

KRYTYCY MARKSIZMU

Marek Bankowicz

KRYTYCY MARKSIZMU

Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego

Książka dofinansowana przez Uniwersytet Jagielloński ze środków Instytutu Nauk
Politycznych i Stosunków Międzynarodowych

RECENZENT

dr Pavel Dufek, Uniwersytet Masaryka w Brnie

PROJEKT OKŁADKI

Marcin Bruchnalski

© Copyright by Marek Bankowicz & Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego

Wydanie I, Kraków 2014

All rights reserved

Niniejszy utwór ani żaden jego fragment nie może być reprodukowany, przetwarzany i rozpowszechniany w jakikolwiek sposób za pomocą urządzeń elektronicznych, mechanicznych, kopiujących, nagrywających i innych oraz nie może być przechowywany w żadnym systemie informatycznym bez uprzedniej pisemnej zgody Wydawcy.

ISBN 978-83-233-3724-9



www.wuj.pl

Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego

Redakcja: ul. Michałowskiego 9/2, 31-126 Kraków

tel. 12-663-23-81, tel./fax 12-663-23-83

Dystrybucja: tel. 12-631-01-97, tel./fax 12-631-01-98

tel. kom. 506-006-674, e-mail: sprzedaz@wuj.pl

Konto: PEKAO SA, nr 80 1240 4722 1111 0000 4856 3325

SPIS TREŚCI

Wstęp.....	9
1. Marksizm i jego warianty	15
2. Hannah Arendt, Carl J. Friedrich, Zbigniew K. Brzeziński: marksizm, czyli totalitaryzm.....	23
3. Raymond Aron: marksizm, czyli opium intelektualistów.....	31
4. Nikołaj Bierdiajew: marksizm, czyli fałszywa religia	43
5. Józef Maria Bocheński: marksizm, czyli uproszczenie nauki i religii.....	53
6. Lucio Colletti: marksizm, czyli naśladownictwo heglizmu i rousseauizmu	63
7. Robert A. Dahl: marksizm, czyli odrzucenie demokracji	67
8. Milovan Đilas: marksizm, czyli kapitalizm państwowy.....	73
9. Jean Jaurès: marksizm, czyli fałszywy socjalizm.....	81
10. Leszek Kołakowski: marksizm, czyli fantazja	91
11. Tomasz Garrigue Masaryk: marksizm, czyli tytanizm	97
12. Alfred G. Meyer: marksizm, czyli deterministyczny prometeizm	107
13. Karl Popper: marksizm, czyli nędza historycyzmu.....	123
14. Rio Preisner: marksizm, czyli nihilistyczne uderzenie w cywilizację.....	133
15. Giovanni Sartori: marksizm, czyli krańcowy libertarianizm.....	141
Zakończenie	157
Bibliografia.....	161
Summary.....	169
Aneks.....	171

Entuzjazm to delirium rozumu.
Napoleon Bonaparte

Formuła Marksa »przekształcić świat« prowadzi do podboju świata.
Albert Camus

WSTĘP

Francuski filozof egzystencjalista Jean-Paul Sartre (1905–1980), przekonany lewicowiec, chociaż sam niebędący marksistą, traktował marksizm jako nieprzekraczalny horyzont naszej epoki¹. W tej wyrażonej z emfazą opinii tkwi przesada, lecz marksizm zawsze stanowił swoisty fenomen, a także odcisnął wyraźne piętno na obliczu świata. Posiadał aspiracje uniwersalne, chcąc objąć i wytłumaczyć wszystkie aspekty rzeczywistości społecznej. Co wyglądać może nieco paradoksalnie, marksizm usiłował jednocześnie być filozofią, ekonomią, socjologią, a nawet – jak twierdzą niektórzy – szczególną religią polityczną. Z uwagi na taką rozległość spojrzenia musiał wywołać olbrzymie zainteresowanie. Gdy od roku 1917, w następstwie rewolucji październikowej w Rosji, marksizm przestał być wyłącznie teorią czy ideologią, a jego wskazania stały się wytyczną organizującą życie społeczeństw, zainteresowanie jakie wywołał, uległo dalszemu spotęgowaniu. Nierzadko wszakże było to zainteresowanie krytyczne. „Wszyscy antykomuniści to szakale”² – napisał kiedyś Sartre, wyznający pogląd, że napiętnowanie tak szczytnej idei, jaką jest komunizm, stanowi postępowanie z gruntu niemoralne. Francuski filozof był w błędzie. Komunizm bynajmniej nie miał patentu na moralność i szczęście ludzkości. Marksizm, jak zresztą każda oferta ideowopolityczna, wymagał kontry, a poprzez to weryfikacji bądź falsyfikacji. Fakt, że obwołał się jedyną praw-

dą, był zdumiewający, pokazywał bezgraniczną intelektualną arogancję, a wskutek tego świadczył nie o jego moralności, lecz o czymś zgoła przeciwnym. Antykomuniści nie byli szakalami, często tę postawę przyjmowali ludzie kierujący się umiłowaniem wolności i demokracji.

Z treściami marksizmu polemizowała wielka rzesza filozofów i myślicieli politycznych, z których co najmniej kilkudziesięciu wniosło do tej dyskusji znaczący i oryginalny wkład. Całościowe ujęcie krytycznej dyskusji z marksizmem wymagałoby więc osobnej encyklopedii, a kto wie, czy w ogóle dokonanie takiej wszechstronnej i całościowej prezentacji w tym aspekcie byłoby wykonalne. Każde zatem opracowanie tego tematu, nieroszczące sobie ambicji encyklopedycznych lub niepomysłane jako monumentalna monografia, z konieczności musi stać się analizą selektywną.

Niniejsza książka stanowi właśnie próbę takiego selektywnego i zarazem syntetycznego spojrzenia o charakterze panoramicznym na problem, który można by zdefiniować w taki oto sposób – marksizm w oczach krytyków. Odwołuje się ona do czterestu nader wartościowych pod względem merytorycznym i pasjonujących w sensie intelektualnym polemik z marksizmem. Niektórzy z omawianych tu myślicieli prowadzili z marksizmem polemikę wielkich kwantyfikatorów, potępiali go bezkompromisowo i uważali za jedno z największych zagrożeń dla świata (Nikołaj Bierdiajew, Rio Preisner). Drudzy uprawiali krytykę znuansowaną, ostrożną i obiektywną, szanującą wszelkie rygory i ograniczenia analizy naukowej, dostrzegając w marksizmie treści kontrowersyjne czy nawet niebezpieczne, ale starając się znaleźć w nim także jakieś pozytywne cechy (np. Józef Maria Bocheński, Tomasz Garrigue Masaryk, Karl Popper, Giovanni Sartori). Rozprawę z marksizmem rozwijano, wychodząc z bardzo różnych założeń i pozycji: ze stanowiska filozoficznego (Hannah Arendt, Nikołaj Bierdiajew,

Lucio Colletti, Leszek Kołakowski, Karl Popper), filozoficzno-teologicznego (Rio Preisner), filozoficzno-socjologicznego (Raymond Aron, Tomasz G. Masaryk), politologicznego (Zbigniew K. Brzeziński, Carl J. Friedrich, Robert A. Dahl, Giovanni Sartori) lub marksologicznego, leninologicznego i so-wietologicznego³ (Józef Maria Bocheński, Alfred G. Meyer). Autorami interesujących koncepcji dotyczących zarówno samego marksizmu, jak i jego polityczno-ustrojowych implikacji byli również ludzie zaangażowani w uprawianie praktycznej polityki (Milovan Đilas, Jean Jaurès). Krytyczne analizy marksizmu najczęściej były dziełem osób zawsze sytuujących się na zewnątrz tego nurtu ideowego i politycznego, chociaż – co nader interesujące – autorami przenikliwych polemik z nim byli także ci, którzy w swoim życiu mieli krótsze bądź dłuższe okresy fascynacji myślą Marksa i głosili pochwałę systemu komunistycznego (Lucio Colletti, Milovan Đilas, Leszek Kołakowski, a do pewnego stopnia również Raymond Aron⁴).

Trzeba też w tym miejscu zaznaczyć, że marksizm, o którym mowa w pracy, to marksizm w jego oryginalnej postaci, a więc przede wszystkim marksizm Karola Marksa i ewentualnie Fryderyka Engelsa, zaś w drugiej kolejności marksizm osiągnący sukces polityczny i zdobywający władzę, tj. marksizm Włodzimierza Lenina, czyli leninizm.

Autor książki starał się minimalizować prezentację własnego stanowiska, unikając na ogół formułowania czy to pochwalnych, czy to krytycznych ocen w stosunku do będących przedmiotem zainteresowania analiz marksizmu, które między sobą różnią się, niekiedy zdecydowanie.

Badanie marksizmu, wbrew temu, co można niejednokrotnie usłyszeć, ciągle ma głęboki sens. Nie dezawuuje go krach światowego bloku komunistycznego w roku 1989 i upadek Związku Radzieckiego dwa lata później. Ideologia komunistyczna jako uzasadnienie realnej władzy nie przeszła jednak

całkowicie do historii. Wciąż stanowi uzasadnienie systemów panujących w Chinach, Korei Północnej czy na Kubie. Ale jeszcze ważniejsza dla kontynuowania studiów nad marksizmem – mimo że oczywiście nie ma to już tak fundamentalnej wagi politycznej i geostrategicznej, jak przed rokiem 1989 w dobie „zimnej wojny”, tj. podziału świata na dwa bloki, z których jeden opierał się na marksizmie, traktując go jako ideologię państwową i propozycję (skądinąd nie do odrzucenia) dla całej ludzkości – jest jego wciąż wysoka atrakcyjność intelektualna oraz fakt, iż był doktryną ideową, która w stopniu większym niż jakakolwiek inna wpłynęła na rzeczywistość społeczną i polityczną w XX wieku.

Niewykluczony jest wreszcie pewnego rodzaju renesans marksizmu, co może mieć związek z przedłużającym się globalnym kryzysem kapitalizmu, z czym mamy ostatnio do czynienia, a którego przejawami są: bezrobocie, brak perspektyw życiowych dla młodych ludzi, pogłębiające się nierówności społeczne, wycofywanie się państw z programów opieki społecznej czy zawirowania i niestabilność na rynkach finansowych. Różne nurty współczesnej lewicy, poszukujące nowej tożsamości ideowopolitycznej, w mniejszym lub większym stopniu zwracają się do marksizmu, upatrując w nim inspiracji dla siebie. Zjawisko to obserwujemy już od pewnego czasu. Coraz bardziej daje o sobie również znać niski poziom demokratycznej klasy politycznej, jej podatność na korupcję oraz jakże częste wchodzenie w moralnie dwuznaczne relacje ze światem biznesu i finansów, co otwiera przestrzeń dla krytyki modelu demokracji liberalnej, a w tego rodzaju krytyce marksizm wydaje się niezastąpiony. W takich właśnie realiach następuje powrót do marksizmu jako największej i najpełniejszej, zarówno pod względem ideologicznym, jak i politycznym, refutacji kapitalizmu we wszelkich jego przejawach.

* * *

Książka zapewne nigdy nie powstałaby, gdyby nie trwała i wieloletnia współpraca naukowa dwóch najstarszych uniwersytetów Europy Środkowej, tj. Uniwersytetu Karola w Pradze i Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie, swego czasu mocno doświadczonych przez wyrosły z marksizmu totalitaryzm komunistyczny, a jednak zawsze – nawet w najtrudniejszych czasach – starających się spełniać rolę oazy wolnej myśli. W ramach wspomnianej współpracy obu uniwersytetów autor miał możliwość realizowania corocznych pobytów badawczych w Pradze, których znaczenie dla analizy zjawiska krytyków marksizmu okazało się nie do przecenienia.

Szczególne słowa podziękowań kieruję do dwóch moich wieloletnich czeskich partnerów naukowych i zarazem przyjaciół: doc. dr. hab. Michała Kubáta, prodziekana Wydziału Nauk Społecznych Uniwersytetu Karola, oraz doc. dr. hab. Jiríego Vykoukala, dyrektora Instytutu Studiów Międzynarodowych Uniwersytetu Karola. Dzięki ich życzliwości i zaangażowaniu możliwa stała się czeska edycja niniejszej książki, skądinąd poprzedzająca polskie wydanie⁵.

Przypisy

- ¹ Zob. R. Aron, *Widz i uczestnik. Z Raymondem Aronem rozmawiają Jean-Louis Missika i Dominique Wolton*, Warszawa 1992, s. 7.
- ² Cyt. za *ibidem*, s. 168.
- ³ Marksologia to krytyczna naukowa analiza marksizmu, czyli głównie myśli Karola Marksa i Fryderyka Engelsa, leninologia – naukowe studia nad doktryną polityczną Włodzimierza Lenina oraz innych przywódców radzieckich, zaś sowietologia – naukowe badania funkcjonowania systemu komunistycznego w Związku Radzieckim, a także w innych państwach komunistycznych podporządkowanych Moskwie.
- ⁴ Raymond Aron był w młodości działaczem bardzo lewicowego, skrajnego, prosowieckiego skrzydła francuskiej partii socjalistycznej, która

KRYTYCY MARKSIZMU

występowała pod nazwą – Sekcja Francuska Międzynarodówki Robotniczej (SFIO).

- ⁵ M. Bankowicz, *Kritikové marxismu*, Brno 2013. Polskie wydanie jest nieco rozbudowaną i poszerzoną wersją wydania czeskiego.

1

MARKSIZM I JEGO WARIANTY

Marksizm jest koncepcją teoretyczną, która pojawiła się w XIX wieku jako radykalna krytyka społeczeństwa kapitalistycznego. Karol Marks (1818–1883), od którego nazwiska cały kierunek wziął swoją nazwę, głosił konieczność obalenia niesprawiedliwego kapitalizmu, obsadzonego tu w roli swoistego *bête noire*, przez rewolucję proletariacką. W jej wyniku miało powstać doskonale społeczeństwo komunistyczne. Po raz pierwszy w dziejach społeczeństwo to, przynoszące nowe wartości i nowego człowieka, dać miało system powszechnej równości, sprawiedliwość, braterstwo i zniesienie wyzysku. Nastąpi – jak pisał Fryderyk Engels (1820–1895) – „skok ludzkości z królestwa konieczności w królestwo wolności”¹. Marks marzył, iż człowiek w warunkach komunizmu powróci do swej zagubionej gatunkowej istoty, dokona się spełnienie historii i w konsekwencji możliwe będzie urzeczywistnienie politycznej oraz społecznej doskonałości na ziemi. Eschatologia powinna więc zaistnieć już w doczesności.

W licznych artykułach, książkach i traktatach Marks, niekiedy wspólnie z Engelsem, którego wkład w rozwój doktryny był dużo mniejszy, rozwijał pogląd, że cała historia ludzkości jest historią walk klasowych. Ludzkie działania zawsze są uwarunkowane potrzebami materialnymi („byt określa świadomość” – jak pisał Engels).

mość²²). Istotę ludzką natomiast konstituować ma i wyodrębnić od świata zwierzęcego zdolność do pracy i produkowania. Potrzeby tak rozumianego *homo faber* są zdeterminowane, a stosunki społeczne, jakie powstają w trakcie produkcji, mają zasadnicze znaczenie dla dziejów ludzkości i całego procesu historycznego. Takie jest przesłanie marksistowskiej koncepcji materializmu historycznego, która – według Marksa i Engelsa – jest dla nauk społecznych tym, czym darwinizm był dla biologii. Orężem marksizmu w badaniu historii jest dialektyka. Według niej rozwój dokonuje się poprzez konflikt sprzeczności, które w jego trakcie znoszą się, tworząc nową jakość.

Zdaniem Marksa współczesne społeczeństwa są podzielone na klasę kapitalistów (burżuazję), kontrolującą kapitał i przechwytyjącą zysk, oraz na klasę proletariacką, która nie posiada nic oprócz własnej pracy. Pracujący i podlegający wielostronnemu wyzyskowi proletariat uzyskuje dochody tak minimalne, że w zasadzie pozwalają one tylko na przetrwanie. Robotnicy i inni utrzymujący się z własnej pracy stanowią ciemniejszą większość społeczeństwa. Muszą oni przekształcić się w siłę rewolucyjną i przechwycić władzę polityczną. Przejście do komunizmu wymaga wszakże dyktatury proletariatu. Jej zadanie sprowadza się do ostatecznego zmiążdżenia przeciwników klasowych i uspołecznienia, czyli w gruncie rzeczy – upaństwowienia własności, ponieważ własność prywatna, uznana za główne źródło wyzysku, powinna ulec likwidacji. Jako fundamentalną wartość życia społecznego uznał marksizm równość, nie miał zarazem szacunku dla wolności, w której upatrywał wielu zagrożeń. Za pełnię wolności uznał zrozumienie natury dziejów, co doskonale oddawała słynna fraza Engelsa (skądinąd przejęta od Georga Wilhelma Friedricha Hegla (1770–1831)), ale i adekwatna dla myśli samego Marksa, iż „wolność to zrozumienie konieczności”³.

Nadzieje Marksa po latach rzeczywiście miały się spełnić. Z tym tylko, że socjalizm pojawił się nie tam, gdzie on to sobie wyobrażał, a mianowicie ustrój odwołujący się do myśli Marksa powstał nie w uprzemysłowionych krajach zachodnich, lecz w zacofanej Rosji. Jak pisał Albert Camus (1913–1960):

Marksieści, którzy ukształtowali historię, sięgnęli natomiast po proctwo i apokaliptyczne elementy doktryny, żeby dokonać rewolucji marksistowskiej dokładnie w tych samych okolicznościach, w których, według Marksa, nie może ona nastąpić⁴.

Przywódca marksistów rosyjskich – Włodzimierz Lenin (1870–1924), rozpoczął eksperyment już nie teoretyczny, ale praktyczny. W jego interpretacji marksizm stał się leninizmem, którego kwintesencją jest ideologia legitymizująca rewolucyjną dyktaturę partii komunistycznej. Leninizm jest doktryną polityczną znacznie uboższą intelektualnie od oryginalnego marksizmu, zdecydowanie pozbawioną szerszego horyzontu filozoficznego. Stanowi sprymitywizowaną i spolityzowaną wersję marksizmu. Rację więc miał John Plamenatz (1912–1975), który stwierdził, że Lenin „pozostawił marksizm uboższym, niż go zastał”⁵. Camus zaś twierdził: „Lenin był dobrym strategiem i miernym filozofem”⁶.

Na gruncie literatury marksistowskiej leninizm traktuje się jako dopełnienie marksizmu, wyciągnięcie z niego wniosków politycznych dotyczących konstrukcji partii komunistycznej oraz metod sięgania po władzę i sposobów jej rewolucyjnego wykorzystania w formie dyktatury proletariatu, a skądinąd także jako marksizm dostosowany do – jak to się określa – imperialistycznego stadium rozwoju kapitalizmu. Polski marksista Jerzy J. Wiatr (ur. 1931), mocno stawiający *iunctim* pomiędzy marksizmem a leninizmem, definiował leninizm w następujący sposób:

Leninizm jest nie tylko marksizmem epoki imperializmu i rewolucji proletariackiej, lecz również marksizmem wzbogaconym o złożone doświadczenia i problemy rozwoju społecznego mniej wówczas rozwiniętych ekonomicznie krajów wschodniej części Europy⁷.

Interesująca jest tu próba powiązania leninizmu z czynnikiem geograficznym, co powoduje, iż leninizm w tej interpretacji staje się również marksizmem związanym ze specyfiką wschodnioeuropejską.

Według Lenina pozbawiony odpowiedniej świadomości proletariat nie jest w stanie wywołać rewolucji socjalistycznej. Walkę z kapitalizmem musi zatem w jego imieniu prowadzić partia-awangarda proletariatu, skupiająca zawodowych rewolucjonistów. Po zwycięskiej rewolucji, która ma największe szanse powodzenia w krajach zacofanych (teoria najsłabszego ogniwa światowego imperializmu), partia-awangarda staje się strukturą rządzącą, egzekwując ustrój dyktatury proletariatu. Zadaniem takiej dyktatury jest siłowe zdławienie ewentualnego oporu przeciwników socjalizmu. Idealne społeczeństwo bezklasowe nie dość, że ma być politycznie monistyczne, to musi także podlegać na trwałe władzy partii komunistycznej, której hegemonia jest uzasadniana rzekomą naukowością jej programu ideologicznego. Lenin nie krył czysto represyjnego charakteru dyktatury proletariatu. Jak pisał: „to władza zdobyta przemocą i oparta na przemocy proletariatu względem burżuazji, władza niezwiązana żadnymi ustawami”⁸. Camus określił leninizm mianem „socjalizmu cezarystycznego”, który terror uczynił instrumentem polityki państwa i usprawiedliwił go wymogami budowy stanu ludzkiej szczęśliwości w przyszłości⁹. Leninowska koncepcja dyktatury proletariatu stała się zatem wygodnym teoretycznym uzasadnieniem totalitarnych rządów partii komunistycznych w warunkach tzw. realnego socjalizmu.

Jeszcze silniejsze niż w klasycznym leninizmie odwołanie się do politycznej przemocy postulował stalinizm stworzony przez wieloletniego przywódcę ZSRR – Józefa Stalina (1879–1953). Stalinizm, uzasadniając trwanie rządów bolszewickich w ZSRR, głosił, że ustrój socjalistyczny można i nawet trzeba budować w warunkach jednego kraju. Było to odstępstwo od tradycyjnego marksizmu, który mówił o konieczności wybuchu rewolucji światowej. Istotę stalinizmu stanowiła teza o zaostrzaniu się walki klasowej w miarę postępów w budowie socjalizmu. Ta wątpliwa z punktu widzenia logiki koncepcja stała się podbudową polityki masowego terroru prowadzonej przez Stalina. Stalinizm ponadto zreinterpretował marksistowską teorię obumierania państwa w komunizmie. Twierdził mianowicie, znowu w sposób logicznie pokrętny, że aby państwo mogło obumrzeć, musi najpierw ulec wzmocnieniu. Stąd też stalinizm w praktyce oznaczał totalną etatyzację wszelkich przejawów życia społecznego.

Przeegrany ze Stalinem w walce o władzę w ZSRR – Lew Trocki (1879–1940) był autorem trockizmu. Dla tego nurtu w marksizmie centralne znaczenie ma koncepcja permanentnej rewolucji, która nakazuje komunistom dążyć do maksymalnego rozprzestrzenienia rewolucji, gdyż w osamotnionym kraju zbudowanie systemu socjalistycznego jest niemożliwe. Przebywając na emigracji, Trocki ostro krytykował system władzy panujący w ZSRR. Utrzymywał, iż ustrój radziecki uległ zwyrodnieniu, a rządy przechwyciła biurokracja, która zdradziła rewolucję proletariacką, odgrodziła się od robotników i wszechwładnie nad nimi panuje¹⁰.

Spośród innych ufundowanych na marksizmie ideologii komunistycznych zwróćmy jeszcze uwagę na dwie: na maoizm, czyli chińską wersję marksizmu, oraz na castryzm, tj. kubański wariant marksizmu.

Maoizm opiera się na przekonaniu, że walka zbrojna przyjmująca postać wojny ludowej jest podstawową formą aktywności rewolucyjnej. Wojna taka jest też w istocie jedyną realną metodą dochodzenia do komunizmu. „Władza polityczna – głosił Mao Tse-tung (Mao Zedong) (1893–1976) – wyrasta z luf karabinów”¹¹. Podmiotem rewolucji komunistycznej jest przede wszystkim chłopstwo, a nie proletariats miejski. W tym punkcie maoizm modyfikował marksistowską koncepcję klasy robotniczej jako głównej siły sprawczej rewolucji. Powodzenie rewolucji – głosił dalej maoizm – zależy przede wszystkim od woli ludzkiej i chęci działania. Nie ma zatem praktycznie żadnych czynników obiektywnych i praw rozwoju społecznego, jak głosił tradycyjny marksizm. Głosząc tezę, iż komunizm można budować zawsze i w każdych warunkach – o ile tylko posiada się władzę polityczną – maoizm stawał się radykalnym dopełnieniem leninizmu.

Maoizm reprezentuje ponadto populistyczną odmianę marksizmu. Mao Tse-tung wielokrotnie wypowiadał się przeciwko biurokratycznej centralizacji, nie tał wrogości wobec autorytetów oraz ustabilizowanych struktur społecznych. Zupełnie inaczej niż pozostałe kierunki marksizmu, maoizm nie absolutyzował partii komunistycznej. „Linia mas” – według Mao Tse-tunga – była zawsze ważniejsza od decyzji partyjnego przywództwa. W myśl wskazań maoizmu bezpośrednie odwołanie się do mas ludowych umożliwi rozwiązaanie każdego problemu, zaś nadmierna wiedza teoretyczna może tylko przeszkodzić w działaniu politycznym. Maoizm był radykalnie antyintelektualny, głosił prymat woli i działania nad myślą. „Czytanie książek – mówił Mao Tse-tung – jest najłatwiejszą rzeczą na świecie, znacznie prostszym zajęciem niż na przykład gotowanie lub też ubój świń”¹².

Castryzm, wiążący się z osobą wieloletniego przywódcy Kuby – Fidela Castro (ur. 1926), jest marksizmem sprzężo-

nym z latynoamerykańską tradycją i mentalnością. Zakłada on zdobycie władzy nie w wyniku procesów dziejowych czy nawet działań partii komunistycznej, lecz w rezultacie zbrojnej rewolty bądź zamachu stanu. Partię komunistyczną Castro wykreował *post factum*, czyli już po przechwyceniu władzy, ale nie ona była podstawową opoką systemu. Rolę tę pełnił osobiście sam Castro, obwołany „najwyższym przywódcą” (*lider maximo*) i „naczelnym komendantem” (*comandante en jefe*). Castryzm jest zatem komunizmem o niskim stopniu zinstytucjonalizowania, a dyktatura partii ustępuje miejsca dyktaturze osobistej przywódcy, który kultywuje i wynosi na jeszcze wyższy poziom latynoamerykańską zasadę wodzostwa (*caudillismo*). Charakterystyczny dla castryzmu jest również polityczny wolicjonalizm i nieokiełznany aktywizm, przejawiający się podejmowaniem działań nieliczących się z okolicznościami i uwarunkowaniami. Poprzez to castryzm jawi się jako skrajnie niedeterministyczny wariant marksizmu.

Przypisy

- ¹ F. Engels, (*»Anty-Dühring«*). *Przewrót w nauce dokonany przez pana Eugeniusza Dühringa* [w:] K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. 20, Warszawa 1972, s. 316.
- ² K. Marks, *Przyczynek do krytyki ekonomii politycznej* [w:] K. Marks, F. Engels, *Dzieła wybrane 2*, Warszawa 1981, s. 7.
- ³ F. Engels, (*»Anty-Dühring«*)..., s. 125.
- ⁴ A. Camus, *Człowiek zbuntowany*, Paryż 1958, s. 196.
- ⁵ J. Plamenatz, *German Marxism and Russian Communism*, London–New York–Toronto 1954, s. XXII. Przekład cytatów z dzieł obcojęzycznych – jeśli nie zaznaczono inaczej – M. Bankowicz.
- ⁶ A. Camus, *Człowiek...*, s. 231.
- ⁷ J.J. Wiatr, *Współczesny antykomunizm a nauki społeczne*, Warszawa 1970, s. 182.
- ⁸ W. Lenin, *Rewolucja proletariacka a renegat Kautsky* [w:] *idem*, *Dzieła*, t. XXVIII, Warszawa 1954, s. 237.

KRYTYCY MARKSIZMU

⁹ A. Camus, *Człowiek...*, s. 182.

¹⁰ Najpełniejszy wykład trockizmu, w ujęciu twórcy tej doktryny, zawiera praca: L. Trotsky, *The Revolution Betrayed. What is the Soviet Union and Where Is It Going*, London 1937.

¹¹ Cyt. za M. Oksenberg, *The Political Leader* [w:] D. Wilson (ed.), *Mao Tse-tung in the Scales of History*, Cambridge–London–New York–Melbourne 1978, s. 82.

¹² Cyt. za R. Tokarczyk, *Współczesne doktryny polityczne*, Lublin 1984, s. 138.

2

HANNAH ARENDT, CARL J. FRIEDRICH, ZBIGNIEW K. BRZEZIŃSKI: MARKSIZM, CZYLI TOTALITARYZM

Hannah Arendt (1906–1975), Carl J. Friedrich (1901–1984) i Zbigniew K. Brzeziński (ur. 1928) to czołowi reprezentanci teorii totalitaryzmu. Nie tyle polemizowali oni z poszczególnymi twierdzeniami marksizmu o charakterze filozoficznym, społecznym czy politycznym, ile generalnie napiętnowali marksizm jako wrogą wolności i demokracji ideologię polityczną, zakładającą ustanowienie totalitarnego, to znaczy – niezwykle represyjnego ustroju komunistycznego, całkowicie podporządkowanego pozbawionych wszelkiej godności ludzi wszechwładnemu państwu. Tego rodzaju program skądinąd przepełniał również faszyzm i narodowy socjalizm. Tym samym – zdaniem zwolenników teorii totalitaryzmu – komunizm, faszyzm i narodowy socjalizm łączy wspólny mianownik, a jest nim ich totalitarny charakter. Argumentowali, że jakkolwiek te totalitaryzmy wychodziły z przeciwstawnych założeń ideologicznych, to jednak na gruncie politycznym doprowadzały do

identycznych skutków, a mianowicie tworzyły oparte na rządach terroru i wcielające w życie państwową ideologię skrajnie dyktatorskie państwa, zniewalające swe społeczeństwa.

H. Arendt w opublikowanej po raz pierwszy w 1951 roku pracy pt. *Korzenie totalitaryzmu* pisała:

Totalitaryzm jest zasadniczo odmienny od innych znanych nam postaci politycznego ucisku, takich jak despotyzm, tyrania i dyktatura. Wszędzie tam, gdzie doszedł do władzy, stworzył zupełnie nowe instytucje polityczne, niszcząc zarazem wszelkie społeczne, prawne i polityczne tradycje kraju. Niezależnie od specyficznych tradycji narodowych albo szczególnych duchowych źródeł swojej ideologii, totalitarny rząd zawsze przekształcał klasy w masy, zastępował system partyjny nie jednopartyjną dyktaturą, lecz masowym ruchem, przesunął centrum władzy z wojska ku policji i obierał politykę zagraniczną dążącą otwarcie do władzy nad światem. Obecne rządy totalitarne powstały z systemów jednopartyjnych; ilekroć stawały się one naprawdę totalitarne, zaczynały działać według systemu wartości tak radykalnie odmiennego od wszystkich innych, że żadne z naszych tradycyjnych utylitarnych pojęć prawnych, moralnych lub zdroworozsądkowych nie mogło nam być już pomocne w ich zrozumieniu, w ocenie lub przepowiadaniu kierunku działania¹.

W totalitaryzmie upatrywała Arendt nową formę panowania władczego, które nie ogranicza się tylko do kontrolowania sfery polityki, lecz dąży również do podporządkowania sobie życia prywatnego ludzi. Celem totalitaryzmu stawało się zatem przekształcenie samej natury człowieka, a miało być to urzeczywistnione poprzez połączenie środków ideologicznych z masowym terrorem. Nowy człowiek powinien stać się żywym automatem, kompletnie podporządkowanym władzy państwowej i rządzącej monopartii.

System totalitarny identyfikuje się z ideologią, która aspiruje – jak już było powiedziane powyżej – do wyjaśnienia całego biegu historii i nie podlega praktycznej weryfikacji. W konsekwencji takiego ujęcia totalitaryzm kreuje fikcyjny świat ideologiczny, zaś zastosowanie terroru, który w tych realiach

jest normalnym instrumentem rządzenia, ma doprowadzić do przeobrażenia tej fikcji w rzeczywistość. Dążąc do uczynienia z ideologicznej fikcji rzeczywistości, co w istocie jest niemożliwe, totalitaryzm sam skazuje się na toczenie nieustannej walki z wrogiem realnym oraz tzw. wrogiem obiektywnym, którym według arbitralnych decyzji dysponentów władzy politycznej może w dowolnej chwili stać się każdy.

Masowy terror i walka z wrogiem powodują, że niezwykle ważną rolę w systemie władzy odgrywa tajna policja. W społeczeństwie uruchamia się mechanizmy wszechobecnego szpiegostwa i dąży do wytworzenia sytuacji, w której każdy może być agentem tajnych służb i wszyscy czują się stale nadzorowani. Na płaszczyźnie organizacyjnej nośnikiem totalnej ideologii i totalnego terroru jest rządząca monopartia, zorganizowana hierarchicznie, z wodzem na czele, którego otacza się niebywałym kultem, przypisując mu wręcz ponadludzkie atrybuty siły, mądrości i przenikliwości. Wola wodza staje się wolą partii i tym samym nabiera mocy obowiązującego prawa. Wódz jest też jedynym depozytariuszem ideologii, tylko on uprawniony jest do jej interpretowania i zmieniania. W rezultacie w tym systemie pojawia się olbrzymia personalizacja władzy.

Autorzy drugiej klasycznej teorii totalitaryzmu, Carl J. Friedrich i Zbigniew Brzeziński, usiłowali uchwycić istotę tego systemu poprzez wskazanie jego zasadniczych cech. Doszli do przekonania, że totalitaryzm pojawia się wówczas, gdy jednocześnie zaistnieje syndrom sześciu cech, dający w rezultacie nowy fenomen ustrojowy. A są nimi:

- 1) jedna oficjalna ideologia państwowa, wypowiadająca się na temat wszystkich aspektów ludzkiej egzystencji i do której wskazań każdy obywatel musi się stosować;
- 2) masowa monopartia, kierowana przez jednego człowieka (dyktatora-wodza), zbudowana hierarchicznie i oli-

- garchicznie, która jest albo nadrzędna w stosunku do aparatu państwowego, albo całkowicie z nim zespolona;
- 3) system terrorystycznej kontroli policyjnej nad społeczeństwem;
 - 4) monopol rządzącej partii i podległych jej kadr na wszystkie środki masowej informacji, takie jak prasa, radio, film (w późniejszych latach doszła jeszcze telewizja, której rola stała się szczególnie ważna);
 - 5) wszechwładna kontrola partii nad środkami przymusu (policja, służby specjalne, wojsko);
 - 6) centralne sterowanie gospodarką².

Totalitaryzm funkcjonuje w formie wyjątkowo drastycznej dyktatury, motywowanej ideologicznie, kontrolującej całość życia społecznego i niecofającej się przed sięgnięciem po terror, który wykorzystywany jest jako metoda rządzenia. Tym samym dyktatura totalitarna różni się od autorytarnych dyktatur tradycyjnych, stawiających sobie za cel rządzenie w sensie politycznym, słabo zideologizowanych lub często nawet zupełnie nieideologicznych oraz minimalizujących używanie przemocy.

W późniejszym czasie obaj autorzy, świadomi tego, że ujęcie totalitaryzmu jako syndromu cech może wydawać się zbyt statyczne, dążyli do pewnego zdynamizowania swego opisu totalitaryzmu, starając się także zbudować własną definicję tego systemu. Z. Brzeziński na przykład zaproponował taką oto definicję:

Totalitaryzm to system, w którym technologicznie nowoczesne narzędzia sprawowania władzy politycznej są używane bez ograniczeń przez scentralizowane kierownictwo elitarnego ruchu w celu urzeczywistnienia totalnej rewolucji społecznej, w której zakres włączony jest zamiar przekształcenia człowieka zgodnie z pewnymi arbitralnie przyjętymi założeniami ideologicznymi, ogłoszonymi przez przywódców w warunkach wymuszonej jedynomyślności całej ludności³.

To nowe ujęcie, poza pewnym ładunkiem analitycznego dynamizmu, otwierało też furtkę do ewentualnego różnicowania poszczególnych totalitaryzmów, które nie są niezienne i zawsze takie same, ale dokonują się w nich wewnętrzne zmiany, niekiedy całkiem poważne. Brzeziński nie wykluczał, iż systemy totalitarne odwołujące się do marksizmu będą podlegały swoistym procesom rozwojowym, w wyniku których staną się bardziej racjonalne, co pociągnie za sobą zmniejszenie presji ideologicznej i politycznej wywieranej na ludzi przez rządzącą partię⁴. Z kolei Friedrich wystąpił z koncepcją cykli zmian w systemach totalitarnych, zakładającą przechodzenie tych ustrojów przez różne stadia. Stalinizm uznał za skrajną aberrację totalitaryzmu, nie zaś – jak uprzednio – za jego najbardziej reprezentatywną postać⁵. Uelastyczył ponadto swój stosunek do roli wodza w dyktaturze totalitarnej, która wcześniej prezentowana była jako jedna z cech warunkujących cały syndrom. Tym razem amerykański badacz orzekł, że nie zawsze polityczne wodzostwo musi wystąpić w tym ustroju. Podawał przykłady państw socjalistycznych, w których rola ta nie była – jak ocenił – decydująca dla funkcjonowania systemu⁶. Co więcej, Friedrich stwierdził, iż totalitaryzm może z biegiem czasu złagodnieć, tak więc zasadne będzie mówienie o występujących tu i ówdzie tendencjach totalitarnych, a niekonieczne będzie poszukiwanie idealnego typu totalitaryzmu, tak jak w początkowej fazie badania zideologizowanych dyktatur, mających ambicje ekspansji poza sferę polityki⁷.

Pomiędzy obiema zaprezentowanymi powyżej klasycznymi teoriami totalitaryzmu, tj. koncepcją H. Arendt oraz ujęciami C.J. Friedricha i Z. Brzezińskiego, nie występowały zasadnicze sprzeczności, niemniej jednak warto zwrócić uwagę na kilka różnic. H. Arendt była zainteresowana zdefiniowaniem fundamentalnego celu totalitaryzmu, podczas gdy C.J. Friedrich i Z. Brzeziński za wystarczające uważali zidentyfikowanie pod-

stawowych cech tego systemu. Arendt większą też wagę niż dwaj badacze amerykańscy przywiązywała do personalizacji władzy totalitarnej i kluczowej roli wodza. Wreszcie, różnice pojawiły się w zakresie wskazywania na konkretne przykłady totalitaryzmu – Arendt za totalitarne uznawała jedynie hitlerowskie Niemcy od roku 1938 i stalinowski Związek Radziecki od 1930, natomiast Friedrich i Brzeziński skłonni byli rozszerzyć tę listę jeszcze o włoski faszyzm po roku 1925, reżimy komunistyczne Europy Środkowej i Wschodniej oraz chiński komunizm.

Teoria totalitaryzmu, którą w pozostającym pod zwierzchnictwem Moskwy bloku wschodnim uznano za szczególnie groźną, została obwołana kwintesencją antykomunizmu i w związku z tym spotkała się tam z zajadłą krytyką marksistów. Zarzucono jej, że opierając się na z góry dobranych cechach, konstruuje arbitralny model ustrojowy, bez przekonującego udowodnienia, dlaczego to właśnie te cechy, a nie inne, są podstawą definicji totalitaryzmu. Podnoszono, iż świadomie i z premedytacją pominięte zostały natomiast cechy silnie różnicujące poszczególne państwa zaliczane do grona totalitarnych. Poszczególnym opisom cech totalitaryzmu zarzucono tendencyjność i złą wolę. Wysunięto twierdzenie, że nie można mówić o żadnym syndromie totalitarnym, czyli wzajemnym skorelowaniu charakterystycznych dla niego cech, ponieważ nikt nie przeprowadził analizy empirycznej udowadniającej taki stan rzeczy. Najmocniej jednak oburzano się na połączenie systemów socjalistycznych i systemów faszystowskich wspólnym totalitarnym mianownikiem. Jerzy J. Wiatr pisał:

Dobierając arbitralnie cechy definicyjne, a także podając specjalnie i tendencyjnie dobrane opisy tych cech, autorzy koncepcji totalitaryzmu przechodzą zupełnie do porządku dziennego nad zasadniczymi przeciwieństwami klasowymi, ideologicznymi i politycznymi, które spowodowały, że właśnie socjalistyczny Związek Radziecki mógł stać się głównym pogromcą faszyzmu i wyzwolicielem Europy spod jego jarzma⁸.

W tej polemice z teorią totalitaryzmu prowadzonej z pozycji marksistowskich pełno było emocji i hałasu, ale całkowicie zabrakło rzetelnych argumentów merytorycznych. Rekapitułując, teoria ta bardzo trafnie charakteryzowała systemową specyfikę państw zbudowanych na wzorze ideologicznym marksizmu.

Przypisy

- ¹ H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu*, Warszawa 2008, s. 645.
- ² C.J. Friedrich, Z.K. Brzeziński, *Totalitarian Dictatorship and Autocracy*, Cambridge Massachusetts 1956, s. 9–10.
- ³ Z.K. Brzeziński, *Ideology and Power in Soviet Politics*, New York 1962, s. 19–20.
- ⁴ *Ibidem*, s. 33.
- ⁵ C.J. Friedrich, *Totalitarianism: Recent Trends*, „Problems of Communism”, vol. XVII, no. 3, 1968, s. 33–34.
- ⁶ *Ibidem*, s. 42–43.
- ⁷ *Ibidem*, s. 43.
- ⁸ J.J. Wiatr, *Współczesny antykomunizm...*, s. 99.

3

RAYMOND ARON: MARKSIZM, CZYLI OPIUM INTELEKTUALISTÓW

W połowie lat pięćdziesiątych XX wieku Raymond Aron (1905–1983) – światowej sławy francuski filozof, socjolog i pisarz polityczny, słusznie uważany za jednego z najwybitniejszych intelektualistów drugiej połowy XX wieku – ogłosił pracę pt. *L'Opium des intellectuels*, która w ocenie wielu stać się miała jedną z najważniejszych książek stulecia. Autor poddawał w niej surowej krytyce wszelkie przejawy myślenia ideologicznego i zapowiadał, że w nowoczesnych społeczeństwach przemysłowych nastanie koniec ery panowania ideologii. „Ideologie polityczne – pisał Aron – zawsze mieszają z większym lub mniejszym powodzeniem propozycje faktyczne i sądy wartościujące”¹. Są zatem szczególnie niebezpieczną symbiozą mitu i nauki, która ferując arbitralne sądy, jest wysoce oporna na logiczną weryfikację w kategoriach prawdy i fałszu. Ideologie nie przyjmują dialogu, bowiem zawsze domagają się jedynie fanatycznego podporządkowania. Wizja ideologiczna nieuchronnie przynosi zniekształcenie rzeczywistości, a także wypacza naukę poprzez wciągnięcie jej w rydwan politycznych ambicji.

Znany czeski politolog Miroslav Novák prezentuje opinię, że Arona – obok Leszka Kołakowskiego – uznać należy za „naj-

lepszego krytycznego analityka Karola Marksa”². Marksizm jest dla Arona najpełniejszą ideologią, kompletną i kategorięczną, „ideologią *par excellence*” i „nie dorównuje mu, jako substytut, żadna inna ideologia”³. Z tego też powodu ostrze ataku kieruje on właśnie przeciwko niemu jako kwintesencji myślenia i działania ideologicznego. Żadna inna ideologia nie niesie tak całościowego obrazu historii powszechnej, nie formułuje tak jednoznacznego zarysu przeszłości oraz nie żąda tak zdecydowanie działania na jej rzecz, jak marksizm. Żadna inna ideologia nie jest aż tak mitologiczna i mitotwórcza, jak marksizm i – co więcej – żadna nie pragnie aż tak totalnie panować nad rzeczywistością społeczną.

Zdaniem francuskiego badacza marksizm odwołuje się do trzech mitów – „mitu lewicy, mitu rewolucji i mitu ludu”⁴. Mit lewicy zawiera domniemaną ideę postępu, której wyłącznym piastunem ma być doktryna marksizmu i towarzyszący jej ruch polityczny. Mit rewolucji nakazuje bezkompromisową walkę o założone cele ideologiczne; cele te mogą, a nawet muszą być realizowane z użyciem przemocy. Ponadto mit rewolucji zakłada konieczność oczekiwania na wielki przełom, wstrząs społeczny i polityczny, zrywający z normalnym biegiem ludzkiej historii. Przełomem tym będzie oczywiście rewolucja komunistyczna. Z kolei mit ludu stwarza wrażenie, iż ideologia marksistowska reprezentuje najszersze masy społeczne i uzewewnętrznia ich najżywotniejsze interesy.

Zakładając rewolucyjne zdobycie władzy i rewolucyjną metodę jej sprawowania, marksizm otwarcie zrywa z demokracją. Aron twierdził:

Zdobycie i sprawowanie władzy w sposób odwołujący się do przemocy podsuwa konflikty, których w drodze negocjacji i kompromisów nie udaje się rozwiązać. Inaczej mówiąc – upadają procedury demokratyczne. Rewolucja i demokracja są pojęciami sprzecznymi⁵.

Władza rewolucyjna staje się z definicji władzą o charakterze dyktatorskim. Rewolucja marksistowska, jak wszystkie rewolucje przeszłości, przyznaje absolutną władzę mniejszości, która tylko powołuje się na większość, lecz w istocie jej nie posiada. „Marksizm – powiedział Aron – jest filozofią intelektualistów, którzy czarują odłamy proletariatu i używają komunizmu, tej pseudonauki, dla osiągnięcia swego własnego celu – zdobycia władzy”⁶.

Źródła marksizmu tkwią w krytyce religii, którą Marks przejął od Ludwiga Feuerbacha (1804–1872). Człowiek, alienując się w obcej mu, a często wręcz wrogiej rzeczywistości, projektuje na będącego iluzją Boga doskonałość, a przecież należeć ona powinna do niego. W ten oto sposób Bóg staje się „idolem wyobraźni”⁷. Tutaj na ziemi – głosili Feuerbach i Marks – ludzie muszą zmierzać do realizacji doskonałości. W konsekwencji takiego stanowiska marksizm potrzebuje własnego wybawcy rodzaju ludzkiego. Ta misja zostaje powierzona proletariatowi. Aron zauważył:

Eschatologia marksistowska przypisuje proletariatowi rolę kolektywnego zbawcy. Wyrażenia używane przez młodego Marksa nie pozostawiają wątpliwości co do judeochrześcijańskich źródeł mitu klasy wybranej przez cierpienie do wykupienia ludzkości. Misja proletariatu, koniec prehistorii dzięki rewolucji, panowanie wolności – potwierdzają bez wysiłku strukturę myśli milenijnej: Mesjasz, zerwanie, królestwo Boga⁸.

Nikt nie jest w stanie zastąpić w tym prawdziwie wiekopomnym dziele proletariatu – jego niepowodzenie byłoby tym samym niedającym się odwrócić niepowodzeniem całej ludzkości. Lenin nieco później zracjonalizował i skonkretyzował samą koncepcję marksistowskiego zbawienia, wprowadzając zamiast mitycznego proletariatu do szpiku kości pragmatyczną i cyniczną w swym pragmatyzmie partię-awangardę, która jako walcząca mniejszość wciela racje całej klasy pracującej. Od tej chwili szanse rewolucji zależeć już będą tylko od siły partii⁹.

Francuski myśliciel uważał, że doświadczony przez różne kataklizmy, głównie polityczne, ale także ekonomiczne, XX wiek stworzył doskonałe, jedyne w swoim rodzaju, warunki dla dociekań z dziedziny filozofii dziejów. Po prostu ludzie niczego tak bardzo nie pragnęli, jak rozszyfrowania zagadki historii i poznania prawidłowości kierujących losem świata. Dysponowanie bowiem taką wiedzą pozwoliłoby uniknąć wojen, konfliktów, katastrof czy kryzysów. Pojawiło się niebywałe zapotrzebowanie na historiozofię, w szczególności taką, która obiecywała, iż zna odpowiedzi na wszelkie dylematy nurtujące ludzkość. Triumfy zaczęły święcić pozornie ściśle racjonalistyczne, choć faktycznie mocno irracjonalne i spekulatywne filozofie dziejów. Występowały one w fałszywym sztafażu nauki, a były niczym innym jak świeckimi religiami. Tego rodzaju zarzut Aron kierował właśnie przede wszystkim przeciwko marksizmowi, który – jak pisała Brigitte Gess – „ze swoim pojęciem naturalnie koniecznego rozwoju prowadzącego do społeczeństwa bez towaru i pieniądza, bez klas i państwa dochodzi do »pułapki historycznego absolutyzmu«”¹⁰. Zdaniem Arona marksizm jest pierwszą świecką religią intelektualistów, która odniosła sukces, tworząc ideowe uzasadnienie dla rzeczywiście funkcjonujących ustrojów politycznych; chodzi, rzecz jasna, o państwa tzw. realnego socjalizmu¹¹. Marks spełnił zatem tęsknoty Machiavellego za religią organizującą państwo¹². Tą samą drogą skądinąd podążył również narodowy socjalizm – druga, obok marksizmu, zeświecczona wiara o uniwersalistycznym charakterze.

Wiele miejsca zatem poświęcił francuski politolog rozprawie z marksistowską filozofią historii, której zarzucał niebywały fatalizm i absolutyzowanie z góry założonych praw. Przyjęcie takiej skrajnie deterministycznej historiozofii oznacza całkowite wyzbycie się człowieka i jego roli jako podmiotu działań społecznych. Marksizm – mówił Aron – „przedstawia globalną

interpretację historii i doprowadza do wniosku: trzeba sprzymierzyć się z proletariatem, trzeba osiągnąć socjalizm, który kończy prehistorię ludzkości¹³. Francuski myśliciel odrzucał zarówno ideę sensu historii, wiodącą do idealnego społeczeństwa przyszłości, jak i pogląd, że historia w ogóle pozbawiona jest jakiegokolwiek sensu. Stał na stanowisku, iż nie istnieje jeden prawdziwy system wyjaśniania historii, zaś dzieje to wypadkowa wolności człowieka i uwarunkowań, w których przyszło mu działać¹⁴. Co więcej, Aron twierdził, że marksistowska optyka historii zdezwuouowała się, bowiem stawiane przez nią prognozy zdecydowanie rozminęły się z rzeczywistością. „Ani wojny, ani rewolucje XX wieku – pisał Aron – nie dają się ująć za pomocą teorii, którą Marks raczej zasugerował, niż udowodnił¹⁵. Wynika to z logicznego błędu Marksa, będącego jakże jaskrawym przykładem rozumowania *pars pro toto*. Otóż Marks rzeczywistość dziewiętnastowiecznego „dzikiego” kapitalizmu w Anglii ekstrapolował, uznając ją za fundamentalny wizerunek kapitalizmu w ogóle. Tymczasem kapitalizm podlegał w przyszłości głębokim procesom reformatorskim, między innymi wydatnie podniósł się poziom życia robotników, którzy przestali być obiektem bezwzględnego wyzysku, w warunkach państwa demokratycznego zyskali wiele możliwości działania oraz nabyli wiele uprawnień, w tym o charakterze socjalnym. Proletariat, czego Marks zupełnie nie przewidział – jak napisał polski badacz myśli politycznej Arona Rafał Dobek – „Stracił więc, co rozumiałe, zapał do rewolucji. Co więcej, zamiast marksizmowi, uległ częściowo w pierwszej połowie XX wieku nacjonalizmowi¹⁶”.

Francuski filozof zdecydowanie odrzucał marksistowską koncepcję bazy i nadbudowy. Pomijając już to, że koncepcja owa jest nadzwyczaj mętna, również w sposób zupełnie błędny poszukuje źródeł wszelkich zjawisk należących do świata kultury, nauki, prawa, idei czy religii w gospodarce, a przede wszyst-

kim uzależnia je od stosunków społecznych kształtujących się w procesie produkcji. A przecież ogromny wymiar aktywności ludzi nie ma nic wspólnego z układami produkcyjnymi oraz konsekwencjami tychże układów. Sztywny produkcjonizm kładzie się cieniem na całej filozofii i socjologii Marksa, pozbawiając w niektórych punktach wiarygodności czy dezawuuując wiele jej twierdzeń, a w innych – wywołując niebezpieczne implikacje. Tu właśnie ma swoje uzasadnienie, jakże brzemienny w skutki, lekceważący stosunek Marksa do demokracji oraz jej procedur. W przekonaniu twórcy marksizmu demokracja zapewnia jedynie wolności formalne, w rodzaju wolności słowa, wolności zrzeszania się czy praw obywatelskich, które w istocie mają charakter fasadowy i służą do maskowania klasowego panowania burżuazji, a tak naprawdę liczą się tylko wolności realne, tj. gwarancja odpowiedniego minimum socjalnego.

Marksizm jako ideologia organizująca państwo komunistyczne stracił wszelką twórczą dynamikę i uległ ideowej atrofii, a przede wszystkim przekształcił się w swoistą „państwową ortodoksję”, która stanowiła ideologiczną osłonę dla antywolnościowych i represyjnych reżimów despotycznych, o czym przekonuje przykład Związku Radzieckiego oraz pozostałych krajów tzw. realnego socjalizmu. Do analizy ich specyfiki Aron posługiwał się kategorią totalitaryzmu, podobnie jak H. Arendt, C.J. Friedrich i Z. Brzeziński. Zdaniem Arona, totalitaryzmem jest system, w obrębie którego ujawnia się pięć cech:

- 1) polityczny monopol jednej partii;
- 2) monopolistyczna partia jest wyposażona w ideologię, której przypisuje się absolutny autorytet i która zostaje wyniesiona do rangi oficjalnej prawdy państwa;
- 3) do szerzenia tej oficjalnej prawdy państwo wykorzystuje nie tylko monopol środków przemocy, lecz także monopol środków oddziaływania propagandowego (oponuje wszystkie środki masowego przekazu);

- 4) większość gospodarki i aktywności zawodowej jest podporządkowana państwu nierozłącznie związanemu z oficjalną ideologią i w związku z tym jest nią przeniknięta;
- 5) wynikiem tego powiązania jest polityzacja, ideologiczne wartościowanie wszelkich możliwych błędów jednostki, a w ostatecznej konsekwencji policyjny i ideologiczny terror¹⁷.

Inaczej jednak niż większość badaczy, francuski myśliciel był powściągliwy, jeśli idzie o zrównywanie faszyzmu i narodowego socjalizmu z jednej strony, oraz komunizmu z drugiej. Oczywiście, występują pomiędzy nimi podobieństwa w zakresie metod sprawowania władzy, są to w obu przypadkach metody totalitarne, lecz z tego faktu nie należy wyciągać zbyt daleko idących uogólnień. Faszyzm i narodowy socjalizm oraz komunizm dzielą bowiem fundamentalne różnice natury ideologicznej. Łączy je historia, dzielą idee. Aron pisał:

Oto dlaczego, przechodząc od historii do ideologii, będę twierdził, w ostateczności, że między tymi dwoma zjawiskami różnica jest zasadnicza, niezależnie od wszelkich podobieństw. Różnica jest zasadnicza z powodu idei, leżącej u podstaw jednego i drugiego przedsięwzięcia; w jednym przypadku logicznym zakończeniem jest obóz pracy, w drugim komora gazowa. W jednym przypadku chodzi o wolę zbudowania nowego społeczeństwa i być może nowego człowieka, za pomocą wszystkich dostępnych środków; w drugim przypadku chodzi zaś o czysto demoniczną wolę zniszczenia pseudorasy¹⁸.

A zatem, z dwojga złego, totalitaryzm komunistyczny jest mimo wszystko mniejszym złem od totalitaryzmu nazistowskiego, jakkolwiek dziwne wydaje się samo porównywanie i stopniowanie zła, na zasadzie większego i mniejszego zła.

Wszystkie komponenty totalitaryzmu w całej pełni, rzecz można – wręcz modelowo, ujawniły się w warunkach praktycznie realizowanego systemu komunistycznego. Inna sprawa, że – zdaniem Arona – marksizm, który odnotował praktyczny sukces polityczny, marksizm zmieniający świat, czyli

marksizm w wydaniu leninowskim, miał stosunkowo niewiele wspólnego z marksizmem Marksa. Francuski filozof dowodził:

Przekonany jestem, iż myśl Marksa odegrała znaczną rolę w historii, lecz przekształciła ona świat za pośrednictwem interpretacji leninowskiej, którą Marks prawdopodobnie by odrzucił. Powiedzmy więc, że w tym wypadku to nieporozumienia związane z wielkim autorem były u podstaw wielkiej kariery marksizmu i transformacji świata¹⁹.

Aron stał więc na stanowisku, że wiele punktów bolszewizmu nie ma nic wspólnego z marksizmem. W szczególności odnosiło się to do kluczowej dla Lenina koncepcji przewodniej roli partii komunistycznej w społeczeństwie, która jest realizowana w warunkach rygorystycznej monopartyjności, wymuszonej i wspieranej przemocą. Pisał: „Zgadzam się z tym, iż wszechwładza jednej partii, tak jak w przypadku bolszewickiej, nie zgadza się z myśleniem Marksa”²⁰. Co więcej, marksizm mógłby być całkiem dobrym narzędziem do badania społeczeństw komunistycznych. Nie doszło w nich bowiem do zniesienia podziału klasowego, przeciwnie – nawet jeszcze się on wyostrzył. Grupa rządząca w tzw. realnym socjalizmie (tj. gremia kierownicze partii komunistycznej) faktycznie skoncentrowała w swych rękach pełną oraz niczym niezakłóconą władzę polityczną i gospodarczą, stając się modelowym – w rozumieniu Marksa – przykładem klasy panującej. Wyniesiony na piedestał i frenetycznie uwielbiany Marks to ideologiczny patron komunizmu ustanowionego w Związku Radzieckim i podporządkowanych mu krajach. Jednakże totalitarna, oparta na przemocy, pozbawiająca ludzi wolności i bynajmniej nie bezklasowa rzeczywistość tzw. realnego socjalizmu okazała się ponurym szyderstwem z myśli Marksa. Tak więc Marks, jeśli spojrzeć na niego z perspektywy praktycznego komunizmu, to – jak napisał Aron – „tryumfujący i zarazem zdradzony prorok”²¹.

Pomimo tego wszystkiego Marksa nie można jednak zwolnić od części odpowiedzialności za to, że jego myśl – będąca skądinąd z założenia doktryną działania – posłużyła do ustanowienia totalitarnych systemów politycznych. Liczą się bowiem nie tylko intencje, ale i skutki. „Jego odpowiedzialność – dowodził francuski myśliciel – polega na połączeniu analizy i osądzenia kapitalizmu z jednej strony, z socjalistyczną prorocką wizją i utopią z drugiej strony”²². Otóż właśnie owa prorocka wizja utopijnego ustroju komunistycznego wytworzyła przestrzeń dla rozwiązań totalitarnych, nawet jeśli nie było to zbieżne z wartościami i celami samego Marksa.

Aron był przekonany, że marksizm straci swoją atrakcyjność i ostatecznie obumrze jako program polityczny, choćby w wyniku generalnej erozji myślenia ideologicznego, które stanie się czystym anachronizmem w dobie formowania się wysoko rozwiniętych społeczeństw industrialnych, zainteresowanych konsumpcją, nie zaś ideologicznym zaangażowaniem. Uważał, iż proces ten obejmie również państwa komunistyczne. W tym sensie bez reszty podzielał wypowiedziane już w roku 1960 słynne proroctwo amerykańskiego socjologa Walta W. Rostowa (1916–2003), które brzmiało: „Komunizm najprawdopodobniej obumrze w erze wysokiej konsumpcji masowej”²³. Odnosiło się to – dodajmy – zarówno do komunizmu jako systemu politycznego, jak i ideologii.

Francuski intelektualista tak mocno i zdecydowanie występował przeciwko marksizmowi, ponieważ w okresie po drugiej wojnie światowej rozpoznał w nim, a zwłaszcza w jego rządzącej znaczną połacią świata mutacji – marksizmie-leninizmie, który uznawał za „największą mistyfikację wieku”²⁴, posiadający ogromny potencjał totalitaryzmu, stanowiący w skali globalnej śmiertelne zagrożenie dla demokracji. Wobec takiego zagrożenia on, Raymond Aron, „zaangażowany obserwator” – jak zwykł się nazywać – nie mógł pozostać obojętny.

Przypisy

- ¹ R. Aron, *L'Opium des intellectuels*, Paris 1955, s. 246. Wydania polskie: *Koniec wieku ideologii*, Paryż 1956 i *Opium intelektualistów*, Warszawa 2000.
- ² M. Novák, *Mezi demokracií a totalitarismem. Aronova politická sociologie industriálních společností 20. století*, Brno 2007, s. 22.
- ³ R. Aron, *Widz...*, s. 227.
- ⁴ R. Aron, *L'Opium...* Zob. o micie lewicy s. 15–46, o micie rewolucji s. 46–77 i o micie ludu s. 78–105. Por. także R. Aron, *Mémoires*, Paris 1983, s. 425–460, a ponadto R. Aron, *Démocratie et totalitarisme*, Paris 1998.
- ⁵ R. Aron, *L'Opium...*, s. 51.
- ⁶ *Ibidem*, s. 95.
- ⁷ *Ibidem*, s. 58.
- ⁸ *Ibidem*, s. 78.
- ⁹ Takie przesłanie niesie słynna praca Włodzimierza Lenina pt. *Co robić? Palące zagadnienia naszego ruchu* z 1902 roku, w której uzasadnia on ideę partii-awangardy. Książka ta, obok *Księcia* Niccolò Machiavellego (1469–1527), stanowi wyjątkowy w swoim rodzaju podręcznik teorii skutecznego działania w polityce. W. Lenin, *Co robić? Palące zagadnienia naszego ruchu* [w:] *idem, Dzieła wybrane*, t. I, Warszawa 1978. Zob. na ten temat M. Bankowicz, *Niedemokratyzmy*, Kraków 2011, s. 67–81.
- ¹⁰ B. Gess, *Raymond Aron* [w:] K. Ballestrem, H. Ottmann, *Politická filosofie 20. století*, Praha 1993, s. 34.
- ¹¹ R. Aron, *L'Opium...*, s. 287.
- ¹² Zob. R. Aron, *Machiavelli i Marks*, „Aneks” 1975, nr 10.
- ¹³ R. Aron, *Widz...*, s. 48.
- ¹⁴ *Ibidem*, s. 52. Zob. ponadto R. Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire. Essai sur les limites de l'objectivité historique*, Paris 1986.
- ¹⁵ R. Aron, *L'Opium...*, s. 116.
- ¹⁶ R. Dobek, *Raymond Aron – dialog z historią i polityką*, Poznań 2005, s. 75.
- ¹⁷ R. Aron, *Démocratie...*, s. 284–285. Interesująco o ujęciu totalitaryzmu Arona pisze M. Novák, *Mezi demokracií...*, s. 110.
- ¹⁸ R. Aron, *Démocratie...*, s. 298–299.
- ¹⁹ R. Aron, *Widz...*, s. 299.
- ²⁰ R. Aron, *Essai sur les libertés*, Paris 1965, s. 59–60.
- ²¹ Cyt. za R. Dobek, *Raymond Aron...*, s. 209.

Raymond Aron: marksizm, czyli opium intelektualistów

- ²² R. Aron, *Plaidoyer pour l'Europe décadente*, Paris 1977, s. 150–151. Por. na ten temat M. Novák, *Mezi demokracií...*, s. 77.
- ²³ W.W. Rostow, *The Stages of Economic Growth: A Non-Communist Manifesto*, Cambridge Massachusetts 1960, s. 133.
- ²⁴ R. Aron, *Plaidoyer...*, s. 37.

4

NIKOŁAJ BIERDIAJEW: MARKSIZM, CZYLI FAŁSZYWA RELIGIA

Rosyjski filozof Nikołaj Aleksandrowicz Bierdiajew (1874–1948) był bodaj pierwszym teoretykiem, który całkowicie jednoznacznie uznał marksizm za system religijny *tout court*. Marksizm jest – zdaniem Bierdiajewa – wysoce zintegrowaną i koherentną, aczkolwiek fałszywą, religią usiłującą rozwiązać zasadnicze dylematy życia ludzkiego. Marksizm aspiruje nawet do objęcia swym oddziaływaniem tych sfer życia, które są poza zainteresowaniem profetyzmu, stanowiącego wszak jego rodzajową istotę, przesłanie religijne częstokroć wypowiada czy uzewnętrznia nie wprost, niejako z kamuflażem, poprzez rozmaite twierdzenia polityczne, ekonomiczne, naukowe i filozoficzne, pozornie odległe od wymiaru religijnego. Odrzucając humanizm, indywidualizm i demokrację w imię uniwersalistycznego wyzwolenia, marksizm stał się – według Bierdiajewa – orientacją ducha, ale orientacją ducha fałszywego. Jako negatywna próba zastosowania nowego średniowiecza, czyli ustanowienia porządku jedności ducha i materii, jest marksizm szczególnie niebezpieczny. To uzurpacja transcendencji – powiedział rosyjski myśliciel – którą zamierza się wyprodukować w fabrykach.

Dla Bierdiajewa komunizm jest reakcją nie na kapitalizm, lecz na chrześcijaństwo, stanowi konsekwencję niespełnionego i niezrealizowanego zadania chrześcijaństwa. Gdyby chrześcijaństwo podjęło wysiłek odbudowania nowego średniowiecza, czyli własnej cywilizacji politycznej zniszczonej wcześniej przez rewolucje liberalne, wówczas potencjał ducha ludzkiego zostałby wykorzystany właściwie i komunizm nie znalazłby podłoża dla swego rozwoju. Dlatego też nie wolno oceniać komunizmu i towarzyszącej mu ideologii marksistowskiej jedynie z politycznego i ekonomicznego punktu widzenia. Taka analiza pozostawia bowiem poza nawiasem meritum komunizmu, tj. jego integralność religijną i duchową, jego dogmaty, katechizm i obiekt kultu, a także aspiracje rozwiązania wszystkich bez wyjątku dylematów ludzkości.

Marksizm, dając interpretację całej rzeczywistości i tworząc eschatologiczną teorię doskonałego społeczeństwa, przestaje być kierunkiem myślenia politycznego, staje się najczystsza religią. Doktryna ta – powiadał Bierdiajew – jest religią, która wierzy w urzeczywistnienie królestwa szczęśliwości na Ziemi nie tylko bez udziału Boga, ale także i bez udziału człowieka¹. I dalej:

Nie ma człowieka, jest klasa. I kiedy klasy znikną, nie będzie więcej osobowości ludzkiej. Pozostanie tylko kolektyw społeczny, społeczeństwo komunistyczne. Komunizm jest idolatrią społeczną. Negacja Boga prowadzi z konieczności do stworzenia fałszywych bogów. I ten kolektyw, któremu oddaje się cześć boską, zajmuje miejsce przeznaczone Bogu i człowiekowi. Znika świadomość indywidualna, rozum indywidualny, wolność indywidualna, powstaje świadomość, rozum i wolność kolektywna².

Marksizmowi zarzucał Bierdiajew nie tylko porzucenie człowieka w imię kolektywu, lecz także w imię obiektywnej konieczności. Wola i decyzje ludzkie nie mają doniosłości, gdyż o wszystkim i tak przesądza automatyzm praw historii. Wszystko, co nie jest komunistyczne, staje

na drodze postępu, tym samym jest niedoskonałe i *eo ipso* skazane na potępienie. Komunizm jest ideologią, która operując ideą ludzkości, w zupełności zatraciła ideę człowieka. Trzeba przy tym zaznaczyć, iż uczynił to w najpełniejszej formie i tak konsekwentnie, jak żadna inna doktryna. Poza tym wszystkim komunizm jest „metafizycznym błędem”, ponieważ widzi ludzkość „tylko w przeszłości, nigdy zaś w teraźniejszości”³.

W marksizmie, mówił rosyjski filozof, heglowska dialektyka myśli została zastąpiona dialektyką materii, a to doprowadziło do wielkiego nieporozumienia. Zdaniem Bierdiajewa, dialektyzm może być wyłącznie cechą myśli, bo jedynie rozumowanie może operować kategoriami przeciwstawności, tezą i antytezą, nigdy nie jest natomiast atrybutem materii. Materia, rozwijając się według tezy i antytezy, w żadnym wypadku nie byłaby w stanie wytworzyć jakiegokolwiek wyższej jakości, co najwyżej istniejący stan rzeczy uległby konfuzji czy wręcz anihilacji⁴. W istocie jednak połączenie dialektyki i materializmu nie jest możliwe, a dialektyka tak naprawdę poza myślą nie istnieje. Materializm dialektyczny jest absurdem, bowiem nie może istnieć materializm sprzecznej myśli. Dialektyka marksistowska – konkludował obrazowo Bierdiajew – to „nogi bez głowy”.

Dialektyka nie może być też zastosowana do badania i wyjaśniania zjawisk społecznych. Marksistowską teorię rozwoju społecznego, odwołującą się do dialektyki materii, rosyjski myśliciel uznawał za zupełnie absurdalną koncepcję postępu realizującego się wskutek społecznych katastrof. Pisał: „Dialektyczna teoria konieczności społecznej katastrofy jest nie tylko nienaukowa, jest logicznie niedorzeczna, sprzeczna z faktami życia, ale również jest głęboko antyidealistyczna”⁵. Był przekonany, że w rzeczywistości dialektyka służyć ma jako zaprzeczenie absolutyzmu prawdy oraz użyteczne narzędzie w walce o władzę. Nowe społeczeństwa, nowe rozwiązania polityczne

i społeczne rodzą się nie w wyniku „dialektycznego kataklizmu”, lecz pojawienia się w światowej historii nowej, wspaniałej idei⁶.

W marksizmie tkwią dwie fundamentalne sprzeczności. Marksizm dowodzi, iż wszelkie ideologie są wyrazem ekonomii, ta zaś podlega nieustannym zmianom, więc w rezultacie ideologie nie potrafią uchwycić prawdy absolutnej. Mogą one co najwyżej tylko poprawnie interpretować pewien wąski okres historyczny. Jednocześnie marksizm twierdzi, że zawiera prawdy wiecznie obowiązujące i jako jedyny odkrył tajemnicę dziejów. W ocenie Bierdajewa w tym miejscu marksizm popada w pierwszą nieprzezwyciężalną sprzeczność, zastawiając na siebie sidła. Marks pretenduje do miana odkrywcy prawdy absolutnej, jeśli więc ową prawdę rzeczywiście odkrył, to ideologia nie jest wyrazem i wytworem ekonomii⁷. Druga sprzeczność marksizmu, w przekonaniu Bierdajewa, polega na pomieszaniu obiektywności i nauki z subiektywnością i moralizatorstwem. Marks buńczucznie nazwał swą doktrynę socjalizmem naukowym w odróżnieniu od socjalizmu utopijnego, chcąc w ten sposób wykazać, iż jego analizy są naukowe i w związku z tym niepodważalne. Jednakże w rzeczywistości jego koncepcja socjalizmu jako przeznaczenia ludzkości jest niczym innym jak tylko wielkim postulatem etycznym, *ergo* – utopijnym. Tak samo marksistowska krytyka kapitalizmu odwołuje się w poszukiwaniu istoty tego systemu praktycznie niemal wyłącznie do ocen moralistycznych, operując takimi kategoriami, jak: wyzysk, ucisk, nędza, niesprawiedliwość, nierówność, wyzyskiwacze i wyzyskiwani.

Religijna strona marksizmu – pisał rosyjski myśliciel – związana jest przede wszystkim z ideą światowej misji proletariatu, walką klasową i komunistycznym porządkiem absolutnej sprawiedliwości, do której walka ta ma prowadzić. Wiara, że proletariatu przypada szczególne posłannictwo w dziele

wyzwolenia ludzkości i doprowadzenia jej do siły, szczęścia oraz dobrobytu – to oryginalny punkt marksizmu. Proletariat, wierzył Marks, to wybrany naród Boga, który jako nowy mesjasz przywiedzie ludzkość do królestwa wolności na Ziemi. „Dla Marksa – głosił rosyjski filozof – proletariat jest nowym Izraelem, wybawicielem i budowniczym przyszłego królestwa na Ziemi. Komunizm proletariacki Marksa jest odstępstwem od starohebrajskiego chiliazmu. Naród wybrany zmienił się w wybraną klasę”⁸. Ta wybrana klasa, „klasa mesjaniczna”, powołana jest nie tylko do odrodzenia społeczeństwa, ale i do wyzwolenia ludzkości.

W marksizmie – powiadał Bierdiajew – grzechem pierwotnym jest wyzysk człowieka przez człowieka, przyjmujący w społeczeństwie postać wyzysku jednej klasy przez drugą⁹. Proletariatowi, będącemu jedyną klasą wolną od tego grzechu wyzysku i zarazem klasą uszlachetnioną pozostawaniem przez długie lata w niewoli kapitału, przypada zatem misja zbawienia ludzkości i zbudowania nowego świata. Mówiąc o proletariacie, co koniecznie wymaga podkreślenia, marksizm nie przywiązuje specjalnej wagi do faktycznie istniejącej klasy robotniczej, lecz odwołuje się do abstrakcyjnej idei proletariatu. Na tym właśnie polega jego mitologia. „Proletariat Marksa – czytamy w *Problemie komunizmu* – i doskonałe społeczeństwo socjalistyczne rodzą się w królestwie wiary i nie są niczym innym, jak tylko przedmiotem wiary. Mamy tu do czynienia z ideą o charakterze wyłącznie religijnym”¹⁰. Rola proletariatu zdefiniowana przez marksizm stanowi proste przeniesienie i adaptację soteriologicznej roli Chrystusa w chrześcijaństwie.

Koncepcja ustroju komunistycznego stanowi natomiast marksistowską eschatologię. Według marksizmu, komunizm – zauważył Bierdiajew – jest przeznaczeniem człowieka, bezalternatywnym końcem historii, nagrodą dla tych, którzy cierpieli wyzysk, karą dla tych, którzy wyzyskiwali, szczególnie

sądem ostatecznym oraz przewartościowaniem wszystkiego. Marksistowskie Królestwo Boże jest więc niczym innym jak doskonałością ustroju komunistycznego rodzącego się wskutek logiki dziejów.

Marksizm wyraźnie nawiązuje do gnostycyzmu. Przepojony jest mianowicie na wskroś gnostycznym dualistycznym widzeniem świata, w którym nieustannie zmagają się z sobą dobro i zło, ciemność i światło, wolność i konieczność, prawda i fałsz, słowem – toczy się bezwzględna walka królestwa dobrego Boga z królestwem Boga złego. Według gnostyków rozwiązanie tych problemów wskażą ci, którzy dostąpili specjalnej wiedzy, zdaniem marksistów wszystkie te dylematy przezwycięży proletariatus, zaś w opinii leninistów dokona tego partia komunistyczna, zbiorowy piastun naukowej ideologii i rewolucyjna awangarda.

Bierdiajew zwracał jeszcze uwagę na coś, co nazywał „amoralizmem marksizmu”, a co sprowadza się do ugruntowanego w tej doktrynie politycznej przekonania, iż dobre cele można urzeczywistnić nawet przy zastosowaniu złych środków. Tym samym marksizm objawił się jako nowy makiawelizm, jeszcze bardziej cyniczny i radykalny od oryginału. „Marks wierzył – pisał Bierdiajew – że dobro powinno być realizowane za pomocą zła, tak jak światło powinno być wytworzone przez ciemność, jak wolność powinna wypływać z przymusu. A przecież zło wzrasta, a ciemności gęstnieją”¹¹. Tak więc moralność marksistowska w oczywisty sposób nie jest moralnością chrześcijańską, nie jest jednak również moralnością humanistyczną. To wysoce niebezpieczna i rujnująca kondycję ludzką moralność antynomiczna – dobry świat wywodzi ze świata złego, światłość z ciemności, wolność z niewoli, braterstwo i jedność ludzkości z nienawiści i okrutnej walki klasowej.

Wiele miejsca Bierdiajew poświęcił krytyce rewolucji, widząc w rewolucyjnych zmianach społecznych, tak bardzo wiel-

bionych przez marksizm, zgubne konsekwencje. Rewolucja nigdy nie jest taka, jaką być powinna, ponieważ wyzwala żywioły destrukcji, które albo realizują się wbrew świadomości ludzi, albo szybko tę świadomość degradują. Natura rewolucji na tym polega, że dominują w niej tendencje najbardziej skrajne i fanatyczne, w logice rewolucji nie ma w ogóle miejsca na umiarkowanie i sceptycyzm. Mówiąc wprost – rewolucja jest wcieleniem negatywności. Poza tym ma ona w sobie ogromny paradoks – niemal zawsze pożera tych, którzy ją rozpoczęli i głosili jej chwałę. Rosyjski filozof podzielał pogląd ultramontanina i reakcjonisty Josepha de Maistre'a (1753–1821), że rewolucja jest swoistą karą kierowaną przez transcendencję przeciwko grzesznym ludziom i narodom.

Zwycięstwo rewolucji bolszewickiej w 1917 roku Bierdiajew ostatecznie traktował w swych pismach jako karę dla Rosji, chociaż w pierwszej chwili przychylnie odniósł się do przejęcia władzy przez bolszewików, licząc, że może wyciągną oni kraj z chaosu wojennego¹². Lenin uważał Bierdiajewa nie tylko za politycznego przeciwnika, ale i ideologicznego renegata, gdyż na przełomie XIX i XX wieku młody filozof przeżył okres fascynacji marksizmem, wiążąc się ze środowiskiem skupionych wokół Piotra Struwe (1870–1944) tzw. legalnych marksistów, umiarkowanych zwolenników niektórych idei marksistowskich, którzy potem w większości przeszli na pozycje liberalne bądź socjaldemokratyczne. Wyjątkiem był Bierdiajew, który stał się zwolennikiem filozofii mistycznej tudzież egzystencjalizmu teistycznego, a na płaszczyźnie politycznej opowiadał się za elitarystycznym organicyzmem, głosząc koncepcję „nowego średniowiecza”.

Bolszewizm – zdaniem Bierdiajewa – stanowi odzwierciedlenie wewnętrznego zła spowijającego od dłuższego już czasu rosyjską duszę. To halucynacja chorego ducha narodu, która zniknie równie szybko, jak się pojawiła, pod warunkiem, że

nastąpi odrodzenie Rosji i Rosjan. Bolszewizm – przewidywał Bierdiajew – upadnie nie z przyczyn politycznych, gospodarczych bądź militarnych, lecz zostanie rozłożony od wewnątrz na skutek działania procesów o charakterze duchowym. Bolszewizm jest bowiem ruchem złego ducha i tylko poprzez dobre duchowe środki skutecznie może być zwalczany¹³.

Komunizm rosyjski, leninizm, rzecz jasna, nie jest marksizmem czystym, lecz jego istotną modyfikacją. W bolszewizmie doszło mianowicie do zespolenia marksistowskiego mesjanizmu proletariatu z rosyjskim mesjanizmem narodowym. Temu wszystkiemu towarzyszy zaś obsesja władzy. Lenin uzewnętrzniał bowiem proste przesłanie – sprawuj totalną władzę tam, gdzie już ją posiadasz i staraj się zaszcześcić ją tam, gdzie jej jeszcze nie masz. Taka koncepcja marksizmu, zredukowanego do technologii władzy i teorii uzasadniającej poszerzenie obszaru politycznego panowania, jest intelektualnie uboga, chociaż – a może właśnie dlatego – niezwykle skuteczna w praktyce. Ale tylko do czasu, bo komunizm w Rosji raczej nie przeżyje XX wieku – prognozował Bierdiajew i okazał się dobrym politycznym prorokiem.

Bierdiajew – na co, kończąc, trzeba zwrócić uwagę – nie atakował marksizmu za jego antydemokratyczny charakter, co w gronie krytyków tej ideologii jest szczególnym ewenementem. Był bowiem wrogiem demokracji w nie mniejszym stopniu niż marksizm, aczkolwiek odrzucał ją z zupełnie innych powodów. Demokracja stanowiła dlań wyraz „humanistycznej pychy”, przynosiła fałszywą autoafirmację człowieka, ignorując Boga jako duchowość najwyższą, a ponadto odrzucała prawdy i wartości absolutne w imię bieżącego interesu definiowanego przez rządzących. Co więcej, głosił myśliciel, demokracja jest systemem zakłamanym, w rzeczywistości fundamentalna dla demokracji zasada suwerenności narodu okazuje się fikcją, po-

nieważ demokracja i towarzyszący jej parlamentaryzm stają się zawsze „dyktaturą partii politycznych”.

Ani więc demokracja, ani marksizm nie są godnymi polecenia i właściwymi rozwiązaniami. Idealny porządek społeczny, o którym można marzyć i na rzecz którego warto pracować, to dla Bierdiajewa „nowe średniowiecze”, system będący odwrotnością do – jak to nazywał – „nadracjonalizmu typu średniowiecznego”, charakteryzujący się dobrze pojętym i dobrze urzeczywistnionym uniwersalizmem, w którym organiczny porządek połączy się z naturalną hierarchią, a ton życiu publicznemu nadawać będzie arystokracja ducha.

Przypisy

- ¹ Zob. N. Bierdiajew, *Problem komunizmu*, Warszawa 1937, s. 51, 56–57.
- ² *Ibidem*, s. 51–52.
- ³ Cyt. za D.A. Lowrie, *Rebellious Prophet: A Life of Nicolai Berdyaeu*, London 1960, s. 251.
- ⁴ Zob. N. Bierdiajew, *Problem...*, s. 33–34, 160–164, 174–175.
- ⁵ Cyt. za D.A. Lowrie, *Rebellious Prophet...*, s. 106.
- ⁶ Por. *ibidem*, s. 107.
- ⁷ Zob. N. Bierdiajew, S. Frank, W.N. Iljin, *Chrześcijaństwo, ateizm i sowiećmiennosc*, Paris 1969, rozdz. I i II. Rozdziały te tworzą dwa eseje filozoficzne N. Bierdiajewa, *Marksizm i religia* oraz *Prawda i fałsz komunizmu*.
- ⁸ N. Bierdiajew, *Problem...*, s. 41.
- ⁹ *Ibidem*, s. 39.
- ¹⁰ *Ibidem*, s. 35.
- ¹¹ *Ibidem*, s. 53.
- ¹² W nagrodę od nowych władz Bierdiajew otrzymał profesurę na Uniwersytecie Moskiewskim. Szybko wszakże popadł w konflikt doktrynalny i polityczny z bolszewikami, którym nie podobała się jego nieskrywana idealistyczna orientacja filozoficzna, co ostatecznie zakończyło się emigracją myśliciela do Niemiec w roku 1922. Zob. A. Bullock, R.B. Woodings (eds.), *The Fontana Dictionary of Modern Thinkers*, London 1983, s. 62.
- ¹³ Zob. D.A. Lowrie, *Rebellious Prophet...*, s. 161.

5

JÓZEF MARIA BOCHEŃSKI: MARKSIZM, CZYLI UPROSZCZENIE NAUKI I RELIGII

Ojciec Józef Maria Bocheński (1902–1995), imię zakonne Innocenty, był dominikaninem, wieloletnim profesorem Uniwersytetu Fryburskiego, pomysłodawcą i wydawcą specjalistycznego periodyku naukowego poświęconego badaniom komunizmu – „Studies in Soviet Thought”, który po upadku światowego systemu komunistycznego został w roku 1993 przekształcony w „Studies in East European Thought”, a także serii wydawniczej Sovietica, w ramach której ukazywały się prace poświęcone marksizmowi i systemom komunistycznym. Uchodził za twórcę sowietologii, czyli dyscypliny naukowej zajmującej się analizą praktyki politycznej państw komunistycznych. Co więcej, Bocheński ze względu na wyjątkowość marksizmu w sensie konceptualnym zaproponował powołanie do życia jeszcze jednej dyscypliny naukowej – marksologii, której celem z kolei byłoby badanie teorii marksizmu. Wyjaśniał Bocheński:

Z uwagi na fakt, że sam Marks był wysoce oryginalnym myślicielem, byłoby dobrze zarezerwować słowo „marksizm” dla jego własnej myśli, ostatecznie dla jego własnej myśli i jeszcze Engelsa. W każdym bądź razie, studiowanie tej myśli wymaga szczególnego przygotowania i specy-

ficznego rodzaju wiedzy. To jest specjalna dyscyplina naukowa nazwana „marksologią”, która zajmuje się tymi problemami¹.

Z czasem opowiedział się również za utworzeniem kolejnej dyscypliny – leninologii, a mianowicie naukowych studiów nad doktryną polityczną Lenina. Uważał leninizm za sprymitywizowany i uproszczony marksizm, ale to właśnie Lenin sięgnął po władzę oraz rozpoczął przeobrażanie Rosji, mając nadzieję, że będzie to zaczynem do przeobrażenia również innych państw, a finalnie całego świata, w myśl wskazań swojej interpretacji marksizmu. Jakkolwiek więc Bocheński był wysoce krytyczny wobec marksizmu, a jeszcze bardziej wobec leninizmu, to jednak uważał, iż myśl samego Marksa stanowi koncepcję intelektualnie atrakcyjną i na dodatek taką, która czy to bezpośrednio, czy pośrednio, w tym drugim przypadku głównie za sprawą leninizmu, wpłynęła na dzieje ludzkości w wyjątkowo istotny sposób. Wydaje się zatem usprawiedliwione – konkludował – powołanie do badania zarówno marksizmu, jak i wywodzącego się zeń leninizmu, a także do badania systemu sowieckiego osobnych dziedzin wiedzy w obrębie szeroko rozumianych nauk politycznych.

W przekonaniu Bocheńskiego marksizm, wbrew swoim mocno stawianym ambicjom i roszczeniom, nie jest teorią naukową z kilku co najmniej powodów: *primo* – nie opiera się na doświadczeniu i faktach, lecz na przyjętym *a priori* na zasadzie autorytetu dogmacie; *secundo* – nie stanowi logicznie uporządkowanego i wewnętrznie spójnego systemu myśli, cechuje się bowiem szeregiem sprzeczności i swoistym intelektualnym rozgardiaszem; *tertio* – odrzuca wszelką krytykę, wyklucza modyfikację swoich teorii i nie poddaje się ani doświadczeniu, ani osądowi logicznemu, przypisując sobie walor prawdziwości, wieczności i niezmienności². Marksizm nie jest więc żadną nauką, lecz szczególnego rodzaju ideologią-wiarą, mitem społecznym opartym na *pia desideria*, zaś wysuwane przezeń

twierdzenia w większości pozbawione są jakiegokolwiek uzasadnienia naukowego, po prostu są dogmatami. Nauka oczywiście pełni funkcję prognostyczną i stara się przewidywać to, co będzie, ale wypełniony rozmaitymi przepowiedniami marksizm tej roli nie odgrywa, bowiem mówiąc o przyszłości, posługuje się nienaukową kategorią powinności i kreśli obraz tego, co być powinno. Postępowanie komunistów również udowadnia ich na wskroś nienaukową, by nie powiedzieć – antynaukową orientację. Bocheński pisał:

Co więcej, z gruntu dogmatyczny sposób, w jaki komuniści przedstawiają swe doktryny i ich bronią, jest dokładnym przeciwieństwem postawy naukowej. Także ich podejście do nieskrępowanych badań z pewnością nie jest zgodne z duchem naukowym i daje się wytłumaczyć jedynie dogmatyczną wiarą³.

I zdecydowanie podsumowywał, że „spośród wielu kłamstw, jakie komunizm rozpowszechnia o swej naturze, największym jest twierdzenie, iż jest doktryną naukową”⁴.

Skoro komunizm nie jest nauką, to należałoby go uznać za wiarę. Ale tego rodzaju przyporządkowanie natrafia na poważne problemy. Wiarą religijną nie jest, ponieważ nie odwołuje się do autorytetu boskiego, wiarą niereligijną też nie jest, bo nie wyjaśnia doświadczeń i w związku z tym nie ma charakteru hipotezy. Utrzymuje przecież, iż przedstawia bezwzględną prawdę oraz z lubością występuje z pozycji nieomylnego autorytetu. Bocheński pisał:

Nie można go więc określić mianem ani nauki, ani wiary: rości sobie pretensje do naukowości, poczyna zaś sobie jak wiara, gdy chce się wyjaśnienia tej wiary, twierdzi, że jest nauką. Innymi słowy, komunizm jest niedorzecznością nawet w swej strukturze formalnej⁵.

Podstawą marksizmu jest materializm dialektyczny zapożyczony, z pewnymi oczywiście modyfikacjami, od Hegla. Jednakże nawet sami marksiści dokładnie nie wiedzą, czym jest owa dialektyka. „Jeśli – pisał Bocheński – idzie o jej treści, to

Lenin wylicza szesnaście, Engels – trzy, a Stalin – cztery prawa dialektyki⁶. Dialektyki nie sposób uznać za coś więcej niż tylko zbiór upraszczających i zdroworozsądkowych tez. Skądinąd bardzo niepokojące i jednocześnie niebezpieczne jest to, że logika dialektyczna, zakładająca prawdziwość ewidentnie sprzecznych wobec siebie twierdzeń, tak bardzo różni się od logiki formalnej⁷. Dowodził dalej Bocheński:

Większości podstawowych tez swej dialektyki komuniści nigdy nie udowodnią. Jeżeli nawet udowadnia się określone tezy dialektyczne – to zawsze czyni się to powierzchownie, przytaczając na wzór Engelsa przykłady z dziedziny nauk przyrodniczych i społecznych (biegun północny – biegun południowy, walka klasowa itd.)⁸.

Bocheński uważał przy tym, iż dialektyka marksistowska bardziej jest dziełem Engelsa i później – Lenina, aniżeli samego Marksa, który tym zagadnieniem szerzej się nie interesował.

Ludzkie dzieje i procesy społeczne marksizm rozpatruje przez pryzmat materializmu historycznego, który jest dziwnym połączeniem historii z dialektyką. Podstawy i założenia materializmu historycznego są mocno enigmatyczne, ale z całą pewnością wyjaśniają one cały sens dziejów. Dlaczego? Z tej oto przyczyny, że naucza go partia komunistyczna, a przecież wiadomo, iż to ona posiadała bezwzględną prawdę. Bocheński pisał, że „wydaje się, iż to właśnie wyznaczenie autorytetu partii stanowi aksjomatyczną podstawę całej postawy komunistycznej”⁹. I dalej:

Komunista wierzy, że partia nie może się mylić ani w teorii, ani w praktyce. Jej członkowie mogą popełniać błędy, ale nie może ich popełnić sama partia. Najbardziej uderzającą ilustracją tego dogmatu jest postawa przyjmowana przez komunistów, ilekroć ogłaszane są zmiany w „linii” partii. Prawdziwy komunista zawsze się wtedy podporządkowuje z całą gorliwością, a nawet z entuzjazmem (...) ¹⁰.

Nasuwa się tu nieodparcie analogia z Kościołem, czyli zinstytucjonalizowaną organizacją religijną, która może popełniać

błędy, lecz zawsze – w mniemaniu swoich członków – doktrynalnie ma rację, tylko ona jest bowiem wyłącznym dysponentem prawdy. Należy jednak dodać, że sam Bocheński w tym kontekście analogii z Kościołem nie sformułował.

Wielokrotnie twierdzenia marksizmu przyjmują postać trywialnych praw i nieusprawiedliwionych uogólnień. Ideologię tę charakteryzuje duże skostnienie. Odwołuje się ona nagminnie do rzekomo nieomylnych klasyków, którzy pisali w XIX wieku, zaś wszystkie nieomal teksty późniejsze to interpretacje i komentarze. Praktyka ta wywołuje zanik twórczej myśli. „Filozofia komunistyczna – zauważył Bocheński – opiera się na nieomylnych »klasykach«, składa się w większości z komentarzy do ich tekstów, jest krańcowo dogmatyczna i operuje pojęciem ortodoksyjności”¹¹.

Lenin, wiedząc już, że marksizm jest w gruncie rzeczy anachronizmem, traktował go co najwyżej rytualnie i w swych posunięciach politycznych nie stosował się do ideologicznych wskazań. Nie odniósłby nigdy sukcesu politycznego i nie sięgnąłby po władzę, gdyby czekał na tzw. obiektywne warunki, sformułowane przez Marksa jako niezbędne dla rewolucji komunistycznej. Według Bocheńskiego leninizm jest jedną z interpretacji marksizmu, aczkolwiek gruntownie wypaczającą oryginał. Marks zmierzał do wypracowania socjologii opartej na materializmie, podczas gdy Lenin postawił sobie za cel wypracowanie opartej na materializmie dialektycznym filozofii ogólnej. Marksizm za podstawę polityki uznawał ekonomię, natomiast leninizm stoi na gruncie zasady bezwzględного pierwszeństwa polityki. W rezultacie takiego ujęcia uprawia kult rewolucji, za której pośrednictwem można przechwycić władzę i następnie forsować zmiany gospodarcze, tudzież głosi apologię partii komunistycznej, zastępującej w istocie proletariat i faktycznie ustanawiającej dyktaturę również nad nim. Marks dążył do przełamania alienacji i wyzwolenia człowie-

ka, Lenin zredukował człowieka do roli bezwolnego narzędzia dialektyki, której prawa odczytuje i interpretuje partia¹². Bocheński nie odmawiał pewnej wartości niektórym koncepcjom Marksa, mimo generalnie krytycznego stosunku do jego myśli. Lenina zdecydowanie i w całej rozciągłości potępiał jako niebezpiecznego ideologa i praktyka totalitarnej dyktatury. O ile sam marksizm był już uproszczeniem wielu ważnych zagadnień filozoficznych i społecznych, o tyle leninizm owo uproszczenie jeszcze w wielkim stopniu pogłębił, a co najważniejsze i zarazem najgorsze – uczynił z marksizmu urzędową doktrynę komunistyczną.

Wizja ustroju komunistycznego, w którym rozwiązane będą wszystkie problemy i wszyscy ludzie osiągną szczęście, stanowi modelowy niejako przejaw utopizmu, czyli przyjmowania pragnień i marzeń za rzeczywistość. Tak więc swoista eschatologia, opis celów ostatecznych – zdaniem Bocheńskiego – staje się częścią składową marksizmu, przynosząc „opis mitycznego państwa przyszłości, do którego ludzie obowiązkowo muszą dojść”¹³. Eschatologia komunistyczna przynosi utopię fałszywą, bowiem nie uwzględnia większości ludzkich potrzeb, a co więcej – rzeczywiste szczęście jednostki zastępuje fałszywym ideałem szczęścia zbiorowości.

Realizacja tak wielkiego celu, jakim jest ostateczne dobro ludzkości w warunkach komunizmu, usprawiedliwia wszelkie metody, po które się sięga. Jak zauważył Bocheński:

Narzuca to zasadę całkowitego moralnego relatywizmu i utylitaryzmu, w myśl której działania są dobre albo złe, zależnie od ich użyteczności bądź szkodliwości dla osiągnięcia celu nadrzędnego. Ponieważ do celu komunizmu może doprowadzić jedynie zwycięstwo partii, „dobre” jest to, co służy partii, a „złe” wszystko, co się jej sprzeciwia¹⁴.

Aby zrozumieć naturę komunizmu – zdaniem Bocheńskiego – kluczowe jest rozpoznanie jego dwóch głównych cech, a mianowicie skrajnego monizmu i totalitaryzmu. Skrajny

monizm polega na tym, że komunizm jest zawsze systemem jednej opcji. Liczy się wyłącznie jeden cel wyznaczony przez eschatologię doktryny, czyli ustanowienie na ziemi porządku komunistycznego, wszystko inne, to mało znaczące i utylitarnie wykorzystywane środki. Jest tylko jedna prawdziwa nauka – filozofia marksistowska, wszystko inne jest całkowicie fałszywe. Jest tylko jedna grupa ludzi, którzy wiedzą, co trzeba zrobić, i mają właściwą wolę działania – partia komunistyczna, natomiast inne organizacje i struktury tkwią w błędzie i zmierzają na manowce. W takim ujęciu nie ma miejsca na najmniejsze nawet niuanse czy kompromisy, nie istnieją żadne rozwiązania zastępcze czy pośrednie. Komunizm jest jedyną prawdą o świecie i jedynym dobrem zasługującym na uznanie. Ten, kto przeciwko niemu występuje, reprezentuje fałsz, zło i niegodziwość. „Trzeba – konstatował Bocheński – dokonać wyraźnego wyboru i stać się albo komunistą, albo »wrogiem ludu«”¹⁵. Totalitaryzm komunistyczny jest konsekwencją jego uniwersalizmu. Doktryna komunistyczna swoim oddziaływaniem obejmuje wszystkie aspekty ludzkiej egzystencji, a uzewnętrzniająca tę doktrynę partia nigdy się nie myli. „Ponieważ – dowodził Bocheński – tym samym jest wcieleniem absolutu, nikomu nie wolno ani wątpić w partię, ani jej się sprzeciwiać; należy jej okazywać ślepe posłuszeństwo, wszelkie nieposłuszeństwo jest zbrodnią”¹⁶. Tak określająca swą misję partia musi rządzić wszystkim – polityką, prawem, narodowością, gospodarką, życiem umysłowym, sztuką, nauką, religią oraz nawet osobistymi sprawami ludzi. Rządy te muszą przy tym nieustannie się rozszerzać w sensie geograficznym, gdyż „partia musi w końcu sprawować rządy we wszystkich krajach bez wyjątku; musi zapanować nad światem”¹⁷.

Przytoczmy znów Bocheńskiego:

Pierwszą i najważniejszą ocenę komunizmu, której dokonanie nie wymaga przyjmowania żadnego szczególnego punktu widzenia, można

sformułować następująco: komunizm, zarówno w swej teorii, jak i praktyce, jest niewiarygodnym wprost uproszczeniem. Każdy stan rzeczy, każdy pogląd, z którym komunizm się styka, ulega uproszczeniom tak daleko idącym, że wychodzi na zupełnie sfałszowany. Dlatego też człowiek myślący, bez względu na to, jakie jest jego stanowisko, po prostu nie może komunizmu uznać¹⁸.

Pierwszym wielkim uproszczeniem komunizmu jest jego eschatologia, która w rozwiązaniu problemów ekonomicznych widzi podstawowy warunek uczynienia człowieka w pełni szczęśliwym. A przecież ludźmi kierują rozmaite, nierzadko sprzeczne, motywacje i interesy. Ludzie mają nie tylko potrzeby ekonomiczne i nie determinują one wszystkiego, jak sprawę tę stawia marksizm, ale często jako pierwszorzędne i prymarne traktują względy społeczne i polityczne, bywa, że kierują się wyłącznie potrzebami estetycznymi, moralnymi czy religijnymi, wyrzekając się innych. Kolejne uproszczenie tkwi w filozofii komunistycznej, przyjmującej *a priori* pogląd o czysto materialnym wymiarze wszechświata, a także arbitralnie twierdzącej, iż społeczeństwo ludzkie przechodzi przez dokładnie pięć stadiów rozwoju, a komunizm stanowi stadium ostatnie, swoiste zwińczenie i zamknięcie historii. Jednakże – w opinii Bocheńskiego – największe uproszczenia występują w tym, co nazywa on „komunistyczną metodologią”¹⁹. Komunizm głosi, że wszelkie problemy pracy można rozwiązać przez upaństwowienie fabryk. Stoi to w sprzeczności z elementarną wiedzą o stosunkach przemysłowych, które kształtują się nie tylko w kontekście zagadnień własnościowych. Dla pracowników sprawy płacowe i warunki pracy są ważniejsze niż kwestie własnościowe, czego marksizm zupełnie nie dostrzega. Wielkie uproszczenie następuje w sprawach moralnych, gdzie komunizm operuje jedynie radykalnymi dychotomiami, a doświadczenie uczy, że w życiu niemal nie występuje zupełne dobro i zupełne zło. „Komunistyczne uproszczenie – mocno konkludował Bocheński – posuwa się tak daleko, że można i nale-

ży określić je jako prymitywizm; zarówno jako zbiór idei, jak i jako postawa komunizm reprezentuje prymitywizm wyjątkowo wulgarny²⁰.

Przypisy

- ¹ J.M. Bocheński, *On Soviet Studies* [w:] J.M. Bocheński, Th.J. Blakeley, *Studies In Soviet Thought*, Dordrecht 1961, s. 5.
- ² J.M. Bocheński, G. Niemeyer, *Handbuch des Weltkommunismus*, Fribourg–München 1958, s. 633.
- ³ Cyt. za B. Szlachta (red.), *Antykomunizm polski. Tradycje intelektualne. Wybór tekstów źródłowych*, Kraków 2000, s. 290.
- ⁴ Cyt. za *ibidem*, s. 298.
- ⁵ Cyt. za *ibidem*, s. 299.
- ⁶ J.M. Bocheński, G. Niemeyer, *Handbuch...*, s. 31.
- ⁷ J.M. Bocheński, *The Three Components of Communist Ideology*, „Studies in Soviet Thought” 1962, Vol. 2, No. 1, s. 9.
- ⁸ J.M. Bocheński, *Der sowjetrussische dialektische materialismus (Diamat)*, Berno–München 1967, s. 97–98.
- ⁹ Cyt. za B. Szlachta (red.), *Antykomunizm polski...*
- ¹⁰ Cyt. za *ibidem*, s. 290–291.
- ¹¹ J.M. Bocheński, G. Niemeyer, *Handbuch...*, s. 27.
- ¹² Zob. B. Szlachta (red.), *Antykomunizm polski...*, s. 302.
- ¹³ J.M. Bocheński, G. Niemeyer, *Handbuch...*, s. 5.
- ¹⁴ Cyt. za B. Szlachta (red.), *Antykomunizm polski...*, s. 291.
- ¹⁵ Cyt. za *ibidem*, s. 294.
- ¹⁶ Cyt. za *ibidem*.
- ¹⁷ Cyt. za *ibidem*.
- ¹⁸ Cyt. za *ibidem*, s. 294–295. Zob. też J.M. Bocheński, G. Niemeyer, *Handbuch...*, s. 630.
- ¹⁹ Por. B. Szlachta (red.), *Antykomunizm polski...*, s. 295.
- ²⁰ Cyt. za *ibidem*, s. 296.

6

LUCIO COLLETTI: MARKSIZM, CZYLI NAŚLADOWNICTWO HEGLIZMU I ROUSSEAUIZMU

Włoski filozof Lucio Colletti (1924–2001) należał do grona najbardziej znanych współczesnych krytycznych interpretatorów myśli marksistowskiej. Co ciekawe, sam Colletti w przeszłości uważał się za przekonanego komunistę, a z marksizmem zerwał w połowie lat sześćdziesiątych XX wieku.

Zdaniem włoskiego filozofa istota marksizmu sprowadza się do tego, że zamierzał on być nauką analizą współczesnego społeczeństwa i tym samym pragnął przewyciężyć ograniczenia tradycyjnej filozofii. Jednakże zamiar ten został skompromitowany przez fakt, że Marks w swych analizach posługiwał się zaczerpniętą wprost od Geорга Wilhelma Friedricha Hegla (1770–1831) wysoce ryzykowną i kontrowersyjną metodą dialektyczną¹. Dialektyka heglowska zakłada finalistyczną perspektywę widzenia historii, w której to, co ostatecznie, wydaje się tym, co pierwsze. Posługiwanie się dialektyką daje w rezultacie wielce specyficzną filozofię przyrody, znającą rzekomo cel, do jakiego zmierzają wszystkie wydarzenia dziejowe. W prze-

świadczeniu Collettiego użycie przez Marksa dialektyki w próbie dokonania naukowej analizy społeczeństwa zaprzepaściło ten zamiar, gdyż „pomiędzy nauką i dialektyką zachodzi całkowita niezgodność, o czym wiedzą zresztą wszyscy ludzie nauki”². Niezgodność ta powoduje, że analiza marksistowska nie potrafi wykroczyć poza z góry zakreślone granice, determinując *ipso facto* same jej rezultaty. Colletti, celem zilustrowania prawdziwości własnej tezy, odwołuje się do występującej w marksizmie kategorii alienacji. Alienacja sprowadza się do schematu typowo finalistycznego (upadek – odkupienie) i w konsekwencji może być uznana za akt wiary, nie zaś za akt nauki. Z kolei podstawowa dla marksizmu w ekonomii teoria wartości, wyprowadzona skądinąd z koncepcji pracy wyalienowanej – jest filozofią abstrakcyjną i nie ma nic wspólnego z nauką ekonomiczną.

Marksizm pomieszał pojęcie „dialektycznej sprzeczności” z tym, co Immanuel Kant (1724–1804) nazwał „opozycją realną”. Istnieje jednak zasadnicza różnica między sprzecznością a przeciwieństwem. Opozycje realne są właśnie przeciwieństwami, a przeciwieństwa nie wymagają stosunku dialektycznego, nie zakładają pogwałcenia zasady niesprzeczności. Rzeczywistość – głosił Colletti – nie zna sprzeczności w dialektycznym rozumieniu, jak chcą tego Hegel i Marks, bowiem w świecie występują jedynie przypadki przeciwstawności³. Naśladowanie heglizmu stanowi podstawowy filozoficzny błąd myśli marksistowskiej.

Występująca w marksizmie idea społeczeństwa komunistycznego jest dla włoskiego myśliciela czystą eschatologią. Mówił Colletti:

Spółczesne społeczeństwo kapitalistyczne jest wyalienowane, rozbite wewnętrznie, pełne sprzeczności, zaś komunistyczne – mające po nim nastąpić – przeciwnie, to takie, w którym wszystkie sprzeczności zostały już przewyżnione, a wszystkie problemy rozwiązane, to społeczeństwo, które jakby wypadło z biegu historii (znamienne, że Marks i Engels mó-

wili o „przeskoku” z królestwa konieczności do królestwa wolności!). Te w istocie wizje eschatologiczne nie są do przyjęcia w analizie typu naukowego⁴.

W pewnych momentach, twierdził Colletti, marksizm traktuje problemy państwa i polityki w sposób naiwny. Wszystko to stanowi konsekwencję naśladowania wielu utopijnych pomysłów Jeana Jacques’a Rousseau (1712–1778). Szczególnym tego przykładem jest teoria stopniowego zanikania państwa i polityki. W swej *Umowie społecznej* Rousseau stwierdził, iż sprawowanie władzy jest rodzajem pracy zleconej. Z tego poglądu Rousseau wywodzi się, przejęta potem przez marksizm, krytyka parlamentaryzmu, a także idea absolutnej władzy wykluczającej bez reszty wszelki pluralizm, która poprzeda i przygotowuje doskonale społeczeństwo przyszłości. Taka jest konstrukcja formy ustrojowej określanej w marksizmie jako „dyktatura proletariatu”. W konsekwencji „komisarze ludowi” (Lenin) lub „najwyższa władza przedstawicielstwa ludowego” (Marks) zyskują pozycję hegemonów skupiających władzę zarówno ustawodawczą, jak i wykonawczą. Co więcej, ich odpowiedzialność wobec ludu staje się rychło tylko iluzoryczna. Marksizm w politycznym zastosowaniu skutkuje zatem niezmiennie zaprowadzeniem represyjnej dyktatury. Naśladowanie Rousseau, u którego wszystkie te idee były już obecne – konkludował Colletti – stanowi polityczny błąd marksizmu.

Przypisy

- ¹ Zob. L. Colletti, *Tramonto dell’ideologia*, Roma–Bari 1980, s. 1 i nast.; L. Colletti, *Tra marxismo e no*, Roma–Bari 1979, s. 143 i nast. oraz L. Colletti, *Intervista politico-filosofica. Marxismo e dialettica*, Roma–Bari 1974.
- ² Rozmowa z prof. Lucio Colletti, „Krytyka” 1980, nr 7, s. 126.
- ³ *Ibidem*, s. 127–128.
- ⁴ *Ibidem*, s. 126.

7

ROBERT A. DAHL: MARKSIZM, CZYLI ODRZUCENIE DEMOKRACJI

Zmarły niedawno nestor światowej politologii, amerykański badacz Robert A. Dahl (1915–2014), podejmował całe spektrum zagadnień z zakresu instytucji, procesów i doktryn politycznych, w którym nie zabrakło również marksizmu. Dahl traktował marksizm jako teorię rządów mniejszości nad większością. Pisał:

Najbardziej wpływowym twórcą takich teorii był Marks, który ujmował całe dzieje jako historię panowania mniejszości wyzyskiwaczy nad większością wyzyskiwanych. Mechanizm dziejów miałby się więc raz po raz odtwarzać aż do czasu, gdy zwycięski proletariatus położy kres wyzyskowi¹.

Rządy mniejszości – według twierdzeń marksizmu – są czymś w rodzaju prawa życia społecznego, a zatem demokracja jest z gruntu niemożliwa. Kapitalizm, zdawał się powiadać Marks, nie tylko jest systemem panowania mniejszości nad większością, ale w odróżnieniu od poprzedzających go ustrojów jest do cna zakłamanym, a poprzez to skrajnie niemoralnym, ponieważ utrzymuje, iż w ramach tego systemu stosowane są

w sposób nieskrępowany wszelkie demokratyczne procedury i mechanizmy sprawowania władzy. A tymczasem jest to całkowita nieprawda, w kapitalizmie demokracja jest fikcją, maskaradą, mającą za zadanie oszukać i wywieść w pole lud. Władzę, jako klasa rządząca, sprawuje burżuazja, w cyniczny sposób osłaniająca się fasadą demokracji. Przy czym Marks po pewnym czasie dopuszczał, że kapitaliści niekoniecznie muszą sami bezpośrednio rządzić państwem. Mogą bowiem zadanie to niejako scedować na przywódców rządowych, liderów partyjnych, słowem na zawodowych polityków, którzy mając pod swym zwierzchnictwem aparat administracyjno-biurokratyczny, wojsko i policję, będą kierować państwem, realizując interes klasy rządzącej. Tego typu oddzielenie polityki od panowania klasowego wyznaczonego stosunkami własnościowymi jest nawet korzystne, bowiem pogłębia demokratyczny kamuflaż. Będąca na usługach burżuazji grupa sprawująca władzę unika bezpośredniego odwoływania się do przymusu, licząc, że ów demokratyczny kamuflaż będzie skuteczny. „Chociaż wybory – rekonstruował marksistowski punkt widzenia Dahl – mogą być formalnie wolne, to w wyniku prania mózgów przez burżuazyjnych ideologów robotnicy nie potrafią zrozumieć, że ich interesom służy uspołecznienie środków produkcji. Dominacja staje się bardziej pośrednia, mniej oczywista, trudniej wykrywalna”².

Marksizm – zauważył Dahl – jest przy tym nadzwyczaj niekonsekwentny, jako że zakłada, iż owe rządy mniejszości nad większością zostaną przełamane w następstwie rewolucyjnego zwycięstwa robotników nad burżuazją, a to zapoczątkuje epokę powszechnej szczęśliwości. Tę niezrozumiałą i niedającą się logicznie uzasadnić koncepcję proletariatu-wybawcy ludzkości, działającego na zasadzie *deus ex machina*, amerykański badacz traktuje jako wyraz romantyzmu i myślenia utopijnego. Liczne niespójności marksizmu i jakże częste popadanie prze-

zeń w nierealistyczne prognozy czy przepowiednie, na dodatek niezgodne z wcześniej przyjętymi założeniami, wiodły Dahla do wniosku, że marksizm jest o wiele mniej obiektywną i naukową teorią rządów mniejszości, aniżeli koncepcje sformułowane przez dwóch włoskich elitarystów – Vilfredo Pareto (1848–1923) i Gaetano Moscę (1858–1941) oraz niemieckiego badacza tendencji oligarchicznych w organizacjach politycznych i społecznych, Roberta Michelsa (1876–1936)³.

Amerykański badacz zarzucał marksizmowi przewartościowywanie zagadnień ekonomicznych przy jednoczesnym niedocenianiu spraw o charakterze politycznym i kulturowym. Analiza historii w najmniejszym nawet stopniu nie potwierdza tego, że podstawą wszelkich zmian jest ekonomiczna baza czy ekonomiczny substrat. Marks ponadto bardzo się mylił, zakładając niereformowalność kapitalizmu. Kapitalizm okazał się jednak systemem elastycznym i dynamicznym, dobrze adaptującym się do zmieniających się warunków i potrafiącym przez reformy skutecznie rozwiązywać problemy natury społecznej. „Marks – pisał Dahl – przewidywał, że »sprzeczności kapitalizmu« doprowadziłyby do rewolucyjnych zmian w świadomości, kulturze, społeczeństwie, polityce i gospodarce. Jednak kapitalizm odrzucił ten scenariusz”⁴.

Leninizm traktował Dahl jako uproszczoną wersję marksizmu koncentrującą się na problematyce partii komunistycznej i władzy politycznej. W tej formule doktryna komunistyczna jest jeszcze bardziej antydemokratyczna niż w podstawowej postaci. Leninizm jest jednym z najpełniejszych przejawów przeciwstawiającej się demokracji postawy i mentalności, którą amerykański politolog określa mianem „kurateli”. „Zgodnie z tą koncepcją – dowodził Dahl – niedorzeczne jest przekonanie, że zwykli ludzie mogą rozumieć własne interesy i bronić ich, nie mówiąc już o interesach całego społeczeństwa”⁵. Rolę sprawczą w życiu społecznym i politycznym pełnią włą-

skie mniejszości, górujące nad resztą wiedzą i cnotą. Pierwszym, który dobitnie wyraził ten pogląd, jest Platon. Klarownie wyłożył go w *Państwie*. Leninowska koncepcja partii rewolucyjnej nowego typu stanowi wcielenie idei platońskiej. Można by powiedzieć, iż partia-awangarda jest zbiorowym królem-filozofem. Klasa robotnicza, której historyczną misję stanowi wyzwolenie ludzkości i zbudowanie nieznanego wyzysku społeczeństwa bezklasowego, nie jest jednak w stanie tego dokonać, bo nie rozumie swych obiektywnych potrzeb, interesów i możliwości, nie mówiąc już o jej niezdolności wypracowania skutecznej strategii swego wyzwolenia. Dahl powiedział:

Niezbędna jest zatem oddana sprawie, zorganizowana grupa nieprzekupnych rewolucjonistów, awangarda mająca konieczną do realizacji tego zadania wiedzę oraz motywację. Rewolucjonistom tym potrzebna będzie przede wszystkim znajomość praw rozwoju historycznego. Zaczerpnąć ją można z jedynej teorii naukowej otwierającej drogę do wyzwolenia – z marksizmu-leninizmu⁶.

Tym samym proletariat został zredukowany do roli nic nieznaczącego symbolu, zaś sprawująca nad nim kuratelę partia komunistyczna okazała się jedynym rzeczywistym podmiotem politycznego działania, upoważnionym do czynienia wszystkiego, co uzna za niezbędne, w tym do ustanowienia dyktatorskiego totalitarnego systemu władzy. Na straży tego systemu stoi dogmatyczna i niekwestionowana ideologia – marksizm-leninizm. Spełnia ona funkcje doktryny państwowej, analogicznie do faszystów we Włoszech Benito Mussoliniego (1883–1945) czy narodowego socjalizmu w Niemczech Adolfa Hitlera (1889–1945)⁷.

Przypisy

- ¹ R.A. Dahl, *Demokracja i jej krytycy*, Warszawa 2012, s. 378.
- ² *Ibidem*, s. 388.
- ³ *Ibidem*, s. 378.
- ⁴ R.A. Dahl, *On Political Equality*, New Haven–London 2006, s. 106.
- ⁵ R.A. Dahl, *Demokracja...*, s. 79.
- ⁶ *Ibidem*, s. 82.
- ⁷ R.A. Dahl, *On Political Equality*, s. 25–26.

8

MILOVAN DŽILAS: MARKSIZM, CZYLI KAPITALIZM PAŃSTWOWY

Milovan Džilas (1911–1995) należał do grona „ojców założycieli” komunistycznej Jugosławii i przez blisko dziesięć lat był, po marszałku Josipie Brozie-Tito (1892–1980), numerem dwa w tamtejszej hierarchii partyjno-państwowej. Później wszakże zdarzyła się rzecz zdumiewająca. Džilas gwałtownie zerwał z systemem, który przez lata współtworzył i stał się radykalnym krytykiem „realnego socjalizmu”, uznając system odwołujący się do marksizmu i realizujący jego wskazania za najbardziej represyjny ustrój w dziejach ludzkości. Książka pt. *Nowa klasa*¹, jego przenikliwa i nowatorska analiza komunizmu, zapewniła mu olbrzymią renomę międzynarodową.

„Urodziłem się – mówił Džilas – w rodzinie stosunkowo dobrze sytuowanej, jednak od dzieciństwa pociągało mnie coś, co jest przeciwko władzy, przeciwko państwu”². Ten duch buntu zawiódł go w szeregi partii komunistycznej, do której przystąpił w roku 1929, podczas studiów na Uniwersytecie Belgradzkim. Džilas razem z Tito podejmował w 1948 roku decyzję o politycznym zerwaniu z Moskwą. On też był w dużej

mierze twórcą realizowanej następnie w Jugosławii koncepcji samorządowego socjalizmu. Miała ona być przeciwieństwem socjalizmu biurokratycznego, praktykowanego przez Związek Radziecki oraz pozostałe kraje komunistyczne. Teza o istniejącym w ZSRR i jego satelitach kapitalizmie państwowym została w roku 1950 przyjęta przez całe kierownictwo jugosłowiańskie, włącznie z Tito.

Rok 1953 stanowi wyraźną cezurę w życiu i karierze politycznej Dżilasa. Zaczęło się dosyć niewinnie, od serii artykułów w dzienniku „Borba” i miesięczniku „Nova Misao”, w których analizował on niebezpieczeństwo biurokratyzowania się komunizmu, wskazując jako negatywny punkt odniesienia – Związek Radziecki. Tymczasem nagle artykuły te przybrały postać tekstów poddających surowej krytyce mechanizm władzy komunistycznej jako takiej. Dżilas napiętnował ponadto zachowanie czołowych przywódców komunistycznych w swoim kraju, zarzucając im nepotyzm, korupcję i wykorzystywanie stanowisk do gromadzenia osobistego majątku. Zwrócił uwagę na rażący rozróżnienie zachodzący między deklarowanymi zasadami, które niezmiennie uważał za swoje, a rzeczywistością. Ratuszek widział w demokratycznej odnowie partii komunistycznej, nie wykluczając możliwości wprowadzenia pluralizmu politycznego.

Poglądy te nie spotkały się z aprobatą towarzyszy partyjnych Dżilasa. Uznano go za heretyka i bernsteinistę³, w konsekwencji spadły na niego represje. W kwietniu 1954 roku usunięto go z partii i jednocześnie pozbawiono wszystkich stanowisk państwowych. W grudniu 1956 roku Dżilas trafił do więzienia. Doszło do tego po tym, gdy w oświadczeniu przekazanym agencji France Presse potępił kunktatorskie zachowanie Tito podczas rewolucji węgierskiej 1956 roku, z której celami silnie się identyfikował. Zarzucił jugosłowiańskiemu przywódcy potajemne wyrażenie zgody na radziecką interwencję zbrojną na

Węgrzech, przekazane Nikicie Chruszczowowi (1894–1971). Za uprawianie „wrogiej propagandy” Đilasa skazano na siedem lat więzienia. Warto dodać, że był przetrzymywany w tej samej celi więzienia w Sremskiej Mitrovicy, w której przed wojną osadził go rząd królewskiej Jugosławii. Potem lubił mawiać, iż zarówno król Aleksander I Karadziordziewicz, jak i marszałek Tito – „więzili go w tym samym miejscu i za to samo”.

Moment aresztowania Đilasa niemal zbiegł się z opublikowaniem w USA i krajach Europy Zachodniej książki *Nowa klasa*, której manuskrypt przeszmugłowano w dwóch częściach z Jugosławii. Praca ta przyniosła mu światową sławę oraz opinię jednego z najbardziej przenikliwych krytyków komunizmu. Zainteresowanie nią wzmagał fakt, że jej autor, siedzący w więzieniu, jeszcze kilka lat wcześniej był prominentnym przedstawicielem komunistycznej hierarchii władzy. Można powiedzieć, iż biografia Đilasa wzmacniała wagę jego tez.

Na kartach *Nowej klasy* Đilas wyrażał swe, już tym razem pełne, rozczarowanie realnym socjalizmem, demaskując zarazem biurokratyczną naturę reżimów komunistycznych. Zdaniem wielu badaczy w takim ujęciu można doszukać się mniej lub bardziej wyraźnej inspiracji autora ideami Lwa Trockiego, a zwłaszcza trockistowską koncepcją zdradzonej rewolucji⁴. Đilas stwierdzał, że komunizm, określany przezeń jako „kapitalizm państwowy”, wytworzył biurokratyczną oligarchię partyjną posiadającą absolutny monopol na władzę polityczną i gospodarczą, a także panującą nad podległymi im ludźmi w sensie ideologicznym. Społeczeństwa żyjące w systemie kapitalizmu państwowego – utrzymywał Đilas – podlegają wyżywkowi i zniewoleniu w o wiele większej skali niż w klasycznym kapitalizmie, zaś przywileje nowej klasy, łączącej – podkreślił raz jeszcze – władzę polityczną z posiadaniem ekonomicznym i panowaniem ideologicznym, są daleko większe, niż przywileje dawnych klas posiadających. W rezultacie nowa klasa rzą-

dząca, owa klasa biurokratów politycznych systemów realnego socjalizmu, zdradziła prawdziwy socjalizm, za którego wyznawcę Dżilas nadal się uważał.

W późniejszym okresie dowodził, że zręby koncepcji nowej klasy i kapitalizmu państwowego powstały w czasie – jak to nazywał – „lat władzy”. Będąc członkiem przywództwa politycznego Jugosławii, z rosnącym rozgoryczeniem obserwował, jak uwielbiany przez niego Tito pragnie, by otaczano go niemal monarchicznym kultem i jak bohaterscy do niedawna partyzanci z zaskakującą szybkością przekształcają się w żądnych władzy i przywilejów członków klasy panującej, a to skutkuje postępującą demoralizacją i degeneracją całego systemu politycznego.

Przemawiające do wyobraźni analizy Dżilasa nie były jednak wolne od błędu. Autor *Nowej klasy* analizował system komunistyczny, posługując się marksistowską optyką widzenia świata, w której zasadniczą rolę odgrywa klasowy charakter zjawisk i procesów społecznych. Obrazowo można by powiedzieć, że Dżilas stał się marksistowskim krytykiem marksizmu, a dokładniej – że z pozycji marksistowskich zaatakował system zbudowany na założeniach bezpośrednio wpływających z marksizmu. Krytykował socjalizm realny w imię socjalizmu idealnego, nie wiedząc, iż taki nie istnieje i nie może istnieć. Nie rozumiał, że wszelka próba realizacji socjalizmu idealnego wykoncypowanego przez utopijny marksizm, zakładający powszechną szczęśliwość w epoce komunizmu, musi zakończyć się fiaskiem, zaś w praktyce każdy socjalizm idealny stać się musi socjalizmem realnym, tj. socjalizmem z nową klasą uprzywilejowaną i kapitalizmem państwowym z jednej strony, a także dyktaturą, bynajmniej nie proletariatu, brakiem wolności, swobód i politycznymi prześladowaniami – z drugiej. Dżilas tak naprawdę nigdy nie przewyciężył zakłętej formuły

myślowej, zgodnie z którą ogólne zasady marksizmu są dobre, ale praktyczna ich realizacja szwankuje.

Po rocznym pobycie na wolności Đilas został w roku 1962 ponownie aresztowany. Tym razem za opublikowanie na Zachodzie książki pt. *Rozmowy ze Stalinem*, w której sportretował radzieckiego przywódcę jako wyzutego z wszelkich skrupułów cynika⁵. Zdaniem władz jugosłowiańskich książka ta „ujawniała ważne tajemnice państwowe”.

Z więzienia Đilas wyszedł w roku 1966. Pozwolono mu wyjechać do USA. Nie zdecydował się jednak na emigrację i po krótkim pobycie za oceanem powrócił do Belgradu. Do końca lat osiemdziesiątych XX wieku żył pod nadzorem policji politycznej, która całkowicie odizolowała go od społeczeństwa jugosłowiańskiego. Czas swój poświęcał na pisanie książek i artykułów, które publikował za granicą. Do najważniejszych jego prac z tego okresu należą: *Niedoskonałe społeczeństwo: ponad nową klasą*⁶ i *Wspomnienia rewolucjonisty*⁷, w których kontynuował swe analizy komunizmu. Trafnie przewidywał, że światowy system komunistyczny się załamie, choć nie spodziewał się, iż nastąpi to jeszcze za jego życia. W roku 1982 został ostatni raz na krótko aresztowany, gdy wygłosił – jak to określiły władze – „nieautoryzowany wykład”. Kiedy światowy system komunistyczny znajdował się już w głębokim kryzysie, w maju 1989 roku komuniści jugosłowiańscy oficjalnie zrehabilitowali Đilasa, przyznając, że wielokrotnie w przeszłości to on właśnie miał rację, nie zaś oficjalne kierownictwo. Rehabilitację tę przyjął całkowicie obojętnie.

Na proces rozpadu Jugosławii Đilas zareagował krytycznie. Wprawdzie wyznawał niepodległościowe aspiracje poszczególnych narodów, ale obawiał się, że w wytworzonej sytuacji aspiracje te przyniosą eksplozję nacjonalizmów i w rezultacie krwawą wojnę. Marzył o demokratycznej Jugosławii, lecz gdy okazało się, że idea ta jest utopią, upatrywał rozwiązania

w wojskowym zamachu stanu, przeprowadzonym w porozumieniu ze Stanami Zjednoczonymi i Rosją. Czasowa dyktatura wojskowa – jak sądził – byłaby jedynym skutecznym sposobem zapobieżenia wojnie. Gdy zaś w roku 1991 wojna pomiędzy poszczególnymi narodami dawnej Jugosławii stała się faktem, Džilas wskazywał, że jest to konflikt prowadzony przez wszystkie strony w imię własnego nacjonalizmu. Żadna z nich nie zasługiwała więc – jak twierdził – na poparcie społeczności międzynarodowej. Piętnował brutalność i zbrodnie wszystkich stron konfliktu. Mówił w jednym z wywiadów:

Generalnie rzecz biorąc, na postjugosłowiańskiej scenie politycznej dominują trzy faszyzmy: serbski, chorwacki i muzułmański. Nie są to jednak faszyzmy tradycyjne, ale jeszcze coś gorszego, co charakteryzuje się obecnością cech rasistowskiego nacjonalizmu⁸.

Džilas był niewątpliwie jednym z tych, którzy kształtowali oblicze XX wieku. Wciągnięty w młodości w tryby historii po – jak się sam przekonał – niewłaściwej stronie, potrafił potępić współtworzony przez siebie system władzy, kiedy spostrzegł, iż prowadzi on do zniewolenia człowieka. Do końca życia pozostał wszakże tęskniącym za utopią idealistą. Zasłynął jako marksistowski krytyk komunizmu, a precyzując – jako marksistowski krytyk politycznych implikacji marksizmu, wydobywając zeń i precyzyjnie punktując tendencje biurokratyczne, elitarystyczne, oligarchiczne i dyktatorskie. Tego rodzaju analiza stała się osobliwością, lecz zarazem przyniosła zaskakująco wiele trafnych ocen i ustaleń.

Przypisy

- ¹ M. Djilas, *The New Class: An Analysis of the Communist System*, New York 1957. Wydania polskie: *Nowa klasa wyzyskiwaczy: analiza systemu komunistycznego*, Paryż 1957, i *Nowa klasa: analiza systemu komunistycznego*, Nowy Jork 1958.
- ² „Gazeta Wyborcza” 1995, nr 98.
- ³ Tj. zwolennika koncepcji niemieckiego teoretyka socjaldemokracji Eduarda Bernsteina (1850–1932), niezwykle ostro zwalczanego przez komunistów jako twórcę i czołowego reprezentanta rewizjonizmu. Bernstein wyrzekł się bowiem marksistowskiego rewolucjonizmu, dochodząc do przekonania, że sprawiedliwe społeczeństwo można budować przez stopniowe reformy i ewolucyjne przekształcanie kapitalizmu, z wykorzystaniem metod parlamentarnych.
- ⁴ Zob. na przykład M. van der Linden, *Western Marxism and the Soviet Union. A Survey of Critical Theories and Debates Since 1917*, Leiden–Boston 2007, s. 164.
- ⁵ M. Djilas, *Conversations with Stalin*, London 1962. Edycje polskie: *Rozmowy ze Stalinem*, Paryż 1962; *Rozmowy ze Stalinem*, Warszawa 1991. Zob. też A. Bullock, R.B. Woodings (eds.), *The Fontana Dictionary...*, s. 185.
- ⁶ M. Djilas, *Unperfect Society: Beyond the New Class*, London 1969.
- ⁷ M. Djilas, *Memoirs of a Revolutionary*, New York 1973.
- ⁸ „Tygodnik Powszechny” 1994, nr 45.

9

JEAN JAURÈS: MARKSIZM, CZYLI FAŁSZYWY SOCJALIZM

Jean Jaurès (1859–1914)¹ zajmował odrębne miejsce w ruchu socjalistycznym, a wiele jego koncepcji znacznie odbiegało od klasycznego zestawu twierdzeń i myśli określanых wspólnym mianem „socjalizm”. Jednocześnie jednak teoretyk francuski wciąż deklarował swe przywiązanie do idei socjalizmu, oznaczającej dla niego doniosłe zamierzenie wybawienia ludzkości od wszelkich trosk i kłopotów społecznych rękami samego człowieka. Był osobą wielkiej uczciwości, słynął z prawego i nieskazitelnego charakteru. Politykę traktował jako służbę ludziom, nie zważał na karierę i zaszczyty. Pisał o Jaurèsie jego polski biograf Andrzej Maciej Brzeziński:

Jako przywódca wielkiego talentu, o rozległych zainteresowaniach i głębokiej erudycji, z wykształcenia filozof, o rzadkim darze krasomówstwa i zdolnościach publicystycznych, wywierał poważny wpływ na życie polityczne Francji przed pierwszą wojną światową².

Dla Jaurès’a socjalizm to przede wszystkim postulat moralny i w tym znaczeniu bliższy był socjalizmowi w wersji utopijnej aniżeli marksistowskiej. „Socjalizm – pisał Jaurès – nie potrzebuje zapalać latarni, żeby wyruszyć na poszukiwanie moralności; jest już moralnością sam przez się i sam w sobie”³.

Zdaniem Jaurès'a socjalizm pragnie uszlachetnienia ludzkości, podniesienia poziomu wiedzy i doprowadzenia do utożsamienia myśli z życiem. W tym ostatnim punkcie Jaurès odtwarzał intuicję „wczesnego” Marksa, aczkolwiek prowadziła go ona do odmiennej konkluzji, zgodnie z którą socjalizm będzie nie tyle przezwyciężeniem alienacji człowieka, ile harmonijnym pogodzeniem idealistycznej i materialistycznej koncepcji świata. Jednak – mówił Jaurès – sama propozycja materializmu ekonomicznego i historycznego Marksa jest niczym innym jak tylko ideałem, a nie koncepcją naukową.

W ujęciu Jaurès'a socjalizm jest bezpośrednim kontynuatorem liberalizmu, jest szczególnym „liberalizmem zorganizowanym”. Osiągnięciem liberalizmu było urzeczywistnienie „republiki politycznej”, to znaczy – takiego systemu, w którym wyposażony w ogół praw i wolności obywatelskich naród posiada suwerenność na niwie politycznej. Wadą „republiki politycznej” jest jednak to, że owej suwerenności politycznej nie towarzyszy emancypacja ekonomiczna narodu, którego ogromna większość pozostaje pod tym względem w stanie podległości wobec nielicznych władających środkami produkcji. Socjalizm jawi się Jaurès'owi jako „republika społeczna” rozciągająca demokrację i suwerenność narodu na pole gospodarki. Zarazem „republika społeczna” przejmie mechanizmy polityczne systemu liberalnego, które dopiero teraz – zharmonizowane z egalitaryzmem ekonomicznym – zapewnią pełne wyzwolenie ludzkości.

Jaurès był zdecydowanym krytykiem marksistowskiego rewolucjonizmu. W jego rozumieniu nie ma jakiegokolwiek opozycji – jak widzi to Marks – między ewolucyjną a rewolucyjną metodą zmiany społecznej. Rewolucja jest dla niego całościowym przeobrażeniem społeczeństwa, zachodzącym wówczas, kiedy wiele cząstkowych reform zbiega się z sobą, dając w konsekwencji nową jakość społeczną. A zatem rewolucja nie jest

gwałtownym przełomem, siłową konfrontacją, lecz kulminacją gradualnych reform, które w pewnym momencie prawie niezauważalnie dają nowe społeczeństwo, odróżniające się od poprzedniego większym stopniem wolności. Zresztą wolność jest dla Jaurès'a podstawowym kryterium postępu. Powyższe reguły odnoszą się oczywiście również i do sposobu urzeczywistnienia socjalizmu. „Socjalizm – powiadał Jaurès – pojawia się jako ostateczny skutek reform uchwalonych przez republikę”⁴. Socjalizm jako *summa evolutionum* oznacza równocześnie zmianę rewolucyjną. Tego rodzaju zmianę da się w zupełności osiągnąć metodami pokojowymi, z wykorzystaniem zagwarantowanych w republice burżuazyjnej procedur parlamentarnych.

Jaurès był przekonany, że siła moralna socjalizmu – stale podkreślał, że „socjalizm jest moralnością sam przez się i sam w sobie” – stanowi tak olbrzymi potencjał, iż wciągnie on – w co absolutnie nie wierzył Marks – również burżuazję, która dostrzeże potrzebę porzucenia własnego ciasnego egoizmu klasowego na rzecz wartości ogólnoludzkich. Jaurès mówił:

Tak oto rewolucja społeczna, łamiąc burżuazję, zarazem wzbogaci i uszlachetni jej dzieło: nada mu głęboki sens humanistyczny i sprawi, że synowie burżuazji będą mogli z godnością włączyć się w nowy ustrój. Odnajdą w nim dzieło swych ojców, wyzbyte klasowego egoizmu, podniesione do rangi humanistycznego ideału, ogarniającego wszystkich ludzi⁵.

W innym miejscu francuski teoretyk pisał: „Życie nie przekreśla przeszłości, ale ją sobie podporządkowuje. Rewolucja nie oznacza zerwania, ale zawładnięcie”⁶. Jaurèsowski model socjalizmu humanistycznego, socjalizmu koncyliatorskiego, usiłującego znaleźć rozwiązanie problemów społecznych poprzez pojednanie, a nie walkę, przeciwstawnych sił, traktującego rewolucję *primo* jako uwieńczenie reform, *secundo* jako

wykorzystanie przeszłości, a nie jej przewyżczenie – musiał być modelem krytycznym wobec marksizmu.

Sporo uwagi Jaurès poświęcił polemice z koncepcją dyktatury proletariatu, którą uznawał za nie do pogodzenia z ideałem socjalizmu. Konsekwentne promowanie wartości humanistycznych z czasem doprowadzi do przemiany ludzkich postaw, co otworzy drogę do ustanowienia socjalizmu. W jego przekonaniu socjalizm jest poza wszystkim żywo zainteresowany tym, by ludzie należący do klas społecznych, będących u władzy w kapitalizmie, w przyszłym państwie socjalistycznym zachowali maksimum swobody. Dlatego też odrzucał dyktaturę proletariatu jako władzę czysto represyjną zarówno wobec ludzi, jak i wszelkich pozostałości starego ustroju, która wielu odstraszy – miast przyciągnąć – od socjalizmu.

Zdaniem Jaurès'a występujące w myśli Marksa pojęcie „dyktatury proletariatu” co najwyżej może się odnosić do taktyki rewolucyjnej w okresie przejmowania władzy, oznaczając tyle co hegemonię proletariatu w procesie zmiany systemu, podkreślenie faktu, że w tym sensie jest on najbardziej konsekwentną i dynamiczną grupą społeczną spośród tych, które pragną przekształcenia. W żadnym wypadku dyktatura proletariatu nie może oznaczać władzy realizowanej już po wprowadzeniu ładu socjalistycznego. Przeczy temu sama podstawa socjalizmu, czyli – zdaniem Jaurès'a – przekonanie, iż w odróżnieniu od poprzednich rewolucji, których animatorzy obejmowali w ich wyniku władzę, proletariatu nie przeżyje swego zwycięstwa. Triumf socjalizmu oznaczał bowiem będzie zniesienie burżuazji i jednocześnie zniesienie jej przeciwieństwa – proletariatu, który przecież nie może istnieć po wyeliminowaniu kapitału. „Toteż – powiadał Jaurès – równie niesłuszne byłoby zarzucać proletariatowi »dyktaturę proletariatu«, jak nie odróżniać normalnego życia burżuazji od jej dni rewolucyjnych”⁷. Ponadto, twierdził francuski socjalista, coraz głębsze przenikanie ideału

socjalizmu do społeczeństwa oraz polityczna aktywność partii socjaldemokratycznych czynią mało prawdopodobną władzę o charakterze represyjnym w systemie socjalistycznym, władzę dyktatury proletariatu właśnie. Prawdziwi socjaliści chcą rewolucji, ale nie pragną nienawiści i przemocy, co zdaje się zakładać Marks.

Styl myślenia Marksa i skądinąd także Louisa-Auguste'a Blanquiego (1805–1881), pomiędzy którymi Jaurès wbrew pozorom widział zaskakujące podobieństwa, zakładający przejęcie władzy wskutek gwałtownego przełomu rewolucyjnego czy zbrojnej rewolty, jest przestarzały, anachroniczny, absolutyzujący doświadczenia rewolucji francuskiej 1789 roku oraz wystąpienia rewolucyjne XIX stulecia. Wówczas istotnie klasa społeczna pragnąca zmiany społeczno-politycznej musiała w ostateczności sięgnąć po przemoc rewolucyjną, jako że istniejące systemy polityczne nie posiadały jakichkolwiek mechanizmów umożliwiających ewolucyjne przekształcenie ustroju, stojąc na błędnym stanowisku, iż są one całkowicie niezienne, i że reprezentowany przez nie porządek monarchiczny jest porządkiem wiecznym. Ale obecnie – powiadał Jaurès – sytuacja uległa daleko idącej zmianie, a klasa robotnicza jest dostatecznie silna, aby przeforsować własne plany bez użycia przemocy. Plan rewolucyjny Marksa uznał Jaurès za przejaw niewiary w siłę proletariatu. Pisał:

To, co proponuje *Manifest* [*Manifest komunistyczny* Marksa i Engelsa – M.B.], nie jest metodą rewolucji ze strony pewnej siebie klasy, której godzina wreszcie wybiła. Jest to wybieg rewolucyjny klasy niecierplivej i słabej, która chce sztucznie przyspieszyć bieg spraw⁸.

Jaurès uważał, że u Marksa występuje duży chaos w zakresie sposobów dojścia do socjalizmu. Rekonstruował stanowisko Marksa:

Proletariat dochodzi do władzy przede wszystkim drogą przewrotu; wydziera ją przemocą rewolucjonistom burżuazyjnym. „Zdobywa demokrację”, to znaczy w rzeczywistości ją zawiesza, ponieważ swobodnie wyrażoną wolę większości obywateli zastępuje dyktatorską wolą jednej klasy. Owych pierwszych „despotycznych pogwałceń” własności, przewidywanych przez *Manifest*, dokonuje również siłą, władzą dyktatorską⁹.

I to właściwie wszystko – powiadał Jaurès – co możemy wywieść z koncepcji Marksa. Dalej nie wiadomo – czy dyktatura proletariatu trwa przez cały okres organizowania nowego ustroju, czy też raczej szybko zanika? A jeśli zanika, to jakie reguły określają ten proces?

Jaurès zakładał, że mimo wszystko raczej nieprawdopodobieństwem byłoby domniemywać, iż Marks i Engels dopuszczają trwałe zastąpienie demokracji przez dyktaturę proletariatu, gdyż oznaczałoby to rażące podważenie całej demokratycznej i wolnościowej podbudowy towarzyszącej rewolucji proletariackiej. „Klasa – pisał francuski socjalista – zrodzona z demokracji, która zamiast podporządkować się prawu demokracji przeciągnęłaby swoją dyktaturę poza pierwsze dni rewolucji, stałaby się wkrótce bandą obozującą na terytorium kraju i nadużywającą jego zasobów”¹⁰. Siła proletariatu wynika z praw demokratycznych, stąd też ewentualne zrealizowanie przez niego dyktatury byłoby wbrew naturze tej klasy. Metodą rewolucji proletariackiej – głosił Jaurès – powinno być wykorzystanie drogi legalnej do stałego poszerzania demokracji i wreszcie zbudowania nowego ustroju. Pisał:

A ci spośród dzisiejszych socjalistów, którzy jeszcze mówią o „bezosobistej dyktaturze proletariatu” albo przewidują nagłe przechwycenie władzy i zadanie gwałtu demokracji, cofają się do czasu, w którym proletariat był jeszcze słaby albo w którym był zdany na nienaturalne sposoby osiągnięcia zwycięstwa¹¹.

Konstrukcja dyktatury proletariatu, według której proletariat musi uciekać się do specjalnych środków, aby osiągnąć swe

cele polityczne, jest niedocenieniem siły i umiejętności tej klasy, stąd też trzeba ją traktować nie jako autentyczną koncepcję socjalistyczną, lecz jako pozostałość babuwizmu¹² i blankizmu.

Marks widzi wyzwolenie społeczne i polityczne – mówił Jaurès – na wzór wyzwolenia religijnego, gdzie absolutny upadek jest punktem wyjścia do absolutnej emancypacji, i dlatego nie uznaje on możliwości stopniowego doskonalenia się proletariatu, nie uznaje cząstkowych reform i ewolucyjnych zmian. U Marksa zmiana jest jedna, jedyna, totalna i ostateczna. Tą zmianą jest rewolucyjne wystąpienie proletariatu wydziedziczonego do granic ostateczności przez niegodziwy kapitalizm. Jaurès pisał:

(...) w dialektyce Marksa proletariat, ten nowoczesny Zbawiciel, musi być obdarty z wszelkiego zabezpieczenia, wyzuty ze wszelkiego prawa, poniżony do samej głębi nicości historycznej i społecznej, aby podniósł się – podnieść całą ludzkość¹³.

Według francuskiego myśliciela proletariat w rozumieniu Marksa jest więc postrzegany jako odpowiednik religijnego mesjasza i wypełnia wszelkie funkcje soteriologiczne właściwe dla nowego zbawiciela ludzkości. Jak wiemy, kwestię tę, jako fundamentalną dla marksizmu, mocno akcentował również rosyjski filozof Nikołaj Bierdiajew.

Francuski socjalista wysunął wreszcie przeciwko dyktaturze proletariatu i odwołującej się do przemocy rewolucji argument oparty na obserwacji systemu kapitalistycznego. Twierdził, że dwie przesłanki, na których Marks budował swą teorię rewolucji, tj. po pierwsze – przekonanie o postępującym bezwzględnym zubożeniu proletariatu, oraz po wtóre – teza o nieremowalności systemu kapitalistycznego, okazały się obalone przez samą rzeczywistość. Alternatywna wobec marksizmu droga proponowana przez Jaurès'a jest następująca:

Dojście proletariatu do władzy nie będzie nieprzewidzianym skutkiem wrzenia politycznego, ale rezultatem metodycznego, legalnego organizowania swych własnych sił pod rządami demokracji i głosowania powszechnego¹⁴.

Warto w tym miejscu odnotować, w jaki sposób odnosił się do Jaurès'a Włodzimierz Lenin. Przywódca bolszewików zarzucał Jaurès'owi „brak instynktu klasowego i konsekwentnego światopoglądu opartego na podstawach naukowych”¹⁵. Jakkolwiek, co u Lenina nieczęste w ocenie przeciwników ideowych i politycznych, których rugał bezlitośnie i w nadzwyczaj ostrych słowach, cenił Jaurès'a za jego działalność publiczną i „bogactwo myśli”, uznając go za wybitnego „przedstawiciela parlamentarnego proletariatu”¹⁶.

Światowej sławy badacz myśli socjalistycznej, Leszek Kołakowski, skądinąd sam będący jednym z bohaterów tej książki, uznał myśl Jaurès'a za soteriologiczny wariant marksizmu¹⁷. Ta ocena nie wydaje się jednak szczególnie trafna. Istotnie, Jaurès był przekonany, iż socjalizm stanowi rozwiązanie wszystkich zasadniczych problemów ludzkości i w tym sensie jest poniekąd społecznym stanem zbawienia, niemniej jednak próżno szukać u niego teorii owego zbawienia, sposobów wiodących ku niemu tudzież wskazania zespołu technik koniecznych do opanowania, aby stan ów osiągnąć, czyli wszystkiego tego, co tworzy soteriologię. Tak więc mówienie o soteriologii nie jest tutaj uzasadnione. Przekonanie Jaurès'a, że socjalizm jest spełnieniem historii oraz stanem społecznym zgodnym z naturą człowieka, nie stanowi wszak jeszcze soteriologii. Inna sprawa, iż niekiedy poglądy Jaurès'a miały, bez wątpienia, charakter utopijny. Również zakwalifikowanie Jaurès'a do obozu marksistowskiego jest uproszczeniem. Jean Jaurès nie był z pewnością marksistą – z koncepcjami Marksa przecież ostro się spierał – lecz socjalistycznym krytykiem marksizmu. Zarzucał marksizmowi, że w wielu swych założeniach stawał się fałszywym

socjalizmem, lekceważącym czy wręcz zatracającym to, co dla tego kierunku powinno być drogowskazem, a mianowicie humanistyczną orientację, zwrot ku człowiekowi, program reform, szacunek dla wolności i demokracji. Zamiast tego marksizm jakże często głosił determinizm, fascynował się władzą, głosił pochwałę rewolucyjnej przemocy oraz nie wykluczał dyktatorskiego programu rządzenia w warunkach socjalizmu.

Przypisy

- ¹ Zajmujący pacyfistyczne stanowisko i sprzeciwiający się przystąpieniu Francji do wojny Jean Jaurès 31 lipca 1914 roku poniósł śmierć z ręki francuskiego nacjonalisty Raoula Villaina (1885–1936).
- ² A.M. Brzeziński, *Jean Jaurès. Polityk i myśliciel*, Łódź 1983, s. 5.
- ³ J. Jaurès, *Wybór pism*, Warszawa 1970, s. 187.
- ⁴ *Ibidem*, s. 230.
- ⁵ *Ibidem*, s. 341.
- ⁶ *Ibidem*, s. 563–564.
- ⁷ *Ibidem*, s. 369.
- ⁸ *Ibidem*, s. 581.
- ⁹ *Ibidem*, s. 585.
- ¹⁰ *Ibidem*, s. 586.
- ¹¹ *Ibidem*.
- ¹² Babuwizm – koncepcja polityczna stworzona przez François Noëla Babeufa (1760–1797), który twierdził, że sam lud nie jest w stanie przeprowadzić rewolucji. W tej sytuacji musi być ona dziełem członków zakonspirowanej organizacji, partii rewolucyjnej, która przechwyci władzę w imieniu całego ludu. Dla ochrony nowego ustroju przed wrogami niezbędne będzie wprowadzenie czasowej dyktatury rewolucjonistów. Babeuf, uznający się za trybuna ludowego, przybrał imię Grakchus, aby w ten sposób podkreślić swą symboliczną łączność ze starożytnymi rzymskimi trybunami ludowymi, braćmi Tyberiuszem Grakchusem (162 p.n.e. – 133 p.n.e.) i Gajuszem Grakchusem (152 p.n.e. – 121 p.n.e.). Babeuf poniósł śmierć 27 maja 1797 roku, ścięty na gilotynie za udział w spisku przeciwko Dyrektoriatowi. Poglądy Babeufa, uznawanego często za prekursora komunizmu, a niekiedy wręcz za protoplastę marksizmu, wywarły bezpośredni wpływ na Louisa-Auguste’a Blanqui-

KRYTYCY MARKSIZMU

ego i Włodzimierza Lenina. Sprawą otwartą pozostaje, w jakim stopniu myśl Babeufa oddziaływała na powstanie niektórych koncepcji Marksa. Na temat idei politycznych Babeufa zob. M. Bankowicz, *Kulisy totalitaryzmu. Polityczna teoria dyktatury proletariatu*, Kraków 1995, s. 22–28.

¹³ J. Jaurès, *Wybór pism*, s. 599.

¹⁴ *Ibidem*, s. 604.

¹⁵ Cyt. za A.M. Brzeziński, *Jean Jaurès...*, s. 158.

¹⁶ Cyt. za *ibidem*.

¹⁷ L. Kołakowski, *Główne nurty marksizmu. Powstanie – rozwój – rozkład*, Londyn 1988, s. 450.

10

LESZEK KOŁAKOWSKI: MARKSIZM, CZYLI FANTAZJA

Leszek Kołakowski (1927–2009), człowiek, który przebył długą drogę od zagorzałego komunisty do przenikliwego krytyka marksizmu, autor monumentalnej pracy o myśli marksistowskiej pt. *Główne nurty marksizmu. Powstanie – rozwój – rozkład*, uważał, iż „Marksizm był największą fantazją naszego stulecia”¹. Był po prostu marzeniem o społeczeństwie doskonałym, w którym wszystkie ambicje ludzkie zostaną spełnione. Znaczną część swojego sukcesu marksizm zawdzięczał umiejętności połączenia mesjanistycznych fantazji z realną i mającą w pewnym okresie pełne uzasadnienie walką europejskiej klasy robotniczej przeciwko wyzyskowi i biedzie. Łączył tęsknotę za światem bez wad z buntem przeciwko niesprawiedliwemu światu istniejącemu *hic et nunc*. Głosił utopijne, właśnie fantazyjne, wizje i zarazem diagnozował rzeczywiste problemy. Zespałał mocno wątpliwe teorie, w gruncie rzeczy proroctwa, z realistycznym opisem faktów oraz konkretnych procesów.

Jakkolwiek – dowodził polski filozof – „Powiedzenie, że marksizm był fantazją, nie oznacza, że był tylko fantazją”². I w konsekwencji wzywał do odróżnienia marksizmu jako interpretacji historii od marksizmu jako ideologii politycznej.

Materializmowi historycznemu przyznawał pewną ważność, ponieważ w jakimś stopniu wzbogacił on nasze myślenie o minionej historii, odmawiał wszakże takiej ważności ideologii politycznej marksizmu formułującej arbitralne prognozy na temat przyszłych dziejów i aspirującej do tego, że na podstawie jej założeń będzie możliwe odgadywanie przyszłości. Ideologia głosząca tego typu poglądy jest oczywiście fantazją. Nie istnieją przecież żadne racjonalne metody przewidywania przyszłości.

Absurd naukowego socjalizmu – zdaniem Kołakowskiego – polega na tym, że naukowe mogą być wyłącznie techniki osiągnięcia celów, nigdy zaś same akty ustanawiania celów społecznych i politycznych³. Marks miał obsesję na punkcie naukowości, gdyż był nieodrodnym dzieckiem swej epoki zdominowanej przez kult nauki, a zatem wszystko, co wartościowe, musiało być naukowe. Nie inaczej ideologia polityczna oraz wyznaczone przez nią cele. Jednym słowem, marksizm jest nauką w polityce i nauką o polityce. A tymczasem nakreślony przez doktrynę ideał ustroju komunistycznego nie jest rezultatem, jak chciał tego Marks i jego późniejsi wyznawcy, naukowej analizy, lecz wynikiem fantazji o spełnieniu się historii w postaci systemu społecznego i politycznego urzeczywistniającego ziemski raj. Zawsze jednak próby ustanowienia ziemskiego raju, które towarzyszą ludzkości niemal od początku jej dziejów, kończą się despotyzmem. Kołakowski pisał:

Marzenie o doskonałej jedności społeczności ludzkiej jest prawdopodobnie tak stare, jak wszelka ludzka myśl o społeczeństwie; romantyczna nostalgia była tylko jednym z jego późniejszych wcieleń (...). Nie ma żadnego powodu, by oczekiwać, że marzenie to może zostać kiedykolwiek wyrugowane z naszej kultury, gdyż jest ono mocno zakorzenione w świadomości przelomu, jaki najwidoczniej przeżyła ludzkość na samym początku swego istnienia po utracie zwierzęcej niewinności. Dlatego też nie ma powodu oczekiwać, iż ten sen może kiedykolwiek stać się rzeczywistością – chyba że w okrutnej formie despotyzmu; despotyzm jednak jest rozpaczliwą próbą imitacji raju⁴.

Marksizm w teorii obiecywał doskonałość komunizmu, w praktyce jednak, nie mogąc ostatecznie zaoferować samego ziemskiego raju, bo to okazało się niewykonalne, przedstawił jego substytut – dyktaturę proletariatu.

Marksizm przekonywał, że sukcesy praktyczne odwołującego się doń ruchu politycznego, to znaczy przejście władzy w szeregu państw, przesądzają o fakcie, iż jest on piastunem prawdy w sensie naukowym. Upraszczając, można powiedzieć, że według tego poglądu ten, kto jest silniejszy politycznie, tym samym reprezentuje naukę na scenie społecznej. „Myśl ta – podsumował Kołakowski – jest w znacznym stopniu odpowiedzialna za wszystkie antynaukowe i antyintelektualne funkcje marksizmu w jego szczególnej formie, jaką jest ideologia komunistyczna”⁵.

Paradoks marksizmu polega na tym, że to, co było w nim fantazją, stało się skutecznym nośnikiem jego treści racjonalnych i dlatego też wpływ marksizmu nie wynika z jego naukowych walorów, lecz przeciwnie, zależy od jego stron profetycznych, mitotwórczych i utopijnych. Czytamy w *Głównych nurtach marksizmu*:

Marksizm jest dostarczycielem ślepej ufności co do wspaniałego świata wszechzaspokojenia, który oczekuje ludzkość tuż za rogiem. Prawie wszystkie proroctwa, zarówno Marksa, jak późniejszych marksistów, okazały się fałszywe; nie narusza to jednak stanu duchowej pewności, w jakim żyją wyznawcy, nie inaczej niż we wszystkich oczekiwaniach znanych z chiliastycznych ruchów religijnych; pewność ta nie wspiera się bowiem na żadnych empirycznych przesłankach, żadnych domniemyanych „prawach historycznych”, ale wyłącznie na psychologicznej potrzebie pewności⁶.

W tym sensie – powiadał Kołakowski – marksizm ma otwarcie religijny charakter i ponadto swoją eschatologię usiłuje przedstawić jako osiągnięcie naukowe, czego inne religie nie czynią.

Marks się mylił, gdy twierdził, iż zniesienie własności prywatnej usunie wszelki wyzysk i zaprowadzi powszechną równość. Nie przewidział, że można po upaństwowieniu środków produkcji zwielokrotnić wyzysk i ekonomiczne podporządkowanie pracujących. Rozważania o marksizmie skończył Kołakowski następującym spostrzeżeniem: „Samoubóstwienie człowieka, któremu marksizm dał filozoficzny wyraz, kończy się tak samo jak wszystkie, indywidualne i zbiorowe, próby samoubóstwienia: ukazuje się jako farsowa strona ludzkiej niedoli”⁷.

Polski filozof pisał:

Kwestia swoistości leninizmu jako szczególnego wariantu marksistowskiej doktryny i taktyki jest od dawna przedmiotem sporów. Chodziło w szczególności w tych dyskusjach o to, czy leninizm jest ideologią rewizjonistyczną w stosunku do marksistowskiej tradycji, czy też, przeciwnie, doskonałym zastosowaniem generalnych założeń marksizmu do nowej sytuacji politycznej⁸.

Sam uznaje ten dylemat za w istocie nierozstrzygalny. Lenin wiele wysiłku włożył w to, aby prezentować wszelkie swoje działania polityczne i refleksję teoretyczną, nawiasem mówiąc, ściśle związaną z realizowaną linią polityczną, jako jedyną możliwą w danej sytuacji aplikację ideologii marksistowskiej. Kołakowski zauważył:

Mimo to Lenin nie był doktrynerem w tym sensie, iżby miał kiedykolwiek poświęcać praktyczną skuteczność ruchu, któremu przewodził, na rzecz wierności słowom Marksa. Przeciwnie, cechował go wybitny zmysł praktyczny i zdolność podporządkowywania wszystkich absolutnie kwestii – taktyki czy teorii – jednemu zadaniu: rewolucji rosyjskiej i światowej⁹.

Leninizm w tym ujęciu jawi się jako nadzwyczaj elastyczny wariant marksizmu, zorientowany przede wszystkim na praktykę polityczną, zwłaszcza zaś na przygotowywanie i przeprowadzanie rewolucji. Leninowski marksizm w stosunkowo

znikomym stopniu zainteresowany jest prowadzeniem debaty ogólnoteoretycznej czy filozoficznej, ponieważ – według lidera bolszewików – wszystkie najistotniejsze kwestie z tych dziedzin zostały już raz na zawsze autorytatywnie rozstrzygnięte przez Marksa. Potrzebą chwili nie jest uprawianie debaty filozoficznej nad sensem dziejów i naturą człowieka, lecz praca na rzecz rewolucji oraz jej uzasadnianie z możliwie jak najszerszym wykorzystaniem arsenału idei i teorii, jakimi dysponuje marksizm. To wydaje się kwintesencją leninizmu. Kołakowski zwraca też uwagę na niekoherentność marksizmu, który jest doktryną pełną dwuznaczności i niedopowiedzeń. Tak więc różne zastosowania i adaptacje marksizmu – z leninizmem na czele – nie naruszają samych jego fundamentalnych założeń. Przekonywał Kołakowski:

Kiedy zaś przeciwnicy Lenina wykazywali, że sprzeniewierza się on pewnym wyraźnym myślom Marksa (gdy wykazywali, na przykład, że dla Marksa, inaczej niż dla Lenina, „dyktatura” nie oznaczała wcale władzy despotycznej i niezwiązanej z prawem), to nie tyle ujawniali niewierność Lenina w stosunku do Marksa, ile niespójność Marksa samego¹⁰.

Kołakowski w trzech miejscach skłonny był przyznać odstępstwo leninizmu od klasycznego marksizmu.

Po pierwsze, Lenin rozwijał ideę sojuszu proletariatu z chłopstwem jako użyteczną strategicznie w fazie „rewolucji burżuazyjnej”, która poprzedzać miała i zarazem przygotowywać grunt pod przyszłą, właściwą i ostateczną, „rewolucję proletariacką”. Marks takiego scenariusza rewolucyjnego nie rozważał, a jeśli już pisał o etapowym dochodzeniu do rewolucji komunistycznej, to nie wykluczał w pewnych warunkach czasowego aliansu proletariatu z liberalną i postępową częścią burżuazji.

Po drugie, Lenin uznał kwestię narodową za zasobnik energii, która może i powinna być wykorzystana przez ruch robot-

niczy dla swoich celów, podczas gdy Marks konflikty narodowe zdawał się rozpatrywać jako utrudnienie w walce klasowej prowadzonej przez proletariat.

I wreszcie po trzecie, Lenin stworzył własną koncepcję partii-awangardy proletariatu, która nie tylko kieruje ruchem robotniczym, zapewniając mu niezbędną organizację, ale wręcz ruch ten spycha na dalszy plan, marginalizuje go i w całkowicie uprawomocniony ideologicznie sposób występuje jako jego substytut¹¹. Jednakże to, co ewentualnie w leninizmie było niezgodne z marksizmem, przesądziło o wyjątkowej skuteczności politycznej doktryny Lenina. I było – jak zauważył Leszek Kołakowski – „niezbędnym warunkiem sukcesu rewolucji bolszewickiej”¹².

Przypisy

¹ L. Kołakowski, *Główne...*, s. 1206.

² *Ibidem*.

³ *Ibidem*.

⁴ L. Kołakowski, *The Myth of Human Self-Identity*, Oxford 1973, s. 169.

⁵ L. Kołakowski, *Główne...*, s. 1206.

⁶ *Ibidem*, s. 1208.

⁷ *Ibidem*, s. 1212.

⁸ *Ibidem*, s. 670.

⁹ *Ibidem*, s. 671.

¹⁰ *Ibidem*, s. 672.

¹¹ Por. *ibidem*, s. 673.

¹² *Ibidem*.

11

TOMASZ GARRIGUE MASARYK: MARKSIZM, CZYLI TYTANIZM

Tomasz (Tomáš) Garrigue Masaryk (1850–1937), twórca Republiki Czechosłowackiej i jej pierwszy wieloletni prezydent (urząd ten sprawował w latach 1918–1935), był także wybitnym filozofem i socjologiem, uchodził – całkowicie słusznie – za doskonałego znawcę marksizmu. Polski badacz myśli polityczno-prawnej Masaryka, Artur Łuszczynski, zauważył, że „jako jeden z pierwszych poddał [marksizm – M.B.] dogłębnej krytyce”¹. W jego przekonaniu marksizm był jedną z najbardziej znaczących koncepcji społecznych naszych czasów, bowiem w istotny sposób przyczynił się do emancypacji politycznej najsłabszych warstw społeczeństwa, a szczególnie robotników przemysłowych. Niemniej jednak był Masaryk wysoce krytyczny wobec filozofii Marksa, której zarzucał lekceważenie jednostki ludzkiej i jej świadomości w imię dobra klasy czy zbiorowości. Twierdził też, że marksizm odznacza się sporym eklektyzmem, ponieważ łączy rozmaite, nie zawsze koherentne, tradycje intelektualne, prądy filozoficzne oraz koncepcje ideowe i polityczne. Stąd też w jego obrębie pełno sprzecznych i wzajemnie wykluczających się tez, opisów rzeczywistości i ideałów. Niezwykle ciekawy był pogląd Masaryka, iż Marks

i Engels w swych analizach pozostali Niemcami, a przebywając za granicą, formułowali myśli i programy „przede wszystkim dla Niemiec”, mimo że stawiali sobie za cel pracę dla „całej ludzkości”².

Masaryk twierdził, że filozofia powinna odwoływać się do istniejącej rzeczywistości i tę analizować, a nie konstruować zamknięte i abstrakcyjne systemy myślowe, podejmujące z góry skazaną na niepowodzenie próbę odkrycia rzekomych prawidłowości rządzących historią. Stąd też mocno napiętnował marksizm, uważając go za zamkniętą filozofię spekulatywną dostarczającą wiedzy, której w żaden sposób nie można czy to spożytkować, czy to zweryfikować, tak aby możliwe były na tym gruncie dalsze poszukiwania badawcze. Tu także marksizm był dziedzicem niemieckiej szkoły filozoficznej, wyraźnie ujawniającej ciągoty scholastyczne, a przy tym mającej absolutystyczną naturę, wskutek czego wolność człowieka jest podporządkowana potrzebie budowania jedynie słusznego porządku świata. Innym błędem marksizmu jest to, że uznaje on człowieka za bóstwo i twórcę wszystkiego, przyjmując w konsekwencji perspektywę „nieautentycznego humanizmu”, który Masaryk wielce wymownie nazywał „tytanizmem”³.

W pracy *Kwestia czeska*, ogłoszonej drukiem w roku 1895, Masaryk bronił socjaldemokratycznego punktu widzenia, gdyż stał na stanowisku, że problemy społeczne niższych warstw społeczeństwa bezwzględnie wymagają rozwiązania, ale odrzucał marksizm⁴. Czeska badaczka myśli politycznej Masaryka Marie L. Neudorflová pisała:

Ze względu na to, że większość niższych warstw utraciła szansę na uzyskanie dostatecznego wykształcenia, a ideologia marksistowska wytworzyła iluzję, iż przedstawia w sposób pełny wykład świata i ludzkiej egzystencji, Masaryk jej wpływ uważał za zrozumiały, ale kontrproduktywny dla rozwoju demokracji⁵.

Socjalizm, jeśli już, chociaż oczywiście nie komunizm, był dla niego ideałem nie klasowym, lecz humanistycznym. Postulat socjalistyczny w konsekwencji powinien być związany przede wszystkim z reformą dystrybucji dóbr, a nie – jak chcą marksiści – z problemami władzy i polityki.

W następnym dziele *Kwestia społeczna*, wydanym w roku 1898, Masaryk pogłębił jeszcze swą krytykę marksizmu, aczkolwiek ciągle nie przeczył, że Marks i Engels w wielu punktach zwracają uwagę na realne problemy ekonomiczne i społeczne, a poprzez to zmuszają do poważnej dyskusji. Radykalna metoda, antynaukowość i autorytaryzm marksizmu – powiadał czeski filozof – wynikają z jego materializmu oraz odrzucenia rozważań dotyczących ludzkich uczuć, etyki, moralności, wiedzy bądź kultury. Marksizm wskutek swego ekonomizmu staje się „wulgaryzacją” czy też „naukowym prymitywizmem”. A nade wszystko marksizm jest „filozofią przesady”. W sensie politycznym jego ideałem jest socjalizm państwowy, pozbawiony indywidualności i wolności.

Przesadą jest uczynienie przez marksizm z proletariatu mesjasza społecznego, który ma rozstrzygnąć – nie wiadomo zresztą, na jakiej podstawie – wszystkie bez wyjątku problemy i dylematy społeczne naszego świata. W obrębie marksizmu ujawnił się nawet niezwykły panteizm proletariacki, ponieważ klasę tę wyniesiono do rangi boskiej. Według Masaryka kwestia społeczna nie może dotyczyć jedynie robotników, gdyż jest kwestią wszystkich ludzi. Na potępienie w oczach czeskiego myśliciela zasługuje marksistowski produkcjonizm, zredukowanie istoty człowieka do wypełniania tylko i wyłącznie funkcji produkcyjnych.

Zdaniem Masaryka nieporozumieniem okazuje się teoria materializmu historycznego, który określał jako „pozytywistyczny amoralizm”⁶. Koncepcja ta, uzależniając wszystkie fakty i zdarzenia od uwarunkowań ekonomicznych, staje się spetry-

fikowaną i sztywną ideologią, co więcej – o charakterze jednoznacznie fatalistycznym, nieumiejącą tak naprawdę opisać rzeczywistego świata, a ponadto oporną na jakąkolwiek weryfikację. W rezultacie poza zasięgiem marksizmu znajdują się niejako *ex definitione* wszystkie problemy niezwiązane bezpośrednio z ekonomią. „Materializm historyczny – powiedział Masaryk – nie wystarczy jako interpretacja nowoczesnej narodowości”⁷. Nie można przecież określić poczucia narodowego i myśli narodowej – podobnie zresztą jak religii, moralności czy sztuki – jedynie za pomocą interesów czy motywacji ekonomicznych. Z materializmem historycznym wiąże się zaiste złowróżbna idea klasowości, zakładająca bezwzględna i ostrą walkę antagonistycznych klas w ramach jednego narodu czy społeczeństwa, która w życiu społecznym i politycznym zamiast do rozumu odwołuje się do instynktów. To powoduje, że marksizm staje się zwulgaryzowanym darwinizmem⁸. Radan Hain, badacz myśli państwowej i prawnej Masaryka, w taki oto trafny sposób charakteryzował jego krytykę marksistowskiej klasowości:

Nad klasami są wspólne interesy. W kolektywną wiedzę mas lub klas, w jednolitą klasową moralność czy świadomość Masaryk tak czy owak nie wierzy. Jest przeświadczony o tym, że podstawowe zasady moralne uznaje powszechnie społeczeństwo, że są one zatem niezależne od klas. Marks w tym względzie sam sobie przeczy, ponieważ nieustannie apeluje o etyczne postępowanie *jednostki*, przez co na dodatek zaprzecza swojemu obiektywistycznemu amoralizmowi. Ta niekonsekwencja jest dla Masaryka logiczna i odsłania główną pomyłkę Marksa: socjalizmu nie da się uzasadnić – jak sądził Marks – historycznie i obiektywnie, lecz jedynie etycznie i subiektywnie⁹.

Co więcej, również metodzie dialektycznej jako metodzie poznawania świata odmawiał Masaryk jakiegokolwiek wartości, ponieważ – w jego ocenie – rozwój społeczny dokonuje się poprzez postęp wiedzy, a nie wskutek nawarstwiających się sprzeczności. Dialektyzm wywołuje także to, iż marksizm staje się doktryną, która zagubiła kategorię „czasu teraźniejszego”.

Marksizm mówi o tym, co było i co będzie, ale nigdy nie zastanawia się nad istniejącym stanem rzeczy, a to w konsekwencji sprowadza go nieuchronnie do grona romantycznych utopii.

Masaryk zdecydowanie występował przeciwko rewolucji, którą marksizm uważał za najbardziej twórczą i najskuteczniejszą technikę zmiany społecznej. A przecież rewolucja stanowi ogromne zagrożenie dla demokracji. Zakładając gwałtowność wystąpienia i przemoc, staje się ona przejawem politycznej niecierpliwości, a to zasługuje na napiętnowanie. Dla Masaryka rewolucja jest politycznym fetyszem, który odwołuje się przede wszystkim do złudzeń¹⁰. Podnosił on także etyczny sprzeciw wobec rewolucji, wymagającej wszakże zabijania przeciwników, czego w żadnej sytuacji zaakceptować nie można. Ponadto rewolucja zawsze idzie w parze z absolutyzmem i dyktaturą, nawet wówczas, gdy oficjalnie głosi hasła wyzwolenia, równości i braterstwa. Lud nigdy nie jest podmiotem rewolucji, lecz zawsze tylko jej przedmiotem, obiektem manipulacji. Masaryk sądził, że motywem rewolucji jest głównie chęć zdobycia władzy. Obecny w marksizmie kult rewolucji skutkuje tym, że staje się on złowieszczym rewolucjonizmem. Czeski myśliciel uznawał Marksa i Engelsa za pozytywistycznych dogmatyków rewolucji, którzy w zupełności przyjęli styl rozumowania Hegla – pozytywistycznego dogmatyka reakcji, aczkolwiek drastycznie odwrócili system wartości. Apologię tradycji i reakcji zastąpiła apologia zmiany i rewolucji.

Z wielką nieufnością podchodził Masaryk do skrajnie rewolucjonistycznej idei dyktatury proletariatu, obawiając się, że może ona sprzyjać zarówno ideologicznej mistyfikacji, jak i politycznemu cynizmowi. „Hasło »dyktatury proletariatu« – pisał – samo w sobie nie mówi jednak nic; chodzi o to, jaki to jest proletariatus oraz jaka dyktatura”¹¹. Po prostu obawiał się, że i w tym przypadku nie będzie to nic innego jak dyktatura przywódców zachłyśniętych władzą i mających lud w pogar-

dzie. Jakkolwiek samemu Marksowi – inaczej niż Leninowi, o czym jeszcze będzie mowa – nie przypisywał w tym aspekcie złych intencji, nie czynił go teoretykiem represyjnego systemu władzy w socjalizmie i sądził, że dyktatura proletariatu w jego rozumieniu miała spełnić wyłącznie – i to w krótkim czasie – funkcje ochronne warstw pracujących, w okresie przejścia od kapitalizmu do komunizmu.

Masaryk nie przeczył, że niekiedy rewolucja potrafi obalić złe rzeczy, aczkolwiek wątpił, żeby kiedykolwiek była ona w stanie stworzyć coś dobrego – jedno zło zastępuje innym złem. W rozmowie z pisarzem Kárelem Čapkíem (1890–1938) powiedział: „Rewolucje i wojny nie są prowadzone bez oszustw i kłamstw. Głupotą jest usiłować widzieć w nich tylko heroizm – Achilles nie byłby możliwy bez Odyseusza”¹². Kiedy indziej wyraził się jeszcze dosadniej, mówiąc: „Rewolucja jest całkowicie utopijna jako zasada. Charakteryzuje się tajną organizacją, a tajna policja jest jej oficjalnym odpowiednikiem”¹³. Zamiast apoteozowanej przez marksizm rewolucji Masaryk proponował ewolucyjny program reform, który nazywał „reformacją”, rozumiejąc przez to pojęcie powolną przemianę myśli ludzkiej i stałą dążność do postępu. Autokratycznej rewolucji – mawiał – musimy przeciwstawić demokratyczną pracowitość i pokojowe metody parlamentarne.

Jeszcze mocniej niż marksizm atakował Masaryk leninizm. Lenin nazwał go w roku 1919 swoim „najpoważniejszym przeciwnikiem ideologicznym w Europie”¹⁴. Czeski myśliciel uwytknął ubogość intelektualną leninizmu, jego zafascynowanie władzą, a także napiętnował skrajny antydemokratyzm i negatywny rewolucjonizm tego kierunku politycznego. Pisał:

Doktrynerstwo bolszewików doprowadziło do tego, że sposób ich myślenia i cała ich metoda jest dedukcyjna i scholastyczna. Wierząc w posiadanie absolutnej prawdy, powołują się na Marksa jak na Biblię, ich własna zaś praca umysłowa jest tylko egzegetyczna i polemiczna. Jest to scholastyka w najgorszym tego słowa znaczeniu...¹⁵

Oraz:

W bolszewizmie nie ma ścisłej nauki, a braki jego i błędy są następstwem niedokształcenia i dyletantyzmu, amatorstwa i fanatycznej, ślepej wiary. Bolszewicy są „ludźmi jednej księgi”, a tacy są zawsze niebezpieczni¹⁶.

W ocenie Masaryka leninizm jest wypaczonym marksizmem albo też połączeniem marksizmu z bakuninizmem. Od anarchisty i przeciwnika Marksa, Michaiła Bakunina (1814–1876), bolszewicy wzięli mistyczną wiarę w rewolucję oraz przekonanie o specjalnym posłannictwie ludu rosyjskiego. Polityczną mentalność bolszewików uformowała rosyjska tradycja braku demokracji i wolności. „Bolszewicy – powiadał Masaryk – są dziećmi caryzmu, który kształtował i pielęgnował ich przez stulecia. Odrzucili oni cara, ale nie caryzm”¹⁷. W innym miejscu pisał:

Jest on [bolszewizm – M.B.] dalszym ciągiem rosyjskiego nihilizmu, a specjalnie nihilizmu terrorystycznego. Jest wytworem iście rosyjskim, płodem nieorganicznego rozwoju, powstałym ze zderzenia się skrajnie radykalnych idei zachodnich z zaskorupiałym poglądem na świat, podtrzymywanym przez rosyjską cerkiew. Bolszewik to mnich rosyjski, wstrząśnięty i zmacony feuerbachowskim materializmem i ateizmem¹⁸.

Sam zaś Lenin to typ przywódcy, który był „logicznym następstwem rosyjskiej nielogiczności”¹⁹. Masaryk zarzucał przy tym Leninowi nieuczciwość, gdyż był przekonany, iż traktuje on rosyjski lud instrumentalnie, wcale nie zamierza ulżyć jego doli, bo Rosja jest dla niego jedynie środkiem służącym do przyspieszenia rewolucji powszechnej w Europie²⁰.

Pierwszoplanowym celem leninizmu jest przechwycenie władzy. Czeski filozof przekonywał, że przejęcie władzy przez bolszewików dokonało się nie wskutek potępianej przez niego rewolucji, lecz miało nawet jeszcze o wiele gorszą formę, a mianowicie stanowiło klasyczny zamach stanu. Pisał: „Zamach stanu z 7 listopada 1917 roku nie był ruchem mas; to jest

dzieło liderów, którzy pracują za kulisami”²¹. Tak więc bolszewicy pokusili się o przejęcie rządów poprzez zamach stanu, co więcej – uczynili to w kraju zapóźnionym pod względem gospodarczym, społecznym i kulturowym. Wszystko to prowadzi do wniosku, iż w sposób jaskrawy, wręcz manifestacyjny, pogwałcili oni teorię Marksa o warunkach i przebiegu rewolucji proletariackiej. W konsekwencji w ogóle nie są zdolni osiągnąć komunizmu. Konstatował Masaryk:

To, co przeprowadzali Lenin i jego ludzie, nie mogło być nawet komunizmem, chyba małostkami komunistycznymi; jako systemat był to kapitalizm prymitywny (rolniczy) i prymitywny socjalizm pod dozorem prymitywnego państwa złożonego z anarchistycznych jednostek, które się wyłoniły z carskiego, również prymitywnego centralizmu²².

Po przejęciu władzy bolszewizm jest zainteresowany tak naprawdę tylko jednym – utrzymaniem jej bez względu na okoliczności oraz poglądy ludzi. W rezultacie w Rosji przyniósł on „rządy nieznaczej, ale zorganizowanej mniejszości”²³. Rządy te charakteryzują się nieznanym w dziejach ludzkości stopniem represyjności i pogardy dla praw człowieka. Sprzeniewierzyły się przy tym zdecydowanie idei dyktatury proletariatu Marksa, która – przypomnijmy: w interpretacji Masaryka – miała być przejściową formą rządów, na dodatek o celach zasadniczo socjalnych i ekonomicznych. W leninizmie natomiast, zarówno na płaszczyźnie doktrynalnej, jak i politycznej, twarzo głośzony jest i realizowany ideał dyktatury przywódców. To – dowodził czeski filozof – „oligarchia, oligarchia arystokratyczna we właściwym tego słowa znaczeniu. Nie jest to dyktatura proletariatu, ale dyktatura nad proletariatem. Analiza ustroju sowieckiego i jego historia stwierdzają to aż nadto”²⁴. Z przywódców ruchu komunistycznego Lenin uczynił nieomyślnych proroków, podczas gdy proletariat czy masy zredukował do roli wielkiego fetysza.

Tomasz Garrigue Masaryk był spokojnym i obiektywnym krytykiem marksizmu, do którego podchodził bez żadnych uprzedzeń czy wstępnych nieprzychylnych założeń. Starał się widzieć w nim dobre strony, lecz punktował też słabości. Wypada zgodzić się z francuskim biografem Masaryka – Alainem Soubigou, który napisał:

Masaryk więc z marksizmem się nie zgadzał. W żadnym wypadku nie był jednak doktrynerski i reakcyjny, o co oskarżali go komunistyczni ideologowie. Przeciwnie, Masaryk przeznaczył czas na staranną lekturę *Kapitału* i innych dzieł Marksa oraz poświęcił im całe 892 strony filozoficznej i socjologicznej krytyki²⁵.

Przypisy

- ¹ A. Łuszczynski, *Mysł polityczno-prawna Tomasza G. Masaryka jako rodzaj mitu państwowotwórczego*, Rzeszów 2013, s. 79. W tym miejscu wypada odnotować, że oparta na doskonałych źródłach i niepozabawiona trafnych konstatacji praca A. Łuszczynskiego jest jednak mocno kontrowersyjna, jeśli idzie o jej zasadnicze przesłanie. Autor wiele wysiłku poświęca podważaniu naukowego charakteru dorobku T.G. Masaryka, którego w istocie nie uważa ani za filozofa, ani za socjologa, odmawiając mu tym samym uczoności. Traktuje go natomiast jako myśliciela-mitotwórcę, którego praca intelektualna – w znacznej mierze bardzo wartościowa, co przyznaje – podporządkowana była w zupełności i bez reszty celom politycznym. Pisze m.in.: „Cała myśl polityczno-prawna pełni u Masaryka rolę służebną wobec planu stworzenia narodu w sensie politycznym” (s. 35). Takie ujęcie w sposób wysoce arbitralny i wskutek tego nieuprawniony redukuje wielce złożony dorobek T.G. Masaryka do jednego tylko wymiaru. W wielu tekstach Masaryk jawi się jako uczony skrupulatnie stosujący wszelkie reguły poznania naukowego, ale inne pisał, będąc myślicielem politycznym zaangażowanym w realizację określonych ideałów. Jednym słowem – był i uczniem, i ideologiem, aczkolwiek nigdy nie mieszał tych płaszczyzn, które są u niego wyraźnie, a nawet wręcz doskonale, rozdzielone. Nigdy bowiem nie występował z pozycji czy to ideologicznego naukowca, czy to naukowego ideologa.

KRYTYCY MARKSIZMU

- ² T.G. Masaryk, *Otázka sociální. Základy marxismu sociologické a filozofické*, Masarykův ústav AV ČR. Ústav T.G. Masaryka, Praha 2000, svazek II, s. 101–102. Por. též na ten temat M.L. Neudorflová, *T.G. Masaryk – politický myslitel*, Praha 2011, s. 92.
- ³ Zob. M. Machovec, *Tomáš G. Masaryk*, Praha 1968, s. 153.
- ⁴ Zob. T.G. Masaryk, *Česká otázka. Naše nynější krize. Jan Hus*, Masarykův ústav AV ČR. Ústav T.G. Masaryka, Praha 2000.
- ⁵ M.L. Neudorflová, *T.G. Masaryk...*, s. 89.
- ⁶ Th.-Garrigue Masaryk, *Les Problèmes de la Démocratie. Essais Politiques et Sociaux*, Paris 1924, s. 46.
- ⁷ Cyt. za A.J. Kwietniowski, *T.G. Masaryk. Życie i dzieło*, Frysztat 1926, s. 171.
- ⁸ Por. M.L. Neudorflová, *T.G. Masaryk...*
- ⁹ R. Hain, *Teorie státu a státní pro v myšlení T.G. Masaryka*, Praha 2006, s. 65.
- ¹⁰ Zob. T. Garrigue Masaryk, *Rewolucya światowa. Zwycięstwo idei wolnościowej narodów*, Warszawa–Poznań–Kraków–Lwów–Stanisławów, bez daty wydania, s. 471. Por. także Th.-Garrigue Masaryk, *Les problèmes...*, s. 40–44.
- ¹¹ T.G. Masaryk, *O bolszewizmie*, Warszawa 1923, s. 47.
- ¹² *President Masaryk tells his story. Recounted by Karel Čapek*, London 1934, s. 241.
- ¹³ *Masaryk on Marx: An Abridged Edition of T.G. Masaryk, The Social Question: Philosophical and Sociological Foundations of Marxism*, Lewisburg 1972, s. 345.
- ¹⁴ Cyt. za W. Preston Warren, *Translator's Preface* [w:] Th.G. Masaryk, *Humanistic Ideals*, Lewisburg 1971, s. 13.
- ¹⁵ Th.-Garrigue Masaryk, *Les problèmes...*, s. 108.
- ¹⁶ *Ibidem*, s. 109–110.
- ¹⁷ Cyt. za P. Zenkl, *T.G. Masaryk and the Idea of European and World Federation*, Chicago 1955, s. 44.
- ¹⁸ T.G. Masaryk, *Słowianie po wojnie*, Lwów 1924, s. 31.
- ¹⁹ T.G. Masaryk, *Rewolucya światowa. Wojna o wolność narodów*, s. 255.
- ²⁰ *Ibidem*, s. 251. Por. także Th.G. Masaryk, *The Spirit of Russia*, vol. 2, London 1967, s. 590 i nast.
- ²¹ Th.-Garrigue Masaryk, *Les problèmes...*, s. 98.
- ²² T.G. Masaryk, *Rewolucya światowa. Wojna o wolność...*, s. 252.
- ²³ *Ibidem*.
- ²⁴ T.G. Masaryk, *O bolszewizmie*, s. 47.
- ²⁵ A. Soubigou, *Tomáš Garrigue Masaryk*, Praha–Litomyšl 2004, s. 106.

12

ALFRED G. MEYER: MARKSIZM, CZYLI DETERMINISTYCZNY PROMETEIZM

Alfred G. Meyer (1920–1998) urodził się w Niemczech w rodzinie żydowskiej, a w roku 1939, na kilka dni przed wybuchem wojny, zdołał wyemigrować do Stanów Zjednoczonych, co najprawdopodobniej uratowało mu życie. Dorastał w atmosferze triumfów narodowego socjalizmu, co wyculiło go na zagrożenia, jakie dla ludzkości niesie totalitaryzm. Swą aktywność twórczą poświęcił jednak nie totalitaryzmowi nazistowskiemu, ten bowiem uległ politycznej destrukcji w wyniku poniesionej w wojnie klęski i przestał stanowić zagrożenie, lecz komunizmowi, ponieważ ten odnosił wielkie sukcesy i podporządkowywał sobie kolejne kraje i narody. Co więcej, komunizm stanowił znacznie trudniejszy i zarazem ambitniejszy temat badawczy niż faszyzm czy narodowy socjalizm z dwóch zasadniczych powodów. Po pierwsze, myśl komunistyczna jest o wiele bogatsza i intelektualnie bardziej wyrafinowana niż raczej prymitywna i nieskomplikowana ideologia faszyzmu oraz narodowego socjalizmu. A po drugie, jak dowodził amerykański politolog, podczas gdy faszyzm i narodowy socjalizm

są złe w samej swej istocie, co obejmuje zarówno doktrynę, jak i praktykę, to w marksizmie na obu tych płaszczyznach przemieszane są zjawiska pozytywne i negatywne. Meyer stał się jednym z najwybitniejszych znawców marksizmu, leninizmu oraz polityki Związku Radzieckiego w powojennych Stanach Zjednoczonych.

A.G. Meyer uważał, że marksizm wywodzi się z tradycji oświeceniowej, którą charakteryzuje duch krytycyzmu, odrzucenie myślenia religijnego, zwłaszcza chrześcijaństwa, moralny głos protestu wobec nadużyć władzy i przywilejów, a także nieufność do spekulacji metafizycznych. Pisał: „Marks był w wielkim stopniu dzieckiem (czy wnukiem) Oświecenia”¹. Kierunkowskazy jego myślenia były na wskroś oświeceniowe, a mianowicie sekularyzm, materializm oraz wiara w potęgę nauki i przekonanie, iż człowiek jest istotą racjonalną.

Będąc oświeceniowcem, Marks jednakże nie wyrzekł się romantyzmu i utopizmu. Wiele idei zapożyczył od J.J. Rousseau, a co szczególnie ważne – w pełni podzielał jego krytykę współczesnej cywilizacji. Amerykański marksolog uznał wręcz Marksa za drugiego, obok Rousseau, największego krytyka cywilizacji. Jego zdaniem wyraźnie russowskie źródła mają zarówno koncepcja alienacji, jak i teoria kapitalizmu, a także teoria ideologii jako „fałszywej świadomości” – wszystkie trzy niezwykle ważne dla marksizmu². Są one – by tak rzec – ukonkretnioną postacią krytyki cywilizacji. Marksistowskim wariantem „woli generalnej” Rousseau była skądinąd – w opinii Meyera – rozważana przez młodego Marksa teoria demokracji powszechnej³. Marks otwarcie skłaniał się wówczas do stanowiska anarchistycznego i potępiał w czambuł państwo, uznając je za niereformowalną strukturę represyjną, która jest jednym z narzędzi panowania klasowego. Zamiast państwa, które powinno zniknąć, postulował wprowadzenie systemu powszechnej demokracji, w praktyce przyjmującej formę de-

mokracji bezpośredniej. Taka demokracja, w jego mniemaniu, przekazywałaby władzę rzeczywistemu ludowi, kładąc kres fikcji przedstawicielstwa politycznego, a równocześnie likwidując możliwość realizacji przez partykularne grupy własnych interesów, niezgodnych z interesem wspólnym.

Zdaniem amerykańskiego badacza niektóre sprawy Marks przejął, co na pozór może wydawać się nieprawdopodobne, od skrajnie konserwatywnych tradycjonalistów, piewców zachowawczości, takich jak Louis Gabriel Ambroise de Bonald (1754–1840) i Joseph de Maistre (1753–1821)⁴. Różnił się od nich w ocenie rewolucji francuskiej, to oczywiście, aczkolwiek podobnie jak oni, wystąpił w roli surowego krytyka liberalizmu. Program rewolucyjnego socjalizmu wywiódł z gwałtownej refutacji liberalizmu, tak jak de Bonald i de Maistre z tego rodzaju refutacji wyprowadzili program konserwatywny i tradycjonalistyczny. Ideowych inspiracji Marksa należy również szukać w socjalizmie utopijnym, koncentrującym się na wypracowaniu idealnego ustroju przyszłości. Nie do przecenienia był wpływ, jaki wywarł na niego czołowy reprezentant tego kierunku – Henri de Saint-Simon (1760–1825). Marks uległ utopijnej pokusie, bezkrytycznie wierząc w postęp, a zwłaszcza przedstawiając wizję komunistycznej arkadii, która czeka na ludzkość po przezwyciężeniu kapitalizmu. W tym aspekcie marksizm stanowi amalgamat zespalający w jedną całość utopizm z prometeizmem⁵.

W sensie ściśle filozoficznym Marksowi oczywiście najbliższymi było do G.W.F. Hegla, od którego przejął podstawowe założenia myślenia o świecie i człowieku.

Meyer stał na stanowisku, że niezmiernie ważnym, lecz powszechnie niedocenianym źródłem idei, z których twórca marksizmu czerpał inspirację, było dziedzictwo judeochrześcijańskie⁶. Wprawdzie odrzucał on wszelkie religie, traktując je jako „opium dla ludu”, lecz postrzegał świat w kategoriach

wykazujących bliską parantełę z optyką judeochrześcijańską. To przecież nie gdzie indziej jak właśnie w marksizmie występują koncepcje wyzwolenia ludzkości (zbawienie), proletariatu czy to jako wyłącznego podmiotu mogącego przeprowadzić to wyzwolenie (mesjasz), czy to jako jedynej klasy społecznej predestynowanej do zbudowania doskonałego świata przyszłości (naród wybrany), ustroju – przekleństwa, jakim jest kapitalizm (stan grzechu i upadku) oraz komunizmu jako ustroju powszechnej szczęśliwości na Ziemi (raj). W swoim opisie świata Marks jakże często posługiwał się terminologią religijną, używając określeń: „wiara”, „prorok”, „krucjata”, „grzech”, „herezja” bądź „sektą”. Wiele jest w jego pismach odwołań do Biblii oraz religijnych tekstów żydowskich.

Jednakże dla Meyera największym dowodem – by tak powiedzieć – na judeochrześcijańskie ukąszenie Marksa jest centralna dla jego filozofii zasada dialektyki, wywodząca się w prostej linii z myślenia religijnego, bez której marksizm byłby zupełnie bezradny. Dialektykę uznawał Meyer za wariant teodycei, czyli teologii usiłującej poradzić sobie z problemem istnienia zła⁷. Podwaliny pod nią położyli manichejczycy i gnostycy, którzy uważali, że zło świata wynika stąd, iż stał się on areną zmagania Boga i Anty-Boga, życia i śmierci, miłości i nienawiści, wzrostu i upadku, postępu i regresu. Celem historii jest odprawienie wielkiej pokuty, co nastąpi w momencie powrotu całego stworzenia do Boga. Hegel zsekularyzował dialektykę, zastępując Boga absolutnym duchem dziejów, który uzyska spełnienie, gdy ludzkość urzeczywistni swój ostateczny cel, jakim jest wolność. Marks, za Ludwigiem Feuerbachem, odwrócił dialektykę heglowską i wypełnił ją inną treścią. Dla niego podmiotem historii, kreatorem nie był ani Bóg, ani absolutny duch dziejów, lecz gatunek ludzki, który jednak w procesie tworzenia wywołał procesy znajdujące się poza jego kontrolą, a to stało się podstawą alienacji. Pisał Meyer, rekonstruując stanowisko Marksa:

Jego praca jest wyalienowaną twórczością; jego ideologie są wyalienowaną świadomością; jego życie rodzinne jest wyalienowaną seksualnością; jego życie polityczne jest wyalienowaną suwerennością⁸.

Przełamanie alienacji będzie możliwe jedynie wtedy, gdy człowiek zdoła wyzwolić się z naturalnych konieczności, co nastąpi w wyniku ustanowienia powszechnego systemu sprawiedliwości społecznej.

Niezwykłe ryzykowne staje się odrzucenie przez marksizm tradycyjnej logiki formalnej. Zamiast niej marksizm promuje logikę dialektyczną, twierdząc, iż lepiej oddaje ona rzeczywistość. To zupełne pomieszanie pojęć, bowiem logika oznacza sposób rozumowania, a nie jest odbiciem rzeczywistości. Marksistowską logikę w najlepszym razie można potraktować jako zasadę, zgodnie z którą zarówno zjawiska społeczne, jak i idee oraz koncepcje są z sobą zawsze silnie powiązane. Zasada ta pozostaje w opozycji do – jak to często nazywał Marks – myślenia metafizycznego, które postrzega świat jako byt składający się z odseparowanych od siebie i zatomizowanych elementów. Według ujęcia dialektycznego świat napędza wewnętrzna dynamika zrodzona przez konflikt przeciwieństw (sprzeczności), która powoduje, że wszystko podlega nieustannym zmianom. Teza spotyka się ze swoim zaprzeczeniem – antytezą, następnie teza i antyteza łączą się w procesie negacji, dając nową wyższą jedność. Meyer trafnie pisał: „Koncepcja jedności i walki przeciwieństw jest formułą mistyfikującą”⁹. Słowa, którymi posługuje się dialektyka, są zapożyczone z logiki, która wyposaża je we właściwe konotacje, podczas gdy dialektyka błędnie adresuje je do idealistycznego lub materialistycznego obrazu rzeczywistości, z czym tak naprawdę nie mają one nic wspólnego. Co więcej, sam kluczowy tu termin „przeciwieństwa” pozostaje mętny i niezdefiniowany. Poza tym nic nie przemawia za twierdzeniem, że zawsze i w każdych warunkach przeciwieństwa się zniosą i w wyniku tego zaistnieje postęp. Konflikt może się za-

kończyć pełnym zwycięstwem jednego z przeciwieństw i anihilacją drugiego. Często też sytuacja nie jest binarna i dwuczynnikowa, ale bardziej złożona i skupia w sobie wiele elementów pozostających z sobą w najróżniejszych relacjach, nie zawsze zresztą antagonistycznych. Pełna meandrów i zaskakujących, niekiedy całkiem dziwnych, założeń dialektyka jest trudna do zrozumienia. Max Eastman przewrotnie napisał: „Wola rewolucyjnego działania jest warunkiem niezbędnym do zrozumienia dialektyki marksistowskiej. Wszystkie twoje wątpliwości rozproszą się, jeżeli przystąpisz do kościoła”¹⁰.

Marksizm występuje z pozycji nieomyślnej prawdy, co stanowi jego cechę charakterystyczną, skądinąd zbliżającą go do religii. Jak zauważył Meyer:

Marks i Engels wysunęli roszczenie, że ich teoria była ostatnim słowem w nauce społecznej. Żaden inny pogląd dotyczący społeczeństwa, jak uważali, nie mógł rywalizować z nimi, jeśli chodzi o naukową dokładność i wiarygodność. Żadna inna teoria, twierdzili, nie była tak wiernym odbiciem rzeczywistości jak ich własna¹¹.

Naukowe oblicze miał też mieć stanowiący polityczne zaplecze marksizmu ruch robotniczy, posiadający zdolność do urzeczywistnienia – jak to Marks określał – „jedności teorii i praktyki”¹². Wreszcie, *last but not least*, naukowy charakter miała mieć konstrukcja przyszłego ustroju. Wyrastała ona – zdaniem twórcy marksizmu – ze ściśle realistycznej i naukowej oceny sytuacji, w której przyszło mu żyć i działać, a optymistyczna wizja przyszłości bynajmniej nie była prezentowana jako marzenie, lecz stanowiła jedynie słuszne wyciągnięcie wniosków z tendencji panujących w kapitalizmie. W ten sposób uformowała się koncepcja „naukowego socjalizmu”, głosząca nieuchronność nadejścia społeczeństwa komunistycznego, co zostało rzekomo udowodnione naukowo. Tego typu roszczenie nie miało jakiegokolwiek uzasadnienia już w chwili narodzin marksizmu, zaś obecnie – można powiedzieć – pozbawione jest

elementarnej powagi. Meyer nie przeczył, iż marksizm zwrócił uwagę na doniosłe problemy, niedostrzegane i bagatelizowane na gruncie innych teorii, wskutek czego wniósł znaczący wkład do rozwoju nauk społecznych. Uznawał go nawet za mającą „pionierski charakter wielką próbę połączenia filozoficznych, naukowych i moralnych wątków epoki wiktoriańskiej w jeden bardzo rozległy system z nieomal uniwersalnymi możliwościami”¹³. Jednocześnie jednak amerykański autor zwracał uwagę na to, że marksizm nierzadko się mylił, upraszczał rzeczywistość społeczną oraz formułował nietrafne diagnozy i prognozy. W wielu kwestiach społecznych i politycznych „nieadekwatność marksizmu jest całkowicie oczywista”¹⁴.

Krańcowo materialistyczna orientacja zasadniczo wiedzie Marksa do determinizmu przejawiającego się poszukiwaniem zarówno źródeł, jak i sensu wszelkich procesów społecznych i politycznych w uwarunkowaniach oraz relacjach typu ekonomicznego. Pogląd taki nie wytrzymuje zderzenia z faktami i w konsekwencji często ma on poważny kłopot, gdyż w wielu sytuacjach nie sposób nie dostrzec znaczenia idei i działania w wydarzeniach historycznych. Jednak konkluzja, do której dochodzi twórca teorii socjalizmu naukowego, jakże często bywa uproszczeniem wielu złożonych zjawisk, które są schematycznie sprowadzane do ekonomicznej bazy, a brzmi ona, że to nie wolna wola ludzi stanowi czynnik sprawczy dziejów, bo te są wyznaczone przez obiektywne prawa rozwoju społecznego. Gdy opisując rewolucję francuską, Marks zarzucał „fałszywą ideologię” jakobinom i Napoleonowi Bonaparte, to nie wynikała ona – jego zdaniem – bezpośrednio z ich oceny sytuacji, załóżmy, że nawet błędnej, lecz rzekomo była zdeterminowana sposobem, w jaki burżuazja doszła do supremacji w obrębie *ancien régime*’u. Engels w pracy pt. *Ludwik Feuerbach i zmierzch klasycznej filozofii niemieckiej* stał na stanowisku, że idee są częścią świata materialnego¹⁵. W takim ujęciu człowiek

jest przedmiotem, nie zaś podmiotem historii, jednakże marksizm w swej historiozofii jest wyjątkowo niekonsekwentny, ponieważ wydaje się dopuszczać złamanie determinizmu dziejów poprzez wyzwolenie się człowieka spod wpływu krępujących go zewnętrznych sił lub też wskutek uświadomienia sobie praw rządzących rozwojem społecznym, co w znacznej mierze emancypuje go oraz czyni suwerennym twórcą historii. Człowiek dialektycznie jest zatem i przedmiotem, i podmiotem historii. To nie ludzkie idee, ideały i wola tworzą historię, chociaż równocześnie dialektycznie nie jest ona wyłącznie produktem działania zewnętrznych sił materialnych. Meyer pisał: „Mamy tu paradoks: człowiek tworzy historię, ale nie jest jej panem”¹⁶. Mówiąc inaczej, historia jest wytworem ludzkiej aktywności, aczkolwiek ludzie są produktem historii. Mimo że dzieje są zdeterminowane i zależne od procesów ekonomicznych, to jednak – co stanowić może spore zaskoczenie – główną siłą je napędzającą pozostaje rewolucja, czyli prometejska wola działania. „Tak więc widzimy – dowodził Meyer, chyba nieco przeceniając aktywistyczny i prometejski wymiar marksizmu – że Marks nie może być zakwalifikowany zarówno jako determinista, jak i jako oponent determinizmu”¹⁷.

W materialistycznej wizji historii Marksa – i to nie ulega najmniejszej wątpliwości – dominują czynniki ekonomiczne. Marksistowski materializm historyczny jest zatem ekonomiczną teorią historii. W ogóle istotą człowieczeństwa jest praca. W *Ideologii niemieckiej* Marks i Engels zawarli słynne zdania:

Ludzi można odróżnić od zwierząt ze względu na świadomość, religię albo na cokolwiek się zresztą zechce. Sami oni poczynają się od zwierząt odróżniać, gdy tylko zaczynają wytwarzać sobie środki do życia – krok uwarunkowany ich organizacją cielesną. Wytwarzając środki do życia, wytwarzają ludzie pośrednio samo swoje życie materialne¹⁸.

W produkcji, rozumianej również jako walka człowieka z naturą, powstają wszelkie procesy społeczne, w tym konflik-

ty, które w dziejach odgrywają wielce doniosłą rolę. W ocenie Meyera „pogląd, że konflikty społeczne, w które uwikłany jest człowiek, są produktem ubocznym jego walki z naturą, stanowi jeden z zasadniczych elementów marksizmu”¹⁹. Taki, a nie inny sposób produkcji skutkuje specyficznym dla niego podziałem klasowym, a ten z kolei bezpośrednio określa formę społeczeństwa i jego ustroj polityczny. Najważniejsze jest klasowe panowanie ekonomiczne, tj. własnościowe posiadanie środków produkcji, zaś władza polityczna stanowi jego pochodną, a jej głównym zadaniem jest pilnowanie poprzez aparat przymusu państwowego niewzruszalności istniejących stosunków produkcji. Relacje klasowe mają zawsze naturę eksploatacyjną, bowiem klasa uprzywilejowana w danym społeczeństwie wyzyskuje inne klasy, korzystając z owoców ich pracy.

Słabością marksizmu jest analiza zagadnień politycznych, prawnych i socjologicznych stanowiących – według terminologii stosowanej przez tę doktrynę – „nadbudowę”. Nadbudowa jest lekceważona i spychana na margines, bo tak naprawdę liczy się determinująca ją baza ekonomiczna. Marksizm – zdaniem Meyera – nie pretenduje do tego, aby być nauką o polityce i państwie, jurysprudence czy socjologią, jako że wszystkie te dyscypliny niosą wiedzę uznaną przezeń za poboczną lub drugorzędną. W konsekwencji nie ma niczego konkretnego i interesującego do powiedzenia w kwestii np. państwa. Z jego perspektywy fundamentalna wiedza to znajomość praw rozwoju społecznego tworzących się na gruncie struktury klasowej i walki klasowej²⁰. Marksizm rości sobie za to pretensje do miana „ideologii naukowej”, która w zupełności zgłębiła klasową tajemnicę dziejów, niedostępną dla innych fałszywych ideologii.

Marksizm jest nieprecyzyjny, jeśli idzie o założenia metodologiczne, którymi posługuje się w badaniu procesów społecznych. Łączy metodę mechanistyczną z metodą funkcyjną-

listyczną. Metoda mechanistyczna traktuje rzeczywistość jako zbiór wielu rzeczy lub zjawisk, żadne z nich nie są powiązane z sobą, lecz razem poruszają się w formie materii lub energii. Zmiana społeczna jest tu uznawana za rezultat specyficznych działań, ujmowanych w ciągach przyczynowo-skutkowych. Dla metody funkcjonalnej rzeczywistość jest natomiast procesem zmiany w systemie rozpatrywanym jako całość, a jego poszczególne elementy są z sobą połączone i mają znaczenie tylko w kontekście całości. Meyer wysuwał przeciwko Marksovi następujący zarzut: „Marks przekakuje z jednej metody do drugiej, wykorzystując najlepsze elementy obu w sposób nieodpowiedzialny”²¹.

Marksizm jest wielowątkowy i zarazem wewnątrznie wysoce niespójny. Zdaniem Meyera, z uwagi na ten właśnie fakt leninizm nie jest – wbrew twierdzeniom zdecydowanej większości badaczy – jaskrawym zaprzeczeniem marksizmu, lecz może być uznany za jedną z jego wersji. Wielce interesujący jest jego pogląd, że leninizm niejako transformuje marksizm w dwóch przeciwstawnych kierunkach. Po pierwsze, stanowi „konkretyzację marksizmu” poprzez to, iż adaptuje go do lokalnych i temporalnych warunków; po drugie zaś – niejako „rozpuszcza założenia marksizmu” w koncepcjach i strategiach, które mogą być zastosowane w danych okolicznościach²². W konsekwencji pomiędzy marksizmem a leninizmem nie zachodzą niedające się pogodzić sprzeczności, aczkolwiek „precyzyjna relacja pomiędzy marksizmem a leninizmem jest sprawą kontrowersyjną”²³. Amerykański marksolog zwracał jednak uwagę na to, że Lenin konsekwentnie prezentował się jako marksista, wszystkie teksty pisał z pozycji zwolennika Marksa i jego interpretatora, cytując i przywołując go na każdym kroku. Co więcej, pewne niezgodności między myślą twórcy marksizmu a leninizmem mogą wynikać stąd, iż Lenin nie znał wielu waż-

nych tekstów Marksa, ponieważ ukazały się one drukiem już po jego śmierci²⁴.

Leninizm cechuje skrajna elastyczność i dotyczy to zarówno jego założeń filozoficznych, jak i programu działania. Dla niego liczy się nie debata i refleksja, ale rezultat, rozumiany jako sukces, tj. osiągnięcie zamierzonego celu. Meyer pisał:

Lenin nie był filozofem zamkniętym w wieży z kości słoniowej, lecz człowiekiem działania politycznego, a jego aktywność lidera partii politycznej kształtuje część, być może nawet najbardziej zasadniczą część, jego teorii²⁵.

W leninizmie obecne są elementy makiawelizmu, co zresztą chętnie podnoszą jego liczni przeciwnicy. Amerykański badacz, jakkolwiek również to dostrzegął, to mimo wszystko był daleki od wyznaczania pełnej zbieżności pomiędzy leninizmem a makiawelizmem. Dowodził, że w „kodzie operacyjnym” leninizmu zasady makiawelizmu są „zasadniczo daleko bardziej zdeterminowane przez osobowość niż przez doktrynę”²⁶.

Najważniejszymi składnikami leninizmu są: w sensie filozoficznym – materializm dialektyczny, natomiast w sensie politycznym – koncepcja partii rewolucyjnej oraz teoria imperializmu. Materializm dialektyczny jest dla Lenina kluczem do zrozumienia rzeczywistości. Całą rzeczywistość, która ma charakter wyłącznie materialny, określa konflikt przeciwieństw dialektycznych, stapiających się następnie w jedność, która staje się nową jakością rozwojową. Przykładowe przeciwieństwa dialektyczne to np. w mechanice – działanie i przeciwdziałanie, w fizyce – elektryczność dodatnia i ujemna, w chemii – łączenie się i dysocjacja atomów. W życiu społecznym dialektyka przejawia się walką klas, w systemie kapitalistycznym dialektycznie sprzecznymi klasami są burżuazja i proletariat. Dialektyka dostarcza ponadto aparatu do badania i poznawania świata. Podstawowa teza metodologiczna dialektyki marksistowskiej

w ujęciu leninowskim głosi, iż prawdy abstrakcyjnej nie ma, prawda jest bowiem zawsze konkretna.

Przywódca bolszewicki był niewątpliwie o wiele bardziej sceptyczny niż Marks co do oceny stanu mentalnego proletariatu oraz jego zdolności do podjęcia czynu rewolucyjnego. Wychodząc od takiej przesłanki, opracował koncepcję centralistycznej partii stanowiącej rdzeń i istotę organizacyjną ruchu robotniczego. Meyer jednak, wbrew utartemu modelowi interpretacji, nie traktował leninizmu jako marksistowskiego blankizmu, zakładającego przechwycenie rządów w państwie przez elitę rewolucyjną, tj. małą grupę konspiratorów, którzy błyskawicznie zaprowadzą demokrację i przełożą władzę w ręce ludu. Uważał on za z gruntu fałszywą analogię pomiędzy ideą Louisa-Augustę'a Blanquiego (1805–1881), utopijnego marzyciela, wiecznego konspiratora i uczestnika walk na barykadach, a koncepcją partii-awangardy Lenina, kalkulującego na zimno polityka, lidera partii nie tylko identyfikującej się z ruchem robotniczym, ale pomimo całej swojej awangardowości stanowiącej tego ruchu emanację. Zdaniem amerykańskiego badacza Lenin nigdy nie wyrzekł się łączności partii z proletariatem i niezmiennie stał na stanowisku, że rewolucja nie może być konspiracją, lecz masowym ruchem całego ludu bądź przynajmniej jego przyniatającej większości. „Partia Lenina – przekonywał Meyer – walczy nie w rewolucji, lecz w kierunku rewolucji”²⁷. Inna sprawa, że przebieg rewolucji październikowej 1917 roku, w wyniku której bolszewicy zdobyli władzę w Rosji, nie potwierdza tych ustaleń. Można jednak twierdzić, iż ówczesna sytuacja rozwinęła się wbrew założeniom lidera bolszewików, który postanowił mimo wszystko sięgnąć po władzę „po blankistowsku”, bo pojawiła się ku temu okazja.

Meyer nie miał jednak żadnych wątpliwości co do totalitarnego charakteru partii leninowskiej. Mało tego, partia ta jest pierwowzorem totalitaryzmu, a jej doświadczenia stały się in-

spiracją dla innych form i modeli totalitaryzmu. Oddajmy głos raz jeszcze amerykańskiemu marksologowi:

Być może najbardziej rzucającym się w oczy wkładem Lenina do dwudziestowiecznej polityki jest jego koncepcja partii komunistycznej jako kreatywnej siły tworzącej historię oraz jako sztabu generalnego światowej rewolucji. Poprzez ruch bolszewicki stworzył on model, na którym inne współczesne partie totalitarne zostały zbudowane. Lenin musi zatem być uważany za pioniera totalitaryzmu naszej epoki²⁸.

Lenin, na co zwraca uwagę Meyer, opracował również koncepcję imperializmu jako szczytowego stadium rozwoju kapitalizmu. W imperializmie wszelkie niegodziwości kapitalizmu, w tym wyzysk klasowy, dochodzą do najwyższego momentu, osiągając apogeum. Skoro tak, to kapitalizm zaczyna zaprzeczać sam sobie. Wolna konkurencja zostaje zastąpiona koncentracją i monopolizacją kapitału. W konsekwencji nawarstwienia się wszystkich tych problemów narasta też sytuacja rewolucyjna, w związku z czym istotnie zwiększa się prawdopodobieństwo obalenia kapitalizmu, i to w skali międzynarodowej. Józef Stalin stwierdził kiedyś, że „Leninizm jest to marksizm epoki imperializmu i rewolucji proletariackiej”²⁹, co – przyznać trzeba – dobrze oddaje istotę sprawy.

Alfred G. Meyer prowadził z marksizmem nader elegancką polemikę, niekiedy chyba nawet zbyt delikatną i łagodną, często przechodzącą w pewnego rodzaju dialog, w rezultacie wiele bardzo kontrowersyjnych twierdzeń marksizmu czy leninizmu traktował on ze sporą dozą wyrozumiałości. Wynikało to z jego przekonań, zawsze bowiem podkreślał, że politycznie sytuuje się „na lewo od centrum”, a przyświecający mu system wartości stanowił połączenie liberalizmu z socjaldemokratyzmem. Nie bez znaczenia były też z pewnością osobiste losy Meyera. Uciekł on z Europy przed nazizmem, jego rodzice zginęli w Holocauście, zaś młodszego brata Hajo G. Meyera (ur. 1924) z obozu zagłady Auschwitz oswobodziła radziecka Armia Czerwona.

Tak ulubiona przez marksizm dialektyka stała się esencją jego wewnętrznej natury. Marksizm często głosi przeciwstawne sobie treści, bywa jednym i drugim, tezą i antytezą. Alfred G. Meyer przekonywał, że był on zarazem oświeceniowy i romantyczny, deterministyczny i prometejski, wolnościowy i antywolnościowy, mechanistyczny i funkcjonalistyczny. Amerykański marksolog ostatecznie wygłaszał jednak mocną konkluzję, że bezgranicznie przekonany o słuszności swoich racji moralnych marksizm stanowił przykład tego rodzaju świeckiego humanizmu, który usprawiedliwia przemoc i dopuszczanie się czynów nieludzkich, by nie powiedzieć bestialskich, w imię wyższych racji, co otwiera drogę przyzwoleniu na totalitaryzm³⁰.

Przypisy

- ¹ A.G. Meyer, *Marxism. The Unity of Theory and Practice*, Cambridge, Massachusetts, 1970, s. XI.
- ² Zob. *ibidem*, s. 47–73.
- ³ Zob. A.G. Meyer, *Leninism*, New York–Washington–London 1969 (Fifth printing), s. 58.
- ⁴ A.G. Meyer, *Marxism...*, s. XII. Podobnie sprawę tę widział Albert Camus, który uważał, że Josepha de Maistre'a i Karola Marksa łączą następujące przekonania: wizja uniwersalna, realizm polityczny, dyscyplina i siła przekonań, a także idea ostatecznego spełnienia dziejów. Zob. A. Camus, *Człowiek...*, s. 198–199.
- ⁵ Zob. A.G. Meyer, *Marxism...*, s. 74–78.
- ⁶ *Ibidem*, s. XII–XIII.
- ⁷ Zob. *ibidem*, s. XIV–XX.
- ⁸ *Ibidem*, s. XVII–XVIII.
- ⁹ *Ibidem*, s. 36.
- ¹⁰ M. Eastman, *Marx and Lenin: The Science of Revolution*, New York 1927, s. 262.
- ¹¹ A.G. Meyer, *Marxism...*, s. 3.
- ¹² Por. *ibidem*, s. 104–105.
- ¹³ *Ibidem*, s. 144.

- ¹⁴ *Ibidem*, s. 4.
- ¹⁵ Zob. F. Engels, *Ludwik Feuerbach i zmierzch klasycznej filozofii niemieckiej* [w:] K. Marks, F. Engels, *Dzieła wybrane 3*, Warszawa 1982, s. 605–650. Por. A.G. Meyer, *Marxism...*, s. 9.
- ¹⁶ A.G. Meyer, *Leninism...*, s. 21–22.
- ¹⁷ A.G. Meyer, *Marxism...*, s. 10.
- ¹⁸ K. Marks, F. Engels, *Ideologia niemiecka* [w:] K. Marks, F. Engels, *Dzieła wybrane 1*, Warszawa 1981, s. 203. Por. na ten temat A.G. Meyer, *Marxism...*, s. 14.
- ¹⁹ A.G. Meyer, *Marxism...*, s. 15.
- ²⁰ *Ibidem*, s. 63.
- ²¹ *Ibidem*, s. 25.
- ²² A.G. Meyer, *Leninism...*, s. 12.
- ²³ *Ibidem*, s. 8.
- ²⁴ *Ibidem*.
- ²⁵ *Ibidem*, s. 5.
- ²⁶ *Ibidem*, s. 80.
- ²⁷ A.G. Meyer, *Leninism...*, s. 85.
- ²⁸ *Ibidem*, s. 19.
- ²⁹ J. Stalin, *O podstawach leninizmu*, Warszawa 1949, s. 9. Zob. ponadto A.G. Meyer, *Leninism...*, s. 235.
- ³⁰ A.G. Meyer, *Marxism...*, s. 148–149.

13

KARL POPPER: MARKSIZM, CZYLI NĘDZA HISTORYCYZMU

Karl Raimund Popper (1902–1994) w swojej intelektualnej autobiografii napisał znamienne słowa: „Spotkanie z marksizmem było jednym z najważniejszych wydarzeń w moim intelektualnym rozwoju”¹. Dwie jego prace, które zdobyły renomę tak wielką, że jeszcze za życia autora awansowały do grona najbardziej doniosłych publikacji z dziedziny filozofii polityki, stanowiły właśnie konsekwencję owego spotkania. Idzie tu oczywiście o książki *Spółeczeństwo otwarte i jego wrogowie* oraz *Nędza historycyzmu*. W obu pracach Popper przeprowadził drobiazgową polemikę z tezami marksizmu, uznanego za prorocstwo domagające się urzeczywistnienia za wszelką cenę i bez względu na koszty społeczne, choć nie ograniczył się, rzecz jasna, tylko do tego, są to bowiem książki wielowątkowe. Książka pt. *Nędza historycyzmu*, której tytuł wyraźnie nawiązuje do *Nędzy filozofii* Marksa, zadedykowana jest „Pamięci niezliczonych mężczyzn i kobiet wszystkich wiar, narodów i ras, którzy padli ofiarą faszystowskiej i komunistycznej wiary w Bezwzględne Prawa Historycznego Przeznaczenia”².

Marksizm jest dla Poppera „doktryną ostatecznego wyjaśnienia”, łączącą „dogmatyczny charakter wiary” z „niewiary-

godną arogancją intelektualną”³. Doktryna ta wymaga bezwzględnego posłuszeństwa i przekonania o jej nieomyślności, a zatem odmawia jakiegokolwiek konfrontacji czy dyskusji z innymi formułami ideowopolitycznymi, uważając je za z gruntu fałszywe. Ideałem dla marksizmu jest system polityczny nazywany przez Poppera „społeczeństwem zamkniętym”⁴. Społeczeństwo takie jawi się jako struktura hierarchiczna, zbudowana według ideologicznego wzorca, niezmienna i rzekomo doskonała. Polityka i decydowanie o losach zbiorowości są w nim zastrzeżone dla wąskiej grupy przywódców. Opozycyjne wobec niego „społeczeństwo otwarte” jest natomiast społeczeństwem pragmatycznym, które widzi swą szansę na godne życie nie w zastygłej ideologii, lecz w gradualnym rozwoju. Tu nie realizuje się niejako za jednym zamachem ideologicznego konstruktów, lecz wciąż poprawia się życie społeczne nie tylko przez spokojne wprowadzanie ulepszeń i udoskonaleń, lecz także eliminując błędy i niesprawdzające się lub szwankujące mechanizmy. Polityka w takich warunkach podlega stałemu osądowi opinii publicznej.

Błąd marksizmu, twierdził Popper, zaczyna się od stosowania w jego analizach metody dialektycznej, która stanowi jedynie „wzmocniony dogmatyzm”, pozostający w rażącej sprzeczności z wymogami logiki⁵. Pogodzenie sprzeczności i ich przechodzenie w wyższą jakość, co głosi dialektyka, eliminuje wszelkie ujęcie krytyczne i postęp intelektualny.

„Teoria marksistowska – powiadał Popper – utrzymuje, że walka klasowa musi się intensyfikować w celu przyspieszenia nadejścia socjalizmu”⁶. Ujęcie klasowe, w jego ocenie, jest nader ubogie, gdyż pomija najistotniejsze w każdym społeczeństwie uwarunkowania i uregulowania instytucjonalne. Klasowość konsekwentnie przestrzegana podważa nawet elementarny racjonalizm, a przecież to właśnie racjonalizm był dla Marksa punktem wyjścia. Powiadał Popper:

Marksiści byli nauczeni myśleć nie w terminach instytucji, ale klas. Klasy jednak nigdy nie rządzą, podobnie jak nie rządzą narody. Fakt dawnej przynależności klasowej rządzących nie jest ważny. Rządzący są zawsze osobami, a kiedy już rządzą, należą do klasy rządzącej. Marksiści nie myślą dziś w kategoriach instytucji, swoją wiarę opierają na pewnych osobistościach lub może na fakcie, że pewne osobistości były kiedyś proletariuszami. Jest to rezultat wiary we wszechobecną ważność klas i lojalności klasowych. Racjoniści, wręcz przeciwnie, są najbardziej skłonni polegać na instytucjach kontrolujących ludzi. W tym tkwi główna różnica⁷.

Ekonomizm marksistowski, tj. rozpatrywanie człowieka jako istoty, której działania i postrzeganie świata zdeterminowane są interesami ekonomicznymi, a historii jako zapisu walki klas o dominację ekonomiczną, również jest nie do zaakceptowania. Marksistowska walka klas wykazuje daleko idącą zbieżność z głoszoną przez doktryny rasistowskie walką ras o panowanie⁸. Częstokroć przekształcenia społeczne oraz polityczne stymulowane są i wręcz wywoływane przez idee i niewiele mają wspólnego z tłem gospodarczym. W całej wyrazistości odnosi się to między innymi do samej bolszewickiej rewolucji październikowej z 1917 roku, głoszącej program zmiany oblicza świata w myśl wskazań marksizmu, a zainicjowanej i zrealizowanej ewidentnie wbrew tym wskazaniom. Marksizm tedy myli się, twierdząc, iż zjawiska społeczno-polityczne zawsze mają swoje źródło w uwarunkowaniach gospodarczych. W rezultacie koncepcja ekonomicznej bazy i świadomościowej nadbudowy okazuje się nieporozumieniem.

Popper mocno atakował rewolucjonizm, zarzucając mu wykorzenienie tradycji, kwestionowanie podstawowych ludzkich wartości, apoteozę przemocy, moralny relatywizm oraz burzenie cywilizacji. Nie wahał się nawet nazwać rewolucji „powrotem do stanu zwierzęcego”⁹. Marksizm przyznaje, iż rewolucja pociąga za sobą ofiary, ale znajduje to na gruncie tej doktryny pełne usprawiedliwienie, ponieważ kapitalizm jest

o wiele gorszy niż ewentualne rewolucyjne ekscesy i wynaturzenia. Tak więc mniejsze zło stanowi odpowiedź na większe zło; tego rodzaju program moralny był dla Poppera absolutnie nie do przyjęcia. Kult rewolucji dokonywanej przy użyciu siły uważał za najbardziej szkodliwy element marksizmu z punktu widzenia praktyki politycznej¹⁰. Uwielbienie dla przemocy otwiera drogę do ustanowienia dyktatorskich metod rządzenia we własnym systemie politycznym. Nieprzypadkowo marksizm operuje enigmatyczną, aczkolwiek zarazem wielce niebezpieczną, koncepcją dyktatury proletariatu jako modelu władzy zabezpieczającego ustanowienie komunizmu. W leninizmie dyktatura ta – dodajmy – nabiera już jawnie represyjnego, otwarcie totalitarnego, oblicza.

Wiele miejsca Popper poświęcił wykazywaniu nienaukowego charakteru marksizmu. Metodologię badawczą marksizmu, według której hipotezy powstają na skutek coraz to większego uogólniania obserwacji czynionych empirycznie, określił jako „naiwny indukcjonizm”¹¹. W takim ujęciu marksizm objawiał się jako spadkobierca pozytywizmu, o którym Popper nie miał – mówiąc najdelikatniej – dobrej opinii. Jego zdaniem nie można, jak chcą tego pozytywiści, wychodzić od obserwacji do teorii, ponieważ na żadnym etapie postępowania naukowego nie jesteśmy w stanie obejść się bez tego, co ma charakter właśnie teorii. Tak więc teoria naukowa nie jest i być nie może prostą sumą spostrzeżeń oraz obserwacji. Z punktu widzenia nauki – utrzymywał Popper – jest zupełnie obojętne, w jaki sposób doszliśmy do teorii, istotne wydaje się natomiast pytanie – jak ta teoria została sprawdzona. Prawdziwie naukowe ujęcie oznacza zatem zdolność postawienia śmiałej hipotezy badawczej, z której to należy dopiero wyprowadzić określone przewidywania sprawdzalne empirycznie. Nauką jest bowiem hipoteza odważnie poszukująca własnej falsyfikacji. W konsekwencji takiego stanowiska marksizm nie może być uznany za naukę,

gdyż gwałtownie odrzuca możliwość falsyfikacji swoich twierdzeń, domaga się tylko i wyłącznie potwierdzenia ich prawdziwości. Mało tego, przyobleka się w szaty jedynie prawdziwej ideologii naukowej, a przecież konstrukcja ideologii naukowej jest sama w sobie niedorzecznością. Co więcej, stosując anachroniczną metodę indukcyjną zamiast nowoczesnej – hipotetyczno-dedukcyjnej, marksizm nie potrafi dojść do rzeczywiście nowatorskich rezultatów. W konsekwencji takiej oceny Popper uznawał marksizm albo za pomieszanie nauki z proctwami, albo za pseudonaukę, albo też za często niemające żadnych ugruntowanych podstaw besserwisserstwo. Podobnie zresztą nader krytyczny był wobec psychoanalizy Sigmunda Freuda (1856–1939), której odmawiał wszelkiej wartości i nie widział w niej jakichkolwiek elementów naukowości. Uważał, że marksizm i psychoanaliza, będące w jego ocenie dwoma najgroźniejszymi przesadami naszej epoki, poczyniły największe i niepowetowane spustoszenia w obrębie nowoczesnych nauk humanistycznych i społecznych.

Generalnie rzecz biorąc, Popper wysunął wobec marksizmu jako filozofii polityki i propozycji ideowo-politycznej trzy fundamentalne zarzuty – historycyzmu, holizmu i profetyzmu.

Historycyzm to bezzasadne przekonanie, że nauki społeczne mają za zadanie odkrycie praw rozwoju i ewolucji społeczeństw oraz przepowiadanie na mocy tych praw przyszłości politycznej świata. Systemami historycystycznymi są między innymi filozofie Platona (428–348 p.n.e.; według innych źródeł 427–347 p.n.e.), Auguste’a Comte’a (1798–1857) czy Georga Wilhelma Friedricha Hegla (1770–1831). Jednakże to właśnie marksizm jest postacią „najczystszej, najbardziej rozwiniętej i najniebezpieczniejszej formy historycyzmu”¹². Dzieje się tak dlatego, iż formułowane przezeń proctwa i przepowiednie mają już nawet nie polityczny charakter, lecz *par excellence* religijny, co stanowi wielki paradoks, bowiem pozornie wycho-

dzi on z założeń ściśle racjonalistycznych. Obecność w marksizmie twierdzeń bezwarunkowych zupełnie dyskredytuje go nie tylko jako teorię naukową, lecz także jako doktrynę polityczną. Marksizm poczynił wielkie spustoszenia intelektualne, głosząc, że historyczne proroctwa są naukowymi sposobami analizowania problemów społecznych, oraz wprowadzając taki styl myślenia w szeregi tych, którzy szczerze pragną walczyć z różnymi formami opresji politycznej i społecznej niesprawiedliwości, a zatem opowiadają się po stronie społeczeństwa otwartego¹³. Popper pisał:

Istotnym zadaniem naukowego socjalizmu było dla Marksa zapowiedzenie nadchodzącego socjalistycznego milenium. Tylko w ten sposób naukowy socjalista może, według Marksa, przyczynić się do budowy socjalistycznego świata, którego nadejście można przyspieszać, powiadamiając ludzi o nadchodzącej zmianie i o roli, jaką wyznaczyła im historia. Naukowy socjalizm nie jest więc technologią społeczną, nie uczy on sposobów budowania instytucji społecznych. Poglądy Marksa na stosunek pomiędzy socjalistyczną teorią i praktyką pokazują czyistość jego historycyzmu¹⁴.

Popper posunął się wręcz do opinii, że wskutek ideowej i politycznej bezalternatywności, pretendowania do nieomyślności oraz formułowania proroctw podszywających się pod naukę marksizm zmierza do „odebrania rozumowi ludzkiemu władzy stworzenia bardziej rozumnego świata”¹⁵.

Holizm zakłada prymat zbiorowości społecznej nad jednostką ludzką, a także możliwość całkowitej przebudowy społeczeństwa poprzez jednorazowy akt rewolucyjny. Zamiast niebezpiecznej rewolucji Popper proponował cząstkową inżynierię społeczną, która nie aspiruje do urzeczywistnienia absolutnego i maksymalnego dobra, co jest utopią, lecz dąży do stopniowego eliminowania wszystkich przejawów zła społecznego, poczynając od tych największych i najbardziej dotkliwych¹⁶. Ponadto Popper bardzo zdecydowanie krytykował ideę planowania społecznego, ponieważ opiera się ona na nie-

możliwym do zrealizowania postuluje scentralizowanie wiedzy i zazwyczaj kończy się jedynie mniej lub bardziej skrajną centralizacją władzy politycznej, zagrażającą wolności człowieka¹⁷. Program planowania w polityce i gospodarce szybko przeobraża się w program rządów dyktatorskich, które swoją władzę uzasadniają tym, że są posiadaczami specjalnej wiedzy o mechanizmach funkcjonowania państwa.

Z kolei profetyzm w marksizmie sprowadza się do tego, iż stawiane przezeń prognozy niemal niepostrzeżenie przemieniają się w proroctwa, które – stanowiąc wektor politycznej aktywności – następnie działają na rzecz samorealizacji, funkcjonując w obszarze wielkich zbiorowości ludzkich, a pojedynczy człowiek staje się pozbawionym wszelkiej wartości przedmiotem dziejów¹⁸. Prawa społeczne realizują się przecież w gruncie rzeczy poza świadomością ludzi, a ich obiektywny charakter powoduje, iż bardzo niewiele mogą oni zmienić, jeśli w ogóle cokolwiek, mocą własnych działań i rozstrzygnięć. Historia realizuje się sama z siebie, jest procesem zaprogramowanym z góry, tj. przez działanie obiektywnych praw rozwoju społecznego, które jako jedyny wykrył i należycie rozpoznał marksizm. Szczególnym proroctwem marksizmu jest idea dziejowej misji klasy robotniczej, wyniesiona następnie do rangi rzekomego prawa naukowego, całkowicie niezależnego od stanu rzeczywistej świadomości konkretnych robotników.

Niezwykłe ciekawy pogląd Poppera to wyznaczenie przezeń ideowej i politycznej paranteli pomiędzy marksizmem a faszyzmem¹⁹. Otóż obie doktryny wywodzą się ze wspólnego pnia – z heglizmu. Marksizm jest lewicą heglowską, zaś faszyzm – prawicą heglowską. Doprecyzowując, w sensie ideowym faszyzm jest heglizmem uzupełnionym domieszką dziewiętnastowiecznego ewolucyjnego materializmu, w szczególności darwinizmu, a to wszystko zostało osadzone w silnym nacjonalizmie, który w niemieckim narodowym socjalizmie przyjął

otwarcie postać skrajnie rasistowską. Marksizm jest natomiast heglizmem odznaczającym się deterministycznym materializmem i światopoglądowym ateizmem (Marks bowiem zastąpił heglowskiego ducha materią), zaś w płaszczyźnie politycznej przyjmuje kierunek internacjonalistyczny. „Choć ich źródła intelektualne – dowodził Popper – są nieomal identyczne, nie może być wątpliwości co do humanitarnych pobudek marksizmu”²⁰. Pobudki takie zupełnie nie kierowały prawicą heglowską i w związku z tym Popper był o wiele bardziej krytyczny w stosunku do faszyzmu niż wobec marksizmu. Na przykład nigdy nie kierował określenia „totalitaryzm” w odniesieniu do marksizmu, rezerwując je dla faszyzmu.

Faszyzm, czyli nowożytny totalitaryzm, traktował jako kolejny epizod odwiecznego buntu przeciwko wolności i równości. „Od poprzednich epizodów – twierdził – różni się on nie tyle ideologią, ile tym, że jego przywódcom udało się zrealizować jeden z najśmielszych snów przeszłości, mianowicie: z buntu przeciw wolności uczynili ruch masowy”²¹. Dla naszych rozważań najważniejsza jest jednak wypowiedziana w tym kontekście uwaga Poppera, że „faszyzm wyrósł częściowo z duchowego i politycznego załamania się marksizmu”²². Filozof uważał bowiem, iż polityczny sukces faszyzmu był możliwy jedynie dlatego, że masowy ruch społeczno-polityczny wywodzący się z marksizmu i doktrynalnie opierający się na jego wskazówkach w skali kontynentu europejskiego w pierwszej połowie XX wieku poniósł całą serię dotkliwych porażek: najpierw nie potrafił przeciwstawić się wojnie w roku 1914 i obronić pokoju, potem zawiódł w walce z bezrobociem i kryzysem ekonomicznym, a na końcu nie wykazał dostatecznej woli i determinacji, by przeciwstawić się postępom faszyzmu. W konsekwencji tego wszystkiego „wiara w wartość wolności i w możliwość równości została zachwiana i odwieczny bunt przeciwko wolności, nie przebierając w środkach, uzyskał poparcie mas”²³. Tak

oto faszyzm, ów ideowy kuzyn marksizmu, zwyciężył w walce o władzę w wielu krajach, ale było to zwycięstwo przejściowe, bo ostateczny triumf odnotował kolejny kuzyn marksizmu. Chodzi tu, rzecz jasna, o leninizm.

W ocenie Poppera leninizm jest teorią zwulgaryzowanego marksizmu, która relatywizuje wiele wyjściowych twierdzeń tej doktryny. W szczególności leninizm skupia się na dążeniu do przechwycenia władzy tam, gdzie pojawia się na to szansa, zaś ideologicznie dostarcza usprawiedliwienia dla takich usiłowań na wszelkie sposoby, nie dbając przy tym specjalnie o logiczną spójność tych konstrukcji. Wszystko dostosowane jest do realiów i potrzeb chwili. Podczas gdy Marks programował zmiany rewolucyjne od dołu, tj. najpierw zakładał zmianę dysponenta środków produkcji, potem zmianę społecznych warunków produkcji, by w dalszej kolejności przeprowadzać zmianę porządku władzy politycznej i dopiero w ostateczności zmianę ideologicznych przekonań ludzi, Lenin głosił konieczność inicjowania procesu rewolucyjnego od góry, uznając, iż kluczowe jest przejęcie władzy politycznej, później trzeba narzucić społeczeństwu wizję ideologiczną i dopiero na samym końcu należy zabrać się za sprawy związane z warunkami społecznymi i środkami produkcji²⁴.

Przypisy

- ¹ K.R. Popper, *Unended Quest. An Intellectual Autobiography*, London 1982, s. 36.
- ² K.R. Popper, *The Poverty of Historicism*, London 1957, s. VII. Wydanie polskie: *Nędza historycyzmu*, Warszawa 1999. Korzystam tu jednak z anglojęzycznego oryginału.
- ³ K.R. Popper, *Unended Quest...*, s. 34.
- ⁴ K.R. Popper, *The Open Society and its Enemies*, vol. 1 i 2, London 1973. Wykorzystywana w pracy edycja polska: *Spółczeństwo otwarte i jego wrogowie*, t. 1 i 2, Warszawa 1993.

- ⁵ K.R. Popper, *What is Dialectic?* [w:] *idem, Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge*, London 1963, s. 315–316. Wydanie polskie: *Droga do wiedzy: domysły i refutacje*, Warszawa 1999.
- ⁶ K.R. Popper, *Unended Quest...*, s. 33.
- ⁷ K.R. Popper, *Prediction and Prophecy* [w:] *idem, Conjectures...*, s. 344–345.
- ⁸ K.R. Popper, *Spółeczeństwo otwarte... Urok Platona*, t. 1, s. 31.
- ⁹ K.R. Popper, *Prediction...*, s. 344.
- ¹⁰ K.R. Popper, *Spółeczeństwo otwarte... Wysoka fala prorocत्व: Hegel, Marks i następstwa*, t. 2, s. 161.
- ¹¹ K.R. Popper, *Science: Conjectures and Refutations* [w:] *idem, Conjectures...*, s. 53. Zob. także K.R. Popper, *Logika odkrycia naukowego*, Warszawa 2002.
- ¹² K.R. Popper, *Spółeczeństwo otwarte... Wysoka fala prorocत्व...*, s. 88.
- ¹³ *Ibidem*, s. 89.
- ¹⁴ *Ibidem*, s. 94.
- ¹⁵ K.R. Popper, *The Poverty...*, s. 50.
- ¹⁶ K.R. Popper, *The History of our Time* [w:] *idem, Conjectures...*, s. 370. Por. także K.R. Popper, *Spółeczeństwo otwarte... Urok...*, t. 1, s. 44–47 i 180–191.
- ¹⁷ K.R. Popper, *The Poverty...*, s. 89–90.
- ¹⁸ *Ibidem*, s. 36.
- ¹⁹ Pogląd ten doprowadzał do wściekłości marksistowskich krytyków K. Poppera. Zob. np. T. Mendelski, *Karl R. Popper: metodolog czy ideolog?*, Warszawa 1978, s. 420–422. T. Mendelski pisał, że był to „najbardziej monstualny zarzut Poppera wobec ruchu robotniczego” (s. 420), a „Zła wola i prymitywizm ocen Poppera są tu szczególnie widoczne” (s. 420), i wreszcie „Argumenty Poppera przeciw partii komunistycznej wzięte są jakby żywcem z arsenału hitlerowskiej propagandy (...)” (s. 422). W swej książce pt. *Niedemokratyzmy* stawiam tezę, iż faszyzm, włącznie z narodowym socjalizmem, jest doktryną polityczną o lewicowej proveniencji, wykazującą w wielu miejscach zasadnicze zbieżności z marksizmem. Zob. M. Bankowicz, *Niedemokratyzmy*, s. 101–138.
- ²⁰ K.R. Popper, *Spółeczeństwo otwarte... Wysoka fala prorocत्व...*, s. 88.
- ²¹ *Ibidem*, s. 68.
- ²² *Ibidem*.
- ²³ *Ibidem*, s. 69.
- ²⁴ K.R. Popper, *Unended Quest...*, s. 43.

14

RIO PREISNER: MARKSIZM, CZYLI NIHILISTYCZNE UDERZENIE W CYWILIZACJĘ

Rio Preisner (1925–2007), czeski filozof i myśliciel polityczny, może być zaliczony do grona szczególnie bezkompromisowych i zaciętych krytyków marksizmu. Nie bawił się w subtelności, ponieważ uważał, że stworzona przez Marksa doktryna nie zasługuje na żadne formy łagodnej i pełnej niuansów polemiki, lecz musi być zwalczana bezkompromisowo jako największe zagrożenie dla cywilizacji zachodniej ufundowanej na tradycji judeochrześcijańskiej, z którą Preisner, jako głęboko religijny katolik, silnie się utożsamiał. Nihilistyczna myśl Marksa legła u podstaw programowo ateistycznych, wrogich wolności i niemających respektu dla elementarnych praw człowieka, a opierających się wprost na przemocy i narzucających odgórnie społeczeństwu państwowy model ideologii, reżimów komunistycznych, które podporządkowały sobie sporą część globu.

Bohater tego szkicu nie jest postacią szerzej znaną, z tego powodu należy poczynić kilka uwag przybliżających czyteln-

nikowi jego sylwetkę. W sierpniu 1968 roku, po wkroczeniu wojsk Układu Warszawskiego do Czechosłowacji i brutalnym stłumieniu „praskiej wiosny”, czyli próby zreformowania systemu socjalistycznego na bardziej demokratyczny, co niekoniecznie – wypada dodać w tym miejscu – było programem bliskim Preisnerowi, który nie wiązał przecież nadziei z jakimkolwiek socjalizmem, nawet najbardziej otwartym i zliberalizowanym, opuścił on Czechosłowację. Od roku 1969 mieszkał w Stanach Zjednoczonych, gdzie przez wiele lat pracował na stanowisku profesora germanistyki na Pennsylvania State University. Pisał teksty o różnym charakterze – literackie, literaturoznawcze, religijne, teologiczne, polityczne oraz filozoficzne. Był zdeklarowanym tomistą, występował z pozycji konserwatywnego katolicyzmu. Jego postawa, niezłomna i jednocześnie na wskroś ideowa, ale przy tym zawsze prezentowana z nadzwyczajną klasą, budziła szacunek nawet wśród ludzi o zupełnie odmiennych poglądach. Konserwatyzm, jaki reprezentował, był zdecydowany, mocny i bezkompromisowy, tak więc można by go nazwać „prorokiem zachowawczości”¹.

Według Preisnera do początku XIX wieku mamy do czynienia ze stale pogłębiającym się kryzysem cywilizacji zachodniej. Przyczyną tego stanu rzeczy jest zakwestionowanie i w rezultacie porzucenie systemu wartości zbudowanego na tradycji judeochrześcijańskiej. „Na miejscu Boga – twierdził Preisner – w dziejach obsadzono »boga historii«”². Szczególnie wielką odpowiedzialność za ten stan rzeczy ponosi heglizm. Marksizm jakby przejął w sztafecie pałeczkę po heglizmie, a także wzmógł i poszerzył uderzenie w judeochrześcijańską cywilizację zachodnią, szybko stając się główną siłą napędową tego ataku. Pierwszorzędnym celem marksizmu od początku było bowiem zniwiedzenie cywilizacji zachodniej w jej dotychczasowej postaci oraz ustanowienie na jej gruzach systemu powszechnego nihilizmu.

Marksa uznawał Preisner za jednego z proroków „negatywnej rewolucji”, obok m.in. Lenina, Stalina i Hitlera³. Pole dla „negatywnej rewolucji” otwarła filozofia XIX i XX wieku, która stanęła na stanowisku subiektywności prawdy, a to w konsekwencji przyniosło nihilizm poglądów i postaw. „Nasze czasy – konstatował ze smutkiem czeski filozof – zamieniają idee w ideologizmy”⁴. Poza tym model „negatywnej rewolucji” znakomicie wpisał się w drobnomieszczańską mentalność i psychikę, poszukujące sposobów na zachłyśnięcie się wolnością pozbawioną jakichkolwiek wartości i jakichkolwiek granic. Ideał wyzwolenia społecznego i politycznego poprzez rewolucję jest tym samym, co ideał wyzwolenia jednostki poprzez nieskrępowaną seksualność. Co więcej, wszystko to podane jest jako program naukowy, co zwiększyć ma atrakcyjność „negatywnej rewolucji”. „Typowo drobnomieszczańskie – dowodził Preisner – jest również połączenie seksualności i rewolucji w jakąś niesmaczną kombinację psychologii, ekonomiki, socjologii i przemysłu”⁵. I dodawał: „Wiedza ma więc zapewnić rozkosz, tj. zapomnienie świata, zaś zwycięstwo [rewolucji – M.B.] – anihilację świata: unaukowiona seksualność, unaukowiona rewolucja”⁶.

Marksizm jest ideologiczną materializacją woli negacji świata, podobnie jak stare nauki spirytualistyczne i gnostyczne, obok których staje w jednym rzędzie. Jako negatywna rewolucja zakłada zburzenie rzeczywistości, na której gruzach powstać ma nowy świat. Preisner głosił:

Idea komunistycznego raju ma cokolwiek wspólnego z wizją królestwa Bożego. Zasadnicza różnica tkwi jednak w stosunku do istnienia. Abyśmy zrozumieli systematyczną destrukcję rzeczywistości w totalitaryzmie, musimy sobie uświadomić, że idea komunistycznego raju lokuje się poza przestrzenią i czasem dziejów, zakłada i żąda stacji końcowej, końca historycznego czasu⁷.

Wizja nowego lepszego świata, komunistycznego raju na Ziemi jest od początku do końca utopią i to ją odróżnia od przesłania religijnego. Niestety, realizacja owej utopii przyjmuje postać totalitaryzmu, co czeski myśliciel niemal na każdym kroku bardzo mocno podkreśla. Czescy autorzy – Stanislav Balík i Michal Kubát słusznie za kwestię centralną w polemice Preisnera z marksizmem uznają to, że jego istotę upatrywał on w totalitaryzmie, zarówno jeśli idzie o zawartość merytoryczną doktryny, jak i wywoływane przez nią polityczne implikacje⁸.

Marksizm jest negatywnością również na gruncie swoich założeń filozoficznych. Negatywnie absolutyzuje ekonomię, której podporządkowuje wszystko inne, w tym potrzeby duchowe ludzi i kulturę. Również negatywnie absolutyzuje czas kosztem konkretnych sytuacji historycznych, które całkowicie lekceważy. Marksistowska dialektyka historycyzmu jest nonsensem. Czeski myśliciel tak ją charakteryzował: „teza – człowiek jest twórcą dziejów; antyteza – dzieje stanowią proces określony prawami rozwoju; synteza – dzieje nie mają celu ani sensu, są sensem bezsensu”⁹. Skoro bowiem człowiek jest twórcą dziejów (teza), a dzieje są logicznie uporządkowane (antyteza), to wniosek stąd płynie taki, że człowiek działa w sposób absolutnie przypadkowy i irracjonalny, w rezultacie dzieje są tylko sensem bezsensu.

Marksizm pierwotnie głosi powiązanie wszystkiego ze wszystkim, a w dalszej kolejności skutkuje to jednak niczym innym jak tylko operowaniem wyłącznie tezami negatywnymi, co powoduje, że poszczególne zjawiska są rozpatrywane oddzielnie, bez głębszej refleksji zarówno nad ich przyczynami, jak i skutkami. Takim właśnie sposobem pojmowania historii Marks „położył podwaliny pod metodę totalitaryzmu, który święci triumfy w atomizacji ludzi, w oddzieleniu człowieka od człowieka”¹⁰. W totalitarnym oddzieleniu człowiek staje się obcy wszystkim innym ludziom, a jedynym rzeczywistym

spoiwem społeczeństwa staje się policyjny terror. W praktyce politycznej i ustrojowej marksizm – wypada powtórzyć jeszcze raz to, o czym już była mowa – objawia się niezmiennie jako system totalitarny, nic innego wytworzyć nie jest w stanie. Preisner pisał: „Z pięciu totalitarnych rewolucji (...) XX wieku – Lenina, Stalina, Hitlera, Mao i Castro – cztery odwoływały się do marksizmu (aczkolwiek również Hitler niewątpliwie uczył się od Stalina)”¹¹. Nie jest też tak, iż totalitarne państwa tzw. realnego socjalizmu nadużyły, czy zdradziły marksizm. Przeciwnie – są one jego logiczną konsekwencją, ponieważ istotą marksizmu jest jego totalitarny substrat. Każdy sukces marksistowskiego totalitaryzmu – przestrzegał czeski myśliciel – stanowi przebycie kolejnej części drogi prowadzącej świat wprost w otchłań nicości¹².

Ideologia marksistowska wcale nie jest zbudowana na naukowych podstawach. Zupełnie bezpodstawnie, apriorycznie i bez żadnego dowodu, proklamuje ona swą rzekomą naukowość, co jest świadectwem nie tylko naiwnego bezkrytycyzmu i megalomanii, lecz także wyjątkowego cynizmu. Jednak, skoro ideologia jest naukowa, to przywódcy odwołującego się do niej ruchu komunistycznego (też, ma się rozumieć, naukowego) – Marks, Lenin, Stalin itd., nie mogą nie być jednostkami wyjątkowymi, stąd też niezmiennie są portretowani jako geniusze, zaś wszelkie ich przedsięwzięcia i decyzje są w związku z tym zawsze genialne. Ten rytuał jest tyleż śmieszny, ile żaloszny. Preisner powiada, że „określanie Augustyna, Tomasza z Akwinu, Franciszka z Asyżu jako »genialnych« byłoby obrazą ich świętości i mądrości”¹³.

Marksizm ma trochę racji jako metoda analizująca społeczeństwo i państwo kapitalistyczne. W swoim opisie wskazuje na podziały klasowe, proces wyzysku ekonomicznego oraz społeczne nierówności, czyli wychwytuje najistotniejsze wady kapitalizmu. Nie docenia jednak demokracji i bagatelizuje

przypisane do tego ustroju środki, którymi można się posłużyć w walce z przejawami niesprawiedliwości. Zamiast tego posługujący się pokrętną dialektyką marksizm usiłuje przedstawiać dyktaturę proletariatu jako najwyższe stadium demokracji. A tak naprawdę to jest ona najwyższym stadium nie demokracji, lecz totalitaryzmu. Marksistowskim remedium na słabości kapitalizmu nie jest więc żadna nowa forma demokracji, ale represyjny system totalitarny. Czeski filozof obrazowo podsumowywał: „Marksizm wygania diabła z państwa jedynie dlatego, aby do niego można było wprowadzić siedmiu nowych”¹⁴.

Preisner nie dopatrywał się żadnych sprzeczności pomiędzy marksizmem a leninizmem. Wprost przeciwnie, uważał, że od doktryny walki klasowej Marksa do doktryny partii-awangardy Lenina wiedzie spójna i logiczna droga. Konsekwencją widzenia rzeczywistości społecznej w kategoriach walki klas jest, po zdobyciu władzy, organizacja własnego państwa według metody totalitarnej. Leninizm – w taki sposób da się zinterpretować wywody czeskiego filozofa – wydobywa na wierzch i pokazuje w całej pełni antywolnościowe, antyhumanistyczne oraz wszelkie inne złowieszcze cechy marksizmu. Można zatem powiedzieć, iż leninizm jest kwintesencją marksizmu. Oddajmy głos Preisnerowi:

Bolszewizm: potworna kombinacja czystego odrzucenia rzeczywistości z czystą organizacją służącą jej taktycznej destrukcji. W teorii reprezentuje skrajną lewicę, w praktyce skrajną prawicę, poprzez co unie możliwia i eliminuje jakikolwiek akt polityczny. Jego taktyka: perwersja polityczności¹⁵.

Rio Preisner, mimo że przez lata z emigracyjnego azylu w Ameryce obserwował kolejne triumfy marksizmu, nie tracił nadziei i liczył na krach totalitaryzmu. Był człowiekiem głębokiej wiary, gorliwym katolikiem, a to wiodło go ku temu, aby w chrześcijaństwie i odrodzeniu się na nowo religii w zachodniej cywilizacji upatrywać szans na nawiązanie skutecznej

walki z ideologią marksizmu i towarzyszącym jej państwem totalitarnym, które to połączenie stanowiło – jego zdaniem – apogeum nowoczesnego nihilizmu¹⁶. Czas pokazał, iż nadzieje czeskiego myśliciela urzeczywistniły się i sam tego doczekał. Światowy system komunistyczny upadł, trafił do lamusa historii, aczkolwiek jego koniec chyba jednak nie miał wiele wspólnego z przyczynami, jakich Preisner się spodziewał.

Przypisy

- ¹ Por. www.revuetrivium.cz/clanek/2013_2/rio_preisner_a_politika_bez_vychodnost [dostęp: 11.04.2014].
- ² R. Preisner, *Kritika totalitarismu. Fragmenty*, Řim 1973, s. 215. Słowo „fragmenty” użyte w tytule książki oznacza „fragmentowy” styl dyskursu prowadzonego przez autora, który przekazuje treści poprzez z reguły krótkie myśli, spostrzeżenia, wypowiedzi czy refleksje następujące luźno po sobie, bez ich połączenia w rozdziały, punkty lub jednorodnie tematycznie szersze wątki.
- ³ *Ibidem*, s. 22.
- ⁴ *Ibidem*, s. 205.
- ⁵ *Ibidem*, s. 21.
- ⁶ *Ibidem*.
- ⁷ *Ibidem*, s. 40–41.
- ⁸ Zob. S. Balík, M. Kubát, *Teorie a praxe nedemokratických režimů*, Praha 2012, s. 30–32.
- ⁹ R. Preisner, *Kritika totalitarismu...*, s. 181.
- ¹⁰ *Ibidem*, s. 61.
- ¹¹ *Ibidem*, s. 41.
- ¹² *Ibidem*, s. 36.
- ¹³ *Ibidem*, s. 65.
- ¹⁴ *Ibidem*, s. 131.
- ¹⁵ *Ibidem*, s. 12.
- ¹⁶ Podobnie jak Rio Preisner, na nihilizm jako zasadniczą cechę komunizmu wskazywał Albert Camus, który pisał: „Komunizm jest najdoskonalszym i najpełniejszym przejawem nihilizmu jako racjonalny terror państwowy, niosący w sobie ideę uniwersalnego Państwa”. Zob. A. Camus, *Człowiek...*, s. 195.

15

GIOVANNI SARTORI: MARKSIZM, CZYLI KRAŃCOWY LIBERTARIANIZM

Giovanni Sartori (ur. 1924), znakomity włoski uczyony, zasłynął jako autor przełomowych publikacji na temat partii i systemów partyjnych, które przez długie lata wytyczały wektory refleksji politologicznej. Mniej znany jest jako znawca i krytyczny badacz marksizmu, chociaż myśl Marksa frapowała go i przyciągała jego zainteresowanie od samych początków aktywności twórczej, a do tego tematu często potem powracał. Niebawem po upadku światowego systemu komunistycznego napisał znamienne słowa:

Uważam po prostu, że marksizm zdecydowanie był najbardziej energiczną i przenikliwą ideologią naszych czasów, a zatem koniec ideologii marksizmu oznacza koniec ideologii, jaka obecnie wypełniała nasze myślenie i warunkowała nasze doświadczenie życiowe – krótko mówiąc, jest to koniec ideologii, którą znamy¹.

W opublikowanej w roku 1951 pracy pt. *Da Hegel a Marx. La dissoluzione della filosofia hegeliana*² (Od Hegla do Marksa. Rozkład filozofii heglowskiej), której motywem przewodnim jest badanie powiązań i relacji pomiędzy heglizmem a mark-

sizmem, bardzo mocno przeciwstawił „młodego” Marksa „dojrzałemu” Marksowi, pokazując tym samym pośrednio niespójność całego marksizmu. Przy czym owa dojrzałość Marksa wcale nie była potraktowana przez Sartoriego pozytywnie, raczej odwrotnie – myśl „dojrzałego” Marksa oznacza dla niego najwyraźniej regres w stosunku do koncepcji „młodego” Marksa. „Młody” Marks był bowiem interesującym filozofem, dynamicznym badaczem ludzkiej kondycji oraz poszukiwaczem prawdy o budzących uznanie i respekt szerokich horyzontach. Tymczasem „dojrzały” Marks to – pisał Sartori – „Marks »materializmu historycznego« i Marks »ekonomista«, który to Marks wyrzekł się swojej dawnej »świadomości filozoficznej»³. W rezultacie przeszedł od pasjonującej i twórczej deliberacji filozoficznej do mniej lub bardziej skostniałego poszukiwania – jak to nazwał włoski badacz – „teorii systematycznej”⁴, której rzekomo naukową oprawę stanowić ma materializm historyczny i związane z nim ekonomizowanie, czyli skłonność do widzenia istoty wszystkich zjawisk w materii gospodarczej. Materializm historyczny stał się kanonem, zastygłym i niewzruszonym schematem, ogłoszoną z góry i raz na zawsze absolutną prawdą naukową. Taki stan rzeczy wywołuje rozliczne niedobre konsekwencje, a bodaj najważniejszą z nich jest całkowite zlekceważenie jednostki ludzkiej jako podmiotu historii. Oddajmy głos Sartoriemu:

U Marksa, który ekonomizuje i unaukowia materializm historyczny, odniesienie do człowieka jako „aktywnej siły” historii jest bardziej pominięte niż pozostawione domyślnie: skoro człowiek jest społeczeństwem, a społeczeństwo jest historią ze swoimi prawami i strukturami ekonomicznymi⁵.

Charakterystyczne, że gdy Marks podnosi tematy dotyczące człowieka, to interesuje go człowiek w sensie ogólnym jako gatunek czy rodzaj, prawie nigdy – czy wręcz zupełnie – nie odnosi się do konkretnego człowieka. Pisał Sartori:

Kiedy Marks mówi „człowiek” albo „ludzie”, mówi „gatunek historyczny”, „gatunek społeczny”: który nie jest gatunkiem naturalistycznym i fizjologicznym, lecz jest w tej samej mierze „gatunkiem” w swoim uniformistycznym braku indywidualności wśród osobników, które mu towarzyszą. Jednostka nigdy nie jest u Marksa postrzegana jako „podmiot”, ale jako „przedmiot”⁶.

Marks jest wrogi indywidualistycznej koncepcji człowieka. Dla niego – twierdził Sartori – „jednostka jest czystą abstrakcją”⁷. Jego antropologia to skrajny przejaw antropologii społecznej. Wyzwolenie człowieka w tym ujęciu zbiega się z rozkładem jednostki, czyli „najwyższa wolność to najwyższa wspólnotowość”⁸.

Ekonomizacja, którą założył Marks, objęła wszystko bez wyjątku, w tym także odziedziczoną po Heglu dialektykę, którą Marks materializuje i ubiera w szaty „Demiurga ontologiczno-strukturalnego rzeczywistości. Zaś istota, witalny sok dialektyki zawiera się według Marksa w nieustanności »ruchu« oraz w »negacji-destrukcji«⁹. W zmaterializowanej postaci dialektyka przestała być rodzajem mediacji pomiędzy różnymi ideami, koncepcjami, myślami i rozwiązaniami. Materialny ruch przejawiający się negacją-destrukcją nie jest w stanie wytworzyć żadnej faktycznej syntezy, żadnej nowej wyższej jakości, lecz przynieść może jedynie kompletne zniszczenie stanu aktualnego. „Tak naprawdę – podsumowuje włoski badacz – dialektyka Marksa wychodzi z zakresu dialektyki: zachowuje nazwę, ale zgubiła istotę rzeczy”¹⁰. Co więcej, Sartori dowodził, że dialektyka, aby w ogóle cokolwiek znaczyła i miała elementarny sens, musi niejako z samej swej definicji oznaczać relację typu indeterministycznego, wskutek czego wchodzi ona w sprzeczność z determinizmem¹¹. Tak więc rzeczywistość, włączywszy w to ludzką historię, rozwija się albo dialektycznie, albo deterministycznie. Marksizm popada tu w oczywistą sprzeczność.

Krytyka ideologii jako fałszywej świadomości prowadzi Marksa między innymi do odrzucenia etyki, którą traktuje jako

jedną z form ideologii burżuazyjnej, rodzaj mistyfikacji, zaś jej prawdziwym zadaniem, w jego przekonaniu, ma być kamuflowanie prawdziwej natury społeczeństwa kapitalistycznego. Proletariat jest uwolniony od wszelkiej fałszywej świadomości, a zatem nie potrzebuje również etyki i moralności. W konsekwencji społeczeństwo komunistyczne, jako społeczeństwo bezklasowe, nie będzie potrzebowało etyki¹². „W zgodzie – powiedział Sartori – z tą koncepcją Marks, zwracając się do proletariatu, nie propaguje nigdy krucjaty moralnej, nie nakłania proletariatu do rebelii w imię rewindykacji etycznej”¹³. Tymczasem, ewidentnie wbrew tym założeniom, *Kapitał* Marksa jest przeładowany etyczną krytyką kapitalizmu.

Generalnie rzecz biorąc, marksistowski dyskurs o kapitalizmie – zauważył włoski politolog – stanowi swoistą demonologię, jest on bowiem w nim portretowany jako wcielenie zła absolutnego na wszelkich możliwych polach i we wszelkich możliwych formach¹⁴. Przepelniona bezgranicznym fanatyzmem walka z kapitalizmem wiedzie marksizm do „utopijnych konstrukcji, które z kolei stwarzają warunki dla radykalnego odrzucenia zachodniej cywilizacji”¹⁵. Owa walka zubaża także tę ideologię intelektualnie, ponieważ demaskowanie zła absolutnego kapitalizmu jakże często jest uprawiane za pomocą – jak to celnie nazwał Sartori – „myślenia epitetowego”, które wypiera i lekceważy myślenie odwołujące się do argumentów¹⁶.

Niebezpieczne jest wywodzenie przez Marksa polityki z filozofii, bo prowadzi to do instrumentalizacji refleksji filozoficznej i poddawania jej presji bieżących celów działalności politycznej. Filozofia sprzężona z polityką, naznaczona i nacechowana wyraźnymi naleciałościami politycznymi, tj. filozofia polityczna, zawsze jest aberracją. Ta aberracja jeszcze się pogłębia, gdy filozofia taka nie zadowala się teoretyzowaniem, lecz przejawia jednoznaczne ambicje – jak to nazywa Sartori – „materialistyczne”, czyli, w tym rozumieniu, gdy pragnie nie

tylko opisywać świat, lecz także chce służyć jako ważny element przebudowy tego świata. Nie ogranicza się przy tym do oddziaływania na ludzkie umysły, stając się sztandarem ruchów czy partii politycznych dążących do przechwycenia władzy, co uznawane jest za jej najważniejszą powinność. W takiej sytuacji zawsze już jednak „chodzi o politykę, a nie o filozofię”¹⁷. Mówiąc nieco inaczej – filozofia zawsze przegrywa z polityką.

Co wszakże najbardziej wyraziste – zdaniem autora książki *Da Hegel a Marx* – u Marksa, to jego nieustanna batalia z Heglem, prowadzona na wszystkich możliwych polach, na różne sposoby oraz z wykorzystaniem rozmaitych narzędzi. Wydawać by się zatem mogło, iż Hegel i Marks znajdują się na filozoficznych antypodach. Jak się okazuje, jest to jednak pozorem. „Jaki więc zachodzi stosunek pomiędzy Marksem a Heglem?” – pytał włoski politolog. I tak odpowiadał na to pytanie: „Taki, że Marks buntuje się przeciwko Heglowi w kategoriach krytyki »konkluzji«, która akceptuje »fundamenty« heglowskie; Marks buntuje się przeciwko Heglowi, oglądając się na Hegła”¹⁸. Marks jest myślicielem, który wszystkie bez mała problemy filozoficzne, a także założenia refleksji filozoficznej oraz narzędzia badawcze zaczerpnął od Hegla. Patrzy na świat z perspektywy heglowskiej i po heglowsku ten świat analizuje, czego zupełnie nie podważa ciągłe wchodzenie przezeń w polemiki i spory z Heglem, co jednak stanowi tylko i wyłącznie pewnego rodzaju manierę.

W swej słynnej książce pt. *Teoria demokracji* – jakkolwiek to oczywiście nie filozofia Marksa i jej polityczne implikacje stały się w niej głównym obiektem zainteresowania – Giovanni Sartori wydatnie pogłębił i zarazem wyostrzył swą krytykę marksizmu. Uznał, że niezwykle ważne dla zrozumienia natury marksizmu jest uświadomienie sobie tego, iż przynosi on radykalną negację autonomii polityki. Wynika to z faktu, że doktryna ta przyjmuje skrajną optykę materialistycznej kon-

cepcji dziejów, według której historia ludzkości wyznaczana jest przez czynniki ekonomiczne. W ten sposób polityka jako fenomen rzeczywistości społecznej staje się czymś pozbawionym większego znaczenia, zjawiskiem o wtórnym charakterze. To z kolei prowadzi do zanegowania wartości demokracji politycznej poprzez utożsamienie jej z systemem kapitalistycznym. Mało tego, demokracja jest prezentowana w marksizmie jako forma panowania klasowego. Sartori pisał:

Z punktu widzenia marksistów demokracja polityczna nie ma wartości samoistnej, żadnej wewnętrznej racji bytu, stanowiąc jedynie narzędzie dominacji wyzyskiwaczy nad wyzyskiwanymi. Dokładniej rzecz ujmując, demokracja polityczna to nadbudowa kapitalistycznego i burżuazyjnego ucisku i tym samym może zostać sprowadzona do demokracji kapitalistycznej¹⁹.

Demokracja polityczna, jako na trwałe zespolona z kapitalizmem, staje się zbędna w ustroju komunistycznym i nie ma jakiegokolwiek potrzeby wypracowywania ewentualnego modelu niekapitalistycznej demokracji politycznej. Pojawi się tam za to demokracja ekonomiczna, można by powiedzieć – jedyna czysta i prawdziwa postać demokracji. Demokracja ekonomiczna jest zatem równoznaczna z demokracją komunistyczną, którym to sloganem Marks niejednokrotnie się posługiwał, głównie na użytek walki politycznej. Demokracja komunistyczna miała przybrać charakter pozapolityczny, następowała bowiem po „zmiążdżeniu państwa” („zmiążdżenie” to jedno z ulubionych słów Marksa), i również w tym sensie nie występują pomiędzy nią a demokracją *tout court* żadne punkty styeczne. Komunizm, znosząc własność prywatną, ustanowić miał jakościowo nowy system ekonomiczny, w którym ostatecznie zupełnie niepotrzebny okaże się system polityczny, ponieważ rozwiązany zostanie problem władzy. „Tak więc – stwierdzał włoski politolog – »demokracja ekonomiczna« sprowadza się ostatecznie do »komunistycznej gospodarki«”²⁰. Innymi słowy

– właściwa demokracja, czyli demokracja komunistyczna, to jest ekonomia zorganizowana i funkcjonująca według wskazówek sformułowanych przez marksizm.

Dezawuuując demokrację polityczną, marksizm podważa również zasadę równości politycznej i prawnej. Uznaje je za równości formalne, przy czym – jak zauważył autor *Teorii demokracji* – „określenie »forma« jest pomyślane jako równoznaczne z pozorem (złudą lub oszustwem)”²¹. Sartori zdecydowanie odrzucił takie rozumowanie. Równość polityczną i prawną, a także równość dostępu traktuje – rzecz jasna – jako równości formalne w technicznym znaczeniu tego słowa, ale to, że mają one charakter formalny, wcale nie oznacza, iż są pustymi atrapami równości, niedającymi ludziom żadnej obrony wobec napotkanych przywilejów, niesprawiedliwości i nierówności. „Formalna jest metoda, lecz nie wynik”²² – konstatował.

Motorem napędzającym marksizm do walki na rzecz zmiany oblicza świata nie jest przewodzenie batalii mającej na celu zapewnienie lepszej równości politycznej i prawnej, bo te wartości zostały uznane za fikcyjne, lecz żądanie równości ekonomicznej, jedynej prawdziwej równości, ponieważ to ona właśnie warunkuje przeprowadzenie wielkiego procesu wyzwolenia ludzkości. Sama wszakże równość ekonomiczna – co należy stanowczo zaakcentować – nie jest wartością prymarną. Tą wartością w marksizmie – utrzymywał Sartori, o czym będzie jeszcze później mowa – jest wolność, ale pojmowana zupełnie inaczej niż w systemie demokracji liberalnej. Nierówność ekonomiczna z całą pewnością stanowi niezwykle poważny problem społeczny, zaś sprzeciw wobec niesprawiedliwości może być powodem i uzasadnieniem różnych szczytnych działań. Jakkolwiek Sartori wątpił, by „Marks nauczył nas, jak leczyć chorobę ekonomicznej nierówności”²³. Terapię proponowaną przez Marksa włoski badacz uznał za przypomnienie starej – i zarazem w jego przekonaniu prymitywnej –

kuracji egalitarnej postulowanej między innymi przez Platona (427–347 p.n.e.), a przekonująco skrytykowanej już przez Arystotelesa (384–322 p.n.e.). Istotą jej jest użycie zdobytej władzy państwowej do zasadniczej przebudowy społeczeństwa. Siła państwa musi być wykorzystana przeciwko jego dawnym właścicielom, dlatego w okresie przeobrażeń rewolucyjnych państwo, jako zło konieczne, zostanie zachowane, znacznie obumierać dopiero później. To odróżnia marksizm od anarchizmu, który jest wrogi państwu zawsze i wszędzie. Inna sprawa, że tego rodzaju aktywistyczne stosowanie władzy w trakcie procesu rewolucyjnego pozostaje w pewnej niezgodzie z kanonami materializmu historycznego.

Ostrej krytyce poddawał Sartori występującą w marksizmie egzaltację „kulturą rewolucji”. Na tym gruncie powstał pogląd, że świat można zmieniać jedynie poprzez rewolucję, a przemoc zastosowana w słusznej sprawie jest nie tylko w pełni usprawiedliwiona, ale wręcz chwalebna. To bardzo niebezpieczna strategia, bowiem – jak przestrzegał włoski politolog – trzeba pamiętać o tym, iż „kolektywna przemoc zawsze niszczy”²⁴.

Sartori stał na stanowisku, że rozważana przez Marksa koncepcja dyktatury proletariatu jako okresu rewolucyjnego przeobrażania społeczeństwa kapitalistycznego w komunistyczne niekoniecznie jednak zakładała odwołanie się do metod dyktatorskich, co dla kontynuatorów doktryny Marksa, pokroju Lenina, było już absolutną koniecznością. „Marksowska dyktatura proletariatu – twierdził włoski badacz – nie miała polegać na ustanowieniu państwowej dyktatury, lecz na zniszczeniu państwa za pomocą proletariatu jako dyktatora. Dyktatura – dla Marksa – oznaczała to samo co rewolucja, czyli tylko *użycie siły*”²⁵. Koncepcja proletariatu – zbiorowego dyktatora wydaje się mocno ryzykowna i jeśliby przyjąć, że interpretacja Sartoriego jest poprawna, należałoby ją chyba zaliczyć do grona idei utopijnych. Włoski politolog nie miał wszakże jakichkolwiek

złudzeń, iż Marks, kreśląc założenia i cele dyktatury proletariatu, miał na myśli jedynie jakiś rodzaj przenośni czy figury retorycznej. Nic podobnego – chodziło o odwołanie się w razie potrzeby do przemocy w tak szerokiej skali, że dyktatura proletariatu przyniosłaby w ewidentny sposób rządy terroru egzekwowane przez „armię proletariacką”, tj. uzbrojony proletariat. Z tym tylko – wypada to podkreślić raz jeszcze – że dla Marksa był to jeden, ale nie jedyny, z możliwych sposobów dochodzenia do komunizmu.

Skądinąd Sartori uważał, że – generalnie rzecz biorąc – twórca marksizmu miał poważny kłopot z koncepcją władzy zarówno kapitalistycznej, jak i rewolucyjnej, a w ogóle jego rozumienie władzy jako zjawiska politycznego trzeba ocenić jako kompletne nieporozumienie. W swoim zauroczeniu kwestiami własnościowymi Marks uznawał władzę za wielkość substancjalną, czyli rodzaj własności, którą można posiadać na tej samej zasadzie jak dobra materialne. Tym samym całkowicie zaniedbał relacyjny i funkcjonalny charakter władzy, koncentrując się wyłącznie na władzy jako formie klasowego panowania ekonomicznego oraz służącym temu panowaniu rządzeniu o charakterze politycznym. „W ten sposób – dowodził Sartori – popełnił on gigantyczny błąd, mieszając *jedno ze źródeł* władzy z samą władzą”²⁶.

Marksistowski ideał dobrze urządzonego społeczeństwa, tj. komunizmu, gdzie zlikwidowana zostanie nie tylko własność prywatna, rodząca wyzysk człowieka przez człowieka, ale także gdzie będzie zniesiony – na co często badacze marksizmu nie zwracają dostatecznej uwagi – ujarzmiający człowieka podział pracy, w ocenie Sartoriego odznacza się sporą naiwnością. Skoro ma to być porządek absolutnej wolności, likwidujący raz na zawsze wszelką alienację (wyobcowanie) człowieka, to dość paradoksalnie „idealne społeczeństwo (komunistyczne) stanowi najbardziej skrajny przykład czystego i prostego społeczeństwa

libertariańskiego²⁷. Owa „rozbijająca libertariańska szczerłość” daje o sobie znać, gdy Marks i Engels na kartach *Manifestu komunistycznego* starają się podać konkretne wyznaczniki i cechy przyszłego doskonałego świata. Komunizm przyniesie bezpieczeństwa, samorządową i harmonijną, kierującą się zasadami demokracji bezpośredniej, wspólnotę ludu, żyjącą w warunkach ekonomicznej obfitości²⁸. Ta wizja komunizmu wykazuje uderzające podobieństwo do ideałów anarchistycznych, które skądinąd Marks zawsze zdecydowanie zwalczał, zarzucając im utopijny charakter²⁹. Wyzwolenie od wszelkich ograniczeń i konieczności ekonomicznych zrodzi stan totalnej wolności. Nie sposób jednak nie odnieść wrażenia, iż rozwiązanie problemu ludzkiej wolności następuje poprzez jakiś akt wyzwolenia o charakterze wręcz metafizycznym³⁰. „W efekcie – pisał Sartori – pozostaje nam po prostu niebiańskie miasto”³¹. Pomijając już przebijający z takiej zupełnie odrealnionej wizji skrajny utopizm, włoski politolog utrzymywał, że wbrew dominującym wśród badaczy interpretacjom idealne społeczeństwo Marksa miało jednak powstać dzięki urzeczywistnieniu wolności i niejako tylko przy tej okazji również nastąpiłaby realizacja – jako wartości uzupełniającej i pobocznej – równości. Komunizm był bowiem pomyślany jako zwieńczenie i zamknięcie dzieła procesu wyzwolenia ludzkości, nie zaś jako triumf egalitaryzmu. „Przesłanie zbawienia Marksa – konkludował Sartori – miało charakter libertariański, nie zaś egalitarny. Marks wysunął kontrideał, będący ideałem libertariańskim w najsłabszej i milenarystycznej formie”³².

Sartori nie traktował więc marksizmu jako ideologii równości, lecz jako ideologię wolności, chociaż błędnie pojętej i opacznie wcielanej w życie. Równocześnie jest to ideologia poszukiwania jakiejś formuły demokracji alternatywnej, sytuującej się w twardej opozycji wobec demokracji jako takiej, którą – zdaniem włoskiego politologa – zawsze musi być de-

mokracja liberalna. Tęsknota za demokracją alternatywną, a także kreślenie wizji dobrego społeczeństwa przyszłości, zamykającego i zarazem uszlachetniającego całą historię ludzkości poprzez ustanowienie ostatecznego triumfu wolności, to fundamentalne łączniki pomiędzy filozofią polityczną Marksa a Rousseau, który w tym sensie był wielkim poprzednikiem autora *Kapitału*. Rousseau może być patronem tych, którzy dążą do przewyciężenia demokracji liberalnej, podczas gdy Marks jest mistrzem tych, którzy pragną ją całkowicie zanegować³³.

Ogromne wątpliwości Sartoriego budził propagowany przez marksizm model ustroju komunistycznego w postaci „demokracji ludowej” albo „demokracji proletariackiej”. Marks nie miał mimo wszystko odwagi odrzucić demokracji w ogóle, świadomy ryzyka z tym związanego, a zwłaszcza tego, iż cechuje ją pozytywna konotacja znaczeniowa, co występuje nieprzerwanie od czasów antycznych. Poszukiwał zatem jakiejś – jak już było powiedziane powyżej – „innej demokracji”, demokracji alternatywnej. Marksizm w tym znaczeniu stał się jednym z kierunków tzw. demokracji przymiotnikowej, a „demokracja ludowa” czy „demokracja proletariacka” mogą być postawione obok „demokracji wyższej”, „prawdziwej”, „organicznej”, „kierowanej” bądź „narodowej”. Wszystkie te inne demokracje – zdaniem włoskiego badacza – z normalną demokracją nie mają nic wspólnego i *de facto* są maskującymi się dyktaturami, wstydzącymi się własnego oblicza. Demokracja albo jest, albo jej nie ma. „Inna demokracja” nie istnieje. Sartori pisał: „Tak zwane inne demokracje przypominają egipskiego Feniksa, o czym mówi w czarującym wierszu Metastasio: *Che ci sia ognun lo dice, dove sia nessun lo sa* – wszyscy mówią, że istnieje, ale nikt nie wie, gdzie”³⁴. Skądinąd formuła „demokracji ludowej” jest błędem logicznym, znanym jako *idem per idem*, to samo przez to samo. Sama w sobie demokracja oznacza bowiem władzę ludu. Demokracja ludowa staje się więc ludową władzą ludu,

tak jakby nieludowa władza ludu w ogóle była możliwa. Marksizm zdaje się stać na takim właśnie, absurdalnym z punktu widzenia logiki, stanowisku.

Lenin – według Sartoriego – „zdradził” Marksa, co przede wszystkim odnosi się do kwestii relacji zachodzących między proletariatem a partią. Leninowska koncepcja partii-awangardy, wyłożona w *Co robić?*, nie ma podstaw ani uzasadnień w doktrynie samego Marksa. U Lenina skupiająca świadomych i poprawnie myślących rewolucjonistów partia wypiera i w ostateczności zastępuje rzeczywisty proletariat. „Jasne jest – dowodził Sartori – że Lenin dokonał wymiany protagonisty, głównego nosiciela rewolucji. Marksowska »klasa«, czyli proletariat jako całość, u Lenina staje się »awangardą« *ponad* proletariatem”³⁵.

Przywódca bolszewików zdecydowanie zakwestionował wszelką demokrację, uznając ją za tożsamą z państwem. W związku z takim stanowiskiem każdy rodzaj demokracji jest zorganizowanym i systematycznym stosowaniem przemocy nad ludźmi. Zdaniem Sartoriego, kiedy jednak Lenin omawiał dyktaturę proletariatu, niespodziewanie zmieniał ton i odwoływał się do demokracji w znaczeniu pozytywnym. Wprawdzie nie snuł rozważań o proletariacie jako kolektywnym dyktatorze, pisał wprost, że „dyktatura proletariatu to jest zorganizowanie się awangardy mas uciskanych w klasę panującą w celu zgnięcia ciemieńców”³⁶, ale zarazem głosił, iż dyktatura ta będzie „demokratyzmem dla ludu”³⁷. Nie ma tu jednak żadnej sprzeczności czy zmiany tonu i w tym miejscu Sartoriemu nie sposób przyznać racji. Lenin nie ukrywał, że dyktatura proletariatu oznacza zastosowanie przemocy, a zatem również ona jest demokracją, czyli mówiąc inaczej – państwem, z tym tylko, iż w odróżnieniu od wcześniejszych form ustrojowych odwołuje się ona do siły nie w interesie mniejszości wyzyskiwaczy, lecz ogromnej większości wyzyskiwanych. W tym sensie można

powiedzieć, że inaczej ukierunkowująca państwową przemoc dyktatura proletariatu jest bardziej demokratyczna niż inne demokracje, w tym demokracja burżuazyjna. Tak rozumiana demokratyczna dyktatura proletariatu zaniknie, nie będzie bowiem potrzebna po zniesieniu państwa, co nastąpi po osiągnięciu stadium pełnego komunizmu. W tym punkcie Lenin w pełni podzielał ideał Marksa.

Państwo zbudowane przez Lenina w Rosji okazało się całkowitą katastrofą. Niejasne przy tym pozostaje, czy ten stan rzeczy stanowił konsekwencję wypaczenia doktryny, czy też może był jej jedyną możliwą praktyczną aplikacją. Przywołajmy raz jeszcze Sartoriego:

Leninowi oszczędzony został widok wszechwładnej, szalejącej policji, która stała się filarem państwa, jak na ironię zwanego Republiką Rad. Miało to jednak nadejść już wkrótce. Lenin sprowadził niebiańskie miasto Marksa na ziemię, ale tu zamieniło się ono w piekło³⁸.

Bankructwo w 1989 roku światowego systemu komunistycznego uznał Sartori za równoznaczne z końcem ideologii marksizmu, ale bynajmniej nie oznaczało to dla niego końca marksizmu jako filozofii. Pisał:

Marks pozostanie na naszych półkach [bibliotecznych – M.B.] jako autor, którego dyskutujemy i cytujemy, obok innych klasyków, chociaż „rewolucyjny filozof”, którego Marks wyprowadził na ścieżki historii jako pierwszego rzeczywiście światowego filozofa-króla, umarł i odszedł³⁹.

Przypisy

- ¹ G. Sartori, *Rethinking Democracy: Bad Polity and Bad Politics*, „International Social Science Journal” 1991, nr 129, s. 438.
- ² Książka ta oparta jest na rozprawie doktorskiej Giovanniego Sartoriego.

- ³ G. Sartori, *Da Hegel a Marx. La dissoluzione della filosofia hegeliana*, Firenze 1951, s. 219.
- ⁴ *Ibidem*, s. 221.
- ⁵ *Ibidem*, s. 235.
- ⁶ *Ibidem*, s. 268.
- ⁷ G. Sartori, *Studi crociani. I. Croce filosofo pratico e la crisi dell'etica*, Bologna 1997, s. 67.
- ⁸ G. Sartori, *Da Hegel a Marx...*, s. 289.
- ⁹ *Ibidem*, s. 237.
- ¹⁰ *Ibidem*, s. 239.
- ¹¹ Por. *ibidem*, s. 246.
- ¹² G. Sartori, *Studi crociani...*, s. 65.
- ¹³ G. Sartori, *Da Hegel a Marx...*, s. 260.
- ¹⁴ G. Sartori, *Rethinking Democracy...*, s. 439.
- ¹⁵ *Ibidem*.
- ¹⁶ *Ibidem*, s. 439–440.
- ¹⁷ G. Sartori, *Da Hegel a Marx...*, s. 367.
- ¹⁸ *Ibidem*, s. 361–362.
- ¹⁹ G. Sartori, *Teoria demokracji*, Warszawa 1994, s. 25.
- ²⁰ *Ibidem*.
- ²¹ *Ibidem*, s. 432.
- ²² *Ibidem*, s. 433.
- ²³ *Ibidem*, s. 422.
- ²⁴ G. Sartori, *Rethinking Democracy...*, s. 439.
- ²⁵ G. Sartori, *Teoria...*, s. 564.
- ²⁶ *Ibidem*, s. 423.
- ²⁷ *Ibidem*, s. 553.
- ²⁸ Por. G. Sartori, *Parties and Party Systems. A Framework for Analysis*, Colchester 2005, s. 227.
- ²⁹ Por. G. Sartori, *Da Hegel a Marx...*, s. 285.
- ³⁰ Por. *ibidem*, s. 291. Tu też Marks jest nieodrodnym uczniem Hegła. Według Marksa człowiek uzyskuje pełną i niczym niezmaconą wolność, kiedy rozpuszcza swoją jednostkowość w doskonałym społeczeństwie komunistycznym, podczas gdy u Hegła stan taki człowiek osiąga poprzez włączenie się w sferę „Ducha Absolutnego”.
- ³¹ G. Sartori, *Teoria...*, s. 558–559.
- ³² *Ibidem*, s. 559.
- ³³ G. Sartori, *Democrazia. Cosa è*, Milano 1993, s. 242.
- ³⁴ G. Sartori, *Teoria...*, s. 584.
- ³⁵ *Ibidem*, s. 568.

- ³⁶ W. Lenin, *Państwo a rewolucja*, Warszawa 1972, s. 130. Zob. na ten temat M. Bankowicz, *Kulisy totalitaryzmu. Polityczna teoria dyktatury proletariatu*, Kraków 1995, s. 98–101.
- ³⁷ W. Lenin, *Państwo...*
- ³⁸ G. Sartori, *Teoria...*, s. 572.
- ³⁹ G. Sartori, *Rethinking Democracy...*, s. 438.

ZAKOŃCZENIE

Marksizm, jak każdy inny kierunek myśli politycznej, miał wielu przekonanych admiratorów, lecz także spotykał się z krytycznymi ocenami. To zresztą całkowicie naturalne. Zainteresowanie marksizmem było i ciągle jest jednak bardzo duże. Wywołuje on emocje nieporównanie większe niż jakakolwiek inna doktryna polityczna, może z wyjątkiem liberalizmu. Nie może to dziwić, jeśli uświadomimy sobie fakt, iż marksizm w wyjątkowo istotny sposób wpływał na realną politykę. Więcej nawet – nie tylko wpływał, ale i kształtował życie polityczne wielomilionowych społeczeństw, odciskając nadzwyczaj wyraźne piętno na losach ludzkości. Nie ulega najmniejszej wątpliwości, że w swoim praktycznym zastosowaniu marksizm wytwarzał systemy niewydolne ekonomicznie i mocno represyjne politycznie. Wielu zwolenników doktryny twierdziło, że stanowi to konsekwencję swobodnego oporu materii, ale w ostateczności wszystkie problemy zostaną przełamane i nastąpi epoka powszechnej szczęśliwości. Byli jednak i tacy, którzy utrzymywali, iż pozbawiona wad, idealna doktryna marksizmu stosowana jest w praktycznej polityce opacznie lub z błędami – i stąd wynikają kłopoty. Jakże często fiasko marksizmu realnego nie skutkowało odrzuceniem ideologii, lecz jej idealizacją. Budził zatem marksizm zrozumiałe zainteresowanie z przyczyn politycznych. Stanowczo stawiając kwestię własnej prawomocności, rzecz można, nawet nieomyślności, w orzekaniu o naturze

zjawisk i procesów społecznych, a zatem przypisując sobie na zasadach wyłączności atrybut jedynej słusznej nauki społecznej – narażał się marksizm na ryzyko szczególnie silnego ataku na poziomie filozoficznym. I rzeczywiście z takim atakiem się spotykał.

Marksizm chciał być skrajnie empiryczny i racjonalistyczny, ale w rzeczywistości taki nie był, bo być nie mógł. Przesądziła o tym jego natura, zdeterminowana i określona przez połączenie filozofii z ideologią oraz polityką. Doskonale wyraził to sam Marks w jedenastej *Tezie o Feuerbachu*: „Filozofowie rozmaicie tylko *interpretowali* świat; idzie jednak o to, aby go *zmienić*”¹. Zmienianie świata stanowi główną motywację marksizmu, nie zaś jego poznawanie. Inaczej mówiąc – marksizm poznaje świat nie po to, aby go zrozumieć, lecz po to, aby go zmieniać. Filozofia w marksizmie staje się zatem tylko podstawą do sformułowania ideologii politycznej oraz wektorem do działania, i to działania o rewolucyjnym charakterze. Marks bardzo się mylił. Powołaniem filozofów jest bowiem interpretowanie świata, zaś zadanie jego zmieniania nie powinno należeć do nich. Gdy filozof staje się politykiem i sam zmienia świat, powstaje nader niebezpieczna sytuacja, bowiem zmienianie świata niepostrzeżenie zamienia się w program podboju, na co przenikliwie zwrócił uwagę Albert Camus, autor jednego z mott niniejszej książki². Rozum bez wątplenia jest obecny w marksizmie jako filozofii odwołującej się w wielu swych analizach do autentycznej metody krytycznej. Inna sprawa, że skądinąd całkiem często filozofia ta oferuje wielce kontrowersyjne interpretacje. Metoda krytyczna nie gwarantuje bowiem zgłębienia i poznania wszelkich zjawisk oraz procesów występujących w rzeczywistości. W marksizmie jako ideologii politycznej, gdzie metoda krytyczna ustąpiła bez reszty miejsca utopijnemu mesjanizmowi, rozum znajduje się już jednak wyraźnie w stadium entuzjazmu. A entuzjazm – jak trafnie zauważył Napoleon Bonaparte,

autor myśli będącej drugim mottem książki – to delirium rozumu³, czyli stan dlań zupełnie nienaturalny i niewłaściwy.

Krytycy marksizmu posługiwali się różną argumentacją i formułowali wobec niego zarzuty, wychodząc – wypada w generalnej konkluzji zwrócić raz jeszcze uwagę na to, o czym była już mowa we wstępie – z rozmaitych i często odmiennych pozycji filozoficznych, politycznych oraz aksjologicznych. Niektóre krytyki były bardzo mocne i generalnie odmawiały marksizmowi wartości, inne podchodziły do niego selektywnie – przyjmując, czy nawet doceniając niektóre z jego twierdzeń, przy odrzuceniu i napiętnowaniu innych. Ciekawą sprawą jest to, że niektóre rozbudowane i ważne refutacje marksizmu były dziełem ludzi, którzy, zanim stali się jego krytykami, wcześniej w swoim życiu identyfikowali się z tą doktryną lub też aktywnie angażowali się w działalność partii komunistycznych.

Przypisy

- ¹ K. Marks, *Tezy o Feuerbachu* [w:] K. Marks, F. Engels, *Dzieła wybrane (1)*, Warszawa 1981, s. 196.
- ² A. Camus, *Człowiek...*, s. 107.
- ³ www.cytaty.info/cytat/entuzjazmtodeliriumrozumu.htm [dostęp: 11.04.2014].

BIBLIOGRAFIA

- Arendt Hannah, *Korzenie totalitaryzmu*, Wydawnictwo Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2008.
- Aron Raymond, *Démocratie et totalitarisme*, Gallimard, Paris 1998.
- Aron Raymond, *Essai sur les libertés*, Hachette, Paris 1965.
- Aron Raymond, *Introduction à la philosophie de l'histoire. Essai sur les limites de l'objectivité historique*, Gallimard, Paris 1986.
- Aron Raymond, *Koniec wieku ideologii*, Instytut Literacki, Paryż 1965.
- Aron Raymond, *Machiavelli i Marks*, „Aneks” 1975, nr 10.
- Aron Raymond, *Marxismes imaginaires*, Gallimard, Paris 1970.
- Aron Raymond, *Mémoires*, Julliard, Paris 1983.
- Aron Raymond, *L'Opium des intellectuels*, Calmann-Lévy, Paris 1955.
- Aron Raymond, *Opium intelektualistów*, Wydawnictwo Muza, Warszawa 2000.
- Aron Raymond, *Plaidoyer pour l'Europe décadente*, R. Laffont, Paris 1977.
- Aron Raymond, *Widz i uczestnik. Z Raymondem Aronem rozmawiają Jean-Louis Missika i Dominique Wolton*, Czytelnik, Warszawa 1992.
- Balík Stanislav, Kubát Michal, *Teorie a praxe nedemokratických režimů*, Dokořán, Praha 2012.
- Ballestrem Karl, Ottmann Hennig, *Politická filosofie 20. století*, Oikoyemenh, Praha 1993.
- Bankowicz Marek, *Kritikové marxismu*, Barrister & Principal, Brno 2013.
- Bankowicz Marek, *Kulisy totalitaryzmu. Polityczna teoria dyktatury proletariatu*, Wydawnictwo PiT, Kraków 1995.
- Bankowicz Marek, *Niedemokratyzmy*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2011.

- Bankowicz Marek, Kozub-Ciembroniewicz Wiesław (red.), *Dyktatury i tyranie. Szkice o niedemokratycznej władzy*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2007.
- Bäcker Roman, *Totalitaryzm. Geneza, istota, upadek*, Księgarnie INDEX-BOOKS, Toruń 1992.
- Berdiaeff Nicolai, *Problème du communisme*, Desclée de Brouwer et Cie, Paris 1933.
- Bierdiajew Nikołaj, *Problem komunizmu*, Wydawnictwo Rój, Warszawa 1937.
- Bierdiajew Nikołaj, *Marksizm i religia*, Głosy, Poznań 1984.
- Bierdiajew Nikołaj, *Nowe średniowiecze*, Fundacja Aletheia, Warszawa 2003.
- Bierdiajew Nikołaj, *Źródła i sens komunizmu rosyjskiego*, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2005.
- Bierdiajew Nikołaj, Frank Semen, Iljin Władimir N., *Christianstwo, ateizm i sowriemiennost'*, YMCA Press, Paris 1969.
- Bocheński Józef Maria, *Der sowjetrussische dialektische materialismus (Diamat)*, Francke, Berno–München 1967.
- Bocheński Józef Maria, *The Dogmatic Principles of Soviet Philosophy*, Sovietica. Publications of the Institute of East-European Studies, University of Fribourg, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht 1963.
- Bocheński Józef Maria, *The Three Components of Communist Ideology*, „Studies in Soviet Thought” 1962, Vol. 2, No. 1.
- Bocheński Józef Maria, Blakeley Thomas J., *Studies in Soviet Thought*, Sovietica. Publications of the Institute of East-European Studies, University of Fribourg, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht 1961.
- Bocheński Józef Maria, Niemeyer Gerhart, *Handbuch des Weltkommunismus*, Alber, Fribourg–München 1958.
- Brzeziński Andrzej Maciej, *Jean Jaurès. Polityk i myśliciel*, Wydawnictwo Łódzkie, Łódź 1983.
- Brzeziński Zbigniew K., *Ideology and Power in Soviet Politics*, Frederick A. Praeger Publishers, New York 1962.
- Brzeziński Zbigniew K., *Wielkie bankructwo: narodziny i śmierć komunizmu w XX wieku*, Instytut Literacki, Paryż 1990.
- Bullock Alan, Woodings R.B. (eds.), *The Fontana Dictionary of Modern Thinkers*, Fontana, London 1983.

- Camus Albert, *Człowiek zbuntowany*, Instytut Literacki, Paryż 1958.
- Colletti Lucio, *Intervista politico-filosofica. Marxismo e dialettica*, Laterza, Roma–Bari 1974.
- Colletti Lucio, *Tra marxismo e no*, Laterza, Roma–Bari 1979.
- Colletti Lucio, *Tramonto dell'ideologia*, Laterza, Roma–Bari 1980.
- Dahl Robert A., *Demokracja i jej krytycy*, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2012.
- Dahl Robert A., *On Political Equality*, Yale University Press, New Haven–London 2006.
- Djilas Milovan, *Conversations with Stalin*, Rupert Hart Davis, London 1962.
- Djilas Milovan, *Memoirs of a Revolutionary*, Harcourt Brace Jovanovich, New York 1973.
- Djilas Milovan, *Rozmowy ze Stalinem*, Iskry, Warszawa 1991.
- Djilas Milovan, *The New Class: An Analysis of the Communist System*, Frederick A. Praeger Publishers, New York 1957.
- Djilas Milovan, *Unperfect Society: Beyond the New Class*, Harcourt, Brace & World, London 1969.
- Dobek Rafał, *Raymond Aron – dialog z historią i polityką*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2005.
- Dżilas Milovan, *Nowa klasa: analiza systemu komunistycznego*, Związek Dziennikarzy RP, Nowy Jork 1958.
- Dżilas Milovan, *Nowa klasa wyzyskiwaczy: analiza systemu komunistycznego*, Instytut Literacki, Paryż 1957.
- Dżilas Milovan, *Rozmowy ze Stalinem*, Instytut Literacki, Paryż 1962.
- Eastman Max, *Marx and Lenin: The Science of Revolution*, Albert and Charles Boni, New York 1927.
- Engels Fryderyk, („Anty-Dühring”). *Przewrót w nauce dokonany przez pana Eugeniusza Dühringa* [w:] Karol Marks, Fryderyk Engels, *Dzieła*, t. 20, Książka i Wiedza, Warszawa 1972.
- Friedrich Carl J., *Totalitarianism: Recent Trends*, „Problems of Communism” 1968, Vol. XVII, No. 3.
- Friedrich Carl J., Brzeziński Zbigniew K., *Totalitarian Dictatorship and Autocracy*, Harvard University Press, Cambridge Massachusetts 1956.
- Hain Radan, *Teorie státu a státní pro v myšlení T.G. Masaryka*, Univerzita Karlova v Praze Nakladatelství Karolinum, Praha 2006.

- Jaurès Jean, *Wybór pism*, Książka i Wiedza, Warszawa 1970.
- Kołakowski Leszek, *Główne nurty marksizmu. Powstanie – rozwój – rozkład*, Aneks, Londyn 1988.
- Kołakowski Leszek, *The Myth of Human Self-Identity*, Oxford University Press, Oxford 1973.
- Kozub-Ciembroniewicz Wiesław, Kowalska-Stus Hanna, Szlachta Bogdan, Kiwior-Filo Małgorzata (red.), *Totalitaryzmy XX wieku. Idee – instytucje – interpretacje*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2010.
- Kuniński Miłowit (red.), *Totalitaryzm a zachodnia tradycja*, Ośrodek Myśli Politycznej i Księgarnia Akademicka, Kraków 2006.
- Kwietniowski Arnold J., *T.G. Masaryk. Życie i dzieło*, Nakładem Księgarni Teofila Firuta we Frysztacie, Frysztat 1926.
- Lenin Włodzimierz, *Dzieła wybrane*, t. 1–4, Książka i Wiedza, Warszawa 1978.
- Lenin Włodzimierz, *Państwo a rewolucja*, Książka i Wiedza, Warszawa 1972.
- Lenin Włodzimierz, *Rewolucja proletariacka a renegat Kautsky* [w:] *Dzieła*, t. XXVIII, Książka i Wiedza, Warszawa 1954.
- Levin Michael, *Marx, Engels and Liberal Democracy*, St. Martin's Press, New York 1989.
- Linden van der Marcel, *Western Marxism and the Soviet Union. A Survey of Critical Theories and Debates Since 1917*, Brill, Leiden–Boston 2007.
- Lowrie Donald A., *Rebellious Prophet: A Life of Nicolai Berdyaev*, V. Gollancz, London 1960.
- Łuszczynski Artur, *Myśl polityczno-prawna Tomasza G. Masaryka jako rodzaj mitu państwowotwórczego*, Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, Rzeszów 2013.
- Machovec Milan, *Tomáš G. Masaryk*, Melantrich, Praha 1968.
- Marks Karol, Engels Fryderyk, *Dzieła wybrane*, t. 1–3, Książka i Wiedza, Warszawa 1981/1982.
- Masaryk on Marx: An Abridged Edition of T.G. Masaryk, The Social Question: Philosophical and Sociological Foundations of Marxism*, Bucknell University Press, Lewisburg 1972.
- Masaryk Thomas Garrigue, *Humanistic Ideals*, Bucknell University Press, Lewisburg 1971.

- Masaryk Thomas-Garrigue, *Les Problèmes de la Démocratie. Essais Politiques et Sociaux*, Librairie des Sciences Politiques et Sociales Marcel Rivière, Paris 1924.
- Masaryk Thomas Garrigue, *Rewolucya światowa. Część pierwsza: Rewolucya światowa; Część druga: Wojna o wolność narodów; Część trzecia: Zwycięstwo idei wolnościowej narodów*, Instytut Wydawniczy „Renaissance”, Warszawa–Poznań–Kraków–Lwów–Stanisławów, bez daty wydania.
- Masaryk Thomas Garrigue, *The Spirit of Russia*, vol. 1–3, George Allen & Unwin Limited, London 1967.
- Masaryk Tomáš Garrigue, *Česká otázka. Naše nynější krize. Jan Hus, Masarykův ústav AV ČR. Ústav T.G. Masaryka*, Praha 2000.
- Masaryk Tomáš Garrigue, *Otázka sociální. Základy marxismu sociologické a filozofické*, Masarykův ústav AV ČR. Ústav T.G. Masaryka, Praha 2000.
- Masaryk Tomasz Garrigue, *O bolszewizmie*, Biblioteka Polska, Warszawa 1923.
- Masaryk Tomasz Garrigue, *Słowianie po wojnie*, Instytut Wydawniczy „Renaissance”, Lwów 1924.
- Mendelski Tadeusz, *Karl R. Popper: metodolog czy ideolog?*, Książka i Wiedza, Warszawa 1978.
- Meyer Alfred G., *Leninism*, Frederick A. Praeger Publishers, New York–Washington–London 1969.
- Meyer Alfred G., *Marxism. The Unity of Theory and Practice*, Harvard University Press, Cambridge Massachusetts 1970.
- Neudorflová Marie L., *T.G. Masaryk – politický myslitel*, Nakladatelství ARSCI, Praha 2011.
- Novák Miroslav, *Mezi demokracií a totalitarismem. Aronova politická sociologie industriálních společností 20. století*, Masarykova univerzita, Brno 2007.
- Pellicani Luciano, *Rivoluzione e totalitarismo*, Pagine, Roma 1992.
- Plamenatz John, *German Marxism and Russian Communism*, Longmans, Green and Co., London–New York–Toronto 1954.
- Popper Karl R., *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge*, Routledge & Kegan Paul, London 1963.
- Popper Karl R., *Droga do wiedzy: domysły i refutacje*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1999.

- Popper Karl R., *Logika odkrycia naukowego*, Fundacja Aletheia, Warszawa 2002.
- Popper Karl R., *Nędzka historycyzmu*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1999.
- Popper Karl R., *Spółeczeństwo otwarte i jego wrogowie*, t. 1–2, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1993.
- Popper Karl R., *The Open Society and its Enemies*, vol. 1–2, Routledge & Kegan Paul, London 1973.
- Popper Karl R., *The Poverty of Historicism*, Routledge & Kegan Paul, London 1957.
- Popper Karl R., *Unended Quest. An Intellectual Autobiography*, Fontana/Collins, London 1982.
- Preisner Rio, *Kritika totalitarismu. Fragmenty*, Křestanská akademie, Řim 1973.
- President Masaryk tells his story. Recounted by Karel Čapek*, Allen & Unwin, London 1934.
- Rostow Walt W., *The Stages of Economic Growth: A Non-Communist Manifesto*, Harvard University Press, Cambridge Massachusetts 1960.
- Rozmowa z prof. Lucio Colletti, „Krytyka” 1980, nr 7.
- Sartori Giovanni, *Da Hegel a Marx. La dissoluzione della filosofia hegeliana*, Università degli Studi di Firenze, Facoltà di Scienze Politiche „Cesare Alfieri”, Firenze 1951.
- Sartori Giovanni, *Democrazia. Cosa è*, Rizzoli, Milano 1993.
- Sartori Giovanni, *Parties and Party Systems. A Framework for Analysis*, ECPR Press, Colchester 2005.
- Sartori Giovanni, *Rethinking Democracy: Bad Polity and Bad Politics*, „International Social Science Journal” 1991, No. 129.
- Sartori Giovanni, *Studi crociani. I. Croce filosofo pratico e la crisi dell’etica*, Il Mulino, Bologna 1997.
- Sartori Giovanni, *Teoria demokracji*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994.
- Soubigou Alain, *Tomáš Garrigue Masaryk*, Paseka, Praha–Litomyšl 2004.
- Stalin Józef, *O podstawach leninizmu*, Książka i Wiedza, Warszawa 1949.
- Szlachta Bogdan (red.), *Antykomunizm polski. Tradycje intelektualne. Wybór tekstów źródłowych*, Ośrodek Myśli Politycznej, Kraków 2000.

- Tokarczyk Roman, *Współczesne doktryny polityczne*, Wydawnictwo Lubelskie, Lublin 1984.
- Trotsky Leon, *The Revolution Betrayed. What is the Soviet Union and Where Is It Going*, Faber and Faber, London 1937.
- Váňa Tomáš, *Jazyk a totalitarismus*, Centrum pro studium demokracie a kultury, Brno 2013.
- Wiatr Jerzy J., *Współczesny antykomunizm a nauki społeczne*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1970.
- Wilson Dick (ed.), *Mao Tse-tung in the Scales of History*, Cambridge University Press, Cambridge–London–New York–Melbourne 1978.
- Zenkl Petr, *T.G. Masaryk and the Idea of European and World Federation*, Chicago: Distributed by Czechoslovak National Council of America, Chicago 1955.

Strony internetowe

- www.cytaty.info/cyatat/entuzjazmtodeliriumrozumu.htm [dostęp: 11.04.2014].
- www.revue.trivium.cz/clanek/2013_2_/rio_preisner_a_politika_bezvyhodnost [dostęp: 11.04.2014].

SUMMARY

As every other stream of political thought, Marxism had both devoted supporters and convincing opponents. This is quite natural. Astonishing, however, has been the interest in Marxism – both in the past and today. With the possible exception of liberalism, Marxism stirred greater emotions than any other political ideology. It is understandable considering how Marxism influenced every-day politics and shaped the political life of numerous societies, leaving a deep trace behind. There is no doubt that Marxism led to economically inefficient and politically oppressive systems.

By presenting a carefully chosen selection of critiques, this slim book presents Marxism as seen by its opponents. Altogether fourteen both argumentatively strong and fascinating polemics with Marxism are discussed here. Some authors of these critiques, like Nikolai Berdyaev or Rio Preisner, led an uncompromising dispute with Marxism, condemned it, considering Marxism one of the world's greatest threats. Others criticized Marxism, doing so from multiple angles and carefully, trying to be objective and adhere to all rules of a scientific analysis. They saw Marxism as controversial and dangerous while trying to find something positive in it as well (e.g. Józef Maria Bocheński, Thomas G. Masaryk, Giovanni Sartori). Controversies with Marxism stemmed from a number of positions: philosophy (Hannah Arendt, Nikolai Berdyaev, Lucio Colletti, Leszek Kołakowski, Karl R. Popper), philosophy and theology (Rio Preisner), philosophy and sociology (Raymond Aron, Thomas G. Masaryk), political science (Zbigniew K. Brzeziński, Carl J. Friedrich, Robert A. Dahl, Giovanni Sartori), Marxology, Leninology or Sovietology (Józef Maria Bocheński, Alfred G. Meyer). Some others of thought-provoking concepts related to Marxism itself and its practical political

KRYTYCY MARKSIZMU

and systematic impacts were also politically active (Milovan Djilas, Jean Jaurès). Critical studies on Marxism were mostly the work of people standing outside of this ideological and political stream. However, and this is very interesting, some penetrating critics of Marxism experienced shorter or longer phases of fascination with Marx's ideas and praised the communist regime (Lucio Colletti, Milovan Djilas, Leszek Kołakowski and partly also Raymond Aron).

Filozoficzny marksizm wciąż zachowuje swą intelektualną atrakcyjność. Z Markiem Bankowiczem o jego nowej książce „Krytycy marksizmu” rozmawia Michał Kubát

– Skąd u pana zainteresowanie Marksem i marksizmem?

– Zawsze byłem dość niepokorny, a najbardziej – jak wiadomo – smakuje zakazany owoc. Pracę naukową po skończeniu studiów rozpocząłem w roku 1984, czyli jeszcze pod rządami starego systemu, który odwoływał się do marksizmu i wynosił go pod niebiosa jako wcielenie geniuszu politycznego i filozoficznego. Już w czasach studenckich postanowiłem sam sprawdzić, jak jest naprawdę i czy istotnie marksizm jest tak wielki, jak się go prezentuje. Zakazanym owocem było samodzielne studiowanie marksizmu i potem dezawuowanie jego twierdzeń.

– I co z tego wynikło?

– Szybko wyszło na jaw, iż marksizm wcale nie jest genialny. Przekonałem się, że ma on wiele wad w warstwie ideowej, w swych twierdzeniach i prognozach często się myli, a Karol Marks i Włodzimierz Lenin to bynajmniej nie są nieomylnie orzekające we wszelkich sprawach autorytety. Okazał się brednią dość rozpowszechniony pogląd – również wśród zwykłych ludzi żyjących w warunkach systemu komunistycznego – że

socjalizm to piękna idea, tylko szkoda, iż rzeczywistość za tą ideą nie nadąza. Już sama idea bynajmniej nie była piękna. Sceptycyzm co do marksizmu skierował mnie w stronę opozycji demokratycznej, angażowałem się w latach osiemdziesiątych XX wieku głównie w podziemną i emigracyjną działalność publicystyczną, pisząc pod pseudonimem. I to dało się pogodzić z pracą na państwowym uniwersytecie, wszak Polska – jak wiadomo – była „najweselszym barakiem obozu socjalistycznego”, a mój Uniwersytet Jagielloński był, śmiem twierdzić, najbardziej niepokornym i niezależnym politycznie środowiskiem uczelnianym na wschód od Łaby.

– Dlaczego warto obecnie badać marksizm, choćby z perspektywy krytycznej, przecież jest to ideologia przebrzmiała, która odeszła do historii, a oparte na niej systemy polityczne upadły?

– Z tych samych powodów, dla których ciągle badamy filozofię polityczną, dajmy na to, starożytnych Greków, św. Tomasza z Akwinu, Niccolò Machiavellego czy Jeana Jacques’a Rousseau. W historii refleksji ludzkiej o polityce i państwie niewiele jest koncepcji jednoznacznie przebrzmiałych, a nawet i takie warto uwzględnić, gdyż stanowią integralną część tego, co byśmy nazwali historią doktryn politycznych, a to zawsze zasługuje na uwagę. Marksizm przyciąga zainteresowanie tym bardziej, że wywarł on przemożny wpływ na praktyczną politykę, stanowił fundament dla systemów władzy, które na pewien, dość zresztą długi, czas zapanowały nad sporą częścią globu, organizując życie całych społeczeństw i państw. A i dzisiaj – nie zapominajmy o tym – na politycznej mapie świata wciąż mamy państwa marksistowskie – Chiny, Koreę Północną czy Kubę. W wielu państwach świata znajdziemy wpływowe partie komunistyczne. W Republice Czeskiej działa Komunistyczna Partia Czech i Moraw. Jest to ugrupowanie, które bezpośrednio odwołuje

się do marksizmu, a w wyborach parlamentarnych regularnie zdobywa między 10 a 15 procent głosów. Marksizm, aczkolwiek w postaci reformistycznej, nie zaś rewolucyjnej, nadal jest jednym z głównych źródeł inspiracji ideowej dla socjaldemokracji, jednego z najbardziej wpływowych nurtów politycznych współczesnego świata. Trzeba też rozróżnić pomiędzy marksizmem jako ideologią a marksizmem jako filozofią polityczną. Ta pierwsza jego postać jest obecnie niewątpliwie o wiele bardziej anachroniczna niż ta druga, która ciągle zachowuje pewną żywotność i nawet intelektualną atrakcyjność.

– Dlaczego marksizm odegrał tak wielką rolę w dziejach świata?

– Stał się najpoważniejszą ideologią protestującą przeciwko niegodziwościom i niesprawiedliwościom kapitalizmu. Przekonująco opisał mechanizm wyzysku i nierówności ludzi w tym systemie jako konsekwencji statusu społecznego, który wynika z faktu posiadania czy nieposiadania własności, w szczególności własności środków produkcji. Plastycznie ukazał dwoistą naturę państwa, które jakże często poza spełnianiem funkcji ogólnospołecznych, jak np. dbanie o porządek i bezpieczeństwo, zwalczanie przestępczości, staje się, pomimo istnienia formalnych procedur demokratycznych, politycznym instrumentem w rękach warstw uprzywilejowanych, służąc ich dominacji. Poza diagnozą marksizm zaproponował – by tak to ująć – również atrakcyjną dla wielu terapię, rozwijając ideę wspólnego społeczeństwa przyszłości, komunizmu, w którym zapanuje pełny egalitaryzm, a wszelkie problemy społeczne i polityczne zostaną raz na zawsze przezwyciężone. Co więcej, tę wizję, skądinąd utopijną, usiłował uzasadniać naukowo, co też wielu uwiodło i szeroko ugruntowało przekonanie, zresztą wciąż tu i ówdzie dające znać o sobie, że marksizm jest jedyną

ideologią naukową, czyli że jest nauką o sprawach społecznych i politycznych.

– Co jest walorem marksizmu, jeśli pana zdaniem w ogóle można tak tę sprawę postawić, a co jego wadą i czy aby wadą tą nie będą jego totalitarne implikacje?

– Podstawowego waloru marksizmu upatrywałbym właśnie w tym, o czym przed chwilą mówiłem. Przynosił on w wielu miejscach dość trafny opis kapitalizmu, zwłaszcza w jego dziewiętnastowiecznej postaci. Piętnował nie tylko w sensie politycznym, ale i na płaszczyźnie filozoficznej społeczne niesprawiedliwości, posługując się zaawansowaną oraz dogłębnie przemyślaną argumentacją. Pobudzał szerokie warstwy społeczne do aktywności i walki o lepszy świat. Przyczynił się tym samym w wydatny sposób do uruchomienia procesu samonaprawiania się i samoreformowania się kapitalizmu, który pod wpływem presji marksizmu musiał się korzystnie zmienić, aby przetrwać. A co do fundamentalnej wady marksizmu... Pełna zgoda, fundamentalną wadą marksizmu jest bez wątpienia jego totalitarny charakter. Marksizm jest bowiem na wskroś totalitarny i to jest jego główna wada. To wywodzi się z jego nieufności do demokracji, postawy w rezultacie wiodącej do rewolucjonizmu. Marksizm, co jest błędne, ale i zarazem bardzo niebezpieczne, stoi na stanowisku, że sensowne są tylko rewolucje, zmiany o charakterze gwałtownym, z użyciem przemocy, że nie ma co pokładać ufności w stopniowym i pokojowym reformowaniu spraw społecznych. To w prostej linii prowadziło do uznania przeciwników za śmiertelnych wrogów, których należy zwalczać w każdy dostępny sposób. Marksizm piętnuje kapitalizm, tu ma wiele racji, ale w zamian proponuje dyktaturę proletariatu, superrepresyjną formę władzy, właśnie w celu zniszczenia przeciwników i usunięcia wszelkich ograniczeń, *de facto* jest więc to dyktatura partii komunistycznej,

a ustrój szczęśliwości lokuje w bliżej niesprecyzowanej przyszłości. A to z kolei w ostateczności zaowocowało totalitarnym obliczem marksizmu zarówno jako ideologii i filozofii, jak i programu politycznego. Marksizm bowiem odrzuca pluralizm, nie dyskutuje, nie jest zdolny do konfrontowania racji, obwołał się bowiem jedyną prawdą, a przecież prawda nie będzie się poniżała do debatowania z fałszem. Ta orientacja jest absolutnie nie do zaakceptowania, a na planie politycznym, gdy marksizm staje się ideologią państwową, skutkuje zawsze i niezmiennie ustanowieniem opartej na przemocy totalitarnej dyktatury.

– Czy Karol Marks byłby zadowolony, gdyby zobaczył, jak wyglądają i jak działają państwa, które uczyniły z niego swojego patrona ideowego? A może zostałby pierwszym krytykiem marksizmu jako ideologii państwowej?

– Ha, ha, ha... Znakomite, przewrotne pytanie. Marks z pewnością byłby daleki od euforii, gdyby widział funkcjonowanie państw tzw. realnego socjalizmu. Oczywiście nie tak miał wyglądać świat wymarzonego komunizmu. Nie uważam jednak, że Marks odwróciłby się od realnego socjalizmu i – moim zdaniem – nie byłby pierwszym krytykiem marksizmu. Komunizm, według Marksa, to wizja idealna. Liczył się więc z tym, że na jej spełnienie trzeba będzie poczekać, nawet po zwycięskiej rewolucji proletariackiej. Marks był realistą, a jeszcze bardziej makiawelistą, i nie tylko, że nie odrzucał, ale hołdował zasadzie „cel uświęca środki”. Cel jest gdzieś daleko, na razie mamy to, co mamy. W myśl tego popierałby realny socjalizm jako etap wiodący do celu, jako przygotowanie tego celu i jego zapowiedź. W moim przekonaniu wcale nie jest tak, że realny socjalizm był pogwałceniem doktryny Marksa. Przecież już u niego pojawiła się ta złowieszcza koncepcja dyktatury pro-

letariatu, którą potem tak „twórczo” rozwinął Lenin zarówno w teorii, jak i w praktyce.

– Jak wyglądają relacje pomiędzy marksizmem a leninizmem? Czy leninizm trzeba uznać za dopełnienie czy zaprzeczenie marksizmu? Miałem w planie wywiadu to pytanie i je postawię, choć w świetle tego, co pan wcześniej powiedział, domyślam się, jaka będzie odpowiedź.

– Wbrew niektórym – i to stosunkowo rozpowszechnionym interpretacjom – nie uważam, że leninizm stanowi zaprzeczenie marksizmu, czy też że jest jakąś zdegenerowaną jego postacią. Nie sposób go też jednak uznać za dopełnienie czy rozwinięcie marksizmu. Leninizm w warstwie filozoficznej jest nieporównanie uboższy od marksizmu Marksa i w związku z tym, można powiedzieć, filozoficznie przynosi regres marksizmu, żadną miarą go nie wzbogaca, nie poszerza jego horyzontów, nie dostarcza nowych argumentów. Leninizm jest jednakże doprecyzowaniem i ukonkretnieniem pewnych wątków marksizmu, tych mianowicie, które odnoszą się do problemów władzy, partii komunistycznej i jej relacji z ruchem robotniczym oraz przebiegu i form rewolucji proletariackiej. Lenin po prostu rozwija koncepcję dyktatury proletariatu jako władzy poprzedzającej stan komunizmu, definiuje rolę partii komunistycznej jako kadrowej i bojowej awangardy ruchu robotniczego, a także – i w tym punkcie rzeczywiście odbiega od klasycznego marksizmu – nakazuje wywoływać rewolucję wszędzie tam, gdzie są szanse na jej sukces, a nie oczekiwać na spełnienie przesłanek społeczno-gospodarczych. W tym sensie leninizm zasadniczo rozwija pewne myśli, które u Marksa są jeszcze niejasne, nie do końca wyklarowane lub też wypowiedziane w załączkowej zaledwie postaci, a które stanowią część wymiaru politycznego doktryny.

– Totalitaryzm komunistyczny a totalitaryzm faszystowski i nazistowski – jakie są pomiędzy nimi podobieństwa i różnice?

– Wszyscy poważni badacze totalitaryzmu byli zgodni co do tego, że jest to zjawisko właściwe dla faszyzmu, narodowego socjalizmu i komunizmu. Wszędzie tam występują wszystkie fundamentalne cechy tworzące totalitaryzm, a mianowicie urzędowa ideologia państwowa, rządy monopartii, zasada wodzostwa oraz masowy terror stosowany wobec społeczeństwa. Są również różnice. Ufundowana na marksizmie ideologia komunistyczna jest wypracowana i stosunkowo spójna, opisuje i stymuluje wielką transformację społeczeństw w wymiarze wręcz globalnym. Stanowi zatem ofertę uniwersalistyczną, odwołuje się formalnie, choć tak naprawdę pełni to rolę swoistego sztafażu, do racjonalizmu i humanizmu. Marksizm pełen jest frazeologii wolnościowej i egalitarystycznej, głosi kult pokoju oraz nakreśla wizję braterstwa ludów. Ideologia faszystowska i narodowosocjalistyczna z kolei to zestaw o wiele mniej uporządkowanych idei, haseł i mitów, które nie dają podstaw do przeprowadzenia zgodnie z nimi gruntownej zmiany społecznej. Przynoszą one postulaty organicystyczne, irracjonalne, niekiedy o charakterze pseudoreligijnym, odwołują się do mitów i rytuałów, a ich przekaz jest zdecydowanie antyuniwersalistyczny, o silnym zabarwieniu nacjonalistycznym czy wręcz szowinistycznym, daje znać o sobie fascynacją przemocą i siłą. W nazizmie zaś ze szczególną mocą występuje odwołanie do pojęcia rasy, przy czym uważa się pewną rasę za wyższą, rasę panów, a inne za rasy niższe. Jednym słowem, marksizm to wizja socjalizmu internacjonalistycznego, faszyzm i narodowy socjalizm – ta nazwa jest tu wielce wymowna i nieprzypadkowa – to wizje socjalizmu nacjonalistycznego.

– Niebawem ukaże się pana książka pt. *Krytycy marksizmu. Jak można by scharakteryzować główne nurty w krytyce marksizmu?*

– Możliwe są w tym kontekście do wyodrębnienia klasyfikacje według bardzo różnych kryteriów, ale dwie z nich wydają się podstawowe. Po pierwsze, można wziąć pod uwagę coś, co nazwalibyśmy siłą i zasięgiem krytyki. Mamy zatem krytykę marksizmu, którą nazywam krytyką wielkich kwantyfikatorów. Należący do tej grupy krytycy potępiali go bezkompromisowo i uważali za jedno z największych zagrożeń dla świata i cywilizacji ludzkiej. Tak oceniali marksizm m.in. rosyjski myśliciel Nikołaj Bierdiajew czy czeski emigrant Rio Preisner – autor interesującej, choć mało znanej polemiki z marksizmem. Inni uprawiali krytykę znuansowaną, ostrożną i obiektywną, szanującą wszelkie rygory i ograniczenia analizy naukowej, dostrzegając w marksizmie treści kontrowersyjne czy nawet niebezpieczne, ale też starając się znaleźć w nim jakieś pozytywne strony (np. Józef Maria Bocheński, Tomasz Garrigue Masaryk, Karl Popper, Giovanni Sartori). Drugim zasadniczym kryterium przy charakteryzowaniu nurtów krytycznych wobec marksizmu jest uwzględnienie instrumentarium, z którego się korzysta, i dokonanie krytycznej analizy. I tak rozprawę z marksizmem rozwijano, wychodząc z bardzo różnych założeń i pozycji: ze stanowiska filozoficznego (Hannah Arendt, Nikołaj Bierdiajew, Lucio Colletti, Leszek Kołakowski, Karl Popper), filozoficzno-teologicznego (Rio Preisner), filozoficzno-socjologicznego (Raymond Aron, Tomasz Garrigue Masaryk), politologicznego (Zbigniew K. Brzeziński, Carl J. Friedrich, Robert A. Dahl, Giovanni Sartori) lub marksologicznego, leninologicznego i sowietologicznego (Józef Maria Bocheński, Alfred G. Meyer).

– Wielu wybitnych krytyków marksizmu to byli wyznawcy tej doktryny. Co spowodowało, że przeszli oni drogę od entuzjazmu do krytyki?

– Rzeczywiście, autorami nadzwyczaj przenikliwych koncepcji dotyczących zarówno samego marksizmu, jak i jego polityczno-ustrojowych implikacji byli ludzie, którzy w swoim życiu mieli krótsze bądź dłuższe okresy fascynacji myślą Marksa i głosili pochwałę systemu komunistycznego (Lucio Colletti, Milovan Đilas, Leszek Kołakowski, a do pewnego stopnia również Raymond Aron, który był w młodości działaczem bardzo lewicowego, skrajnego, prosowieckiego skrzydła francuskiej partii socjalistycznej, która występowała pod nazwą – Sekcja Francuska Międzynarodówki Robotniczej (SFIO)). O zerwaniu z marksizmem decydowało przede wszystkim odkrycie jego totalitarnej natury i uświadomienie sobie, że pod fasadą wyzwolenczego, ludowego i egalitarnego przesłania marksizm skrywa to, co jest w nim i dla niego najważniejsze – totalitarny program panowania nad pozbawionymi elementarnej wolności ludźmi w imię utopijnej wizji zbudowania komunizmu. Wprawdzie przeżycie „ukąszenia marksistowskiego” nie jest koniecznym warunkiem odkrycia jego totalitarnej istoty, ale niewątpliwie może być bardzo pomocne.

– Czy możliwy jest renesans marksizmu?

– W takim znaczeniu, że marksizm staje się znów ideologią państwową – jego renesans nie jest możliwy. W ogóle bezsprzecznie najlepsze czasy i największe sukcesy ma on już za sobą. I bardzo dobrze, chciałoby się dopowiedzieć. Co nie znaczy, że nie będzie odżywał i nie będzie w jakiś sposób atrakcyjny, co może mieć związek z przedłużającym się globalnym kryzysem kapitalizmu, z czym mamy ostatnio do czynienia, a którego przejawami są: bezrobocie, brak perspektyw życiowych dla młodych ludzi, pogłębiające się nierówności społecz-

KRYTYCY MARKSIZMU

ne, wycofywanie się państw z programów opieki socjalnej czy zawirowania i niestabilność na rynkach finansowych. Różne nurty współczesnej lewicy poszukujące nowej tożsamości ideowopolitycznej w mniejszym lub większym stopniu mogą zwrócić się do marksizmu, upatrując w nim inspiracji dla siebie. Zjawisko to obserwujemy już od pewnego czasu.

Wywiad ukazał się w wydawanym w Brnie czasopiśmie „Konteksty” 2013, nr 6.

REDAKCJA

Lucyna Sadko

KOREKTA

Halina Hoffman

SKŁAD I ŁAMANIE

Wojciech Wojewoda

Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego
Redakcja: ul. Michałowskiego 9/2, 31-126 Kraków
tel. 12-663-23-81, 12-663-23-82, fax 12-631-18-83