

# Oceny i omówienia

## BUNT INTELEKTUALISTÓW PRZECIW LIBERALIZMOWI W REPUBLICIE WEIMARSKIEJ

(Na marginesie książek: Christian Graf von Krockow, *Die Entscheidung*; Peter Schneider, *Ausnahmestand und Norm*; Jürgen Fijalkowski, *Die Wendung zum Führerstaat*; Gerhard Loose, *Ernst Jünger*; Ernst Niekisch, *Gewagtes Leben*)

Rozwój faszyzmu w Europie okresu międzywojennego miał jedno ze swoich źródeł w opozycji intelektualistów przeciw klasycznemu mieszczaństwu i liberalizmowi. Problemowi temu poświęcono wiele publikacji, z których najważniejsze omówimy w tym artykule. Spośród nich na pierwszym miejscu trzeba postawić, ze względu na wagę tematu, pracę Krockowa, aczkolwiek napisana jest chaotycznie, w najgorszym niemieckim stylu<sup>1</sup>. Szczególnie w rozdziale ostatnim, w którym autor próbuje dać własne rozwiązanie problemów, pedanteria pojęciowa i roz-wlekłość wywodów nie pozostają w żadnej proporcji do osiągniętego rezultatu. Przez dłuższy czas czytelnik nie może się zorientować, co właściwie jest tematem książki i jakie jest uzasadnienie takiej a nie innej jej konstrukcji. Porównanie poglądów Marksa i Kierkegaarda jest co najmniej zaskakujące (s. 11—13). Dopiero po dłuższym błądzeniu po tym myślowym labiryncie czytelnik zaczyna się orientować, dokąd on prowadzi, choć w dalszym ciągu odnosi wrażenie, że droga do celu mogłaby być znacznie krótsza.

Problem „decyzji” rozpatruje autor na tle problemu istotnego dla całej filozofii od czasów Platona i Arystotelesa, mianowicie stosunku esencji do egzystencji człowieka. Przez esencję rozumiemy w tym wypadku pojęcie człowieka w ogóle. Jeśli pojęcie takie istnieje, to pewne cechy człowieka — rozwinięte w jego egzystencji — wynikają po prostu z jego esencji. Do esencji człowieka, jako istoty cielesnej, należy np. dwunożność; ta cecha esencjonalna wpływa na egzystencję człowieka. Powstaje pytanie, czy istnieją również duchowe cechy esencjonalne.

Jak wiadomo egzystencjalizm współczesny kwestionuje istnienie esencji, czyli istoty człowieka lub identyfikuje ją z egzystencją, z bytem aktualnym, realnym i konkretnym. Założenie istnienia esencji, istoty, natury człowieka w ogóle, człowieka nie konkretnego i nie historycznego prowadziło natomiast do koncepcji prawa naturalnego. Konkretna działalność człowieka musiała pozostawać w jakiejś relacji do jego natury, jego esencji. Działalność ta w rozwoju historycznym musiała prowadzić do wcielania w życie postulatów wynikających z natury człowieka. Stąd koncepcja prawa naturalnego wiązała się nierozzerwalnie z progresywizmem, z wiarą w postęp. W chrześcijaństwie to założenie istnienia natury ludzkiej nie prowadziło co prawda do tak silnie akcentowanego progresywizmu, jak to było w wypadku kultury Oświecenia, jednakże działało się tak tylko dlatego, że — według chrześcijaństwa — natura ludzka została skażona; niemniej samo istnienie tej natury, jej skażenie aktem jednorazowym oraz w pewnym sensie przezwyciężenie tego skażenia również jednorazowymi aktami Odkupienia i Sądu Osta-

<sup>1</sup> Christian Graf von Krockow, *Die Entscheidung. Eine Untersuchung über Ernst Jünger, Carl Schmitt, Martin Heidegger*. Göttinger Abhandlungen zur Soziologie 3. Band. Ferdinand Enke Verlag Stuttgart 1958, s. 164.

tecznego ograniczało zakres dowolności rozwoju dziejowego, wprowadzało doń pewien element statyczny i z góry nadany.

W ramach powyższej teorii wszelka egzystencja ludzka stanowi realizację esencji, działalność człowieka stanowi rozwinięcie prawa naturalnego istniejącego transcendentnie (przy interpretacji bardziej platońskiej) oraz tkwiącego w człowieku immanentnie (przy interpretacji bardziej arystotelesowskiej). W rezultacie powstaje pytanie, czy w całej tej działalności człowieka zachodzi w ogóle możliwość powzięcia decyzji (*Entscheidung*), która by była rzeczywiście wolna, rzeczywiście egzystencjalna, a nie była tylko realizacją esencji. Gdyby bowiem nawet przyjąć, że decyzja może zapaść przeciw esencji, przeciw naturze, to i tak jej dowolność pozostawałaby ograniczona samym faktem relacji wobec jakiegoś transcendentnego statycznego porządku. Chodzi o to, czy proces historyczny stanowi realizację pewnej normy, tzn. prawa naturalnego, decyzja zaś mu przeciwna stanowi co najwyżej zakłócenie i wyjątek, czy też proces ten kształtowany jest w zasadzie przez wolne decyzje. Mamy więc do czynienia z dwiema przeciwstawnymi koncepcjami: normą prawa naturalnego z jednej i decyzyzmem z drugiej strony.

Niemcy chętni się od dawna tym, że ich historyzm, stanowiący reakcją na ideologię rewolucji francuskiej, wykazał bezpodstawność koncepcji niezmiennej natury ludzkiej, prawa naturalnego, a tym samym wiary w postęp. Miejsce esencji, czyli natury ludzkiej, zajęła historyczność człowieka. Człowiek nie ma esencji, lecz ma swoją historię i przez nią jest kształtowany. Zaslugą Krockowa jest przesłedzenie procesu pogłębiania się w Niemczech opozycji przeciw myśleniu kategoriami prawa naturalnego aż do decyzyzmu egzystencjalistycznego i faszystowskiego.

Za ostatni wielki system historiozoficzny, oparty na koncepcji prawa naturalnego, autor uważa heglizm zakładający, że proces historyczny stanowi rozwinięcie w czasie pewnej idei. Heglizm został — zdaniem autora — przewyżczony przez historyzm, przez Marksa i przez Kierkegaarda. Krytykę heglizmu przez historystów i przez Marksa uważa autor za połowiczną, pisząc:

„Dopóki bowiem ujmuje się człowieka jako pozostającego w relacjach ponadosobistych, stojących ponad subiektywnością podmiotu, dopóty subiektywność nie jest bezwzględna. Decyzja pozostaje zamazana, pozorna” (s. 18).

Historyzm mówi wprawdzie o indywidualności, ale chodzi mu przede wszystkim o indywidualność epoki i jej ducha. Dopiero u Kierkegaarda jednostka sama i samotna podejmuje decyzję w sposób rzeczywiście wolny, dodajmy — tragicznie wolny.

Dalej (s. 19—28) snuje autor niezmiernie ciekawe rozważania na temat wpływu odrzucenia prawa naturalnego na filozofię prawa państwowego i międzynarodowego. Jeśli celem i istotą państwa nie jest realizacja jakiegokolwiek idei ogólnej, to „istotą państwa jest po pierwsze przemoc, po drugie przemoc i po trzecie przemoc” — jak pisał Treitschke. Za głównego przedstawiciela koncepcji *Machtstaat* w dziedzinie filozofii prawa autor uważa Ericha Kaufmanna. Oryginalność Krockowa ujawnia się jednak dopiero w wykonaniu pozorności sprzeczności między koncepcją *Machtstaat* a *Rechtsstaat*. Oczywiście w wypadku *Rechtsstaat* autorowi nie chodzi chyba (choć tego nie zaznacza) o wszelkie „państwo praworządne”, gdyż może ono stanowić właśnie realizację prawa naturalnego, lecz o teorię *Rechtsstaat* w ujęciu szkoły pozytywistycznej, szczególnie Labanda i — bardziej paradoksalnie — Hansa Kelsena. Państwo — według Kelsena — stanowi po prostu pewien porządek prawny. Przeciwność teorii Kaufmanna i Kelsena ujawnia się najsilniej w dziedzinie prawa międzynarodowego. Dla Kaufmanna, jako przedstawiciela koncepcji *Machtstaat*, główne znaczenie ma klauzula *rebus sic stantibus*, dla Kelsena ujmującego państwo jako porządek prawny, główne znaczenie ma

formuła *pacta sunt servanda*; niestosowanie tej formuły w prawie międzynarodowym objaśnia Kelsen po prostu faktem, że prawo to na razie jest nierozwinięte i prymitywne.

Polemizując z Kelsenem autor cytuje jego zdanie:

„Wyraz 'państwo praworządne' jest pleonazmem... Reguła, że przymus może być tylko stosowany, jeśli i jak nakaże despota, jest tak samo regułą prawną, jak ta, że przymus może być tylko stosowany, jeśli i jak postanowi zgromadzenie ludowe”.

W ten sposób teoria pozytywistyczna Kelsena, uznająca każde państwo za praworządne, prowadzi do absurdu.

Konsekwentne odrzucenie normatywizmu prowadzi do decyzyzmu, którego najznamienniejsze objawy widzi on u Schmitta, Jüngera i Martina Heideggera, jako ideologicznych prekursorów hitleryzmu. Główną tezą autora jest skrajny formalizm postawy decyzyzistycznej: decyzja pozbawiona jest tu wszelkiej materialnej treści, rewolucjonizm decyzyzistów jest praktycznie pozorny, postulat decyzji jest — twierdzi autor — w rzeczywistości ucieczką przed decyzją. Historyczne korzenie tej postawy omawia autor niestety w dalszej części książki, co nie wyszło na dobre jej kompozycji. Chodzi mianowicie o romantyzm, któremu poświęcił studium Carl Schmitt. Z niezwykłą wnikliwością Schmitt dojrzał istotę postawy romantycznej w jej formalizmie, ujawniającym się już w samym estetyzmie. Romantyk odrzucał mechanistyczną obliczalność świata, odwracał się od rzeczywistości ku subiektywizmowi: obawiał się, by rzeczywistość nie zmusiła go do jakiejś rzeczywistej decyzji, wolał aluzje do „możliwości”, fantastyczność i tajemniczość służyły negacji dnia dzisiejszego. Schmitt pisał o romantykach: „Wyżej niż rzeczywistość stoi możliwość”. Tak też definiował rolę ironii w literaturze romantycznej:

„W ironii tkwi zastrzeżenie nieograniczonych możliwości. W ten sposób romantyk zastrzega sobie wewnętrzną, duchową wolność, polegającą na tym, aby nie wyrzec się żadnej możliwości”.

Jakaż jest jednak materialna treść tych romantycznych „możliwości”? Cała literatura romantyczna pełna jest aluzji do jakiejś wielkiej decyzji, która ukształtuje przyszłość. Ale w jakim kierunku? W jakiej sprawie romantycy chcą się (i nie mogą się) zdecydować? Co właściwie ma oznaczać hamletowskie „być albo nie być”?

Ten formalistyczny decyzyzizm osiągnął punkt kulminacyjny w swoistym heroizmie egzystencjalistów. U Heideggera decyzja nosi nazwę stanowczości (*Entschlossenheit*). W jakiej jednak sprawie Heidegger zamierza być „stanowczy”? Najważniejszym faktem dla niego jest ludzki „byt dla siebie”, wszelka natomiast relacja tego bytu wobec rzeczywistości innej (*Vorhandenes*), wszelkie postępowanie człowieka według tego, jak „się” (*man*) postępuje, stanowi upadek. „Stanowczość” ma — według Heideggera — uwolnić człowieka od nacisku tego „się”. Oznacza to oczywiście postawienie decyzji ponad wszelką normę (określaną przez niego jako „się”), z drugiej strony jednak decyzja nie ma najwidoczniej na celu jakiegokolwiek zmiany istniejącego „się”, gdyż wszelka relacja z rzeczywistością inną niż „byt dla siebie” oznacza jego upadek. Autor pisze:

„Schmitta definicja romantyzmu spełnia się w konstrukcji Heideggera w sposób tak doskonały, że wobec niej całe zjawisko ujęte pierwotnie tym pojęciem wydaje się romantyzmem wysoce niedoskonałym. Nie przeczyłoby to jednak wcale definicji Schmitta, lecz mogłoby potwierdzić tezę, że decyzyzizm stanowi tylko ostatnią i najskrajniejszą konsekwencję tendencji ujawnionej już w genzie historyzmu, w zwrocie ku subiektywizmowi, a tym samym jednocześnie w 'pierwszym' romantyzmie” (s. 85).

Pozorność rewolucyjności decyzyjonistów, tak bardzo przez autora podkreślana, wystąpiłaby silniej, gdyby na jej określenie użył terminu „rewolucja konserwatywna”. Niestety głośna książka A. Mohlera na ten temat — sądząc po spisie literatury — nie była mu znana<sup>2</sup>. W samym pojęciu „rewolucji konserwatywnej”, stanowiącym właściwie *contradictio in adiecto*, występuje cała pozorność proponowanego przez decyzyjonistów przewrotu. Mohler widział w tym skutek odejścia od tzw. myślenia linearnego na rzecz koncepcji procesu historycznego jako ruchu po kole, Jakkolwiek bowiem szybko poruszałyby się punkty na okręgu, nie zmieniają one swego położenia względem środka koła; ich ruch jest zatem w gruncie rzeczy pozorny. Wydaje się, że autor pominął niezmiernie istotną kwestię „kolistego obrazu świata”, gdyż dał się zasugerować filozofii Heideggera. Widzi on bowiem różnicę między koncepcją nawrotu, występującą u Nietzschego — i dodajmy większości „konserwatywnych rewolucjonistów” — a niezmiennością możliwości, o jakiej mówi Heidegger: możliwość u Heideggera nie posiada materialnej treści (s. 100). Niemniej autor zaznacza, że w dobie hitlerowskiej Heidegger nadał swym abstrakcjom materialną treść, mianowicie rasistowską. Traktowanie jednostki wyłącznie jako wyrazu historycznie niezmiennej substancji rasowo-narodowej zgadza się z koncepcją wiecznego nawrotu, Heidegger zaś widział w dojściu Hitlera do władzy „wspaniałość i wielkość odrodzenia”. Autor mówi w związku z tym o kryzysie filozofii Heideggera i decyzyjonizmu w ogóle w dobie hitlerowskiej, gdyż formalistyczny dotychczas decyzyjonizm otrzymał wreszcie substancję, która go jednocześnie rozsądziła. Czy było to jednak tylko wypaczenie, czy też do dziejów egzystencjalizmu nie można by najtrafniej odnieść słów Heideggera o „Sein zum Tode”?

Przyjmując romantyzm za pierwszy, jeszcze niepełny, wyraz omawianej przez siebie postawy, egzystencjalizm zaś za jej punkt kulminacyjny, autor dokonuje również przeglądu ogniwi pośrednich. Zalicza tu przede wszystkim tzw. „filozofię życia” (Nietzsche, Dilthey, Bergson, Max Scheler). Jej istotę widzi w dążeniu do uchwycenia samej substancji życia przy odrzuceniu ograniczeń narzuconych przez kryteria teoriopoznawcze; skutkiem jest porzucenie postulatu obiektywności, a nawet intersubiektywności, a wysunięcie na czoło subiektywizmu poznawczego. Postawa ta znalazła wyraz również w tzw. *Jugendbewegung* w dobie wilhelmskiej oraz w kręgu Stefana George’a, spotęgowana zaś została wskutek przeżyć wojennych. Ideologię byłych kombatanów reprezentowali bracia Ernst i Friedrich Georg Jünger. W ich postawie heroizmu i w koncepcji bytu, jako walki na śmierć i życie, autor podkreśla przede wszystkim formalizm. Wszelkie odróżnienie dobra i zła zostaje odrzucone. Człowiek będący częścią „wspólnoty” (*Gemeinschaft*) musi walczyć. Kto jednak jest wrogiem? Ernst Jünger pisał:

„Doszukiwanie się obrazu wojny w warstwie, którą można określić działaniem ludzkim, sprzeciwia się duchowi heroizmu”.

Autor zaś komentuje:

„Poddanie się ślepej konieczności i oddanie się absolutnej awanturniczości stanowi tylko pozorną sprzeczność, albowiem łączy je zwrot przeciw możliwości samodzielnej ludzkiej decyzji, której warunkiem jest zarówno jakies minimum sfery działania, jak i minimum obliczalności stosunków... W negacji samodzielnej ludzkiej decyzji znikają te sprzeczności... A właśnie na tej negacji ma się opierać heroizm, którym sama postawa Jüngera się chępli... Można by co prawda zapytać, czy prawdziwego heroizmu nie należy szukać w samodzielnym, odpowiedzialnym działaniu, w niepozornej i prostej sferze codzienności, czy wojownicze pretensje Jüngera nie ukrywają dezercji, rzekome zaś trwanie

<sup>2</sup> Armin Mohler, *Die konservative Revolution in Deutschland 1918—1932*. Stuttgart 1950 (por. recenzję J. Krasuskiego w „Przeglądzie Zachodnim” nr 2/1958, s. 454—458).

na 'straconej placówce' nie stanowi ucieczki z pozycji odpowiedzialności, zanim jeszcze została stracona, ucieczki przed ciężarem decyzji. Nie przypadkiem Jünger skarży się na brak wyższej instancji, która by swą autorytatywną decyzją uwolniła od decyzji jednostkę, zamieniła mu ją w stanowczość" (s. 52).

Tego uwolnienia jednostki od zmory decyzji i „zamiany decyzji w stanowczość” dokonał — jak wiadomo — Hitler. Faszyzm w ujęciu Krockowa stanowił zatem próbę uwolnienia jednostki od zmory wolności, która dręczyła Jüngera, Heideggera i Schmitta. Jeśli jednak Heidegger i Schmitt poparli hitleryzm z entuzjazmem, to Jünger — podobnie jak wielu innych przedstawicieli „rewolucji konserwatywnej” — zachował rezerwę. Szkoda, że autor nie wyjaśnił tej postawy Jüngera. Wydaje się, że przyczyna tego tkwiła w głębokim przekonaniu Jüngera, iż mimo wszelkich tęsknot za więzią, szczególnie w sensie żołnierskim, człowiek jest z natury wolny. Jünger okazał się tu znacznie konsekwentniejszym egzystencjalistą niż Heidegger i Schmitt, którzy chętnie zrezygnowali z czystego decyzjonizmu na rzecz koncepcji ujmującej jednostkę jako wyłącznie wyraz ponadczasowej wspólnoty rasowej.

Formalizm decyzjonizmu ukazuje autor również na przykładzie Schmitta, jednakże poglądy tego myśliciela omówimy niżej w związku z monografiami Schneidera i Fijałkowskiego, którzy ten element również zaznaczają.

Jeśli chodzi natomiast o Krockowa, to na uwagę zasługuje jego teza, że:

„Heidegger stworzył podstawy filozoficzne dla Jüngera i Schmitta, ci zaś na odwrót dali mu komentarz światopoglądowy i polityczny” (s. 77).

Tym samym chyba po raz pierwszy podkreślono związek przyczynowy między egzystencjalizmem a faszyzmem. Autor nie potrafił jednak w sposób wyraźny zaznaczyć tego wzajemnego stosunku. Według niego, hitleryzm ze swym rasizmem wypełnił treścią dotychczasowy formalistyczny decyzjonizm. Należałoby jednak nieco wyraźniej stwierdzić, że faszyzm stanowił „pozytywną” próbę przezwyciężenia kryzysu, którego objawem „negatywnym” był decyzjonizm (lub „rewolucja konserwatywna”), innymi słowy faszyzm miał usunąć przyczyny decyzjonistycznego i egzystencjalistycznego pesymizmu.

O jaki jednak kryzys chodziło? Zdaniem autora, decyzjonizm, egzystencjalizm i dawniej romantyzm stanowiły przejaw tendencji mieszczaństwa do „klasowego samobójstwa”:

„Decyzjonizm stanowił wyraz rozpacz i nienawiści mieszczaństwa do samego siebie” (s. 91).

Wiąże się z tym druga teza, że:

„Tak bardzo w decyzjonizmie przesadny gest zdecydowania ma tylko ten sens, że oznacza ucieczkę przed właściwą decyzją, tzn. uwarunkowaną treścią, a tym samym odpowiedzialną... Będąc wyrazem mieszczańskiej samonienawiści i mieszczańskiej rozpacz, decyzjonizm musi przybierać pozę tak radykalnie antymieszczańską i tak rewolucyjną. Ponieważ jednak równocześnie jest on i pozostaje produktem mieszczańskości, nie może on brać swej antymieszczańskości poważnie. Musi on wywołać wrażenie totalnego przewrotu, w którym jednak równocześnie nic zdarzyć się nie może... Unikając 'stanowczo' wszelkiej rzeczywistej decyzji, decyzjonizm musi w końcu stać się zjawiskiem obocznym innych ruchów, mianowicie hitleryzmu” (s. 92).

Książka Schneidera, napisana pięknym językiem, stanowi systematyczny wykład teorii prawa Carla Schmitta z pozycji polemicznej<sup>3</sup>. Nie jest tu oczywiście

<sup>3</sup> Peter Schneider, *Ausnahmestand und Norm. Eine Studie zur Rechtslehre von Carl Schmitt. Quellen und Darstellungen zur Zeitgeschichte*. Band 1. Deutsche Verlagsanstalt Stuttgart 1957, s. 296.

możliwe przedstawienie treści tej książki. Należy tylko zwrócić uwagę na aspekt polityczny poglądów Schmitta.

Według Schmitta, konflikt polityczny różni się od wszelkiego innego konfliktu swoją intensywnością prowadzącą nawet do fizycznego zabijania. Największą rolę w polityce odgrywa odróżnienie wroga od przyjaciela. Wrogiem jest obcy, którego swoistość zagraża własnej swoistości. Wszelki konflikt wojenny na innym tle jest niedopuszczalny:

„Żądać poważnie od ludzi, aby zabijali ludzi i byli gotowi umrzeć dla rozkwitu handlu i przemysłu tych, którzy przeżyli, lub dla siły konsumpcyjnej wnuków, jest okropnością i szaleństwem”.

Wroga — zdaniem Schmitta — nie należy identyfikować ze zbrodniarzem. Stosunek wrogości, choć prowadzi do zabijania, nie musi się łączyć z nienawiścią. Zbrodniarzem jest tylko wróg wewnętrzny, który rozsądza „konsekwentną formę polityczną”, czyli ustroj państwa (nieliberalnego). Autor słusznie zaznacza, że rozróżnienie między wrogiem a zbrodniarzem było dla Schmitta narzędziem w polemice z aliantami, którzy konflikt z Niemcami ujmowali w kategoriach dobra i zła (s. 245).

Władza państwowa zagrożona jest więc z dwóch stron: ze strony wroga zewnętrznego oraz ze strony wroga wewnętrznego, czyli zbrodniarza. Wartość danego ustroju zależy od tego, w jakim stopniu potrafi on zapewnić pokój wewnętrzny. Według Schmitta, wszystkie „naprawdę polityczne teorie” przyjmują, że człowiek jest z natury zły i niebezpieczny. Toteż autor pisze (s. 246):

„Wszelkie rozluźnienie kontroli oznacza zagrożenie pokoju, wszelka wolność, zagrożenie porządku i bezpieczeństwa gwarantowanego przez państwo i okupionego przez jednostkę posłuszeństwem” (s. 246).

Jest rzeczą całkowicie obojętną, jaka jest treść ustaw wydawanych przez państwo, istotne jest tylko, aby były one sprawnie wprowadzane w życie. Jest rzeczą obojętną, czy państwo zdecydowało, że ruch powinien się odbywać po prawej czy po lewej stronie ulicy, istotne jest tylko, aby została powzięta decyzja. Obojętne jest, czy słuszność przyznana zostanie tej czy innej partii, natomiast istotne jest, aby spór między nimi został rozstrzygnięty. Ważne jest zatem, że się postanawia; nie jest ważne, co się postanawia.

Schmitt wprowadził rozróżnienie między porządkiem a porządkiem prawnym. Korelatem porządku jest stan wyjątkowy, korelatem porządku prawnego jest stan normalny. Porządek i stan wyjątkowy mają zdecydowane pierwszeństwo w stosunku do porządku prawnego i stanu normalnego. Porządek prawny i stan normalny są nie do pomyślenia bez porządku i stanu wyjątkowego. W wypadku poważnym (*Ernstfall*) stan normalny zostaje zawieszony na rzecz stanu wyjątkowego. W związku z tym Schmitt definiuje pojęcie suwerena: suwerenem jest ten, kto decyduje o stanie wyjątkowym. Stan wyjątkowy ma na celu zachowanie „konsekwentnej formy politycznej” w wypadku poważnego zagrożenia. Istota ustroju ujawnia się dopiero w momencie stanu wyjątkowego, wtedy bowiem ujawnia się dopiero, kto jest suwerenem.

Schmitt jest zatem zwolennikiem dyktatury i reżimu policyjnego. W systemie dyktatury bowiem ustalenie kto jest suwerenem, czyli kto decyduje o stanie wyjątkowym, jest najłatwiejsze. Reżim policyjny jest najsprawniejszy w tępieniu zbrodniarzy, czyli przeciwników „konsekwentnej formy politycznej”. Zbrodniarzem tym jest nie tylko anarchista, lecz także wszelki liberał. Samo bowiem pojęcie liberalizmu stanowi zaprzeczenie „konsekwentnej politycznej formy”.

Tym samym zbliżyliśmy się do tematyki książki Fijałkowskiego. Też jej jest to, że krytyka ustroju parlamentarno-demokratycznego przeprowadzona przez Schmitta, obiektywnie zresztą w dużej mierze słuszna, nie miała na celu naprawy

tego ustroju, lecz wykazanie po pierwsze — jego anachronizmu w wieku XX i po drugie — że ustrój ten jest z natury przeciwny postulatowi „konsekwentnej politycznej formy”. Ustrój parlamentarno-demokratyczny służył interesom liberalnego mieszczaństwa. Istota liberalizmu polega na możliwie maksymalnym ograniczeniu kompetencji państwa, na podporządkowaniu go interesom społeczeństwa jako zbioru jednostek. Oznaczało to ograniczenie sprawności państwa przez osłabienie jego siły wewnętrznej. Tymczasem państwo, jeśli stanowi „konsekwentną polityczną formę”, musi być silne wewnętrznie, aby móc spełnić rolę, do której jest powołane, mianowicie prowadzić skuteczną walkę z wrogiem. Istotą liberalnego państwa praworządnego była absolutna normatywność ustawodawstwa, dążność do nadania ustawom charakteru nieosobistego, ponadczasowego, obowiązującego wszystkich. Ta normatywność uniemożliwiała decyzję, czyli stan wyjątkowy, do którego państwo musi się w pewnych wypadkach uciekać. Decyzja pobierana jest „z niczego”, po prostu z woli suwerena. Natomiast norma prawna w rozumieniu liberalnej praworządności z samego założenia nie może być dowolna, lecz musi wynikać z jakiegoś transcendentnego porządku racjonalnego, jej treść jest zatem w pewnej przynajmniej mierze z góry podyktowana. Jak już widzieliśmy, Schmitt przewiduje istnienie norm również w wypadku „konsekwentnej politycznej formy”, ale wtedy norma nie wynika z prawa naturalnego, nie jest wyrazem postulowanego porządku racjonalnego, lecz wynika z dowolnej, jeśli chodzi o treść, decyzji suwerena. Co więcej, przy „konsekwentnej politycznej formie” norma obowiązuje tylko w okresach między panowaniem stanu wyjątkowego. Można by powiedzieć paradoksalnie, że według Schmitta stanem normalnym jest stan wyjątkowy.

Schmitt podkreśla z naciskiem, że liberalizm i demokracja to dwie różne rzeczy. Pomieszanie tych pojęć nastąpiło tylko dlatego, że przez pewien czas, walcząc przeciw wspólnemu wrogowi — feudalizmowi i absolutyzmowi królewskiemu — liberalizm współdziałał z demokracją. W rzeczy samej jednak liberalizm oznacza parlamentarną oligarchię. Schmitt rozróżnia ustroje tylko według struktury suwerenności. Według niego, istnieją ustroje opierające się na zasadzie identyfikacji i ustroje oparte na zasadzie reprezentacji. Ustrój identyfikacyjny występuje wtedy, gdy sam lud zapewnia bezpośrednio zachowanie politycznej formy. Ustrój reprezentacyjny jest wtedy, gdy tylko niektórzy ludzie spośród narodu symbolizują i podtrzymują polityczną jedność. Cały ten podział — jak podkreśla autor omawianej pracy — nie ma żadnego praktycznego sensu i służy chyba tylko do usunięcia dotychczas obowiązujących podziałów. Należy w każdym razie podkreślić, że monarchię Ludwika XIV Schmitt zalicza do systemów reprezentacyjnych, nie zalicza natomiast do nich ustroju parlamentarnego, który — jego zdaniem — stanowi w ogóle zaprzeczenie istoty formy politycznej. Schmitt nie widzi żadnej różnicy między demokracją a dyktaturą. Dyktatura jest nie do pogodzenia z liberalizmem, natomiast jeśli chodzi o demokrację, to dyktator może być najlepszym reprezentantem woli ludu. Wyraża on mianowicie wolę ludu jako całości, wolę powszechną, o której pisał Rousseau. Lud ma wolę powszechną nawet wtedy, jeśli mniejszość posiada zdanie odmienne; wtedy bowiem mniejszość po prostu się myli co do swej rzeczywistej woli (Fijałkowski, s. 178). Postawienie intrygującego pytania, jak można sprawdzić, czy dyktator rzeczywiście wyraża wolę powszechną ludu, jest dla Schmitta całkiem nieodpowiednie. Nie należy mu bowiem na tym. Istotne jest dla niego, aby zapadały decyzje, aby przeciwnicy wewnętrzni tych decyzji byli tępieni i aby w rezultacie państwo mogło skutecznie walczyć z wrogiem zewnętrznym, czyli spełnić swe zasadnicze zadanie. Ustrój parlamentarny utrudnia więc spełnienie zadań państwa, gdyż „suwerenność nie jest w nim możliwa”.

Książka Fijałkowskiego napisana jest bardzo przejrzyście, ale staranie o jasność wykładu wystawiło autora na niebezpieczeństwo zbyt częstego powtarzania

się<sup>4</sup>. Za zbędny uważałbym również wykład własnej koncepcji kryzysu liberalizmu. Czytelnik bowiem oczekuje od autora przede wszystkim analizy poglądów Schmitta, mniej zaś streszczenia ciekawych skądinąd dzieł Karla Mannheim'a. Pokusa przeciwstawiania własnej mądrości i dojrzałości sądu niedomogom referowanych poglądów jest w ogóle powszechną wadą prac autorów analizujących cudze koncepcje. Z autorów tu omawianych ustrzegł się tego tylko Loose<sup>5</sup>.

Nie ulega wątpliwości, że mamy tu do czynienia z badaczem, który pięknem swego języka, subtelnością sądu i wnikliwością psychologiczną wznosił się na kongenialny poziom Jüngera. W wypadku tego ostatniego spotykamy się z zadziwiającym zjawiskiem człowieka o wielkiej kulturze, niezwykłym talencie literackim o wyrafinowanej subtelności etycznej i intelektualnej, który jednocześnie bez żadnej wątpliwości zaliczony być musi do prekursorów hitleryzmu i to w jego najbardziej brutalnych przejawach. W pewnym sensie podobną zagadką jest Schmitt. Trudno znaleźć bardziej przekonujący dowód na to, że hitleryzm był skutkiem głębokiego kryzysu kultury w najszerszym tego słowa znaczeniu. Loose, podobnie jak Krockow, mówi w związku z tym o „samobójstwie mieszczaństwa”. Píše on:

„Nihilistami są, biorąc historycznie i socjologicznie, mieszczenie, którzy odmawiają swej klasie racji istnienia i którzy, jak Jünger, podkopują i rozsadzają ideologiczne fundamenty społeczeństwa mieszczańskiego... W każdym razie historia nihilizmu jest historią zdrady klerków. Jego znaczenie i wyjątkowość historyczna polega na tym, że mieszczaństwo zrodziło zjawisko renegacji w niezwykłych rozmiarach i niespotykanej sile oddziaływania. Również większość wybitnych socjalistów i komunistów jest pochodzenia mieszczańskiego” (s. 104).

Czy rzeczywiście chodzi tu o wyjątkowe zjawisko samobójstwa klasowego? Wydaje mi się, że podobnego samobójstwa dokonywała poprzednio szlachta i arystokracja, gdy porzucała katolicyzm na rzecz protestantyzmu (którego dziejowa rola była w sferze religijnej niszcząca) lub godząc się na władzę absolutną monarchy i na militarizm. Niemniej proces samozniszczenia szlachty nie przybrał nigdy takich rozmiarów jak w wypadku mieszczaństwa. Przyczynę widziałbym w tym, że szlachta nie była zdolna do wytworzenia szerszej warstwy inteligencji. Albowiem jeśli już mowa o samozniszczeniu mieszczaństwa, to chodzi mniej o mieszczaństwo w znaczeniu klasycznym (przedsiębiorca i kupiec), lecz o stale liczebnie rosnącą warstwę funkcjonariuszy i inteligentów. Chodzi o zdradę klerków.

Przykład Jüngera jest szczególnie pouczający, gdyż wyjaśnia przyczyny wyjątkowego spotęgowania się opozycji inteligentów przeciw liberalizmowi („I ci anty-intelektualiści to nie tłum, lecz ...intelektualiści” — pisał Ernst Curtius) na terenie Niemiec. W postaci jego, jeszcze jako młodzieńca, krzyżuje się problematyka ekspansji imperialistycznej i antymieszczańskiej postawy *Jugendbewegung*. Posiadanie kolonii ma nie tylko ułatwić karierę; ma przede wszystkim uwolnić człowieka od więzów mieszczańskiego szablonu; ma umożliwić wyładowanie się „awanturniczej” stronie natury ludzkiej. Nie dziwnego, że Loose w pierwszym rozdziale swej książki nie mówi o Jüngerze, lecz analizuje postać „awanturnika” i widzi jego przykłady we wszystkich okresach i pod wszystkimi szerokościami geograficznymi. Awanturnikiem był Kolumb i Casanova, Nietzsche i Wallenstein, Cagliostro i Hegel. Awanturnik szuka przygody: artystycznej, miłosnej, podróżniczej lub intelektualnej. Łamie szablony, dusi się w gronie ludzi „przyzwoitych”. Czy można zaś przytoczyć przykład społeczeństwa bardziej „przyzwoitego”, tchórzli-

<sup>4</sup> Jürgen Fijałkowski, *Die Wendung zum Führerstaat. Ideologische Komponenten in der politischen Philosophie Carl Schmitts*. Mit einem Vorwort von Hans-Joachim Lieber. Schriften des Instituts für politische Wissenschaft Band 12. Westdeutscher Verlag Köln und Opladen 1958, s. XXIII+222.

<sup>5</sup> Gerhard Loose, *Ernst Jünger. Gestalt und Werk*. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Mein 1957, s. 380.



wego, ciasnego i małodusznego jak społeczeństwo mieszczańskie, szczególnie jeśli nie jest owiane patosem wielkiego przedsięwzięcia w stylu Cecila Rhodesa? Toteż Jünger, ku zgrozie swych „przyzwoitych” rodziców, umyka w szeregi Legii Cudzoziemskiej. Loose cytuje następującą wypowiedź Jüngera:

„Afryka była dla mnie symbolem dzikości i pierwotności, jedyną możliwą areną życia o takim formacie, w jakim zamierzałem je prowadzić” (s. 23).

Potem przyszła I wojna światowa, w której Jünger wraz z tysiącami innych młodych ludzi — i wbrew literaturze ekspresjonizmu — dojrzał patos, sens ofiary, wartość jednostki jako części racjonalnie pomyślanej całości, jedyną szansę dania z siebie tego wszystkiego, co w człowieku najcenniejsze, najbardziej bohaterskie. Nie dyscyplina i nie patriotyzm skłaniają żołnierza do walki. Poczucie obowiązku żołnierskiego pryska wraz z eksplozją pierwszego granatu. Ludzi scala strach i przerażenie. Biją się, bo chcą żyć. Dotykają istoty, dotykają życia: „Dowodzi to, że w gruncie rzeczy przywiązani jesteśmy nie do bytowania (*Dasein*), lecz do życia (*Leben*)” (s. 52). A życie jest walką, walką bez treści moralnej lub materialnej. Wrogiem jest ktoś drugi i obcy. Jünger nie wie, kto jest wrogiem; wie, że życie jest walką. Loose pisze:

„Jünger upiera się przy akcie wiary, nie umiając wskazać na przedmiot tej nowej wiary. Domaga się ofiary dla nieznanego boga. W piśmie Jüngera zaznacza się pusta eschatologia, bezprzedmiotowa wiara, 'wiara w wiarę'” (s. 105).

„Cóż mogłoby być świętsze niż walczący człowiek?” — pisał Jünger. Zniszczenie jest tworzeniem, wojownik jest świętym. *Credo quia absurdum* — zdaje się mówić Jünger. Walka się nie skończyła. „Nadciąga epoka brutalności, o jakiej nie mamy najmniejszego pojęcia, ba, stoimy już pośród niej” (cyt. za Loosem s. 31). Jünger pisał następująco:

„Duch bitwy materiałowej i walka w okopach prowadzona bezwzględnie, brutalnie, dziczniej niż kiedykolwiek przedtem, stworzyła mężów, jakich świat dotychczas nie znał. Była to całkiem nowa rasa, ucieleśniona energia, naładowana najwyższą mocą... , poskromiciele, natury stalowe, nastawieni na walkę w jej najohydniejszej postaci... Gdy na nich patrzyłem, pojąłem: To jest nowy człowiek. To, co dziś ujawnia się w walce jako zjawisko, będzie jutro osią, wokół której życie obracać się będzie coraz prędzej. Nad ich wielkimi miastami wzniesie się tysiąckrotnie grzmiący czyn, gdy pomaszerują na asfalcie jak zwłini drapieżcy, kipiący siłą. Budowniczymi będą na zrujnowanych fundamentach świata. Albowiem wojna ta nie stanowi, jak sądzi wielu, końca, lecz uverture gwałtu. Jest ona kowalem rozwalającym dawne i wykuwającym nowe granice i społeczności. Jest ona luną zachodzącego słońca ginącej epoki, a zarazem justrenką zrywającą do nowego, większego jeszcze boju” (cyt. za Krockowem, s. 46).

Toteż Jünger wzywał do „totalnej mobilizacji”, a istotę jej przedstawił w książce pt. *Robotnik* (1932 r.). Choć — jak podkreśla Loose — nie znał się on na maszynach, rozumiał, że przyszła wojna (tzn. II wojna światowa) będzie wojną zbrojeń. Robotnik będzie w niej żołnierzem. Ale ten robotnik-żołnierz stanowi też zaprzeczenie liberalnej koncepcji jednostki. Gina indywidualności, jednostki, tworzy się typ ludzi zespolonych nierozzerwalnym ogniwem pracy i walki, dyscypliny i panowania, które są w gruncie rzeczy jednym i tym samym. Jünger nie wskazuje wprawdzie, kto jest wrogiem, nie jest antysemitą, ani nie głosi ekspansji na zachód lub wschód. Właściwie nie jest nawet nacjonalistą, nie chwali Niemiec. Czeką na bankructwo pacyfizmu, na erę walki i zniszczenia. Nienawidzi kultury mieszczańskiej. Jego zdaniem, mieszczanin nie jest zdolny do żadnej twórczości kulturalnej, potrafi tylko gromadzić i konserwować. Mieszczanin zamienił kulturę w muzeum. Ale Jünger tym się nie martwi. Żywi on:

„pocieszającą myśl, że w rezultacie jakiegoś tajemniczego zbiegu okoliczności rozwój olbrzymich środków zniszczenia dotrzymuje kroku gromadzeniu i konserwowaniu tak zwanych dóbr kulturalnych” (cyt. za Loosem, s. 111).

W dobie panowania „robotników” najważniejszym problemem jest wytworzenie warstwy kierowniczej. W tej dziedzinie widzi Jünger poważne przeszkody, albowiem:

„Im mniej wykształcenia w zwykłym tego słowa znaczeniu ta warstwa posiada, tym lepiej. Niestety epoka powszechnej oświaty pozbawiła nas tegiej rezerwy analfabetów” (cyt. za Loosem s. 118).

Jednakże odpowiednia elita zostanie wychowana na zdobytych terytoriach, żyjąc w zamkach zakonnych wśród lasów i gór. Odznaczać się będzie całkowitą obojętnością na swój los i gotowością śmierci. Również odpowiednie kroki w dziedzinie populacyjnej zostały przez Jüngera zaplanowane:

„Tak samo nietrudno przewidzieć odnowienie bardzo starej nauki o polityce odludnienia. Należą tu już owe słynne 'vingt millions de trop' plan, który przybrał tymczasem realne kształty przez przesunięcia ludności zmierzające do załatwienia się ze społecznymi lub narodowymi warstwami przygranicznymi w drodze administracyjnej” (cyt. za Loosem s. 118).

Cytaty takie można mnożyć. Co tu jest szczególnie potworne, to nieludzka abstrakcyjność tych diabolicznych planów i analiz. Jünger był człowiekiem, który nie miał nic wspólnego z hitleryzmem ani tym bardziej z jego zbrodniami. W dobie hitlerowskiej zbliżył się do światopoglądu chrześcijańskiego. Jego potworne fantazje kontrastują z jego osobą w taki sam sposób jak to było u Nietzschego. Tego samego nie można niestety powiedzieć o Schmitcie, który — mimo swej głębokiej inteligencji — stał się łupem hitlerowskiej demagogii. Loose nie próbuje wyjaśnić bliżej zagadki Jüngera. Traktuje go po prostu jako myślowego awanturnika. Z pewnością ma słuszność, ale dla historyka istotne znaczenie ma antyliberalny charakter tej postawy. Czyż subtelny Georges Bidault na czele band francuskiej OAS nie jest zjawiskiem tak samo wprost niepojętym, jak miłośnik kwiatów i owadów Jünger, wzywający do zniszczenia „tak zwanych dóbr kulturalnych”?

Fascynującą postacią jest również Ernst Niekisch, który nie doczekał się do-  
tąd biografii, ale dał nam za to uroczą autobiografię, napisaną z wielką kulturą i talentem literackim, bogatą w opisy zdarzeń i charakterystyki osób.

Również Niekisch należy do kategorii „awanturników”. Dowodzi tego już sam tytuł jego autobiografii. *Ryzykanckie życie*<sup>6</sup>. Zwróćmy jednak uwagę na jego wnikliwą charakterystykę twórczości Jüngera:

„Nie zawsze zwracano uwagę na to, że istotnym motywem twórczości Jüngera jest motyw ucieczki. On, autor *Stalowej burzy*, podziwiany za order *Pour le Mérite*, staje do walki na duchowym placu boju tylko niechętnie; party jest instynktem unikania bezpośredniej decyzji; chce być tylko rejestrującym obserwatorem lub, że tak powiem, 'sprawozdawcą wojennym'. Od niezdrowej epoki sprzed 1914 r. umyka, jako młodzieniec, do Legii Cudzoziemskiej... Gdy około 1929 r. powstała kwestia zaliczenia się do któregoś z obozów, bolszewickiego lub faszystowskiego, ucieka swym *Awanturniczym sercem* w sferę wnętrza. Jego *Robotnikowi* brak zajęcia stanowiska; nie znajdzie się tam śladu woli i ducha walki klasowej. Kolektywizm epoki technicznej widzi Jünger w postaci demona, zbliżającego się nieustannie, który jednak nie zmusza go do decyzji, którego tylko we wszystkich stadiach rozprzestrzeniania się obserwuje i opisuje. Z katastrofą *Marmurowych raf* nie walczy do samego końca; wraz ze swym bratem

<sup>6</sup> Ernst Niekisch, *Gewagtes Leben. Begegnungen und Begebnisse*. Kiepenheuer und Witsch, Köln—Berlin 1958, s. 390.

siada do łódki, która unosi go nad wodą. Po r. 1945 uchyła się znowu przed wyborem albo-albo; bohater *Stonecznego miasta*, de Geer, opuszcza je przed upadkiem i ucieka w kosmiczną przestrzeń. Jego *Wędrowca leśny* jest po prostu postacią uciekiniera szukającego schronienia przed złowrogim Lewiatanem i w duchu Jean-Paul Sartre'a, planującego egzystencję, która by mu zapewniała rozkosz absolutnej wolności" (s. 191).

Niekisch różni się od Jungera swą zasadniczą niechęcią do służby wojskowej, w czym jego fizyczna nieporadność odegrała pewną rolę. Łączy go z Jüngerem żywiołowa nienawiść i pogarda dla mieszczaństwa. Wyniósł ją już z dzieciństwa. W miasteczku bawarskim, w którym się wychował (urodził się w Trzebnicy 1889 r.), panowała przepaść społeczna między rzemieślnikami a kupcami; sąsiad jego ojca, również rzemieślnik, z którym stary Niekisch żył przez wiele lat w największej harmonii, zerwał z nim stosunki, gdy dorobił się na tyle, by zostać uznanym za kupca. Zniszczenie świata mieszczańskiego było główną pasją życia Niekischa. Drogi do tego celu szukał wśród socjaldemokratów, potem wśród niezależnych socjalistów, był jednym z głównych działaczy bawarskiej republiki radzieckiej w 1918—19 r., ale na pozycjach tych nie wytrwał wykazując dążność do coraz to innych rozwiązań skrajnych:

„Robotnik był w rzeczywistości drobnomieszczaninem; przepaść dzieląca go od mieszczanina nie była wcale tak głęboka i nie do przekroczenia... Dlatego w listopadzie 1918 r. nic nie było mu dalsze jak rewolucja proletariacka... Niemiecka rewolucja socjalistyczna stanowiłaby jednocześnie bunt przeciw imperialistycznym gwałtom, których obecnie Niemcy stały się łupem po klęsce militarnej. Niemiecka rewolucja socjalistyczna stanowiłaby przedłużenie rewolucji rosyjskiej... Tak jak na wewnątrz niemiecka klasa robotnicza dążyła do ugody klasowej, tak samo na zewnątrz pragnęła pokoju z imperialistycznymi zwycięzcami. Z jak największą chęcią mieszczaństwo niemieckie ustąpiło w Wersalu pierwszeństwa klasie robotniczej" (s. 47—48).

Niekisch staje się więc „nacionalbolszewikiem”. Bliski był mu w tym Jünger, który jednak pozostał bardziej abstrakcyjny. „Nacionalbolszewizm” oznaczał całkowitą negację porządku mieszczańskiego przez żywiołową rewolucyjność, ale przesunął ją głównie na płaszczyznę polityki zagranicznej: zachód, alianci byli głównym uosobieniem mieszczaństwa, walka z systemem wersalskim była identyfikowana z walką przeciw burżuazji. U podstaw tkwiło przekonanie o nieuchronnym upadku Zachodu, wypowiedziane najefektowniej przez Oswalda Spenglera, którego na tym tle Niekisch całkiem niesłusznie wyszydza jako mętniaka i slugusa burżuazji. Niekisch był przekonany, że „Blok rosyjsko-azjatycki zawiera tyle energii, iż przyszłość należeć będzie do niego” (s. 148).

„Czy istnieją możliwości przekazania temu powstającemu światu rosyjsko-azjatyckiemu najlepszej części dorobku zachodnioeuropejskiego?... Stare Prusy, które nigdy nie rozplynęły się w Zachodzie, zdawały się być instrumentem, z którego pomocą można by przekazać wartości zachodnie światu wschodniemu... Zbrodnią Hitlera było zmarnowanie tej możliwości. Zachodnia część Niemiec trwa nadal na drodze obranej przez Stresemanna, którą Hitler szedł aż do tragicznego końca; pragnie ona bez zastrzeżeń przyłączyć się do Zachodu, a wykopuje tym samym głęboką przepaść ku wschodowi” (s. 149).

Te ostatnie słowa odnoszą się do polityki Niemieckiej Republiki Federalnej. W Republice Weimarskiej Niekisch walczył z mieszczaństwem, czyli Zachodem, nawiązując do ducha Poczdamu:

„Prusy, jako państwo junkierskie, stały zawsze na uboczu właściwej Europy. Można było teraz podkreślić i pielęgnować tę antyeuropejską tendencję Prus, ich

wrogość do Europy. Zamiast na panowaniu junkrów można ją było oprzeć na nowym porządku, właśnie na nacjonalbolszewizmie... Pruska koncepcja dyscypliny była zawsze w pewnej sprzeczności w stosunku do postawy mieszczańsko-liberalnej. Antymieszczańskości jako takiej można było nadać piętno pruskie i w ten sposób nacjonalbolszewizm mógł się zrećznie ubrać w skórę pruską" (s. 150).

Jeśli chodziło nawet rzeczywiście tylko o „ubranie się w pruską skórę”, a mianowicie — jak pisze autor — w celu przyciągnięcia młodzieży, to w każdym razie była to gra niebezpieczna i dla „nacjonalbolszewizmu” kompromitująca. W 1925 r. Niekisch, jako zwolennik sojuszu ze Związkiem Radzieckim i przeciwnik stresa-mannowskiej polityki ugody z Zachodem, wystąpił z SPD i znalazł się w szeregach efemerydy zwanej Stara Partia Socjaldemokratyczna (ASP). Zależało mu szczególnie na pozyskaniu Augusta Winniga, prawicowego socjaldemokraty, który ewoluował właśnie w kierunku nacjonalistycznego mistycyzmu. Na tej samej stronie (125), na której mowa jest o kontaktach z Winnigem, Niekisch stwierdza, że „czuł się bliższy Partii Komunistycznej niż Socjaldemokratycznej”. W bliższy kontakt z komunistami wszedł w przeddzień dojścia Hitlera do władzy, a dzieła Marksza i Lenina były zawsze jego codzienną lekturą. W 1927 r. założył pismo „Opór” („Widerstand”), którego główną tezą było to, że walka przeciw reparacjom musi być uznana za misję patriotyczną klasy robotniczej:

„Reparacje trzeba przedstawić symbolicznie jako formę eksploatacji człowieka w ogóle, walkę zaś przeciw nim prowadzić zasadniczo jako walkę przeciw światowemu kapitalizmowi. W ten sposób walka przeciw reparacjom nie nabierze zabarwienia szowinistycznego, lecz będzie miała charakter światowego ruchu rewolucyjnego. Rozumie się samo przez się, że należy się porozumieć z Rosją Radziecką” (s. 140).

Wróćmy do motywu zdrady klerków. Niekischa, Jüngera i Schmitta łączy postawa wroga mieszczańskiemu liberalizmowi. Schmitta zawiodła ona w szeregi hitlerowców. Jüngera powstrzymał od tego sceptycyzm i przekonanie, że na gruzach „tak zwanych dóbr kulturalnych” powstanie świat rządony przez analfabetów, do którego nie należał. Prawdziwy sens dramatu klerka reprezentuje jednak dopiero Niekisch. Dlaczego nie stał się komunistą? Chyba dlatego, że na miejsce świata mieszczańskiego nie chciał postawić dyktatury proletariatu, lecz dyktaturę inteligentów. Chciał zburzyć kapitalizm, ale nie chciał robotniczego socjalizmu. Był przeciw „klerkiem”:

„Od r. 1917 jestem przekonany, że świat mieszczański, że Zachód skazany jest na zagładę... Otóż, w moim głębokim przekonaniu istnieje tylko jedna elita, mająca naprawdę prawo do władzy. Mam na myśli elitę ducha. Siła ducha nie jest zewnętrzna i materialna jak siła własności ziemskiej lub ruchomego majątku... Platon proklamował prawo elity ducha do władzy, Kościół katolicki stanowią próbę wprowadzenia w życie tego prawa elity duchowej... Powstaje pytanie, gdzie są środki umożliwiające duchowi ustanowienie bezpośredniej władzy? Tu pozbawione własności masy nabierają szczególnego znaczenia... Zadaniem elity ducha jest rozniecenie świadomości mas i dostarczenie im światopoglądu. Jeśli elita ducha dokona tego dzieła, to stanie na czele mas” (s. 151—152).

Jednakże elita ducha:

„ma niebezpiecznego rywala w ambitnych i karierowiczowskich elementach, które stają na poziomie prymitywnych mas, nie dając im altruistycznej opieki, lecz uwodząc je nieodpowiedzialnymi obietnicami szczęścia... Przykładem był reżim Hitlera” (s. 153).

Toteż już w 1932 r. Niekisch ogłosił broszurę pt. *Hitler nieszczęściem Niemiec*. W 1937 r. został uwięziony. Niewiele jest chyba w literaturze zachodnoniemieckiej

książek tak gwałtownie i bezwzględnie potępiających hitleryzm, jak książka Niekischa. Hitlerowców uważa on po prostu za szumowinę i bandę kryminalistów (por. szczególnie s. 277—279):

„Zło tkwi u dna wszystkich narodów, ale narody starają się, aby ono na dnie pozostało. Hitleryzm wyciągnął je na światło dzienne i wystawił na wierzch w prowokacyjny sposób. Upokorzenia, znęcanie się i mordowanie Żydów, obozy koncentracyjne, komory gazowe, eksperymenty na ludziach, zabijanie chorych umyślowo, napad na Polskę, na Norwegię, Danię, Belgię, Holandię, Francję i Związek Radziecki, rozstrzeliwanie i mordowanie przeciwników politycznych: oto dowody, że sumienie niemieckie nie było czyste”.

To są słowa zrozpaczonego „klerka”, który zdradził liberalizm, ale nie potrafił powziąć decyzji, nie wiedział — i zgodnie z logiką historycznego rozwoju społeczeństwa — wiedzieć nie mógł, jaki porządek chciałby ustanowić na gruzach „gasnącego świata”.

Jerzy Krasuski

HERBERT FEIS: *Between War and Peace, The Potsdam Conference*. Princeton 1960, s. 367.

Historyk amerykański, laureat nagrody Pulitzera, Herbert Feis, napisał szereg prac na temat najnowszej polityki amerykańskiej. Wśród tych prac — z punktu zainteresowania Polski — na szczególną uwagę zasługuje książka poświęcona konferencji poczdamskiej. Nie potrzeba szerzej uzasadniać, dlaczego właśnie ta konferencja skupia uwagę polskiej opinii publicznej i polskich naukowców: cała teraźniejszość Polski jest jak najściślej związana z decyzjami, które zapadły w Poczdamie.

Praca jest podzielona na cztery części obejmujące 41 rozdziałów o różnej objętości. Poprzedza ją przedmowa, a kończą uzupełniające noty, wśród których mieści się również tekst protokołu konferencji poczdamskiej. Pierwsze trzy części (21 rozdziałów) zarysowują tło polityczne konferencji, przedstawiają poszczególne problemy i stan rokowań między wielkimi mocarstwami, przygotowującymi decyzje na poczdamskie spotkanie Wielkiej Trójki. Praca Feisa oparta jest na solidnych materiałach źródłowych, na które składają się w pierwszym rzędzie dokumenty rządowe opublikowane przez ministerstwa spraw zagranicznych Stanów Zjednoczonych i Związku Radzieckiego oraz inna dokumentacja rządowa, opublikowane materiały pamiętnikarskie mężów stanu i polityków oraz niektóre prace historyczne. O ile dobór dokumentacji rządowej i materiałów pamiętnikarskich uzależniony był od ich opublikowania, to cytowane przez autora prace historyczne posiadają dość ograniczony zakres. Są to prace wyłącznie ogłoszone w języku angielskim i to niekompletne — co oczywiście nie wyczerpuje bogatej literatury na temat konferencji poczdamskiej.

Autor posługuje się przystępnym stylem opowiadania, co należy zasadniczo uznać za zaletę pracy. Autor nie widzi potrzeby, aby swoje poglądy zawsze dokumentować przy pomocy odsyłaczy, co wprawdzie ułatwia percepcję pracy, lecz jednocześnie zmusza czytelnika do zaufania autorowi, że jego relacja jest w pełni oparta na źródłach. To założenie okazuje się wszakże, jak o tym niżej, nie zawsze uzasadnione.

Problematyka konferencji poczdamskiej była szeroka i równie szerokie jest jej naświetlenie przez autora. Ponieważ autor hołduje zwięzłości, więc omawiając bogaty katalog spraw dyskutowanych na konferencji, często posługuje się syntetycznym przedstawieniem wydarzeń poprzedzających decyzje konferencji. Metoda ta poświęca dokładność na rzecz zwięzłości i w efektach końcowych prowadzi nieraz do subiektywnych wniosków.