

DAMIAN LESZCZYŃSKI  
Uniwersytet Wrocławski

## Mit rewolucji i polityczna eschatologia

Jak wiadomo, Marks twierdził, że filozofowie powinni nie tylko opisywać świat, ale również, a nawet przede wszystkim go zmieniać. Postulat Marksa można akceptować bądź odrzucać, argumentując za tym w ten czy inny sposób, dużo ciekawsze wszakże wydaje się pytanie o to, w jakim schemacie myślenia czy w obrębie jakiej struktury pojęciowej można było w taki właśnie — zarazem oryginalny i dyskusyjny — sposób zinterpretować zadania filozofii jako narzędzia społecznej rewolucji.

Aby odpowiedzieć na to, „archeologiczne” w pewnym sensie, pytanie, najlepiej zacząć od elementarnego rozróżnienia typów refleksji nad polityką. Otóż zjawiska rozgrywające się w sferze politycznej (ale też w całej sferze społecznej) można ujmować co najmniej na trzy sposoby: z punktu widzenia praktyki politycznej, z perspektywy nauk realnych oraz z punktu widzenia filozoficznego. Pierwsze dwa podejścia dałoby się określić mniej więcej jako przedmiotowe (zajmujące się sferą zjawisk czy faktów) i empiryczne (w genetycznym i weryfikacyjnym rozumieniu tego słowa), przy czym podejście pierwsze miałoby raczej charakter deontyczny czy normatywny, drugie zaś — epistemiczny i deskryptywny. Trzecie podejście, filozoficzne, cechuje się tym, że ma charakter metaprzeciwiotowy i teoretyczny. Innymi słowy — nieco tak, jak na przykład w transcendentalnej refleksji nad poznaniem — pyta o to, jakie są warunki tych czy innych zjawisk, rozwiązań, celów, wartości, idei itp., problematyzując zarówno doraźne propozycje praktyczne, pozytywne koncepcje naukowe, jak też własne rozwiązania (co zresztą dla filozofii typowe). Co do tego, czy miałyby ono charakter deskryptywny, czy normatywny, zdania są podzielone, można wszakże zauważyć, iż pod pewnymi względami sytuuje się ono poza nimi (czy ponad nimi) i dałoby się je opisać jako konstruktywne w tym sensie, że proponuje pewien teoretyczny model wyjaśniający to, jak struktura konceptualna umożliwia przyjęcie takich bądź innych rozstrzygnięć czy stosowanie pewnych pojęć.

Spróbuję podać tu, odwołując się do popularnego dziś pojęcia „wykluczenie”, przykłady dwóch odmiennych sposobów takiego metapodejścia. Przede wszystkim, należałoby tu postawić kluczowe i podstawowe pytanie: dlaczego i w jakich okolicznościach uważamy wykluczenie za coś złego? Zazwyczaj panuje powszechna zgoda, że jest ono złe i problemem jest raczej pytanie o sposoby jego przejawiania się, unikania go czy minimalizacji. Jednak z filozoficznego punktu widzenia pytanie o to, dlaczego mamy unikać wykluczenia, jest zupełnie dobrym pytaniem. Zwłaszcza że już na poziomie zdroworozsądkowym dostrzegamy, że wykluczenie pewnych jednostek jest czasem zalecane i niezbędne — na przykład „wykluczenie” ludzi zakaźnie chorych przez umieszczenie ich w szpitalach albo „wykluczenie” przestępców przez umieszczenie ich w więzieniach. Z tego wynika, że wykluczenie czasem jest dobre, a czasem złe, a skoro tak, to potrzebowalibyśmy zapewne jakiegoś dodatkowego namysłu nad tym, jakie okoliczności sprawiają, że je akceptujemy bądź nie. Należałoby również zastanowić się, czy wspomniane sytuacje mogą być określone słowem „wykluczenie”, co jest również bardzo dobrym pytaniem, gdyż prowadzi nas do zbadania sposobów, w jaki używamy tego terminu i rozważenia, czy na przykład określanie mianem „wykluczenia” pewnych codziennych sytuacji dotąd ujmowanych w mniej wartościujących kategoriach jest zasadne zarówno z poznawczego, jak i etycznego punktu widzenia. Jak widzimy, oprócz problemów aksjologicznych pojawiają się tu też semantyczne i metodologiczne, które z punktu widzenia praktyki politycznej być może nie są specjalnie interesujące, jednak filozof nie powinien nad nimi przechodzić do porządku dziennego.

Drugie pytanie jest jeszcze bardziej ogólne i dotyczy tego, co sprawia, że na przykład walka z wykluczeniem staje się ogólnym celem ludzkich dążeń. A ponieważ problem wykluczenia wiązany jest często z dążeniem do pełnej emancypacji, tolerancji i równości, można zapytać, w ramach jakiego sposobu myślenia o świecie, człowieku, jego historii, tego rodzaju zjawiska mogą stać się ostatecznym czy dalekosiężnym celem ludzkich działań. Wydaje się, że jednym z warunków tego jest posiadanie pewnej wizji świata, który wolny byłby od wykluczeń, nietolerancji, dyskryminacji itd., przy czym wizja ta nie może być traktowana jako z góry utopijna — w rodzaju świata bez powszechnego ciężenia bądź śmierci — lecz raczej jako zupełnie realny i możliwy do zrealizowania cel. Ponieważ jednak zarówno nasza historia, jak i rzeczywistość sugerują utopijność owego celu, w takim razie, jeśli nie mamy go traktować jako takiego, musimy sformułować pewne warunki możliwości jego urzeczywistnienia. Najprostsze rozwiązanie, jakie przychodzi do głowy, jest takie: skoro rzeczywistość społeczna w istniejącym kształcie nigdy nie była wolna od owych negatywnych zjawisk, to aby je wyeliminować, należałoby ją radykalnie zmienić. A ponieważ nie była od nich wolna co najmniej od czasów Greków, o ile nie od epoki człowieka z Crô-Magnon, w takim razie owa zmiana musiałaby sięgać bardzo głęboko, być może aż do najbardziej elementarnych cech naszej natury. I tu właśnie pojawia się idea czy też mit rewolucji jako radykalnej zmiany istniejącego świata i pewnego „nowego początku” umożliwiającego budowanie świata bez dotychczasowych wad<sup>1</sup>. Proponuję zatem zastanowić się, w ramach

<sup>1</sup> Używam tu pojęcia mitu politycznego w sensie zbliżonym do tego, jakie zaproponował R. Girardet. Por. R. Girardet, *Mythes et mythologies politiques*, Paris 1986. A. Reszler, *Mythes politiques*

jakiej struktury interpretacyjnej może pojawić się tego rodzaju mit czy pomysł na rozwiązanie istniejących problemów.

Hipoteza, którą chciałbym tu omówić i próbować bronić, sprowadza się do twierdzenia, że idea rewolucji jako globalnej zmiany umożliwiającej rozwiązanie wszystkich bądź pewnych fundamentalnych ludzkich problemów może sensownie funkcjonować jedynie w ramach politycznej eschatologii, a więc specyficznego, quasi-religijnego czy mitycznego myślenia o świecie, człowieku, jego celach i możliwościach. Aby problem ten przybliżyć, charakteryzując najpierw podstawowe pojęcia stosowane do jego opisu.

### Eschatologia i polityka

Najbardziej ogólnie rozumiana eschatologia jest nauką o „rzeczach ostatecznych” — *eschata* — w której obrębie rozważa się problemy sensu i celu ludzkiego życia, a na poziomie bardziej szczegółowym, wyznaczanym przez specyfikę kultury i czasu, kwestie nieśmiertelności, życia po śmierci, kary i nagrody, zmartwychwstania bądź odrodzenia duszy<sup>2</sup>. Rozważania eschatologiczne mają zazwyczaj wymiar teologiczny i jako takie powiązane są z pewną wizją religijną, umieszczającą rzeczy ostateczne w sferze pozaświatowej, mogą wszakże przybierać formy naturalistyczne, odwołując się na przykład do nauki bądź — o czym tu będę mówił przede wszystkim — do polityki, co prowadzi do rzutowania klasycznych rozwiązań eschatologicznych w sferę doczesną i świecką.

Chcąc zrozumieć, w jaki sposób można dokonać owej naturalizacji eschatologii przez połączenie jej z polityką, należy wziąć pod uwagę dwa możliwe podejścia do tej ostatniej. Otóż politykę można rozumieć albo minimalistycznie, albo maksymalistycznie. W pierwszym wypadku ów minimalizm ma dwa wymiary i dotyczy możliwości polityki oraz jej zakresu: z jednej strony traktuje się ją jako sposób realizacji pewnych ograniczonych celów za pomocą dostępnych środków, z drugiej uznaje się, iż dotyczy ona jedynie pewnego wycinka ludzkiego życia, w którym człowiek styka się z innymi ludźmi. Polityka ma więc charakter realny i zarazem ograniczony; jest sztuką osiągnięcia tego, co możliwe w wymiarze publicznym. Takie podejście — mające u swoich podstaw zarówno rzymskie przekonanie o rozdzieleniu sfery prywatnej od publicznej, jak i chrześcijańską dewizę dwóch porządków, boskiego i cesarskiego — dopuszcza myśl, że najważniejsze ludzkie problemy nie mają charakteru politycznego i ich rozwiązanie wykracza poza obszar

---

*modernes*, Paris 1981. Na temat mitu rewolucji zob. J.F. Wolpert, *The Myth of Revolution*, „Ethics” 4 (1948), s. 245–255; a także M. Weiss, *O pewnych funkcjach mitu rewolucyjnego* [w:] *O rewolucji. Obrazy radykalnej zmiany społecznej*, K. Brzechczyn, M. Nowak (red.), Poznań 2007, s. 351–365; M. Woźniak, *Doświadczenie historii. Kulturowy i społeczny wymiar mitu rewolucji*, Lublin 2003.

<sup>2</sup> Na temat ogólnego pojęcia eschatologii zob. przede wszystkim: H. Schwarz, *Eschatology*, Cambridge 2000, s. 24–27; A. Kelly, *Eschatology And Hope*, Maryknoll, s. 30–52; J. Moltmann, *The Coming of God: Christian Eschatology*, Minneapolis 2004, s. 3–46; J. Ratzinger, *Eschatologia. Śmierć i życie wieczne*, tłum. M. Węclawski, Poznań 1984, s. 16–31; H.U. von Balthazar, *Eschatologia w naszych czasach*, tłum. W. Szymon OP, Kraków 2008, s. 9–28; J. Finkenzeller, *Eschatologia*, tłum. W. Szymon OP, Kraków 1995, s. 13–27. Por. także: *Eschatology in Bible & Theology: Evangelical Essays at the Dawn of a New Millennium*, K.E. Brower, M.W. Elliott (eds.), Downers Grove 1999; S.B. Frost, *Eschatology and Myth*, „Vetus Testamentum” 1 (1952), s. 70–80.

aktywności politycznej (zaznaczmy, że nie musi to od razu sugerować rozwiązań religijnych czy spirytualistycznych). Natomiast w wersji maksymalistycznej odrzuca się rozdział między tym, co prywatne, a tym, co publiczne, uznając, że, z jednej strony, wszystkie ludzkie działania mają charakter polityczny, a z drugiej, że wszelkie ludzkie problemy pojawiające się w rozmaitych sferach aktywności można rozwiązać — bezpośrednio bądź w wyniku redukcji — środkami politycznymi. W obu omówionych podejściach do polityki powiązanie między zakresem polityki a jej możliwościami jest bardzo wyraźne: uznając ograniczoność obszaru tego, co polityczne, akceptujemy istnienie innych sfer i innych rozwiązań; natomiast dokonując polityzacji wszystkiego, nadajemy tym samym polityce status ostatecznego środka, za pomocą którego da się rozstrzygnąć każdą kwestię.

W tego rodzaju maksymalistyczne rozumienie polityki dość łatwo wpisać spekulację eschatologiczną. Skoro polityka ma być ostatecznym środkiem służącym do rozwiązania wszelkich ludzkich problemów, to w takim razie może dotyczyć również „rzeczy ostatecznych”, a więc udzielić odpowiedzi na pytania o sens i cel ludzkiej egzystencji. W ten sposób polityka staje się znaturalizowaną eschatologią, a więc rodzajem nauki o rozwiązaniu ostatecznych problemów w królestwie doczesności. Zespolenie eschatologii z polityką może dokonywać się na dwa sposoby: po pierwsze, przez redukcję, za pomocą której problemy ostateczne zostają sprowadzone do problemów politycznych, od których realizacji zależy ostateczne szczęście czy zbawienie człowieka (na przykład uznaje się, że cele ostateczne to pokój na świecie, ogólnoludzka tolerancja, równouprawnienie, dobrobyt, swoboda handlu etc.); po drugie, w wyniku immanentyzacji<sup>3</sup>, polegającej na wpisaniu celów, które klasyczna eschatologia lokowała poza światem, w świat materialny jako możliwej i osiągalnej przyszłości (na przykład uznanie królestwa absolutnej wolności, równości, braterstwa i szczęścia za możliwy cel ludzkich dążeń osiągalny za pomocą pewnych działań politycznych). W praktyce oba te podejścia zazwyczaj funkcjonują razem.

Należy tu jeszcze zwrócić uwagę na trzy kwestie. Po pierwsze, w ramach politycznej eschatologii przyjmuje się założenie, iż wszystkie ludzkie problemy muszą i mogą zostać rozwiązane w warunkach doczesnych czy za pomocą środków materialnych. W tym naturalistycznym założeniu ważne jest nie tylko to, jak i gdzie się pragnie je rozwiązać, ale również to, że w ogóle uznaje się tego rodzaju rozwiązanie za konieczne, nie biorąc pod uwagę tego, że na przykład nierozwiązywalna doczesna trudność nie musi być traktowana jako przeszkoda na drodze do ludzkiego samospelnienia, lecz może pełnić jakąś pozytywną funkcję. Wiąże się to ze swoistym radykalnym humanizmem i antropocentryzmem, odrzucającym wszelkie ograniczenia natury ludzkiej (bądź traktującym ją jako jedynie przygodne) i zakładającym możliwość samobawienia człowieka, które dobrze oddaje werset z *Księgi Rodzaju: eritis sicut dii* („będziecie jako bogowie”, Rdz. 3, 5). Po drugie, jak widzieliśmy, przyjmuje się, że skoro wszelkie możliwe ludzkie problemy mogą być rozwiązane

<sup>3</sup> Pojęcie „immanentyzacja eschatonu” wprowadzone przez Erica Voegelina odgrywa kluczową rolę w jego charakterystyce gnozy politycznej, por. E. Voegelin, *Nowa nauka polityki*, tłum. P. Śpiewak, Warszawa 1992, s. 115.

na drodze politycznej, to wszystkie one mają jako takie charakter polityczny (albo mogą do owej polityczności zostać zredukowane). Taka postawa pociąga za sobą nastawienie antyreligijne i sekularystyczne, w ramach którego religię traktuje się jako „opium dla ludu”, mające jednostki celami w zaświatach, podczas gdy cele te można zrealizować tu, na ziemi. Między religią — zwłaszcza chrześcijańską — a rozmaitymi formami politycznej eschatologii istnieć będzie więc stałe napięcie, ta pierwsza bowiem przez te ostatnie będzie traktowana jako irracjonalna i niebezpieczna konkurencja, szerząca nieuzasadniony sceptycyzm i uniemożliwiająca (z powodów politycznych, jak się będzie uważać) pełną emancypację ludzkości, której racjonalną możliwość przedstawiać będzie polityczna eschatologia. Po trzecie, proces polityzacji eschatologii, którego jednym z istotnych rezultatów jest zniesienie podziału na to, co publiczne, i to, co prywatne, może dokonywać się niejako z dwóch stron. Z jednej strony, chodziłoby tu o próby przekształcenia religii w politykę (czy zastąpienia polityki religią), co można zaobserwować na przykład w judaizmie, islamie czy pewnych wersjach radykalnego protestantyzmu; z drugiej strony, polityka może stawać się religią, czego przykładem mogą być klasyczne ideologie totalitarne w rodzaju komunizmu, nazizmu, ale też wszystkie te, które zmierzają do pełnej kontroli sfery prywatnej w imię realizacji pewnych „wyższych” celów. Należy zresztą dodać, że tego rodzaju charakter mają nie tylko doktryny kolektywistyczne i tradycyjnie umieszczane po lewej stronie sceny politycznej, gdyż mesjanistyczny liberalizm lub nacjonalizm, a także ideologia demokracji cechują się tego rodzaju maksymalistycznym podejściem<sup>4</sup>.

Podsumowując: cele ostateczne, które religia umieszczała poza światem, w ramach politycznej eschatologii uznaje się za możliwe do urzeczywistnienia w świecie za pomocą narzędzi politycznych. O ile tradycyjna religijna eschatologia zakładała, że warunkiem rajy jest ziemska śmierć, o tyle eschatologia polityczna niesie ze sobą optymistyczną obietnicę materialnego rajy na ziemi do którego wstęp będą mieć żywi<sup>5</sup>.

### Założenia politycznej eschatologii

Spróbujmy przyjrzeć się ogólnie podstawowym cechom leżącym u podstaw rozmaitych wersji, jakie przybierać może polityczna eschatologia<sup>6</sup>. Należałoby tu wska-

<sup>4</sup> Wszystkie te nurty można zasadnie zakwalifikować jako warianty politycznej eschatologii. Na temat nowych, postzimnowojennych odmian takiej interpretacji rzeczywistości zob. V. Tismaneanu, *Wi-zje zbawienia*, tłum. H. Jankowska, Warszawa 2000 (książka interesująca, choć nieco tendencyjna, gdyż autor, analizując kolejne mity polityczne zawłaszczające wyobraźnię obywateli krajów postkomunistycznych, nie dostrzega zarazem, że stanowisko, z którego część z nich krytykuje jako wyrazy populizmu, antyliberalizmu czy antydemokratyzmu, również ma charakter tego rodzaju mitu).

<sup>5</sup> Dobrą ilustracją tych nadziei jest na przykład marksistowska gnoza E. Blocha, który twierdzi, iż wcielenie w materialny świat marksistowskiego słowa (traktowanego przezeń niczym objawienie) zaowocuje „praktyczną realizacją snu o Złoty Wieku”, spełnieniem metafizycznych projektów w fizycznym świecie, nowego rodzaju „*transcendencją wykluczającą wszelką boską transcendencję*”. Por. E. Bloch, *The Principle of Hope*, Cambridge 1995, t. III, s. 1288, 1370.

<sup>6</sup> Bardziej szczegółowo na temat tych założeń i ich źródeł piszę w artykule *Polityka zbawienia. O filozoficznych aspektach świeckiej eschatologii*, „Edukacja Filozoficzna” 49 (2010), s. 5–29.

zać przede wszystkim na założenia metafizyczne, dotyczące natury bytu i jego dziejów oraz natury zła, założenie antropologiczne, związane z naturą człowieka, założenia epistemologiczne, określające, kto i jak może posiadać wiedzę zawartą w tych pierwszych, oraz pewne rozwiązania czy dyrektywy polityczne i etyczne.

Jeśli chodzi o założenia metafizyczne, należy przede wszystkim wskazać na gnostyckie u swoich źródeł przekonanie, że dzieje stanowią obszar kosmicznej walki sił dobra i zła, w którą wplątany jest człowiek — nie jako widz, lecz jako uczestnik, zazwyczaj nieświadomy swojego miejsca i przeznaczenia<sup>7</sup>. Na takiej wizji opiera się powiązanie historii transcendentnej, a więc historii oglądanej niejako z „boskiego punktu widzenia”, z historią immanentną, a więc historią ludzką i ziemską. Powiązanie to zazwyczaj ma charakter redukcji czy wpisania pierwszej w drugą (a więc immanentyzacji) i prowadzi do przyjęcia pewnej formy historycyzmu, przejawiającego się w przekonaniu, że dzieje posiadają swój możliwy do odgadnięcia sens i cel, a przede wszystkim, że opierają się na pewnych dających się odkryć prawach, które z kolei pozwalają określać nie tylko możliwą, ale również konieczną przyszłość. Kolejne ważne założenie dotyczy natury zła: przyjmuje się jego substancjalny charakter, uznając, iż jest skutkiem czynników zewnętrznych wobec człowieka i wynika z błędnego uporządkowania świata<sup>8</sup>.

Taka metafizyka sugeruje odpowiednią antropologię. Z jej perspektywy człowiek, uwikłany w kosmiczną walkę dobra i zła, jest istotą zdeterminowaną przez siły, nad którymi nie panuje i z których istnienia nie zdaje sobie sprawy. Człowiek jest tu istotą całkowicie heteronomiczną w swoich decyzjach, nieświadomie wzmacniając zło, które obiektywnie powinien zwalczać. Jednak ta pesymistyczna z pozoru sytuacja dopuszcza swego rodzaju „furtkę” pozwalającą wymknąć się powszechnemu determinizmowi i — podobnie, jak w gnostyckim modelu — dzięki swoistemu oświeceniu dotrzeć do prawdy na temat bytu i człowieka (Voegelin łączy to z gnostycką figurą proroka)<sup>9</sup>. Należy też wspomnieć o zaczerpniętej z mesjanistycznego judaizmu idei wybraństwa, które może dotyczyć zarówno jednostki, jak i całych grup, w politycznej eschatologii odgrywających następnie rolę kolektywnych mesjaszy (przykładem może być tu marksistowski proletariariat bądź zastępujące go we współczesnej lewicowej teologii różne mniejszości)<sup>10</sup>.

<sup>7</sup> Na temat gnostyckiej wizji świata i jej związków z ideologiami politycznymi zob. E. Voegelin, *Science, Politics and Gnosticism*, Gateway, Chicago 1968; *idem*, *From Enlightenment to Revolution*, Durham 1975; N. Cohn, *W pogoni za milenium. Milenarystyczni buntownicy i mistyczni anarchiści średniowiecza*, tłum. M. Chojnacki, Kraków 2007; H. Jonas, *Religia gnozy*, tłum. M. Klimowicz, Warszawa 1994; *The Light and the Darkness: Studies in Manichaeism and Its World*, P.A. Mirecki, J. BeDuhn (eds.), Leiden 2001.

<sup>8</sup> Por. na ten temat mój tekst *O wolności i naturze zła. Św. Augustyna dyskusja z manicheizmem* [w:] *Człowiek i świat wokół niego. Studia z filozofii średniowiecznej*, M. Manikowski (red.), Wrocław 2008.

<sup>9</sup> Por. E. Voegelin, *Nowa nauka polityki*, s. 107. Klasyczne przykłady użycia tego rodzaju „furtki” znajdujemy w marksizmie, por. na przykład K. Marks, F. Engels, *Manifest komunistyczny* [w:] *Dzieła wybrane*, t. I, Warszawa 1949, s. 35.

<sup>10</sup> Na temat proletariatu jako mesjasza zob. na przykład R. Aron, *Opium intelektualistów*, tłum. C. Miłosz, Warszawa 2000, s. 81–118. O judaistycznych źródłach politycznej eschatologii zob. J. Ratzinger, *Eschatologia*, s. 42–43 (związki tradycji „zelotów” z próbą urzeczywistnienia królestwa Bożego

Możliwość wyrwania się powszechnemu determinizmowi związana jest z założeniami natury epistemologicznej. Na ogólnym poziomie można je sprowadzić do teorii fałszywej świadomości oraz epistemicznego elitaryzmu, co daje się streścić następująco: tkwiące w materialnych strukturach świata zło wypacza ludzką świadomość, co prowadzi do tego, że przeciętny człowiek ma całkowicie fałszywe wyobrażenie swojego miejsca, roli, celów i interesów, jednak istnieją jednostki, które z różnych powodów są w stanie wymknąć się temu powszechnemu determinizmowi i uzyskać prawdziwą świadomość, a więc zdobyć wiedzę o tym, czym w istocie swej jest rzeczywistość i jaki jest prawdziwy ostateczny cel człowieka. Takie rozwiązanie pociąga za sobą kolejne, wśród których najistotniejszymi są racjonalizm bądź też aprioryzm<sup>11</sup>, a więc przekonanie, że można zaplanować swoje zbawienie, urządzić świat właściwie i w sposób doskonały, oraz prognostycyzm, a więc wiara w możliwość przewidywania w oparciu o odkryte prawa dziejowe przyszłych losów świata. Oba te założenia są ze sobą ściśle powiązane.

Omówiony zespół założeń prowadzi do przyjęcia pewnych idei czy dyrektyw o charakterze etycznym bądź politycznym. Ważną rolę odgrywa tu idea podwójnego wartościowania zdarzeń i ludzkich czynów, ściśle związana z ideą fałszywej świadomości oraz epistemicznego elitaryzmu. Daje ona możliwość relatywizacji ocen oraz odrzucania ludzkich opinii niezgodnych z doktryną jako subiektywnych, przeciwstawiając im obiektywne opinie wsparte objawioną wiedzą. Każde zdarzenie można wówczas ująć dwojako: z punktu widzenia historii ziemskiej, skażonej wpisaniem w materię złem, oraz z perspektywy historii kosmicznej, zmierzającej do uwolnienia człowieka od owego zła. W każdym wypadku może ono być różnie oceniane, jednak tylko jedna z ocen jest właściwa, „obiektywna”. Możliwość odwołania się do tej idei podwójnego wartościowania odgrywa istotną rolę w praktycznym rozwiązaniu politycznej eschatologii, albowiem stanowi podstawę paternalizmu, pozwalając uzasadniać rozwiązania dokonywane wbrew intencjom (oczywiście „fałszywym”) tych, w których interesie rzekomo one leżą. Doskonałym przykładem zastosowania takiego schematu jest Leninowska koncepcja partii jako depozytariusza mądrości dziejowej niedostępnej „zwykłemu” proletariatu i jako jedynej potrafiącej ocenić, co „obiektywnie” będzie dobre dla jego wyzwolenia<sup>12</sup>. Oprócz tego należałoby tu jeszcze wymienić takie istotne postulaty czy założenia, jak aktywizm, przejawiający

---

na Ziemi); M. Jones, *Gwiazda i krzyż*, tłum. J. Morka, Wrocław 2007, rozdz. I, II; G. Sholem, *The Messianic Idea in Judaism and other Essays on Jewish Spirituality*, New York 1995 (zwłaszcza esej *Toward An Understanding of the Messianic Idea of Judaism*); R. von Schnackenburg, *Gottes Herrschaft und Reich*, Basel-Wien, 1963, s. 23–47; N. Cohn, *W pogoni za millennium*, s. 1–11; M. Poradowski, *Talmud czy Biblia?*, Wrocław 2003, s. 5–16. Por. też A. Hyman, *Eschatological Themes In Medieval Jewish Philosophy*, Milwaukee 2002; A.N. Wilder, *The Nature of Jewish Eschatology*, „Journal of Biblical Literature” 3 (1931), s. 201–206; N. Schmidt, *The Origin of Jewish Eschatology*, „Journal of Biblical Literature” 1–2 (1922): „A Symposium on Eschatology”, s. 102–114.

<sup>11</sup> Terminu „aprioryzm” używa F. Koneczny (por. na przykład *Cywilizacja żydowska*, Komorów 1997, s. 168–177; *idem*, *Państwo i prawo w cywilizacji łacińskiej*, Komorów 2001, s. 30–31), natomiast Hayek i Oakeshott opisując taką sytuację, posługują się terminem „racjonalizm” (por. F.A. von Hayek, *Konstytucja wolności*, tłum. J. Stawiński, Warszawa 2006, s. 65–71; M. Oakeshott, *Rationalism in politics [w:] Rationalism in politics and Other essays*, Indianapolis 1991, s. 5–42).

<sup>12</sup> Por. np. W.I. Lenin, *Co robić?* [w:] *Dzieła wybrane*, t. I, Warszawa 1949, s. 191.

się w przekonaniu o możliwości samozbawienia przez działania natury politycznej, oraz rewolucjonizm nakazujący walczyć z zastanym porządkiem zarówno dlatego, że jest on wyrazem zła (bądź złem wcielonym), jak i dlatego, że sama jego destrukcja przybliży ostateczne pozytywne rozwiązanie.

Podsumowując, założenia leżące u podstaw politycznej eschatologii, mające źródła chrześcijańskie, gnostyckie i judaistyczne, pozwalają stwierdzić, iż mamy tu do czynienia z quasi-religijną doktryną, która przyjmując, iż niezadowolająca sytuacja człowieka wynika z jego uwięzienia w materialnym systemie będącym skutkiem kosmicznego zła, proponuje wyzwolenie, polegające na odrzuceniu istniejącego świata, nie w sferze duchowej, ale w sferze materialnej: nie sugeruje zatem wyrzeczenia się, lecz rewolucję.

### **Rewolucja jako ostateczne rozwiązanie problemu zła**

Zastanówmy się, jaką rolę pełni idea rewolucji w schemacie interpretacyjnym rzeczywistości proponowanym przez polityczną eschatologię. Biorąc pod uwagę to, co zostało powiedziane wcześniej, widać wyraźnie, iż rewolucja rozumiana jako totalne przeobrażenie istniejącego stanu rzeczy jest w tego rodzaju schemacie niejako strukturalną koniecznością. Kiedy albowiem, z jednej strony, mamy realny i konkretny świat ze wszystkimi jego niedogodnościami, z drugiej zaś pewne ostateczne pozytywne rozwiązanie usuwające wszelkie niedogodności, to jeśli owo rozwiązanie traktujemy jako możliwy cel politycznych dążeń, musimy w jakiś sposób połączyć je z tym pierwszym w obrębie procesu historycznego tak, aby przejście od jednego do drugiego miało charakter polityczny — nie magiczny. Rolę tego rodzaju przejścia, czy pośrednika pełnić będzie właśnie rewolucja traktowana jako nadzwyczajny akt polityczny przekraczający sferę dotychczasowej polityki i umożliwiający odrzucenie zastanej formy materialnego bytu. Rewolucja miałaby być momentem, w którym historia transcendentna, kosmiczna, ujawnia się w ramach historii immanentnej, ziemskiej.

Problem rewolucji ściśle wiąże się z pytaniem o źródła zła oraz przyczyny niezadowolającej sytuacji człowieka. Zgodnie z gnostyckimi założeniami politycznej eschatologii człowiek jako taki nie jest zły — złe są warunki, w jakich się znalazł i to one są przyczyną jego złego postępowania. Ponieważ, jak widzieliśmy, zazwyczaj wchodzi tu w grę jakiś rodzaj determinizmu (na przykład ekonomicznego), łatwo pokazać, że jeśli w aktualnej sytuacji aktywność człowieka naznaczona jest złem (przejawiającym się na przykład w niesprawiedliwości, nierówności, zniewoleniu, wzajemnej niechęci czy nienawiści itd.), to sytuacja ta jest jedynie wtórną konsekwencją tego, że zło jest strukturalną cechą istniejącego porządku, systemu czy ładu społecznego (a także, zauważmy, w tej perspektywie jest tego dowodem). Mówiąc bardzo prosto: ludzie są zli, gdyż system jest zły — gdyby system był dobry, ludzie byłiby dobrzy. Zło jest zatem traktowane jako nieusuwalna cecha świata w jego istniejącej postaci. Obecny świat jest wszakże wysoce zróżnicowany, również oglądany w perspektywie dziejów, ukazuje nam bardzo różne formy, a żadna z nich nie jest wolna od zła, które pragniemy wyeliminować. Prowadzi to do wnio-



sku, że wszystkie owe pozornie odmienne formy uporządkowania czy organizacji ludzkiego życia skażone są nieuswalnym błędem czy wadą.

Religia chrześcijańska radzi sobie z taką sytuacją, uznając ją za nieodmienną dla materialnej, ziemskiej kondycji człowieka i mającą swoje źródło w grzechu pierwotnym. Z takiej perspektywy próba realizacji ostatecznych celów w warunkach ziemskich uważana jest nie tylko za nierealizowalną, ale za bardzo szkodliwą<sup>13</sup>. Wynika stąd rodzaj pogodzenia się z istniejącą sytuacją i pokory wobec tego, co jest, a także, co bardzo ważne, szukanie rozwiązania ludzkich problemów nie tylko w sferze materialnej, a więc przyjęcie minimalistycznej wizji polityki.

Jeśli jednak odrzucimy transcendentę i dokonamy redukcji bądź immanentyzacji eschatologii w sferę polityczną, wówczas zupełnie sensowna wydaje się hipoteza, że owa niezadowolająca sytuacja ma charakter przejściowy. Bardzo użyteczne jest tu traktowanie historii w ramach jakiegoś schematu postępu — naukowego, technicznego, ekonomicznego, społecznego czy moralnego (co zresztą również ma chrześcijańskie źródła)<sup>14</sup>. W obrębie takiej historiozofii stan obecny zostaje umieszczony jako pewien etap w procesie skierowanym na urzeczywistnienie ziemskiego raju, a więc realizację stanu rzeczy, w którym wszelkie zło zostaje wyeliminowane ze stosunków międzyludzkich. Ponieważ jednak, jak widzieliśmy, zło obecne było we wszelkich dotychczasowych formach ludzkiej organizacji (i stwierdzenie to przyjmowane jest jako fakt), w takim razie jego zniesienie musi wiązać się z zaproponowaniem czegoś absolutnie nowego. Z tego płynie wniosek, że wszelkie cząstkowe zmiany bądź reformy obecnego stanu rzeczy w istocie mają charakter jedynie zmian ilościowych, nie zaś jakościowych (stąd niechęć do reformizmu na przykład u Marksa czy Lenina). Tu rodzi się przekonanie, że jedynym rozwiązaniem jest globalna czy totalna zmiana istniejącego porządku — politycznego, ekonomicznego, społecznego, kulturowego. To z kolei może prowadzić do wniosku, że samo zniesienie jest już wystarczającym celem, gdyż jeśli pewne urządzenia społeczne są nieodmiennie związane ze złem, to być może ich eliminacja wymusi nowe — owego zła pozbawione. Mamy tu więc do czynienia z rodzajem eksperymentu krzyżowego: skoro istniejący system nie przynosi oczekiwanych rezultatów, odrzucimy go i zobaczymy, jak sprawdzi się system przeciwny bądź całkowicie odmienny.

Spróbujmy podsumować dotychczasowe rozważania. Po pierwsze, z perspektywy politycznej eschatologii zło jest jedynie przygodną cechą człowieka, wynikającą z jego zdeterminowania przez istniejące stosunki społeczne, a te nie mają charakteru niezmiennego, lecz rozwijają się w trakcie historii. Po drugie, jeśli chcemy urzeczywistnić w warunkach ziemskich ostateczny cel, to znaczy świat pozbawiony zła, musimy stworzyć takie warunki, w których zło będzie nieobecne, a ponieważ było obecne we wszystkich dotychczasowych, musimy zaproponować coś radykalnie odmiennego. Po trzecie wreszcie, propozycja ta nie musi mieć charakteru pozy-

<sup>13</sup> Por. J. Ratzinger, *Eschatologia*, s. 75–79.

<sup>14</sup> Por. H. Schwarz, *Eschatology*, s. 6–17; R. Nisbet, *History of the Idea of Progress*, New York 1980, s. 47–100; J. Baillie, *The Belief in Progress*, Scribner, New York 1951; E. Benz, *Evolution and Christian Hope. Man's Concept of the Future from the Early Fathers to Teilhard de Chardin*, Garden City 1968.

tywnego — nie musimy wiedzieć, jak miałby wyglądać porządek świata, w którym nie istniałoby zło. Wystarczy, że wiemy, iż dotychczasowy system konserwuje zło, a zatem mamy wystarczające powody do jego eliminacji. Eliminacja ta zaś stanowi już początek radykalnej zmiany: rewolucji.

### Kosmiczny wymiar rewolucji

Rewolucja jako moment radykalnej zmiany istniejącego świata — odrzucenia go i zastąpienia nowym — jest niezbędnym elementem takiej interpretacji rzeczywistości, w której polityce przyznano możliwość rozstrzygania o „rzeczach ostatecznych”. Należy wszakże zauważyć, że pojęcie rewolucji w takiej postaci, w jakiej pojawia się w rozmaitych manifestach i projektach politycznych, które moglibyśmy zasadnie zakwalifikować jako formy politycznej eschatologii, znacznie wykracza poza wymiar polityczny (albo też, patrząc z innej strony, rozszerza obszar polityki zgodnie z jej maksymalistyczną wizją, obejmując również to, co tradycyjnie stanowiło domenę religii)<sup>15</sup>. Tego aspektu rewolucji nie dostrzegła między innymi Hannah Arendt, która przesadnie powiązała ją z „kwestią socjalną”, odrzucając przy tym interpretacje Voegelina czy Cohna, wskazujące na podobieństwo współczesnych politycznych ideologii rewolucyjnych do chrześcijańskich ruchów heretyckich. Być może to zapoznanie religijnych źródeł ideologii rewolucyjnej zaważyło na tym, że Arendt nie wzięła też pod uwagę związków mitu rewolucyjnego z judaistycznym mesjanizmem czy prometejskimi ideami wolnomularstwa, co widoczne jest zwłaszcza w jej interpretacji rewolucji amerykańskiej i francuskiej<sup>16</sup>. Jednak ów aspekt religijny — czy quasi-religijny — rewolucji jest zasadniczy, bez niego bowiem nie da się zrozumieć choćby nadziei wiązanych z nią jako sposobem na urzeczywistnienie ziemskiego raj. Rewolucja — jako zmiana globalna i fundamentalna, „nagle zerwanie ze zwykłym biegiem spraw ludzkich”, jak nazywa to Aron<sup>17</sup> — ma być aktem przekraczającym to, co tradycyjnie należy do domeny polityki, ma sięgać tam, gdzie dotychczas narzędzia polityczne okazywały się niewystarczające. Pojęcie rewolucji służy wpisaniu kosmicznej zmiany w wymiar ziemskiej historii, zmiany sięgającej samej natury istniejącego bytu — znoszącej go i ustanawiającej nowy ład, wolny od zła ładu dotychczasowego. Można powiedzieć, że idea rewolucji jest tym, co ostatecznie ugruntowuje maksymalistyczną wizję polityki: nawet jeśli w praktyce nie wszystkie sfery ludzkiej aktywności daje

<sup>15</sup> Interesujące analizy rozmaitych kontekstów stosowania pojęcia rewolucji zawiera cytowany już tom *O rewolucji. Obrazy radykalnej zmiany społecznej*. Krótkie przeglądy najważniejszych kontekstów i stanowisk związanych z pojęciem rewolucji politycznej można znaleźć w następujących artykułach: J. Foran, *Theories of Revolution Revisited: Toward a Fourth Generation?*, „Sociological Theory” 1 (1993), s. 1–20; M. Viroli, *The Revolution in the Concept of Politics*, „Political Theory” 3 (1992), s. 473–495; M. Freeman, *Theories of Revolution*, „British Journal of Political Science” 3 (1972), s. 339–359; L. Stone, *Theories of Revolution*, „World Politics” 2 (1966), s. 159–176; R. Tanter, M. Midlarsky, *A Theory of Revolution*, „The Journal of Conflict Resolution” 3 (1967), s. 264–280; por. także specjalny numer czasopisma „Philosophy East and West”, „Philosophy and Revolution” 3 (1973).

<sup>16</sup> Por. H. Arendt, *O rewolucji*, tłum. M. Godyń, Warszawa 2003, s. 28–29.

<sup>17</sup> R. Aron, *Opium intelektualistów*, s. 47, por. też s. 48–54 na temat mitycznego charakteru rewolucji proletariackiej jako różnej od typowych rewolucji politycznych.

się zakwalifikować jako polityczne, to akt rewolucji, będący ingerencją transcendentnej historii w historię immanentną, może być rozumiany jako rodzaj polityki totalnej. Rewolucja to moment, w którym od polityki nie ma już żadnej ucieczki i w którym polityka realizuje zadania tradycyjnie przypisywane Bogu.

Tego rodzaju eschatologiczne nadzieje najlepiej wyrażają utwory literackie, w których idea rewolucji obudowana jest odpowiednim patosem. Dla przykładu — w opublikowanym w przełomowym roku 1789 dramacie *Organt Saint Just* opisuje rewolucję jako zdobycie nieba przez piekło<sup>18</sup>. Podobny nastrój wzniosłości towarzyszy opisom rewolucji w rozmaitych manifestach — klasycznym *Manifeście komunistycznym*, *Manifeście równych* Maréchała<sup>19</sup>, *Manifeście plebejskim* Babeu-fa<sup>20</sup>, ale też w przepełnionym świecą eschatologią *Manifeście humanistycznym*<sup>21</sup> czy w rozmaitych manifestach artystycznych<sup>22</sup>. Postać wiecznego rewolucjonisty — w pewnym sensie komplementarna wobec postaci wiecznego tułacza — wykreowana przez Nieczajewa w jego *Katechizmie rewolucjonisty* również wskazuje na ponadpolityczne i quasi-religijne traktowanie rewolucji. „Rewolucjonista — czytamy — to człowiek stracony. Nie ma własnych interesów, spraw, uczuć, przywiązania, własności, nawet nazwiska. Cały jest pochłonięty jedyną i wyłączną sprawą, jedyną myślą, jedyną namiętnością — rewolucją [...]. W głębi swej istoty, nie w słowach jedynie, lecz czynnie, rozerwał on wszystkie więzy ze społecznym porządkiem i całym cywilizowanym światem, ze wszystkimi prawami, zasadami, ogólnie przyjętymi wartościami, moralnością tego świata. Jest on dla niego wrogiem bezwzględny i jeżeli w nim przebywa, to tylko dlatego, aby go jeszcze pewniej zniszczyć”<sup>23</sup>.

Przekonanie, że prawdziwa czy „ostateczna” rewolucja<sup>24</sup> — a więc taka, która gwarantuje przejście do nowej formy bytu — musi być czymś innym niż dotychczasowe rewolucje polityczne, będące ostatecznie jedynie ilościowymi zmianami, co najwyżej zagęszczeniem i kumulacją reform, widoczne jest doskonale w klasycznych pismach Marksa. „*Rewolucja polityczna* rozkłada życie obywatelskie na jego części składowe, nie *rewolucjonizuje* jednak tych części składowych i nie poddaje ich krytyce”<sup>25</sup>. Zwykła rewolucja (np. „rewolucja burżuazyjna”) prowadzi do ukon-

<sup>18</sup> Por. J. Saint Just, *Organt. Poëme en vingt chants*, t. II, Vatican 1789, s. 53–70. Na temat wizji rewolucji w literaturze końca XVIII i XIX w. zob. J.H. Billington, *Fire In the Minds of Men. Origins of Revolutionary Tradition*, New York 1980. Por. też A. Williamson, *Apocalypse Then. Prophecy and The Making of Modern World*, Westport 2008, rozdz. 8; P.S. Fiddes, *The Promised End: Eschatology in Theology and Literature*, Malden 2000.

<sup>19</sup> Por. J.H. Billington, *Fire In the Minds of Men*, New York 1980, s. 78.

<sup>20</sup> Por. *ibid.*, s. 75.

<sup>21</sup> Por. P. Kurtz (ed.), *Humanist Manifesto I and II*, Buffalo 1973. Na temat eschatologicznego wymiaru tego manifestu zob. H. Schwarz, *Eschatology*, s. 237–243.

<sup>22</sup> Por. na przykład *Manifest surrealizmu* Bretona czy *Manifest futuryzmu* Marinettiego. Niewątpliwie byłoby interesujące zbadać relacje między polityczną eschatologią a próbami zmierzenia się z kwestią „rzeczy ostatecznych” na polu sztuki.

<sup>23</sup> S. Nieczajew, *Katechizm rewolucjonisty*, cyt. za: R. Payne, *The Life and Death of Lenin*, New York 1964, s. 24–28.

<sup>24</sup> Terminem tym posługuje się W.H. Carroll, por. *The Rise and Fall of Communist Revolution*, Front Royal 1995, rozdz. 1.

<sup>25</sup> K. Marks, *W kwestii żydowskiej* [w:] K. Marks, F. Engels, *Dziela*, t. 1, Warszawa 1960, s. 447.

stytuowania się społeczeństwa obywatelskiego, w którym człowiek, rozszczępiony na konkretne indywiduum i abstrakcyjnego obywatela państwa, uzyskuje wolność do religii, własności czy rzemiosła, podczas gdy prawdziwa ostateczna rewolucja doprowadzić ma do zniesienia rozdzielenia i wyzwolenia człowieka od religii, od własności i od egoizmu<sup>26</sup>. Marks powołuje się tu zresztą na znaczący fragment z *Umowy społecznej* Rousseau: „Kto ma odwagę podjąć się ukonstytuowania narodu, ten winien czuć się na siłach zmienić, że tak powiem, *naturę ludzką, przeobrazić* każdą jednostkę, która sama w sobie jest całością doskonałą i odrębną, w *częstkę* większej całości [...]. Musiałby on pozbawić *człowieka jego własnych sił*, aby dać mu w zamian siły, które mu są obce”<sup>27</sup>. Z takiej perspektywy wszelkie dotychczasowe rewolucje mogą być traktowane jedynie jako namiastki i zapowiedzi rewolucji ostatecznej: aby zmiana materialnych warunków egzystencji człowieka miała charakter radykalny, konieczny jest akt przekraczający tradycyjny wymiar polityczny, kosmiczna ingerencja w ziemski porządek i ziemską historię. „Poczynając od 1848 r., tzw. rewolucje były jedynie nieznacznymi epizodami — drobnymi rysami i szczelinami w twardej powłoce pokrywającej społeczeństwo europejskie. Ujawniły one jednak przepaść, pokazały, że pod powierzchnią na pozór twardą znajdują się morza płynnej lawy, którym wystarczy rozprężyć się, a rozsądzą całe kontynenty ze skał granitowych. Krzykliwie i chaotycznie zapowiedziały one wyzwolenie proletariatu — tajemnicę XIX stulecia i rewolucji tegoż stulecia”<sup>28</sup>. Natomiast przepowiadana przez Marksa rewolucja komunistyczna będzie „najradykalniejszym zerwaniem z przekazanymi nam stosunkami własności; nic dziwnego, że w swym przebiegu przyniesie ona również najradykalniejsze zerwanie z przekazanymi nam ideami”<sup>29</sup>. Nietrudno dostrzec w tych wypowiedziach głębokie przekonanie, iż zapowiadany kataklizm będzie jakościowo, nie zaś tylko ilościowo różny od znanych dotychczas zwykłych, politycznych przełomów, rebelii czy wojen.

### Cechy rewolucji

W ramach politycznej eschatologii rewolucja rozumiana jest jako ostateczna bitwa z siłami zła, poprzedzająca budowę ziemskiego raju. Ten quasi-religijny wymiar sprawia, że dość łatwo przypisać jej — jako konieczne — wszelkie cechy tradycyjnie wiązane z Armagedonem: totalność, dogłębnosc, raptownosc, brutalność i nieuchronność. Przyjrzyjmy się im pokrótce.

Pierwsza cecha dotyczy zasięgu rewolucji. Rewolucja ma charakter globalny, ekstensywny, a więc docelowo ma obejmować całą dostępną człowiekowi rzeczywi-

<sup>26</sup> Por. *ibid.*, s. 448, a także s. 446.

<sup>27</sup> J.J. Rousseau, *O umowie społecznej*, tłum. M. Starzewski, Warszawa 2002, s. 73; cytowane przez Marksa w *W kwestii żydowskiej*, s. 447.

<sup>28</sup> K. Marks, *Przemówienie wygłoszone na obchodzie rocznicy gazety „People’s Paper”* [w:] K. Marks, F. Engels, *Dzieła wybrane*, t. I, Warszawa 1949, s. 333. Por. też K. Marks, *Walki klasowe we Francji od 1948 r. do 1950 r.* [w:] *ibid.*, s. 114–116; *idem*, *Wojna domowa we Francji* [w:] *ibid.*, s. 485–486.

<sup>29</sup> K. Marks, F. Engels, *Manifest komunistyczny* [w:] *idem*, *Dzieła wybrane*, t. I, s. 43. Na temat różnicy między dotychczasowymi rewolucjami a ostateczną rewolucją proletariacką por. też W.I. Lenin, *W związku z czwartą rocznicą Rewolucji Październikowej* [w:] *idem*, *Dzieła wszystkie*, t. 45, Warszawa 1989, s. 135–143.

ność. Doskonale widoczne jest to w projekcie rewolucji proletariackiej czy komunistycznej, która rozpoczynając się od ogniska zapalnego w jednym kraju (zgodnie z marksistowską historiozofią państwem najlepiej przygotowanym do tego, aby w nim zaktualizowały się tkwiące w dziejach możliwości, była Wielka Brytania), miałyby stopniowo ogarniać sąsiednie kraje, a ostatecznie cały świat. „Podczas gdy demokratyczni drobnomieszczanie chcą zakończyć jak najszybciej rewolucję [...] w naszym interesie i naszym zadaniem jest uczynić rewolucję nieustającą, dopóki wszystkie mniej lub więcej posiadające klasy nie będą usunięte od władzy, dopóki proletariat nie zdobędzie władzy państwowej, dopóki związek proletariatusy nie tylko w jednym kraju, lecz we wszystkich panujących krajach świata nie rozwinie się tak dalece, że ustanie konkurencja między proletariuszami tych krajów [...]. Nie chodzi nam o zmianę własności prywatnej, lecz o jej zniesienie, nie o zacieranie przeciwieństw klasowych, lecz o zniesienie klas, nie o naprawę istniejącego społeczeństwa, lecz o stworzenie nowego”<sup>30</sup>. Ów globalizm ma różne źródła. Wynika on między innymi z holistycznego podejścia do zjawisk społecznych, proponowanego przez polityczną eschatologię: przyjmując jedno materialne źródło zła, uznaje się zarazem tylko jedną właściwą receptę na jego likwidację. Jeśli prawa dziejowe gwarantują identyczność etapów rozwoju społeczeństw, to nawet jeśli etapy te osiągnięte są przez różne społeczeństwa w różnym momencie, ostatecznie tak czy owak muszą doprowadzić do owego momentu „przesilenia”, w którym — zgodnie z logiką dziejów — wybuch rewolucji jest koniecznością (takie rozwiązanie pozwalało na przykład Leninowi uzasadniać rewolucję w Rosji, a więc kraju, który zgodnie z marksistowskimi kryteriami do rewolucji był historycznie i ekonomicznie nieprzygotowany)<sup>31</sup>. Dlatego rewolucja mająca ustanowić nowy ład nie może — chyba że taktycznie i tymczasowo — ograniczać się do pewnego zamkniętego obszaru bądź sfery. Oczywiście, musi z takiego punktu wyjść, ale wtedy nie jest jeszcze ową „prawdziwą” czy „ostateczną” rewolucją, podobnie jak ustrój zaprowadzony po takim lokalnym przewrocie ma jedynie charakter etapu przejściowego: oczekiwana zmiana musi ostatecznie mieć charakter globalny. Wynika to także z gnostyckiej logiki tkwiącej w politycznej eschatologii: pozostawienie obszarów niedomkniętych rewolucyjną destrukcją (będącą swego rodzaju oczyszczeniem) byłoby równoznaczne z pozwoleniem na przetrwanie elementów zła w świecie, co mogłoby w konsekwencji doprowadzić do sytuacji, w której oczyszczone przez rewolucję podmioty czy obszary zostałyby na powrót „skażone”.

Podobne są też źródła drugiej cechy, którą można by określić mianem intensywnej. Rewolucja ma być nie tylko globalna, ale również fundamentalna, dogłębna, to znaczy, ma sięgać do podstaw istniejącego bytu. Takie rozwiązanie również wydaje się całkowicie zgodne z przyjmowaną w politycznej eschatologii ontologią: jeśli uznajemy istniejącą formę rzeczywistości za wcielenie zła (bądź, w wersji słabszej, za jego zasadnicze źródło), wówczas oczywiste staje się, że zmiany muszą

<sup>30</sup> Por. K. Marks, F. Engels, *Apel Komitetu Centralnego do Związku Komunistów* [w:] *idem, Dzieła wybrane*, t. I, s. 103. Por. W.I. Lenin, *Pięć lat Rewolucji Rosyjskiej a perspektywę Rewolucji światowej* [w:] *idem, Dzieła wybrane*, t. II, s. 961–974.

<sup>31</sup> Por. W.I. Lenin, *O naszej rewolucji* [w:] *idem, Dzieła wszystkie*, t. 45, s. 370–373.

dotyczyć nie tylko powierzchownych przejawów, ale tego, co stanowi fundament — materialny i ideowy — istniejącego porządku. Pozostawienie podstaw nietkniętych i próba przebudowy gmachu — rozwiązanie reformatorskie — z oczywistych względów nie wchodzi tu w grę (i stąd też wynika wspomniana już nadzwyczajna niechęć rewolucjonistów do sprzymierzonych z nimi światopoglądowo reformatörów, przewyższająca znacznie niechęć do ideowych wrogów). Oznaczałoby to bowiem ontologiczną ciągłość nowego ładu ze starym, a więc tym samym jego skażenie złem. Z takiej perspektywy staje się jasne, dlaczego wizje rewolucji pojawiające się w kulturze Zachodu kładą olbrzymi nacisk na destrukcję tego, co — zupełnie słusznie — uznają za jej najgłębszą podstawę: greckiej racjonalności (wprowadzając na przykład w miejsce klasycznej logiki „logikę dialektyczną”), rzymskiego prawa (znosząc podział na to, co prywatne, i to, co publiczne) oraz chrześcijańskiej moralności (walka z chrześcijaństwem, czy też religią w ogóle, jest zresztą czymś paradygmatycznym dla wszelkich ruchów rewolucyjnych, co wydaje się zrozumiałe, jeśli potraktujemy je jako warianty nurtów heretyckich, w ortodoksyjnym Kościele upatrujących swojego najgroźniejszego konkurenta, który podważa i demaskuje polityczną immanentyzację)<sup>32</sup>.

Kolejną istotną cechą rewolucji jest to, że dokonywana jest ona przemocą, przy użyciu siły. Można zastanawiać się, skąd wynika nieuchronność owej rewolucyjnej przemocy: skoro rewolucja wyzwolić ma ludzkość od zła, dlaczego owa ludzkość miałaby się temu sprzeciwiać? Przyczyny są dwie i obie głęboko zakorzenione są w gnostyckim micie. Po pierwsze, wedle tego schematu myślenia część ludzi stanowi bezpośrednie narzędzie zła i dążąc do jego podtrzymania oraz umocnienia, realizuje w ten sposób swoje antyemancypacyjne interesy. Ta grupa, którą można określić mianem „wrogów ludu” — a więc wrogów ludzkości jako takiej i jej wyzwolenia — musi zostać wyeliminowana jako przeszkoda i pod tym względem rewolucyjnie ideolodzy okazują się zazwyczaj bardzo pomysłowi i skrupulatni, przedstawiając dość precyzyjne charakterystyki pozwalające owych wrogów iden-

<sup>32</sup> Z tą cechą rewolucji wiąże się pewna trudność. Otóż jeśli rewolucja ma znieść *wszystko*, a więc zlikwidować cały istniejący porządek, powstaje typowy paradoks punktu wyjścia. Ponieważ do rewolucji dochodzi w momencie istnienia starego porządku, przynajmniej na początku musi się ona opierać na tym, co jest, i to właśnie brać za punkt wyjścia i oparcia. Nie można stanąć poza porządkiem społecznym, aby go zmienić na inny, lecz trzeba to robić niejako od środka, co przypomina znaną metaforę Neuratha o przebudowie statku na pełnym morzu. Jednak tego typu przebudowa nie jest rewolucyjna, gdyż ma zawsze charakter cząstkowy — nawet jeśli efektem jest pewna nowa całość. Krótko mówiąc, totalna zmiana wymaga działania transcendentnego, co w ramach zwykłej polityki jest niemożliwe; z kolei działanie immanentne nie jest rewolucyjne. Oczywiście jeśli przyjmiemy — na co wskazywałem wcześniej — że rewolucja jest w istocie rozumiana jako zdarzenie zachodzące w świecie politycznym, ale równocześnie przekraczające dotychczasowe ramy tego, co polityczne, wówczas problem znika. Inna trudność, na którą można tu zwrócić uwagę, wiąże się z pytaniem (wielokrotnie rozważanym w ramach marksizmu) o kryteria, pozwalające określić, kiedy zmiany ilościowe powodują zmianę jakościową. Pomijając już tkwiący w tym problemie klasyczny paradoks Łysego, można kwestię tę rozwiązać, jedynie przyjmując jakieś zewnętrzne wobec samego badanego układu definicje tego, co nowe, ewentualnie polegając na zdroworozsądkowych metaforach, co wszakże często prowadzi do nonsensów (jak na przykład w wypadku Engelsa przekonującego, że jakościowa zmiana stanu skupienia wody dokonuje się w momencie osiągnięcia przez nią temperatury 100 stopni — gdyby tak było, prawdopodobnie żadna kałuża nigdy by nie wyschła).

tyfikować i klasyfikować<sup>33</sup>. Po drugie, pozostali — a wśród nich i ci, w imię których dokonuje się sam rewolucyjny akt — zgodnie z epistemologicznymi założeniami politycznej eschatologii nie mają adekwatnej wiedzy na temat własnego położenia, swojego przeznaczenia i swoich interesów. Sprawia to, że choć obiektywnie powinni dążyć do wyzwolenia, to jednak subiektywnie — spętani narzuconą przez istniejący porządek fałszywą świadomością — nie dążą do niego, a nawet się mu sprzeciwiają. Sytuacja ta nie może zostać rozwiązana w istniejących warunkach: skoro natura tkwiącego w strukturze świata zła polega na tym, że między innymi implementuje ono ludziom błędne wyobrażenia na temat ich własnej natury, położenia czy celów, odcinając ich w ten sposób od prawdy, w takim razie dopóki istnieje ów świat, dopóty ludzka świadomość (rzecz jasna, prócz garści oświeconych) nie może ulec zmianie (co zresztą zgodne jest ze sloganem „byt kształtuje świadomość”). W takim wypadku jedynym rozwiązaniem jest dokonanie rewolucji i zmiana istniejącej formy świata wbrew ludziom — wbrew subiektywnym pragnieniom tych, którzy obiektywnie na niej zyskują. W takiej sytuacji nie ma innego wyjścia niż użycie przemocy — fizycznej bądź psychicznej — która w tej sytuacji, zgodnie z aksjologiczną zasadą podwójnego wartościowania, okazuje się obiektywnie dobra i uzasadniona. Autorzy rewolucji, dysponenti przemocy zostają tu niejako usprawiedliwieni, gdyż jako wyłączeni spod powszechnego determinizmu (zgodnie z epistemicznym elitaryzmem) mają wgląd w cele ostateczne i z ich perspektywy dokonują aktualnych wyborów i ocen. Są więc niczym lekarze przepisujący pacjentowi — wbrew jego protestom — nieprzyjemną, ale ozdrowieńczą kurację. Dlatego też każdy rewolucyjny projekt, dysponując tego rodzaju legitymizacją, ale też zakładając z góry, że będzie musiał zmierzyć się z ludzkim oporem, bierze pod uwagę konieczność użycia przemocy, czy to w formie metodycznego terroru, czy też w łżejszych postaciach reedukacji bądź indoktrynacji<sup>34</sup>. W każdym razie, z punktu widzenia rewolucyjnej logiki, sytuacja, w której jednostki teoretycznie wyzwalane przez rewolucję w praktyce występują przeciwko niej, jest całkowicie zrozumiała, co więcej, w pewnym sensie stanowi dowód na jej słuszność. Wskazuje albowiem dobitnie na głębię ludzkiego zniewolenia, sprawiającą, że heteronomia człowieka sięga tak daleko, iż potrafi on sprzeciwiać się procesom mającym przywrócić mu pełną autonomię.

Ostatnią istotną cechą rewolucji jest jej nieuchronność. Podobnie jak *dies irae*, rewolucja jest wpisana w kosmiczną historię świata jako moment oczyszczenia poprzedzający ostateczne, ziemskie, nie zaś pozaświatowe, zbawienie. Owa konieczność, wynikająca z logiki dziejów, jest dobrą przesłanką uzasadniającą przemoc

<sup>33</sup> Szczególnie wyrafinowaną typologię wrogów ludu stworzono w ZSRR, gdzie na początku lat 30. XX wieku oprócz „kułaka” wprowadzono kategorie „podkułaka”, „kułaczego pacholka” etc. Na ten temat zob. W.H. Carroll, *The Rise and Fal of the Communist Revolution*, s. 226; R. Conquest, *Harvest of Sorrow. Soviet Collectivization and the Terror-Famine*, New York 1986, s. 114–122.

<sup>34</sup> Na temat rewolucyjnej przemocy zob. na przykład K. Marks, F. Engels, *Manifest komunistyczny*, s. 44; W.I. Lenin, *Państwo a rewolucja [w:] idem, Dzieła wybrane*, t. II, s. 163–169; *Obumieranie państwa a rewolucja dokonywana przemocą*. Por. też praktyczne zalecenia dotyczące użycia przemocy w trakcie rewolucji w: E. Che Guevara, *Guerrilla Warfare*, b.m.w. 1998, s. 147.

i pozwalającą przenieść odpowiedzialność za nią z ludzi na procesy. Podobnie jak w sytuacji przedrewolucyjnej zło nie było dziełem człowieka, lecz skutkiem istniejącej sytuacji materialnej (społecznej), tak też w trakcie rewolucji stanowi nieuchronny rezultat pewnych dokonujących się na ponadjednostkowym poziomie procesów. Oczywiście dochodzi tu do pewnych paradoksów, na które wielokrotnie zwracali uwagę między innymi krytycy marksizmu, polegających na tym, że skoro rewolucja jest koniecznością, a moment jej wybuchu zgodnie z teorią zależeć ma od pojawienia się obiektywnych historycznych warunków, nie zaś przygodnych czy nawet intencjonalnych ludzkich działań, to jak uzasadnić dążenie do niej przez pewne działania polityczne. Rozwiązanie tej trudności jest wszakże dość proste, zwłaszcza na gruncie dialektyki, gdzie w ramach schematu, który w trywialnej wersji ma postać wypowiedzi „co prawda... ale...”, można uznać, że co prawda rewolucja jest koniecznością, ale moment jej wybuchu zależy od pewnych ludzkich działań i decyzji. Zresztą paradoksalność czy nawet wewnętrzna sprzeczność nie jest akurat czymś, co mogłoby osłabiać perswazyjną i argumentacyjną siłę politycznej eschatologii, gdyż jako rodzaj interpretacji rzeczywistości opartej na quasi-religijnych schematach jest ona w stanie asymilować i łagodzić wszelkie sprzeczności. W każdym razie nieuchronność rewolucji ma istotne znaczenie, gdyż — jak wspomniałem — legitymizuje przemoc, a także niejako domyka cały eschatologiczny mit: skoro rewolucja jako globalne i fundamentalne zniesienia zła jest nieuchronna, w takim razie nieuchronny jest również następujący po niej lepszy i pozbawiony dotychczasowego zła świat. Rewolucyjna wizja może wydawać się w swoim destrukcyjnym wymiarze nihilistyczna — i tak postrzegał ją na przykład Dostojewski w *Biesach* — jednak w gruncie rzeczy ma ona charakter optymistyczny, gdyż tym, co ostatecznie głosi, jest świecka wersja Dobrej Nowiny zapowiadającej — po brutalnym akcie Armagedonu — pełnię szczęścia w ziemskim raju.

### **Krajobraz po rewolucji**

Wizja owego raju nie musi być w pełni skonkretyzowana i wyklarowana. Jak wspomniałem na początku, w schemacie politycznej eschatologii pojęcie rewolucji odgrywa rolę pośrednika między tym, co jest, a co uznaje się za fundamentalnych względów za niezadowalające — a tym, co mogłoby być, gdybyśmy byli w stanie usunąć to pierwsze i zbudować rzeczywistość od nowa. W sytuacji, kiedy doświadczenie poucza nas o nieodłączności zła od ludzkiej kondycji, możliwość ustanowienia świata bez zła jako realnego i doczesnego — nie zaś idealnego i pozaświatowego — celu ludzkich dążeń oparta musi być na założeniu, że nawet jeśli nie dysponujemy dokładnym projektem nowego świata, to niemniej jednak dostępne nam są wystarczająco radykalne środki, aby dokonać destrukcji istniejącego ładu. W ten sposób rewolucja jako środek do celu może zacząć być traktowana jako cel sam w sobie.

W wyniku rewolucyjnego przewrotu istniejący porządek, uznawany mniej lub bardziej otwarcie za wcielenie zła bądź jego bezpośredni skutek, zostaje zastąpiony przez coś, co pierwotnie określa się jako jego przeciwieństwo (proces ten, chyba



najbardziej naiwnie, ale też najbardziej malowniczo przedstawił Charles Fourier, pisząc, że w wyniku rewolucyjnej transformacji sytuacji społecznej na naszym globie „złe” i nieużyteczne dla człowieka zwierzęta zmieniają się w swoje przeciwieństwa: na przykład tygrysy zostaną zastąpione przez „antytygrysy”, a wieloryby przez „antywieloroby”<sup>35</sup>. Podobnie jak w klasycznym micie gnostyckim, znajdujemy tu koncepcję „nowego człowieka”, nie tylko oświeconego, który w wyniku zniszczenia materialnego systemu zniewalania i represji odzyskał „prawdziwą” świadomość, a wraz z tym wiedzę o swoim miejscu i celu w porządku bytu, ale także uwolnionego z pewnych pragnień czy potrzeb cechujących go w ramach jego dotychczasowej egzystencji (na przykład potrzeby wiary religijnej czy posiadania własności)<sup>36</sup>. Sam zaś obraz przyszłego zbawienia, jakie człowiek miałby osiągnąć w warunkach ziemskich, jest zazwyczaj mglisty i niedoprecyzowany — zbyt szczegółowy projekt łatwo byłoby skrytykować za utopijność, a polityczne eschatologie, choć powielają schemat myślenia religijnego, mają roszczenie do uchodzenia za realne propozycje polityczne. Dlatego też podstawowy ciężar argumentacji zostaje przesunięty z celu na środki doń prowadzące: uzasadniając możliwość i konieczność rewolucji jako globalnego i fundamentalnego zniesienia tego, co jest, uzasadniamy tym samym możliwość zaistnienia czegoś nowego — w domyśle lepszego. I z takiej perspektywy ktoś, kto występuje przeciwko rewolucji, staje się automatycznie wrogiem ludzkiego szczęścia.

Tak to wygląda w teorii, natomiast w praktyce rewolucja okazuje się wiecznym niespełnieniem, możliwością wciąż odsuwaną w przyszłość. Niezależnie albowiem od zastosowanej przemocy, żadne zmiany nie okazują się tak globalne i fundamentalne, jak wymaga tego przełożony na kategorie polityczne eschatologiczny mit. Rewolucja nigdy nie osiąga momentu pełnego urzeczywistnienia i z perspektywy jej wyznawców zawsze jest tym, co dopiero ma nadejść. Aktualne rewolty i bunty, choćby najbardziej brutalne i radykalne, okazują się jedynie kolejnym wstępem do zmian właściwych, do „prawdziwej” i „ostatecznej” rewolucji. Ta intuicja leży u podstaw idei permanentnej rewolucji, której załączki widać już u Marksa i Nietzschego, a której pełniejszy wyraz znajdujemy u Mao Zedonga oraz Trockiego. Jak pisał ten ostatni: „rewolucja socjalistyczna staje się permanentną rewolucją w nowym i szerszym znaczeniu tego słowa: znajduje swoje spełnienie jedynie w ostatecznym zwycięstwie nowego społeczeństwa na całej naszej planecie”<sup>37</sup>. Losy

<sup>35</sup> Por. Ch. Fourier, *Théorie des quatre mouvements et des destinées générales* [w:] *idem, Oeuvres complètes*, t. I, Paris 1998, s. 161. Projekty Marksa są równie enigmatyczne, choć wyrażone mniej poetyckim językiem: „W wyższej fazie społeczeństwa komunistycznego, kiedy zaniknie ujarzmiające człowieka podporządkowanie podziałowi pracy, a przez to samo zniknie przeciwieństwo między pracą fizyczną a umysłową; kiedy praca stanie się nie tylko źródłem utrzymania, ale najważniejszą potrzebą życiową; kiedy wraz z wszechstronnym rozwojem jednostek wzrosną również siły wytwórcze, a wszystkie źródła zrzeszonego bogactwa popłyną obficie — wówczas dopiero będzie można całkowicie wykroczyć poza ciasny horyzont prawa burżuazyjnego i społeczeństwo będzie mogło wypisać na swym sztandarze: »Każdy według swych zdolności, każdemu według jego potrzeb«”. K. Marks, *Krytyka programu gotajskiego* [w:] K. Marks, F. Engels, *Dzieła wybrane*, t. II, s. 15.

<sup>36</sup> Por. K. Marks, *W kwestii żydowskiej*, s. 446.

<sup>37</sup> Cyt. za angielskim wydaniem: L. Trocki, *The Permanent Revolution & Results and Prospects*, Delhi 2005, s. 263. Por. K. Marks, F. Engels, *Apel Komitetu Centralnego do Związku Komunistów*, s. 109.

autora tych słów, a także dzieje urzeczywistniania eschatologicznych wizji pokazują, że rewolucja jest żądnym krwi i pozbawionym sentymentów bożkiem. Kiedy braknie jej ofiar, chętnie pożywia się najgorliwszymi ze swoich wyznawców.

## **The Revolution Myth and Political Eschatology**

### SUMMARY

Article deals with the idea of social revolution in the perspective eschatological thought. First part analyzes the relations between eschatology and politics and attempts their unification (called “immanentization of eschaton”). Second part treats about metaphysical, anthropological, epistemological and axiological presumptions of political eschatology. Next parts deal with concept of revolution as a cosmic event and ultimate solution problem of evil in the world. Author shows the main characteristic of political revolution as “a permanent revolution” and its primary consequences.