofowie, wymyślali jedynie nowe sposoby alienacji tego, czym jestem, jest to ja, które Stirner odróżnia od absolutnego Ja Fichtego, ograniczając je do tego, co najbardziej osobiste i przelotne. „Wśród imion nie ma jego imienia”, to Jedyny.

Dla Stirnera historia powszechna aż do Jezusa jest tylko długim wysiłkiem, który ma na celu idealizację rzeczywistości. Ten wysiłek ucieleśniają myśli i rytuał oczyszczający właściwe starożytnym. Począwszy od Jezusa, cel jest osiągnięty; zaczyna się inny wysiłek polegający na odwrót na realizacji ideału. Na miejsce puryfikacji przychodzi szaleństwo inkarnacji i coraz bardziej pustoszy świat w miarę jak socjalizm, spadkobierca Chrystusa, poszerza swoje panowanie. Ale historia powszechna jest tylko ciągłym znieważaniem jedynej zasady, jaką jestem, zasady żyjącej, konkretnej, zasady zwycięstwa, którą chciano podporządkować kolejnym abstrakcjom — Bogu, Państwu, społeczeństwu, ludzkości. Dla Stirnera filantropia jest mistyfikacją. Filozofie ateistyczne, które osiągają punkt szczytowy w kultcie Państwa i człowieka, są tylko „teologicznymi buntami”. „Nasi ateści, powiada Stirner, to doprawdy pobożni ludzie”. Cała historia zna tylko jeden kult, kult wieczności. Ten kult jest kłamstwem. Prawdziwy jest tylko Jedyny, wróg wieczności i wszelkiej rzeczy, która nie służy jego pragnieniu panowania.

Wraz ze Stirnerem negacja, która ożywia bunt, bierze zdecydowanie górę nad wszelką afirmacją. Stirner kończy również z wszystkimi surogatami boskości, które odnajdujemy w świadomości moralnej. „Świat nadzmysłowy w sensie zewnętrznym już nie istnieje, ale w sensie



wewnętrzny stał się nowym niebem". Nawet rewolucja i zwłaszcza rewolucja, budzi wstręt w tym buntowniku. Żeby być rewolucjonistą, trzeba w coś wierzyć, gdy nie ma w co wierzyć. „Rewolucja (francuska) skończyła się reakcją i to wskazuje czym jest *w rzeczywistości* rewolucja". Niewola u ludzkości nie jest warta więcej jak służba Bogu. Zresztą braterstwo to tylko „niedzielny sposób widzenia komunistów”. W dni powszednie bracia stają się niewolnikami. Dla Stirnera istnieje więc tylko jedna wolność, „moja potęga”, i jedna prawda, „wspaniały egoizm gwiazd”.

Na tej pustyni wszystko rozkwita na nowo. „Wspaniały sens krzyku radości, za którym nie kryje się myśl, nie może być rozumiany dopóty, dopóki trwa długa noc myśli i wiary”. Ta noc dobiega końca, nadejdzie świt, który nie będzie świtem rewolucji, lecz powstania. Powstanie jest samo w sobie ascezą odrzucającą wszelkie wygody. Powstaniec zgodzi się z innymi ludźmi w tej mierze i na ten czas, w jakich *ich* egoizm zbiega się z jego egoizmem. Jego prawdziwym życiem jest samotność, w której bez ograniczeń zaspokoi pragnienie istnienia — jego jedyne istnienie.

Indywidualizm osiąga w ten sposób swój szczyt. Jest on negacją tego wszystkiego, co neguje jednostkę i gloryfikacją tego wszystkiego, co ją wywyższa i jej służy. Co jest dobrem według Stirnera? „To, czego mogę używać”. Do czego jestem uprawniony? „Do tego wszystkiego, do czego jestem zdolny”. Bunt kończy się znów usprawiedliwieniem zbrodni. Stirner nie tylko pokusił się o to usprawiedliwienie (pod tym względem od niego, w prostej linii, wywodzą się terrorystyczne formy anarchii), ale upoiły go perspektywy, jakie otwierały się przed nim. „Zerwanie z tym, co sakralne, albo, lepiej jeszcze, zniszczenie tego, co sakralne, może się stać zjawiskiem powszechnym. To nie nowa rewolucja nadchodzi; czy zbrodnia, potężna, dumna, bez szacunku, bez wstydu, bez sumienia, nie rośnie wraz z grzmiotem na horyzoncie, i czy nie widzisz że niebo, ciężkie od przeczuć, zaciemnia się i milknie?” Czujemy tu mroczną radość tych, co w nędznej izdebce przygotowują narodziny apokalipsy. Nic nie może już powściągnąć tej gorzkiej i rozkazującej logiki, nic prócz owego ja, zbuntowanego przeciw wszystkim abstrakcjom, które samo stało się abstrakcyjne i bezimienne, uwięziono je bowiem i odcięto od

korzeni. Nie ma już zbrodni ani błędów, a więc nie ma grzeszników. Wszyscy jesteśmy doskonali. Skoro każde ja jest, samo w sobie, z gruntu zbrodnicze wobec Państwa i ludu, uznajmy wreszcie, że żyć, to naruszać prawa. Nie zgadzając się na śmierć, trzeba zgodzić się zabijać, żeby być jedynym. „Wy, którzy nie profanujecie niczego, nie jesteście tak wielcy jak zbrodniarz”. Zresztą Stirner, trwożliwy jeszcze, precyzuje: „Zabijać, ale nie katować”.

Ogłosić jednak, że zbrodnia jest uprawniona, to ogłosić mobilizację i wojnę Jedynych. Zabójstwo zbiegnie się zatem z czymś w rodzaju samobójstwa kolektywnego. Stirner, który o tym nie mówi albo też tego nie dostrzega, nie cofnie się jednak przed żadnym zniszczeniem. Duch buntu znajduje w chaosie jedną z najbardziej gorzkich satysfakcji. „Pójdiesz do ziemi (narodzie niemiecki). Wkrótce twoi bracia, narody, pójdą za tobą; kiedy wszyscy już pospieszą za twoim przykładem, ludzkość zostanie pogrzebana, a na jej grobie Ja, mój jedyny pan nareszcie, Ja, jego dziedziec wybuchnę śmiechem. „Tak więc udręczony śmiech jednostki królującej na ruinach świata, ilustruje ostatnie zwycięstwo ducha buntu. Ale u tego kresu możliwa jest jedynie śmierć lub zmartwychwstanie. Stirner, a wraz z nim wszyscy buntownicy - nihilisci, upojeni zniszczeniem śpieszą na krańce. Teraz, kiedy pustynia została odkryta, trzeba się nauczyć na niej istnieć. Zaczynają się wyczerpujące poszukiwania Nietzschego.

### *Nietzsche i nihilizm*

„Negujemy Boga, negujemy odpowiedzialność Boga. tylko w ten sposób wyzwolimy świat”. Z pojawieniem się Nietzschego, nihilizm staje się proroczy. Ale w Nietzschem można się jedynie dopatrzyć nikczemnego i płaskiego okrucieństwa, którego nienawdził z wszystkich sił, jeśli w jego dziele prorok zajmie miejsce przed klinicystą. Prowizoryczny, metodyczny, strategiczny jednym słowem, charakter jego myśli, nie może być podawany w wątpliwość. U Nietzschego nihilizm po raz pierwszy staje się świadomy. Chirurdzy i prorocy odznaczają się tą cechą wspólną, że



myślą i operują mając na oku przyszłość. Nietzsche miał zawsze na oku nadciągającą apokalipsę nie po to, żeby głosić jej pochwałę, odgadywał bowiem zawczasu, że będzie plugawa i wyrachowana, lecz po to, by jej uniknąć i przekształcić ją w odrodzenie. Uznał nihilizm i zbadał go jak fakt kliniczny. Mówił o sobie, że pierwszy w Europie jest doskonałym nihilistą. Nie z upodobania, ale z konieczności, i dlatego, że zbyt był wielki, żeby odrzucać dziedzictwo swej epoki. Jego diagnoza stwierdzała w nim samym, i w innych, niemożność wiary i zanik ufności w życie, która jest podwaliną wszelkiej wiary. Pytanie „czy można żyć w buncie?” przemienia się u Nietzschego w pytanie „czy można żyć w nic nie wierząc?” Jego odpowiedź jest pozytywna. Tak, jeśli brak wiary stanie się metodą, jeśli doprowadzi się nihilizm do jego skrajnych konsekwencji i jeśli wówczas, na pustyni, zawierzywszy temu, co nadejdzie, w tym samym pierwotnym odruchu zazna się bólu i radości.

Zamiast metodycznego wątpienia, Nietzsche uprawiał metodyczną negację, niszczył pilnie wszystko, co osłania jeszcze nihilizm przed nim samym, bożki maskujące śmierć Boga. „Żeby zbudować nowe sanktuarium, trzeba zburzyć sanktuarium, takie jest prawo”. Kto chce być twórcą tego, co dobre i złe, musi wpiery być burzycielem i zniszczyć wartości. „Tak więc najwyższe zło jest częścią najwyższego dobra, ale najwyższe dobro jest twórcą”. Na swój sposób napisał *Rozprawę o metodzie* swojej epoki, bez tej swobody i dokładności, jakie miał tak podziwiany przez niego XVII wiek francuski, ale z szaleńczym jasnowidztwem, które charakteryzuje wiek XX, według Nietzschego wiek genialny. Tę metodę buntu musimy przestudiować<sup>1</sup>.

Nietzsche zaczyna od zgody na to, co wie. Ateizm, zrozumiały dla niego sam przez się, jest „konstruktywny i radykalny”. Nietzsche uważa, że jego najwyższym powołaniem jest doprowadzenie problemu ateizmu do kryzysu i do rozstrzygającego nań wyroku. Światem rządzi traf, nie ma on celu ostatecznego. Bóg jest więc niepotrzebny, skoro nie chce niczego. Gdyby czegoś chciał — i tu odnajdujemy

---

1. Oczywiście, interesuje tu nas filozofia Nietzschego od 1880 do upadku. Ten rozdział może być uważany za komentarz do *Woli Potęgi*.



tradycyjne sformułowanie problemu zła — musiałby wziąć na siebie „sumę cierpień i nielogiczności, która obniżyłaby całą wartość stawania się”. Wiadomo, że Nietzsche zazdrościł otwarcie Stendhalowi jego formuły: „Jedynym usprawiedliwieniem Boga jest to, że nie istnieje”. Świat pozbawiony woli boskiej, jest również pozbawiony jedności i celowości. Dlatego świat nie może być sądzony. Wszelki sąd wartościujący o świecie prowadzi w końcu do spotwarzania życia. Wydaje się wówczas sądy o tym, co jest, powołując się na to, co powinno by być — królestwo niebieskie, wieczne idee, imperatyw moralny. Ale to, co powinno by być, nie istnieje; ten świat nie może być sądzony w imię niczego. „Przewaga tego czasu: nic nie jest prawdziwe, wszystko jest dozwolone”. Te formuły, które odbijają się echem w tysiącu innych, pysznych czy ironicznych, wystarczają w każdym razie, żeby wykazać, że Nietzsche bierze na siebie cały ciężar nihilizmu i buntu. W rozważaniach, dziecinnych zresztą, o „tresurze i selekcji”, sformułował nawet skrajną logikę nihilistycznego rozumowania: „Problem: jakimi środkami można dojść do ścisłych form wielkiego i zaraźliwego nihilizmu, który nauczałby dobrowolnej śmierci i uprawiałby ją z naukową świadomością?”

Ale Nietzsche zagarnia dla nihilizmu wartości, które tradycyjnie uważano za hamulce nihilizmu. Przede wszystkim moralność. Postępowanie moralne, którego ilustrację dał Sokrates i które zaleca chrystianizm, samo w sobie jest oznaką dekadencji. Na miejsce człowieka z ciała chce wprowadzić człowieka-odbicie. Potępia świat namiętności i krzyku w imię świata harmonijnego, który jest całkowicie urojony. Jeśli nihilizm jest niemożnością wiary, jego najgroźniejsze objawy nie kryją się w ateizmie, lecz w niemożności wierzenia w to, co jest, zobaczenia tego, co się dzieje, życia tym, co jest dane. Na tym kalectwie wspiera się wszelki idealizm. Moralności brak wiary w świat. Prawdziwej moralności, według Nietzschego, nie sposób oddzielić od jasności widzenia. Nietzsche jest surowy dla oszczerców świata”, ponieważ w tym oszczerstwie odkrywa haniebne upodobanie do ucieczki. Moralność tradycyjna jest dla niego szczególnym przypadkiem niemoralności. Powiada: „To przecież dobro domaga się usprawiedliwienia”. A także: „W imię racji moralnych przestanie się kiedyś czynić dobro”.

Filozofia Nietzschego obraca się bezwątpienia wokół problemu buntu. Jej początkiem jest właśnie bunt. Zdajemy sobie jednak sprawę z przesunięcia, jakiego dokonał Nietzsche. Od niego począwszy, bunt wychodzi od stwierdzenia „Bóg umarł”, które uważa za swoją zdobycz; zwraca się więc przeciw temu wszystkiemu, co usiłuje fałszywie zastąpić nieistniejące bóstwo i co zniesławia świat, niewątpliwie pozbawiony kierunku, ale wciąż będący jedynym kamieniem probierczym bogów. Wbrew temu, co myślą pewni chrześcijańscy krytycy, zabójstwo Boga nie jest dziełem Nietzschego. Bóg umarł już dla epoki. Nietzsche pierwszy zrozumiał ogrom zjawiska i orzekł, że ten bunt człowieka nie może prowadzić do odrodzenia, jeśli nie będzie kierowany. Wszelka inna postawa wobec buntu, czy będzie to żal czy zadowolenie, musi sprowadzić apokalipsę. Nietzsche nie sformułował więc filozofii buntu, lecz zbudował swą filozofię na buncie.

Jeśli Nietzsche atakuje w szczególności chrystianizm, to jedynie jako moralność. Z jednej strony pozostawia nietkniętą osobę Jezusa, z drugiej cyniczne stanowisko Kościoła. Wiadomo, że jego podziw dla Jezuitów był podziwem znawcy. „W gruncie rzeczy, pisał, jest obalony jedynie Bóg jako moralność”<sup>1</sup>. Chrystus dla Nietzschego, tak samo jak dla Tołstoja, nie jest buntownikiem. Istota jego doktryny sprowadza się do całkowitej zgody, do nie sprzeciwiania się złu. Nie należy zabijać, nawet żeby przeszkodzić zabójstwu. Trzeba zgodzić się na świat jaki jest, nie powiększać jego nieszczęść, ale przystać samemu na znoszenie zła, jakie w sobie kryje. Królestwo niebieskie jest natychmiast w naszym zasięgu Królestwo niebieskie, to tylko dyspozycja wewnętrzna, która pozwala przystosować nasze czyny do tych zasad, i która może nam przynieść natychmiastową błogość. Nie wiara, lecz czyny są, wedle Nietzschego, przykazaniem Chrystusa. Historia chrystianizmu jest nieustającą zdradą tego przykazania. Już Nowy Testament jest skorumpowany, od Pawła zaś do Soborów, służba wierze każe zapominać o czynach.

W czym kryje się to głębokie zepsucie, które chrystianizm dorzucił do przykazania swego mistrza? W idei

1. „Powiadacie, że to samorzutna dekompozycja Boga, a to jest zrzucanie skóry; Bóg uwalnia się od swej powłoki moralnej. I zobaczycie jak pojawi się ponad Dobrem i Złem”.



sądu, obcej nauce Chrystusa, i w korelatywnych pojęciach kary i nagrody. Od tej chwili natura staje się historią, i to historią szczególnie znamioną; narodziła się idea ludzkości jako całości. Od dobrej nowiny aż do sądu ostatecznego, ludzkość ma tylko jedno zadanie: zastosować się do moralnych celów z góry napisanego opowiadania. Jedyna różnica polega na tym, że występujące w epilogu osoby same z siebie dzielą się na złe i dobre. Gdy jedyny sąd Chrystusa zawiera się w oświadczeniu, że grzech naturalny nie ma znaczenia, chrystianizm uczyni z całej natury źródło grzechu. „Kogo Chrystus neguje? tych wszystkich, co nazywają się dziś chrześcijanami”. Chrystianizm mniema, że walczy z nihilizmem ponieważ nadaje kierunek światu, gdy sam jest nihilistyczny w tej mierze w jakiej narzucając urojony sens życiu, przeszkadza w odkryciu jego prawdziwego sensu: „Wszelki Kościół jest kamieniem zwalonym na grobowiec człowieka-boga; chce siłą nie dopuścić do zmartwychwstania”. Paradoksalna, ale znacząca konkluzja Nietzschego głosi, że Bóg umarł za sprawą chrystianizmu. w miarę jak chrystianizm sekularyzował sakralność. Chodzi tu o chrystianizm historyczny i „jego głęboką i godną pogardy dwulicowość”.

To samo rozumowanie dotyczy socjalizmu i wszystkich form humanitaryzmu. Socjalizm jest tylko zwyrodniałym chrystianizmem. Podtrzymuje bowiem wiarę w celowość historii która jest zdradą życia i natury, która na miejsce celów realnych wprowadza cele idealne, i przyczynia się do osłabienia woli i wyobraźni. Socjalizm jest nihilistyczny, w określonym jasno sensie, jaki Nietzsche nadaje temu słowu. Nie jest nihilistą ten, kto w nic nie wierzy, lecz ten, kto nie wierzy w to co istnieje. W tym sensie wszystkie formy socjalizmu są jeszcze bardziej zdegenerowanymi przejawami dekadencji chrześcijańskiej. Dla chrystianizmu w nagrodzie i karze zawierała się supozycja historii. Ale cała historia, w myśl nieuniknionej logiki, oznacza w końcu nagrodę i karę: stąd zrodził się mesjanizm kolektywistyczny. Ponadto, skoro Bóg umarł, równość wobec Boga prowadzi do równości bez Boga. Tu znowu Nietzsche zwalcza doktryny socjalistyczne jako doktryny moralne. Nihilizm, czy przejawia się w religii czy w kazaniach socjalistycznych, wynika logicznie z naszych tzw. wyższych wartości. Wolny umysł zniszczy te wartości ukazując iluzje.



na których się wspierają, handel, jaki w sobie kryją, zbrodnię, jaką popełniają, skoro wzbraniają jasno widzącej inteligencji wypełnić swą misję : przemiany nihilizmu pasywnego w nihilizm aktywny.

W tym świecie wolnym od Boga i bożków moralnych, człowiek jest teraz samotny i bez pana. Nietzsche bardziej niż ktokolwiek inny, i tu różni się od romantyków, nie dopuszczał myśli, że taka wolność może być łatwa. To dzikie wyzwolenie stawia go w rzędzie tych, o których sam powiada, że udziałem ich jest nowa rozpacz i nowe szczęście. Ale z początku krzyczy sama tylko rozpacz : „Niestety, niech więc ogarnie mnie szaleństwo... Nie będąc nad prawem, jestem najbardziej potępiony wśród potępionych. „W istocie, ten, kto nie może istnieć nad prawem, musi znaleźć inne prawo, albo popaść w obłąd. Od chwili gdy człowiek nie wierzy już w Boga ani w życie nieśmiertelne, staje się „odpowiedzialny za wszystko, co żyje, za wszystko, co zrodzone z bólu, skazane jest na znoszenie życia”. On, i tylko on, musi znaleźć porządek i prawo. Wówczas zaczyna się czas potępionych, wyczerpujące poszukiwanie usprawiedliwień, nostalgia nie mająca celu „problem najboleśniej, najbardziej rozdzierający, pytanie serca : „gdzie mógłbym czuć się u siebie ?”

Nietzsche był umysłem wyzwolonym i dlatego wiedział, że wolność umysłu nie jest wygodą, lecz wielkością, której się pragnie i którą się osiąga powoli, w wyczerpującej walce. Wiedział, że jeśli chce się być ponad prawem, zejście poniżej tego prawa kryje w sobie wielkie ryzyko. Toteż rozumiał, że umysł osiągnie prawdziwe wyzwolenie tylko wówczas, gdy zgodzi się na nowe obowiązki. Istota jego odkrycia polega na stwierdzeniu, że jeśli wieczne prawo nie jest wolnością, brak prawa nie jest nią tym bardziej. Jeśli nic nie jest prawdziwe, jeśli świat nie ma reguły, nic nie jest zakazane; żeby zabronić jakiegoś czynu, trzeba bowiem wartości i celu. Absolutna dominacja prawa nie jest wolnością, ale nie jest nią również absolutna możność rozporządzania. Wszystkie możliwości razem nie są wolnością, lecz niemożnością niewoli. Chaos to także niewola. Wolność znaleźć można tylko w świecie, gdzie to, co jest możliwe, zostaje zdefiniowane jednocześnie z tym, co nie jest możliwe. Nie ma wolności bez prawa. Jeśli losem nie kieruje wyższa wartość, jeśli rządzi przypadek,

człowiek idzie w ciemnościach; to straszliwa wolność ślepeca. U kresu największego wyzwolenia. Nietzsche wybiera więc największą zależność. „Jeśli śmierć Boga nie stanie się dla nas źródłem wielkiego wyrzeczenia i ciągłego zwycięstwa nad samymi sobą, zapłacimy za tę stratę”. Inaczej mówiąc, Nietzsche doprowadza bunt do ascezy. Głębiej sięgająca logika zastępuje formułę Karamazowa „jeśli nic nie jest prawdziwe, wszystko jest dozwolone”, formułą — „jeśli nic nie jest prawdziwe, nic nie jest dozwolone”. Zaprzeczyc, że choć jedna rzecz na tym świecie jest zakazana, znaczy wyrzec się tego, co dozwolone. Tam, gdzie nikt nie może już powiedzieć co jest czarne, a co białe, gaśnie światło i wolność staje się dobrowolnym więzieniem.

Można powiedzieć, że Nietzsche wpada w ową ślepą ulicę, dokąd doprowadza metodycznie swój nihilizm, z rodzajem straszliwej radości. Jego nieukrywanym celem jest ukazanie człowiekowi epoki, że znalazł się w sytuacji, która nie może trwać. Jedyne nadzieja to dojść do kresu sprzeczności. Jeśli człowiek nie zechce wówczas zginąć w duszących go więzach, musi je przeciąć za jednym zamachem i stworzyć własne wartości. Śmierć Boga nie kończy niczego; przeżyć ją można tylko przygotowując zmartwychwstanie. „Jeśli nie znajdziemy wielkości w Bogu, nie znajdziemy jej nigdzie; trzeba ją negocjować albo ją stworzyć”. Tę wielkość negocjował otaczający go świat i Nietzsche widział jak świat ten śpieszy ku samobójstwu; stworzenie jej było nadludzkim zadaniem, dla którego chciał umrzeć. Wiedział bowiem, że twórczość jest możliwa tylko u kresu samotności i że człowiek zdecyduje się na ten zawrotny wysiłek tylko wówczas, gdy znalazłszy się w największej nędzy ducha, będzie musiał zgodzić się na ten gest lub umrzeć. Nietzsche woła więc do człowieka wielkim głosem, że ziemia jest jego jedyną prawdą, której trzeba być wiernym; na niej trzeba żyć, na niej znaleźć zbawienie. Ale uczy go zarazem, że nie można żyć na ziemi bez prawa, ponieważ w życiu zawiera się właśnie prawo. Jak żyć wolnym i bez prawa? Na tę zagadkę człowiek musi odpowiedzieć pod groźbą śmierci.

Nietzsche przynajmniej się nie wymyka. Odpowiada i ta odpowiedź niesie ryzyko: Damokles tańczy najlepiej, gdy miecz wisi nad jego głową. Trzeba przyjąć to co jest nie do przyjęcia i trzymać się tego, czego trzymać się nie spo-



sób. Nietzsche proponuje, aby od chwili gdy uznaje się, że świat nie ma żadnego celu, zgodzić się na jego niewinność, stwierdzić, że jest niezależny od sądu, skoro nie można go sądzić z żadnego punktu widzenia i zastąpić w konsekwencji wszystkie sądy wartościujące jednym „tak”, całkowitym i pochwalnym opowiedzeniem się za tym światem. Tak więc z absolutnej rozpacz wytryśnie nieskończona radość, ze ślepej niewoli bezlitosna wolność. Być wolnym, to właśnie obalić cele. Niewinność stawania się, od chwili gdy się na nią zgodzić, ucieleśnia maksymalną wolność. Wolny duch kocha to, co jest konieczne. Istota myśli Nietzschego jest w stwierdzeniu, że konieczność zjawisk, jeśli jest absolutna i bez luk, nie zawiera w sobie żadnego przymusu. Całkowita zgoda na całkowitą konieczność, oto jego paradoksalna definicja wolności. Pytanie „wolny od czego” zastępuje teraz „wolny po co?” Wolność graniczy z bohaterstwem. Jest ascetyzmem wielkiego człowieka, — „łukiem najbardziej napiętym”.

Ta wzniosła zgoda, zrodzona z obfitości i pełni, jest afirmacją bez zastrzeżeń błędu i cierpienia, zła i zabójstwa wszystkiego, co zagadkowe i dziwne w egzystencji. Rodzi się z woli, żeby w świecie, który jest tym czym jest, być tym czym się jest. „Rozpatrywać siebie jako fatalność, nie chcieć być innym niż się jest...”. Słowo zostało powiedziane. Asceza nietzscheańska, wychodząc od uznania fatalności, kończy się jej ubóstwieniem. Los staje się tym bardziej podziwu godny, im bardziej jest nieubłagany. Bóg moralny, litość, miłość, są o tyle wrogami fatalności, o ile usiłują wynagradzać. Nietzsche nie chce okupu. Radość stawania się jest radością niweczenia. Ale tylko jednostka ulega zniszczeniu. Bunt, w którym człowiek domagał się własnego istnienia, znika w absolutnej uległości jednostki wobec stawania się. *Amor fati* zastępuje to, co było *odium fati*. „Każda jednostka współdziałała z całym bytem kosmicznym, czy wiemy o tym czy nie, czy chcemy tego czy nie chcemy”. Jednostka zatracca się w ten sposób w losie gatunku i w wiecznym ruchu światów. „Wszystko, co było, jest wieczne, morze wyrzuca wszystko na powrót na brzeg”.

Nietzsche wraca więc do początków myśli, do poprzedników Sokratesa. Ci ostatni przekreślali cele ostateczne, żeby wieczna zasada, jaką sobie wyobrażali, pozostała nietknięta. Wieczna jest tylko siła nie mająca celu. „Gra”



Heraklita. Cały wysiłek Nietzschego polega na wykazaniu obecności prawa w stawaniu się i gry w konieczności: „Dziecko to niewinność i zapomnienie, rozpoczynanie na nowo, gra, koło, które samo z siebie się toczy, pierwszy ruch, święty dar powiedzenia słowa: tak”. Świat jest boski, ponieważ świat jest bezinteresowny. Dlatego tylko sztuka, dzięki jednakiej bezinteresowności, może go pochwycić. Żaden sąd nie zdaje sprawy ze świata, ale sztuka może nas nauczyć go powtarzać, jak powtarza się świat w wiecznych powrotach. Na tym samym piasku morze pierwotne i niezmężone powtarza to samo słowo i znów wyrzuca te same zdumione życiem istoty. Ale ten przynajmniej, co zgadza się wracać, i do którego wszystko wraca, co staje się echem i echem pełnym uniesienia, bierze udział w boskości świata.

Ten chwyt pozwala w końcu na wprowadzenie boskości człowieka. Zbuntowany, który wpieryw neguje Boga, usiłuje go po tym zastąpić. Ale nauka Nietzschego powiada, że zbuntowany staje się Bogiem jedynie wówczas, gdy wyrzeka się wszelkiego buntu, nawet tego, który tworzy bogów, żeby naprawić świat. „Jeśli jest Bóg, jakże znieść, żeby nim nie być?” Rzeczywiście, jest bóg, a tym bogiem jest świat. Żeby brać udział w jego boskości, wystarczy powiedzieć „tak”. „Nie modlić się, błogosławić”, i ziemię zapełnią ludzie-bogowie. Powiedzieć „tak” światu, powtarzać go, to zarazem stworzyć na nowo świat i siebie, stać się wielkim artystą, twórcą. Nauka Nietzschego streszcza się w słowie kreacja<sup>1</sup> w dwuznacznym sensie, jakiego to słowo nabrało. Nietzsche nie głosił nigdy pochwały egoizmu i bezwzględności właściwych dla każdego twórcy. Przewartościowanie wartości polega jedynie na zastąpieniu wartości sędziego przez wartość twórcy: jest tu szacunek i namiętność do tego, co istnieje. Boskość bez nieśmiertelności określa wolność twórcy. Dionizos, rozczłonkowany bóg ziemi, nie ustaje w swym krzyku. Ale wyobraża on zarazem to niespokojne piękno, które graniczy z cierpieniem. Nietzsche myślał, że powiedzieć „tak” ziemi i Dionizosowi, to powiedzieć „tak” jego cierpieniem. Zgodzić się na wszystko, na najwyższą sprzeczność i ból jednocześnie, to panować nad wszystkim. Nietzsche zgo-

---

1. *La création*: twór i twórczość (przyp. tłum.).

dził się zapłacić cenę za to królestwo. Tylko ziemia „pełna powagi i cierpiąca” jest prawdziwa. Tylko ona jest bóstwem. Podobnie jak Empedokles, który rzucił się do Etny, żeby szukać prawdy tam, gdzie ona jest, we wnętrzu ziemi, Nietzsche proponuje człowiekowi, żeby pogrążył się w kosmosie, odnalazł w nim swą wieczną boskość i sam stał się Dionizosem. *Wola Potęgi* kończy się więc zakładem, podobnie jak *Myśli* Pascala, które tak często przywodzi na myśl. Człowiek nie osiąga jeszcze pewności, ale wołę pewności, co nie jest tym samym. Nietzsche wahał się przy tym, znalazłszy się u tego krańca: „Oto, co w tobie jest niewybaczone. Masz władzę i nie chcesz podpisać”. Musiał jednak podpisać. Ale imię Dionizosa unieśmiertelniło tylko listy do Ariadny, które pisał w obłądnie.

W pewnym sensie bunt u Nietzschego kończy się znów egzaltacją zła. Różnica polega na tym, że zło nie jest już odwetem. Zostało zaakceptowane jako jedna z możliwych postaci dobra i, niewątpliwiej jeszcze, jako fatalność. Uznaje się je więc po to, żeby można je było przewyciężyć; to lekarstwo, jeśli można tak powiedzieć. W rozumieniu Nietzschego chodziło jedynie o dumną zgodę duszy w obliczu tego, czego nie można uniknąć. Wiadomo jednak jakich Nietzsche miał spadkobierców i jaka polityka miała szukać oparcia w człowieku, który mówił o sobie, że jest ostatnim antypolitycznym Niemcem. Roił sobie tyranów — artystów. Ale dla miernot tyrania jest czymś bardziej naturalnym niż sztuka. „Raczej Cezar Borgia niż Parsival”, wołał. Miał i Cezara i Borgię, ale pozabawionych arystokracji serca, jaką przypisywał wielkim postaciom Renesansu. Gdy on żądał, żeby jednostka uszanowała wieczność gatunku i pogrążyła się w wielkim cyklu czasu, rasie nadano znaczenie szczególne i rzucono jednostkę na kolana przed tym nędznym bóstwem. Życie, o którym mówił z lękiem i drżeniem, zostało poniżone do biologii na użytek domowy. Rasa niedouczonej panów, bełkocąc o woli potęgi, wzięła wreszcie na swój rachunek „szpetność antysemityzmu”, którym nie przestawał pogardzać.

Wierzył w odwagę połączoną z inteligencją, i to nazywał siłą. W jego imieniu obrócono odwagę przeciw inteligencji; i ta cnota, która była prawdziwie jego cnotą,



przemieniła się w swoje przeciwieństwo: w gwałt z wyłupionymi oczami. Wolność i samotność stanowiły dla niego jedno, zgodnie z prawem dumnego ducha. Jego „głęboka samotność południa i północy” zagubiła się jednak w zmechanizowanym tłumie, który zalał Europę. Obrońcą smaku klasycznego, ironii, umiaru w zuchwałości, arystokratę, który potrafił powiedzieć, że arystokracja polega na uprawianiu cnoty bez zadawania sobie pytania dlaczego się ją uprawia, i że nie można ufać temu, komu trzeba racji, żeby być uczciwym, człowieka oszalałego na punkcie prawości („ta prawość, co stała się instynktem, namiętnością”), upartego sługę „najwyższej sprawiedliwości najwyższej inteligencji, której wrogiem śmiertelnym jest fanatyzm”, jego własny kraj, w trzydzieści trzy lata po jego śmierci, przemienił w nauczyciela kłamstwa i gwałtu, i sprawił, że pojęcia i cnoty, które jego poświęcenie uczyniło godnymi podziwu, stały się nienawistne. W historii myśli, z wyjątkiem Marks’a, los Nietzschego nie ma odpowiednika: nigdy nie naprawimy krzywdy, jaką mu wyrządzono. Bez wątpienia zdarzały się w historii wypadki fałszywego tłumaczenia filozofii. Ale aż do Nietzschego i narodowego socjalizmu nie było przykładu, żeby myśl zawdzięczająca swoje światło szlachetności i męce wyjątkowej duszy, w oczach świata ilustrował popis kłamstwa i straszliwy stos trupów w obozach koncentracyjnych. Zapowiedź nadludzi doprowadziła do metodycznej fabrykacji pod-ludzi, oto fakt, który trzeba na pewno podkreślić, ale który domaga się również interpretacji. Jeśli ostatecznym rezultatem wielkiego buntowniczego ruchu XIX i XX wieku miała być ta bezlitosna niewola, czy nie należałoby odwrócić się plecami do buntu i powtórzyć rozpaczliwe słowa Nietzschego zwrócone do współczesnych: „Moje sumienie i wasze nie są tym samym sumieniem”?

Zaznaczmy przede wszystkim, że nie podobna nam będzie kiedykolwiek łączyć Nietzschego i Rosenberga. Powinniśmy być obrońcami Nietzschego. On sam powiedział, zawczasu oskarżając swoje nieczyste potomstwo, że „ten, co wyzwolił swój umysł, powinien się jeszcze oczyścić”. Ale trzeba wiedzieć czy wyzwolenie umysłu, tak jak je pojmował, nie wyklucza oczyszczenia. Ruch, który prowadzi do Nietzschego i który go niesie, ma swoje prawa i swoją logikę tłumaczącą może trawestację jego filozofii. Czy nie



ma nic w jego dziele, co mogłoby być oparciem dla mordu definitywnego? Czy kaci, pod warunkiem że zaprzeczą duchowi w imię litery, a nawet temu, co w literze zostaje jeszcze z ducha, nie mogli w nim znaleźć dla siebie pretekstu? Trzeba odpowiedzieć, że tak. Od chwili gdy zlekceważy się metodyczny aspekt myśli nietzscheańskiej (a nie jest pewne czy sam Nietzsche zawsze był mu wierny), jego zbuntowana logika nie zna już granic.

Można zauważyć ponadto, że zabójstwo nie znajduje usprawiedliwienia w nietzscheańskim odrzuceniu fałszywych bogów, ale w szaleńczej zgodzie, która jest ukoronowaniem jego dzieła. Powiedzieć „tak” na wszystko, to powiedzieć „tak”, na zabójstwo. Są zresztą dwa sposoby wyrażenia zgody na zabójstwo. Jeśli niewolnik mówi „tak” na wszystko, zgadza się na istnienie pana i własne cierpienie; Jezus naucza, żeby nie stawiać oporu. Jeśli pan mówi „tak” na wszystko, zgadza się na niewolnictwo i cierpienie innych; oto tyran i gloryfikacja zabójstwa. „Czy nie jest śmieszne, że wierzy się w prawo święte, niezłomne nie będziesz kłamał, nie będziesz zabijał, w życiu, które jest ciągłym kłamstwem, ciągłym zabójstwem?” To prawda, i bunt metafizyczny, w swym pierwszym odruchu, był tylko protestem przeciw kłamstwu i zbrodni istnienia. „Tak” nietzscheańskie, zapominając o pierwotnym „nie”, wypiera się samego buntu, wypierając się jednocześnie moralności, która nie zgadza się na świat taki jaki jest. Nietzsche wzywał ze wszystkich sił Cezara rzymskiego z duszą Chrystusa. W jego rozumieniu było to powiedzieć jednocześnie „tak” niewolnikowi i panu. Ale w końcu powiedzieć „tak” obydwu oznacza uświęcenie silniejszego z nich, a więc pana. Cezar musiał nieuchronnie wyrzec się dominacji ducha, żeby wybrać panowanie faktu. „Jak wyciągnąć korzyści ze zbrodni?” zapytywał się Nietzsche, konsekwentny profesor wierny swej metodzie. Cezar musiał odpowiedzieć: pomnażając ją. „Kiedy cele są wielkie, pisał Nietzsche na swoje nieszczęście, ludzkość używa innej miary i nie sądzi zbrodni jako takiej, choćby zbrodnia posługiwała się najstraszniejszymi środkami”. Umarł w 1900 roku, na początku wieku, w którym to uroszczenie miało się stać zabójcze. Na próżno wołał w chwili jasności: „Łatwo jest mówić o wszelkich rodzajach czynów niemoralnych; czy będzie się miało jednak siłę, żeby je znieść?”

Nie potrafię, na przykład, nie dotrzymać słowa lub zabić; będę słabł, coraz bardziej wyczerpany, ale od tego umrę, taki byłby mój los". Od chwili gdy została wyrażona zgoda na doświadczenie ludzkie w jego całości, mogli przyjąć inni, którzy bynajmniej nie słabnąc, utwierdzali się w kłamstwie i zabójstwie. Odpowiedzialność Nietzschego polega na tym, że w imię wyższych racji metody uznał, choćby na chwilę i u szczytu myśli, to prawo do hańby, o którym Dostojewski mówił, iż dając je ludziom można zawsze być pewnym, że się na nie rzucą. Ale jego odpowiedzialność mimowolna sięga jeszcze dalej.

Nietzsche jest tym, czym sądził, że jest: najbardziej wyostrzoną świadomością nihilizmu. Decydujący krok, jaki za jego sprawą uczynił duch buntu, polega na tym, że od negacji ideału przeszedł do sekularyzacji ideału. Skoro zbawienie człowieka nie jest w Bogu, należy go szukać na ziemi. Skoro świat nie jest kierowany, człowiek, od chwili gdy godzi się na świat, powinien nadać mu kierunek: ku człowieczeństwu wyższego rzędu. Nietzsche domagał się kierowania przyszłością ludzką. „Zadanie rządzenia ziemią przypadnie nam w udziale”. — I na innym miejscu: „Zbliży się czas, kiedy trzeba będzie walczyć o panowanie na ziemi, i ta walka będzie prowadzona w imię zasad filozoficznych”. Oznajmiał w ten sposób wiek XX. Ale jeśli go oznajmiał, to znaczy, że wiedział o logice wewnętrznej nihilizmu i wiedział, że jednym z jego rezultatów jest imperium. Tym samym przygotowywał to imperium.

Jest wolność dla człowieka bez boga, takiego jak go sobie wyobrażał Nietzsche, to znaczy samotnego. Jest wolność w południe, kiedy zatrzymuje się koło świata i kiedy człowiek powiada „tak” temu, co jest. Ale to, co jest, staje się. Trzeba powiedzieć „tak” stawianiu się. Światło przechodzi, oś dnia się przechyla. Historia zaczyna się wówczas na nowo i trzeba szukać wolności w historii; powiedzieć historii „tak”. Nietzscheanizm, teoria indywidualnej woli potęgi, był skazany na to, by znaleźć się w kręgu woli potęgi totalnej. Bez panowania nad światem był niczym. Nietzsche nienawidził bezwątpienia wolnomyślicieli i humanitarystów. „Wolność ducha” rozumiał w najbardziej skrajnym znaczeniu: boskość ducha indywidualnego. Ale nie mógł przeszkodzić temu, żeby wolnomyśli-



ciele wychodzili od tego samego faktu historycznego co on, od śmierci Boga, i żeby konsekwencje były te same. Nietzsche wiedział doskonale, że humanitaryzm jest chryścianizmem pozbawionym wyższego uzasadnienia, który zachował cele ostateczne odrzucając przyczynę pierwszą. Ale nie spostrzegł, że socjalistyczne doktryny wyzwolenia społecznego, dzięki nieuniknionej logice nihilizmu, musiały wziąć pod swoją opiekę to, o czym sam marzył: nadczłowieczeństwo.

Filozofia sekularyzuje ideał. Ale przychodzą tyrani i wkrótce sekularyzują filozofie, które dają im do tego prawo. Nietzsche odgadł to w związku z Heglem; oryginalność Hegla polegała według niego na odkryciu panteizmu, w którym zło, błąd, cierpienie nie mogą być argumentem przeciw boskości. „Ale Państwo, ustanowione potęgi, natychmiast skorzystały z tej wielkiej inicjatywy”. On sam jednak wymyślił system, w którym zbrodnia nie mogła już być argumentem przeciw czemukolwiek i gdzie jedyna wartość kryła się w boskości człowieka. Ta wielka inicjatywa również domagała się zastosowania. Narodowy socjalizm jest tu tylko przejściowym spadkobiercą, obłudnym i pokazowym rezultatem nihilizmu. Na inny sposób logiczni i ambitni będą ci, którzy poprawiając Nietzschego Marksem, powiedzą „tak” tylko historii, a już nie całemu światu. Buntownik, któremu Nietzsche kazał klękać przed kosmosem, będzie odtąd klękał przed historią. Cóż w tym dziwnego? Nietzsche, przynajmniej w swej teorii nadczłowieczeństwa, a przed nim Marks ze swoim społeczeństwem klasowym, zastąpili „po tamtej stronie” przez „później”. Tu Nietzsche zdradzał Greków i naukę Jezusa, którzy, według niego, zastępowali „po tamtej stronie” przez „natychmiast”. Marks podobnie jak Nietzsche, myślał strategicznie i jak on nienawidził cnoty formalnej. Ich bunty, które kończą się jednako zgodą na pewien aspekt rzeczywistości, stopią się w marksizmie-leninizmie i ucieleśnią w tej kaście, o której mówił już Nietzsche i która miała „zastąpić kapłana, wychowawcę, lekarza”. Kapitalna różnica polega na tym, że Nietzsche czekając na nadczłowieka, proponował mówić „tak” na to, co jest, a Marks na to co nadejdzie. Dla Marksa natura jest tym, co należy ujarzmić, żeby być posłusznym historii, dla Nietzschego tym, czemu jest się posłusznym, żeby ujarzmić historię.



To różnica między chrześcijaninem i Grekiem. Nietzsche przynajmniej przewidział to, co miało nadejść: „Socjalizm współczesny usiłuje nadać kształt jezuityzmowi świeckiemu i zrobić z wszystkich ludzi narzędzia” oraz: „Pragnie się dobrobytu... w konsekwencji idzie się ku niewolnictwu duchowemu, jakiego nigdy jeszcze nie widziano... Cezaryzm intelektualny unosi się nad wszelką działalnością kupców i filozofów”. Bunt, przeszedłszy przez próbę filozofii nietzscheańskiej, w swym szaleństwie wolności kończy się cezaryzmem biologicznym albo historycznym. „Nie” absolutne doprowadziło Stimerę do deifikacji zbrodni i zarazem do deifikacji jednostki. Ale „tak” absolutne prowadzi do uniwersalizacji zabójstwa i zarazem człowieka. Marksizm-leninizm rzeczywiście zaopiekował się wolą Nietzschego w czym pomogła mu nieznamość kilku cnót nietzscheańskich. Wielki buntownik wznosi więc własnymi rękami, i żeby się w nim zamknąć, nieubłagane panowanie konieczności, i żeby się w nim zamknąć, nieubłagane panowanie konieczności. Uciekł z więzienia Boga i jego pierwszą troską będzie zbudowanie więzienia historii i rozsądku, maskując w ten sposób i ostatecznie uświęcając ów nihilizm, który Nietzsche usiłował pokonać.

## POEZJA ZBUNTOWANA

Jeśli bunt metafizyczny odrzuca „tak” i ogranicza się do absolutnej negacji, poświęca się pozorowi. Jeśli wybiera adorację tego co jest, nie chcąc podawać w wątpliwość części rzeczywistości, prędzej czy później zobowiązuje się do działania. Pomiędzy tymi dwoma buntami Iwan Karamazow reprezentuje postawę pasywnej zgody, ale w bolesnym sensie tego słowa. Zbuntowana poezja końca XIX i początku XX wieku stale oscylowała między tymi dwiema skrajnościami: literaturą i wolą potęgi, tym, co irracjonalne i tym, co racjonalne, pomiędzy rozpaczliwym marzeniem i nieubłaganym czynem. Ci poeci, a zwłaszcza surrealiści, oświetlą nam jako ostatni, w pokazowym skrócie, drogę wiodącą od pozoru do czynu.

Hawthorne mógł napisać o Melville'u że, będąc nie wierzący, nie potrafił znaleźć spokoju w niewierze. Podobnie można powiedzieć o tych poetach szturmujących niebo: chcąc wszystko obalić, dawali zarazem świadectwo swojej rozpaczliwej tęsknocie za porządkiem. Znalazłszy się w ostatecznej sprzeczności, chcieli szukać rozsądku w braku rozsądku i w irracjonalności metody. Ci wielcy spadkobiercy romantyzmu usiłowali poezję uczynić przykładem i w tym, co w niej najbardziej rozzwierające, odnaleźć prawdziwe życie. Błuznierstwu nadali boskość, poezję przekształcili w doświadczenie i środek działania. Przed nimi bowiem ci, co chcieli oddziaływać na wypadki i na człowieka, przynajmniej na Zachodzie, czynili to w imię racjonalnych reguł. Surrealizm natomiast, który przyszedł po Rimbau-

dzie, w szaleństwie niszczenia szukał reguły budowania. Rimbaud, swoim dziełem i jedynie swoim dziełem, wskazał drogę, ale jak błyskawica, która w czas burzy odsłania skraj ścieżki. Surrealizm pogłębił tę drogę i skodyfikował znaki rozpoznawcze. Dzięki swym przesadom jak i odskokom, dał ostateczny i pyszny wyraz praktycznej teorii irracjonalnego buntu w tym samym czasie, kiedy na innej drodze myśl zbuntowana budowała kult absolutnego rozsądku. Inspiratorzy surrealizmu, Lautréamont i Rimbaud, wskazują nam w każdym razie jakimi drogami irracjonalne pragnienie pozoru może prowadzić bunt do najbardziej gwałcących wolność form działania.

### *Lautréamont i banalność*

Lautréamont jest dowodem, że pragnienie pozoru kryje się u buntownika również za wolą banalności. W obu wypadkach, czy zbuntowany się wywyższa czy poniża, chce być kim innym niż jest, nawet jeśli powstał po to, żeby uznano jego prawdziwe istnienie. Błuznierstwa i konformizm Lautréamonta ilustrują jednakowo tę nieszczęsną sprzeczność, która w jego przypadku znajduje rozwiązanie w pragnieniu, żeby być niczym. Ten sam szalony unicestwienia, bynajmniej nie będąc odwołaniem krzywd, jak to się powszechnie uważa, tłumaczy apel Maldorora do wielkiej pierwotnej nocy i wypracowane banały *Poezji*.

Dzięki Lautréamontowi można zrozumieć, że bunt jest młodzieńczy. Nasi wielcy terroryści od bomby i poezji za ledwie wyszli z dzieciństwa. Pieśni Maldorora są książką genialnego niemal licealisty; ich patos rodzi się właśnie ze sprzeczności dziecinnej serca zbuntowanego przeciw światu i sobie samemu. Jak Rimbaud z *Iluminacji*, atakujący granice świata, poeta wybiera apokalipsę i zniszczenie raczej niż zgodę na niemożliwą regułę, która czyni z niego to, czym jest, w świecie takim, jaki jest.

„Przychodzę, żeby bronić człowieka”, mówi bez żenady Lautréamont. Maldoror jest więc aniołem litości? Tak, w pewien sposób, ponieważ lituje się nad sobą. Dlaczego? Oto właśnie chodzi. Ale litość, rozczarowana, znieważona,



nie dająca się wyznać i niewyznana, doprowadzi go do osobliwych skrajności. Maldoror powiada, że otrzymał życie jak otrzymuje się ranę: nie dopuścił, żeby samobójstwo ją zabliźniło (sic). Maldoror, jak Rimbaud, to ten, co cierpi i co się zbuntował; ale nie buntuje się przeciw temu, co jest, lecz wysuwa wieczne alibi buntownika: miłość do ludzi.

Tyle tylko, że ten, co zjawia się, żeby bronić człowieka, pisze jednocześnie: „Pokaż mi jednego człowieka, który byłby dobry”. To stała cecha nihilistycznego buntu. Buntujemy się przeciw niesprawiedliwości wyrządzonej nam samym i człowiekowi. Ale w chwili jasności, kiedy dostrzegamy i słuszność tego buntu i jego niemoc, szaleństwo negacji zagarnia to nawet, czego chcieliśmy bronić. Nie mogąc naprawić niesprawiedliwości zbudowaniem sprawiedliwości, wolimy przynajmniej utopić ją w niesprawiedliwości, jeszcze bardziej powszechnej, która w końcu staje się unicestwieniem. „Zło, które mi wyrządziliście jest zbyt wielkie, zbyt wielkie zło, które ja wam wyrzodziłem, żeby było dobrowolne”. Żeby siebie nie znieawidzić, trzeba by oświadczyć, że jest się niewinnym — zuchwalstwo niemożliwe dla samotnego człowieka: zna bowiem siebie. Można więc przynajmniej oświadczyć, że wszyscy są niewinni, choć traktowani jak winowajcy. Wówczas Bóg jest zbrodniarzem.

Jeśli Lautréamont idzie więc dalej niż romantycy, to różnica jest tylko w tonie. Wskrzesza raz jeszcze, wprowadzając kilka udoskonaleń, postać Boga Abrahama i znów ukazuje wizerunek buntownika, Lucyferowego syna. Umieszcza Boga „na tronie zbudowanym z ludzkich ekskrementów i złota”, gdzie zasiada „z idiotyczną dumą okryte całunem z brudnych prześcieradeł ciało tego, co sam nazywa siebie Stworzycielem”. „Straszny Wiekuisty o twarzy żmii”, „przebiegły bandyta”, który „roznieca pożary, w których giną starcy i dzieci”, stacza się pijany do rynsztoka lub w burdelu szuka niecznych rozkoszy. Bóg nie umarł, ale upadł. Z drugiej strony jest Maldoror, przedstawiony jako konwencjonalny rycerz w czarnym płaszczu. To Przeklęty. „Niechaj oczy nie będą świadkami brzydoty, którą okryła mnie najwyższa Istota z uśmiechem potężnej nienawiści”. Wszystkiego się wyparł „ojca, matki, Opatrzności, miłości, ideału, żeby myśleć tylko o sobie samym”

Ten dręczony pychą bohater posiada wszystkie uroki dandysa metafizycznego: „Twarz bardziej niż ludzka, smutna jak świat, piękna jak samobójstwo”. Toteż Maldoror, zwałpiwszy w sprawiedliwość boską, podobnie jak buntownik romantyczny, weźmie stronę zła. Zadawać cierpienie i zadając je cierpieć, oto program. *Pieśni* są prawdziwymi litaniami zła.

Na tym zakręcie drogi nie broni się już nawet człowieka. Przeciwnie, „wszelkimi sposobami atakować człowieka, to drapieżne zwierzę, i stwórcę...” taki jest zamiar *Pieśni*. Maldoror, wstrząśnięty do głębi myślą, że Bóg jest jego wrogiem, upojony potężną samotnością wielkich zbrodniarzy („sam jeden przeciw ludzkości”), zaatakuje świat i jego autora. *Pieśni* głoszą pochwałę „zdrowia zbrodni”, zapowiadają rosnący ciąg „chlubnych zbrodni”, a stanza 20 pieśni II rozpoczyna się nawet prawdziwą dydaktyką zbrodni i gwałtu.

W owej epoce ten piękny zapał jest tylko konwencją. I nic nie kosztuje. Prawdziwa oryginalność Lautréamonta jest gdzie indziej<sup>1</sup>. Romantycy podtrzymują przezornie fatalne przeciwstawienie między samotnością ludzką, a obojętnością boską; literackim wyrazem tej samotności jest odosobniony zamek i dandys. Ale dzieło Lautréamonta mówi o głębszym dramacie. Wydaje się, że ta samotność była dla niego nie do zniesienia i że powstawszy przeciw światu chciał zburzyć jego granice. Bynajmniej nie zmierzając do tego, żeby umocnić wieżami i blankami panowanie ludzkie, chciał przemieszać wszystkie panowania. Ograniczył świat do pierwotnych mórz, gdzie moralność traci swój sens wraz z wszystkimi innymi problemami, wśród których znajduje się przerażający, według Lautréamonta, problem nieśmiertelności duszy. Nie zmierzał do tego, żeby stworzyć pokazową postać buntownika czy dandysa w obliczu świata, lecz chciał przemieszać człowieka i świat w tym samym unicestwieniu. Zaatakował nawet granicę, która oddziela człowieka od wszechświata. Wolność całkowita, a w szczególności wolność zbrodni, zakłada zburzenie granic ludzkich. To nie dość wydać ohydnie wszystkich ludzi

---

1. Wyznacza granicę między pieśnią I, ogłoszoną oddzielnie, którą cechuje dość banalny byronizm, a pieśniami następnymi, w których retoryka potworności osiąga szczyt. Maurice Blanchot trafnie zwrócił uwagę na znaczenie tego podziału.



i samego siebie. Trzeba jeszcze sprowadzić panowanie ludzkie do poziomu panowania z instynktu. Odnajdujemy u Lautréamonta to odrzucenie racjonalnej świadomości, powrót do tego, co elementarne, który jest jedną z oznak cywilizacji zbuntowanych przeciw sobie samym. Nie chodzi, już o pozorny kształt, zdobyty dzięki upartemu wysiłkowi świadomości, ale o nieistnienie jako świadomość.

Wszystkie istoty z *Pieśni* są to amfibia, ponieważ Maldoror odżegnuje się od ziemi i jej ograniczeń. Flora składa się z alg i traw morskich. Zamek Maldorora znajduje się na wodzie. Jego ojczyzną jest stary ocean. Ocean, podwójny symbol, jest zarazem miejscem unicestwienia i pojednania. Zaspakaja na swój sposób potężne pragnienie dusz wydanych pogardzie, których przedmiotem są one same i inni, pragnieniu, żeby nie istnieć. *Pieśni* byłyby więc naszymi *Metamorfozami*, w których uśmiech antyczny zastąpił uśmiech ust przeciętych brzytwą, obraz zgrzytliwego i szaleńczego humoru. Ten zbiór bajek nie może kryć w sobie wszystkich znaczeń, jakie chciano w nim znaleźć, ale ukazuje przynajmniej wolę zagłady, której źródło jest w najgłębszych mrokach buntu. Pascalowskie „Abêtissez-vous” nabiera tu sensu dosłownego. Wydaje się, że Lautréamont nie mógł znieść zimnego i nieubłaganego światła, w którym trzeba trwać, żeby żyć. „Twórcą jest moja subiektywność, to zbyt wiele na jeden mózg”. Dokonał więc wyboru ograniczającego jego życie i dzieło do gwałtownych i krótkotrwałych ruchów mątwy wśród chmury atramentu. Piękne miejsce, kiedy Maldoror na pełnym morzu łączy się z samicą rekina „stosunkiem długim, czystym i odrażającym”, znamienne opowiadanie zwłaszcza, gdy Maldoror zamieniony w ośmiornicę atakuje Stwórcę, są oczywistym wyrazem ucieczki poza granice istnienia i mówią o konwulsyjnym zamachu na prawa natury.

Ci, co czują, że pozbawiono ich harmonijnej ojczyzny, gdzie sprawiedliwość i namiętność równoważą się w końcu, wolą od samotności gorzkie królestwa, gdzie słowa nie mają już sensu, gdzie rządzą siła i instynkt ślepych stworzeń. To wyzwanie jest zarazem unicestwieniem. Walka z aniołem z *pieśni* II kończy się klęską i rozkładem anioła. Niebo i ziemia są sprowadzone do płynnych otchłani życia pierwotnego i przemieszane ze



sobą. Toteż „nowy kształt rąk i nóg był tylko pokutą za jakąś nieznaną zbrodnię” człowieka-rekina z *Pieśni*. Jest rzeczywiście jakaś zbrodnia, albo iluzja zbrodni (byłbyż to homoseksualizm?) w tym tak mało znanym życiu Lautréamonta. Żaden czytelnik *Pieśni* nie może się obronić przed myślą, że tej książce brak *Spowiedzi Stawrogina*.

W braku tej spowiedzi, trzeba *Poezje* uznać za wyraz tej tajemniczej i wzmożonej woli pokuty. Ruch właściwy dla pewnych form buntu — a polegający, jak zobaczymy, na wskrzeszaniu racjonalności u końca irracjonalnej przygody, na odnalezieniu ładu dzięki bezładowi, na dobrowolnym nałożeniu sobie więzów, jeszcze bardziej ciężących niż te, których chciano się pozbyć, jest nakreślony w tym dziele z taką wolą symplifikacji i cynizmem, że to przeobrażenie musi mieć sens. Po *Pieśniach*, które głoszą chwałę absolutnego nie, następuje teoria absolutnego tak; po bezlitosnym buncie, najoczywistszy konformizm. I to z całą jasnością widzenia. W istocie najlepszym wytłumaczeniem *Pieśni* są *Poezje*. „Rozpacz żywiąc się tymi fantasmagoriami z umysłu, prowadzi pisarza nieuniknienie do odwołania praw boskich i społecznych, i do zła teoretycznego i praktycznego”. *Poezje* wskazują również na „winę pisarza, który stacza się ku nicości i pogardza sam sobą wśród radosnych okrzyków”. Ale na to zło *Poezje* proponują jako lekarstwo jedynie konformizm metafizyczny: „Jeśli poezja zwątpienia dochodzi w ten sposób do tak posępnej rozpacz i teoretycznego zła, to dlatego, że jest z gruntu fałszywa; dyskutuje się w niej bowiem zasady, a nie należy ich dyskutować” (list do Darassé). Te piękne racje są na miarę moralności ministranta i podręcznika wyszkolenia wojskowego. Ale konformizm może być szaleńczy i przez to niezwykły. Kiedy już zwycięstwo złego orła nad smokiem nadziei doczekało się pochwały, można uparcie powtarzać, że odtąd opiewa się tylko nadzieję, i można pisać: „Głosem z mych wielkich dni, głosem uroczystym przyzywam cię do opustoszałych ognisk, o wspaniała nadziejo”; ale trzeba jeszcze przekonać. Pocieszać ludzkość, traktować ją jak brata, powrócić do Konfucjusza, Buddy, Sokratesa, Jezusa-Chrystusa — „moralistów, którzy przebiegli wsie umierając z głodu” (co historycznie jest dość ryzykowne), to są do-

piero projekty rozpaczy. W samym sercu grzechu kryje się nostalgia za cnotą i życiem uporządkowanym. Lautréamont odrzuca modlitwę; Chrystus jest dla niego tylko moralistą. To, co proponuje, a raczej co proponuje sobie samemu, to agnostycyzm i wypełnienie obowiązku. Niestety, ten piękny program domaga się jednak rozluźnienia napięcia, mówi o słodczych wieczorów, sercu bez goryczy, swobodnej myśli. Lautréamont wzrusza, kiedy pisze nieoczekiwanie: „Nie znam innej łaski oprócz łaski urodzenia”. Ale dodaje z zaciśniętymi zębami: „Umysł bezstronny uważa ją za łaskę zupełną”. Nie ma umysłu bezstronnego wobec życia i śmierci. Buntownik ucieka wraz Lautréamontem na pustynię. Ale ta pustynia konformizmu jest równie posępna jak Harrar. Pragnienie absolutu i szaleństwo unicestwienia wyjawia ją jeszcze. Dla tych samych powodów, dla których Maldoror chciał całkowitego buntu, Lautréamont ustanawia absolutną banalność. Krzyk sumienia, który pragnął utopić w prymitywnym oceanie, zlać w jedno z wyciem zwierzęcia, a w innej chwili przesłonić uwielbieniem dla matematyki, teraz chce zagłuszyć ponurym konformizmem. Buntownik usiłuje więc stać się głuchy na to wezwanie skierowane ku istnieniu, które kryje się również w głębi jego buntu. Chodzi o to, żeby nie istnieć, czy to nie zgadzając się być tym czym się jest, czy też zgadzając się być czymkolwiek<sup>1</sup>. W obu wypadkach w grę wchodzi wymarzona umowność. Banalność jest również postawą .

Konformizm jest jedną z nihilistycznych pokus tego buntu, który dominuje nad wielką częścią naszej historii intelektualnej. Wskazuje w każdym razie jak zbuntowany, jeśli przechodzi do działania, a zapomina o swoich początkach, ulega pokusom skrajnego konformizmu. Wyjaśnia więc wiek XX. Lautréamont, uznawany zazwyczaj za piewę czystego buntu, głosi, na odwrót, upodobanie do niewoli intelektualnej, rozkwitającej w naszym świecie. *Poezje* są tylko wstępem do „przyszłej książki”; i wszyscy marzą o tej przyszłej książce, idealnym rezultacie literackiego buntu. Ale wbrew Lautréamontowi tę książkę pisze się dziś na rozkaz biur w milionach egzemplarzy. Jest rzeczą oczywistą, że geniuszu niesposób oddzielić od banalności. Ale nie chodzi o banalność innych; tę banal-

---

1. Podobnie Fantasio chce być tylko przechodniem.



ność, której na próżno się szuka i która odnajdzie twórcę, gdy znajdzie potrzeba, przy pomocy policyjnych środków. Dla twórcy rzecz polega na własnej banalności, którą trzeba stworzyć od początku do końca. Każdy geniusz jest zarazem osobliwy i banalny. Jest niczym, jeśli jest tylko jednym lub drugim. Powinniśmy pamiętać o tym, gdy mowa o buncie. Ma on swoich dandysów i swoich lokai, ale nie uznaje swych prawowitych synów.

### *Surrealizm i rewolucja*

Rimbaud nie zajmie tu wiele miejsca. Wszystko już o nim powiedziano, a nawet więcej niż wszystko, niestety. Podkreślmy wszakże, ponieważ dotyczy to naszego tematu, że Rimbaud był poetą buntu tylko w swym dziele. Jego życie, bynajmniej nie usprawiedliwiając mitu, jaki zrodziło, ilustruje jedynie — obiektywna lektura listów z Harraru wystarczy, żeby to wykazać — zgodę na nihilizm najgorszego rodzaju. Rimbauda apoteozowano, ponieważ wyrzekł się geniuszu, jak gdyby takie wyrzeczenie wymagało nadludzkiej cnoty. Trzeba jednak powiedzieć, choć ucierpi na tym alibi naszych współczesnych, że cnotą jest geniusz nie zaś wyrzeczenie się geniuszu. Wielkość Rimbauda, to nie są pierwsze okrzyki z Charleville, ani handel w Harrarze. Objawia się ona w chwili kiedy Rimbaud, obdarzając bunt słowem najosobliwiej trafnym, jakie kiedykolwiek było jego udziałem, mówi o swoim triumfie i o swoim lęku, o nieobecnym życiu i o nieuniknionym świecie, o krzyku przyzywającym to, co niemożliwe i chropowatej rzeczywistości, z którą trzeba się pogodzić, o odrzuceniu moralności i przemożnej tęsknocie za obowiązkiem. W chwili kiedy niosąc w sobie iluminację i piekło, znieważając i pozdrawiając piekło, zmienia nieuniknioną sprzeczność w podwójny śpiew, jest on poetą buntu, i to poetą największym. Porządek powstawania jego dwu wielkich dzieł nie odgrywa żadnej roli. W każdym razie zbyt mało czasu je dzieli, każdy zaś artysta wie z pewnością absolutną, która rodzi się z doświadczenia życia, że Rimbaud począł *Sezon* i *Iluminacje* jednocześnie. Jeśli napisał wpierw jedno z tych



dziel, a potem drugie, przecierpiał je w tym samym czasie. W tej zabijającej go sprzeczności był jego prawdziwy geniusz.

Ale gdzież jest cnota, jeśli człowiek odwraca się od sprzeczności i zdradza swój geniusz zanim wycierpiał do końca? Milczenie Rimbauda nie jest nowym kształtem jego buntu. W każdym razie nie możemy tego twierdzić od opublikowania listów z Harraru. Przemiana Rimbauda jest bezwątpienia tajemnicza. Ale tajemnica kryje się również w banalności stającej się udziałem tych wspaniałych dziewczyn, które małżeństwo przemienia w automaty do oszczędzania i robienia na drutach. Mit stworzony wokół Rimbauda każe przypuszczać i twierdzi, że po *Sezonie w Piekło* nic już nie było możliwe. Ale cóż jest niemożliwe dla poety wielkich możliwości, dla niewyczerpanego twórcy? Co wyobrazić sobie po dziełach takich jak *Moby Dick*, *Proces*, *Zarathustra*, *Biesy*? A jednak po nich rodzą się znów wielkie dzieła, które uczą i poprawiają, dają świadectwo temu, co najdumniejsze w człowieku, i kończą się dopiero ze śmiercią twórcy? Któż nie żałowałby, że nie powstało dzieło większe jeszcze jak *Sezon*, którego pozbawiła nas rezygnacja Rimbauda?

Czy Abisynia jest przynajmniej klasztorem, czy to Chrystus zamknął Rimbaudowi usta? Ale jeśli sądzić z tych listów, gdzie poeta „przeklęty” mówi tylko o swoich pieniądzach, które chce mieć „dobrze ulokowane” i żeby „przynosiły dochód”, byłby to ten Chrystus, który w naszych czasach zasiada w okienkach bankowych<sup>1</sup>. Człowiek, który śpiewał w mękach, który znieważał Boga i piękno, zbroił się przeciw sprawiedliwości i nadziei, którego chłostał wiatr zbrodni, chce jedynie ożenić się z osobą, która „ma przyszłość”. Mag, jasnowidz, hardy skazaniec, którego zawsze zagarnia katorga, człowiek-król na ziemi bez bogów, nosi stale osiem kilogramów złota w pasie, który uciska mu brzuch: skarży się, że ten pas przyprawia go o dezynterię. Więc to jest bohater mityczny, wzór dla młodych ludzi, którzy nie plują na świat, ale umarliby ze wstydu na samą myśl o tym pasie? Żeby trwać przy tym micie, trzeba nie

---

1. Trzeba zaznaczyć, że ton tych listów znajduje wytłumaczenie w nazwiskach adresatów. Ale nie widać tu wysiłku kłamstwa. Dawny Rimbaud nie zdradza się ani słowem.

znać owych rozstrzygających listów. Jest rzeczą zrozumiałą dlaczego były tak mało komentowane. Są świętokradcze, jak świętokradcza jest czasem prawda. Wielki i cudowny poeta, największy poeta swego czasu, wyrocznia ciskająca błyskawice, oto Rimbaud. Ale nie jest to człowiek-bóg, dziki przykład, mnich poezji, jakiego chciano nam przedstawić. Człowiek odnalazł wielkość dopiero na łóżku szpitalnym, w godzinę trudnej śmierci, kiedy nawet mierne serce wzrusza: „Jaki jestem nieszczęśliwy, jaki nieszczęśliwy... i mam przy sobie pieniądze, a nie mogę ich nawet zabezpieczyć!” Wielki krzyk tych nieszczęsnych godzin sprowadza Rimbauda, na szczęście, do tej powszechnej miary, która bezwiednie graniczy z wielkością: „Nie, nie, teraz buntuje się przeciw śmierci!” Młody Rimbaud zmartwychwstaje w obliczu otchłani, a wraz z nim bunt z tych czasów, kiedy przekleństwo rzucone życiu było tylko rozpazą śmierci. I wówczas mieszczański handlarz łączy się z rozdartym chłopcem, którego kochaliśmy tak czule. Łączy się w przerażeniu i gorzkim bólu, w którym odnajdują się w końcu ludzie, którzy nie umieli powitać szczęścia. Tu zaczyna się jego pasja i prawda.

Rimbaud zapowiadał zresztą Harrar w swym dziele, ale jako ostateczną rezygnację. Najlepsze to „Pijany sen na piasku”. Szaleństwo niszczenia właściwe każdemu buntownikowi przybiera więc kształt najbardziej pospolity. Apokalipsa zbrodni, tak jak ukazuje ją Rimbaud w postaci księcia, który niestrudzenie zabija swoich poddanych, nieustające rozprężenie, są tematami buntu, które odnajdą surrealiści. Ale w końcu nihilistyczne przygnębienie wzięło górę; walka, zbrodnia, znużyła wyczerpaną duszę. Jasnowidz, który pił, żeby nie zapomnieć, jeśli wolno tak powiedzieć, znajduje w pijaństwie ciężki sen, który znajdują nasi współcześni. Śpi się na piasku albo w Adenie. I wyraża się zgodę, już nie aktywnie, ale pasywnie, na porządek świata, nawet jeśli ten porządek jest poniżający. Milczenie Rimbauda przygotowuje również milczenie Imperium, które wisi nad tymi, co są zdecydowani na wszystko, prócz walki. Ta wielka dusza, nagle we władzy pieniądza, zwiastuje inne żądania, wpierw przekraczające wielką miarę, które potem znajdują się na usługach policji. Być niczym, oto krzyk ducha zmęczonego własnymi buntami. Chodzi więc o samobójstwo duchowe, mniej w końcu godne szacunku



niż samobójstwo surrealistów, i bardziej ważkie w konsekwencjach. Surrealizm właśnie, znajdujący się u końca tego wielkiego buntowniczego ruchu, ma znaczenie tylko dlatego, że usiłował kontynuować jedyne Rimbauda, który zasługuje na czułość. Znajdując w liście jasnowidza i metody, jaką zawiera, regułę zbuntowanej ascezy, ilustruje tę walkę między wolą istnienia i pragnieniem unicestwienia, to tak i nie, które spotykaliśmy we wszystkich stadiach buntu. Dla tych powodów, zamiast powtarzać nieustające komentarze na temat dzieła Rimbauda, lepiej je odnaleźć i zbadać u jego spadkobierców.

Surrealizm — bunt absolutny, całkowita niepodległość, sabotaż jako reguła, humor absurdalny i kult absurdu — w swojej pierwotnej intencji jest procesem wytoczonym wszystkiemu i wciąż rozpoczynanym na nowo. Odrzucenie wszelkich determinacji jest wyraźne, stanowcze, prowokujące. „Jesteśmy specjalistami od buntu”. Surrealizm, maszyna do wywracania umysłu, jak powiada Aragon, wykuł się przede wszystkim w ruchu „dada”, którego romantyczne początki i anemiczny dandyzm należy podkreślić<sup>1</sup>. Nie — znaczenie i sprzeczność są tedy kultywowane dla siebie samych. „Prawdziwi Dada są przeciw Dada. Wszyscy kierują Dada”. Albo jeszcze: „Co jest dobre? Co jest brzydkie? Co jest wielkie, silne, słabe... Nie wiadomo! Nie wiadomo!” Ci salonowi nihilisci czuli się najwyraźniej zagrożeni możliwością znalezienia się na usługach ortodoksji. Ale w surrealizmie jest coś więcej jak ten popisowy nonkonformizm, spuścizna Rimbauda mianowicie, którą Breton tak określa: „Czy mamy więc porzucić wszelką nadzieję?”

Wielkie wezwanie do nieobecnego życia uzbraja się w całkowitą niezgodę na świat nam obcy, jak to z niejaką pychą powiada Breton: „Nie mogąc zgodzić się na los, który przypadł mi w udziale, dotknięty w moim najwyższym poczuciu sprawiedliwości przez tę odmowę wymierzenia sprawiedliwości, nie chcę przystosować mego istnienia do śmiesznych warunków wszelkiego istnienia”. Duch, według Bretona, nie może znaleźć ustalenia ani w życiu, ani

---

1. Jarry, jeden z mistrzów dadaizmu, jest ostatnim, ale bardziej dziwnym niż genialnym wcieleniem dandysa metafizycznego.



po śmierci. Surrealizm chce odpowiedzieć na ten nie znający wytchnienia niepokój. Jest „krzykiem ducha, który zwraca się przeciw sobie samemu, i który powziął rozpaczliwą decyzję zerwania tych więzów”. Powstaje przeciwko śmierci i „śmiesznemu trwaniu” niepewnej doli. Surrealizm oddaje się więc pod rozkazy niecierpliwości. Żyje w jakimś stanie zranionej wściekłości; w rygorze i dumnym nieprzejednaniu zarazem, które pozwalają domyśleć się moralności. Surrealizm, ewangelia chaosu, od samego początku stanął wobec konieczności stworzenia porządku. Ale myślał przede wszystkim o zniszczeniu, którego wpierv miała dokonać poezja i jej przekleństwa, potem materialne sposoby działania. Proces wytoczony istniejącemu światu stał się logicznie procesem wytoczonym dziełu stworzenia.

Antyteizm surrealistyczny jest rozumowany i metodyczny. Opiera się przede wszystkim na idei absolutnej bezwiny człowieka, któremu należy zwrócić „całą potęgę, jaką potrafił złożyć w słowie Bóg”. Jak w całej historii buntu, ta idea absolutnej bezwiny, zrodzona z rozpacz, przemieniła się z wolna w szaleństwo kary. Surrealiści, głosząc pochwałę ludzkiej niewinności, sądzili, że mogą głosić pochwałę zabójstwa i samobójstwa. Samobójstwo było dla nich rozwiązaniem i Crevel, który uważał to rozwiązanie za „najbardziej słuszne z możliwych i ostateczne”, zabił się, podobnie jak Rigaut i Vaché. Aragon mógł później piętnować gadających o samobójstwie. Chwalić jednak unicestwienie na rachunek innych, to nie przynosi zaszczytu nikomu. Pod tym względem surrealizm zachował największe łatwizny „literatury”, do której czuł odrazę, co tłumaczy wstrząsający krzyk Rigauta: „Wy jesteście poeci, a ja, ja jestem po stronie śmierci”.

Surrealizm nie poprzestał na tym. Jako bohatera wybrał sobie Violette Nozière albo anonimowego przestępcę pospolitego, potwierdzając w ten sposób, w obliczu samej zbrodni, niewinność człowieka. Ale ośmielił się również powiedzieć, i od 1933 André Breton powinien tego żałować, że najprostszym aktem surrealistycznym jest wyjść na ulicę z rewolwerem w ręce i strzelać do tłumu. Ten, kto odrzuca wszelkie determinacje prócz jednostki i jej pragnień, wszelkie pierwszeństwo, prócz pierwszeństwa nieświadomości, musi buntować się przeciw społeczeństwu i rozsądkowi zarazem. Teoria aktu bezinteresownego koro-

nuje żądanie wolności absolutnej. Mniejsza, jeśli ta wolność streszcza się w końcu w samotności, którą definiuje Jarry: „Kiedy wezmę wszystkie finanse, zamorduję wszystkich i sobie pójdę”. Najważniejsze, to zaprzeczyć istnieniu więzów, rzecz główna to triumf irracjonalności. Cóż bowiem innego może oznaczać ta apologia zabójstwa, jeśli nie to tylko, że w świecie bez znaczenia i honoru, słuszne jest jedynie pragnienie, jakikolwiek kształt przybiera? Porryw życia, impuls nieświadomości, krzyk irracjonalny, oto jedyne czyste prawdy, którym należy sprzyjać. Wszystko, co przeciwstawia się pragnieniu, a głównie społeczeństwo, powinno być zniszczone bez litości. Zrozumiała staje się więc uwaga André Bretona na temat Sade'a: „Nie ulega wątpliwości, że człowiek pragnie tu złączyć się z naturą jedynie w zbrodni; trzeba by jeszcze wiedzieć, czy nie jest to jeden z najbardziej szalonych i najbardziej bezspornych sposobów kochania”. Zdajemy sobie sprawę, że chodzi tu o miłość bez przedmiotu, miłość rozdartych dusz. Ale tej pustej i chciwej miłości, temu szaleństwu posiadania nakłada więzy społeczeństwo. Dlatego Breton, wciąż jeszcze dźwigający kłopoty tych deklaracji, mógł wygłosić pochwałę zdrady i oświadczyć (a dowieść tego próbowali surrealiści), że gwałt jest jedynym adekwatnym środkiem wyrażania uczuć.

Ale społeczeństwo składa się z osób. Jest ono również instytucją. Surrealiści, zbyt dobrze urodzeni, żeby zamordować wszystkich, doszli do wniosku, wynikającego z logiki ich postawy, że wyzwolić pragnienie można jedynie wówczas, gdy obali się społeczeństwo. Postanowili więc służyć rewolucji swojej epoki. Ale dzięki koherencji, będącej przedmiotem tego studium, przeszli od Walpole'a i Sade'a do Helwecjusza i Marksa. Jest jednak rzeczą oczywistą, że do rewolucji nie doprowadziło ich studiowanie marksizmu<sup>1</sup>. Przeciwnie, nieustanny wysiłek surrealistów będzie polegał na pogodzeniu z marksizmem żądań, które przywiodły surrealizm do rewolucji. Można powiedzieć bez paradoksu, że surrealiści wybrali marksizm z tych właśnie powodów, które budzą w nich dziś największą nienawiść.

---

1. Można by policzyć na palcach jednej ręki komunistów, którzy wybrali rewolucję dzięki studiowaniu marksizmu. Naprzód jest nawrócenie, a potem lektura Pisma Świętego i Ojców.



Znając istotę i szlachetność żądań André Bretona, i kiedy zaznało się tego samego rozdarcia, nie łatwo przypomnieć, że kierowany przez niego ruch uformował zasady „bezlitosnej władzy” i dyktatury, uznał fanatyzm polityczny i konieczność kary śmierci, odrzucił swobodną dyskusję. Zdumiewa również szczególne słownictwo tego okresu („sabotaż”, „denuncjator” itd.), które jest słownictwem politycznej rewolucji. Ale ci szaleńcy chcieli „jakiegokolwiek rewolucji”, wszystko jedno czego, byle wydostać się ze świata sklepikarzy i kompromisu, w którym musieli żyć. Nie mogąc mieć tego, co najlepsze, woleli najgorsze. Pod tym względem byli nihilistami. Nie dostrzegali, że ci spośród nich, którzy odtąd mieli pozostać wierni marksizmowi, byli wierni jednocześnie swemu pierwotnemu nihilizmowi. Prawdziwe zniszczenie języka, tak przez nich upragnione, nie kryje się w niekoherencji czy automatyzmie, ale w haśle. Aragon na próżno zaczął od denuncjacji „hańbiącej postawy pragmatycznej”, na niej bowiem skończył, znajdując całkowite wyzwolenie od moralności, nawet jeśli temu wyzwoleniu towarzyszy inna niewola. Pierre Naville, który spośród surrealistów najgłębiej rozważał wówczas ten problem, szukając wspólnego mianownika dla działania rewolucyjnego i działania surrealistycznego, okazał wielką przenikliwość znajdując wyjaśnienie w pesymizmie, to znaczy „w zamiarze doprowadzenia człowieka do jego zguby i nie zaniechanie niczego, żeby ta zguba była użyteczna”. To pomieszanie augustynizmu i machiawelizmu, określa w istocie rewolucję XX wieku; nie podobna wyrazić w sposób bardziej śmiały nihilizmu epoki. Renegaci surrealizmu byli wierni nihilizmowi w większości jego zasad. W pewien sposób chcieli umrzeć. Jeśli André Breton i kilku innych w końcu zerwało z marksizmem, to dlatego, że było w nich coś więcej aniżeli tylko nihilizm, wtórna wierność temu, co najczystsze w początkach buntu: nie chcieli umrzeć.

Surrealiści chcieli niewątpliwie wyznawać materializm. „U początków buntu na pancerniku *Potiomkin*, uznajemy przede wszystkim ten okropny ochłap mięsa”. Ale w odróżnieniu od marksistów nie czują sympatii, choćby intelektualnej, do tego ochłapu. Padlina wyobraża jedynie świat rzeczywisty, który rodzi bunt, ale przeciw temu światu. Nie wyjaśnia nic, jeśli usprawiedliwia wszystko. Rewolucja dla surrealistów nie była celem, który realizuje



się z dnia na dzień, w działaniu, ale mitem absolutnym i pocieszycielskim. Była „życiem prawdziwym jak miłość”, o którym mówił Eluard nie wyobrażając sobie, że jego przyjaciel Kalandra umrze od tego życia. Chcieli „genialnego komunizmu”, żadnego innego. Ci szczególnie marksiści oświadczaali, że powstają przeciw historii i wielbili bohaterską jednostkę. „Historią rządzą prawa, które warunkuje niktzemność jednostek”. André Breton pragnął jednocześnie rewolucji i miłości, co nie daje się ze sobą pogodzić. Rewolucja polega na miłości do nieistniejącego jeszcze człowieka. Ale ten, co kocha żyjącą istotę, jeśli kocha ją naprawdę, może zgodzić się umrzeć tylko dla niej. W rzeczywistości rewolucja była dla André Bretona jedynie szczególnym przypadkiem buntu, gdy dla marksistów i wszelkiej myśli politycznej w ogóle, prawdą jest tylko odwrotność. Breton nie usiłował poprzez działanie doprowadzić do powstania szczęśliwego państwa, które miało być ukoronowaniem historii. Surrealizm bowiem stwierdza, i jest to jedna z jego fundamentalnych tez, że nie ma zbawienia. Przewaga rewolucji nie polegała na tym, że daje ludziom szczęście „ohydną wygodę ziemską”. Na odwrót, w rozumieniu Bretona rewolucja miała oczyścić i oświelić ich tragiczny los. Rewolucja światowa i straszliwe poświęcenia, jakie w sobie kryje, miały przynieść jedno tylko dobrodziejstwo: „przeszkodzić, żeby z gruntu sztuczna zależność sytuacji społecznej nie przesłaniała rzeczywistej zależności losu ludzkiego”. Dla Bretona był to postęp niezmierny. Co znaczy, że rewolucja powinna znaleźć się w służbie ascezy wewnętrznej, dzięki której każdy człowiek może przekształcić rzeczywiste w cudowne; jest to „wspaniały odwet wyobraźni ludzkiej”. Cudowność zajmuje u André Bretona to samo miejsce, co racjonalność u Hegla. Nie podobna więc wyobrazić sobie większego przeciwieństwa z polityczną filozofią marksizmu. Długie wahania tych, których Artaud nazywał Amielami rewolucji, stają się całkowicie zrozumiałe. Surrealistów więcej dzieli od Marksa niż reakjonistów, takich jak Józef de Maistre, na przykład. Tragedia istnienia pozwala reakjonistom odrzucić rewolucję, to znaczy zmianę sytuacji historycznej. Dla marksistów usprawiedliwia ona rewolucję, to znaczy stworzenie innej sytuacji historycznej. Jedni i drudzy posługują się tragedią ludzką dla swych pragmatycz-

nych celów. Co do Bretona, to posługiwał się rewolucją, żeby tragedia się dokonała, i w rzeczywistości, mimo nazwy swego pisma, rewolucję podporządkowowywał przygodzie surrealistycznej.

Zerwanie ostateczne znajduje w końcu swoje wytłumaczenie, jeśli pomyśli się o tym, że marksizm chciał podporządkować irracjonalność, gdy surrealiści powstali po to, żeby bronić irracjonalności do ostatniego tchu. Marksizm dążył do podboju całości, a surrealizm, jak każde doświadczenie duchowe, do jedności. Całość może żądać podporządkowania irracjonalności, jeśli racjonalność wystarczy do zdobycia panowania nad światem. Ale pragnienie jedności jest bardziej wymagające. Nie wystarczy mu, żeby wszystko było racjonalne. Chce przede wszystkim pojednania racjonalności i irracjonalności na równych prawach. Nie ma jedności, która zakłada okaleczenie.

Dla André Bretona całość mogła być tylko etapem, koniecznym może, ale na pewno nie wystarczającym, na drodze do jedności. Odnajdujemy tu temat Wszystkiego lub Niczego. Surrealizm dąży do uniwersalności i Breton stawia Marksowi zarzut osobliwy, ale głęboki, że nie jest on uniwersalny. Surrealiści chcieli pogodzić formułę Marksa „przekształcić świat” i formułę Rimbauda „zmienić życie”. Ale pierwsza prowadzi do podboju całości świata, druga zaś do zdobycia jedności życia. Każda całość jest w paradoksalny sposób ograniczająca. W końcu te dwie formuły podzieliły grupę. Wybierając Rimbauda Breton dowiódł, że surrealizm nie jest działaniem, ale ascezą i doświadczeniem duchowym. Pierwszeństwo dał temu, co stanowi o oryginalności ruchu i dzięki czemu ten ruch jest tak cenny dla rozważań o buncie, to znaczy odnowie sakralności i zdobyciu jedności. Im bardziej pogłębiał tę oryginalność, tym bezpowrotnie odcinał się od swych politycznych towarzyszy, co zarazem było odżegnaniami się od niektórych wczesnych petycji.

André Breton nigdy nie zmienił stanowiska, jeśli idzie o żądanie nadrealności, zlania się marzenia i rzeczywistości, sublimację starej sprzeczności między tym, co idealne i tym, co realne. Znane jest rozwiązanie surrealistyczne: konkretna irracjonalność, obiektywny przypadek. Tylko poezja, i ona jedynie, może zdobyć „punkt najwyższy”. „Ów punkt skąd życie i śmierć, to, co realne i to, co imagina-



cyjne, przeszłość i przyszłość... przestają być postrzegane w sprzeczności". Czym więc jest ten najwyższy punkt, który ukaże „ogromną omyłkę heglowskiego systemu”? Poszukiwaniem szczytu-przepaści, które znają mistycy. W gruncie rzeczy chodzi o mistycyzm bez Boga, zaspakajający i ilustrujący pragnienie absolutu kryjące się w buncie. Zasadniczym wrogiem surrealizmu jest racjonalizm. Breton zresztą jest ciekawym przykładem tej myśli zachodniej, gdzie zasada analogii jest stale faworyzowana z krzywdą dla zasad tożsamości i sprzeczności. Rzecz w tym właśnie, by stopić sprzeczności w ogniu pragnienia i miłości, i obalić mury śmierci. Magia, cywilizacje prymitywne lub naiwne, alchemia, retoryka ognistych kwiatów czy białych nocy, są również cudownymi etapami na drodze szukania jedności i kamienia filozoficznego. Surrealizm, jeśli nie zmienił świata, dostarczył kilku osobliwych mitów, częściowo uzasadniających Nietzschego, kiedy oznajmiał powrót Greków. Częściowo tylko, była to bowiem Grecja cienia, tajemnic i mrocznych bogów. Wreszcie, doświadczenie surrealistyczne znajduje kulminacyjny punkt w egzaltacji północy, w upartym i pełnym lęku kulcie burzy, jak doświadczenia Nietzschego w akceptacji południa. Breton zrozumiał, jak sam to powiedział, że mimo wszystko życie jest dane. Ale jego zgoda nie mogła być zgodą na pełne światło, jakiego nam trzeba. „Zbyt wiele jest we mnie z północy, mówił, żebym mógł być po stronie całkowitej zgody”.

Jednakże wbrew samemu sobie, umniejszał często negację i wysuwał pozytywne żądania buntu. Wybrał surowość raczej niż milczenie, i zachował jedynie „zsumowanie moralne”, które, wedle Bataille'a, ożywiało pierwszy okres surrealizmu. „Na miejsce obecnej moralności, przyczyny wszystkich naszych nieszczęść, wprowadzić nową moralność”. Ta próba ustalenia nowej moralności nie powiodła się, jak zresztą nikomu dzisiaj. Ale Breton nigdy nie zwątpił, że potrafi to uczynić. W obliczu okropności epoki, w której człowiek, jakiego chciał gloryfikować, jest uparcie poniżany nawet w imię zasad przyjętych przez surrealizm, Breton musiał zaproponować tymczasowy powrót do tradycyjnej moralności. Być może spauzował w tym momencie. Ale jest to pauza nihilizmu i prawdziwy postęp buntu. W końcu Breton, w braku moralności i war-

tości, których niezbędność była dla niego oczywista, wybrał miłość. W łajdackiej epoce jest jedynym, który mówił głęboko o miłości, i o tym nie wolno zapominać. Miłość, która stała się ojczyzną tego wygnańca, jest moralnością trwogi. Na pewno brak tu jeszcze miary. Surrealizm nie będąc polityką ani religią, jest może tylko nieosiągalną mądrością. Ale dowodem też, że nie ma wygodnej mądrości: „Chcemy mieć, znajdziemy dalszy ciąg naszych dni”, woła pięknie Breton. Wspaniała noc, którą sobie wybrał w tym samym czasie, kiedy rozum, przeszedłszy do działania, zalewał swymi armiami świat, może naprawdę zapowiada te zorze, które jeszcze nie rozbłysły, i poranki René Chara, poety naszego renesansu.



## NIHILIZM I HISTORIA

Przez sto pięćdziesiąt lat buntu metafizycznego i nihilizmu powraca z uporem, pod rozmaitymi maskami, ta sama spustoszona twarz protestu ludzkiego. Wszyscy ci, co powstawali przeciw losowi i jego twórcy, potwierdzali samotność człowieka i nicość moralności. Ale wszyscy usiłowali zarazem zbudować królestwo ziemskie, gdzie rządziłaby reguła z ich wyboru. Będąc rywalami Stwórcy, logicznie doszli do konieczności przekształcenia świata na własny rachunek. Ci, co dla stworzonego przez siebie świata odrzucali wszelką regułę prócz pragnienia potęgi, szli ku samobójstwu lub szaleństwu, i opiewali apokalipsę. Inni, którzy chcieli stworzyć regułę o własnych siłach, wybrali próżny popis, pozór albo banalność, zabójstwo czy zniszczenie wreszcie. Ale Sade i romantycy, Karamazow czy Nietzsche wkroczyli do świata śmierci dlatego tylko, że chcieli prawdziwego życia. Tak dalece że, dzięki odwrotności skutku, w tym obłąkanym świecie pobrzmiwa pełne rozdarcia wołanie o regułę, porządek i moralność. Ich konkluzje stawały się fatalne czy gwałcące wolność dopiero od chwili gdy odrzucali ciężar buntu, uciekali przed napięciem, jakie niesie, i wybierali wygody tyranii czy niewoli.

Bunt ludzki, w samych górnych i tragicznych formach, jest i może być jedynie nieustającym protestem przeciw śmierci, pełnym wściekłości oskarżeniem tego losu, którym rządzi powszechna kara śmierci. We wszystkich wypadkach, jakie spotykaliśmy, protest zwraca się za każdym

razem przeciw temu wszystkiemu, co w świecie jest dysonansem, nieprzejrzystością, przerwą w ciągłości. Sprawa zasadnicza zatem to ciągłe żądanie jedności. Niezgoda na śmierć, pragnienie trwania i przejrzystości, są motorami tych wszystkich wzniosłych lub dziecinnych szaleństw. Czy chodzi jedynie o nikczemną i osobistą niezgodę na śmierć? Nie, skoro wielu zbuntowanych zapłaciło pełną cenę za to, żeby być na wysokości swych żądań. Zbuntowany nie domaga się życia, ale racji życia. Odrzuca konsekwencję, jaką przynosi śmierć. Jeśli nic nie trwa, nic nie jest usprawiedliwione, śmierć nie ma sensu. Walczyć przeciw śmierci to tyle co żądać sensu życia, walczyć w imię reguły i jedności.

Protest przeciw złu, kryjący się w samym sercu buntu metafizycznego, jest pod tym względem znamienny. Cierpienie dziecka nie oburza samo w sobie, lecz oburza fakt, że to cierpienie nie ma usprawiedliwienia. Przecież zgadzamy się czasem na ból, wygnanie, zamknięcie, jeśli medycyna czy zdrowy rozsądek nas przekonają. W rozumieniu buntownika cierpieniu świata, podobnie jak chwilom szczęścia, brak zasady wyjaśniającej. Bunt przeciw złu jest przede wszystkim żądaniem jedności. Światu skazanych na śmierć, okrutnej nieprzejrzystości losu, buntownik przeciwstawia niestrudzenie swoje żądanie życia i ostatecznej przejrzystości. Nie wiedząc o tym szuka moralności lub sakralności. Bunt jest ascezą, chociaż to asceza ślepa. Jeśli więc zbuntowany bluźni, to w nadziei nowego boga. Zachwiewa się pod uderzeniem pierwszego i najgłębszego z religijnych odruchów, ale chodzi o odruch zawiedziony. Szlachetny jest nie bunt sam w sobie, ale to, czego bunt żąda, jeśli nawet to, co osiąga, jest jeszcze nikczemne.

Trzeba jednak przynajmniej stwierdzić co nikczemnego osiąga. Za każdym razem kiedy bunt apoteozuje całkowitą niezgodę na to, co jest, absolutne nie, zabija. Za każdym razem kiedy zgadza się ślepo na to co jest, i kiedy głosi absolutne tak, zabija. Nienawiść do stwórcy może obrócić się w nienawiść do świata albo w wyłączną i wyzywającą miłość tego co jest. Ale w obu wypadkach ta nienawiść kończy się zabójstwem i traci prawo do nazywania się buntem. Można być nihilistą na dwa sposoby i za każdym razem dzięki niepowściągniętemu pragnieniu



absolutu. Zbuntowani dzielą się pozornie na takich, co chcą umrzeć i takich, którzy chcą spowodować śmierć innych. Ale są to ci sami, trawieni żądzą prawdziwego życia, pozbawieni istnienia; wołają wówczas powszechną niesprawiedliwość od kalekiej sprawiedliwości. Gdy oburzenie osiąga ten poziom, rozum ogarnia szaleństwo. Jeśli jest prawdą, że instynktowny bunt serca ludzkiego zmierzał zwolna przez wieki ku większej świadomości, rosło w nim także, jak widzieliśmy, ślepe zuchwalstwo, aż przekroczyło miarę w chwili, kiedy bunt postanowił odpowiedzieć na zabójstwo powszechne mordem metafizycznym.

*Nawet gdyby*, kapitalny, jak widzieliśmy, moment w rozwoju buntu metafizycznego, spełnia się w każdym razie w zniszczeniu absolutnym. To nie bunt ani jego szlachetność promieniają dziś na świat, ale nihilizm. To też powinniśmy przedstawić konsekwencje nihilizmu nie tracąc z oczu prawdy jego początków. Nawet gdyby Bóg istniał, Iwan nie zwróciłby się do niego wobec krzywdy wyrządzonej człowiekowi. Ale dłuższe przeżuwanie tej krzywdy, płomień bardziej gorzki, przekształciły „nawet gdybyś istniał” w „nie zasługujesz na to, żeby istnieć”, a potem w „nie istniejesz”. Ofiary szukały siły i racji zbrodni w ostatecznej niewinności, jaką sobie przyznawały. Zwątpiwszy w swą nieśmiertelność, pewne potępienia, postanowiły zabić Boga. Jeśli nieprawdą byłoby powiedzieć, że od tego dnia rozpoczęła się tragedia współczesnego człowieka, nieprawdą jest również, że wówczas się skończyła. Przeciwnie, ten zamach stanowi najwyższy punkt dramatu, który zaczął się z końcem świata antycznego i którego ostatnie słowa jeszcze nie zabrzmiały. Od tej chwili człowiek postanawia zrezygnować z łaski i żyć własnymi środkami. Postęp od Sade'a do naszych czasów polega na coraz większym poszerzaniu zamkniętych miejsc, gdzie wedle własnej reguły dziko rządzi człowiek bez boga. W obliczu bóstwa przesuwano coraz dalej granice oszańcowanego obozu aż cały świat zmienił się w twierdzą wzniesioną przeciw upadłemu i wygnanemu bogu. Człowiek zamknął się u kresu swego buntu; jego wielka wolność, od tragicznego zamku Sade'a do obozu koncentracyjnego, polegała jedynie na tym, że zbudował więzienie dla swych zbrodni. Ale stan oblężenia staje się zwol-

na powszechny, żądanie wolności pragnie się rozciągnąć na wszystkich. Trzeba więc zbudować jedyne królestwo, które przeciwstawia się królestwu łaski, to znaczy królestwo sprawiedliwości, i zgromadzić społeczność ludzką na szczątkach społeczności boskiej. Zabić Boga i zbudować Kościół, oto stały i sprzeczny ruch buntu. Wolność absolutna staje się w końcu więzieniem absolutnych obowiązków, zbiorową ascezą, historią wreszcie. Wiek XIX, który jest wiekiem buntu, przechodzi w XX, wiek sprawiedliwości i moralności, kiedy każdy bije się w piersi. Chamfort, moralista buntu, już to określił: „Trzeba wpierw być sprawiedliwym, a potem wielkodusznym, jak wpierw ma się koszule, a potem koronki”. Nastąpi więc wyrzeczenie się zbytowej moralności w imię cierpkiej etyki budowniczych.

Musimy prześledzić teraz konwulsyjny wysiłek, którego celem jest panowanie nad światem i uniwersalna reguła. Doszliśmy do tego momentu kiedy bunt, odrzucając wszelką niewolę, chce zaanektować cały świat. Widzieliśmy już jak przy każdej klęsce zostaje ogłoszone rozwiązanie polityczne zmierzające do podboju. Odtąd bunt ze swych zdobyczy, wraz z nihilizmem moralnym, zachowa jedynie wolę potęgi. Zbuntowany chciał w zasadzie osiągnąć własne istnienie i zachować je w obliczu Boga. Ale zapomina o swych początkach i dzięki prawu duchowego imperializmu idzie oto ku panowaniu nad światem poprzez zabójstwa mnożone w nieskończoność. Wygnał Boga z jego nieba; ponieważ jednak bunt metafizyczny połączył się wówczas otwarciem z ruchem rewolucyjnym, irracjonalne żądanie wolności uzbroi się w sposób paradoksalny w rozsądek, jedyną potęgę, która wydaje mu się czysto ludzka. Bóg umarł, ale pozostają ludzie, to znaczy historia, którą należy rozumieć i budować. Nihilizm, który w łonie buntu bierze wówczas górę nad siłą twórczenia, dodaje tylko, że można ją budować wszelkimi środkami. Do zbrodni irracjonalnych człowiek dołączy zbrodnię rozsądku dążącego do królestwa ludzi na ziemi, o której wie, że jest odtąd samotna. Do „buntuję się, więc jesteśmy”, dodaje obmyślając niezwykle plany, wśród których jest nawet śmierć buntu: „I jesteśmy sami”.





III

BUNT HISTORYCZNY

---





Wolność „to straszne imię wypisane na rydwanie burz”<sup>1</sup>, jest u początku wszystkich rewolucji. Bez niej zbuntowani nie mogą wyobrazić sobie sprawiedliwości. Nadchodzi jednak chwila, kiedy sprawiedliwość żąda zawieszenia wolności. Terror, mały lub wielki, staje się wówczas uwięzieniem rewolucji. Każdy bunt jest nostalgią za niewinnością i wołaniem o istnienie. Ale pewnego dnia nostalgia chwyta za broń i bierze na siebie całkowitą odpowiedzialność, to znaczy zabójstwo i gwałt. Bunt niewolników, królobójcze rewolucje i rewolucje XX wieku, zgodziły się więc świadomie na winę, wzrastając w miarę jak chciały doprowadzić do coraz pełniejszego wyzwolenia. Ta sprzeczność, która stała się jaskrawa, odbiera naszym rewolucjonistom szczęście i nadzieję wypisane na twarzach członków naszych Konstytuant i dźwięczące w ich mowach. Czy ta sprzeczność jest nieunikniona, czy charakteryzuje czy też sprzeniewierza się wartościom buntu? Oto pytanie, które pojawia się w związku z rewolucją, tak samo jak pojawiło się w związku z buntem metafizycznym. W gruncie rzeczy, rewolucja jest logicznym następstwem buntu metafizycznego i w analizie ruchu rewolucyjnego dostrzeżemy ten sam rozpaczliwy i krwawy wysiłek, który ma potwierdzić człowieka w obliczu tego, co go neguje. Rewolucyjność bierze więc w obronę to w człowieku, co nie chce się ugiąć. Po prostu stara

---

1. Philothée O’Neddy.



się zapewnić mu panowanie w czasie. Odrzucając Boga, dzięki logice z pozoru nieuniknionej, wybiera historię.

Teoretycznie słowo rewolucja zachowuje ten sam sens, jaki ma w astronomii. Jest to ruch, który robi kozła w powietrzu, przechodzi od jednego rządu do innego po całkowitej translacji praw. Zmiana form własności bez zmiany rządu nie jest rewolucją, lecz reformą. Nie ma rewolucji ekonomicznej, pokojowej czy krwawej, która jednocześnie nie byłaby polityczna. Już skutek tego rewolucja różni się od buntu. Znane powiedzenie: „Nie, najjaśniejszy panie, to nie jest bunt, to rewolucja”, akcentuje tę zasadniczą różnicę. Znaczy to dokładnie „powstanie nowego rządu nie ulega żadnej wątpliwości”. U swych początków ruch buntowniczy obraca się w małej przestrzeni. Jest tylko świadectwem pozbawionym koherencji. Rewolucja, na odwrót, wychodzi od idei. Dokładniej, włącza ideę do doświadczenia historycznego, gdy bunt prowadzi jedynie od indywidualnego doświadczenia do idei. Podczas gdy nawet zbiorowa historia ruchu buntowniczego jest zawsze historią zaangażowania nie prowadzącego do faktów, protestem, w którym ani systemy ani racje nie biorą udziału, rewolucja usiłuje modelować akt wedle idei, żeby zamknąć świat w ramach teorii. Dlatego bunt zabija ludzi, gdy rewolucja niszczy ludzi i zasady jednocześnie. Ale dla tych samych powodów można powiedzieć, że nie było jeszcze rewolucji w historii. Jedna tylko rewolucja jest bowiem możliwa — rewolucja ostateczna. Wydaje się, że to już ostatnie ogniwo, a oto nowe powstaje w tej samej chwili, kiedy konstytuuje się rząd. Anarchiści, z Varletem na czele, zdawali sobie doskonale sprawę, że rząd i rewolucja wyłączają się wzajemnie, w sensie dosłownym. „Mniemanie, że rząd może być kiedykolwiek rewolucyjny, zawiera w sobie sprzeczność i to dla tej prostej przyczyny, że jest rządem”, powiada Proudhon. Doświadczenie pozwala dodać, że rząd może być rewolucyjny tylko przeciwko innym rządóm. Sytuacja rządów rewolucyjnych sprawia, że są one najczęściej rządami wojennymi. Im większy jest zasięg rewolucji, tym większa stawka na wojnę. Społeczeństwo po 1789 chce bić się o Europę. Społeczeństwo po 1917 walczy o władzę powszechną. Rewolucja totalna w końcu żąda panowania nad światem; zobaczymy dlaczego.

Na razie, zanim do tego dojdzie, jeśli dojść musi, historia ludzka jest w pewnym sensie sumą następujących po sobie buntów. Inaczej mówiąc, przenoszenie praw dokonywane w sposób niewątpliwy w przestrzeni, jest tylko aproksymatywne w czasie. To, co w XIX wieku nazywano pobożnie rosnącym wyzwoleniem ludzkości, z zewnątrz wydaje się nieprzerwanym ciągiem prześcigających się buntów, które usiłują znaleźć swój kształt w idei, ale które nie doszły jeszcze do rewolucji ostatecznej, ustalającej wszystko na niebie i ziemi. Powierzchniowa analiza prowadziłaby do wniosku, że chodzi o afirmację człowieka przez niego samego, afirmację wciąż szerszą, ale wciąż niepełną jeszcze. W istocie, gdyby raz jeden nastąpiła rewolucja, nie byłoby już historii. Byłaby szczęśliwa jedność i zaspokojona śmierć. Dlatego wszyscy rewolucjoniści zmierzają w końcu do jedności świata i działają tak jakby wierzyli w zakończenie historii. Oryginalność rewolucji w XX wieku polega na tym, że po raz pierwszy chce ona widomie urzeczywistnić stary sen Anacharsis Clootsa, jedność rodzaju ludzkiego, a zarazem ostatecznie ukoronować historię. Podobnie jak ruch buntowniczy, który odnajdywał w końcu „wszystko lub nic”, jak bunt metafizyczny, który zmierzał do jedności świata, tak ruch rewolucyjny XX wieku, doszedłszy do najoczywistszych konsekwencji swej logiki, z bronią w ręku żąda całości historycznej. Bunt musi więc stać się rewolucyjny, inaczej grozi mu błahość lub przedawnienie. Zbuntowanemu nie chodzi już więc o własną apoteozę w duchu Stirnera, ani o szukanie dla siebie ratunku w postawie. Chodzi o apoteozę gatunku, jak tego domagał się Nietzsche, i przejście jego ideału nadczłowieczeństwa, żeby zapewnić zbawienie wszystkim, zgodnie z pragnieniem Iwana Karamazowa. Po raz pierwszy na scenę wchodzi Biesy i ilustrują jedną z tajemnic epoki: tożsamość rozumu i woli potęgi. Bóg umarł, trzeba zmienić i zorganizować świat siłami ludzkimi. Nie wystarczy już tylko siła przekleństwa, trzeba broni i podboju całości. Rewolucja, nawet wówczas gdy chce być materialistyczna, i zwłaszcza wówczas, jest tylko metafizyczną wyprawą krzyżową nie znającą miary. Ale czy całość jest jednością? To studium ma odpowiedzieć na to pytanie. Jest rzeczą jasną, że celem tej analizy nie jest opis fenomenu rewolucyjnego, podejmowany setki



razy, ani jeszcze jeden przegląd historycznych czy ekonomicznych przyczyn wielkich rewolucji. Chodzi o znalezienie w kilku rewolucyjnych faktach ciągu logicznego, ilustracji i stałych elementów buntu metafizycznego.

Zabójstwo nadaje najczęściej kształt i odrębność rewolucjom. Wszystkie, albo prawie wszystkie, zabijały człowieka. Niektóre uprawiały ponadto królobójstwo czy bogobójstwo. Jak historię buntu metafizycznego rozpoczyna Sade, tak nasz temat zaczyna się dopiero z pojawieniem się królobójców, współczesnych Sade'a, którzy atakują wcielenie Boga nie ośmielając się jeszcze zabić wiecznej zasady. Przedtem jednak historia ludzkości ukazuje nam również odpowiednik pierwszego ruchu buntowniczego, to znaczy powstanie niewolnika.

Niewolnik buntujący się przeciw panu to człowiek, który na okrutnej ziemi, daleko od nieba i jego zasad powstaje przeciw człowiekowi. Rezultatem jest jedynie zabójstwo człowieka. Powstania niewolników, żakerie, wojny żebraków, bunty chłopskie, wysuwają zasadę równowartości — życie przeciw życiu — którą mimo wszystkich zuchwalstw i mistyfikacji odnajdziemy zawsze w najczystszych formach rewolucyjnych, w rosyjskim terroryzmie z 1905, na przykład.

Bunt Spartakusa u schyłku świata antycznego, kilkadziesiąt lat przed erą chrześcijańską, jest pod tym względem przykładowy. Podkreślmy przede wszystkim, że chodzi o bunt gladiatorów, to znaczy niewolników przeznaczonych do walk w pojedynkę — człowiek przeciw człowiekowi — i skazanych na zabijanie albo śmierć dla przyjemności panów. Od siedemdziesięciu ludzi na początku Spartakus dochodzi do siedemdziesięciotysięcznej armii u końca buntu, która rozbija w proch najlepsze legiony rzymskie i idzie przez całą Italię ku wiecznemu miastu. Jednakże, jak zauważył André Prudhommeaux<sup>1</sup>, ten bunt nie przyniósł żadnej nowej zasady społeczeństwu rzymskiemu. Proklamacja Spartakusa ogranicza się do przyrzeczenia niewolnikom „równych praw”. To przejście od faktu do prawa, które analizowaliśmy w pierwszym okresie buntu, jest w istocie jedyną logiczną zdobyczą, jaką

---

1. *La tragédie de Spartacus Cahiers Spartacus.*



można osiągnąć na tym poziomie buntu. Zbuntowany odrzuca niewolnictwo i orzeka, że jest równy panu. Z kolei sam chce być panem.

Bunt Spartakusa jest nieustającą ilustracją tej zasady żądań. Armia niewolnicza wyzwala niewolników i natychmiast oddaje im w niewolę ich dawnych panów. Według podania, wątpliwego zresztą, ta armia miała jakoby organizować walki setek gladiatorów, wybranych spośród obywateli rzymskich; na ławach amfiteatru zasiedli niewolnicy, pijani z radości i podniecenia. Ale zabijanie ludzi nie prowadzi do niczego, jedynie do zabijania ich w jeszcze większej ilości. Żeby mogła zwyciężyć zasada, trzeba obalić zasadę. Państwo słońca, o którym marzył Spartakus, mogło wznieść się jedynie na gruzach wiecznego Rzymu, gdy zostaną obaleni jego bogowie i instytucje. Armia Spartakusa maszeruje więc na Rzym, przerażony, że będzie musiał zapłacić za swe zbrodnie. Jednakże w rozstrzygającej chwili, na widok świętych murów, armia staje i potem cofa się, jakby cofała się przed zasadami, instytucją, miastem bogów. Gdy to miasto zostanie zburzone, czym je zastąpić, jeśli jest tylko to dzikie pragnienie sprawiedliwości, ta zraniona i doprowadzona do szaleństwa miłość, która trzymała dotąd na nogach tych nieszczęsnych? <sup>2</sup>. W każdym razie armia cofa się bez walki i wiedziona osobliwym odruchem postanawia powrócić do miejsca narodzin niewolniczych buntów, ruszyć w odwrotnym kierunku, długą drogą swych zwycięstw, na Sycylię. I jest to tak, jak gdyby ci wydziedziczeni, sami odtąd i bezbronni wobec wielkich zadań, jakie ich czekają, zrażeni w obliczu tego nieba, do którego trzeba przypuścić szturm, wracali do tego co najczystsze i najgorętsze w ich historii, na ziemię pierwszego krzyku, gdzie śmierć jest łatwa i dobra.

Wówczas zaczyna się klęska i męczeństwo. Przed ostatnią bitwą Spartakus każe ukrzyżować obywatela rzymskiego, żeby pokazać swym ludziom jaki los ich czeka. Podczas walki, w zrywie rozwścieczenia, w którym

---

2. Bunt Spartakusa podejmuje w istocie program niewolniczych buntów, które go poprzedziły. Ale ten program sprawadza się do podziału ziem i obalenia niewolnictwa. Nie dotyczy bezpośrednio bogów miasta.

nie sposób nie widzieć symbolu, Spartakus nieustannie próbuje osiągnąć Krassusa, który dowodzi legionami rzymskimi. Chce zginąć, ale w walce człowieka z człowiekiem, w walce z tym, który w tej chwili ucieleśnia wszystkich panów rzymskich. Chce umrzeć, ale w najwyższej równości. Nie znajdzie Krassusa : zasady walczą z odległości i wódz rzymski trzyma się na uboczu. Spartakus umrze, jak tego chciał, ale pod ciosami najemnych żołdaków, niewolników jak on sam, którzy zabijając go zabijają własną wolność. Sześć tysięcy krzyży, które po tylu słusznych buntach, wytyczą drogę z Kapui do Rzymu, nauczy tłum niewolników, że nie ma równowartości w świecie potęgi i że panowie kalkulują lichwarsko cenę własnej krwi.

Krzyż jest również męką Chrystusa. Można wyobrazić sobie, że Chrystus, w niewiele lat później, wybiera karę dla niewolników po to, aby zmniejszyć tę straszliwą odległość, która oddziela upokorzonego niewolnika od nieubłaganego oblicza Pana. Wstawia się za nich, sam znosi z kolei największą niesprawiedliwość, żeby bunt nie przeciął świata na dwoje, żeby cierpienie osiągnęło również niebo i wydarło je przekleństwu ludzi. Czy można się dziwić, że duch rewolucyjny, chcąc potem oddzielić ostatecznie niebo od ziemi, rozpocznie od dezinkarnacji bóstwa zabijając jego przedstawicieli na ziemi? W 1793 roku, na szafocie, kończą się w pewien sposób czasy buntu i zaczynają się czasy rewolucji<sup>1</sup>.

---

1. Ponieważ to studium nie interesuje się buntem wewnątrz chrystianizmu, brak tu Reformacji, podobnie jak licznych buntów przeciw władzom kościelnym, które ją poprzedziły. W każdym razie można stwierdzić, że Reformacja przygotowuje jakobinizm religijny i rozpoczyna w pewnym sensie to, co 1789 rok dokończy.



## KRÓLOBÓJCY

Zabijano królów również przed 21 stycznia 1793, i przed królobójstwami XIX wieku. Ale Ravaiillac, Damiens, i ich współzawodnicy, chcieli ugodzić w króla jako osobę, nie zaś w zasadę. Albo inny król albo nic. Nie wyobrażali sobie, żeby tron mógł zawsze pozostać pusty. 1789 rok otwiera czasy nowoczesne, ponieważ ludzie tej epoki chcieli, między innymi, obalić zasadę prawa boskiego i wprowadzić do historii siłę negacji i buntu, która ukształtowała się w intelektualnych walkach ostatnich wieków. Tak więc tradycyjne zabójstwo tyrana uzupełnili rozumowanym zabójstwem boga. Myśl zwana wyzwoloną, myśl filozofów i prawników, była dźwignią tej rewolucji<sup>1</sup>. Żeby to przedsięwzięcie stało się możliwe i w swym poczuciu uprawnione, trzeba było wpierw, by Kościół, na który spada za to całkowita odpowiedzialność, stanął po stronie władców zgadzając się zadawać cierpienia. Ta działalność Kościoła, rozkwita w okresie Inkwizycji, i trwa dotąd w zмовie z władzami doczesnymi. Michelet nie myli się, kiedy w rewolucyjnej epepei chce widzieć jedynie dwie wielkie postacie : chrystianizm i Rewolucję. 1789 rok oznacza dla niego walkę łaski i sprawiedliwości. Choć Michelet, podobnie jak jego niepowściągliwy wiek, miał upodobanie do wielkich figur, dojrzał tu jedną z głębokich przyczyn rewolucyjnego kryzysu.

---

1. Ale królowie przyczynili się do jej wybuchu, narzucając zwołaną władzę polityczną władzy religijnej i podminowując w ten sposób zasadę własnej prawowitości.



Monarchia ancien régime'u, jeśli nie była, bynajmniej, arbitralna w swych rządach, była nią bezprzecznie w swej zasadzie. Była monarchią z prawa boskiego, to znaczy jej prawowitość nie podlegała odwołaniu. Tę prawowitość często jednak negowano, a czyniły to przede wszystkim Parlamenti. Ale ci, co rządili, uważali ją za aksjomat i przedstawiali jako aksjomat. Ludwik XVI jak wiadomo, był pod tym względem nieugięty<sup>1</sup>. Wspierał go Bossuet, który mówił do królów: „Jesteście bogami”. Król w jednej ze swych postaci jest pełnomocnikiem Boga w sprawach doczesnych, a więc i w zakresie sprawiedliwości. Jak sam Bóg jest ostatnią ucieczką tych, co cierpią nędzę i niesprawiedliwość. Lud może w zasadzie odwołać się do króla przeciw tym, którzy go uciskają. „Gdyby król wiedział, gdyby car wiedział...” tak w okresach biedy wyraża często swe uczucia lud francuski i rosyjski. Co prawda monarchia, we Francji przynajmniej, próbowała nieraz bronić gmin ludowych przed uciskiem wielmożów i mieszczaństwa. Ale czy była to sprawiedliwość? Z absolutnego punktu widzenia, to znaczy z punktu widzenia pisarzy epoki — nie. Jeśli można odwołać się do króla, nie można znaleźć odwołania przeciw niemu, jako zasadzie. Udziela swej pomocy i względów, jeśli chce i kiedy chce. Dobra wola jest jednym z atrybutów jego łaski. Monarchia w swym kształcie teokratycznym jest rządem, który nad sprawiedliwością stawia łaskę, zawsze pozostawiając jej ostatnie słowo. Oryginalność wyznania wiary wikariusza sabaudzkiego polega natomiast na tym, że podporządkowuje Boga sprawiedliwości, i w sposób naiwnie uroczysty, typowy dla epoki, rozpoczyna historię współczesną.

W istocie, od chwili kiedy myśl wyzwolona podaje Boga w wątpliwość, wysuwa na pierwszy plan problem sprawiedliwości. Tyle tylko, że ówczesna sprawiedliwość nieoddzielna jest od równości. Bóg się chwieję i sprawiedliwość, żeby utwierdzić się w równości, musi zadać mu ostatni cios porywając się na jego przedstawiciela na ziemi. Przeciwwstawić prawo naturalne prawu boskiemu i zmusić

---

1. Karol I posuwał się tak daleko, że nie uważał za konieczne być sprawiedliwym i lojalnym wobec tych, którzy negowali jego boskie prawo.

je do układów trwających przez trzy lata, od 1789 do 1792, to tyle co zniszczyć prawo boskie. Łaska nie umiałaby prowadzić układów, nawet w ostateczności. Może ustąpić w kilku punktach, nigdy w ostatnim. Ale to nie wystarcza. Według Micheleta, Ludwik XVI w więzieniu jeszcze chciał być królem. A więc we Francji nowych zasad, w murach więzienia trwała nadal zwyciężona zasada jedynie dzięki sile istnienia i wiary. Sprawiedliwość i łaska mają tę cechę wspólną, że chcą być zupełne i rządzić absolutnie. Od chwili gdy wchodzi w konflikt, walczą na śmierć i życie. „Nie chcemy skazać króla, mówi Danton, który nie odznacza się dobrymi manierami prawników, chcemy go zabić”. Rzeczywiście, jeśli neguje się Boga, trzeba zabić króla. To Saint-Just spowodował śmierć Ludwika XVI; ale kiedy Saint-Just woła: „Określić zasadę w imię której ma umrzeć, być może, oskarżony, to określić zasadę wedle której żyje sądzące go społeczeństwo”, wykazuje, że króla zabijają filozofowie: król ma umrzeć w imię umowy społecznej<sup>1</sup>. Ale to wymaga wyjaśnienia.

### *Nowa Ewangelia*

*Umowa społeczna* jest przede wszystkim poszukiwaniem prawowitości władzy. Ale ponieważ jest to dzieło dotyczące prawa, a nie faktów<sup>2</sup>, nie staje się nigdy zbiorem obserwacji socjologicznych. Poszukiwania dotyczą tu zasad. Już dzięki temu są one negacją. *Umowa społeczna* zakłada, że prawowitość tradycyjna, rzekomo pochodząca od Boga, jest bezprawiem. Ogłasza więc inną prawowitość i inne zasady. Jest to także katechizm; wskazuje na to dogmatyczny ton i język. Podobnie jak 1789 stanowi zakończenie, w płaszczyźnie osiągnięć, rewolucji angiel-

---

1. Rousseau nie chciałby tego, rzecz prosta. Na początku tej analizy żeby określić jej granicę trzeba powtórzyć słowa Rousseau: „Nic na tej ziemi nie zasługuje na to, żeby było okupione ceną krwi ludzkiej”.

2. Por. *Rozprawę o Nierówności*. „Zacznijmy więc od odsunięcia faktów, nie dotyczą one bowiem zagadnienia”.



skiej i amerykańskiej, tak Rousseau doprowadza do ostatecznych wniosków logicznych teorię umowy, jaką znajdujemy u Hobbesa. *Umowa społeczna* nadaje szerokie znaczenie i stanowi dogmatyczny wykład nowej religii, której bogiem jest rozum stanowiący jedno z naturą, a reprezentantem na ziemi, zamiast króla, lud rozpatrywany jako wola powszechna.

Atak na tradycyjny porządek jest tak oczywisty, że od pierwszego rozdziału Rousseau usiłuje dowieść czasowego pierwszeństwa paktu obywateli, które ustanawia panowanie ludu, przed paktem ludu i króla, który ustanawia panowanie króla. Dotychczas królowie byli dziełem królów, którzy z kolei tworzyli ludy. Począwszy od *Umowy społecznej* ludy kreują się wpierw same zanim powołają królów. Co do Boga, to tymczasem się o nim nie mówi. Mamy tu, w płaszczyźnie politycznej, odpowiednik rewolucji Newtona. Źródłem władzy nie jest więc arbitralność, lecz zgoda powszechna. Inaczej mówiąc, władza nie jest już tym, czym jest, ale tym, czym powinna być. Na szczęście, według Rousseau, tego, co jest nie można oddzielić od tego, co powinno być. Lud jest władcą „dzięki temu jedynie, że zawsze jest tym, czym powinien być”. To uznanie za prawdę tego, czego trzeba dowieść, pozwala stwierdzić, że tak uparcie przyzywany w owych czasach rozsądek zgoła nie jest tu dobrze traktowany. Nie ulega wątpliwości, że *Umowa społeczna* oznacza narodziny mistyki, skoro wola powszechna jest postulowana jak Pan Bóg. „Každy z nas, powiada Rousseau, oddaje swoją osobę i swoje siły najwyższemu kierownictwu woli powszechnej i każdy członek tego ciała jest niepodzielną częścią całości”.

Tę wolę powszechną, która jest wszechwładna, określa się tak samo jak osobę Boga. Od niej zresztą ma wszystkie swoje atrybuty. Jest nieomylna, ponieważ władca nie może chcieć błędu. „Pod rządami rozumu nic nie dzieje się bez przyczyny”. Jest całkowicie wolna, jeśli wolność absolutna jest wolnością wobec samego siebie. Rousseau oświadcza w ten sposób, iż jest wbrew naturze ciała politycznego, żeby władca narzucał sobie prawo, którego nie mógłby naruszyć. Jest ona również niepozbywalna, niepodzielna i usiłuje nawet rozwiązać wielki problem teologiczny, sprzeczność między wszechmocą i niewinnością boską.



Wola powszechna stosuje bowiem przymus; jej potęga nie ma granic. Ale kara, jaką wyznaczy komuś, kto nie chce jej być posłuszny, to tylko sposób „zmuszenia go, żeby był wolnym”. Apoteoza dobiega kresu, kiedy Rousseau, oddzielając władcę od tego, z czego się wywodzi, przeprowadza rozróżnienie między wolą powszechną, a wolą wszystkich. Można to logicznie wydedukować z przesłanek Rousseau. Jeśli człowiek jest dobry z natury, jeśli natura utożsamia się w nim z rozumem<sup>1</sup>, będzie wyrażał doskonałość rozumu tylko pod tym warunkiem, że wypowie się swobodnie i zgodnie z naturą. Nie może więc odwołać swej decyzji, która wisi odtąd nad nim nieustannie. Wola powszechna jest przede wszystkim wyrazem rozumu powszechnego, który jest kategoryczny. Nowy Bóg się narodził.

Dlatego słowa spotykane najczęściej w *Umowie społecznej* to „absolutny”, „święty”, „nienaruszalny”. Tak określone ciało polityczne, którego prawo jest świętym rozkazem, to tylko twór zastępczy zamiast mistycznego ciała doczesnego chrześcijaństwa. Umowa społeczna kończy się zresztą opisem religii świeckiej i czyni z Rousseau prekursora współczesnych społeczeństw, które wykluczają nie tylko istnienie opozycji, ale nawet neutralności. Rousseau, pierwszy w czasach nowoczesnych, ustanawia wyznanie świeckiej wiary. Pierwszy usprawiedliwia karę śmierci w świeckim społeczeństwie i absolutną uległość poddanego wobec władcy. „Żeby nie być ofiarą mordercy, człowiek zgadza się umrzeć, gdy staje się mordercą”. Szczególne usprawiedliwienie, ale które orzeka w sposób stanowczy, że trzeba umieć umrzeć, jeśli władca rozkaże i, jeśli zajdzie potrzeba, przyznać mu rację wbrew sobie. To pojęcie mistyczne tłumaczy milczenie Saint-Justa od chwili aresztowania aż do wejścia na szafot. Odpowiednio rozwinięte wyjaśnia postawę entuzjastycznych oskarżonych w procesach stalinowskich.

Oto świt nowej religii wraz z jej męczennikami, ascetami i świętymi. Żeby właściwie ocenić oddziaływanie tej ewangelii, trzeba mieć wobrażenie o natchnionym tonie proklamacji z 1789. Fauchet na widok kości w BastylII woła: „Nadszedł dzień objawienia... Kości powstały na

---

1. Wszelka ideologia konstytuuje się przeciw psychologii.

głos wolności francuskiej, świadczą przeciw wiekom ucisku i śmierci, przepowiadają odrodzenie natury ludzkiej i życia narodów". I wróży: „Doszliśmy do momentu, który jest środkiem czasów. Tyrani są dojrzałi". Jest to chwila urzeczonej i wielkodusznej wiary, kiedy wspaniały lud niszczy w Wersalu szafot i koło<sup>1</sup>. Szafoty wydają się ołtarzami religii i niesprawiedliwości. Nowa wiara nie może ich tolerować. Ale nadchodzi chwila, kiedy wiara, jeśli staje się dogmatyczna, wznosi swe własne ołtarze i żąda bezwarunkowej adoracji. Wówczas szafoty pojawiają się na nowo i mimo ołtarzy, wolności, przysięg i świąt Rozumu, msze nowej wiary trzeba odprawiać we krwi. W każdym razie, żeby 1789 rok mógł być początkiem panowania „świętej ludzkości"<sup>2</sup> i „Pana naszego — rodzaju ludzkiego"<sup>3</sup>, trzeba żeby znikł przede wszystkim upadły władca. Zabójstwo króla-kapłana uświęci nowy wiek, który trwa jeszcze.

### *Zabójstwo króla*

Saint-Just wprowadził do historii idee Rousseau. Istota jego wywodu na procesie króla polega na stwierdzeniu, że król nie jest nietykalny i ma być sądzony przez zgromadzenie, a nie przez trybunał. Jeśli idzie o argumenty, to zawdzięcza je Rousseau. Trybunał nie może być sędzią pomiędzy królem a władcą. Wola powszechna nie może być pozwana przed zwyczajny sąd. Jest nad wszystkim. Nienaruszalność i wyższość tej woli są więc ogłoszone. Wiadomo natomiast, że wielkim tematem tego procesu była nietykalność osoby króla. Śmiertelna walka między łaską i sprawiedliwością znajduje swój najbardziej skrajny wyraz w 1789 roku, kiedy przeciwstawiają się sobie dwie koncepcje transcendencji. Zresztą Saint-Just zdaje sobie doskonale sprawę, że stawka jest wysoka: „W ja-

---

1. Ta sama idylla w Rosji, w 1905, kiedy Rada Petersburga defiluje z hasłami: żądającymi zniesienia kary śmierci, oraz w 1917.

2. Vergniaud.

3. Anacharsis Cloots.



kim duchu będzie się sądzić króla, w takim ustanowi się Republikę”.

Sławna mowa Saint-Justa ma więc wszystkie cechy studium teologicznego. „Ludwik obcy między nami”, oto teza młodzieńczego oskarżyciela. Gdyby jakaś umowa, naturalna czy obywatelska, mogła jeszcze łączyć króla i jego lud, byłoby to zobowiązanie wzajemne, wola ludu nie mogłaby wystąpić jako sędzia absolutny, żeby wydać absolutny wyrok. Chodzi więc o to, by udowodnić, że żaden związek nie łączy króla z ludem. Żeby dowieść, iż lud sam w sobie jest wieczną prawdą, trzeba wykazać, że godność królewska jest sama w sobie wieczną zbrodnią. Saint-Just zakłada więc, i jest to aksjomat, że każdy król jest rebeliantem lub uzurpatorem. Król buntuje się przeciw ludowi, którego absolutną władzę uzurpuje. Monarchia nie jest królem, „jest ona zbrodnią”. Nie jakąś zbrodnią, ale zbrodnią w ogóle, powiada Saint-Just, to znaczy profanacją absolutną. Taki jest dokładny i skrajny zarazem sens słów Saint-Justa, którym przydawano zbyt szerokie znaczenie: <sup>1</sup> „Nikt nie może rządzić niewinnie”. Każdy król jest winowajcą; człowiek, który chce być królem, tym samym skazuje się na śmierć. Saint-Just mówi dokładnie to samo, kiedy wykazuje następnie, że władza ludu jest „rzeczą świętą”. Obywatele są nietykalni i święci, i przymusem dla nich może być tylko prawo, wyraz ich wspólnej woli. Jedynie Ludwik nie korzysta z tej osobistej nietykalności i pomocy prawa, ponieważ znajduje się poza umową. Nie stanowi części woli powszechnej, przeciwnie, dzięki swemu istnieniu obraża tę wszechpotężną wolę. Nie jest „obywatelem”, a więc nie może uczestniczyć w tej młodej boskości. „Czym jest król w porównaniu z Francuzem?” Musi więc być sądzony i tylko tyle.

Ale kto będzie interpretował tę wolę i wygłosi wyrok? Zgromadzenie, które wywodzi się z tej woli i jest przez nią upoważnione oraz uczestniczy — natchniony sobór — w nowej boskości. Czy wyrok będzie zatwierdzony przez lud? Wiadomo, że monarchiści ze Zgromadzenia w końcu dążyli do tego. Życie króla mogłoby w ten sposób ująć logice mieszczańskich prawników i znaleźć się

1. Albo przynajmniej przewczesnie. Kiedy Saint-Just to mówi, nie wie jeszcze, że mówi o sobie.

przynajmniej w rękach ludu, wydane jego spontanicznym namiętnościom i pobłażliwości. Ale tu znowu Saint-Just doprowadza swoją logikę do skrajnych wniosków i korzysta z wymyślonego przez Rousseau przeciwstawienia woli powszechnej i woli wszystkich. Jeśli wszyscy nawet przebaczą, wola powszechna nie może tego uczynić. Nawet lud nie może zetrzeć zbrodni tyranii. Czy ofiara, zgodnie z prawem, nie może wycofać swej skargi? Nie mamy jednak do czynienia z prawem, ale z teologią. Zbrodnia króla jest zarazem grzechem przeciw najwyższemu porządkowi. Zbrodnia zostaje popełniona, potem przebaczona, karze się ją, albo się o niej zapomina. Ale zbrodnia piastowania godności królewskiej jest nieustanna, łączy się z osobą króla, z jego istnieniem. Sam Chrystus, jeśli mógł przebaczyć winowajcom, nie mógł rozgrzeszyć fałszywych bogów. Muszą oni zniknąć lub zwyciężyć. Lud, jeśli wybaczy dziś, odnajdzie jutro zbrodnię nietkniętą, nawet jeśli zbrodniarz śpi w ciszy więzienia. Jest więc tylko jedno wyjście: „Pomścić zabójstwo ludu śmiercią króla”.

Mowa Saint-Justa zmierza jedynie do zamknięcia królowi wszystkich dróg kolejno, prócz tej, która wiedzie na szafot. W istocie, jeśli przyjmuje się przesłanki *Umowy społecznej*, ten przykład jest logicznie nieunikniony. Potem „królowie uciekną na pustynię i natura powróci do swych praw”. Konwent na próżno głosował za rezerwą i oświadczył, że nie przesądza czy wyda wyrok na Ludwika XVI czy też każe zastosować środki bezpieczeństwa. Umykał przed własnymi zasadami i zdumiewającą hipokryzją próbował osłonić swój prawdziwy zamiar, to znaczy stworzenie nowego absolutyzmu. Jacques Roux znał przynajmniej prawdę chwili, kiedy nazywał Ludwika ostatnim królem, podkreślając w ten sposób, że prawdziwa rewolucja, dokonana już w płaszczyźnie ekonomicznej, dopełni się w płaszczyźnie filozoficznej i że ta rewolucja jest zmierzchem bogów. Teokracja została zaatakowana w 1789 roku w swej zasadzie, i zabita w 1793 w swym wcieleniu. Brissot ma rację mówiąc, że „Najtrwalszym pomnikiem naszej rewolucji jest filozofia”<sup>1</sup>.

21 stycznia, wraz z zabójstwem króla-kapłana, kończy się to, co znacząco nazwano golgotą Ludwika XVI.

1. Sąd jego potwierdza Vandeia — wojna religijna.



Bez wątpienia, jest rzeczą odrażającą i gorszącą ukazywać jako wielki moment naszej historii publiczne zabójstwo słabego i dobrego człowieka. Ta śmierć na szafocie nie oznacza punktu szczytowego, bynajmniej. Sąd nad królem, dzięki zastrzeżeniom, jakie wzbudził i konsekwencjom, jakie wywołał, jest jednak kluczem otwierającym naszą współczesną historię. Symbolizuje desakralizację tej historii i dezinkarnację chrześcijańskiego boga. Dotychczas Bóg wtrącał się do historii poprzez królów. Ale zabija się jego przedstawiciela historycznego, nie ma już króla. Jest więc już tylko pozór Boga wygnanego do nieba zasad<sup>1</sup>.

Rewolucjoniści mogą się powoływać na Ewangelię. W istocie, zadają chrześcijaństwu straszliwy cios, z którego nie podniosło się ono jeszcze. Wydaje się doprawdy, że egzekucja króla, po której nastąpiły, jak wiemy, oszalałe sceny samobójstw i ataki furii, odbywała się w pełnej świadomości tego, co się dzieje. Ludwik XVI niekiedy wątpił o swym boskim prawie, choć systematycznie odrzucał wszystkie projekty ustaw, które mogły naruszyć jego wiarę. Ale od chwili gdy podejrzewa czy zna swój los, utożsamia się jak gdyby ze swoją boską misją (co widać z jego słów) ażeby było jasne, że zamach na jego osobę godzi w króla-chrystusa, ucieleśnienie boga, nie zaś w przerażone ciało człowieka. Jego stałą lekturą w Temple jest *Naśladowanie*. Łagodność, dojrzałość, jaką ten człowiek o niewielkiej wrażliwości przecież przejawia w swych ostatnich chwilach, jego obojętność wobec wszystkiego, co jest z zewnętrznego świata, i wreszcie krótka chwila słabości na samotnym szafocie, przy straszliwym werblu przysyłającym jego głos, tak daleki od tego ludu, który miał go usłyszeć, wszystko to pozwala wyobrazić sobie, że nie umiera Kapet, ale Ludwik z prawa boskiego, a wraz z nim, w pewien sposób, chrześcijaństwo doczesne. Żeby lepiej jeszcze utwierdzić ten święty związek, spowiednik podtrzymuje go w chwili słabości przypominając o „podobieństwie” do boga cierpienia. I Ludwik XVI wraca do siebie i mówi słowami tego boga: „Ojcze mój, jeśli mię może ten kielich minąć, tylko abym go pił, niech

---

1. Będzie to bóg Kanta, Jacobiego i Fichtego.

się stanie wola twoja". Potem oddaje się z drżeniem w podłe ręce kata.

## Religia i cnota

Ale religia, która wykonuje wyrok na starym władcy, musi budować teraz potęgę nowego; zamyka kościół, co wiedzie z kolei do próby wzniesienia świątyni. Krew bogów, która przez sekundę tryska na księdza Ludwika XVI, oznajmia nowy chrzest. Józef de Maistre uważał Rewolucję za sataniczną. Widzimy dlaczego i w jakim sensie. Michelet był jednak bliższy prawdy, gdy nazywał ją czyszczeniem. Epoka rewolucji wchodzi ślepo w ten tunel, by odkryć nowe światło, nowe szczęście i nową twarz prawdziwego boga. Ale jaki będzie ten nowy bóg? Zapytajmy znów Saint-Justa.

1789 rok nie utwierdza jeszcze boskości człowieka, ale boskość ludu, w tej mierze w jakiej jego wola zbiega się z wolą natury i rozumu. Jeśli wola powszechna wyraża się swobodnie, może być jedynie powszechnym wyrazem rozumu. Jeśli lud jest wolny, jest on nieomylny. Skoro król umarł i pękły okowy starego despotyzmu, lud wyrazi to, co we wszystkich czasach i na każdym miejscu jest, było i będzie prawdą. Jest on wyrocznią, której należy się radzić, żeby wiedzieć czego żąda wieczny porządek świata. *Vox populi, vox naturae*. Wieczne zasady nakazują nam jak mamy postępować: Prawda, Sprawiedliwość, Rozum wreszcie. Oto nowy bóg. Najwyższa istota, którą zastępy dziewcząt adorują w święto Rozumu, jest tylko dawnym bogiem, odcieleśnionym, odciętem nagle od ziemi i odesłanym z powrotem, niby balon, do pustego nieba wielkich zasad. Pozbawiony przedstawicieli, orędownika, bóg filozofów i adwokatów ma tylko wartość demonstracji. W istocie jest bardzo słaby i można zrozumieć, że Rousseau, który głosił tolerancję, mimo to uważał, że ateistów należy skazywać na śmierć. Żeby długo wielbić teoremat, nie wystarczy wiara, trzeba jeszcze policji. Ale policja miała zjawić się dopiero później. W 1789 nowa wiara jest jeszcze nietknięta; jeśli wierzyć Saint-Justowi,



wystarczy by rządzić zgodnie z rozumem. Sztuka rządzenia dała jego zdaniem tylko potworów, ponieważ nie chciano rządzić wedle natury. Czas potworów skończył się z czasem gwałtu. „Serce ludzkie idzie od natury do gwałtu, od gwałtu do moralności”. Moralność jest więc naturą odzyskaną wreszcie po wiekach obłądzenia. Niechaj człowiek otrzyma tylko prawa „zgodne z naturą i jego sercem”, a przestanie być nieszczęśliwy i zepsuty. Głosowanie powszechne, podstawa nowych praw, siłą rzeczy powinno przynieść powszechną moralność. „Naszym celem jest stworzyć taki porządek rzeczy, żeby powszechna skłonność ku dobru mogła się utrwalić”.

Religia rozumu ustala w sposób naturalny republikę praw. Wola powszechna wyraża się w prawach skodyfikowanych przez jej przedstawicieli. „Lud dokonuje rewolucji, ustawodawca tworzy republikę”. Instytucje „nieśmiertelne, niewzruszone, strzeżone przed nierozwagą ludzi” będą z kolei sprawować rządy nad życiem wszystkich w powszechnej zgodzie i bez żadnej sprzeczności, skoro wszyscy, będąc posłuszni prawu, są posłuszni tylko sobie samym. „Poza prawem, mówi Saint-Just, wszystko jest jałowe i martwe”. Oto republika rzymska, formalna i legalistyczna. Jest rzeczą znaną, że Saint-Just i jego współcześni wielbili starożytny Rzym. Młody dekadent, który w Reims spędzał godziny przy zamkniętych okiennicach w pokoju o czarnych obiciach, ozdobionych białymi łzami, śnił o republice spartańskiej. Autor *Organta*, długiego i rozwiązłego poematu, czuł tym bardziej potrzebę skromności i cnoty. Saint-Just nie pozwalał dzieciom do szesnastego roku życia dawać mięsa i marzył o narodzie wegetariańskim i rewolucyjnym. „Świat jest pusty od czasów Rzymian”, wołał. Ale zapowiadały się czasy bohaterskie, w których mogliby się zjawić Katon, Brutus, Scaevola. Retoryka moralistów rzymskich rozkwitała na nowo. „Występek, cnota, zepsucie”, te terminy powracają stale w retoryce epoki, a jeszcze częściej w mowach Saint-Justa, którym przydają ciężkości. Przyczyna jest prosta. Ten piękny gmach, jak to już stwierdził Montesquieu, nie mógł obejść się bez cnoty. Rewolucja francuska, chcąc zbudować historię na zasadzie absolutnej czystości, otwiera czasy nowożytne i erę moralności formalnej jednocześnie.

Cóż bowiem jest cnotą? Dla ówczesnej filozofii mieszczkańskiej jest to zgodność z naturą<sup>1</sup>, a w polityce zgodność z prawem, które wyraża wolę powszechną. „Moralność, mówi Saint-Just, jest silniejsza od tyranów”. Rzeczywiście, zabija Ludwika XVI. Wszelkie nieposłuszeństwo wobec prawa, nie wynika więc z niedoskonałości tego prawa, które niedoskonałym być nie może, lecz z braku cnoty u opornego obywatela. Dlatego republika nie tylko jest senatem, jak mówi z mocą Saint-Just; jest ona cnotą. Każde zepsucie moralne jest zarazem zepsuciem politycznym i odwrotnie. Wywodząca się z doktryny zasada represji, którym nie ma końca, zostaje więc wprowadzona. Saint-Just był niewątpliwie szczery w swoim pragnieniu idylli powszechnej. Naprawdę śnił o republice ascetów, o ludzkości pojednanej i oddającej się czystym zabawom pierwszej niewinności pod opieką mądrych starców, których zawczasu dekorował trójkolorową szarfą i białym pióropuszem. Wiemy również, że Saint-Just, podobnie jak Robespierre, od początku Rewolucji wypowiadał się przeciwko karze śmierci. Żądał tylko, żeby mordercy ubrani byli czarno przez całe swe życie. Chciał sprawiedliwości, która nie usiłowałaby „dowieść, że oskarżony jest winien, ale że jest słaby”, i to jest godne podziwu. Marzył też o republice przebaczenia, która uznałaby, że jeśli drzewo zbrodni jest mocne, korzeń jego jest słaby. Jednego przynajmniej z powiedzeń Saint-Justa, które jest krzykiem serca, nie sposób zapomnieć: „Męczyć lud to rzecz okropna”. Tak, to okropne. Ale serce może to czuć, a jednak podporządkować się zasadom, z których wynika w końcu męka ludu.

Formalna moralność jest niszczycielska. Żeby sparafrazować Saint-Justa, nikt nie jest cnotliwy niewinnie. Od chwili kiedy prawa nie przynoszą rządów zgody, kiedy jedność, jaką miały stworzyć zasady, rozpada się, kto jest winien? Frakcje. Kto należy do frakcji? Ci, co swoją działalnością negują konieczną jedność. Frakcja oznacza podział władcy. Jest więc bluźniercza i zbrodnicza. Trzeba ją zwalczać, i tylko ją. Ale jeśli jest dużo frakcji?

---

1. Ale natura, tak jak ją rozumie Bernardin de Saint-Pierre, jest w zgodzie z wpiery ustaloną cnotą. Natura jest również abstrakcyjną zasadą.



Wszystkie zostaną zwalczone bez pardonu. Saint-Just woła: „Albo cnota albo Terror”. Trzeba zahartować wolność i projekt konstytucji w Konwencie wzmiankuje już o karze śmierci. Absolutna cnota jest niemożliwa, republika przebaczenia, dzięki nieubłagalnej logice, prowadzi do republiki gilotyny. Montesquieu mówiąc, że nadużycie władzy jest większe, kiedy nie przewidują go prawa, oskarżył już tę logikę jako jedną z przyczyn upadku społeczeństw. Czyste prawo Saint-Justa nie liczyło się z prawdą, starą jak sama historia, że prawo ze swej istoty jest skazane na to, aby było gwałcone.

### *Terror*

Saint-Just, współczesny Sade'a, kończy usprawiedliwieniem zbrodni, choć wychodzi od innych założeń. Saint-Just jest bezwątpienia anty-Sade'm. Jeśli „otwórzcie więzienia i dowiedźcie waszej cnoty” mogłoby być formułą markiza, członek Konwentu powiedziałby: „Dowiedźcie swej cnoty albo idźcie do więzień”. Obaj usprawiedliwiają jednak terror, indywidualny u libertyna, państwowy u kapłana cnoty. Dobro absolutne i zło absolutne, jeśli zastosować do nich odpowiednią logikę, domagają się tej samej furii. Na pewno jest jakaś dwuznaczność w przypadku Saint-Justa. List, który w 1792 r. napisał do Vilain d'Aubigny'ego, ma w sobie coś niedorzecznego. To wyznanie wiary prześladowanego prześladowcy kończy się konwulsyjnym wyznaniem: „Jeśli Brutus nie zabija innych, zabija sam siebie”. Człowieka tak uparcie poważnego, tak z własnej woli zimnego, logicznego, niewzruszonego, można podejrzewać o brak równowagi i nieład w każdym sensie. Saint-Just wymyślił ten rodzaj powagi, dzięki któremu historia ostatnich dwu wieków jest tak nudną „czarną” powieścią. „Ten, kto stojąc na czele rządu żartuje, zmierza ku tyranii”, mówi Saint-Just. Maksyma zdumiewająca, zwłaszcza gdy się pomyśli, czym groziło oskarżenie o tyranie, i która, w każdym razie, przygotowuje czas pedantycznych Cezarów. Saint-Just daje przykład; jego ton nawet jest ostateczny. Ta kaskada nie-

zbitych twierdzeń, ten styl aksjomatyczny i sentencjonalny, malują go lepiej niż najwierniejsze portrety. Sentencje warczą niczym mądrość narodu, definicje, z których składa się wiedza, następują po sobie jak zimne i jasne rozkazy. „Obyczaje powinny być umiarkowane, prawa nieubłagane, zasady nieodwołalne”. To styl gilotyny.

Taka zakamieniałość logiki mówi jednak o głębokiej pasji. Tu, tak samo jak gdzie indziej, odnajdujemy pasję jedności. Każdy bunt zakłada jedność. Bunt 1789 r. żąda jedności ojczyzny. Saint-Just marzy o państwie idealnym, gdzie obyczaje, wreszcie odpowiadające prawom, pozwolą wyjść na jaw niewinności człowieka i ukażą tożsamość jego natury z rozumem. Jeśli zaś frakcje przeszkodzą temu marzeniu, pasja sięgnie po skrajne wnioski. Nie znaczy to, że skoro istnieją frakcje, zasady są może błędne. Frakcje są zbrodnicze, zasady bowiem pozostają nietykalne. „Czas już, żeby wszyscy odnaleźli moralność, a arystokracja Terror”. Ale frakcje arystokratyczne nie są jedyne, trzeba się układać z republikanami i z tymi wszystkimi w ogóle, którzy krytykują działalność Zgromadzenia Ustawodawczego i Konwentu. Ci są także winni, skoro zagrażają jedności. Saint-Just ogłasza wówczas wielką zasadę tyranii XX wieku. „Patriotą jest ten, kto popiera republikę we wszystkim; ktokolwiek zwalcza ją w szczegółach, jest zdrajcą”. Kto krytykuje jest zdrajcą, kto nie popiera jawnie jest podejrzany. Kiedy ani rozum, ani swobodna wypowiedź jednostek nie mogą zbudować systematycznie jedności, trzeba odciąć obce ciała. Nóż gilotyny staje się w ten sposób wykładnikiem rozumowania, jego funkcją jest zabijać. „Łajdak, którego trybunał skazał na śmierć, powiada, że opiera się uciskowi, chce bowiem stawiać opór gilotynie”. Trudno zrozumieć to oburzenie Saint-Justa, skoro dotychczas gilotyna była jednym z najoczywistszych symbolów ucisku. Ale w granicach tego logicznego szaleństwa, u kresu moralności cnoty, szafot staje się wolnością. Zapewnia racjonalną jedność, harmonię państwa. Oczyszcza republikę, słowo jest właściwe, eliminuje nadużycia, które sprzeciwiają się woli powszechnej i uniwersalnemu rozumowi. „Odmawiają mi tytułu filantropa, woła Marat w innym zgoła stylu. Ach, jakaż niesprawiedliwość! Któż nie widzi, że chcę ściąć niewielką ilość głów, żeby uratować większość?” Niewielka



ilość, frakcja? Na pewno, i jest to cena wszelkiego działania historycznego. Ale Marat, dokonawszy ostatecznych obliczeń, żądał dwustu siedemdziesięciu trzech tysięcy głów. Skompromitował jednak operację jako zabieg terapeutyczny nawołując do masakry: „Naznaczcie ich gorącym żelazem, odetnijcie im kciuki, wydrzyjcie im języki”. Tak więc filantrop, posługując się najbardziej monotonym słownictwem, pisze dzień i noc o konieczności zabijania, żeby móc tworzyć. Pisze jeszcze w noc wrześnie, w głębi swej piwnicy, przy świetle świeczki, gdy oprawcy ustawiają na podwórzach naszych więzień ławki dla widzów — mężczyźni z prawej strony, kobiety z lewej — żeby jako wdzięczny przykład filantropii pokazać im mordowanych arystokratów.

Nie popełnijmy błędu łącząc choćby przez chwilę wielką postać Saint-Justa z nędznym Maratem, małą naśladowcą Rousseau, jak trafnie mówi Michelet. Ale dramat Saint-Justa polega na tym, że dla wyższych racji i głębszych wymagań, mówił chwilami to samo co Marat. Frakcje uzupełniają frakcje, mniejszości mniejszości, w końcu nie jest już pewne czy szafot jest w służbie woli wszystkich. Saint-Just zapewni w każdym razie, i będzie zapewniał do końca, że jest w służbie woli powszechnej, skoro jest w służbie cnoty. „Taka rewolucja jak nasza nie jest procesem, ale piorunem godzącym w złych” Dobro piorunuje, niewinność to błyskawica, i to błyskawica miłująca sprawiedliwość. Nawet sybaryci, a zwłaszcza oni, są kontrewolucjonistami. Saint-Just, który powiedział, że idea szczęścia jest nowa w Europie (co prawda była nowa przede wszystkim dla Saint-Justa, który urywał historię na Brutusie), stwierdza teraz, że pewni ludzie mają „odrażające wyobrażenie o szczęściu i nie odróżniają go od rozkoszy”. Nie chodzi już ani o większość ani o mniejszość. Oddala się utracony i wciąż upragniony raj niewinności powszechnej; na nieszczęśliwej ziemi, pełnej zgiełku wojny domowej i narodowej, Saint-Just orzeka, wbrew sobie samemu i swym zasadom, że wszyscy są winni, skoro ojczyzna jest nieszczęśliwa. Seria sprawozdań o frakcjach cudzoziemskich, prawo z 22 prairiala, mowa z 15 kwietnia 1794 o niezbędności policji, znaczą etapy tego przeobrażenia. Człowiek, który z taką wielkością powiadał, że nikczemnością jest złożyć broń jak długo gdzie-

kolwiek pozostanie jeszcze pan i niewolnik, jest tym samym, który miał zgodzić się na zawieszenie Konstytucji 1793 r. i na samowolę. W mowie, którą wygłasza w obronie Robespierre'a, odwołuje się jedynie do abstrakcyjnej opatrności, przekreślając dobre imię i pamięć. Przyznaje zarazem, że dla cnoty, z której uczynił religię, nagrodą jest jedynie historia i teraźniejszość, i że cnota powinna za wszelką cenę ustalić swoje panowanie. Nie lubił „okrutnej i złej” władzy, która pozbawiona „reguły, zmierza ku uciskowi”. Ale regułą była cnota i pochodziła ona od ludu. Gdy lud słabnie, reguła traci jasność, rośnie ucisk. Lud jest wówczas winien, nie władza, której zasada musi być niewinna. Sprzeczność tak skrajną i tak krwawą może rozwiązać tylko skrajniejsza jeszcze logika i ostateczna zgoda na zasady, w milczeniu i śmierci. Saint-Just przynajmniej pozostał na wysokości tych wymagań. Tu wreszcie miał odnaleźć swą wielkość i to życie niezależne w czasie i przestrzeni, o którym mówił z takim przejęciem.

Od dawna już przeczuwał, że w jego żądaniach zawiera się poświęcenie, całkowite i bez zastrzeżeń, własnej osoby; sam mówił, że ci, których dziełem są rewolucje na świecie, „ci, co czynią dobro”, mogą spać tylko w grobie. Przekonany, że triumf jego zasad, to cnota i szczęście jego ludu u szczytu tych zasad, świadom może tego, że żąda rzeczy niemożliwej, zawczasu zamknął sobie drogę oświadczając publicznie, że zasztyletuje się tego samego dnia, gdy zwątpi w ten lud. Oto zwątpi jednak, skoro nie wierzy w terror nawet. „Rewolucja stała się zimna, wszystkie zasady osłabły; są tylko czerwone czapki, w które ubiera się intryga. Uprawianie terroru przytępiło poczucie zbrodni, jak mocne napoje znieczulają podniebienie”. Nawet cnota „jednoczy się ze zbrodnią w czasach anarchii”. Powiedział, że wszystkie zbrodnie rodzi tyrania, która jest pierwszą zbrodnią, gdy Rewolucja sama zmierzała do tyranii i stawała się zbrodnicza wobec niestrudzonego uporu zbrodni. Nie można więc ograniczyć zbrodni ani frakcji, ani też powściągnąć strasznego ducha rozpusty; trzeba zwątpić w ten lud i ujarzmić go. Ale nie można również rządzić niewinnie. Trzeba więc znosić zło albo mu służyć, zgodzić się, że zasady są pozbawione słuszności albo, że lud i ludzie są winni. Wówczas Saint-Just odwraca tajemniczą i piękną twarz: „Rozstać się z ży-



ciem, w którym trzeba by być współnikiem albo milczącym świadkiem zła, to stracić niewiele". Brutus, który powinien był się zabić, jeśli nie będzie zabijał innych, zaczyna od zabijania innych. Ale innych jest zbyt wielu, nie sposób zabić wszystkich. Trzeba więc umrzeć i wykazać znowu, że bunt, jeśli jest rozwiązły, oscyluje pomiędzy zniszczeniem innych i własną zagładą. To zadanie przynajmniej jest łatwe; wystarczy raz jeszcze być logicznym aż do końca. Broniąc Robespierre'a Saint-Just potwierdza na nowo wielką zasadę swego działania, tę samą, która go skaże: „Nie należę do żadnej frakcji, będę zwalczał wszystkie”. Uznawał więc z góry decyzję woli powszechnej, to znaczy Zgromadzenia. Zgodził się iść na śmierć z miłości do zasad i wbrew wszelkiej realności, skoro o opinii Zgromadzenia mogła zadecydować właśnie wymowa i fanatyzm frakcji. Ale cóż! kiedy zasady słabną, ludzie mają tylko jeden sposób, żeby je ratować, i ratować swoją wiarę, to znaczy umrzeć dla nich. W Paryżu płonącym od lipcowego żaru Saint-Just, odrzucając rzeczywistość i świat wyznaje, że o życiu jego zadecydują zasady. Co powiedziawszy dostrzega jak gdyby inną prawdę i kończy powściągliwym oskarżeniem Billaud-Varennes i Collot d'Herbois. „Pragnę, żeby się usprawiedliwili, żebyśmy się stali mądrzejsi”. Styl i gilotyna na chwilę przestają działać. Ale cnota nie jest mądrością, zbyt wiele w niej pychy. Gilotyna spadnie na tę głowę piękną i zimną jak moralność. Od chwili gdy Zgromadzenie wyda wyrok skazujący, do chwili gdy da głowę pod nóż, Saint-Just milczy. To długie milczenie jest ważniejsze niż sama śmierć. Saint-Just skarżył się, że wokół tronów panuje milczenie; dlatego chciał tyle i tak dobrze mówić. Ale na koniec, gardząc tyranią i zagadką ludu, który nie stosuje się do zasad czystego Rozumu, sam odnajduje milczenie. Jego zasady nie mogą przystać na to, co jest, rzeczy nie są takie, jakie powinny być; zasady są więc same, nieme i niewzruszone. Zdać się na ich wolę, to umrzeć naprawdę, i umrzeć wskutek miłości niemożliwej, która jest przeciwieństwem miłości. Saint-Just umiera, a wraz z nim nadzieja nowej religii.

„Wszystkie kamienie są ociosane na gmach wolności, mówił Saint-Just; z tych samych możecie jej zbudować świątynię i grób”. Zasady *Umowy społecznej* patrono-

wały zbudowaniu grobu, który zamurował Napoleon Bonaparte. Rousseau, któremu nie brakło zdrowego rozsądku, zdawał sobie sprawę, że ustrój z *Umowy społecznej* był odpowiedni jedynie dla bogów. Jego następcy potraktowali go dosłownie i usiłowali zbudować boskość człowieka. Czerwona chorągiew, symbol prawa wojennego, a więc władzy wykonawczej za *ancien régime'u*, staje się symbolem rewolucyjnym 10 sierpnia 1792. Fakt znamieny, który Jaurès komentuje w ten sposób: „To my — lud — jesteśmy prawem... Nie jesteśmy buntownikami. Buntownicy są w Tuileryach”. Ale tak łatwo nie zostaje się bogiem. Nawet dawni bogowie nie umierają od pierwszego ciosu, i rewolucje XIX wieku dokończą dzieła zniszczenia boskiej zasady. Paryż powstaje wówczas, żeby narzucić królowi prawo ludu i nie dopuścić do restauracji władzy z zasady. Ten trup, którego powstańcy 1830 r. wloką przez sale Tuileries i sadowią na tronie, by oddać mu szydercze honory, nie znaczy nic innego. Król w tej epoce może być jeszcze uznawanym pełnomocnikiem, ale jego pełnomocnictwa pochodzą od narodu, jego regułą jest Karta. Nie jest już Majestatem. *Ancien régime* znika wówczas ostatecznie z Francji; po 1848 trzeba jeszcze, żeby nowy ustrój się umocnił i historia XIX wieku, aż do 1914, jest historią restauracji władz ludowych przeciw monarchiom *ancien régime'u*, historią zasady narodowości. Ta zasada triumfuje w 1919, kiedy w Europie znikają wszystkie absolutyzmy *ancien régime'u*<sup>1</sup>: wszędzie najwyższa władza narodu, z prawa i rozumu, zajmuje miejsce króla-suwerena. Wówczas dopiero mogą wyjść na jaw konsekwencje zasad 89 r. My pierwsi możemy jasno zdać sobie z tego sprawę.

Jakobini uznali wieczne zasady moralne za niezłomne w tej mierze nawet, w jakiej przekreślili to, co dotąd podtrzymywało te zasady. Głosiciele Ewangelii, chcieli zbudować braterstwo na abstrakcyjnym prawie Rzymian. Zamiast przykazań boskich wprowadzili prawo, które w ich rozumieniu powinno być uznane przez wszystkich, skoro jest wyrazem woli powszechnej. Prawo znajdowało

---

1. Prócz monarchii hiszpańskiej. Ale znika cesarstwo niemieckie, o którym Wilhelm II mówił, iż jest ono „świadectwem, że my, Hohenzollernowie, otrzymaliśmy koronę z nieba i tylko przed niebem jesteśmy odpowiedzialni”.



swoje uzasadnienie w cnocie naturalnej, która uzasadniała je z kolei. Ale od chwili kiedy zjawia się choć jedna frakcja, rozumowanie się wali i widać, że cnocie trzeba uzasadnień, jeśli nie ma być abstrakcyjna. Tym samym prawnicy mieszczańscy XVIII wieku, miażdżąc swymi zasadami słuszne i żywe zdobycze ludu, przygotowali dwie formy nihilizmu współczesnego: nihilizm indywidualny i nihilizm państwowy.

Prawo może panować tak długo, jak długo jest prawem uniwersalnego Rozumu<sup>1</sup>. Ale to nie zdarza się nigdy i prawo traci uzasadnienie, jeśli człowiek nie jest dobry z natury. Nadchodzi dzień, kiedy ideologia zderza się z psychologią. Wówczas nie ma już uprawnionej władzy. Prawo ewoluuje więc, aż stapia się w jedno z prawodawcą i jego dobrą wolą. Gdzie się wówczas obrócić? Oto prawo bez busoli; traci jasność, staje się coraz bardziej nieokreślone, aż wreszcie przemienia wszystko w zbrodnię. Prawo wciąż panuje, ale nie ma już stałych granic. Saint-Just przewidział tę tyranję w imieniu milczącego ludu. „Przebiegła zbrodnia stanie się rodzajem religii i łajdacy znajdą się w świętej arce”. Ale to jest nieuniknione. Jeśli wielkie zasady nie są ugruntowane, jeśli prawo wyraża tylko tymczasowe rozporządzenie, istnieje jedynie po to, żeby można je było naginać lub narzucać. Sade albo dyktatura, terror indywidualny albo terror państwowy, oba uzasadnione tym samym brakiem uzasadnień, oto jedna z alternatyw XX wieku od chwili, gdy bunt odcina się od swych korzeni i pozbawia się wszelkiej konkretnej moralności.

Ruch buntowniczy, który rodzi się w 1789 nie może jednak na tym się zatrzymać. Bóg nie całkiem umarł dla Jakobinów, podobnie jak dla romantyków. Pozostawiają oni jeszcze Istotę Najwyższą. Rozum jest jeszcze w pewien sposób mediatorem. Zakłada istnienie odwiecznego porządku. Ale Bóg jest przynajmniej odcieleśniony i sprowadzony do teoretycznego bytu zasady moralnej. Burżuazja rządziła przez cały wiek XIX odwołując się do tych abstrakcyjnych zasad. Tyle tylko, że mniej godna niż

---

1. Hegel rozumiał doskonale, że filozofia oświecenia chciała uwolnić człowieka od irracjonalności. Rozum łączy ludzi, których irracjonalność rozdziela.

Saint-Just, znajdowała w nich dla siebie alibi, przy każdej okazji postępując wbrew nim. Dzięki swemu zapsuciu i zniechęcającej hipokryzji, przyczyniła się do ostatecznej dyskredytacji zasad, na które się powoływała. Jej wina pod tym względem jest bezmierna. Od chwili kiedy wieczne zasady zostaną podane w wątpliwość wraz z cnotą formalną, kiedy wszelka wartość zostanie zdyskredytowana, rozum zacznie działać powołując się jedynie na swoje sukcesy. Zechce rządzić negując wszystko co było, afirmując wszystko co będzie. Stanie się zdobywczy. Komunizm rosyjski, gwałtownie krytykując wszelką cnotę formalną, dokończy dzieła buntu rozpoczętego w XIX wieku: zaprzeczy każdej wyższej zasadzie. Po królobójcach XIX wieku przyjdą bogobójcy XX w., którzy osiągną kres zbuntowanej logiki i zechcą z ziemi uczynić królestwo, gdzie człowiek będzie bogiem. Zaczyna się panowanie historii i człowiek, utożsamiając się jedynie ze swoją historią, niewierny swemu prawdziwemu buntowi, poświęci się odtąd nihilistycznym rewolucjom XX w.; te rewolucje negując wszelką moralność, szukają rozpaczliwie jedności rodzaju ludzkiego, do której zmierzają poprzez wyczerpujące zbrodnie i wojny. Po rewolucji jakobińskiej usiłującej wprowadzić religię cnoty, ażeby w ten sposób zbudować jedność, nadejdą cyniczne rewolucje, które, czy są rewolucjami z prawa czy z lewa, będą usiłowały zdobyć jedność świata i stworzyć wreszcie religię człowieka. Wszystko, co było boskie, zostanie teraz oddane Cezarowi.



## BOGOBÓJCY

Sprawiedliwość, rozum, prawda, błyszczały jeszcze na jakobińskim niebie; te stałe gwiazdy mogły przynajmniej służyć za punkty wyjścia. Myśl niemiecka w XIX wieku, a zwłaszcza myśl Hegla, chciała kontynuować dzieło Rewolucji Francuskiej<sup>1</sup> usuwając przyczyny jej klęski. Hegel sądził, że Terror zawiera się już z góry w abstrakcyjności jakobińskich zasad. Według niego wolność absolutna i abstrakcyjna musi prowadzić do terroru; panowaniu abstrakcyjnego prawa towarzyszy panowanie przemocy. Hegel zwraca na przykład uwagę, że okres pomiędzy rządami Augusta i Aleksandra Severusa (235 po Chr.) jest okresem największego rozkwitu nauki prawa, ale również najbardziej nieubłaganej tyranii. Żeby przewyciężyć tę sprzeczność, trzeba więc zmierzać do powstania konkretnego społeczeństwa ożywionego zasadą, która nie byłaby formalna, i gdzie wolność byłaby w zgodzie z koniecznością. Na miejsce uniwersalnego, lecz abstrakcyjnego rozumu Saint-Justa i Rousseau, myśl niemiecka wprowadza więc pojęcie mniej sztuczne, ale równie dwuznaczne, uniwersalność konkretną. Rozum unosił się dotychczas nad zjawiskami, które odwoływały się do niego. Oto zostaje włączony w bieg zdarzeń historycznych, które oświetla, gdy one nadają mu kształt cielesny.

Można powiedzieć z całą pewnością, że Hegel zracjonalizował nawet irracjonalność. Ale sprawił zarazem, że rozum ogarnęło bezrozumne szaleństwo; jego dziełem

---

1. I Reformacji, „Rewolucji Niemców” według Hegla.

bowiem jest brak miary, którego rezultaty mamy przed oczami. Myśl epoki, którą charakteryzowała stałość, została wprawiona w niepohamowany ruch. Prawda i sprawiedliwość wcieliły się nagle w stawanie się świata. Ale nadając im ciągle przyśpieszenie, ideologia niemiecka nie odróżniała ich bytu od ich ruchu i orzekała, że ten byt skończy się z końcem stawania się historycznego, jeśli taki koniec nastąpi. Te wartości przestały być punktami wyjścia, żeby stać się celami. Jeśli idzie o środki osiągnięcia tych celów, to znaczy o życie i historię, żadna odwieczna wartość nie mogła być im przewodnikiem. Przeciwnie, wielka część heglowskiego wywodu sprowadza się do wykazania, że świadomość moralna, banalnie posłuszna sprawiedliwości i prawdzie, jakby te wartości istniały poza światem, uniemożliwia właśnie pojawienie się tych wartości. Reguła działania stała się samym działaniem, które przebiega w ciemnościach w oczekiwaniu końcowej iluminacji. Rozum, zaanektowany przez ten romantyzm, stał się już tylko nieustępliwą namiętnością.

Cele nie zmieniły się, wzrosła tylko ambicja; myśl stała się dynamiczna, rozum teraz, to stawanie się i podbój. Działanie jest jedynie rachunkiem w służbie rezultatów, nie zasad. W konsekwencji, stapia się z ciągłym ruchem. Podobnie było z wszystkimi dyscyplinami, które w XIX wieku odeszły od stałości i klasyfikacji typowych dla myśli XVIII wieku. Jak Darwin zastąpił Linneusza, tak filozofowie nieustającej dialektyki przyszli na miejsce harmonijnych i jałowych budowniczych rozumu. Od tego momentu datuje się idea (wroga wszelkiej myśli antycznej, którą częściowo można odnaleźć jeszcze w rewolucyjnej myśli francuskiej), że natura ludzka nie jest dana człowiekowi raz na zawsze, że człowiek nie jest istotą skończoną, ale przygodą, której w pewnym stopniu może być twórcą. Napoleon i Hegel, filozof napoleoński, rozpoczną czasy skuteczności. Przed Napoleonem ludzie odkryli przestrzeń i wszechświat; po nim czas świata i przyszłość. Duch buntu ulegnie gruntownym przemianom.

W każdym razie jest rzeczą osobliwą, że na tym nowym etapie buntu trafiamy na dzieło Hegla. W pewnym sensie całe jego dzieło wyraża lęk przed rozdwojeniem: Hegel chciał być duchem pojednania. Ale to tylko jedna strona systemu, który dzięki swej metodzie jest najbardziej



dwuznaczny w literaturze filozoficznej. W tej mierze w jakiej to, co realne, jest dla niego racjonalne, system ten usprawiedliwia każdy zamach ideologii na rzeczywistość. To, co nazwano panlogizmem Hegla, jest usprawiedliwieniem stanu rzeczy. Ale jego pantragizm pochwała również zniszczenie samo w sobie. Wszystko jedna się bezwzględnie w dialektyce i nie ma takiej skrajności, na którą odpowiedzią nie byłaby inna skrajność; jak każda wielka myśl, dzieło Hegla zawiera elementy, którymi można je korygować. Ale rzadko się zdarza, żeby w lekturze filozofów uczestniczyła jedynie inteligencja; często w grę wchodzi również serce i jego namiętności, a one nie szukają pojednań.

Tak czy inaczej, Hegel stał się dla rewolucjonistów XX wieku arsenałem, który dostarczył im broni do ostatecznego zniszczenia formalnych zasad cnoty. Zachowali jego wizję historii pozbawionej transcendencji, streszczającej się w ciągłym sporze i walce pomiędzy różnymi wołami potęgi. Ruch rewolucyjny naszych czasów jest w swym aspekcie krytycznym przede wszystkim gwałtownym oskarżeniem hipokryzji formalnej, która patronuje społeczeństwu burżuazyjnemu. Uroszczeniem, częściowo uzasadnionym, komunizmu współczesnego, podobnie jak uroszczeniem, bardziej błahym, faszyzmu, jest ukazywanie mistyfikacji, która doprowadziła do rozkładu demokrację burżuazyjnego typu, jej zaşady i cnoty. Przed 1789 transcendencja boska była usprawiedliwieniem samowoli królewskiej. Po Rewolucji Francuskiej, wyższość zasad formalnych, rozumu czy sprawiedliwości, służy do usprawiedliwienia dominacji, która nie jest ani sprawiedliwa ani rozumna. Ta transcendencja jest więc maską, którą należy zerwać. Bóg umarł, ale jak to przewidział Stirner, trzeba zniszczyć moralność zasad, w których pozostało jeszcze wspomnienie Boga. Nienawiść do cnoty formalnej, zdegradowanego świadka boskości, fałszywego świadka w służbie sprawiedliwości, pozostała jednym z motorów historii dzisiejszej. Nic nie jest czyste, ten krzyk wstrząsa wiekiem. To, co nieczyste, a więc historia, stanie się regułą, i pusta ziemia zostanie wydana nagiej sile, która zdecyduje o boskości człowieka. Wówczas wstępuje się w gwałt i kłamstwo, tak jak wstępuje się do klasztoru, i w sposób równie patetyczny.

Ale pierwszą fundamentalną krytykę czystego sumienia, oskarżenie pięknoduchostwa i nieskutecznych postaw, zawdzięczamy Heglowi, dla którego ideologia prawdy, piękna i dobra jest religią tych, co nie mają religii. Gdy istnienie frakcji zdumiewa Saint-Justa, jest wykroczeniem przeciw idealnemu porządkowi, który Saint-Just utwierdza, Hegel nie tylko nie jest zdumiony, ale przeciwnie: zapewnia, że frakcja istnieje od kiedy istnieje duch. Wszyscy są cnotliwi dla Jakobina. Ruch, który wychodzi od Hegla i który dziś triumfuje, zakłada natomiast, że nikt nie jest cnotliwy, ale wszyscy będą. Na początku wszystko jest idyllą wedle Saint-Justa, wszystko tragedią wedle Hegla. Ale przy końcu wychodzi to na jedno. Trzeba zniszczyć tych, którzy niszczą idyllę albo zniszczyć, żeby stworzyć idyllę. Gwałt osłania wszystko w obu przypadkach. Przewyciężenie Terroru u Hegla prowadzi jedynie do rozszerzenia Terroru.

To jeszcze nie wszystko. Na pozór świat dzisiejszy może być jedynie światem panów i niewolników, ponieważ ideologie współczesne, które przekształcają oblicze świata, nauczyły się od Hegla uważać historię za funkcję dialektyki panowania i niewoli. Jeśli pod pustym niebem, w pierwszy poranek świata, jest tylko pan i niewolnik, jeśli nawet związek pomiędzy bogiem i ludźmi jest związkiem pana i niewolnika, na świecie nie może istnieć inne prawo jak prawo siły. Dotychczas tylko bóstwo albo zasada znajdująca się nad panem i niewolnikiem, mogły interweniować i sprawić, że historia ludzi nie jest jedynie historią ich zwycięstw i klęsk. Wysilek Hegla, a potem heglistów, polegał na tym, żeby niszczyć wciąż bardziej wszelką transcendencję i wszelką nostalgię za transcendencją. Chociaż ten problem zajmuje nieskończenie bardziej Hegla niż heglistów lewicy, którzy w końcu odnieśli nad nim zwycięstwo, jeśli idzie o dialektykę pana i niewolnika, Hegel usprawiedliwia ducha potęgi w XX wieku. Zwycięzca ma zawsze rację, oto jedna z nauk największego systemu niemieckiego XIX wieku. Oczywiście, zdumiewająca budowla heglowska zawiera elementy, które pozwalają temu zaprzeczyć. Ale ideologia XX wieku nie pozostaje w związku z tym, co niewłaściwie nazwano idealizmem mistrza z Jeny. Tego Hegla, który pojawia się w komunizmie rosyjskim, kolejno kształtują Da-



vid Strauss, Bruno Bauer, Feuerbach, Marks i cała lewica heglowska. Tylko Hegel nas tu interesuje, ponieważ on jeden zaważył na historii naszych czasów. Jeśli panowie na Dachau i Karagandzie<sup>1</sup> znaleźli alibi w Nietzschem i Heglu, nie przekreśla to całej ich filozofii, pozwala jednak podejrzewać, że pewien aspekt ich myśli czy logiki, mógł prowadzić do tych straszliwych ostateczności.

Nihilizm nietzscheański jest metodyczny. *Fenomenologia Ducha* ma również charakter pedagogiczny. Na przełomie dwóch wieków opisuje edukację świadomości idącej etapami ku absolutnej prawdzie. To *Emil* metafizyczny<sup>2</sup>. Każdy etap jest błędem, zresztą towarzyszą mu sankcje historyczne niemal zawsze fatalne, bądź dla świadomości, bądź dla cywilizacji, w której świadomość się odbija. Hegel usiłuje wykazać, że te bolesne etapy są konieczne. *Fenomenologia*, w jednym ze swych aspektów, jest rozmyślaniami o rozpacz i śmierci. Tyle tylko, że ta rozpacz chce być metodyczna, skoro u kresu historii ma przemienić się w zadowolenie i mądrość absolutną. Błędem tej pedagogiki jest jednak założenie, że uczniowie będą ludźmi wyższego rzędu; została też potraktowana dosłownie, gdy poprzez słowo chciała oznajmić jedynie ducha. Podobnie rzecz ma się ze sławną analizą panowania i niewoli<sup>3</sup>.

---

1. Którym nie zbywało na wzorach mniej filozoficznych: jak policja pruska, napoleońska, carska, albo angielskie obozy w Afryce Południowej.

2. Zestawienie Hegla i Rousseau ma swój sens. *Los Fenomenologii* był podobny w konsekwencjach do losu *Umowy społecznej*. Uformowała myśl polityczną swego czasu. Teorię woli powszechnej Rousseau można odnaleźć zresztą w systemie heglowskim.

3. Dalej następuje schematyczny wykład dialektyki pan-niewolnik. Interesują nas tu tylko konsekwencje tej analizy. Dlatego nowy wykład, ukazujący pewne tendencje raczej niż inne, wydał nam się konieczny; wykluczał on jednocześnie wykład krytyczny. Jednakże nie trudno zauważyć, że jeśli rozumowanie, dzięki kilku chwytom, obroni się w płaszczyźnie logiki, nie może pretendować do prawdziwej fenomenologii, skoro wychodzi od całkowicie arbitralnej psychologii. Pożyteczność i skuteczność krytyki dokonanej przez Kierkegaarda polega na tym, że często opiera się ona na psychologii. Co zresztą nie umniejsza w niczym niektórym godnym podziwu analiz Hegla.

Zwierzę, wedle Hegla, posiada bezpośrednią świadomość świata zewnętrznego, poczucie siebie, ale nie świadomość siebie, która wyróżnia człowieka. Człowiek rodzi się naprawdę dopiero od chwili, kiedy zdobywa świadomość siebie jako osobnik obdarzony poznaniem. Jest więc głównie świadomością siebie. Świadomość siebie, żeby się utwierdzić, powinna odróżniać się od tego, co nią nie jest. Człowiek jest istotą, która, żeby utwierdzić swój byt i swoją odrębność, przeczy. To, co odróżnia świadomość siebie od świata naturalnego, nie jest zwykłą kontemplacją, w której utożsamia się ona ze światem zewnętrznym i o sobie zapomina, lecz pragnieniem, jakiego może doznawać wobec świata. To pragnienie przywraca świadomość jej samej ukazując jej jednocześnie świat zewnętrzny jako różny. W jej pragnieniu świat zewnętrzny jest tym, czego ona nie ma, i co jest, ale co ona chce mieć, żeby istnieć, i czym on już nie będzie. Świadomość siebie jest więc koniecznym pragnieniem. Ale żeby istnieć, musi być zaspokojona; może zaś być zaspokojona jedynie czyniąc zadość swemu pragnieniu. Działa więc tak, żeby się zaspokoić i czyniąc to neguje, niszczy to, czym się zaspakaja. Jest negacją. Działać, to niszczyć, żeby narodziła się duchowa realność świadomości. Ale zniszczyć rzecz bez świadomości, mięso w akcie jedzenia na przykład, to robi także i zwierzę. Spożywać, to jeszcze nie znaczy być świadomym. Trzeba, aby pragnienie świadomości skierowywało się ku czemuś, co byłoby czym innym niż natura bez świadomości. Jedyne, co odróżnia się od tej natury, to właśnie świadomość siebie. A zatem pragnienie winno odnosić się do innego pragnienia, świadomość siebie zaspakajając się w innej świadomości siebie. Mówiąc zwykłym językiem, człowiek nie jest uznany jako człowiek i nie uznaje siebie, jak długo ogranicza się do bytu zwierzęcego. Musi być uznany przez innych ludzi. Każda świadomość jest w swej zasadzie pragnieniem, żeby jako taką uznała ją i powitała inna świadomość. Kreują nas inni. Jedyne społeczeństwo daje nam wartość ludzką, wyższą od wartości zwierzęcej.

Skoro najwyższą wartością dla zwierzęcia jest zachowanie życia, świadomość powinna wznieść się ponad ten instynkt, żeby osiągnąć wartość ludzką. Powinna być zdolna do postawienia swego życia na kartę. Żeby



zostać uznanym przez inną świadomość, człowiek musi być gotów zaryzykować swoje życie i musi zgodzić się na szansę śmierci. Tak więc podstawowe stosunki ludzkie sprowadzają się do prestiżu, są nieustanną walką, którą płaci się śmiercią, żeby jeden człowiek został uznany przez innego.

Hegel twierdzi — jest to pierwszy etap jego dialektyki — że skoro śmierć dotyczy i człowieka i zwierzęcia, pierwszy odróżnia się od drugiego zgadzając się na śmierć, a nawet jej chcąc. W tej pierwotnej walce o uznanie, człowiek jest więc utożsamiony z gwałtowną śmiercią. „Umrzyj i stań się”, Hegel sięga po tę tradycyjną dewizę. Ale zamiast „stań się tym, czym jesteś”, mamy „stań się tym, czym nie jesteś jeszcze”. To prymitywne i szalone pragnienie uznania, które łączy się z wolą istnienia, zadowoli jedynie uznanie poszerzane coraz bardziej, aż stanie się uznaniem wszystkich. Skoro każdy chce być uznany przez wszystkich, walka o życie skończy się dopiero wraz z uznaniem wszystkich przez wszystkich, co będzie końcem historii. Istota, która chce osiągnąć heglowską świadomość, rodzi się w ciężko zdobytej sławie kolektywnej aprobaty. Warto zauważyć, że jeśli idzie o myśl, którą będą się inspirować rewolucje, dobro najwyższe nie łączy się realnie z bytem, ale z pozorem absolutnym. W każdym razie cała historia ludzkości jest długą i śmiertelną walką, która ma na celu prestiż powszechny i absolutną potęgę. Historia sama w sobie jest imperialistyczna. Odeszliśmy daleko od dobrego dzikusa z XVIII wieku i *Umowy społecznej*. We wrzawie i wściekłości dziejów każda świadomość, żeby istnieć, chce odtąd śmierci innej świadomości. Ta nieubłagana tragedia jest ponadto absurdalna, skoro w przypadku zniweczenia jednej świadomości, świadomość zwycięska nie jest znów tak bardzo uznana, nie może bowiem być uznana przez to, co już nie istnieje. Filozofia pozoru osiąga tu swój kres.

Żadna rzeczywistość ludzka nie narodziłaby się tedy, gdyby dzięki dyspozycji, którą można uznać za szczęśliwą dla systemu Hegla, od samego początku nie było dwóch rodzajów świadomości: jedna z nich nie ma odwagi wyrzec się życia i zgadza się uznać inną, nie będąc przez nią uznana. Słowem, zgadza się, by uważano ją za rzecz. Ta świadomość, która dla zachowania zwierzęcego

życia wyrzeka się życia niezależnego, jest świadomością niewolnika. Ta, która została uznana, osiąga niezależność, jest świadomością pana. Różnica między nimi staje się widoma, gdy ścierają się ze sobą i jedna ustępuje pola drugiej. W tym stadium nie ma już dylematu: być wolnym lub umrzeć, ale: zabić lub ujarzmić. Ten dylemat znajdzie oddźwięk w historii, choć jego absurdalność dziś jeszcze się nie umniejszała.

Wolność pana jest całkowita, przede wszystkim wobec niewolnika, skoro niewolnik uznaje go całkowicie, a po drugie wobec świata natury, skoro niewolnik, dzięki swej pracy przemienia go w przedmiot użytkowania, z którego pan będzie korzystał w nieustannej afirmacji siebie samego. Jednakże ta autonomia nie jest absolutna. Pan, na swoje nieszczęście, jest uznany w swej autonomii przez świadomość, której sam nie uznaje za autonomiczną. Nie może więc być zadowolony i jego autonomia jest tylko negatywna. Panowanie to ślepy zaulek. Ponieważ nie może również wyrzec się panowania i z powrotem zostać niewolnikiem, wiecznym losem panów jest życie bez zadowolenia lub nagła śmierć. Pan w historii służy tylko do tego, by budzić niewolniczą świadomość, jedyną, jaka tworzy właśnie historię. Niewolnik bowiem nie jest przywiązany do swego losu, chce go zmienić. W przeciwieństwie do pana może więc się edukować; to, co nazywa się historią, jest tylko ciągiem jego długich wysiłków, których celem jest osiągnięcie rzeczywistej wolności. Już przez pracę, przez przemianę świata naturalnego w świat techniczny, wyzwala się od tej natury, która stanowiła zasadę jego niewolnictwa, skoro nie umiał wznieść się ponad nią zgadzając się na śmierć<sup>1</sup>. Dopiero lęk śmierci, którego w pohańbieniu doznaje wszelka istota, wznosi niewolnika do poziomu zbiorowości ludzkiej. Wie już, że ta zbiorowość istnieje; pozostaje mu tylko jej podbój w długim ciągu walk przeciw naturze i przeciw panom. Historia utożsamia się więc z historią pracy i buntu. Nic zatem dziwnego, że ta dialektyka posłużyła marksiz-

---

1. Prawdę mówiąc, kryje się tu głęboka dwuznaczność, ponieważ nie chodzi o tę samą naturę. Czy nadejście świata technicznego znosi śmierć lub lęk śmierci w świecie naturalnym? Oto prawdziwy problem, który Hegel pozostawia nierozstrzygnięty.



mowi-leninizmowi do uformowania współczesnego ideału żołnierza-robotnika.

Pozostawimy na boku opis świadomości niewolniczej (stoicyzm, sceptycyzm, świadomość nieszczęśliwa), który znajdujemy następnie w *Fenomenologii*. Ale nie podobna pominąć, jeśli idzie o konsekwencje, innego aspektu tej dialektyki, mianowicie upodobnienia stosunku pan-niewolnik do dawnego bóg-człowiek. Pewien komentator Hegla<sup>1</sup> zauważa, że gdyby pan istniał naprawdę, byłby bogiem. Sam Hegel nazywa Pana świata bogiem rzeczywistym. Opisując świadomość nieszczęśliwą wykazuje jak chrześcijański niewolnik, który chce negować to, co go uciska, szuka ucieczki w innym świecie i w konsekwencji zdobywa nowego pana w osobie Boga. Zresztą Hegel utożsamia najwyższego pana ze śmiercią absolutną. Walka zawiązuje się znów, na wyższym szczeblu, pomiędzy ujarzmionym człowiekiem i okrutnym bogiem Abrahama. Problem wynikający z nowego rozdarcia: bóg ogólny i osoba, rozwiąże Chrystus, który połączy ogólne i jednostkowe. Ale Chrystus należy w pewnym sensie do zmysłowego świata. Można go było widzieć, żył i umarł. Jest więc tylko etapem na drodze ku temu, co ogólne; on również musi być zaprzeczony dialektycznie. Trzeba go tylko uznać za człowieka-boga, żeby uzyskać wyższą syntezę. Przeskakując szczeble pośrednie wystarczy powiedzieć, że dopełnieniem ostatecznym tej syntezy, wpiery ucieleśnionej w Kościele i Rozumie, będzie Państwo absolutne, zbudowane przez żołnierzy-robotników, gdzie duch świata odzwierciedli się wreszcie w sobie samym, dzięki uznaniu wzajemnemu każdego przez wszystkich i powszechnemu pojednaniu wszystkiego, co istnieje pod słońcem. W owej chwili, „kiedy zetkną się oczy ducha i oczy ciała” każda świadomość będzie tylko lustrem odbijającym inne lustro, sama odzwierciedlana w nieskończoność w odbijających się obrazach. Państwo ludzi zetknie się z państwem Boga; historia powszechna, trybunał świata, wyda swój wyrok, w którym dobro i zło będą uzasadnione. Państwo będzie losem i aprobatą wszelkiej rzeczywistości ogłoszonej w „duchowym dniu Obecności”.

1. Jean Hyppolite. *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit*, str. 168.

Powyższe streszcza główne idee, które wbrew, albo z powodu skrajnej abstrakcyjności wykładu, skierowały ducha rewolucyjnego w różne, z pozoru, strony; te kierunki musimy teraz odnaleźć w ideologii naszych czasów. Amoralizm, materializm naukowy i ateizm, zastępując definitywnie antyteizm dawnych buntów, pod paradoksalnym wpływem Hegla połączyły się z ruchem rewolucyjnym, który przed nim nie odcinał się nigdy naprawdę od swych początków moralnych, ewangelicznych i idealistycznych. Te tendencje, zbyt odległe, żeby mogły przynależeć do Hegla, znalazły swe źródło w dwuznaczności jego myśli i w jego krytyce transcendencji. Hegel niszczy ostatecznie wszelką transcendencję, a zwłaszcza wyższość zasad; oto jego niezaprzeczone oryginalność. W stawaniu się świata wskrzesza bezwątpienia imanencję ducha. Ale ta imanencja nie jest stała, nie ma nic wspólnego z dawnym panteizmem. Duch jest i nie jest w świecie; powstaje w nim i w nim będzie. Wartość jest więc przeniesiona na koniec historii. Przedtem nie ma żadnego kryterium, które pozwoliłoby zbudować sąd wartościujący. Trzeba działać i żyć w relacji do przyszłości. Wszelka moralność staje się tymczasowa. Wiek XIX i XX są tymi wiekami, które w swym najgłębszym dążeniu usiłowały żyć bez transcendencji.

Pewien komentator <sup>1</sup> z lewicy heglowskiej co prawda, ale pod tym względem właśnie ortodoksyjny, zwraca uwagę na wrogi stosunek Hegla do moralistów i zaznacza, że jego jedyny aksjomat, to żyć zgodnie z obyczajami i zwyczajami swego narodu. Maksyma konformizmu społecznego, którego Hegel dał rzeczywiście najbardziej cyniczne dowody. Kożew dodaje wszakże, że ten konformizm jest słuszny wówczas jedynie, gdy obyczaje narodu odpowiadają duchowi czasu, to znaczy, gdy są solidne i opierają się krytykom i atakom rewolucyjnym. Ale kto orzeknie o tej solidności, kto oceni słuszność? Od stu lat ustrój kapitalistyczny na Zachodzie opiera się najostrejszym atakom. Czy dlatego należy uważać go za słuszny? I na odwrót, czy ci, co byli wierni republice weimarskiej, powinni byli jej się sprzeniewierzyć i pójść w 1933 za Hitlerem, ponieważ Hitler zgniółł tę republikę? Czy na-

---

1. Aleksander Kożew.



leżało zdradzić republikę hiszpańską w tej samej chwili kiedy zatriumfował ustrój generała Franco? Są to konkluzje, które tradycyjna myśl reakcyjna usprawiedliwiłaby w swoim własnym zakresie. Nowość, nieobliczalna w konsekwencjach polega na tym, że przyswoiła je sobie myśl rewolucyjna. Przekreślenie wszelkiej wartości moralnej i zasad, i zastąpienie ich przez fakt, tymczasowego, ale rzeczywistego króla, mogło doprowadzić jedynie, jak to widzieliśmy, do cynizmu politycznego czy to w przypadku indywidualnym, czy, co poważniejsze, jeśli idzie o Państwo. Ruchy polityczne czy ideologiczne, inspirowane przez Hegla, łączą się w jawnym wyrzeczeniu się cnoty.

W istocie, Hegel nie mógł przeszkodzić, żeby ci, co w Europie rozdarłej niesprawiedliwością czytali go z lekkiem, bynajmniej nie metodycznym, nie poczuli, że żyją w świecie, gdzie nie ma niewinności i zasad, w tym świecie właśnie, o którym Hegel mówi, iż sam w sobie jest grzechem, skoro jest oddzielony od Ducha. Hegel rozgrzesza u końca historii. Do tego czasu jednak wszelkie działanie ludzkie będzie winą. „Niewinna jest tylko nieobecność działania, byt kamienia, nawet nie byt dziecka”. Niewinność kamieni jest więc nam obca. Bez niewinności nie ma żadnych związków, żadnej racji. Bez racji naga siła, pan i niewolnik, zanim rozum kiedyś zapanuje. W świecie panów i niewolników cierpienie jest samotne, radość nie ma korzeni, a jedno i drugie jest niezaspokojone. Jak tedy żyć; jak to znieść; skoro przyjaźń pojawi się z końcem dziejów? Jedyne wyjście to stworzyć regułę z bronią w ręku. „Zabić albo ujarzmić”; ci, co czytali Hegla ogarnięci tylko straszną pasją, wzięli od niego w gruncie rzeczy jedynie pierwszy człon dylematu. Czerpali z niego filozofię pogardy i rozpacz, uważając się tylko i jedynie za niewolników, śmiercią związanych z władcą absolutnym, batem z panami tej ziemi. Ta filozofia rozprawiająca o nieczystym sumieniu nauczyła ich tylko, że niewolnik jest niewolnikiem z własnej zgody i wyzwolenie kryje się w sprzeczności graniczącej ze śmiercią. Odpowiadając na to wezwanie, najbardziej dumni spośród nich utożsamili się całkowicie z tym sprzeciwem i wydali się śmierci. Skoro mówi się zresztą, że negacja sama w sobie jest aktem pozytywnym, usprawiedliwia się z góry wszelkie rodzaje negacji i zapowiada Baku-

nina i Nieczajewa: „Naszym powołaniem jest burzyć, a nie budować”. Nihilista dla Hegla był tylko sceptykiem, który nie ma innego wyjścia prócz sprzeczności albo samobójstwa filozoficznego. Ale sam zrodził inny rodzaj nihilistów, którzy z nudy czyniąc zasadę działania, utożsamiają własne samobójstwo z zabójstwem filozoficznym<sup>1</sup>. Stąd wywodzą się terroryści, którzy orzekli, że należy zabijać i umierać, żeby istnieć, skoro człowiek i historia mogą powstać tylko dzięki poświęceniu i zabójstwu. Ta wielka myśl, że wszelki idealizm jest próżny, jeśli nie płaci się zań ryzykiem życia, doprowadzili do ostatecznych konsekwencji młodzi ludzie, którzy nie nauczali z wysokości katedr uniwersyteckich, żeby umrzeć potem we własnym łóżku, lecz w huku bomb szli na szubienice. Toteż swymi błędami korygowali nawet mistrza i wykazywali, wbrew niemu, że istnieje arystokratyzm wyższy nad ohydny arystokratyzm powodzenia, zachwalany przez Hegla: arystokratyzm poświęcenia.

Inni spadkobiercy, którzy czytać będą Hegla bardziej serio, wybiorą drugi człon dylematu i orzekną, że niewolnik wyzwoli się, innych z kolei ujarzmiając. Doktryny postheglowskie, zapominając o mistycznym aspekcie pewnych tendencji mistrza, doprowadziły tych spadkobierców do absolutnego ateizmu i naukowego materializmu. Ale ta ewolucja jest nie do pomyślenia, jeśli nie zniknie całkowicie wszelka transcendentna zasada wyjaśniająca i nie zostanie obalony ideał jakobiński. Bezwątpienia, imanencja nie jest ateizmem. Ale imanencja w ruchu jest, jeśli można tak powiedzieć, ateizmem tymczasowym<sup>2</sup>. Nieokreśloną twarz Boga, która u Hegla odbija się jeszcze w duchu świata, nie trudno będzie zatrzeć. Z dwuznacznej formuły Hegla „Bóg bez człowieka nie jest czymś więcej niż człowiek bez Boga”, jego następcy wyciągną decydujące wnioski. David Strauss

---

1. Ten nihilizm, wbrew pozorom, jest wciąż jeszcze nihilizmem w sensie nietzscheańskim, w tej mierze w jakiej spotwarza życie terażniejsze w imię dalszego ciągu życia historycznego, w które usiłuje się wierzyć.

2. Krytyka Kierkegaarda jest w każdym razie słuszna. Oprzeć boskość na historii to tyle, co w paradoksalny sposób oprzeć wartość absolutną na poznaniu aproksymatywnym. „Wieczne historycznie” jest terminem sprzecznym w sobie samym.



w swoim Życiu Jezusa przekreśla teorię uważającą Chrystusa za Boga-człowieka. Bruno Bauer (*Krytyka historii ewangelicznej*) buduje coś na kształt chrystianizmu materialistycznego, kładąc nacisk na człowieczeństwie Jezusa. Feuerbach wreszcie (którego Marks uważał za wielki umysł, siebie samego zaś za krytycznego ucznia Feuerbacha) w *Istocie chrystianizmu* zastąpi wszelką teologię religią człowieka i gatunku, która ukształtowała w znacznym stopniu inteligencję współczesną. Feuerbach stara się dowieść, że rozróżnienie pomiędzy tym, co ludzkie i tym, co boskie, jest iluzoryczne, i jest jedynie rozróżnieniem pomiędzy esencją człowieczeństwa, to znaczy naturą ludzką, a jednostką. „Tajemnica Boga to tylko tajemnica miłości człowieka do siebie samego”. Nowe i osobliwe proroctwo dochodzi do głosu: „Indywidualność zajęła miejsce wiary, rozum zastąpił Biblię, polityka religię i Kościół, ziemia — niebo, praca — modlitwę, nędza — piekło, człowiek — Chrystusa”. Jest więc jedno tylko piekło i to piekło jest na tym świecie: przeciw niemu trzeba walczyć. Polityka jest religią, chrystianizm transcendentny, chrystianizm życia przyszłego, umacnia panów ziemi zapierając się niewolnika i rodzi jeszcze jednego pana w głębi niebios. Dlatego ateizm i duch rewolucyjny to tylko dwa oblicza tego samego ruchu wyzwolenieckiego. Oto odpowiedź na wciąż stawiane pytanie: dlaczego duch rewolucyjny utożsamiał się raczej z materializmem niż z idealizmem? Ponieważ ujął Boga, podporządkować go, to tyle, co zniszczyć transcendencję, która wspiera dawnych panów, i przygotowywać, wraz z nadejściem nowych, czasy człowieka-króla. Kiedy nędza się skończy, kiedy sprzeczności historyczne zostaną rozwiązane, „Prawdziwym bogiem, bogiem ludzkim, będzie Państwo”. *Homo homini lupus* staje się więc *homo homini deus*. Ta myśl jest u podstaw świata współczesnego. Feuerbach to narodziny straszliwego optymizmu, który działa dziś jeszcze; wydaje się, że jest on na przeciwnym krańcu nihilistycznej rozpacz. Ale to tylko pozór. Trzeba znać ostateczne wnioski Feuerbacha z jego *Teogonii*, żeby dostrzec głęboko nihilistyczne źródło tych rozpalających myśli. Feuerbach twierdził bowiem, wbrew Heglowi, że człowiek jest tylko tym, co zjada, i tak ujął swoją myśl i przyszłość: „Prawdziwa filozofia jest ne-

gacją filozofii. Religią moją jest, że nie mam żadnej religii. Filozofią moją jest, że nie mam żadnej filozofii”.

Cynizm, apoteoza historii i materii, terror indywidualny albo zbrodnia dokonana przez Państwo — oto nie mające miary następstwa, jakie narodzą się wtedy, zbrojne w dwuznaczną koncepcję świata, która historii jedynie pozostawia troskę o budowanie wartości i prawdy. Jeśli niczego nie można zrozumieć jasno zanim u końca dziejów nie pojawi się prawda, wszelki czyn jest samowolą, rządzi siłą. „Jeśli rzeczywistość jest niezrozumiała, wołał Hegel, musimy wymyśleć pojęcia niezrozumiałe”. W istocie, pojęcie, którego nie można zrozumieć, musi być wymyślone, podobnie jak błąd. Ale żeby to pojęcie zostało uznane, nie sposób liczyć na przekonywanie, które należy do porządku prawdy, w końcu musi być ono narzucone. Postawa Hegla sprowadza się do oświadczenia: „Prawdą jest to, co zdaje się nam wszakże błędem, ale co jest prawdziwe dlatego właśnie, że bywa błędem. Co do dowodu, to da go u swego kresu historia, nie ja”. Takie uproszczenie prowadzi do dwóch stanowisk: zawieszenia wszelkiej afirmacji aż do przeprowadzenia dowodu, albo do afirmacji wszystkiego, co w historii ma szansę powodzenia, w pierwszym rządzie siły. W obu wypadkach — nihilizm. W każdym razie nie sposób zrozumieć myśli rewolucyjnej XX wieku, jeśli zlekceważy się fakt, że nieszczęśliwym trafem inspirowała się ona w znacznej mierze filozofią konformizmu i oportunistów. Dzięki przewrotnościom tej myśli prawdziwy bunt nie wchodzi tu w grę.

Zresztą uzasadnienie tego uroszczenia Hegla sprawia, że intelektualnie staje się ono na zawsze podejrzanę. Hegel mniemał, że historia skończyła się w 1807, dzięki Napoleonowi i jemu samemu, że afirmacja jest możliwa, a nihilizm zwyciężony. *Fenomenologia*, Biblia, która mogłaby prorokować tylko przeszłość, kładła kres dziejom. W 1807 wszystkie grzechy zostały przebaczone, a dzieje skończone. Ale historia trwała nadal. Inne grzechy krzyczą w twarz świata i ukazują w pełnym świetle zgorzenie dawnych zbrodni, od których rozgrzeszył na zawsze filozof niemiecki. Apoteoza Hegla, dokonana przez niego samego, po apoteozie Napoleona, wolnego od winy, ponieważ udało mu się ustabilizować historię, trwała tylko



siedem lat. Zamiast całkowitej afirmacji, świat zalał nihilizm. Filozofia, nawet serwilistyczna, ma również swoje Waterloo.

Ale nic nie może zniszczyć pożądania boskości w sercu człowieka. Przyszli inni, i przychodzą wciąż jeszcze, którzy zapominając o Waterloo, roszczą sobie pretensje do zakończenia historii. Boskość człowieka jeszcze się nie zrealizowała i stanie się godna uwielbienia dopiero z końcem dziejów. Trzeba służyć tej apokalipsie i, w braku Boga, zbudować przynajmniej Kościół. Historia, która, pomimo wszystko nie zatrzymała się jeszcze, pozwala dojrzeć perspektywę, która mogłaby być perspektywą systemu heglowskiego; ale dla tej prostej przyczyny, że jest wytyczona przez duchowych synów Hegla. Kiedy cholera zabiera w pełni chwały filozofa bitwy pod Jeną, wszystko jest rzeczywiście przygotowane do tego, co ma nastąpić. Niebo jest puste, ziemia wydana potędze bez zasad. Ci, co wybrali zabójstwo i ci, co wybrali ujarzmianie, będą kolejno pojawiać się na scenie, występując w imieniu buntu, który odwrócił się od prawdy.

## TERRORYZM INDYWIDUALNY

Pisarew, teoretyk nihilizmu rosyjskiego, stwierdza, że największymi fanatykami są dzieci i młodzi ludzie. Dotyczy to również narodów. Rosja w tej epoce jest narodem dorastającym, który w kleszczowym porodzie przyszedł na świat zaledwie przed wiekiem. Car, który tego dzieła dokonał, był jeszcze na tyle naiwny, że sam ucinął głowy buntownikom. Nic dziwnego, że ten naród wyciągnął z ideologii niemieckiej wnioski prowadzące do ostatecznych poświęceń i zniszczeń, do jakich profesorem niemieccy byli zdolni tylko w myśli. Zasadniczą różnicę między Niemcami i innymi narodami Stendhal widział w tym, że Niemców rozmyślanie rozplamienia zamiast ich uspakajać. Ta prawda bardziej jeszcze dotyczy Rosji. W tym kraju młodym, bez tradycji filozoficznej<sup>1</sup>, młodziutcy ludzie, bracia tragicznych gimnazystów Lautréamonta, zawładnęli myślą niemiecką i jej konsekwencje ucieleśnili we krwi. „Proletariat maturzystów”<sup>2</sup> przejął teraz ich rolę w wielkim ruchu wyzwolenia człowieka; ten ruch przybiera najbardziej wstrząsający kształt. Aż do końca dziewiętnastego wieku liczba tych maturzystów nie przekraczała nigdy kilku tysięcy. Oni sami jednak, twarzą w twarz z najbardziej zwartym absolutyzmem epoki, chcieli wyzwolić i tymczasowo rzeczywiście przyczynili się do wyzwolenia czter-

1. Ten sam Pisarew zwraca uwagę, że cywilizacja, jako materiał ideologiczny, była zawsze do Rosji importowana. Patrz Armand Coquart: *Pisarew et l'idéologie du nihilisme russe*.

2. Dostojewski.



dziestu milionów chłopów rosyjskich. Niemal wszyscy spośród nich zapłacili za tę wolność samobójstwem, egzekucją, katorgą lub szaleństwem. Całą historię terroryzmu rosyjskiego można sprowadzić do walki garstki intelektualistów z tyranią, w obecności milczącego ludu.

Zwycięstwo, które ich wyczerpało, zostało w końcu zdradzone. Ale dzięki swemu poświęceniu, nawet w swych najbardziej skrajnych negacjach ucieleśniali wartość czy nową cnotę, która do dziś stawia czoło tyranii i pomaga prawdziwemu wyzwoleniu.

Germanizacja Rosji w XIX wieku nie jest zjawiskiem odosobnionym. Wpływ ideologii niemieckiej był wówczas przeważający i wiadomo na przykład, że wiek XIX we Francji, wiek Micheleta i Quineta, jest okresem studiów niemieckich. Ale ta ideologia nie natrafiła w Rosji na myśl już ukonstytuowaną, gdy we Francji musiała walczyć i równoważyć się z socjalizmem anarchicznym. W Rosji była na zdobytej ziemi. Pierwszy uniwersytet moskiewski, założony w 1750, jest uniwersytetem niemieckim. Powolna kolonizacja Rosji przez nauczycieli, urzędników i wojskowych niemieckich, rozpoczęta za Piotra I, dzięki staraniom Mikołaja I przemieniła się w systematyczną germanizację. Inteligencja pasjonuje się w latach trzydziestych jednocześnie Schellingiem i Francuzami; w latach czterdziestych — Heglem i, w drugiej połowie wieku, socjalizmem niemieckim wywodzącym się od Hegla<sup>1</sup>. Dzięki młodzieży rosyjskiej te abstrakcyjne myśli nabierają siły niepowściągniętej namiętności, tak dla niej właściwej, martwe idee stają się autentycznym przeżyciem. Religii człowieka, ułożonej w formuły przez doktorów niemieckich, brakło jeszcze apostołów i świętych. Chrześcijanie rosyjscy, odszedłszy od swego pierwotnego powołania, odegrali tę rolę. Ażeby to się stało, musieli zgodzić się żyć bez transcendencji i cnoty.

### *Wyrzeczenie się cnoty*

W latach osiemset dwudziestych cnota jest żywa jeszcze dla dekabrystów — pierwszych rewolucjonistów

1. *Kapitał* został przełożony w 1872.

rosyjskich. Ta szlachta trwa wciąż przy idealizmie jako-bińskim. Chodzi nawet o cnotę świadomą: „Nasi ojcowie byli sybarytami, my jesteśmy Katonami”, mówi jeden z nich, Piotr Wiaziemski. Nowe jest tylko poczucie, które można będzie odnaleźć później, jeszcze u Bakunina i socjalistów rewolucyjnych z 1905, że cierpienie odradza. Dekabryści przywodzą na myśl tę część szlachty francuskiej, która sprzymierzyła się z trzecim stanem i wyrzekła swych przywilejów. Ci patrycjusze-idealiści mieli swoją noc 4 sierpnia i dla wyzwolenia ludu zgodzili się poświęcić siebie samych. Choć ich przywódca, Pestel, opierał się na pewnych ideach politycznych i społecznych, ich chybiony spisek nie miał ustalonego programu; nie jest nawet pewne, czy wierzyli w sukces. „Tak, umrzemy, mówił jeden z nich w przeddzień powstania, ale będzie to piękna śmierć”. Rzeczywiście, była to piękna śmierć. W grudniu 1825, na placu Senackim w Petersburgu, pociski armatnie zmiotły czworobok powstańców. Wywieziono tych, co pozostali przy życiu, wpierw powiesiwszy pięciu z nich, ale tak niezręcznie, że zabieg trzeba było powtórzyć. Łatwo można zrozumieć, że te ofiary, jawnie bezskuteczne, czciła cała Rosja rewolucyjna z uczuciem egzaltacji i przerażenia. Jeśli nie były skuteczne, stanowiły przykład. U początków tej historii rewolucyjnej mówiły o prawach i wielkości tego, co Hegel nazywał ironicznie piękną duszą; mimo to myśl rewolucyjna rosyjska miała się określić przez stosunek do Hegla.

W tym klimacie uniesienia pojawiła się myśl niemiecka, aby zwalczyć wpływ francuski i narzucić swoje omamienia umysłom rozdartym pomiędzy pragnieniem zemsty i sprawiedliwości, a poczuciem bezsilnej samotności. Została przyjęta jak objawienie i jak objawienie święcona i komentowana. Szaleństwo filozofii zagarnęło najlepsze umysły. Doszło nawet do tego, że *Logikę* Hegla ułożono wierszem. W większości wypadków intelektualści rosyjscy czerpali wpierw z systemu heglowskiego uzasadnienie kwietyzmu społecznego. Wystarczy zdać sobie sprawę z racjonalności świata. Duch w każdym razie zrealizuje się u końca dziejów. Taka jest, na przykład, pierwsza reakcja Stankiewicza<sup>1</sup>, Bakunina i Bielińskiego.

1. „Światem kieruje rozumny duch, to mnie uspakaja co do reszty”.



Potem namiętność rosyjska cofa się przed tym współnictwem z absolutyzmem — jeśli nie współnictwem z intencją, to faktycznym — i natychmiast rzuca się w inne przeciwieństwo.

Najbardziej rewelacyjna pod tym względem jest ewolucja Bielińskiego, jednego z najwybitniejszych i najbardziej oddziaływujących umysłów w latach trzydziestych i czterdziestych. Bieliński, wyszedłszy od dość nieokreślonego idealizmu anarchicznego, trafia nagle na Hegla. W swym pokoju, o północy, wstrząśnięty odkryciem, tonie we łzach jak Pascal i rozstaje się z przeszłością: „Nie ma samowoli i przypadku, żegnam się z Francuzami”. Zarazem jest konserwatystą i zwolennikiem kwietyzmu społecznego. Piszze to bez wahań, broni swego stanowiska, tak jak je pojmuje i czuje, odważnie. Ale to szlachetne serce spostrzega wówczas, że jest po stronie tego, czego najbardziej nienawidzi w świecie, po stronie niesprawiedliwości. Jeśli wszystko jest logiczne, wszystko jest usprawiedliwione. Trzeba zgodzić się na kańczug, pańszczyznę i Syberię. Zgodzić się na świat i cierpienia, jakie niesie, wydawało mu się przez chwilę decyzją godną wielkości, ponieważ wyobrażał sobie, że będzie znosił tylko własne sprzeczności i cierpienia. Ale jeśli trzeba również powiedzieć tak na cierpienia innych, nie staje mu nagle odwagi. Teraz rusza w kierunku odwrotnym. Jeśli nie można zgodzić się na cierpienia innych, czemuś w świecie brak uzasadnienia i historia, w jednym przynajmniej punkcie, nie jest zbieżna z rozumem. Ale cała historia musi być rozumna albo nie jest rozumna wcale. Samotny protest człowieka, uspokojonego na chwilę myślą, że wszystko może znaleźć usprawiedliwienie, wybucha na nowo w gwałtownych słowach. Bieliński zwraca się do samego Hegla: „Z całym szacunkiem należnym pańskiej filisterskiej filozofii, mam honor panu oznajmić, że gdybym mógł się wspiąć na najwyższy szczebel drabiny ewolucji, zażądałbym od pana rachunku za wszystkie oliary życia i historii. Nie chcę szczęścia, nawet za darmo, jeśli nie jestem spokojny o wszystkich moich braci z krwi<sup>1</sup>.”

1. Cytowane przez Hepnera. *Bakounine et le panslavisme révolutionnaire*. Rivière.

Bieliński zrozumiał, że to, czego pragnął, nie jest absolutem rozumu, ale pełnią istnienia. Odmawia sobie prawa, żeby pierwsze utożsamiać z drugim. Chce nieśmiertelności całego człowieka, jako żyjącej istoty, nie zaś abstrakcyjnej nieśmiertelności gatunku, który stał się Duchem. Z tą samą namiętnością oskarża nowych przeciwników i z tego wielkiego sporu wewnętrzznego wyciąga wnioski, które zawdzięcza Heglowi, ale które obraca przeciwko niemu.

Są to wnioski zbuntowanego indywidualizmu. Jednostka nie może zgodzić się na bieg historii. Musi zniszczyć rzeczywistość, żeby potwierdzić siebie, nie zaś, żeby z nią współpracować. „Negacja jest moim bogiem, jak niedawno była nim rzeczywistość. Moi bohaterowie są burzycielami tego, co stare: Luter, Wolter, encyklopedyści, terroryści, Byron w *Kainie*”. Odnajdujemy tu nagle wszystkie tematy buntu metafizycznego. Niewątpliwie, francuska tradycja socjalizmu indywidualistycznego została zawsze żywa w Rosji. Saint-Simon i Fourier, czytani w latach trzydziestych, Proudhon wprowadzony w latach czterdziestych, są inspiratorami wielkiej myśli Hercena i, znacznie później, Piotra Ławrowa. Ale ta myśl, związana z wartościami etycznymi, w końcu poniosła klęskę, tymczasowo przynajmniej, w wielkim sporze z myślą cyniczną. Bieliński natomiast, idąc z Heglem i przeciwko niemu, odnajduje te same tendencje indywidualizmu społecznego w odrzuceniu wartości transcendentnych, ale pod kątem negacji. Kiedy umiera w 1848, jego myśl jest zresztą bardzo bliska myśli Hercena. Ale w swej konfrontacji z Heglem określa dokładnie postawę, która będzie postawą nihilistów i, częściowo przynajmniej, terrorystów. Tak więc Bieliński stanowi pomost pomiędzy idealistami szlacheckimi z 1825 i pokoleniem studenckim z 1860.

### *Trzej opętani*

Kiedy Hercen, głosząc apologię ruchu nihilistycznego — co prawda tylko w tym stopniu, w jakim dostrzega w nim wyzwolenie od idei banalnych — woła:



„Unicestwienie tego co stare, to narodziny przyszłości”, mówi językiem Bielińskiego. Kotliarewski, pisząc o tych, których nazywano również radykałami, określa ich jako apostołów „wyznających pogląd, że trzeba wyrzec się całkowicie przeszłości i wykuć inny typ osobowości ludzkiej”. Żądanie Stirnera pojawia się wraz z odrzuceniem całej historii i decyzją zbudowania przyszłości, już nie będącej funkcją ducha historycznego, ale jednostki-króla. Ale jednostka-król nie może sama dojść do władzy. Trzeba jej innych ludzi; wkracza wówczas w sprzeczność nihilistyczną, którą Pisarew, Bakunin i Nieczajew będą próbowali rozwiązać, każdy poszerzając trochę bardziej teren zniszczenia i negacji, aż terroryzm zabije samą sprzeczność w ofierze i zabójstwie równoczesnym.

Nihilizm lat sześćdziesiątych zaczął na pozór od najbardziej radykalnej negacji, odrzucając wszelkie działanie, które nie byłoby wyłącznie egoistyczne. Wiadomo, że sam termin wymyślił Turgieniew w powieści *Ojcowie i dzieci*, której bohater, Bazarow, wyobrażał ten typ człowieka. Pisarew, omawiając tę powieść, oświadczył, że Bazarow jest dla nihilistów wzorem. „Możemy się chlubić jedynie, mówi Bazarow, jałową świadomością rozumienia, do pewnych granic, jałowości świata. Czy to się nazywa nihilizm? — To się nazywa nihilizm”<sup>\*</sup> Pisarew chwali ten wzór, który dla większej jasności tak określa: „Jestem obcy istniejącemu porządkowi rzeczy, nic mnie on nie obchodzi”. Jedyne wartości kryje się więc w racjonalnym egoizmie.

Negując wszystko, co nie jest zadowoleniem z siebie, Pisarew wypowiada wojnę filozofii, sztuce, którą uważa za absurd, kłamliwej moralności, religii, a nawet zwyczajom i grzeczności. Buduje teorię terroryzmu intelektualnego, która przywodzi na myśl naszych surrealistów. Wyzwanie staje się doktryną, ale o jego głębi właściwe pojęcie daje Raskolnikow. Dochodząc w swym pięknym zapale do ostateczności, Pisarew pyta bez żartów czy można zamordować własną matkę i odpowiada: „A dla-czegóżby nie, jeśli tego chcę i uważam za pożyteczne?”

---

<sup>\*</sup> Uwaga: Takiego cytatu w oryg. ros. „Ojców i dzieci” nie ma — przekład według francuskiego tekstu cytowanego przez Camusa.

Od tego momentu doznajemy zdumienia widząc, że nasi nihilści nie poświęcają się robieniu majątku czy zdobywaniu pozycji i nie korzystają cynicznie ze wszystkiego, co się nadarzy. Prawdę mówiąc, w żadnym społeczeństwie nie braknie nihilistów na wygodnych stanowiskach. Ale ci nie budują teorii ze swego cynizmu i przy każdej okazji wolą złożyć jawny i nie pociągający za sobą następstw hołd cnotcie. Co do nihilistów, o których mowa, zaprzeczali sobie rzucając wyzwanie społeczeństwu, to wyzwanie bowiem samo w sobie było afirmacją wartości. Mówili o sobie, że są materialistami; książką, z którą się nie rozstawali była *Siła i materia* Büchnera. Ale jeden z nich wyznaje: „Každy z nas był gotów iść na szubienicę i dać głowę za Moleschotta i Darwina”, stawiając tym samym doktrynę znacznie wyżej niż materię. Doktryna na tym szczeblu upodabnia się do religii i fanatyzmu. Dla Pisarewa Lamarck był zdrajcą, ponieważ Darwin miał rację. Jeśli ktoś w tym środowisku rozprawiał o nieśmiertelności duszy, czekała go klątwa. Władimir Weidle<sup>1</sup> ma więc rację określając ten nihilizm jako obskurantyzm racjonalistyczny. Rozum w osobliwy sposób anektuje tu przesady wiary; wybór najbardziej wulgarnego scjentyzmu, jako typu rozumowania, nie należał do najmniejszych sprzeczności cechujących tych indywidualistów. Negowali wszystko prócz wartości najbardziej spornych, na miarę pana Homais.

A jednak dzięki temu, że najzwyczajszy rozsądek stał się dla nihilistów artykułem wiary, stworzyli wzór dla swych następców. Wierzyli jedynie w rozum i interes. Ale zamiast sceptycyzmu wybrali apostołstwo i stali się socjalistami. Tu jest ich sprzeczność. Jak wszystkie młodzieńcze umysły, doznawali jednocześnie wątpliwości i czuli potrzebę wiary. Ich rozwiązanie osobiste polega na tym, że negacja staje się nieprzejednana i namiętna jak wiara. Cóż dziwnego zresztą? Weidle cytuje pogardliwe zdanie filozofa Sołowiowa wskazującego na tę sprzeczność: „Człowiek pochodzi od małpy; kochajmy się więc nawzajem”. A jednak prawda Pisarewa kryje się w tym rozdarciu. Jeśli człowiek jest odbiciem Boga, cóż to znaczy, że będzie pozbawiony miłości ludzkiej; na-

---

1. *La Russie absente et présente*. Gallimard.



dejdzie dzień, gdy znajdzie zaspokojenie. Ale jeśli jest ślepą istotą, błądzącą w ciemnościach okrutnego i ograniczonego losu, trzeba mu bliźnich i ich przemijającej miłości. Gdzież mimo wszystko ma się schronić miłosierdzie, jeśli nie w świecie bez boga? Na tamtym świecie łaska zabezpieczy wszystkich, nawet zabezpieczonych. Ci, co negują wszystko, rozumieją przynajmniej tyle, że negacja jest nędzą. Mogą więc oddać się nędzy innych i zanegować wreszcie siebie samych. Pisarew nie cofał się w myśli przed zabójstwem matki, a jednak znalazł właściwe akcenty, gdy mówił o niesprawiedliwości. Chciał egoistycznie korzystać z życia, ale zaznał cierpień więzienia, a potem obłądu. Zaprezentowany tak szeroko cynizm doprowadził go w końcu do poznania miłości, do wygnania, na jakie go ona skazała i do cierpień wiodących do samobójstwa; tak więc zamiast jednostki-króla, którą chciał stworzyć, odnalazł starego, nieszczęsnego i cierpiącego człowieka — jedyną wielkość, jaka może rozświetlić historię.

Bakunin ucieleśnia te same sprzeczności, ale na inny sposób. Umiera w przeddzień epopei terrorystycznej<sup>1</sup>. Zawsze zresztą osądzał surowo zamachy indywidualne i oskarżał „Brutusów swojej epoki”. Szanował ich jednak, skoro zganił Hercena za jego niedwuznaczną krytykę zamachu Karakozowa, który strzelał do cara Aleksandra II w 1866. Ten szacunek miał swoje racje. Bakunin zaważył na biegu wypadków, podobnie jak Bteliński i nihiliści, w sensie buntu indywidualnego. Ale Bakunin wnosi coś jeszcze: ziarno cynizmu politycznego, który u Nieczajewa stanie się doktryną i doprowadzi ruch rewolucyjny do skrajnych wniosków.

Bakunin, wyszedłszy zaledwie z lat chłopięcych, ulega wstrząsowi: filozofia heglowska zmienia go od podstaw, to dla niego trzęsienie ziemi. Pogrąża się w niej „aż do szaleństwa”, poświęca jej dni i noce. „Nie było dla mnie nic prócz kategorii Hegla”. Z tego wtajemniczenia pozostaje mu egzaltacja neofity. „Moje ja osobiste znikło na zawsze, moje życie jest prawdziwym życiem. W pewien sposób utożsa miło się z życiem absolutnym”. Nie trzeba mu wiele czasu, żeby zauważyć niebezpieczeń-

---

1. 1876.

stwa tej dogodnej pozycji. Ten, kto zrozumiał rzeczywistość, nie powstaje przeciw niej, ale się nią raduje; i oto Bakunin jest konformistą. Nic jednak nie predystynowało go do tej filozofii psa podwórzowego. Możliwe również, że podróż Bakunina do Niemiec i niepochlebna opinia, jaką powziął o Niemcach, źle usposobiły go do uznania, wspólnie ze starym Heglem, że duch dla swych celów wybrał sobie Państwo pruskie. Mimo swych marzeń o powszechności bardziej rosyjski od samego cara, nie mógł w każdym razie podpisać się pod apologią Prus, skoro tę apologię wspierała logika dość krucha, by twierdzić, że „Wola innych ludów jest bezprawna, albowiem tę wolę (Ducha) reprezentuje lud panujący nad światem”. Z drugiej strony, Bakunin odkrywa w latach czterdziestych i trzydziestych francuski socjalizm i anarchizm i pewne ich dążenia przejmując. Tak czy inaczej, Bakunin odrzuca z hukiem ideologię niemiecką. Szedł ku absolutowi powodowany tą samą namiętnością, z jaką miał iść do całkowitego zniszczenia, opętany pragnieniem „Wszystkiego albo Niczego”, które odnajdujemy u niego w czystym kształcie.

Wpierw wielbiąc Jedność absolutną, Bakunin popada w najbardziej elementarny manicheizm. Bez wątpienia pragnie, aby przy końcu pojawił się „Powszechny i rzeczywiste demokratyczny Kościół wolności”. To jego religia; Bakunin jest człowiekiem swojej epoki. Nie jest wszakże pewne, czy jego wiara była niezachwiana. W *Spowiedzi*, którą pisał do Mikołaja I, zdaje się być szczery, kiedy powiada, że mógł wierzyć w rewolucję ostateczną jedynie „dzięki nadludzkiemu i bolesnemu wysiłkowi, siłą dławiąc głos wewnętrzny, który mówił mi o absurdalności moich nadziei”. Jego amoralizm teoretyczny natomiast jest znacznie bardziej umocniony; widać, że nurza się w nim z zadowoleniem i radością rozhukanego zwierzęcia. Historią rządzą dwie zasady, Państwo i rewolucja społeczna, rewolucja i kontrrewolucja; nie w tym rzecz, żeby je pojednać, są bowiem w walce śmiertelnej. Państwo jest zbrodnią. „Najmniej i najbardziej nieszkodliwe państwo wciąż jeszcze jest zbrodnicze w swoich marzeniach”. Dobrem jest więc rewolucja. Ta walka, która wykracza poza politykę, to również walka zasad Lucyfera z zasadą boską. Do akcji buntow-



niczej Bakunin wprowadza explicite jeden z tematów buntu romantycznego. Proudhon orzekł już, że Bóg jest złem i wołał: „Przyjdź, Szatanie, spotwarzaj maluczkich i królów!” Bakunin również pozwala dostrzec całą głębię buntu jawnie politycznego: „Zło jest buntem satanicznym przeciw władzy boskiej, buntem, w którym widzimy płodne ziarno wszelkiego wyzwolenia ludzkiego. Tak jak Bracia czescy w XIV wieku, socjaliści rewolucyjni rozpoznają się dziś dzięki tym słowom: „W imię tego, komu wyrządzono wielkie zło”.

Walka przeciw światu będzie bezlitosna i wyzbyta moralności, zbawienie jest bowiem tylko w burzeniu. „Pasja burzenia jest pasją twórczą”. Płomienne stronicie Bakunina o rewolucji czterdziestego ósmego roku<sup>1</sup> przenika namiętna radość burzenia: „Święto nie mające początku ni końca”, mówi Bakunin. W istocie, dla Bakunina, jak dla wszystkich uciskanych, rewolucja jest świętem, w sensie podniosłym tego słowa. Przychodzi tu na myśl anarchista francuski Coeurderoy<sup>2</sup>, który w swojej książce *Hurra, albo rewolucja kozaków*, wzywał hordy z Północy, żeby niszczyły wszystko. On również chciał „nieść zapalającą pochodnię do domu ojca”, i wołał, że jedyna nadzieja to potop i chaos. W tych manifestacjach widzimy bunt w stanie czystym, w jego biologicznej prawdzie. Dlatego Bakunin był jedynym człowiekiem w swej epoce, który krytykował rządy uczonych w sposób wyjątkowo głęboki. Wbrew wszelkiej abstrakcji bronił człowieka utożsamionego całkowicie ze swym buntem. Jeśli gloryfikuje rozbójnika, wodza żakerii, jeśli jego ulubionymi postaciami są Stieńka Riazin i Pugaczew, to dlatego, że ci ludzie walczyli o ideał czystej wolności, nie mając doktryn i zasad. Bakunin wprowadza do rewolucji nagą zasadę buntu. „Trzeba nam burzy i życia. Nowego świata, bez praw, a więc świata wolnego”.

Ale czy świat bez praw jest wolnym światem, oto pytanie, jakie stawia sobie każdy bunt. Gdyby zapytał Bakunina, jego odpowiedź nie pozostawiłaby wątpliwości. Chociaż we wszystkich okolicznościach i z niezwykłą jasnością widzenia przeciwstawiał się socjalizmowi arbitral-

1. *Spowiedź*, str. 102 i następne. Rieder.

2. Claude Harmel et Alain Sergent. *Histoire de l'anarchie*, t. I.

nemu, sam, gdy określa przyszłe społeczeństwo, widzi je jako dyktaturę, nie troszcząc się o sprzeczność. Statuty Braterstwa Międzynarodowego (1864-1867), które redagował, mówiły już o absolutnym podporządkowaniu się jednostki komitetowi centralnemu podczas akcji. To samo dotyczy okresu, który nastąpi po rewolucji. Bakunin spodziewa się, że wyzwolona Rosja będzie miała „silną władzę dyktatorską... posiadającą zwolenników, światłą dzięki ich radom, umocnioną ich swobodną współpracą, ale nieograniczoną przez nic i nikogo”. Bakunin, tak samo jak jego wróg Marks, wniósł swój wkład do doktryny leninowskiej. Marzenie o rewolucyjnym imperium słowiańskim, tak jak przedstawia je Bakunin carowi, nie różni się zresztą niczym, aż do spraw granic, od imperium zbudowanego przez Stalina. Te koncepcje, wywodzące się od człowieka, który potrafił powiedzieć, że zasadniczym motorem w Rosji carskiej jest strach, i który odrzucał marksistowską teorię dyktatury partii, mogą wydać się sprzeczne. Ale ta sprzeczność dowodzi, że źródła arbitralnych doktryn są częściowo nihilistyczne. Pisarew uzasadnia Bakunina. Bakunin pragnął niewątpliwie całkowitej wolności. Zmierzał do niej jednak poprzez całkowite zniszczenie. Wszystko zniszczyć, to poświęcić się budowaniu bez podwalin; potem trzeba podtrzymywać mury gołymi rękami. Ten, kto odrzuca całą przeszłość, nie zachowując z niej nic, co może służyć ożywieniu rewolucji, skazuje się na to, że uzasadnienie znajdzie dopiero w przyszłości; tymczasem niechaj policja uzasadni prowizorium. Bakunin zapowiadał dyktaturę, nie wbrew swemu pragnieniu burzenia, ale zgodnie z nim. W istocie, nic nie mogło go powstrzymać na tej drodze, skoro w żarze całkowitej negacji stopiły się również wartości etyczne. W *Spowiedzi*, skierowanej do cara, wyraźnie czołobitnej, którą pisał jednak po to, żeby być wolnym, pokazowo wprowadza podwójną grę do polityki rewolucyjnej. W *Katechizmie rewolucyjnym*, który, prawdopodobnie z Nieczajewem, ułożył w Szwajcarii, nadaje kształt temu cynizmowi politycznemu, jaki, nawet jeśli się go później wyparł, miał odtąd ciążyć stale na ruchu rewolucyjnym; sam Nieczajew zilustrował go w sposób wyzywający.

Nieczajew, postać mniej znana od Bakunina, i bardziej jeszcze tajemnicza ale i bardziej ważka dla naszego



tematu, doprowadził koherencję nihilizmu do ostatecznych granic. Ten umysł nie zna niemal sprzeczności. Nieczajew pojawia się około 1866 w kołach inteligencji rewolucyjnej i umiera w zapomnieniu w styczniu 1882. W tym krótkim okresie czasu zdołał oczarować wszystkich: studentów, którzy go otaczali, samego Bakunina i rewolucyjnych emigrantów, wreszcie strażników w więzieniu, których potrafił nakłonić do szaleńczego spisku. Kiedy się zjawia, jest już pewien swych poglądów. Jeśli Bakunin tak był przez niego zafascynowany, że zgodził się udzielić mu urojonych pełnomocnictw, to dlatego, że w tej nieubłaganej postaci widział to, czym zalecał być i czym sam byłby w pewien sposób, gdyby potrafił wyzbyć się serca. Nieczajewowi nie dość było oświadczyć, że należy połączyć się „z dzikim światem bandytów, tym prawdziwym i jedynym rewolucyjnym środowiskiem rosyjskim”, ani napisać raz jeszcze, podobnie jak Bakunin, że odtąd polityka będzie religią, a religia polityką. Stał się okrutnym mnichem rozpaczliwej rewolucji; jego jawnym marzeniem było założenie zakonu morderców ku chwale i ostatecznemu triumfowi ponurego bóstwa, któremu postanowił służyć.

Nieczajew nie tylko rozprawiał o zniszczeniu powszechnym; jego oryginalność polega na tym, że dla tych, którzy poświęcają się rewolucji, zimno domagał się prawa do realizacji formuły „Wszystko jest dozwolone” i rzeczywiście wprowadził ją w życie. „Rewolucjonista jest człowiekiem skazanym z góry. Nie powinien mieć ani związków miłosnych ani rzeczy lub istoty, które by kochał. Powinien nawet wyzuć się imienia. Wszystko w nim winno się skupiać w jedynej namiętności: w rewolucji”. W istocie, jeśli historia, będąca poza wszelką zasadą, rodzi się jedynie z walki pomiędzy rewolucją i kontrrewolucją, nie ma innego wyjścia jak stopić się całkowicie z jedną z tych dwóch wartości i dla niej umrzeć lub z nią zmartwychwstać. Nieczajew doprowadza tę logikę do końca. Dzięki niemu rewolucja po raz pierwszy oddzieli się wyraźnie od miłości i przyjaźni.

U Nieczajewa można dostrzec konsekwencje arbitralnej psychologii, która zawarta była w myśli Hegla. Hegel zgodził się wszakże, że uznanie wzajemne świadomości

może dokonywać się w zetknięciu się miłości<sup>1</sup>. Nie chciał jednak, żeby w jego analizie na pierwszym miejscu znalazł się ten „fenomen”, który „nie ma siły, cierpliwości i zdolności pracy, jakie posiada to, co negatywne”. Wolał ukazać świadomości w walce ślepych krabów posuwających się po omacku po piasku mórz, żeby zewrzeć się w końcu w śmiertelnej potyczce, i dobrowolnie pozostawił na boku ów drugi obraz, latań morskich z trudem szukających się w nocy, które w końcu przystosowują się do siebie, żeby rozbłysnąć większym światłem. Ci, co się kochają — przyjaciele, kochankowie — wiedzą, że miłość jest nie tylko błyskawicą, ale też długą i bolesną walką w ciemnościach, która zmierza ku ostatecznemu uznaniu i pojednaniu. W końcu, jeśli cnotę historyczną rozpoznaje się po tym, że daje dowody cierpliwości, prawdziwa miłość jest równie cierpliwa jak nienawiść. Nie tylko zresztą domaganie się sprawiedliwości uzasadnia w dziejach rewolucyjną pasję; tę pasję wspiera również bolesne żądanie przyjaźni dla wszystkich, nawet, i przede wszystkim, oko w oko z wrogim niebem. Ci, co umierają dla sprawiedliwości, od wieków nazywają się „braćmi”. Gwałt, według nich, godzi tylko we wroga i jest w służbie uciśnionych społeczności. Ale jeśli rewolucja stanowi jedyną wartość, żąda wszystkiego, nawet denuncjacji, a więc poświęcenia przyjaciela. Od tej chwili gwałt zwraca się przeciw wszystkim i służy abstrakcyjnej idei. Musiały nadejść rządy opętanych, aby nagle stało się jasne, że rewolucja sama w sobie jest ważniejsza od tych, których chce zbawić i że przyjaźń, która dotychczas potrafiła odmienić nawet klęski, trzeba poświęcić i odłożyć do niewidocznego jeszcze dnia.

Oryginalność Nieczajewa jest więc w usprawiedliwieniu gwałtu zadanego braciom. Nieczajew redaguje *Katechizm* z Bakuninem. Ale kiedy Bakunin, w jakimś zapamiętaniu, powierzył mu misję reprezentowania w Rosji Europejskiego Związku Rewolucyjnego, który istniał jedynie w jego wyobraźni, Nieczajew wyjeżdża do Rosji, zakłada swoje *Stowarzyszenie Topora* i sam układa jego

---

1. Może ono dokonać się również w podziwie i wówczas słowo „pan” nabiera wielkiego sensu: to ten, co kształtuje nie niszcząc.



statut. Odnajdujemy tu, konieczny bez wątpienia dla wszelkiej akcji wojskowej czy politycznej, tajny komitet centralny, któremu wszyscy muszą zaprzysięć wierność absolutną. Ale Nieczajew nie tylko militaryzuje rewolucję od momentu gdy zgadza się, że przywódcom wobec podwładnych wolno używać przemocy i kłamstwa. Rzeczywiście kłamie sam na początku, kiedy mówi, że jest delegowany przez nieistniejący jeszcze komitet centralny i kiedy, żeby wciągnąć wahających się do akcji, którą zamyśla, oświadcza że dysponuje nieograniczonymi środkami. Posunie się dalej jeszcze dzieląc rewolucjonistów na kategorie; pierwsza kategoria (to znaczy przywódcy) ma prawo uważania innych za „kapitał, który można wydawać”. Możliwe, że myśleli tak wszyscy przywódcy w historii, nikt jednak tego nie mówił. W każdym razie aż do Nieczajewa żaden przywódca rewolucyjny nie ośmielił się tak sformułować zasady swego postępowania. Żadna rewolucja w swych tablicach praw nie wypisała na naczelnym miejscu, że człowiek może być narzędziem. Dotychczas, zaciągając do szeregów, tradycyjnie odwoływała się do odwagi i poświęcenia. Nieczajew orzeka, że można zmusić do zeznań albo sterroryzować wahających się i oszukać ufających. Nawet urojeni rewolucjoniści mogą się jeszcze przydać, jeśli będzie się ich popychać systematycznie do spełniania najbardziej niebezpiecznych czynów. Co do uciskanych, skoro rzecz w tym, żeby zbawić ich raz na zawsze, można ich uciskać jeszcze bardziej. To, co oni na tym tracą, zyskają uciskani w przyszłości. Nieczajew przyjmuje jako zasadę, że trzeba popychać rządy do represji, że należy pozostawić w spokoju tych przedstawicieli ustroju, którzy są najbardziej znienawidzeni przez ludność i wreszcie, że tajne stowarzyszenie powinno tak pokierować swoją działalnością, żeby powiększyć cierpienia i nędzę mas.

Choć te piękne myśli nabrały już dziś pełnego sensu, Nieczajew nie ujrzał triumfu swoich zasad. Starał się przynajmniej wprowadzić je w życie zabijając studenta Iwanowa, którego sprawa podziałała tak bardzo na wyobraźnię współczesnych, że Dostojewski wprowadził ją jako jeden z wątków w *Biesach*. Jedyłą winą Iwanowa, jak się zdaje, były wątpliwości dotyczące komitetu centralnego, którego delegatem ogłosił się Nieczajew; Iwanow

przeciwstawiał się więc rewolucji, skoro przeciwstawiał się człowiekowi, który się z nią utożsamiał. Musiał zatem umrzeć. „Jakie mamy prawo pozbawić człowieka życia?” pyta Uspieński, jeden z towarzyszy Nieczajewa. „Nie chodzi o prawo, ale o obowiązek; trzeba usunąć wszystko, co szkodzi sprawie”. Rzeczywiście, gdy rewolucja jest jedyną wartością, nie ma praw, są tylko obowiązki. Ale wskutek natychmiastowego odwrócenia sytuacji, w imię tych obowiązków zagarnia się wszystkie prawa. Nieczajew, który nie miał na sumieniu zamachu na żadnego tyrana, w imieniu sprawy zabija więc Iwanowa w zasadzce. Potem opuszcza Rosję i jedzie do Bakunina, który odwraca się od niego i potępia tę „odrażającą taktykę”. „Zwolna potrafił dojść do przekonania”, pisze Bakunin, „że jeśli chce się stworzyć niezniszczalne społeczeństwo, trzeba oprzeć się na polityce Machiawela i przyjąć system Jezuitów: dla ciała tylko przemoc; dla duszy kłamstwo”. Trafne spostrzeżenie. Ale w imię czego orzec, że ta taktyka jest odrażająca, jeśli rewolucja jest jedynym dobrem, jak tego chciał Bakunin? Nieczajew jest rzeczywiście w służbie rewolucji, nie służy sobie, lecz sprawie. Wydany w ręce władz, nie ulegnie sędziom. Skazany na dwadzieścia pięć lat więzienia, rządzi w więzieniach, organizuje strażników w tajne stowarzyszenie, przygotowuje zabójstwo cara, jest znowu sądzony. Po dwunastu latach zamknięcia, śmierć w fortecy kończy życie tego buntownika, od którego wywodzi się pogardliwe plemię wielmożów rewolucji.

Jest to chwila, kiedy w łonie rewolucji wszystko jest rzeczywiście dozwolone; zabójstwo może stać się zasadą. Ale w 1870, gdy pojawił się ruch ludowy, zaczęto wierzyć, że ten kierunek rewolucyjny, wywodzący się od religijnych i etycznych tendencji, jakie odnajdujemy u dekabrystów i w socjalizmie Ławrowa i Hercena, powstrzyma ewolucję ku cynizmowi politycznemu, którą zilustrował Nieczajew. Ten ruch zwracał się do „żywych dusz”, żądał od inteligencji żeby szła w lud i wychowywała lud, który sam potem pójdzie ku wyzwoleniu. „Skruszony szlachcic” porzucał rodzinę, wkładał ubogi strój i szedł na wieś, żeby nawracać chłopów. Ale chłop był nieufny i milczał. Jeśli zaś nie milczał, donosił na apostoła żandarmowi. Ta kłęska szlachetnych dusz miała rzucić ruch na powrót ku



cynizmowi Nieczajewa albo przynajmniej ku gwałtowi. Ponieważ inteligencja nie mogła zdobyć ludu, poczuła się znów sama w obliczu autokracji; znowu ukazał się jej świat podzielony pomiędzy panów i niewolników. Grupa *Woli Ludu* wystąpi więc z terroryzmem indywidualnym jako zasadą i zainicjuje serię zabójstw, które kontynuować będzie socjalistyczno-rewolucyjna partia. Tu narodzą się terroryści, odwrócenie od miłości, zbuntowani przeciw winie panów, ale samotni ze swoją rozpaczą, twarzą w twarz ze sprzecznościami, które potrafią tylko rozwiązać w podwójnej ofierze: własnej niewinności i życia.

### *Wrażliwi zabójcy*

Rok 1878 jest datą narodzin terroryzmu rosyjskiego. 24 stycznia, nazajutrz po procesie stu dziewięćdziesięciu trzech ludowców, młodziutka dziewczyna, Wiera Zasulicz, zabija generała Trepowa, gubernatora Petersburga. Uniewinniona przez przysięgłych wymyka się następnie carskiej policji. Ten wystrzał rewolwerowy wyzwala potok represji i zamachów, które odpowiadają jedne na drugie i którym kres mogłoby położyć tylko zmęczenie.

W tym samym roku Krawczyński, członek *Woli Ludu*, w pamflecie *Śmierć za śmierć* wyklada zasady terroru. Po zasadach przychodzą konsekwencje. Cesarz niemiecki, król włoski i król hiszpański są ofiarami zamachów w Europie. W tym samym 1878 roku Aleksander II zakłada Ochranę, najskuteczniejszą broń terroryzmu państwowego. Odtąd zabójstwa w Rosji i na Zachodzie wieńczą wiek XIX. W 1879 nowy zamach na króla Hiszpanii i chybiony zamach na cara. W 1881 terroryści z *Woli Ludu* zabijają cara. Sofia Perowska, Żeliabow i ich przyjaciele zostają powieszeni. W 1883 zamach na cesarza Niemiec, którego zabójca jest ścięty toporem. W 1887 egzekucja męczenników z Chicago i kongres anarchistów hiszpańskich w Walencji, którzy rzucają ostrzeżenie: „Nawet jeśli społeczeństwo nie ustąpi, zło i występki muszą zginąć, choćbyśmy mieli zginąć razem z nimi”.

Lata dziewięćdziesiąte we Francji stanowią punkt kulminacyjny, jeśli idzie o to, co nazywano propagandą faktów. Ravachol, Vaillant i Henry — to wstęp do zabójstwa Carnota. W samym tylko 1892 roku można naliczyć ponad tysiąc zamachów dynamitowych w Europie, blisko pięćset w Ameryce. W 1898 zabójstwo Elżbiety, cesarzowej austriackiej. W 1901 zabójstwo Mac Kinleya, prezydenta Stanów Zjednoczonych. W Rosji, gdzie nie ustały zamachy na drugorzędnych przedstawicieli ustroju, powstaje w 1903 roku *Organizacja Walki* partii socjalistyczno-rewolucyjnej i skupia najwybitniejsze postaci terroryzmu rosyjskiego. Zabójstwo Plewego, dokonane przez Sazonowa, i wielkiego księcia Sergiusza, dokonane przez Kaliajewa, w 1905, stanowią punkty kulminacyjne tych trzydziestu lat krwawego apostołstwa i kończą epokę męczenników w religii rewolucyjnej.

Nihilizm, ściśle związany z nurtem upadłej religii, kończy się więc terroryzmem. W świecie całkowitej negacji ci młodzi ludzie usiłują wydostać się ze sprzeczności i wartości, których im brak, stworzyć bombą i rewolwerem, idąc odważnie na szubienicę. Przed nimi ludzie umierali w imię tego, co wiedzieli albo w co wierzyli, że wiedzą. Począwszy od nich rewolucjoniści nabierają trudniejszego zwyczaju poświęcania się dla czegoś, o czym wie się tyle tylko, że należy umrzeć, żeby się to dokonało. Dotychczas ci, co mieli umrzeć, zdawali się na Boga negując sprawiedliwość ludzką. Ale kiedy czyta się oświadczenia skazańców z tego okresu, zdumiewa fakt, że wszyscy bez wyjątku zdają się na sprawiedliwość przyszłych pokoleń, negując swych sędziów. W braku wartości nadrzędnych ci przyszli ludzie byli ich ostatnią ucieczką. Dla ludzi bez boga przyszłość jest jedyną transcendencją. Terroryści chcą przede wszystkim burzyć, sprawić, żeby od wybuchów bomb zachwiał się absolutyzm. Ale swoją śmiercią przynajmniej usiłują zbudować na nowo wspólnotę sprawiedliwości i miłości, i w ten sposób podjąć się zadania, które zdradził Kościół. Terroryści chcą rzeczywiście stworzyć Kościół, z którego wyjdzie kiedyś nowy bóg. Ale czy to jest wszystko? Jeśli ich dobrowolne wzięcie na siebie winy i zgoda na śmierć nie miałyby przynieść nic innego prócz obietnicy przyszłej wartości, historia dzisiejsza pozwoliłaby nam stwierdzić,



na razie przynajmniej, że umarli na próżno i nie przestali być nihilistami. W określeniu „wartość przyszła” zawiera się zresztą sprzeczność, skoro nie może ona wyjaśnić działania ani dostarczyć zasady wyboru jak długo się nie ucieleśni. Ale rozdarci sprzecznościami ludzie z 1905 roku dzięki swej negacji, a nawet śmierci, nadali kształt wartości, odtąd koniecznej, którą stworzyli przekonani, że zwiastują jedynie jej nadejście. Ponad sobą i swymi katami stawiali jawnie to najwyższe i bolesne dobro, które odnaleźliśmy już u źródeł buntu. Zatrzymajmy się przy tej wartości, żeby ją zbadać w chwili kiedy duch buntu, po raz ostatni w naszej historii, bierze sobie za towarzysza współzucie.

„Czy można mówić o działalności terrorystycznej nie biorąc w niej udziału?” woła student Kaliajew. Wszyscy jego towarzysze, od 1905 należący do Organizacji Walki partii socjalistyczno-rewolucyjnej pod kierownictwem Aze-wa, a potem Borysa Sawinkowa, są na wysokości tych wielkich słów. Ci ludzie stawiają sobie wymagania. Ostatni w historii buntu zgodzą się całkowicie na swój los i dramat. Jeśli żyli w terrorze, „jeśli w terror wierzyli” (Pokotiłow), nigdy nie byli wolni od rozdarcia, jakie on w sobie kryje. W historii nie znajdziemy wielu fanatyków, których skrupuły nie opuszczały nawet w walce. W każdym razie ludziom z 1905 nigdy nie zbywało na skrupułach. Największy hołd, jaki możemy im złożyć, jest w stwierdzeniu, że w 1950 roku nie potrafimy im postawić ani jednego pytania, którego nie postawiliby sobie sami, i na które częściowo nie odpowiedzieliby swym życiem czy śmiercią.

Mimo to przeminęli szybko w historii. Kiedy Kaliajew, na przykład, postanawia w 1903 wziąć wraz z Sawinkowem udział w akcji terrorystycznej, ma dwadzieścia sześć lat. W dwa lata później „Poeta”, jak go nazywano, został powieszony. To krótka kariera. Ale ktoś, kto z niejaką pasją studiuje historię tego okresu, dostrzeże, że Kaliajew, który zabłysnął na krótką chwilę, jest najbardziej znamienną postacią dla terroryzmu. Podobnie Sazonow, Schweizer, Pokotiłow, Wojnarowski, i większość innych, pojawili się w historii Rosji i świata wznosząc się wysoko na moment, skazani na zagładę, porywający i niezapomniani świadkowie buntu rozdartego coraz bardziej.

Niemal wszyscy są ateistami. „Przypominam sobie”, pisze Borys Wojnarowski, który zginął rzucając bombę na admirała Dubasowa, „że jeszcze przed pójściem do gimnazjum, nawracałem na ateizm przyjaciela z lat dzieciennych. Jedno pytanie mnie niepokoiło. Skąd to wszystko się wzięło? Nie miałem bowiem najmniejszego wyobrażenia o wieczności”. Kaliajew wierzy w Boga. Na kilka minut przed nieudanym zamachem Sawinkow widzi go na ulicy, przed ikoną; trzymając bombę w jednej ręce, żegna się drugą. Ale religia go odpycha. W celi, przed egzekucją odrzuca jej pomoc.

Konspiracja zmusza ich do samotności. Nie znają, chyba że w sposób abstrakcyjny, potężnej radości, jakiej doświadcza każdy człowiek czynu w zetknięciu ze społecznością ludzką. Ale to, co ich wiąże, zastępuje im wszystkie uczucia. „Zakon rycerski” pisze Sazonow i tak to objaśnia: „Nasz zakon był przeniknięty takim duchem, że słowo „brat” nie oddaje jeszcze z dostateczną jasnością naszych stosunków wzajemnych”. Na katordze ten sam Sazonow pisze do swych przyjaciół: „Zachowanie na zawsze poczucia pełnej solidarności z wami, jest warunkiem mego szczęścia”. Wojnarowski wyznaje, że ukochał kobiecie, która go zatrzymywała, powiedział zdanie „trochę komiczne” w jego mniemaniu, ale oddające jego stan ducha: „Przekląłbym cię, gdybym się spóźnił do towarzyszy”.

Ta niewielka grupa mężczyzn i kobiet, zagubionych w rosyjskim tłumie i najściślej ze sobą związanych, wybrała zawód katów, do którego nic ich nie predestynowało. Żyją tym samym paradoksem łącząc szacunek dla życia ludzkiego w ogóle z lekceważeniem własnego życia, które dochodzi u nich do nostalgii za ostateczną ofiarą. Dla Dory Brylant nie istnieją zagadnienia programu. Akcję terrorystyczną upiększa przede wszystkim ofiara, jaką składa terrorysta. „Ale terror ciążył jej jak krzyż”, mówi Sawinkow. Kaliajew gotów jest oddać życie w każdej chwili. „Więcej, pragnął namiętnie tej ofiary”. Podczas przygotowywania zamachu na Plewego, proponuje, że rzuci się pod konie i zginie razem z ministrem. Wojnarowski łączy również pragnienie ofiary z pragnieniem śmierci. Po aresztowaniu pisze do rodziców: „Ile razy



w latach młodzięcych przychodziła mi do głowy myśl o samobójstwie...”

Ci kaci, którzy tak zupełnie nie liczyli się z własnym życiem, jeśli szło o życie innych, byli pełni skrupułów. Zamach na wielkiego księcia Sergiusza nie udaje się za pierwszym razem, ponieważ Kaliajew, za aprobatą wszystkich swych towarzyszy, nie chce zabić dzieci znajdujących się w powozie wielkiego księcia. Sawinkow pisze o Racheli Lurie, innej terrorystce: „Wierzyła w działalność terrorystyczną, uważała za zaszczyt i obowiązek brać w niej udział, ale krew przyprawiała ją o wstrząs nie mniejszy niż Dorę”. Ten sam Sawinkow sprzeciwia się zamachowi na admirała Dubasowa w pociągu pośpiesznym Petersburg-Moskwa: „Przy najmniejszej nieostrożności mógłby nastąpić wybuch w wagonie i spowodować śmierć innych ludzi”. Później Sawinkow „w imię terrorystycznego sumienia” będzie z oburzeniem bronił się przez zarzutem, że skłonił szesnastoletniego podrostrka do udziału w zamachu. W chwili ucieczki z carskiego więzienia postanawia strzelać do oficerów, którzy mogliby stanąć mu na drodze, ale raczej zabić się samemu niż skierować broń przeciw żołnierzom. Podobnie Wojnarowski, ten zabójca ludzi, który wyznaje, że nigdy nie polował „uważając, że to barbarzyńskie zajęcie”, oświadcza: „Jeśli Dubasow będzie w towarzystwie żony, nie rzucę bomby”.

Tak wielkie zaparcie się siebie połączone z tak głęboką troską o życie innych, pozwala przypuszczać, że ci wrażliwi zabójcy przeżyli swój zbuntowany los w najskrajniejszych sprzecznościach. Oni także, uznając konieczność gwałtu, nie widzieli dla niego usprawiedliwienia. Konieczne i niewybaczalne, tak rozumieli zabójstwo. Mierne serca, zetknąwszy się z tym straszliwym problemem, mogą znaleźć wytchnienie zapominając o jednym z tych określeń. W imię zasad formalnych zadowolą się stwierdzeniem, że niewybaczalny jest każdy gwałt bezpośredni i zgodzą się wówczas na ów gwałt rozwlekły, który ma swoje miejsce w hierarchii świata i historii. Albo w imieniu historii pocieszą się tym, że gwałt jest konieczny i dorzucać będą zabójstwa do zabójstw, aż historia stanie się nieustającym gwałceniem wszystkiego, co w człowieku protestuje przeciw niesprawiedliwości. To

definiuje dwa kształty nihilizmu współczesnego: mieszczański i rewolucyjny.

Ale te wielkie serca nie zapominały o niczym. Nie widząc usprawiedliwienia dla tego, co uważali przecież za konieczne, postanowili poświęcić siebie, aby znaleźć usprawiedliwienie i ofiarą odpowiedzieć na pytanie, jakie sobie stawiali. Dla nich, jak dla wszystkich zbuntowanych przedtem, zabójstwo utożsamiało się z samobójstwem. Za życie płaci się więc życiem i z tych dwóch całopaleń rodzi się obietnica wartości. Kaliajew, Wojnarowski i inni wierzyli, że życia ludzkie są równowartościowe. Żadnej idei nie stawiają więc ponad życiem człowieka, choć zabijają dla idei. Żyją dokładnie na wysokości idei. Usprawiedliwiają ją w końcu, ucieleśniając ją nawet w śmierci. Jesteśmy znów w obliczu koncepcji, jeśli nie religijnej, to przynajmniej metafizycznej buntu. Potem przyjdą inni ludzie, którzy ożywieni tą samą spalającą ich wiarą, uznają jednak te metody za sentymentalne i nie zgodzą się, że każde życie tyle samo jest warte. Ponad życiem ludzkim postawią więc abstrakcyjną ideę, nawet jeśli nazwą ją historią, której posłuszni zawczasu w sposób całkowicie arbitralny zechcą podporządkować też innych. Problemu buntu nie będzie rozwiązywać arytmetyka, ale rachunek prawdopodobieństwa. W obliczu przyszłej realizacji idei, życie ludzkie może być wszystkim lub niczym. Im bardziej wierzy rachmistrz w tę realizację, tym mniej warte jest życie ludzkie — u pewnej granicy, nie jest już warte nic.

Będziemy musieli zbadać tę granicę, to znaczy epokę katów-filozofów i terroryzmu państwowego. Na razie jednak buntownicy z 1905, zatrzymując się na innej granicy, uczą nas wśród huku bomb, że bunt nie może prowadzić do pocieszenia i dogmatycznej wygody, chyba że przestanie być buntem. Ich jedynym widomym zwycięstwem jest przynajmniej triumf nad samotnością i negacją. W świecie, który negują i który ich odrzuca, jak wszystkie wielkie serca usiłują przywrócić braterstwo. Miłość, jaką się wzajemnie darzą, która jest ich szczęściem nawet na pustyni katorgi, która rozciąga się na ogromny tłum ich ujarzmionych i milczących braci, daje miarę ich rozpacz i nadziei. Żeby służyć tej miłości, muszą wpierv zabić; żeby utwierdzić panowanie niewinności, zgodzić



się na winę. Ta sprzeczność znajdzie rozwiązanie dopiero w ostatniej chwili ich życia. Ponad samotność i zakon rycerski, rozpacz i nadzieję wzniosą się jedynie w dobrowolnej zgodzie na śmierć. Już Żeliabow, który w 1881 organizował zamach na Aleksandra II, aresztowany czterdzieści osiem godzin przed zabójstwem, zażądał, ażeby stracono go razem z rzeczywistym autorem zamachu. „Tylko nikczemność rządu mogłaby wytłumaczyć fakt, że zamiast dwóch szubienic postawiono by tylko jedną”. Postawiono pięć szubienic, w tym jedną dla kobiety, którą kochał. Ale Żeliabow umarł z uśmiechem, gdy Rysakowa, złamanego przesłuchiwaniami, wleczono na egzekucję na wół oszalałego ze strachu.

Rzecz bowiem w tym, że Żeliabow odrzucał pewien rodzaj winy, a wiedział, że będzie ona jego udziałem, jak Rysakowa, jeśli dokonawszy zabójstwa albo spowodawszy je, pozostanie samotny. U stóp szubienicy Sofia Perowska całuje człowieka, którego kocha, i dwóch innych przyjaciół, ale odwraca się od Rysakowa, który umiera samotny i potępiony przez nową religię. Dla Żeliabowa śmierć pośród braci zbiega się z usprawiedliwieniem. Ten, kto zabija, jest winien tylko wówczas, jeśli zgadza się żyć dalej, albo gdy zdradza swych braci, żeby zachować życie. Śmierć natomiast przekreśla winę i samą zbrodnię. Charlotte Corday woła do Fouquier-Tinville'a: „O, potwór! bierzę mnie za morderczynię!” Jest to rozdzierające i przelotne odkrycie wartości ludzkiej, która znajduje się w pół drogi od niewinności i winy, od rozumu i bezrozumu, od historii i wieczności. W chwili tego odkrycia, ale tylko wówczas, spływa na tych zrozpaczonych dziwny pokój, pokój ostatecznych zwycięstw. W swej celi Poliwanow mówi, że byłoby mu „łatwo i słodko” umrzeć. Wojnarowski pisze, że przewyciężył lęk śmierci. „Ani jeden muskuł nie zdrzą na mojej twarzy, bez słowa wejść na szafot... I nie będzie to gwałt dokonany na sobie samym, ale naturalny rezultat tego wszystkiego, co przeżyłem”. Znacznie później porucznik Szmidt napisze przed rozstrzelaniem: „Moja śmierć zamknie wszystko i sprawa moja, uwieczniona męką, stanie się nieposzlakowana i doskonała”. Kaliajew zaś, skazany na szubienicę po tym, gdy stanął przed sądem jako oskarżyciel, Kaliajew, który oświadcza z mocą: „Uważam moją śmierć za najwyższy

protest przeciw światu łez i krwi", pisze: „Od chwili, kiedy znalazłem się za kratami, ani przez moment nie pragnąłem pozostać przy życiu”. Jego życzenie zostanie spełnione. 10-go maja, o drugiej rano, pójdzie ku jednemu usprawiedliwieniu, jakie uznaje. Cały ubrany na czarno, bez płaszcza, w kapeluszu, wchodzi na szafot. Ojcu Florińskiemu, który wyciąga do niego krucyfiks, odpowiada odwracając się od Chrystusa: „Powiedziałem już ojcu, że skończyłem z życiem i przygotowałem się do śmierci”.

Tak, tu, u kresu nihilizmu, u stóp szubienicy, odradza się nowa wartość. Jest ona odbiciem, historycznym tym razem, owego „jesteśmy”, które znaleźliśmy u końca analizy zbuntowanego ducha. Jest utratą, a zarazem natchnioną pewnością. To ona rozświetli śmiertelnym blaskiem wstrząśniętą twarz Dory Brylant, na myśl o tym, który umierał dla siebie samego i niestrudzonej przyjaźni; ona popchnie Sazonowa do samobójstwa na katordze, które jest protestem i żądaniem zarazem, żeby „szanowano jego braci”; ona rozgrzeszy nawet Nieczajewa w dniu, kiedy w odpowiedzi na żądanie pewnego generała, żeby zadenuncjował swych towarzyszy, jednym uderzeniem w twarz obala go na ziemię. Ci terroryści, którzy poprzez tę wartość potwierdzają świat ludzi, stają zarazem ponad tym światem, dowodząc po raz ostatni w naszej historii, że prawdziwy bunt jest twórcą wartości.

Dzięki nim 1905 rok stanowi w ruchu rewolucyjnym moment szczytowy. Od tej daty zaczyna się upadek. Męczennicy nie tworzą Kościołów: są dla nich cementem albo alibi. Potem przychodzą kapłani i bigoci. Rewolucjoniści, którzy nadejdą, nie będą domagali się, żeby za życie płacić życiem. Zgodzą się na ryzyko śmierci, ale będą też strzec swego życia dla rewolucji i dla służby rewolucji. Dla siebie zgodzą się więc na całkowitą winę. Zgoda na hańbę, oto cecha znamiennej rewolucjonistów XX wieku, którzy rewolucję i Kościół ludzi stawiają nad sobą samymi. Kaliajew dowodzi, na odwrót, że rewolucja, środek konieczny, nie jest wystarczającym celem. Zarazem wywyższa człowieka zamiast go poniżać. To Kaliajew i jego bracia, rosyjscy lub niemieccy, przeciwstawiają



się w historii świata Heglowi<sup>1</sup>, skoro uznanie powszechne uważają wprawdzie za konieczne, a potem za niewystarczające. Pozór to dla nich nie dość. Choćby świat cały uznał Kaliajewa, pozostałaby w nim jeszcze wątpliwość: trzeba mu własnej zgody i wszystkie aprobaty razem nie mógłby zagłuszyć tej wątpliwości, którą w każdym prawdziwym człowieku rodzi już sto okrzyków pochwalnych. Kaliajew wątpił do końca i to nie przeszkodziło mu działać; dlatego jest on najczystszy obrazem buntu. Ten, kto zgadza się umrzeć, zapłacić życiem za życie, jakiegokolwiek byłoby jego negacje, utwierdza jednocześnie wartość, która jest czymś więcej niż on sam jako jednostka historyczna. Kaliajew oddaje się historii na życie i śmierć, i w chwili śmierci staje ponad historią. W pewien sposób przedkłada, co prawda, siebie nad nią. Ale czy przedkłada siebie, którego zabija bez wahania, czy wartość, którą ucieleśnia i ożywia? Odpowiedź jest niewątpliwa. Kaliajew i jego bracia triumfują nad nihilizmem.

### *Szigalewizm*

Ale ten triumf będzie bez jutra: zbiega się ze śmiercią. Na razie nihilizm przeżywa tych, którzy go zwyciężyli. W łonie socjalistyczno-rewolucyjnej partii cynizm polityczny nadal zmierza ku zwycięstwu. Zwierzchnik Kaliajewa, Azew, który posyła go na śmierć, uprawia podwójną grę i denuncjuje rewolucjonistów przed Ochroną, każąc jednocześnie zabijać ministrów i wielkich książąt. Prowokacja przywraca znów „Wszystko jest dozwolone” i znów utożsamia historię z wartością absolutną. Ten nihilizm, wprawdzie oddziaławszy na socjalizm indywidualistyczny, zarazi socjalizm zwany naukowym, który pojawi się w Rosji w latach osiemdziesiątych<sup>2</sup>. Ze spuścizny Nieczajewa i Marksa łącznie zrodzi się rewolucja totalistyczna

---

1. Dwa rodzaje ludzi. Jeden zabija raz tylko i płaci własnym życiem. Drugi usprawiedliwia tysiące zbrodni i zgadza się, żeby mu płacono zaszczytami.

1. Pierwsza grupa socjal-demokratyczna, Plechanowa, powstaje w 1883 roku.

XX wieku. W tym samym czasie, kiedy terroryzm indywidualny ścigał ostatnich przedstawicieli prawa boskiego, terroryzm państwowy przygotowywał się do ostatecznego zniszczenia tego prawa u podstaw społeczeństwa. Technika zdobywania władzy dla realizacji celów ostatecznych bierze górę nad przykładowym utwierdzeniem tych celów.

Lenin zapożyczy od Tkaczewa, towarzysza i brata duchowego Nieczajewa, koncepcję zdobywania władzy, którą to koncepcję uważa za „wspaniałą”, i sam tak ją określa: „najściślejsza konspiracja, staranny wybór członków, kształtowanie profesjonalnych rewolucjonistów”. Tkaczew, który umarł w obłądnie, stanowi pomost pomiędzy nihilizmem i socjalizmem wojskowym. Chciał stworzyć rosyjski jakobinizm, ale od jakobinów wziął tylko technikę działania, skoro on także negował każdą zasadę i wszelką cnotę. Nieprzyjaciel sztuki i moralności, jedynie w technice łączy to, co racjonalne i to, co irracjonalne. Celem Tkaczewa jest równość ludzi, którą zrealizuje socjalizm państwowy u władzy. Tajna organizacja, siatki rewolucjonistów, dyktatorska władza przywódców, te tematy definiują pojęcie, jeśli nie istnienie „aparatu”, który czeka tak wielka i skuteczna kariera. Co do metody, to właściwe wyobrażenie o niej dać może propozycja Tkaczewa, żeby zgładzić wszystkich Rosjan liczących ponad dwadzieścia pięć lat, jako niezdolnych do przyjęcia nowych idei. Metoda zaiste genialna, która miała zatriumfować w nowoczesnym super-Państwie, gdzie szaleńcza edukacja dziecka odbywa się wśród sterroryzowanych dorosłych. Socjalizm cesarystyczny potępi oczywiście terroryzm indywidualny w tej mierze, w jakiej odradza on wartości nie dające się pogodzić z panowaniem racji politycznej. Ale przywróci terror na szczeblu Państwa; jedynym usprawiedliwieniem tego terroru będzie budowa apoteozowanej wreszcie ludzkości.

Tutaj zamyka się ogniwo i bunt, odcięty od swych prawdziwych korzeni, niewierny człowiekowi, podporządkowany bowiem historii, zamierza teraz ujarzmić cały świat. Zaczyna się era szigalewizmu, której pochwałę głosi w *Biesach* Wierchowieński, nihilista żądający prawa do hańby. Ten nieszczęsny i nieubłagany umysł<sup>1</sup> wybiera

1. „Wyobrażał sobie człowieka na swój sposób i potem nie odstępował już od swojej idei”.



wolę potęgi; w istocie, tylko ona może rządzić historią, której jedyny sens kryje się w niej samej. Filantrop Szigalew stanowi jej rękojmnię; miłość do ludzi będzie odąd usprawiedliwiać ich ujarzmianie. Szigalew, człowiek obłąkany na punkcie równości<sup>1</sup> po długich rozważaniach doszedł z rozpaczą do wniosku, że możliwy jest tylko jeden system, choć jest on rzeczywiście rozpaczliwy. „Wyszedłszy od nieograniczonej wolności, dochodzę do nieograniczonego despotyzmu”. Wolność całkowita, która jest negacją wszystkiego, może istnieć i znaleźć usprawiedliwienie jedynie w tworzeniu nowych wartości utożsamionych z całą ludzkością. Jeśli to tworzenie się opóźnia, ludzkość rozszarpie się na śmierć. Najkrótsza droga ku nowym zakonom prowadzi przez całkowitą dyktaturę. „Jedna dziesiąta ludzkości posiadać prawa osobowości i będzie sprawować nieograniczoną władzę nad dziewięciu dziesiątymi. Ta większość straci swoją osobowość i stanie się trzodą; ograniczona do biernego posłuszeństwa, powróci do pierwotnej niewinności i, żeby tak rzec, do prymitywnego raju, gdzie zresztą będzie musiała pracować”. Są to rządy filozofów o których marzyli utopiści; tylko że ci filozofowie w nic nie wierzą. Nadeszło królestwo, ale neguje ono prawdziwy bunt; chodzi jedynie o panowanie „gwałtownych Chrystusów”, żeby użyć określenia entuzjastycznego pisarza, głoszącego pochwałę życia i śmierci Ravachola. „W górze papież, my wokół niego, a w dole szigalewizm”, mówi gorzko Wierchowiński.

Oto zapowiedź teokracji totalitarnych XX wieku i terroru państwowego. Nowi panowie i wielcy inkwizytorzy zawładnęli dziś częścią naszej historii spożytkowując bunt uciśnionych. Ich rządy są okrutne, ale jak Szatan romantyczny tłumaczą się ze swego okrucieństwa tym, że jest ono ciężkie do udźwignięcia. „Sobie pozostawiamy pragnienie i cierpienie, dla niewolników jest szigalewizm”. Rodzi się teraz nowe i dość ohydne plemię męczenników. Ich męczeństwo to zgoda na narzucanie cierpień innym; podporządkowują się własnemu panowaniu. Żeby człowiek mógł być bogiem, ofiara musi zniżyć

1. „Oszczyństwo i zabójstwo w krańcowych przypadkach, ale nade wszystko równość”.

się do roli kata. Dlatego ofiara i kat są równie zrozpaczeni. Ani niewolnictwo ani potęga nie będą graniczyć już ze szczęściem, panowie staną się osowiali, niewolnicy posępni. Saint-Just miał rację, męczyć lud to okropne. Ale jak uniknąć męczenia ludzi, jeśli postanowiło się zrobić z nich bogów? Podobnie jak Kiryłow, który zabija się, żeby być bogiem i przystaje na to, żeby jego samobójstwem posłużyła się „konspiracja” Wierchowieńskiego, tak też apoteoza człowieka dokonana przez niego samego łamie granicę, którą ukazywał przecież bunt i wchodzi gwałtem na grząskie drogi taktyki i terroru, których historia nie opuściła jeszcze.



## TERRORYZM PAŃSTWOWY I TERROR IRRACJONALNY

Wszystkie rewolucje nowoczesne doprowadziły do wzmocnienia Państwa. 1789 przynosi Napoleona, 1848 Napoleona III, 1917 Stalina, rozruchy we Włoszech w latach dwudziestych Mussoliniego, republika weimarska — Hitlera. Te rewolucje, zwłaszcza po tym, gdy pierwsza wojna światowa zniszczyła szczątki prawa boskiego, z rosnącym zuchwalstwem stawiały sobie za cel zbudowanie państwa ludzi i rzeczywistej wolności. Wciąż większa wszechpotęga Państwa za każdym razem sankcjonowała tę ambicję. Byłoby błędem powiedzieć, że tak musiało się stać. Ale można zbadać jak to się stało; może będzie to nauka.

Pomijając niewielką ilość wyjaśnień, które nie są przedmiotem tego stadium, można stwierdzić, że osobliwy i przerażający wzrost nowoczesnego państwa jest logicznym wnioskiem wynikającym z bezmiernych ambicji technicznych i filozoficznych, obcych prawdziwemu duchowi buntu, z których narodził się wszakże rewolucyjny duch naszych czasów. Proroczy sen Marksa i potęga przewidywań Hegla czy Nietzschego przyniosło w końcu, po zburzeniu państwa Boga, państwo racjonalne i irracjonalne, ale w obu wypadkach terrorystyczne.

W gruncie rzeczy rewolucje faszystowskie XX wieku nie zasługują na miano rewolucji. Brakło im ambicji uniwersalnej. Mussolini i Hitler niewątpliwie usiłowali stworzyć imperium; ideologie narodowo-socjalistyczne wyraźnie mówią o imperium światowym. Różnica między nimi,

a klasycznym ruchem rewolucyjnym polega na tym, że ze spuścizny nihilistycznej wybrały jedynie i wyłącznie apoteozę irracjonalności, zamiast apoteozy rozumu. Tym samym wyrzekały się uniwersalności. Niemniej Mussolini powołuje się na Hegla, Hitler na Nietzschego; ilustrują oni w historii niektóre prorocstwa ideologii niemieckiej. Z tego tytułu należą do historii buntu i nihilizmu. Pierwsi zbudowali państwo na idei, że nic nie ma sensu i że historią rządzi siła zależna od przypadku. Konsekwencje nie dały na siebie czekać.

Od 1914 Mussolini zwiastował „świętą religię anarchii” i oświadczał, że jest wrogiem wszelkiego chrześcijaństwa. Co do Hitlera, to w wyznawanej przez niego religii Bóg-Opatrzność sąsiadował z Walhallą. W rzeczywistości, jego bogiem był argument wiecowy i chwyt, jaki stosował, żeby rozpalać umysły wiernych w miarę wygłaszania mowy. Jak długo towarzyszyło mu powodzenie, wołał uważać się za natchnionego. W chwili klęski uznał, że zdradził go lud. Pomiedzy jednym i drugim nie przytrafiło się nic, co oznajmiłoby światu, że kiedykolwiek uważał się za winnego wobec jakiegokolwiek zasady. Ernst Junger, jedyny człowiek o wyższej kulturze, który nadał narodowemu socjalizmowi pozór filozofii, sięgnął zresztą nawet po formuły nihilizmu: „Najlepszą odpowiedzią na zdradę życia przez ducha, jest zdrada ducha przez ducha; jedną z wielkich i okrutnych rozkoszy naszych czasów jest udział w tej burzycielskiej pracy”.

Ludzie czynu pozbawieni wiary zawsze wierzyli tylko w działanie. Bezsensowny paradoks Hitlera polegał właśnie na tym, że chciał zbudować trwały porządek na nieustannym ruchu i negacji. Rauschning ma słuszną rację mówiąc w *Rewolucji nihilizmu*, że rewolucja hitlerowska nie zawiera nic prócz dynamizmu. W Niemczech, którymi wstrząsnęły do podstaw nie mająca precedensu wojna, klęska i nędza ekonomiczna, wszystkie wartości uległy zachwianiu. Jakkolwiek należy liczyć się z tym, co Goethe nazywał „losem niemieckim polegającym na utrudnianiu sobie wszystkiego”, epidemia samobójstw, która pomiędzy dwiema wojnami dotknęła cały kraj, wiele mówi o zameście umysłów. Tym, którzy zwątpili we wszystko, nie przywrócą wiary rozumowania, lecz pasja, a w tym wypadku



pasja, która kryła się w głębi tej rozpaczki, to znaczy upokorzenie i nienawiść. Nie było już dla tych wszystkich ludzi wartości, wspólnej i nadrzędnej zarazem, w imię której mogliby się sądzić nawzajem. Niemcy w 1933 zgodziły się więc przyjąć upodlone wartości uznane przez kilku ludzi i usiłowały narzucić je całej cywilizacji. W braku moralności Goethego, wybrały i znosiły moralność gangu.

Moralność gangu jest nieustającym triumfem i zemstą, klęską i urazą. Kiedy Mussolini głosił pochwałę „pierwotnych sił jednostki”, zapowiadał pochwałę ciemnej potęgi krwi i instynktu, biologiczne usprawiedliwienie tego, co najgorsze w instynkcie panowania. Na procesie norymberskim Frank zwracał uwagę na „nienawiść formy”, która ożywiała Hitlera. Ten człowiek był rzeczywiście tylko siłą w ruchu, umocnioną i bardziej skuteczną dzięki chytrym kalkulacjom i nieubłaganemu jasnowidztwu taktycznemu. Nawet jego kształt fizyczny, przeciętny i banalny, nie ograniczał go, ale rozpuszczał w masie<sup>1</sup>. Tylko czyn trzymał go na nogach. Być, to dla niego znaczyło działać. Dlatego Hitler i jego ustrój nie mogli obejść się bez wrogów. Ci obłąkani dandysi<sup>2</sup> mogli określić się jedynie w stosunku do tych wrogów, nabrać kształtu we wścieklej walce, która miał ich obalić. Żyd, mason, plutokracje, Anglosasi, bestialski Słowianin, następowali po sobie w propagandzie i historii, żeby za każdym razem dźwignąć nieco wyżej ślepią siłę idącą ku swej zagładzie. Ciągła walka żądała nieustających podnięt.

Hitler to historia w stanie czystym. „Stawać się, to więcej warte niż żyć”, mówił Junger. Głosił więc całkowite utożsamienie z biegiem życia, na najniższym poziomie i wbrew wszelkiej wyższej rzeczywistości. Ustrój, który wymyślił biologiczną politykę zagraniczną, działał wbrew swoim najbardziej oczywistym interesom. Ale był przynajmniej posłuszny swej szczególnej logice. Tak więc Rosenberg mówił pompatycznie o życiu: „Styl kolumny w marszu; mniejsza o kierunek i cel marszu”. Kolumna zostawi tylko ruiny w historii i zniszczy swój własny

1. Patrz doskonała książka Maxa Picard: *L'homme du néant, Cahiers du Rhône*.

2. Jest rzeczą znaną, że Goering przyjmował niekiedy w stroju Nerona i umalowany.

kraj, ale przynajmniej żyła. Prawdziwą logiką tego dynamizmu była całkowita klęska albo zbudowanie Imperium z krwi i działania, marsz od podboju do podboju, od wroga do wroga. Jest mało prawdopodobne, by Hitler miał choćby prymitywne pojęcie o tym Imperium. Nie posiadał ani kultury ani nawet instynktu czy inteligencji taktycznej na miarę swego losu. Niemcy runęły, ponieważ zaangażowały się w walkę o Imperium rozporządzając prowincjonalną myślą polityczną. Ale Junger dostrzegł tę logikę i znalazł dla niej formułę. Widział „Imperium światowe i techniczne” wyznające „religię techniki antychrześcijańskiej”, w którym wierni i żołnierze byliby robotnikami, ponieważ (i tu Junger odnajdywał Marksa) robotnik jest uniwersalny dzięki swej strukturze człowieczej. „Statut nowego ustroju opartego na rozkazie zastępuje zmianę umowy społecznej. Robotnik znajduje się poza sferą układów, litości, literatury i jest wyniesiony do działania. Zobowiązania prawne przekształcają się w zobowiązania wojskowe”. Widzimy, że Imperium jest zarazem fabryką i koszarą na skalę światową, gdzie w charakterze niewolnika rządzi żołnierz-robotnik Hegla. Hitler został zatrzymany względnie szybko w marszu ku temu Imperium. Ale gdyby nawet poszedł dalej, bylibyśmy jedynie świadkami coraz pełniejszego rozwoju niepoohamowanego dynamizmu i coraz gwałtowniejszego umacniania cynicznych zasad, jedynych, które mogły mu służyć.

Mówiąc o tej rewolucji Rauschning stwierdza, że nie jest już ona wyzwoleniem, sprawiedliwością i wzlotem ducha: jest „śmiercią wolności, panowaniem gwałtu i niewolnictwem ducha”. Rzeczywiście, faszyzm to pogarda. I na odwrót, każda forma pogardy, jeśli wkracza w politykę, przygotowuje lub wprowadza faszyzm. Trzeba dodać, że faszyzm nie może być niczym innym, chyba że się siebie zaprze. Junger ze swoich własnych zasad wyciągał wnioski, że lepiej być zbrodniarzem niż mieszczuchem. Hitler, który miał mniejszy talent literacki, ale w tym przypadku bardziej liczył się z koherencją, wiedział, że od chwili gdy wierzy się jedynie w sukces, to rozróżnienie jest bez znaczenia. Pozwolił więc sobie być jednym i drugim jednocześnie. „Fakt to wszystko”, mówił Mussolini. Hitler zaś: „Kiedy rase zagraża niebezpieczeństwo ucisku... zagadnienie legalności gra tylko drugorzędą rolę”.



Skoro zresztą rasa musi być stale zagrożona, żeby mogła istnieć, nigdy nie ma legalności. „Jestem gotów wszystko podpisać, każde zobowiązanie... Co do mnie, potrafię w najlepszej wierze podpisywać traktaty dziś i łamać je bez drgnienia jutro, jeśli w grę wchodzi przyszłość ludu niemieckiego”. Przed wypowiedzeniem wojny Führer oświadczył zresztą swoim generałom, że potem nie będą pytać zwycięzcy czy powiedział prawdę czy nie. Motywem przewodnim obrony Goeringa na procesie norymberskim była ta właśnie myśl: „Zwycięzca zawsze będzie sędzią, zwyciężony oskarżonym”. O tym można by jeszcze dyskutować. Ale nie sposób zrozumieć wówczas Rosenberga, kiedy na procesie norymberskim oświadcza, że nie przewidział, iż ten mit prowadzi do mordów. Kiedy prokurator angielski zwraca natomiast uwagę, że „od *Mein Kampf* droga wiodła prosto do gazowych komór Majdanka”, dotyka rzeczywistego problemu procesu, to znaczy odpowiedzialności historycznej nihilizmu zachodniego, o którym nie mówiono właściwie w Norymberdze, i to ze zrozumiałych powodów. Nie można prowadzić procesu oznajmiając, że generalna wina spada na całą cywilizację. Sądono wedle aktów; one przynajmniej krzyczały w twarz całemu światu.

W każdym razie nieustający podbój jest wynalazkiem Hitlera, bez którego byłby on niczym. Ale ciągły wróg, to ciągły terror, tym razem na szczeblu państwa. Państwo utożsamia się z „aparatem”, to znaczy z zespołem mechanizmów podboju i ucisku. Podbój skierowany do wewnątrz kraju nazywa się propagandą („pierwszy krok ku piekłu” według Franka) albo represją. Skierowany na zewnątrz tworzy armię. W ten sposób wszystkie problemy są zilitaryzowane, sprowadzone do potęgi i skuteczności. Naczelny dowódca decyduje o polityce i wszystkich zasadniczych problemach administracji zresztą. Ta niezłomna zasada strategiczna zostaje uogólniona w życiu cywilnym. Jeden wódz, jeden lud, to znaczy tyle, co jeden pan i miliony niewolników. Znikają pośrednicy polityczni, we wszystkich państwach będący rękojmnią wolności, żeby ustąpić miejsca Jehowie w butach, który rządzi milczącymi albo wyjąłymi hasła tłumami, co wychodzi na jedno. Pomiędzy wodzem a ludem nie ma organu porozumiewawczego czy pośredniczącego, ale aparat właśnie, to zna-

czy partia, która jest emanacją wódza i narzędziem jego woli ucisku. Tak rodzi się pierwsza i jedyna zasada tej nikczemnej mistyki, *Führerprinzip*, która w świecie nihilizmu wskrzesza bałwochwalstwo i upodloną sakralność.

Mussolini, prawnik łaciński, zadawała się racją Stanu, którą przy pomocy retoryki przemieniał w absolut. „Nic poza Państwem, nad Państwem, przeciw Państwu. Wszystko dla Państwa, Państwu, w Państwie”. Ta fałszywa racja przemówiła w Niemczech swym prawdziwym językiem, to znaczy językiem religii. „Naszym boskim obowiązkiem”, pisze nazistowski dziennik podczas kongresu partii, „było poprowadzić człowieka ku jego początkom, ku jego źródłom. Zaiste jest to służba Bogu”. Początki są zatem w pierwotnym wyciu. O jakim Bogu tutaj się mówi? Poucza nas o tym oficjalne oświadczenie partii: „My wszyscy, zebrani tutaj, wierzymy w Adolfa Hitlera, naszego Führera... i (wyznajemy), że narodowy socjalizm jest jedyną wiarą, która wiedzie nasz lud ku zbawieniu”. Rozkazy wodza wznoszącego się w krzaku zapalonym reflektorami na Synaju z desek i sztandarów, stanowią więc prawo i cnotę. Jeśli nadludzki mikrofon raz tylko nakaże zbrodnię, rozkaz zstępuje od przywódców do ich zastępców, aż wreszcie dojdzie do niewolnika, który otrzymuje rozkazy nie dając ich nikomu. Potem kat z Dachau płacze w więzieniu: „Wykonywałem tylko rozkazy. Wszystko to zrobili Führer i Reichsführer, a potem nas zostawili. Gluecks otrzymał rozkazy od Kaltenbrunnera i w końcu mnie kazano rozstrzeliwać. Zwalili na mnie całą robotę, bo byłem tylko małym Hauptscharführerem i dalej już nie było nikogo. A teraz mówią, że ja jestem morderca”. Na procesie Goering zapewniał uroczyście o swej wierności dla Hitlera i o tym „że w tym przeklętym życiu była jeszcze sprawa honoru”. Honor polegał na posłuszeństwie, często nieodłącznym od zbrodni. Prawo wojskowe karze śmiercią za nieposłuszeństwo, jego honor to niewolnictwo. Kiedy wszyscy są żołnierzami, zbrodnią jest nie zabić, gdy rozkaz tego wymaga.

Niestety, rozkaz rzadko wymaga, by czynić dobro. Dynamizm doktrynalny w swym czystym kształcie nie może zmierzać ku dobru, lecz tylko ku skuteczności. Jak długo będą wrogowie, tak długo będzie terror; a wrogowie będą dopóty, dopóki będzie istniał dynamizm i po to,



żeby istniał: „Wszystkie wpływy, które mogłyby osłabić wszechwładzę ludu, sprawowaną przez Führera z pomocą partii... muszą być wyeliminowane”. Wrogowie są here-tykami, zostaną nawróceni przepowiednią lub propagan-dą; zgładzeni przez inkwizycję lub Gestapo. W rezultacie człowiek należący do partii jest tylko narzędziem w rę-kach Führera, kółkiem mechanizmu w aparacie, albo, jeśli jest wrogiem Führera, strawą dla aparatu. Ruch irra-cjonalny, zrodzony z buntu, chce zmiażdżyć to w czło-wieku, co sprawia, że nie jest on kółkiem mechanizmu, to znaczy sam bunt. Indywidualizm romantyczny niemiec-kiej rewolucji znajduje wreszcie zaspokojenie w świecie rzeczy. Terror irracjonalny przekształca w rzeczy ludzi, te „bakcyle planetarne” wedle formuły Hitlera. Stawia sobie za cel nie tylko zniszczenie osoby, ale możliwości uniwersalnych osoby, myśli, solidarności, pragnienia mi-łości absolutnej. Propaganda, tortura są bezpośrednimi środkami dezintegracji; w jeszcze większym stopniu klęska, systematyczny upadek, wspólnota z cyniczną zbrodniczo-ścią, przymusowa współwina. Na zwycięstwo człowieka, który zabija czy torturuje, pada jeden tylko cień: nie może czuć się niewinnym. Musi więc znaleźć winę w swej ofierze, ażeby wina powszechna usprawiedliwiła użycie siły, uświęcała jedynie sukces. Kiedy nawet niewinny traci poczucie niewinności, wartość potęgi panuje osta-tecznie nad zrozpaczonym światem. Dlatego podła i ok-rutna pokuta rządzi tym światem, gdzie tylko kamienie są niewinne. Skazańcy muszą wieszać się nawzajem. Zamordowany jest nawet czysty głos macierzyństwa, jak w przypadku tej matki greckiej, którą niemiecki oficer zmusił do wybrania na rozstrzał jednego z trzech jej sy-nów. W ten sposób wreszcie jesteśmy wolni. Potęga zabi-jania i upadłania ratuje niewolniczą duszę od nicości. Przy dźwiękach orkiestry złożonej z katorżników wznosi się z obozów śmierci śpiew niemieckiej wolności.

Zbrodnie hitlerowskie, a wśród nich masakra Żydów, nie mają odpowiednika w historii, ponieważ historia nie zna przykładu doktryny, która głosząc tak całkowite znisz-czenie, miała by za wykonawcę cywilizowany naród. Ale, rzecz główna, po raz pierwszy w historii ludzie będący u władzy użyli całej swej potęgi do wprowadzenia mi-styki wolnej od wszelkiej moralności. Ceną tej pierwszej

próby zbudowania Kościoła na nicości było unicestwienie. Zniszczenie Lidic dowodzi jasno, że pozorna systematyka i naukowość ruchu hitlerowskiego osłania irracjonalne dążenie, które może być jedynie dążeniem rozpacz i pychy. Jak dotychczas, wobec wsi uznanej za zbuntowaną, zdobywca mógł się zachować dwojako. Albo zastosować obmyślane z góry represje i na zimno stracić zakładników, albo rzucić do dzikiego i siłą rzeczy krótkiego ataku rozwścieczonych żołnierzy. Lidice zostały zniszczone przy użyciu obu systemów jednocześnie. Są one ilustracją spustoszeń wynikających z irracjonalnego rozumowania, jedynej wartości, jaką można znaleźć w historii. Nie tylko podpalono domy, rozstrzelano stu siedemdziesięciu czterech mężczyzn, wywieziono dwieście trzy kobiety i zabrano sto troje dzieci, żeby wychować je w religii Führera: ekipy specjalne pracowały ponadto przez miesiące, żeby zniwelować teren dynamitem, nie zostawić kamienia na kamieniu, skierować drogę w innym kierunku, zawrócić bieg rzeki. Potem Lidice były już naprawdę niczym — przyszłością bez śladów, zgodnie z logiką ruchu. Dla większej pewności oczyszczono cmentarz z umarłych, którzy przypominali jeszcze, że coś było w tym miejscu<sup>1</sup>.

Rewolucja nihilistyczna, która wyraża się historycznie w religii hitlerowskiej, wzbudziła tylko bezmierną wściekłość unicestwiania, co obróciło się przeciw niej samej. Negacja, tym razem przynajmniej i wbrew Heglowi, nie okazała się twórcza. Hitler jest jedynym może w historii przykładem tyрана, który nic nie może zapisać na swoje dobro. Dla siebie samego, dla swego ludu i świata był tylko samobójstwem i mordem. Siedem milionów zamordowanych Żydów, siedem milionów wywiezionych lub zabitych Europejczyków, dziesięć milionów ofiar wojny, nie wystarczyłoby może jeszcze historii, żeby go osądzić: historia jest przyzwyczajona do morderców. Ale zniszczenie ostatniego usprawiedliwienia Hitlera, to znaczy narodu niemieckiego, sprawia, że ten człowiek, którego historyczna obecność przez lata straszyla miliony, jest tylko nietrwałym i nędznym cieniem. Zeznania Speera

---

1. Jest rzeczą uderzającą, że podobne okrucieństwa (Indie, 1857; Alger, 1945 itd.) popełniały w koloniach narody europejskie posłuszne w gruncie temu samemu irracjonalnemu przesądowi wyższości rasowej.



na procesie norymberskim dowiodły, że Hitler, gdy mógł jeszcze przerwać wojnę, przed ostateczną klęską, pragnął powszechnego samobójstwa, materialnego i politycznego zniszczenia narodu niemieckiego. Jedyłą wartością, aż do końca, był dla niego sukces. Skoro Niemcy przegrywały wojnę, były podłe i zdradzieckie, musiały zginąć. „Jeśli naród niemiecki nie potrafi zwyciężyć, nie jest wart życia”. Hitler postanowił więc pociągnąć Niemcy wraz z sobą do grobu i z własnego samobójstwa uczynić apoteozę, gdy armaty rosyjskie kruszyły już mury berlińskich pałaców. Hitler, Goering, który chciał, żeby jego kości złożono w marmurowej trumnie, Goebels, Himmler, Ley, zabijają się w podziemiach albo w celach więziennych. Ale ta śmierć jest śmiercią próżną, jest jak zły sen, jak dym, co się rozprasza. Ani skuteczna, ani przykładowa, uświęca krwawą pustkę nihilizmu. „Uważali się za wolnych”, krzyczy histerycznie Frank. „Czy nie wiedzą, że nie można uwolnić się od hitleryzmu!” Nie wiedzieli tego, ani też, że całkowita negacja jest niewolą, gdy prawdziwa wolność to podporządkowanie się wewnętrznej wartości, która stawia czoło historii i jej sukcesom.

Ale faszystowscy mistycy, choć zmięrzali z wolna do kierowania światem, nigdy nie chcieli naprawdę Imperium uniwersalnego. Co najwyżej Hitler, zdumiony własnymi zwycięstwami, porzucił prowincjonalne idee, z których jego ruch się wywodził, i skierował ku nieokreślonej idei o Imperium niemieckim nie mającym nic wspólnego z Państwem uniwersalnym. Natomiast komunizm rosyjski, już dzięki swym początkom, zmierza jawnie do Imperium światowego. Tu kryje się jego siła, tu jego przemyślana głębia i znaczenie w naszej historii. Rewolucja niemiecka, wbrew pozorom, nie miała przed sobą przyszłości. Była prymitywnym parciem naprzód; dokonane przez nią spustoszenie przerastały jej realne ambicje. Komunizm rosyjski, na odwrót, sięgnął po ambicję metafizyczną, którą opisuje to studium, to znaczy chciał zbudować po śmierci boga państwo apoteozowanego wreszcie człowieka. Na to miano rewolucji, do którego nie może pretendować awantura hitlerowska, zasługuje bez wątplenia komunizm rosyjski, i choć najwidoczniej nie zasługuje już na nie dzisiaj, mniema że zasłuży sobie kiedyś i na zawsze. Po raz pierwszy w historii doktryna i ruch mające oparcie

w zbrojnym Imperium stawiają sobie za cel ostateczną rewolucję i zjednoczenie świata. To uroszczenie musimy zbadać w szczegółach. Hitler u szczytu szaleństwa sądził, że ustabilizuje historię na tysiąc lat. Był już bliski celu i filozofowie-realiści wszystkich zwyciężonych narodów szykowali się, żeby zdać sobie z tego sprawę i Hitlera rozgrzeszyć, gdy bitwa o Anglię i Stalingrad rzuciły go ku zgubie i raz jeszcze pchnęły historię naprzód. Dążenie człowieka do boskości, równie niestrudzone jak sama historia, pojawia się jednak na nowo, poważniejsze i bardziej skutecznie, pod postacią państwa racjonalnego stworzonego w Rosji.



## TERRORYZM PAŃSTWOWY I TERROR RACJONALNY

W Anglii XIX wieku, wśród cierpień i straszliwej nędzy spowodowanej przejściem od kapitału gruntowego do kapitału przemysłowego, Marks miał wiele elementów do zbudowania potężnej analizy kapitalizmu prymitywnego. Jeśli idzie o socjalizm, prócz nauk, sprzecznych zresztą z jego doktrynami, jakie mógł wyciągnąć z rewolucji francuskich, musiał mówić o nim w czasie przyszłym i w abstrakcji. Nic więc dziwnego, że w swej doktrynie połączył najbardziej słuszną metodę krytyczną z najbardziej spornym mesjanizmem utopijnym. Nieszczęście polega na tym, że metoda krytyczna, która z definicji przylegałaby do rzeczywistości, coraz bardziej odcinała się od faktów, w miarę jak chciała pozostać wierna prorocztwu. Wierzano, i to już jest wskazaniem, że za odstępstwa od prawdy wynagrodzi mesjanizm. Tę sprzeczność widać za życia Marksa. Doktryna *Manifestu komunistycznego* nie jest już precyzyjna w dwadzieścia lat później, kiedy ukazał się *Kapitał*. *Kapitał* nie został zresztą skończony, Marks bowiem pod koniec życia poświęcił się badaniu nowych i niezwykłych faktów społecznych i ekonomicznych, do których na nowo trzeba było przystosować system. Te fakty dotyczyły w szczególności Rosji, którą Marks przedtem zlekceważył. Wiadomo wreszcie, że Instytut Marksa-Engelsa w Moskwie przerwał wydawanie dzieł zbiorowych Marksa w 1935 roku, kiedy pozostało jeszcze do opublikowania ponad trzydzieści tomów; ich zawartość nie była zapewne dość „marksistowska”.

W każdym razie po śmierci Marksa niewielu tylko uczniów pozostało wiernych jego metodzie. Marksiści, którzy ukształtowali historię, sięgnęli natomiast po prorocstwo i apokaliptyczne elementy doktryny, żeby dokonać rewolucji marksistowskiej dokładnie w tych samych okolicznościach, w których, według Marksa, nie może ona nastąpić. Można powiedzieć, że większość przewidywań Marksa natrafiła na przeszkodę w postaci faktów, gdy jego prorocstwo stało się przedmiotem rosnącej wiary. Przyczyna jest prosta: przewidywania dotyczyły krótkiego okresu czasu i można je było sprawdzić. Prorocstwo jest długoterminowe i odznacza się tym, co stanowi o trwałości religii: niemożnością przeprowadzenia dowodu. Kiedy przewidywania runęły, prorocstwo pozostało jedyną nadzieją. Wynika stąd, że tylko ono rządzi naszą historią. Marksizm i jego spadkobiercy będą tu rozpatrywani jedynie pod kątem widzenia prorocstwa.

### *Prorocstwo mieszczańskie*

Marks jest prorokiem mieszczańskim i rewolucyjnym zarazem. Drugi jest bardziej znany od pierwszego. Ale pierwszy wyjaśnia w znacznym stopniu los drugiego. Mesjanizm pochodzenia chrześcijańskiego, historyczny i jednocześnie naukowy, oddziałał na mesjanizm rewolucyjny, wywodzący się z ideologii niemieckiej i buntów francuskich.

W przeciwieństwie do świata antycznego, jedność świata chrześcijańskiego i marksistowskiego jest uderzająca. Obie doktryny mają wspólną wizję świata, która oddziela je od postawy greckiej. Jaspers określa to bardzo trafnie: „Rozpatrywanie historii ludzi jako jedynej, to myśl chrześcijańska”. Chrześcijanie pierwsi uważali życie ludzkie i ciąg wypadków za historię, która biegnie od początku do końca; w tym czasie człowiek może zasłużyć sobie na zbawienie lub na karę. Filozofia historii zrodziła się z wyobrażenia chrześcijańskiego, zdumiewającego dla greckiego umysłu. Greckie pojęcie stawania się nie ma nic wspólnego z naszą ideą ewolucji historycznej. Różnica



między nimi jest różnicą między kołem i linią prostą. Grecy wyobrażali sobie świat jako cykliczny. Dla przykładu: Arystoteles nie sądził, że jest późniejszy w czasie od wojny trojańskiej. Żeby zagarnąć świat śródziemnomorski, chrystianizm musiał się shellenizować i tym samym jego doktryna nabrała giętkości. Ale jego oryginalność polega na wprowadzeniu do świata antycznego dwóch pojęć, dotąd nigdy nie idących ze sobą w parze, pojęcie historii i kary. Przez swoją ideę medytacji chrystianizm jest grecki. Dzięki pojęciu historyczności jest judaistyczny i odnajduje siebie w ideologii niemieckiej.

Tę linię podziału widać wyraźniej, gdy zwróci się uwagę na wrogość myśli historycznych wobec natury, uważanej przez nie za obiekt przekształceń, nie zaś kontemplacji. Chrześcijanie, podobnie jak marksiści, chcą zawładnąć naturą. Grecy są zdania, że lepiej być jej posłusznym. Antyczna miłość do kosmosu jest nieznaną pierwszym chrześcijanom, którzy czekali zresztą niecierpliwie na bliski koniec świata. Wspaniały rozkwit sekty Albigensów z jednej strony, św. Franciszek z drugiej, będą później rezultatem hellenizmu połączonego z chrystianizmem. Ale z nadejściem Inkwizycji i zniszczeniem herezji katarów, Kościół odcina się znowu od świata i piękna, i przywraca historii jej przewagę nad naturą. Jaspers znów ma rację mówiąc: „Postawa chrześcijańska zwolna pozbawia świat substancji... skoro substancja opierała się na zespole symbolów”: Są to symbole dramatu boskiego, który przebiega w czasie. Natura jest dla tego dramatu tylko dekoracją. Piękna równowaga tego, co ludzkie, i natury, zgoda człowieka na świat, która dźwiga i rozświetla całą myśl antyczną, została zniszczona i zastąpiona przez historię, przede wszystkim za sprawą chrystianizmu. Wejście do tej historii ludów północnych, które nie mają w swej tradycji przyjaźni do świata, przyspieszyło ten ruch. Od chwili gdy boskość Chrystusa została zanegowana, gdy dzięki usiłowaniom ideologii niemieckiej Chrystus symbolizuje tylko człowieka-boga, znika pojęcie pośrednictwa, odradza się świat judaistyczny. Nieubłagany bóg zastępów rządzi na nowo, wszelkie piękno jest znieważone jako źródło próżniaczych rozkoszy, natura ujarzmiona. Z tego punktu widzenia Marks jest Jeremiaszem boga historycznego i św. Augu-

stynem rewolucji. Ze to właśnie tłumaczy jawnie reakcyjne aspekty marksistowskiej doktryny, można stwierdzić porównując Marksa z jego współczesnym, inteligentnym doktrynerem reakcji.

Józef de Maistre zwalcza jakobinizm i kalwinizm, doktryny które streszczały dla niego „wszystko, co było złe w myśleniu trzech wieków”, w imię chrześcijańskiej filozofii historii. Wbrew schizmom i herezjom, chce aby Kościół wreszcie katolicki przywdział „suknię bez szwów”. Celem de Maistre’a — co staje się widoczne od czasu jego przygód masońskich<sup>1</sup> jest chrześcijańskie państwo uniwersalne. Maistre marzy o Adamie protoplaście, albo o człowieku uniwersalnym Fabre d’Oliveta, który byłby wspólną zasadą dusz zróżnicowanych oraz o Adamie Kadmonie kabalistów, który poprzedził upadek i którego trzeba teraz wskrzesić. Kiedy Kościół zawładnie światem, ucieleśni tego pierwszego i ostatniego Adama. Na ten temat można znaleźć w *Wieczorach petersburskich* mnóstwo sformułowań, których podobieństwo z mesjanistycznymi formułami Hegla i Marksa jest uderzające. W ziemskiej i niebiańskiej zarazem Jeruzalem Maistre’a „wszyscy mieszkańcy przeniknięci tym samym duchem będą przenikać się nawzajem i rozmyślać o swym szczęściu”. Maistre nie idzie tak daleko, żeby negować osobowość po śmierci; marzy tylko o zdobyciu jedności, kiedy „po unicestwieniu zła, nie będzie już namiętności ani interesu osobistego”, i kiedy „człowiek będzie ze sobą zespolony, skoro jego podwójne prawo przestanie istnieć, a dwa ośrodki staną się jednym”.

W państwie wiedzy absolutnej, gdzie oczy ducha stanowią jedno z oczami ciała, Hegel również łączył sprzeczności. Ale wizja Maistre’a napotyka wizję Marksa, który oznajmiał „koniec sporu między esencją i egzystencją, między wolnością i koniecznością”. Zło dla Maistre’a to nic innego jak zerwanie z jednością. Ale ludzkość musi znaleźć jedność na ziemi i w niebie. W jaki sposób? Maistre, reakcjonista i zwolennik *ancien régime’u*, jest tu mniej jasny od Marksa. Oczekiwał jednak wielkiej rewolucji religijnej, do której 1789 był tylko „straszonym wstępem”. Cytował św. Jana, który żąda, abyśmy stwo-

1. E. Dermengheim. *Joseph de Maistre mystique.*



rzyli prawdę, co stanowi zagadnienie typowe dla myśli rewolucyjnej w czasach nowoczesnych, oraz św. Pawła, który oznajmia że „ostatnim wrogiem, jaki ma być unicestwiony, jest śmierć”. Ziemia dla Maistre'a jest „ogromnym ołtarzem, gdzie wszystko, co żywe, powinno być składane w ofierze bez końca, miary, wytchnienia, aż do zniszczenia rzeczy, aż do zaniku zła, aż do śmierci śmierci”. Jednakże fatalizm Maistre'a jest aktywny. „Człowiek powinien działać jak gdyby potrafił wszystko, i poddawać się, jak gdyby nie potrafił nic”. U Marksa odnajdujemy ten sam rodzaj twórczego fatalizmu. Maistre usprawiedliwia ustalony porządek. Ale Marks usprawiedliwia porządek, jaki ustala się w jego epoce. Najwymowniejszą pochwałą kapitalizmu wygłosił jego największy wróg. Marks jest antykapitalistą tylko w tej mierze, w jakiej kapitalizm jest przestarzały. Musi powstać nowy porządek, który w imię historii będzie żądał nowego konformizmu. Dla Marksa i Maistre'a środki są te same: realizm polityczny, dyscyplina, siła. Kiedy Maistre podejmuje myśl Bossueta „heretyk to ten, co ma idee osobiste”, inaczej mówiąc człowiek nie odwołujący się do jakiejś tradycji, społecznej czy religijnej, daje formułę najdawniejszego i najnowszego konformizmu. Prokurator generalny pesymistyczny piewca kata, zwiastuje naszych prokuratorów-dyplomatów.

Rzecz prosta, że dzięki tym podobieństwom Maistre nie staje się marksistą, ani Marks tradycyjnym chrześcijaninem. Ateizm marksistowski jest absolutny. Mimo to jednak przywraca istotę najwyższą sprowadzoną do poziomu człowieka. „Krytyka religii prowadzi do doktryny, że człowiek dla człowieka jest istotą najwyższą”. Pod tym kątem widzenia socjalizm zmierza także do apoteozy człowieka i przyswoił sobie pewne cechy religii tradycyjnych<sup>1</sup>. To zestawienie jest w każdym razie pouczające, jeśli idzie o chrześcijański rodowód wszelkiego mesjanizmu historycznego, nawet rewolucyjnego. Jedyne różnica polega na zmianie wskaźnika. Według Maistre'a, podobnie jak według Marksa, koniec dziejów przyniesie spełnienie wielkiego snu Vigny'ego: wilk pojedna się z jag-

---

1. Saint-Simon, który oddziaływał na Marksa, sam jest zresztą pod wpływem Maistre'a i Bonalda.

nięciem, zbrodniarz i ofiara pójdą razem ku jednemu ołtarzowi, raj ziemski otworzy się na nowo, lub po prostu się otworzy. Dla Marksa prawa historii odzwierciedlają rzeczywistość materialną; dla Maistre'a rzeczywistość boską. Ale dla pierwszego materia jest substancją; dla drugiego substancja boga ucieleśni się na ziemi. Wieczność rozdziela ich na początku, ale historyzm w końcu łączy ich w realistycznej konkluzji.

Maistre nienawidził Grecji, (która krępowała Marksa, obcego wszelkiemu pięknu słonecznemu); mówił, że doprowadziła Europę do gnicia pozostawiając jej w spadku swego ducha podziału. Słuszniej byłoby powiedzieć, że myśl grecka była myślą jedności, właśnie dlatego, że nie mogła obejść się bez pośredników i że nie znała historycznego ducha totalności, który wymyślił chrystianizm, i który odcięty od swych religijnych źródeł zagraża dziś śmiercią Europie. „Czy jest taka bajka, szaleństwo, występki, które nie miałyby nazwy, godła, maski greckiej?” Zostawmy na boku wściekłość purytanina. Ten gwałtowny wstręt jest, w rzeczywistości, wyrazem ducha nowoczesnego, który zerwał ze światem antycznym i pozostaje w ścisłym związku z arbitralnym socjalizmem; ten zaś socjalizm zdesakralizuje chrystianizm i wcieli go do walczącego o podbój Kościoła.

Naukowy mesjanizm Marksa jest pochodzenia mieszczańskiego. Postęp, przyszłość wiedzy, kult techniki i produkcji są mieszczańskimi mitami, które stały się dogmatami w XIX wieku. Zauważmy, że *Manifest komunistyczny* ukazał się w tym samym roku co *Przyszłość wiedzy* Renana. To ostatnie wyznanie wiary, budzące konsternację we współczesnym czytelniku, daje jednak najśluszniesze wyobrażenie o na wpół mistycznych nadziejach, które pojawiły się w XIX wieku, dzięki rozwojowi przemysłu i zdumiewającym postępom nauki. Są to nadzieje społeczeństwa korzystającego z dobrodziejstw postępu technicznego.

Pojęcie postępu jest współczesne wiekowi oświecenia i rewolucji mieszczańskiej. Bez wątpienia można znaleźć jego inspiratorów w XVII wieku; już Spór Starych i Nowych wprowadza do ideologii europejskiej całkowicie absurdalne pojęcie postępu artystycznego. Również w kartezjanizmie, choć w sposób bardziej poważny, można od-



należć ideę stale rozwijającej się wiedzy. W 1750 Turgot pierwszy daje jasną definicję nowej wiary. Jego rozprawa o postępie umysłu ludzkiego w gruncie rzeczy nawiązuje do historii powszechnej Bossueta. Tyle, że wolę boską zastępuje idea postępu. „Ludzkość w swej całości, wybierając spokój czy niepokój, dobro czy zło, ciągle, choć wolnym krokiem zmierza do większej doskonałości”. Ten optymizm będzie istotą retorycznych rozważań Condorceta, oficjalnego twórcy doktryny postępu, który łączył postępek z rozwojem państwa i którego był również usłużną ofiarą, skoro Państwo oświecenia zmusiło go, żeby się otruił. Sorel<sup>1</sup> miał zupełną rację, gdy mówił, że filozofia postępu dogadzała najdokładniej społeczeństwu pragnącemu korzystać z dobrobytu materialnego, jaki niesie postęp techniczny. Gdy człowiek jest pewien, że przy zachowaniu niezmiennego porządku świata jutro będzie lepsze od dzisiaj, może beztrudnie się bawić. Postępek, w sposób paradoksalny może służyć, do usprawiedliwienia konserwatyizmu. Weksel, który ma pokrycie w zaufaniu do przyszłości, pozwala władcy mieć czyste sumienie. Niewolnika i tych, których terazniejszość jest nędzna i którzy nie mają pocieszenia w niebie, zapewnia się przynajmniej, że przyszłość do nich należy. Przyszłość jest jedynym rodzajem własności, którą panowie dobrowolnie odstępują niewolnikom

Jak widać, te refleksje są wciąż aktualne. Ale są one aktualne, ponieważ myśl rewolucyjna podjęła dwuznaczny i wygodny temat postępu. Oczywiście, nie chodzi o ten sam rodzaj postępu; Marks jest niewyczerpany w kpinach z racjonalnego optymizmu mieszczaństwa. Jak zobaczymy, jego racje są inne. Ale ów trudny marsz ku przyszłemu pojednaniu definiuje jednak myśl Marksa. Hegel i marksizm obalili wartości formalne, które dla Jakobinów oświetlały prostą drogę szczęśliwej historii. Zachowali jednak ideę tego marszu naprzód; połączyli ją tylko z postępkem społecznym, który uznali za niezbędny. W ten sposób kontynuowali mieszczańską myśl XIX wieku. Tocqueville, któremu na zmianę w entuzjazmie przyszedł Pecqueur (on zaś z kolei oddziaływał na Marksa) oświadczył bowiem: „Stopniowy i postępujący rozwój równości jest zarazem

---

1. *Złudzenia Postępu.*

przeszłością i przyszłością historii człowieczeństwa". Równość trzeba zastąpić poziomem produkcji i wyobrazić sobie, że na ostatnim szczeblu produkcji zachodzi przemiana i powstaje pojednane społeczeństwo, a będziemy mieli marksizm.

Jeśli idzie o konieczność ewolucji, jej najbardziej systematyczną definicję daje August Comte formułując w 1822 prawo trzech stanów. Wnioski Comte'a w sposób ciekawy przypominają wnioski, jakie miał przyjąć socjalizm naukowy<sup>1</sup>. W pozytywizmie można dostrzec wyraźnie echa ewolucji ideologicznej XIX-ego wieku, której jednym z przedstawicieli jest Marks. Polega ona na tym, że u końca historii otworzy się Ogród i nastąpi Objawienie, od których, zgodnie z tradycją, zaczęła się historia. Era pozytywistyczna, która musi nastąpić po erze metafizycznej i erze teologicznej, miała oznaczać nadejście religii człowieczeństwa. Henri Gouhier trafnie określa przedsięwzięcie Comte'a mówiąc, że chodzi mu o odkrycie człowieka całkowicie wolnego od Boga. Pierwotny cel Comte'a, polegający na zastąpieniu absolutu relatywnością, siłą faktów przemienił się szybko w apoteozę relatywności oraz w głoszenie religii uniwersalnej i pozbawionej transcendencji zarazem. W jakobińskim kulcie Rozumu widział Comte zapowiedź pozytywizmu i słusznie uważał się za prawdziwego następcę rewolucjonistów 1789. Kontynuował i poszerzał tę rewolucję przekreślając transcendencję zasad i systematycznie budując religię gatunku. Jego formuła „odrzuć Boga w imię religii”, nie znaczyła nic innego. Od niego zaczyna się mania, która zrobiła potem karierę; Comte chciał być św. Pawłem tej nowej religii i na miejsce katolicyzmu rzymskiego wprowadzić katolicyzm paryski. Jak wiadomo, spodziewał się, że ujrzy w katedrach „posąg ludzkości ubóstwionej na dawnym ołtarzu Boga”. Wyliczył sobie dokładnie, że przed 1860 będzie głosić kazania pozytywistyczne w Notre-Dame. To obliczenie nie było tak śmieszne jak się zdaje. Oblężona Notre-Dame wciąż stawia opór. Ale religię człowieczeństwa rzeczywiście głoszone z końcem XIX wieku i Marks, choć niewątpliwie nie czytał Comte'a, był jednym z jego

---

1. Ostatni tom *Kursu filozofii pozytywnej* ukazał się w tym samym roku co *Istota Chrystianizmu* Feuerbacha.



proroków. Tylko Marks zrozumiał, że religia bez transcendentji nazywa się, właściwie mówiąc, polityką. Comte wiedział zresztą, albo przynajmniej pojmował, że jego religia jest przede wszystkim ubóstwieniem społeczeństwa i że zakłada realizm polityczny<sup>1</sup> negację prawa indywidualnego i ustanawia despotyzm. Społeczeństwo, w którym uczeni byłiby kapłanami, dwa tysiące bankierów i przedstawiciele inteligencji technicznej władających Europą liczącą sto dwadzieścia milionów mieszkańców, gdzie życie prywatne zostałoby w sposób absolutny utożsamione z życiem publicznym, gdzie obowiązywałoby bezwzględne posłuszeństwo „czynem, myślą i sercem” wielkiemu kapłanowi, który rządziłby wszystkim, tak wygląda utopia Comte'a zapowiadająca to, co można by nazwać horyzontalnymi religiami naszych czasów. Jest utopijna, to prawda, Comte bowiem, przekonany o oświecającej potędze nauki, zapomniał o policji. Inni okażą się bardziej praktyczni i religia człowieczeństwa zostanie rzeczywiście zbudowana, ale na krwi i cierpieniu ludzi.

Jeśli dodać wreszcie do tych obserwacji, że Marks zawdzięcza mieszczańskim ekonomistom ideę produkcji przemysłowej w rozwoju ludzkości, że istotę swej teorii wartość-praca wziął od Ricarda, ekonomisty rewolucji mieszczańskiej i przemysłowej, wolno nam będzie mówić o jego mieszczańskim prorocत्वie. Te zestawienia zmierzają jedynie do wykazania, że Marks zamiast być początkiem i końcem<sup>2</sup>, jak tego chcą nieumiarkowani marksiści naszych czasów, odznacza się ludzką naturą: w pierw jest spadkobiercą, a potem prekursorem. Doktryna Marksa, która zgodnie z jego pragnieniem miała być realistyczna, była rzeczywiście realistyczna w epoce religii wiedzy, ewolucjonizmu darwinowskiego, maszyny parowej i przemysłu tekstylnego. W sto lat później nauka napotkała na swej drodze relatywność, niepewność i przypadek; ekonomia

---

1. „Wszystko, co rozwija się spontanicznie, jest konieczne i słuszne przez pewien czas”.

2. Według Zdanowa marksizm jest „filozofią jakościowo różną od wszystkich systemów poprzednich”. Co znaczy, że marksizm nie jest kartezjanizmem na przykład, czemu nikt nie zamierza przeczyć, albo, że marksizm nie zawdzięcza z gruntu nic kartezjanizmowi, co jest absurdem.

musi liczyć się z elektrycznością, hutnictwem żelaznym i produkcją atomową. Klęska czystego marksizmu, polegająca na pominięciu tych następujących po sobie odkryć, jest również klęską optymizmu mieszczańskiej epoki. Pretensja marksistów do zachowania przestarzałych po stu latach prawd i uważania ich nadal za naukowe, jest śmieszna. Mesjanizm XIX wieku, czy jest rewolucyjny czy mieszczański, nie oparł się ciąglemu rozwojowi tej właśnie nauki i historii, które apoteozował.

### *Proroctwo rewolucyjne*

Proroctwo Marksa jest w swej zasadzie również rewolucyjne. Ponieważ wszelka rzeczywistość ludzka wywodzi się od stosunków produkcji, historyczne stawanie się jest rewolucyjne, rewolucyjna jest bowiem ekonomia. Na każdym poziomie produkcji ekonomia wywołuje antagonizmy, które na rzecz wyższego poziomu produkcji niszczą odpowiadające tej ekonomii społeczeństwo. Kapitalizm jest ostatnią z tych faz produkcji, ponieważ stwarza warunki, w których każdy antagonizm zostanie rozwiązany i w których nie będzie już ekonomii. Wówczas nasza historia stanie się prehistorią. Z innego punktu widzenia ten schemat jest heglowski. Zamiast ducha w grę w tej dialektyce wchodzi produkcja i praca. Oczywiście Marks nigdy nie mówił o materializmie dialektycznym. Troskę o wielbienie tego potwora logicznego pozostawił swoim spadkobiercom. Ale Marks mówi, że rzeczywistość jest dialektyczna i że jest ona ekonomiczna. Rzeczywistość jest ciągłym stawaniem się, któremu nadaje rytm płodne ścieranie się antagonizmów rozwiązywanych za każdym razem w wyższej syntezie; ta synteza wywołuje swoje przeciwieństwo i znów popycha naprzód historię. To, co Hegel twierdził o rzeczywistości zmierzającej ku duchowi, Marks twierdzi o ekonomii zmierzającej ku bezklasowemu społeczeństwu; każda rzecz jest zarazem sobą i swoim przeciwieństwem i ta sprzeczność zmusza ją do stania się czym innym. Ponieważ kapitalizm jest mieszczański, jest i rewolucyjny i stanowi łożysko dla komunizmu.



Oryginalność Marksa kryje się w stwierdzeniu, że historia będąc dialektyczna jest zarazem ekonomią. Hegel, bardziej wzniosły, twierdził, że jest ona materią i duchem jednocześnie. Zresztą historia mogła być materią tylko w tej mierze w jakiej jest duchem i na odwrót. Marks neguje ducha jako ostateczną substancję i utwierdza materializm historyczny. Można od razu zwrócić uwagę, wraz z Bierdiajewem, na niemożność połączenia dialektyki i materializmu. Nie ma dialektyki poza myślą. Ale i sam materializm jest pojęciem dwuznacznym. Żeby uformować chociażby to słowo, trzeba się zgodzić, że w świecie jest nie tylko materia. Tę uwagę można tym bardziej zastosować do materializmu historycznego. Historia właśnie odróżnia się od natury tym, że przekształca ją dzięki woli, wiedzy, namiętności. Marks nie jest więc czystym materialistą dla tej prostej przyczyny, że nie ma ani czystego ani absolutnego materializmu. Jest materialistą w bardzo nikłym stopniu; powiada bowiem, że jeśli za sprawą oręża triumfuje teoria, teoria może równie dobrze wywołać triumf oręża. Pozycję Marksa można by słuszniej nazwać determinizmem historycznym. Marks nie neguje myśli, uważa tylko, że jest ona w sposób absolutny zdeterminowana przez rzeczywistość zewnętrzną. „Dla mnie ruch myśli jest tylko odbiciem rzeczywistego ruchu, przeniesionego i transponowanego do mózgu człowieka”. Ta szczególnie prymitywna definicja nie ma żadnego sensu. Jak i przy pomocy czego ruch zewnętrzny może być „przeniesiony do mózgu”, ta trudność jest jeszcze niczym wobec trudności zdefiniowania „transpozycji tego ruchu”. Ale kusa filozofia Marksa była na miarę jego wieku. To, co ma na myśli, staje się jasne w innych płaszczyznach.

Dla Marksa, człowiek jest jedynie historią, a zwłaszcza historią środków produkcji. Marks zauważa bowiem, że człowiek różni się od zwierzęcia tym, iż wytwarza środki swego utrzymania. Jeśli nie je, nie ubiera się, nie ma dachu nad głową, nie istnieje. To *primum vivere* jest jego pierwszą determinacją. Jego nikłe myślenie zależy bezpośrednio od tych nieuniknionych konieczności „Historia wytwórczości to otwarta księga podstawowych zdolności człowieka”. Uogólnienie Marksa będzie wnioskiem z tego stwierdzenia, w sumie nie budzącego sprzeciwu, że zależność ekonomiczna jest jedyna i wystarczająca, co

należy wykazać. Można się zgodzić, że determinacja ekonomiczna gra kapitalną rolę w genezie czynów i myśli ludzkiej, nie wnioskując zarazem, jak to czyni Marks, że powstanie Niemców przeciw Napoleonowi wyjaśnia tylko brak cukru i kawy. Zresztą czysty determinizm wydaje mu się również absurdalny. Gdyby tak nie było, wystarczyłoby jedno prawdziwe twierdzenie, żeby, idąc od konsekwencji do konsekwencji, dojść do całkowitej prawdy. Skoro tak nie jest, albo nie wypowiedzieliśmy nigdy ani jednego prawdziwego twierdzenia, nawet tego, które zakłada determinizm, albo zdarza nam się mówić prawdę, ale bez konsekwencji, i determinizm jest fałszem. W każdym razie Marks miał swoje racje, obce czystej logice, żeby wprowadzić tak arbitralne uproszczenie.

Jeśli wywodzi się człowieka od determinacji ekonomicznej, sprowadza się go do stosunków społecznych. Nie ma człowieka samotnego, oto bezporne odkrycie XIX wieku. Arbitralna dedukcja prowadzi wówczas do twierdzenia, że człowiek czuje się samotny w społeczeństwie tylko z przyczyn społecznych. Jeśli bowiem samotność człowieka ma być wytłumaczona czymś, co jest poza nim, człowiek znajdzie się na drodze transcendencji. Na odwrót, co społeczne, ma tylko człowieka za autora; jeśli ponadto można twierdzić, że to, co społeczne, tworzy zarazem człowieka, można sądzić, że osiągnęło się wytłumaczenie całkowite, pozwalające przekreślić transcendencję. Człowiek jest wówczas, jak tego chce Marks, „autorem i aktorem swej własnej historii”. Proroctwo Marksa jest rewolucyjne, ponieważ stanowi końcową fazę negacji zapoczątkowanej przez filozofię oświecenia. Jakobini obalają transcendencję boga-osoby, ale zastępują ją transcendencją zasad. Marks buduje ateizm współczesny przekreślając również transcendencję zasad. W 1789 wiarę zastępuje rozum. Ale ten rozum jest w swej stałości transcendentny. Marks, bardziej radykalnie niż Hegel, obala transcendencję rozumu i osadza ją w historii. Przed nimi była elementem regulującym; teraz staje się zdobywcza. Marks idzie dalej niż Hegel i daje do zrozumienia, że uważa go za idealistę (choć Hegel idealistą nie był, a w każdym razie nie w większym stopniu niż Marks materialistą) w tej mierze właśnie, w jakiej panowanie ducha wprowadza w pewien sposób wartość ponad-historyczną. *Kapitał* nawiązuje do



dialektyki panowania i niewolnictwa, ale świadomość siebie zastępuje autonomią ekonomiczną, ostateczne panowanie Ducha absolutnego nadejściem komunizmu. „Ateizm jest humanizmem pozbawionym udzielnosci przez zniesienie religii, komunizm humanizmem pozbawionym udzielnosci przez zniesienie własności prywatnej”. Alienacja religijna wywodzi się z tego samego źródła co alienacja ekonomiczna. Z religią skończy się tylko wówczas, gdy człowiek wyzwoli się całkowicie od determinacji materialnych. Rewolucja utożsamia się z ateizmem i panowaniem człowieka.

Dlatego Marks musi położyć nacisk na determinacji ekonomicznej i społecznej. Jego najbardziej owocny wysiłek polega na ukazaniu rzeczywistości kryjącej się za wartościami formalnymi, którymi popisywało się mieszczaństwo jego epoki. Marksa teoria mistyfikacji wciąż jeszcze słuszna, jest bowiem słuszna w sensie uniwersalnym i odnosi się również do mistyfikacji rewolucyjnych. Wolność, którą czcił Thiers, była wolnością przywileju zabezpieczoną przez policję; rodzina, której pochwałę głosiły dzienniki konserwatywne, opierała swoją trwałość na sytuacji społecznej, która pozwalała, żeby kobiety i mężczyźni schodzili do kopalni półnędzy i związani jednym sznurem; moralność kwitła na prostytucji robotniczej. Marks, niezrównany demaskator bzdury, ukazał, z siłą dotąd nieznaną, nieszczęście polegające na tym, że uczciwe i rozumne żądania zagarnęło dla swych egoistycznych celów chciwe, mierne i pełne hipokryzji społeczeństwo. To przeniknięte oburzeniem oskarżenie wywołało inne bezprawia domagające się nowego oskarżenia. Ale trzeba przede wszystkim powiedzieć, gdzie się to oskarżenie narodziło: we krwi zgniecionego powstania lińskiego w 1834, i w 1871, w haniebnym okrucieństwie moralistów z Wersalu. „Człowiek, który nic nie posiada, jest dziś niczym”. Jeśli to twierdzenie jest fałszywe, było niemal prawdziwe w optymistycznym społeczeństwie XIX wieku. Skrajna nędza, rezultat ekonomii dobrobytu, była przyczyną, dla której Marks postawił na pierwszym miejscu stosunki społeczne i ekonomiczne, i jeszcze bardziej zaakcentował prorocstwo: przeszłe panowanie człowieka.

Rozumiemy teraz lepiej dlaczego Marks tłumaczył historię jedynie z ekonomicznego punktu widzenia. Jeśli

zasady kłamią, tylko rzeczywistość, nędza i praca, jest prawdą. Jeśli można wykazać potem, że wystarcza ona do wyjaśnienia przeszłości i przyszłości człowieka, zasady zostaną obalone na zawsze razem ze społeczeństwem, które czerpie z nich swoje przewagi. Oto przedsięwzięcie Marksa.

Człowiek narodził się wraz z produkcją i społeczeństwem. Nierówna jakość ziemi, mniej lub bardziej szybkie udoskonalanie środków produkcji, walka o życie, stworzyły szybko nierówności społeczne, które skryształizowały się w antagonizmach pomiędzy produkcją i podziałem; a zatem, w walkach klasowych. Te walki i antagonizmy są motorami historii. Niewolnictwo w starożytności, pańszczyzna w czasach feudalnych, były etapami długiej drogi prowadzącej do rzemiosła w wiekach klasycznych, kiedy wytwórca jest panem środków produkcji. Otwarcie wielkich szlaków, odkrycie nowych rynków zbytu domaga się mniej prowincjonalnej produkcji. Sprzeczność między sposobem produkcji i nowymi koniecznościami podziału oznajmia już koniec gospodarki ograniczonej do drobnej wytwórczości rolniczej i przemysłowej. Rewolucja przemysłowa, wynalazek pary, konkurencja na rynkach zbytu prowadzą do ekspropriacji małych właścicieli i powstania wielkich manufaktur. Środki produkcji są teraz w rękach tych, którzy mogli je nabyć; prawdziwi wytwórcy, robotnicy, rozporządzają jedynie siłą własnych rąk, które mogą sprzedać człowiekowi „posiadającemu talary”. Kapitalizm mieszczański określa więc oddzielenie wytwórcy od środków produkcji. Z tego antagonizmu zrodzą się nieuniknione konsekwencje, które pozwolą Marksowi oznajmić koniec antagonizmów społecznych.

Podkreślmy, że na pierwszy rzut oka nie ma powodu, dla którego mocno ugruntowana zasada walki dialektycznej klas nagle przestałaby być prawdziwa. Albo zawsze była prawdziwa, albo nie była prawdziwa nigdy. Marks słusznie mówi, że nie będzie klas po rewolucji, jak nie było stanów po 1789. Ale stany znikły, a klasy pozostały i nigdzie nie jest powiedziane, że na miejsce klas nie przyjdzie inny antagonizm społeczny. Istota marksistowskiego proocstwa zamyka się jednak w tym twierdzeniu.



Schemat marksistowski jest znany. Marks, po Adamie Smith i Ricardzie, określa wartość każdego towaru ilością pracy potrzebnej do jego produkcji. Ilość pracy sprzedanej przez proletariusza kapitaliście sama w sobie jest już towarem, którego wartość określi ilość pracy potrzebnej do jego produkcji, inaczej mówiąc wartość przedmiotów spożycia potrzebnych do utrzymania robotnika. Kapitalista kupując ten towar zobowiązuje się więc płacić zań dostatecznie, aby ten, co go sprzedaje, to znaczy robotnik, mógł się wyżywić i istnieć. Ale zarazem może żądać od robotnika pracy trwającej tak długo, jak długo on może pracować. Robotnik może pracować bardzo długo, dłużej niż trzeba, aby opłacić jego utrzymanie. Jeśli sześć godzin z dwunastogodzinnego dnia pracy wystarczy do wyprodukowania wartości równoważnej wartości środków jego utrzymania, pozostałe sześć godzin są godzinami niezapłaconymi, nadwartością, która stanowi zysk kapitalisty. W interesie kapitalisty jest więc przedłużenie do maksimum czasu pracy, albo, gdy to jest niemożliwe, doprowadzenie do maksimum wydajności robotnika. Pierwsze żądanie załatwi policja i okrucieństwo. Drugie organizacja pracy. Ta organizacja wiezie wpierw do podziału pracy, a potem do spożytkowania maszyny, pozbawiającej robotnika człowieczeństwa. Z drugiej strony, konkurencja na rynkach zewnętrznych, konieczność coraz większych inwestycji, jeśli idzie o nowy materiał, wywołują zjawiska takie jak koncentracja i akumulacja. Wielcy kapitaliści, na przykład, którzy mogą dłużej utrzymać się przy deficytowych cenach, zjadają małych. Część zysku wreszcie zostaje wydatkowana na nowe maszyny oraz zakumulowana w nienaruszanej części kapitału. Prowadzi to wpierw do ruiny klas średnich, które łączą się z proletariatem, potem zaś do koncentracji bogactw, wytwarzanych wyłącznie przez proletariuszy, w rękach coraz mniej licznych kapitalistów. Tak więc proletariat powiększa się coraz bardziej w miarę jak rośnie jego nędza. Kapitał znajduje się w ręku kilku właścicieli, których rosnąca potęga opiera się na kradzieży. Ci nowi panowie zresztą, podkopywani następującymi po sobie kryzysami, uzależnieni od sprzeczności systemu, nie mogą już nawet zapewnić utrzymania swym niewolnikom, których los zawisł teraz od jałmużny prywatnej czy oficjalnej. Nadcho-

dzi nieunikniony dzień, kiedy ogromna armia uciskanych niewolników znajduje się w obliczu garstki oburzonych panów. Jest to dzień rewolucji. „Klęska burżuazji i zwycięstwo proletariatu są jednakowo nieuchronne”.

Ten sławny opis nie mówi jeszcze o końcu antagonizmów. Po zwycięstwie proletariatu walka o życie może zrodzić i posłużyć się nowymi antagonizmami. Zjawiają się wówczas dwa pojęcia, z których jedno jest ekonomiczne — tożsamość rozwoju produkcji z rozwojem społeczeństwa, drugie zaś dotyczy systematyki — misja proletariatu. Te dwa pojęcia łączą się z tym, co można by nazwać aktywnym fatalizmem Marksa.

Ta sama ewolucja ekonomiczna bowiem, która gromadzi kapitał w rękach niewielkiej liczby osób, sprawia że antagonizm staje się bardziej okrutny i w pewien sposób bardziej nierealny zarazem. Wygląda na to, że w najwyższym punkcie rozwoju sił produkcyjnych wystarczy prztyczka, żeby proletariatus stał się jedynym właścicielem środków produkcji wydartych już z rąk prywatnych, skoncentrowanych i odtąd będących wspólną własnością. Różnica między własnością prywatną, gdy znajduje się w rękach jednego właściciela, a własnością kolektywną, polega tylko na istnieniu jednej osoby. Nieuniknionym wynikiem prywatnego kapitalizmu jest rodzaj kapitalizmu państwowego, który wystarczy oddać później w służbę społeczności, aby narodziło się nowe społeczeństwo, gdzie kapitał i praca, odtąd złączone, będą wytwarzać dostatek i sprawiedliwość zarazem. Mając na oku to szczęśliwe rozwiązanie, Marks nieustannie głosił pochwałę rewolucyjnej roli, jaką, nieświadomie co prawda, spełnia burżuazja. Mówił o „historycznym prawie” kapitalizmu, źródle postępu i nędzy jednocześnie. Misja historyczna i usprawiedliwienie kapitału, to według Marksa przygotowanie warunków wyższego sposobu produkcji. Ten sposób produkcji sam nie jest rewolucyjny, ale będzie ukoronowaniem rewolucji. Tylko podstawy produkcji burżuazyjnej są rewolucyjne. Kiedy Marks twierdzi, że ludzkość stawia sobie zagadki, które może rozwiązać, wykazuje jednocześnie, że w systemie kapitalistycznym mamy rozwiązanie problemu rewolucyjnego w zarodku. Zaleca więc raczej zgodę na państwo burżuazyjne, a nawet pomoc w jego budowie niż powrót do mniej uprzymysłowionej produkcji. Proletariatus



sze „mogą i powinni zgodzić się na rewolucję burżuazyjną jako warunek rewolucji robotniczej”.

Marks jest więc prorokiem produkcji i wolno nam sądzić, że tu właśnie przyznaje systemowi pierwszeństwo przed rzeczywistością. Zawsze bronił Ricarda, ekonomisty kapitalizmu manchesterskiego, przed tymi, którzy go oskarżali, że chce produkcji dla niej samej („I słusznie!” woła Marks), nie troszcząc się o ludzi. „Tu właśnie jest jego zasługa”, odpowiada Marks z równą beztróską co Hegel. Cóż znaczy w istocie ofiara z ludzi, jeśli ma służyć zbawieniu całej ludzkości! Postęp przypomina „tego straszego pogańskiego boga, który chciał pić nektar jedynie z czaszek zabitych wrogów”. Ale jest przynajmniej postępem, który po apokalipsie przemysłowej, w dniu pojednania, przestanie dręczyć ludzi.

Jeśli jednak proletariatus nie może uniknąć tej rewolucji i musi posiadać środki produkcji, czy potrafi przynajmniej z nich korzystać dla dobra wszystkich? Gdzie jest gwarancja, że w jego łonie nie narodzą się znów stany, klasy, antagonizmy? Gwarancja jest w Heglu. Proletariat musi spożytkować swoje bogactwo dla dobra powszechnego. Nie jest proletariatem, jest tym, co powszechne, przeciwstawiając się temu, co jednostkowe, to znaczy kapitalizmowi. Antagonizm kapitału i proletariatus to ostatnia faza walki pomiędzy jednostkowym i powszechnym, walki, która ożywia historyczną tragedię pana i niewolnika. Według idealnego schematu nakreślonego przez Marksa, proletariatus złączył w jedno wszystkie klasy i pozostawił na zewnątrz tylko garść panów reprezentujących „notoryczną zbrodnię”, którą zniszczy właśnie rewolucja. Ponadto kapitalizm, popychając proletariatusa do ostatecznego upadku, wyzwala go z wolną od wszystkich determinacji, które mogły go oddzielać od innych ludzi. Proletariatus nie posiada nic, ani własności, ani moralności, ani ojczyzny. Nie zależy mu więc na niczym prócz gatunku, którego jest nagim i nieubłaganym przedstawicielem. Afirmuje wszystko i wszystkich, jeśli afirmuje siebie. Nie dlatego, że proletariatus są bogami, ale właśnie dlatego, że ich udziałem jest najbardziej nieludzki los. „Tylko proletariatus, całkowicie wyłączeni z tej afirmacji własnej osobowości, potrafią zrealizować całkowitą afirmację siebie”.

Takie jest posłannictwo proletariatu : sprawić, by ze skrajnego upokorzenia narodziła się najwyższa godność. Dzięki swym cierpieniom i walkom proletariat jest Chrystusem człowieczym, który okupi kolektywny grzech alienacji. Jest on naprzód nieogarnionym w swej liczbie nosicielem całkowitej negacji, potem heroldem ostatecznej afirmacji. „Filozofia nie może się ucieleśnić bez zniknięcia proletariatu, proletariat nie może się wyzwolić bez ucieleśnienia się filozofii”, a także : „Proletariat może istnieć jedynie w płaszczyźnie światowej historii... Działalność komunistyczna może być jedynie rzeczywistością historyczną całej planety”. Ale ten Chrystus jest zarazem mścicielem. Według Marksa wykonuje on wyrok, jaki własność prywatna wydała na siebie samą. „W naszych czasach wszystkie domy naznaczone są tajemniczym czerwonym krzyżem. Sędzią jest historia, wykonawcą wyroku proletariusz”. Tak więc spełnienie jest nieuniknione. Kryzysy będą następować po kryzysach<sup>1</sup>, nędza proletariatu się pogłębi, jego liczba będzie się zwiększać aż do kryzysu powszechnego, kiedy zniknie świat wymiany i kiedy historia, wskutek ostatecznego gwałtu, przestanie być gwałtem. Królestwo ostateczne zostanie ustanowione.

Jest rzeczą zrozumiałą, że ten fatalizm mógł zostać doprowadzony (jak to się stało z myślą heglowską) do czegoś w rodzaju kwietyzmu społecznego za sprawą marksistów takich jak Kautsky, wedle którego tak samo nie było w mocy proletariuszy dokonać rewolucji, jak w mocy burżuazji jej przeszkodzić. Nawet Lenin, który miał wybrać aktywny aspekt doktryny, pisał w 1905 w stylu ekskomuniki : „Szukać ratunku dla klasy robotniczej gdzie indziej niż w masowym rozwoju kapitalizmu, to myśl reakcyjna”. Ekonomia, według Marksa, nie czyni skoków; nie trzeba jej zmuszać do omijania etapów. Powiedzieć, że socjaliści-reformiści pod tym względem zostali wierni Marksowi, byłoby całkowitym fałszem. Przeciwnie, fatalizm wyklucza wszelkie reformy, w tej mierze w jakiej stwarzają one ryzyko złagodzenia katastrofy, którą niesie ewolucja, a w konsekwencji, opóźnienie nieuniknionego

---

1. Marks przewiduje, że będą następować co dziesięć lub jedenaście lat. Ale przerwy między kryzysami „będą się zmniejszać stopniowo”.



rozwiązania. Logika takiej postawy żądała zgody na wszystko, co może powiększyć nędzę robotniczą. Nie trzeba dawać nic robotnikowi, by móc mu dać kiedyś wszystko.

Niemniej Marks czuł niebezpieczeństwo tego kwietyzmu. Na władzę się nie czeka, albo czeka się na nią w nieskończoność. Nadchodzi dzień, kiedy trzeba ją wziąć w ręce; czytelnikowi Marksa ten dzień ukazuje się w wątpliwym świetle. W tym punkcie Marks nieustannie sobie przeczył. Napisał, że społeczeństwo jest „historycznie zmuszone do przejścia przez dyktaturę robotniczą”. Co do charakteru tej dyktatury, to definicje Marksa są sprzeczne<sup>1</sup>. Nie ulega wątpliwości, że zdecydowanie potępił państwo mówiąc, iż jego istnienie jest nieodłączne od istnienia niewolnictwa. Ale protestował przeciw rozumnemu spostrzeżeniu Bakunina, który uważał, że pojęcie dyktatury tymczasowej sprzeczne jest z tym, co wiemy o naturze ludzkiej. Marks myślał w istocie, że prawdy dialektyczne są wyższe nad prawdę psychologiczną. Co mówiła dialektyka? Że „zniesienie państwa ma sens tylko u komunistów jako konieczny rezultat zniesienia klas, których zanik pociąga za sobą automatycznie zanik potrzeby władzy zorganizowanej przez jedną klasę celem ucisku innej”. Zgodnie z uświęconą formułą panowanie nad ludźmi ustąpi miejsca administrowaniu przedmiotami. Dialektyka wypowiedała się więc wyraźnie i usprawiedliwiała istnienie państwa proletariackiego tylko na ten okres czasu, kiedy nastąpi zniszczenie burżuazji albo włączenie jej do reszty społeczeństwa. Ale prorocstwo i fatalizm upoważniają, niestety, do innych interpretacji. Jeśli jest rzeczą pewną, że nadejdzie królestwo, cóż znaczą lata? Cierpienie nie jest nigdy tymczasowe dla kogoś, kto nie wierzy w przyszłość. Ale sto lat cierpienia to chwila w oczach człowieka, który zapewnia, że w sto pierwszym roku nadejdzie królestwo ostateczne. W perspektywie prorocstwa nic nie jest ważne. W każdym razie, gdy zniknie burżuazja jako klasa, proletariacki rząd człowieka uniwersalnego u szczytu produkcji, już dzięki samej logice

---

1. Michel Collinet w *Tragedii marksizmu* rozróżnia u Marksa trzy formy władzy w rękach proletariatu: republikę jakobińską w *Manifeście komunistycznym*, dyktaturę arbitralną w 18 *Brumaire'a* i rząd federalny i anarchiczny w *Wojnie domowej we Francji*.

rozwoju wytwórczości. Cóż to znaczy, że dokona się tego przy pomocy dyktatury i gwałtem? W tej Jeruzalem hu- czącej od cudownych maszyn, kto będzie pamiętał jeszcze o krzyku zamordowanego?

Złoty wiek u kresu historii i zbiegający się ponadto z apokalipsą, usprawiedliwia wszystko. Trzeba zastanowić się nad niezwykłymi ambicjami marksizmu, ocenić jego nie znające miary przepowiednie, żeby zrozumieć, że taka nadzieja zmusza do lekceważenia problemów, które stają się wówczas drugorzędne. „Komunizm jako rzeczywista apropiacja istoty człowieczeństwa przez człowieka i dla człowieka, i powrót człowieka do niego samego jako człowieka społecznego, to znaczy prawdziwego, powrót całkowity, świadomy i zachowujący wszystkie bogactwa ruchu wewnętrznego, ten komunizm, będąc doskonałym naturalizmem, zbiega się z humanizmem: jest on prawdziwie zakończeniem sporu pomiędzy człowiekiem i naturą, i pomiędzy człowiekiem i człowiekiem... pomiędzy esencją i egzystencją, obiektywizacją i afirmacją siebie, wolnością i koniecznością, jednostką i gatunkiem. Rozwiązuje zagadkę historii i wie, że ją rozwiązuje”. Tylko słownictwo ubiega się tu o naukowość. W gruncie, jaka różnica z Fourierem, który zwiastuje „użyźnione pustynie, słodką wodę morską o smaku fiołków, wieczną wiosnę...?” Wieczną wiosnę ludzi zwiastują nam w języku encykliki. Czego może chcieć człowiek bez boga, czego się spodziewać, jeśli nie królestwa człowieka? To tłumaczy trans uczniów. „W społeczeństwie bez lęku, łatwo jest nie wiedzieć o śmierci”, powiada jeden z nich. A jednak, i tu jest prawdziwe potępienie naszego społeczeństwa, lęk śmierci to luksus; wie o nim daleko więcej próżniak niż robotnik nie znający chwili wytchnienia. Ale wszelki socjalizm jest utopijny, a socjalizm naukowy przede wszystkim. Utopia zastępuje Boga przyszłością. Utożsamia wówczas przyszłość i moralność; to, co służy tej przyszłości, stanowi jedyną wartość. Stąd utopia była niemal zawsze przymusem i samowolą<sup>1</sup>. Marks jako utopista nie różni się od swych straszliwych poprzedników, a pewne partie jego nauki usprawiedliwiają następców.

---

1. Morelly, Babeuf, Godwin opisują społeczeństwa inkwizycyjne.



Na pewno słusznie kładziono nacisk na marksistowski postulat etyczny<sup>1</sup>. Zanim przystąpimy do zbadania klęski marksizmu, trzeba powiedzieć, że ten postulat stanowi o prawdziwej wielkości Marksa. Zainteresowania Marksa skupiały się na pracy, jej niesprawiedliwym poniżeniu i jej głębokiej godności. Powstał przeciwko temu, by z pracy czyniono towar, a z pracującego przedmiot. Przypominał uprzywilejowanym, że ich przywileje nie są boskie, ani własność wiecznym prawem. Zburzył spokój sumienia tych, co nie mieli do tego spokoju prawa, i oskarżył w sposób nieźródłowanie głęboki klasę, której zbrodnią jest nie tyle posiadanie władzy, ile to, że służy ona miernemu i pozbawionemu prawdziwej szlachetności społeczeństwu. Jemu zawdzięczamy myśl, która jest rozpaczą naszych czasów — ale lepsza tu rozpacz niż jakakolwiek nadzieja — że kiedy praca jest poniżeniem, przestaje być życiem, choćby wypełniała cały czas życia. Któż, mimo pretensji tego społeczeństwa, może spać spokojnie wiedząc odtąd, że swoje nędzne radości czerpie z pracy milionów martwych dusz? Żądając dla pracującego prawdziwego bogactwa, które nie jest bogactwem pieniądza, ale wolnym czasem i twórczością, Marks, wbrew pozorom, żądał szlachectwa człowieka. Trzeba podkreślić z naciskiem, że nie chciał dodatkowego poniżenia, które w jego imieniu narzucono człowiekowi. Napisane przez niego zdanie, jasne i rozstrzygające zarazem, odmawia na zawsze jego triumfującym uczniom wielkości i człowieczeństwa, które były jego cechą: „Cel, który żąda niesłusznych środków, nie jest słusznym celem”.

Ale odnajdujemy tu tragedię Nietzschego. Ambicja, prorocstwo są wielkoduszne i uniwersalne. Doktryna była ograniczona, a sprowadzenie wszelkiej wartości do historii jedynie, upoważniło do najskrajniejszych wniosków. Marks wierzył przynajmniej, że cele historii okażą się moralne i racjonalne. Oto jego utopia. Ale losem utopii, jak to przecież wiedział, jest służyć cynizmowi, a on cynizmowi nie chciał. Marks niszczy wszelką transcendencję, a potem przechodzi od faktu do obowiązku. Ale ten obowiązek nie zna innej zasady, prócz faktu. Żądanie sprawiedliwości

---

1. Maximilien Rubel. *Pages choisies pour une éthique socialiste* Rivière.

prowadzi do niesprawiedliwości, jeśli nie wspiera się wpieryw na etycznym uzasadnieniu sprawiedliwości. Jeśli tego uzasadnienia nie ma, zbrodnia pewnego dnia staje się obowiązkiem. Kiedy zło i dobro są włączone w czas, przemieszane z wydarzeniami, nic nie jest dobre lub złe, lecz tylko przedwczesne lub przedawnione. Kto będzie decydował o celowości, jeśli nie oportunistą? Później ocenicie, mówią uczniowie. Ale ofiary nie będą już mogły ocenić. Dla ofiary terażniejszość jest jedyną wartością, bunt jedynym działaniem. Mesjanizm, żeby istnieć, musi odgrodzić się od ofiar. Możliwe, że Marks tego nie chciał, ale odpowiedzialność spada na niego i tę odpowiedzialność należy zbadać: w imię rewolucji Marks usprawiedliwia krwawą odtąd walkę przeciw wszelkim formom buntu.

### *Klęska prorocstwa*

Hegel kończy dumnie historię w 1807 roku, saint-simoniści uważają, że konwulsje rewolucyjne lat 1830 i 1848 są ostatnie, Comte umiera w 1857 przygotowując się do wejścia na kazalnicę, gdzie ma głosić pozytywizm nawróconej wreszcie ludzkości. Z kolei Marks, z tym samym ślepym romantyzmem, prorokuje nadejście społeczeństwa bezklasowego i rozwiązanie tajemnicy historii. Bardziej jednak przezorny, nie ustala daty. Niestety, jego prorocstwo opisywało również marsz historii aż po dzień spełnienia; przewidywało tendencję wydarzeń. Ale wydarzenia i fakty zapomniały podporządkować się syntezie; to tłumaczy konieczność podporządkowania ich siłą. Rzecz główna jednak, że prorocstwa, od chwili gdy wyrażają żywe nadzieje milionów ludzi, nie mogą bezkarnie trwać w nieskończoność. Nadchodzi czas, kiedy rozczarowanie przemienia cierpliwą nadzieję w szaleństwo i kiedy ten sam cel, utwierdzany we wściekłości i uporze, przyzywany w sposób jeszcze bardziej okrutny, zmusza do szukania innych środków.

Ruch rewolucyjny z końcem XIX i początkiem XX wieku żył, jak pierwsi chrześcijanie, oczekiwaniem końca świata i przyjścia Chrystusa proletariackiego. Wiadomo,



że ta świadomość dominowała w pierwszych gminach chrześcijańskich. Jeszcze z końcem IV wieku pewien biskup w Afryce prokonsularnej obliczył, że świat potrwa sto siedem lat. Potem nadejdzie królestwo niebieskie, na które trzeba sobie jak najszybciej zasłużyć. To przekonanie jest powszechne w pierwszym wieku naszej ery<sup>1</sup> i tłumaczy obojętność pierwszych chrześcijan wobec problemów czysto teologicznych. Jeśli powtórne przyjście Chrystusa jest bliskie, trzeba raczej płomiennej wiary niż czynów i dogmatów. Przez wiek z górą, aż do Klemensa i Tertuliana, literatura chrześcijańska nie interesuje się problemami teologicznymi i nie rozprawia o czynach. Ale od chwili kiedy przyjście Chrystusa się oddala, trzeba żyć wiarą, to znaczy wymyślać jej formuły. Wówczas rodzi się dewocja i katechizm. Ewangeliczne przyjście Chrystusa oddaliło się; przyszedł św. Paweł, żeby ustanowić dogmat. Kościół ucieleśniał tę wiarę, która skierowywała się ku przyszłemu królestwu. Był to wiek, w którym wszystko trzeba było przygotować, nawet męczeństwo, którego doczesnymi świadkami będą zakony, nawet przepowiednie, po które sięgną inkwizytorzy.

Podobny ruch zrodził się z klęski rajy rewolucyjnego. Cytowane już teksty Marksa dają właściwe pojęcie o płomiennej nadziei, jaką przeniknięty był duch rewolucyjny. Mimo częściowych klęsk, ta wiara rosła nadal aż do chwili, kiedy w 1917 roku znalazła się w obliczu swych zrealizowanych niemal marzeń. „Walczymy o bramy nieba”, wołał Liebknecht. W 1917 świat rewolucyjny wierzył naprawdę, że znalazł się przed tymi bramami. Spełniało się proroctwo Róży Luksemburg: „Rewolucja wstanie jutro i dmąc we wszystkie swe trąby, oznajmi ku waszemu przerażeniu: byłam, jestem, będę”. Ruch Spartakusa mniemał, że nadchodzi rewolucja ostateczna, skoro, według samego Marksa, tę rewolucję miała poprzedzić rewolucja rosyjska uzupełniona rewolucją zachodnią<sup>2</sup>. Po rewolucji 1917 r. Niemcy radzieckie miały w istocie otworzyć bramy nieba. Ale Spartakus został zgnieciony, strajk generalny we Francji w 1920 upadł, ruch rewolucyjny

1. O bliskości tego wydarzenia mówią ewangelie: Marek, VIII-39, Mateusz, X-23, XII-27, 28, XXIV-34; Łukasz IX-26, 27; XXI-22 itd.

2. Wstęp do rosyjskiego wydania *Manifestu Komunistycznego*.

włoski zdławiono. Liebknecht orzekł wówczas, że rewolucja jeszcze nie dojrzała. „Dzieje nie są jeszcze skończone”. Ale Liebknecht powiada także, i to pozwala nam zrozumieć, że klęska może rozpalić na nowo zwyciężoną wiarę i doprowadzić ją do religijnego transu: „W huku klęski ekonomicznej, której odgłosy już się zbliżają, uśpio-  
ne oddziały proletariuszy obudzą się jak na dźwięk trąb wzywających na sąd ostateczny, powstaną trupy zamordowanych bojowników i zażądają rachunku od tych, na których ciąży przekleństwo”. Tymczasem on sam i Róża Luxemburg zostali zamordowani; Niemcy stoczą się w niewolę. Rewolucja rosyjska zostanie sama, żyjąc wbrew własnemu systemowi, daleka jeszcze od bram niebieskich, i przygotowując apokalipsę. Oczekiwane przyjsie oddala się znowu. Wiara jest nietknięta, ale ugina się pod ogromną masą problemów i odkryć, których marksizm nie przewidział. Nowy kościół znajduje się znów twarzą w twarz z Galileuszem: żeby zachować wiarę, zaprzeczy istnieniu słońca i upokorzy wolnego człowieka.

Cóż bowiem mówi w tej chwili Galileusz? Jakie są błędy proroctwa dowiedzione przez samą historię? Jak wiadomo, ewolucja współczesnego świata przeczy pewnym postulatam Marksa. Jeśli rewolucja ma nastąpić u końca dwóch równoległych ruchów, nieokreślonej koncentracji kapitału i nieokreślonego wyczerpania proletariatu, rewolucja ta nie nastąpi czy też nie może nastąpić. Kapitał i proletariąt okazały jednaką niewierność Marksowi. Tendencja zaobserwowana w przemysłowej Anglii XIX wieku, w jednych wypadkach przestała istnieć, w innych uległa komplikacjom. Kryzysy ekonomiczne, których częstotliwość miała się zwiększać, stały się rzadsze: kapitalizm poznał tajemnice planowania i sam przyczynił się do wzrostu Państwa-Molocha. Z drugiej strony, wraz z powstaniem towarzystw akcyjnych, kapitał, zamiast się koncentrować, zrodził nową kategorię małych posiadaczy, których ostatnią troską jest popieranie strajków. Małe przedsiębiorstwa zostały w wielu wypadkach zniszczone przez konkurencję, jak to przewidział Marks. Ale złożoność produkcji sprawiła, że wokół wielkich przedsiębiorstw powstawało mnóstwo małych. Ford mógł więc oświadczyć w 1938, że pięć tysięcy dwieście niezależnych warsztatów pracuje dla niego. Od tego czasu ta tendencja pogłębiła



się jeszcze. Oczywiście, że siłą rzeczy Ford ma w ręku te przedsiębiorstwa. Ale najistotniejsze jest to, że ci mali przedsiębiorcy tworzą pośrednią warstwę społeczną, komplikującą schemat Marksa. Wreszcie, prawo koncentracji okazało się całkowicie fałszywe, jeśli idzie o ekonomię rolną, którą Marks potraktował dość pobieżnie. Jest to istotna luka. Z pewnego punktu widzenia historia socjalizmu w naszym wieku może być rozpatrywana jako walka ruchu proletariackiego przeciw klasie chłopskiej. Ta walka przedłużyła w płaszczyźnie historycznej walkę ideologiczną XIX wieku pomiędzy socjalizmem arbitralnym i socjalizmem anarchicznym, którego chłopski i rzemieślniczy rodowód jest oczywisty. Marks miał więc w materiale ideologicznym swej epoki elementy do rozważań nad problemem chłopskim. Ale pragnienie systemu uprościło wszystko. To uproszczenie miało drogo kosztować kulaków, którzy stanowili z górą pięć milionów wyjątków historycznych: śmierć czy deportacja bezzwłocznie podporządkowały ich regule.

To samo uproszczenie odwróciło uwagę Marksa od fenomenu narodowego, choć Marks żył w wieku narodowości. Marks sądził, że dzięki handlowi, wymianie i proletaryzacji padną bariery oddzielające narody. Ale dzięki nim właśnie upadł ideał proletariacki. Okazało się, że walka narodów jest co najmniej tak samo ważna jak walka klas, jeśli idzie o wyjaśnienie historii. Narodu jednak w jego całości nie tłumaczy wystarczająco ekonomia: system pominął więc narody.

Ze swojej strony proletariat nie zastosował się do przepowiedni. Przede wszystkim sprawdziła się obawa Marksa: reformizm i ruch syndykalistyczny osiągnęły podniesienie stopy życiowej i polepszenie warunków pracy. Te zdobycze są jeszcze bardzo dalekie od przyzwoitego rozwiązania problemu społecznego. Ale nędzny los angielskich robotników tekstylnych z czasów Marksa ani stał się regułą ani się pogorszył, jak tego chciał Marks; przeciwnie, uległ poprawie. Marks nie skarżyłby się dziś zresztą na to, równowaga została bowiem zachowana dzięki innemu błędowi w jego przewidywaniach. W istocie, można było stwierdzić, że najbardziej skuteczna działalność rewolucyjna i syndykalistyczna jest domeną elity robotniczej, której nie wyjaławia głód. Nędza i degeneracja nie

przystały być tym, czym były przed Marksem i czym on nie chciał, żeby były, cokolwiek można na ten temat powiedzieć: czynnikami niewoli, nie zaś rewolucji. Jedna trzecia pracującej ludności Niemiec była w 1933 roku bezrobotna. Społeczeństwo burżuazyjne musiało więc utrzymywać bezrobotnych spełniając w ten sposób warunek, który Marks stawiał rewolucji. Ale nie jest dobrze, gdy przyszli rewolucjoniści czekają na chleb od państwa. To przymusowe przyzwyczajenie spowodowało inne, mniej przymusowe; z nich Hitler stworzył swoją doktrynę.

Proletariat wreszcie nie powiększył się nieskończenie jako klasa. Warunki produkcji przemysłowej, które miał popierać każdy marksista, przyczyniły się w znacznym stopniu do wzrostu klasy średniej<sup>1</sup> i stworzyły nawet nową warstwę społeczną, to znaczy specjalistów technicznych. Drogi Leninowi ideał społeczeństwa, w którym inżynier byłby zarazem robotnikiem, w każdym razie natrafił na przeszkodę w postaci faktów. Faktem kapitalnego znaczenia jest to, że technika, jak i wiedza, stała się tak złożona, iż nie podobna, by jeden człowiek ogarnął całość jej zasad i zastosowań. Jest niemal niemożliwe, żeby fizyk współczesny, na przykład, wiedział wszystko z zakresu dzisiejszej biologii. Nawet w granicach fizyki nie może pretendować do jednakiego opanowania wszystkich działów tej dyscypliny. Tak samo jest z techniką. Od chwili kiedy produkcyjność, uznana przez burżuazję i marksistów za dobro samo w sobie, rozwinęła się w ogromnych proporcjach, podział pracy, którego chciał uniknąć Marks, stał się nieunikniony. Robotnik wykonuje swoją pracę nie znając ogólnego planu, którego częścią jest ta praca. Ci, co koordynują poszczególne prace, z samej już funkcji stworzyli warstwę, której znaczenie społeczne jest decydujące.

Jest rzeczą elementarnej sprawiedliwości przypomnieć, że tę erę technokratów, zapowiedzianą przez Burnhama, przed siedemnastu laty opisała w sposób doskonały Simone Weil<sup>2</sup>, nie wyciągając wszakże wniosków takich jak

---

1. Od 1920 do 1930, w okresie intensywnej produkcyjności, liczba metalowców w USA zmniejszyła się znacznie, podczas gdy liczba sprzedawców w tej samej gałęzi przemysłu wzrosła niemal dwukrotnie.

2. „Allons-nous vers une révolution prolétarienne ?” *Révolution prolétarienne*, 25 kwietnia 1933.



Burnham, które są nie do przyjęcia. Do dwóch tradycyjnych form ucisku znanych ludzkości, tzn. siły zbrojnej i pieniądza, Simone Weil dodaje trzecią, ucisku z wykonywanej funkcji. „Można znieść przeciwieństwo między kupującym i sprzedającym pracę, nie znosząc przeciwieństwa między tymi, którzy dysponują maszyną, a tymi, którymi maszyna dysponuje”. Marksistowska wola zniesienia poniżającego przeciwieństwa między pracą umysłową i fizyczną potknęła się o konieczności produkcji, której pochwałę zresztą Marks głosił. Marks przewidział oczywiście w *Kapitale* znaczenie „dyrektora” na szczyśle maksymalnej koncentracji kapitału. Ale nie sądził, że ta koncentracja może przetrwać zniesienie własności prywatnej. Mówił, że podział pracy i własność prywatna to terminy identyczne. Historia dowiodła, że jest przeciwnie. Ustrój idealny, oparty na własności kolektywnej miała określić sprawiedliwość plus elektryczność. W ostatecznym rachunku nie jest on ani sprawiedliwością ani elektrycznością.

Idea misji proletariatu wreszcie, nie mogła do dziś ucieleśnić się w historii; w tym streszcza się klęska marksistowskiej przepowiedni. Bankructwo drugiej międzynarodówki dowiodło, że proletariatus był zdeterminowany nie tylko swym położeniem ekonomicznym i że wbrew głośnej formule ma on ojczyznę. Proletariat w swej większości albo zgodził się na wojnę albo wojna została mu narzucona, i rad nie rad współdziałał z obłudem nacjonalistycznym epoki. Marks sądził, że klasy robotnicze, zanim zwyciężą, zdobędą kwalifikacje prawne i polityczne. Błąd jego polegał na przekonaniu, że skrajna nędza, a zwłaszcza nędza robotników przemysłowych może prowadzić do dojrzałości politycznej. Jest zresztą rzeczą pewną, że rozwój kwalifikacji rewolucyjnych mas robotniczych zahamował mord rewolucji anarchicznej podczas Komuny i po niej. Marksizm łatwo zdominował ruch robotniczy po 1872, co miał do zawdzięczenia własnej wielkości, ale także temu, że jedyną tradycję socjalistyczną, jaka mogła mu stawić czoło, utopiono we krwi; praktycznie biorąc, wśród powstańców w 1871 nie było marksistów. Ta automatyczna czystka rewolucji dzięki staraniom państw policyjnych trwa po dziś dzień. Rewolucja w coraz większym stopniu stawała się domeną biurokratów i doktrynerów z jednej strony, osłabionych i zdezorientowanych mas z drugiej.

Gdy gilotynuje się elitę rewolucyjną i pozostawia przy życiu Talleyranda, kto przeciwstawi się Bonapartemu? Ale te racje historyczne uzupełniają jeszcze konieczności ekonomiczne. Trzeba znać teksty Simone Weil o doli robotnika fabrycznego<sup>1</sup>, żeby wiedzieć, do jak wielkiego wyczerpania moralnego i milczącej rozpaczki może doprowadzić racjonalizacja pracy. Simone Weil ma słuszność mówiąc, że los robotnika jest podwójnie nieludzki; po pierwsze, robotnik jest pozbawiony pieniędzy, po drugie, godności. Praca, którą można się interesować, praca twórcza, nawet źle płacona, nie poniża. Socjalizm przemysłowy nie zrobił nic, a w każdym razie nic istotnego dla polepszenia sytuacji robotniczej, nie tknął bowiem zasady produkcji i organizacji pracy; na odwrót, głosił jej pochwałę. Ofiarował robotnikowi usprawiedliwienie historyczne mające tę samą wartość co przyrzeczenie radości niebiańskiej komuś, kto umiera w męce; nigdy nie przywrócił mu radości twórcy. Tu nie wchodzi w grę forma polityczna społeczeństwa, ale polityczne credo cywilizacji technicznej, od której zależy jednak kapitalizm i socjalizm. Każda myśl, która nie posuwa naprzód tego problemu, zaledwie dotyka nieszczęścia robotnika.

Już sama gra sił ekonomicznych, podziwianych przez Marksa, sprawiła, że proletariatus odrzucił misję historyczną, którą Marks jemu właśnie powierzył. Wybacza się ten błąd Marksowi, ponieważ w obliczu upodlenia klas rządzących człowiek, któremu leży na sercu cywilizacja, instynktownie szuka elit zastępczych. Ale to żądanie samo w sobie nie jest twórcze. Mieszczanństwo rewolucyjne zagarnęło władzę w 1789, ponieważ już tę władzę miało. Prawo w tej epoce, jak to powiada Jules Monnerot, było spóźnione w stosunku do faktu. Faktem zaś było, że w rękach mieszczaństwa znajdowały się już kluczowe pozycje i że rozporządzało ono nową siłą — pieniądzem. Inaczej jest z proletariatus, który dysponuje jedynie swoją nędzą i swoimi nadziejami i który burżuazja pozostawiła nadal w tej nędzy. Upodlenie burżuazji jest skutkiem obłądzenia produkcji oraz potęgi materialnej; nawet organizacja tego obłądzenia nie mogła sprawić, by narodziły się

---

1. *La Condition ouvrière* (Gallimard).



elity<sup>1</sup>. Krytyka tej organizacji i rozwój świadomości zbuntowanej mogły natomiast stworzyć elitę zastępczą. Jedynie syndykalizm rewolucyjny, reprezentowany przez Polloutiera i Sorela, poszedł tą drogą, odwołując się do wychowania zawodowego i kultury, chciał stworzyć nowe kadry, których potrzebował i potrzebuje świat wyzbyty honoru. Ale tego nie można było zrobić w jeden dzień, zaś nowi panowie byli już na miejscu, ich zaś bardziej interesowały natychmiastowe korzyści z nieszczęścia, mające przyczynić się do przyszłego szczęścia niż bezzwłoczne ulżenie doli milionów męczących się ludzi. Socjaliści arbitralnie orzekli, że historia posuwa się zbyt powoli; żeby przyspieszyć jej bieg, trzeba powierzyć misję proletariatu garstce doktrynerów. Tym samym pierwsi byli skłonni zanegować tę misję. Ona jednak nie przestała istnieć, nie w tym wyłącznym sensie, jaki przydawał jej Marks, ale tak jak istnieje misja każdej grupy ludzkiej, która potrafi odnaleźć dumę w trudzie i cierpieniu i sprawić, by stały się one owocne. Ażeby jednak ta misja mogła się zrealizować, nie trzeba lękać się ryzyka i zaufać wolności proletariatu i jego spontaniczności. Socjalizm arbitralny natomiast zniósł tę żywą wolność i przyobiegał wolność idealną. Czyniąc to, czy chciał tego czy nie chciał, umocnił niewolę, którą zapoczątkował kapitalizm fabryczny. Dzięki łącznemu działaniu tych dwóch czynników proletariatu przez sto pięćdziesiąt lat, prócz Komuny Paryskiej, ostatniego schronienia zbuntowanej rewolucji, miał jedną tylko misję historyczną: być zdradzonym. Proletariusze walczyli i umierali po to, żeby władza znalazła się w rękach wojskowych czy intelektualistów, przyszłych wojskowych, którzy ujarzmiali z kolei proletariuszy. W tej walce jednak była ich godność, uznana przez tych wszystkich, którzy dokonawszy wyboru postanowili dzielić ich nadzieje i ich nieszczęścia. Ale tę godność zdobyli wbrew klanowi dawnych i nowych panów. To ona ich neguje, ledwo ośmiela

---

1. Lenin pierwszy zresztą zwrócił uwagę na tę prawdę, ale bez cienia goryczy. Jeśli jego zdanie jest straszne dla nadziei rewolucyjnych, straszniejsze jeszcze jest dla samego Lenina. Odważył się bowiem powiedzieć, że masy łatwiej zgodzą się na jego biurokratyczny i dyktatorski centralizm, ponieważ „proletariat łatwiej przyswaja sobie dyscyplinę i organizację dzięki temu właśnie, że przeszedł przez szkołę fabryki”.

się z niej korzystać. W pewien sposób zwiastuje ich zmierzch.

Przepowiednie ekonomiczne Marksa zostały więc zakwestionowane przez rzeczywistość. Z jego poglądów ekonomicznych nadal nie utraciła prawdziwości koncepcja społeczeństwa coraz bardziej określanego rytmem produkcji. Ale w entuzjastycznej epoce Marksa ta koncepcja była zarazem koncepcją uznaną przez ideologię burżuazyjną. Złudzenia burżuazyjne na temat wiedzy i postępu technicznego, podzielane przez socjalistów arbitralnych, zrodziły cywilizację poskramiaczy maszyn, którą konkurencja i panowanie mogą rozbić na dwa wrogie obozy, ale która w płaszczyźnie ekonomicznej podlega tym samym prawom: akumulacji kapitału, zrationalizowanej i nieustannie rosnącej produkcji. Różnice polityczne, sprowadzające się do większej czy mniejszej wszechwładzy państwa, są znaczne, mogłaby je znieść jednak ewolucja ekonomiczna. Trwała zdaje się tylko różnica moralności i cnota formalna przeciwstawiona cynizmowi historycznemu. Ale imperatyw produkcji rządzi oboma światami i w płaszczyźnie ekonomicznej czyni z nich jeden<sup>1</sup>.

W każdym razie, jeśli imperatywowi ekonomicznemu nie podobna już zaprzeczyć<sup>2</sup> jego konsekwencje są inne niż wyobrażał sobie Marks. W sensie ekonomicznym kapitalizm jest ciemnizną dzięki zjawisku akumulacji. Uciska, ponieważ jest tym, czym jest, akumuluje, żeby powiększyć to, czym jest, eksploatuje tym bardziej i w miarę eksploatacji znów akumuluje. Marks nie widział innego wyjścia z tego piekielnego kręgu jak rewolucja. Wówczas akumulacja będzie konieczna tylko w nikłym stopniu, żeby mogła zagwarantować dokonania społeczne. Ale z kolei uprzemysławia się rewolucja i spostrzega wówczas, że akumulacja zależy od techniki nie zaś od kapi-

---

1. Podkreślmy, że produktywność jest szkodliwa wówczas jedynie, gdy jest traktowana jako cel, nie jako środek, który mógłby być zbawienny.

2. Choć do XVIII wieku, to znaczy wówczas, gdy Marks dopatrywał się jego działania, było na odwrót. Przykłady historyczne, kiedy konflikt form cywilizacji nie doprowadził do postępu w produkcji: zniszczenie społeczeństwa mykańskiego, najazd Barbarzyńców na Rzym, wygnanie Maurów z Hiszpanii, wytopienie Albigensów itd.



talizmu, że maszyna sprowadza maszynę. Każda zbiorowość walcząca musi akumulować zamiast rozdzielać swoje dochody. Akumuluje, żeby rósć i powiększać swoją potęgę. Czy jest burżuazyjna czy socjalistyczna, odkłada sprawiedliwość na później, na razie obchodzi ją potęga. Ale potęga przeciwstawia się innym potęgom. Wyposaża się i zbroi, ponieważ wyposażają się i zbroją inne potęgi. Nie przestaje akumulować i nie przestanie nigdy, może dopiero w dniu, gdy sama będzie rządzić światem. W tym celu zresztą musi prowadzić wojny. Aż do tego dnia proletariusz otrzymuje zaledwie tyle, ile trzeba, by zapewnić mu utrzymanie. Rewolucja nakłada sobie obowiązek zbudowania wielkim kosztem ludzi ogniwa przemysłowego i kapitalistycznego, którego wymaga jej własny system. Resztę zastępuje trud człowieka. Niewolnictwo jest wówczas powszechne, bramy nieba nadal zamknięte. Takie jest prawo ekonomiczne świata żyjącego kultem produkcji, a rzeczywistość jest jeszcze bardziej krwawa niż prawo. Rewolucja znajdująca się w ślepym zaułku, dokąd przywiedli ją jej burżuazyjni wrogowie i nihilistyczni zwolennicy, jest niewolnictwem. Nie zmieniając zasad i drogi nie ma innego wyjścia jak niewolnicze bunty topione we krwi lub ohydną nadzieję samobójstwa atomowego. Wola potęgi, nihilistyczna walka o panowanie i władzę nie tylko zniszczyły utopię marksistowską. Więcej, ta utopia stała się z kolei faktem historycznym, z którego korzysta się tak samo jak z innych faktów historycznych. Rewolucja chciała zdominować historię, i zatraciła się w niej; zawładnąć wszystkimi środkami, a sama stała się środkiem, którym żongluje się cynicznie, by osiągnąć banalny i krwawy cel. Nieprzerwany rozwój produkcji, niszcząc ustrój kapitalistyczny, nie przyniósł rewolucji triumfu. Zniszczył zarówno społeczeństwo burżuazyjne jak społeczeństwo rewolucyjne, ale triumfuje bóstwo, na którego twarzy wypisane jest słowo potęga.

Jak to się stało, że socjalizm, który uważał się za naukowy, mógł rozbić się o fakty? Odpowiedź jest prosta: nie był naukowy. Przeciwnie, jego porażka wynika z metody dość dwuznacznej, która chciała być zarazem deterministyczna i prorocza, dialektyczna i dogmatyczna. Jeśli

duch jest jedynie odbiciem rzeczy, może wyprzedzać ich ruch tylko dzięki hipotezie. Jeśli teoria jest zdeterminowana przez ekonomię, może opisywać przeszłość produkcji, nie zaś przyszłość, wciąż tylko prawdopodobną. Zadaniem materializmu historycznego może być jedynie krytyka istniejącego obecnie społeczeństwa; musi się ograniczyć do supozycji na temat przyszłości, jeśli chce pozostać naukowy. Czy nie dlatego zresztą fundamentalne dzieło materializmu historycznego nazywa się *Kapitał* nie zaś *Rewolucja*? Marks i marksiści, wybierając prorocstwo na temat przyszłości i komunizmu, przekreślili własne postulaty i metodę naukową.

Na odwrót, ta przepowiednia mogła być naukowa, gdyby porzuciła prorocstwa o charakterze absolutnym. Marksizm nie jest naukowy; w najlepszym razie jest scjentystyczny. Pozwala dostrzec jak głęboki jest rozbrat między racją naukową, owocnym narzędziem poszukiwań myśli, a nawet buntu, a racją historyczną, wynalazkiem ideologii niemieckiej negującej każdą zasadę. Rozum historyczny nie jest tym rozumem, który, zgodnie z właściwą sobie funkcją, sądzi świat. Kieruje światem pretendując zarazem do sądu nad nim. Ukryty w wydarzeniach, rządzi wydarzeniami. Jest pedagogiczny i zdobywczy jednocześnie. Ten tajemniczy opis osłania zresztą najprostszą rzeczywistość. Jeśli sprowadza się człowieka do historii, nie ma on innego wyboru jak utonąć w jej zgiełku i furii, albo nadać jej rozumny kształt ludzki. Dzieje nihilizmu współczesnego są więc tylko długotrwałym wysiłkiem zmierzającym do nadania ładui historii, która jest go pozbawiona, odwołując się jedynie do sił człowieka lub po prostu do siły. Ten pseudo-rozum utożsamia się w końcu z podstępem i strategią, zanim osiągnie punkt kulminacyjny w Imperium ideologicznym. Cóż by tu robiła nauka? Nie ma nic mniej zdobywczego od rozumu. Nie podobna tworzyć historii żywiąc skrupuły naukowe; człowiek skazuje się nawet na to, że nie będzie jej tworczył, od chwili gdy pretenduje do obiektywnej postawy naukowca. Rozum nie wygłasza kazań, a jeśli to czyni, przestaje być rozumem. Dlatego rozum historyczny jest rozumem irracjonalnym i romantycznym, czasem przypominającym systematyzację opętanego, kiedy indziej werbalne twierdzenia mistyczne.



Jedyny prawdziwie naukowy aspekt marksizmu znaleźć można w odrzuceniu z góry mitów i wydobyciu na światło dzienne nieosłoniętych niczym brutalnych interesów. Ale pod tym względem Marks nie jest bardziej naukowy niż La Rochefoucauld; i tę właśnie postawę porzuca, gdy przechodzi do prorocstwa. Nic więc dziwnego, że po to, by uczynić marksizm naukowym i zachować tę fikcję, pożyteczną w wieku nauki, trzeba było wpierw narzucić marksizm nauce terrorem. Postęp nauki od czasów Marksa polegał, z grubsza biorąc, na zastąpieniu determinizmu i dość prymitywnego mechanizmu przez tymczasowy probabilizm. Marks pisał do Engelsa, że teoria Darwina stanowi podstawę ich teorii. Ażebymarksizm pozostał nieomylny, należało więc zaprzeczyć odkryciom biologicznym po Darwinie. Ponieważ te odkrycia, od czasu teorii de Vriesa, polegały na wprowadzeniu do biologii, wbrew determinizmowi, pojęcia przypadku, trzeba było polecić Łysence, żeby zdyscyplinował chromozomy i dowiódł na nowo najbardziej elementarnego determinizmu. Jest to śmieszne. Ale dajmy panu Homais policję, a przestanie być śmieszny: oto wiek XX. Dlatego XX wiek będzie musiał również zaprzeczyć zasadzie indeterminacji w fizyce, teorii względności, teorii kwantów<sup>1</sup> i wreszcie ogólnej tendencji nauki współczesnej. Marksizm jest dziś naukowy tylko wbrew Heisenbergowi, Bohrowi, Einsteinowi i największym uczonym współczesności. Zasada polegająca na tym, że rację naukową oddaje się na usługi prorocstwa, nie ma w sobie mimo wszystko nic tajemniczego. Sama nazwała się zasadą autorytatywną; ona wskazuje drogę Kościołom, gdy chcą podporządkować prawdziwy rozum martwej wierze i wolność inteligencji potędze doczesnej<sup>2</sup>.

W końcu z prorocstwa Marksa, będącego odtąd w konflikcie z jego dwiema zasadami, ekonomią i nauką, została tylko namiętna zapowiedź wydarzenia bardzo odległego w czasie. Marksiści nie mają innego wyjścia jak oświadczyć, że termin jest po prostu odroczone i że trzeba

---

1. Roger Caillois zwraca uwagę, że stalinizm występuje przeciw teorii kwantów, ale korzysta z wywodzącej się z niej wiedzy atomowej (*Critique du Marx'sme*, Gallimard).

2. Por. Jean Grenier *Essai sur l'Esprit d'orthodoxie* (Gallimard), ta książka, po piętnastu latach, nie straciła aktualności.

czekać aż cel wszystko usprawiedliwi w dniu, którego jeszcze nie widać. Inaczej mówiąc, jesteśmy w czyścicu i przyrzekają nam, że piekła nie będzie. Pojawia się więc teraz problem innego rodzaju. Jeśli wystarczy walka jednego czy dwóch pokoleń, która towarzyszy sprzyjającej, siłą rzeczy ewolucji ekonomicznej, żeby powstało społeczeństwo bezklasowe, poświęcenie staje się dla bojownika zrozumiałe: przyszłość ma dla niego konkretną twarz, jego wnuka na przykład. Ale jeśli poświęcenie wielu pokoleń nie okazało się wystarczające i mamy przed sobą niekończący się okres walk powszechnych, tysiąc razy bardziej niszczycielskich, trzeba pewności wiary, żeby zgodzić się na śmierć i zabijanie innych. Tyle tylko, że ta nowa wiara nie wspiera się w większym stopniu na czystym rozumie niż dawne.

Jak wyobrazić sobie bowiem ów koniec historii? Marks rozchodzi się tu z Heglem. Powiedział dość niejasno, że komunizm jest tylko koniecznym kształtem ludzkiej przyszłości, że nie jest całą przyszłością. Ale, albo komunizm nie kończy historii sprzeczności i cierpienia: nie wiadomo wówczas jak usprawiedliwić tyle wysiłków i ofiar; albo ją kończy: dalszy ciąg historii można wyobrazić sobie jedynie jako marsz ku temu doskonałemu społeczeństwu. Pojęcie mistyczne wkracza teraz arbitralnie do tego opisu, który chce być naukowy. Koniec ekonomii politycznej, ulubiony temat Marksa i Engelsa, oznacza koniec wszelkiego cierpienia. Ekonomia zbiega się rzeczywiście z męką i nieszczęściem w historii, które wraz z nią znikną. Jesteśmy w Edenie.

Nie posunie się problemu naprzód oświadczając, że nie chodzi o koniec historii, ale o skok w inną historię. Tę inną historię możemy wyobrazić sobie tylko na obraz naszej; dla człowieka nie różnią się one od siebie. Ta inna historia przynosi zresztą ten sam dylemat. Albo nie jest rozwiązaniem sprzeczności i cierpimy, umieramy i zabijamy niemal na próżno. Albo jest rozwiązaniem sprzeczności i praktycznie kończy naszą historię. W tym stadium marksizm usprawiedliwia jedynie Państwo ostateczne.

Czy to Państwo ostateczne ma sens? Tak, w świecie sakralnym, jeśli przyjmijemy postulat religijny. Świat zo-



stał stworzony, będzie miał swój koniec; Adam opuścił Eden, ludzkość ma do niego powrócić. Przystaje mieć sens w świecie historycznym, jeśli przyjmujemy postulat dialektyczny. Dialektyka poprawnie stosowana nie może i nie powinna przestać działać<sup>1</sup>. Antagonistyczne terminy sytuacji historycznej mogą się na wzajem zanegować, potem spotkać w wyższej syntezie. Ale nie ma powodu dla którego ta nowa synteza miałaby być wyższa od poprzednich. Albo raczej jest po temu powód, jeśli arbitralnie orzeknie się, że nastąpi kres dialektyki, a więc wprowadzi do niej, z zewnątrz, sąd wartościujący. Jeżeli bezklasowe społeczeństwo kończy historię, wówczas społeczeństwo kapitalistyczne jest rzeczywiście wyższą formą niż społeczeństwo feudalne, w tej mierze w jakiej jeszcze bardziej przybliży nadejście tego bezklasowego społeczeństwa. Ale jeśli przyjmuje się postulat dialektyczny, trzeba go przyjąć bez zastrzeżeń. Podobnie jak po społeczeństwie składającym się ze stanów, przyszło społeczeństwo bez stanów, ale klasowe, po społeczeństwie klasowym przyjdzie bezklasowe, ożywione wszakże nowym, nieznanym jeszcze antagonizmem. Ruch, któremu odmawia się początku, nie może mieć końca. „Jeśli socjalizm, powiada pewien anarchiczny eseista<sup>2</sup>, jest wiecznym stawaniem się, jego środki są jego celem”. Otóż właśnie, nie ma ono celu, lecz tylko środki, które nie są niczym zagwarantowane, jeżeli nie mają gwarancji w wartości obcej stawaniu się. W tym sensie słusznie będzie zauważyć, że dialektyka nie jest i nie może być rewolucyjna. Z naszego punktu widzenia, jest ona tylko nihilistyczna; to czysty ruch, zmierzający do zanegowania wszystkiego, co nie jest nim samym.

Nie ma więc żadnego powodu do wyobrażania sobie końca historii. Ten koniec wszakże jest jedynym usprawiedliwieniem poświęceń, jakich żąda się od ludzkości w imię marksizmu. Ale nie ma on innego rozsądnego uzasadnienia prócz uznania za prawdziwe tego, co wymaga dowodu; ten błąd logiczny wprowadza do historii,

---

1. Patrz doskonała rozprawa Jules Monnerota, *Sociologie du communisme*, część III.

2. Ernestan. *Le Socialisme et la Liberté*.

królestwa, które uważa się za jedyne i wystarczające, wartości obce historii. Ponieważ ta wartość jest zarazem obca moralności, nie stanowi ona, właściwie mówiąc, normy postępowania, ale jest nieuzasadnionym dogmatem, który można przyjąć w rozpaczliwym odruchu myśli dławionej samotnością czy nihilizmem, albo który zostaje narzucony przez czerpiących z tego dogmatu korzyści. Koniec historii nie jest wartością niosącą przykład czy doskonalącą. To zasada arbitralności i terroru.

Marks zgodził się, że wszystkie poprzedzające go rewolucje upadły. Ale twierdził, że zapowiedziana przez niego rewolucja powiedzie się w sposób definitywny. Ruch robotniczy żył dotychczas tym stwierdzeniem, któremu fakty nie przestawały przeczyć; czas już, by oświadczyć spokojnie, że jest ono kłamstwem. W miarę jak oddalał się raj ziemski, twierdzenie o królestwie ostatecznym, słabnąc w racjach, stawało się artykułem wiary. Wbrew Marksowi, jedyna wartość świata marksistowskiego kryje się odtąd w dogmacie narzuconym całemu imperium ideologicznemu. Królestwo ostateczne, podobnie jak wieczna moralność i królestwo niebieskie, służy mistyfikacji społecznej. Elie Halévy oświadczył tedy, że nie potrafi powiedzieć czy socjalizm doprowadzi do upowszechnionej republiki szwajcarskiej czy do cezaryzmu europejskiego. Dziś jesteśmy już lepiej poinformowani. Przynajmniej w tym punkcie prorocstwa Nietzschego są uzasadnione. Ilustracją marksizmu, wbrew niemu samemu i dzięki nieuniknionej logice, jest odtąd cezaryzm intelektualny, do opisu którego musimy przejść wreszcie. Ten ostatni przedstawiciel walki sprawiedliwości z łaską, bierze na swój rachunek, choć tego nie chciał, walkę sprawiedliwości z prawdą. Jak żyć bez łaski — oto pytanie dominujące w XIX wieku. „Sprawiedliwością”, odpowiedzieli ci wszyscy, którzy nie chcieli się zgodzić na nihilizm absolutny. Ludom, które zwątpiły w królestwo niebieskie, przyrzekli królestwo człowieka. Przepowiednia tego królestwa rozwijała się aż do końca XIX wieku, kiedy stała się czystą wizją i naukowe prawdy oddała w służbę utopii. Ale królestwo się oddaliło, niesłychane wojny spustoszyły najstarszą ziemię, krew zbuntowanych pokryła mury miast, a całkowita sprawiedliwość nie przybliżyła się ani o krok. Problem XX wieku, dla którego umarli terroryści 1905



roku i który rozdziera świat współczesny, precyzował się  
zwolna : jak żyć bez łaski i bez sprawiedliwości ?

Odpowiedział nie bunt, ale nihilizm. Do dziś mówił  
tylko nihilizm, powracając do formuły buntowników ro-  
mantycznych : „Szaleństwo”. Szaleństwo historyczne na-  
zywa się potęgą. Wola potęgi przyszła na miejsce spra-  
wiedliwości, udając wpieryw, że się z nią utożsamia, a po-  
tem odsyłając ją gdzieś na koniec historii, dopóki nie  
zapanuje nad całą ziemią. Następstwa ideologiczne za-  
triumfowały wówczas nad następstwami ekonomicznymi :  
historia komunizmu rosyjskiego przeczy jego zasadom.  
U końca tej długiej drogi odnajdujemy bunt metafizyczny,  
który tym razem idzie w zgiełku broni i haseł, zapomniawszy o swych prawdziwych początkach, szukając  
ucieczki od samotności wśród uzbrojonych tłumów, osła-  
niając swe negacje upartą scholastyką, zwrócony znów  
ku przyszłości, z której czyni sobie odtąd jedyne boga,  
ale oddzielony od niej narodami, które musi powalić i kon-  
tynentami, którymi ma zawładnąć. Stawiając sobie dzia-  
łanie za jedyne cel, a panowanie człowieka za alibi, za-  
czął już kopać swój oszańcowany obóz na przeciw innych  
oszańcowanych obozów.

### *Królestwo ostateczne*

---

Marks nie wyobrażał sobie tak przerażającej apoteo-  
zy. Nie wyobrażał jej sobie również Lenin, który przyczy-  
nił się przecież w sposób rozstrzygający do powstania  
Państwa wojskowego. Równie dobry strateg jak mierny  
filozof, zajął się przede wszystkim problemem zdobycia  
władzy. Zauważmy od razu, że mówić o jakobinizmie  
Lenina jest całkowitym fałszem. Tylko jego idea frakcji  
agitatorów i rewolucjonistów jest jakobińska. Jakobini  
wierzyli w zasady i cnotę; zginęli dlatego, że im zaprze-  
czyli. Lenin wierzy jedynie w rewolucję i w cnotę sku-  
teczności. „Należy być przygotowanym na każdą ofiarę,  
w razie potrzeby użyć fortelu, podstępu, zastosować me-  
tody nielegalne, ukryć prawdę, byle tylko przeniknąć do  
związków zawodowych... i mimo wszystko spełnić zadanie

komunisty". Zapoczątkowaną przez Hegla i Marksa walkę przeciw moralności formalnej, odnajdujemy u Lenina w krytyce nieskutecznej postawy rewolucyjnej. U końca tego ruchu było Imperium.

Kiedy czyta się dwie prace Lenina, znajdujące się u początku<sup>1</sup> i końca<sup>2</sup> jego kariery agitatora, uderza jego bezlitosna walka z emocjonalnymi formami działalności rewolucyjnej. Chciał wygnać moralność z rewolucji, sądził bowiem, i sądził słusznie, że władzy rewolucyjnej nie wprowadza się przy poszanowaniu dziesięciorga przykazów. Kiedy po pierwszych doświadczeniach pojawia się na scenie historii, w której miał odegrać tak wielką rolę, gdy widzimy z jak naturalną swobodą traktuje świat w tej jego postaci, jaką stworzyły ideologia i ekonomia poprzedniego stulecia, wydaje się, że to pierwszy człowiek nowego wieku. Obojętny wobec niepokoju, nostalgii, moralności, obejmuje komendę, szuka najlepszego systemu działania motoru i ustala jakie cnoty ma wybrać, a jakie odrzucić maszynista historii. Z początku porusza się trochę po omacku, waha się czy Rosja ma przejść w pierw przez stadium kapitalizmu i uprzemysłowienia. Ale to znaczyłoby wątpić w sukces rewolucji w Rosji. Lenin jest Rosjaninem, jego zadaniem jest rewolucja rosyjska. Odrzuca fatalizm ekonomiczny i zabiera się do dzieła. Od 1902 oświadcza jasno, że robotnicy nie wypracują sami niezależnej ideologii. Zaprzecza spontaniczności mas. Doktryna socjalistyczna zakłada istnienie bazy naukowej, którą mogą stworzyć jedynie intelektualiści. Kiedy Lenin powiada, że trzeba znieść wszelką różnicę między robotnikami i intelektualistami, należy to rozumieć tak, że można nie być proletariuszem i lepiej niż proletariusz znać interesy proletariatu. Gratuluje więc Lassalle'owi, że prowadził zawziętą walkę z spontanicznością mas. „Teoria powinna górować nad żywiołowością”<sup>3</sup>, mówi Lenin. Znaczący to, że rewolucja potrzebuje przywódców i to przywódców teoretyków.

Zwalcza reformizm, odpowiedzialny za osłabianie si-

1. *Co robić?* 1902.

2. *Państwo i Rewolucja*, 1917.

3. Podobnie Marks: „To, co ten lub ów proletariusz, a nawet cały proletariatus uważa za swój cel, nie ma znaczenia!”



ły rewolucyjnej, i terroryzm<sup>1</sup>, postawę wzorową i nieskuteczną. Rewolucja, zanim będzie ekonomiczna czy emocjonalna, jest wojskowa. Aż do dnia jej wybuchu, działalność rewolucyjna jest nieodłączna od strategii. Wrogiem jest autokracja; jej główna siła, policja, to ciało profesjonalne, złożone z politycznych żołnierzy. Wniosek jest prosty: „Walka przeciw politycznej policji wymaga umiejętności specjalnych, potrzebuje zawodowych rewolucjonistów”. Rewolucja będzie miała swoją armię zawodową obok mas, które pewnego dnia można będzie zmobilizować. To ciało złożone z agitatorów trzeba zorganizować, zanim jeszcze zorganizuje się masy. Sieć agentów — w tym określeniu Lenina, kryje się zapowiedź rządów tajnej społeczności i realistycznych mnichów rewolucji: „Jesteśmy Młodoturcy rewolucji, a ponadto trochę jezuitów”, mówił. Od tej chwili proletariatus nie ma już misji. Jest tylko jednym z potężnych środków w rękach rewolucyjnych asceatów<sup>2</sup>.

Problem zdobycia władzy pociąga za sobą problem Państwa. *Państwo i Rewolucja* (1917) poświęcone temu tematowi, to paszkwil równie ciekawy jak pełen sprzeczności. Lenin posługuje się tu swoją ulubioną metodą, to znaczy metodą autorytatywną. Z pomocą Marksa i Engelsa zaczyna od ataku na państwo burżuazyjne, organizm panowania jednej klasy nad drugą. Państwo burżuazyjne opiera się na policji i armii, ponieważ przede wszystkim jest narzędziem ucisku. W nim znajdujemy odbicie nieprzejednanego antagonizmu klas i konieczności zlikwidowania tego antagonizmu zarazem. Ta władza zasługuje jedynie na pogardę. „Dowódca wojskowy cywilizowanego państwa mógłby zazdrościć wodzowi klanu, którego społeczeństwo patriarchalne otaczało szacunkiem nie mającym nic wspólnego z posłuszeństwem wymuszonym pałką”. Engels ustalił zresztą z całą jasnością, że pojęcie państwa jest nie do pogodzenia z pojęciem wolnego społeczeństwa. „Klasy znikną równie nieuniknienie jak się pojawiły. Gdy znikną klasy, nieuniknienie zniknie

---

1. Jak wiadomo starszy brat Lenina, który wybrał terroryzm, został powieszony.

2. Już Heine nazywał socjalistów „nowymi purytanami”. Purytanizm i rewolucja historycznie idą w parze.

państwo. Społeczeństwo, które zreorganizuje produkcję w oparciu o związek wolnych i równych wytwórców, wyrzuci maszynę państwową tam, gdzie jest jej miejsce: do muzeum starożytności, obok kołowrotka i siekiery z brązu”.

Staje się więc jasne dlaczego nieuważni czytelnicy zaliczyli *Państwo i Rewolucję* na rachunek anarchicznych tendencji Lenina i litowali się nad szczególnymi spadkobiercami doktryny tak surowej dla policji, pałki i biurokracji. Ale żeby zrozumieć punkty widzenia Lenina, trzeba patrzeć na nie zawsze pod kątem strategii. Jeśli z taką energią broni tezy Engelsa o zniknięciu państwa burżuazyjnego, to dlatego że, z jednej strony, chce stanąć na przeszkodzie czystemu „ekonomizmowi” Plechanowa i Kautsky'ego, z drugiej zaś dowieść, że rząd Kiereńskiego jest rządem burżuazyjnym, który należy obalić. Obali go zresztą w miesiąc później.

Trzeba odpowiedzieć również tym, którzy stawiają zarzut, że i rewolucji trzeba aparatu administracji i ucisku. Tu znów Lenin czerpie pełnymi garściami z Marksa i Engelsa, żeby dowieść arbitralnie, że państwo proletariackie nie jest państwem zorganizowanym tak jak inne, z założenia bowiem musi obumierać. „Gdy nie ma klasy społecznej, którą można by uciskać... państwo przestaje być potrzebne. Pierwszym aktem, dzięki któremu państwo (proletariackie) utwierdza się rzeczywiście jako przedstawiciel całego społeczeństwa: zawładnięcie środkami produkcji w społeczeństwie, jest jednocześnie jego ostatnim aktem jako państwa. Panowanie nad ludźmi ustępuje miejsca administrowaniu przedmiotami. Państwo nie zostaje obalone, ale obumiera”. Najpierw proletariusz obala państwo burżuazyjne. Potem, ale dopiero potem, znika państwo proletariackie. Dyktatura proletariatu jest konieczna: 1) żeby uciskać lub zniszczyć resztki burżuazji; 2) żeby dokonać uspołecznienia środków produkcji. Gdy te dwa zadania są spełnione, natychmiast zaczyna ono obumierać.

Lenin wychodzi więc z jasnego i oczywistego założenia, że Państwo umiera od chwili gdy dokonało się uspołecznienie środków produkcji; wówczas bowiem nie ma klasy eksploatatorów. A jednak w tym samym paszkwilu usprawiedliwia zachowanie dyktatury frakcji rewolucyjnej nad resztą ludu, już po uspołecznieniu środków produkcji



i to na czas nieokreślony. Ten pamflet, który powołuje się stale na doświadczenia Komuny, przeczy całkowicie ideom federalistycznym i antyarbitralnym z których zrodziła się Komuna; przeciwstawia się również optymistycznemu opisowi Marksa i Engelsa. Przyczyna jest jasna: Lenin nie zapomniał o tym, że Komuna upadła. Jeśli idzie o środki, jakimi posługuje się Lenin, by przeprowadzić ten zdumiewający dowód, są one jeszcze prostsze: przy każdej nowej trudności, jaką napotyka rewolucja, przyznaje się dodatkowe prawo Państwu opisanemu przez Marksa. Dzie sięć stron dalej, bez żadnego przejścia, Lenin twierdzi bowiem, że władza jest konieczna do zniesienia oporu eksploatatorów „a także do kierowania masami ludności, chłopstwem, drobną burżuazją, pół-proletariatem, celem poprawy socjalistycznej ekonomii”. Zwrot jest tu niewątpliwy; tymczasowe państwo Marksa i Engelsa zostaje obarczone nową misją, która grozi mu długim życiem. Już tu znajdujemy sprzeczność ustroju stalinowskiego walczącego z filozofią oficjalną. Ten ustrój bowiem, albo stworzył bezklasowe społeczeństwo socjalistyczne i wówczas zachowanie strasznego aparatu represji nie ma usprawiedliwienia w pojęciach marksistowskich. Albo go nie stworzył, co dowodzi, że marksistowska doktryna jest błędna, a w szczególności, że uspołecznienie środków produkcji nie oznacza zniknięcia klas. W konfrontacji ze swą oficjalną doktryną ustrój musi dokonać wyboru: albo doktryna jest fałszywa albo ustrój ją zdradził. W istocie, dzięki Leninowi, wraz z Nieczajewem i Tkaczewem zatriumfował w Rosji Lassalle, twórca socjalizmu państwowego, i to wbrew Marksowi. Od Lenina po Stalina historia wewnętrznych walk w partii sprowadza się do walki między demokracją robotniczą a wojskową i biurokratyczną dyktaturą, między sprawiedliwością a skutecznością.

Przez chwilę można się spodziewać, że Lenin znajdzie drogę pojednania widząc jak głośno pochwałę Komuny, gdzie funkcjonariusze byli z wyboru i odwoalnii, wynagradzani jak robotnicy, a biurokrację przemysłową zastąpił bezpośredni zarząd robotniczy. Pojawia się nawet Lenin-federalista, który chwali instytucję komun i ich reprezentację. Ale rozumiemy rychło, że ten federalizm jest uznawany tylko w tej mierze w jakiej oznacza on obalenie parlamentaryzmu. Wbrew wszelkiej prawdzie his-

torycznej, Lenin nazywa go centralizmem i kładzie natchmiaszt akcent na idei dyktatury proletariatu zarzucając anarchistom, że są nieprzejednani, jeśli idzie o problem państwa. Na pomoc przychodzi nowe twierdzenie wywodzące się z Engelsa, które usprawiedliwia dyktaturę proletariatu po uspołecznieniu środków produkcji, zniknięciu burżuazji jako klasy, a nawet po uzyskaniu władzy nad masami. Teraz granicą zachowania władzy jest granica zakreślona przez same warunki produkcji. Zupełny zanik Państwa nastąpi wówczas na przykład, gdy wszyscy będą mogli otrzymać mieszkania za darmo. Jest to wyższa faza komunizmu: „Każdemu według jego potrzeb”. Aż do tego czasu Państwo będzie istniało.

Jak szybko nadejdzie ta wyższa faza komunizmu, kiedy każdy otrzyma wedle swych potrzeb? „Tego nie wiemy i nie możemy wiedzieć... Nie mamy danych, które pozwoliłyby nam rozstrzygnąć te kwestie”. Dla większej jasności Lenin zapewnia, wciąż arbitralnie, „że żadnemu socjaliście nie przyszło do głowy przyrzekać nadejścia wyższej fazy komunizmu”. Można powiedzieć, że w owej chwili definitywnie umiera wolność. Od panowania mas i pojęcia rewolucji proletariackiej przechodzi się wpieryw do idei rewolucji, dokonanej i kierowanej przez zawodowych działaczy. Bezlitosna krytyka Państwa zbiega się następnie z konieczną, ale tymczasową dyktaturą proletariatu, ucieleśnioną w osobach jego przywódców. Wreszcie oświadcza się, że nie sposób przewidzieć końca tego tymczasowego stanu, i że ponadto nikt nigdy nie przyrzekał, że taki koniec nastąpi. Nic więc dziwnego po tym, że autonomia Rad zostanie zniesiona, Machno zdradzony, i że partia zgniecie marynarzy z Kronsztatu.

Bezwątpienia, wiele twierdzeń Lenina, namiętnego wielbiciela sprawiedliwości, można przeciwstawić reżymowi stalinowskiemu; przede wszystkim pojęcie obumierania państwa. Nawet jeśli zgodzić się, że państwo proletariackie utrzyma się jeszcze długo, musi ono zmierzać ku własnemu zanikowi i coraz mniej uciskać, żeby, zgodnie z doktryną, mogło powiedzieć o sobie, że jest proletariackie. Jest rzeczą pewną, że tę tendencję Lenin uważał za nieuniknioną i że pod tym względem prześcignęli go inni. Od trzydziestu lat z górą państwo proletariackie nie dało najmniejszego znaku postępującej anemii. Na odwrót, da-



ło dowody rosnącego zdrowia. Zresztą w dwa lata później, na konferencji na uniwersytecie swierdłowskim, Lenin, pod naciskiem wypadków zewnętrznych i rzeczywistości wewnętrznej, sprecyzuje swoje stanowisko, z którego wynika konieczność zachowania super-Państwa proletariackiego na czas nieokreślony: „Przy pomocy tej maszyny czy tej maczugi (państwa) zniesiemy wszelką eksploatację, i kiedy na ziemi nie będzie już możliwości eksploatacji, kiedy nie będzie ani ludzi posiadających ziemię i fabryki, ani ludzi tuczących się pod nosem głodnych, kiedy to wszystko stanie się niemożliwe, wówczas dopiero ciśniemy maszynę w kąt. Nie będzie wtedy ani państwa ani eksploatacji”. Jak długo na ziemi, nie tylko w danym społeczeństwie, będzie uciskany i posiadacz, tak długo będzie istniało Państwo. Tak długo również będzie musiało rósć, żeby zwalczyć kolejno każdą krzywdę, niesprawiedliwe rządy, narody uparcie burżuazyjne, ludy ślepe i nie rozumiejące własnych interesów. I kiedy na podbitej wreszcie i oczyszczonej z przeciwników ziemi ostatnia niesprawiedliwość zostanie utopiona we krwi sprawiedliwych i niesprawiedliwych, Państwo, osiągnąwszy kres wszelkiej potęgi, potworne bożyszcze władające całym światem, rozplynie się wreszcie w cichym królestwie sprawiedliwości.

Pod naciskiem wrogich imperializmów, który można było wszakże przewidzieć, rodzi się, wraz z pojawieniem się Lenina, imperializm sprawiedliwości. Ale kresem imperializmu, nawet jeśli to jest imperializm sprawiedliwości, może być tylko klęska albo panowanie nad światem. Zanim to nastąpi, nie ma innych środków jak niesprawiedliwość. Doktryna utożsamia się więc definitywnie z proctwera: *W imię dalekiej sprawiedliwości usprawiedliwia niesprawiedliwość* przez cały czas historii, staje się tą mistyfikacją, której Lenin nienawidził najbardziej w świecie. Imperializm, powołując się na obietnicę cudu, każe zgadzać się na niesprawiedliwość, zbrodnię i kłamstwo. Jeszcze więcej produkcji i jeszcze więcej władzy, nieustająca praca, ciągle cierpienie, ciągła wojna, a nadejdzie chwila, kiedy upowszechnione niewolnictwo w Państwie totalnym zamieni się w cudowny sposób w swoje przeciwieństwo: swobodę w republice powszechnej. Mistyfikacja pseudo-rewolucyjna ma teraz swoją formułę: trzeba

zabić wszelką wolność, żeby zdobyć Imperium, Imperium zaś będzie pewnego dnia wolnością. Droga jedności prowadzi więc przez totalność.

### *Totalność i proces*

Totalność to tylko odwieczny sen o jedności, wspólny sen wierzących i zbuntowanych, ale w rzucie horyzontalnym: ziemia jest pozbawiona Boga. Wyrzeczenie się wszelkiej wartości oznacza więc wyrzeczenie się buntu i zgodę na Imperium i niewolnictwo. Krytyka wartości formalnych nie mogła oszczędzić idei wolności. Gdy raz już uznano, że z samego tylko buntu nie zrodzi się wolna jednostka, o której marzyli romantycy, wolność również została wcielona do historii. Stała się ona wolnością w walce, która, żeby istnieć, musi sama siebie stworzyć. Utożsamiona z dynamizmem historii, będzie osiągalna dopiero od chwili gdy skończy się historia, to znaczy w Państwie powszechnym. Zanim to nastąpi, każde jej zwycięstwo będzie sporne, a więc próżne. Naród niemiecki wyzwolił się od ucisku aliantów, ale za cenę wolności każdego Niemca. Jednostki w ustroju totalitarnym nie są wolne, choć wolny jest człowiek kolektywny. U końca, kiedy Imperium wyzwoli całą ludzkość, wolność zapanuje nad trzodami niewolników, którzy będą przynajmniej wolni od Boga i w ogóle od wszelkiej transcendencji. Cud dialektyczny, przemiana ilości w jakość, staje się zrozumiałą: całkowitą niewolę postanowiono nazywać wolnością. Jak we wszvstkich zresztą przykładach cytowanych przez Hegla i Marksa, nie ma bynajmniej przemiany obiektywnej, ale subiektywna zmiana nazwy. Nie ma cudu. Jeśli jedyna nadzieja nihilizmu kryje się w tym, że miliony niewolników stworzą kiedyś ludzkość wyzwoloną na zawsze, historia to tylko rozpaczliwy sen. Myśl historyczna miała uwolnić człowieka od władzy Boga; ale to wyzwolenie żąda od niego absolutnej uległości stawianiu się. Człowiek ucieka się do stałości partii, tak samo jak kiedyś uciekał się do ołtarza. Dlatego epoka, która śmie mówi o sobie, że jest najbardziej rewolucyjna, daje wybór jedy-



nie pomiędzy konformizmami. Prawdziwą namiętnością XX wieku jest niewola.

Ale wolność totalną nie łatwiej jest zdobyć niż wolność indywidualną. Żeby zapewnić panowanie człowieka nad światem, trzeba usunąć ze świata i zniszczyć w człowieku wszystko, co wymyka się Imperium, wszystko, co nie jest z królestwa ilości: temu przedsięwzięciu nie widać końca. Chodzi o władzę nad przestrzenią, czasem i ludźmi — trzema wymiarami historii. Imperium jest jednocześnie wojną, ciemnotą i tyranją, twierdząc rozpaczliwie, że będzie braterstwem, prawdą i wolnością: logika własnych postulatów zmusza je do tego. W Rosji dzisiejszej, a nawet w jej komunizmie istnieje niewątpliwie prawda negująca ideologię stalinowską. Ale ta prawda ma swoją logikę, którą należy wyodrębnić i wysunąć na czoło, jeśli chcemy, żeby duch rewolucyjny uniknął ostatecznej klęski.

Cyniczna interwencja armii zachodnich godzących w rewolucję radziecką wykazała, między innymi, rewolucjonistom rosyjskim, że wojna i nacjonalizm są faktem tak samo jak walka klas. Ponieważ zawiodła międzynarodowa i mająca działać automatycznie solidarność proletariuszy, żadna rewolucja wewnętrzna nie mogła sądzić, że ma uutorowaną drogę, zanim zostanie stworzony ustrój międzynarodowy. Od tego dnia trzeba było się zgodzić, że Państwo powszechne można zbudować pod dwoma warunkami. Albo rewolucje nastąpią równocześnie niemal we wszystkich wielkich krajach, albo narody burżuazyjne ulegną zniszczeniu wskutek wojny; permanentna rewolucja albo permanentna wojna. Jak wiadomo, pierwsza możliwość odpadła. Ruchy rewolucyjne w Niemczech, we Włoszech i we Francji były szczytem rewolucyjnych nadziei. Ale zdławienie tych rewolucji i, w następstwie, wzmocnienie ustroju kapitalistycznego stworzyło sytuację, w której wojna stała się realnością rewolucji. Droga wiedzie więc od filozofii oświecenia do Europy zgaszonych światła. Logika historii i doktryny doprowadziła do tego, że Imperium narzucone siłą zwołna przysłańało Państwo uniwersalne, które miało się zrodzić ze spontanicznego buntu upokorzonych, Engels, którego poparł tu Marks, zgodził się chłodno na tę perspektywę, gdy w odpowiedzi na *Apel do Słowian* pisał do Bakunina: „Następna woj-

na światowa zmiecieć z powierzchni ziemi nie tylko reakcyjne klasy i dynastie, ale i całe reakcyjne narody. To także jest elementem postępu". Ów postęp, w rozumieniu Engelsa, miał zlikwidować Rosję carską. Dziś naród rosyjski zmienił kierunek postępu. Wojna, zimna czy nie zimna, jest obowiązkiem w służbie Imperium światowego. Ale rewolucja na szczęblu Imperium znalazła się w ślepych zaułku. Jeśli nie wyrzeka się swych fałszywych zasad, by powrócić do źródeł buntu, dla wielu pokoleń, aż do samorzutnego rozkładu kapitalizmu, oznacza ona zachowanie dyktatury totalnej nad setkami milionów ludzi; albo, jeśli chce przyspieszyć nadejście Państwa ludzi, oznacza wojnę atomową, której rewolucja nie chce i po której każde państwo zresztą odnajdzie świetność na minach i zgłiszczach. Rewolucja światowa, dzięki prawu tej historii, którą nieprzezornie apoteozowała, jest skazana na policję lub bombę. Tym samym natrafia na dodatkową sprzeczność. Można ostatecznie poświęcić moralność i cnotę, zgodzić się na wszystkie środki, które usprawiedliwią przyszły cel, ale ten cel musi być w granicach rozsądku prawdopodobny. Zbrojny pokój zakłada negację tego celu na czas nieokreślony, ponieważ zachowanie dyktatury przewidziane jest również na czas nieokreślony. Ponadto niebezpieczeństwo wojny nadaje temu celowi małe prawdopodobieństwo. Rozszerzenie Imperium na cały świat jest nieuniknioną koniecznością rewolucji XX wieku. Ale ta konieczność stawia ją przed ostatnim dylematem: musi zbudować nowe zasady albo wyrzec się sprawiedliwości i pokoju, których definitywnego panowania pragnęła.

Zanim Imperium zdobędzie panowanie nad przestrzenią, musi zawładnąć jeszcze czasem. Negując każdą niezmienną prawdę, nieuniknienie dochodzi do negacji najniższej formy prawdy, to znaczy prawdy historycznej. Rewolucję, która nie może zagarnąć jeszcze całego świata, Imperium transponuje w przeszłość, usiłując jej zaprzeczyć. To również jest logiczne. Wszelka koherencja przeszłości i przyszłości ludzkiej, która nie jest ściśle ekonomiczna, zakłada istnienie jakiejś stałej, ona zaś z kolei pozwala domyślać się istnienia natury ludzkiej. Głęboka spójność wewnętrzna łącząca cywilizacje zdaniem Marksa, człowieka wysokiej kultury, groziła wykroczeniem poza ramy jego



tezy i ukazaniem ciągłości naturalnej o zakresie szerszym niż ciągłość ekonomiczna. Zwolna doszło do tego, że komunizm rosyjski zaczął niszczyć tę koherencję i wprowadził ciągłość do stawania się. Negowanie geniuszy hereetyckich (a są nimi prawie wszyscy) przekreślenie wkładu cywilizacji i sztuki w tej ogromnej mierze w jakiej wymykają się one historii, odrzucenie żywych tradycji, doprowadziło do tego, że marksizm współczesny zamykał się w coraz węższych granicach. Nie dość było zaprzeczyć temu, co w historii świata jest dla doktryny nie do przyjęcia, albo też to przemilczeć; nie wystarczyło odrzucić zdobyte współczesnej nauki. Marksizm musiał jeszcze przerebić historię, nawet najbliższą, najlepiej znaną, historię partii i rewolucji, na przykład. Z roku na rok, czasem z miesiąca na miesiąc, *Prawda* koryguje sama siebie, poprawione wydanie historii następują jedno po drugim, cenzuruje się Lenina, Marksa nie wydaje. Nawet porównanie z obskurantyzmem religijnym traci tu sens. Kościół nigdy nie posunął się do tego, żeby ustalać kolejno, że boskość objawia się wpierw w dwóch, potem w czterech albo trzech, potem zaś znowu w dwóch osobach. Ruch przyśpieszony, właściwy dla naszej epoki, zagarnia również prawdę, która preparowana w takim rytmie staje się czystą złudą. Jak w owej popularnej bajce, gdzie rzemieślnicy z całego miasta tkali w próżni, żeby przyodziać króla, tysiące ludzi, którzy trudnią się tym osobliwym zawodem, co dzień przerabia na nowo jałową historię, żeby zaprzeczyć jej wieczorem, zanim spokojny głos dziecka nie oznajmi nagle, że król jest nagi. Ten głos buntu powie wówczas to, co wszyscy już widzą: że rewolucja skazana na zaprzeczanie swemu uniwersalnemu powołaniu, żeby mogła trwać, albo zapierająca się siebie, żeby być uniwersalną, żyje fałszywymi zasadami.

Na razie te zasady rządzą nadal milionami ludzi. Marzenie o Imperium, które hamują realia-czas i przestrzeń, znajduje zaspokojenie w osobach. Osoby są wrogię Imperium tylko jako indywidua: terror tradycyjny mógłby więc wystarczyć. Są mu wrogię w tej mierze w jakiej natura ludzka nigdy dotychczas nie mogła poprzestać jedynie na historii i wymykała jej się w jakiś sposób. Imperium uznaje jeden pewnik i wspiera się na jednej negacji: zakłada, że człowiek jest nieskończenie plastyczny oraz neguje

istnienie natury ludzkiej. Techniki propagandy służą do określenia miary tej plastyczności i usiłują doprowadzić do tego, żeby myśli towarzyszył refleks warunkowy. Upoważniają do podpisania paktu z kimś, kto przez lata był uznawany za śmiertelnego wroga. Co więcej, pozwalają obalić wywołany w ten sposób efekt psychologiczny i znów zmobilizować cały lud przeciw temu samemu wrogowi. Doświadczenie nie jest jeszcze skończone, ale jego zasada jest logiczna. Jeśli nie istnieje natura ludzka, plastyczność człowieka rzeczywiście nie ma granic. Realizm polityczny na tym poziomie to tylko romantyzm bez hamulców, romantyzm skuteczności.

W ten sposób można wytłumaczyć odrzucenie przez komunizm rosyjskim irracjonalności, choć umie on z irracjonalności korzystać. Irracjonalność może tak samo służyć Imperium jak mu szkodzić. Irracjonalność może tak samo służyć Imperium jak mu szkodzić. Wymyka się obliczeniom, a tylko obliczenia powinny rządzić Imperium. Człowiek jest jedynie grą sił, na którą można racjonalnie wpływać. Nierozważni marksiści sądzili, że mogą pogodzić własną doktrynę z doktryną Freuda, na przykład. Rychło i sprawnie dowiedziono im, że są w błędzie. Freud jest myślicielem heretyckim i „drobnomieszczańskim”, ponieważ wydobł na światło dzienne podświadomość i przyznał jej tyleż realności co ja świadomemu czy społecznemu. Ta podświadomość może więc pomóc w określeniu natury ludzkiej przeciwstawionej ja historycznemu. Człowiek natomiast powinien streszczać się w ja społecznym i racjonalnym, które podlega kalkulacjom. Trzeba więc było zawładnąć nie tylko życiem każdego człowieka, ale, ponadto, wydarzeniem najbardziej irracjonalnym i samotnym, którego oczekiwanie towarzyszy nam przez całe życie. Imperium w swym konwulsyjnym wysiłku zmierzającym do osiągnięcia królestwa ostatecznego, chce panować także nad śmiercią.

Można ujarzmić żyjącego człowieka i sprowadzić jego istnienie do historycznego istnienia przedmiotu. Ale jeśli umiera, potwierdza na nowo naturę ludzką, która odrzuca porządek przedmiotów. Dlatego oskarżonego pokazuje się światu i zabija w jego obliczu tylko wówczas, gdy powie, że jego śmierć będzie sprawiedliwa i zgodna z porządkiem panującym w Imperium przedmiotów. Trzeba umrzeć pohańbionym albo nie istnieć więcej, ani w ży-



ciu, ani w śmierci. W tym ostatnim wypadku nie umiera się, lecz znika. Podobnie, jeśli człowiek skazany jest na karę, jego kara jest milczącym protestem, tworzy wyłom w totalności. Ale skazaniec nie jest ukarany, jest znów umieszczony w totalności, buduje maszynę Imperium. Zamienia się w kółko produkcyjne, tak konieczne zresztą, że z czasem nie wezmą go do produkcji dlatego, że jest winien, ale zostanie uznany za winowajcę, bo jest potrzebny produkcji. Koncentracyjny system rosyjski rzeczywiście zrealizował dialektyczne przejście od rządów ludźmi do administrowania przedmiotami, ale przekreślając rozróżnienie między osobą a rzeczą.

Nawet wróg musi przyczyniać się do realizacji wspólnego dzieła. Poza Imperium nie ma zbawienia. Imperium jest albo będzie Imperium przyjaźni. Ale ta przyjaźń jest przyjaźnią przedmiotów, nie można bowiem przedkładać przyjaciela nad Imperium. Przyjaźń osób — nie ma innej definicji — to solidarność osobista i aż do śmierci przeciw temu, co nie jest z królestwa przyjaźni. Przyjaźń przedmiotów jest przyjaźnią w ogóle, przyjaźnią ze wszystkimi, która, żeby siebie ustrzec, zakłada denuncjację każdego. Ten, kto kocha swoją przyjaciółkę albo swego przyjaciela, kocha go w terażniejszości, rewolucja zaś chce kochać tylko tego człowieka, którego jeszcze nie ma. Kochać, to w pewien sposób zabić doskonałego człowieka, który narodzi się dzięki rewolucji. Żeby mógł istnieć kiedyś, trzeba dziś jeszcze przedłożyć go nad wszystko. W królestwie osób ludzie łączą się w uczuciu; w Imperium przedmiotów jednoczą się w denuncjacji. Państwo, które chciało być braterskie, staje się mrowiskiem samotnych ludzi.

Od innej strony rzecz biorąc, tylko gbur w swej irracjonalnej furii może wyobrazić sobie, że trzeba sądstwicznie torturować ludzi, żeby uzyskać ich zgodę. Człowiek podporządkowuje sobie wówczas innego człowieka w plugawym związku, który jest związkiem osób. Przedstawiciel totalności racjonalnej zadawała się natomiast sytuacją, w której przedmiot bierze górę nad osobą. Wpierw sprowadza się umysł najwyższej miary do miary najniższej: dokona tego policyjna technika polegająca na przemieszaniu wszystkiego. Potem pięć, dziesięć, dwadzieścia bezsennych nocy, a wyczerpie się złudne przekonanie i narodzi nowa martwa dusza. Z tego punktu widzenia jedy-

na rewolucja psychologiczna, jaką po Freudzie zna nasza epoka, jest dziełem N.K.W.D. i policjantów politycznych w ogóle. Ci nowi specjaliści techniczni, posłuszni deterministycznej hipotezie, obliczając słabe punkty i stopień elastyczności dusz ludzkich, przesunęli jeszcze dalej jedną z granic człowieka i próbują dowieść, że nie ma oryginalnej psychologii indywidualnej i że cechy przedmiotu określają każdy charakter i stanowią jego miarę. Można powiedzieć, że stworzyli oni fizyczność duszy w sensie dosłownym.

Począwszy od tej chwili, tradycyjne stosunki ludzkie uległy zmianie. Te następujące po sobie zmiany charakteryzują świat terroru racjonalnego, w jakim, na różnych stopniach, żyje Europa. Dialog, stosunki między osobami, zastąpiła propaganda albo polemika, które są dwoma rodzajami monologu. Abstrakcja właściwa dla świata sił i kalkulacji, przyszła na miejsce prawdziwych namiętności, których domeną jest ciało i irracjonalność. Kartka żywnościowa zamiast chleba, miłość i przyjaźń posłuszne doktrynie, los podległy planowi, kara, która nazywa się normą i produkcja zamiast żywej twórczości, dają dość dokładny obraz tej odcieleśnionej Europy, zaludnionej zwycięskimi lub ujarzmionymi widmami potęgi. „Jakże nędzne jest to społeczeństwo, które żeby się bronić musi odwoływać się do kata!” mówił Marks. Ale wówczas kat nie był jeszcze katem-filozofem i nie miał przynajmniej pretensji do filozofii uniwersalnej.

Ostateczna sprzeczność największej rewolucji w historii nie tyle polega na tym, że pretenduje ona do sprawiedliwości idąc w orszaku krzywd i gwałtów. Niewola czy mistyfikacja, te nieszczęścia znają wszystkie epoki. Tragedia tej rewolucji jest tragedią nihilizmu, łączy się ona z dramatem umysłowości współczesnej, która roszcząc sobie pretensje do uniwersalności akumuluje kalectwa człowieka. Totalność nie jest jednością. Stan obłąkania, nawet jeśli sięga po krańce świata, nie jest pojednaniem. Ta rewolucja może domagać się państwa uniwersalnego tylko pod tym warunkiem, że wyrzeknie się dwóch trzecich świata i wspaniałego dziedzictwa wieków, że w imię historii zaprzeczy naturze i pięknu, że odbierze człowiekowi siłę namiętności, wątpienia, szczęścia, inwencji, słowem, odbierze mu wielkość. Zasady, wyznawane przez ludzi, w końcu dominują nad ich najszlachetniejszymi in-



tencjami. Dzięki sporom, nieustającym walkom, polemikom, ekskomunikom, prześladowaniom, które człowiek znosi i każe znosić innym, uniwersalne państwo wolnych i braterskich ludzi z wolna znika i pozostawia miejsce jedynemu światu, gdzie historia i skuteczność mogą stać się rzeczywiście najwyższymi sędziami: jest to świat procesu.

Każda religia obraca się wokół pojęć niewinności i winy. Mimo to Prometeusz, pierwszy buntownik, nie uznawał prawa do karania. Nawet sam Zeus, Zeus przede wszystkim, nie jest dość niewinny, żeby mógł korzystać z tego prawa. W swym pierwszym odruchu bunt odmawia więc uprawnień karze. Ale w ostatnim wcieleniu, u końca swej wyczerpującej podróży, buntownik powraca do religijnego pojęcia kary; ono zajmuje w jego świecie miejsce centralne. Najwyższy sędzia nie jest już w niebie, sędzią jest sama historia, która karze przybierając postać nieubłaganego bóstwa. Na swój sposób historia jest tylko nieustającą karą, skoro prawdziwa nagroda czeka dopiero u końca wieków. Z pozoru odeszliśmy daleko od marksizmu i Hegla, dalej jeszcze od pierwszych buntowników. Jednakże każda myśl historyczna otwiera się na te przepaści. W tej mierze, w jakiej Marks przepowiadał nieuniknione powstanie bezklasowego państwa i w jakiej zakładał dobrą wolę historii, wszelkie opóźnienie w marszu ku wyzwoleniu musi być przypisane złej woli człowieka. Marks wprowadził znowu do zlaicyzowanego świata winę i karę, ale wobec historii. Marksizm, w jednym ze swych aspektów, jest doktryną winy, jeśli idzie o człowieka, niewinności, jeśli idzie o historię. Gdy marksizm był daleki od władzy, swój kształt historyczny odnajdywał w rewolucyjnym gwałcie; u szczytu potęgi staje się gwałtem legalnym, to znaczy terrorem i procesem.

W świecie religijnym, zresztą, prawdziwy sąd jest odłożony na później; zbrodnia nie musi być natychmiast ukarana, ani niewinność nagrodzona. W nowym świecie natomiast jest rzeczą konieczną, żeby historia wydała sąd bezzwłocznie, wina bowiem zbiega się z upadkiem i karą. Historia osądziła Bucharina, ponieważ wydała go na śmierć. Historia ogłasza niewinność Stalina: jest on u szczytu potęgi. Przeciw Tito toczy się proces, jak toczył się przeciw Trockiemu, którego wina stałaby się oczywista dla filozofów zbrodni historycznej dopiero w chwili, gdy

dosięgnąłby go cios mordercy. Podobnie Tito, o którym nie wiemy czy jest czy nie jest winien. Jest oskarżony, ale jeszcze nie upadł. Gdy zostanie rzucony na ziemię, jego wina będzie pewna. Zresztą tymczasowa niewinność Trockiego i Tito w znacznym stopniu zależy od geografii; byli daleko od karzącej ręki. Dlatego trzeba nie czekając sądzić tych, których ta ręka może dosięgnąć. Definitywny sąd historii zależy od ogromnej ilości sądów, które zostały ogłoszone, i będą potwierdzone lub przekreślone. W ten sposób przyrzeka się tajemnicze rehabilitacje w dniu, kiedy wraz z samym światem zostanie zbudowany jego trybunał. Ten, kto oświadczy, że jest zdrajcą i człowiekiem godnym pogardy, wejdzie do Panteonu ludzi. Kto inny pozostanie w piekle historycznym. Lecz któż będzie sądził wówczas? Człowiek, doskonały wreszcie w swej młodej boskości. Na razie ci, którzy zrozumieli prorocstwo, jedyni, którzy potrafią odnaleźć w historii sens, jaki sami w niej zamknęli, ogłoszą wyroki, dla winowajcy śmiertelne, dla sędziego jedynie prowizoryczne. Ale zdarza się, że ci, co sądzą, jak Rajk, są z kolei sądzeni. Czy należy przypuszczać, że Rajk nie umiał już odczytać właściwie historii? Rzeczywiście, jego upadek i śmierć tego dowodzą. Kto może więc zaręczyć, że jego dzisiejsi sędziowie nie będą jutro zdrajcami i że nie zostaną strąceni z wysokości trybunału do cementowych piwnic, gdzie końają potępiency historii? Rękojmią jest ich nieomylność. Co jej dowodzi? Ich ciągły sukces. Świat procesu jest światem obracającym się w koło, gdzie sukces i niewinność potwierdzają się wzajemnie, i gdzie wszystkie lustra odbijają tę samą mistyfikację.

Znajdzie się również miejsca dla łaski historycznej<sup>1</sup>; tylko jej moc potrafi przeniknąć zamiary; ona użycza przywilejów poddanemu Imperium lub rzuca na niego klątwę. Odpowiedzią na jej kaprysy może być tylko wiara, a w każdym razie ta wiara, którą św. Ignacy tak określa w *Ćwiczeniach duchowych*: „Żeby nigdy nie zbłądzić, powinniśmy być gotowi w każdej chwili uwierzyć, że czarnym jest to, co ja widzę jako białe, jeśli Kościół hierarchiczny tak mówi”. Tylko ta aktywna wiara w przedsta-

1. „Przebiegłość rozumu” we wszechświecie historycznym stawia na nowo problem zła.



wicieli prawdy, może zbawić poddanego Imperium, obiekt tajemniczych spustoszeń historii. I nawet wówczas nie jest wolny od świata procesu; przeciwnie, jest z nim związany historycznym uczuciem strachu. Ale jeśli brak mu tej wiary, może stać się zbrodniarzem obiektywnym nawet mając najlepsze w świecie intencje i wbrew swej woli.

To pojęcie jest koroną świata procesu. Krąg się zamyka. U końca tego długiego buntu w imię niewinności ludzkiej, wskutek zasadniczego odwrócenia, pojawia się twierdzenie o winie powszechnej. Każdy człowiek jest nieświadomym zbrodniarzem. Ten, kto wierzy w swoją niewinność, to właśnie zbrodniarz obiektywny. Sądzi, że jego postępowanie subiektywnie nie zagraża, a nawet sprzyja przyszłej sprawiedliwości. Ale zostaje mu dowiedzione, że obiektywnie działał na jej szkodę. Czy chodzi o obiektywność naukową? Nie, ale historyczną. Jak wiedzieć, czy przyszła sprawiedliwość naraża nierozważne oskarżenie terażniejszej niesprawiedliwości? Prawdziwa obiektywność polegałaby na ocenie tych rezultatów, które można badać naukowo na podstawie faktów i ich tendencji. Ale pojęcie winy obiektywnej dowodzi, że ta osobliwa obiektywność opiera się jedynie na rezultatach i faktach dostępnych wiedzy w 2000-ym roku, na przykład. Na razie sprowadza się ona do ciągłej subiektywności, którą narzuca się innym jako obiektywność: oto filozoficzna definicja terroru. Sensu tej obiektywności nie podobna określić, ale potęgą nada jej treść orzekając, że wina spada na wszystko, co jej nie uznaje. Zgodzi się powiedzieć, albo pozwoli powiedzieć filozofom mieszkającym poza Imperium, że w ten sposób bierze na siebie ryzyko wobec historii, tak jak wziął je nieświadomie winowajca obiektywny. Rzecz zostanie osądzona później, gdy ofiara i kat znikną. Ale to pocieszenie ma wartość tylko dla kata, który właśnie go nie potrzebuje. Na razie wiernych zaprasza się regularnie na osobliwe święta, gdzie, zgodnie ze skrupulatnie przestrzegającym rytuałem, składa się pełne skruchy ofiary na ołtarzu historycznego boga.

Bezpośrednią korzyścią z tego pojęcia jest zakaz obojętności w materii wiary. Oto przymusowa ewangelizacja. Prawo, którego funkcją jest pozywać przed sąd podejrzanych, produkuje ich, a produkując nawraca. W społeczeństwie burżuazyjnym, na przykład, każdy obywatel jest

obowiązany do uznawania prawa. W społeczeństwie obiektywnym każdy obywatel będzie obowiązany do nie uznawania prawa. Albo przynajmniej musi być zawsze gotów do złożenia dowodu, że go nie gani. Wina nie jest już w postępku, ale po prostu w braku wiary, co tłumaczy jawną sprzeczność obiektywnego systemu. W ustroju kapitalistycznym człowiek, który mówi o sobie, że jest neutralny, cieszy się opinią obiektywnie sprzyjającego systemowi. W Imperium człowiek neutralny jest uważany za obiektywnie wrogiemu ustrojowi. Nic w tym dziwnego. Jeśli poddany Imperium nie wierzy w Imperium, jest historycznie niczym z własnego wyboru; wybiera więc wbrew historii, jest bluźniercą. Nie wystarczy nawet cicho wyznawać wiarę; trzeba żyć wiarą i postępować tak, żeby jej służyć, być zawsze gotowym, by uznać na czas to, co dogmaty zmieniają. Przy najmniejszym błędzie, rządząca wina staje się z kolei obiektywna. Rewolucja, kończąc na swój sposób własną historię, nie poprzestaje na unicestwieniu wszelkiego buntu. Orzeka, że każdy człowiek, aż do największego serwilisty, jest odpowiedzialny za to, że bunt istniał i istnieje jeszcze pod słońcem. W zdobytym wreszcie i zamkniętym świecie procesu, lud winowajców będzie szedł bez wytchnienia ku nieosiągalnej niewinności pod gorzkim spojrzeniem wielkich Inkwizytorów. W XX wieku potęga jest smutna.



Tu kończy się zdumiewająca droga Prometeusza. Ogłaszając swą nienawiść do bogów i miłość do człowieka, odwraca się z pogardą od Zeusa i schodzi ku śmiertelnym, żeby poprowadzić ich do ataku na niebo. Ale ludzie są słabi albo tchórzliwi; trzeba ich zorganizować. Chcą przyjemności i szczęścia od zaraz; trzeba ich nauczyć, dla ich własnej wielkości, żeby wyrzekli się słodyczy życia. Tak więc Prometeusz z kolei staje się panem, który wpierw uczy, a potem rozkazuje. Walka przedłuża się i staje wyczerpująca. Ludzie wątpią czy idą ku państwu słońca i czy to państwo istnieje. Trzeba ich ratować przed nimi samymi. Bohater powiada im wówczas że zna to państwo i że nikt go nie zna prócz niego. Ci, którzy w to wątpią, zostaną rzućeni na pustynię, przykuci do



skały, staną się pastwą okrutnych ptaków. Inni będą iść odtąd w ciemnościach za zamyślonym i samotnym władcą. Tylko Prometeusz jest bogiem, rządzi samotnością ludzi. Ale od Zeusa nauczył się tylko samotności i okrucieństwa; nie jest już Prometeuszem, jest Cezarem. Prawdziwy, wieczny Prometeusz przybrał teraz oblicze jednej z jego ofiar. Ten sam krzyk, idący z głębi wieków, rozbrzmiewa wciąż na pustyni scytyjskiej.

## BUNT I REWOLUCJA

Rewolucja zasad zabija Boga w osobie jego przedstawiciela. Rewolucja XX wieku zabija to, co zostaje z Boga w samych zasadach, i uświęca nihilizm historyczny. Jakikolwiek są później drogi tego nihilizmu, od chwili gdy chce tworzyć w czasie, poza wszelką regułą moralną, buduje świątynię Cezara. Wybrać historię, i tylko historię, to wybrać nihilizm wbrew naukom samego buntu. Ci, co atakują historię w imię irracjonalności, mówią że nie ma ona żadnego sensu, napotyka ją niewolę i terror, i trafiają w końcu do świata koncentracyjnego. Ci, co wybierają historię głosząc jej absolutną racjonalność, napotyka ją niewolę i terror, i trafiają do świata koncentracyjnego. Faszyzm chce wprowadzić na scenę nietzscheańskiego nadczłowieka. Stwierdza natychmiast, że Bóg, jeśli istnieje, jest może tym lub owym, ale przede wszystkim panem śmierci. Jeśli człowiek chce stać się Bogiem, przywłaszcza sobie prawo do życia i śmierci innych. Gromadząc trupy, produkując podludzi, sam jest podczłowiekiem i nie Bogiem, lecz podłym sługą śmierci. Ze swojej strony, rewolucja racjonalna chce stworzyć całkowitego człowieka Marksa. Logika historii, od chwili gdy akceptuje się ją zupełnie, prowadzi z wolna, wbrew jej najszczytniejszemu pragnieniu, do coraz większego okaleczenia człowieka i zamienia się w zbrodnię obiektywną. Utożsamiania celów faszyzmu i komunizmu rosyjskiego nie można uznać za słuszne. Faszyzm to pochwała kata, którą głosi sam kat. Komunizm rosyjski, bardziej drama-



tyczny, to pochwała kata, którą głoszą ofiary. Pierwszy nigdy nie myślał o wyzwoleniu wszystkich ludzi, lecz o wyzwoleniu kilku spośród nich i ujarzmieniu reszty. Drugi, zgodnie ze swoją najgłębszą zasadą, zmierza do wyzwolenia wszystkich i tymczasowego ujarzmienia wszystkich. Trzeba mu przyznać wielkość intencji. Jest jednak rzeczą słuszną stwierdzić tożsamość środków wynikającą z nihilizmu politycznego, który faszyzm i komunizm czerpały z tego samego źródła — nihilizmu moralnego. Wszystko potoczyło się tak jakby spadkobiercy Stirnera i Nietzschego posłużyli się spadkobiercami Kalijajewa i Proudhona. Nihilisci są dziś na tronach. Myśli, które w imię rewolucji chcą kierować naszym światem, stały się domeną ideologii zgody, nie zaś buntu. Dlatego nasza epoka jest epoką technik unicestwiania, działających zarówno w zakresie prywatnym jak publicznym.

Rewolucja posłuszna nihilizmowi, odwróciła się od swoich buntowniczych początków. Człowiek, który nienawidził śmierci i Boga śmierci, który zwątpił w to, czy sam przetrwa, chciał się wyzwolić w nieśmiertelności gatunku. Ale jak długo grupa nie dominuje nad światem, jak długo nie rządzi nim rodzaj ludzki, trzeba wciąż jeszcze umierać. Czasu nie staje, a perswazja wymaga czasu, przyjaźń niekończącego się umacniania; pozostaje więc terror, najkrótsza droga ku nieśmiertelności. Ale tak skrajne wypaczenie mówi zarazem o nostalgii za pierwotną wartością buntu. Rewolucja współczesna, która chce zaprzeczyć wszelkiej wartości, sama w sobie jest już sądem wartościującym. Dzięki niej człowiek chce rządzić. Ale po co rządzić, jeśli nic nie ma sensu? Po cóż nieśmiertelność, jeśli życie jest okropne? Nie ma myśli absolutnie nihilistycznej, taka myśl kryje się może tylko w samobójstwie, podobnie jak nie ma absolutnego materializmu. Nawet zniszczenie człowieka potwierdza człowieka. Terror i obozy koncentracyjne to skrajne środki, po jakie sięga człowiek, żeby ująć samotności. Pragnienie jedności musi się zrealizować, chociażby we wspólnym rowie. Jeśli ci ludzie zabijają ludzi, to znaczy, że nie zgadzają się na los śmiertelny i chcą nieśmiertelności dla wszystkich. W pewien sposób zabijają wówczas siebie samych. Ale dowodzą zarazem, że nie mogą obejść się bez człowieka; zaspakajają swój straszliwy głód braterstwa, „Istocie ludzkiej

trzeba radości, a kiedy nie ma radości, trzeba jej innej istoty". Ci, którzy odrzucają cierpienia bytu i śmierci, chcą panować. „Samotność, to władza”, mówi Sade. Panowanie dziś, ponieważ oznacza cierpienie innego człowieka, mówi o tym, że ten człowiek jest potrzebny tysiącom samotnych ludzi. Terror jest hołdem, jaki przepelnieni nienawiścią samotnicy oddają w końcu braterstwu ludzi.

Ale jeśli nihilizm nie istnieje, to usiłuje istnieć; i to wystarczy, żeby uciec od świata. Za przyczyną tego szaleństwa, nasza epoka jest odrażająca. Europa, ziemia humanizmu, stała się ziemią nieludzką. Ale ta epoka jest naszą, jakże się jej zaprzec? Jeśli nasza historia to nasze piekło, nie podobna się od niego odwrócić. Nie sposób tego koszmaru uniknąć i żeby go przewyciężyć, muszą zań wziąć na siebie odpowiedzialność ci sami, co zrozumieli, nie zaś ci, co go spowodowawszy uważają, że mają prawo do wydawania wyroków. Ta roślina mogła bowiem wyrosnąć tylko na ziemi obficie syconej niesprawiedliwościami. U kresu śmiertelnej walki, w której szaleństwo wieku miesza bez wyboru ludzi, wróg jest bratem. Nawet oskarżony o błędy, nie może być ani wzgardzony ani znienawidzony: nieszczęście dziś to wspólna ojczyzna, jedyne królestwo ziemskie, które jest odpowiedzią na obietnicę.

Trzeba porzucić tęsknotę za odpoczynkiem i spokojem; towarzyszy ona zgodzie na niesprawiedliwość. Ci, co żalą się, że nie ma już szczęśliwych społeczeństw, wyznają czego pragną: nie chcą ulżyć nędzy, chcą jej milczenia. Lecz chwalał epokę, w której nędza krzyczy i opóźnia sen sytych! Maistre mówił już o „straszliwej nauce, jaką rewolucja głosi królom”. Rewolucja głosi ją dziś shańbionym elitom, a sprawa bardziej jeszcze nie cierpi zwłoki. Trzeba to wołanie usłyszeć. W każdym słowie i w każdym czynie, nawet zbrodniczym, kryje się obietnica wartości, której musimy szukać i wydobyć ją na światło dzienne. Nie można przewidzieć przyszłości, odrodzenie nie nastąpi może. Chociaż dialektyka historyczna jest fałszywa i zbrodnicza, świat mimo wszystko może zrealizować się w zbrodni, posłuszny fałszywej idei. Tylko, że odrzucamy tu ten rodzaj rezygnacji: trzeba wybrać odrodzenie.



Nie pozostaje nam zresztą nic innego jak odrodzić się lub umrzeć. Jeśli znaleźliśmy się w sytuacji, kiedy bunt dochodzi do najskrajniejszej sprzeczności negując sam siebie, bunt musi zginąć wraz z światem, jaki zrodził, albo odnaleźć wierność i nowe siły. Zanim pójdziemy dalej, trzeba przynajmniej ukazać tę sprzeczność. Nie dając jej właściwego określenia nasi egzystencjaliści na przykład (na razie posłuszni również historyzmowi i jego sprzecznościom)<sup>1</sup>, mówiąc, że droga od buntu do rewolucji jest drogą postępu i że bunt jest niczym, jeśli nie jest rewolucyjny. W rzeczywistości sprzeczność odznacza się większą zwartością. Rewolucjonista jest zarazem buntownikiem, albo nie jest rewolucjonistą, lecz policjantem i urzędnikiem, który zwraca się przeciw buntowi. Jeśli jest jednak buntownikiem, w końcu zwróci się przeciw rewolucji. Toteż przejście od jednej postawy do drugiej nie oznacza postępu; są one jednoczesne i sprzeczność staje się coraz większa. Każdy rewolucjonista dochodzi w końcu do ujarzmiania innych albo do herezji. W świecie całkowicie historycznym, jaki wybrały bunt i rewolucja, stają one przed tym samym dylematem: albo policja albo obłąd.

Na tym poziomie historia jest zupełnie bezpłodna. Nie jest źródłem wartości, lecz nihilizmu. Czy można przynajmniej stworzyć wartość wbrew historii, odwołując się do myśli ponadhistorycznej? Znaczyłoby to uznać niesprawiedliwość historyczną i nędzę ludzi. Oczernianie tego świata prowadzi do zdefiniowanego przez Nietzsche'go nihilizmu. Myśl, która kształtuje się w oparciu o historię jedynie, podobnie jak myśl, która zwraca się przeciw historii w jej całości, pozbawia człowieka sposobu albo racji istnienia. Pierwsza popycha go do skrajnego „dlaczego żyć”; druga do „jak żyć”. Historia, konieczna, ale niewystarczająca, jest tylko okazją. Nie jest ani brakiem wartości, ani samą wartością, ani nawet materiałem, z którego mogłaby powstać wartość. To okazja, jedna z wielu, która pozwala człowiekowi stwierdzić niejasne

---

1. Egzystencjalizm ateistyczny pragnie przynajmniej stworzyć moralność. Trzeba na nią poczekać. Ale prawdziwa trudność będzie polegała na stworzeniu moralności bez wprowadzenia do historycznej egzystencji wartości obcej historii.

jeszcze istnienie wartości; ta wartość pozwala mu osądzić historię. Bunt jest jej obietnicą.

Rewolucja absolutna zakłada w istocie absolutną plastyczność natury ludzkiej, możliwość ograniczenia jej do siły historycznej. Ale bunt nie zgadza się, żeby człowieka traktowano jako rzecz i sprowadzono do samej tylko historii. Jest afirmacją natury wspólnej wszystkim ludziom, która wymyka się światu potęgi. Historia jest na pewno jedną z granic człowieka; w tym sensie rewolucjonista ma rację. Ale człowiek w swym buncie wyznacza z kolei granicę historii. Na tej granicy rodzi się obietnica wartości. Narodziny tej wartości rewolucja cezarystyczna zwalcza dziś bezlitośnie, ponieważ ta wartość oznacza jej prawdziwą klęskę i zmusza ją do wyrzeczenia się swych zasad. W 1950 roku gra o losy świata nie rozstrzyga się na razie w walce między produkcją burżuazyjną, a produkcją rewolucyjną; ich cele będą te same. Rozstrzyga się w walce między siłami buntu i rewolucji cezarystycznej. Triumfująca rewolucja ma dowieść przy pomocy policji, procesów, ekskomunik, że nie ma natury ludzkiej. Pohańbiony bunt dzięki swym sprzecznościom, cierpieniom, wciąż nowym klęskom i niestrudzonej dumie musi wypełnić tę naturę treścią — bólem i nadzieją.

„Buntuję się, więc jesteśmy”, mówił niewolnik. Bunt metafizyczny dodawał wówczas „i jesteśmy sami”; żyjemy tym dziś jeszcze. Ale jeśli jesteśmy sami pod pustynią niebem, jeśli trzeba umrzeć na zawsze, jakże możemy istnieć naprawdę? Bunt metafizyczny usiłował więc stworzyć istnienie przy pomocy pozoru. Potem przyszła myśl historyczna, by oznajmić, że istnienie jest działaniem. Nie istnieliśmy, ale musimy istnieć i wszystkie środki są dobre. Nasza rewolucja jest próbą zdobycia tego nowego istnienia poprzez czyn, poza wszelką regułą moralną. Dlatego skazuje się na życie dla historii jedynie i w terrorze. Powiada, że człowiek jest niczym, jeśli nie znajdzie jednomyślnej zgody w historii, dobrowolnie lub siłą. W tym właśnie punkcie rewolucja przekracza granicę, bunt jest wpierym zdradzony, a potem logicznie zamordowany, bunt bowiem w swym najczystszyim ruchu utwierdzał zawsze istnienie granicy i mówił, że człowiek jest bytem złożonym: u początku nie był całkowitą negacją wszelkiego bytu. Przeciwnie, mówił jednocześnie tak i nie. Bunt od-



rzuca jedną część istnienia w imię innej, którą uznaje. Im bardziej ją uznaje, tym bardziej bezlitosne jest wyrzeczenie się reszty. Potem, kiedy w szaleństwie i furii bunt przechodzi do wszystkiego lub niczego, do negacji wszelkiego bytu i całej natury ludzkiej, zapiera się siebie. Całkowita negacja usprawiedliwia jedynie zamiar totalnego podboju. Ale afirmacja granicy, godności, piękna, wspólnych wszystkim ludziom, pociąga za sobą tylko konieczność rozciągnięcia tej wartości na wszystkich i wszystko, i skierowuje człowieka do jedności nie każąc mu wyrzekać się założeń. W tym sensie bunt, w swej pierwotnej autentyczności, nie usprawiedliwia żadnej myśli wyłącznie historycznej. Żądaniem buntu jest jedność, żądaniem historycznej rewolucji całość. Bunt wychodzi od „nie” wspierającego się na „tak”, rewolucja historyczna od negacji absolutnej; toteż skazuje się na znoszenie każdej niewoli, żeby móc stworzyć „tak” u końca dziejów. Bunt jest twórczy, rewolucja nihilistyczna. Bunt poświęca się twórczości, żeby utwierdzać się jeszcze bardziej w istnieniu, rewolucja musi produkować, żeby coraz bardziej negować. Rewolucja historyczna działa w nadziei, stale zawiedzionej, że zrealizuje się kiedyś. Nawet jednogłośna zgoda nie wystarczy do stworzenia bytu. „Bądźcie posłuszni”, powiadał Fryderyk Wielki do swych poddanych. Ale, umarł mówiąc: „Jestem zmęczony rządzeniem niewolnikami”. Żeby ująć temu absurdalnemu losowi, rewolucja jest i będzie skazana na wyrzeczenie się swych własnych zasad, nihilizmu i wartości czysto historycznych, by odnaleźć twórcze źródło buntu. Rewolucja, jeśli chce być twórcza, nie może obejść się bez reguły moralnej czy metafizycznej, która równoważy historyczne szaleństwo. Jej pogarda dla formalnej i mistyfikatorskiej moralności społeczeństwa burżuazyjnego jest niewątpliwie uzasadniona. Ale szaleństwo jej polega na tym, że ta pogarda obejmuje każde żądanie moralne. U początków rewolucji i w jej najgłębszych zrywach znajdujemy regułę, która nie jest formalna i która może jej służyć za przewodnika. Bunt mówi rewolucji i będzie mówił coraz głośniejsze, że trzeba po nią sięgnąć nie po to, by istnieć kiedyś, w oczach świata sprowadzonego do zgody, ale w imię tego niejasnego bytu, który kryje się już w ruchu buntowniczym. Że ta reguła nie jest ani formalna ani podporządkowana

historii, możemy stwierdzić obserwując ją w stanie czystym w twórczości artystycznej. Zanotujmy wpierw tylko, że do „Buntuję się, więc jesteśmy”, do owego „I jesteśmy sami” buntu metafizycznego, bunt w walce z historią dodaje, że zamiast zabijać i umierać, aby stworzyć byt, którym nie jesteśmy, mamy żyć i sprzyjać życiu, żeby stworzyć to, czym jesteśmy.



IV

BUNT I SZTUKA

---

---

---





Sztuka również afirmuje i zaprzecza jednocześnie. „Artysta nie znosi rzeczywistości”, mówi Nietzsche. To prawda; ale żaden artysta nie może obejść się bez rzeczywistości. Twórczość jest żądaniem jedności i niezgodą na świat. Ale sztuka nie zgadza się na świat ze względu na to czego mu brak i, niekiedy, w imię tego, czym on jest. Bunt możemy tu obserwować poza historią, w stanie czystym, w jego pierwotnej złożoności. Sztuka może więc nam dać ostatnią perspektywę na treść buntu.

Można jednak zauważyć, że wszyscy rewolucyjni reformatorzy odnosili się wrogo do sztuki. Platon jest jeszcze umiarkowany. Podaje w wątpliwość jedynie funkcję języka uważając ją za kłamliwą i z republiki wypędza tylko poetów. Zresztą pięknu wyznacza miejsce ponad światem. W czasach nowożytnych ruch rewolucyjny zbiega się z procesem wytoczonym sztuce; ten proces nie skończył się jeszcze. Reformacja wybiera moralność i skazuje piękno na wygnanie. Rousseau zwraca uwagę na kryjące się w sztuce zepsucie, jakim społeczeństwo skaziło naturę. Saint-Just grzmi przeciwko widowiskom i w pięknym programie, który układa na „Święto Rozumu”, żąda, żeby rozum personifikowała osoba „cnotliwa raczej niż piękna”. Rewolucja Francuska nie wydała żadnego artysty, lecz tylko wielkiego dziennikarza, Desmoulinsa, i podziemnego pisarza, Sade'a; jedyne go poetę epoki ścina na gilotynie; jedyne wielki prozaik jest na wygnaniu w Londynie i występuje w obronie chrystianizmu i legi-

tymizmu. Nieco później saint-simoniści będą żądali sztuki „społecznie użytecznej”. „Sztuka w służbie postępu”, to komunał, który powtarzano przez cały wiek; Wiktor Hugo nie potrafił uczynić go przekonywającym. Jedyne Valès złorzeczając sztuce zdobywa się na ton, dzięki któremu staje się autentyczny.

Jest to również ton nihilistów rosyjskich. Pisarew ogłasza upadek wartości estetycznych i prymat wartości pragmatycznych. „Wolałbym być rosyjskim szewcem niż rosyjskim Rafaelem”. Para butów wydaje mu się bardziej użyteczna niż Szekspir. Nihilista Niekrasow, wielki i bolesny poeta, zapewnia jednak, że woli kawałek sera od całego Puszkina. Znana jest wreszcie ekskomunika rzucona przez Tołstoja na sztukę. Rosja rewolucyjna odwraca się plecami do owych marmurów wyobrażających Wenus i Apolla, ozłoconych jeszcze słońcem Italii, które Piotr Wielki kazał sprowadzić do swego letniego ogrodu w Petersburgu. Bieda odwraca się niekiedy od bolesnych wyobrażeń szczęścia.

Niemniej surowa w swoich oskarżeniach jest ideologia niemiecka. Według rewolucyjnych interpretatorów *Fenomenologii*, nie będzie sztuki w pojedybnym społeczeństwie. Będzie się żyło pięknem zamiast je sobie wyobrażać. Rzeczywistość, całkowicie racjonalna, sama zaspokoi wszystkie pragnienia. Krytyka moralności formalnej i „ucieczki” rozciąga się oczywiście na sztukę. Sztuka nie jest sprawą wieczną; przeciwnie, jest zdeterminowana przez swoją epokę i wyraża, powie Marks, uprzywilejowane wartości klasy panującej. Jest więc jedna tylko sztuka rewolucyjna, a mianowicie sztuka w służbie rewolucji. Zresztą, tworząc piękno poza historią, sztuka działa wbrew jedynemu racjonalnemu dążeniu: przeszkadza przemianie historii w piękno absolutne. Szewc rosyjski, od chwili gdy jest świadom swej rewolucyjnej roli, staje się prawdziwym twórcą ostatecznego piękna. Rafael natomiast stworzył tylko piękno przemijające, które będzie niezrozumiałe dla nowego człowieka.

Marks zapytuje, co prawda, jak to się dzieje, że piękno greckie jest nadal pięknem dla nas. I odpowiada, że to piękno wyraża naiwne dzieciństwo świata; pośród naszych walk ludzi dorosłych, tęsknimy za tym dzieciństwem. Ale jakże arcydzieła Renesansu włoskiego, jak



Rembrandt, jak sztuka chińska, mogą być dla nas jeszcze piękne? Mniejsza o to! Proces wytoczony sztuce rozpoczął się definitywnie i trwa do dziś przy zakłopotanym współudziale artystów i intelektualistów oczerniających własną sztukę i intelekt. Nie trudno zauważyć, że w tej walce między Szekspirem a szewcem, nie szewc przeklina Szekspira czy piękno, ale ten, co nadal czyta Szekspira i nie zabrał się do robienia butów, których nie potrafiłby zresztą robić. Artyści naszych czasów przypominają pełną skruchy szlachtę rosyjską w XIX wieku; nieczyste sumienie jest ich usprawiedliwieniem. Ale ostatnią rzeczą, jaką artysta może czuć wobec swego dzieła, to skrucha. Ten, kto rości sobie prawo do tego, by wyznaczać pięknu miejsce u kresu historii, przekracza granicę zwyczajnej i koniecznej pokory, tymczasem zaś pozbawia wszystkich, w tej liczbie i szewca, tego dodatkowego chleba, którym sam się żywił.

To ascetyczne szaleństwo ma jednak swoje racje nas tu interesujące. Te racje ukazują w płaszczyźnie estetycznej opisaną już walkę rewolucji i buntu. Każdy bunt odsłania metafizyczne żądanie jedności, niemożność jej pochwylenia, i tworzenie świata zastępczego. Z tego punktu widzenia bunt jest twórcą świata. Określa to również sztukę. Co prawda, żądanie wysuwane przez bunt, jest częściowo żądaniem estetycznym. Wszelką myśl zbuntowaną, jak widzieliśmy, ilustruje retoryka lub zamknięty świat. Retoryka oszańcowanego obozu u Lukrecjusza, klasztory i zamknięte zamki Sade'a, wyspa albo skała romantyczna, samotne szczyty Nietzschedgo, pierwotny ocean Lautréamonta, *parapety* Rimbauda, przerażające zamki surrealistów, które rodzą się na nowo smagane burzą kwiatów, więzienie, zamknięty naród, obóz koncentracyjny, królestwo wolnych niewolników, ilustrują na swój sposób tę samą potrzebę koherencji i jedności. Nad tymi zamkniętymi światami człowiek może panować i wreszcie osiągnąć poznanie.

Ten ruch jest również ruchem wszystkich sztuk. Artysta przerabia świat na swój rachunek. Symfonie natury nie znają fermat. Świat nie jest nigdy milczący; jego milczenie nawet powtarza wiecznie te same nuty, zgodnie z wibracjami, które nam się wymykają. Te zaś, które spostrzegamy, wydają nam sekret dźwięków, rzadko akordu,

nigdy melodii. Ale muzyka zna przecież skończone symfonie, melodie nadające swój kształt dźwiękom, które same go nie posiadają, wyjątkowe wreszcie układy nut, wydobywające z naturalnego bezładnego jedność zadawalającą umysł i serce.

„Wierzę coraz bardziej, pisze Van Gogh, że nie należy sądzić Pana Boga wedle tego świata. To jego nieudany szkic”. Każdy artysta próbuje poprawić ten szkic i nadać mu styl, którego mu brak. Największa i najambitniejsza ze wszystkich sztuk, rzeźba, usiłuje utrwalić w trzech wymiarach uciekającą postać człowieka, bezładnym gestom nadać jedność wielkiego stylu. Rzeźba nie odrzuca podobieństwa; przeciwnie, to podobieństwo jest jej potrzebne. Ale nie szuka go przede wszystkim. W swych wielkich epokach rzeźba szuka gestu, wyrazu twarzy czy pustego spojrzenia, które streszczą wszystkie gesty i spojrzenia świata. Nie chce naśladować, lecz stylizować; pragnie w wyrazie pełnym znaczenia uwięzić przemijające szaleństwo ciał czy niekończący się wir ruchów. I tylko wówczas wznosi na frontonie zgiełkliwych miast model, typ, nieruchomą doskonałość, która uspokoi na chwilę ciągłą gorączkę ludzi. Zawiedziony kochanek będzie mógł krążyć wreszcie dokoła posągów greckich, żeby pochwycić to, co w ciele i twarzy kobiety przetrwa i pozostanie.

Zasada malarstwa polega również na wyborze. „Geniusz, pisze Delacroix rozmyślając nad swoją sztuką, to dar uogólnienia i wyboru”. Malarz wyodrębnia swój temat; pierwsza czynność, żeby nadać mu jedność. Pejzaże uciekają, znikają z pamięci albo niszczą się wzajemnie. Dlatego pejzażysta albo malarz martwych natur wyodrębnia z przestrzeni i czasu to, co zazwyczaj krąży wraz ze światłem, zatracą w nieskończonej perspektywie albo znika pod działaniem innych wartości. Pejzażysta zaczyna od zamknięcia w ramach swego płótna. Eliminuje w tym samym stopniu co wybiera. Podobnie malarstwo tematyczne wyodrębnia z czasu i z przestrzeni akcję, która zazwyczaj gubi się w innej akcji. Malarz nadaje jej wówczas stałość. Wielkimi twórcami są ci, którzy, jak Piero della Francesca, każą nam myśleć, że nastąpiło ustalenie, że aparat projekcyjny zatrzymał się nagle. Wydaje się wówczas, że dzięki cudowi sztuki wszystkie postaci są nadal żywe nie podlegając jednak zniszczeniu. Filozof



Rembrandta, długo po śmierci, rozmyśla pomiędzy światłem i cieniem nad tym samym pytaniem.

„Próżna to rzecz malarstwo, które podoba się nam dzięki podobieństwu do przedmiotów, gdy te przedmioty nie mogłyby się nam podobać”. Delacroix, który cytuje słynne powiedzenie Pascala, słusznie pisze „dziwna” zamiast „próżna”. Te przedmioty nie mogłyby się nam podobać, skoro ich nie widzimy; są zagrzebane i unicestwione w ciągłym stawaniu się. Kto patrzył na ręce kata podczas biczowania, kto oglądał oliwki na drodze Krzyżowej? Ale oto są ukazane, zagarnia je nieustający ruch Pasji, i cierpienie Chrystusa, zamknięte w tych wizerunkach gwałtu i piękna, krzyczy co dzień na nowo wśród zimnych sal muzeów. Styl malarza jest w tym połączeniu natury i historii, w obecności narzuconej temu, co wciąż się staje. Sztuka bez widocznego wysiłku jednoczy to, co jednostkowe i to, co powszechne, jak o tym marzył Hegel. Może dlatego epoki tak opętane jednością jak nasza, zwracają się ku sztukom prymitywnym, gdzie stylizacja osiąga największą intensywność, a jedność staje się bardziej prowokująca. Największa stylizacja zbiega się zawsze z początkiem i końcem epok artystycznych; tłumaczy ona siłę negacji i transpozycji, która w bezładnym porywie wzniosła całe malarstwo współczesne ku bytowi i jedności. Piękna skarga Van Gogha jest dumnym i rozpaczliwym krzykiem wszystkich artystów. „W życiu, a także w malarstwie mogę się obejść bez Boga. Ale ja, człowiek cierpiący, nie mogę się obejść bez czegoś, co jest większe ode mnie, co jest moim życiem — bez potęgi tworzenia”.

Jednakże bunt artysty przeciw rzeczywistości — i wówczas staje się on dla totalitarnej rewolucji podejrzany — zawiera tę samą afirmację, co spontaniczny bunt ciemniejącego. Duch rewolucyjny, zrodzony z całkowitej negacji, czuł instynktownie, że sztuka zawiera nie tylko odmowę, ale i zgodę; że kontemplacja mogłaby przeważać szalę czynu, piękno — niesprawiedliwości, i że w pewnych wypadkach piękno samo w sobie jest niesprawiedliwością, od której nie ma ucieczki. Toteż żadna sztuka nie może żyć całkowitą odmową. Podobnie jak wszelka myśl, a w pierwszym rzędzie myśl nie mająca oznaczać, coś znaczy, tak samo nie ma sztuki pozbawionej sensu. Człowiek może się czuć uprawniony do ogłoszenia całkowitej

niesprawiedliwości świata i domagania się całkowitej sprawiedliwości, którą sam stworzy. Ale nie może stwierdzić całkowitej brzydoty świata. Jeśli chce tworzyć piękno, musi jednocześnie nie zgodzić się na rzeczywistość i podnosić pewne jej strony. Sztuka zaprzecza rzeczywistości, ale nie może jej się wymknąć. Nietzsche mógł odrzucać wszelką transcendencję, moralną czy boską, mówiąc że ta transcendencja popycha do spotwarzania świata i życia. Ale istnieje może żywa transcendencja, której obietnicą jest piękno, i która może sprawić, że kocha się i woli ten świat śmiertelny, ograniczony, od wszelkiego innego. Tak więc sztuka prowadzi nas ku początkom buntu, w miarę jak stara się nadać swój kształt wartości uciekającej w ciągłym stawaniu się, którą artysta przeczuwa jednak i chce wydrzeć historii. Bardziej jeszcze można się o tym przekonać zastanawiając się nad sztuką, która chce wkroczyć w stawanie się, by nadać mu styl, jakiego mu brak : jest to powieść.

### *Powieść i bunt*

Literaturę zgody, która powstawała na ogół w dawnych wiekach i wiekach klasycznych, można oddzielić od literatury dysydenckiej, której początek przypada na czasy nowożytne. Zauważymy wówczas, że w pierwszej powieści jest rzadkim zjawiskiem. Jeśli się zdarzy, jej zakresem, prócz rzadkich wyjątków, jest fantazja, a nie historia (*Théagène et Chariclée* czy *Astrée*). Nie są to powieści, lecz bajki. Wraz z drugą natomiast rozwija się gatunek powieściowy, który, stając się wciąż bogatszy, sięga do naszych czasów, podobnie jak ruch krytyczny i rewolucyjny. Powieść rodzi się jednocześnie z duchem buntu i w płaszczyźnie estetycznej wyraża tę samą ambicję.

„Zmyślona historia napisana prozą”, mówi o powieści Littré. Pewien krytyk katolicki<sup>1</sup> napisał jednak : „Jakikolwiek jest cel sztuki, wchodzi ona zawsze w gorszące współzawodnictwo z Bogiem”. Doprawdy, słuszniej jest

---

1. Stanislas Fumet.



w związku z powieścią mówić o współzawodnictwie z Bogiem niż o współzawodnictwie z władzą świecką. Thibaudet wyraził podobną myśl pisząc w związku z Balzakiem: „Komedia ludzka to Naśladownictwo Boga-Ojca”. Wyśiłek wielkiej literatury polega na tworzeniu zamkniętego świata i skończonych typów. Zachód w swych wielkich dziełach nie ogranicza się do opisu codziennego życia. Wielkie wizje, które ściga, rozplamieniają go nieustannie.

Pisanie czy czytanie powieści to czynności zresztą niezwykle. Konstrukcja jakiejś fabuły, polegająca na nowym układzie prawdziwych faktów, nie jest ani rzeczą nieuniknioną ani konieczną. Jeśliby nawet najzwyczajsze wyjaśnienie — przyjemność twórcy i czytelnika — odpowiadało prawdzie, należałoby jeszcze zapytać, za sprawą jakiej konieczności większość ludzi znajduje przyjemność i interesuje się zmyślnymi historiami. Krytyka rewolucyjna potępia czystą powieść jako ucieczkę próżniaczej wyobraźni. W mowie codziennej z kolei „powieścią” nazywa się kłamliwe opowiadanie niezręcznego dziennikarza. Przed kilkudziesięciu laty młode dziewczyny, zgodnie ze zwyczajem, ale wbrew prawdopodobieństwu, musiały być „powieściowe”. Znaczyło to, że te idealne istoty nie zdają sobie sprawy z realności istnienia. Na ogół sądzono zawsze, że to co „powieściowe”, stroni od życia, że upiększa życie zarazem je zdradzając. Najprostszy więc i najpospolitszy pogląd na ekspresję powieściową polega na tym, że widzi się w niej próbę ucieczki. Zdrowy rozsądek jednoczy się tu z krytyką rewolucyjną.

Ale od czego ucieka się w powieści? Od rzeczywistości, którą uważa się za nazbyt przygniatającą? Szczęśliwi ludzie także czytają powieści, a wiadomo skądinąd, że skrajne cierpienie odbiera smak lekturze. Poza tym świat powieściowy na pewno ma mniejszy ciężar i mniej jest obecny niż ten, gdzie istoty z ciała oblegają nas bezustannie. Jakaż jednak tajemnica kryje się w tym, że Adolf wydaje się nam postacią znacznie bliższą od Benjamin Constant, a hrabia Mosca od naszych zawodowych moralistów? Balzak zakończył kiedyś długą rozmowę o polityce słowami: „A teraz wróćmy do spraw poważnych”, mając na myśli swoje powieści. Samo upodobanie do ucieczki nie wyjaśnia nam dostatecznie niewątpliwej powagi świata powieściowego, uporu, z jakim traktujemy

serio niezliczone mity, które od dwóch wieków proponuje nam geniusz powieściowy. Uprawianie powieści na pewno zakłada jakąś niezgodę na rzeczywistość. Ale ta niezgoda nie jest zwykłą ucieczką. Czy należy sądzić, że to piękna dusza odsuwa się od świata i, jak powiada Hegel, stwarza sobie w swym rozczarowaniu sztuczny świat, gdzie rządzi jedynie moralność? A jednak powieść budująca wciąż jest daleka od wielkiej literatury; najlepsza zaś z „różowych” powieści, *Paweł i Wirginia*, dzieło w gruncie rzeczy zasmucające, nie przynosi żadnej pociechy.

Sprzeczność jest następująca: człowiek nie zgadza się na istniejący świat, ale jednocześnie nie chce mu się wymknąć. Ludziom zależy na świecie i w swojej znakomitej większości nie pragną go opuścić. Dalecy od tego, by zawsze chcieć o nim zapomnieć, cierpią, że nie dość go posiadają, dziwni obywatele świata, wygnañcy w swej własnej ojczyźnie. Prócz gwałtownych i krótkotrwałych chwil pełni, żadna rzeczywistość nie osiąga dla nich kresu, nie jest zamknięta. Ich czyny wymykają im się w innych czynach, wracają, żeby ich sądzić pod nieoczekiwanymi postaciami, uciekają jak woda Tantala ku nieznanemu jeszcze ujściu. Znać ujście, zapanować nad biegiem rzeki, pochwycić wreszcie życie jako los, oto prawdziwa nostalgia ludzi najgłębiej zrośniętych ze swą ojczyzną. Ale ta wizja, która dzięki poznaniu przynajmniej pojedna ich wreszcie z nimi samymi, nie może się zjawić, a jeśli się zjawi, to w tej przelotnej chwili, która jest śmiercią: wszystko wtedy się kończy. Żeby raz być na świecie, nie można już być na nim nigdy.

Tu rodzi się ta nieszczęsna zazdrość, jaką tylu odczuwa wobec życia innych. Widząc te istnienia z zewnątrz, przydajemy im koherencję i jedność, których nie mogą posiadać na prawdę, a które dla obserwatora są oczywiste. Obserwator widzi tylko główną linię tych istnień, nieświadom szczegółów, które je drażą. Sztuka, jaką tworzymy, bierze sobie te istnienia za temat. W sposób elementarny układamy z nich powieść. W tym sensie każdy człowiek stara się ze swego życia stworzyć dzieło sztuki. Pragniemy, żeby miłość trwała, a wiemy, że ona nie trwa; jeśli by nawet, cudem, miała trwać przez całe życie, także byłaby nieskończona. Być może, że w tej nienasyconej



potrzebie trwania, rozumielibyśmy lepiej ziemskie cierpienie, gdybyśmy wiedzieli, iż jest ono wieczne. Wielkie dusze niekiedy mniej są przerażone cierpieniem niż faktem, że cierpienie nie trwa. W braku niestrudzonego szczęścia, przynajmniej długie cierpienie stałoby się losem. Ale nie; nasze najgorsze męczarnie skończą się kiedyś. Pewnego ranka, po tylu rozpaczach, nieodparte pragnienie życia oznajmi nam, że wszystko jest skończone i że cierpienie nie ma więcej sensu niż szczęście.

Chęć posiadania jest tylko inną formą chęci trwania; to ona wywołuje bezsilne szaleństwo miłości. Żadna istota, nawet najbardziej kochana i która nas kocha najbardziej, nigdy do nas nie należy. Na okrutnej ziemi, gdzie kochankowie umierają czasem rozdzieleni, a rodzą się zawsze z dala od siebie, absolutna komunია na cały czas życia jest niemożliwym żądaniem. Chęć posiadania jest tak bardzo nienasycona, że może przeżyć nawet miłość. Kochać wówczas to znaczy pragnąć jałowości osoby kochanej. Haniebne cierpienie samotnego kochanka polega nie tyle na tym, że nie jest już kochany, ile na świadomości, że druga osoba może i powinna kochać nadal. Skrajnie rzecz biorąc, każdy człowiek trawiony oszalałym pragnieniem trwania i posiadania, życzy istotom, które kochał, jałowości lub śmierci. Oto prawdziwy bunt. Ci, którzy raz przynajmniej nie żądali absolutnego dziewictwa istot i świata, nie drżeli z tęsknoty i niemocy w obliczu tej niemożliwości, ci, którzy nieustannie powracając do swej tęsknoty za absolutem nie zaznali spustoszeń próbując kochać w pół miary, nie mogą zrozumieć rzeczywistości buntu i jego niszczycielskiej furii. Ale ludzie zawsze się wymykają i my im wymykamy się także; nie mają stałych konturów. Z tego punktu widzenia życie jest bez stylu. Jest ono jedynie ruchem, który ściga swój kształt nie znajdując go nigdy. Tak oto rozdzierany człowiek na próżno szuka tego kształtu, który nadałby mu granice: w obrębie tych granic byłby królem. Niechaj choć jedna żywa rzecz na tym świecie ma swój kształt, a świat zjednoczy się wreszcie!

Nie ma istoty, która, od pewnego poziomu świadomości poczynawszy, nie znalazłaby wyczerpującego wysiłku łączącego się z szukaniem formuł czy postaw mogących nadać jej istnieniu brakującą mu jedność. Dandys czy re-

wolucjonista, pierwszy chcąc błyszczeć, drugi działając, żądają jedności, żeby być i żeby być na tym świecie. Jak w tych patetycznych i żałosnych związkach, które choć skończone, ciągną się długo jeszcze, ponieważ jeden z partnerów czeka aż znajdzie słowo, gest lub sytuację, mogące zamknąć sprawę i sformułować ją we właściwym tonie, każdy stwarza sobie lub chce znaleźć słowo ostateczne. Nie wystarczy żyć, trzeba jeszcze losu i to nie czekając na śmierć. Można więc ze słusnością powiedzieć, że człowiek ma wyobrażenie lepszego świata niż świat ziemski. Ale lepszy nie znaczy tu inny; lepszy znaczy scalony. Ta gorączka, w której serce wznosi się ponad rozproszony świat nie mogąc się jednak od niego oderwać, jest gorączką jedności. Nie prowadzi ku bylejakiej ucieczce, ale ku najbardziej upartemu żądaniu. Czy jest to religia czy zbrodnia, wszelki wysiłek ludzki idzie w końcu za tym nierozsądnym pragnieniem, chcąc nadać życiu kształt, którego ono nie posiada. Ten sam pęd, który może pchnąć ku uwielbieniu Boga czy zniszczeniu człowieka, wiedzie również do twórczości powieściowej, odnajdującej wówczas swoją powagę.

Czymże jest powieść, jeśli nie tym światem, gdzie czyn znajduje swój kształt, gdzie ostateczne słowa są powiedziane, gdzie ludzie należą do siebie, a całe życie przybiera wreszcie postać losu<sup>1</sup>. Świat powieściowy to tylko korekta tego świata, zgodnie z głębokim pragnieniem człowieka. Chodzi bowiem o ten świat. Cierpienie, kłamstwo i miłość są te same. Bohaterowie mówią naszym językiem, mają nasze słabości, naszą siłę. Ich świat nie jest ani piękniejszy ani bardziej budujący niż nasz. Ale oni przynajmniej biegną aż na skraj swego losu i nie ma bardziej wstrząsających bohaterów niż ci, którzy idą w swej namiętności do ostatka — Kiryłow i Stawrogin, pani Grastin, Julien Sorel czy księżę de Clèves. Tu tracimy ich miarę, ponieważ oni kończą to, czego my nie kończymy nigdy.

Pani de La Fayette napisała *Księżnę de Clèves* na podstawie najbardziej wstrząsających doświadczeń. Jest

---

1. Jeśli nawet powieść wyraża tylko nostalgię, rozpacz, to co nie jest skończone, tworzy przecież kształt i jest ratunkiem. Nazwać rozpacz, znaczy przekroczyć jej granicę. Literatura rozpaczy to sprzecznność zawierająca się w samych terminach.



ona bezwątpienia panią de Clèves, a jednak nią nie jest. Gdzież jest różnica? Różnica jest w tym, że pani de La Fayette nie wstąpiła do klasztoru i że nikt z jej otoczenia nie zgasł z rozpacz. Na pewno знаła rozdzierające chwile tej niezrównanej miłości. Ale ta miłość nie miała punktu końcowego, pani de La Fayette żyła, gdy uczucie się skończyło, przedłużyła je, choć przestała nim żyć, i w końcu nikt, ani ona sama, nie znalazłby rysunku tej miłości, gdyby nie potrafiła jej zamknąć w nagim kształcie bezbłędnej mowy. Podobnie, nie ma bardziej powieściowej i piękniejszej historii niż romans Zofii Tońskiej i Kazimierza w *Plejadach* Gobineau. Czuła i piękna Zofia, dzięki której rozumiemy wyznanie Stendhala „że tylko kobiety o wielkich charakterach mogą uczynić mnie szczęśliwym”, zmusza Kazimierza, żeby wyznał jej swoją miłość. Przyzwyczajona do tego, żeby ją kochano, niecierpliwi się na widok mężczyzny, z którym spotyka się co dzień i który mimo to zachowuje wciąż irytujący spokój. Kazimierz wyznaje jej swą miłość, ale to wyznanie utrzymane jest w tonie prawniczego exposé. Przyglądał się Zofii bacznie, zna ją równie dobrze jak siebie samego i jest pewien, że ta miłość, bez której nie może żyć, nie ma przyszłości. Postanowił więc powiedzieć jej o tym uczuciu oraz ofiarować jej swój majątek — Zofia jest bogata i gest nie ma konsekwencji — z tym, żeby zapewniła mu bardzo skromną pensję, która pozwoli mu zamieszkać w przypadkowo wybranym mieście (będzie to Wilno) i tam czekać w biedzie na śmierć. Kazimierz przyznaje zresztą, że myśl o tym, żeby Zofia łożyła na jego najkonieczniejsze potrzeby, jest ustępstwem na rzecz słabości ludzkiej, jedynej, na jaką sobie pozwoli; ponadto wyśle od czasu do czasu białą kartę papieru, na której napisze nazwisko Zofii. Zofia zrazu oburzona, potem zaniepokojona, jeszcze potem melancholijna, zgadza się w końcu; wszystko potoczy się tak jak Kazimierz przewidział. Umrze w Wilnie ze swej smutnej namiętności. Tak więc „powieściowość” ma swoją logikę. Piękna fabuła posiada tę niezmaconą ciągłość, której brak zawsze w sytuacjach przeżytych, ale którą odnajdujemy w biegu marzenia, wychodzącego od rzeczywistości. Gdyby Gobineau pojechał do Wilna, nudziłby się, wróciłby z powrotem albo znalazłby tam pocieszenie. Ale Kazimierz nie pragnął zmiany, nie czekał

na poranek, kiedy jest już po wszystkim. Idzie aż do końca, jak Heathcliff, który pragnie nie tylko śmierci, lecz piekła.

Oto więc świat urojony, który powstał jednak dzięki korekturze świata istniejącego, świat, gdzie cierpienie, jeśli zechce, może trwać aż do śmierci, gdzie namiętności nie są nigdy rozproszone, gdzie istoty oddane są jednej myśli i zawsze przy sobie obecne. Człowiek nadaje sobie wreszcie kształt i osiąga zaspakajającą granicę, jakiej na próżno szuka w swym życiu. Powieść stwarza los na miarę. W ten sposób konkuruje ze światem i tymczasowo triumfuje nad śmiercią. Szczegółowa analiza najgłośniejszych powieści wykazałaby, w perspektywach za każdym razem odmiennych, że istota powieści jest w tej ciągłej korekturze, zawsze skierowanej w tym samym kierunku, której dokonuje artysta w oparciu o swoje doświadczenie. Taka korektura nie ma bynajmniej charakteru moralnego czy też czysto formalnego; zmierza ku jedności i wyraża w ten sposób potrzebę metafizyczną. Powieść na tym poziomie jest przede wszystkim ćwiczeniem inteligencji w służbie wrażliwości nostalgicznej czy zbuntowanej. To poszukiwanie jedności można prześledzić we francuskiej powieści analitycznej lub u Melville'a, Balzaka, Dostojewskiego czy Tołstoja. Ale krótkie porównanie dwóch zamiarów usytuowanych na przeciwległych krańcach powieściowego świata, dzieła Prousta i powieści amerykańskiej, oświetli wystarczająco zagadnienie.

Powieść amerykańska<sup>1</sup> chce znaleźć jedność ograniczając człowieka czy to do stanów elementarnych, czy do reakcji zewnętrznych i jego postępowania. Ta powieść nie wybiera uczucia czy namiętności, której by dała miejsce uprzywilejowane, jak to się dzieje w naszych powieściach klasycznych. Odrzuca analizę i poszukiwanie zasadniczego motoru psychologicznego pozwalającego wyjaśnić i określić postępowanie postaci. Dlatego jedność tej powieści jest tylko jednością oświetlenia. Jej technika polega na opisywaniu ludzi od zewnątrz, w ich gestach najbardziej obojętnych, na reprodukowaniu bez komentarzy tego, co mówią, nawet jeśli powtarzają to samo<sup>2</sup>, na tym wresz-

---

1. Chodzi tu, oczywiście, o powieść „okrutną” z lat 30-40, nie zaś o wspaniały rozkwit prozy amerykańskiej w XIX wieku.

2. Nawet u Faulknera, wielkiego pisarza tej generacji, monolog wewnętrzny nie sięga w głąb myśli.



cię, by dowieść, że ludzie określają się całkowicie poprzez swe automatyzmy codzienne. Na tym mechanicznym poziomie ludzie są w istocie do siebie podobni i to tłumaczy ten szczególny świat, gdzie wszystkie postaci zbudowane są tak, że można by wymienić jedne na drugie, co dotyczy nawet ich właściwości fizycznych. Tę technikę tylko przez nieporozumienie nazwano realistyczną. Nie mówią o tym, że realizm w sztuce, jak zobaczymy, jest pojęciem niezrozumiałym, nie ulega wątpliwości, że powieść amerykańska nie zmierza do czystego i zwykłego odtworzenia rzeczywistości, ale do jej najbardziej arbitralnej stylizacji. Rodzi się z okaleczenia, z dobrowolnego okaleczenia rzeczywistości. Osiągnięta w ten sposób jedność jest jednością poniżoną, ujednostajnieniem ludzi i świata. W rozumieniu tych powieściopisarzy życie wewnętrzne pozbawia czyny ludzkie jedności i jedne istoty wydziera innym. Częściowo jest to słuszne. Ale bunt, który jest źródłem tej sztuki, znajduje zadośćuczynienie jedynie wówczas, gdy buduje jedność wychodząc od tej rzeczywistości wewnętrznej, nie zaś jej zaprzeczając. Zaprzeczyć jej całkowicie, to odwołać się do człowieka urojonego. „Czarna” powieść jest również powieścią „różową”: tyleż tu próżności formalnej. Na swój sposób jest budująca<sup>1</sup>. Jeśli nie ma nic prócz życia ciała, świat w sposób paradoksalny staje się abstrakcyjny i nieuzasadniony: jemu z kolei wciąż przeczy rzeczywistość. Powieść amerykańska, oczyszczona z życia wewnętrznego, gdzie ludzie są jak gdyby oglądani przez szybę, ta powieść, której jedynym tematem jest człowiek uznany za przeciętnego, w końcu wprowadza na scenę patologię. To wyjaśnia dlaczego tak wielu „niewinnych” występuje w tym świecie. „Niewinny” jest idealnym obiektem dla takiego przedsięwzięcia, skoro całkowicie jest zdefiniowany swoim postępowaniem. To symbol tego rozpaczliwego świata, gdzie nieszczęsne automaty żyją w najbardziej mechanicznej koherencji. Ten świat powieściowy pisarze amerykańscy ukazali światu współczesnemu jako protest patetyczny, ale jałowy.

Wysilek Prousta polegał natomiast na tym, żeby wychodząc od upartej kontemplacji rzeczywistości, stworzyć świat zamknięty, niezastąpiony, który należy tylko do nie-

1. Bernardin de Saint-Pierre i markiz de Sade, choć każdy inaczej, są twórcami powieści propagandowej.

go i podkreśla jego zwycięstwo nad tym, co ucieka i nad śmiercią. Ale środki Prousta są diametralnie różne. Polegają przede wszystkim na zgęszczonym wyborze, na skrupulatnym kolekcjonowaniu chwil uprzywilejowanych, które powieściopisarz znajdzie w swej najtajniejszej przeszłości. Niezmierzone martwe przestrzenie zostają w ten sposób usunięte z życia, ponieważ nie pozostawiły nic we wspomnieniu. Jeśli świat powieści amerykańskiej jest światem ludzi bez pamięci, świat Prousta jest dla niego jedynie pamięcią. Ale chodzi tu o pamięć najtrudniejszą i najbardziej wymagającą, która nie zgadza się na rozproszenie świata istniejącego i z odnalezionego zapachu wydobywa sekret nowego i dawnego świata. Proust wybiera życie wewnętrzne, a w nim to, co jest najbardziej wewnętrzne, przeciw temu, co w rzeczywistości ulega zapomnieniu, to znaczy przeciw mechaniczności i ślepemu światu. Ale odrzucając w ten sposób rzeczywistość, Proust jej nie neguje. Nie popełnia błędu, który byłby symetryczny do błędu powieści amerykańskiej i polegałby na przekreśleniu mechaniczności. Przeciwnie, w jedności wyższego rzędu łączy stracone wspomnienie i przeżycie chwili obecnej, cierpienie i szczęśliwe dni dawniejsze.

Trudno jest wrócić do miejsc szczęścia i młodości. Zakwitające dziewczęta wiecznie śmieją się i szczebiocą nad brzegiem morza, ale obserwator traci z wolna prawo do tego, żeby je kochać, podobnie jak one tracą prawo do tej miłości. Oto melancholia Prousta, dostatecznie w nim potężna, żeby nie zgodził się na żadną istotę. Ale upodobanie do twarzy i światła wiąże go jednocześnie ze światem ziemskim. Nie chciał szczęśliwych wakacji utracić na zawsze. Postanowił stworzyć je na nowo i wykazać, wbrew śmierci, że przeszłość znajduje się u kresu czasu, w niepodlegającej zniszczeniu teraźniejszości, bardziej prawdziwej i bogatszej jeszcze niż na początku. Analiza psychologiczna *Straconego czasu* to tylko wspinały środek wyrazu. Rzeczywista wielkość Prousta polega na tym, że napisał *Czas odnaleziony*, który skupia rozproszony świat i przydaje znaczenia nawet jego rozdarciu. Trudne zwycięstwo Prousta, w przeddzień śmierci, jest w tym, że z nieustannej ucieczki form, dzięki wspomnieniu i inteligencji jedynie, potrafił wydobyć chwiejne symbole jedności ludzkiej. Najbardziej niezawodne wyzwanie,



jakie dzieło tego rodzaju może rzucić światu, to ukazać się jako całość zamknięta i zespolona. Określa to dzieła nie znające skruchy.

Powiedziano, że świat Prousta jest światem bez Boga. Jeśli to prawda, to nie dlatego, że w dziele Prousta nigdy nie mówi się o Bogu, ale dlatego, że ten świat pragnie być zamkniętą doskonałością i nadać wieczności twarz człowieka. *Czas odnaleziony*, w swej ambicji przynajmniej, to wieczność bez Boga. Pod tym względem dzieło Prousta stanowi jedno z największych i najbardziej ważkich zamierzeń człowieka godzących w jego dolę śmiertelną. Proust wykazał, że sztuka powieściopisarska przetwarza świat, ten, który jest nam narzucony, i na który się nie zgadzamy. Przynajmniej pod jednym względem ta sztuka polega na wyborze istoty przeciwstawionej jej twórcy. Ale, głębiej jeszcze, jednoczy się ona z pięknem świata czy istot przeciw potędze śmierci i zapomnienia. W ten sposób jej bunt jest twórczy.

### *Bunt i styl*

Sposób, w jaki artysta traktuje rzeczywistość, mówi o sile jego odmowy. Ale to, co z rzeczywistości pozostawia w stworzonym przez siebie świecie, mówi o zgodzie na pewną przynajmniej jej część, którą wydobywa z mroków stawania się, żeby ukazać ją w świetle twórczości. Skrajnie rzecz biorąc, przy całkowitej odmowie cała rzeczywistość jest odrzucona, i otrzymujemy dzieła czysto formalne. Jeśli natomiast artysta, dla przyczyn często innych sztuce, wybiera nagą rzeczywistość, mamy realizm. W pierwszym wypadku proces twórczy, w którym bunt i zgoda, afirmacja i negacja, są ściśle ze sobą związane, jest okaleczony: chodzi jedynie o odmowę. Mamy więc do czynienia z ucieczką formalną, której tyle przykładów dostarczyła nasza epoka; widzimy, że źródła tej ucieczki są nihilistyczne. W drugim wypadku artysta chce nadać światu jedność, pozbawiając go uprzywilejowanej perspektywy. W tym sensie wyznaje swoją potrzebę jedności, nawet zdegradowanej. Ale rezygnuje również z zasadniczego

postulatu twórczości artystycznej. Żeby móc lepiej negocjować względną wolność świadomości twórczej, afirmuje świat jako bezpośrednią całość. W obu tych rodzajach dzieł akt twórczy przekreśla sam siebie. Na początku odrzucał tylko pewien aspekt rzeczywistości afirmując inny. Niech jednak odrzuci całą rzeczywistość, albo tylko ją afirmuje, a zaprze się siebie czy to w absolutnej negacji czy też afirmacji. Jak widać, ta analiza dotycząca estetyki łączy się z analizą, którą nakreśliiliśmy w płaszczyźnie historycznej.

Ale tak samo jak nie ma nihilizmu, który by w końcu nie zakładał jakiejś wartości, ani materializmu, który, ograniczony tylko do siebie, w końcu nie doszedłby do samozaprzeczenia, tak też sztuka formalna i sztuka realistyczna są pojęciami absurdalnymi. Żadna sztuka nie może całkowicie odrzucić rzeczywistości. Gorgona jest bezwątpienia czystym tworem wyobraźni; ale jej paszcza i wieńczące ją węże istnieją w przyrodzie. Formalizm może coraz bardziej wyzbywać się treści realnej, ale jest granica, której nigdy nie przekroczy. Nawet czysta geometria, do jakiej dochodzi niekiedy malarstwo abstrakcyjne, bierze przecież ze świata zewnętrznego kolor i stosunki perspektywiczne. Prawdziwy formalizm to milczenie. Podobnie realizm nie może obejść się bez minimum interpretacji i arbitralności. Najlepsza fotografia jest zdradą rzeczywistości, rodzi się bowiem z wyboru i nakreśla nieistniejącą granicę. Realista i formalista szukają jedności tam, gdzie jej nie ma, w rzeczywistości w stanie surowym albo w świecie wyimaginowanym, jakoby odtrącającym wszelką rzeczywistość. Jednakże, jedność w sztuce pojawia się u kresu przekształceń, do jakich artysta nagina rzeczywistość. Nie może się jednak obejść bez jednego ani bez drugiego. Ta korektura<sup>1</sup>, jaką artysta wprowadza dzięki środkom wyrazu i nowemu układowi elementów branych z rzeczywistości, nazywa się stylem; styl daje stworzonemu na nowo światu swą jedność i swe granice. Każdy zbuntowany pragnie narzucić swoje prawo światu; tylko kilku geniuszom to się udaje. „Poeci są nieuznanymi prawodawcami świata”, powiada Shelley.

1. Delacroix notuje, że należy korygować „tę niezmienną perspektywę, która (w rzeczywistości) fałszuje wygląd przedmiotów dzięki swej prawidłowości”. Te obserwacje wybiega daleko.



Sztuka powieściowa ze swej istoty ilustruje również to powołanie. Nie może ani zgodzić się zupełnie na rzeczywistość ani odsunąć się od niej zupełnie. Czysta imaginacyjność nie istnieje, a gdyby nawet istniała w idealnej i całkowicie odcieleśnionej powieści, nie miałyby znaczenia artystycznego, skoro pierwszym żądaniem ducha szukającego jedności jest jej komunikatywność. Z drugiej strony jedność czystego rozumowania jest fałszywą jednością, ponieważ nie opiera się na rzeczywistości. Powieść „różowa” (czy „czarna”), a więc powieść budująca, odsuwa się od sztuki w miarę jak mniej lub bardziej łamie to prawo. Natomiast prawdziwa twórczość powieściowa czerpie z rzeczywistości, i tylko z niej, biorąc jej żar i krew, namiętności i krzyk. Tyle tylko, że uzupełnia ją czymś, co ją przekształca.

Podobnie powieść, pospolicie zwana powieścią realistyczną, chce odtwarzać rzeczywistość w sposób bezpośredni. Odtwarzanie elementów rzeczywistości bez dokonania wyboru, jeśli jest w ogóle możliwe, byłoby jałowym powtarzaniem świata. Realizm miał być tylko środkiem wyrazu geniuszu religijnego, co tak cudownie pozwoliła przeczuć sztuka hiszpańska, albo, u przeciwległego krańca, sztuką małą, zadawałających się tym, co jest i tylko tym, co jest. W gruncie rzeczy sztuka nigdy nie jest realistyczna; niekiedy usiłuje nią być. Opis, który miałby być prawdziwie realistyczny, musiałby ciągnąć się bez końca. Tam, gdzie Stendhal jednym zdaniem opisuje wejście Lucjana Leuvena do salonu, realista musiałby, zgodnie z logiką, zapełnić wiele tomów opisem osób i dekoracji i jeszcze nie wyczerpałby całego zasobu szczegółów. Realizm to niekończące się wyliczanie. Widać stąd, że jego prawdziwą ambicją nie jest osiągnięcie jedności, lecz podbój świata rzeczywistego w jego całości. Staje się więc zrozumiałe, że realizm jest oficjalną estetyką rewolucji totalitarnej. Ale ta estetyka wykazała już swoją niemoc. Powieść realistyczna mimo wszystko dokonuje wyboru, ponieważ wybór i przekroczenie granicy rzeczywistości to warunki myśli i wyrazu<sup>1</sup>. Pisanie już jest wyborem.

---

1. Delecroix pisze o tym w sposób głęboki: „Żeby realizm nie był słowem pozbawionym sensu, wszyscy ludzie musieliby mieć jednaki umysł i taki sam sposób pojmowania”.

Istnieje więc arbitralność rzeczywistości podobnie jak arbitralność ideału, wskutek czego powieść realistyczna staje się *implicite* powieścią z tezą. Ograniczyć jedność świata powieściowego do rzeczywistości pojętej jako całość można tylko na korzyść sądu *a priori*, który wyłącza z rzeczywistości to, co nie odpowiada doktrynie. Realizm zwany socjalistycznym ma więc łączyć osiągnięcia powieści budującej i literatury propagandowej, co wynika z samej logiki jego nihilizmu. Niechaj wydarzenie zapanuje nad twórcą, albo niech twórca zechce negować wydarzenie w jego całości, a twórczość spada do zdegradowanych form sztuki nihilistycznej. Z twórczością jest tak samo jak z cywilizacją: zakłada ona istnienie ciągłego napięcia między formą, a materią, stawianiem się i duchem, historią i wartościami. Jeśli równowaga jest naruszona, powstaje dyktatura albo anarchia, propaganda albo obłęd formalny. W obu wypadkach twórczość, która idzie w parze z rozumowaną wolnością, jest niemożliwa. Sztuka współczesna, czy to ulegając szaleństwu abstrakcji i mrokom formalnym, czy odwołując się do bata realizmu, surowego lub naiwnego, w swej pozornej całości jest sztuką tyranów i niewolników, nie zaś twórców.

Dzieło, w którym treść rozsadza formę, podobnie jak dzieło, w którym forma pogrąża treść, mówi tylko o jedności zawiedzionej i niosącej zawód. W tych dziedzinach, tak samo jak w innych, wszelka jedność, która nie wynika ze stylu, to kalektwo. Jakakolwiek perspektywę wybiera artysta, jedna jest zasada wspólna dla wszystkich twórców: stylizacja zakładająca istnienie rzeczywistości duch, który nadaje rzeczywistości swój kształt. Wysilek twórczy poprawia świat poprzez stylizację, i świat w tej stylizacji zawsze ulega pewnemu skrzywieniu, które jest cechą sztuki i protestu. Czy jest to widzenie przez szkło mikroskopu, metoda, jaką Proust wzbogaca doświadczenie ludzkie, czy absurdałna małość, jaką swe postaci obdarza powieść amerykańska, rzeczywistość jest w pewien sposób zniewolona. Twórczość i płodność buntu są w tej deformacji, która tworzy styl i ton dzieła. Sztuka jest żądaniem nieosiągalnego kształtu. Kiedy najbardziej rozzierający krzyk znajduje swój doskonały wyraz, bunt czyni zadość swemu prawdziwemu żądaniu i ta wierność sobie staje się źródłem siły tworzenia. Największy styl w sztuce jest



wyrazem najwyżej sięgającego buntu, choć to stwierdzenie narusza przesady naszego czasu. Podobnie jak prawdziwy klasycyzm to tylko poskromiony romantyzm, geniusz to bunt, który stworzył sobie własną miarę. Dlatego, wbrew temu, czego uczy się dzisiaj, nie ma geniuszu tam, gdzie jest negacja albo sama tylko rozpacz.

Znaczy to zarazem, że wielki styl nie jest po prostu zaletą formalną. Jest nią, jeśli szuka się stylu dla niego samego, kosztem rzeczywistości i wówczas nie jest to styl wielki. Taki styl nie odkrywa, ale naśladuje — jak każdy akademizm — gdy prawdziwa twórczość jest na swój sposób rewolucyjna. Jeśli stylizacja musi iść daleko, skoro zawiera się w niej interwencja człowieka i korektura, jaką artysta wprowadza do odtwarzanej rzeczywistości, to powinna jednak być niewidoczna, żeby żądanie, z którego rodzi się sztuka, zostało wyrażone w jego największym natężeniu. Wielki styl jest niewidoczną stylizacją, to znaczy stylizacją wcieloną. „W sztuce, powiada Flaubert, nie trzeba lękać się przesady”. Flaubert dodaje jednak, że przesada powinna być „ciągła i proporcjonalna do siebie samej”. Kiedy stylizacja jest przesadna i kiedy ją widać, dzieło jest samą nostalgią: jedność, jaką chce zdobyć, jest daleka od konkretności. Natomiast wówczas, gdy rzeczywistość jest sprowadzona do stanu surowego i nieznacznej stylizacji, konkretowi brak jedności. Wielka sztuka, wielki styl, prawdziwa twarz buntu, są pomiędzy tymi dwoma herezjami<sup>1</sup>.

### *Twórczość i rewolucja*

W sztuce bunt kończy się i odradza bezustannie w prawdziwej twórczości, nie zaś w krytyce czy w komentarzu. Rewolucja, ze swej strony, może się utwierdzić tylko w cywilizacji, nigdy w terrorze czy w tyranii. Dwa pytania, które nasza epoka stawia społeczeństwu znajdujące-

1. Korektura jest różna zależnie od tematu. W dziele wiernym naszkicowanej wyżej estetyce, styl będzie się zmieniał wraz z tematami, język bowiem właściwy dla autora (jego ton) będzie szablonem podkreślającym różnice stylu.

mu się w ślepych zaułku : czy twórczość jest możliwa, czy rewolucja jest możliwa, stanowią jedno; to pytanie dotyczy odrodzenia cywilizacji.

Rewolucja i sztuka w XX wieku są zależne od tego samego nihilizmu i żyją w jednakiej sprzeczności. Zaprzeczają temu, co same przecież twierdzą i obie szukają w terrorze niemożliwego rozwiązania. Rewolucja współczesna mniema, że w niej jest początek nowego świata, gdy uznać ją można jedynie za sprzeczny wynik świata dawnego. Społeczeństwo kapitalistyczne i społeczeństwo rewolucyjne stają się tym samym, w miarę jak podporządkowują się produkcji przemysłowej i tej samej obietnicy. Ale społeczeństwo kapitalistyczne obiecuje w imię zasad formalnych, których nie potrafi ucieleśnić i którym przeczą jego własne środki. Społeczeństwo rewolucyjne broni swych prorocत्व jedynie w imię rzeczywistości i w końcu tę rzeczywistość kaleczy. Społeczeństwo produkcyjne nie jest twórcze, jest tylko produkujące.

Sztuka współczesna, będąc sztuką nihilistyczną, szamocze się również między formalizmem a realizmem. Realizm zresztą tyleż jest mieszczański — a więc „czarny” — jak socjalistyczny, to znaczy, budujący. Formalizm należy równie dobrze do społeczeństwa przeszłości, gdy jest bezinteresowną abstrakcją, jak do społeczeństwa, które uważa się za przyszłe; definiuje wówczas propagandę. Język zniszczony przez irracjonalną negację gubi się w werbalnych majaczeniach; podległy deterministycznej ideologii sprowadza się do hasła. Sztuka znajduje się pomiędzy realizmem i formalizmem. Jeśli człowiek zbuntowany powinien odrzucić szaleństwo nicości wraz z zgodą na totalność, artysta powinien wymknąć się jednocześnie obłędowi formalnemu i totalistycznej estetyce rzeczywistości. Świat jest dziś jeden, ale jego jedność to jedność nihilizmu. Cywilizacja jest możliwa tylko wtedy, gdy świat wyrzekając się nihilizmu zasad formalnych i nihilizmu bez zasad, odnajdzie drogę twórczej syntezy. W sztuce dzieje się podobnie : dogorywa epoka nieustającego komentarza i reportażu, i zwiastuje epokę twórców.

Ale w tym celu sztuka i społeczeństwo, twórczość i rewolucja, muszą odnaleźć źródło buntu, gdzie odmowa i zgoda, jednostkowość i powszechność, indywidualium i historia, są w równowadze ciągłego napięcia. Bunt sam w



sobie nie jest elementem cywilizacji. Ale poprzedza wszelką cywilizację. W zaułku, gdzie się znajdujemy, tylko bunt daje nadzieję przyszłości, o której marzył Nietzsche: „Zamiast sędziogo i ciemńczy — twórca”. Ta formuła nie upoważnia do śmiesznych złudzeń: nie chodzi o państwo rządzone przez artystów. Oświećta tylko dramat naszej epoki, gdzie praca, całkowicie podporządkowana produkcji, przestała być twórcza. Społeczeństwo przemysłowe otworzy drogi cywilizacji jedynie wówczas, gdy zwróci pracującemu człowiekowi godność twórcy, to znaczy, gdy jego zainteresowania i myśl w tym samym stopniu dotyczyć będą jego pracy jak i jej produktu. Cywilizacja, od tej chwili konieczna, nie będzie mogła oddzielić pracownika od twórcy tak w klasach społecznych jak w jednostce; podobnie w twórczości artystycznej nie sposób oddzielić formy od treści, ducha od historii. Tak więc cywilizacja uzna we wszystkich godność utwierdzoną przez bunt. Byłoby rzeczą niesłuszną i utopijną zresztą, żeby Szekspir rządził społeczeństwem złożonym ze szewców. Ale byłoby równie zgubne, gdyby społeczeństwo szewców chciało się obejść bez Szekspira. Szekspir bez szewca to alibi dla tyranii. Szewc bez Szekspira zostaje zniszczony przez tyranię, jeśli nie przyczynia się do jej rozszerzenia. Wszelka twórczość neguje świat pana i niewolnika. Nasze odrażające społeczeństwo, złożone z tyranów i niewolników, znajdzie swą śmierć i przemianę tylko na poziomie twórczości.

Ale to, że twórczość jest konieczna, nie znaczy że jest możliwa. Epokę twórczą w sztuce określa porządek stylu zastosowany do chaosu czasów. Taka epoka nadaje kształt i formułuje namiętności współczesnych. Nie wystarczy więc, żeby twórca powtarzał panią de La Fayette w czasach, kiedy nasi ponurzy władcy nie mają wolnej chwili na miłość. Dziś, kiedy namiętności kolektywne wyprzedziły namiętności indywidualne, można poprzez sztukę zapanować nad szaleństwem miłości. Ale nieunikniony problem polega również na tym, żeby zapanować nad namiętnościami kolektywnymi i walką historyczną. Przedmiot sztuki, mimo żalów ludzi uprawiających pastisze, sięga od psychologii po dół człowieka. Kiedy namiętności epoki stawiają na kartę cały świat, twórczość chce zdominować cały los. Ale w obliczu totalności nadal afir-

muje jedność. Tyle tylko, że twórczość jest wówczas w niebezpieczeństwie: sama przez się i dzięki duchowi totalności. Tworzyć dziś, to tworzyć niebezpiecznie.

Żeby zapanować nad kolektywnymi namiętnościami, trzeba nimi żyć i doznawać ich przynajmniej względnie. Ale te namiętności niszczą artystę, który ich doznaje. Dlatego nasza epoka jest raczej epoką reportażu niż dzieła sztuki. Brak jej właściwego użycia czasu. Uprawianie tych namiętności pociąga za sobą wreszcie większe szanse śmierci niż w czasach miłości czy ambicji, ponieważ jedynym sposobem, żeby przeżyć autentycznie namiętność kolektywną, jest zgodzić się na śmierć dla niej i przez nią. Największa szansa autentyczności jest dziś największą szansą klęski dla sztuki. Jeśli twórczość jest niemożliwa pośród wojen i rewolucji, nie będziemy mieli twórców, ponieważ wojna i rewolucja są naszym losem. Mit nieograniczonej produkcji niesie w sobie wojnę jak chmura burzę. Wojny pustoszą więc Zachód i zabijają Péguy'ego. Ledwo dzwignęła się z ruin maszyna burżuazyjna, a już idzie jej na spotkanie maszyna rewolucyjna. Péguy nie miał nawet czasu, żeby się odrodzić; grożąca wojna zabija tych wszystkich, którzy mogliby być Péguy'mi. Jeśli jednak twórczy klasycyzm byłby możliwy, trzeba przyznać, że stanowiłby dzieło pokolenia, nawet gdyby ilustrowało go jedno tylko nazwisko. Szanse klęski w wieku niszczenia mogą być zrekompensowane tylko przez ilość, to znaczy przez szansę, że na dziesięciu artystów autentycznych jeden przynajmniej przeżyje, sięgnie po słowo swych braci i znajdzie w swym życiu czas dla namiętności i czas dla twórczości. Artysta, czy chce tego czy nie chce, nie może już być samotny, chyba że w melancholijnym triumfie, który zawdzięcza wszystkim swym bliźnim. Sztuka zbuntowana również odkrywa owo „Jesteśmy”, a wraz z nim drogę surowej pokory.

Na razie zdobywca rewolucja w zablakaniu swego nihilizmu zagraża tym, którzy wbrew niej chcą zachować jedność w totalności. Sensem historii dzisiejszej, a bardziej jeszcze jutrzejszej, jest walka między artystami i nowymi zdobywcami, między świadkami rewolucji twórczej i budowniczymi rewolucji nihilistycznej. Jeśli idzie o wynik tej walki, nie sposób wyjść poza rozsądne złudzenia. W każdym razie wiemy już, że trzeba ją prowadzić. Zdo-



bywcy nowocześni mogą zabijać, ale wydaje się, że nie potrafią tworzyć. Artyści potrafią tworzyć, ale naprawdę nie umieją zabijać. Wśród artystów morderca jest wyjątkiem. Sztuka w naszych rewolucyjnych społeczeństwach powinna więc z czasem umrzeć. Ale wówczas rewolucja zgaśnie. Rewolucja wyczerpuje się zabijając w człowieku potencjalnego artystę. Jeśli w końcu zdobywcy podporządkują świat swemu prawu, nie dowiodą, że króluje ilość, ale że świat jest piekłem. Nawet w tym piekłe miejsce sztuki będzie obok zwyciężonego buntu — ślepa i pusta nadzieja w głębi dni pełnych rozpaczy. Ernst Dwynger w *Dzienniku z Syberii* pisze o pewnym poruczniku niemieckim, wieloletnim więźniu w obozie, gdzie panowało zimno i głód, który zbudował sobie milczący fortepian z drewnianymi klawiszami. I tu, w tej kupie nędzy, wśród tłumu w łachmanach, komponował dziwną muzykę, którą sam tylko słyszał. Tak oto tajemnicze melodie i okrutne obrazy uciekającego piękna stracone w piekło, przynoszą nam zawsze, wśród zbrodni i szaleństwa, echo tego harmonijnego buntu, który przez wieki jest świadectwem wielkości człowieka.

Ale piekło ma swój kres, życie pewnego dnia zaczyna się na nowo. Historia ma może swój koniec; naszym zadaniem jednak nie jest ją skończyć, ale ją stworzyć, na obraz tego, co uważamy za prawdziwe. Sztuka przynajmniej uczy nas, że człowiek nie sprowadza się tylko do historii i że znajduje również rację istnienia w porządku natury. Dla niej wielki Pan nie umarł. Jej najbardziej instynktowny bunt, utwierdzając wartość i wspólną dla wszystkich godność, domaga się uparcie, by zaspokoić swój głód jedności, owej nietkniętej części rzeczywistości, która nazywa się pięknem. Można odrzucić całą historię, a jednak być w zgodzie ze światem gwiazd i morza. Zbuntowani, którzy nie chcą znać przyrody i piękna, skazują godność pracy i istnienia na wygnanie z historii, którą chcą tworzyć. Wszyscy wielcy reformatorzy próbowali zbudować w historii to, co Szekspir, Cervantes, Molier i Tolstoj potrafili stworzyć: świat zawsze gotów zaspokoić głód wolności i godności, który jest w sercu każdego człowieka. Piękno na pewno nie tworzy rewolucji. Ale nadchodzi dzień, kiedy piękno jest rewolucjom potrzebne. Jego reguła, która przeczy rzeczywistości nadając jej zarazem swą

jedność, jak również regułą buntu. Czy można wiecznie odrzucać niesprawiedliwość nie przestając pozdrawiać zarazem natury człowieka i piękna świata? Odpowiadamy, że tak. Ta moralność, niepodległa i wierna, jest w każdym razie jedyną, która oświeśla drogę rewolucji naprawdę realistycznej. Strzegąc piękna przygotowujemy ten dzień odrodzenia, kiedy cywilizacja na naczelnym miejscu, daleko od zasad formalnych i poniżonych wartości historii, umieści tę żywą cnotę, która buduje wspólną godność świata i człowieka i którą chcemy teraz określić w obliczu znieważającego ją świata.



V

POŁUDNIE MYŚLI

---

---

---





## BUNT I ZABÓJSTWO

W każdym razie Europa i rewolucja, dalekie od tego źródła życia, wyczerpują się w ciągłych wstrząsach. W ubiegłym wieku człowiek zerwał więzy religii. Ledwo jednak się od nich uwolnił, wymyślił sobie nowe, a są one nie do zniesienia. Cnota umiera i odradza się dziksza jeszcze. Obwieszcza wszystkim druzgocące miłosierdzie i tę miłość odległej przyszłości, która sprawia, że współczesny humanizm staje się pośmiewiskiem. Doprowadzona do tego punktu, może dokonywać jedynie spustoszeń. Nadchodzi dzień, kiedy staje się gorzka, oto jest cnota policjantów i w imię zbawienia człowieka wznosi się haniebne stosy. U szczytu współczesnej tragedii wchodzimy więc w poufałość ze zbrodnią. Wydaje się, że wyschły źródła życia i tworzenia. Europa, zaludniona widmami i maszynami, zastyga w strachu. Pomiedzy dwiema hekatombami szafoty wyrastają w głębi podziemi. Bezprawni humaniści święcą tam swój nowy kult. Jaki krzyk mógłby zamać ich spokój? Nawet poci w obliczu zabójstwa brata oświadczają dumnie, że mają czyste ręce. Od tej chwili cały świat odwraca się z roztargnieniem od zbrodni; ofiary popadły w ostateczną niełaskę; ofiary nudzą. Dawniej krew mordu wywoływała przynajmniej święte przerażenie; uświęcała w ten sposób cenę życia. Prawdziwe potępienie naszej epoki zawiera się natomiast w tym, że można myśleć, iż nie jest ona dość krwawa. Krwi już nie widać; nie tryska w twarz naszym faryzeuszom. Oto ostateczność nihilizmu: zabójstwo ślepe i szalone staje się oazą, a głupi przestępca

wytchnieniem, jeśli porównać go z naszymi inteligentnymi katami.

Duch europejski wierząc bardzo długo, że może walczyć przeciw Bogu wspólnie z całą ludzkością, spostrzega więc, że jeśli nie chce zginąć, musi walczyć także z ludźmi. Zbuntowani, którzy powstając przeciw śmierci, chcieli zbudować dziką nieśmiertelność gatunku, ulegają przeobrażeniu gdy widzą, że sami z kolei muszą zabijać. Jeśli cofną się jednak, muszą zgodzić się na śmierć; jeśli postąpią krok — na zabójstwo. Bunt, daleki od swych źródeł, i cynicznie strawestowany, oscyluje na wszystkich poziomach pomiędzy poświęceniem a zabójstwem. Spodziewał się, że przyniesie sprawiedliwość: jego sprawiedliwość jest sądem doraźnym. Królestwo łaski upadło, ale ginie też królestwo sprawiedliwości. Europa kona od tego rozczarowania. Bunt Europy, to była obrona niewinności ludzkiej; oto stanął twarzą w twarz z własną winą. Jeśli bunt zmierza ku totalności, udziałem jego staje się najbardziej rozpaczliwa samotność. Chciał wspólnoty, a jedyną nadzieją, jaka mu pozostała jest gromadzenie, latami, pojedynczych, samotnych ludzi idących ku jedności.

Czyż trzeba więc wyrzec się wszelkiego buntu, czy to zgadzając się na społeczeństwo, które obumiera, i jego niesprawiedliwości, czy też postanawiając cynicznie służyć szaleńczemu biegowi historii, zwracającej się przeciw człowiekowi? Jeśli logika naszego rozumowania miałyby mimo wszystko doprowadzić do nędznego konformizmu, należałoby się nań zgodzić, jak pewne rodziny zgadzają się czasem na nieuniknione hańby. Jeśli miałyby też usprawiedliwić wszelkie gwałty dokonywane na człowieku nawet jego systematyczne niszczenie, należałoby zgodzić się na to samobójstwo. Poczucie sprawiedliwości zostałoby w końcu zaspokojone: przestałby istnieć świat kupców i policjantów.

Ale czy jesteśmy jeszcze w świecie zbuntowanym; na odwrót, czy bunt nie stanowi alibi dla nowych tyranów? Czy owo „Jesteśmy”, zawarte w ruchu buntowniczym, może bez zgorzenia lub wykrętu pogodzić się z zabójstwem? Wyznaczając uciskowi granicę, za którą zaczyna się godność wspólna wszystkim ludziom, bunt określał pierwszą wartość. Przede wszystkim powoływał się na oczywiste współnictwo ludzi, na wspólny układ, solidarność łańcucha,



porozumienie istoty z istotą, dzięki czemu ludzie są podobni do siebie i z sobą sprzymierzeni. W ten sposób duch walczący z absurdalnym światem czynił pierwszy krok naprzód. Ten zaś postęp sprawiał, że problem, który bunt ma teraz rozwiązać w obliczu zabójstwa, stawał się jeszcze bardziej niepokojący. Na poziomie absurdu bowiem, zabójstwo budziło tylko sprzeczności logiczne; na poziomie buntu jest rozdarciem. Chodzi mianowicie o podjęcie decyzji czy jest możliwe zabić kogoś, kogokolwiek, czyje podobieństwo uznaliśmy wreszcie i uświęcili własną z nim tożsamość. Zaledwie wyszedłszy z samotności, mielibyśmy do niej wrócić definitywnie sankcjonując akt, który odcina od wszystkiego? Czy zmuszenie do samotności człowieka, który dopiero co dowiedział się, że nie jest sam, nie oznacza ostatecznej zbrodni dokonanej na człowieku?

Logicznie rozumując należy powiedzieć, że zabójstwo i bunt są ze sobą sprzeczne. W istocie, niech tylko jeden z klanu panów zostanie zabity, a zbuntowany nie ma już w pewien sposób prawa mówić o wspólnocie ludzi, która była przecież jego usprawiedliwieniem. Jeśli ten świat nie ma wyższego sensu, jeśli poręką dla człowieka jest tylko człowiek, wystarczy żeby jeden tylko człowiek usunął jedną istotę ze społeczeństwa żywych, a już wykreślamy się z niego sami. Kain zabija Abła i ucieka na pustynię. Jeśli mordercy stanowią tłum, tłum żyje na pustyni w samotności innego rodzaju, która nazywa się chaosem.

Zbuntowany zabijając przecina świat na dwoje. Buntował się w imię tożsamości człowieka z człowiekiem; wyrzeka się tożsamości uświęcając we krwi różnicę. Wśród nędzy i ucisku ta tożsamość stanowiła jego jedyny byt. Przekreśla go ten sam ruch, który miał ją utwierdzać. Zbuntowany może powiedzieć, że są z nim niektórzy, a nawet niemal wszyscy. Ale niechaj zabraknie choć jednej istoty w świecie braterstwa, który nie znosi luk, a stanie się on bezludny. Jeśli nie jesteśmy, ja nie jestem także, tak tłumaczy się bezgraniczny smutek Kaliajewa i milczenie Saint-Justa. Zbuntowani, którzy wybrali gwałt i zabójstwo, chcąc zachować nadzieję istnienia, na próżno zastępują *jesteśmy przez będziemy*. Kiedy zabójca i ofiara znikną, wspólnota odrodzi się bez nich. To był tylko wyjątek, reguła stanie się możliwa. Na poziomie historii, podobnie jak w życiu indywidualnym, zabójstwo jest więc rozpacziwym

wyjątkiem, albo nie jest niczym. Wyłom, jaki czyni w porządku rzeczy, nie ma przyszłości. To wypadek niezwykły, nie można go spożytkować ani systematyzować, jak tego chce postawa czysto historyczna. Zabójstwo jest granicą, którą można osiągnąć raz tylko: potem trzeba umrzeć. Zbuntowany ma tylko jeden sposób, żeby pogodzić się z aktem zabójstwa, jeśli posunął się tak daleko: zgodzić się na własną śmierć i poświęcenie. Zabija i umiera, aby było jasne, że zabójstwo jest niemożliwe. Dowodzi więc, że woli *Jesteśmy* od *Będziemy*. Spokojne szczęście Kalijewa w więzieniu, pogoda idącego na szafot Saint-Justa, stają się z kolei zrozumiałe. Za tą najdalszą granicą zaczyna się sprzeczność i nihilizm.

### *Zabójstwo nihilistyczne*

Zbrodnia irracjonalna i zbrodnia racjonalna jednak są zdradą wartości, którą odślania bunt. Przede wszystkim zaś zbrodnia irracjonalna. Ten, kto neguje wszystko i czuje się upoważniony do zabójstwa — Sade, dandys-morderca, bezlitosny *Jedyny*, Karamazow, gorliwi czciciele oswobodzonego bandyty, strzelający do tłumu surrealista, żądają w sumie całkowitej wolności, swobody bez granic dla psychy ludzkiej. Nihilizm w swym szaleństwie nie odróżnia stwórcy od stworzenia. Przekreślając każdą zasadę nadziei, odrzuca każdą granicę i w zaślepionym oburzeniu, które nie dostrzega już nawet własnych racji, orzeka w końcu, że zabójstwo jest rzeczą obojętną, skoro jego przedmiot jest i tak skazany na śmierć.

Ale racje nihilizmu, uznanie wspólnego losu i porozumienie między ludźmi, są zawsze żywe. Te racje ogłaszał bunt postanawiając im służyć. Tym samym określał, wbrew nihilizmowi, regułę postępowania, która nie czekając na koniec historii tłumaczy działanie, a mimo to nie jest formalna. Wbrew moralności jakobińskiej ten bunt stanowił część tego, co wymyka się regule i prawu. Otwierał drogi moralności, która nie chcąc bynajmniej być posłuszna abstrakcyjnym zasadom, odkrywa je w ogniu buntu, w nieustannym sporze. Nic nie upoważnia do tego, by



powiedzieć, że te zasady były wieczne i na nic nie przyda się oświadczyć, że będą wieczne. Ale istnieją w tym samym czasie, w którym my istniejemy. Wraz z nami negują w całej historii niewolę, kłamstwo i terror.

Nie ma nic wspólnego pomiędzy panem i niewolnikiem, nie ma rozmowy ani porozumienia z istotą ujarzmioną. Zamiast tego swobodnego i zawsze mogącego zrodzić się dialogu, dzięki któremu uznajemy nasze podobieństwo i uświęcamy nasz los, niewola przynosi rządy najstraszliwszego milczenia. Jeśli niesprawiedliwość jest dla zbuntowanego złem, to nie dlatego, że przeczy wiecznej idei sprawiedliwości, którą nie wiemy gdzie umieścić, ale dlatego, że utrwała milczącą wrogość oddzielającą ciemżyciela od ciemżonego. Zabija tę odrobinę istnienia, które może się narodzić dzięki wzajemnemu porozumieniu ludzi. Podobnie, ponieważ człowiek, który kłamie, zamyka się przed innymi ludźmi, kłamstwo zostaje odrzucone, a na stopniu jeszcze niższym zabójstwo i gwałt, które zmuszają do milczenia ostatecznego. Wspólnota i porozumienie odkryte przez bunt mogą istnieć tylko w swobodnym dialogu. Każda dwuznaczność, każde nieporozumienie przynosi śmierć; tylko jasny język, proste słowo, może od tej śmierci uratować<sup>1</sup>. Szczytem wszystkich tragedii jest głuchota bohaterów. Platon ma rację wbrew Mojżeszowi i Nietzschemu. Dialog na miarę człowieka mniej kosztuje niż ewangelia religii totalitarnych — monolog dyktowany z wysokości samotnej góry. Na scenie, tak samo jak w życiu, monolog poprzedza śmierć. Każdy buntownik, powstając przeciw ciemżycy, broni tym samym życia, angażuje się w walkę przeciw niewoli, kłamstwu i terrorowi, i stwierdza, w błysku nagłym i olśniewającym, że te trzy plagi przynoszą ludziom rządy milczenia, czynią ich sobie wzajemnie niezrozumiałymi i nie pozwalają im odnaleźć się w jedynej wartości, która może uratować od nihilizmu — nieustającej wspólnoty ludzi walczących ze swym losem.

Nagły i olśniewający błysk. Ale to wystarczy tymczasem, by powiedzieć, że skrajna wolność, wolność zabójstwa, nie da się pogodzić z racjami buntu. Bunt nie jest bynajmniej żądaniem całkowitej wolności. Przeciwnie, bunt

1. Zauważmy, że językiem doktryn totalitarnych jest zawsze język scholastyczny lub administracyjny.

wytacza jej proces. Neguje właśnie nieograniczoną władzę, która pozwala zwierzchnikowi naruszać zakazaną granicę. Daleki od tego, żeby żądać uniwersalnej niezawisłości, buntownik chce, aby uznano, że granica wolności jest wszędzie tam, gdzie znajduje się istota ludzka, ponieważ granica właśnie stanowi możliwość buntu tej istoty. Oto głęboka przyczyna nieprzejednania zbuntowanych. Im bardziej bunt jest świadom, że żąda słusznej granicy, tym bardziej jest niezachwiany. Buntownik domaga się bez wątpienia pewnej wolności dla siebie samego; ale w żadnym razie, jeśli jest konsekwentny, prawa do zabójstwa człowieka i prawa do jego wolności. Nie upokarza nikogo. Żąda wolności dla wszystkich; jeśli nie zgadza się na jakiś rodzaj wolności, to też dla wszystkich. Jest nie tylko niewolnikiem, który powstał przeciw panu, ale również człowiekiem, który powstał przeciw światu pana i niewolnika. Dzięki buntowi historia jest więc czymś więcej niż tylko stosunkiem panowania i niewoli. Nieograniczona potęga nie stanowi jej jedynej prawa. Powołując się na inne wartości zbuntowany twierdzi, że całkowita wolność jest niemożliwa i żąda jednocześnie dla siebie względnej wolności, koniecznej, by uznać tę niemożliwość. Wszelka wolność ludzka w swej najgłębszej istocie jest więc względna. Wolność absolutna, wolność zabijania, jest jedyną, której można się domagać, nie domagając się jednocześnie tego, co ją ogranicza i zaciera. Ta wolność odcina się wówczas od swych korzeni, idzie ku awanturze, staje się abstrakcyjnym i szkodliwym cieniem, aż wyobrazi sobie, że ucieleśni się w ideologii.

Można więc powiedzieć, że bunt, jeśli kończy się niszczeniem, jest nielogiczny. Żądając jedności doli ludzkiej, staje się siłą życia, a nie śmierci. Jego głęboka logika nie jest logiką niszczenia, ale tworzenia. Jego ruch, jeśli ma pozostać autentyczny, nie może wyrzec się żadnego ze sprzecznych pojęć, które go podtrzymują. Musi być wierny temu *tak*, które zawiera, oraz temu *nie*, które w sposób wyłączny uznają interpretacje nihilistyczne. Logiką zbuntowanego jest chęć służenia sprawiedliwości, żeby nie powiększać niesprawiedliwości doli ludzkiej, dążenie do zrozumiałości języka, żeby nie pogłębiać kłamstwa powszechnego i, w obliczu cierpienia ludzi, wybór ich szczęścia. Pasja nihilistyczna, powiększając sumę niesprawiedliwości i



kłamstwa, w swej wściekłości unicestwia swoje dawne istnienie i pozbawia w ten sposób bunt najoczywistszych racji. Zabija, szalona, ponieważ świat jest wydany śmierci. Konsekwencją buntu jest jednak odmówienie uprawnień zabójstwu, w swej zasadzie bowiem bunt jest protestem przeciw śmierci.

Jednakże, gdyby człowiek potrafił sam nadać światu jedność, gdyby mógł sprawić, by zapanowała na nim szczość, byłby Bogiem we własnej osobie. Toteż gdyby mógł to uczynić, bunt nie miałby już sensu. Jeśli bunt istnieje, to dlatego, że kłamstwo, niesprawiedliwość i gwałt, są częściowo losem zbuntowanego. Nie może więc w sposób absolutny twierdzić, że nie będzie zabijał i kłamał, nie wyrzekając się buntu, ani też zgodzić się raz na zawsze na zabójstwo i zło. Ale nie może również zgodzić się na zabójstwo i kłamstwo, ponieważ idąc w odwrotnym kierunku i usprawiedliwiając zabójstwo i gwałt, przekreśliłby również racje swego buntu. Dla zbuntowanego nie ma więc odpoczynku. Wie, co jest dobro i wbrew sobie czyni zło. Wartość dla niego niezbędną nigdy nie jest mu dana raz na zawsze, musi ją umacniać nieustannie. Byt, jaki osiąga, przestaje istnieć, jeśli bunt nie wesprze go znowu. W każdym razie, jeśli nie może zawsze nie zabijać, bezpośrednio lub pośrednio, może użyć swego zapału i pasji, by zmniejszyć szansę śmierci wokół siebie. Choć jest w ciemnościach, jego jedyną cnotą będzie nie poddawanie się mrokom; choć jest skuty ze złem, musi zmierzać uparcie ku dobru. Jeśli zabija sam, zgadza się na śmierć. Buntownik wierny swym początkom, wykazuje poprzez swe poświęcenie, że jego prawdziwej wolności nie określa stosunek do zabójstwa, ale do własnej śmierci. Odkrywa zarazem honor metafizyczny. Kalajew staje więc pod szubienicą i wskazuje wszystkim swym braciom wyraźną granicę, gdzie zaczyna się i kończy honor ludzi.

### *Zabójstwo historyczne*

Bunt istnieje również w płaszczyźnie historii, która żąda nie tylko przykładowego wyboru, ale również skutecznej

postawy. Zabójstwo racjonalne może więc znaleźć w niej usprawiedliwienie. Sprzeczność buntu odbija się wówczas echem w antynomiach nie dających się na pozór rozwiązać; w polityce jest to, z jednej strony, przeciwstawienie gwałtu i nie użycia siły, z drugiej, sprawiedliwości i wolności. Spróbujmy zdefiniować te antynomie w ich paradoksalności.

Wartość pozytywna zawarta w pierwszym odruchu buntu zakłada odrzucenie gwałtu z zasady. W konsekwencji pociąga to za sobą niemożność utrwalenia rewolucji. Buntu nie opuszcza nigdy ta sprzeczność. Na poziomie historii staje się ona jeszcze bezwzględniejsza. Jeśli wyrzekam się tego, by szanowano tożsamość ludzką, czynię ustępstwo na rzecz ciemieży, wyrzekam się buntu i powracam do nihilistycznej zgody. Nihilizm staje się wówczas konserwatywny. Jeśli żądam, żeby ta tożsamość została uznana, bym mógł istnieć, zobowiązuję się do działania, które, jeśli ma zwyciężyć, zakłada cynizm gwałtu i neguje tę tożsamość oraz sam bunt. Rozszerzając jeszcze tę sprzeczność trzeba dodać, że jeśli jedność świata nie może przyjść z nieba, człowiek musi ją zbudować na swoją miarę, w historii. Historią pozbawioną kształtującej ją wartości, rządzi prawo skuteczności. Materializm historyczny, determinizm, gwałt, negacja wszelkiej wolności, której celem nie jest skuteczność, świat odwagi i milczenia, są słusznymi konsekwencjami filozofii historii w jej czystym kształcie. W świecie dzisiejszym tylko filozofia odwołująca się do wieczności może usprawiedliwić nie użycie siły. Absolutnemu historyzmowi przeciwstawi stworzenie historii, od sytuacji historycznej zażąda, aby wytłumaczyła skąd się wywodzi. Na koniec, sankcjonując niesprawiedliwość, przekaże Bogu troskę o sprawiedliwość. Toteż jej odpowiedzi również wymagają wiary. Zarzut, jaki tej filozofii można postawić, to zło i paradoks Boga wszechpotężnego i krzywdzącego, albo dobrotliwego i jałowego. Pomiędzy łaską a historią, Bogiem a mieczem, wybór pozostanie otwarty.

Jaka będzie tedy postawa zbuntowanego? Nie może odwrócić się od świata i historii nie zapierając się zasady swego buntu, nie może wybrać życia wiecznego nie zgadzając się w pewnym sensie na zło. Jeśli nie jest chrześcijaninem, na przykład, musi iść aż do końca. Ale idąc aż do końca wybieramy w sposób absolutny historię, a wraz



z nią zabójstwo człowieka, jeśli to zabójstwo jest dla historii konieczne: to zgoda na usprawiedliwienie zabójstwa, co znowu jest wyrzeczeniem się założeń. Jeśli zbuntowany nie dokonuje wyboru, wybiera milczenie i niewolę drugiego człowieka. Jeśli w odruchu rozpaczyci oświadcza, że jego wybór zwrócony jest jednocześnie przeciw Bogu i historii, broni czystej wolności, to znaczy niczego. W stadium historycznym, w jakim się znajdujemy, przy niemożności uznania wyższej racji, której granicą nie byłoby zło, jego oczywisty dylemat to milczenie lub zabójstwo. W obu zaś wypadkach rezygnacja.

To samo dotyczy sprawiedliwości i wolności. Te dwa żądania są u źródeł buntu. Odnajdujemy je w zrywie rewolucyjnym. Historia rewolucji dowodzi jednak, że sprawiedliwość i wolność niemal zawsze wchodzą z sobą w konflikt, jak gdyby ich żądania nie dawały się ze sobą pogodzić. Wolność absolutna, to prawo panowania dla silniejszego. Utrwala więc konflikty sprzyjające niesprawiedliwości. Sprawiedliwość absolutna przekreśla każdą sprzeczność: niszczy więc wolność<sup>1</sup>. Rewolucja zmierzająca do sprawiedliwości kosztem wolności w końcu przeciwstawia je sobie. Tak jest z każdą rewolucją; gdy rządząca dotąd kasta zostaje zlikwidowana, nadchodzi czas, kiedy sama rewolucja budzi bunt, który wyznacza jej granice i ukazuje szanse jej klęski. Rewolucja na początku pragnie zaspokoić ducha buntu, z którego się zrodziła; potem musi negocjować, żeby się utwierdzić. Wydaje się, że nie sposób znieść przeciwstawienia między buntem i zdobyczami rewolucji.

Ale te antynomie istnieją jedynie w płaszczyźnie absolutnej. Zgodnie z ich założeniami, nie ma możliwości mediacji w świecie i w sferze myśli. Nie ma bowiem możliwości pojednania pomiędzy bogiem całkowicie oddzielonym od historii i historią oczyszczoną z wszelkiej transcendencji. Reprezentantami tych antynomii na ziemi są w efekcie joga i komisarz. Ale różnica między tymi dwoma typami ludzi nie jest, jak to się mniema, różnicą między jałową czystością a skutecznością. Pierwszy wybiera jedynie bezskutecz-

---

1. Jean Grenier w *Rozmowach o dobrym pożytkowaniu wolności* przeprowadza wywód, który tak można streścić: wolność absolutna jest znieszczeniem wszelkiej wartości; wartość absolutna niszczy każdą wolność. Podobnie Palante: „Jeśli istnieje jedna i uniwersalna prawda, wolność nie ma racji istnienia”.

ności abstencji, drugi niszczenia. Ponieważ obaj odrzucają wartość pośredniczącą, którą odkrywa właśnie bunt, ofiarowują nam, jednak oddaleni od rzeczywistości, dwa rodzaje niemocy: dobra i zła.

Jeśli bowiem lekceważenie historii oznacza negację rzeczywistości, uznanie, że historia jest całością wystarczającą sama w sobie, również oddala od rzeczywistości. Rewolucja XX wieku sądzi, że unika nihilizmu i jest wierna prawdziwemu buntowi, jeśli zastępuje Boga przez historię. W gruncie rzeczy umacnia Boga i zdradza historię. Historia, w swym czystym kształcie, nie dostarcza żadnej wartości. Należy więc żyć zgodnie z postulatami natychmiastowej skuteczności, i milczeć albo kłamać. Gwałt systematyczny, czy narzucone milczenie, kalkulacja czy ukartowane kłamstwo stają się nieuniknioną regułą. Myśl wyłącznie historyczna jest więc nihilistyczna: zgadza się całkowicie na zło w historii i w ten sposób przeciwstawia się buntowi. Na próżno twierdzi w zamian za to, że racjonalność historii jest absolutna; racja historyczna osiągnie pełny sens, stanie się racją absolutną i wartością dopiero u końca historii. Na razie należy działać, i działać bez reguły moralnej, żeby kiedyś pojawiła się reguła ostateczna. Cynizm jako postawa polityczna jest logiczny tylko jako funkcja myśli absolutnej, to znaczy nihilizmu absolutnego z jednej strony, racjonalizmu absolutnego z drugiej<sup>1</sup>. Jeśli idzie o konsekwencje, nie ma różnicy między obiema postawami. Od chwili gdy zostają uznane, ziemia staje się pusta.

Ale absolut historyczny nie jest nawet zrozumiały. Istota myśli Jaspersa, na przykład, polega na stwierdzeniu, że człowiek nie może ogarnąć całości, ponieważ sam znajduje się wewnątrz tej całości. Historia, jako całość, mogłaby istnieć jedynie dla obserwatora znajdującego się zewnątrz, poza nią i poza światem. Skrajnie rzecz biorąc, historia istnieje tylko dla Boga. Nie podobna więc działać zgodnie z zamiarami obejmującymi całość historii uniwersalnej. Każde przedsięwzięcie historyczne może więc być

---

1. Jak z tego widać i trzeba to raz jeszcze podkreślić, racjonalizm absolutny nie jest racjonalizmem. Różnica między pierwszym a drugim jest taka sama jak między cynizmem a realizmem. Pierwszy popycha drugi do przekroczenia granic nadających mu sens i uprawnień. Ponieważ jest bardziej brutalny, w końcu staje się mniej skuteczny. To gwałt w obliczu siły.



tylko przygodą mniej lub bardziej rozsądną czy uzasadnioną. Przede wszystkim jest ono ryzykiem. Jako ryzyko nie może usprawiedliwiać żadnego braku miary, żadnej pozycji bezwzględnej i absolutnej.

Gdyby bunt mógł natomiast zbudować filozofię, byłaby to filozofia granic, wziętej w rachubę niewiedzy i ryzyka. Ten, kto nie może wszystkiego wiedzieć, nie może wszystkiego zabić. Zbuntowany, daleki od tego, by z historii czynić absolut, odrzuca ją jako sędziego i podaje ją w wątpliwość w imię idei, którą czerpie ze swej własnej natury. Nie zgadza się na swój los, a jego los jest w znacznej mierze historyczny. niesprawiedliwość, przemijanie, śmierć znamy poprzez historię. Odrzucając je, odrzucamy samą historię. Zbuntowany na pewno nie neguje otaczającej go historii; w niej przecież próbuje znaleźć dla siebie potwierdzenie. Ale ma do niej stosunek taki, jak artysta do rzeczywistości; odsuwa ją, ale się jej nie wymyka. Ani przez chwilę nie czyni z niej absolutu. Jeśli siłą rzeczy może brać udział w zbrodniach historii, nie może ich usprawiedliwiać. Nie tylko nie sposób uznać zbrodni racjonalnej na poziomie buntu, ale ta zbrodnia równa się jego śmierci. Żeby ta oczywistość bardziej jeszcze nie ulegała wątpliwości, zbrodni racjonalnych dokonuje się przede wszystkim na tych zbuntowanych, których bunt przeczy apoteozowanej historii.

Mystyfikację charakteryzującą myśl, która powiada o sobie, że jest rewolucyjna, podejmuje i pogłębia dziś mistyfikacja burżuazyjna. Obietnicą sprawiedliwości absolutnej zasłania nieustającą niesprawiedliwość, nie znający granic kompromis i nikczemność. Bunt zmierza ku temu, co względne i może przyrzec jedynie pewną godność, której towarzyszy względna sprawiedliwość. Broni granicy, gdzie ustala się wspólnota ludzi. Jego świat jest światem relatywnym. Zamiast mówić wraz z Heglem i Marksem, że wszystko jest konieczne, powtarza jedynie, że wszystko jest możliwe, i że to, co możliwe, u pewnej granicy również zasługuje na poświęcenie. Pomiędzy Bogiem a historią, jogą a komisarzem, otwiera trudną drogę, gdzie sprzeczności mogą istnieć i zostać przezwyciężone. Rozpatrzmy więc te dwie antynomie służące tu za przykład.

Działalność rewolucyjna, która chce zachować spójność wewnętrzną ze swymi założeniami, powinna się spro-

wadzać do aktywnej zgody na to, co względne. Byłaby wówczas wierna doli ludzkiej. Nieprzejednana, jeśli idzie o środki, zgodziłaby się na aproksymatywne cele i dzięki swobodzie słowa starałaby się o coraz ściślejsze ich określenie. Zachowałaby w ten sposób ów wspólny byt, który uzasadnia powstanie. W szczególności zaś stałą możliwością wypowiedzi. Definiuje to linię postępowania w dziedzinie sprawiedliwości i wolności. W społeczeństwie nie ma sprawiedliwości bez prawa naturalnego czy cywilnego, które stanowi jej podwaliny. Nie ma prawa bez wyrazu tego prawa. Niechaj prawo wypowie się natychmiast, a mamy szansę, że prędzej czy później zjawi się na świecie sprawiedliwość, którą to prawo ustanawia. Żeby osiągnąć byt, trzeba zacząć od tej jego części, którą odkrywamy w sobie, nie zaś od negacji tej części. Kazać zamilknąć prawu do chwili kiedy sprawiedliwość zostanie ugruntowana, to kazać mu zamilknąć na zawsze, nie będzie bowiem miało okazji się wypowiadać, jeśli sprawiedliwość zapanuje na zawsze. Znowu więc powierza się sprawiedliwość tym, którzy mają przywilej wypowiedzi, to znaczy możliwym. Od wieków sprawiedliwość i byt rozdzielane przez możnych nazywały się ich łaską. Zabić wolność, żeby wprowadzić rządy sprawiedliwości, to tyle co zrehabilitować pojęcie łaski bez udziału Boga, i w obłądździe reaktywować ciało mistyczne na najniższym poziomie. Nawet jeśli nie osiąga się sprawiedliwości, wolność zachowuje prawo protestu i ratuje szansę porozumienia. Sprawiedliwość w milczącym świecie, sprawiedliwość ujarzmiona i niema, niszczy wspólnotę i w końcu nie może już być sprawiedliwością. Rewolucja XX wieku oddzieliła arbitralnie dwa nierozłączne pojęcia, aby dokonać podboju, który nie liczy się z żadną miarą. Wolność absolutna kpi ze sprawiedliwości. Sprawiedliwość absolutna przeczy wolności. Oba pojęcia, jeśli mają być płodne, muszą znaleźć w sobie wzajem granicę. Żaden człowiek nie może sądzić, że udziałem jego jest wolność, jeśli los jego nie jest jednocześnie sprawiedliwy, ani że los jego jest sprawiedliwy, jeśli pozbawiono go wolności. Nie podobna wyobrazić sobie wolności bez swobody wypowiedzi, która określa jasno co jest, a co nie jest sprawiedliwe, bez żądania całego bytu w imię jego części, która nie chce śmierci. I wreszcie, sprawiedliwość jest w budowaniu wolności, jedynej



niezniszczalnej wartości w historii. Ludzie umierają dobrą śmiercią tylko dla wolności: sądzą wówczas, że nie całym umarli.

To samo rozumowanie można odnieść do gwałtu. Absolutne nie stosowanie gwałtu biernie ustanawia niewolę i gwałt, jaki ona niesie; gwałt systematyczny czynnie niszczy żywą wspólnotę i byt, którym ona nas darzy. Te dwa pojęcia, jeśli mają być płodne, muszą odnaleźć swe granice. Historia uznana za absolut usprawiedliwia gwałt; uznana za względne ryzyko uniemożliwia porozumienie. Gwałt powinien więc być dla zbuntowanego wyłomem; jeśli nie można gwałtu uniknąć, towarzyszyć mu musi odpowiedzialność osobista i natychmiastowe ryzyko. Gwałt systematyczny mieści się w porządku rzeczy; w pewnym sensie jest wygodny. Czy jest to Führerprinzip czy Rozum historyczny, jakkolwiek system go ustanawia, rządzi światem przedmiotów, nie ludzi. Podobnie jak zbuntowany uważa zabójstwo za granicę, którą, jeśli do niej dochodzi, musi uświęcić swoją śmiercią, tak i gwałt może być jedynie skrajnością, która przeciwstawia się innemu gwałtowi, w wypadku powstania na przykład. Jeśli skutek nadmiaru niesprawiedliwości powstanie staje się nieuniknione, zbuntowany z góry odrzuca gwałt w służbie doktryny czy racji stanu. Każdy kryzys historyczny na przykład, kończy się wprowadzeniem nowych instytucji. Jeśli nie mamy wpływu na sam kryzys, który jest jedynie ryzykiem, mamy go na instytucje, skoro możemy je określić, wybrać te, o które walczymy, i naszą walką przyczynić się do ich urzeczywistnienia. Autentyczna działalność rewolucyjna zgodzi się walczyć tylko o instytucje ograniczające gwałt, nie zaś o te, które go kodyfikują. Warto umrzeć dla rewolucji jedynie wówczas, gdy zapewnia ona bezwzględne zniesienie kary śmierci; zgodzić się dla niej na więzienie, jeśli z góry odrzuca stosowanie kar bez określonego terminu. Jeśli gwałt towarzyszący powstaniu zmierza do wprowadzenia tych instytucji, jeśli zapowiada je możliwie najczęściej, może naprawdę być tymczasowy. Kiedy cel jest absolutny, to znaczy, historycznie mówiąc, kiedy wierzymy, że jest pewny, wolno posunąć się do poświęcenia innych. Gdy tak nie jest, w walce, gdzie stawką jest wspólna godność, wolno poświęcić tylko siebie. Cel uświęca środki? Możliwe. Ale kto uświęci cel?

Na to pytanie, które myśl historyczna pozostawia w zawieszeniu, bunt odpowiada : środki.

Co taka postawa oznacza w polityce ? I, przede wszystkim, czy jest skuteczna ? Trzeba odpowiedzieć bez wahania, że tylko ona jest dziś skuteczna. Są dwa rodzaje skuteczności : skuteczność tajfunu i skuteczność siły żywotnej. Absolutyzm historyczny nie jest skuteczny, lecz działający; zagarnął władzę i ma ją dziś w rękach. Mając władzę, niszczy jedyną rzeczywistość twórczą. Nieprzejednane i ograniczone działanie wywodzące się z buntu broni tej rzeczywistości; usiłuje jedynie rozszerzyć ją coraz bardziej. Nie jest powiedziane, że ta działalność nie może zwyciężyć. Ale wiadomo, że bierze na siebie ryzyko, klęski i śmierci. Rewolucja jednak niechaj weźmie na siebie to ryzyko, albo niech się przyzna, że jest dziełem nowych panów, zasługujących na taką samą pogardę co dawni. Rewolucja, która odcina się od honoru, zdradza swoje zasady, które rządzą w świecie honoru. Jej wybór ogranicza się w każdym razie do skuteczności materialnej i nicości, ryzyka i twórczości. Dawni rewolucjoniści działali w pośpiechu i ich optymizm był całkowity. Ale dziś duch rewolucyjny nabrał świadomości i jasności widzenia; ma za sobą sto pięćdziesiąt lat doświadczeń, nad którymi może się zastanowić. Ponadto rewolucja straciła już urok święta. Sama w sobie jest tylko kalkulacją, która obejmuje cały świat. Wie, nawet gdy tego nie mówi, że będzie rewolucją światową albo nie będzie wcale. Szanse rewolucji równoważą się z ryzykiem wojny powszechnej, która nawet w wypadku zwycięstwa przyniesie tylko Imperium ruin. Może więc pozostać wierna nihilizmowi i ucieleśnić w kostnicach ostatnią rację historii. Należałoby wówczas wyrzec się wszystkiego prócz milczącej muzyki, która nada nowy kształt piekłu ziemskiemu. Ale duch rewolucyjny Europy może również, po raz pierwszy i ostatni zastanowić się nad swymi zasadami, zadać sobie pytanie dlaczego w zbłąkaniu szuka terroru i wojny, i odnajdując rację buntu odnaleźć również swą wierność.



## MIARA I BRAK MIARY

Zbłąkanie rewolucji tłumaczy przede wszystkim niewiedza albo systematyczne zapoznanie tej granicy, która jest nieodłączna od natury ludzkiej i którą bunt właśnie odsłania. Myśli nihilistyczne, ponieważ lekceważą tę granicę, wybierają w końcu ruch jednostajnie przyspieszony. Ich konsekwencji nic już nie powstrzymuje; usprawiedliwiają wówczas całkowite zniszczenie lub nieokreślony podbój. Wiemy teraz, u końca tych długich rozważań na temat buntu i nihilizmu, że rewolucja nie znająca innej granicy prócz skuteczności historycznej, oznacza niewolę bez granic. Żeby uniknąć tego losu i zachować życie, duch rewolucyjny musi sięgnąć do źródeł buntu i szukać inspiracji w jedynej myśli wiernej jego założeniom, to znaczy w myśli respektującej granice. Jeśli granica odkryta przez bunt przekształca wszystko; jeśli każda myśl, każde działanie przekraczające pewien punkt neguje siebie, istnieje rzeczywiście miara rzeczy i człowieka. W historii, tak samo jak w psychologii, bunt jest niczym nieregularnie chodzący zegar, który wśród najbardziej szaleńczych wahań szuka swego głębokiego rytmu. Ale nieregularność nie jest całkowita: wahania dokonują się wokół osi. Sugerując istnienie wspólnej natury ludzi bunt ukazuje jednocześnie miarę i granicę, które są u jej podstaw.

Wszelka myśl dzisiaj, czy jest nihilistyczna czy pozytywna, i często nieświadomie, rodzi tę miarę rzeczy, którą nawet wiedza potwierdza. Kwanty, względność, relacje niepewności, definiują świat, którego realność można określić

lić dopiero na szczeblu średnich wielkości, to znaczy wielkości naszych<sup>1</sup>. Ideologie, które kierują naszym światem, narodziły się w czasach absolutnych wielkości naukowych. Natomiast nasza rzeczywista wiedza upoważnia jedynie do budowania poglądów, które liczą się z wielkościami relatywnymi. „Inteligencja jest tą zdolnością, która sprawia, że nie doprowadzamy do ostateczności tego co myślimy, abyśmy mogli wierzyć w rzeczywistość”, mówi Lazare Bickel. Myśl aproksymatywna jest jedynym twórcą rzeczywistości<sup>2</sup>.

Nie dotyczy to sił materialnych, których ruch jest ślepy, a więc obcy wszelkiej mierze. Dlatego pragnienie obalenia techniki nie ma sensu. Skończył się wiek kołowrotka i marzenie o cywilizacji rzemieślniczej prowadzi do nikąd. Maszyna jest szkodliwa tylko przy dzisiejszych sposobach jej użycia. Trzeba uznać jej dobrodziejstwa, nawet jeśli odrzuca się spustoszenia, jakie niesie. Ciężarówka, którą dzień w dzień, noc w noc prowadzi szofer, nie upokarza go, szofer zna bowiem swój wóz w jego całości, jest do niego przywiązany i posługuje się nim skutecznie. Prawdziwym i nieludzkim brakiem miary jest podział pracy. Ale ten brak miary sprawia, że nadchodzi dzień, kiedy maszyna służąca do stu operacji i kierowana przez jednego człowieka produkuje jeden przedmiot. Ten człowiek odnajdzie częściowo siłę twórczą, którą w innej postaci posiadał w czasach rzemiosła. Anonimowy producent zbliża się wówczas do twórcy. Oczywiście, nie mamy pewności, że brak miary w przemyśle doprowadzi do tych konsekwencji. Ale w tym braku miary widać już konieczność miary; powoduje on też powstanie wartości, która może ją wspomóc. W każdym razie albo ta wartość zostanie zrealizowana, albo współczesny brak miary odnajdzie regułę i pokój w zniszczeniu powszechnym.

Prawo miary rozciąga się również na wszystkie anty-

---

1. Patrz doskonały i ciekawy artykuł Lazare'a Bickel *La Physique confirme la philosophie*. Empédocle, nr. 7.

2. Wiedza zdradza dziś swoje założenia i neguje własne zdobycze, jeśli jest na usługach terroryzmu państwowego i ducha potęgi. Spotyka ją za to kara i poniżenie: w abstrakcyjnym świecie dostarcza jedynie środków zagłady i ujarzmiania. Ale kiedy granica zostanie osiągnięta, wiedza znajdzie się może w służbie buntu indywidualnego. Ta straszliwa konieczność określi rozstrzygający zwrot.



nomie myśli zbuntowanej. Ani to co realne nie jest całkowicie racjonalne, ani to co racjonalnie nie jest całkowicie realne. Widzieliśmy, gdy była mowa o surrealizmie, że pragnienie jedności żąda nie tylko tego, aby wszystko było racjonalne. Chce również ratować irracjonalność. Nie można powiedzieć, że nic nie ma sensu, skoro w ten sposób afirmuje się wartość uświęconą przez sąd; ani że wszystko ma sens, skoro słowo *wszystko* nie ma dla nas znaczenia. Irracjonalność ogranicza racjonalność, która z kolei jest miarą irracjonalności. Jest jakiś sens, który musimy odnaleźć w braku sensu. Nie można powiedzieć również, że byt istnieje jedynie wówczas, gdy istnieje esencja. Gdzie znaleźć esencję, jeśli nie na poziomie egzystencji i stawania się? Ale nie można powiedzieć, że byt jest tylko egzystencją. To, co wciąż się staje nie mogłoby istnieć, trzeba początku. Bytu można doświadczyć tylko w stawaniu się, stawanie się jest niczym bez bytu. Świat nie sprowadza się do stałości jedynie; ale nie istnieje też tylko w ruchu. Jest ruchem i stałością. Dialektyka historyczna, na przykład, nie zmierza w sposób nieokreślony ku nieznannej wartości. Obraca się wokół granicy, pierwszej wartości. Heraklit, odkrywca stawania się, tej wiecznej płynności wyznaczał jednak granicę. Granicę symbolizowała Nemezis, bogini miary, niosąca zgubę tym, co ją przekroczyli. Myśl, która chciałaby zdawać sobie sprawę z współczesnych sprzeczności buntu, powinna szukać u tej bogini natchnienia.

Ta pośrednicząca wartość rzuca również światło na antynomie moralne. Cnota nie może oddzielić się od tego co realne nie stając się zasadą zła. Nie może też utożsamiać się w sposób absolutny z tym co realne, nie negując sama siebie. Wartość moralna, którą ukazuje bunt, tak samo nie znajduje się ponad życiem i historią, jak historia i życie nie znajdują się ponad nią. Zostaje ucieleśniona w historii dopiero wówczas gdy człowiek oddaje za nią życie albo jej życie poświęca. Cywilizacja jakobińska i mieszczańska zakłada, że wartości są ponad historią; jej cnota formalna sprzyja wówczas powstaniu odraźającej mistyfikacji. Rewolucja XX wieku orzeka, że wartości są włączone w ruch historyczny; jej racja historyczna usprawiedliwia nową mistyfikację. Miara, jaka pojawia się w obliczu tego rozprzężenia, poucza nas, że w każdej mo-

ralności musi się zawierać element realizmu : czysta moralność jest zabójcza; i że bez moralności nie obejdzie się żaden realizm; cynizm jest zabójczy. Dlatego humanitarne gadulstwo nie posiada bardziej ważkich uzasadnień niż cyniczna prowokacja. Człowiek wreszcie nie jest całkowicie winien, nie rozpoczął bowiem historii; ani całkowicie niewinny, skoro ją kontynuuje. Ci, którzy przekraczają tę granicę, i zapewniają o swej całkowitej niewinności, kończą w furii winy ostatecznej. Bunt natomiast prowadzi nas tą drogą, gdzie wina wzięta jest w rachubę. Jego nadzieję jedyną, ale niepokonaną, ucieleśnia w ostateczności niewinny morderca.

U tej granicy „Jesteśmy” definiuje w sposób paradoksalny nowy indywidualizm. „Jesteśmy” wobec historii i historia musi się liczyć z tym „Jesteśmy”, które z kolei musi pozostawać w obrębie historii. Trzeba mi innych, innym zaś jestem potrzebny ja i wszyscy. Każde działanie kolektywne, każde społeczeństwo zakłada istnienie dyscypliny; jednostka bez tego prawa jest obca społeczeństwu, ugina się pod ciężarem wrogiej zbiorowości. Ale społeczeństwo i dyscyplina tracą kierunek, jeśli negują owo „Jesteśmy”. Ja sam, w pewnym sensie, wspieram wspólną godność, nie mogę pozwolić, aby została poniżona tak we mnie, jak i w innych. Ten indywidualizm nie jest korzyścią, ale zawsze walką, niekiedy zaś, u szczytu dumnego współczucia, radością nie dającą się z niczym porównać.

### *Południe myśli*

Jeśli chcemy wiedzieć czy taka postawa ma swój wyraz we współczesnym świecie, wystarczy odwołać się, jedynie dla przykładu, do tego, co tradycyjnie nazywa się rewolucyjnym syndykalizmem. Czy i ten syndykalizm jest nieskuteczny? Odpowiedź jest prosta: on właśnie w ciągu ostatniego stulecia polepszył sytuację robotnika: zamiast szesnastogodzinnego dnia pracy mamy dziś czterdziestogodzinny tydzień. Imperium ideologiczne cofnęło socjalizm wstecz i zniszczyło większość zdobyty syndykalizmu. Syndykalizm bowiem wychodził od konkretnego, to



znaczy od zawodu, który w układzie ekonomicznym jest tym, czym gmina w układzie politycznym, żywą komórką, podstawowym składnikiem organizmu, podczas gdy cezarystyczna rewolucja wychodzi od doktryny i siłą nagina do niej rzeczywistość. Syndykalizm, podobnie jak gmina, jest negacją biurokratycznego i abstrakcyjnego centralizmu, nad który przekłada rzeczywistość<sup>1</sup>. Rewolucja XX wieku sądzi natomiast, że opiera się na ekonomii, gdy przede wszystkim jest polityką i ideologią. Ze swej funkcji nie może uniknąć terroru i gwałtu, jaki zadaje rzeczywistości. Mimo swych pretensji wychodzi od absolutu i chce kształtować rzeczywistość. Bunt, przeciwnie, opiera się na rzeczywistości, i w nieustannej walce zmierza ku prawdzie. Rewolucja dokonuje się w ruchu idącym od góry ku dołowi, bunt od dołu do góry. Bunt, nie będąc bynajmniej romantyzmem, staje po stronie prawdziwego realizmu. Jeśli pragnie rewolucji, to w imię życia, nie przeciw niemu. Dlatego opiera się przede wszystkim na realnościach najbardziej konkretnych — a więc na zawodzie, wsi — które pozwalają dostrzec żywe serce rzeczy i ludzi. Polityka powinna się podporządkować tym prawdom. Polityka, która posuwa naprzód historię i przynosi ulgę cierpieniom ludzi, jeśli nie wyrzeka się gwałtu, w każdym razie nie odwołuje się do terroru i to w najbardziej różnorodnych warunkach politycznych<sup>2</sup>.

Ale ten przykład sięga dalej niż mogłoby się zdawać. Dokładnie w tym samym czasie, kiedy rewolucja cezarystyczna odniosła zwycięstwo nad duchem syndykalistycznym i anarchicznym, myśl rewolucyjna straciła przeciwwagę, bez której nie może się obejść, jeśli nie ma ponieść klęski. Ta przeciwwaga, ten duch, który jest miarą życia, ożywia to, co można by nazwać myślą słoneczną w tej wiekowej tradycji; począwszy od Greków, natura była zawsze w równowadze ze stawianiem się. Historia pierw-

1. Tolain, przyszły komunard: „Istoty ludzkie wyzwalają się tylko w łonie grup naturalnych”.

2. Społeczeństwa skandynawskie, żeby przytoczyć jeden tylko przykład, są dowodem jak sztuczne i zabójcze są przeciwieństwa wyłączenie polityczne. Najbardziej owocny syndykalizm rozwija się tu w ramach monarchii konstytucyjnej, co w przybliżeniu daje sprawiedliwe społeczeństwo. Natomiast pierwszą troską Państwa historycznego i racjonalnego było zniszczenie na zawsze komórki zawodowej i autonomii gminy.

szej Międzynarodówki, gdzie socjalizm niemiecki walczy bez wytchnienia z anarchiczną myślą Francuzów, Hiszpanów i Włochów, jest historią walk między ideologią niemiecką i duchem śródziemnomorskim<sup>1</sup>. Gmina przeciw państwu, konkretne społeczeństwo przeciw społeczeństwu absolutystycznemu, przemysłana wolność przeciw racjonalnej tyranii, altruistyczny indywidualizm wreszcie przeciw kolonizacji mas, to antynomie, które są wyrazem nieustannej konfrontacji miary i braku miary, ożywiającej historię Zachodu od czasów antycznych. Głęboki konflikt naszego wieku nie tyle może jest konfliktem między niemieckimi ideologiami historii a polityką chrześcijańską, które łączy pewne współnictwo, ile między niemieckimi marzeniami i tradycją śródziemnomorską, między gwałtem towarzyszącym wiecznej młodości i siłą męską, między nostalgią rozjątrzoną do żywego dzięki poznaniu i lekturom, a odwagą zahartowaną i w biegu życia i światła dzięki życiu; między historią i naturą wreszcie. Ale ideologia niemiecka jest tu spadkobierczynią. Kończy trwającą przez dwadzieścia wieków i próżną walkę przeciw naturze w imię boga historycznego wpierw, i apoteozowanej historii potem. Chrystianizm niewątpliwie nie mógł stać się katolicki nie przejmując tego, co mógł przejąć od myśli greckiej. Ale kiedy kościół roztrwoniał swoje dziedzictwo śródziemnomorskie, dał historii pierwszeństwo przed naturą, sprawił, że gotyk odniósł zwycięstwo nad romańszczyzną i, niszcząc własną granicę, wybrał potęgę doczesną i historyczny dynamizm. Natura, która przestaje być przedmiotem kontemplacji i podziwu, staje się tylko materią, którą działanie usiłuje przekształcić. Te tendencje, nie zaś pojęcia mediacji, które mogłyby się stać prawdziwą siłą chrystianizmu, triumfują w czasach nowożytnych i wbrew samemu chrystianizmowi. Gdy Bóg zostanie wygnany z tego historycznego świata, narodzi się ideologia niemiecka, gdzie działanie nie jest doskonaleniem się, lecz podbojem, to znaczy tyranią.

Ale absolutyzm historyczny, mimo swych triumfów, wciąż natrafiał na niepokonane żądanie natury ludzkiej;

1. Por. list Marksa do Engelsa (20 lipca 1870) w którym Marks życzy Prusom zwycięstwa nad Francją: „Przewaga proletariatu niemieckiego nad francuskim byłaby zarazem przewagą naszej teorii nad teorią Proudhona”.



jej tajemnicę zachowało morze Śródziemne, gdzie inteligencja jest siostrą nieubłaganego światła. Myśl zbuntowana, myśl Komuny czy syndykalizmu rewolucyjnego, nieustannie ponawiała to żądanie, tak samo w obliczu nihilizmu burżuazyjnego jak socjalizmu cesarystycznego. Za sprawą trzech wojen i dzięki fizycznemu unicestwieniu elity buntowniczej, myśl arbitralna wzięła górę nad tradycją anarchiczną. Ale to ubogie zwycięstwo jest tymczasowe, walka wciąż trwa. Europa zawsze była tą walką między północą a południem. Poniżyła się uciekając od niej, zaćmiewając dzień nocą. Zniszczenie tej równowagi daje dziś piękne owoce. Pozbawieni pośrednictwa, wygnani ze świata piękna naturalnego, znów jesteśmy w świecie Starego Testamentu, pomiędzy okrutnymi Faraonami i nieubłaganym niebem.

We wspólnej biedzie na nowo rodzi się tedy dawne żądanie; natura znów staje przed historią. Oczywiście, nie chodzi o to, żeby czymkolwiek gardzić albo wychwalać jedną cywilizację kosztem innej, ale o to, by powiedzieć po prostu, że istnieje myśl, bez której świat dzisiejszy nie będzie mógł obejść się dłużej. Niewątpliwie siła poświęcenia jest tą siłą, którą lud rosyjski może ofiarować Europie; potęgi budowania możemy się uczyć od Ameryki. Ale młodość świata jest wciąż nad tymi samymi brzegami. W nikczemnej Europie, gdzie pozbawiona piękna i przyjaźni umiera najdumniejsza z ras, my, ludzie śródziemnomorscy, żyjemy nadal tym samym światłem. W sercu nocy europejskiej słoneczna myśl, cywilizacja o podwójnej twarzy, czeka na swój świt. Ale oświetla już drogi prawdziwej przewagi.

Prawdziwa przewaga polega na potępieniu przesądów epoki, a przede wszystkim najgłębszego i najbardziej niebezpiecznego spośród nich, który chce, żeby człowiek wolny od braku miary został ograniczony do ubogiej mądrości. Jest prawdą, że brak miary może stać się świętością, kiedy płaci się za nie szaleństwem jak zapłacił Nietzsche. Ale czy to pijaństwo duszy, którym popisujemy się na scenie naszej kultury, zawsze jest owym zawrotnym brakiem miary, szaleństwem zmierzającym do pochwylenia tego, co nieosiągalne, spalającym człowieka, który oddał mu się choć raz tylko? Czy Prometeusz zawsze miał tę twarz heloty lub prokuratora? Nie, nasza cywilizacja gi-

nie dzięki upodobaniom dusz tchórzliwych czy pełnych nienawiści, marzeniom o czczej sławie, jakimi żyją starzy młodzieńcy, Lucyfer umarł wraz z Bogiem, a z jego popiołów narodził się nędzny demon, który nawet nie wie w jaką awanturę się zaplątał. W 1950 roku brak miary jest wygodą, czasem karierą. Na odwrót, miara jest ciągłym napięciem. Uśmiecha się, i nasi fanatycy pracowicie obmyślający apokalipsy, mają powód, żeby nią gardzić. Ale ten uśmiech zjawia się u szczytu niekończącego się wysiłku: to dodatkowa siła. Dlaczego ci mali Europejczycy o chciwych twarzach chcą, abyśmy uważali ich rozpaczliwe konwulsje za przykłady wyższości, jeśli nie mają już siły uśmiechu?

Brak miary, gdy dochodzi do szaleństwa musi zginąć albo stworzyć swą własną miarę. Nie każe umierać innym, żeby znaleźć dla siebie alibi. W swym najskrajniejszym rozdarciu odnajdzie granicę, na której jak Kaliajew poświęca się, jeśli tego trzeba. Miara nie jest przeciwieństwem buntu. To bunt jest miarą; on ją nakazuje, broni jej i tworzy na nowo poprzez historię i jej chaos. Nawet pochodzenie tej wartości upewnia nas, że kryje ona w sobie rozdarcie. Miara zrodzona z buntu, może istnieć tylko w buncie. Jest ciągłym konfliktem, który nieustannie wywołuje i opanowuje inteligencja. Nie triumfuje ani nad tym co niemożliwe ani nie zwycięża przepaści. Szuka z nimi równowagi. Cokolwiek uczynimy, brak miary zachowa zawsze miejsce w sercu człowieka obok samotności. Wszyscy nosimy w sobie nasze katorgi, zbrodnie i spustoszenia. Ale naszym zadaniem nie jest ich rozpętanie, ale zwalczanie w nas samych i w innych. Bunt, odradzająca się wciąż wola, żeby nie ulec, o której mówił Barrès, dziś jeszcze jest zasadą tej walki. Twórca kształtu, źródło prawdziwego życia, daje nam siłę wytrwania w bezkształtnym i szaleńczym ruchu historii.



## POZA NIHILIZMEM

Na średnim poziomie, który jest poziomem człowieka, istnieje więc działanie i myśl dostępna dla niego. Każdy bardziej ambitny zamiar okazuje się sprzeczny. Absolutu nie można osiągnąć, a tym bardziej stworzyć na gruncie historii. Polityka nie jest religią, albo staje się inkwizycją. Jak społeczeństwo mogłoby zdefiniować absolut? Być może, każdy szuka tego absolutu dla wszystkich. Ale społeczeństwo i polityka mają jedynie obowiązek regulować sprawy wszystkich, aby każdy posiadał dość czasu i wolności dla tych wspólnych poszukiwań. Historia nie może więc być przedmiotem kultu. Jest tylko okazją, którą bunt ma uczynić płodną.

„Obsesje żniw i obojętność wobec historii to dwa krańce mego łuku”, pisze pięknie René Char. Jeśli czas historii nie jest czasem żniw, historia jest tylko przelotnym i okrutnym cieniem, i człowiek nie ma w niej udziału. Kto oddaje się tej historii, oddaje się niczemu i sam z kolei jest niczym. Ale ten kto wybiera czas życia, dom, którego broni, godność żyjących, ten oddaje się ziemi i zbiera z niej plon; z niego posieje znowu. Ci, wreszcie posuwają naprzód historię, którzy także potrafią w każdej chwili zbuntować się przeciw niej. Zakłada to niekończące się napięcie i drażniącą pogodę ducha, o której mówi ten sam poeta. Ale prawdziwe życie kryje się w głębi tego rozdarcia. Samo jest tym rozdarciem, duchem, który unosi się nad wulkanami światła, szaleństwem sprawiedliwości, wyczerpującym i nieprzejednanym szukaniem miary. U końca tej długiej,

zbuntowanej przygody nie dźwięczą formuły optymizmu, z którym nie mamy co robić w naszym skrajnym nieszczęściu, ale słowa odwagi i inteligencji, które w pobliżu morza stają się cnotą.

Żadna mądrość nie może dziś pretendować do tego, że ofiaruje więcej. Bunt napotyka nieustannie zło, z którego musi czerpać siły nowego zrywu. Człowiek może opanować w sobie wszystko, co może być opanowane, naprawić w świecie wszystko, co może być naprawione. Po czym dzieci będą nadal umierały niesprawiedliwie, nawet w doskonałym społeczeństwie. Przy największym wysiłku człowiek może zmierzać jedynie do arytmetycznego zmniejszenia cierpienia świata. Ale niesprawiedliwość i cierpienie będą wciąż istniały, choćby najbardziej ograniczone, i nie przestaną być zgorzeniem. „Dlaczego?” Dymitra Karamazowa będzie rozlegało się nadal; sztuka i bunt umrą z ostatnim człowiekiem.

Niewątpliwie, jest jakieś zło, które ludzie gromadzą w swym oszalałym pragnieniu jedności. Ale jest i inne zło u początku tego bezładnego ruchu. W obliczu tego zła, w obliczu śmierci, człowiek całą swą istotą wzywa sprawiedliwości. Chrystianizm historyczny odpowiedział na ten protest przeciw złu jedynie zwiastowaniem królestwa, potem życia wiecznego, które wymaga wiary. Ale cierpienie zużywa nadzieję i wiarę; staje się wówczas samotne i nie ma wytłumaczenia. Tłumy pracujących, zmęczone cierpieniami i śmiercią, to tłumy bez boga. Nasze miejsce jest u ich boku, z dala od dawnych i nowych doktorów. Chrystianizm historyczny przenosi poza historię uleczenie zła i zbrodni, które cierpimy przecież w historii. Materializm współczesny również sądzi, że odpowiada na wszystkie pytania. Ale będąc sługą historii poszerza tylko domenę zabójstwa historycznego i nie dostarcza mu jednocześnie usprawiedliwień, chyba, że w przyszłości, która żąda znów wiary. W obu wypadkach trzeba czekać, a przez ten czas niewinny wciąż umiera. Od dwudziestu wieków łączna suma zła w świecie nie uległa zmniejszeniu. Nie spełniło się żadne przyjsście, ani boskie, ani rewolucyjne. Niesprawiedliwość towarzyszy każdemu cierpieniu, nawet najbardziej zasłużonemu w oczach ludzi. Długie milczenie Prometeusza w obliczu uciskających go sił dźwięczy nieustannie. Ale Prometeusz widział również jak ludzie zwracają się



przeciw niemu i kpią z niego. Znalazłszy się pomiędzy złem ludzkim i losem, terrorem i arbitralnością, rozporządza jedynie siłą buntu, aby uratować od zabójstwa to, co da się jeszcze uratować, nie dając się ponieść pysze bluźnierstwa.

Rozumiemy więc, że bunt nie może się obejść bez osobliwej miłości. Ludzie, którzy nie znajdują odpoczynku, ani w Bogu ani w historii, skazują się na życie dla tych, którzy, jak i oni, nie mogą żyć : dla upokorzonych. Najczystszy odruch buntu wieńczy wówczas rozdzierający krzyk Karamazowa : jeśli wszyscy nie będą zbawieni, cóż ze zbawienia jednego ! Tak więc katolicy w więzieniach hiszpańskich nie przyjmują dziś komunii, ponieważ księża reżymu narzucali w pewnych więzieniach komunię siłą. Oni także dają świadectwo ukrzyżowanej niewinności i odrzucają zbawienie, jeśli ma być opłacone niesprawiedliwością i uciskiem. Ta szaleńcza wielkoduszność jest cechą buntu, który nie czekając darzy siłą swej miłości i odmawia zgody na niesprawiedliwość. Honor buntu jest w przekreśleniu wszelkich kalkulacji, w ofiarowaniu wszystkiego życia i żyjącym braciom. Oto jego hojność dla ludzi. Prawdziwa wielkoduszność wobec przyszłości polega na oddaniu wszystkiego teraźniejszości.

Bunt dowodzi w ten sposób, że jest istotą życia i że nie można go negocjować nie wyrzekając się życia. W odpowiedzi na jego najczystsze wołanie za każdym razem powstaje człowiek. Bunt więc może być tylko miłością i płodnością, albo nie jest niczym. Rewolucja bez honoru, rewolucja kalkulacji, która przedkładając abstrakcyjnego człowieka nad człowieka z krwi i kości, neguje byt tyle razy ile tylko potrzeba, na miejsce miłości wprowadza urazę. Jeśli bunt, zapominając o swych wielkodusznych założeniach, da się zatrzeć urazą, neguje życie, biegnie ku zniszczeniu i formuje zastęp tych małych sztychających rebeliantów, przyszłych niewolników, którzy dziś, na wszystkich targowiskach Europy, gotowi są zgodzić się na każdą niewolę. Nie jest już buntem ani rewolucją, ale urazą i tyranją. I kiedy rewolucja w imię potęgi i historii staje się tą zabójczą i nie znającą miary mechaniką, pojawia się nowy bunt, który stanie się świętym w imię miary i życia. Doszliśmy do tego punktu. U kresu tych ciemności jest jednak światło i możemy już je odgadnąć : musimy tylko o nie walczyć. Odrzuciwszy nihilizm

wszyscy przygotowujemy odrodzenie wśród ruin. Ale nie wielu wie o tym.

W istocie, bunt nie pretendując, że wszystko rozwiąże, może przynajmniej się przeciwstawiać. Od tej chwili światło południa spływa strumieniem nawet na historię. Wokół tego trawiącego ognia przez chwilę poruszają się walczące cienie, potem znikają, i ślepi, dotykając powiek, wołają, że to jest historia. Ludzie Europy, wydani cieniom odwrócili się od stałego i świetlistego punktu. Zapominają o terażniejszości dla przyszłości, o zdobyczach człowieka dla próżnej potęgi, o nędzy przedmieść dla promiennego Miasta, o codziennej sprawiedliwości dla jałowej ziemi obiecanej. Wątpią w wolność osób i marzą o dziwnej wolności gatunku; nie chcą samotnej śmierci i nieśmiertelnością nazywają niesłychaną agonię zbiorową. Nie wierzą już w to co jest, w świat i w żywego człowieka; sekret Europy jest w tym, że nie kocha już ona życia. Jej ślepcy wierzyli dziecinnie, że wystarczy kochać przez jeden dzień życia, żeby usprawiedliwić wieki ucisku. Dlatego chcieli zetrzeć radość z tablicy świata i odłożyć ją na później. Bunt przeciw wszelkim ograniczeniom, odrzucenie dwoistości własnego istnienia, rozpacz, że są ludźmi, rzuciła ich w końcu ku nieludzkiemu brakowi miary. Negując prawdziwą wartość życia musieli wybrać własną doskonałość. Pozbawieni innych szans apotezowali samych siebie i wówczas zaczęło się ich nieszczęście : ci bogowie mają wylupione oczy. Inaczej Kaliajew i jego bracia na całym świecie : odrzucają boskość, skoro odrzucają nieograniczoną władzę zadawania śmierci. Wybierają jedyną regułę, która jest dziś oryginalna i stawiają ją nam za przykład : należy nauczyć się żyć i umierać, i wyrzec się boskości, żeby móc być człowiekiem.

W południe myśli zbuntowany odrzuca więc boskość, żeby dzielić wspólny los i wspólną walkę. Wybieramy Itakę, wierną ziemię, myśl zuchwałą i prostą, oświecone działanie, wielkoduszność świadomego człowieka. W świetle dnia, świat jest naszą pierwszą i ostatnią miłością. Nasi bracia oddychają pod tym samym niebem, sprawiedliwość żyje. Wówczas rodzi się szczególna radość, która pomaga żyć i umierać, i której odtąd nie będziemy odkładać na



później. Na bolesnej ziemi jest ona niestrudzonym w swej żywotności kąkolem, gorzkim pożywieniem, ostrym wiatrem od mórz, dawną i nową jutrzenką. Ta radość pozwoli nam przekształcić w walkach duszę epoki i Europę, która nie wyrzeknie się niczego. Ani tego widma, Nietzschego, któremu przez dwanaście lat po jego upadku składał hołdy Zachód widząc w nim obraz swej najwyższej świadomości i swego nihilizmu; ani tego bezwzględного proroka sprawiedliwości, który przez pomyłkę spoczywa w kwaterze dla niewierzących na cmentarzu w Highgate; ani apoteozowanej mumii człowieka czynu w jego szklanej trumnie; nie wzgardzimy niczym z tego co inteligencja i energia Europy nieustannie ofiarowywały pysznej i nędznej epoce. Wszyscy mogą odżyć obok tych, co poświęcili się w 1905, ale muszą zrozumieć, że trzeba korygować się nawzajem i że jest granica, pod słońcem, która ich wszystkich zatrzyma. Każdy mówi drugiemu, że nie jest Bogiem; tu kończy się romantyzm. W tej godzinie, kiedy każdy z nas musi napiąć łuk, aby dać miarę swej wartości, zdobyć w historii i przeciw niej to, co już posiada — skąpy plon ze swych pól, krótką miłość tej ziemi — w godzinie, kiedy rodzi się wreszcie człowiek, trzeba porzucić epokę i jej młodzieńcze szaleństwa. Łuk się wygina, drzewo skrzypi. U szczytu najwyższego napięcia wytryśnie prosta strzała i wzbije się w locie trudnym i wolnym.





## SPIS TREŚCI

WSTĘP .....	11
I. — CZŁOWIEK ZBUNTOWANY .....	23
II. — BUNT METAFIZYCZNY .....	35
Synowie Kaina .....	40
Negacja absolutna .....	49
<i>Literat</i> .....	50
<i>Bunt dandysów</i> .....	60
Odmowa zbawienia .....	67
Afirmacja absolutna .....	74
<i>Jedyny</i> .....	74
<i>Nietzsche i nihilizm</i> .....	77
Poezja zbuntowana .....	92
<i>Lautréamont i banalność</i> .....	93
<i>Surrealizm i rewolucja</i> .....	99
Nihilizm i historia .....	110
III. — BUNT HISTORYCZNY .....	115
Królobójcy .....	123
<i>Nowa Ewangelia</i> .....	125
<i>Zabójstwo króla</i> .....	128
<i>Religia i cnota</i> .....	132
<i>Terror</i> .....	135
Bogobójcy .....	143

Terroryzm indywidualny	158
<i>Wyrzeczenie się cnoty</i> .....	159
<i>Trzej opętani</i> .....	162
<i>Wrażliwi zabójcy</i> .....	173
<i>Szigalewizm</i> .....	181
Terroryzm państwowy	
i terror irracjonalny ..	185
Terroryzm państwowy	
i terror racjonalny .....	195
<i>Prorocтво mieszczańskie</i> .....	196
<i>Prorocтво rewolucyjne</i> .....	204
<i>Kłeska prorocтва</i> .....	216
<i>Królestwo ostateczne</i> .....	231
<i>Totalność i proces</i> .....	238
Bunt i rewolucja .....	250
 IV. — BUNT I SZTUKA .....	257
<i>Powieść i bunt</i> .....	264
<i>Bunt i styl</i> .....	273
<i>Twórczość i rewolucja</i> .....	277
 V. — POŁUDNIE MYŚLI .....	283
Bunt i zabójstwo .....	285
<i>Zabójstwo nihilistyczne</i> .....	288
<i>Zabójstwo historyczne</i> .....	291
Miara i brak miary .....	299
<i>Południe myśli</i> .....	302
<i>Poza nihilizmem</i> .....	307





ACHEVE D'IMPRIMER  
LE 2 DECEMBRE 1958  
SUR LES PRESSES DE  
L'IMPRIMERIE RICHARD  
24, RUE STEPHENSON  
PARIS (18°).

Dépôt légal : 4° trim. 1958.

---

---

---

