

ADAM WIELOMSKI

Akademia Podlaska w Siedlcach

„Faszyzm kleszy” Pedra Laína Entralgo. Biografia z faszystowską dziurą

Zmarły niedawno Pedro Laín Entralgo (1908–2001) uważany jest za jednego z najwybitniejszych myślicieli hiszpańskich XX wieku. Lekarz, filozof, publicysta, pisarz, działacz polityczny i społeczny; autor kilkudziesięciu książek z najróżniejszych dziedzin. W sumie jest to – dla Hiszpanów końca XX wieku – postać intelektualna prawie tej miary co José Ortega y Gasset dla swoich rodaków w pierwszej połowie stulecia¹.

W tekście tym interesować będzie nas najwcześniejszy okres życia Laína, okres w jakiejś mierze zapomniany, nieznan, wręcz puszczony w niepamięć w oficjalnej biografii; chodzi nam o period Laína faszysty.

To *zapomnienie* można zilustrować przykładem ze skromnej literatury polskojęzycznej na temat tego myśliciela. Chodzi tu nam o wydaną ostatnio – bardzo wartościową z punktu widzenia analizy filozoficznej – pracę Krzysztofa Urbanka *Osoba – nauka – wiara. Filozofia personalistyczna Pedra Laína Entralgo*, gdzie ten wczesny okres życia i pisarstwa hiszpańskiego myśliciela zostaje omówiony w zaledwie czterech liniach tekstu. Krzysztof Urbanek pisze lakonicznie: „W 1936 roku wstępuje do Falangi i otrzymuje posadę w piśmie *Arriba España*. Następnie pracuje w Narodowym Biurze Propagandy (*Servicio Nacional de Propaganda*) w Burgos”². Potem – wedle cytowanego autora – Laín poświęca się medycynie.

W ten sposób znika nam kilka lat życia hiszpańskiego intelektualisty. Co więcej, z perspektywy Czytelnika *Studiów nad Faszyzmem i Zbrodniami Hitlerowskimi*, są to właśnie najciekawsze lata jego biografii. Równie interesujące jest znik-

¹ Zob. K. Urbanek, *Filozofia Pedra Laína Entralgo z perspektywy hiszpańskiej (w piątą rocznicę śmierci myśliciela)*, „Edukacja Filozoficzna”, 42 (2006), s. 121n.

² K. Urbanek, *Osoba – nauka – wiara. Filozofia personalistyczna Pedra Laína Entralgo*, Warszawa 2007, s. 11–12.

nięcie z życiorysu pisarskiego Laína jego fundamentalnej pracy *Wartości moralne narodowego syndykalizmu* (*Los valores morales del nacionalsindicalismo*, 1941). Książka ta wielokrotnie pojawia się w opisach hiszpańskiego faszystwu i wczesnego frankizmu³, ale nie jest eksponowana przez biografów i badaczy samego Laína. To bardzo ciekawe: znawcy faszystwu uważają ją za jedno z kluczowych dzieł, podczas gdy biografowie jej autora starają się ją omijać, jak tylko mogą.

Od 1936 roku Pedro Laín Entralgo jest faszystą, działaczem i ideologiem hiszpańskiej *Falange*. Wprawdzie późniejsza karta umiarkowanego antyfrankisty, zdegradowanego niedemokratycznym systemem, spowodowała, że jest on postrzegany jako wróg zarówno faszystwu, jak i systemów autorytarnych, ale potrzebne jest zanalizowanie przyczyn zaangażowania się Laína w hiszpańską *Falange*. W tekście tym chcielibyśmy znaleźć odpowiedź, czy zaangażowanie to wynikało z ideologicznej fascynacji? A może chodziło o pospolitego w wieku XX sprzedajnego intelektualistę? A może z niezrozumienia faszystwu? Na pytanie to trzeba odpowiedzieć, aby zrozumieć wczesne lata tego pisarza i myśliciela.

Katolik i agnostyk

Główny temat refleksji Pedra Laína Entralgo to wiara religijna, a w tle problematyki religijnej, stosunki pomiędzy ludźmi ujęte w kategoriach personalistycznych. Hiszpański myśliciel jest bowiem jednym z najbardziej znanych teoretyków modernizmu religijnego, dając mu poważny filozoficzny i biologiczno-medyczny fundament⁴. Laín jest więc myślicielem związanym z katolicyzmem, choć równocześnie w jakiś sposób kontestującym to wyznanie w tradycyjnej formule. Ta kontestacja odbywa się zarówno w wymiarze teologicznym, jak i społecznym. W niniejszym tekście interesować nas będzie szczególnie ta druga kwestia.

Uważna lektura *Wartości moralnych narodowego syndykalizmu* nasuwa pewne spostrzeżenie, szczególnie przy porównaniu z innymi głośnymi książkami z tego okresu. Jeśli weźmiemy do ręki klasyczną – pochodzącą z tej samej epoki – pracę karlisty Victora Pradera *Nowe państwo* (*El Estado Nuevo*, 1935), to zwraca w niej uwagę przekonanie o możliwości restauracji katolickiego porządku przed laicką nowożytnością. Wystarczy spojrzeć na słynne, kończące *Nowe państwo* ostatnie zdanie: „Nowe Państwo jest niczym innym jak państwem hiszpańskim Królów Katolickich”⁵. A więc kontrrewolucja oznacza w praktyce restaurację państwa katolickiego, czyli – jak ujmowała to ówczesna katolicka nauka społecz-

³ Zob. recenzję J.A. Maravalla (bez tytułu) w „Revista de Estudios Políticos”, 3 (1941). Z literatury współczesnej np. A. de Miguel, *Sociología del Franquismo*, Barcelona 1975, s. 190; S.G. Payne, *Franco y José Antonio. El extraño caso del fascismo español*, Barcelona 1997, s. 488; A. Wielomski, *Hiszpania Franco. Źródła i istota doktryny politycznej*, Biała Podlaska 2006, s. 221.

⁴ K. Urbanek, *Osoba – nauka...*, *passim*.

⁵ V. Pradera, *El Estado Nuevo*, Madrid 1941 [1935], s. 276.

na – Panowania Społecznego Jezusa Chrystusa⁶. Czy motyw ten występuje także u Laína?

Problem odbudowy Panowania Społecznego Jezusa Chrystusa to temat bezustannie powracający na kartkach *Wartości moralnych narodowego syndykalizmu*. Zarazem jednak Laín nie jest przecież katolickim kontrewolucjonistą, ale nowoczesnym i modernistycznym faszystą, człowiekiem zachwyconym nie tym, co stare, ale tym, co nowe. Czytając książkę Laína, nietrudno jednak zauważyć, że temat Panowania Społecznego wraca w niej nieustannie. Chodzi o to, że jak na pracę programową dla ideologii falangistowskiej (faszystowskiej czy faszyzmowi bliskiej) zwraca w niej uwagę bezustannie powtarzanie się kwestii państwa katolickiego oraz nostalgii za nim, przeplatane refleksjami, że odbudowa takiego państwa jest niemożliwa w XX wieku.

Ta wszechobecna w *Wartościach moralnych narodowego syndykalizmu* kwestia jest zupełnie nie do zrozumienia, jeśli książkę tę wyizolujemy z biografii Pedra Laína Entralgo. Dlatego też trzeba dłuższą chwilę zatrzymać się na wczesnych latach hiszpańskiego intelektualisty. Nieocenionym źródłem informacji jest zresztą on sam, gdyż pozostawił nam gruby pamiętnik *Uspokojenie świadomości (Descargo de conciencia (1930–1960))*, (2003), wypełniony nie tyle prostym zapisem wydarzeń, ile masą refleksji i dygresji na tematy światopoglądowe, naukowe, polityczne i filozoficzne.

W *Uspokojeniu świadomości* najważniejszy jest chyba obszerny *Wstęp (Introducción)*, teoretycznie poświęcony okresowi życia nieobjętemu opisem pamiętników, czyli do roku 1930. W rzeczywistości jednak nie dominują tu wątki biograficzne czy pamiętnikarskie. Autobiografia dzieciństwa i młodości to raczej pretekst do napisania pamiętnika filozoficznego. Dominują tu dwa tematy. Pierwszym z nich jest katolicyzm, drugim – nowoczesna nauka.

Kluczem do zrozumienia Pedra Laína Entralgo jest podwójna opozycja: ojciec–matka oraz odpowiadająca jej opozycja laicki scjentyzm–katolicyzm. Ta opozycja zresztą nawet nie jest do końca *podwójna*, gdyż ojciec to scjentyzm spersonifikowany, podczas gdy matka to uosobienie katolicyzmu.

Pedro Laín Entralgo urodził się w małym miasteczku w Aragonii. Jego ojciec był człowiekiem całkowicie zlaicyzowanym, zapewne agnastykiem. Laín określa go mianem „republikańskiego liberała”⁷, co w ówczesnych hiszpańskich warunkach oznaczało laicki i antyklerykalny światopogląd masoński. Z kolei matka intelektualisty zostaje określona jako „szczera katoliczka”⁸.

Ojciec i matka Laína reprezentują więc to, co hiszpańscy badacze nazwali mianem *dwóch Hiszpanii*, czyli przerażającego konfliktu cywilizacyjnego pomiędzy katolikami a uczniami Oświecenia, który rozrywał Hiszpanię od XVIII wieku

⁶ J. Bartyzel, *Społeczne Panowanie Chrystusa Króla w tradycyjnym nauczaniu Kościoła*, „Pro Fide, Rege et Lege”, 2 (2007), s. 36n.

⁷ P. Laín Entralgo, *Descargo de conciencia (1930–1960)*, Barcelona 2003, s. 33.

⁸ *Ibidem*.

aż po zmierzch epoki frankistowskiej⁹. To w ogniu tej potężnej wojny światopoglądowej, wojny tych – jak to głosił Juan Donoso Cortès¹⁰ – dwóch cywilizacji (wszak nie chodzi tu o prywatne poglądy jednostek na kwestię religijną, ale o całą wizję społeczeństwa), która doprowadziła w XIX wieku do kilku wojen domowych, licznych rewolucji i kontrrewolucji, wojskowych *pronunciamientos*, pośród których wychował się Laín.

Gdyby w jego domu rodzinnym obydwój rodzice hołdowali którejś z tych koncepcji (cywilizacji), to zapewne i w tym duchu wychowaliby młodego Pedra. Tak jednak nie było; wojna cywilizacyjna rozgrywała się w domu młodego intelektualisty. W sytuacji gdy ojciec i matka wyznają dwa sprzeczne światopoglądy, istnienie rodziny uzależnione było od wzajemnej tolerancji. Nie jest tedy przypadkiem, że po latach Laín wspomina: „Od dziecka uczono mnie jako *nauki podstawowej* tego, czego uczyła ówczesna pedagogika, a mianowicie, że jest możliwe żyć w społeczności wewnętrznie podzielonej przez fundamentalne sprzeczności religijne i ideologiczne, a jednak przyjacielsko zjednoczonej przez wzajemną miłość i szacunek”¹¹. Młody Laín chodził do kościoła, uczono go także katechizmu. Sam przyznaje, że w jego regionie (co jak na Aragonię nie jest standardem) żywe były tradycje wojen karlistowskich. Wydaje się przeto, że odebrał religijne wychowanie, ale jakby z zastrzeżeniem – zapewne z powodu ojca – że należy być pokojowo nastawionym wobec przedstawicieli *cywilizacji filozoficznej* i ich poglądów. Chciałem – pisze Laín – aby obok siebie mogli spokojnie mieszkać „liberałowie i karliści”¹².

To ostatnie stwierdzenie – sugerując możliwość współżycia liberałów i tradycjonalistów katolickich – świadczy, że młody intelektualista ma poważne kłopoty światopoglądowe. Liberałowie laicy z natury rzeczy bowiem nie mogą spokojnie koegzystować z katolickimi karlistami. Wynika to z faktu, że liberalizm (także hiszpański¹³) żąda, aby katolicyzm był sprawą prywatną i aby nie regulowano za pomocą jego twierdzeń ustroju państwa i nie poddawano pod jego wymogi legislacji¹⁴. Tymczasem ówczesna nauka Kościoła, szczególnie zaś panującego podówczas na Stolicy Piotrowej Piusa XI, szła właśnie w kierunku podkreślania

⁹ Zob. A. Wielomski, *Hiszpania Franco*, s. 11n.

¹⁰ J. Donoso Cortès, *Oeuvres*, Paris 1858, t. I, s. 373; t. II, s. 519. Zob. szerzej na ten temat R. Dempf, *Die Ideologiekritik de Donoso Cortès*, „Philosophisches Jahrbuch der Görresgesellschaft”, 64 (1956), s. 298–338.

¹¹ P. Laín Entralgo, *Descargo de...*, s. 33.

¹² *Ibidem*, s. 48.

¹³ Chodzi nam tu o znaną formułę A. Maury: „wyznają i praktykują idee liberalne tak samo gorliwie, jak wiarę katolicką, która przejawia się we wszystkich moich słowach i czynach. Nie wstydę się tego i nie mam z tego powodu kłopotów, gdyż dla mnie prawo publiczne nie jest ani katolickie, ani protestanckie” (*Antología*, [w:] M. Fraga Iribarne, *El pensamiento conservador español*, Barcelona 1981, s. 382).

¹⁴ A. Wielomski, *Między Kościołem a Rewolucją. Źródła myśli chrześcijańsko-demokratycznej*, „Pro Fide, Rege et Lege”, 3–4 (2006), s. 5–6.

społecznego charakteru katolicyzmu, a więc państwa katolickiego¹⁵. Wszelki pogląd pośredni pomiędzy religią jako cywilizacją i religią jako sprawą prywatną był tedy heterodoksyjny dla obydwu stron.

Co więcej, wypowiedzi Pedra Laína Entralgo ze wspomnianego *Wstępu do Uspokojenia świadomości* wskazują, że studiujący podówczas chemię i medycynę młody intelektualista uważa, że religia jest potrzebna z ważnych względów społecznych. Pewne rytzy i dogmaty są nie do zaakceptowania dla oświeconego rozumu, ale to nie znaczy, że należy pochopnie odrzucić religię jako taką. Wystarczy ją „zaktualizować intelektualnie”¹⁶. To ostatnie stwierdzenie świadczy, że Laín już wtedy ulegał tzw. modernizmowi, czyli chciał *aktualizować* dogmaty wedle zasad nowoczesnego racjonalizmu. Przymuszenie to potwierdzają inne fragmenty jego pamiętników, gdy pisze o konieczności syntezy katolicyzmu z socjalizmem: „tylko dialektyczne zrozumienie z socjalizmem może dać hiszpańskiemu katolicyzmowi to, czego wymaga epoka w zakresie porządku i jego realizacji polityczno-społecznej”¹⁷. Widać tu wpływy marksizmu, szczególnie wyrażające się w poglądzie, że religia katolicka jest formą „sojuszu pomiędzy proboszczem, bogaczem i szefem żandarmerii”¹⁸. Laín broni jednak Kościoła, ale uważa, że duchowieństwo powinno na nowo „zobaczyć swoje przyzwyczajenia polityczne i społeczne”¹⁹. Czyli chodzi tu o jakiś lewicowy politycznie i społecznie katolicyzm.

Podobnie jak Auguste Comte czy Charles Maurras we Francji, także Laín traktuje religię jako ideę noumenalnie fałszywą, ale konieczną jako fenomen społeczny. Socjologia religii prowadzi do konieczności jej akceptacji w jakiejś formie. Człowiek – powtarza za Tertulianem – jest *naturaliter christiana*. Dlatego Laín deklaruje, że mimo iż uznaje i popiera „wolność obywatelską i religijną”²⁰, to jednak czuje swój związek z Kościołem pojętym jako „ciało społeczne”²¹. Doświadczenie XIX wieku i początku XX – pisze w *Wartościach moralnych narodowego syndykalizmu* – pokazuje wyraźny „kryzys człowieka jako suwerennego demurga”²², co jest skutkiem załamania się bezkrytycznej wiary w rozum oraz powrotem zainteresowania podświadomością i instynktami. Prowadzi to do załamania się postępowych wizji historiozoficznych opartych na heglizmie, gdzie człowiek miał wybudować nowy i lepszy świat. Pozytywna antropologia załamała się i człowiek-jednostka schodzi ze sceny wydarzeń politycznych i społecznych. Potrzeba ludziom znowu idei Panowania Społecznego Jezusa Chrystusa, czyli katolicyzmu jako doktryny społecznej. Z powodu ataków na Kościół – *ciało*

¹⁵ J. Bartyzel, *Społeczne Panowanie...*, s. 37n.

¹⁶ P. Laín Entralgo, *Descargo de...*, s. 99.

¹⁷ *Ibidem*, s. 144.

¹⁸ *Ibidem*, s. 49.

¹⁹ *Ibidem*, s. 147.

²⁰ *Ibidem*, s. 67.

²¹ *Ibidem*.

²² *Idem*, *Los valores morales del nacionalsindicalismo*, Madrid 1941, s. 140.

społeczne – Laín bardzo krytycznie odnosił się do Frontu Ludowego, złożonego z socjalistów i komunistów. Ten blok wyborczy kojarzył mu się wyłącznie z podpaleniami kościołów i morderstwami duchownych.

W swoich pamiętnikach Laín nie ukrywa, że w okresie studiów przeszedł poważny kryzys wiary. Momentem przełomowym wydaje się zmiana otoczenia, poznanie nowych idei i poglądów. Zaznaczyć trzeba, że studiował najpierw chemię, a potem medycynę, czyli te dziedziny, które najsilniej były przeżarte przez areligijny racjonalizm, nawet jeśli scjentyzm skończył swoje największe triumfy wraz z nadejściem fin de siècle'u jeszcze pod koniec XIX wieku. Mimo to – jak sam pisze – w jego ośrodku akademickim „agnostycyzm stał się tak naturalny, jak włosy na brodzie”²³. Laín pisze o swojej młodzieńczej religijności, że była „zewnątrzna i nieświadoma, tak strasznie odległa od nurtów intelektualnych, społecznych i estetycznych epoki”²⁴. A więc w okresie studiów zderzyły się ze sobą nieugruntowana filozoficznie wiara wyniesiona z matczynego wychowania i materializm nauk przyrodniczych. Małomiasteczkowa religijność Laína – nawet jeśli była pełna tolerancji z powodu ojca – została silnie wzburzona zderzeniem z naukami szczegółowymi w rodzaju chemii i biologii.

To właśnie te dwie dyscypliny odpowiadają za załamanie się wiary Laína w istnienie stworzonej przez Boga nieśmiertelnej i niematerialnej duszy ludzkiej. Dorobek nauk szczegółowych doprowadził Laína do Hegłowskiego i emanacyjnego poglądu, że dusza nie istnieje; to co nazywamy *duszą* jest tylko formą samoświadomości materii, która osiągnęła najwyższą formę samoorganizacji²⁵. Hołdując takiemu pogładowi, Laín musiał odrzucić właściwie wszystkie dogmaty chrześcijańskie, poprzestając na akceptacji religii jako zjawiska społecznego, koniecznego dla ludzkiej indywidualnej i grupowej egzystencji.

Studia medyczne podważają także fundamentalny dla chrześcijaństwa dogmat o zmartwychwstaniu Chrystusa; a więc ten dogmat, bez którego – jak pisze św. Paweł – chrześcijaństwo traci jakikolwiek sens. Laín pisze, że ma „wiarę intelektualną, która nie ma siły dostatecznej, aby być pokorną” wobec dogmatu²⁶.

Reasumując poglądy młodego Pedra Laína Entralgo widzimy, że przeżywa poważny kryzys wiary (z którego nigdy się nie wyzwoli). Wątpiąc we wszystkie dogmaty i w chrześcijaństwo jako takie, uznaje je jako fakt społeczny. Dlatego chce „realizacji sekularnej katolicyzmu”²⁷. Co to znaczy? Laín tłumaczy to nam na następującym przykładzie: w epoce przedfrankistowskiej (republikańskiej) unika określenia „młody katolik”, gdyż nie czuje się nim; wolał, aby nazywać go mianem „młodego z prawicy”²⁸. Chodzi więc o stworzenie czegoś, co można

²³ *Idem, Descargo de...*, s. 50.

²⁴ *Ibidem*, s. 48–49.

²⁵ K. Urbanek, *Osoba – nauka...*, s. 185n.

²⁶ P. Laín Entralgo, *Descargo de...*, s. 67.

²⁷ *Ibidem*, s. 102.

²⁸ *Ibidem*.

by nazwać mianem *prawicy laickiej*; czyli takiej formy prawicy, która znajdzie sobie doktrynę, pełniącą podobną funkcję jako spoiwo społeczeństwa, jaką do tej pory pełnił katolicyzm. Ale zarazem nie będzie miała transcendentnych korzeni; będzie miała źródło w człowieku, ale stworzy całościową wizję świata, która połączy liberalny agregat jednostek w społeczną jedność. Przy tym wszystkim – to już zapewne echo Wielkiego Kryzysu – ma być socjalna w ekonomii.

Innymi słowy: skoro korzenie religii budzą sprzeciw rozumowi, to trzeba znaleźć w to miejsce świecką ideologię, która przekształci zbiór jednostek w społeczeństwo. Tą ideologią – co zaraz wykażemy – będzie faszyzm przedstawiony w *Wartościach moralnych narodowego syndykalizmu*.

Narodowy syndykalizm

Nie da się zrozumieć Pedra Laína Entralgo bez zwrócenia uwagi na olbrzymi wpływ, jaki wywarła na niego filozofia niemiecka, szczególnie heglowski i post-heglowski historyzm. Wpływ ten jest widoczny w *Wartościach moralnych narodowego syndykalizmu*. Przejawia się przede wszystkim w krytyce myślenia rewolucyjnego. Lewica rewolucyjna szuka bowiem „utopii pseudoreligijnej”²⁹, czyli pozahistorycznej. Myślenie lewicowe skupione jest na poszukiwaniu wizji idealnej, metahistorycznej, która zakończy dzieje, stwarzając sprawiedliwy świat i pełny dobrobyt. Laín przeciwstawia temu heglowski historyzm, który nie tworzy ponadczasowego ideału, ale wizję dziejową; tworzy ideał dla świata tu i teraz, którego treść i formy zmieniają się wraz z czasem i towarzyszącymi mu dziejowymi sposobami myślenia³⁰.

U Laína wszystko jest historyczne; nawet polityczny absolut faszysty – wspólnota narodowa – ma charakter dziejowy. Naród jest wytworem rewolucji francuskiej. Aż do roku 1789 mówiono o narodach wyłącznie w znaczeniu etnograficznym. Naród nie był kategorią polityczną w epoce królów, gdy nie istniało pojęcie *interesu narodowego*. Monarchowie rządili w imię racji stanu. I Laín, jako uczeń Hegla, uznaje to za uzasadnioną „moralność historyczną”³¹.

Z tego powodu Laín uważa rewolucję francuską, mimo że stworzyła świat liberalny, za wydarzenie w sumie pozytywne. „Rewolucja Francuska – pisze – oznacza w znacznej mierze penetrację pierwiastka narodowego w świat i w historię. Od tego czasu, to co narodowe nie jest tylko terminem technicznym czy administracyjnym, ale jest permanentnym motywem politycznym czy historycznym: jest honor *narodowy*, duch *narodowy*, polityka *narodowa* itd.”³² Wiek XIX – epoka klarowania się państw nacjonalistycznych – budzi wyraźną sympatię

²⁹ *Idem, Los valores...*, s. 14.

³⁰ *Ibidem*, s. 14, 16, 19–20, 86.

³¹ *Ibidem*, s. 22.

³² *Ibidem*.

Laína; to wtedy powstają *narodowe* państwa, *narodowe* armie z powszechnego poboru, *narodowe* słownictwo i pojęcia polityczne. Nikt już nie mówi o *racji stanu*, wszyscy zastępują to słowo terminem *interes narodowy*.

Nie jest to zresztą jakiś fenomen w hiszpańskim faszyzmie. Rewolucją, a szczególnie jakobinami jako protagonistami nacjonalizmu i faszyzmu, zachwycał się przecież Ramiro Ledesma Ramos³³ – autor, na którego Laín bezustannie się powołuje na łamach *Wartości moralnych narodowego syndykalizmu*.

Pojawia się tedy pytanie: czym dla Laína jest naród? Mimo że to pojęcie powstałe w czasie rewolucji, to okazuje się, że nie jest on utożsamiany z mieszczaństwem, co było popularne w myśli politycznej XIX wieku, gdy naród był synonimem właścicieli, ewentualnie podatników³⁴. Laín nie tak rozumie to pojęcie, gdyż wielki kapitał postrzega jako kosmopolityczny i neguje jego zrozumienie dla interesu narodowego. W społeczeństwie kapitalistycznym idee narodowe przenoszone są przez najniższe warstwy społeczne, czyli przez klasę robotniczą³⁵. Nie jest to – pamiętajmy – jakiś osobliwy wymysł hiszpańskiego faszysty. Wizja faszyzmu i nacjonalizmu jako ideologii proletariackich to centralny motyw wczesnego faszyzmu, podsumowany w idei tzw. narodów proletariackich³⁶.

Marksizm w jakiejś mierze ma tedy rację, przypisując proletariatowi rolę historyczną, rolę tzw. podmiotu historycznego, który prowadzi dzieje w dialektycznym procesie. Chodzi tylko o to, że całkowicie błędnie interpretuje aksjologiczny wymiar tej misji proletariatu, który nie prowadzi świata ku internacjonalistycznej rewolucji, ale ku rewolucji nacjonalistycznej o silnym wątku lewicowym społecznie. Błąd marksizmu wynika z parakletycznej i chiliastycznej części tej ideologii. Marksizm, rękami proletariatu, chce ustanowić Królestwo Boże na tym świecie; faszyzm rozumie, że Królestwo Boże nie jest z tego świata, dlatego nie nadaje klasie robotniczej misji stworzenia nowej rzeczywistości, a jedynie nacjonalizację już istniejącej. Dlatego marksizm jest herezją społeczną o podłożu ewangelicznym, a faszyzm realizuje społeczny wymiar chrześcijaństwa³⁷.

Istotą tak pojętego nacjonalizmu jest tedy wyprostowanie błędu roku 1848, gdy klasa robotnicza odeszła w kierunku internacjonalizmu, a mieszczaństwo zawłaszczyło sobie nacjonalizm. Tymczasem najbardziej religijną i nacjonalistycz-

³³ Zob. A. Wielomski, *Ramiro Ledesma Ramos – ojciec hiszpańskiego faszyzmu*, „Studia nad Faszyzmem i Zbrodniami Hitlerowskimi”, 23 (2000), s. 75–76.

³⁴ Twórcą tej idei był E. Sieyès (*Qu'est-ce que le Thiers-État?* [b.m.w.] 1789, s. 45, 86). Szerzej zob. E.J. Hobsbawm, *Echoes of the Marseillaise. Two Centuries Look Back on the French Revolution*, New Brunswick 1990, s. 18, 22–23; B. Sobolewska, *Doktryna polityczna liberalizmu arystokratycznego we Francji w latach 1814–1848*, Kraków 1969, s. 79n.

³⁵ P. Laín Entralgo, *Los valores...*, s. 29.

³⁶ R. Michels, *L'imperialismo italiano*, Milano 1914, *Prefazione*, s. 5–7; B. Mussolini, *Dopo quattro anni*, [w:] *idem, Opera omnia*, t. XI, Florence 1958, s. 55; *idem, Francia e Italia*, [w:] *ibidem*, s. 199. Szerzej opisuje te problemy J. Gregor, *Italian Fascism and Developmental Dictatorship*, Princeton 1979, s. 22–114.

³⁷ P. Laín Entralgo, *Los valores...*, s. 30–31.

na grupą społeczną współczesnego Láinowi społeczeństwa miałyby być proletariaty, który w imię ideałów narodowych i socjalistycznych (faszystowskich) kontestuje liberalny i nacjonalistyczny kapitalizm i internacjonalistyczny marksizm³⁸. Celem faszyzmu jest przeto powrót do jakobińskich ideałów pierwotnego nacjonalizmu rewolucji francuskiej, nacjonalizmu sankiulotów. Chodzi o „rewolucję narodowo-proletariacką”, która nie będzie miała nic wspólnego z „kontrewolucją nostalgiczną mniejszości”, takich jak Polska Piłsudskiego czy Rumunia Antonescu³⁹. Pod tymi stwierdzeniami znajdujemy przypis, gdzie Láin pisze: „komunizm sowiecki przekształca się każdego dnia w narodowy komunizm. Stalin wyszedł z wirażu światowej rewolucji proletariackiej, odszedł od Lenina ku narodowej rewolucji rosyjskiej. Utopia skonkretyzowała się w historii”⁴⁰. To bardzo znaczące słowa, wskazujące, że pomiędzy komunistami i faszystami różnice dotyczą aksjologii, a nie porządku społecznego i politycznego.

Láin jest zwolennikiem głębokich przemian własnościowych i społecznych w duchu egalitarnym. W związku z tym wszelkie formy tzw. narodowego bolszewizmu są akceptowalne. W końcu i faszyzm, i bolszewizm chcą stworzyć nowy typ człowieka – idea to bardzo bliska Láinowi, który pisze, że „każdy autentyczny falangista jest *innym człowiekiem* niż był przed swoją falangizacją”⁴¹. W sposób typowy dla ruchów totalitarnych, łączy to z apologią przemocy, która ma być akuszerką nowej rzeczywistości, stając się „*katarsis* w greckim pojęciu tego słowa”⁴².

Láin – jako heglista – tłumaczy to dialektycznie. Kończąc *Wartości moralne narodowego syndykalizmu*, pisze, że chodzi o „*Nadrewolucję (Sobrerrevolución)*: ani Rewolucja przeciwna, ani przeciwieństwo Rewolucji, lecz o Rewolucję nową i radykalnie lepszą. Rewolucjom narodowo-mieszczańskim (francuskie z 1789 i 1831) i proletariackim (z 1848 i 1917) możemy przeciwstawić z pełnymi gwarancjami Rewolucję narodowo-proletariacką”⁴³.

W faszyzmie – tak jak go pojmuje Láin – chodzi o podwójną rewolucję: narodową i socjalną. Zapamiętajmy sobie ten szczegół, gdyż będzie miał kapitalne znaczenie dla zrozumienia stosunku Láina do hiszpańskiego frankizmu.

Rewolucja wygrała, ale jaka?

W *Wartościach moralnych narodowego syndykalizmu* zwraca uwagę charakterystyczne faszystowskie słownictwo: „towarzysze” (*camaradas*) i retory-

³⁸ *Ibidem*, s. 33.

³⁹ *Ibidem*, s. 35.

⁴⁰ *Ibidem*, przypis 1.

⁴¹ *Ibidem*, s. 37.

⁴² *Ibidem*.

⁴³ *Ibidem*, s. 154. Jest tu oczywista pomyłka z datą. Chodzi nie o rewolucję 1831, lecz 1830 roku (rewolucja lipcowa).

ka rewolucyjna. Nie ma bowiem wątpliwości, że Laín nie prowadzi katolickiej kontrrewolucji przeciwko liberalizmowi. Frazeologia rewolucyjna miesza się zresztą swobodnie z kontrrewolucyjną. Nadaje to całości szczególny charakter chiliastyczny i millenarystyczny.

Rewolucja narodowosyndykalistyczna prowadzona przez gen. Francisco Franco przedstawiana jest jako rewolucyjny akt o charakterze mitologicznym, kreujący, powołujący do życia nową rzeczywistość w sposób podobny do boskiego aktu kreacji. Laín pisze: „Pewni swej wiary, mający żywą duszę, pełni zapału, nieprzejednani w decyzji. Tacy jesteśmy, tacy byliśmy zawsze, i dlatego nazywają nas narodowymi syndykalistami. Nic nie jest proste w tej godzinie hiszpańskiej polityki, gdy, jako rzeczce Biblia o pierwszych chwilach tej planety, nie doszło jeszcze do oddzielenia ziemi od wody, gdy nie wiemy jeszcze dokładnie kto – w porządku prawnym – jest przyjacielem, a kto wrogiem. A nasza wiedza o przyjacielu i wrogu są zasadniczymi dystynkcjami politycznymi”⁴⁴. To niezwykle ważne stwierdzenie – najeżone aluzjami do teologii politycznej i pojęcia polityki Carla Schmitta – pokazuje dramatyzm rewolucyjnej sytuacji początku frankizmu. Zwycięski obóz chce stworzyć nowy świat społeczny, polityczny i światopoglądowy; chce rewolucji totalnej. Ale nie wie jeszcze, kto jest *przyjacielem*, a kto jest *wrogiem*, czyli – innymi słowy – nie rozeznał jeszcze do końca miejsca Falangi na scenie politycznej i społecznej.

Czytając tekst Laína można zadać sobie pytanie przeciwko komu wybuchła wojna domowa 1936 roku? Weźmy taki fragment: „Narodowy syndykalizm powstał w 1931 i 1932 roku polemicznie przeciwko potrójnemu porządkowi realiów historycznych [...]: rzeczywistości liberalnej, rzeczywistości marksistowskiej i rzeczywistości pravicowej, czyli kontrrewolucyjnej. Przeciwko wszystkim trzem równocześnie powstał narodowy syndykalizm”⁴⁵. Czyżby więc wojna domowa wybuchła, ustanawiając podział na dwa bloki: z jednej strony faszyci, z drugiej strony wszystkie pozostałe partie i nurty?

Chwilowo falangista wie, że trwa rewolucja prowadzona z pozycji faszystowskich, łącząca „to, co narodowe i to, co socjalne”⁴⁶, tak aby Hiszpania była państwem narodowym i socjalnym, czyli syndykalistycznym. Chodzi o to, aby Hiszpania, z jednej strony, nie była „kapitalistyczna, czyli konserwatywna”, a z drugiej strony nie rządził nią „mason, czyli czerwony”⁴⁷. Ale przytoczony wcześniej cytat o chwilowym nieoznaczeniu *wrogów* i *sojuszników* wskazuje, że wiele jest jeszcze możliwe. Wojna domowa lat 1936–1939 wybuchła nie tyle w imię jasnych ideałów pozytywnych, ile przeciwko rządowi terrorystycznej lewicy. A więc rewolucja narodowosyndykalistyczna nie ma jeszcze swojego programu pozytywnego. Dlatego Laín pisze: „Narodowy syndykalizm powstał jako

⁴⁴ *Ibidem*, s. 12–13.

⁴⁵ *Ibidem*, s. 16.

⁴⁶ *Ibidem*, s. 12.

⁴⁷ *Ibidem*, s. 14.

wyraz sprzeciwu (*por expresarse polémicamente*), walki; czyli, negując istniejące determinanty społeczne i historyczne⁴⁸. Rewolucja wybuchła przeciwko „twardym realiom życia”⁴⁹. Zaraz potem dodaje, że „zawartość narodowego syndykalizmu jest bardziej intencją niż wyrazem”⁵⁰.

Innymi słowy, Laín przyznaje, że faszyzm hiszpański nie posiada w tej chwili ani określonej bazy społecznej, ani określonego programu. Jest ruchem sprzeciwu wobec rewolucji, kontrewolucji i liberalnego *status quo*. Jest *intencją* przeciwko wszystkim i wszystkiemu, ale nie ma własnego pozytywnego *wyrazu*. Ten pogląd Laína nie jest nieuzasadniony, gdyż potwierdzają go zarówno socjologowie polityki, jak i inni faszyci. Na gruncie socjologicznym (behawioralnym) tłumaczy to Karl Mannheim, pisząc o faszyzmie, że są to „grupy operujące przeciwieństwem wielki wódz – masy, są pragnącymi przeciw do przodu elitami, które pod względem społecznym są niezwiązane i muszą sobie dopiero stworzyć miejsce w społeczeństwie”⁵¹. Z kolei faszyci francuscy piszą: „Walczyć, to przede wszystkim walczyć przeciw. Namiętności goreją przeciwko adwersarzom, a nie dla idei pozytywnych”⁵². Ten sam element negacji Laín dostrzega w myśli ojców hiszpańskiego faszyzmu: José Antonia Primo de Rivery i Ramira Ledesmy Ramosa. U obydwu dominować miała negacja i obaj mieli nadużywać słowa „naprzeciw” (*frente*)⁵³.

To, że faszyzm hiszpański nie posiada jeszcze określonej i zdefiniowanej ideologii nie oznacza, że nie wie, czego chce. Jednym z jego celów jest „entuzjastyczna i aktywna inkorporacja Kościoła Hiszpańskiego w dzieło narodowe, naraz rewolucyjne i ewangelizatorskie”⁵⁴.

Nowa moralność

Ważnym dla Laína problemem jest system moralny rewolucji narodowosyndykalistycznej. Jak połączyć moralność faszysty i moralność katolika? Apologię przemocy z pochwałą miłości bliźniego?

Jest to możliwe wyłącznie przez przekształcenie tradycyjnej moralności katolickiej w taki sposób, aby była do zaakceptowania dla faszyzmu. Laín nie tyle odrzuca, ile pomija tradycyjną moralność wykładaną w katechizmach. W jego interpretacji moralność chrześcijańska jest przede wszystkim „moralnością pracy” (*la moral del trabajo*), gdyż „praca była uważana za wartość moralną we wszyst-

⁴⁸ *Ibidem*, s. 15.

⁴⁹ *Ibidem*.

⁵⁰ *Ibidem*, s. 16.

⁵¹ K. Mannheim, *Ideologia i utopia*, Lublin 1992, s. 114.

⁵² R. Francis, T. Maulnier, J.-P. Maxence, *Demain la France*, Paris 1934, s. 20–21.

⁵³ P. Laín Entralgo, *Los valores...*, s. 16–17.

⁵⁴ *Ibidem*, s. 108.

kich czasach, a szczególnie od czasu pojawienia się chrześcijaństwa⁵⁵. To dziwne stwierdzenie, dla którego trudno byłoby znaleźć świadectwa w pismach Ojców i Doktorów, pozwala Laínowi przeprowadzić potężny atak na kapitalizm i liberalizm pod pretekstem obrony chrześcijaństwa. Laín pisze więc, że „ta wartość, szczególnie dotycząca życia indywidualnego, zaczyna tracić swoje historyczne znaczenie wraz z renesansową burżuazją i staje się wyrazem brutalnym i straszonym, choć twórczym, w ruchach klasowych wieku XIX”⁵⁶. Chodzi więc o rewolucyjne połączenie katolicyzmu i socjalizmu.

Zabieg ten pozwala Laínowi stwierdzić, że pod wpływem kultury nowożytnej tradycyjna katolicka moralność pracy utraciła swój pierwotny sens. A więc należy ją rewitalizować i przywrócić światu. Dzieła tego rzekomo podjął się faszysta, który dokonał syntezy wartości narodowych i socjalistycznych, czyli „moralności narodowej” i „moralności pracy” w jedną „moralność rewolucyjną”⁵⁷.

Ta nowa moralność ma być zarazem moralnością przemocy. W swych wywodach Laín powołuje się na Georges’a Sorela, aby dojść do wniosku, że istnieje rzekoma koincydencja pomiędzy przemocą na służbie wartości narodowych, socjalnych i chrześcijańskich⁵⁸. Ta nowa moralność daje o sobie znać w periodach rewolucyjnych, m.in. w roku 1917 w Rosji, gdzie wybuchła rewolucja „gwałtowna i twórcza”. Laín pisze: „Być rewolucjonistą oznacza mieć precyzyjną i odrębną postawę moralną, mieć to, co zwie się *moralnością rewolucyjną*”⁵⁹.

Co mieli wspólnego z moralnością chrześcijańską leniniści i enkawudziści Dzierżyńskiego niestety Laín nam nie wyjaśnia.

Za Ledesmą Ramosem autor *Wartości moralnych narodowego syndykalizmu* posługuje się terminem *moralność narodowa (la moral nacional)*. Nie jest to typ moralności uniwersalnej co do miejsca i czasu. To heglowska synteza adekwatna do pewnego poziomu historycznej samoświadomości, to „typ historyczny obligacji ludzkich, które nie mają nic wspólnego z obowiązkami uprzednio uznany-mi”⁶⁰. Wyklucza to związek moralności narodowej z moralnością chrześcijańską. Skoro bowiem ta ostatnia ma charakter uniwersalny tak w czasie, jak i w przestrzeni, to moralność religijna może łączyć się z narodową jedynie incydentalnie. Faszysta nie może przyjąć doktryn ultramontańskich, integryzmu, polityki katolickiej Sturza i Brüninga. Przeciwnie, wzorem jest paryska świątynia katolicka Panteon, przekształcona w mauzoleum wielkich, ale świeckich patriotów francuskich. Ale faszysta nie dąży do zaboru mienia kościelnego, nie ma zamiaru nacjonalizować świątyń; szuka dialektycznej drogi pośredniej pomiędzy Scyllą ultramontanizmu i Charybdą antyklerykalizmu⁶¹.

⁵⁵ *Ibidem*, s. 18.

⁵⁶ *Ibidem*.

⁵⁷ *Ibidem*, s. 19.

⁵⁸ *Ibidem*, s. 41.

⁵⁹ *Ibidem*.

⁶⁰ *Ibidem*, s. 24.

⁶¹ *Ibidem*, s. 25.

Nauka o moralności Láina to kolejna próba nadużycia nauczania katolickiego i połączenia tego, co logicznie połączone być nie może. Stąd heglowskie, dialektyczne zabiegi, aby z dwóch przeciwieństw stworzyć jakąś niezgrabną syntezę potrzebną faszyzmowi.

„Faszyzm kleszy”

Już we wstępie do *Wartości moralnych narodowego syndykalizmu* czytamy znaczącą zapowiedź stworzenia syntezy pomiędzy faszyzującym falangizmem a katolicyzmem: „Pisałem to jako falangista i jako katolik, i z oczywistym zamiarem służenia i jednemu, i drugiemu”⁶².

Stanley Payne tak definiuje ówczesne poglądy Láina: „Láin odseparował się od całej naturalistycznej *faszystowskiej teorii przemocy* i dokonał zdefiniowania narodowego syndykalizmu w terminologii jakiegoś faszyzmu hybrydowego, który później jeden z hiszpańskich socjologów nazwie mianem *faszyzmu kleszego* (*fascismo frailuno*). Podkreślał chrześcijańskie korzenie doktryny José Antonia Primo de Riverę i relacje falangizmu z tradycją katolicką”⁶³.

Nie zgadzamy się z poglądem Payne’a o odrzuceniu przez Láina apologii przemocy. Ale to drobiazg. Istota rzeczy to ten *faszyzm hybrydowy*, czyli *faszyzm kleszy*. W naszym przekonaniu jest to idea stanowiąca istotę koncepcji Láina.

Przed wszystkim *faszyzmu kleszego* nie wolno utożsamiać z tzw. klerofaszyzmem we Włoszech⁶⁴, nie chodzi tu bowiem o symbiozę katolickiego kapitału z faszystowskim państwem. *Faszyzm kleszy* polega u Láina na ustawieniu ideologii faszystowskiej w charakterze, w którym do tej pory występowało nauczanie Kościoła nt. Społecznego Panowania Jezusa Chrystusa. Innymi słowy: *faszyzm kleszy* to ideologia o laickim korzeniu, która pełni socjologicznie tę samą rolę, jaką w czasach bardziej religijnych pełnił w społeczeństwie Kościół – spoiwo jednostek w społeczeństwo. Láin odrzuca bowiem wszelkie indywidualistyczne ujęcia chrześcijaństwa bez względu na to, czy jest to koncepcja liberalna religii jako sprawy prywatnej jednostki, protestancki indywidualizm jednostkowej interpretacji *Pisma Świętego* czy nawet indywidualizm religijny mistyków. Religia musi mieć swój wymiar społeczny, spajając jednostki w jedno ciało⁶⁵. Láin nie ukrywa, dlaczego tak podkreśla ten społeczny wymiar religii. Chodzi o przełamanie dziewiętnastowiecznego dogmatu o człowieku-atomie, którego symbolicznym wyrazem jest zasada jeden człowiek – jeden głos. Chodzi o stworzenie, za pomocą

⁶² *Ibidem*, s. 8.

⁶³ S.G. Payne, *Franco y...*, s. 486.

⁶⁴ Zob. na ten temat J. Pollard, *Conservative Catholics and Italian fascism: the Clero-Fascists*, [w:] M. Blinkhorn, *Fascists and Conservatives. The radical right and the establishment in twentieth-century Europe*, London 1990, s. 32n.

⁶⁵ P. Láin Entralgo, *Los valores...*, s. 124.

pojęć odziedziczonych z katolicyzmu, „osobowości nowej, zuniformizowanej”⁶⁶. W miejscu tym hiszpański teoretyk faszyzmu nie waha się przed nadużyciem, wmawiając czytelnikom, że totalitarny człowiek faszystowski i narodowo-socjalistyczny realizuje postulaty katolickiego personalizmu, podczas gdy pozostaje poza dyskusją, iż jest jego zaprzeczeniem.

Laín nie cofa się nawet przed oczywistą herezją, jaką jest stwierdzenie, że istnienie narodów ma umocowanie religijne. Odrzucając Renanowską definicję narodu jako *codziennego plebiscytu*, głosi, że narody mają odrębny status ontologiczny i mogą być badane przez katolicką metafizykę, gdyż nie są bytami wyrosłymi na gruncie socjologii i historii, ale są bytami realnymi, realizacją ziemskiej Jerozolimy opisanej w Apokalipsie (rozdział 21)⁶⁷.

Refleksja historyczna Pedra Laína Entralgo wygląda w sposób następujący: do 1517 roku w Europie dominowała w sposób absolutny katolicka wizja świata, gdzie wszystkie państwa tworzyły wspólnotę *Christianitas*. W państwach europejskich istniał ścisły sojusz Tronu i Ołtarza. W wyniku wystąpienia Lutra, a przede wszystkim będących skutkiem tego kroku wojen religijnych i zasad pokoju westfalskiego, wspólnota europejska całkowicie się rozpadła. Wyłoniło się państwo narodowe, którego archetyp stanowi protestancka monarchia, której granice polityczne pokrywają się z granicami wyznaniowymi, gdyż władza konstytuuje religię państwową (*cuius regio, eius religio*). Jedynym wyjątkiem od tego modelu pozostała Hiszpania, gdzie utrzymał się średniowieczny model państwa katolickiego. Nawet w krajach katolickich bowiem doszło do wyodrębnienia się prawa publicznego i przekształcenia państw dynastycznych w tzw. monarchie narodowe. W ten sposób nawet katolickie kraje odrzuciły model uniwersalistyczny; wspomnieniem po nim pozostał tylko zakon jezuitów⁶⁸.

Pedro Laín Entralgo uważa, że idea państwa katolickiego została wprawdzie pogrzebana już w XVII wieku, wraz z pokojem westfalskim, ale nie oznaczało to pogodzenia się katolików z tym stanem rzeczy. Pierwszą próbą katolickiej kontrrewolucji była kontrreformacja. Ruch ten został jednak odparty, a cywilizacja niekatolicka przeszła do kontrofensywy w postaci antyreligijnej i antyklerykalnej ideologii liberalnej. Rewolucja francuska przeniosła walkę ze sfery pomiędzy państwami (państwa katolickie *versus* protestanckie) w głąb samych państw aż dotąd katolickich. W tej sytuacji księża i katolicy uformowali nową strukturę bojową w postaci partii katolickiej, która – z braku obalonego króla – miała walczyć o restaurację katolickiej monarchii, a od pontyfikatu Leona XIII, o katolicką republikę. Jednak polityka antyklerykalna III Republiki Francuskiej i *Kulturkampf* Bismarcka oznaczały odparcie tegoż politycznego katolicyzmu

⁶⁶ *Ibidem*, s. 127.

⁶⁷ *Ibidem*, s. 130.

⁶⁸ *Ibidem*, s. 54n.

i przejście do ofensywy przez siły liberalne, które dążyły do unicestwienia katolicyzmu jako struktury społecznej⁶⁹.

Proces ten dotknął także Hiszpanię, gdzie nie istniały aż do XIX wieku konflikty międzyreligijne, gdyż nie było tu praktycznie ani reformatorów, ani ich zwolenników. Atak na Kościół nie przyszedł tedy ze strony heretyków, lecz wolnomyślicieli. Hiszpanie byli poddani powszechnej powierzchownej liturgizacji, lecz większość z nich zwyczajnie żyła na marginesie codziennych praktyk religijnych i nauk katechizmu. To oni ulegli ideologii liberalnej, anarchistycznej, socjalistycznej. I to jest powód, dla którego katolicyzm już nie jest i – wzięwszy pod uwagę problemy z masową rechryścianizacją apostatów – nigdy zapewne nie będzie doktryną społeczno-polityczną uznawaną w Hiszpanii na zasadzie *consensusu*.

Zdaniem Laina partie chrześcijańskie nie umiały rozwiązać dwóch zasadniczych problemów wynikłych z liberalnej atomizacji. Pierwszym z nich było rozwarstwienie społeczeństwa na antagonistyczne klasy społeczne. Partie katolickie głosiły niemożliwy postulat państwa solidarnego, harmonijnie łączącego zantagonizowane klasy społeczne; ale to utopia, gdyż harmonia taka nie jest możliwa. Partie katolickie powinny były bez wahania poprzeć proletariat w jego słusznej walce. Laín tradycyjnie przypisuje „moralności pracy” robotników chrześcijańskie korzenie. Poza tym uważa, że kapitalizm, banki, wolny rynek to ekonomiczne następstwa reformacji, które katolicyzm winien zwalczać i popierać wyzyskiwany przez protestanckie struktury ekonomiczne proletariat. Po drugie, partie katolickie – akceptując instytucje demokratyczne – uznały tym samym pluralizm polityczny. A więc obok walk klasowych, uznały także walki partyjne i światopoglądowe. Z tego powodu partie katolickie nie mogły uformować trwałego porządku, gdyż liberalnej anarchii usiłowały jedynie narzucić pewien porządek aksjologiczny, odmawiając zarazem wzięcia udziału w rewolucji socjalnej i antydemokratycznej na fundamencie doktryny nacjonalistycznej⁷⁰.

Laín uważa zresztą, że Akcja Katolicka – po zreformowaniu jej za Piusa XI – zarzuciła już nawet i postulat państwa katolickiego, gdyż ogłosiła się organizacją zajmującą się ewangelizacją i niemającą poglądów politycznych, do której należeć mogą członkowie różnych partii i stronnictw⁷¹. To już formalna abdykacja z postulatu Panowania Społecznego Jezusa Chrystusa. Katolicyzm polityczny został unicestwiony.

Laín rysuje schemat dziejów chrześcijaństwa: na początku były gminy prześladowane przez państwo, które miały charakter apañstwowy i apolityczny. Następnie – od czasów Konstantyna Wielkiego – było tolerowane, aby w średniowieczu przekształcić się w oficjalną ideologię państwową. W epoce

⁶⁹ *Ibidem*, s. 62n.

⁷⁰ *Ibidem*, s. 70–71.

⁷¹ *Ibidem*, s. 77n.

nowożytnej zostało całkowicie zetatyzowane, przekształcając się w narzędzie państwa. Od 1789 roku było systematycznie spychane w polityczną nicotę i we współczesnym społeczeństwie liberalnym stało się prywatną sprawą jednostki. W ten sposób historia zatoczyła koło od pierwszych pozapaństwowych gmin, skupiających mniejszość społeczeństwa, po świat liberalny, gdzie chrześcijaństwo również stało się apañstwowe i również jest wyznawane przez mniejszość społeczeństwa⁷².

Jak już zwracaliśmy uwagę, Laín poszukuje ideologii, którą mogą wyznawać wszyscy Hiszpanie i która może ich spoić w jedno społeczeństwo. Musi to być ideologia, która połączy laicką Hiszpanię ojca Laína i katolicki kraj jego matki. Ma to być wizja *ekumeniczna*, łącząca rozmaite elementy z rozmaitych doktryn i światopoglądów. Ważne, aby była to ideologia, czyli całościowa wizja świata niemająca korzenia religijnego, lecz racjonalny⁷³, dzięki czemu mogą ją uznać także niewierzący. Laín chce w tę ideologię *ekumeniczną* włączyć elementy burżuazyjnej myśli politycznej w postaci nacjonalizmu; myśli rewolucyjnej, czyli program rewolucji proletariackiej, i pewne elementy społecznego katolicyzmu. W ten sposób „problem rechrystianizacji ludu hiszpańskiego może być rozwiązany tylko za pomocą heroizmu, nuty narodowej i uzasadniony za pomocą konieczności rewolucji społecznej”⁷⁴. Mimo że poszukiwana ideologia ma mieć korzeń racjonalistyczny, to Laín postrzega jej rolę na sposób religijny. Ma ona bowiem dokonać „zbawienia narodowego” (*salvación nacional*)⁷⁵.

Zbierzmy te elementy: nacjonalizm, socjalizm i ideologia ogólnospołeczna inspirowana socjologicznym wzorcem Panowania Społecznego Jezusa Chrystusa. Czyli nacjonalizm i socjalizm jako ideologia panująca nad wszelkimi aspektami życia społecznego. Jak nazywa się taka ideologia? To faszyzm w klasycznej definicji Zeeva Sternhella i Ernsta Noltego⁷⁶. Laín definiuje faszyzm jako połączenie, syntezę „pomiędzy autentyczną rewolucją narodowo-proletariacką i chrześcijańską ideą życia człowieka”⁷⁷.

Ten element katolicyzujący to twórczy wkład Laína w teorię faszyzmu. Nie jest zresztą w tej kwestii wyjątkiem, gdyż to idea w jakiś sposób charakterystyczna dla hiszpańskiego faszyzmu, który rozwijał się w kraju katolickim i nie odwa-

⁷² *Ibidem*, s. 80–82.

⁷³ A. Wielomski, *Rewolucja jako metoda ideologii, czyli o „ideowaniu” w polityce*, „Cywilizacja”, 19/2006, s. 122–128.

⁷⁴ P. Laín Entralgo, *Los valores...*, s. 68.

⁷⁵ *Ibidem*, s. 84.

⁷⁶ Z. Sternhell, *La Destra rivoluzionaria. Le origini francesi del fascismo 1885–1914*, Milano 1997, s. 15n.; *idem*, *Nascita dell’ideologia fascista*, Milano 2002, s. 12n.; *idem*, *Ni droite, ni gauche. L’idéologie fasciste en France*, Bruxelles 2000, s. 113n.; E. Nolte, *Der Faschismus in seiner Epoche*, München 1979, s. 51; *idem*, *XIV. Schlussbetrachtung: Der Nationalsozialismus als Vernichtungsideologie und -realität vor dem Hintergrund des Bolschewismus*, „Studia nad Faszyzmem i Zbrodniami Hitlerowskimi”, t. 24 (2001), s. 38n.

⁷⁷ P. Laín Entralgo, *Los valores...*, s. 106.

żył się wejść w otwarty spór z Kościołem. Postanowił tedy wprząść religię w swój system ideologiczny⁷⁸.

Zresztą ten element pseudochrześcijański niczego nie zmienia w sympatiach politycznych faszysty. Laín wcale nie ukrywa, kto zrealizował ten postulat połączenia nacjonalizmu i socjalizmu na bazie chrześcijańskiej. Jego zdaniem stało się to w Niemczech, gdzie dokonała się „rewolucja narodowo-proletariacka narodowego socjalizmu”⁷⁹. Warto tu przytoczyć kuriozalny fragment z *Wartości moralnych narodowego syndykalizmu*: „i tu mamy przykład narodowosocjalistycznych Niemiec, które żądając pewnych poświęceń od swych obywateli, konsekwentnie pokonały walkę klas w formie dotąd nieznannej, wsparły i poprawiły sprawiedliwość społeczną. To z jednej strony. Z drugiej stworzyły wspaniałe przedsięwzięcie narodowe. Autentyczne kolektywne życie religijne rozwiązało walkę klas z autentyczną siłą miłości, gdzie *misosierdzie* (*caridad*), właściwie rozumiane, stało się silnym wewnętrznym imperatywem w dziele sprawiedliwości społecznej. Możemy to pokazać: przykład pierwotnej gminy chrześcijańskiej staje się oczywisty”⁸⁰. Hiszpania powinna pójść w ślady III Rzeszy i także zrealizować program nacjonalizacji i faszyzacji chrześcijaństwa, gdyż religia jest częścią hiszpańskiej tradycji narodowej i jest narodowi konieczna ze względów socjologicznych.

Na podstawie powyższych słów dochodzimy do wniosku, że nazizm jest ostatnim wyrazem ducha pierwotnego chrześcijaństwa w dziejach i właśnie dlatego cieszy się poparciem i sympatią Laína. Nawet fragmenty ze św. Pawła, mówiące o tym, że ten, kto się ochrzci, staje się „nowym człowiekiem” zostają zinterpretowane jako zachęta do stworzenia nowego człowieka w stylu faszystowskim, a wizja wczesnochrześcijańskiej gminy odnajduje swoje odwzorowanie w faszystowskim kolektywizmie wspólnoty narodowej, gdzie nie istnieje własność prywatna jako prawo natury⁸¹. W ten sposób faszystowskie państwo totalitarne staje się nośnikiem przeinaczonej i sparodiowanej przez Laína *Ewangelii*. Partia

⁷⁸ Chodzi przede wszystkim o prace J. Beneyto Pérez, J.M. Costa Serrano, *El Partido. Estructura e Historia del Derecho Público Totalitario, con especial referencia al Régimen Español*, Zaragoza 1939, s. 118, 154n.; L. Legaz y Lacambra, *Introducción a la Teoría del Estado Nacionalsindicalista*, Barcelona 1940, s. 40, 137n., 177, 257; *idem*, *Razones y sinrazones de la filosofía existencial. Suárez y el problema del conocimiento histórico. San Agustín, Heidegger y Nicolás Hartmann* [1943], dostępne na stronie internetowej filosofia.org/hem/194/esp/9430724c.htm; F.J. Conde, *Representación Política y régimen español*, Madrid 1945, s. 95. Na temat tego połączenia faszyzmu i katolicyzmu w ideologii hiszpańskiego frankizmu zob. A. Wielomski, *Ideologia hiszpańskiego faszyzmu w okresie frankistowskim*, „Studia nad Faszyzmem i Zbrodniami Hitlerowskimi”, t. 28 (2005), s. 137n.; *idem*, *Hiszpania Franco*, s. 218n.; A.J. Menéndez, *Shifting Legal Dogma: From Republicanism to Fascist Ideology under the Early Franquismo*, na stronie internetowej arena.uio.no/publications/wp02_20.htm

⁷⁹ P. Laín Entralgo, *Los valores...*, s. 106.

⁸⁰ *Ibidem*, s. 72.

⁸¹ *Ibidem*, s. 73–74.

faszystowska, a następnie zbudowane przez nią faszystowskie państwo, staje się „nosicielem wartości wiecznych”⁸².

Zwróćmy tu uwagę, że to ostatnie pojęcie zostało zaczerpnięte od José Antonia Primo de Rivery, który jednak używał go w odniesieniu do jednostki ludzkiej, jako istoty obdarzonej nieśmiertelną duszą⁸³. Laín przenosi pojęcie *nosiciela wartości wiecznych* na partię faszystowską, gdyż zaprzecza istnieniu indywidualnej duszy, która stanowi dlań tylko heglowską najwyższą samoorganizację materii. Pozwala nam to wysnuć przypuszczenie, skąd bierze się ten teologiczny język przy opisywaniu fenomenu faszyzmu. Partia i państwo totalitarne są jedyną formą nieśmiertelności jednostki, która unieśmiertelnia się w swoim bycie kolektywnym; człowiek umiera jako jednostka, żyje jako naród przy pomocy swoich potomków. Dlatego *nosicielem wartości wiecznych* stają się podmioty ponadindywidualne.

Laín w tym okresie życia nie przyznaje się jednak do swoich problemów religijnych. Jest wszak oficjелеm katolickiego państwa. Dlatego stara się to uzasadnić poprzez chroniczne naginanie i heretycką reinterpretację nauczania Kościoła. Chodzi tu o próbę dowiedzenia, że chrześcijaństwo jest doktryną skrajnie kolektywistyczną, gdzie wspólnota narodowa lub plemienna stanowi „jednostkę ludzką”. Zwraca szczególnie uwagę myśl o potraktowaniu „tego, co narodowe jako sposobu zbawienia w oczach Boga”, gdzie Bóg ocenia „zasługi jednostkowe” przez „pryzmat narodowy”⁸⁴. Przytaczane na tę koncepcję świadectwa biblijne i z pisarzy chrześcijańskich dowodzić miały, że jest to koncepcja ortodoksyjna. Tak jednak nie jest; w rzeczywistości idea, że naród jest narzędziem zbawienia, świadczy wyłącznie o utracie wiary w istnienie jednostkowej duszy ludzkiej. Tym samym Laín jest żywym potwierdzeniem tezy normatywistów, że totalitaryzm jest politycznym skutkiem utraty wiary w transcendencję i istnienie jednostkowej ludzkiej duszy⁸⁵.

Wszystkie te elementy powodują, że *faszyzm kleszy* Laína czyni z katolicyzmu jedynie komponent totalitarnej ideologii. Chodzi tu nie o katolicyzm, który przyjmuje z rozmaitych powodów historycznych i akcydentalnych pozę faszystowską, lecz o faszyzm, który z powodów historycznych i socjologicznych (katolicki charakter kraju) decyduje się inkorporować pewne elementy nauczania Kościoła. Laín starannie to podkreśla, pokazując, że punktem wyjściowym jest ideologia faszyzmu i tworzonego przez nią państwa, które posiada „wolę *inkorporacji* (*incorporación*) religijnej”⁸⁶ elementów katolicyzmu do swojej ideologii. Państwo falangistowskie, mocą decyzji politycznej, dokonuje *inkorporacji* katolicyzmu do oficjalnej ideo-

⁸² *Ibidem*, s. 85.

⁸³ B. Piñar, *Prólogo*, [w:] G. Almirante, *José Antonio Primo de Rivera*, Roma 1980, s. 9n.; G. Almirante, *op. cit.*, s. 81; L.M. Sandoval, *José Antonio visto a derechas*, Madrid 1998, s. 40n.; A. Imatz, *José Antonio, la Falange Española et le national-syndicalisme*, Paris 2000, s. 91, 114.

⁸⁴ P. Laín Entralgo, *Los valores...*, s. 100, 101.

⁸⁵ Np. E. Voegelin, *Origins of Totalitarianism*, „Review of Politics”, 15 (1953), s. 75; *idem*, *From Enlightenment to Revolution*, Durham 1975, s. 276; *idem*, *What is History?*, [w:] *The Collected Works of Eric Voegelin*, t. XVIII, Baton Rouge 1990, s. 51; *idem*, *Nowa nauka polityki*, Warszawa 1992, s. 17n.

⁸⁶ P. Laín Entralgo, *Los valores...*, s. 91.

logii; dokonuje także podobnej *inkorporacji* Kościoła jako struktury (hierarchii) w ramy państwa faszystowskiego, czyniąc hierarchię kościelną elementem struktury administracyjnej. Nie chodzi tedy o katolicyzm, ale o faszyzm zewnętrznie przyjmujący elementy symboliki religijnej tam, gdzie jest mu wygodnie, np. w legitymizacji władzy. Laín nie waha się bowiem – na użytek mas – wywieść władzę Caudillo z bezpośredniej woli Boga⁸⁷. Myśl to we frankizmie wcale nie taka rzadka, ale zwykle rozwijana przez myślicieli autentycznie katolickich⁸⁸.

Z niektórych fragmentów pism Laína⁸⁹ wynika nawet, że uważał on za pożądane, aby Kościół na nowo zinterpretował Tradycję katolicką i dokonał jakiegoś dogmatycznego przewartościowania, które pozwoliłoby wpisać kolektywistyczny nacjonalizm w jego nauczanie. Na zakończenie *Wartości moralnych narodowego syndykalizmu* pojawia się nawet sugestia, aby Kościół uznał Heglowski historyzm, gdyż wtedy łatwiej byłoby mu się dostosować do epoki faszystowskiej, pozwalając aktualizować dogmatykę wedle obecnych wymogów politycznych⁹⁰. To dlatego Pedro Laín Entralgo był przeciwnikiem modernizmu katolickiego w ujęciu klasycznym, czyli w wersji Alfreda Loisy’ego, ponieważ modernizm ten miał charakter indywidualistyczny, podczas gdy Laín był skrajnym kolektywistą⁹¹. Chodzi więc tu także o katolicki modernizm, ale *aggiornamento* ma zmierzać nie ku liberalizmowi (ideologia dominująca na przełomie XIX i XX wieku), lecz ku kolektywizmowi (prąd dominujący w latach 30. i 40. XX wieku).

Katolicyzm pełnić ma tedy rolę służebną wobec państwa; prawa Kościoła wynikać będą z woli państwa i będą przez nie ograniczone. Dlatego oświata nie będzie katolicka, lecz zetatyżowana, gdzie – z woli odpowiedniego ministerstwa – nauczana będzie religia. Ideologia państwa wymusi także rewizję nauczania Kościoła, który – aby istnieć w faszystowskim państwie – będzie musiał zaakceptować rewolucję socjalną i nacjonalistyczną; będzie ją musiał nie tylko zaakceptować, ale także powierzchownie schrystianizować i uzasadnić religijnie⁹². Koncepcja ta bardzo przypomina idee „państwa etycznego” Giovanniego Gentile, czyli wprzęgnięcia katolicyzmu w faszystowski system ideologiczny⁹³. Swoją drogą zauważmy, że Gentile to także heglista⁹⁴.

⁸⁷ *Ibidem*, s. 92.

⁸⁸ P. Marin Perez, *El Caudillaje español: ensayo de construcción histórico-jurídica*, Madrid 1960, s. 117n.

⁸⁹ P. Laín Entralgo, *Los valores...*, s. 149.

⁹⁰ *Ibidem*, s. 152.

⁹¹ *Ibidem*, s. 134–35.

⁹² *Ibidem*, s. 94.

⁹³ G. Gentile, *Origini e dottrina del fascismo*, Roma 1934, s. 43, 53; zob. także W. Kozub-Ciembroniewicz, *Państwo „etyczne” Giovanniego Gentile*, „Studia nad Faszyzmem i Zbrodniami Hitlerowskimi”, 20 (1997), s. 220–221.

⁹⁴ Na temat heglizmu G. Gentilego zob. H. Marcuse, *Rozum i rewolucja. Hegel a powstanie teorii społecznej*, Warszawa 1966, s. 379n.; J.T. Desanti, *Gentile et les origines philosophiques du fascisme*, [w:] M.A. Maccocchi (éd.), *Éléments pour une analyse du fascisme*, t. I, Paris 1976, s. 115–127.

Faszyzm, którego nie było

W świetle przedstawionego opisu *Wartości moralnych narodowego syndykalizmu*, zaangażowanie w rozwój ideologii faszystowskiej Pedra Laína Entralgo nie może budzić wątpliwości. Nie budzi także wątpliwości fascynacja nie tyle faszyzmem włoskim, ile nazizmem. Laín pisze przecież o sobie: „ja, katolik i narodowy syndykalista, zawsze będę popierał bliską przyjaźń (*estrecha amistad*) z narodowosocjalistycznymi Niemcami”⁹⁵. To jest fakt, który można (jak czynią przychylni Laínowi biografowie) pomijać lub bagatelizować, ale nie sposób mu zaprzeczać.

Niezwykłe interesujące są tłumaczenia samego Laína, dlaczego i w jaki sposób znalazł się w szeregach hiszpańskiej *Falange*. Tłumaczenia te bowiem – zapewne zresztą wbrew intencjom samego zainteresowanego – rzucają na to zaangażowanie nowe światło i przyniosą jego kolejny dowód.

Aż do wybuchu wojny domowej w roku 1936 polityka zajmuje w pamiętnikach Laína miejsce mniej niż skromne. Przed wybuchem wojny domowej właściwie tylko raz spotykamy większy wpis na ten temat, gdzie czytamy, że hiszpański intelektualista godził się z republiką, ale nie w tym antyklerykalnym i wojującym z religią rozumieniu tego słowa, jakie nadała mu hiszpańska lewica. Z drugiej strony, nie był także przychylnie nastawiony do chadeckiej opozycji CEDA, o której pisał: „zawsze mi się wydawała nadmiernie konserwatywna w polityce społecznej, także nadmiernie tradycjonalistyczna, *prawicowa* jej polityka religijna, nadmiernie toporna i uboga była jej wizja problemów intelektualnych w Hiszpanii i inteligencji jako takiej”⁹⁶.

Równie mało znajdziemy tu o przedwojennej *Falange*. Kilkakrotnie wspomniani są jej historyczni przywódcy. José Antonia Primo de Riverę Laín nie miał okazji poznać. Z Ramiro Ledesma Ramosem zamienił jedno zdanie, podczas dosyć przypadkowego spotkania, gdy – przechodząc ulicą – młody Laín zwrócił uwagę na bramę do lokalu partyjnego⁹⁷. O *Falange* Laín pisze tedy następująco: „Co do *Falange*... Prawdę mówiąc niewiele o niej wiedziałem. Patrzyłem na nią jak na hiszpańską wersję włoskiego faszyzmu i niemieckiego narodowego socjalizmu. Ze słyszenia osoba José Antonia Primo de Riverę wydawała się bardzo sympatyczna, ale wojskowa organizacja ruchu i proklamacje o przemocy jako instrumencie akcji politycznej specjalnie mnie nie pociągały”⁹⁸.

Prawdę mówiąc, niewiele wiemy o poglądach politycznych Laína przed 1936 rokiem. W *Uspokojeniu świadomości*, a więc po latach, usiłuje dowieść czytelnikom, że właściwie nie miał żadnych, iż zupełnie przypadkowo trafił w sierpniu 1936 roku w szeregi *Falange*. Następnie jakoś tak się sama historia miała poto-

⁹⁵ P. Laín Entralgo, *Los valores...*, s. 89.

⁹⁶ *Idem*, *Descargo de...*, s. 144.

⁹⁷ *Ibidem*, s. 107–108.

⁹⁸ *Ibidem*, s. 181.

czyć, że wbrew swojej woli i zamiarom dostał się do redakcji falangistowskiej gazety *Arriba España* i zaczął robić karierę we frankistowskim establishmentie, najpierw jako dyrektor wydawnictwa Narodowego Biura Propagandy i członek Rady Narodowej *Falange*, zostając ostatecznie rektorem Uniwersytetu w Madrycie (oczywiście z nadania władzy).

Co ciekawe, w okresie falangistowskim Laín bez skrupułów samouwiarygodniał się jako falangista; zapewne temu służyły fragmenty pochwalne wobec José Antonia Primo de Riverę napisane tak, jakby ich autor dobrze znał założyciela *Falange*⁹⁹.

Ale w *Uspokojeniu świadomości* znajdujemy sążniste fragmenty potępiające frankizm i to potępiające bardzo ostro. Trzeba jednakże zauważyć, że wspomnienia te były napisane po rozpadzie frankizmu i trudno uznać je za coś innego niż próbę samowybielenia się w sytuacji, gdy system już nie istniał. Dosyć komicznie wygląda, napisane przez bardzo wysokiego oficjela reżimu, następujące stwierdzenie: „Pierwsza lekcja naszej okrutnej wojny domowej? Czy może być inna niż zintegrowanie wszystkich Hiszpanów dobrej woli w jedną Hiszpanię [...]?”¹⁰⁰. Albo inny fragment, w którym czytamy, jak Laín pisze o sobie, że jest „falangistą bez powołania”, który w skrytości ducha marzył o „pojednaniu i pokojowym współistnieniu”¹⁰¹. Może i marzył o pojednaniu, ale w okresie frankistowskim zamaskował niezwykle głęboko to swoje marzenie przed światem, a może i przed samym sobą...

Największy problem w samousprawiedliwieniu się Pedra Láina Entralgo stanowią jednak *Wartości moralne narodowego syndykalizmu* – książka napisana z klasycznym faszystowskim romantyzmem i egzaltacją. To nie jest dzieło, które wyszło spod pióra zimnego cynika, który zapisał się do *Falange* ze względów koniunkturalnych. Gdy czyta się *Wartości moralne narodowego syndykalizmu*, to bez kłopotu znaleźć tu można ten nastrój mesjanistycznego impetu, jaki znajdujemy np. w *Historii i świadomości klasowej* Györgya Lukácsa. *Wartości moralne narodowego syndykalizmu* zostały napisane nie przez cynika politycznego, ale przez wyznawcę. Dodajmy: wyznawcę faszyzmu.

W *Uspokojeniu świadomości* Laín próbuje lekceważyć znaczenie *Wartości moralnych narodowego syndykalizmu*. Określa epokę swojego życia, gdy książka ta została napisana, mianem „zmierniczej przynależności do systemu” (*mi declinante adscripción al sistema*)¹⁰². Opisując w pamiętniku powstanie tej książki, przyznaje się do „tyłu błędów i defektów” w tym „najczęściej cytowanym i najbardziej kontrowersyjnym ze wszystkich moich pism falangistowskich”, gdzie popełnił „najbardziej oczywisty ze wszystkich moich błędów politycznych”¹⁰³.

⁹⁹ *Idem, Los valores...*, s. 44n.

¹⁰⁰ *Idem, Descargo de...*, s. 194.

¹⁰¹ *Ibidem*, s. 259.

¹⁰² *Ibidem*, s. 262.

¹⁰³ *Ibidem*, s. 265.

Ale potrzeba samousprawiedliwienia się dalej dręczy Laína. Widocznie to pokajanie się nawet w jego własnych oczach nie tłumaczy niczego. Dlatego też hiszpański intelektualista stara się za wszelką cenę zbagatelizować znaczenie *Wartości moralnych narodowego syndykalizmu*. Dzieło to nawet przestaje być książką, stając się „książeczką” (*librito*), co zapewne ma pomniejszyć jego wartość. Ciekawie ukazana została także jego zawartość. Licząc na to, że przeciętny czytelnik nie miał tejsze *librito* w ręku, Laín twierdzi, że głosi w niej rozdział Kościoła od państwa i zaprezentowana tu koncepcja to „doktryna w istocie liberalna”¹⁰⁴, krytyczna wobec chadecji i reakcyjnych koncepcji sojuszu Tronu i Ołtarza. Ale i to pokrętne tłumaczenie nie wystarcza, szczególnie, że jego nieprawdziwość aż kłuje w oczy każdego, kto *librito* miał w ręku. Ostatecznie więc odcina się od głoszonego tam totalitaryzmu (jak to się ma do wcześniejszego stwierdzenia, że *librito* głosi doktrynę w istocie liberalną?), który był chorym pomysłem młodzieńca mającego 33 lata¹⁰⁵.

Czy te tłumaczenia *ex post* Pedra Laína Entralgo są wiarygodne? Oczywiście nie. Myśliciel ten próbuje nam powiedzieć, że nigdy nie był faszystą, ale zapisał się do *Falange*, robił w niej wielką karierę, pisał dla niej prace programowe z powodu intelektualnego błędu, niezrozumienia jej doktryny i nieświadomości praktyki. Ale te fragmenty, gdzie Laín opisuje, jaka niesprawiedliwość powstała, gdy zwalniano z uniwersytetów najlepszych naukowców, gdy rozstrzeliwano ludzi z przyczyn politycznych, spleciono z jeszcze jedną refleksją, która wydaje się stanowić klucz do zrozumienia, dlaczego tak naprawdę Pedro Laín Entralgo przeszedł na pozycje w jakimś sensie delikatnie opozycyjne wobec państwa frankistowskiego.

Hiszpański Heidegger?

Pomiędzy narzekaniami na represje polityczne, akapitami poświęconymi oburzeniu na mieszanie się Kościoła do polityki w okresie frankizmu, znajduje się jedna kapitalna myśl, pozwalająca nam połączyć dwa fakty, których złączenia unika sam Laín. Chodzi mianowicie o to, że jest on zarazem autorem faszystowskich *Wartości moralnych narodowego syndykalizmu* oraz wysokim oficjelem systemu, który wysuwa wobec tegoż systemu i jego ideologii coraz to nowe zarzuty i mnoży je w sposób nieskończony. Ta sprzeczność jest jednak klasyczną aporią i wynika z tego, że Laín gra na naturalnym dla przeciętnego czytelnika skojarzeniu: ktoś, kto krytykuje faszyzm, musi być jego krytykiem, a więc musi być demokratą. Otóż właśnie nie jest tak w tym przypadku i sylogizm ten nie jest prawdziwy. Laín był krytykiem falangizmu, ale nie z pozycji demokratycznych.

¹⁰⁴ *Ibidem*, s. 293.

¹⁰⁵ *Ibidem*, s. 293–294.

Wzmiankowaną aporię tłumaczy nam postać Dionisia Ridruejo, którego Laín bezustannie opisuje we wspomnieniach i wielokrotnie nazywa mianem „przyjaciela”.

Kim był Dionisio Ridruejo? Był to radykalny przedstawiciel tzw. starych koszul (*camisas viejas*), czyli tych nielicznych działaczy *Falange*, którzy zapisali się do niej przed wybuchem wojny domowej i którą to wojnę udało się im przeżyć (zginęło ponad 60%). W czasie wojny domowej *Falange* stała się partią masową, powiększając się z kilku tysięcy członków do ponad pół miliona (tzw. nowe koszule)¹⁰⁶. O ile więc *Falange* przedwojenna była grupą radykalnych i bardzo ideowych działaczy, o tyle powojenna stała się klasyczną partią władzy. Tzw. stare koszule bardzo słabo identyfikowały się z *Falange* powojenną ze względu na jej odejście od radykalizmu społecznego (antykapitalizm), jak i jej klerykalizację, zarzucając i Francisco Franco, i całą *Falange*, że ideowa nacjonalistyczno-syndykalistyczna organizacja stała się wielką, masową prawicowo-katolicką partią polityczną¹⁰⁷.

Ridruejo należał do przedwojennej *Falange*, był jednym z jej regionalnych przywódców, znał osobiście Primo de Riverę. Był przeciwny dekretowi zjednoczeniowemu *Falange* i karlistów z 1937 roku, za co nawet trafił do frankistowskiego aresztu. Wraz z grupą starych koszul Ridruejo tworzył nieformalną grupę opozycyjną skupioną wokół Pilar Primo de Riverę – siostry historycznego przywódcy partii – jeszcze w czasie wojny¹⁰⁸. Ostatecznie pojednał się z frankistami. Wynikało to przede wszystkim z tego, że znalazł wspólny język z proniemieckim i sympatyzującym z faszyzmem premierem Ramónem Serrano Suñerem. W efekcie Ridruejo podjął pracę w Narodowym Biurze Propagandy, gdzie poznał Laína.

Powolna, ale bezustanna defaszyzacja *Falange* i jej przechodzenie na pozycje konserwatywno-katolickie budziły sprzeciw Ridruejo, który był zwolennikiem faszystowskiej partii laickiej i antykapitalistycznej. Stanley Payne pisze, że zaprzyjaźniona z Serrano grupa Ridruejo „reprezentowała elementy najbardziej żarliwe wewnątrz falangizmu i dążyła do stworzenia systemu autentycznie rewolucyjnego i totalitarnego”¹⁰⁹. Tymczasem *Falange* – jak zauważa współczesny badacz – coraz bardziej brakowało „ideologicznej koherencji totalitarnej monopartii”¹¹⁰. Samego Ridruejo – z racji pełnionej funkcji propagandzisty – nazywano nawet mianem „hiszpańskiego Goebbelsa”. Szczególne zainteresowanie propagandzisty budziły organizacje młodzieżowe, które rozbudowywał na kształt faszystowskich i nazistowskich organizacji tego typu; zawzięcie zwalczał też katolickie szkolnictwo, propagując edukację państwową, która miała zajmować się indoktrynacją

¹⁰⁶ S.G. Payne, *Falange. A History of Spanish Fascism*, Stanford 1961, s. 150n.

¹⁰⁷ Na temat ideologii starych koszul zob. R. Serrano Suñer, *Espagne 1931–1945*, Paris 1984, s. 101, 105, 211–213; P. Skibiński, *Państwo generała Franco. Ustrój Hiszpanii w latach 1936–1967*, Kraków 2004, s. 87n.

¹⁰⁸ S.G. Payne, *Franco y...*, s. 428.

¹⁰⁹ *Ibidem*, s. 452.

¹¹⁰ R. Beck, *Das Regierungssystem Francos*, Bochum 1979, s. 100.

młodzieży. Jego zapędy osobiście powstrzymał w tym względzie dopiero Franco. Ridruejo usłyszał w 1938 roku, że „niezadowolony jest rząd, a przede wszystkim, Caudillo”¹¹¹. Nie on jeden zresztą usłyszał podobne stwierdzenie. Faszystowscy radykałowie (stare koszule) byli przecież systematycznie marginalizowani w Hiszpanii frankistowskiej¹¹². Nie widząc dla siebie miejsca w państwie Franco – którą uznał za państwo liberalne i konformistyczne¹¹³ – Ridruejo wstępuje do słynnej Błękitnej Dywizji i wyjeżdża walczyć po stronie ukochanej III Rzeszy na front wschodni.

Zdecydowaliśmy się na zamieszczenie tego obszernego wtrącenia o Ridruejo z bardzo ważnego powodu. Z pamiętników Laína wyłania się nam następująca myśl: *Falange* sprzeniewierzyła się swoim ideałom, frankizm przeistoczył się w system totalitarny, opresyjny, okrutny i zły, czego skutkiem było odejście Dionisia Ridruejo z *Falange*. Laín komentuje ten fakt następująco: „*Falange* straciła jednego ze swoich najlepszych ludzi, a u mnie załamała się jedna z największych nadziei jako falangisty”¹¹⁴. Zaraz potem czytamy, że wraz z jego odejściem mamy „triumf czystego frankizmu i frankistowskiego falangizmu nad falangizmem tradycyjnym”¹¹⁵.

Falangizm tradycyjny! Tu jest istota rzeczy. Pedro Laín Entralgo przechodzi na pozycje antyfrankistowskie wcale nie dlatego, że system ten wydaje mu się autorytarny, nietolerancyjny, represyjny; absolutnie nie chodzi o to, że represjonowani są jego koledzy-naukowcy za lewicowe lub liberalne poglądy. Laín nie krytykuje wówczas frankizmu za brak liberalizmu. To jest interpretacja dopisana po latach. Owszem, Laín wykazuje skłonności opozycyjne wobec frankistowskiej Hiszpanii, ale jest to opozycja nie ze strony liberalnej, ale faszystowskiej. Reżim frankistowski jest godny potępienia, gdyż odszedł od faszystowskich idei *falangizmu tradycyjnego* i przeistoczył się w konserwatywno-katolicką dyktaturę o prawicowym charakterze. Laín zaś popiera czystą ideę pierwotnego falangizmu Dionisia Ridruejo, gdzie rewolucja nie ma charakteru konserwatywnego społecznie i katolickiego doktrynalnie, lecz stanowi połączenie rewolucji społecznej i modernistycznej kultury zakropionej nacjonalistycznym sosem.

Stosunek Laína do frankizmu jest więc taki, jak Martina Heideggera do nazizmu. Obydwu filozofów (i rektorów uniwersytetów w epoce rządów niedemokratycznych) łączy zawiedzenie się na rządach niedemokratycznej partii. Heidegger był krytykiem NSDAP i rządów hitlerowskich, ale – tak jak i Laín – nie był krytykiem z pozycji demokratycznych, liberalnych, konserwatywnych czy socjaldemokratycznych (czyli z punktu widzenia klasycznych nurtów politycznych), ale z pozycji *lewicy systemu*. W przypadku Heideggera była to lewica SA zma-

¹¹¹ S.G. Payne, *Franco y...*, s. 465.

¹¹² *Idem*, *Falange. A History...*, s. 207n.

¹¹³ J. Tusell, *La dictadura de Franco*, Madrid 1996, s. 190.

¹¹⁴ P. Laín Entralgo, *Descargo de...*, s. 292.

¹¹⁵ *Ibidem*, s. 294.

sakrowana w czasie Nocy Długich Noży¹¹⁶. W przypadku Laína to lewica falanżystowska odsunięta od władzy przez Franco w latach 40. W sumie obydwie te frakcje są sobie podobne. Obydwie głosiły, że *rewolucja narodowa dokonała się*, ale teraz trzeba jeszcze dokończyć rewolucję, przeprowadzając gruntowną, antykapitalistyczną przemianę społeczną¹¹⁷. To, co jest u Laína, a czego u Heideggera brak, to dodatkowa krytyka tradycyjnego katolicyzmu. Różnica ta wynika z faktu, że III Rzesza nie była państwem katolickim, więc zarzut taki nie miał po co być tu wysuwany. Heidegger miał wszak podobne problemy religijne, jak i Laín, czyli głosił idee, które określić by można mianem *postkatolickich*. Także Heidegger uważany jest za katolickiego modernistę¹¹⁸.

Zwróćmy na zakończenie uwagę na fakt, że katolicki frankizm nie realizuje podstawowego celu, jaki postawił sobie Laín: połączenia Hiszpanii katolickiej (symbolizowanej przez matkę) i laickiej (symbolizowanej przez ojca) za pomocą faszyzmu, czyli ideologii o korzeniu niereligijnym, ale spełniającej socjologicznie rolę spajającą jednostki w społeczeństwo tak, jak czyniła to dotychczas nauka Kościoła katolickiego. W sporze pomiędzy *dwoma Hiszpaniami* frankizm jednoznacznie opowiedział się po stronie Donosjańskiej *cywilizacji katolickiej* przeciwko *cywilizacji filozoficznej*. Tymczasem syntezę i współistnienie obydwu cywilizacji – o czym marzył Laín – zapewnić mógł tylko laicki, ale społeczny faszyzm.

„DER PFAFFENFASCHISMUS“ DES PEDRO LAÍN ENTRALGO.
BIOGRAPHIE MIT DEM FASCHISTISCHEN LOCH

Zusammenfassung

Der Autor behandelt die Gedankenwege des bekannten spanischen Arztes und Philosophen Pedro Laín Entralgo. Diese für die gegenwärtige philosophische Reflexion Spaniens führende Gestalt hatte in ihrem Leben ein von über zehn Jahren andauernden Flirt mit dem Faschismus. Erzogen durch einen als Liberalen und Atheisten angesehenen Vater und eine innig katholische Mutter hatte der Philosoph sehr ernsthafte weltanschauliche Probleme. Als Wissenschaftler (Arzt und Chemiker) lehnte er die katholische Religion ab. Als Spanier und Gesellschaftsforscher hatte er das Bewusstsein, dass das Leben einer nationalen Gemeinschaft sich auf einem stabilen (religiösen) Wertesystem stützen muss. Daher versuchte er ein solches System zu finden, das die soziologische Bedürfnis der Existenz einer laienhaft gefärbten Idee deckte. Als diese „laienhafte Religion“ er-

¹¹⁶ H. Olszewski, *Martin Heidegger i polityka*, „Studia nad Faszyzmem i Zbrodniami Hitlerowskimi”, 17 (1994), s. 33n.; V. Farias, *Heidegger i narodowy socjalizm*, Warszawa 1997, s. 133, 214n.

¹¹⁷ Nt. lewicy narodowosocjalistycznej zob. M. Hasiewicz, *Ideologia narodowosocjalistycznej lewicy w Niemczech w latach 1925–1926*, [w:] M. Maciejewski, M. Marszał, *Doktryny polityczne i prawne u progu XXI wieku*, Wrocław 2002, s. 101–118.

¹¹⁸ T. Molnar, *Le Dieu immanent. La grande tentation de la pensée allemande*, Paris 1982, s. 87n.; D. Bourmaud, *Cent ans de modernisme. Généalogie du concile Vatican II*, Clovis 2003, s. 277n.

wies sich für Laín der Faschismus, dessen leidenschaftlicher Propagator er für einige Zeit wurde. Abschließend wird die Frage über die Gründe des späteren oppositionellen Einspruchs gegen die Regierung Gen. Francos gestellt. Es scheint, dass dieser Einspruch wegen der Evolution Spaniens in Richtung einer rechtsgerichteten und katholischen Diktatur entstand. Unter der Maske der Bekämpfung des repressiven Regimes kritisierte Laín diesen vom Standpunkt des laienhaften und sozialradikalen Faschismus aus, was seine Ansichten betreffend den Faschismus denen von Martin Heidegger annäherten.