

Anarcho-Biblioteka  
Dobry pieróg to wywrotowy pieróg



# Anarchista przeciw Bogu

Paul L. Landsberg

Paul L. Landsberg  
Anarchista przeciw Bogu

[bakunin.pl](http://bakunin.pl)

Przekład - Samozwańcza Sotnia Instygatorów Buntu. Przekładu z języka francuskiego dokonano w zespole uczestników translatorium prowadzonego przez Bogdana Banasiaka i Krzysztofa Matuszewskiego w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Łódzkiego. Wszystkie przypisy pochodzą od tłumaczy.

O autorze: P.L. Landsberg, L'anarchiste contre Dieu, „Esprit” 1937, nr 55, s. 75–91. Paul-Louis Landsberg (1904–1945), filozof niemiecki, emigrant we Francji, bliski katolicyzmowi Emmanuela Mouniera. Współpracownik „L'Esprit”; korespondent G. Bataille'a, uczestnik konferencji w Collège de Sociologie (1937–1939). Zmarł z wyczerpania po internowaniu w więzieniu w Oranienburgu. Autor Essai sur l'expérience de la mort.

[pl.anarchistlibraries.net](http://pl.anarchistlibraries.net)

Bakunin żyje buntem przeciw Bogu, buntem buntów, zakładającym, jego zdaniem, wszelki bunt. Właśnie Bóg, o ile istnieje, jest głównym wrogiem wolności i ostatecznym źródłem wszelkiej ludzkiej władzy, czyli wszelkiego zniewolenia: „Jego istnienie zakłada w sposób konieczny niewolę wszystkiego, co znajduje się pod nim”. Nie do zniesienia jest, po pierwsze, jakiś byt nade mną jako takim, po drugie zaś same jego nakazy, których możliwość zakłada jego istnienie, istnienie wyższości, bardziej ograniczającej moją wolność niż jakikolwiek nakaz. Zniewoleniem jest już to, że ktoś może, że ktoś mógłby mi rozkazywać. Człowiek wolny i Bóg z istoty nie dają się pogodzić. Jest to relacja skrajnego przeciwieństwa. Toteż wyższość nie jest jakimś atrybutem Boga, a panowanie – jakimś jego szczególnym działaniem, lecz samą jego istotą, tak jak dla anarchizmu w ogóle despotyzm nie jest jakąś deformacją państwa, lecz samą jego istotą. Podobnie władza boskiego prawa stanowi nie jakąś odrębną postać władzy, dającą się zastąpić jakąś inną, lecz samą jej istotę. Z drugiej strony idea Boga nie jest jakimś ideologicznym wytworem rzeczywistości społecznej, lecz zasadą deformacji tej rzeczywistości.

Jeśli Bóg czyni nas niewolnikami przez sam fakt swego istnienia, to nasze wyzwolenie może polegać wyłącznie na jego unicestwieniu. Ponieważ jest on w istocie panowaniem, to nie może istnieć, zarazem nas nie zniewalając. A zatem unicestwić go to uwolnić się od niego. Teoretyczna negacja nie wystarczy. Potrzebny jest czyn wyzwoleńczy, który zabija boskość i umożliwia emancypację człowieka. Zanim nieistnienie Boga stanie się teoretyczną prawdą nauki, jest zatem postulatem rozumu praktycznego, potrzeby buntu i wolności, która stanowi o ludzkiej godności: „Jeżeli Bóg jest, to człowiek jest niewolnikiem; otóż człowiek może, powinien być wolny, a zatem Bóg nie istnieje”. Zanim negacja ta stanie się faktem, powinna być zadaniem, i jest ona niezależna od spekulacji: „Gdyby Bóg istniał, należałoby go usunąć”.

Między wiarą i teoretyczną negacją istnienia Boga zachodzi niedający się przezwyciężyć rozdźwięk, ponieważ na płaszczyźnie czystej teorii atakuje się to, co stanowione jest przez akt, który angażuje całą ludzką egzystencję. Bakunin sytuuje się niejako na tej samej płaszczyźnie co wierzący. Zgodnie z jawną intencją swego czynu chce on zabić Boga, którego wierzący ożywia poprzez uznanie go. Ożywianie Boga to dla wierzącego odnajdywanie w nim prawdziwego życia; chęć zabicia go to w gruncie rzeczy zabicie samego siebie. Dla zbuntowanego Bakunina zabicie Boga to ożywienie człowieka. Te dwa stanowiska wydają się tak przeciwstawne, że nie można tu już nic dodać. Są decyzje, które nie podlegają dyskusji. Chrześcijanin jest jednak w stanie zrozumieć buntownika dlatego, że nie chodzi mu o tego samego „Boga”. Nie mo-

Bezpośredni bunt przeciw Bogu, jaki odnaleźliśmy u Bakunina, wyjaśnia ludowy bunt przeciw Kościołowi i jest z nim tożsamy. Lud potrzebuje uchwytnej wroga i uzewnętrznionej walki, która jest mniej świadomą postacią metafizycznej walki buntownika pragnącego unicestwić Boga. Dla tego ludu Kościół i księży uosabiają Boga i jego władzę. Właśnie pałac kościoły i zabijając księży, ów lud na swój sposób próbuje się uwolnić od „Boga”-panowania, wiedząc w gruncie rzeczy, że Bóg z istoty jest nietykalny. W tej rozpaczy podejmujemy „wojnę z Bogiem”, jawnie niemożliwą i absurdalną. W krajach protestanckich ludzie rozczarowani oficjalną reprezentacją chrześcijaństwa tworzą sekty przeciwstawiające się Kościołowi protestanckiemu, wierząc, że w ten sposób ocalą prawdziwą boskość. Dla ludów katolickich czy ortodoksyjnych Bóg i Kościół to kwestie nierozłączne. Ludzie Kościoła biorą na siebie ogromną odpowiedzialność, gdy ich błędy niemal nieuchronnie wzbudzają w duszach prostych i namiętnych nienawiść do samego „Boga”, czyli „Boga” głoszonego za pomocą pewnych słów i pewnych czynów.

Bóg, którego nie znosi Bakunin, jest właśnie Bogiem tego zdeformowanego Kościoła, budzącego nienawiść ludu. Tak jak Bakunin jest buntownikiem tragicznym, który paradoksalnie należy do świata chrześcijańskiego, tak też anarchizm jest ruchem ludowym tragicznie antychrześcijańsko-chrześcijańskim, prowokacyjną, gwałtowną, rozpaczliwą rewindykacją Boga innego niż zimny Bóg ustalonego porządku, Boga miłości i wolności. W tym złu, tak jak w każdym ludzkim złu, ujawnia się niejasna nostalgia za boską miłością. Tak samo w utopijnym marzeniu o ludzkości w pełni uwolnionej od prawa, która będzie żyć w pokojowym związku i radosnej współpracy, nie możemy zapoznać nostalgii za kondycją rajska, głodu i pragnienia królestwa bożego.

że on, nie mógłby zrozumieć buntu przeciw Bogu, którego kocha. Poznać Boga to dlań kochać go, uczestnicząc przez Chrystusa w miłości, która stanowi jego istotę. Może on jednak łatwo zrozumieć bunt przeciw Bogu-panowaniu. Wierzy on w Boga, który przede wszystkim jest miłością oraz sprawiedliwością i najwyższym autorytetem właśnie w miłości i poprzez miłość. Toteż w buncie przeciw Bogu widzi on niemal konieczną, zarazem teoretyczną i praktyczną konsekwencję zapomnienia przez reprezentantów „świata chrześcijańskiego” owej prawdy, bez której nie ma autentycznego chrześcijaństwa. Rozumie on bunt, do którego by się nawet przyłączył, gdyby jego Bóg nie był miłością. O ile buntownik chce usunąć Boga, o tyle chrześcijanin ma na względzie nie obronę Boga-panowania, wytworu ludzkich błędów i interesów, lecz obronę wiary jako prawdy miłości. Zafałszowanie chrześcijaństwa wskutek potrzeby uzasadnienia jakiejś władzy doczesnej, na przykład w carskiej Rosji i na różnych poziomach wszędzie w „świecie chrześcijańskim”, pociąga za sobą zafałszowanie chrześcijańskiej idei Boga. Tam, gdzie „chrześcijaństwo” będzie wojujące i despotyczne, tam zawsze pojawi się odpowiedź anarchistyczna. Tam, gdzie będzie się zabijać w imię Boga, tam też będzie się zabijać z nienawiści do Boga. Obecność Boga-miłości nie może współistnieć z pogańską koncepcją władzy. Laberthonnière dobrze wiedział, że w świecie prawdziwie chrześcijańskim wszelka władza musi się stać służbą i znaleźć uzasadnienie przynajmniej w dobru wspólnym, z którego korzystają wszyscy rządzeni. Rządzenie musi być tutaj wciąż w służbie miłości. Powinniśmy więc zapytać: gdyby Bóg nie był miłością objawioną w Chrystusie, to czy należałoby go usunąć? Dla wierzącego pytanie to jest absurdalne. Bóg nie może być inny niż jest. Chrześcijanin wierzy nie w jakiegoś Boga, lecz w konkretnego. Chociaż „Bóg” nie jest pojęciem rodzajowym, to jednak jest przypadkiem jedynym w swoim rodzaju. „Bóg” jest symbolem własnego imienia, znakiem tego, że mówi się do osoby i że mówi się o niej. Usunąć trzeba zatem błędy ludzi dotyczące istoty tej osoby – i można się spodziewać, że zostaną one usunięte, ponieważ osoba ta sama się objawiła.

Przeciwko Bogu występuje człowiek. Bakunin chce ukazać ludziom ich istotę i godność, przedstawiając z rozmysłem „człowieka” w jego życiu, działaniach i myśleniu. Istota ludzka jest, jego zdaniem, tworem ewolucji zwierzęcia. Pochodzi z dołu, a nie z góry i musi się jeszcze wspinać. Jest to nowa koncepcja, charakterystyczna dla wielu reprezentantów umysłowości zachodniej drugiej połowy XIX wieku, mocno naznaczona ewolucjonizmem i ujmująca ludzką przyszłość jako przedłużenie ewolucji. Zdaniem Bakunina, człowieka można zdefiniować; odróżnia się on w istotny sposób od innych

zwierząt „zdolnością myślenia i potrzebą buntowania się”. Porwany ruchem ku nicości Bakunin na swój sposób przyswaja logikę heglowską, głosząc twórczą siłę negacji: „Te dwie cechy twórczo rozwijają się w historii, uosabiając negatywną siłę w pozytywnym rozwoju ludzkiej zwierzęcości i w rezultacie tworząc wszystko, co ludzkie w człowieku”. Myśl jest też dla niego zwłaszcza zdolnością krytyczną, siłą, która mówi „nie” zarówno zwierzęcości, jak i boskości. Wychwalanie negatywności jako takiej ma doniosłe znaczenie z uwagi na logiczną i symboliczną spójność myśli, która wyraża bunt przeciwko Istocie uzurpującej sobie nawet tytuł Stwórcy. Negacja tworzy człowieka czy to raczej człowiek tworzy siebie poprzez negację. Nikomu niczego on nie zawdzięcza. Człowiek jest negatywnością, która siebie tworzy. Nie być jako człowiek stworzonym przez coś innego, czy to przez przyrodę, czy to przez ewolucję – oto „magna carta” jego wolności. Poza nim nie ma niczego, co miałoby wartość. Wyszedłszy z otchłani zwierzęcości, ośmiela się on być przeciw tej matce i ze swej niezależności tworzy wartość. „Wyszedł on ze zniewolenia zwierzęcością i, pokonując zniewolenie boskością, etap przejściowy między zwierzęcością i człowieczeństwem, dziś wyrusza na podbój i poszukiwanie wolności ludzkiej”. Dramat człowieka rozgrywa się w czasie, którego nie można cofnąć. Nie ma niczego na zewnątrz. Działania w czasie nic nie poprzedza. Tam, gdzie była wieczność, jest tylko przyszłość, a droga ku tej przyszłości wiedzie przez drzwi śmierci Boga i negację wszelkiej metafizycznej, osobowej czy idealnej preegzystencji. Ceną nowego życia jest porzucenie matki i usunięcie ojca. Człowiek ustanawia druzgocącą nadzieję. On sam ją dźwiga. Właśnie on musi ją spełnić, rozczarowany innymi nadziejami.

Co to wszystko może naprawdę oznaczać z ludzkiego punktu widzenia? Naszym zadaniem jest poszukiwanie tutaj czegoś znacznie więcej niż doktryny: poszukiwanie tego, co sam Bakunin nazywa „rzeczywistą i żywą jednostką”, jednostką, która jest „uchwytna wyłącznie dla innej żywej jednostki, a nie dla jednostki myślącej, czyli człowieka wklajającego się w abstrakcję i tracącego bezpośredni kontakt z życiem”. Ważne jest, byśmy uchwycili życiowy sens doktryny, która swą rację bytu i problemową spójność znajduje wyłącznie w obszarze tego życiowego sensu: chodzi o myśl, która żywi się afirmacją nieistnienia. Nie zapominajmy, że Bakunin stanowczo pogardza abstrakcyjną i doktrynalną myślą jako wyrazem i środkiem wysublimowanego despotyzmu – wątek ten wciąż będzie powracał w jego osobistej, namiętnej walce z wszelkimi doktrynerami i twórcami socjalizmu. Ten syn rosyjskiej ziemi ma bardzo wyostrzone poczucie zagrożenia ze strony logiki abstrakcyjnej, sto-

zem jest gwarancją ich końcowego sukcesu. Nie należy płynąć pod prąd, lecz z prądem. Nawet konformizm heglowski staje się rewolucyjny, gdy uzgodnimy go z dialektycznym prawem ruchu społecznego. A zatem jeśli nawet marksista nie jest dość blisko filozoficznego centrum doktryny, to jednak jako istota myśląca zawsze liczy się z rzeczywistością zewnętrzną i zdaje sobie sprawę, w jakim punkcie ewolucji w danym momencie historycznym się znajduje. Jego taktyka polega na giętkości i może on osiągnąć sukces mocą realizmu. Ta zdolność adaptacji sprawia, że wciąż naraża się on na zagubienie celu końcowego, zresztą sam ten cel końcowy, logicznie rzecz biorąc, nie może być dla marksisty czymś niezmiennym; jeśli bowiem rzeczy przybierają inny obrót, niż tego oczekiwał Marks, to racja, zgodnie z podstawowym wymogiem marksowskiego realizmu, będzie po ich stronie. Stając się realistyczna, dialektyka heglowska nie może już być gwarancją prawdy absolutnej. Ewolując „od utopii do nauki”, komunizm nieuchronnie zagubił charakter absolutnego postulatu, niezależnego od ewolucji rzeczywistości. Za tę cenę niekiedy zyskuje on na skuteczności. Ewolucja niemieckiej socjaldemokracji najlepiej pokazuje, na jakie niebezpieczeństwo narażony jest marksizm stający się empiryzmem ewolucyjnym. Nie jest to zgodne z intencją Marksa, ale to niewątpliwie jedna z możliwych konsekwencji jego postawy, tak odmiennej od postawy anarchistów, którzy zjadłszy owoc z drzewa wiedzy heglowskiej, nie utracili rewolucyjnej niewinności. Anarchizm nie może odnieść sukcesu, zwłaszcza w dzisiejszym świecie.

Nieuchronnie przywodzi on na myśl tragiczną szlachetność Don Kichota, pokonanego przez wiatraki, symbole rzeczywistości, a szczególnie rzeczywistości zmechanizowanej, to znaczy całkowicie obojętnej wobec życia i człowieka. W każdym razie również w Hiszpanii anarchizm zostanie zwyciężony, bądź przez faszyzm, bądź przez koalicję, z jednej strony, marksistów, którzy chwilowo poprzestają na realizacji tego, co możliwe, czyli republiki demokratycznej i głębokiej reformy społecznej, z drugiej zaś – liberalnych demokratów z partii Azany. Zniszczenia ducha anarchizmu, nawet jeśli nie samej partii anarchistycznej, w okrutny sposób dopełni lekcja realizmu, jakiej udzieli nowoczesna wojna, tak potężnie zmechanizowana. W świetle swego nieuchronnego przeznaczenia anarchizm wydaje się bardziej szlachetny, niż wydawał się początkowo i niż może się wydawać tym, którzy praktycznie mają do czynienia z jego najbardziej brutalnymi przejawami. W sensie politycznym jest on cieniem świata, który znika. Jedynie sztuczny feudalizm faszystowski mógłby go może na zasadzie kontrastu jeszcze kiedyś ożywić.

cze, ale w świecie moralności nic nie zdarza się bez powodu i dla wyjaśnienia faktów z porządku ludzkiego nie należy zbyt szybko przywoływać demona. Jest on wszędzie i nigdzie. Nie należy przypisywać całej winy tym, którzy być może stali się, kim są, z powodu naszego braku miłości. Faryzeizm, który odrzuca odpowiedzialność moralną całej ludzkości, a zwłaszcza chrześcijaństwa, i który osądza innego, nie utożsamiając się z nim w obliczu Boga, pozostaje w sprzeczności z prawdą chrześcijaństwa.

Anarchizm, radykalizm witalistyczny, zwraca się nie tyle do rozumu, ile do niejasnych odczuć mas ludowych. Stanowi on ruch „ludowy”, ruch prostych ludzi. Dlatego może on się stać siłą historyczną jedynie tam, gdzie istnieje jeszcze „lud” w sensie dosłownym, czyli prawie nigdzie w dzisiejszej Europie. Marksizm jako ruch masowy jest, przeciwnie, autentycznym wytworem „nowoczesnego” świata przemysłowego i miejskiego proletariatu, gdyż proletariatus z uwagi na swój sposób pracy i życia jest bardziej podatny na refleksję niż na witalny poryw. Anarchistyczny proletariatus jest zasadniczo warstwą społeczną chłopów, którzy nie w pełni ulegli wykorzenieniu. Toteż anarchiści z Barcelony w większości pochodzili z najbiedniejszych rolniczych regionów Hiszpanii. W środowisku anarchistycznym nigdy, by tak rzec, nie mówiono po katalońsku. Ten sam fakt społeczny można było odnotować w Andaluzji i we Włoszech przed pojawieniem się faszyzmu. Ten ludowy charakter anarchizmu przypomina ducha buntów u schyłku średniowiecza, przywodzi na myśl starą pieśń chłopów niemieckich, pieśń Floriana Geyera z jej patetycznym, nieprzekładalnym refrenem, zachęcającym do palenia feudalnych klasztorów:

*Spiess voran, drauf und dran,  
setzt aufs Klosterdach den roten Hahn!*<sup>3</sup>

Ta niemal atawistyczna cecha stanowi główną słabość anarchizmu, gdy chodzi o jego rolę i szanse w dzisiejszej Europie.

Co do teorii Marks jest znacznie bardziej heglowski niż Bakunin, mimo że ten ostatni zgodnie z intelektualną modą czasów swej młodości często przejmuję terminologię i niektóre idee „lewicy heglowskiej”. Pragnienie odkrywania tego, co rozumne, w stawaniu się jest rozstrzygającym przedsięwzięciem zarówno Marksa, jak i Hegla. Ale dla Marksa owo stawanie się nie uzgadnia się już a priori z samym ruchem idei filozoficznej. Dlatego dla niego rewolucja i sama wola rewolucyjna są koniecznymi skutkami ewolucji, która zara-

sowanej bezpośrednio do rzeczywistości ludzkiej. Nielogiczności myśliciela wolności często zyskują prawomocny sens jako obrona przed postawą tych, którzy ducha konsekwencji biorą za samą prawdę i nęka ją życie logiką, alienującą rzeczywistość. Co zatem na płaszczyźnie samego życia oznacza fakt, że idea Boga bezustannie pozostaje w centrum życia i dzieła Bakunina? Termin „teologia polityczna”, który niedawno zyskał popularność, wywodzi się z polemiki Bakunina z Mazzinim. Wydaje mi się jednak, że jego anty-teologia jest również w pewnej mierze teologią polityczną. Wydaje mi się też, że Bakunin potrzebuje Boga, by wciąż na nowo wzmacniać siłę swej osobowości, by nie dopuścić do jej uspienia. Czuje on, że żyje, czuje, że jest człowiekiem tylko dzięki stałej, zwróconej przeciw niemu agresji. Paradoksalność tej postawy polega na tym, że choć czerpie on swój byt ze źródeł wszelkiego bytu, to sądzi, iż tworzy siebie dzięki negacji, podczas gdy naprawdę tworzony jest przez tego, kogo neguje, jako że wciąż na nowo wchodzi z nim w relację. Paradoksalnie jego bunt zastępuje modlitwę. Czy ten przymus prowokowania Boga nie odpowiada jednemu z najbardziej ukrytych, ale i najsilniejszych instynktów człowieka przepełnionego rozpaczliwą wiarą? Prowokowaniu tego, kto się ukrywa, kto nie odpowiada, czynieniu go obecnym, nawet jeśli go obrażamy. W labiryncie duszy prowokacja może być tak samo pokrewna modlitwie, jak rozpacz – nadziei. Mamy pasjonujący dokument: Spowiedź, napisaną przez Bakunina w carskich kazamatach. Niezależnie od pragmatycznego wymiaru tych manifestacji podległości, dokument ów jako całość uderza niezaprzeczalną szczerością, dowodzącą dwuznacznego stosunku autora do władzy boskiej i władzy ludzkiej, które zarówno dla niego, jak i dla cara stanowią doskonałą jedność. Walka z Bogiem, agonía Boga w rozumieniu Unamuno, istnieje przede wszystkim w duszy, a dialog jest zasadniczo dialogiem wewnętrznym, czyli, jak każdy prawdziwy dialog, dramatycznym w tej rozstrzygającej kwestii. Nieczyste sumienie, które spowiada się przed carem, wikariuszem Boga, panem boskiego prawa, władcym ojcem wszystkich Rosjan, zakorzenione jest w duszy Bakunina, podobnie jak równie autentyczny duch buntu. Człowiek jest zbyt dramatyczny, by być szczerzy tylko w jeden sposób. Jeśli w egzystencji istnieje sprzeczność, to stawać się szczerem znaczy zaprzeczać sobie, a wyraźne sprzeczności między tekstami wskazują nie tyle na ewolucję, ile na napięcie, i są naprawdę uchwytne, o ile przyjmie się zasadnicze i stałe współwystępowanie impulsów, jakie te sprzeczności wyrażają. W gruncie rzeczy nie ma tutaj ani kłamstwa, ani konwersji, jest natomiast pełna, wzmacniana przez zmianę okoliczności, manifestacja rozdartej duszy. Stłumiony głos wewnętrznego przeciwnika uwalnia się i mści

<sup>3</sup> Wierszyk można by przełożyć tak: „Gdy się w dzidy uzbiorimy / Dach klasztoru podpalamy”.

we wścieklej spowiedzi. Bunt przeciw Bogu staje się patetyczny, jako że wywołuje w zbuntowanym konflikt, jako że krzyk buntu zmierza do uciszenia tego głosu, który stale dobywa się z głębi jego serca.

W porównaniu z typem żarliwego buntownika, jaki uosabia Bakunin, Marks jest chłodny. Żyje on w lodowym klimacie nieobecności Boga, nie zaś w płomieniach jego wrogiej obecności. Marks dąży do zmiany świata społecznego, oczekując, że dzięki temu zniknie także Bóg, nie wskutek bezpośredniej walki, lecz za sprawą zniesienia warunków, które wciąż podtrzymują istnienie tego ideologicznego bytu. Jego uczeń, Lenin, jest w jeszcze większym stopniu typem człowieka zamkniętego na wszelki wpływ boskości czy wszechświata. To istota przyziemna i żyjąca w tych ciasnych granicach, w niemal bezkonfliktowej równowadze wewnętrznej, spokojna i zdecydowana, wolna od wątpliwości, całkowicie skoncentrowana na działaniu politycznym. Wystarczy spojrzeć na jego pismo, proste, wyraźne i równe. Zestawiony z Bakuninem, to drobnomieszczanin, ale też, z tej właśnie racji, najskuteczniejsze, najbardziej wyspecjalizowane narzędzie ziemskiej rewolucji. Bakunin przypomina potępionych z rodu Kaina, ze świty Lucyfera – nie chce władzy, „bycia Bogiem”, pragnie natomiast godności buntownika na wzór Lucyfera przewodzącego „Buntowi aniołów”. Marks i Lenin nie mają, jak się wydaje, mitycznego miejsca w świecie chrześcijańskim. Dla nich Bóg naprawdę jest martwy. Znaczy to, że w gruncie rzeczy nigdy nie był żywy. Wszyscy się tego dowiedzą, gdy społeczeństwo ulegnie przemianie. Bóg jest tylko cieniem podziału i ucisku klasowego oraz alienacji tego, co ludzkie w człowieku, jaką one za sobą pociągają. Nieistnienie Boga jest przede wszystkim prawdą teoretyczną. Tymczasem wiara w Boga jest błędem, który stawia opór naukowemu uzasadnianiu tego nieistnienia. Wiarę tę uzasadnia społeczny status idei Boga i osiemnastowieczni wolnomyśliciele nie mogli jej zniszczyć, gdyż warunki jej społecznego funkcjonowania pozostały nienaruszone. Nadejście komunizmu wyrwie korzenie iluzji i uczyni zbytecznym opium dla ludu. W sumie umrze tylko jakaś ideologia, a pozostała po niej pustka od razu wypełni rzeczywistość. Chodzi przecież o zwykłą nicość, która nie skrywa żadnej tajemnicy i nie może wzbudzać ani zainteresowania, ani lęku: to zaledwie nicość ustanowiona przez negatywny sąd dotyczący istnienia: non est. Bakunin zaś wciąż na nowo musi próbować zabijać kogoś, kto, w jego poczuciu, żyje. Nigdy nie może go zabić zupełnie i w skrytości nie chce tego. Gdyby Bóg był niczym, to przeciw komu skierowany byłby bunt? W gruncie rzeczy ta Bakuninowa negacja Boga, nigdy nie dokończona,

mieszczański demokratą jest egalitarystą. Równość, o jakiej marzy, nie jest abstrakcyjna czy prawna ani po prostu ekonomiczna: to równość braci. A właśnie wszyscy będą braćmi. To, co niskie, jest niskie, ponieważ istnieje to, co wysokie. Jeśli nie będzie tego, co wysokie, nie będzie też tego, co niskie, nie będzie ani ucisku, ani zazdrości, lecz miłość i współpraca. Jest to utopijny kolektywizm rewolucyjny, bezpośredni i wyzwoleńczy, znoszący dystans. Trudno o coś w mniejszym stopniu nietscheańskiego czy indywidualistycznego. Chodzi tu o wyzwolenie człowieka, nie zaś o wyzwolenie jednostki. Problem człowieka i problem społeczeństwa to tutaj to samo. Należy uwolnić społeczeństwo, nie zaś uwolnić się od niego. Z punktu widzenia anarchisty Stirner jest tylko karykaturalnym mieszczańskim liberałem, Nietzsche zaś, umysł znacznie bardziej złożony i głęboki, w ogóle nie jest rewolucjonistą.

Z tego względu anarchizm mniej przystaje do indywidualizmu niż do personalizmu, różniąc się od tego ostatniego zwłaszcza swą generalnie witalistyczną koncepcją człowieka. „Anarchizm indywidualistyczny” jest pełen pogardy dla innego w ogóle. Prawdziwy anarchista nikim nie gardzi – on nienawidzi; nienawidzi przede wszystkim instytucji i praw, a także ludzi, którzy je reprezentują i są przez nie wypaczeni. Nienawidzi państwa, armii, klas rządzących i posiadających, a jeszcze bardziej nienawidzi Kościoła, tą prawdziwą nienawiścią, która nigdy nie rodzi się z obojętności czy sprzeczności interesów, lecz zawsze z zawiedzionej miłości. Ta anarchistyczna nienawiść wyraża rozpacz ludu katolickiego. Nie chodzi o wybaczenie, lecz o rozumienie. Lud ma przekonanie, że żołnierz i kapitalista są jego naturalnymi adwersarzami, ksiądz zaś nie. To przekonanie i nienawiść, jaką ono budzi, będą tym silniejsze, im ów lud z racji swej historii będzie bardziej przeniknięty duchem chrześcijaństwa. Trudno o coś bardziej bolesnego niż znaleźć wroga tam, gdzie spodziewaliśmy się znaleźć brata. Nienawiść do feudalnego klerykalizmu może przybrać formy skrajnie gwałtowne. Ani zwykłe skonstatowanie „czynów przestępczych”, ani hipoteza, że „pospoliccy przestępcy” często dołączają do anarchistów, ani twierdzenie, że z niektórych kościołów i monastyrów strzelano do ludu, nie mogą wystarczyć umysłom poszukującym prawdziwego zrozumienia ludzkich czynów. Strach po obu stronach, który często każe sięgać po broń, odpowiada pewnej rzeczywistości psychologicznej. Nasuwa się pytanie, w jaki sposób nienawiść do Kościoła może stać się namiętnością, która powoduje tak straszne zniszczenia, gdy zbrojne ramie władzy doczesnej nie chroni już skutecznie ustanowionego porządku, a wraz z nim Kościoła. To, co straszne, jest straszne, to, co zbrodnicze, jest zbrodni-

uzasadnić interesy – stanowi tezę, której ściśle odpowiada anarchistyczna antyteza. Jeśli jest prawdą, że anarchizm to doktryna krańcowo upraszczająca, jako że jego teoria stanowi, logicznie rzecz biorąc, łańcuch identyfikacji, to jest także prawdą, że istniała rzeczywista podstawa dla tego zamierzonego braku rozróżnień. Masy ludowe nie mogą już dostrzegać zasadniczych różnic między instancjami, które praktycznie, empirycznie utożsamiają się ze sobą w jakimś momencie historycznym. Poza tym lud ma dobrą pamięć. To nie przypadek, jak sądzę, że anarchizm jest tak zakorzeniony w ludzie, w którym niegdyś tak decydującą rolę odgrywała inkwizycja na służbie monarchii absolutnej „królów katolickich”.

Anarchizm nie miał wielu zwolenników w krajach protestanckich. „Anarchizm indywidualistyczny” niektórych intelektualistów niemieckich nie ma nic wspólnego z prawdziwym anarchizmem rewolucyjnym. Jest on tylko ucieczką jednostki od społeczeństwa, nie zaś siłą, która zmierza do jego przekształcenia. Anarchizm Bakunina i anarchistycznego ruchu robotniczego nie jest „indywidualistyczny”. Pragnąc radykalnego wyzwolenia każdego człowieka, rozumie on go jako istotę z gruntu społeczną. Nie chodzi o przeciwstawienie społeczeństwu tego dumnego potwora, Einzige [Jedynego], jednostki sztucznie, fikcyjnie wyizolowanej przez Stirnera; chodzi natomiast o przeciwstawienie społeczeństwu fałszywemu społeczeństwu prawdziwego, o zniesienie przymusu społecznego w celu uwolnienia naturalnego uspołecznienia człowieka. Grę egoizmu należy zastąpić naturalną solidarnością. Sam czyn rewolucyjny charakteryzuje się spontanicznością. Niekiedy może on być czynnem indywidualnym, ale jego charakter jest zawsze społeczny. Mimo że Bakunin bardzo często przypomina Nietzschego, to koniecznie należy podkreślić, że jego wizję przyszłości charakteryzuje nie oczekiwanie na nadczłowieka, lecz nadzieja zdecydowanie kolektywna. To pewne, że on także pragnie całkowitej przemiany człowieka, chodzi jednak o przemianę, która nie ogranicza się do elity. Trudno o coś w mniejszym stopniu anarchistycznego niż idea panowania nad światem nadludzi, niż zainteresowanie Nietzschego prawami Manu, jego sympatia dla absolutyzmu feudalnego, o ile tylko jest on wyrazem woli mocy ludzi niezwykłych; trudno o coś w mniejszym stopniu anarchistycznego niż jego podziw dla takiego księcia jak Cezar Borgia! Nawet tam, gdzie jest on całkowicie wolny od wpływów romantycznych czy klasycznych, Nietzsche ulega fascynacji postawą arystokratyczną, „patosem dystansu”. Sama świadomość, że to człowiek tworzy wartości, bogów i tablice praw, musi pozostać strasznym sekretem dostojeństwa. Anarchista zaś w znacznie większym stopniu niż

jest nie tylko niezależna od teoretycznej negacji jego istnienia, lecz także ją wyklucza. Nicość ustanowiona tym aktem egzystencjalnej negacji jest przeciwstawiona teoretycznej nicości wynikającej z sądu negatywnego. Jest to nicość, która za sprawą swej skuteczności fascynuje, skrywa sam byt i zarazem go ujawnia: est nihil. Gdyby przeciwnik nie istniał, a zwłaszcza gdyby nie istniał w najwyższym stopniu, wszelka walka stałaby się pustym i śmiechu wartym spektaklem. Teoretyczne przyznanie mu istnienia byłoby, oczywiście, osłabieniem bezwzględnej wrogości aktu, jaki myśl ta chce wyrazić. To niemożliwe. Z drugiej jednak strony nie uznać jego istnienia znaczyłoby unicestwić siebie jako buntownika. Walka zawiera więcej treści niż teoria. Bez tej walki Bakunin musiałby umrzeć w nieuchronnej samotności.

Wolny człowiek przyszłości jest tylko marzeniem. Rzeczywistość dzisiejsza to człowiek realny, jakim jestem; w przypadku Bakunina to buntownik, człowiek walki, który potrzebuje przeciwnika. Istnieje również rasa anarchistów, dla których marzenie o doskonałym pokoju i doskonałej wolności, marzenie odwieczne ludzkie, marzenie rajske, zniekształcone marzenie chrześcijańskie, jest samą istotą ich buntu, marzeniem bardziej rzeczywistym niż ów bunt. Ale taki wojownik, jak Bakunin, marzy nie tyle o pokoju, ile o największej przygodzie rewolucyjnej, nie tyle o wolności, ile o wyzwaniu. Z oczywistością dowodzi tego całe jego życie, owo ciągłe poszukiwanie walki rewolucyjnej.

Gdyby Bóg nie istniał, nie można by go usunąć. Być może istnieją dusze, dla których rozpaczliwy atak jest jedynym sposobem, by komunikować się z żywym Bogiem i nie pozwolić mu umrzeć, właśnie wskutek tego, że chce się go wciąż na nowo zabijać.

Bakunin, skomplikowany pisarz, metafizyk, teolog wierzący à rebours, nieposkromiona siła negacji i buntu, stanowi zapowiedź wszystkich charakterystycznych cech prądu witalnego, jakim anarchizm jest w większym stopniu niż teorią. Ci, którzy spalili kościoły Barcelony, być może nie tak dalecy byli od jego prowokacyjnej postawy, bardziej przekłętej niż zbrodniczej, bardziej desperackiej niż ateistycznej. To wszystko, co przeżył ów Rosjanin, jest mu bowiem właściwe nie tyle jako jednostce, ile jako człowiekowi, który żyje jednym z dramatów właściwych każdemu, dramatów właściwych nam wszystkim jako możliwości. Uważam, że ważniejsze od próby wyłożenia jakiejś domniemanej doktryny anarchizmu jest zrozumienie tego rzeczywistego ludzkiego dramatu, jaki jest udziałem Bakunina, dramatu, ściśle rzecz biorąc, aktywnej niezmienności niemożliwego buntu, przejawiającego

się we wszystkich jego gwałtownych życiowych poczynaniach. W historii bowiem nigdy nie realizują się doktryny, niekiedy natomiast eksplodują siły, dramatyczne napięcia ludzkiego życia – ku zaskoczeniu i przerażeniu tych, którzy spokojnie osadzili się w porządku nieożywianym przez miłość Boga. W buncie jest także coś z opatrności: jeśli bowiem Bakunin jest przeciw Bogu, to Bóg nie jest przeciw nikomu.

Zaufanie pokładane w twórczej sile życia samo stanowi dla analizy filozoficznej najistotniejszą cechę postawy anarchistycznej. Zaufaniu temu odpowiada metafizyka życia. Niektóre sformułowania Bakunina przypominają Nietzschego i Klagesa. Bakunin jest jednak wolny od wszelkiego romantycznego pesymizmu. Pojmuje on życie jako siłę, która wywołuje wybuch, zarówno w sensie nagłego i katastrofального zniszczenia, choćby dynamitem, jak i w sensie gwałtownego twórczego działania uwolnionych mocy. Życie jest całkowicie zwrócone ku przyszłości. Jest to witalizm rewolucyjny, który przeciwstawia się witalizmowi reakcyjnemu Klagesa i rasistów, ale też wszelkiego rodzaju racjonalizmowi. Jest on równie odległy od materializmu, jak od idealizmu. Wyjściowa alternatywa Engelsa, który chce, by myśl była albo materialistyczna, albo idealistyczna, nie potrafi zrozumieć tego witalizmu, jak zresztą też personalizmu, będącego jeszcze czymś innym. W perspektywie tego witalnego dynamizmu „idee” zniekształcają świat, uniemożliwiając ruch życia. To nie one będą tworzyć nowe życie. Stąd w doktrynie anarchistycznej niemal zamierzony brak precyzji, zwłaszcza w opracowywaniu perspektyw przyszłości. Gdy materialne i duchowe ramy wrogiego społeczeństwa zostaną zniszczone, samo życie weźmie na siebie zadanie kształtowania nowego społeczeństwa.

W sposobie zwalczania klerykalizmu przez liberalizm, marksizm i anarchizm występują zasadnicze różnice, analogicznie jak w ich stosunku do państwa i własności kapitalistycznej. Liberalizm może widzieć w klerykalizmie deformację Kościoła albo, niewielka różnica, w istnieniu Kościoła – deformację religii. Chce on zatem zreformować Kościół, jego jedynym obowiązkiem uczynić posługę duchową, albo zreformować religię, uwalniając ją od Kościoła. Nawet gdy wołał: „zmiażdźcie niegodziwość”<sup>1</sup>, nie uważał się za człowieka antyreligijnego, lecz, przeciwnie, domagał się religii prawdziwej, wolnej, naturalnej. Jest to prawdą przynajmniej w odniesieniu do wielkich inspiratorów i przywódców ruchu liberalnego i demokratycznego: Voltaire’a, Rousseau, Robespierre’a, Massiniego, niezależnie od istniejących między nimi

<sup>1</sup> Słynne wyrażenie Voltaire’a, mającego na myśli religię.

różnic. Ściśle rzecz biorąc, liberalizm uważa religię za coś niezbyt rozumnego. W każdym razie jego religią nie jest antyreligia, odmiennie niż w przypadku anarchisty. Nawet jeśli istnieje częściowe pokrewieństwo między doktryną Rousseau a niektórymi marzeniami anarchizmu, to trudno o coś bardziej sprzecznego z duchem anarchizmu niż wyznanie wiary wikarego sabaudzkiego<sup>2</sup>. Kościół i sama religia jawią się anarchiście jako narzędzia duchowego i doczesnego ciemnienia. Bezwzględnie należy je pokonać i zniszczyć. Nie chcąc być już „stworzeniem”, nie jest się już deistą, lecz antyteistą. Tutaj jeszcze anarchizm zbliża się w pewnej mierze do marksizmu. Również dla marksizmu religia jest Kościołem, Kościół – klerykalizmem, i cała trójca musi zniknąć w społeczeństwie przyszłości. Ale tak samo, jak zniknięcia państwa, Marks oczekuje też zniknięcia religii jako logicznego następstwa rewolucji ekonomicznej i społecznej, która obali porządek dotychczas budowany i utrwalany przez religię. Proletariat wyeliminuje ucisk i wyzysk klasowy. Nikt nie będzie już miał rzeczywistej korzyści z zachowania ludowej wiary. Podobnie rzeczywiste zadowolenie ludu uczyni zbędnym jego pocieszenie się w wyobraźni. Anarchista chce natomiast za jednym zamachem obalić Kościół i religię oraz państwo i kapitalizm. Bezpośrednim skutkiem zniszczenia autorytarnego potwora o trzech głowach będzie całkowite wyzwolenie człowieka. Z tego zniszczenia, owocującego wreszcie wyzwoleniem natury ludzkiej, zrodzi się społeczeństwo przyszłości. Dla marksisty rewolucja polityczna jest tylko krytycznym momentem w długiej i koniecznej ewolucji dialektycznej, która prowadzi do komunizmu. Dla anarchisty ta rewolucja jest ekstatycznym momentem swobodnego zniszczenia wszelkiej zakłamej ludzkości i tym samym narodzin ludzkości prawdziwej, która oczekiwała na ten moment, ludzkości nowej i być może najstarszej, niejako ludzkości rajskiej, braterskiej, pani swego losu, niemającej króla ani rządu, opiekuna ani bogacza, księdza ani zakonnika: ludzkości braterskiej niemającej ojca.

Utożsamienie władzy duchowej i doczesnej w tym samym skazaniu na śmierć stanowi odpowiedź stosowną do ich pozytywnego utożsamienia we wszelkiego rodzaju cesaropapizmie.

Jest to oczywiste w odniesieniu do ortodoksyjnej Rosji Czarów i nie mniej prawdziwe w odniesieniu do Hiszpanii, gdzie niektóre władze kościelne bardzo często były, jak się wydaje, jedynie wspornikami monarchii, posiadaczy i armii. Nie można zaprzeczyć, że porozumienie posiadaczy najświętszych tytułów – sojusz w najstraszliwszej opresji i ze względu na najmniej dające się

<sup>2</sup> Taki tytuł nosi fragment pracy J.-J. Rousseau *Emil, czyli o wychowaniu*.