

Plaga bezprawia

Wojna domowa i paradoks władzy suwerennej

DOI 10.35757/CIV.2015.17.09

Stasis jako symptom

Mimo krytyki liberalnej demokracji Carla Schmitta czy monarchii feudalnej Thomasa Hobbesa obaj byli najwierniejszymi dziećmi tych rozsadzanych kryzysem porządków społecznych. Stawką ich projektów nie było całkowite zlikwidowanie liberalnej demokracji (w wypadku Schmitta) czy zniesienie monarchii feudalnej (w wypadku Hobbesa), lecz odkrycie politycznych rozwiązań, w których skutecznie zabezpieczone zostaną zarówno interesy starych elit, jak i podstawowe wartości *ancien régime'u*. Słowem dokonująca się w epoce kryzysu starego ładu krytyka liberalnej demokracji czy monarchii feudalnej artykułowana była w przekonaniu o konieczności przeformułowania tych porządków społecznych jako zbyt słabych do obrony stojących za nimi zasad.

Przyjęcie formuły dialektycznego konserwatyzmu, w którym utrzymanie *status quo* wymaga zasymilowania ruchów wymierzonych w jego fundamenty, sprawiało, że relacje Hobbesa z Karolem I (a później także Schmitta z elitami Weimaru) naznaczone były ogromnym dystansem, jeśli nie po prostu wrogością. Angielski filozof wiedział, że w epoce eksplozji religijnego pluralizmu próby

dalszego podtrzymywania prostej teologicznej legitymizacji władzy nie mogły się zakończyć powodzeniem. W sytuacji podkopania pozornie niewzruszonych autorytetów religijnych nie można było już budować teorii władzy opartej na lęku przed namaszczoneym przez Boga suwerenem. Należało natomiast tak formułować zasady legitymizacji władzy, by podstawą stał się lęk przed bezprawiem.

Myślenie o strachu jako centralnym afekcie organizującym całą teorię polityki ujawnia się w wypadku Hobbesa na wiele lat przed *Lewiatanem*, to znaczy już podczas jego prac nad tłumaczeniem Tukidydesa. To właśnie w *Wojnie peloponeskiej* znajduje się jedna z pierwszych prób teoretycznego ujęcia – tak ważnego dla nowożytnej teorii polityki – stanu anomii. Czytamy w opisie plagi (umieszczonym w 53. rozdziale drugiej księgi), która dotknęła w 429 roku p.n.e. Ateny:

Zaraza była pierwszym hasłem do szerzenia w mieście także innego rodzaju bezprawia (*ἀνομίας*). Dawniej oddawano się użyciu po kryjomu, teraz jawnie korzystano z chwili, widząc, jak szybko umierają bogacze, a ich majątki przejmują biedni. Każdy chciał prędko i przyjemnie użyć życia uważając zarówno życie, jak pieniądze za coś krótkotrwałego. Nikt nie miał ochoty trudzić się dla cnoty; uważał bowiem, że nie wiadomo, czy nie umrze wcześniej, nim ją osiągnie; uchodziło za piękne i pożyteczne to, co było przyjemne i służyło rozkoszy. Ani obawa przed bogami, ani żadne prawa ludzkie nie krępowały nikogo¹.

Z perspektywy Tukidydesa plaga miała być stanem bezsiły prawa, które utraciło możliwości własnej egzekucji. Zgodnie z przywoływaną przez Schmitta w *Der nomos der Erde* etymologią greckiego *nomos*, odsyłającą do dzielenia ziemi lub pastwiska, powinniśmy myśleć o tak rozumianym prawie jako wcześniejszym wobec norm mających dopiero utrzymać stan źródłowego podziału bogactwa i politycznych wpływów². Stąd opisywana przez Tukidydesa anomia byłaby prawdopodobnie przede wszystkim stanem delegitymizacji

¹ Tukidydes, *Wojna peloponeska*, przekład K. Kumaniecki, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1991, ks. II, 53, s. 148–149.

² C. Schmitt, *Der Nomos der Erde*, Duncker und Humblot, Berlin 1974, s. 44.

obowiązujących reguł dzielenia władzy i bogactwa w ówczesnych Atenach. Relacjonowana w *Wojnie peloponeskiej* energia, z jaką przystąpiono do wywłaszczania posiadaczy, w perspektywie tych ustaleń wydaje się raczej symptomem nieegalitarnego *nomosu* niż po prostu opisem upadłej ludzkiej kondycji w stanie natury.

Fragment ten jest ważny także z innego względu. To właśnie tutaj Hobbes dokonuje dwóch kluczowych zmian w swoim przekładzie, które, jak zobaczymy, będą stanowiły zapowiedź jego przyszłej filozofii. Pierwsza ważna decyzja dotyczyła zdania: „Dawniej oddawano się użyciu po kryjomu, teraz jawnie korzystano z chwili, widząc, jak szybko umierają bogacze, a ich majątki przejmują biedni”, w którym greckie *ἀρχιστροφος μεταβολή* oznaczające szybką zmianę przełożone zostaje jako *quick revolution*³. Wbrew głośnemu esejowi Reinharta Kosellecka, dotyczącemu nowożytnego pojęcia rewolucji, Hobbes zwykle nie posługiwał się tym pojęciem w łacińskim sensie odnoszącym się do obrotowego ruchu ciał niebieskich⁴. Stąd gdy używa już *revolutio* w starym łacińskim znaczeniu, jak w cytowanym przez Kosellecka zdaniu z *Behemotha* dotyczącym rewolucji w Anglii w latach 1640–1660 („Widziałem w tej rewolucji ruch kolisty”), zaraz zmuszony jest wytłumaczyć, dlaczego akurat przebieg tej rewolucji uważa za „kolisty ruch przechodzenia władzy suwerennej przez dwóch uzurpatorów od Króla, aż do jego syna”⁵. Angielski filozof jak mało kto z jemu współczesnych doskonale zdawał sobie sprawę, że rewolucje wcale nie muszą przybierać ruchu kolistego. *Behemoth* miał być przede wszystkim dokumentem jednoznacznie destrukcyjnych konsekwencji wewnętrznych konfliktów czy buntów. Zdaniem autora *Lewiatana* nie istnieją jednak żadne prawa historii, które kazałyby każdej rewolucji wracać do punktu wyjścia.

³ T. Hobbes, *Eight Books of the Peloponnesian War*, w: W. Moleworth (red.), *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, t. 8, John Bohn, London 1969, s. 208.

⁴ R. Koselleck, *Historyczne kryteria nowożytnego pojęcia rewolucji*, w: idem, *Semantyka historyczna*, przekład W. Kunicki, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2012, s. 110.

⁵ T. Hobbes, *Behemoth. The History of the Causes of the Civil Wars of England*, w: W. Moleworth (red.), *The English Works...*, s. 418.

Tłumacząc 53. rozdział drugiej księgi *Wojny peloponeskiej*, Hobbes podjął jeszcze jedną, prawdopodobnie dużo ważniejszą decyzję translatorską o daleko idących konsekwencjach filozoficzno-politycznych. Tym razem dotyczyła ona zdania: „Ani obawa przed bogami, ani żadne prawa ludzkie nie krępowały (*ἀπειργω*) nikogo”, w którym greckie *ἀπειργω* oznaczające „powstrzymywanie” przełożone zostało na angielski jako *awed*, czyli forma czasu przeszłego czasownika *awe*, oznaczającego wzbudzenie grozy bądź przerażenia („Neither the fear of the gods nor laws of men awed any man”⁶). Echo stanowiska filozoficznego, które stało za tą decyzją, słyszymy w motcie opatrującym słynną ilustrację z karty tytułowej Hobbesowskiego *Lewiatana*: „Nie ma na ziemi potęgi, którą można by mu przyrównać i kto wzbudzałby równie wielki strach” (Hi 41,24). W zdaniu tym skondensowana została niemal cała doktryna polityczna Hobbesa. Korekta, jakiej poddany zostaje w *Lewiatanie* monarchizm, polega na przyjęciu całkowicie ziemskiej (czy też materialistycznej) perspektywy. Prawdopodobnie dokładnie z takim zamysłem zostaje przedstawiony na karcie tytułowej suweren, który podobnie jak występujący w sztuce sakralnej mesjasz trzyma w jednej ręce miecz, a w drugiej pastorał. Odwrotnie jednak niż w wypadku średniowiecznych obrazów Chrystusa miecz trzymany jest w ręce prawej, pastorał zaś w lewej⁷. To z pozoru nieznaczne przesunięcie ma potężne konsekwencje. Jak dobrze ujmuje tę inwersję Schmitt: „Boska natura suwerena wynika z wszechmocy władzy państwowej (...), ma zatem inne aniżeli boskie pochodzenie: jest dziełem człowieka powstaje dzięki »umowie« zawartej między ludźmi”⁸. Moc (*potentia*) suwerena nie jest zatem efektem pomazania przez Boga (które w epoce religijnego pluralizmu musiało wydawać się zbyt arbitralne)⁹, ale skutkiem

⁶ T. Hobbes, *Eight Books...*, s. 208. Por. C. Ginzburg, *Fear Reverence Terror. Reading Hobbes Today*, „Max Weber Lecture” 2008, nr 5, s. 6.

⁷ G. Agamben, *Stasis: Civil War as a Political Paradigm*, przekład N. Heron, Stanford University Press, Stanford 2015, s. 33–34.

⁸ C. Schmitt, *Lewiatan w teorii państwa Thomasa Hobbesa*, przekład M. Falkowski, Prószyński i S-ka, Warszawa 2008, s. 44, tłumaczenie zmodyfikowane.

⁹ To właśnie XVII-wieczna inflacja samozwańcych proroków zostaje w *Behemocie* uznana za jedną z przyczyn toczonej w Anglii wojny domowej: T. Hobbes, *Behemoth...*, s. 399.

zbycia mocy wszystkich żyjących w państwie jednostek na rzecz jednego suwerena mającego za sprawą uzyskanej w ten sposób (wszech)mocy (*omnipotentia*) zagwarantować każdemu obywatelowi „pokój i bezpieczeństwo”.

Niespokojny sen burżuazji

Prawdziwa tajemnica władzy (*arcana imperii*) ukryta zostaje w drugiej części cytatu z księgi Hioba („Nie ma na ziemi potęgi, która wzbudzałaby równie wielki strach”). Zdanie to może wzbudzać konfuzję. Czy strach nie jest dokładnie tym, przed czym suweren miał chronić swoich poddanych? Próbę odpowiedzi na ten problem znajdziemy w książce Schmitta o Hobbesie:

Jest to zarzut niesłuszny. Hobbesowi chodzi o eliminację za pomocą państwa anarchii, której źródłem było feudalne, stanowe bądź kościelne prawo do buntu, przyczyna wciąż na nowo wybuchających wojen domowych, o przeciwstawienie średniowiecznemu pluralizmowi, roszczeniom do władzy ze strony Kościoła i innych instancji władzy „niebezpośredniej”, racjonalnej jedności niepodważalnej władzy, zdolnej do skutecznej obrony, oraz funkcjonującego w sposób obliczalny systemu legalności¹⁰.

Taka odpowiedź nie posuwa sprawy przesadnie do przodu. Schmitt stosuje w nim bowiem dokładnie tę samą zasłonę, której używa w *Lewiatanie* Hobbes. Powracające przestrogi przed buntem, wojną domową (jako *stasis*) i stanem permanentnej anomii, połączone z ideą zerwania między anarchistycznym stanem natury i opartym na prawie stanie społecznym, mają ukryć tajemnicę władzy suwerennej jako pozostającej w ciągłym związku z tym, co anomiczne i nieobliczalne. Innymi słowy, paradoks władzy polega na tym, że obiecywane (w umowie społecznej) zerwanie z nieobliczalnością natury nigdy nie dochodzi do skutku. Zgodnie z uwagą Giorgia Agambena, suweren po tym, jak wyłączył prawo wojny

¹⁰ C. Schmitt, *Lewiatan w teorii państwa...*, s. 94.

wszystkich ze wszystkimi, „jako jedyny zachowuje swój naturalny *ius contra omnes*”. Suwerenność staje się dzięki temu progiem „nierozróżnialności między naturą i kulturą, przemocą i prawem”¹¹.

Jak dla większości idei politycznych Hobbesa także dla tej znalazło się miejsce na karcie tytułowej *Lewiatana*. Prawdopodobnie z tej perspektywy powinniśmy bowiem rozumieć uderzające opustoszenie – przedstawionego na ilustracji – miasta, którego ulicami spacerują jedynie żołnierze oraz lekarze znani z opanowywania skutków czarnej śmierci, w charakterystycznych maskach z ptasimi dziobami¹².



Fragment karty tytułowej *Lewiatana*

Państwo zatem, którego idea naszkicowana zostaje w *Lewiatanie*, byłoby niczym innym jak stanem zalegalizowanej *stasis*. Stan ten – podobnie jak w wypadku anarchistycznego stanu natury – nie musiałby:

polegać na walce czy też rzeczywistym zmaganiu: czasem wojny jest odcięciem czasu, w którym dostatecznie jest wyraźne zdecydowanie na walkę [...] [Tak jak] istota złej pogody nie polega na jednej nawałnicy czy też

¹¹ G. Agamben, *Homo sacer. Suwerenna władza i nagie życie*, przekład M. Salwa, Prószyński i S-ka, Warszawa 2009, s. 55.

¹² *Idem, Stasis: Civil War...*, s. 47–48.

dwóch, lecz na tym, że się na nią zanosi w ciągu wielu kolejnych dni, podobnie i natura wojny nie polega na rzeczywistym zmaganiu, ale na czasie niepewności¹³.

Zakamuflowana próba zastąpienia czasu niepewności nowym – choć tym razem całkowicie legalnym – czasem niepewności pozwala postawić hipotezę, że *stasis*, na które reaguje Hobbes, nie było stanem całkowitej anarchii, ale symptomem kryzysu, w jakim znalazł się wczesnonowożytny *nomos* (rozumiany jako określony system dystrybucji władzy i bogactwa). Innymi słowy, obietnica prawa „funkcjonującego w sposób obliczalny” czy zapowiedź „pokoju i bezpieczeństwa” nigdy nie była gwarancją powszechnej obliczalności i uniwersalnej sprawiedliwości. Rzeczywistym celem politycznego projektu Hobbesa nie była bowiem obrona uniwersalnego prawa, ale zapewnienie spokojnego snu wczesnokapitalistycznej burżuazji.

Wiele wskazuje na to, że umieszczeni na karcie tytułowej *Lewiatana* lekarze plagi stanowią tyleż nawiązanie do Tukidydesa, co odniesienie do XIV-wiecznej epidemii dżumy. Zgodnie z ustaleniami Samuela K. Cohna, problem plagi nigdy nie był problemem fizycznego zagrożenia ówczesnych elit, skutecznie chronionych przed możliwością zarażenia. Groźniejsze od samej epidemii okazały się jej społeczne konsekwencje. Wybuchła w 1348 roku czarna śmierć nie tylko bowiem przyniosła miliony ofiar, ale stała się jednym z kluczowych czynników umożliwiających wybuch pod koniec wieku XIV trzech największych rewolucji świata zachodniego feudalizmu¹⁴. Choć powstanie angielskie, bunt Ciompich i żakeria francuska zostały stłumione w ciągu kilku lat, to jednak trudno bez tych wystąpień zrozumieć dokonującą się w kolejnych dekadach likwidację poddaństwa. Nic dziwnego, że Hobbes, widząc w tych późnośredniowiecznych wybuchach „królestwa ciemnoś-

¹³ *Idem, Lewiatan, czyli Materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, przekład C. Znamierowski, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1954, s. 110.

¹⁴ Na temat gwałtownego wzrostu nastrojów rewolucyjnych w drugiej połowie XIV wieku, spowodowanego osłabieniem struktur władzy: S.K. Cohn Jr., *Lust for Liberty. The Politics of Social Revolt in Medieval Europe, 1200–1425 Italy, France, and Flanders*, Harvard University Press, Cambridge 2006, s. 228.

ci¹⁵ zagrożenie dla panującego *nomosu*, uważał za konieczne taką kontrolę życia obywateli, która powstrzyma eksplozję kolejnej plagi. Angielski filozof nauczony porażką średniowiecznych feudalów, zmuszonych rozluźnić więzy poddaństwa w XV wieku, wiedział, że ich ponowne zaciśnięcie, które obserwujemy od momentu uruchomienia procesów akumulacji pierwotnej kapitału u progu XVI wieku, będzie musiało dokonać się z udziałem policji i lekarzy.



Miedzioryt z 1656 roku przedstawiający lekarza plagi.

Żądanie ustanowienia porządku prawa w odpowiedzi na krążącą nad Europą plagą egalitarnych roszczeń wiązało się więc z podtrzymującym „pokój i bezpieczeństwo” masowym wywłaszczaniem chłopów, surowym karaniem za włóczęgostwo, likwidacją kolejnych ustanowionych w tradycji praw zwyczajowych (jak prawo do chruštu czy połowu ryb), w końcu eksterminacją kolonizowanych ludów Ameryki Północnej i Południowej¹⁶. Nic dziwnego, że opisując bez-

¹⁵ T. Hobbes, *Lewiatan...*, s. 541–624.

¹⁶ S. Dimmock, *The Origin of Capitalism in England, 1400–1600*, Brill, Leiden – Boston 2014, s. 227.

sensowność życia w stanie wojny wszystkich ze wszystkimi, Hobbes bierze za przykład obstawionego kufra kupca, który nawet gdy wie, „że są prawa i że są uzbrojeni przedstawiciele władzy”¹⁷, zmuszony jest, idąc spać, ryglować drzwi i zamykać skrzynię „przed swoimi dziećmi i sługami”¹⁸. Koncepcja, zgodnie z którą prawo ma służyć przede wszystkim posiadaczom, zostaje jeszcze mocniej powtórzona w krótkiej apologii kupieckiego sprytu zamieszczonej w *Behemocie*. Dysponując wiedzą „o sprzedawaniu i kupowaniu”, Hobbesowski geszefciarz potrafi – z pożytkiem dla mieszczańskiego państwa – kupować pracę „biedoty po cenach niższych, niż skłonne są jej zapłacić okoliczne więzienia”¹⁹.

Chodziło więc o ustanowienie takiego porządku prawnego, w którym artykułowana przez religijnych radykałów wspólnota dóbr i możliwość demokratycznej kontroli władzy, zostanie całkowicie zablokowana. „Nim ludzie poddali się jarzmu państwa – czytamy w *De Cive* – wszystko było wspólne dla wszystkich”²⁰. Hobbes wiedział, że stanu natury, w którym „nie ma ani własności ani władzy”²¹, nie należy traktować jak ahistorycznego źródła, z którego raz na zawsze wyłoniła się historia państwa i prawa. Siły anormii i rozkładu były zatem stałą tendencją w historii ludzkości. Stąd agresja, z jaką Hobbes będzie pisać o tych wszystkich, którzy jak wczesnonowożytny czarownice, samozwańczy prorocy, piraci czy ówczesny motłoch dążyć będą do zniesienia nieegalitarnych zasad podziału dóbr i władzy²².

¹⁷ T. Hobbes, *Lewiatan...*, s. 111.

¹⁸ Tamże.

¹⁹ Tenże, *Behemoth...*, s. 321.

²⁰ Tenże, *Elementy filozofii*, t. 2, przekład C. Znamierowski, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1956, s. 377.

²¹ Tenże, *Lewiatan*, s. 112.

²² Na temat roli czarownic we wczesnonożytnych walkach społecznych oraz stosunku Hobbesa: S. Federici, *Caliban and the Witch. Women, the Body and Primitive Accumulation*, Autonomia, New York 2004, s. 143. O tym, że celem filozofii Hobbesa nie było stworzenie żadnej neutralnej myśli politycznej, ale usytuowana w konkretnych politycznych sporach i obrona *status quo*, piszą także konserwatywni filozofowie: W. Palaver, *Hobbes and the Katechon. The Secularization of Sacrificial Christianity*, „Contagion” 1995, nr 2.

Strach przed wczesnonowożytnym komunizmem czy też – jak ją wówczas nazywano – wielogłową hydrą²³ nie był bynajmniej afektem tymczasowym (potrzebnym jedynie do skonstruowania stabilnego państwa prawa), ale permanentnym stanem, na którym opierać się miała skuteczność władzy. Dobrze ujmuje to przesunięcie Carlo Ginzburg: „Hobbes nie chce zniszczenia strachu, odwrotnie, chce uczynić strach podstawą Państwa”²⁴. Ostatecznie ta – obecna także u Hobbesa – tendencja do podporządkowania Lewiatanowi całego życia mająca służyć za jedyną skuteczną szczepionkę na plagi bezprawia doprowadzi do narodzin biopolityki²⁵, na którą kilka wieków później pomstować będzie (powołując się przy tym na filozofię Hobbesa) Carl Schmitt²⁶.

Odwrócony stan natury

Paradoks władzy suwerennej, która w celu utrzymania swojej suwerennej pozycji zmuszona jest zamienić się we władzę biopolitycznego administrowania, stanie się podstawą do przeprowadzonej przez Waltera Benjamina krytyki pojęcia suwerenności i związanej z nim przemocy prawa. Kwestii tej niemiecki filozof bezpośrednio poświęcił trzy teksty (*Przyczynek do krytyki przemocy*, fragment o suwerenności ze *Źródła barokowego dramatu żałobnego w Niemczech* oraz *O pojęciu historii*). Celem napisanego w 1921 roku *Przyczynku do krytyki przemocy* (który przyświecać będzie Benjaminowi także podczas pisania w 1940 roku tekstu o historii) było obnażenie fikcji nowoczesnego państwa prawa. Podążając drogą znaną nam już z krytyki Hobbesa, niemiecki filozof dowodził arbitralności przemocy państwa i prawa. W ogromnym

²³ T. Hobbes, *Behemot*, s. 254; por. P. Linebaugh, M. Rediker, *The Many-headed Hydra. Sailors, Slaves, Commoners, and the Hidden History of the Revolutionary Atlantic*, Beacon Press, Boston 2000, s. 69–70.

²⁴ C. Ginzburg, *Fear Reverence Terror...*, s. 8.

²⁵ M. Foucault, *Bezpieczeństwo, terytorium, populacja*, przekład M. Herer, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2011, s. 76.

²⁶ C. Schmitt, *Starker Staat und gesunde Wirtschaft*, „Volk und Reich” 1933, s. 81–94.

skrócie, zgodnie z Benjaminowską argumentacją, Hobbesowska obietnica wyjścia ze stanu natury i bezprawia miała nieść ucisk i bezprawie jeszcze większe od tego, z którego chciała wyzwalać.

Różnice między filozofią Benjamina i Hobbesa najlepiej widać w kontekście odmiennych doświadczeń, które stały za oboma projektami. O ile perspektywa, z której pisał Hobbes, była, jak już widzieliśmy, kształtowana przez wojny domowe, rewolucję i rozkład władzy centralnej, o tyle dla Benjamina węzłowe było doświadczenie nowoczesności czy precyzyjniej – procesów tak zwanej akumulacji pierwotnej. Chodziło zatem o przemoc wywłaszczania z ziemi, praw zwyczajowych, tradycji oraz ludowych sposobów życia. Słowem mechanizm ustanawiania nowego prawa, który z definicji musiał się opierać na łamaniu prawa przeszłego (do ziemi, leśnego chrustu, połowu ryb czy określonego sposobu życia). Nowoczesny kapitalizm był więc przede wszystkim siłą skierowaną na ujarzmienie i podporządkowanie tego ludowego życia. Te same procesy co Hobbes niemiecki filozof oglądał zatem od podszewki. Zamiast widzieć w nich ustanowienie nowego porządku i ładu, widział przede wszystkim ciąg przemocy i bezprawia, w którym spokojny sen ówczesnych elit miał zostać okupiony stanem permanentnej niepewności mas²⁷.

²⁷ Może dziwić taka krytyka nowoczesności u filozofa kojarzonego z marksizmem. Mimo swoich sympatii do Marksa Benjamin uznawał za jednego z najważniejszych filozoficzno-politycznych przeciwników – wierzący w prawa dziejowej konieczności – ortodoksyjny marksizm. W konsekwencji, inaczej niż wypadku pism wielu marksistów, w pracach niemieckiego filozofa nie znajdziemy żadnej pochwały kapitalizmu i jego sekularyzacyjnych, niszczycielskich mocy (chwalonych na przykład w słynnej apologii kapitalizmu z *Manifestu komunistycznego*). Zgodnie z teorią Benjamina, kapitalizm nie był żadnym etapem na drodze do komunizmu czy społeczeństwa bezklasowego. Przeciwnie, jedyne, do czego mógł – mocą własnego rozwoju – doprowadzić, to Apokalipsa (W. Benjamin, *Ulica jednokierunkowa*, przekład B. Baran, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2011, s. 127–128). Zadaniem zaś filozofii, a także proletariatu, miało być powstrzymanie tej nieuchronnie nadchodzącej zagłady. Zatrzymanie to mogło się udać nie tyle za sprawą intensyfikowania produkcji, industrializacji czy postępu, ale wyłącznie dzięki pamięci o przeszłych wydarzeniach rewolucyjnych. Chodziło więc o obronę tradycji. Nie była to jednak tradycja konserwatywna, tym, co należało odzyskiwać, była pamięć o taktykach oporowych, walk klasowych, sposobie organizacji przeszłych egalitarnych społeczeństw. Słowem, przywracanie pamięci o tym wszystkim, z czego wyrwane były masy ludowe zmuszane (podczas akumulacji pierwotnej) do pracy w nowych warunkach (najpierw manufakturach i niewolniczych plantacjach, później w nowoczesnych fabrykach). Dopiero odzyskanie łączności z tak rozumianą (rewolucyjną) przeszłością miało dawać nadzieję na to,

Historia o pierwotnej przemocy ustanawiającej nowoczesne państwo (którą legitymizował swoimi pismami Hobbes)²⁸ nie była zdaniem Benjamina nigdy zamkniętą epoką, krótkim historycznym okresem przemocy i wyrzeczeń, potrzebnym do ukonstytuowania nowego harmonijnego państwa prawa. Celem *Przyczynku do krytyki przemocy* jest analiza dokonującego się w nowoczesnych państwach zaniku różnicy między przemocą ustanawiającą prawo a przemocą prawo podtrzymującą. Tym samym każdorazowo wykonany przez aparaty państwa akt przemocy stawał się aktem legalnym: „Przemoc tej władzy – napisze Benjamin w ustępie poświęconym działaniom policji – jest równie bezkształtna jak jej nieuchwytna, powszechna, widmowa obecność w życiu państw cywilizowanych”²⁹. Choć we fragmencie tym można usłyszeć echo Schmittiańskiej nostalgii za państwem władzy suwerennej (w której podział na ustanawianie i podtrzymywanie prawa jest bardzo wyraźny), to niemiecki filozof wydaje się jak najdalszy od utopijnej wiary w nieskażone źródło suwerennego i sprawiedliwego państwa. Ta dokonująca się w niosącej raczej bezprawie niż prawo instytucji policji „najpoważniejsza degeneracja przemocy, jaką tylko można pomyśleć”³⁰, stanowiłaby w opinii Benjamina raczej paradygmat działania prawa na Zachodzie niż jego współczesną anomalię. Słowem degeneracja państwowej przemocy (obserwowana w nowoczesnych społeczeństwach) miała być wpisana w samą strukturę prawa³¹.

że historia nie tylko nie skończy się katastrofą, ale stanie się miejscem urzeczywistniania społeczeństwa, które będzie próbą (różnicującego) powtórzenia, tych przeszłych egalitarnych społeczeństw.

²⁸ Chodzi oczywiście o ideologiczne wsparcie, jakiego Hobbes udzielał procesom akumulacji pierwotnej. Uzasadniając konieczność wywłaszczenia (najpierw chłopów, później także rdzennych mieszkańców Ameryki Północnej i Południowej), likwidacji praw zwyczajowych i wszystkich umów czy kompromisów, które klasom podporządkowanym udało się zawrzeć z przedkapitalistycznymi elitami.

²⁹ W. Benjamin, *Przyczynek do krytyki przemocy*, przekład A. Lipszyc, w: *idem, Konstelacje. Wybór tekstów*, przekład A. Lipszyc, A. Wołkowicz, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2012, s. 80.

³⁰ *Ibidem*.

³¹ Degeneracja ta – jak widzieliśmy i jak jeszcze przyjdzie nam zobaczyć – wynikała z fałszywej obietnicy, w której zaufanie pokładane w instytucjach powołanych teoretycznie do ochro-

Obrazem tego, jak działa nowoczesne prawo, były dla Benjamina greckie mity, w których z okrucieństwem karana była każda nieustalona wcześniej z bogami próba osiągnięcia szczęścia³². Mechanizm kary, która spadała nie tyle z powodu złamania jakichś konkretnych zasad prawa, ile z racji przekroczenia miary, zgodnie z którym wszystko, co dobre i złe człowiek zawdzięcza bogom, Benjamin nazywa losem³³. Pojęcie losu należało do technicznych terminów słownika, jakim posługiwał się wówczas niemiecki filozof. Zgodnie z krótkim tekstem *Los i charakter*: „Los ukazuje się wówczas, gdy pewne życie ujmuje się jako skazane, jako zasadniczo takie, które najpierw zostało skazane, a potem stało się winne”³⁴. Chodzi zatem o znaną z greckiej tragedii strukturę, w której wszelkiemu życiu przypisana zostaje pierwotna i niemożliwa do uniknięcia wina. To za jej sprawą – a nie w efekcie złamania jakiegoś konkretnego prawa – skazana przez Apolla i Artemidę zostaje Niobe. W Benjaminowskiej krytyce tego „pogańskiego kultu”³⁵ nie chodziło jednak o proste zastąpienie koncepcji życia zawinionego „wizją naturalnej niewinności człowieka”³⁶, ale raczej o zbadanie funkcji, jakiej miała służyć koncepcja życia podporządkowanego losowi. Los bowiem „nie dotyka nigdy człowieka, lecz obecne w nim nagie życie, które mocą pozoru ma udział w naturalnej winie i nieszczęściu”³⁷. Zasadniczym celem było zatem ujawnienie mechanizmu, w efekcie którego życie naturalne i funkcjonujące poza winą i niewiną, dobrem i złem, zostaje skonstruowane jako pierwotnie zawinione i złe. Zamiarem Benjamina nie była jednak żadna filologiczna analiza greckiej mitologii, chodziło raczej o wykrycie

ny uniwersalnego i bezstronnego porządku prawa, okazywało się służyć w interesie jednych grup czy klas, zdecydowanie tłumiąc roszczenia pozostałych.

³² W. Benjamin, *Los i charakter*, w: *idem, Konstelacje...*, s. 64. Dlatego wyzwolenie od ucisku prawa było zawsze rodzajem *exodusu*, „wyjścia z domu niewoli, z ziemi egipskiej” (Wj 13,3). Egipt zgodnie z żydowską tradycją, do której odnosi się tutaj Benjamin, był właśnie sferą obowiązywania tak rozumianej przemocy mitycznej czy też po prostu światem mitu.

³³ *Ibidem*, s. 65.

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ *Ibidem*, s. 68.

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ *Ibidem*, s. 65.

teologicznej bliskości świata greckich mitów ze światem współczesnego kapitalizmu. Oba światy miały być rządzone przez te same teologiczne mechanizmy. W tak zarysowanym kontekście jedyną sensowną odpowiedzią mogła być inspirowana teologią żydowską obietnica wyjścia z „domu niewoli” (Wj 13,3), którym w porządku teologicznym miał być świat pogańskich mitów, w porządku politycznym rzeczywistość nowoczesnego kapitalizmu.

Warunkiem takiego *exodusu* było, jak widzieliśmy, odwrócenie skutków grzechu pierworodnego. Odwrócenie wymagało jednak radykalnej zmiany perspektywy w stosunku do tej, którą przyjmował Hobbes. Słowem śledzenie historii nie tyle od strony sił dążących do zapewniania spokojnego snu mieszczańskim elitom, lecz od strony przemocy wywieranej na uciskane masy. Wówczas źródłem upadku nie były – jak chciałby tego Hobbes – roszczenia podporządkowanych (odpowiedzialne za państwowy chaos), ale przemoc użyta do ich tłumienia. W tym kontekście miała odsłonić się arbitralność tradycyjnej koncepcji grzechu pierworodnego. Tak jak w świecie Kafki, gdzie grzech nie był przypisany nowo narodzoneму dziecku, ale ojcowskiej (czy urzędniczej) przemocy, z jaką dziecko było podporządkowane prawu³⁸, tak w świecie nowoczesnego kapitalizmu wina i grzech miały leżeć po stronie prawa, nie zaś po stronie mas zgłaszających swoje roszczenia do szczęścia.

Podobny schemat rządzi argumentem rozwijanym w *Przyczyńku do krytyki przemocy*. Przemoc prawa – choć powołana, by zapewnić „obliczalność” oraz „pokój i bezpieczeństwo” – stanowiła jedynie szczególnie przypadek przemocy mitycznej, z jaką karana była Niobe. Powtórzmy zatem: przemoc ta w żadnym istotnym punkcie nie różniła się od arbitralnej przemocy stanu natury, od którego jakoby miała wyzwalać. Benjamin pójdzie dalej. Przemoc sta-

³⁸ Zdaniem niemieckiego filozofa: „Wiele wskazuje na to, że dla Kafki świat urzędników tożsamy jest ze światem ojców” (W. Benjamin, *Franz Kafka. Z okazji dziesiątej rocznicy jego śmierci*, w: *idem, Konstelacje...*, s. 228). Co więcej, Benjamin widzi tę ojcowską czy urzędniczą władzę w jednoznacznie ciemnych barwach: „W osobliwych kafkowskich rodzinach ojciec żeruje na synu, spoczywa na nim niczym wielki pasożyt. Wysysa zeń nie tylko siłę, ale także prawo do istnienia” (*ibidem*). W takim samym stosunku jak kafkowscy ojcowie do swoich dzieci, miał pozostawać nowoczesny kapitalizm do klas podporządkowanych.

nu natury jest fikcją potrzebną do legitymizacji przemocy stanu społecznego i państwowego. W naturze bowiem istnieją tendencje zarówno do współpracy, jak i konkurencji, zarówno do wojny każdego z każdym, jak i solidarności czy pomocy wzajemnej³⁹. Stąd mówienie o stanie natury jako rzeczywistości permanentnej wojny jest nieuprawnionym rozciągnięciem pewnych cech czy tendencji na całe pojęcie. Dlatego choć w tradycji żydowskiej świat mitu i pogaństwa był przedłużeniem przemocy, którą znamy z tego, jak działa przyroda, Benjamin nigdy nie zrównywał mechanizmów przemocy państwa i prawa z tymi, które rządzą porządkiem natury. Inaczej niż György Lukács i Theodor Adorno nie posługiwał się pojęciem stanu natury do opisanego mechanizmów przemocy, z jaką nowoczesny kapitalizm podporządkowywał życie milionów ludzi. Przemoc prawa byłaby raczej petryfikacją pewnych obecnych w naturze tendencji (do przemocy i konkurencji), a nie jej zintensyfikowanym powtórzeniem (jak chcieli, w dużym skrócie, Lukács czy Adorno). Słowem, zamiast opisywać przemoc mityczną, tak jak by była tym samym, co przemoc przyrody, szło o krytyczne prze-myślenie samego pojęcia stanu natury.

To scholastyczne rozróżnienie w definiowaniu relacji między porządkiem prawa i porządkiem natury miało fundamentalne znaczenie dla Benjaminowskiej krytyki przemocy prawa. Efektywna krytyka nie mogła bowiem polegać na dokonującym się z zewnątrz i opartym na jakimś wyższym poziomie świadomości obnażeniu mechanizmów iluzji. Autor *Przyczynku* zdecydowanie odrzucał taki model krytyki społecznej, w której filozof zajmuje jakąś uprzywilejowaną pozycję czy dysponuje większym poziomem

³⁹ W wypadku Hobbesa najbardziej namacalną egzemplifikacją tego, jak wygląda stan natury, były oczywiście XVII-wieczne wojny domowe. Jak widzieliśmy już w cytowanym wcześniej fragmencie z *Lewiatana* o burzy, której istotą jest to, „że się na nią zanosi w ciągu wielu kolejnych dni” (T. Hobbes, *Lewiatan...*, s. 110), angielski filozof stan wojny wszystkich ze wszystkimi rozumiał raczej jako potencjalność niż nieprzerwanie trwający konflikt. Okoliczność ta w niczym, jak się wydaje, nie osłabia argumentacji Benjamina obnażającego pozycję Hobbesa jako pozycję w konflikcie politycznym czy klasowym. Innymi słowy, koncepcja zawarta w *Lewiatanie* mimo swoich roszczeń do bezstronności i wytworzenia teorii organizacji społeczeństw mających służyć z założenia wszystkim warstwom i klasom, przy bliższym historycznym i filozoficznym oglądzie okazywała się jak najdalsza od realizacji tych obietnic.

świadomości (którą dopiero ma włożyć do głów nieświadomych mas). Warunkiem wyjścia z „domu niewoli” (Wj 13,3), jakim był świat mitu (a więc pogańskiego Egiptu, z którego uciekają Żydzi, i nowoczesnego kapitalizmu, z którego miał wyprowadzać Benjaminski historyczny materializm), nie mogła być moralna krytyka przemocy państwowej i prawnej, ale wyzyskanie obecnych w naturze tendencji do solidarności i współpracy przeciw tendencjom do konkurencji i wojny. Słowem zamiast z wygodnego fotela własnych myśli krytykować *status quo* i projektować porządek przyszły, chodziło przede wszystkim o uważne studiowanie historii. Zdaniem Benjamina, to w przeszłych ruchach społecznych i wybuchach rewolucyjnych (Spartakusa, Thomasa Münzera czy Komuny Paryskiej) mieścił się obraz świata wyzwolonego od mitycznej przemocy. Tym samym krytyka aktualnego porządku, a także wizja porządku przyszłego powinna przede wszystkim wychodzić od tych konkretnych historycznych przykładów.

W *Przyczynku do krytyki przemocy* kwestia tego, jak miałyby wyglądać owo uwolnienie, jest jednak bardzo mglista. Benjamin rozważa w swoim tekście dwie możliwe drogi wyjścia. W pierwszej podaje za obecnym u Georges’a Sorela rozróżnieniem na generalny strajk polityczny i proletariacki. Jako że warunkiem wyjścia z mitu musiała być rezygnacja z egzekucji konkretnych politycznych roszczeń czy nawet z dążenia do przejścia władzy, to tylko strajk proletariacki mógł spełniać zaporowe, jak mogłoby się wydawać, warunki rzeczywistego zerwania z przemocą prawa i mitu. Stawiając sobie za cel „unicestwienie władzy i przemocy państwowej”⁴⁰, nie mieści się już on w polu mitycznego prawa, a funkcjonował na zasadzie – niewymagających uprawomocnienia, bo wolnych od przemocy – środków. Środki te ze względu na brak związków z przemocą Benjamin nazywał czystymi. Dlaczego sfera miała być sferą środków, a nie celów? Zgodnie z wywodem zawartym w *Przyczynku do krytyki przemocy*, myślenie w kategoriach celów było podstawą porządku mitycznego, który świętymi celami obiecywanej „policzal-

⁴⁰ W. Benjamin, *Przyczynek do krytyki przemocy*, w: *idem, Konstelacje...*, s. 84.

ności” oraz „pokoju i bezpieczeństwa” uświęcał czy legitymizował przemoc, z jaką arbitralne i nieuniwersalne prawo miało podporządkowywać sobie życie. Czyste środki nie miały już poświęcać życia w imię realizacji jakichś zewnętrznych celów, same dla siebie stawały się celem czy – precyzyjniej – były po prostu środkami bez celów.

Czym jednak była owa czysta sfera? Przestrzenią życia, które nie było podporządkowane mitycznej i prawnej przemocy. W świecie Kafki odpowiadałaby jej rzeczywistość dzieci niepoporządkowanych jeszcze pod ojcowskie i urzędnicze prawo. W świecie nowoczesnego kapitalizmu była przypisana do wszystkich tych, którzy jak Münzer czy Komuna Paryska stawiali opór transhistorycznym procesom akumulacji pierwotnej. To dlatego jednym z jej przejawów miał być proletariacki strajk generalny. Urzeczywistniana podczas tego strajku sfera czystych środków, choć dokonywała przełamania hegemonii świata przemocy mityczno-prawnej, musiała okazać się z jakichś względów niewystarczająca, bo zaraz po jej krótkiej charakterystyce Benjamin przechodzi do drugiej drogi wyjścia z mitu, jaką miała być boska przemoc.

Inaczej niż w wypadku czystych środków w drugim rozwiązaniu nie rezygnowano z przemocy, choć jej charakter miał być pod każdym względem różny od przemocy mitu oraz prawa:

Tak jak we wszystkich dziedzinach mitowi przeciwstawia się Bóg, tak przemocy mitycznej przeciwstawia się przemoc boska. Stanowi ona jej przeciwieństwo pod każdym względem. O ile przemoc mityczna ustanawia prawo, o tyle przemoc boska prawo unicestwia, o ile ta pierwsza ustanawia granice, o tyle ta druga unicestwia bez granic, o ile przemoc mityczna obciąża winą, a zarazem pokutą, o tyle przemoc boska z winy oczyszcza, o ile ta pierwsza zagraża, o tyle ta druga uderza, o ile ta pierwsza jest krwawa, o tyle ta druga niesie śmierć w sposób bezkrwawy⁴¹.

Temu protokołowi rozbieżności towarzyszą dwa obrazy. Pierwszy to biblijna opowieść o legionie Koracha, w którego skład mieli

⁴¹ *Ibidem*, s. 90.

wchodzić uprzywilejowani lewicy. Tak jak w enigmatycznej definicji boskiej przemocy, tak i w biblijnej historii legioniści zostają nie tyle zabici siłą mitycznej przemocy, ile pochłonięci przez piaski pustyni. Zgodnie ze znajdującą się kilka akapitów dalej uwagą o niemożliwości zlokalizowania boskiej przemocy na prawnomitycznej siatce współrzędnych, wdaje się, że nie chodzi o dosłowne unicestwienie lewitów⁴². Ich, jak pisze Benjamin, „bezkrwawa śmierć” powinna być nade wszystko śmiercią pewnej pozycji, klasy czy hierarchii, nie zaś fizyczną zagładą.

Choć drugi obraz w pierwszej chwili wydaje się tłumaczyć równie mało, to wyprowadza nas z kłopotliwej teologicznej terminologii, która może rodzić wrażenie, jakby przemoc boska miała być dziełem jakiegoś Boga. Otóż jako przykład boskiej przemocy wymieniona zostaje przemoc wychowawcza. Znając późniejsze pisma Benjamina dotyczące idei proletariackiej pedagogiki, możemy przypuszczać, że także w tym tekście pojęcie wychowania nie ma wiele wspólnego z jego zdroworozsądkowym sensem. Inaczej byłoby ono niczym więcej jak kolejną instytucją odpowiedzialną za podtrzymywanie porządku mitycznego, z jednej strony paternalistycznie wkładając przydatną wiedzę do głów wychowanków, z drugiej, zabijając dziecięce skłonności zdolne w komicznych gestach wywracać na nice świat mityczny.

Zgodnie z rozwijanym przez Benjamina, wspólnie z Asją Lācis, projektem proletariackiej pedagogiki, wychowanie miało przełamywać specyficzną mieszczańską skłonność do abstrakcyjnego kształtowania dzieci na wzór „pełnego człowieka i obywatela”⁴³. Zamiast tego szło o wyzyskanie właściwego dziecięcym zabawom wywracania obowiązujących hierarchii czy reguł. Słowem, zamiast jak w świecie Kafki wpajać dzieciom przekonanie o ich grzeszności i pierwotnej winie, chodziło o podtrzymanie właściwej światu dziecięcemu obojętności na twarde ojcowskie i urzędnicze podzia-

⁴² *Ibidem*, s. 93.

⁴³ W. Benjamin, *Gesammelte Schriften*, t. 3, R. Tiedemann, H. Schweppenhäuser (red.), Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1991, s. 206.

ły. Tylko taki model zakładał możliwość utrzymania obecnej w zabawach radości z ciągłego powtarzania, które za każdym razem okazuje się powtórzeniem innym od poprzedniego. Różnicujące powtórzenia występujące, zdaniem Benjamina, nie tylko w zabawie, ale także w ludowych świętach, filmach Charliego Chaplina czy w bajkach z Myszka Mickey, nie miały więc nic wspólnego z powtarzalnością przemocy prawa. Powtarzalność przemocy mitycznej polegała bowiem na znanej nam już z działania instytucji policji przemocy, która za nim wymierzy karę, to już ustanawia winę. Słowem jest wiecznym powrotem ciągle tego samego porządku odtwarzającego teorię o zawinionym i upadłym życiu. O ile więc celem powtarzalności przemocy mitycznej było wymierzanie regularnych i cyklicznych ciosów każdej niepodporządkowanej prawu pojedynczości, o tyle efektem różnicujących powtórzeń miał być nade wszystko ruch niszczenia stabilnych granic i niezachwianych hierarchii. To znaczy taki ruch, w którym permanentnej delegitymizacji podlegałaby tradycyjna koncepcja grzechu pierwotnego. Działanie boskiej przemocy miało mieć więc charakter wychowania, które wyzyska z tego dziecięcego świata ideę życia obojętnego na reguły świata mitu i mechanizm wytwarzania winy. Bo to tylko w nim – a nie w jakiejś zewnętrznej wiedzy – zawarta miała być siła umożliwiająca rzeczywistą krytykę przemocy prawa.

W tej perspektywie jaśniejsza staje się – stanowiąca obiekt wielu interpretacyjnych sporów – relacja między wolnymi od przemocy czystymi środkami oraz boską przemocą. Podążając za teorią proletariackiej pedagogiki oraz kilkoma wskazówkami, jakie Benjamin zostawia w tekście o przemocy, relację tę należy prawdopodobnie ujmować właśnie w kontekście koncepcji materialistycznego wychowania. Boska przemoc byłaby zatem siłą mającą wybijać z Hobbesowskiej fikcji sprawiedliwego prawa, tak by jednocześnie wyzwać – obecną w szczelinach czy porach świata mitycznego – sferę czystych środków⁴⁴.

⁴⁴ *Idem, Przyczynek...*, s. 93.

Próba zablokowania czy stłumienia roszczeń ludowych (jako tych, które miały destabilizować porządek państwowy) polegałaby na zasklepieniu szczelin wolnego życia, które zdaniem Benjamina, stanowiły przestrzeń realizacji sfery czystych środków. Sygnalizowaną już wyżej konsekwencją takiego postępowania był paradoks władzy suwerennej, który polegał na tym, że likwidując wszystkie szczeliny anomii, władza ta musiała obrócić się we władzę biopolitycznego administrowania, którego celem była – upiorna z perspektywy Hobbesa czy Schmitta – absolutna kontrola całego ludzkiego życia. Wydaje się, że właśnie o tej tendencji myśli Benjamin, gdy w ostatnich akapitach eseju o przemocy zastanawia się nad dogmatem świętości życia. Czytamy tam, że dogmat ten jest zupełnie nowym wynalazkiem, będącym prawdopodobnie jednym z efektów – opisanego przeze mnie w kontekście Hobbesowskiego strachu przed plagą – zastąpienia władzy suwerennej przez biopolityczne rządzenie populacją.

Tym jednak, na co zwraca uwagę niemiecki filozof, jest fakt, że obiektem uświęcenia zostało dokładnie to samo „nagie życie, które w dawnej myśli mitycznej stanowiło wyróżniony nośnik zawinięcia”⁴⁵. Ewolucję od „dawnego nagiego życia” do nowoczesnego i uświęconego, widać doskonale w kontekście włóczęgostwa, karanego zarówno w średniowieczu, jak i we wczesnej nowożytności. O ile jednak w pierwszym przypadku włóczędzy i wolni kuglarze tępieni byli ze względu na demoralizujący stosunek do obowiązujących struktur, hierarchii, o tyle w epoce rodzącego się kapitalizmu wyjęty spod biowładzy włóczęga stanowił tyleż nośnik niebezpiecznych chorób, ile zdolne do pracy w manufakturze ciało. Nic dziwnego, że roztaczająca się nad nim władza „sięgająca aż do najdrobniejszych włókien jednostkowych zachowań”⁴⁶, uczyniła to nagie i podporządkowane życie świętym. Jego wartość z perspektywy systemu ekonomicznego opartego na nieograniczonej akumulacji musiała bowiem radykalnie wzrosnąć.

⁴⁵ *Ibidem*, s. 93.

⁴⁶ M. Foucault, *Bezpieczeństwo...*, s. 86.

Jednak wbrew Foucaultowi (a także Schmittowi) Benjamin argumentował, że w wypadku suwerenności i biopolityki nie „mamy do czynienia z dwoma różnymi ekonomiami władzy”⁴⁷, podstawą bowiem w obu wypadkach jest wpisanie życia w mechanizmy losu i pierwotnej winy⁴⁸. Tym samym archaiczne pojęcia winy i losu wraz z nastaniem nowoczesności wcale nie znikają w ruchu sekularyzacyjnego zniesienia, wręcz przeciwnie, zgodnie z powstałym na początku lat dwudziestych XX wieku tekście *Kapitalizm jako religia*: „Kapitalizm jest być może pierwszym przypadkiem kultu, który nie darowuje długu i winy, lecz przeciwnie – tylko je pogłębia”⁴⁹. O ile wszystkie dotychczasowe religie miały reprodukcować katastrofalną w skutkach koncepcję grzechu pierworodnego, to zarazem każda z nich zakładała możliwość wyzwolenia z upadku, czyli odkupienia. Kapitalizm zaś przeciwnie, miał być pierwszą religią pozbawioną pojęcia zbawienia.

Jak widzieliśmy, Benjamin był przekonany, że to religijne oraz prawne zdegenerowanie, z jakim mamy do czynienia w nowoczesnym kapitalistycznym państwie, należy traktować jako skrajny przypadek reguł, obecnych w każdej religii i każdym systemie prawnym. Słowem, sama struktura pojęciowa władzy suwerennej (powołanej do ochrony przed arbitralnie definiowanym bezprawiem)⁵⁰ miała stanowić zapowiedź jej biopolitycznej realizacji w społeczeństwach współczesnych. Dokładnie tego zjawiska dotyczy głośna teza z *O pojęciu historii*: „Tradycja uciśnionych poucza nas, że stan wyjątkowy, w którym żyjemy, jest regułą”⁵¹. Jak widzieliśmy już przy okazji opisywania mechanizmów akumulacji pierwotnej, nowoczesne pra-

⁴⁷ *Tamże*.

⁴⁸ Różnica między Foucaultem a Schmittem polegałaby na tym, że o ile pierwszy zakładał przenikanie się tych dwóch logik, to drugi widział między nimi przepaść. M. Foucault, *Trzeba bronić społeczeństwa*, przekład M. Kowalska, KR, Warszawa 1998, s. 247–248. Celem Benjamina było z kolei dowiedzenie strukturalnej jedności władzy suwerennej i administracyjno-zarządzającej (nazywanej przez Foucaulta biopolityką).

⁴⁹ W. Benjamin, *Kapitalizm jako religia*, przekład P. Mościcki, „Krytyka Polityczna” 2007, nr 11/12, s. 133.

⁵⁰ Słowem za bezprawie uchodziło wszystko to, co naruszało obowiązujący *nomos*, rozumiany jako określony system dystrybucji władzy i bogactwa.

⁵¹ W. Benjamin, *O pojęciu historii...*, s. 315.

wo, choć definiowane jako uniwersalne, powszechne i bezstronne, w istocie służy „pokojowi i bezpieczeństwu” bardzo określonej klasy. Stąd też, zdaniem Benjamina, historia (wbrew Schmittowi) pokazuje, że stan wyjątkowy (a więc moment zawieszenia prawa i jego „obliczalności”) nie jest żadnym wyjątkiem. Doświadczenia uciskanych (chłopów, miejskich mas, ludów kolonizowanych) świadczą o tym, że ich świat jest światem permanentnego stanu wyjątkowego, gdzie w każdej chwili można zostać pozbawionym ziemi, lokalnej wspólnoty, od wieków podtrzymywanych tradycji czy pielęgnowanych kultur ludowych.

Dlatego, zdaniem niemieckiego filozofa, jedynym skutecznym rozwiązaniem miało być „wprowadzenie rzeczywistego stanu wyjątkowego”⁵². To nieco enigmatyczne pojęcie staje się jaśniejsze w perspektywie krótkiego tekstu opublikowanego przez autora *Pasaży* w 1935 roku, a zatytułowanego *Gespräch über dem Corso*. Tekst będący zapisem rozmowy na temat karnawałowego święta odbywającego się podczas Mardi Gras w Nicei, stanowi interesującą wskazówkę dotyczącą tego, co Benjamin rozumiał pod pojęciem rzeczywistego stanu wyjątkowego:

Karnawał jest stanem wyjątkowym. Wywodzący się z antycznych saturnaliiów, kiedy wszystko ulegało odwróceniu do góry nogami, a panowie usługiwali niewolnikom. Karnawałowy stan wyjątkowy wyróżnia się ostrą krytyką stanu obowiązującego na co dzień⁵³.

Karnawałowy czy rzeczywisty stan wyjątkowy miał stanowić odwrócenie stanu wyjątkowego, jaki klasom podporządkowanym serwował na co dzień nowoczesny kapitalizm. Warunkiem tego odwrócenia było, jak już widzieliśmy, zerwanie z Hobbesowskim pojęciem stanu natury jako *bellum omnium contra omnes*. Pojęcie, którym posługiwał się Benjamin, wykute zostało przede wszystkim przez XIX-wieczne walki klasowe i rodzącą się z nich anarchistycz-

⁵² *Ibidem*.

⁵³ W. Benjamin, *Gesammelte Schriften*, t. 4, s. 765. (podkr. własne). Por. M. Löwy, *Fire Alarm. Reading Walter Benjamin's „On the Concept of History”*, przekład Ch. Turner, Verso, London – New York 2005, s. 60.