

WNIOSKI

Totalitarna demokracja wyrasta ze wspólnego pnia osiemnastowiecznych idei i nie jest bynajmniej zjawiskiem świeżej daty, obcym tradycji Zachodu. Pojawiła się jako odrębny i rozpoznawalny nurt w czasach Rewolucji Francuskiej i odtąd rozwijała się nieprzerwanie. Toteż jej początki sięgają znacznie głębiej w przeszłość niż dziewiętnastowieczne systemy myślenia, takie jak marksizm – albowiem sam marksizm był tylko jednym, choć trzeba przyznać, najbardziej znaczącym spośród różnych wariantów ideału demokracji totalitarnej, które następowały po sobie w ciągu ostatnich stu pięćdziesięciu lat.

Osiemnastowieczna idea porządku naturalnego (lub woli powszechnej) jako osiągalnego, a nawet nieuchronnego i powszechnie zbawczego celu, zrodziła nieznanne dotychczas nastawienie w sferze polityki, a mianowicie przeświadczenie o ciągłym posuwaniu się w kierunku *dénouement* dramatu dziejów, któremu towarzyszyła gorzka świadomość strukturalnego i nieuleczalnego kryzysu w ramach istniejącego społeczeństwa. Ten stan umysłów znalazł swój wyraz w tradycji demokracji totalitarnej. Dyktatura jakobińska, zmierzająca do zaprowadzenia rządów cnoty, i babuwistowski projekt egalitarnego społeczeństwa komunistycznego, wychodzący świadomie z punktu, w którym tamta znalazła swój kres, żądały stanowczo nie więcej niż realizacji postulatów osiemnastowiecznych i stanowiły dwie najwcześniejsze wersje nowożytnego mesjanizmu politycznego. Nie tylko przekazały w spadku mit i przystąpiły do jego praktycznego urzeczywistnienia, lecz zapoczątkowały ponadto żywą i nieprzerwaną tradycję.

Demokracja totalitarna rozwinęła się dosyć wcześnie jako model scentralizowanego przymusu nie dlatego, że odrzuciła wartości osiemnastowiecznego indywidualizmu, ale z tej racji, iż od początku zajęła wobec nich nazbyt perfekcyjną postawę. Uczyniła z człowieka absolutny punkt odniesienia. Człowiek nie tylko miał zostać wyzwolony z krępujących go ograniczeń. Wszelkie istniejące tradycje, uznane instytucje i urzędy społeczne miały być zniszczone i stworzone na nowo li tylko po to, by zagwarantować człowiekowi pełnię jego praw i swobód i uwolnić go od wszelkiej zależności. Człowieka wyobrażano sobie jako istotę *per se*, pozbawioną tych wszystkich atrybutów, które nie mieściły się w kategorii powszechnego człowieczeństwa. Widziano w nim jedyny element porządku naturalnego, z wyłączeniem wszelkich grup i tradycyjnych interesów. Chcąc dotrzeć do człowieka *per se*, należało wykluczyć wszelkie różnice i zniwelować wszelkie

nierówności. I tak oto etyczna idea praw człowieka uzyskała nagle charakter egalitarnego ideału społecznego. Odtąd główny nacisk zaczęto kłaść na zniwelowanie nierówności, znizenie jednostek uprzywilejowanych do poziomu pospolitych standardów człowieczeństwa i konieczność pozbycia się pośrednich ośrodków władzy i lojalności, takich jak klasy, wspólnoty regionalne, grupy zawodowe i korporacje. Pomiędzy człowiekiem i państwem nie wyrastała już żadna bariera. Władza państwowa, niepowstrzymywana przez żadną instancję pośrednią, stała się nieograniczona. Ta wyłączność relacji między człowiekiem i państwem rodziła konformizm. Było to sprzeczne zarówno z różnorodnością, która idzie w parze z wielością grup społecznych, jak i z tą, która wynika z ludzkiej spontaniczności i empiryzmu. W jakobinizmie po raz ostatni indywidualizm i kolektywizm pojawiły się razem jako siły o ryzykownie zrównoważonych wpływach. Jakobinizm jest wariantem społeczeństwa ludzi równych, wyedukowanych na nowo przez państwo zgodnie z uniwersalnym i wyłącznym standardem. Mimo to jednostka stoi pod względem ekonomicznym na własnych nogach. Dostosowuje się wprawdzie do standardów narzucanych przez wszechwładne państwo, ale czyni to jako istota wolna. Babuwiowski komunizm zakładał już jednak, że istota wolności polega na posiadaniu wszystkiego przez państwo i na wykorzystaniu sił publicznych w tym celu, by zagwarantować ściśle równy podział dochodu narodowego i zapewnić duchową karność.

Człowiek miał być suwerenny. Idea człowieka *per se* harmonizowała z twierdzeniem, że istnieje pewien wspólny punkt, w którym z konieczności zbiegną się kiedyś wole wszystkich ludzi. Wynikała stąd skłonność do demokracji plebiscytowej. Do wyrażania swych pragnień powołani zostali ludzie jako jednostki, nie zaś grupy, partie czy klasy. Nawet parlament nie był już ostatnią instancją, bo przecież on także stanowił ciało zbiorowe reprezentujące swoje własne interesy. Jedynym sposobem wydobywania na jaw czystej woli powszechnej było więc zagwarantowanie możliwości wyrażania jej przez wszystkie jednostki w tym samym momencie.

Nie można było oczekiwać, że wszyscy, a zwłaszcza ci, którzy cieszyli się uprzywilejowaną pozycją, podporządkują się natychmiast jednolitym standardom człowieczeństwa. Oczekiwano więc, że nieograniczona suwerenność ludu obdarzy pozbawioną przywilejów większość narodu, to znaczy ludzi najściślej związanych z ideą człowieka *per se*, władzą, która zdominuje uprzywilejowaną mniejszość za pomocą głosowania, a w razie konieczności przystąpi do bezpośredniej, zniewalającej akcji. Ta koncepcja suwerenności ludowej czerpała swe natchnienie nie tyle z potrzeby przyznania wszystkim ludziom prawa głosu i udziału w rządzeniu, ile z wiary, iż suwerenność ludu doprowadzi do społecznej, politycznej i ekonomicznej, słowem, całkowitej równości. Ostatecznie widziano w głosie ludu akt autoidentyfikacji z wolą powszechną. Od samego początku koncepcja suwerenności ludu domagała się uznania, że wola większości nie musi być koniecznie tożsama z wolą powszechną. Dlatego pozornie ultrademokratyczny ideał nieograniczonej suwerenności narodu miał już wkrótce przerodzić się w obywatelski przymus. Aby stworzyć warunki dla ujawnienia się woli powszechnej, należało wyeliminować elementy zniekształcające jej prawdziwy obraz lub przynajmniej pomniejszyć znaczenie ich faktycznych wpływów. Trzeba było uwolnić lud od szkodliwego uroku arystokracji, od burżuazji i wszelkich przekazanych w spadku spraw, a nawet od partii politycznych, tak aby mógł chcieć tego, co jest jego przeznaczeniem. Żądanie to było zatem dalece ważniejsze niż formalny akt demokratycznej woli. Wynikały

stąd dwie kwestie: uznanie sensowności tymczasowego stanu wojennego, wprowadzonego przeciwko elementom antydemokratycznym oraz koncentrację wysiłku na wychowaniu mas w takim duchu, by zdolne były chcieć z własnej woli tego, czego naprawdę chcą.

W obu przypadkach idea swobodnej demokratycznej autoekspresji ustąpiła miejsca przeświadczeniu, że wolę powszechną ucieleśnia kilku przywódców, prowadzących wojnę przy pomocy dobrze zorganizowanej zgrai oddanych ludzi, a ściślej mówiąc, że reprezentuje ją Komitet Ocalenia Publicznego, sprawujący rewolucyjne rządy z pomocą jakobińskich klubów, potem zaś babuwistowski Tajny Dyrektoriat wspierany przez Równych. W tymczasowym stanie Rewolucji i wojny stosowanie represji było metodą zupełnie naturalną. Najświętszymi obowiązkami stały się posłuszeństwo i wsparcie moralne w postaci jednomyślnego głosowania mającego charakter entuzjastycznej aklamacji. Zawieszenie swobód przez zalegalizowaną przemoc Rewolucji miało trwać aż do czasu, kiedy stan wojenny zastąpiony zostanie przez stan automatycznie wytwarzanej harmonii społecznej. Stan wojenny miał być utrzymywany do momentu całkowitego wyeliminowania opozycji. Znaczący jest fakt, że w kręgach niedobitków i spadkobierców jakobinizmu i babuwizmu zaczęto postrzegać rewolucyjne zawieszenie jako stan daleki od wygaśnięcia wraz z upadkiem Robespierre'a, śmiercią Babeufa i triumfem kontrrewolucji. W ich oczach Rewolucja, jakkolwiek pokonana, trwała nadal. Nie mogła przecież zakończyć się przed osiągnięciem rewolucyjnego celu. Rewolucja trwała i trwał także stan wojenny. Dopóki toczyła się walka, awangarda Rewolucji mogła się czuć zwolniona z lojalności względem ustanowionego porządku społecznego. Jako powierniczka potomności czuła się także upoważniona do użycia wszelkich środków koniecznych do inauguracji Millennium: przewrotu, pozostając w opozycji, terroru – będąc u władzy. Prawo do Rewolucji i rewolucyjna (tymczasowa) dyktatura proletariatu (bądź ludu) – oto dwie odsłony tej samej sprawy.

Zanim więc XVIII stulecie wyszło z mody, skrajny indywidualizm zatoczył pełny obrót, urzeczywistniając kolektywistyczny model zniewolenia. Wszelkie elementy i zasady totalitarnej demokracji ujawniły się lub zostały zarysowane już przed końcem stulecia. Z tego punktu widzenia wkład XIX wieku polegał na zastąpieniu indywidualistycznych założeń totalitarnej demokracji teoriami jawnie kolektywistycznymi. Porządek naturalny, początkowo rozumiany jako schemat absolutnej sprawiedliwości, tkwiący immanentnie w powszechnej woli społeczeństwa i wyrażany poprzez decyzje suwerennego ludu, zastąpiono doktryną zgłaszającą pretensje do wyłączności, którą potraktowano jako odbicie obiektywnej i naukowej prawdy, doktryną oferującą spójną i globalną odpowiedź na wszelkie pytania – moralne, polityczne, ekonomiczne, historyczne i estetyczne. Doktryna ta domaga się dla siebie absolutnej nieomyślności, niezależnie od tego, czy uznana jest przez wszystkich, większość, czy tylko mniejszość.

Walka o naturalny i racjonalny porządek społeczny wkrótce zaczęła być postrzegana raczej jako konflikt między bezosobowymi i amoralnymi siłami historii niż konflikt między sprawiedliwością i niesprawiedliwością. Tendencję tę potwierdziła wzrastająca w XIX wieku centralizacja życia politycznego i gospodarczego. Wtłoczenie ludzi w ramy masowych organizacji sprawiło, że dalece łatwiejsze okazało się myślenie o polityce w kategoriach globalnych ruchów i amorficznych tendencji. Nadzwyczaj łatwo byłoby przełożyć oryginalną jakobińską koncepcję

wewnętrzny konflikt między siłami cnoty i egoizmu na język marksistowskiej ideologii walki klas. Ostatecznie jakobińskie i marksistowskie wizje Utopii, gdzie miała znaleźć swój kres historia, były w znaczący sposób podobne do siebie. Obie przedstawiały ten idealny stan rzeczy jako spełnienie harmonii interesów, która podtrzymywana będzie bez uciekania się do przemocy, jakkolwiek powstała przy użyciu siły, to znaczy tymczasowej dyktatury.

Polityczny mesjanizm jako zwycięska siła utrzymująca się przy życiu zużył się w Europie Zachodniej wkrótce po roku 1870. Po okresie Komuny spadkobiercy tradycji jakobińskiej odrzucili przemoc i zaczęli konkurować w walce o władzę legalnymi środkami. Weszli do parlamentów i rządów; stopniowo zostali włączeni do życia demokracji. Duch rewolucyjny rozszerzył się wówczas na wschód, aż znalazł swą naturalną ostoję w Rosji, gdzie nabrał nowej siły wskutek resentymentu odczuwanego z racji wielopokoleniowego ucisku oraz predyspozycji Słowian do mesjanizmu. Jego kształt uległ modyfikacji w nowym środowisku, atoli w Europie Wschodniej nie stworzono żadnych całkowicie nowych standardów myśli czy organizacji. Zmienne koleje prądów demokracji totalitarnej w Europie Zachodniej XIX wieku, a potem w Europie Wschodniej XX wieku, mają być przedmiotem dwóch dalszych tomów tego studium.

Rekonstrukcja genealogii idei dostarcza okazji do sformułowania pewnych wniosków natury ogólnej. Najważniejszą lekcją, która płynie z tych badań, jest sprzeczność między wszechogarniającą i zbawczą wiarą a wolnością. Obydwa te ideały odpowiadają dwóm instynktom zakorzenionym głęboko w ludzkiej naturze – tęsknocie za zbawieniem i umiłowaniu wolności. Próba zaspokojenia ich obu w tym samym momencie musi przynieść w rezultacie jeśli już nie prawdziwą tyranję i niewolę, to przynajmniej niezwykłą hipokryzję i samozakłamanie, które współtworzą totalitarną demokrację. Oto przekleństwo tej zbawczej wiary: zwyrodnienie w tyranję, apelując do najszlachetniejszych odruchów w człowieku. Wiara zgłaszająca pretensje do wyłączności nie może ścierpieć opozycji. Wyzwała poczucie zagrożenia ze strony czyhających zewsząd wrogów. Jej wyznawcy nie wiodą normalnego życia. Z tego poczucia rodzi się w nich nieustające żądanie ochrony ortodoksji poprzez zastosowanie terroru. Ci, którzy nie są wrogami, mają być zmuszeni do odgrywania roli żarliwych wyznawców za pomocą emocjonalnych manifestacji i jednomyślności wyreżyserowanej na publicznych wiecach lub przy urnach wyborczych. Mesjanizm polityczny musi w końcu zastąpić myślenie oparte na doświadczeniu i swobodny krytycyzm rozumowaniem polegającym na definiowaniu i zbiorowych pojęciach *a priori*, które należy zaakceptować wbrew świadectwu zmysłów: jakkolwiek samolubni i źli byłiby rzeczywiście ludzie, którym udało się wspiąć na szczyt – muszą być dobrzy i nieomylni, albowiem ucieleśniają nieskażoną doktrynę i rządy ludu; w demokracji ludowej normalne instynkty współzawodnictwa i samopotwierdzenia, a także popędy antyspołeczne, nie mają już ponieważ racji bytu: Państwo Robotników nie może być z definicji imperialistyczne.

Obietnica stanu doskonałej i zharmonizowanej wolności, który miałyby nastąpić po całkowitym zwycięstwie przejściowej dyktatury rewolucyjnej, jest świadectwem pomylenia pojęć. Albowiem, pomijając już potwierdzony przez historię fakt, iż nie sposób oczekiwać od ludzi sprawujących władzę, że się jej sami pozbędą, ponieważ doszli do przekonania, że są już zbyt liczni; abstrahując także od faktu coraz szybszej proliferacji w świecie współczesnym scentralizowanych form organizacji politycznych i gospodarczych, które sprawiają, że złudna staje się nadzieja

na obumarciu państwa – podstawowa implikacja totalitarnej demokracji, głosząca, że nie można zapewnić wolności, dopóki należy obawiać się opozycji i reakcji, pozabawia obiecana wolność wszelkiego znaczenia. Wolność pojawi się dopiero wówczas, gdy nie będzie już nikogo, kto mógłby się sprzeciwiać lub wygłaszać odmienny pogląd – innymi słowy, kiedy nie będzie już z niej żadnego pożytku. Wolność bez prawa do sprzeciwu i możliwości wypowiedzania odmiennych opinii po prostu nie ma sensu. Totalitarno-demokratyczne nieporozumienie czy samozakłamanie stanowi w tym przypadku *reductio ad absurdum* racjonalistycznej koncepcji człowieka rodem z XVIII wieku; spaczona idea zrodziła irracjonalną wiarę w to, że pozaracjonalne pierwiastki w naturze ludzkiej, a nawet rozmaite „eksperymenty życiowe”, są niefortunnym przypadkiem, przykrą pozostałością lub chwilową aberracją, które w swoim czasie i pod wpływem odpowiedniej terapii ustąpią miejsca jednolicie racjonalnemu zachowaniu w zintegrowanym społeczeństwie.

Rządy ezoterycznej, a mimo to powszechnie zbawczej doktryny totalitarnej demokracji sprzeciwiają się naukom płynącym z natury i historii. Natura i historia ukazują cywilizację jako ewolucję różnorodnych, historycznie i pragmatycznie stworzonych skupisk społecznej egzystencji i społecznych wysiłków, nie zaś jako osiągnięcie abstrakcyjnego Człowieka w jednowymiarowej płaszczyźnie istnienia.

Wraz z pojawieniem się Państwa Dobrobytu, którego celem jest bezpieczeństwo socjalne, rozróżnienie między absolutystyczną i empiryczną postawą wobec życia politycznego stało się istotniejsze niż dawny podział na kapitalizm i socjalizm, który owe bezpieczeństwo socjalne osiąga. Jeżeli pominiemy leseferystyczne *credo* amerykańskiego kapitalizmu, które wywodzi się z doktryn XVIII stulecia, to trzeba przyznać, że charakterystyczny urok mesjanizmu politycznego nie polega już na składaniu obietnicy bezpieczeństwa socjalnego, ale na tym, że stał się on religią, która wychodzi naprzeciw głęboko zakorzenionym potrzebom duchowym.

Możliwość kształtowania zdarzeń przez filozofa historii lub polityki jest bez wątpienia ściśle ograniczona, mimo to może on wpływać na postawę umysłów, którą przyjmuje w obliczu takich kierunków rozwoju. Podobnie jak psychoanalityk, który leczy pacjenta uświadamiając mu treści jego podświadomości, analityk społeczny może zaatakować ludzki impuls, który powołuje do istnienia totalitarną demokrację; innymi słowy, ludzką tęsknotę za ostatecznym rozwikłaniem wszelkich sprzeczności w stanie doskonałej harmonii. Niewdzięcznym, ale koniecznym zadaniem jest wpojenie ludziom tej prawdy, że społeczeństwo i życie ludzkie nigdy nie osiągną stanu spoczynku. Ten wyimaginowany bezruch jest tylko inną nazwą bezpieczeństwa więziennego, zaś tęsknota za nim może być poniekąd wyrazem tchórzostwa i gnuśności, niezdolności do pogodzenia się z faktem, że życie jest permanentnym i nierozwiązywalnym kryzysem. Wszystko, co możemy uczynić, to postępować zgodnie z metodą prób i błędów.

W studium tym pokazaliśmy, że problem wolności spleciony jest nierozdzielnie z kwestią natury ekonomicznej. Osiemnastowieczna idea porządku naturalnego, której piewcy nie chcieli z początku słyszeć o planowym i racjonalnym ładzie w gospodarce, nabrała pełnego znaczenia i zaczęła zagrażać wolności dopiero wówczas, gdy skojarzono ją z postulatem bezpieczeństwa socjalnego. Czyż jednak należy stąd wnioskować, że gospodarcza centralizacja, mająca na celu bezpieczeństwo socjalne, musi zniszczyć wolność duchową? Oto najistotniejsze z pytań, jakie zrodził proces centralizacji gospodarczej. W tej pracy nie ośmielamy się na nie odpowiedzieć. Wystarczy wskazać, że wolności w mniejszym stopniu zagraża

obiektywny proces rozwoju, dokonujący się niejako sam z siebie i bez ingerencji zbawczej wiary, niż ezoteryczna religia mesjanistyczna, która dostrzega w nim obietnicę spełnienia. Jeśli proces centralizacji gospodarczej (a wraz z nim bezpieczeństwo socjalne, stanowiące jedyną jego cechę, która łagodzi nieco jego skutki) jest nieuchronny, wówczas ważne jest, by nadal istnieli analitycy społeczeństwa, którzy potrafią uprzytomnić ludziom owe zagrożenia. Być może złagodzi to skutki obiektywnych procesów.