

JÓZEF MARIA
BOCHENŃSKI

**LEWICA
RELIGIA
SOWIETOLOGIA**



JÓZEF MARIA
BOCHEŃSKI

**LEWICA
RELIGIA
SOWIETOLOGIA**

Opracowanie: dr Jan Parys



WARSZAWA 1996

Projekt okładki:
Piotr Kozera

Zdjęcie na okładce:
Fot. Erazm Ciolek

Korekta:
Maria Bielawska

Redakcja techniczna:
Beata Donner

ISBN 83-86848-26-X

© Copyright by Zakon Ojców Dominikanów, Warszawa

© Copyright by Jan Parys

© Morex

05-090 Janki k/Warszawy, ul. Wspólna 17A

tel. (0-22) 720-35-99, fax (0-22) 720-35-98

Skład i łamanie: **Polico-Art**, Warszawa

Druk: **POZKAL** Zakład Poligraficzno-Wydawniczy, Inowrocław

SPIS TREŚCI

Nota o autorze	13
MARKSIZM	19
Karol Marks w świetle współczesnej logiki	19
Główne nurty marksizmu	30
Przebudzenie marksizmu	39
Wstęp	40
Chronologia	43
Typologia	45
Rozwój	48
Przyczyny i zaplecze	50
Neomarksizm	54
Podstawy i funkcja polityczna w Europie Wschodniej	54
Odmiany marksizmu	54
Rozwój i postacie	55
Praxis	56
O teorii poznania	57
Człowiek i świat	58
Alienacja... ..	59
Prymat pierwiastka socjalistycznego	60
Polityczne zaplecze	61
Wielki rozłam	62
MARKSIZM-LENINIZM	81
Wprowadzenie w ideologię komunistyczną	81
Przedmiot	81
Komunizm	81
Komunizm w szerszym sensie	81
Komunizm w węższym sensie	82
Ideologia	82
Treść komunistycznej ideologii	83
Znaczenie ideologii	84
Podział i źródła	86
Historia	86
Prehistoria	87

Źródła filozoficzne.....	87
Teoretyczne źródła ekonomiczne.....	88
Źródła socjalistyczne.....	89
Karol Marks.....	91
Fryderyk Engels.....	92
Socjaliści zachodni po Marksie.....	93
Rewolucjoniści rosyjscy.....	94
Marksiści rosyjscy.....	95
Lenin.....	96
Stalin.....	97
Dalszy rozwój ideologii komunistycznej w Związku Sowieckim.....	98
Komunizm niesowiecki.....	99
Główne zasady światopoglądowe komunizmu.....	100
Rozczłonkowanie ideologii komunistycznej.....	100
Nauka o prawdzie.....	102
Dialektyczna jedność teorii i praktyki.....	103
Humanizm.....	104
Moralność.....	106
Struktura formalna ideologii komunistycznej.....	108
Materializm dialektyczny.....	110
Materia.....	111
Metafizyka.....	112
Pojęcie materii.....	113
Ruch i struktura materii.....	114
Dialektyka.....	115
Prawo wszechzwiązku.....	115
Prawa skoków.....	116
Prawo sprzeczności.....	117
Prawo zaprzeczenia zaprzeczenia.....	118
Człowiek.....	119
Duch.....	119
Odbicie.....	120
Człowiek i społeczeństwo.....	121
Poznanie.....	122
Pytania graniczne.....	123
Materializm historyczny.....	124
Podstawy.....	124
Podstawowy tekst Marksa.....	124

Materializm	126
Struktura społeczeństwa	127
Materialistyczne pojmowanie dziejów	129
Prawidłowości dziejowe	129
Przebieg rozwoju	129
Formacje społeczno-ekonomiczne	131
Klasy, walka klasowa i państwo	134
Pojęcie klasy	134
Zasadnicze właściwości klas	135
Walka klas	135
Państwo	137
Ideologia	138
Ogólna charakterystyka	138
Filozofia i nauka	139
Sztuka i moralność	140
Religia	141
Ekonomia polityczna	142
Nauka o formie gospodarczej kapitalizmu	143
Teoria wartości i wartości dodatkowej	143
Nauka o rozwoju kapitalizmu	145
Teoria zubożenia	147
Teoria imperializmu	147
Nauka o gospodarczej formie socjalizmu i komunizmu	149
Etapy rozwoju gospodarczego	149
Teoria własności i planowania	150
Podstawowe prawo komunizmu	152
Komunizm	153
Teoria polityczna	153
Nauka o obaleniu starego porządku społecznego	154
Partia	154
Rewolucja	155
Uwolnienie uciskanych narodów	157
Wojna i współistnienie	158
Nauka o budowaniu socjalizmu i komunizmu	159
Dyktatura proletariatu	159
Demokracja ludowa	161
Społeczeństwo komunistyczne	162
FILIZOFIA SOWIECKA	165
O sowietologii	165

Program	165
Marksizm	170
Leninizm	171
Współczesna myśl sowiecka	172
Celowość studiów nad filozofią sowiecką	177
Położenie	179
Filozofia sowiecka stanowi istotny czynnik komunizmu	181
Postawa filozofów z krajów niekomunistycznych wobec filozofii sowieckiej	183
O dialogu filozoficznym	186
Filozofia sowiecka. Stan obecny i perspektywy	205
Podstawy filozoficzne marksizmu-leninizmu	223
Epistemologia	225
Absolutyzm	225
Realizm	225
Racjonalizm empiryczny	226
Ontologia	226
Metafizyka	228
Antropologia	229
Filozofia historii	231
Wartości: moralność	232
Podsumowanie: humanizm komunistyczny	233
Trzy części składowe ideologii komunistycznej	234
Dogmat podstawowy	235
Nadbudowa systemowa	236
Doktryny nie zaliczane już do ideologii właściwej	237
Struktura komunizmu	240
Cztery znaczenia komunizmu	240
Obiektywna jedność komunizmu	242
Komunizm jako postawa	245
Czym komunizm nie jest	247
Czym komunizm jest	249
Do czego odwołuje się komunizm i co stanowi o jego sile przyciągania	251
Krytyka komunizmu	253
Metody krytyki	253
Komunizm jako prymitywne uproszczenie	254
Komunizm jako nauka i jako wiara	257

Komunizm jako nauka.....	257
Komunizm jako wiara.....	259
Komunizm a naukowcy.....	260
Komunizm a człowiek.....	261
Metody komunistyczne.....	263
Prawdziwość komunizmu.....	265
Krytyka komunizmu z poszczególnych punktów widzenia ...	266
Komunizm a religia.....	266
Komunizm a marksizm.....	268
Komunizm a liberalizm.....	269
Człowiek wolny w obliczu konfliktu między Wschodem a Zachodem	269
MARKSIZM A ETYKA I RELIGIA.....	289
Etyka.....	289
Cztery etyki.....	289
Ideały chrześcijańskie.....	290
Relatywizm moralny.....	290
Etyka naturalna.....	292
Absolut.....	293
Dwie koncepcje Boga.....	295
Religia.....	296
Teoria.....	297
Hasła propagandowe.....	297
Przegląd historyczny i systemowy.....	298
Istota religii i powody jej odrzucenia.....	299
Fałszywość religii.....	300
Społeczna szkodliwość religii.....	301
Im bardziej czysta religia, tym większe skrywa niebezpieczeństwo.....	302
Uwagi krytyczne.....	302
Podstawowe zasady polityki komunistów wobec religii....	304
Główne zasady polityki wobec Kościołów.....	307
Rozwój historyczny.....	308
Praktyka: Praktyki stosowane w ramach polityki komunistycznej wobec religii.....	310
Propaganda.....	311
Przegląd.....	311
Związek Walczących Ateistów.....	312
Antyreligijne pisma periodyczne i prasa.....	313

Antyreligijne szkoły i muzea.....	314
Propaganda artystyczna.....	314
Propaganda antyreligijna w krajach satelickich.....	315
Ograniczenie wpływu Kościołów środkami prawnymi i administracyjnymi.....	315
Zawieszenie prasy religijnej.....	315
Rozwiązanie religijnych organizacji ludzi świeckich.....	316
Upaństwowienie szkół i zakaz nauczania religii.....	316
Wyłączenie i presja podatkowa.....	318
Zakaz prowadzenia działalności dobroczynnej.....	320
Aresztowania, procesy pokazowe, egzekucje.....	320
Przegląd.....	320
Aresztowania i deportacje.....	321
Procesy pokazowe.....	322
Egzekucje i mordy.....	324
Represje wobec klasztorów.....	326
Tworzenie grup frakcyjnych w ramach danego wyznania....	327
Przegląd.....	327
„Żywy kościół” w ZSRR.....	329
„Ruch patriotyczny” w Kościele katolickim i protestanckim w Chinach.....	330
Katolickie grupy frakcyjne w krajach satelickich.....	331
Kontrola nad Kościołami.....	333
Oddzielenie Kościoła od Państwa.....	334
Prawne uznanie Kościołów.....	334
Prawne podstawy kontroli państwa nad Kościołami.....	335
Przejmowanie administracji kościelnej przez agentury.....	337
Los niektórych religii.....	337
Rosyjski Kościół prawosławny.....	337
Islám w Związku Sowieckim.....	339
Buddyzm lamaistyczny w Związku Sowieckim.....	340
Kościół unicki po 1944 roku.....	341
Kościół katolicki w Czechosłowacji.....	344
Kościół protestancki na Węgrzech.....	345
Świadkowie Jehowy w Polsce i w NRD.....	346
Załączniki.....	347
Listy protestacyjne różnych episkopatów.....	347
Z listu pasterskiego episkopatu Jugosławii (25 września 1945 roku).....	347

Z listu pasterskiego episkopatu Czechosłowacji z dnia 15 czerwca 1949 roku	347
Fragmety listu protestacyjnego episkopatu Polski z 8 maja 1953 roku	349
Apel byłych misjonarzy w Chinach	350
Zeznanie naocznego świadka o typowym przebiegu procesu i egzekucji	352
Lista biskupów katolickich ofiar prześladowań ze strony komunistów do końca lat stalinowskich	354
Marksizm-leninizm o religii	359
Tomizm a marksizm-leninizm	378
Posłowie autora	397
Bibliografia	400

NOTA O AUTORZE

Józef Maria Bocheński znany jest przede wszystkim jako historyk logiki i przedstawiciel filozofii analitycznej. Mimo, iż prace jego mają charakter głęboko teoretyczny, był człowiekiem aktywnym i otwartym na wszystko co się dzieje dookoła.

Brał udział w kampaniach: antybolszewickiej w 1920 roku i wrześniowej w 1939 roku oraz w bitwie pod Monte Cassino w 1944 roku. Tam jako kapelan biskupa polowego II Korpusu współpracował z generałem Andersem; spotykał się z generałami Pattonem i Alexandrem. Po wyzwoleniu Rzymu przez dwa lata był kapelanem polskiej komendy stolicy Włoch. Wówczas przyjaźnił się z przyszłym papieżem Pawłem VI. Żołnierska służba Ojca Bocheńskiego miała różne formy, nie zawsze była to walka w mundurze. Czasem była ważniejsza i ostrzejsza, gdy toczyła się bez karabinu. Można powiedzieć, że zaczął walczyć piórem przed wojną, gdy przygotował szkice o etyce wojskowej wydane ostatnio pod tytułem *De virtute militari*. W czasie II wojny, hitlerowcy zostali militarnie pobici, lecz Polska politycznie tę wojnę przegrała, bo straciła suwerenność. Polityczny sukces w wojnie odniósł Związek Sowiecki. Taka była, jak mówił Ojciec Bocheński, diagnoza polityczna, gdy II Korpus wyzwolił Włochy. Nie miał wątpliwości, że od tej chwili, głównym zagrożeniem dla Polski, dla Kościoła, dla kultury zachodniej jest Związek Sowiecki. W końcu był w armii, która cudem ocalała wychodząc z kraju Stalina. Orientował się, że wiedza o imperium Stalina i jego ideowym zapleczu jest żadna, a dezinformacja na ten temat ogromna, że prawie nikt nie rozumie groźby, jaka zawisła nad światem. Postanowił zatem podjąć walkę z tym niebezpieczeństwem, lecz tym razem mundur był schowany.

Gdy rozwiązano II Korpus Polski został mianowany profesorem filozofii współczesnej na Uniwersytecie we Fryburgu, badał i wykladał między innymi marksizm-leninizm. Założył Polską Misję Katolicką w Szwajcarii i przez wiele lat kierował życiem religijnym szwajcarskiej polonii. Chociaż był logikiem, to swoją logiczną pasję odkładał, gdy był potrzebny komuś, kto walczył z komunizmem.

W 1953 roku, gdy represje stalinowskie nasilają się, utworzył ADOK – Arcybiskupi Ośrodek Dokumentacyjny dla spraw Kościoła w Polsce. Jak twierdził, aby walczyć o wolność narodu trzeba znać jego położenie. Dzięki pracy ADOK publikowano na Zachodzie informacje o prześladowaniach w Polsce za poglądy i działalność religijną. Są to między innymi prace: *Le rôle des églises en Europe Orientale* oraz *L'Europe des dix pays absents*. Jednocześnie współpracował z Rozgłośnią Radia Wolna Europa w Monachium.

Występował kilkakrotnie jako ekspert sądowy w sprawach osób oskarżonych o komunizm (między innymi w Niemczech w 1955 roku oraz Afryce Południowej w 1956 roku). W roku 1957 dzięki pomocy fundacji Rockefellera założył przy Uniwersytecie we Fryburgu Instytut Europy Wschodniej. Jest to ośrodek sowietologiczny, w którym prace nad marksizmem-leninizmem mają charakter naukowy, a nie praktyczno-polityczny. Przygotował program badawczy Instytutu i kierował badaniami wielu osób. Plon pracy zespołu, jaki zorganizował to ponad 50 monografii cyklu *Sovietica* oraz ponad 35 roczników kwartalnika *Studies in Soviet Thought*.

W 1962 roku przy poparciu kanclerza Konrada Adenauera zostaje współzałożycielem i dyrektorem Ost College w Kolonii. Ośrodek ten upowszechnia wiedzę o filozofii sowieckiej i komunizmie wśród zachodnioniemieckiej elity. Ojciec Bocheński uważał, że Zachód musi prowadzić walkę ideową ze Związkiem Sowieckim. W tej walce był pierwszym żołnierzem i światowym autorytetem. W jego wydaniu sowietologia była prawdziwą nauką. To są prace, które powstały z dążenia do poznania prawdy. Prowadził analizę marksizmu-leninizmu na zimno, z rzetelnym naukowym podejściem, bez cienia politycznych wpływów. Jego podręcznik światowego komunizmu miał ponad 100 tys. nakładu.

Przez wiele lat uważany był za jednego z głównych znawców myśli sowieckiej i komunizmu działających na Zachodzie. Jak twierdził – obowiązkiem uczonych jest przekazywać wiedzę tym, którzy jej potrzebują. Dlatego współpracował z wieloma politykami. Był doradcą politycznym w rządach pięciu państw. Między innymi pomagał rządowi Szwajcarii w uwolnieniu dyplomatów PRL, którzy byli zakładnikami w Bernie w 1982 roku.

Był visiting-profesor na wielu uczelniach, między innymi w University of California, Pittsburghu, Columbia. Wykładał także w College de Defence Paktu Północnoatlantyckiego w Rzymie. Za swe prace otrzymał doktoraty *honoris causa* uniwersytetów: Notre Dame, Buenos Aires, Mediolanu, Uniwersytetu Jagiellońskiego i ATK.

W jego dorobku poważną część stanowią studia nad marksyzmem-leninizmem. Pierwszą pracę sowieologiczną opublikował w 1946 roku pod pseudonimem Józefa Miche pod tytułem *Filozofia bolszewicka* w czasie, gdy prowadził kursy dla oficerów we Włoszech. Następne ważniejsze publikacje to: *Der Sovietrussische Dialektische Materialismus* – 1950, *Die Kommunistische Ideologie* – 1956, *Handbook on Communism* – 1962, *The Dogmatic Principales of Soviet Philosophy* – 1963, *Guide to marxist philosophy* – 1972, *Marxismus Leninismus Wissenschaft oder Glaube* – 1973, *Marks in the light of modern logic* – 1986.

Przez swoje prace i działalność dydaktyczno-organizatorską stał się twórcą jedynej na Zachodzie szkoły interpretacji filozofii sowieckiej. Wybitni sowietolodzy w USA (T. Blakley z Bostonu) i w RFN (N. Lobkowicz z Monachium) są jego uczniami. Nie był wrogiem marksizmu, nigdy nie upolityczniał swoich badań. Jest jednym z nielicznych sowietologów, obok Gustawa Wetterera we Włoszech i George Kline w USA, którzy marksizm-leninizm biorą serio. Starał się dostrzec u filozofów sowieckich ich nowe oryginalne rozwiązania, na przykład problemy antropologii lub dyskusje nad prawem niesprzeczności. Prace marksistów analizuje i dyskutuje z nimi. Na Zachodzie upowszechnia wiedzę o marksizmie i komunizmie. W sowieckich encyklopediach i czasopismach jest przedstawiany jako główny zachodni sowietolog i tomista. Jego prace *A History of formal logic* oraz *Dzieje filozofii europejskiej w XX wieku* były w ZSRR recenzowane. Warto także przypomnieć, że Ojciec Bocheński przygotował manifest polityczny opublikowany w paryskiej „Kulturze” w 1951 roku, a przedrukowany ostatnio przez Jerzego Giedroycia w tomie pt. *Autobiografia na cztery ręce*. Sądzę, że mało kto wie, że napisał program polityczny dla zachodnioniemieckiej partii liberalnej. W 1956 dopomógł rządowi

niemieckiemu w wydaniu zakazu działania partii komunistycznej. Ze zdumiewającą łatwością występował więc w różnych rolach: chłodnego analityka, politycznego doradcy, biegłego sądowego, autora politycznych programów, wykładowcy wojskowych akademii.

Za swą nieugiętą postawę Ojciec Bocheński musiał płacić. Nie podobał się biskupom zafascynowanym dialogiem z marksistami. Był przedmiotem nagonki w środowisku naukowym zwłaszcza we Francji ze strony tych intelektualistów, którzy bardziej kochali Marksa niż fakty. Za swe prace sowietologiczne był przez ludzi prymitywnych oskarżany o propagowanie marksizmu. Dla ideologów socjalizmu był uosobieniem wszelkiego zła. Jego książki były zakazane. Embargo dotyczyło nie tylko prac sowietologicznych, ale i filozoficznych. Można bez przesady stwierdzić, że Ojciec Bocheński pierwszy zdefiniował sowietologię i opracował metodologię badań w tej dziedzinie. Pisząc o marksistowskim ujęciu religii wskazał, że marksiści w przeciwieństwie do myślicieli zachodnich, doceniają siłę wiary i znaczenie metafizyki. Traktują wiarę poważnie i często walczą z nią dosłownie. Charakteryzując marksistowską etykę demaskował metody osiągania celów przez lewicę, które przekreślały głoszone ideały. Wskazywał, że relatywizm moralny pozwalał na uzasadnienie każdej zbrodni, jeśli umacniała ona władzę komunistów. Partii komunistycznej przyznawano w marksizmie rolę absolutu. Ojciec Bocheński był w pełni świadomy znaczenia walki idei. W jednej z prac pisał: „Deklaracje dyplomatów, wyścig zbrojeń, dyskusje o demokracji, o zachodzie stanowią parawan, za którym toczy się prawdziwa walka, bój, który toczą ze sobą dwie koncepcje Boga”, i dalej: „Jeżeli naprzeciw komunistycznym ideałom stanie zmateralizowany i pełen sceptycyzmu Zachód, to z pewnością Zachód przegra. Tylko głęboka wiara chrześcijańska może pokonać *homo sovieticus*. Bolszewizm żyje bowiem jeszcze tylko ze słabości chrześcijaństwa. Zwycięstwa w tej walce ideowej nie zapewni żadna armia, żaden sukces ekonomiczny”.

Mam wrażenie, że ta opinia jest dziś niezwykle aktualna. Porównując tomizm z marksizmem przypomniał, że to Tomasz

z Akwinu ustalił zasadę, iż filozof nie ma prawa kierować się żadną przesłanką religijną. Ojciec Bocheński zdawał sobie sprawę, jak duże znaczenie dla współczesnego człowieka uwikłanego w polityczne spory ma wykazywanie, że nie ma sprzeczności między wiarą i wiedzą. Kwestii tej poświęcił wiele czasu. Nie będę tego rozwijał, bo jest ona wyłożona w książce *Między logiką a wiarą*.

Dla Ojca Bocheńskiego walka systemów politycznych Wschodu i Zachodu to przede wszystkim zderzenie idei i zderzenie odrębnych filozofii. Zderzenia tego nie rozstrzygnie żadna bomba lecz intelekt. Ale walka ta nie jest prosta. W artykule *Człowiek wolny* pisał: „Komunizm reprezentowany jest nie tylko na Wschodzie, jest około 5 mln członków partii komunistycznej na Zachodzie. Z kolei nie wszyscy ludzie na Wschodzie są komunistami”. Dla nas w Polsce to jasne, ale 20 lat temu w lewicowym Paryżu mało kto tak myślał. Chociaż antykomunizm jest głęboko słuszny, to zdaniem Ojca Bocheńskiego nie wystarcza. Każda negacja ma bowiem korzenie w afirmacji. Charakteryzując nieudane próby dialogu z komunistami pisał z żalem, że „...nasza strona jest często słaba, bo nie wie czego broni lub brak jej przekonania do własnego stanowiska”. Odrzucamy komunizm nie tylko ze względu na zbrodnicze metody czy nieudolną gospodarkę. Dla wielu ważny jest ideał chrześcijański, ale nie dla wszystkich. Antykomuniści są zróżnicowani światopoglądowo, to przecież chrześcijanie, Żydzi, mahometanie, ateści. Odrzucamy komunizm, bo dla nas pełny rozwój każdego dziś żyjącego człowieka jest najwyższą wartością na ziemi i celem każdej polityki. Społeczeństwo istnieje dla jednostki, a nie jednostka dla systemu. Zatem nie idzie o raj dla ludzkości w przyszłości, lecz o dobro żyjących konkretnych osób. A ponadto odrzucamy komunizm, gdyż prawdziwy Europejczyk w sprawach świata doczesnego odrzuca wszelką ideologię czy doktrynę, bo z zasady uznaje tylko autorytet faktów. Komunizm, będący podstawą ideologiczną władzy lewicy, powinien być potępiony tak jak nazizm, a ci co go realizowali ukarani podczas nowej Norymbergi.

Często wypowiedzi się w prasie szwajcarskiej na bieżące tematy polityczne, jak na przykład nagroda Nobla dla Lecha Wałęsy,

zbrodnia w Katyniu, terroryzm, sowiecka doktryna wojenna, naród europejski.

Tom *Lewica, religia, sowietologia* przedstawia dorobek J. M. Bocheńskiego w dziedzinie sowietologii. Kiedy namawiałem Ojca Bocheńskiego, by pozwolił wydać swe prace sowietologiczne w Polsce, zwlekał z decyzją. Parę miesięcy przed śmiercią powiedział: „Zrób to, jeżeli uważasz, że w ten sposób wam pomogę, zrób to, gdy uznasz, że w Polsce znów jest ciężko”. Myślę, że ten czas nadszedł.

Warszawa, styczeń 1996

JAN PARYS

MARKSIZM

Karol Marks w świetle współczesnej logiki

Niniejsza praca jest próbą oceny teoretycznej wartości poglądów Karola Marksa ze stanowiska, które może być nazwane – choć, być może nie całkiem poprawnie – punktem widzenia współczesnej logiki. Nazwa „logika” oznacza tutaj przede wszystkim ogólną metodologię, zawierającą między innymi współczesne poglądy dotyczące przedmiotu i metody, zarówno nauki jak i filozofii.

To znaczy, że nie będziemy się zajmowali szczegółami, poszczególnymi twierdzeniami Marksa, ale raczej ogólnym tłem jego myśli, jego punktu widzenia. Taka analiza była, jak dotąd, rzadko praktykowana – choć jest pilnie potrzebna.

*

Zacznijmy od paru uwag określających nasz temat. Marks był, co najmniej w ciągu ostatniego pięćdziesięciolecia, jednym z najbardziej wpływowych myślicieli. Jedynie Freud i Einstein mogliby pod tym względem z nim współzawodniczyć. I choćby nawet znaczenie myśli, powiedzmy, Einsteina miało być większe na długą metę – to, jeśli chodzi o wpływ na masy, wypadnie uznać Marksa za postać najważniejszą z tej trójki.

Nie można się dziwić, że istnieje tyle różnych interpretacji jego poglądów. W rzeczy samej niewielu myślicieli doczekało się aż tylu wzajemnie wykluczających się interpretacji, jak Marks. Wiele spośród nich powstało co prawda w wyniku dziecinnych wprost nieporozumień i pomieszania pojęć. Ale skoro ocena myśli Marksa zakłada poprawny wgląd w jego rzeczywiste nauczanie, wypadnie nam zająć się także odrzuceniem takich nieporozumień – przeprasząc tych spośród Czytelników, którzy studiowali dzieło Marksa.

Wymienimy trzy najczęściej występujące błędy tego rodzaju.

Pierwszy polega na przypisywaniu Marksowi rozmaitych doktryn przedmarksistowskich, na przykład teorii walki klasowej,

definicji wartości przez pracę czy teorii rewolucji. Jeśli chodzi o teorie klas, to warto wiedzieć, że w pismach Marksa nie znajdujemy ani jednej próby wyjaśnienia tego czym klasa jest, tak dalece chodziło o pojęcie powszechnie wówczas przyjęte i znane.

Innym rozpowszechnionym błędem jest przypisywanie Marksovi poglądów jego następców, w szczególności Engelsa. Wiemy dziś, że ów niespójny i mętny zespół twierdzeń zwanych „filozofią Engelsa” niewiele ma wspólnego z myślą Marksa. Mimo to, przypisuje się go stale – zwłaszcza w Związku Sowieckim – Marksovi. I tak mówi się stale o rzekomym „materializmie dialektycznym Marksa”, podczas gdy nic takiego nie istnieje. Nawet wyrażenie „materializm historyczny” nie pochodzi od Marksa – zostało ukute (błędnie zresztą) przez Engelsa.

Wreszcie trzeci błąd polega na wyrywaniu z całości nauki Marksa jakiegoś zbioru zdań albo reguł, który się potem nazywa „marksizmem”. Przeciw temu procederowi wypada podkreślić jedność myśli Marksa: kto nazywa się jego uczniem, a równocześnie odrzuca istotne elementy jego nauki, wyrządza mu krzywdę.

Wolno jednak twierdzić, że te i tym podobne nieporozumienia zostały skutecznie przezwyciężone przez poważnych marksologów. Dysponujemy dziś poprawną interpretacją myśli Marksa. Wystarczy przypomnieć, że zajmujemy się tutaj, wyłącznie samym Marksem, a nie żadnym z tak zwanych „marksistów”. Nie brak nieporozumień i pod tym względem – ale warto przypomnieć, że Marks powiedział: „nie jestem marksistą”.

*

Możemy obecnie podjąć właściwy temat tego artykułu. Omówimy go w trzech etapach: w pierwszym podejmiemy próbę sformułowania stanowiska samego Marksa odnośnie do zagadnień logicznych, w drugim przedstawimy zmiany jakie zaszły w tej dziedzinie od jego czasów, w trzecim zastosujemy nowe wyniki logiki do poglądów Marksa. W tej ostatniej części wypadnie nam użyć sporo danych empirycznych.

Natomiast centralne zagadnienie omówione w drugiej części jest logiczne – i dlatego naszym przewodnikiem będzie tu sama logika z jej podstawową zasadą spójności.

Jak przedstawia się postawa Marksa odnośnie do ogólnej metodologii poznania? Na to pytanie można odpowiedzieć w dwóch krótkich zdaniach. Marks przejął po prostu metodologię w postaci wówczas rozpowszechnionej – a metodologia ta była wtedy radykalnie arystotelesowska.

Przyjęcie pierwszego twierdzenia, nie powinno sprawiać żadnych trudności: Marks nie zamierzał być rewolucjonistą w logice i w rzeczy samej nie znajdujemy w jego pismach nic oryginalnego dotyczącego tej dziedziny. Przyjął po prostu panujące w jego czasach poglądy na logikę, istotę i metodę nauki i filozofii.

Natomiast nasze drugie twierdzenie wywoła, być może, zdziwienie. Niemniej jest faktem, że w połowie XIX wieku wszyscy, zarówno naukowcy jak filozofowie byli, w logice i w sprawie pojęcia filozofii, arystotelikami. Chodzi mianowicie o to, że według *Drugich analityk* wiedza jest zespołem prawdziwych i pewnych zdań. Zdania są naukowe, gdy zostały poprawnie wywnioskowane z podstawowych, prawdziwych i pewnych przesłanek. Nauka jest więc kaskadą „doskonałych sylogizmów”, wychodzącą z doskonałych oczywistych, prawdziwych przesłanek i dochodzącą, do równie pewnych wniosków.

To nie znaczy, by żadne zmiany nie były możliwe. Od czasów Franciszka Bacona rozpowszechniło się zrozumienie, że większość naszych wniosków w nauce nie zostało uzyskanych w drodze dedukcji. Jednakże inne podstawowe składniki arystotelesowskiej teorii nauki nie zostały nigdy poważnie podane w wątpliwość. Nikt nie wątpił przede wszystkim w bezwzględną pewność praw naukowych. Świadczy o tym nie tylko słynne *Hypotheses non fingo* Newtona, ale także postawa wszystkich bez mała naukowców i filozofów – od Galileusza do Maxwella i od Kartezjusza do Hegla. Wszyscy byli przekonani, że odkryli ostateczną, bezwzględną i pewną Prawdę.

Inną dziedziną, w której poglądy Arystotelesa pozostały w mocy, była teoria filozofii. U Arystotelesa ma ona dwie funkcje. Z jednej

strony jest nauką (odróżnienie nauki od filozofii jest niedawne – zawdzięczamy je bodaj Kantowi), z drugiej zaś zawiera metafizykę – jest *episteme theologike*, to jest rodzajem namiastki religii. Arystoteles był chyba jednym z najmniej religijnych myślicieli w naszej historii – wydaje się, że rolę religii pełni u niego właśnie metafizyka. I w tym względzie myśliciele czasów Marksa pozostali wierni filozofii. Filozofia była w ich oczach nauką, ale nauką która dostarcza im światopoglądu. Dawała odpowiedź na pytania dotyczące istoty świata, losu człowieka, na problemy egzystencjalne. Występując jako namiastka religii, zawierała także, kodeks moralny.

Trzeba mocno podkreślić, że logika współczesna odrzuciła te poglądy, zastępując je radykalnie odmiennymi koncepcjami nauki i filozofii.

Jeśli chodzi o naukę, żyjemy dziś po francuskiej szkole krytyki nauki (z Boutroux na czele), po angielskiej i amerykańskiej filozofii nauki, której twierdzenia opierają się na wynikach nowej logiki. Wykazano naocznie, że nauki empiryczne nie osiągają nigdy pewności, gdy chodzi o zdania ogólne. Formułuje się zdania wyjaśniające, próbuje się je zweryfikować lub sfalsyfikować. W razie powodzenia weryfikacji zdania te stanowią przez jakiś czas „stan wiedzy”. Później wprowadza się w nie poprawki i często odrzuca się je, zastępując innymi. Wyznajemy dziś teorię nauki radykalnie różną od arystotelesowskiej.

Odnosnie zaś filozofii nastąpiła inna zmiana. Początek dali jej u progu XX wieku filozofowie, przede wszystkim Moore i Husserl, ojcowie filozofii analitycznej w szerokim znaczeniu tego słowa – ale największą rolę odegrała pod tym względem nowa logika. Jej surowe wymogi, precyzyjnie sformułowane reguły sensu i prawdy zmusiły wielu myślicieli do uznania, że dawny typ filozofii nie zadowala pod kilkoma względami. W konsekwencji pojawiła się potrzeba rozróżnienia dziedzin, pomieszanych dawniej pod wspólną nazwą filozofii. Pewne są dzisiaj przede wszystkim następujące trzy twierdzenia:

– filozofia nie jest uniwersalną syntezą, bowiem taka synteza nie jest możliwa;

– filozofia nie może dać odpowiedzi na pytania dotyczące losu człowieka, to jest pełnić roli namiastki religii względnie światopoglądu;

– wreszcie moralizowanie, orzekanie co ktoś powinien albo czego nie powinien czynić, nie należy do zadań filozofii.

Warto może wspomnieć że to wszystko wcale nie implikuje pozytywizmu. Niektórzy współcześni filozofowie są niewątpliwie pozytywistami, ale wielu innych nie. Co więcej, niemal wszyscy czołowi przedstawiciele filozofii analitycznej skłaniali się do plato-nizmu. Nowy pogląd nie odrzuca możliwości metafizyki jako dyscypliny racjonalnej, ale jego zdaniem taka metafizyka nie może być namiastką światopoglądu. Jeśli nawet filozof udowodni, że Bóg istnieje jak to uczynił Whitehead – ten „Bóg filozoficzny okaże się nie bardzo przydatny do religii”, żeby przytoczyć słowa angielskiego metafizyka. Znaczy to, że metafizyka nie da nam odpowiedzi na pytania egzystencjalne.

Historyk idei wyprowadzi z tego dwie ważne reguły metodologiczne, które nazwiemy „zasadą różnorodności” i „zasadą względności”.

Zasada różnorodności: systemu utworzonego w okresie przed powstaniem filozofii analitycznej nie można ocenić *en bloc*, do jego różnych składników wypada stosować różne kryteria. Konieczne jest przede wszystkim odróżnienie nauki, filozofii, moralistyki i światopoglądu.

Zasada względności: wiedza uzyskana przez wnioskowanie jest zawsze wiedzą wewnątrz określonych ram aksjomatycznych, wewnątrz określonego „stanu wiedzy”. Ten stan wiedzy zmieni się z czasem. Istnieją więc dwie oceny każdego systemu powstałego w przeszłości: jedna z punktu widzenia czasu, w którym został sformułowany – druga z punktu widzenia oceniającego historyka.

Karol Marks żył w okresie przedanalitycznym – nie znał więc i nie mógł znać tego co wiemy dzisiaj. W sprawach dotyczących nauki, zajmował jak jego współcześni, stanowisko radykalnie arystotelesowskie. Wbrew swojemu, odziedziczonemu po Heglu, historyzmowi wierzył mocno, że jego poglądy są ostateczne i bezwzględnie prawdziwe. Próbował utworzyć socjalizm, który

miał być „naukowy”, oparty na absolutnie prawdziwych prawach nauki. Także gdy chodzi o pojęcie filozofii, był ogólnie mówiąc, zwolennikiem arystotelizmu; chociaż studiując go odnosi się wręcz jakby antycypacji analitycznego podejścia do problemu filozofii. W jego pismach nauka, filozofia, moralistyka i światopogląd są ściśle wzajemnie związane. I ten zespół jest głoszony z ferworem typowym dla światopoglądu.

W myśl naszej zasady względności, powyższe uwagi nie stanowią krytyki Marksa. Żyjąc przed powstaniem współczesnej logiki i filozofii analitycznej nie mógł myśleć jak my. Kto oskarża go o błąd w tym względzie, nie rozumie sytuacji i jest niesprawiedliwy. Ale ocena wypada zupełnie inaczej gdy dziś, w roku 1985, ludzie zachowują się intelektualnie podobnie jak Marks. Tworzą dziwną mieszankę nauki, filozofii, moralistyki i światopoglądu; kiedy głoszą ją w duchu całkowicie obcym nauce, właściwym religii i kiedy na dodatek nazywają tę niestrawną mieszankę „nauką”. Należy ich demaskować jako indywidualia należące do przeszłości, do umarłego okresu myśli ludzkiej.

To samo można powiedzieć o wielu filozofach krytykujących Marksa. To, co mu przeciwstawiają, jest w zasadzie podobne do poglądów Marksa, gdy chodzi o sprawy metodologiczne. W tego rodzaju krytykach brak jest zwykle zrozumienia dla naszych powyżej wymienionych zasad. Myśl Marksa ocenia się *en bloc* i to przez porównanie jej z innym, równie przestarzałym systemem filozofii syntetycznej. Oto dlaczego tak wiele krytyk Marksa zawodzi i jest niesprawiedliwych.

*

Tak przedstawiają się główne zastosowania wyników nowoczesnej logiki do naszej dziedziny. Spróbujemy teraz zastosować osiągnięte wyniki do poszczególnych myśli Marksa. Stosując naszą zasadę różnorodności wypadnie nam przede wszystkim odróżnić u niego naukę, filozofię, moralistykę i światopogląd oraz rozważyć każdy z tych aspektów oddzielnie.

Mówiąc więc najpierw o naukowości Marksa trzeba przypomnieć, że w swoim dojrzałym okresie Marks nie uważał się za

filozofa, ale za naukowca. W swojej słynnej mowie pogrzebowej Engels porównał go do Darwina. W rzeczy samej jego osiągnięcia w dziedzinie nauk społecznych są bez porównania liczniejsze, lepiej opracowane i ważniejsze, niż jego dorobek filozoficzny.

Trzeba też powiedzieć, że Marks walnie przyczynił się do rozwoju nowoczesnych poglądów w kilku dyscyplinach naukowych. Jest jednym z założycieli socjologii. Jako taki zawsze kładł nacisk na konieczność uwzględniania czynników społecznych w historiografii. Podkreślał także (nawet przesadnie) znaczenie ekonomii w historii społeczeństw. Zawdzięczamy mu wnikliwą analizę jednego z największych problemów cywilizacji przemysłowej, a mianowicie alienacji. To wszystko stało się naszym wspólnym dobrem intelektualnym. I gdyby wolno nam było nazywać się „newtończykami” czy „pasteurystami” dlatego, że ciągle jeszcze przyjmujemy niektóre ich myśli – moglibyśmy równie dobrze nazywać się wszyscy „marksistami”.

Co więcej, Marks wysnuł wiele hipotez socjologicznych i ekonomicznych. Aby wymienić tylko niektóre spośród nich, chociaż nie był odkrywcą istnienia klas społecznych ani walki klasowej, sformułował przeciwieź teorię, według której wszystko, co społeczne, jest zdeterminowane przez tę właśnie walkę. Uczył, że w społeczeństwie klasowym istnieje z konieczności dychotomia, przeciwstawiająca sobie dwie główne klasy społeczne. Mówił o rzekomym prawie pauperyzacji, o nieuniknionym upadku kapitalizmu, o obumieraniu państwa. Można zaryzykować twierdzenie, że rzadko który naukowiec był równie płodny jak Marks w formułowaniu tego rodzaju hipotez.

Co prawda większość tych hipotez – niemal wszystkie – zostały sfalsyfikowane przez późniejszy rozwój wypadków, jak na przykład teoria pauperyzacji – a inne zostały odparte przez masowy napływ nowych informacji, jak teoria pięciu okresów w dziejach każdego społeczeństwa. Niewielu uczonych doznało aż tylu falsyfikacji, co Marks. Mimo to, jego hipotezy były częstokroć, jak na owe czasy oryginalne, naukowe, a nawet dobrze ugruntowane. Prawdą jest też, że Marks miał skłonność do przesadzania jeśli chodzi o zakres jego odkryć – jak widać najlepiej na przykładzie

ekonomicznego wyjaśniania historii, to jest w engelsowskiej terminologii materializmu historycznego – ale niejeden naukowiec czynił to samo – Freud jest tu typowym przykładem. Nie umniejsza to jego znaczenia jako naukowca w jego własnych czasach. Niemniej jednak przyjmować te hipotezy dzisiaj i, co więcej, robić z nich niezmiennie dogmaty, jest śmiesznością.

Mówiąc o zasługach Marksa jako naukowca, trzeba jeszcze wspomnieć jego metodologię polityczną, jako że – jego zdaniem – należała ona do nauki. Był głęboko przekonany, że zastosowanie jego metody doprowadzi ludzkość szybko i niechybnie do wielkiego skoku naprzód w królestwo wolności, w ziemski raj wolności, braterstwa i wolności. Ta część nauczania Marksa została bodaj najgruntowniej sfalsyfikowana: wszędzie, gdzie zastosowano jego metodę, nie ma ani śladu postępu w kierunku urzeczywistnienia marksistowskich ideałów – przeciwnie, prowadziło to bez wyjątku do rządów tyrańskich i do cierpienia ludzkiego na ogromną skalę.

Reasumując powiemy, że Marks był w swoich czasach wybitnym i że niektóre jego myśli posiadają trwałą wartość naukową, ale mimo to uważanie jego poglądów za obowiązujące w naszych czasach jest najzupełniej nieracjonalne.

*

Przechodząc do filozofii Marksa stwierdzamy rzecz zaiste zadziwiajączą, a mianowicie, że w pismach człowieka uważanego za wielkiego filozofa, jest tak niewiele filozofii. Jeśli pominiemy jego rozprawę doktorską (nader skromny esej młodego studenta) nie znajdujemy u niego ani jednej pracy, która zasługiwałaby na nazwę filozoficznej. Wszystko co mamy, to szkieletowe, pospiesznie spisane uwagi w rodzaju owych *Tez o Feuerbachu*. Nic nie jest przemyślane ani rozpracowane. Marksa jako filozofa nie można porównywać nie tylko z Arystotelesem albo Heglem, ale nawet z Kierkegaardem czy Engelsem.

Jeśli jednak nie ma u Marksa rozpracowanej filozofii, to znajdujemy w jego pismach kilka myśli filozoficznych, które zasługują na uwagę. Występuje w nich skłonność ku ontologii arystotelesowskiej, rzecz w owych czasach rzadka. Zarysowuje się

wyraźnie postawa pragmatyczna, równie obca zarówno naturalizmowi jak i idealizmowi owego okresu. Jest wreszcie coś, co spotka się z pozytywną oceną filozofów analitycznych, a mianowicie odrzucenie filozofii syntetycznej.

Jak powiedzieliśmy, te myśli i kilka innych występują u Marksa w formie szkicowej. Nie ma więc powodu aby być marksistą w filozofii, bo marksistowska filozofia nie istnieje, poza zbiorem kilku często niejasnych, w żadnym wypadku nie rozpracowanych i niesystematycznych myśli. A wobec tego nie ma też powodu by przeciwstawiać ją – jak to się często czyni – innej filozofii.

*

O ile Marks nie był filozofem, o tyle był na pewno moralistą. Nauki moralne można znaleźć we wszystkich niemal jego pismach. Te nauki, razem z założeniami jego światopoglądu, stanowią podstawowy składnik jego myśli. Aby zapobiec możliwym nieporozumieniom, należy podkreślić, że mowa jest tu o moralizatorstwie, to jest o pewnym zbiorze reguł postępowania, a nie o etyce, pojętej jako filozoficzna analiza moralności. Otóż jeśli pisma Marksa nie zawierają niemal niczego na temat etyki, wyjąwszy niezbyt oryginalną teorię relatywizmu, to nauki moralne są stale obecne w jego pismach.

Z punktu widzenia przyjętego w tej pracy, teoretyczna ocena systemu reguł moralnych nie jest możliwa, wyjąwszy jego spójność. Moralizowanie nie należy do zadań filozofii. Ale można sobie mimo to zadać pytanie: czy i o ile dane reguły moralne odpowiadają przyjętym współcześnie ocenom moralnym?

W tak zarysowanej optyce Marks okazuje się być moralistą wybitnym. Kilka spośród jego głównych nauk moralnych wpłynęło z wielką siłą na współczesne idee i poczucie moralne, przynajmniej w krajach uprzemysłowionych.

Po pierwsze Marks stanowczo podkreślał pozytywną wartość pracy fizycznej. Być może, że przedstawicielom młodszej generacji niełatwo przyjdzie zrozumieć, jak wielka zmiana zaszła pod tym względem, ale dla ludzi mojego pokolenia jest ona oczywista i głęboka. Otóż współczesna postawa wobec pracy byłaby nie do

pomyślenia jeszcze dla mojego ojca. On żył zgodnie z ideałami „humanistycznymi”: tylko sztuki piękne i „liberalne” były dla niego warte zachodu. Sztuki „mechaniczne” były dobre dla osobników niższego rzędu. To, że już tak nie myślimy nie jest wyłączną zasługą Marksa – socjalizm jest przecież znacznie starszy od niego. Pewnym jest jednak, że Marks przyczynił się w wielkiej mierze do zmiany moralności pod tym względem.

Po drugie, wszyscy potępiamy dziś wyzysk człowieka przez człowieka. A przecież i to nie mieściło się w mentalności współczesnych Marksa. Wątpić w to może tylko ten, kto nigdy nie czytał rozdziału *Kapitału* poświęconego losowi robotników angielskich lub też dzieła Engelsa na ten sam temat. I pod tym względem myśl Marksa wywarła wielki wpływ, choć nie była jedyną przyczyną zmian w mentalności.

Wolno też być może wymienić jeszcze inny punkt, choć on nie cieszy się tak wielką popularnością, jak oba poprzednie. Chodzi mianowicie o zasadę, że człowiek powinien walczyć z niesprawiedliwością, jeśli trzeba nawet zbrojnie. Można i to uważać za pozytywny wkład Marksa w moralność współczesną.

Szereg innych zasad głoszonych przez niego będzie ocenianych w zależności od przyjętego stanowiska moralnego. Tak na przykład wyznawca moralności chrześcijańskiej stwierdzi, że u Marksa występuje pożałowania godna ślepotą, gdy chodzi o przykazanie miłości. Niektórzy sądzą nawet, że Marks głosił pozytywnie nienawiść – ale ten pogląd nie wydaje się dostatecznie uzasadniony.

Streszczając powiemy więc, że Marks był na pewno wybitnym moralistą, którego wpływ wciąż jeszcze odczuwamy, a jego myśl jest w tym względzie żywą siłą duchową.

*

Wreszcie rozważmy światopogląd Marksa. „Wreszcie” nie znaczy tutaj „na ostatnim miejscu”, jako że wszyscy zgadzają się co do tego, iż światopogląd odgrywa rolę w myśli i życiu Marksa. Według Kołakowskiego, którego obraliśmy w tym względzie za przewodnika, światopogląd ten obejmuje trzy główne doktryny i postawy: romantyzm, prometeizm i scjentyzm. Romantyzm: ludzkość zmie-

rza w kierunku wspaniałej, błogosławionej przyszłości w kierunku „raju na ziemi” – by użyć własnych słów Marksa. Prometeizm: wiara w samo zbawienie człowieka, który – samotny w świecie bez Boga, w obliczu ślepych sił przyrody i społeczeństwa – może i powinien wynosić sam siebie i świat na coraz wyższe poziomy. Scjentyzm: postęp dzięki deterministycznej, wyjaśniającej wszystko nauce.

Światopogląd nie jest przedmiotem oceny naukowej; należy do dziedziny wiary i w wielu wypadkach stanowi namiastkę religii. Ocenianie go z obiektywnego punktu widzenia jest najzupełniej bezcelowe, bowiem taki powszechnie przyjęty punkt widzenia po prostu nie istnieje. Możemy jednak zadać sobie dwa pytania: – po pierwsze – w jakim stopniu dany światopogląd odpowiada pragnieniom i przekonaniom mas; – po drugie – jak dalece my, współcześni intelektualści, potrafimy go zaakceptować nie popadając w sprzeczność z danymi naszego własnego doświadczenia.

Odpowiedź na pierwsze pytanie nie nastęrcza większych trudności. Coś w rodzaju światopoglądu Marksa było niewątpliwie wiarą pokolenia mojego ojca. A że masy podążają za inteligencją z opóźnieniem dwóch do trzech pokoleń, jest rzeczą zrozumiałą, że światopogląd Marksa odpowiada dziś wyczuciom i poglądom mas, zwłaszcza w krajach niedorozwiniętych.

Gdy jednak chodzi o elitę intelektualną, jej sytuacja duchowa jest wręcz odwrotna. W świetle doświadczeń mojego pokolenia i skutków stosowania wyników nauki, trudno doprawdy zrozumieć, jak człowiek posiadający wykształcenie akademickie może wyznawać romantyzm, prometeizm i scjentyzm. Wydaje się przecież, że w ciągu ostatnich paru pokoleń mieliśmy nie postęp moralny, ale regres w rozwoju jakości stosunków międzyludzkich, regres który przyniósł ludzkości ogromne cierpienia i morderstwa na ogromną skalę. Mało co wygląda dziś równie niepoważnie, jak wiara w ową świetną przyszłość. Niełatwo jest też być wyznawcą prometeizmu. Ostatnie odkrycia dokonane w nauce, zwłaszcza w astronomii wzmocniły poczucie małości i bezradności człowieka wobec olbrzymich sił wszechświata. Wreszcie wiara w deterministyczną naukę opuściła nas, a jeżeli chodzi o postęp przez naukę, wiemy dziś, że dał nam on w darze bombę rzuconą na Hiroszimę.

Podsumowując, człowiekowi myślącemu racjonalnie trudno jest dziś przyjąć światopogląd Marksa – a bez tego nie można być na serio i uczciwie marksistą. wielu praktykuje wprawdzie coś, co można nazwać „marksizmem selektywnym”, przyswajając sobie część poglądów Marksa, ale odrzucając jego naukę centralną, fundamentalną: światopogląd. Ten produkt nazywają „marksizmem”. Ale taki proceder jest, w stosunku do pamięci Marksa, nielojalny.

Oto dlaczego nie można dziś być marksistą bez naruszenia zasady spójności, podstawowego prawa logiki.

Czytelnik zada sobie z pewnością pytanie, jakże jest więc możliwe, że tylu intelektualistów w krajach wolnych nazywa siebie marksistami i że niektórzy spośród nich są marksistami w autentycznym słowa znaczeniu. Jest to niewątpliwie problem. Jedno możliwe rozwiązanie daje obserwacja tego, co się nieraz dzieje w sektach religijnych: ludzie pozornie całkiem rozumni głoszą najzupełniej irracjonalne poglądy – i co więcej – nazywają je „racjonalnymi” i „naukowymi”. Arystoteles nigdy bodaj bardziej nie pomylił się, niż wówczas, gdy pisał, że człowiek jest zwierzęciem racjonalnym.

Główne nurty marksizmu

„Marksizm” jest od lat na ustach wszystkich – ale przytłaczająca większość ludzi, którzy używają tego wyrażenia, ma bardzo nikłe pojęcie o marksizmie. Nie jest to tylko ich winą. Bo wyrażenie to dzieli najpierw los wielu podobnych słów, („demokracja”, „postęp”, „socjalizm” itp.) o notorycznie mętym znaczeniu. Co więcej, chodzi w jego wypadku o ogromny zespół doktryn i ruchów, rozwijających się od przeszło stu lat w najróżniejszych środowiskach i kulturach. Wreszcie, choć istnieje obszerna literatura o marksizmie, i chociaż można w niej znaleźć pewien (niewielki) odsetek prac rzetelnych nie mieliśmy od wielu lat *ani jednego* poważnego dzieła syntetycznego na ten temat.

Takie dzieło dał nam L. Kołakowski w swoich *Głównych nurtach marksizmu*. Napisać przyzwoite omówienie tej rzeczy nie jest moim

zdaniem możliwe, a przynajmniej przekracza możliwości podpisane. Zamiast recenzji chcę więc po prostu skreślić parę uwag na marginesie książki. Te uwagi są dwojakiego rodzaju. Jedne wyrażają mój podziw dla pracy; inne mają postać pytań, które powstaną w myśli innych czytelników; ale nie tracę nadziei, że moje uwagi i pytania przyczynią się do jednej rzeczy, jaką chciałbym ogłaszając je osiągnąć – przekonać do przeczytania owych trzech tomów.

*

„Nurty” są dziełem podziwu godnym. Mówię podziwu w dosłownym słowa znaczeniu, a mianowicie, że jestem zdziwiony iż coś podobnego mogło powstać. Ten podziw jest wielowarstwowy.

Więc najpierw, trzypomowe dzieło Kołakowskiego jest książką w rodzaju, który Niemcy nazywają *Wälzer*: jest po prostu materialnie – ogromna. Niemal 1500 stron bitego druku. Być może, że wielu ludzi, przyzwyczajonych do oglądania albo nawet czytania grubych tomów, nie uzna tego za nic godnego podziwu. Myślę, że ci ludzie nie spróbowali sami nigdy napisać książki. Kto spróbował ten wie, jaka ogromna krwawa praca tkwi w tych stronach. Autor musiał, rzecz jasna, w ciągu wielu, bardzo wielu lat zajmować się przedmiotem – ale mimo to *chapeau bas* przed taką produkcją redakcyjną.

To jest jednak tylko jeden, najniższy poziom podziwu dla dzieła. Bo gruby tom może ostatecznie napisać każdy przy pewnej pracowitości, zapełniając go byle czym. Tu jednak nie chodzi o zwykłą pisaninę. Rzecz jest w tym znaczeniu słowa rzetelna, że autor używa słów, aby coś powiedzieć i daje ogromną masę informacji. Do tego stopnia, że publikacja ma między innymi także charakter encyklopedii. Oto, dla ilustracji spis ludzi, o których otrzymujemy dane bio- i bibliograficzne oraz – zwykle świetnie sformułowaną – doksografię: tom I: Bakunin, Br. Bauer, Blanc, Blanqui, Cabet, Feuerbach, Hess, Lassalle, Owen, Proudhon, Saint-Simon, Stirner, Weitling (Plotyna and Co. pomijam). Tom II: Adler, O. Bauer, Bernstein, Czernyszewski, Dobroljubow, Herzen, Hilferding, Jaures, Lenin, R. Luksemburg, Kautsky, Labriola, Lafargue, Ławrow, Michaiłowski, Adorno, Althuser, Bucharin,

Deborin, Fromm, Gramsci, Goldmann, Habermas, Horckheimer, Korsch, Lukàcs, Mao Tse-tung, Marcuse, Sartre, Stalin. Lista jest niezupełna – wynotowałem sobie tylko nazwiska ludzi, którzy mnie interesowali. Chodzi przy tym nieraz o prawdziwe małe monografie – tak na przykład w wypadku austromarksizmu albo Bernsteina.

Masa informacji zawarta w dziele jest więc zaiste imponująca. Wypada dodać, że są one rzetelne. Jeśli chodzi o pisarzy opracowanych w drugim i trzecim tomie, to mogą Autorowi wystawić świadectwo ścisłości. Pomijając kilka wypadków wątpliwych, zgadza się wszystko co mogłem sprawdzić. Pod względem informacji bio- i bibliograficznej mamy do czynienia z pożyteczną dobrą pracą. Tutaj pozwalam sobie na sugestię pod adresem Autora: byłoby dobrze, gdyby zrobił ze swego dzieła encyklopedyczny wyciąg, w porządku alfabetycznym (w rodzaju na przykład *Piccola Enciclopedia del socialismo e del comunismo* G. Trevisano). Dziś jest już tak, że „Marksizm” wyklada się wszędzie i wykładają go, chcąc czy nie chcąc, także ludzie niewinni pod względem informacji. Taka encyklopedyjka oddałaby im wielkie usługi – wielkiego dzieła wielu z nich nigdy nie przeczyta, a jeśli nawet je weźmie do ręki, to prędko zgubi się w masie materiału bez skorowidzów.

Bo skorowidzów nie ma – nie ma nawet alfabetycznego spisu omawianych autorów i działaczy. To jest, nawiasem mówiąc, inne, tym razem negatywne wrażenie. Pominięcie tak ważnego narzędzia w tego rodzaju pracy jest czymś, moim zdaniem, bardzo przykrym, czego w żaden sposób nie podziwiam.

Wracając jednak do mojego podziwu, jest jeszcze trzecia płaszczyzna. Dzieło zawiera nie tylko informacje i analizy, dotyczące poszczególnych działaczy i myślicieli. Zawiera, i może przede wszystkim, na wielką skalę zamierzoną syntezę historii marksizmu. Podtytuł pracy wymienia trzy fazy tej historii, tak jak ją Autor widzi: powstanie – rozwój – rozkład. A synteza, którą Kołakowski nam daje, jest – jeśli się dobrze orientuję – pod wieloma względami oryginalna i nowa. Najpierw, historia zaczyna się tu w trzecim wieku naszej ery, u Platona. Niemal sto stron poświęca Autor

filozofom, którzy jego zdaniem, stanowią tło myśli Marksa. Następnie jego wizja dziejów marksizmu jest też wysoce oryginalna. Co prawda myśliciele, których nazywam „neomarksistami” – to jest między innymi sam Kołakowski w poprzednim swoim okresie, grupa *Praxis* i wielu innych – twierdzili od dawna, że marksizm-leninizm jest nie rozwinięciem, ale rozkładem myśli Marksa. Ale Kołakowski idzie dalej: i owi Jugosłowianie i Bloch i Marcuse to wszystko, razem z Moskalami, rozkład. Dodajmy, że w dziele znajdujemy interpretację samego Marksa, nie nową, bo wspólną neomarksistom (w moim słowa znaczeniu) – ale przecież tak jasno i mocno sformułowaną, że mało znajduję w całej (obszernej) literaturze rzeczy podobnych. „Nurty” są historią marksizmu, której nie podobna nie podziwiać, teza, z którą odtąd będzie musiał się rozprawić każdy zajmujący się przedmiotem.

I gdyby to było wszystko. Ale Kołakowski daje w swoim dziele także masę myśli własnych. Daje mianowicie z jednej strony obszerną, wnikliwą krytykę marksizmu – z drugiej strony formułuje szereg myśli systematycznych. Krytyka przybiera w dziele dwie formy. Jedna, ogromnie niszcząca, to po prostu referat krytyki tej czy innej tezy, sformułowanej przez tych czy innych marksistów. Zestawiając razem to, co oni pod tym względem – od Bernsteina do Marcuse’a – powiedzieli, mielibyśmy prawdziwą *Summam contra marxismum*. Poza tym Autor krytykuje sam, w sposób jasny, i jak mi się wydaje, niszczący. Masa analiz kulminuje w okrutnym, ale jakże prawdziwym zdaniu: (marksizm) „ukazuje się jako farsowa strona ludzkiej niedoli”.

I, aby jeszcze to dodać, rzecz pisana jest w sposób nadzwyczajny jasny i przyjemny – czyta się, mimo że chodzi nieraz o zagadnienia trudne – z przyjemnością. A Autor umie także nazywać w odświeżający sposób rzeczy po imieniu.

Ogromna i rzetelna praca, prawdziwa encyklopedia dziedziny, nieprawdopodobna naprawdę masa analiz; wielka synteza historii marksizmu: wnikliwa i wszechstronna krytyka jego poszczególnych postaci i samego Marksa; dzieło które formułuje zawsze interesujące a nieraz ważne poglądy systematyczne Autora. Mamy do czynienia z najlepszą od wielu lat pracą o marksizmie – i praw-

dopodobnie z jednym z najważniejszych dzieł, jakie ukazały się po wojnie za granicą w polskim języku.

*

Przechodzę do pytań. Pierwsze i najważniejsze brzmi: co to jest marksizm? Zaczniemy od strony formalnej. Wielu ludzi używa słowa „marksizm” w tak szerokim znaczeniu, że oznacza ono u nich nie tylko naukę, teorię ale i wszystko inne, a więc stronę organizacyjną, polityczną itp. marksistowskich grup i ruchów. To nie jest właściwy sposób używania słowa i Kołakowski tak go nie używa: dla niego marksizm to zespół twierdzeń, a więc teoria.

A jeśli o teorię chodzi, nasuwa się od razu pytanie: jaka teoria? Każdy jako tako poinformowany wie, że marksizmów jest prawie tyle, ilu jest marksistów – a dzieło naszego Autora uczy jak dalece to jest prawdą. Istnieje nie jeden marksizm, ale wiele różnych marksizmów. Jeśli więc o marksizmie, że tak powiem w ogóle mówimy, musimy mieć na myśli coś, co jest tym wszystkim różnym między sobą marksizmem wspólne. Jeśli coś takiego istnieje, może być znaczone wyrażeniem „marksizm” i możemy z sensem mówić o jego powstaniu, rozwoju i rozkładzie. Inaczej nie.

Otóż na to pytanie nie znajduję nigdzie w dziele odpowiedzi. Ono samo jest raz postawione, z ograniczeniem do ćwierćwiecza poprzedzającego rok 1914: Kołakowski pyta (t. II, s. 10) „Co znaczyło (wtedy) być marksistą?” i odpowiada na nie ze zwykłą sobie jasnością, wymieniając dziesięć twierdzeń, do których marksista owego czasu musiał się przyznawać. Ale Kołakowski nie twierdzi by można było tę definicję (jeśli wolno użyć tu tego wyrażenia) rozciągnąć na inne okresy – i słusznie: bo wielu ludzi zwanych „marksistami” odrzucało i dziś jeszcze odrzuca ten czy inny składnik wymienionego programu. Tak na przykład dla Bernsteina i Labrioli marksizm nie jest poglądem na świat ani w ogóle doktryną. Marcuse nie wierzy, by proletariatus mógł wywalczyć socjalizm. Według Stalina i jego towarzyszy rewolucja ogólnoeuropejska nie jest potrzebna dla zaprowadzenia socjalizmu w jednym kraju. Można by te przykłady mnożyć. Definicja sformułowana dla lat 1890 – 1940 nie da się do marksizmu w ogóle zastosować.

Ale pytanie nie postawione przez Kołakowskiego pozostaje ważnym pytaniem – i to nie tylko dla zrozumienia jego własnej pracy, ale i wielu innych rzeczy dziejących się współcześnie. Co to jest marksizm w ogóle?

Najprostszą odpowiedzią na to pytanie byłoby, że „marksizmem” nazywamy każdy pogląd, każdą teorię itp., która czerpie z myśli Karola Marksa i przy tym daje wyraz jego zasadniczej postawie emocjonalnej. Mielibyśmy wtedy dość ścisłą analogię z chrześcijaństwem: tak jak „chrześcijaninem” nazywamy każdego, kto jest uczniem Chrystusa, tak marksistą jest ten, kto idzie za Marksem.

Niestety, to proste wyjście z trudności nie da się czysto przeprowadzić. Powodów jest kilka. Istnieje najpierw coś, czego Kołakowski zdaje się nie uznawać – spór o „autentycznego” Marksa, o to jak należy go rozumieć. Zagadnienie jest znacznie bardziej złożone, niż wielu sądzi. Wszyscy zgadzają się w tym, że mamy w myśli Marksa pewne – wyrażmy się ostrożnie – zmiany w ciągu jego życia. Wszyscy wiedzą, że podczas gdy za młodu parał się filozofią, w wieku dojrzałym filozofię potępił, zalecił jej zastąpienie przez inne nauki i sam oddał się – przynajmniej w pismach, które pozostawił – wyłącznie ekonomice, socjologii i teorii politycznej. To są niezaprzeczalne fakty. Ale czy mamy w życiu Marksa ciągłość jednego wątku, który się organicznie rozwija – albo przeciwnie, zerwanie z przeszłością, przyjęcie zupełnie odmiennej postawy – to jest inna sprawa. Niektórzy sądzą, że istnieje tylko jeden Marks; ale ci dzielą się na dwie grupy; albo – jak Moskale – widzą w młodym Marksie Marksa niedojrzałego albo jak Jugosławianie z Praxis – sądzą, że wszystko istotne w myśli Marksa, przynajmniej jeśli chodzi o filozoficzne podstawy systemu, znaleźć można właśnie w jego pismach młodości. Inni myślą, że Marks zmienił się radykalnie w ciągu lat, że mamy więc nie jednego, ale dwóch Marksów. To tylko kilka przykładów. Kołakowski odnosi się do owej polemiki z suwerenną wyższością, ona po prostu dla niego nie istnieje. On ma *swój* pogląd na Marksa i basta. Warto jednak przypomnieć, że ten pogląd nie jest jednym w marksologicznej literaturze. W każdym razie istnienie sporu o zrozumienie

„autentycznego” Marksa ogromnie utrudnia definiowanie marksizmu jako wartości jego myśli i postawie.

I to nie jedyna trudność w tej dziedzinie. W analizie, na której kończy się pierwszy tom dzieła, Kołakowski odróżnia u Marksa (t. I, s. 418 nn) trzy motywy: romantyczny, prometejsko-faustowski i oświeceniowy. Jest to jedna z najświetniejszych analiz przedmiotu, jakie znam i w pełni się z nią zgadzam. Ale jeśli tak jest, wypada stwierdzić, że u samych podstaw myśli Marksa są sprzeczności. Istnienie tych sprzeczności jest na przykład wszystkim lepszym marksistom-leninistom znane; dla uniknięcia katastrofalnych konsekwencji, nie znaleźli niczego lepszego od pseudoheglowskich banialuk „dialektycznych”. One naturalnie pomóc nie mogą: sprzeczności pozostają sprzecznościami. A jeśli tak jest, nic dziwnego, że każdy marksista chcący być Marksowi wierny, będzie miał skłonność, by nacisk położyć na jeden motyw z pominięciem innych. I myśl z takiej postawy wyrosła znajdzie się w radykalnej opozycji do poglądów innych marksistów, którzy z Marksa wyjęli inny motyw. O marksizmie wspólnym wszystkim tym marksistom nie będzie mogło być mowy.

W rzeczy samej, i to jest trzecia trudność, w praktyce dzieje się tak, że każdy albo prawie każdy marksista coś z myśli Marksa przejmuję, a coś innego opuszcza. Nie znajduję przy tym *ani jednego* twierdzenia, które byłoby im *wszystkim* i im *tylko* wspólne. To co jest wspólne, nie jest tylko im właściwe. Niektóre poglądy Marksa zostały tak powszechnie przyjęte, że wszyscy moglibyśmy się nazywać „marksistami”, gdyby to wystarczyło. Na przykład nacisk położony przez niego, (który był jednym z twórców socjologii) na stronę społeczną, historyczne podejście do zjawisk; twierdzenie, że zjawiska gospodarcze odgrywają znaczną rolę w życiu społeczeństw; przekonanie, że życie ludzkie jest walką i wiele innych. Istnieją też myśli Marksa, które nie znalazły wprawdzie powszechnego uznania, ale zostały przecież przyjęte przez ludzi, których nikt „marksistami” nie nazywa. Fakt, że wszyscy marksiści przyznają się do wiary w postęp ludzkości, w walkę klas, w konieczność rewolucji itp., nie pozwala jeszcze odróżniać ich od, powiedzmy, anarchistów.

Te uwagi nie są, oczywiście, pomyślane jako krytyka Autora. Jego stanowisko metodologiczne jest inne: on ma swoją własną interpretację Marksa i ze stanowiska tej interpretacji ocenia teorie ludzi, którzy się za marksistów podawali. Położenie jest – jeśli się nie myłę – u niego takie: pod uwagę bierze każdego, kto się tak czy inaczej na Marksa powołuje; a wartość jego poglądów – kwestię czy dany pisarz należy do okresu rozwoju czy rozkładu marksizmu – rozstrzyga w świetle swojego rozumienia autora *Kapitału*.

Tylko, jeśli tak jest, zachodzi dalsze pytanie, dotyczące klasyfikacji. Że Kołakowski nie ma wiele sympatii do leninizmu, to rzecz zrozumiała. Nikt bodaj lepiej niż on nie sformułował radykalnej różnicy istniejącej między myślą Marksa a poglądami Engelsa; a leninizm jest engelsizmem.

Historyk wyrazi może żal, że wysiłek dokonany w Związku Sowieckim po 1947 roku nie znalazł większego uznania. Bo, *après tout*, ludzie typu, powiedzmy Bakradzega czy Tugarinowa, wydali rzeczy nie gorsze, a nawet lepsze od produktów wielu „filozofów” nieleninowskich. Ale, koniec końcem, zaliczenie całego marksizmu-leninizmu do „rozkładu” jest ze stanowiska Autora zrozumiałe.

Czego natomiast niełatwo jest pojąć, to dlaczego do tego samego rozkładu wpisano myślicieli w rodzaju Goldmanna i, zwłaszcza, grupy *Praxis*. Ci ludzie usiłowali iść za autentycznym Marksem, tak jak go rozumieli (a to zrozumienie nie jest bardzo różne od interpretacji Kołakowskiego). Robili to może nieudolnie, może źle, ale przecież w duchu, który wydaje mi się postawie Autora pokrewnym. Dlaczego więc „rozkład”? Dlaczego tak częste klasyfikowanie różnych poglądów jak „rewizjonizm”? Na te pytania nie znajduję odpowiedzi, wyjąwszy chyba, że chodzi po prostu o trzy kolejne okresy historii marksizmu i nic więcej.

Odnośnie do samej klasyfikacji rozlicznych postaci marksizmu współczesnego następująca myśl zasługuje może na sformułowanie. Można wszystkie doktryny, które się „marksizmami” nazywają, podzielić na trzy wielkie klasy: marksizm-leninizm, neomarksizm w ścisłym słowa znaczeniu i rewizjonizm nowoczesny. Czym jest marksizm-leninizm wiadomo i można najlepiej dowiedzieć się

o tym czytając Kołakowskiego. „Neomarksizmem” nazywamy zespół ruchów doktrynalnych, powstałych po 1956, których przedstawiciele usiłują – jak powiedziałem – wrócić poza Lenina, Kautsky’ego i Engelsa do młodego Marksa, tego z „Rękopisów” przede wszystkim. Wreszcie „rewizjonistami” nazywam w tym kontekście pisarzy w rodzaju członków szkoły francuskiej, Sartre’a, Blocha, Marcuse’a; oni wszyscy dokonują prawdziwej rewizji Marksa, odrzucając ten czy inny istotny element jego myśli (czego neomarksści starają się unikać).

*

Wreszcie pytanie innego typu: jakie jest stanowisko, postawa filozoficzna, z której Autor widzi i sądzi zjawiska? Jeśli chodzi o sposób myślenia i mówienia, mam przekonanie, że wolno go zaliczyć do szkoły analitycznej w szerokim tego słowa znaczeniu. Warto przypomnieć, że jeśli Analiza powstała w Anglii – to nie jest tylko sprawą angielską. Polska ma własną, świetną tradycję analityczną. Miło jest stwierdzić, czytając Kołakowskiego, że ta tradycja jest ciągle żywa.

Ale Analiza nie jest szkołą w tym samym znaczeniu, w jakim są na przykład neokantyzm albo neopozytywizm. W jej ramach jest miejsce na wiele różnych filozofii. Kołakowski sam dał nam kiedyś rozróżnienie filozofii kosmocentrycznych i antropocentrycznych, ale nie bez znaczenia jest pod tym względem fakt, że podczas gdy sowieccy leniniści są kosmocentrykami, jugosłowiańscy neomarksści wypowiadają się zdecydowanie za antropocentryzmem – że więc w tej całkiem podstawowej sprawie brak jest u marksistów jedności. Ale jakie jest stanowisko Kołakowskiego?

Jedno jest pewne: Autor „Nurtów” odrzuca jako „farsę” marksistowskie ubóstwienie człowieka. Ono – rozpowszechniony dzisiaj typ humanizmu – ma oczywiście jako przesłankę antropocentryzm, przekonanie, że człowiek jest czymś radykalnie różnym od reszty stworzeń i wyższym od nich. Ale odwrotne twierdzenie nie jest prawdziwe: można być antropocentrykiem, a mimo to nie ubóstwiać człowieka. Tak więc stwierdzenie, że Kołakowski ten rodzaj humanizmu odrzuca, nie dowodzi by zajmował stanowisko kosmocentryczne.

Pozostaje w każdym razie fakt, że Autor, choć ma ostre wyczucie niedoli ludzkiej, z mocą odrzuca próbę ubóstwienia i samozbawienia człowieka. Innymi słowami mamy w „Nurtach” do czynienia z myślą metafizycznie transcendentną. Jeśli go poprawnie interpretuję, aby znaleźć odpowiedź na zagadkę ludzkiego bytu i jego sens, trzeba wyjść poza człowieka i świat.

Otóż, jeśli tak jest, „Nurty” są zapewne czymś większym jeszcze niż powiedziałem, wyliczając racje mojego podziwu. Różne formy marksizmu mają przecież coś wspólnego. Ten czynnik wspólny jest ani nowy, ani tylko marksistom właściwy – bo jest nim wiara w absolutny, boski charakter człowieka i w jego samozbawienie. Ona stanowi bodaj główną siłę moralną ruchów, które się na Marksa powołują. Marksizm przejął pod tym względem pochodnię z rąk swoich poprzedników z XVIII i XIX wieku. Zdaje się nie ulegać wątpliwości, że on je dziś głównie reprezentuje. Poszedłbym może nawet jeszcze dalej: powiedziałbym, że marksiści są dzisiaj przedstawicielami jedynej poważnej postaci tej wiary. I dlatego niszcząca krytyka marksizmu jest równocześnie krytyką tego wierzenia – a więc czegoś, co z daleka ramy marksizmu przekracza.

Tak widziane „Nurty” są od dawna bodaj najlepszym, najważniejszym wkładem do dyskusji nad najbardziej kapitalną sprawą, jaką myślący człowiek spotkać może. Są naprawdę dziełem kapitalnym.

Przebudzenie marksizmu

Zajmiemy się w tym rozdziale rozwojem marksizmu od ostatniej wojny światowej. W tym okresie poczynił on pod wieloma względami postępy, tak że można mówić o jego przebudzeniu.

Wykład rozpada się na pięć odcinków. Po paru uwagach wprowadzających i przeglądzie chronologicznym będzie przedstawiona typologia odmian marksizmu i nakreślony szkieletowo jego rozwój. Na zakończenie rozważymy pokrótce przyczyny tego rozwoju w kontekście socjopolitycznym.

WSTĘP

W tytule wykładu są dwa wieloznaczne słowa: „marksizm” i „przebudzenie”. „Marksizmem” zajmiemy się później bliżej. Wstępnie powiedzmy tylko, że zasadniczo nie chodzi tu o studia nad Karolem Marksem, lecz nad myślą syntetyczną nawiązującą lub powołującą się nań. Prawda, że zawarta w tym jest także pewna wykładnia pism marksistowskich, ale nie interesuje nas tu ta wykładnia, lecz systematyczna, samodzielna kontynuacja systemu przez marksistów. W tym sensie termin „marksizm” przypomina „platonizm”, „tomizm” czy „kantyzm”.

Co się tyczy „przebudzenia”, to chodzić tu można albo o polityczną i militarną działalność marksizmu, albo o jego wpływy duchowe, albo wreszcie o jego naukę. Otóż gdy chodzi o dwa pierwsze aspekty, nie można właściwie mówić o przebudzeniu. Albowiem powiada się, że „coś” się przebudziło wtedy, kiedy owo „coś” było najpierw czynne, potem zaś czynność ta uległa przerwaniu przez swego rodzaju sen, a wreszcie podjęta została na nowo. Otóż marksizm nigdy nie przerwał swej działalności politycznej i militarnej od czasu drugiej wojny światowej; co się tyczy jednak jego wpływów duchowych, to pod tym względem działalność marksizmu przybrała takie rozmiary, że nie należałoby mówić o przebudzeniu, lecz raczej o czymś całkiem nowym. Natomiast mowa o przebudzeniu marksizmu jako nauki wydaje się uzasadniona o tyle, że chodzi o rozbudowanie: o wypracowanie tej nauki. Ale i tu trzeba poczynić zastrzeżenie: przebudzenie dotyczy przede wszystkim podstawowych, czyli filozoficznych składników marksizmu. O nich tylko będzie tu mowa.

Temat tak zakreślony nastęrcza sporo, po części wielkich, trudności. Przede wszystkim chodzi o zjawisko bardzo obszerne, można rzec bez przesady: ogromne. Pomyślmy tylko, że marksizm jest jedyną filozofią dostępną mniej więcej 1,2 miliardom ludzi, że hołduje mu około jednej trzeciej intelektualistów w wielu tak znanych krajach zachodnich i że od dziesiątków lat rozwijano go w tak różnych kręgach kultury, jak rosyjski, zachodnioeuropejski, chiński i południowoamerykański.

Już z tego ostatniego powodu – chociaż współdziałały tutaj inne jeszcze czynniki – marksizm przybierał liczne, dość różne formy, które nieraz powstają w ostrym przeciwieństwie do siebie. Jak pokażemy, trzeba rozróżnić przynajmniej trzy takie formy lub rodzaje.

Temat jest wreszcie mocno obciążony emocjonalnie, co bardzo utrudnia pracę badawczą. Marksizm uczy sam – jest to zaś jedna z niewielu nauk, którą podzielają wszyscy marksiści – że należy być „partyjnym”, to znaczy przystępować do pracy z uczuciem i sądami wartościującymi. Także więc i osobie postronnej niełatwo zachować obiektywność przy takim badaniu. Dlatego literatura na temat marksizmu – obojętne czy pochodzi od marksistów, czy od jego przeciwników – jest w poważnej mierze bezwartościowa; opisuje to, co chcieliby widzieć autorzy, a nie to, co jest naprawdę.

W tych warunkach relacja w rodzaju niniejszej nie może rościć sobie pretensji do pewności. Oczekiwać nie można nic więcej poza prawdopodobieństwem.

Słowo o metodzie. Ponieważ chodzi o rozwój pewnej nauki, musimy, rzecz jasna, postępować w naszej dziedzinie zgodnie z metodą stosowaną w historii doktryn. Spośród reguł tej metody chcielibyśmy podkreślić dwie, które mają dla nas szczególne znaczenie.

Jedna powiada, że nie można należycie zrozumieć rozwoju pewnej nauki w określonym okresie nie uwzględniając jej rozwoju w okresie poprzednim. Z tego powodu wpleciemy tu parę uwag na temat prahistorii rozpatrywanego tu rozwoju.

Druga reguła wymaga od historyka podstawy wolnej od wartościowania, jeśli idzie o wybór i treść badanych doktryn. W naszej dziedzinie jest to szczególnie ważne. Zdarza się mianowicie, aż zbyt często, że pisarze, którym określona odmiana marksizmu (na przykład marksizm-leninizm) jest niesympatyczna, po prostu jej nie uwzględniają. Jest to niewątpliwie błąd metodologiczny, gdy idzie o dziejopisarstwo. Należy abstrahować od takich sądów wartościujących i rozpatrywać zjawisko wyłącznie ze względu na jego znaczenie historyczne. Będziemy się starali surowo przestrzegać tej reguły.

Wreszcie parę wskazówek bibliograficznych. Większości niemarksistów dziedzina jest tak obca – można to zresztą powiedzieć też o wielu marksistach – że wskazane jest nie zaczynać od literatury źródłowej, lecz od dobrych wprowadzeń. Zbyt wielu ludzi wierzy, iż sama lektura pewnych dzieł Marksa lub Lenina pomoże im zrozumieć współczesny marksizm. Przed takim nieporozumieniem wypada przestrzegać.

Najlepszym z znanych nam wprowadzeń w problemy tak zwanej marksologii, czyli we współczesny stan wykładni myśli Marksa, jest wydane przez N. Lobkowicza dzieło zbiorowe *Marx and the Western World*¹.

Za podstawowe dzieło na temat podstaw marksizmu-leninizmu uchodzi książka G. A. Wettera, *Der dialektische Materialismus*². Częściowo jest już przestarzała, niemniej pozostaje najlepszym dziełem w tej dziedzinie. Rozwój przedstawiony jest w książkach R. de Georges (*Patterns of Soviet Thought*³) i Th. J. Blakely's (*Soviet Philosophy*⁴). Dalej uwzględnić należy kwartalnik *Studies in Soviet Thought*⁵ oraz monografię z serii *Sovietica*⁶. Duża liczba wartościowych rozpraw na temat ogólnej historii marksizmu zawarta jest w *Marxismusstudien*⁷.

Jeśli chodzi o neomarksizm, nie ma wielu studiów. Można w związku z tym przytoczyć dzieło L. Łabędzia⁸; ma ono wartość zwłaszcza w odniesieniu do fazy początkowej ruchu. Na tym odcinku wypada wyjątkowo posłużyć się literaturą źródłową, zatem przede wszystkim międzynarodowym wydaniem *Praxis*⁹

¹ N. Lobkowicz (wyd.), *Marx and the Western World*, Notre Dame University Press, London 1967.

² G. Wetter, *Der Dialektische Materialismus*, Herder, I wyd. Wien 1952 i wiele wydań dalszych. Por. też J. M. Bocheński, *Der sovietrussische dialektische Materialismus*, Francke, Bern 1950.

³ R. de Georges, *Patterns of Soviet Thought*, The University of Michigan Press, Ann Arbor, Michigan 1968.

⁴ Th. J. Blakely, *Soviet Philosophy*, Reidel, Dordrecht 1964 (w serii *Sovietica*).

⁵ *Studies in Soviet Thought*, Reidel, Dordrecht 1961 nn.

⁶ *Sovietica*, Reidel, Dordrecht 1958 nn (dotąd 31 tomów)

⁷ *Marxismusstudien*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1953 nn.

⁸ L. Labedz, *Der revisionismus*, Kippenheuer, Köln/Berlin 1965.

oraz niektórymi dziełami czołowych neomarksistów, jak L. Kołakowski¹⁰ i G. Petrovič¹¹. Lepiej reprezentowani są marksiści zachodni. Wymienić wolno tu przede wszystkim wartościową książkę A. V. Weissa o neomarksizmie¹² (choć nie rozpatruje ona neomarksizmu w naszym rozumieniu tego terminu). Istnieje też ogólne, bibliograficzne wprowadzenie do tematu, które może zarazem służyć jako punkt wyjścia¹³.

CHRONOLOGIA

Rozpocniemy od tabelarycznego streszczenia niektórych najważniejszych wydarzeń w naszej dziedzinie (patrz: tabela I). Przy tym, jeśli idzie o czołowych marksistów, nie podano dat ich urodzin i śmierci, lecz wedle starogreckiego obyczaju ich *akmé*, to znaczy rok, w którym osiągnęli 40 lat. Jest mianowicie rzeczą uderzającą, że najbardziej znaczące prace powstawały w tym właśnie wieku ich autorów.

Po lewej stronie przytoczono zdarzenia z Europy Zachodniej, w środku zdarzenia polityczne, po prawej najważniejsze zdarzenia w dziejach sowieckiego marksizmu-leninizmu.

Wynika stąd obraz następujący. Mniej więcej między rokiem 1920 a 1931 ma miejsce dość ożywiona działalność. Lukács ogłasza swą książkę *Geschichte und Klassebewusstsein*; założony zostaje Instytut frankfurcki; marksiści radzieccy wydają pismo *Pod znamiem marksizmu* i rozwija się wielka dyskusja między dwoma szkołami.

Potem następuje jednak przerwa i to zarówno w Niemczech, jak i w Związku Sowieckim. Nadchodzi narodowy socjalizm i w roku

⁹ „Praxis”, wydanie międzynarodowe, Zagreb 1965 nn.

¹⁰ L. Kołakowski, *Der Mensch ohne Alternative*, Piper, München 1960.

¹¹ G. Petrovič, *Wider den autoritären Marxismus*, Europäische Verlagsgesellschaft, Frankfurt a. M. 1969.

¹² A. V. Weiss, *Neomarxismus*, Alber, Breiburg i Br./München 1970.

¹³ J. M. Bocheński (wyd.), *Guide to Marxist Philosophy*, Swallow Press, Chicago 1972.

Tabela I

ROK	EUROPA ZACHODNIA	WYDARZENIA POLIT.	ZWIĄZEK SOWIECKI
1909			W. I. Lenin: <i>Materializm i empiriokrytycyzm</i>
1910			W. I. Lenin ma 40 lat
1914-18		Pierwsza wojna światowa Rewolucja Rosyjska	
1917			
1921	G. Lukács <i>Geschichte und Klassenbewusstsein</i>		
1922			Założenie radzieckiego czasopisma „Pod znamiem marksizmu”
1923	Założenie Institut für Soziale Forschung we Frankfurcie n/M.		
1925	E. Bloch ma 40 lat		
1931			Potępienie A. M. Deborina
1932	Publikacja <i>Rękopisów</i> Marksa		
1933		Narodowy socjalizm	
1935	M. Horkheimer ma 40 lat		
1939-45		Druga wojna światowa	
1943	Th. Adorno ma 40 lat		
1947			Liberalizacja. Założenie czasopisma „Voprosy filozofii”
1950			Stalin <i>W sprawie marksizmu w językoznawstwie</i>
1956	„Praxis” (powstanie grupy)	„Odwilż” w Związku Radzieckim	
1960	L. Kołakowski ma 40 lat*		

* Referat wygłoszony w czasie konferencji slawistycznej na Uniwersytecie Kansas, Lawrence, 17 listopada 1967 roku.

1931 A. Hitler wybrany zostaje kanclerzem. W Związku Sowieckim ukaz z roku 1931 kładzie kres dyskusjom, przede wszystkim działalności A. M. Deborina. Potem w latach 1939-45 przychodzi druga wojna światowa. Mamy do czynienia z piętnastoletnią przerwą.

Od końca drugiej wojny światowej stwierdzamy znowu podjęcie działalności przez marksistów. Widać to przede wszystkim w Związku Sowieckim, gdzie Stalin dokonał w roku 1947 liberalizacji w filozofii i założone zostały *Woprosy filozofii*. To samo dotyczy jednak Niemiec: powracają emigranci z Instytutu frankfurckiego i wywierają coraz większy wpływ. Na ten sam okres, chociaż nieco później, przypada też powstanie neomarksizmu w niesowieckich komunistycznych krajach Europy Wschodniej.

TYPOLOGIA

Jak już wspomniano, słowo „marksizm” jest wieloznaczne, i to do tego stopnia, że należy z naciskiem przestrzec przed używaniem go bez bliższych określeń. Istnieją mianowicie rozmaite rodzaje marksizmu, których nauka w istotnych punktach często wręcz sobie przeczy. Najogólniej mówiąc można wyróżnić trzy takie rodzaje lub główne rodzaje: (1.) marksizm „klasyczny”, (którym jest dziś przeważnie marksizm-leninizm); (2.) neomarksizm oraz (3.) grupę marksistów zachodnioeuropejskich. Scharakteryzujemy je tu pokrótce.

1. Marksizm-leninizm ukształtował W. I. Lenin wychodząc z tak zwanego „marksizmu klasycznego” (Karl Kautsky), a wypracował go przede wszystkim w Związku Sowieckim. Podobnie jak marksizm klasyczny przyznaje się do filozofii Fryderyka Engelsa. Dlatego chodzi o filozofię intelektualistyczną, systematyczną i kosmocentryczną – pod względem formalnym tego samego rodzaju co filozofia Arystotelesa lub Spinozy. W teorii poznania marksizmu-leninizmu reprezentuje skrajnie realistyczny punkt widzenia. Uprawiana jest w nim na szeroką skalę ontologia, a także metafizyka, chociaż terminów tych nie używa się.

Marksizm-leninizm jest dziś pod każdym względem najważniejszym rodzajem marksizmu. Ilościowo panuje on we wszystkich krajach komunistycznych, a ponadto przyznaje się do niego ogromna większość partii komunistycznych na całym świecie. Znajduje on wyraz w bardzo obszernej literaturze – w samym Związku Sowieckim tysiące filozofów ogłaszają swe prace. Również jakościowo ma dziś znaczenie. Nie jest już prawdą, że wszyscy ideologowie sowieccy są po prostu zwykłymi agentami partii, o niewielkiej wiedzy. Wielu z nich to poważni myśliciele, którzy stojąc na swoich pozycjach światopoglądowych zmagają się z rzeczywistymi problemami filozoficznymi.

Trzeba też rzec słowo o Chinach. Jeśli idzie o podstawową doktrynę filozoficzną nie ma w ogóle różnicy między sowieckim i chińskim marksizmem-leninizmem. Wprawdzie Chińczycy przyznają się wciąż jeszcze do sformułowań stalinowskich, czego nie czynią ideologowie sowieccy, ale różnice między tym ujęciem a dzisiejszym ujęciem radzieckim są zupełnie powierzchowne. Wszystkie podstawowe punkty wspólne są obu partiom. Dochodzi do tego, że nie pracuje się dziś w Chinach w ogóle w dziedzinie marksizmu-leninizmu, a wychwalany jest genialny myśliciel przywódca Mao Tse-tung nie ma żadnego znaczenia z punktu widzenia podstaw teoretycznych: ani jedna ważna nauka w tej dziedzinie nie może mu być dowodnie przypisana.

2. Aby zrozumieć powstanie neomarksizmu, trzeba przypomnieć sobie, że pisma młodzieńcze Marksa były aż do lat dwudziestych naszego wieku praktycznie niezbrane. *Rękopisy* – jedno z najważniejszych pism wśród nich – opublikowane zostały, jak już nadmieniono, dopiero w roku 1932. Dlatego w ramach klasycznego marksizmu a potem marksizmu-leninizmu przyjmowano, że Fryderyk Engels wiernie kontynuował filozofię Marksa. To jednak nieprawda. Młodzieńcze pisma Marksa zawierają mianowicie wiele myśli odbiegających od filozofii Engelsa.

Neomarksizm wyrósł z potrzeby powrotu do filozofii młodego Marksa. Zupełnie centralną przy tym sprawą jest zasadnicze odrzucenie stanowiska Engelsa, a w konsekwencji spekulatywnej podstawy („materializmu dialektycznego”) marksizmu-leninizmu.

Neomarksizm jest zasadniczo antyintelektualistyczny i antysystemowy, z wyraźną skłonnością do koncepcji antropocentrycznej. Ważną rolę gra w nim przy tym pojęcie wyobcowania (nie znane jeszcze 10 lat temu w marksizmie-leninizmie). Podkreśla się sprawy jednostki ludzkiej.

Ruch ten powstał zarówno w krajach zachodnioeuropejskich, jak i w niesowieckiej Europie Wschodniej. Jego najważniejszym ośrodkiem jest dziś czasopismo *Praxis*, wydawane w Zagrzebiu, większość partii rządzących, które trzymają się uporczywie marksizmu-leninizmu odrzuca jednak neomarksizm. Na Zachodzie także są tylko pojedynczy myśliciele neomarksistowscy. Tak na przykład bliski temu ruchowi jest znany amerykański psychoanalityk i marksista E. Fromm, i wydaje się, że hołdują neomarksizmowi niektórzy z marksologów.

Z powodu antysystematycznego sposobu ich myślenia, a także słabej pozycji – neomarksści nie cieszą się poparciem w krajach komunistycznych, nawet w Jugosławii rozbudowali swoją filozofię znacznie słabiej niż marksści-leniniści. Wpływ ich wydaje się także znacznie mniejszy.

3. Niektórzy zachodnioeuropejscy marksści stanowią trzecią grupę. Określa się ich często także jako „neomarksistów”, ale bardziej celowe wydaje się odróżnienie ich od neomarksistów w przedstawionym powyżej sensie. Prawda, że granice między obydwoima odmianami marksizmu są płynne, istnieje jednak przynajmniej jedna różnica zasadnicza. Neomarksści chcą po prostu pozostać wierni Karolowi Marksowi i rozbudować jego naukę; natomiast każdy przedstawiciel naszej trzeciej grupy odrzuca niektóre z nauk Marksa i zazwyczaj dodaje też pewne własne, nieraz zupełnie niemarksistowskie myśli. W tym sensie należałoby raczej określić ich jako „rewizjonistów”.

Do tej grupy należą przede wszystkim myśliciele Szkoły Frankfurckiej. Założył ją Max Horkheimer. Jej najważniejszymi przedstawicielami są, obok niego, Th. Adorno i J. Habermas. Wszyscy oni rozciągają marksistowski socjologizm na dziedziny, do których sam Marks stosować go nie chciał, na przykład na przyrodoznawstwo, i w ten sposób dochodzą do ogólnego relatywizmu. Marks-

stom-leninistom, którzy reprezentują teorię „prawdy absolutnej”, jest on całkiem obcy.

Należą tu dalej tak samodzielni marksiści jak E. Bloch, H. Marcuse i J. P. Sartre. Filozofia Blocha operuje pojęciem teologii, również obcym marksistom-leninistom. Obok sił materialnych jedną z najważniejszych sprężyn w dziejach ma być „głód”, który staje się u człowieka „nadzieją”. H. Marcuse wyróżnia się ostrą krytyką wielu istotnych tez Marksa – odrzucony zostaje nawet mit proletariatu: robotnicy nie mogą dokonać żadnej rewolucji. Wreszcie J. P. Sartre odrzuca materializm dialektyczny i zastępuje go filozofią egzystencjalistyczną.

Wpływ tych myślicieli był przed paroma laty w Europie i Ameryce znaczny, w skali światowej jednak – na pewno znacznie mniejszy i mniej trwałe niż wpływ marksistów-leninistów. Systemy ich są też mniej rozbudowane niż system marksizmu-leninizmu.

ROZWÓJ

Po tym, co zostało powiedziane, trzeba jeszcze rozpatrzyć osobno rozwój, względnie przebudzenie, każdej z jego odmian.

1. Przebudzenie marksizmu-leninizmu jest zjawiskiem o bardzo ostrych konturach, które można dokładnie umiejscowić w czasie.

Od zakończenia komunizmu wojennego – mniej więcej od roku 1922 – można stwierdzić w Związku Sowieckim bardzo ruchliwą czynność ideologiczną, a zwłaszcza filozoficzną. D. Rjazanow i W. Adoratskij prowadzą ważne studia nad Marksem i wydają *MEGe* (*Marx-Engels-Gesamtausgabe*). W roku 1922 założone zostaje pierwsze czolowe czasopismo marksizmu-leninizmu, *Pod znamiem marksizma*. Rozwija się wielka dyskusja między skrzydłem bardziej materialistycznym i bardziej dialektycznym. Nazywa się zazwyczaj ów czas „pierwszym okresem dyskusji”.

Dokładnie 24 stycznia 1931 roku okres ten się kończy. Tego dnia komitet centralny partii potępił, mianowicie, oba kierunki, przede wszystkim przywódcę „dialektyków”, A. M. Deborina. Nastąpił

teraz tak zwany okres „martwoty” lub „ciszy”, który miał trwać szesnaście lat. W roku 1947 scharakteryzowano go znakomicie słowami: „Nie mamy filozofii lecz cytologię”. Rzeczywiście, można bez przesady stwierdzić, że zaniechano wówczas niemal zupełnie rozwijania filozofii i zastąpiono ją gromadzeniem cytatów z „klasyków” włącznie ze Stalinem. Marksizm-leninizm praktycznie biorąc usnął.

24 czerwca 1947 roku zaczyna się jednak trzeci okres – „drugi okres dyskusji”. Tego dnia Żdanow – na polecenie Stalina – zażądał aby marksiści-leniniści znowu dyskutowali. W tym samym roku założone zostało wielkie czasopismo (nawiasem mówiąc najobszerniejsze z czasopism filozoficznych na świecie), *Woprosy filozofii* i przeprowadzono szereg nieraz bardzo interesujących dyskusji. Liberalizacji tej znacznie sprzyjały znane wypowiedzi Stalina na temat językoznawstwa (1950). Tym samym marksizm-leninizm przebudził się z głębokiego snu.

Uwaga na marginesie: Zupełnie błędne jest mówienie w związku z tym o „stalinizmie”. Stalin spowodował na pewno uśpienie marksizmu-leninizmu ukazem z roku 1931, ale go też przebudził. Ostatnich sześć lat jego życia i panowania należy nawet do najpłodniejszych w dziejach tej szkoły.

2. Co się tyczy neomarksizmu należałoby raczej mówić o jego powstaniu niż o przebudzeniu. Byli wprawdzie prekursorzy neomarksizmu (w naszym sensie) na długo przed drugą wojną światową. Wymienić można tu przede wszystkim A. Labriolę (1843–1904) i G. Lukácsa (1885–1971). Ostatni, w pierwszym okresie, zanim nawrócił się na marksizm-leninizm, zdobył nawet godne podziwu zrozumienie myśli młodego Marksa i przez to wywarł znaczny wpływ na neomarksistów.

Ruch powstał jednak znacznie później, prawdopodobnie na kilka lat przed rokiem 1956. Powstał wyłącznie wśród młodych, wyszkolonych w marksizmie-leninizmie myślicieli i to przede wszystkim w okupowanych przez Związek Sowiecki krajach Europy Wschodniej oraz w Jugosławii. Wyraz zewnętrzny uzyskał dokładnie w roku 1956. Był to „rok odwilży”. Nazwisko zdobyli sobie wtedy najpierw niektórzy polscy neomarksści, wśród nich L. Kołakowski

i H. Eilstein. Mniej więcej w tym samym roku ukształtowała się jugosłowiańska, przeważnie chorwacka grupa *Praxis* pod przewodnictwem G. Petroviča. Co najmniej bliskim neomarksizmowi czeskim filozofem jest w tym czasie K. Kosik. Wiadomo też, że i na Węgrzech powstał podobny ruch wśród uczniów Lukácsa.

We wszystkich krajach komunistycznych – z wyjątkiem Jugosławii neomarksizm został zgnieciony. Czołowi neomarksieści polscy musieli wyemigrować. Kosik znalazł się w więzieniu, a silny rozpęd, jaki przeżył ten ruch w Czechosłowacji w roku 1968, przerwany został przez interwencję sowiecką. Wcześniej na Węgrzech – po wkroczeniu wojsk sowieckich w jesieni 1956 roku – nie było już możliwości jawnego rozwoju dla neomarksizmu. Wszystkim tym krajom narzucono marksizm-leninizm jako jedyną filozofię.

3. Co się tyczy marksistów zachodnioniemieckich, rozwój ich doktryny potoczył się jeszcze inaczej. Najpierw trzeba zauważyć, że myśliciele tworzący tę grupę są o jedno, czasem o dwa pokolenia starsi od wspomnianych wyżej neomarksistów. Większość z nich była komunistami, ale tylko niewielu (jak Bloch) pracowało w kraju rządzonym przez partię komunistyczną. Rozwój ich systemów też był indywidualny.

Tak więc prace Horkheimera i Blocha sięgają głęboko w czasy przedwojenne podczas, gdy Sartre zgłosił oficjalnie swój „akces” do marksizmu dopiero w roku 1956. Ogólne wrażenie, jakie się odnosi, sprowadza się do tego, że w tej grupie, a przynajmniej u wielu jej przedstawicieli, chodzi nie tyle o nowe myślenie, ile o zdobyty teraz wpływ. Tak na przykład dawniejsze prace H. Marcuse’a wydają się znacznie ważniejsze w porównaniu z jego pismami późniejszymi, które zdobyły mu sławę.

PRZYCZYNY I ZAPLECZE

Przechodzimy obecnie do próby wyjaśnienia przyczyn i socjopolitycznego zaplecza zjawiska przebudzenia się marksizmu. Opuścimy w ten sposób względnie pewny grunt faktów i musimy

odważyć się na wkroczenie w dziedzinę mniej lub więcej prawdopodobnych domysłów i hipotez.

Trzeba najpierw powiedzieć, że w każdej z rozróżnianych powyżej odmian marksizmu zdają się działać inne czynniki. Wymienimy niektóre spośród nich, zaznaczając wyraźnie, że obok uwzględnionych przez nas, obecnych jest z pewnością jeszcze wiele innych.

1. Przy rozpatrywaniu dzisiejszego marksizmu-leninizmu odnosi się najpierw wrażenie, że jego rozwój podyktowany jest zainteresowaniem czysto teoretycznym, spekulatywnym. Można bowiem zapytać, jak inaczej dadzą się zrozumieć zajadłe dyskusje, jakie mają miejsce między sowieckimi marksistami-leninistami na przykład na temat kolejności kategorii? Albo jak inaczej niż zainteresowaniem czysto filozoficznym można wyjaśnić fakt, że w Związku Sowieckim ukazały się setki prac na temat wzajemnego stosunku logiki dialektycznej i formalnej? Ożywiona działalność marksistów-leninistów wydaje się więc być rezultatem ich czysto filozoficznych zainteresowań.

Ale jeśli bliżej przyjrzeć się tej działalności, okaże się, że owe zainteresowania teoretyczne nie są pozbawione zupełnie innej i praktycznej motywacji. Marksizm-leninizm jest uznaną oficjalną ideologią w Związku Sowieckim i w Chinach. Przyjmując jednak, jak profesor Lehmberg, że właśnie ideologia stanowi o jedności narodu, łączy ludzi z narodem, wówczas staje się zrozumiałe, że ideologia ma również ogromne znaczenie praktyczne. Nie przeczy temu też jej spekulatywny charakter. Inne ideologie, porównywalne z marksizmem-leninizmem pod względem formalnym grały podobną rolę, rozwijały się często w podobnie spekulatywne systemy. Znamy to najlepiej z naszej własnej przeszłości, ze Średniowiecza z jego ogromnym teoretycznym dziełem scholastyki, ale to samo odnosi się też *mutatis mutandis* do buddyzmu, brahmanizmu i niektórych innych religii.

Ale skoro tak jest, można interpretować ów fenomen następująco: sowieccy marksiści-leniniści pracują nad wyjaśnieniem i systematyzacją ideologii, usiłują uzgodnić ją z osiągnięciami nauki i z bieżącymi ocenami moralnymi dlatego, że ta ideologia ma przemożne znaczenie dla jedności ich państwa.

Przy takim rozumieniu konsolidacja i umocnienie Związku Sowieckiego jest zadaniem podstawowym, a tym samym także główną przyczyną przebudzenia marksizmu-leninizmu. W Związku Sowieckim ta odmiana marksizmu gra rolę zachowawczą – pomaga skonsolidować i umocnić istniejącą organizację społeczeństwa.

2. Zupełnie inaczej należałoby rozumieć rolę neomarksizmu w niesowieckich krajach Europy Wschodniej. Wydaje się, że neomarksizm stoi też w służbie narodów, o których mowa, ale funkcjonuje nie jako siła zachowawcza, lecz odwrotnie, raczej jako siła rewolucyjna.

Uderzają zwłaszcza dwa aspekty tej nauki: z jednej strony, ostra opozycja wobec marksizmu-leninizmu, z drugiej, pewne podobieństwo do doktryn filozoficznych, które ostatnio przeważały w Europie Zachodniej.

Chodzi mianowicie o okupowane kraje zachodnioeuropejskie. Zachodnioeuropejskie: (każdy, kto zna na przykład Budapeszt, Pragę lub Kraków, wie o tym). Są to mianowicie kraje, które choć stosunkowo późno weszły w krąg naszej kultury – około IX wieku to jednak uczestniczyły we wszystkich fazach historii życia cywilizacji zachodnioeuropejskiej i duchowo do niej należą. Kraje okupowane: jak pokazały *ad oculos* zdarzenia na Węgrzech w roku 1956 i w Czechosłowacji w roku 1968, nie mogą swobodnie wybierać politycznego losu. Wszystkim – przez pewien czas także Jugosławii – narzucona została rosyjska, obca myśl marksizmu-leninizmu. Narody te jawnie się przeciw niej bronią, a ich opór przybiera jedyną postać, jaką może mieć w tamtejszych warunkach: postać „humanistycznego”, antropocentrycznego, pragmatycznego, w niektórych swych rysach bliskiego egzystencjalizmowi neomarksizmu.

Skoro jednak tak jest, można traktować ów neomarksizm jako siłę rewolucyjną, która zmierza do zmiany istniejącego ustroju społecznego.

3. Wydaje się, że jeszcze inna jest rola marksizmu zachodnioeuropejskiego. Te systemy są też rewolucyjne w swej treści i funkcji, lecz nie w tym samym sensie, co neomarksizm. Ten ostatni nie

kieruje się przeciw substancji kultury narodowej, w ramach której jest czynny, lecz przeciw obcej, narzuconej z zewnątrz formie kultury. Natomiast większość marksistów zachodnich to zdecydowani przeciwnicy własnego społeczeństwa i własnej kultury. Systemy ich służyły też nieraz jako ideologia skrajnie rewolucyjnym grupom takim, jak tak zwana „Nowa lewica”. Prawda, żaden z tych myślicieli nie wyciągnął anarchistycznych konsekwencji ze swej nauki. Faktycznie jednak niejeden z nich pomagał swymi pismami myśleniu i działaniom ludzi całkowicie wyobcowanym ze społeczeństwa, którzy chcieli je zniszczyć.

*

Podsumowując można rzec, że mamy do czynienia z trzema różnymi przyczynami przebudzenia marksizmu: z potrzebą konsolidacji Związku Sowieckiego w marksizmie-leninizmie, z duchową obroną przed potęgą okupacyjną w neomarksizmie i z wolą zniszczenia istniejącego społeczeństwa w marksizmie zachodnio-europejskim.

Czy te trzy formy marksizmu mają ze sobą coś wspólnego? Trzeba odpowiedzieć na to pytanie twierdząco. Przede wszystkim można mimo wszystko znaleźć w ich treści pewne elementy wspólne, tak na przykład wspólne podkreślenie czynnika społecznego i historycznego. Ponadto grają one, jak się zdaje, taką samą socjopsychologiczną rolę. Dostarczają mianowicie człowiekowi wiary, która nadaje życiu i działaniu sens. Człowiek zaś jest tak ukształtowany, że potrzebuje wiary. W stuleciu osłabienia religii marksizm, obojętnie jaką formę szczególną przybiera, jawi się często jako jedyna nauka, która może ów sens życia i działania wskazać. Być może tu właśnie tkwi najistotniejsza przyczyna jego przebudzenia w naszych czasach.

Neomarksizm

PODSTAWY I FUNKCJA POLITYCZNA W EUROPIE WSCHODNIEJ

Wyrażenie „marksizm” i „marksista” stały się dziś hasłami do tego stopnia, że niemal każdy, kto chce obalić istniejący porządek społeczny, a przy tym myśli socjologicznie i nastawiony jest na praktykę społeczną, nazywa siebie „marksistą”. Karol Marks powiedział kiedyś: „nie jestem marksistą”. Miał w pełni rację: albowiem słowo to ma tyle znaczeń, że używanie go bez bliższych określeń jest w najwyższym stopniu niecelowe.

Tyle przynajmniej wielu wydaje się rozumieć. Dlatego chętnie mówi się dziś na przykład o „sowieckim marksizmie” i „nowej lewicy” (marksistowskiej) i o „neomarksizmie”. Niestety, te słowa są też mgliste i wieloznaczne. Tak na przykład A. V. Weiss w swojej skądinąd wartościowej książce *Neomarxismus*¹⁴ pisze niemal wyłącznie o tak zwanej Szkole Frankfurckiej (włącznie z Herbertem Marcuse). Natomiast te same kierunki rozważa B. Guggenberger w (także interesującej i wartościowej) książce¹⁵, która w podtytule mówi o „nowej lewicy”. Żaden z tych dwóch autorów nie jest na przykład zainteresowany czasopismem *Praxis* (jego tytuł nie pojawia się nawet w bibliografii). Natomiast na przykład dla Guggenberga nawet Mao Tse-tung należy do „nowej lewicy”.

ODMIANY MARKSIZMU

Odnosi się wrażenie, iż istnieje skłonność do uznawania tylko dwóch odmian marksizmu: z jednej strony, sowieckiego, z drugiej, wszystkich innych, które określa się sumarycznie jako „neomarksizm” – przy czym do tej kategorii zalicza się nawet myślicieli

¹⁴ A. V. Weiss, *Neomarxismus*, Freiburg/München 1970.

¹⁵ B. Guggenber, *Die Neubestimmung des subjektiven Faktors im Neomarxismus. Eine Analyse des voluntaristischen Geschichtsverständnisses der Neuen Linken*, Freiburg/München 1973.

anarchistycznych, jak niektórzy z teoretyków tak zwanej „nowej lewicy”.

Bardziej celowe wydaje się jednak przyjęcie więcej niż dwóch typów. Albowiem przeciwieństwa między różnymi niesowieckimi marksistami są o wiele za duże, by móc ich połączyć w jedną grupę. Gdzie indziej zaproponowałem rozróżnienie trzech rodzajów marksizmów (w eseju *Przebudzenie się marksizmu*). Tutaj będzie mowa tylko o jednym spośród nich, a mianowicie o neomarksizmie i to o tyle tylko, o ile rozwinął się w Europie Wschodniej. Nie znaczy to, by nie było neomarksistów także gdzie indziej. Tak na przykład, E. Fromm – znany amerykański psychoanalityk i marksista – zdaje się tutaj należeć.

ROZWÓJ I POSTACIE

Jako poprzedników współczesnego neomarksizmu wymienić można przede wszystkim A. Labriolę (1843–1904) i – w pierwszym okresie – G. Lukácsa (1885–1971). Obok nich wchodzi w grę z pewnymi zastrzeżeniami G. Sorel (1847–1922) i A. Gramsci (1891–1937). Jako ruch z własną organizacją rozwinął się neomarksizm przede wszystkim w niesowieckich krajach komunistycznych Europy Wschodniej. Powstał tam około roku 1950 i osiągnął punkt szczytowy w „roku odwilży” 1956. Czołowym polskim neomarksistą jest L. Kołakowski, razem z którym wymienia się zazwyczaj H. Eilsteina i Z. Kochańskiego. Należy tu także najwybitniejszy filozof czeski, K. Kosik, przynajmniej ze względu na pewne strony jego myśli. Jest rzeczą znaną, że wśród uczniów G. Lukácsa powstała neomarksistowska grupa na Węgrzech. Najważniejszym ośrodkiem szkoły jest jednak czasopismo *Praxis*¹⁶ (założone – 1954,

¹⁶ Autor nie zna ogólnej prezentacji tak pojętego neomarksizmu. Jako najważniejsze źródło może służyć czasopismo *Praxis* (wydanie międzynarodowe 1965 nn.); ponadto pisma L. Kołakowskiego (*Der Mensch ohne Alternative*, München 1960) i G. Petroviča (*Wider den autoritären Marxismus*, Frankfurt a. M. 1969). Wykaz pism grupy *Praxis* przełożonych na języki zachodnioeuropejskie znajduje się w wydaniu serbochorwackim pisma z roku 1971, s. 974 nn.

wydanie międzynarodowe – 1965), wydawane w Zagrzebiu przez G. Petroviča. Wokół tego pisma skupiają się liczni, po części błyskotliwi myśliciele, wśród których wymienimy tylko M. Kangre, M. Markoviča, D. Pajeviča i P. Vranickiego.

Wszyscy wymienieni wyżej mają ze sobą wiele wspólnego. Zostali bez wyjątku wykształceni przez swoje partie w marksizmie-leninizmie, przeciw któremu właśnie protestowali. Należeli wszyscy do nierosyjskich narodów europejskich. Uderza też, że mogli rozwijać swą działalność wtedy tylko, gdy partie w ich krajach były mniej czujne: a zatem w Polsce w latach 1955/56, na Węgrzech podczas rewolucji 1956 roku, a w Czechosłowacji podczas „wiosny” 1968. Neomarksści polscy musieli przeważnie emigrować; Kosik był w więzieniu. Na Węgrzech zapanował terror ideologiczny. Tylko w Jugosławii, kraju nigdy nie okupowanym przez oddziały sowieckie, cieszą się oni względną tolerancją.

Jak silny, mimo wszystko, musiał być ich wpływ w tych krajach, widać na przykładzie Czechosłowacji podczas wiedeńskiego kongresu filozoficznego w roku 1968. Według obserwatorów wśród licznych obecnych tam wówczas czeskich i słowackich filozofów nie było ani jednego marksisty-leninisty – wszystkich bardziej lub mniej pozyskał neomarksizm.

PRAXIS

Tytuł organu jugosłowiańskich neomarksistów oddaje trafnie ich program: „praktyka”. Oznacza on konsekwentne przyznanie się do jedenastej tezy Marksa o Feuerbachu: „Filozofowie rozmaicie tylko interpretowali świat, idzie jednak o to, aby go zmienić”. Myśl tę neomarksści interpretują nie w sensie odrzucenia wszelkiej filozofii, lecz tylko w sensie odrzucenia filozofii „spekulatywnej”, czysto dogmatycznej. Ściślej: odrzucają wszyscy dogmatyzm, intelektualizm i systemotwórstwo.

Dogmatyzm odrzucają w tym sensie, w jakim Kołakowski pisał o filozoficznym kapłanie i błaznie. Pierwszy jest obrońcą prawd wiecznych – drugi wiecznie wątpi. Dogmatyzm zarzuca się przede

wszystkim – i słusznie – marksistom-leninistom, którzy zgłaszają dla swego systemu pretensję do ostatecznej, wieczystej prawdy. Nasi neomarksści nie chcą mieć z tym nic do czynienia. Przyznają się wyłącznie do postawy błazna.

Związana jest z tym myśl pokrywająca się z drugą tezą o Feuerbachu: „Problem czy myśleniu ludzkiemu właściwa jest prawdziwość przedmiotowa, nie jest zagadnieniem teoretycznym, lecz praktycznym”. Neomarksści odrzucają tu intelektualizm, spekulatywną, czysto teoretyczną postawę wobec problemów filozoficznych. Te mogą zostać według nich rozwiązane tylko przez praktykę, w trakcie pracy, nie zaś przez same rozmyślanie. Wspomniani zaś intelektualizm zarzuca się – znów w pełni słusznie, mimo ich werbalnych oświadczeń – marksistom-leninistom. W ten sposób według tych filozofów-neomarksistów marksizm-leninizm jest systemem niemarksistowskim.

Odrzucają też wszelki system. Praca filozofów ma polegać na stałym poszukiwaniu, a nie na budowaniu kunsztownych systemów. Również ten zarzut kierowany jest, nie bez racji, do marksizmu-leninizmu. Zaś sami neomarksści nie budują żadnych systemów.

Czym jest jednak ta praktyka przeciwstawiona dogmatycznej i intelektualistycznej systematyce, nie zawsze jest – przyznać trzeba – jasne. Prawda, że jest to pojęcie u Marksa dość nieostre – jak dowiadujemy się od klasyka w tej dziedzinie, N. Lobkowicza¹⁷. Ale kontury zasadniczego stanowiska naszych filozofów wyznaczają przytoczone tezy.

O TEORII POZNANIA

Z tym zasadniczo pragmatycznym nastawieniem wiąże się ściśle teoria poznania neomarksistów. Chodzi o teorię trudno zrozumiałą dla tych, którzy rozumują w ramach tradycyjnej epistemologii,

¹⁷ N. Lobkowicz, *Theory and Praxis. A History of the concept from Aristotle to Marx*, Notre Dame – London 1967.

ponieważ właśnie zrywa z tradycją w tej dziedzinie. Polega ona przede wszystkim na odrzuceniu zarówno tak zwanej leninowskiej teorii odbicia, jak i idealizmu teoriopoznawczego. Zgodnie z pierwszą – poznanie jest „kopią, fotografią, odbiciem (*ostrazenije*)” rzeczy zewnętrznych. Tę koncepcję, jedyną dopuszczalną dziś w Związku Sowieckim, neomarksziści zdecydowanie odrzucają. Albowiem przed zetknięciem się człowieka z przyrodą, rzeczy w ogóle dla nich nie ma. Powstają one dopiero w procesie pracy ludzkiej. Lecz idealizm zostaje też gwałtownie odrzucony: to nie nasze poznanie tworzy rzeczy (jeśli w ogóle można tu mówić o tworzeniu), lecz produktywna praca fizyczna. Naukę taką łatwo interpretować jako „subiektywizm”, „idealizm” i tym podobne. W rzeczywistości chodzi o całkiem co innego.

CZŁOWIEK I ŚWIAT

Za wspomnianą teorią poznania stoi mianowicie ujęcie miejsca człowieka w świecie, które teraz należy krótko przedstawić. Odnosi się przy tym wrażenie, że w tym punkcie neomarksziści nie wyrazili się jeszcze całkiem jasno – do tego stopnia, że nasz referat ma tylko wartość wyjaśniającej hipotezy.

Zasadniczo chodzi o wybór między dwiema podstawowymi koncepcjami, które nazwać można koncepcją „kosmopolityczną” i „antropocentryczną”. Dla filozofa, który myśli kosmocentrycznie, człowiek jest wprawdzie „najwyższą” i najbogatszą istotą na świecie – niemniej jest tylko częścią tego świata. Jego „treść” jest nieporównywalnie bogatsza niż „treść” wszystkich innych rzeczy, ale egzystuje on z zasady w taki sam sposób jak inne części kosmosu. Przy czym wszystko, co można znaleźć w człowieku – aż po rozum i wolność – istnieje też gdzie indziej w formie embrionalnej. Wynika stąd zasada metodologiczna: od tego, co całkiem ogólne i proste, czyli – między innymi – od ogólnej ontologii, dialektyki i logiki.

Myśliciele antropocentryczni widzą natomiast człowieka jako istotę całkiem specyficzną, która egzystuje w inny zupełnie sposób niż wszystko. Z tego punktu widzenia chęć zrozumienia człowieka

wychodząca od przyrody nie ma sensu. Należy raczej zacząć od niego, jeśli chce się filozofować na temat świata. Ogólnej ontologii nie ma tu wcale; są najwyżej dwie zupełnie różne ontologie: ontologia człowieka i ontologia świata.

Marksizm-leninizm jest nauką zdecydowanie kosmocentryczną. System jego opiera się na bardzo ogólnie ujętej teorii bytu, która nazywa się „materializmem-dialektycznym” („diamat”); ma ona jakoby wszędzie zastosowanie. Człowiek jest częścią świata. Wszystkie prawa „diamatu” obowiązują także wobec niego. Podkreśla się wciąż, że wszystkie właściwości człowieka są preformowane na niższych „szczeblach” bytu.

Co się tyczy neomarksistów, to tyle przynajmniej jest pewne: że po pierwsze, prawie wszyscy zdecydowanie odrzucają „diamat”, a wraz z nim, wydaje się, wszelką ogólną ontologię, dialektykę i tym podobne. Dalej ich teoria zakłada, że nie można właściwie w ogóle mówić o świecie, abstrahując od człowieka. W końcu – co najważniejsze – podkreślają oni z wielkim naciskiem niepowtarzalną specyfikę człowieka. On i tylko on jest istotą, która wytwarza siebie samą i swoje otoczenie.

Tym samym niezaprzeczalna jest co najmniej skłonność do postawy antropocentrycznej. Nie przeczy też temu fakt, że ci myśliciele uznają człowieka jako bytującego w świecie, że ten świat istnieje dla nich i nie jest przez nas stworzony. To samo czynią bowiem też najskrajniejsi antropocentryści naszych czasów, egzystencjaliści.

ALIENACJA...

Pojęcie alienacji gra rolę centralną w jednym z młodzieńczych pism Karola Marksa, w *Rękopisach ekonomiczno-filozoficznych* z roku 1844. Te zostały jednak wydane dopiero w roku 1932 przez S. Landshuta i J. Mayera. Nic dziwnego, że do późnych lat sześćdziesiątych marksiści-leniniści nie mówili nigdy o alienacji – co więcej, odpowiednie słowo rosyjskie „*otczużdzenije*” drukowano często w cudzysłowie, jako swego rodzaju obce słowo.

Natomiast wszyscy neomarksieści przejmują to pojęcie i traktują je jako bardzo ważne. Nie tu miejsce, by definiować alienację lub autoalienację w sensie marksistowskim – jak wiadomo toczy się wokół tego wiele sporów. Co jednak trzeba podkreślić, to daleko idące konsekwencje, jakie wynikają z podjęcia na nowo tego terminu przez neomarksistów.

Przede wszystkim chodzi o przesunięcie ośrodka zainteresowania z problemów czysto gospodarczych na inne problemy „ludzkie”. „Zło” kapitalizmu polega – w myśl tego – nie tylko i nie przede wszystkim na tym, że rodzi nędzę, lecz raczej na tym, że prowadzi nieuchronnie do alienacji człowieka. Znaczy to jednak, że człowiek nie może zostać człowiekiem, że trwa przy autoalienacji.

...także w socjalizmie

Potem jednak – i jest to nowość u neomarksistów – wielu z nich rozwija myśl, że alienacja może istnieć nie tylko w kapitalizmie, lecz także w społeczeństwach socjalistycznych. Socjalizm, jeśli zastosuje się go błędnie, wytwarza tytańską biurokrację, ta zaś jest, ze względu na alienację, równie zła jak kapitalizm.

Nie można wreszcie twierdzić, że razem z nauką o alienacji akcent przesunął się w istotny sposób z elementu społecznego na jednostkowo-ludzki. Prawda, że człowieka można uratować od alienacji tylko na płaszczyźnie społecznej – mimo to jednak tym, co przede wszystkim interesuje naszych myślicieli, jest los rzeczywistej dzisiejszej jednostki ludzkiej, a nie przyszły los ludzkości. W ten sposób neomarksieści popadają znowu w ostrą kontrowersję z marksizmem-leninizmem, który jak wiadomo, stale mówi o człowieku, lecz interesuje go właściwie tylko przyszła ludzkość.

PRYMAT PIERWIASKA SOCJALISTYCZNEGO

Ze względu na obie wspomniane wyżej cechy – skłonność do antropocentryzmu i podkreślenie problematyki alienacji – porównywano nieraz neomarksizm z niektórymi filozoficznymi kierun-

kami zachodnioeuropejskimi, przede wszystkim z egzystencjalizmem. Nie można faktycznie zaprzeczyć podobieństwom, na przykład w dziedzinie teorii poznania. Ale należy przestrzec przed zbyt pochopnym utożsamianiem. Neomarksizm pozostaje mimo wszystko głęboko socjalistyczny – i to nie tylko w swoim stanowisku politycznym, lecz także jako filozofia.

Bowiem z podstawowych marksistowskich pojęć i twierdzeń o prymacie społeczeństwa i z myślenia klasowego nie rezygnują również nasi myśliciele. Jeśli neomarksyści mówią, że przedmioty powstają tylko z konfrontacji przyrody z pracującym człowiekiem, to rozumieć przy tym należy, jak się zdaje, nie tylko jednostkę ludzką, ile raczej klasę. O subiektywizmie, indywidualizmie itd., nie może być u nich w ogóle mowy. Mamy więc do czynienia z myśleniem socjalistycznym.

Należy to podkreślić szczególnie, gdyż neomarksyści wyróżnili się, jak wiadomo, obroną praw jednostki ludzkiej przed nadużyciami ze strony partii. Wszędzie, gdzie tylko mogli, angażowali się na rzecz większej wolności, a nawet tolerancji wobec innych poglądów, które stanowczo odrzucali – tak jak na przykład poglądów religijnych. Nie przeszkadzało im to jednak myśleć w gruncie rzeczy socjalistycznie i operować pojęciem klasy.

POLITYCZNE ZAPLECZE

Wykładnia źródeł polityczno-historycznych i funkcji myśli filozoficznych jest notorycznie trudnym zadaniem. W tej dziedzinie możemy najwyżej wyrazić pewne przypuszczenie. Jeśli idzie jednak o neomarksizm wschodnioeuropejski, to znajdujemy cały szereg okoliczności, które każą przyjąć następujące wyjaśnienie.

Neomarksizm istnieje przede wszystkim w kręgach takich jak Czechosłowacja, Polska czy Węgry. Wprawdzie narody te żyją na wschód od Niemiec i stosunkowo późno weszły do historii zachodnioeuropejskiej (około IX wieku) – praktycznie jednak współuczestniczyły we wszystkich jej fazach cywilizacyjnych. Wystarczy odwiedzić takie miasta jak Budapeszt, Pragę lub Kraków,

by stało się jasne. Jeszcze jaśniejsze staje się to, gdy ma się jakąś znajomość historii życia duchowego tych narodów.

Otóż wszystkie te kraje dostały się w czasach najnowszych w orbitę myśli rosyjskiej. Większość z nich to po prostu kraje okupowane (co wykazały wydarzenia na Węgrzech w 1956 roku i w Czechosłowacji w roku 1968). Również Jugosławia, nie okupowana nigdy przez wojska rosyjskie, żyła długo pod wpływem filozofii rosyjskiej. Wszystkim tym narodom marksizm-leninizm został narzucony. Wygląda na to, że jest to dla nich rodzaj myślenia zupełnie obcy.

Jest więc zrozumiałe, że gdyby tylko możliwe było stworzenie czegoś innego na płaszczyźnie filozoficznej, rozwinięta zostałaby myśl, która możliwie maksymalnie odpowiadałaby historycznym przesłankom duchowym wspomnianych narodów: filozofia-możliwie bliska zachodnioeuropejskiej. Z różnych powodów istniała tam tylko jedna możliwość, by to uczynić: w ramach marksizmu. Taka wydaje się, jest geneza neomarksizmu.

Tym samym staje się też jasne, że istnieje całkiem istotna różnica między tym kierunkiem a podobnymi w krajach niekomunistycznych, również wynikająca z funkcji politycznej. W obu wypadkach mamy do czynienia z reakcją, z protestem. Tylko, że protest marksistów amerykańskich, niemieckich czy francuskich kieruje się przeciw własnemu społeczeństwu, podczas gdy omawiani tu myśliciele dają zapewne wyraz buntu swych narodów przeciw potędze okupacyjnej.

Wielki rozłam

W obecnych czasach wiele mówi się o „policentryzmie politycznym” i o rozwoju konfliktów między rozmaitymi partiami komunistycznymi sprawującymi władzę. Z drugiej jednak strony nader rzadko porusza się sprawę doktrynalnego rozdzwiewku za „żelazną kurtyną”. A przecież wszystko wskazuje na to, że rozdzwiewek ten ma charakter radykalny i dotyczy spraw tak ściśle związanych z ideologią, że jego znaczenie, nawet w sensie politycznym może okazać się wielkie.

Rozłam o którym mówimy, nie dotyczy różnic istniejących między partiami komunistycznymi Związku Sowieckiego i Chin. Mimo wysiłków, nie sposób odkryć choć jednej podstawowej ideologicznej czy też filozoficznej różnicy między nimi. Wydaje się, że partie te spierają się o kwestie polityczne – czy USA rzeczywiście są, czy nie są papierowym tygrysem – lub, co najwyżej, o pomniejsze kwestie filozoficzne, na przykład – jak prędko dany kraj może i powinien wkroczyć w komunistyczną fazę rozwoju. Natomiast obie partie i reprezentujący je filozofowie zdają się zgadzać całkowicie zarówno we wszystkich fundamentalnych założeniach filozoficznych jak też co do stosowanych metod.

Skądinąd rzecz nie dotyczy tutaj owych rozmaitych tendencji, które zawsze istniały w ramach filozofii marksistowsko-leninowskiej jako konsekwencja podwójnego, a właściwie niespójnego, charakteru materializmu dialektycznego. Wskutek tego znajdujemy w przeszłości i dzisiaj filozofów wyraźnie heglizujących, a obok nich materialistów (co w tym przypadku oznacza głównie zwolenników myśli arystotelesowskiej). Albowiem mimo bardzo wielkich różnic oba te prądy zawsze były i są do dziś zgodne co do pewnych fundamentalnych założeń i postaw.

W rzeczywistości mamy do czynienia z rozłamem znacznie głębszym z filozoficznego punktu widzenia, niż rzekomy „ideologiczny” spór radziecko-chiński czy też opozycja różnych tendencji w ramach „diamatu”. Rozłam ten zaistniał między Związkiem Sowieckim a innymi krajami wschodnioeuropejskimi. Znany jest najlepiej pod (całkowicie błędną) nazwą „rewizjonizmu”. Albowiem w rzeczywistości jest on czymś głębszym niż jakikolwiek rodzaj rewizjonizmu: radykalnym zerwaniem z całą tradycją marksistowsko-leninowską.

Temu rozłamowi właśnie poświęcona będzie niniejsza praca. Podejmiemy w niej wysiłek zrozumienia jego istoty, implikacji i znaczenia.

Nie bez pożytku będzie rozpocząć nasze rozważania od przeglądu ogólnej sytuacji we współczesnej filozofii. Można w niej odróżnić z grubsza trzy główne prądy. Nie można ich nazwać „szkołami” filozoficznymi, ponieważ wewnątrz co najmniej dwóch

spośród nich występują fundamentalne różnice poglądów. Mimo to, każdy z nich charakteryzuje wspólne podejście metodologiczne, które wyraźnie odróżnia dany prąd od pozostałych dwóch. Jeden z tych prądów stanowi tak zwane podejście „analityczne”, w szerokim znaczeniu tego terminu, pozwalającym na objęcie nie tylko „logicznych empiryków” czy „oksfordczyków”, lecz wszystkich filozofów posługujących się głównie analizą lingwistyczną jako narzędziem badań. Drugi prąd współczesnej filozofii składa się z fenomenologów i obejmuje większość egzystencjalistów, pewną liczbę fenomenologów „czystej wody” oraz niektórych metafizyków. Wreszcie, prąd trzeci reprezentowany jest przez „dialektyków”, czyli wyznawców materializmu dialektycznego. Pierwszy z tych prądów występuje głównie w krajach anglojęzycznych, drugi dominuje na kontynencie europejskim i w krajach znajdujących się pod jego wpływami, a trzeci służy jako filozofia w krajach komunistycznych. Naturalnie, przedstawione tu geograficzne rozłożenie tych prądów nie jest aż tak jednoznaczne. Na przykład w USA uprawia się także fenomenologię, a w Skandynawii – filozofię analityczną. Nawet w krajach komunistycznych reprezentowane są pewne prądy różne od materializmu dialektycznego, jak na przykład w Polsce czy Jugosławii. Jednakże, z grubsza rzecz biorąc, można mówić o filozofii angielskiej, kontynentalnej i sowieckiej.

Różnice między tymi prądami w myśli filozoficznej dotyczą przede wszystkim metodologii. Analitycy posługują się analizą lingwistyczną, fenomenologowie eidetyczną i transcendentalną fenomenologią, wyznawcy dialektycznego materializmu stosują coś, co nazywają „dialektyką”, a co zdaje się być w dużej mierze dedukcją. Inną cechą charakterystyczną tych prądów stanowi ich postawa wobec metafizyki zwykle negatywna u analityków i niezwykle wprost pozytywna, pomimo werbalnych negacji, u zwolenników materializmu dialektycznego.

Wraz z tymi dwoma różnicami należy wymienić jeszcze jedną, znacznie istotniejszą dla przedmiotu naszych rozważań. Analitycy i materialści zajmują na ogół, postawę kosmocentryczną, to znaczy utrzymują, że zanim podejmiemy skomplikowane i trudne prob-

lemy człowieka i społeczeństwa, należy zająć się problemami ogólnymi logiki, ontologii, filozofii nauki, kosmologii. Postawa ta zakłada *implicitie*, że chociaż człowiek jest bytem niezwykłym i skomplikowanym, wyposażonym w szczególną naturę, tym niemniej należy do świata, stanowi jego część i posiada podstawowo ten sam rodzaj istnienia. Posługując się terminologią Hartmana, można by powiedzieć, że ci filozofowie przyjmują, iż różnice między człowiekiem i resztą świata dotyczą *stopni* bytu a nie *sfer bytu*. Co więcej, nawet w kwestii samej istoty, wielu myślicieli spośród tej grupy uznaje specyficzne właściwości człowieka jedynie za szczególne przejawy jakiejś ogólnej charakterystyki wszelkich bytów. Tak na przykład wyznawcy materializmu dialektycznego utrzymują, że choć nauka dana jest tylko człowiekowi, niemniej stanowi jedynie wyższą formę „odbicia” (*otrażenia*) występującego u wszystkich stworzeń. Nic więc dziwnego, że myśliciele ci są bardziej zorientowani na nauki przyrodnicze niż humanistyczne. Można powiedzieć, że idą śladem arystotelesowskiego stylu myślenia: od świata do człowieka, od nauki do filozofii, od filozofii nauki i kosmologii do antropologii.

Fenomenologowie są na ogół zwolennikami całkowicie odmiennego podejścia: ich postawa jest antropocentryczna. Uważają, że człowiek zajmuje pozycję w świecie tak centralną, że to on winien stanowić pierwszy przedmiot studiów. I jedynie po wyjaśnieniu głównych problemów człowieka można żywić nadzieję na rozumienie problemów całego świata. Zawiera się w tej postawie implikacja, że człowiek nie tylko stanowi część świata, lecz że jest bytem wyposażonym w całkowicie odmienny, specyficzny sposób istnienia. Należy do całkiem odmiennej strefy bytu. Najbardziej dramatyczne sformułowanie tej postawy odnajdujemy *explicitie*, jak wiadomo, u Heideggera, który jednakże nie jest jedynym filozofem podchodzącym w ten sposób do problemu i przyjmującym te właśnie założenia. W praktyce wszyscy fenomenologowie zgadzają się z nim w tej kwestii w sposób bardziej lub mniej jawny. Z punktu widzenia historii filozofii myśliciele ci podążają drogą wytyczoną przez Kanta, i to pomimo ich krytycznej postawy wobec idealizmu Kanta. Bowiem jedna z podstawowych doktryn Kanta – to właśnie

owo radykalne rozdwojenie bytu, który zostaje przezeń podzielony na dwie całkowicie różne od siebie sfery: sferę transcendentalnego podmiotu oraz sferę świata. W przeciwieństwie jednak do mistrza, wielu spośród tych filozofów wykazuje znacznie żywsze zainteresowanie literaturą piękną i naukami związanymi z wartościami moralnymi niż naukami przyrodniczymi. Przypomnijmy tu choćby studia literackie Heideggera.

*

Przejdźmy z kolei do filozofii sowieckiej, co oznacza, że zacząć musimy od rozprawienia się przede wszystkim z pewnym rozpowszechnionym nieporozumieniem, według którego współczesna filozofia sowiecka sprowadza się do „marksizmu” lub co najwyżej do „radzieckiego marksizmu” polegającego w istocie na rozwijaniu i adaptowaniu myśli Marksa do nowych problemów. W rzeczy samej, filozofowie sowieccy są o tym najwyraźniej przekonani. Przez niemal całe dziesięciolecie nazywali swoją filozofię po prostu „marksizmem” i podstawowy podręcznik stanowiący jej wykładnię, rozprowadzony w ponad 2 milionach egzemplarzy, zatytułowali „Podstawy filozofii marksistowskiej” (*Osnovy marksistovskoj filosofii*)¹⁸.

Ale to po prostu przeczy faktom. Współcześni filozofowie sowieccy czerpią co prawda wiele pojęć i twierdzeń z pism Marksa, zwłaszcza w dziedzinie tzw. materializmu historycznego; z całą pewnością usiłują także zastosować zasady Marksa do nowych problemów. Lecz ktokolwiek zaznajomił się, choćby najbardziej powierzchownie, z systemem ich myśli filozoficznej, dobrze wie, że posiada on pewne cechy różniące się od myśli Marksa znanej nam z jego pism. Nie zamierzamy w niniejszej pracy dyskutować na temat „prawdziwego” sensu myśli Marksa ani o jedności, spójności

¹⁸ *Osnovy marksistovskoj filosofii*, Moskwa 1958. Ukazało się wiele późniejszych wydań. Jak poinformował nas prof. Konstantinow, redaktor naczelny dzieła, w przygotowaniu jest już nowa edycja, pod tym samym tytułem. Dzieło to można uznać za najbardziej autorytatywny podręcznik współczesnej filozofii radzieckiej.

i rozwoju jego myśli. Jest to przedmiot należący do odrębnej dziedziny marksologii która jak się wydaje, przeżywa dziś okres rozkwitu¹⁹. Nie będziemy też zajmować stanowiska wobec pretensji wysuwanych przez filozofów sowieckich uznających się za jedy-nych prawowitych spadkobierców Marksa, ani też wobec ich przeciwników utrzymujących, że „autentyczny marksizm” i so-wiecki system myśli filozoficznej leżą dokładnie na filozoficznych antypodach i nie mogą być bardziej od siebie odległe.

Jedno jest pewne, i nie wolno nam o tym zapomnieć: sowiecka filozofia jest rezultatem wieloletniej historii interpretowania i roz-wijania myśli Marksa i to rezultatem tak różnym od myśli Marksa, że bezpieczniej jest nie zajmować żadnego stanowiska co do jej „prawdziwie marksistowskiego” charakteru, lecz badać ją jako zjawisko samo w sobie, takim jakim ono jest, bez żadnych „marksistowskich” założeń. W każdym razie, ktokolwiek utoż-samia tę filozofię z myślą Marksa, popełnia błąd merytoryczny.

Warto przypomnieć w jaki sposób doszło do powstania tego systemu myśli filozoficznej. Po pierwsze, przez długi czas, pisma młodego Marksa były nieznane. Zanim ukazały się prace Korsch'a i Lucács'a, nikt nie wiedział o istnieniu „młodego Marksa”, co znaczy, że rozwój marksizmu od wczesnych lat dwudziestych naszego stulecia całkowicie pomijał ten aspekt jego dzieła. Po wtóre, powszechnie znano pisma Engelsa. Skromność tego ostat-niego, który twierdził, iż jest tylko komentatorem dzieł swojego przyjaciela oraz nieznanomość młodego Marksa sprawiły razem, że powszechnie utożsamiano to, co głosił Engels z czystym „marksiz-mem”, tj. z myślą Karola Marksa.

Otóż właśnie Engels jest między innymi twórcą materializmu dialektycznego. To on wprowadził do „marksizmu” masę powierzch-ownie rozumianego heglizmu i pozytywizmu. Wszystkie te elementy zintegrował w swoją wersję „marksizmu”. Tę właśnie

¹⁹ N. Lobkowitz, (red.): *Karol Marx and the Western World*, Notre Dame 1967. Praca ta prezentuje bilans 50 lat marksologii dokonanej przez czołowych specjalistów w tej dziedzinie, zarówno z Zachodu jak spośród komunistów.

postać marksizmu rozwinęli dalej niemieccy socjaliści, Kautsky i inni, a także Plechanow. Przyjąwszy za pewnik tożsamość myśli Marksa i Engelsa rozwijali ją dalej w kierunku wytyczonym przez Engelsa. Stali się, jeszcze bardziej kosmocentryczni, systematyczni i heglowscy, jeśli w ogóle można było posunąć się w tym kierunku dalej niż Engels. Wreszcie zadziałał też czynnik rosyjski, a z nim osobista myśl Lenina. Być może nie należy mówić o „duszy rosyjskiej” lecz nie da się zaprzeczyć, że wielu prekursorów Lenina w Rosji wykazywało skrajną, dogmatyczną i spekulatywną postawę. Sam Lenin lubił systemy, a heglizm w szczególności. Wydaje się, że z niezbyt subtelnej materialisty rozwinął się w kierunku niemal kompletnego heglizmu²⁰. W każdym razie wymienione powyżej cechy są fundamentalne dla leninizmu, a radziecka filozofia to przede wszystkim leninizm.

*

Jaka jest podstawowa struktura tej myśli filozoficznej? Jest ona powszechnie znana, ponieważ propagowano ją na całym świecie w milionach egzemplarzy książek pisanych niemal w stu językach.

Zacznijmy od tak zwanych „podstawowych problemów filozofii”: co było pierwsze, materia czy myśl? odpowiedź brzmi: materia jest pierwotna, a myśl to tylko kopia materii (wyraz „materia” używany jest w tym kontekście, jak się zdaje, w znaczeniu „przyroda”). Filozof, wyznawca materializmu dialektycznego, zaczyna więc od badania dialektyki przyrody, która jako „dialektyka obiektywna” obejmuje najbardziej ogólne prawa rozwoju materii. Co prawda, teksty sowieckie wymieniają tu „przyrodę, społeczeństwo i myśl ludzką” lecz wyjaśniają następnie, że społeczeństwo stanowi część przyrody (choć nader specyficzną), a myśl to tylko jej „kopia”, „fotografia”. Teoria dialektyki obejmuje między innymi heglowską zasadę „skoków” rozwojowych, która filozofom sowieckim umożliwia twierdzenie, że świat zawiera kilka

²⁰ Wartościową prezentację ewolucji jednego z centralnych aspektów tej filozofii znajdzie czytelnik w: Z. Jordan: *The Development of Dialectical Materialism*, New York 1967.

jakościowo i istotnie różniących się poziomów „ruchu”, tj. bytu. Jeden z owych poziomów stanowi społeczeństwo. Jednakże na każdym z nich obowiązują te same prawa. Obowiązują one w nieco odmienny sposób, pozostają jednak tymi samymi prawami. Oto przykład: sprzeczności. Istnieją one nie tylko w sferze materii nieożywionej, ale i w sferze społeczeństw. W społeczeństwach klasowych przyjmują formę walki klasowej, zaś formę pożytecznej dyskusji (sprzeczności nieantagonistycznych: krytyki i samokrytyki) w społeczeństwie komunistycznym. Wszędzie jednak one występują.

Najistotniejszy punkt polega na tym, że kto pragnie zrozumieć którykolwiek z poziomów bytu – a odnosi się to równie ściśle do człowieka jako bytu – musi rozpocząć od badania ogólnych praw dialektyki. Naturalnie prawa te mają również charakter „dialektyczny”. Są one wspólne dla wszystkiego co istnieje i dlatego do każdego szczegółu przyrody można dotrzeć jedynie poprzez takie ogólne rozważania. W konsekwencji materializm historyczny, nauk o społeczeństwie i samym człowieku uznaje się *explicite* (1) nie za podstawę systemu, ale za logicznie wyprowadzony z „diamatu” rozdział filozofii (2) polegający głównie na stosowaniu ogólnych praw dialektyki stwierdzonych przez materializm dialektyczny do zjawisk społecznych i historycznych. Co więcej, dr Blakeley ma prawdopodobnie rację, gdy twierdzi, że nie należy dzielić filozofii sowieckiej na diamat i histomat, jak to jest w zwyczaju, lecz na następujące cztery części: (1) dialektykę ogólną; (2) dialektykę w świecie pozaludzkiem; (3) dialektykę stosowaną do badań świadomości; oraz (4) dialektykę historii (histomat)²¹. Doktor Blakeley nie jest jedynym uczonym wysuwającym tę propozycję, podobny pogląd ogłosił także przynajmniej jeden filozof sowiecki²².

Jak widać ta filozofia podchodzi do problemów w sposób, który można określić jako „kosmocentryczny”. Rozpoczyna od kosmosu, by później przenieść wyniki badań w tej sferze na problemy człowieka jako bytu. Nie ma mowy o tym, aby można było zacząć

²¹ T. J. Blakeley: *Soviet Philosophy* (Sovietica), Dodrecht 1964.

²² L. N. Suvorov. Cf. *FN* 1965, 4, s. 125 a także *SST* 1965, 4, s. 318.

rozważania od człowieka. Doktryna ta jest więc z punktu widzenia metodologii kosmocentryczna. Jest ponadto kosmocentryczna z punktu widzenia treści – zwłaszcza w antropologii. Chodzi o to, że jeśli człowiekowi przypisuje się jakieś specjalne miejsce w przyrodzie, miejsce to określa zespół właściwości dotyczących jego istoty, a nie zaś jego istnienia. Innymi słowy, chociaż istota człowieka jest wyższa i różna od innych bytów, jej sposób istnienia jest identyczny. Nawet podmiotowość człowieka nie jest uznawana za przypadek unikalny. Przyznaje się, co prawda, że człowiek jest jedyną istotą obdarzoną pełnią świadomości oraz że świadomość ludzka różni się jakościowo od świadomości zwierząt, lecz z drugiej strony świadomość to przecież nic innego tylko wyższa forma czegoś, co odnajdujemy na każdym szczeblu drabiny ontologicznej – mianowicie forma „odbicia” (*otrażenia*).

*

Taką filozoficzną postawę można wyrazić w kategoriach arystotelesowskich, jako że system samego Arystotelesa jest również kosmocentryczny. *Psyche* człowieka to w jego ujęciu najwyższa *morphé* (treść), która w swej istocie była taka sama jak *morphé* innych bytów, włącznie z nieożywioną materią. W Związku Sowieckim zawsze istnieli i do dziś istnieją filozofowie skłaniający się ku arystotelesowskiej interpretacji „diamatu”, jak na przykład Tugarinow²³ i Blauberg²⁴. Na ogół jednak przyjął się nie arystotelizm lecz heglizm, co pociągnęło za sobą pogłębienie postaw kosmocentrycznych. Od Hegla filozofia sowiecka zapożyczyła jedno ze swych fundamentalnych twierdzeń, mianowicie: *das Wahre ist das Ganze*²⁵, co znaczy, że tylko całość istnieje rzeczywiście lub posiada „substancję”. Naturalnie nie przeczy się przy tym,

²³ V. P. Tugarinow: *Sootnosenje kategorij dialektičeskogo materializma*, tłum. niemieckie w: *Ost. Problemie* 9, 1957, ss. 267–270, VF 1956, 3, ss. 150–169.

²⁴ I. V. Blauberg: *O kategoriach celego i časti w marksistowskoj filosofii*, VF 1957, 4, s. 41–50.

²⁵ *Phänomenologie des Geistes*, Vorrede (wyd. Hoffmeister, 1949, s. 21).

że jednostki w jakiś sposób istnieją – ale są one jedynie „momentami dialektycznymi”, które jak wykazuje dialektyka, okazują się być wewnątrznie niespójne i całkowicie zależne od całości.

Ten sposób myślenia ma swoje solidne podstawy zarówno u samego Marksa jak też w ogólnej postawie powszechnie przyjmowanej w psychologii filozoficznej. Marks powiedział kiedyś, że natura ludzka to nic innego tylko „zbiór, wiązka relacji społecznych”²⁶ – jest to twierdzenie głęboko heglowskie – a od roku 1950 świadomość ludzka nie jest w Związku Sowieckim uważana za specyficzny poziom bytu²⁷. W przyjmowanym układzie nauk socjologia następuje natychmiast po biologii dokładnie jak u Comte’a, co sugeruje, iż termin „duchowy” oznacza niemal to samo co „społeczny”. Jasne więc, że filozofia ta przynajmniej prowadzi do ontologii kolektywistycznej, w ramach której jednostka ludzka przestaje być podstawowym czynnikiem jak u Arystotelesa czy w niektórych wczesnych pracach Marksa, jednostka ludzka istnieje, jak to wyraził Mussolini, całkowicie w społeczeństwie, dzięki społeczeństwu i dla społeczeństwa. Nietrudno więc zrozumieć, że tak pomyślana ontologia musi odpowiadać myślicielom wyznającym kolektywistyczną filozofię społeczną.

Nie należy jednak przesadzać. Istota heglowskiej dialektyki polega przecież na *Aufhebung*, „zniesieniu”: tj. na tym, że jednostka ludzka wchłonięta przez Całość i uczyniona tylko jej częścią, mimo wszystko zachowuje swą indywidualność. Ma to swoje konsekwencje w utopijnej części programu marksizmu-leninizmu w postaci prognozy, że całkowicie uspołeczniony nowy człowiek komunizmu będzie jednostką najszczęśliwszą i najpełniej rozwiniętą. Lecz by to osiągnąć człowiek musi przejść dogłębny proces socjalizacji, a zgodnie z opisaną tu postawą filozoficzną naprawdę istnieje i liczy się nie ów nowy człowiek, lecz Całość.

Mniej więcej począwszy od roku 1956 w krajach komunistycznych poza Związkiem Sowieckim uprawia się inny rodzaj filozofii, który jest tak głęboko przeciwstawny opisywanym wyżej założe-

²⁶ Karol Marx: *Thesen über Feuerbach*. MEW, Bd. 3 s. 6.

²⁷ Mianowicie rozporozynając od Pawłowskiej pierestrojki.

niom fundamentalnym, że można jego pojawienie się uznać za całkowite zerwanie z tradycją²⁸.

Tej nowej filozofii dała po raz pierwszy wyraz grupa filozofów polskich; Helena Ellstein, Zdzisław Kocharński, a przede wszystkim Leszek Kołakowski. Z tego powodu Kołakowski²⁹ został oficjalnie potępiony i wyrzucony z partii. Posunięcie to nie unicestwiło jednak jego solidnie sformułowanej doktryny, tak że nie pozostała ona bez wpływu na wielu innych filozofów komunistycznych włączając Adama Schaffa, do niedawna czołowego teoretyka partii. Nieco później w Jugosławii, a dokładniej w Chorwacji, pojawiła się podobna, choć jeszcze radykalniej wyrażona opozycja. W roku 1965 powołano do życia czasopismo filozoficzne *Praxis*, które stawiało sobie za cel dyskusowanie i propagowanie nowego kierunku w filozofii³⁰. *Praxis* stanowi czołowy organ tego ruchu. Dzięki pracy Erwina Lszló³¹ wiemy również, że podobne poglądy przyjęły się powszechnie wśród filozofów węgierskich, ich postawa była w pewnym sensie pośrednia między Jugosłowianami i Polakami. W Czechosłowacji znamy przynajmniej jednego myśliciela – jest nim Karel Kosik – o którym wiadomo, że jest sympatykiem tego ruchu³².

²⁸ Z. Jordan: *Philosophy and Ideology. The Development of Philosophy and Marxism-Leninism in Poland since the Second World War*. (Sovietica), 1963. Praca ta przynosi pełen erudycji i niemal kompletny przegląd zarówno tła filozofii polskiej po roku 1945 jako i obraz późniejszego rozwoju. Patrz zwłaszcza: s. 341 i nast.

²⁹ Praktycznie wszystkie ważne szkice Kołakowskiego zostały przetłumaczone na niemiecki; patrz: *Der Mensch ohne Alternative*, München 1960.

³⁰ Istnieją dwa wydania tego czasopisma: serbochorwackie ukazało się po raz pierwszy w 1964 a wydanie międzynarodowe w rok później. Do ukazania się zeszytu 3, (1966) wydanie międzynarodowe redagował G. Petrovič i Danilo Pejovič. Od tamtego czasu – redagują go G. Petrovič i Rudi Supek.

³¹ E. László: *The Communist Ideology in Hungary* (Sovietica), Dodrecht 1966.

³² Obraz ogólnego tła i rozwoju do roku 1966 odnajdzie czytelnik w: N. Lobkowicz: *Marxismus-Leninismus in der CSR* (Sovietica), Dodrecht 1961. Najważniejsze w tym względzie dzieło Kosika to *Dialektika Konkret-*

Sytuację ogólną można opisać w następujący sposób. W krajach komunistycznych poza Związkiem Sowieckim powstał nowy rodzaj filozofii komunistycznej, która nie została oficjalnie uznana przez partie poszczególnych krajów. Jest tolerowana, ale tylko tolerowana, w Jugosławii. W pozostałych krajach spotyka się wciąż z twardym oporem ze strony aparatu partyjnego. Mimo to przynajmniej w czterech wymienionych krajach filozofia ta znalazła zwolenników i to najwyraźniej wielu pośród czołowych filozofów komunistycznych. Nie wydaje się bezzasadna teza, wedle której omawiany prąd w filozofii komunistycznej wykazuje taką siłę, że jego przeciwnicy nie są w stanie go unicestwić mimo wszelkich wysiłków w tym kierunku.

W sytuacji politycznej istniejącej we wszystkich tych krajach rządzonych przez Komitety Centralne partii komunistycznych – ów nowy kierunek w filozofii musiał przybrać formę, która mogłaby być zaakceptowana. Z tego też względu od samego początku stosowano i wciąż stosuje się dwie metody. Twierdzi się, że trzeba przywrócić „prawdziwy marksizm” w opozycji do „okaleczonej i wypaczonej wersji marksizmu”, z drugiej strony wszystko to, co nie jest zgodne z ich wersją „marksizmu”, utożsamia się zwykle ze „stalinizmem”. Tak więc nowa filozofia komunistyczna miałaby być powrotem do autentycznego marksizmu (chodzi głównie o myśl młodego Marksa) oraz doktrynę radykalnie antystalinowską.

Te hasła należy jednak traktować z ostrożnością. W sprawie Marksa wciąż wiedzie się spory na temat jego „prawdziwej” myśli i – mimo wielkiego autorytetu większość naszych marksologów – wcale nie można wykluczać, że radzieccy interpretatorzy mistrza nie zgłaszają (choć częściowo uzasadnionych) roszczeń względem jego dziedzictwa. Tendencja, aby uczynić z Marksa niewinnego humanistę, który zawsze myślał o jednostce, nigdy nie był żadnym rewolucjonistą i nie zalecał stosowania metod Heglowskich, słowem tendencja, by uczynić zeń coś na kształt Kierkegaarda,

zaznacza się nie tylko w wymienionych powyżej krajach Europy Wschodniej, lecz także w świecie niekomunistycznym. Lecz tego rodzaju reinterpretacja mogłaby spotkać się z uzasadnionym oburzeniem ze strony szczerych zwolenników jego „naukowych” rewolucyjnych i heglowskich twierdzeń.

Bez względu na to jak wygląda cała prawda na temat „prawdziwego marksizmu”, walka z nieżyjącym już Stalinem jest z pewnością niczym więcej, niż chwytem taktycznym przydatnym w warunkach destalinizacji, choć pozbawionym teoretycznego uzasadnienia. Bo Stalin – po pierwsze – skodyfikował filozofię leninowską (przyznać trzeba, że w znakomity sposób, wyjąwszy kilka nieszczęsnych błędów jak na przykład pominięcie „prawa negacji negacji”) i po drugie wprowadził w system filozoficzny Lenina wyraźnie widoczny margines wolności w swej słynnej deklaracji na temat języka. To jest mniej więcej wszystko co można powiedzieć o Stalinie jako filozofie. Trzeba jednak przyznać, że to nie on odpowiada za skonstruowanie materializmu dialektycznego ani za owe liczne niemarksistowskie myśli, jakie znajdujemy u Lenina, a które są stale przyjmowane przez wszystkich filozofów sowieckich.

W filozoficznych wydarzeniach zachodzących w krajach komunistycznych chodzi o coś zgoła innego. Mamy tu do czynienia z próbą stworzenia nowego rodzaju filozofii. Czy ona jest „młodomarksistowska, „prawdziwie marksistowska, czy też nie, jest nieistotne. Cechą charakterystyczną tej filozofii jest to, że pozostaje w opozycji nie tylko w stosunku do Stalina, lecz także w stosunku do filozofii leninowskiej jako całości. Jesteśmy świadkami narodzin niesowieckiego typu filozofii.

*

Na czym polega nowa filozofia komunistyczna? Jej podstawowe dogmaty i postawy są następujące.

Po pierwsze, przedstawia się jako filozofia niedogmatyczna. Ale co to w ogóle znaczy? Nie istnieje filozofia nie przyjmująca w ogóle żadnych dogmatów, czyli żadnych stanowczo przyjętych twierdzeń. Nie mógł ich uniknąć nawet sam autor *Kata dogmatikón*. Zwolennicy nowego prądu w tej filozofii mają najprawdopodobniej

na myśli to, że dogmaty nie powinny być narzucane przez partię. Zgłaszają więc pretensje do wolności filozofowania i choć postawę tę wyrażają *explicite*, nie jest ona w żadnej mierze czymś nowatorskim³³. Filozofowie sowieccy walczą także o wolność i to od dłuższego czasu. Prawdę powiedziawszy wydaje się, że uzyskali sporo, przynajmniej w niektórych dziedzinach. Tak na przykład Kopnin i Tawanec³⁴ mogli obaj opublikować swoje prace i to w dodatku w państwowych domach wydawniczych.

Znacznie ważniejsze – z filozoficznego punktu widzenia – jest ich twierdzenie, że filozofia powinna być niesystematyczna. Jest to prawdziwa nowość w świecie komunistycznym, który wykazywał (i dziś wykazuje) postawę zbliżoną do Arystotelesa i Hegla. Z tego też względu opozycję w stosunku do sowieckiego sposobu filozofowania można by interpretować jako coś w rodzaju powrotu do postawy bardziej platońskiej, zadowolającej się rozważaniem kwestii szczegółowych i nie nakazującej porządkowania rozwiązań, tak by tworzyły wielką i spójną całość.

Trzeci pogląd wyrażony *explicite*, to odrzucenie materializmu dialektycznego³⁵. Gajo Petrowic, czołowy filozof chorwacki, określa swą postawę jako opozycję w stosunku do materializmu dialektycznego.

Tak więc pod nazwą filozofii marksowskiej czy marksistowskiej skrywają się co najmniej dwie koncepcje filozoficzne. Jedną z nich nazwaliśmy warunkowo „filozofią praktyki” lub „naturalizmu” można by też ją określić jako „humanizm Marksa”, zaś druga

³³ Kołakowski na pewno, a *implicite* również inni autorzy cytowani posuwają się jeszcze dalej odrzucając wszelki „absolut” nawet „wieczne prawa dialektyki” i tym podobne. Por. op. cit., str.: 250 i nast.

³⁴ Por.: P. V. Kopnin i M. Popovič (red.): *Logika naučnogo issledowanija*. IF AN SSSR, Izd. „Nauka”. M., 1965 oraz: P. V. Tawanec (red.) *Problemy logiki naučnogo poznania*. IF AN SSSR, Moskwa 1964. W przygotowaniu przekład z angielskiego dla serii *Synthese*.

³⁵ Jest to, jak się wydaje, postawa często występująca wśród przedstawicieli opisywanego tu prądu (por. przypis 12.). Jeśli chodzi o grupę „Praxis” oprócz prac Petrovica, patrz także: Danko Grilič *Dogme ou Philosophie*, *Praxis* 1966, 2, 192–201.

występuje zwykle pod mianem „materializmu dialektycznego”³⁶. Jest to sprawa nader istotna. Odrzucając materializm dialektyczny filozofowie ci potępiają postawę kosmocentryczną. Nie przecząc, że można i należy konstruować filozofię wszechświata. Odrzucając twierdzenie mówiące o istnieniu w świecie zasad, które należałoby zbadać, nim podejmie się studia nad człowiekiem.

Czwarta, najbardziej uderzająca cecha tej filozofii polega na tym, że jej autorzy i zwolennicy zajmują jasną postawę antropocentryczną i to zarówno w metodologii, jak też w samej doktrynie filozoficznej. Z. Jordan charakteryzuje filozofię Kołakowskiego i jego współpracowników jako „materializm antropologiczny”³⁷. Wystarczy też przejrzeć spis treści czasopisma *Praxis*, by przekonać się, że jego filozofowie reprezentujący nowy kierunek w filozofii jugosłowiańskiej interesują się człowiekiem i tylko człowiekiem³⁸.

*

Błędem byłoby uznać, że mamy tu do czynienia jedynie z pewnym przesunięciem centrum zainteresowania. To przesunięcie jest wprawdzie faktem, punkt ciężkości spoczywa na człowieku, na człowieku jako jednostce. Ale korzenie tej postawy sięgają znacznie głębiej, ponieważ wyrasta ona z założenia, że człowiek jest nie tylko całkowicie odmiennym rodzajem bytu, lecz także stanowi klucz do zrozumienia świata.

To nowe założenie wyprowadza z kolei z nowej epistemologii – nowej w odniesieniu do marksizmu-leninizmu. Nie istnieje bowiem „świat sam w sobie”. Świat, taki jaki jest nam dany, jest społecznie subiektywny; stanowi rezultat praktycznego oddziaływania człowieka na materię. W tym społecznie subiektywnym świecie nie istnieje nic, co wskazywałoby na rzeczywistość transcen-

³⁶ Gajo Petrović: *Dialectical materialism and the Philosophy of Karl Marx*, *Praxis* 1966, 329, patrz także: „Marx versus Stalinism” *Praxis* 1967, 55–69.

³⁷ *Loc. cit.*, przypis 11.

³⁸ E. László: *Trends in East-European Philosophy. A. Case study in Hungary*, *SST 2* (1967) s. 130 i nn.

dentną, jak to ma miejsce w leninowskim materializmie. „Teoria odbicia” Lenina wyznawana przez filozofów okazuje się w podstawowy sposób niesłuszna. Bowiem filozofia, która wychodzi od świata a nie od człowieka i jego praktyki (*praxis*), musi być filozofią błędną.

Doktryna ta, wspólnie wyznawana przez Kołakowskiego i Petrowica, nie jest jednak epistemologicznym idealizmem. Nie czyni ona świadomości człowieka nawet świadomości transcendentalnej źródłem bytu. Rzeczywista działalność człowieka czyli ostatecznie ekonomiczna, nie jest działalnością poszczególnych jednostek, ale społeczeństwa. Społeczeństwo istnieje rzeczywiście. Jednakże ta rzeczywistość jest rzeczywistością bardzo swoistą, źródłem i współtwórcą wszelkiej innej rzeczywistości. Metodologiczny antropocentryzm staje się tutaj, przynajmniej *implicite*, antropocentryzmem doktrynalnym, filozofią, która w człowieku upatruje byt jedyny w swoim rodzaju, mający niewiele wspólnego ze wszystkimi pozostałymi bytami.

Odstępstwo od systemowości filozofii wyraża przede wszystkim postawę antyheglowską, natomiast antropocentryzm omawianej tu filozofii odcina się najwyraźniej również od arystotelizmu. Bowiem odrzucając pogląd Lenina potępia zarazem kryjącego się za nimi Arystotelesa z jego teorią niezależnej rzeczywistości i jednorodnością bytu. I tak oto filozofia ta w jednoznaczny sposób odkrywa swe kantowskie oblicze. Z tym tylko, że kładąc nacisk na realny charakter tworzącego podmiotu zbliża się ona do myśli egzystencjalnej, która stanowi przecież zmodyfikowaną formę kantyzmu.

Z powyższej interpretacji wynika, że rozłam jest naprawdę głęboki. Nie chodzi tu o większy lub mniejszy margines wolności, ani o bardziej lub mniej autentyczną interpretację młodego czy późnego Marksa, a już najmniej o odrzucenie stalinizmu, cokolwiek by to miało oznaczać. Jesteśmy świadkami narodzin, w krajach komunistycznych poza Związkiem Sowieckim, prądu filozoficznego, który nie tylko różni się od sposobu filozofowania przyjętego w ZSRS, lecz wykazuje bliskie pokrewieństwo z filozofią uprawianą przez myślicieli Europy kontynentalnej.

*

Jak wytłumaczyć powstanie tej filozofii? Bowiem przyznać trzeba, że socjologiczne wyjaśnienia, tak drogie marksistom wszelkiej maści, nie są w filozofii przekonywujące. Jest już tak, że w danym okresie i w danym kraju czy grupie krajów uprawia się zwykle rozmaite filozofie i autor niniejszego artykułu nie natknął się na wiarygodne wyjaśnienie tej wielkości za pomocą metod socjologicznych. Rzecz pewna, że każda filozofia ma jakieś społeczne korzenie, ale nie wiemy jakie, ani w jaki sposób one funkcjonują.

Moglibyśmy mimo to rozważyć pewną hipotezę. Wszystkie kraje, o których mówiliśmy, a więc Chorwacja, Czechosłowacja, Węgry i Polska, mimo powszechnie przyjętej terminologii, należą do Europy Zachodniej. W ich długiej historii (Polska obchodziła niedawno tysiąclecie swego chrześcijaństwa, dodajmy: zachodniego chrześcijaństwa) pozostawały nieodmiennie pod wpływem tych samych czynników, które kształtowały narody Zachodniej Europy. Panowała w nich religia katolicka, scholastyka, feudalizm, była walka o inwestyturę, był Renesans i Reformacja. Wiemy, że przed Lutrem żył Hus. W wiekach późniejszych te kraje przeżyły wpływ racjonalizmu i empiryzmu. I jeśli istnieje coś, co nazywamy duchem narodu, to te czynniki musiały z całą pewnością nań oddziaływać.

Praktycznie nic takiego nie zaistniało w filozofii sowieckiej, a w Jugosławii większość pracy w tym zakresie dokonali nie Serbowie, lecz właśnie Chorwaci, (co jest tym bardziej zastanawiające, bowiem oba narody posługują się tym samym językiem i doświadczają tego samego stopnia wolności politycznej).

Nasza wstępna, robocza hipoteza brzmi więc następująco: wydaje się, że wraz z narodzinami niesowieckiej filozofii marksistowskiej byliśmy świadkami odradzania się starej kultury owych narodów. Można też wyrazić tę myśl nieco inaczej: filozofia rozwijana w tych krajach jest wyrazem ich tradycyjnych postaw. Siłę wpływu tej tradycji ogranicza i warunkuje sytuacja polityczna. Hipotezę tę dałoby się potwierdzić argumentacją z innych dziedzin filozofii. Tak na przykład komunistyczni filozofowie Czechosłowa-

cji i Polski wywarli wpływ na filozofię sowiecką w dziedzinie logiki poprzez prace E. Kolmana i A. Schaffa. W ten sposób myśliciele ci, uznani oficjalnie za komunistów i sami się za nich uważający wprowadzili do filozofii marksistowskiej coś z mentalności swoich narodów. Znajdujemy w tym też dowód na to jak trudno jest oderwać narody od ich cywilizacyjnych i kulturowych korzeni.

Rozwój nowej niesowieckiej marksistowskiej filozofii mogłby także wskazywać, że w przyszłości kraje te mogą odnaleźć drogę do wspólnoty narodów Zachodu.

*

Wśród filozofów Zachodniej Europy panuje przekonanie, że powstanie „rewizjonizmu” stanowi zjawisko bardzo znaczące. W przeciwieństwie do „skostniałego”, „dogmatycznego” i „nie-naukowego” sposobu myślenia Rosjan filozofia ta opowiada się za życiem, za stawianiem problemów, za nauką. Dlatego też wita się jej powstanie z takim zainteresowaniem. Jednocześnie tak daleko krytykuje sowiecki styl filozofowania, iż odmawia mu się nawet miana filozofii.

Jest to postawa niesłuszna. Chodzi o błąd merytoryczny, bowiem filozofia sowiecka nie zawsze była skostniała, dogmatyczna i nie-naukowa, jak się często sądzi. W Związku Sowieckim pracują myśliciele, którzy podejmują prawdziwe filozoficzne problemy walcząc jednocześnie z konformizmem społecznym panującym w ich kraju – podkreślmy: ze społecznym konformizmem, a nie z policją.

Czasy, kiedy policja sprawowała kontrolę nad filozofią, najwyraźniej skończyły się. Dziś cenzurę wykonuje nie policja lecz kolektyw filozofów. Ponadto dla wielu z nich nawet cenzura kolektywu jest zbędna bo są sami, wewnątrznie i szczerze, zwolennikami leninizmu i nie mają zamiaru porzucać go. Chciałbym tu przytoczyć przykład niezjącej już działaczki L. S. Janowskajej. Janowskaja była członkiem partii bolszewickiej³⁹, sprawowała funkcję komisarza politycznego i brała udział w wojnie domowej.

³⁹ Patrz: *SST 1* (1967) s. 66 i nn.

Mimo to spędziła lata tocząc desperacką lecz zwycięską walkę z dogmatyzmem, skostnieniem i nonsensem. Rzykowała życie w czasach najgorszego ucisku; doznawała upokorzeń przekraczających wszelkie wyobrażenia ludzi, którzy nie znają tamtejszych warunków. A jednak dzięki niezwyklej odwadze, uporowi i wierności swym filozoficznym poglądom, wyszła z tej walki zwycięsko: dziś logika matematyczna, o którą tak walczyła, została uznana nawet przez najbardziej zaciekłych „dialektyków” i jest wykładana we wszystkich sowieckich uniwersytetach. Sądzę, że nikt nie ma prawa twierdzić, że Janowskaja była zwykłą propagatorką dogmatów partyjnych. Należy do licznej grupy ludzi w Związku Sowieckim, którzy myślą i którzy są filozofami.

Tak więc zamiast w opozycji między filozofią sowiecką i nową filozofią tworzoną poza ZSRR, dopatrywać się przeciwieństwa obskurantyzmu i rozsądku, powinniśmy widzieć spór dwóch postaw wobec rzeczywistości. Możemy woleć raczej jeden sposób filozofowania niż drugi. Lecz jeśli pragniemy unikać zaściankowości powinniśmy w ich zderzeniu ujrzeć opozycję dwóch sensownych szkół filozoficznych działających w ramach komunizmu.

MARKSIZM-LENINIZM

Wprowadzenie w ideologię komunistyczną

PRZEDMIOT

W tym rozdziale przedstawiam ideologię komunistyczną (zwaną też „marksizmem-leninizmem”) rozważając sens obu słów: (1) „Komunizm” (2) „Ideologia”, następnie zaś (3) treść ideologii komunistycznej właściwej i (4) jej znaczenie dla komunizmu. W nawiązaniu do tego podane zostaną wskazówki co do (5) podziału jej i źródeł.

Komunizm

Słowo „komunizm” powstało we Francji około roku 1830 i dopiero po roku 1840 weszło do powszechnego obiegu. Ma ono dwa znaczenia, szersze i właściwe węższe. Trzeba poza tym w obu wypadkach, odróżnić komunizm jako stan idealny oraz komunizm jako tendencję, ruch, organizację i naukę.

Komunizm w szerszym sensie

W pojęciu ogólnym – jako stan – komunizm jest ustrojem społecznym, w którym wszystkie środki produkcji (to jest dobra, za pomocą których ludzie wytwarzają swe środki do życia) są uspołecznione, czyli zsocjalizowane; gdzie nie ma prywatnej własności tych dóbr. Niektórzy rzecznicy komunizmu chcą rozciągnąć to uspołecznienie na wszystkie dobra – nawet na ludzi.

Jako tendencja komunizm oznacza wszelki ruch, wszelkie zjednoczenie, wszelką partię lub naukę, która głosi taki stan społeczny za godny osiągnięcia. „Komunistą” jest więc każdy, kto opowiada się za uspołecznieniem środków produkcji.

Nie należałoby się już posługiwać słowem „komunizm” w szerokim sensie, dlatego, że istnieje węższe pojęcie tego terminu, które obejmuje szereg znacznie dokładniejszych określeń; mówienie o komunizmie w owym szerszym znaczeniu może dziś prowadzić do nieporozumień.

Komunizm w węższym sensie

– Jako stan „komunizm” (w węższym sensie) jest ideałem społecznym Karola Marksa i Fryderyka Engelsa, w tej wykładni, w jakiej zachował się dziś u komunistów radzieckich i ich stronników na całym świecie. Tak pojmowany „komunizm” oznacza znacznie więcej niż szerszy sens słowa, a także więcej niż ideał Marksa. Tak więc komunista musi (1) być materialistą w filozofii, (2) przeczyć istnieniu Boga, (3) wierzyć w ostateczne zwycięstwo partii komunistycznej, (4) uznawać rewolucję światową i dyktaturę proletariatu za niezbędne po temu środki.

Zgubnym błędem jest więc mieszanie komunizmu w węższym sensie słowa – jedynego komunizmu zatem, którym reprezentuje dziś znaczącą siłę – z komunizmem w szerszym sensie słowa, a także z „marksizmem”. Pierwsi chrześcijanie byli komunistami w szerszym sensie, a jednak nie byli ateistami; nasi socjaliści zachodnio-europejscy, przyznają się do komunizmu w szerszym, nieraz także marksowskim rozumieniu tego, a jednak nie godzą się z nauką i działalnością partii komunistycznej. Stosowanie wobec takich ludzi słowa „komunizm” bywa często niesprawiedliwe.

Słowem „komunizm” należałoby więc dziś oznaczyć tylko teorię i praktykę KPZR. Tak też będziemy tu postępować; w wyjątkowych wypadkach, gdy odwołujemy się do szerszego znaczenia słowa, będzie to wyraźnie powiedziane.

Ideologia

Wyraz „ideologia” ukuł Destutt de Tracy (1754–1836) na oznaczenie ogólnej wiedzy o ideach (historii intelektualnej, psychologii i teorii poznania). Potem termin ten służył jako nazwa

systemów myślowych, w których każdorazowo jakaś grupa społeczna prokuruje sobie pewną wykładnię świata, historii, a zwłaszcza własnej sytuacji i własnego zadania w dziejach. Nierzadko rozumie się też przez słowo „ideologia” zamierzoną, a naukowo wątpliwą konstrukcję myślową, która służy usprawiedliwieniu przyjętych celów i zamierzonych działań. Tutaj rozumieć będziemy przez ideologię komunistyczną po prostu jego podstawową naukę.

Treść komunistycznej ideologii

W dziejach komunizmu istniały tendencje do traktowania całego życia duchowego społeczeństwa jako ideologii. Mówiono na przykład, że nawet logika i botanika są ideologicznie uwarunkowane, to jest że ich twierdzenia mają coś wspólnego z interesami klasowymi. Od roku 1947, a zwłaszcza od 1950, zaczęło się w ideologii komunistycznej zróżnicowanie; i dziś można w niej rozróżnić trzy dziedziny: (1) jądro wiary, (2) spekulatywną nadbudowę, oraz (3) dziedziny peryferyjne (pograniczne).

1. Jądro wiary składa się ze stosunkowo małej liczby twierdzeń sformułowanych w zwykłym języku i dlatego praktycznie dla każdego zrozumiałych. W komunizmie stanowi ono podstawowy dogmat. Każdy komunista musi uznawać je w pełni i całkowicie, i nie wolno mu go też interpretować inaczej, niż powołani do tego rzecznicy partii.

2. Do spekulatywnej nadbudowy należą liczne nauki i teorie, które – w przeciwieństwie do jądra wiary – sformułowane są często w skomplikowanym języku fachowym i dlatego też zrozumiałe w pełni tylko dla fachowców. Twierdzenia należące do tej nadbudowy są najczęściej wypowiedziami „klasyków”: Marksa, Engelsa i Lenina. Każdy komunista musi wprawdzie je uznawać, ale wolno mu – zależnie od okoliczności – rozmaicie je interpretować. W tej dziedzinie może się więc rozwinąć dyskusja między teoretykami komunistycznymi.

3. Przez dziedziny pograniczne rozumiemy nauki, które nie są już w istotny sposób związane z węzłowymi problemami ideologii; w tych sprawach możliwa jest przeważnie swobodna dyskusja.

Oto typowych parę przykładów twierdzeń domeny „jądra wiary”:
 „Nie ma Boga”.

„Świat z własnej mocy rozwija się ku coraz wyższym szczeblom”.

„Prywatna własność środków produkcji jest źródłem wyzysku i podstawowym złem w społeczeństwie burżuazyjnym”.

„Walka klasowa jest siłą napędową rozwoju aż do zwycięstwa socjalizmu”.

✓ „Zwycięstwo komunizmu jest nieuchronne”.

„Państwo kiedyś obumrze”.

Parę przykładów z zakresu „spekulatywnej nadbudowy”:

„We wszystkich rzeczach i zjawiskach istnieją sprzeczności”.

„Wszelki ruch ma swój nośnik materialny”.

„Na świecie są nie tylko zmiany ilościowe, lecz także jakościowe (skoki)”.

„Istnieje pięć formacji społecznych”.

Na koniec przykłady twierdzeń z dziedzin peryferyjnych:

„Logika matematyczna nie jest prawdziwą logiką”.

„Teoria względności jest idealistycznym błędem”.

„Cybernetyka fałszuje rzeczywistość”.

Znaczenie ideologii

Gdy rozpatrujemy ideologię w węższym sensie, to jest jako „jądro wiary”, to o roli jej trzeba powiedzieć, co następuje. Komunizm składa się z ideologii i organizacji. Obie są w nim – na mocy nauki o tak zwanej „dialektycznej jedności teorii i praktyki” – najściślej splecione. Odnośnie zaś stosunku między ideologią i organizacją obowiązują następujące zasady:

Ideologia określa cele i najważniejsze metody partii komunistycznej. Partia istnieje i działa wyłącznie w tym celu, by pozyskać całą ludzkość dla swojej ideologii i przekształcić ją zgodnie z wymogami tejże. Po to została stworzona. Ideologia uczy

ponadto, aż do szczegółów, jak ma się dokonać zdobycie i przekształcenie świata. Dostarcza partii komunistycznej wraz z wiarą w przyszłość również rusztowania metodologicznego.

Organizacja z kolei – to jest partia komunistyczna ze swymi agendami pomocniczymi – jest nosicielem i rzecznikiem ideologii. Tylko ona zna ją w pełni i poprawnie ją interpretuje. Partia komunistyczna czuwa nad czystością ideologii, rozwija ją dalej i działa na rzecz jej rozpowszechnienia.

Ideologia komunistyczna jest zatem fundamentalnym składnikiem komunizmu jako całości. Tak daleko idące powiązanie ideologiczne i organizacji znajdujemy tylko w nielicznych partiach totalitarnych, a poza kręgiem polityki – w niektórych religiach. Porównywanie z religiami jest szczególnie pouczające, bo w obu wypadkach ma się do czynienia ze światopoglądami, które wykraczają poza zakres spraw społecznych.

Dochodzi do tego jeszcze dalsza cecha wspólna ideologii komunistycznej i tylko bardzo niewielu innym poglądom. Ideologia jest tu bowiem głównym orężem w duchowej walce o podbój ludzkości. Jakkolwiek komuniści stosują chętnie również inne bronie, to jednak wierzą, iż partia komunistyczna potrzebuje przede wszystkim ludzi, a więc należy przekonać ich o jej słuszności. Również z tego powodu ideologia gra w komunizmie ogromną rolę praktyczną.

W połowie lat pięćdziesiątych zwyciężył na Kremlu nowy sposób myślenia. Od tego czasu mówi się wiele o „odideologizowaniu” komunizmu. Sądzi się z jednej strony, że komuniści prowadzą zwykłą politykę siły, w której decydujące są nie idee, lecz interesy; polityka komunistyczna kieruje się nimi rzekomo nawet wtedy, kiedy ideologia wskazywałaby postępowanie innego rodzaju. Z drugiej strony sądzi się, że kierownicza warstwa w krajach socjalistycznych w dużej mierze już „zburżuazyjniła”: dąży do dobrobytu i wolności, a nie do urzeczywistnienia ideałów komunistycznych. Wszystko to jakoby zmniejsza znaczenie ideologii.

Trzeba jednak rzec, że specjaliści w tej dziedzinie są praktycznie zgodni co do tego, iż w epoce postalinowskiej mamy do czynienia nie tyle z odideologizowaniem, lecz raczej z reideologizacją krajów komunistycznych. Wskazują przy tym na następujące fakty:

– Rzecznicy partii komunistycznych (zwłaszcza sowieckiej) mówią od roku 1956 raczej więcej i z większym naciskiem o znaczeniu ideologii.

– Również w dziedzinie praktyczno-organizacyjnej komunisci czynią więcej niż przedtem dla rozwoju i rozpowszechniania swej ideologii.

– Powiązania ideologiczne w krajach komunistycznych i między nimi zastępują w coraz to większym stopniu inne (przede wszystkim terrorystyczne metody krępowania i dyscyplinowania).

Podział i źródła

Właściwe przedstawienie dzisiejszej komunistycznej ideologii poprzedzić chcemy krótkim szkicem jej dziejów, a także niektórych zasadniczych rysów światopoglądowych, szczególnie ważnych dla zrozumienia całości. Potem nastąpi prezentacja systematyki w tej kolejności, jaką stosują komunisci.

Jako źródła służą nam niemal wyłącznie dwa czołowe radzieckie podręczniki ideologii: *Podstawy filozofii marksistowskiej* (skrót Pfm) wydane po raz pierwszy w roku 1958 przez Instytut Filozofii Nauk ZSRS i odtąd często wydana ponownie oraz *Podstawy marksizmu-leninizmu* (skrót Pm-1), wydane pod redakcją O. W. Kuusinena, członka Prezydium KC KPZR. Obie książki istnieją też w przekładach niemieckich i mogą dziś uchodzić za najpewniejsze źródło dla studiów nad ideologią komunistyczną.

HISTORIA

Historię ideologii komunistycznej można podzielić na cztery okresy: prehistorię, okres marksistowski, leninowski i sowiecki.

– Prehistoria obejmuje wszystkie bezpośrednie i pośrednie źródła Marksa i Engelsa; rozciąga się na Platona aż po połowę XIX wieku.

– Okres marksowski to okres działania Karola Marksa (1818–1883) i Fryderyka Engelsa (1820–1895).

– Okres leninowski obejmuje czynne życie Włodzimierza Ilicza Lenina (1870–1924); dlatego musimy też rozważyć niektóre rosyjskie źródła nauki Lenina.

– Okres sowiecki zaczyna się w roku 1924: jego najdłuższy odcinek stanowi czas panowania Józefa Stalina (1879–1953).

Między tymi okresami rozwojowymi zachodzą w szczegółach stosunki skomplikowane. Ogólnie można rzec, że każdy okres późniejszy przejmuje podstawowe nauki poprzedniego, jednak coś z nich skreśla, przesuwa niektóre nauki na plan dalszy i dodaje nowe; nauka rozwija się przy tym na skutek zmienionych warunków przesuwa się nie tylko tematyka, ale zmienia się też jej duch.

Komuniści sami mniemają, że pozostali wierni nauce Marksa i tylko rozwinęli ją dalej. W rzeczywistości odnajduje się jednak w dzisiejszej ideologii (podobnie jak już w leninowskiej) niejedno, czego u Marksa nie tylko nie było, lecz co nawet sprzeciwia się jego poglądom.

Prehistoria

Według Lenina nauka Marksa i Engelsa ma trzy główne części składowe: filozofię, ekonomię polityczną i naukowy socjalizm. Każda z tych części składowych ma własne źródła historyczne, w dużej mierze niezależne od źródeł innych części, a tym samym ma własną prehistorię. Dlatego dobrze omówić je osobno.

Źródła filozoficzne

Podstawowa nauka filozoficzna jest, jak wskazuje jej nazwa, dialektyczną i jest materializmem. Pierwszy z tych elementów wywodzi się z filozofii Hegla (1770–1831), drugi z nauk materialistów francuskich XVIII wieku (J. O. de la Metrie 1709–1751; E. Bonnet 1720–1793; P. H. D. de Holbach 1723–1789; D. Diderot 1713–1784; Cl. A. Helvetius 1715–1771). Materializm ten miał po

śmierci Hegla wielki wpływ w Niemczech (spór o materializm w roku 1854), a obok tego istniały też próby pogodzenia obu kierunków – na przykład u Ludwika Feuerbacha (1804–1872), który wywarł silny wpływ na Marksa.

Jakkolwiek materializm i dialektyka Hegla w wielu sprawach radykalnie się różnią, to jednak obie doktryny bronią monizmu (prymatu całości nad częścią), determinizmu (wszystko jest ściśle wyznaczone przez prawa, nie ma przypadku), racjonalizmu (wszystko jest naukowo poznawalne) i optymistycznego ewolucjonizmu (wszystko zmierza koniecznie ku coraz wyższym stanom). Wynika stąd po obu stronach niemal całkowite zamknięcie się na pytania egzystencjalne: problemy jednostkowego istnienia każdego człowieka, cierpienia, śmierci oraz – graniczące z religijnym kultem – uwielbienie takich tworców doczesnych jak ludzkość, postęp, rozum, nauka. Chociaż już wówczas zdarzali się myśliciele, jak na przykład S. Kierkegaard (1813–1855) a także młody Marks, którzy przeciw temu protestowali, wspomniane nauki stanowiły jądro poglądów większości intelektualistów europejskich w drugiej połowie XIX wieku.

Ideologia komunistyczna przejęła w pełni to stanowisko wbrew młodemu Marksowi – i nie zachwiała nią także radykalna przemiana filozoficznych idei w Europie na przełomie XX wieku. Jest ona zatem typową filozofią wieku XIX.

Teoretyczne źródła ekonomiczne

Krytyka ekonomii kapitalistycznej przez Marksa – ekonomii socjalizmu nie wypracował – opiera się całkowicie na tak zwanej ekonomii klasycznej, której twórcą był Adam Smith (1723–1790) w nawiązaniu do najwybitniejszego angielskiego ekonomisty owych czasów, Davida Ricardo (1772–1823), którego główne dzieło, *Zasady ekonomii politycznej*, ukazało się w roku 1817. Od Ricarda Marks przejął przede wszystkim następujące twierdzenia: naukę o *homo oeconomicus* (dążenie do korzyści jest w kapitalizmie motywem wyłącznie decydującym), teorię wartości opartej na pracy (wartość wymienną jakiegoś towaru określa ilość zainwes-

towanego w nią czasu pracy). Z ekonomii klasycznej przeniknęło też do marksizmu deterministyczne przekonanie o istnieniu praw gospodarczych, które można ściśle sformułować naukowo.

Poprzednikami Marksa w krytyce gospodarki kapitalistycznej byli też niektórzy socjaliści angielscy, jak Thomas Hodgskin (1783–1869), John Gray (1799–1850), William Thompson (zm. 1833), a przede wszystkim John Francis Gray (1809–1895). Prawie wszyscy wywodzili z zasad Ricarda niesprawiedliwość zysku kapitalistycznego i konieczność walki klas.

Źródła socjalistyczne

Wyraz „socjalizm” jest nader nieokreślony; tutaj bierzemy go w sensie komunizmu w szerszym znaczeniu. Przedstawiciele socjalizmu przed Marksem są liczni. Można wśród nich wyróżnić trzy typy: (1) utopiści w ścisłym sensie słowa, czyli ci, którzy malowali pociągający obraz porządku idealnego z wieloma szczegółami; (2) socjaliści etyczni, którzy nie głoszą żadnej walki klas, wreszcie (3) socjaliści nowsi, u których znajduje się również myśl o walce klas i jej teoretyczne uzasadnienie ekonomiczne.

1. Utopiści. W swym dziele *Państwo* Platon przypisuje najwyższej klasie społecznej, „strażnikom doskonałym”, czyli „zarządcom”, stałą wspólnotę dóbr, a nawet wspólnotę dzieci i kobiet, w innych jednak klasach te przepisy nie miały obowiązywać. Obok tego znajdujemy jeszcze u Platona myśl o tym, że państwo ma wychowywać wszystkich obywateli i kierować nimi; pogląd ten stał się szczególnie żywy we współczesnym komunizmie.

W chrześcijaństwie pierwotnym obowiązywała wedle *Dziejów apostołskich* (4,25 nn) zasada wspólnej własności: „I rozdawano każdemu, ile komu było potrzeba”. Praktykę takiej wspólnoty dóbr kontynuowano potem w chrześcijańskich zakonach i w niektórych ruchach heretyckich (katarzy, anabaptyści) bez dalszego rozwijania jej teorii.

Natomiast takie rozwinięcie teoretyczne znajduje się u niektórych myślicieli renesansowych. Święty Tomasz Morus zarysował w swej słynnej *Utopii* (*De optimo reipublicae statu deque nova*

insula Utopia, 1516) obraz społeczeństwa komunistycznego, w którym nie ma pieniądza; ale wspólnoty kobiet nie żąda. Podobny komunizm opisuje Tomasz Campanella (1568–1639) w swym *Państwie Słońca* (*Città del Sole*, 1602); podobnie jak Platon domaga się on także wspólnoty kobiet i dzieci. Komunizm rozciąga się u obu myślicieli (inaczej niż u Platona) na wszystkich obywateli.

Innych komunistów w szerokim słowa znaczeniu znajdziemy w XVIII wieku, w szczególności we Francji. Są to: Abbé Morelly (*Kodeks natury*, 1755) Abbé Bonnet de Malby (*Entretiens de Phocion sur les rapports de la morale avec la politique*, 1763) i J. J. Rousseau (*Rozprawa o pochodzeniu nierówności między ludźmi*, 1755). Dwaj pierwsi wywarli bezpośredni wpływ na pierwszego praktyka-komunistę F. N. Babeufa.

2. Socjaliści etyczni. Należy do nich przede wszystkim grupa francuskich rewolucjonistów lub reformatorów jak F. N. Babeuf (1760–1797 – wyraźny komunista w szerszym sensie), C. H. de Rouvroy hrabia Saint-Simon (1760–1825), F. M. Ch. Fourier (1772–1837), E. Cabet (1788–1856) i Pierre Joseph Proudhon (1809–1865), którego Marks najpierw podziwiał, a potem zajadłe krytykował. Znaczny wpływ na Lenina (choć nie na Marksa) wywarł Louis Auguste Blanqui, teoretyk zdobycia władzy przez aktywną mniejszość. Wśród Anglików wymienić należy Roberta Owena (1771–1858). Chciał on znieść nawet instytucję rodziny.

W Niemczech pewne myśli socjalistyczne znajdujemy u J. G. Fichtego (1762–1814). Jednak pierwszym niemieckim myślicielem socjalistycznym jest Wilhelm Weitling (1808–1871), na którego wpływ wywarli Babeuf, Cabet i Blanqui. Już w najbliższym sąsiedztwie Marksa znajdziemy Bruno Bauera (1809–1882), Mose-na Hessa (1812–1875) i Karla Grüna (1817–1887) – dwaj ostatni byli przedstawicielami „prawdziwego socjalizmu” na bazie postulatów etycznych.

Wspólne tym wszystkim, często bardzo różnym naukom, jest potępienie burżuazyjnego, kapitalistycznego porządku oraz myśl, że można przezwyciężyć zło tego porządku przez wspólnotę nowego rodzaju inaczej przez każdego z nich pomyślaną. Sympatią – często była to po prostu litość – darzyli wyzyskiwanych i uciska-

nych, a ich ataki skierowane były przeciw kapitalistom i wielkim właścicielom ziemskim.

3. Socjalistyczni teoretycy ekonomii. Są to w zasadzie ci myśliciele angielscy, których spotkaliśmy wśród teoretyków ekonomii będących poprzednikami marksizmu. Chociaż żaden z nich nie zakotwiczył socjalizmu tak na stałe w teoretycznych podstawach ekonomii jak potem Karol Marks, to jednak znaleźć można u nich rozwiniętą argumentację na rzecz uspołecznienia środków produkcji, zaczerpniętą z rozważań ekonomicznych.

Karol Marks

Karol Marks (1818–1883) jest twórcą tak zwanego „naukowego socjalizmu”, od którego pochodzi większość podstawowych nauk socjologiczno-ekonomicznych.

Urodzony 5 maja 1818 roku jako syn adwokata żydowskiego pochodzenia, Marks studiował najpierw prawo, potem filozofię w Bonn i w Berlinie. Doktorat filozofii uzyskał w roku 1841 w Jenie, w roku 1842 został redaktorem i publicystą (*Rheinische Zeitung*, *Deutsche-Französische Jahrbücher* i in.), w 1843 roku musiał opuścić Niemcy i spędził niemal całe późniejsze życie we Francji, w Belgii a przede wszystkim w Anglii. Żonaty był z Jenny von Westphalen i zmarł w Londynie 14 marca 1883 roku.

W jego rozwoju duchowym odróżnia się dwa okresy: okres „młodego Marksa”, który filozof zaczął jako liberał i w roku 1844 dokonał przejścia do myślenia socjalistyczno-komunistycznego (pracował wówczas nad „wyobcowaniem”) oraz okres „starszego Marksa” (nieraz mówi się też: Marksa „dojrzałego”), rozpoczęty około roku 1847, który cechuje nasilający się zwrot ku tematyce ekonomii i polityki – bez odrzucenia wcześniejszych poglądów.

Najważniejsze osiągnięcia Marksa znajdujemy w dziedzinie ekonomii politycznej i, dopiero później na gruncie tak zwanego, „materializmu historycznego”, czyli filozofii dziejów i filozofii społecznej. W rozwijaniu ogólnej filozofii komunizmu, późniejszego „materializmu dialektycznego” nie brał czynnego udziału;

jako obserwator tylko śledził pierwsze kroki Engelsa w tej dziedzinie, ale też nie zgłosił wobec nich zastrzeżeń. Był demokratą z przekonania i zawsze stał po stronie ucisnionych. Szczególny wstręt żywił do „wschodniego despotyzmu”, którego ucieleśnienie widział w caracie rosyjskim.

Jeżeli nawet ideologia komunistyczna wiele zaczerpnęła z dzieła Karola Marksa, to jednak – jak pisaliśmy – byłoby nieporozumieniem określić ją po prostu jako „marksizm”. Ideologia komunistyczna nie tylko zawiera szereg nauk, których u Marksa jeszcze nie było, ale wyszła ona poza jego myśl nie tylko w sensie kontynuacji, lecz przeciwstawiła mu się też w sprawach istotnych.

Najważniejszymi dziełami Marksa są: *Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne* (1844, wydane ze spuścizny dopiero około 1930 roku); *Manifest Komunistyczny* (1848, napisany wspólnie z Engelsem); *Kapitał* (t. I 1867, tomy II i III wydane przez Engelsa po śmierci Marksa); rozmaite pisma polityczne (między 1850 i 1875), między innymi *Krytyka programu gotajskiego* (1875). Najważniejsze „wczesne pisma” były jeszcze nieznanne, gdy ukształtował się leninizm.

Fryderyk Engels

Fryderyk Engels (1820–1895), bliski przyjaciel i współpracownik Marksa, napisał razem z nim szereg pism i rozwinął samodzielnie dalej naukę marksowską w różnych kierunkach.

Syn fabrykanta i sam czynny w interesach (w „pieskim handlu”, jak powiadał) związał się Engels w roku 1844 z Marksem tak ściśle, że udział każdego z nich we wspólnym dziele trudno nieraz oddzielić. Pewne jest w każdym razie, że Engels był twórcą tak zwanego „materializmu dialektycznego”. Nauka ta oznacza uogólnienie marksistowskiej teorii społecznej i rozmaitych poglądów przyrodniczych w ontologię i metafizykę, które miały stanowić filozoficzną wykładnię wszechświata. Filozofując Engels stał z jednej strony pod silnym wpływem Hegla, z drugiej pod wpływem pozytywistycznego naturalizmu (darwinizmu): starał się je oba połączyć.

Engels uchodzi za drugiego klasyka komunizmu; w dziedzinie filozofii ma nawet większe znaczenie niż Marks i z reguły cytuje się go stale i obficie. Kiedy Marks poświęcił się już całkiem pracom ekonomicznym, Engels zajmował się przez wiele lat przyrodoznawstwem i studiami filozoficznymi.

Najważniejszymi pismami Engelsa są: *Położenie klasy robotniczej w Anglii* (1845); *Pana Eugeniusza Dühringa przewrót w nauce (Anty Dühring)* (1877/78); *Ludwig Feuerbach i zmierzch klasycznej filozofii niemieckiej* (1888); *Pochodzenie rodziny, własności prywatnej i państwa* (1884); *Dialektyka przyrody* (1873–1883), wydana ze spuścizny w roku 1925).

Socjaliści zachodni po Marksie

Socjalizm, a zwłaszcza marksizm, przeszedł na Zachodzie skomplikowaną historię, której nie możemy tu omawiać. Wymieniamy tylko niektóre nazwiska mające znaczenie także dla rozwoju sowieckiego komunizmu, znaczenie pozytywne lub negatywne.

Nauka Marksa stała się szybko przedmiotem ataków niektórych przedstawicieli ruchu socjalistycznego: krytycy „rewizjonistyczni” – najwybitniejszymi był E. Bernstein (1850–1932) – odrzucili przede wszystkim myśl o rewolucji i opowiadali się za pokojowym przekształceniem społeczeństwa drogą reform. W opozycji do tego poglądu stali obrońcy ortodoksyjnego marksizmu pod wodzą K. Kautsky’ego (1854–1938), do których bardzo zdecydowanie dołączył Lenin. Ale podczas pierwszej wojny światowej na tle pytań z zakresu praktyki politycznej, doszło do rozłamu między leninowcami i Kautskistami, których poglądy znalazły godną uwagi kontynuację przede wszystkim w socjaldemokracji austriackiej („austromarksizm”).

Leninowi bliżsi od Kautsky’ego byli radykalni lewicowcy w socjaldemokracji zachodnioeuropejskiej – do najtęższych głów między nimi należała Róża Luksemburg (1870–1919) – z których wielu powołało razem z bolszewikami międzynarodówkę komunistyczną. Ale samodzielne, nieleninowskie prądy („luksemburgizm”

i inne) nie utrzymały się w rozpoczętym niebawem procesie „bolszewizacji”.

Szereg ważnych bodźców otrzymał Lenin od socjalisty angielskiego J. A. Hobsona, autora książki *Imperialism* (1902) oraz od niemieckiego marksistowskiego teoretyka ekonomii R. Hilferdinga (1877–1941), który w roku 1910 ogłosił swoją książkę o kapitale finansowym. Z obu dzieł zaczerpnął liczne elementy swojej nauki o imperializmie jako najwyższym stadium kapitalizmu.

Rewolucji rosyjskiej

Ideologia komunistyczna powstała, kiedy Lenin wchłonął i przekształcił nauki Marksa i Engelsa. Ale Lenin był też bardzo mocno ukształtowany przez rewolucyjną tradycję rosyjską. Ta tradycja rozwinęła się w kręgu kultury zupełnie odmiennym od zachodnioeuropejskiego, odznaczającej się zawsze szczególnym radykalizmem i metafizycznym, spekulatywnym sposobem myślenia.

a. Rewolucyjna tradycja rosyjska wywodzi się z kręgu rosyjskiej kultury, przy którego historycznym uformowaniu nie działa żaden z czynników, jakie – na długą metę – formowały ducha zachodnioeuropejskiego: brak w niej feudalizmu, scholastyki, dualizmu Kościoła i państwa, renesansu, reformacji, racjonalizmu, Oświecenia. Dlatego struktura społeczna, polityczna i duchowa społeczeństwa rosyjskiego wykazuje niejedną cechę, która różni je od zachodnioeuropejskiego.

b. Większość rewolucjonistów przed Leninem odznaczała się radykalizmem celów i metod, który – zwłaszcza pod względem moralnym – przekraczał znacznie wszystko niemal, co znamy na Zachodzie.

c. Wreszcie niezaprzeczalnie zajmują oni postawę metafizyczno-spekulatywną, która prowadzi do skrajnego dogmatyzmu i sprzyja skłonności do rozpatrywania wszystkiego w świetle najogólniejszych zasad.

Tradycja ta znalazła obszerny wyraz w literaturze przedmiotu piórami W. G. Bielińskiego (1811–1848) i A. I. Hercena

(1812–1870) i rozwinęła się w rozmaitych kierunkach, wśród których grupami najbardziej wpływowymi byli „nihilści” (N. A. Dobrolubow 1836–1861), D. I. Pisarew 1848–1867, „anarchiści” (M. A. Bakunin 1814–1876, P. A. Kropotkin 1848–1921) i „narodowcy” (A. I. Żeliabow 1858–1881); do najskrajniej rewolucyjnego skrzydła tego ostatniego kierunku należeli S. G. Nieczajew (1847–1882) i P. N. Tkaczow (1844–1885). W ruchu rewolucyjnym pod koniec XIX i na początku XX wieku, „narodnicy” byli najważniejszymi konkurentami marksizmu.

Marksści rosyjscy

Już sam Marks miał koneksje z pewnymi rosyjskimi osobistościami (Wiera Zasulicz 1851–1919) i dożył jeszcze początku oddziaływania swojej nauki w Rosji, jak na przykład przychylniej recenzji swego *Kapitału* napisanej przez moskiewskiego profesora N. Zybera. Czołowym marksistą rosyjskim stał się wkrótce G. W. Plechanow (1857–1918), który w roku 1880 przybył do Szwajcarii i założył tam (w roku 1883) pierwszą marksistowską grupę. Marksizm rosyjski podzielił się niebawem na różne kierunki: (a.) „legalnych marksistów”, (b.) „ekonomistów”, potem także na kierunki zorientowane bardziej filozoficznie, jak (c.) „krytycyści” i (d.) „empiriomoniści”. Sporne problemy teorii i strategii politycznej doprowadziły na początku wieku do wielkiego rozłamu frakcyjnego w marksizmie rosyjskim, na bolszewików i mieńszewików.

a. „Legalni marksści” reprezentowali reformistyczną interpretację nauki Marksa, opowiadając się, jak E. Bernstein, za prowadzeniem walki o wyzwolenie klasy robotniczej legalnymi środkami, to jest bez zastosowania siły. Najwybitniejszym przedstawicielem tej grupy był P. Struve.

b. „Ekonomiści” byli deterministami gospodarczymi: sądzili, że proces historyczny przebiega automatycznie i dlatego występowali przeciw przypisywaniu dużej wartości partii politycznej. Program tej grupy ogłosiła E. D. Kuskowa w roku 1899 pod tytułem *Credo*.

c. „Krytycyści” – tak nazywali siebie filozofowie nawiązujący do Kanta – byli początkowo ortodoksyjnymi wyznawcami Mark-

sa, potem pod wpływem niemieckiego neokantyzmu przeprowadziła krytykę podstawowych idei materializmu historycznego. Większość z nich odeszła zupełnie od marksizmu. Należy do nich P. Struve, w późniejszym okresie S. Bułhakow i N. Bierdiejew.

d. Szczególnie ważną rolę dla ideologii komunistycznej (prawda, że w niezamierzonym przez siebie sensie) odegrał A. S. Malinowski (pseudonim A. Bogdanow). Pod wpływem niemieckich filozofii subiektywistycznych Ernesta Macha i Richarda Avenariususa rozwinął on filozofię nazwaną empiriokrytycyzmem, która dla Lenina stanowiła wyzwanie do zdecydowanej krytyki i wyłożenia własnych poglądów filozoficznych.

Lenin

Właściwym twórcą komunizmu jest Włodzimierz Iljicz Uljanow (1870–1924), który podczas syberyjskiego zesłania przybrał pseudonim „Lenin”. Lenin urodził się 22 kwietnia 1870 roku w Symbirsku nad Wołgą jako syn inspektora gimnazjalnego i został po studiach prawniczych w Kazaniu i Samarze adwokatem. Już na studiach rozpoczął działalność rewolucyjną; jego brat, Aleksander, został stracony w roku 1887 po zamachu na cara. Wielokrotnie aresztowany i zsyłany Lenin emigrował w roku 1900 na Zachód (przebywał przede wszystkim w Szwajcarii i w Galicji) i stamtąd kierował rozgałęzioną pracą organizacyjną i propagandową. Podczas walk frakcyjnych marksistów rosyjskich stał się niekwestionowanym przywódcą kierunku bolszewickiego. Po rewolucji lutowej w 1917 roku powrócił w kwietniu do Rosji i przygotował przejście władzy przez swoją partię, która w listopadzie postawiła go na czele państwa sowieckiego. Lenin zmarł 21 stycznia 1924 roku po wieloletniej chorobie.

Lenin był przede wszystkim człowiekiem czynu i rewolucjonistą, ale łączył z tym też głębokie zainteresowanie pytaniami teoretycznymi, przede wszystkim filozoficznymi. Uważał się za ortodoksyjnego marksistę i w miarę sił umacniał autorytet twórców marksizmu. Nauka Marksa – powiadał – jest wszechmocna, bo jest

prawdziwa. Dodał jednak do marksizmu pewne nowe elementy i w różnych sprawach przesunął akcenty tak, że w pełni usprawiedliwione jest nadawanie jego nauce nazwy „leninizmu”.

W swoim pojmowaniu zadań polityki marksistowskiej położył większy nacisk na rolę woli świadomej swego celu oraz świadomego działania przy kształtowaniu historii. Urzeczywistnił marksistowską naukę o przodującej funkcji komunistów i o „dyktaturze proletariatu”, w taki sposób, iż w praktyce, (a w teorii tylko lekko zamaskowana) wyniknęła z tego dyktatura partii. Uzupełnił wreszcie marksistowską krytykę kapitalizmu swą nauką o imperializmie jako nowym, ostatnim stadium kapitalizmu i rozwinął ważne myśli na temat rewolucyjnej polityki komunistycznej w krajach gospodarczo zacofanych.

Skonkretyzował w praktyce i w teorii idee (jak się okazało, bardzo długotrwałe) „okresu przejściowego”, oddzielającego jakby kapitalizm i komunizm. Rozwinął też materializm dialektyczny i powiązał go mocno z propagandą wojującego ateizmu. Stałą cechą charakterystyczną teoretycznych wypowiedzi Lenina jest ściśle odnoszenie do okoliczności i potrzeb politycznej praktyki partii.

Lenin jest dla komunizmu najważniejszym „klasykiem”, jego autorytet nie zmniejszył się też z upływem czasu. Jego najważniejszymi pracami są: *Co robić?* (1902); *Imperializm jako najwyższe stadium kapitalizmu* (1915); *Państwo i rewolucja* (1917); *Materializm i empiriokrytycyzm* (1909) oraz wydane ze spuścizny *Zeszyty filozoficzne* (z lat 1915–1916).

W otoczeniu Lenina występowali także inni teoretycy, wybitni komuniści, usunięci potem jako przeciwnicy Stalina, N. I. Bucharin (1888–1916) i L. D. Trocki (1879–1940).

Stalin

Człowiekiem, który objął następstwo po Leninie i do roku 1956 uchodził za czwartego „klasyka” marksizmu-leninizmu, był Józef Wissarionowicz Dżugaszwili, który przyjął pseudonim, a później nazwisko – Stalin.

Urodzony 21 grudnia 1879 roku w gruzińskiej wsi Gori jako syn szewca – wśród przywódców komunistycznych był jednym z niewielu działaczy pochodzenia robotniczego. Studiował w seminarium duchownym, z którego go wypędzono. Prawie nie opuszczał Rosji i był wielokrotnie zsyłany. Za życia Lenina nie należał ani do przywódców politycznych partii, ani do jej teoretyków, lecz otrzymywał przede wszystkim zadania organizacyjne. Po śmierci Lenina osiągnął jednak w toku walk frakcyjnych także stanowisko ideologicznego nauczyciela, a w końcu zdobył pozycję nieomylnego. Przy jego osobistym współudziale powstał w roku 1938 podstawowy podręcznik ideologii komunistycznej, słynny *Krótki kurs historii WKP (b)*. Zawiera on napisany przez samego Stalina rozdział *O materializmie dialektycznym i historycznym*. Przeważająca część pracy ideologicznej do końca lat trzydziestych, aż do śmierci Stalina polegała na komentowaniu jego wypowiedzi. Wielokrotnie wkraczał też bezpośrednio i pośrednio w sprawy nauki, sztuki i filozofii, niekiedy także po to by rozmyć pewne dogmatyczne skamieliny i ożywić dyskusję. Zmarł 5 marca 1953 roku.

Najważniejszymi jego pracami teoretycznymi są: *Marksizm i kwestia narodowa* (1913); *O podstawach leninizmu* (1924); *O materializmie dialektycznym i historycznym* (1938); *W sprawie marksizmu w językoznawstwie* (1950); *Ekonomiczne problemy socjalizmu* (1952).

Dalszy rozwój ideologii komunistycznej w Związku Sowieckim

Dzieje ideologii komunistycznej w Związku Sowieckim po rewolucji październikowej w roku 1917 można podzielić na trzy okresy: „pierwszy okres dyskusji”, „czas ciszy” i „drugi okres dyskusji”.

– „Pierwszy okres dyskusji” trwał do roku 1931, to jest do ukształtowania się dyktatury stalinowskiej. Nie zakończona wówczas jeszcze, rozwijająca się budowla nauki komunistycznej, dyskutowana była przez ideologów ze stosunkowo dużą swobodą.

– „Czas ciszy” zaczyna się od potępienia grupy Deborina (1931), po którym nastąpiły represje wobec pisarzy (1932) i potępienie czołowego historyka – Pokrowskiego (1934). Ofiarą czystek w latach 1936–1938 padło też wielu ideologów. Potem w roku 1938 ukazało się podstawowe dzieło ideologiczne pod tytułem *Krótki kurs historii WKP (b)*, w którym rozdział filozoficzny napisał sam Stalin. Z tą chwilą rozpoczął się w ideologii okres „kultu jednostki”, to jest ideologowie mieli pisać pochwalne komentarze do klasyków, a przede wszystkim do pism samego Stalina i przytaczać z nich możliwie wiele cytatów (tak zwana „cytatologia”). Pewna liberalizacja nastąpiła za Stalina, po części z inspiracji „jego ludzi” (Żdanow 1947), po części z inicjatywy jego samego (wypowiedzi na temat językoznawstwa 1950). Wraz z tym zaczął się drugi okres dyskusji. Prawda, że zbiega się ona z dalszymi akcjami zmierzającymi do zgłajszachtowania (genetyka i muzyka, 1948, psychologia 1950) oraz kampanią przeciw „kosmopolityzmowi”. Po XX zjeździe KPZS (1956) liberalizacja poczyniła dalsze postępy i wykładnia ideologii stała się przedmiotem wielu dyskusji. Została ona skodyfikowana na nowo w podstawowych podręcznikach do nauczania marksizmu-leninizmu (*Filozofia*, (1958); *Ekonomia polityczna*, wydanie III, 1958; *Marksizm-leninizm*, 1959; *Historia ZSRS*, 1958 i w innych).

Komunizm niesowiecki

W ideologii światowego komunizmu sowieccy przywódcy partyjni i ideologowie grają dziś, podobnie jak już od początku decydującą rolę; w rozmaitych czasach jednak zdarzały się w innych partiach komunistycznych odstępstwa od „linii partyjnej” Związku Sowieckiego. Można tu wyróżnić trzy okresy, które odpowiadają rozwojowi ideologii sowieckiej: przedstalinowski, stalinowski i obecny.

Za Stalina (1938–53) ideologia została we wszystkich partiach komunistycznych niemal zupełnie ujednoczona, przy czym zwyciężył *Krótki kurs...* jako podręcznik.

Z podźwignięciem się innych państw komunistycznych i ich względnym usamodzielnieniem (1953–56) pojawiły się różnice w ujęciach ideologii. Chodzi tu albo o całe partie, które reprezentują inną interpretację marksizmu niż partia sowiecka (jak i w Jugosławii od 1948 i w Chinach) – albo o poszczególnych marksistów wprowadzających nieraz głębokie zmiany, jak np. E. Bloch w Niemczech, L. Kołakowski w Polsce i Lefébre we Francji.

Komuniści sowieccy nazywają wszystkie te poglądy „rewizjonizmami”, przy czym słowo to oznacza wszelkie odstępstwo od „linii partyjnej” obowiązującej w Związku Sowieckim. Wszystkie te „schizmy” mają jednak najwyżej znaczenie lokalne z wyjątkiem partii chińskiej, bardziej „prawowiernego” niż sowiecki, a zatem wierniejszy Leninowi, czy nawet Stalinowi. Dla szeregowych członków partii wszystkich krajów w swej masie wciąż jeszcze obowiązujący jest marksizm-leninizm w jego sowieckiej postaci. Dotyczy to przede wszystkim partii komunistycznych w Europie Zachodniej, a także większości tak zwanych „krajów demokracji ludowej”. Ale na dalszą metę praca myślowa „rewizjonistów” może okazać się niebezpieczna i dlatego gwałtownie się ją zwalcza.

GŁÓWNE ZASADY ŚWIATOPOGLĄDOWE KOMUNIZMU

Rozczłonkowanie ideologii komunistycznej

We współczesnym nauczaniu dzieli się zazwyczaj ideologię komunistyczną, marksizm-leninizm, następująco:

- a. Filozofia:
 - materializm dialektyczny;
 - materializm historyczny.
- b. Ekonomia polityczna:
 - kapitalizmu;
 - socjalizmu i komunizmu.

c. Teoria naukowego socjalizmu i komunizmu:

- nauka o obaleniu starego porządku społecznego;
- nauka o budowie nowego porządku społecznego.

Między tymi częściami nauki zachodzi określony związek: każda z nich opiera się na poprzedniej, zaś materializm dialektyczny jest podstawą ostateczną. Poprzez zastosowanie jego zasad do problemów społeczeństwa i jego historii powstaje materializm historyczny, który odgrywa w studiowaniu zjawisk gospodarczych szczególnie doniosłą rolę. Studium gospodarki kapitalistycznej odłania sprężyny, służące do przewyciężenia tego porządku i ustanowienia nowego.

Budowa naszego systemu postępuje więc od tego co ogólne, do tego co szczególne – i dlatego wszystko zaczyna się od wypowiedzi najbardziej abstrakcyjnych. Nie znaczy to, że to co logicznie pierwsze, jest też najważniejsze, że jest ośrodkiem, z którego wychodzą decydujące dla ideologii bodźce. Nośne, naprawdę podstawowe myśli tej ideologii, nie są wcale – lub są tylko w małym stopniu – zawarte w materializmie dialektycznym. Innymi słowy: to, z powodu czego komuniści przyznają się do komunizmu: podstawa, z której wyrasta cały gmach ideologii komunistycznej, leży gdzie indziej. Podstawę stanowi światopogląd komunistyczny. Są to przeważnie nauki, które przynależą do materializmu historycznego: po części miejsce ich jest w nauce o gospodarce, a tylko niekiedy w materializmie dialektycznym.

Pożytecznym będzie naszkicowanie pokrótce najważniejszych podstawowych nauk ideologii komunistycznej, zanim rozważymy szczegółowo system.

Przez „światopogląd” rozumie się zazwyczaj podstawowy pogląd na rzeczywistość (włącznie z człowiekiem) i związaną z nim zasadniczą postawę wobec tej rzeczywistości, czyli podstawowe zasady moralne. Typowego przykładu takich światopoglądów dostarczają wielkie religie, a komunizm wykazuje cały szereg formalnych z nimi podobieństw. Podobnie jak one zawiera naukę o prawdzie, pogląd na wzajemne stosunki między teorią a praktyką, eschatologię (pojętą jako humanizm) oraz moralność; ponadto posiada on szczególną strukturę wewnętrzną, podobną do

struktury niektórych religii (na przykład uzależnienie od autorytetów).

Omówimy krótko następujące elementy ideologii komunistycznej:

- absolutyzm w ujęciu prawdy,
- naukę o dialektycznej jedności teorii i praktyki,
- eschatologię (humanizm),
- podstawowe zasady moralne,
- wewnętrzną strukturę ideologii.

Wymienione tu są one tylko sumarycznie w postaci tez; swoje uzasadnienie znajdują w powiązaniu pojedynczych części nauki, do których przynależą, a które zostaną przedstawione później.

Nauka o prawdzie

Ideologia komunistyczna jest zdania, że istnieją prawdy absolutne, że są one dostępne człowiekowi i częściowo zostały już przez niego uchwycone. Przez „prawdę absolutną” komunizm rozumie poznanie, którego nie może obalić dalszy rozwój nauki. Jest to więc dlań prawda ostateczna, uchwycona raz na zawsze. Prawda absolutna nie jest wiecznie nieosiągalnym ideałem, pojęciem granicznym, lecz już w niemałej mierze trwałą własnością ducha ludzkiego w każdej dziedzinie działalności poznawczej.

Wielu poglądom jednak przysługuje tylko – jak powiadają komunistyczni ideologowie – „prawda względna”. Rozumieją przez prawdę względną poznanie, które w zasadzie poprawnie „odzwierciedla” swój przedmiot, lecz nie oddaje go w pełni, a tylko w pewnych granicach i pod określonymi warunkami, które ulegają zmianom i wymagają modyfikacji poglądów: sprecyzowania, uzupełnienia, pogłębienia i konkretyzacji. Prawdy absolutne i względne nie istnieją oddzielnie obok siebie; elementy prawdy absolutnej raczej są zawarte w wiedzy relatywnej jako zarodki.

Komunizm ma zatem absolutystyczną wizję poznania ludzkiego. Nie twierdzi naturalnie, by człowiek wszystko już poznał, ale sądzi, że jest zasadniczo zdolny do absolutnie prawdziwego poznania.

Dlatego komuniści odrzucają wszelkiego rodzaju sceptycyzm i relatywizm, zarówno w teorii poznania, jak w praktycznej postawie życiowej.

Komunizm reprezentuje ów absolutyzm przede wszystkim w odniesieniu do własnej nauki. Wydaje mu się ona absolutnie, bezwarunkowo prawdziwa i dlatego też nadaje jej praktyczne znaczenie z największym zdecydowaniem i przekonaniem, że „żaden postęp wiedzy nie może jej obalić”.

Dialektyczna jedność teorii i praktyki

Nauka o jedności teorii i praktyki, szczególnie ważna dla zrozumienia ideologii komunistycznej i jej funkcji w całokształcie komunizmu, ma sens podwójny, bardziej powierzchowny i głębszy.

W tym pierwszym sensie prawo jedności teorii i praktyki znaczy po prostu to, że obie, teoria i praktyka, są ściśle z sobą związane: teoria wyrasta z praktyki i stoi w jej służbie, istnieje dla niej. Z drugiej strony żadna praktyka nie jest możliwa bez teorii. Praktyka jest, w szczególności kryterium prawdy. Czy dane zdanie jest czy nie jest prawdziwe można najlepiej – a nieraz wyłącznie dowiedzieć się przez praktyczne zastosowanie.

W sensie głębszym, jedność teorii i praktyki polega na tym, że przynajmniej w odniesieniu do pytań podstawowych zdania o tym co jest są ściśle związane ze zdaniem o tym co być powinno. Znaczący to, że w tym zakresie człowiek nie może poczynić żadnych wypowiedzi czysto teoretycznych. Albowiem każda pociąga za sobą natychmiast wypowiedź powinnościową. Na przykład wypowiedź teoretyczna, iż wedle praw historii komunizm musi zwyciężyć, pociąga za sobą wypowiedź powinnościową, że jest obowiązkiem człowieka walczyć o to zwycięstwo. Wprawdzie komuniści tak swojej nauki zazwyczaj nie formułują, ale jest oczywiste, że jest ona podstawową zasadą ideologii komunistycznej.

Nauka ta wywodzi się ze swej strony z dialektycznej zasady „jedności przeciwstawieństw”; bo przecież byt i powinność są przeciwieństwami. Pochodzi ona od Hegla i wchodziła też w skład

podstawowych poglądów Marksa. Dla niego zadaniem filozofii jest nie tylko teoretyczne objaśnienie świata, lecz także praktyczna jego zmiana.

Wynika stąd, że ideologia komunistyczna – przynajmniej w wielu swych naukach – ma dwie strony, teoretyczną i praktyczną. W komunistycznych tekstach podręcznikowych przedstawiona jest zawsze najpierw strona teoretyczna podczas gdy strona praktyczno-moralna jest wynikającym z niej wnioskiem. Powstaje w ten sposób pozór, iż komuniści wywiedli ze swej metafizyki i socjologii swoją moralność, to jest normy działania w najszerszym sensie.

Jest to jednak logicznie niemożliwe, i niezgodne z psychologią. Logicznie niemożliwe, albowiem z tego, co jest, nie można wywieść tego, co się czynić powinno jeżeli poprzednio, niezależnie od wszelkich faktów, nie postawiło się sobie jakiegoś celu (czyli nie ustanowiło jakiejś reguły moralnej). Psychologicznie taka wykładnia jest fałszywa, bowiem siła inspirująca i poruszająca ideologów, tkwi nie w ich twierdzeniach teoretycznych, lecz w postulatach moralnych.

Humanizm

(1) Komunizm jako humanizm

Przez „humanizm” rozumie się naukę, która człowieka uważa za rzecz najwyższą i najcenniejszą. Uczy tego także komunizm, a to w następujący sposób:

– Po pierwsze, człowiek jest najwyższym wytworem przyrody, nie ma w przyrodzie nic wyższego ponad niego.

– Po drugie, człowiek stoi wyżej niż rośliny i zwierzęta, nie tylko pod względem stopnia „ilościowo”, lecz także „jakościowo”. To znaczy, że między najwyższym zwierzęciem a nim, istnieje „skok”, dzięki któremu powstaje coś absolutnie nowego. (Ogólne prawo takich skokiem uzyskanych nowych tworów rozpatrywane jest w dialektyce materialistycznej).

– Po trzecie, człowiek jest najwyższą istotą nie tylko w przyrodzie, lecz najwyższą istotą w ogóle; poza przyrodą bowiem nie ma

niczego (jak uczy znowu materializm dialektyczny). Zawarty jest w tym radykalny ateizm: nie może być żadnego Boga, bo w przeciwnym razie człowiek nie byłby istotą najwyższą.

(2) Zło w człowieku

Istnieją dwa rodzaje humanizmu: totalny i zróżnicowany. W ujęciu totalnym humanizmu wszystko, co przynależy do człowieka, jest dobre i cenne – nawet na przykład matkobójstwo uchodzi tu za czyn wielki (przy całej jego okropności). Humanizm zróżnicowany rozróżnia natomiast dobro i zło w człowieku.

Otóż komunizm jest humanizmem *zróżnicowanym*. Nie wszystko w dzisiejszym człowieku jest dobre: komunizm mocno podkreśla zło w człowieku.

(3) Człowiek nie jest jeszcze człowiekiem

Według komunistycznego humanizmu historyczny proces kształtowania się człowieka nie jest jeszcze zakończony, jesteśmy jeszcze w „prehistorii”. Okoliczność, że człowiek nie wyszedł jeszcze w pełni z królestwa zwierząt przejawia się w tym, że – po pierwsze – między ludźmi ciągle jeszcze trwa „walka o byt jednostkowy”, po drugie, że człowiek nie kieruje i nie kształtuje jeszcze planowo i rozumnie własnej historii, co jest w jego powołaniu jako *homo sapiens* jako istoty rozumnej. Nie jest też wolny, brak mu samostanowienia – nie wykonał jeszcze „skoku w królestwo wolności”.

(4) Zło podstawowe

Trwanie w tej nierozumności i niewolności ma dzisiaj jako główną przyczynę prywatną własność środków produkcji, z której wynika nie tylko wyzysk ludzi pracy, lecz także bezplanowość, anarchia i kryzysowy charakter procesu gospodarczego, a także nędza, przestępstwo, przymus aparatu państwowego, wojny.

Zniesienie własności prywatnej uchodzi zatem dla komunizmu za klucz do porządku społecznego bez sprzeczności klasowych i wyzysku, do społeczeństwa wolności i dobrobytu.

Wybawienie od zasadniczego zła przypada jako zadanie, jako misja historyczna temu, kto cierpi najbardziej z powodu zła, sam

zaś jest od niego wolny, a więc nie posiada żadnej własności środków produkcji. Jest to proletariat, klasa robotników najemnych, swego rodzaju mesjasz dzisiejszej ludzkości, który sam tylko może ją zbawić i zbawi od złego. Rewolucja proletariacka jest rewolucją zupełnie różną od wszystkich poprzednich: dzięki niej własność prywatna nie przechodzi w ręce nowej klasy, lecz zostaje definitywnie zniesiona.

Proletariat nie jest jednak zdolny do spełniania tej misji bez kierownictwa świadomej siebie większości – partii komunistycznej. Bez niej robotnicy nie zrozumieliby swych historycznych interesów i byłiby tylko w stanie prowadzić walkę o lepsze płace i warunki pracy. Partia jest potrzebna, by podnieść ich świadomość na wyższy szczebel; sama traktuje siebie jako wcieloną świadomość i sumienie klasy robotniczej. Wyzwolenie ludzkości osiągalne jest tylko przez zwycięstwo partii komunistycznej.

W związku z tą eschatologią trzeba jeszcze zauważyć, że operuje ona bardzo niejasnym pojęciem człowieka. W każdym razie „człowiekiem” ideologii komunistycznej nie jest dzisiejszy, rzeczywisty człowiek ze swymi sprawami. Ten ma służyć „człowiekowi” w innym sensie, i jeśli to potrzebne, nawet cierpieć i umrzeć za niego. Można by więc sądzić, że chodzi tu o przyszłą ludzkość, tak jednoznaczne to jednak też nie jest. Z pewnością chodzi przede wszystkim o przyszłość; czy jednak ma się tu na myśli społeczeństwo, rodzaj ludzki czy jednostkę – pozostaje sprawą niejasną. Najszlachetniejsza jest może formuła następująca: „człowiek”, o którym mówi eschatologia komunistyczna, to rodzaj ludzki, który obejmuje przyszłe społeczeństwo, a tym samym też wszystkich jego członków.

Moralność

Zgodnie z omówioną przed chwilą eschatologią można ująć moralność komunistyczną w następujące prawa, które postępują kolejno od ogólnych do szczegółowych:

a. Postępuj tak, aby „ludzkość wznosiła się wyżej” (Lenin) – ponad poziom przyrody i ponad swój poziom w przeszłości!

b. Postępuj tak, aby to, co dobre (postępowe) zwyciężyło nad tym, co złe (reakcyjne) w człowieku i w ludzkości!

c. Postępuj tak, by człowiek mógł żyć rozumny i wolny!

d. Postępuj tak, by człowiek „uwolnił się od wyzysku” (Lenin), to jest by usunięte zostało zasadnicze zło ludzkości, prywatna własność środków produkcji i by ustanowiony został komunizm (jako stan)!

e. Postępuj tak, by proletariatusz możliwie szybko wywalczył zwycięstwo!

f. Postępuj tak, jak postanawia partia komunistyczna w swoim programie i w swoich bieżących uchwałach!

Takie są imperatywy komunizmu, jego nakazy moralne obowiązujące w sposób niewątpliwy. Szczególnie istotne jest to, że największy nacisk praktyczny, najsilniejsze zobowiązanie, zawarte jest w ostatnim i najbardziej konkretnym punkcie powyższego wyszczególnienia, tylko mianowicie partia ma decydować o tym, co jest słuszne w interesie spełnienia norm ogólniej ujętych. Nie godzi się, by ktoś powoływał się na humanizm ani nawet na zasady komunizmu, odrzucał natomiast konkretyzację obowiązków człowieka i komunisty zawartą w uchwałach partyjnych. Tym samym właściwie tylko ostatni nakaz ma rangę imperatywu kategorycznego, obowiązującego bezwzględnie.

Z tego punktu widzenia nie ma już żadnych bezpośrednich odniesień działającego człowieka do najwyższych celów i zasad moralnych, wszystko sprowadza się do najprostszej reguły: „dobre jest to, co służy partii; złe zaś to, co jej szkodzi”. Znaczy to, że moralność komunistyczna jest monistyczna, zna w gruncie rzeczy tylko jedną wartość absolutną i jedyny nakaz bezwzględny. Eschatologię, która jest podstawą tej moralności, trzeba też nazwać monistyczną. Wszystko zostaje tu sprowadzone do jednego: jest tylko jedna wartość najwyższa, tylko jedno zasadnicze zło, tylko jeden zbawca, jeden przywódca na jednej drodze do jedynego celu.

Wymieńmy jeszcze dwie dalsze cechy charakterystyczne moralności komunistycznej: jej charakter obiektywny i prometejski. Jest to moralność obiektywna w tym sensie, że upatruje cel działalności ludzkiej nie w szczęściu lub zgoła przyjemności działającego (czyli

subiektywnie), lecz w czymś, co leży poza nim – w osiągnięciu idealnego stanu przez „człowieka” w ogólności. Powiada się wprawdzie, że szczęście osobiste pokrywa się z tym, lecz w rzeczywistości jednak żąda się od jednostki, by poświęciła się dla wielkiej, przyszłej sprawy. Moralność komunistyczna jest prometejska o tyle, iż – w pozbawionym Boga świecie stawia człowiekowi żądanie wznoszenia siebie i przyrody na wyższe stopnie rozwoju (podobnie jak Prometeusz buntuje się przeciw bogom).

Jest to dalej czysto wewnątrzświatowa (immanentystyczna) moralność, która cel ludzkiego życia i działania upatruje w świecie, na ziemi, nie zaś w zaświatach.

Nie należy jednak nazywać tej moralności materialistyczną w żadnym z przyjętych znaczeń tego słowa. Przeciwnie, jest ona – niezależnie od tego, jak wygląda ontologia (nauka o bycie) materializmu dialektycznego – moralnością zdecydowanie idealistyczną, ponieważ po pierwsze, nakłada na człowieka obowiązek służenia pewnemu ideałowi, a nie życia dla szczęścia, i, po drugie, sens istnienia przyszłej ludzkości upatruje nie w używaniu materialnym lecz w wysoko rozwiniętym życiu duchowym, co tłumaczy po części dlaczego komunizm pociąga wielu ludzi o wysokim poziomie moralnym.

Struktura formalna ideologii komunistycznej

Do struktury formalnej ideologii komunistycznej i dla sposobu pracy jej rzeczników jest rzeczą nader charakterystyczną, iż istnieją dwa autorytety najwyższego rzędu i największej wagi: „klasycy” i partia (to jest jej grona kierownicze).

„Klasyki” – to Marks, Engels, Lenin; Stalin, który za życia wszedł w szeregi klasyków, został z nich w roku 1956 usunięty. Nauki klasyków uchodzą z bardzo nielicznymi wyjątkami za prawdy absolutne i stanowią nośne rusztowanie całej ideologii. Unika się poddawania w wątpliwość choćby jednego zdania Marksa lub Lenina. Naukę Engelsa w ostatnich latach krytykowano (bardzo ostrożnie) w niektórych specjalnych kwestiach filozoficznych, ale na ogół chętnie odchodzi się w sposób możliwie

najmniej zwracający uwagę od poglądów przestarzałych. Teksty klasyczne grają tym samym w ideologii komunistycznej podobną rolę jak teksty święte w religiach.

Innym – obok klasyków – najwyższym autorytetem jest partia komunistyczna, to jest uchwały jej zjazdów i posiedzeń plenarnych KC (tak zwane dokumenty partyjne), ale także wypowiedzi pojedynczych, ważnych przywódców partyjnych. Teksty te uchodzą za autorytatywne przy wykładzie ideologii nie tylko w dziedzinie teorii politycznej, lecz także na przykład w sprawach twórczości artystycznej. Całkowicie do uznania tych gremiów pozostawiona jest decyzja, jak daleko sięga prawo ich ingerencji w szczegóły pracy teoretycznej i naukowej. Czasem rozciąga się ona aż na teorie przyrodnicze; dziś ogranicza się bardziej do „jądra wiary”, ale może się to znowu zmienić.

Wokół klasyków i oświadczeń partyjnych rozwija się szeroka literatura komentująca, aktualizowana z roku na rok, na bieżąco. Nie może ona jednak rościć sobie pretensji do równie autorytatywnego charakteru. Wypowiedzi komentatorów kontrolowane są przez organa partyjne.

Ujawnia się tu daleko posunięte podobieństwo formalne między komunizmem a wielkimi wspólnotami religijnymi, przede wszystkim wspólnotą katolicką. Różnica polega jednak nie tylko na treści nauk, lecz także na tym, że podczas gdy w owych religiach wierzący uznają boskie pochodzenie swych autorytetów, to komuniści mniemają, że ich klasycy i przywódcy partyjni nie reprezentują innego autorytetu niż tylko ludzki, a ich ideologia jest czystą nauką. Jednak dogmatyczna postawa wobec tych autorytetów jest oczywista. Posuwa się ona tak daleko, iż każdy, kto ich nie uznaje, podlega moralnemu potępieniu i traktowany jest jako odstępcą.

Zadania ideologów, to jest komentatorów ideologii komunistycznej, polegają w zasadzie na rzeczach następujących:

a. komentują i wyjaśniają klasyków i oświadczenia organów partyjnych;

b. wyciągają wnioski, wynikające z zasadniczych poglądów klasyków lub z dokumentów partyjnych w zastosowaniu do poszczególnych spraw;

c. uzasadniają nauki klasyków i partii przez przytoczenie faktów potwierdzających ich konsekwencje;

d. bronią tych nauk przed napaściami i atakują ze swej strony nauki przeciwne lub rozbieżne; czuwają nad czystością ideologii.

Są to funkcje, które odpowiadają funkcjom teologów w religiach. Prawda, że w krajach komunistycznych istnieje obok tej „teologii” także filozofia, ekonomia, a w skromnych zaczątkach także socjologia empiryczna. Ale żadnej z tych nauk nie wolno dokonywać uogólnień, które przeczą naukom klasyków i obowiązującej aktualnie wykładni partyjnej.

Materializm dialektyczny

W niniejszym rozdziale przedstawione zostaną dwa filary gmachu ideologicznej nauki komunistycznej: materializm dialektyczny („diamat”) i materializm historyczny („histomat”).

Jako źródła posłużyły między innymi dwa podstawowe sowieckie podręczniki ideologii: *Podstawy filozofii marksistowskiej* (skrót Pfm) i *Podstawy marksizmu-leninizmu* (skrót Pm-1).

Nazwa „materializm dialektyczny” (często dziś skracana jako „diamat”) pochodzi od Plechanowa (1856–1918) zaś treść i aparat pojęciowy tej nauki – od Engelsa. Lenin rozbudował pewne jej części, a systematyzacja jaką przeprowadzono w sowieckiej filozofii szkolnej (szczególnie od roku 1950) wniosła doń pewne nowe niuanse i uzupełnienia. W istocie materializm dialektyczny pozostał jednak tym, czym był już u Engelsa.

W zamierzeniu „diamat” jest najogólniejszą, wszechogarniającą nauką o całej rzeczywistości, czyli tym, co – w pojęciach tradycyjnych – odpowiada ontologii i metafizyce, włącznie z podstawami antropologii, teorii poznania i logiki. Materializm dialektyczny uchodzi za ostateczną podstawę ideologii komunistycznej i za jej „światopogląd” w najwyższym i dosłownym sensie. Jednakże – jak już wspomniano poprzednio, w istotnych swych częściach jest on

nastawiony nie tyle na całą rzeczywistość (łącznie z naturą), ale raczej na socjologiczne i moralne pozycje komunizmu, jest więc uogólnieniem jego teoretycznych poglądów społecznych. (Jego odpowiednik, materializm historyczny, zarysowany został jeszcze przed materializmem dialektycznym – w swej istocie przez samego Karola Marksa).

W podręcznikach dzisiejszych materializm dialektyczny, abstrahując od nieistotnych rozbieżności w szczegółach, dzieli się stale na trzy główne odcinki: 1. materia, 2. dialektyka i 3. poznanie. Pójdziemy za tym podziałem, a tylko rozbudujemy tematycznie odcinek o poznaniu włączając go do nauki o człowieku.

MATERIA

Wedle ideologii komunistycznej istnieje jedno „podstawowe pytanie filozofii” mianowicie o stosunek „myśli” do „bytu”, „ducha” i „przyrody”. Brzmi ono: co jest pierwotne „przyroda” (byt, materia) czy „duch” (rozum, świadomość, idea)? Co poprzedza drugie: materia świadomość, czy na odwrót, świadomość materię? Czy myśl jest określona przez byt, a świadomość przez materię, czy odwrotnie? (Pfm 10). Stosownie do odpowiedzi na to pytanie (jest ono tak sformułowane już u Engelsa) filozofowie dzielą się na materialistów, którzy uznają prymat materii i na idealistów, dla których coś duchowego jest podstawą wszystkiego (Pfm 11).

W tym podstawowym pytaniu zawarte są (i w znacznym stopniu pomieszczone) co najmniej trzy problemy:

- Problem metafizyczny: czy istnieje stwórca świata;
- Problem teoriopoznawczy: czy myśl tworzy to, co pomyślane, czy też chwyta tylko coś, co już istnieje;
- Problem psychofizyczny; jakie stosunki zachodzą między ciałem i duszą względnie między fizjologicznymi i psychologicznymi procesami w człowieku?

Jasne jest, że ma się tu do czynienia z zupełnie różnymi pytaniami, które należą do metafizyki (a), teorii poznania (b), i antropologii (c).

Omówmy najpierw kolejno:

- a. Metafizykę materii.
- b. Pojęcie materii.
- c. Naukę o strukturze materii, to jest ontologię, o ile nie należy do „dialektyki”.

Metafizyka

W metafizyce komunistycznej, (której co prawda tak się tam nie nazywa), przez „materię” rozumie się po prostu świat. Na temat jego zasadniczych właściwości formułuje się w ideologii komunistycznej zarówno negatywne, jak i pozytywne tezy. Główną tezą negatywną jest ateizm, zaś główna teza pozytywna brzmi: „materia, przyroda jest wieczna, nieskończona i nieograniczona” (Pfm-1 21).

Znaczy to – po pierwsze – że świat nie ma ani początku, ani końca w czasie; nie jest też stworzony, ponieważ niczego poza nim nie ma: jest „niestworzony i niezniszczalny” (Pm-1 23). Po drugie – świat jest nieograniczony w przestrzeni i nieskończony (a nie, jak sądzą niektórzy fizycy, tylko nieograniczony, lecz nie nieskończony). Po trzecie wreszcie – świat, czyli materia, jest źródłem nieskończonej licznych form i postaci pojawiających się w rzeczach jednostkowych. W tym sensie jest nieskończenie „głęboki” i twórczy.

Wynika stąd dobrze znany, ewolucjonistyczny pogląd na świat, według którego nieskończona i wieczna materia rozwija się samorzutnie w coraz wyższe stany i w określonym punkcie wydaje z siebie myślące, świadome istoty, które rozwijają się potem dalej wedle ogólnych praw. Jednym z podstawowych praw dialektycznych, prawo „zaprzeczenia zaprzeczenia”, usprawiedliwia ten optymistyczny ewolucjonizm szczególnie dobitnie; niemniej filozofowie sowieccy kwestionowali już tego rodzaju uogólnienia w ostatnich latach. Wskazywali, że po wyższych szczeblach rozwoju pojawiają się też stałe fazy cofania się i w ten sposób w sumie dochodzi do skutku ruch cykliczny.

Z przytoczonych tu podstawowych myśli wyciąga ideologia komunistyczna wnioski dla ludzkiego życia: „Nie żywić nadziei na

żywot w zaświatach, lecz cenić życie na ziemi i dążyć do jego poprawy” (Pm-1 18).

Pojęcie materii

Obok szerszego, bardziej pojemnego pojęcia materia, w którym utożsamiona jest po prostu ze światem, z przyrodą (a więc obejmuje także świadomość), istnieje też węższe pojęcie, które opiera się na przeciwstawieniu materii i świadomości. Zgodnie z Leninem definiuje się wówczas materię następująco: „Materia jest kategorią filozoficzną na oznaczenie obiektywnej rzeczywistości danej człowiekowi we wrażeniach zmysłowych, która zostaje skopiowana, sfotografowana, odzwierciedlona w jego wrażeniach i istnieje niezależnie od niego”. Oraz: „Jedyną »właściwością« materii, z której uznaniem wiąże się materializm filozoficzny, jest właściwość bycia obiektywną rzeczywistością”.

W tej definicji jest ona typowym przykładem tego, co nazywamy „spekulatywną nadbudową” – odnajdujemy pomieszczone pytania teoriopoznawcze (czy istnieje coś poza moją świadomością?) z pytaniem ontologicznym (czy wszystko jest tylko materią, a nie duchem). Tyle jednak jest jasne, że to co Lenin zwie materią, nie tylko:

- istnieje niezależnie od świadomości i
- jest „fotografowane” przez nasze wrażenia zmysłowe, lecz także (jak o tym mowa w innych miejscach)
- istnieje w czasie i przestrzeni oraz porusza się, a wreszcie
- posiada status substancjonalności, czyli jest nośnikiem wszystkich właściwości i stosunków, a także ruchu i energii.

Wynika stąd, że słowo „materia” ma w ideologii komunistycznej to samo znaczenie, co w języku potocznym. Oznacza „materiał przyrody”, który porusza się w czasie i w przestrzeni, ma te czy inne właściwości i jest zmysłowo postrzegalny.

To pojęcie „materii” sprawia jednak ideologii komunistycznej wiele trudności w obliczu nowoczesnego rozwoju fizyki. Dlatego już Lenin usiłował tak ująć filozoficzne pojęcie materii, by stało

otworem dla wszystkich możliwych wyobrażeń fizykalnych o strukturze i właściwościach materii i by żadna „rewolucja w fizyce” nie mogła go podać w wątpliwość: materia to po prostu „obiektywna realność”. Ale ani Leninowi, ani jego następcom nie udało się zachować tak nieokreślonego pojęcia materii. „Materia” w „diamacie” jest mimo wszystko czasoprzestrzennym materiałem, z którego składają się „rzeczy”, ciała.

Ruch i struktura materii

Podstawową właściwością materii jest jej ruch: „Nie ma i być nie może materii bez ruchu. Innymi słowy: ruch jest wieczną formą bytu materii” (Pfm 122). Ale mówi się też: „że ruch może istnieć bez materii, jest mistyką, nonsensem, przejściem na pozycje idealistyczne, odejściem od nauki” (Pfm126). Mamy więc dwie tezy:

- Nie ma materii bez ruchu.
- Nie ma ruchu bez materii.

Ale słowo „ruch” pojmuje się tu w znacznie szerszym sensie niż w mowie potocznej, mianowicie jako wszelką zmianę, jako „stawanie się” – poczynając od zwykłej zmiany miejsca, aż do przemian społecznych i do myślenia. Prowadzi to do dalszych tez:

- Istnieją rozmaite formy ruchu.
- Istnieją rozmaite rodzaje materii.
- Każdemu rodzajowi materii odpowiada szczególna forma ruchu.

Jest to pogląd, który w filozofii niekomunistycznej nazywa się zazwyczaj „pluralizmem kategoryalnym”. Twierdzi on, że twory świata znajdują się na różnych szczeblach – wyższych i niższych. Między tymi szczeblami zachodzą, jak zobaczymy jeszcze w „diamacie, różnice nie tylko „ilościowe”, to jest co do ilości i stopnia, lecz „jakościowe”, to jest co do istoty; tak na przykład organizm różni się od ciała nieorganicznego nie tylko większą złożonością, lecz także tym, że procesy organiczne są właśnie przebiegami innymi niż nieorganiczne.

DIALEKTYKA

Dialektykę definiuje się jako naukę o pewnych, najogólniejszych prawach rozwoju przyrody, społeczeństwa i ducha. Rozróżnia się „dialektykę obiektywną” – dialektykę samego bytu – od „dialektyki subiektywnej” – dialektyki poznania bytu, to jest prawidłowości w ruchu pojęć i teorii. Kodeks tych praw stał się w ostatnich czasach znowu przedmiotem dyskusji, lecz jego jądro – pewne główne prawa i zasady, sformułowane jeszcze przez Engelsa – należą do nienaruszalnego trzonu filozofii komunistycznej:

- a. prawo wszechzwiązku;
- b. prawo skoków;
- c. prawo sprzeczności;
- d. prawo zaprzeczenia zaprzeczenia.

Prawo wszechzwiązku

„Nauka wykazała, że świat jest jedną jedyną całością, w której pojedyncze części, zjawiska i procesy są z sobą nierozzerwalnie związane” (Pfm 186). Dalej mowa, że w świecie istnieją rozmaite rodzaje związków; najbardziej znany jest nam związek przyczynowy; inne rodzaje określa się jako prawa. „Uznając bezwzględny charakter zależności przyczynowej wszelkich zjawisk uznajemy zarazem, że światem rządzi konieczność” (Pm-1 61). Tym samym ideologia komunistyczna przyznaje się wyraźnie do determinizmu (Pfm 196). Znaczy to, że wszystko, co się dzieje na świecie, jest z góry ściśle określone zgodnie z prawami przez swoje przyczyny.

Można by sądzić, że przez to wykluczony jest radykalnie przypadek. Ale nie to ma się na myśli; ideologia komunistyczna uznaje, że istnieją na świecie także przypadki. Oświadcza ona: „Konieczność ma przyczynę w sobie samej, przypadek w czymś innym” (Pfm 207). Zniszczenie jakiejś rośliny przez grad jest w tym sensie przypadkowe, ponieważ przyczyna jego nie leży w prawach rozwoju samej rośliny, lecz w pewnych okolicznościach zewnętrznych. Obstaje się jednak przy tym, że z punktu widzenia świata jako

całości i w sensie absolutnym nie ma żadnego przypadku, lecz wszystko jest określone przez prawa i konieczne.

Ten pogląd jest uogólnieniem też należących do komunistycznej teorii społecznej, wedle której istnieją bezwzględnie prawidłowe zależności między ludźmi w społeczeństwie.

Prawa skoków

Ideologia komunistyczna uczy, że sama jest w wiecznym ruchu; wśród wszystkich form ruchu szczególnie wyróżniają się procesy rozwoju. Są między nim dwojakie procesy, prawidłowo powiązane ze sobą wedle dialektyki materialistycznej: procesy ilościowe i jakościowe.

Przez jakość rzeczy rozumie się zespół cech istotnych, bez których przestałaby istnieć jako taka; jeśli się je zmieni, następuje przejście do innej jakości. Lecz każda rzecz ma także cechy, które nie należą do jej istoty. Zresztą nawet cechy istotne mogą się zmieniać co do stopnia, bez zmiany jakości. Jest to jednak możliwe tylko w określonych granicach: wtedy, gdy zmiana ilościowa (pomnożenie, powiększenie, intensyfikacja lub na odwrót, zmniejszenie itd.) osiąga określony punkt, pewną wymiarną granicę, dochodzi do zmiany jakości. Ten proces zmiany jakościowej zwie się „skokiem”, nie tyle dlatego, że musi nastąpić „nagle” (istnieją też skoki stopniowe), lecz z powodu zasadniczego znaczenia, jaki owe procesy mają dla danego towaru.

Oдноsne prawo brzmi tak: „Prawo przechodzenia zmian ilościowych w jakościowe powiada, że drobne, początkowo niezauważalne zmiany ilościowe, przez stopniowe nagromadzenie naruszają na określonym szczeblu miarę przedmiotu i wywołują podstawowe przemiany jakościowe, w których następstwie przedmioty się zmieniają, stara jakość znika, a powstaje nowa” (Pfm 259).

Jako przykład przytacza się proces wrzenia i zamarzania wody, w którym ilościowo zmiana temperatury prowadzi w określonym punkcie (100° lub 0°C) do zmiany stanu całego agregatu, „jakości”.

Za pomocą tego prawa ideologowie komunistyczni chcą się upewnić, iż rewolucje społeczne przebiegają zgodnie z uniwersal-

nym prawem wszelkiego bytowania: każdy istotny postęp w przyrodzie i społeczeństwie dokonuje się przez „zasadniczą przemianę”, przez rewolucję, a nie przez drobne przesunięcie i reformy; nie przez proste rozbudowanie tego, co już istnieje.

Prawo sprzeczności

„Jądro” dialektyki stanowi myśl o sprzecznościach, jedności i walce przeciwieństw. W każdej rzeczy i w każdym procesie tkwią jakoby przeciwstawne właściwości, strony i tendencje; dochodzi między nimi do „walki przeciwieństw”, która przebiega prawidłowo na etapach powstania, rozwinięcia, zaostrenia i rozkładu. Powiada się, że sprzeczność lub walka przeciwieństw jest „źródłem”, „siłą napędową” lub „bodźcem wewnętrznym” wszelkiego rozwoju.

Tezy te formułuje się następująco: „Jedność i walka przeciwieństw jest prawem, na mocy którego wszystkim rzeczom, zjawiskom i procesom właściwe są wewnętrzne, sprzeczne strony i tendencje, które znajdują się w stanie walki; walka przeciwieństw dostarcza wewnętrznego bodźca rozwojowi, prowadzi do narastania sprzeczności, które na określonym etapie ulegają rozwiązaniu przez zniknięcie starego i powstanie nowego” (Pfm 285).

W publikacjach sowieckich takie zjawiska jak biegun północny i południowy, przyciąganie i odpychanie, światło i cień to przykłady „sprzeczności dialektycznej”. Niewątpliwie jednak właściwą podstawę tego uogólnienia stanowi widok walk klasowych w społeczeństwie i ich rewolucyjnego rozwiązania.

Filozofowie komunistyczni bronili w nawiązaniu do Engelsa poglądu, że w dialektyce zasada sprzeczności nie obowiązuje bezwzględnie; albowiem poruszające się ciało równocześnie jest w jakimś miejscu i nie jest w nim (jest już w innym). Dlatego Arystoteles nie ma racji, kiedy twierdzi, że dana cecha nie może równocześnie i pod tym samym względem przysługiwać i nie przysługiwać jakiejś rzeczy. Ale ta brzemenna w konsekwencje teza jest w filozofii sowieckiej sporna i chyba nie należy do „jądra wiary”.

W odniesieniu do społeczeństwa dokonuje się w teorii sprzeczności jeszcze ważnego rozróżnienia na „antagonistyczne” i „nieantagonistyczne”. Pierwsze są przeciwieństwami między wrogimi siłami, które prowadzą do konfliktów (Pfm 263). Natomiast sprzeczności nieantagonistyczne zachodzą między grupami społecznymi, które zasadniczo nie są sobie wrogie. Zostają one rozwiązane nie drogą konfliktów, lecz środkami pokojowymi (Pfm 265). Bez tego rozróżnienia nie można byłoby rozwinąć teorii socjalistycznej i bezklasowego społeczeństwa żyjącego w harmonii.

Prawo zaprzeczenia zaprzeczenia

Proces, w którym dana rzecz ulega zniszczeniu, albo dotychczasowa jej cecha zanika, nazywają filozofowie komunistyczni – idąc w tym za terminologią Hegla – „zaprzeczeniem”. Jeśli zostaje przy tym zachowane to, co było pozytywne w poprzedniej formie, mówią o „zaprzeczeniu dialektycznym”. Są zarazem przekonani, że w kolejnym następstwie takich negacji dialektycznych zachodzi określona prawidłowość. Jej rezultatem jest postępujący, coraz wyższy, rozwój i następuje osobisty „nawrót” do przebytych już szczybli lub pojedynczych cech. W schematyzacji podjętej przez wielu autorów rozważany tu model rozwoju przypomina bardzo znaną heglowską „triadę” złożoną z tezy, antytezy i syntezy, która zresztą bynajmniej nie jest szczytowym punktem komunistycznej dialektyki, a już w żadnym wypadku jej istotą.

A oto jak brzmi formuła: „...prawo zaprzeczenia zaprzeczenia, jest prawem którego działanie warunkuje związek, ciągłość między tym co zaprzeczone a zaprzeczającym, na podstawie czego negacja dialektyczna nie występuje jako naga, pochopna negacja, która odrzuca wszelki poprzedni rozwój, lecz jako warunek rozwoju, która wchłania wszystko, to co pozytywne na poprzednim szczyblu, powtarza na wyższym szczyblu pewne cechy szczybli wyjściowych i ma w całości charakter postępowy, progresywny” (Pfm 322).

W interpretacjach tego prawa nacisk leży na tezie o postępującym charakterze rozwoju. Chodzi zatem głównie o uzasadnienie ze stano-

wiska ogólnego idei optymistycznego ewolucjonizmu, które znów należy w pełni i całkowicie do dziedziny teorii społecznej). Dlatego też u niektórych filozofów komunistycznych pojawiły się wątpliwości przeciw rozciąganiu idei uznanej za prawdziwą w teorii społecznej na cały wszechświat, a w szczególności na procesy kosmiczne.

Tabela II

PRZYKŁADY	ZIARNO ZBOŻOWE	FORMY WŁASNOŚCI
Teza	Ziarno	Wspólnota pierwotna
Antyteza (zaprzeczenie tezy)	Kiełkowanie	Własność prywatna
Synteza (zaprzeczenie zaprzeczenia tezy)	Roślina	Własność socjalistyczna

CZŁOWIEK

Komunistyczna nauka o człowieku jest o tyle materialistyczna, że wprawdzie ducha nie odrzuca, ale uznaje jego dwojaką zależność od materii. Duch, głosi, jest (1) przez materię wytworzony i ona jest jego nośnikiem i (2) treść jego jest odbiciem materii. Ponadto duch jest (3) ukuty przez społeczeństwo. Stąd wynika (4) komunistyczna teoria poznania. Na zakończenie wypadnie rozważyć stanowisko komunizmu wobec tak zwanych (5) granicznych pytań istnienia ludzkiego.

Duch

Ideologia komunistyczna nie odrzuca ducha. Materializm komunistyczny twierdzi jedynie, że nie może być na świecie niczego, co nie jest materią lub nie zostało przez materię wytworzone (Pfm

151). Znaczy to, że na świecie istnieją oprócz samej materii jeszcze owe „produkty materii”, spośród których najważniejszym jest duch. O duchu – najczęściej mówi się tu o „świadomości” – powiada się, że nie jest materialny, lecz idealny. Kto odrzuca ducha lub traktuje go jako coś materialnego, tego określa się jako „wulgarnego materialistę”.

Duch nie jest więc rzeczą, substancją, lecz czymś, co charakteryzuje ruch określonego rodzaju materii. „Psychika jest wynikiem materialnej działalności mózgu”. (Pfm 155) Myśl, wrażenie jest funkcją, właściwością mózgu (Pfm 157). Nie ma żadnej duszy, świadomości nie można oddzielić od mózgu, jej cielesnego organu; umiera ona razem z ciałem ludzkim.

Co się tyczy stosunków między procesami psychicznymi i „wyższymi procesami nerwowymi”, to istniały i istnieją między ideologami komunistycznymi kontrowersje. Czytamy na ten temat: Procesy fizjologiczne i myśli „nie są dwoma procesami równoległymi, lecz są jednym jedynym procesem” (Pfm 156), co może tylko oznaczać, że świadomość nie różni się od procesów neurofizjologicznych. Tę naukę przyjęto w zasadzie od znanego rosyjskiego fizjologa I. P. Pawłowa.

Ideologia komunistyczna uznaje zatem, że istnieje świadomość, odrzuca jednak duszę, a także różnicę między świadomością i procesami mózgowymi. Rzecz jasna odrzuca także nieśmiertelność duszy.

Odbicie

Ale świadomość zależy od materii nie tylko dlatego, że jest ona funkcją mózgu: cała treść świadomości jest ponadto „odbiciem” materii, to jest zewnętrznego, niezależnego od człowieka świata.

Filozofowie komunistyczni przyjmują za Leninem, że każda materia ma właściwości odbijania, pokrewną naszej zdolności doznawania wrażeń. Jej elementarna forma polega na tym, że przy wpływach zewnętrznych twór materialny doznaje zupełnie określonych zmian wewnętrznych. Ta właściwość zmienia się zatem w zależności od szczebla materii. W organizmach jest to występowanie bodźców

wyzwalających reakcje, u istot żywych z rozwiniętym systemem nerwowym dołączają się zróżnicowane wrażenia zmysłowe, postrzeżenia, wyobrażenia i wspomnienia – w sumie system sygnałów zachowania się w otoczeniu. Człowiek posiada jeszcze „drugi system sygnałów” w postaci pojęć utrwalonych w języku. Wszystkie te media, cała treść świadomości – od najprostszych wrażeń aż do najbardziej abstrakcyjnych pojęć – okazuje się „kopia” materii.

Materializm antropologii komunistycznej zostaje przez to jeszcze znacznie spotęgowany. Polega on na następujących twierdzeniach:

- świadomość pochodzi z materii;
- materia (ciało) jest jej nośnikiem;
- nie różni się ona od określonych materialnych (neurofizjologicznych) procesów w mózgu;
- cała treść świadomości jest tylko odbiciem tego, co materialne.

Człowiek i społeczeństwo

Antropologię tę uzupełnia twierdzenie, które należy właściwie do materializmu historycznego, ale które chcemy już tu omówić. Brzmi ono: świadomość jest nie tylko odbiciem materii, lecz także wytworem społecznego życia człowieka. „Świadomość ludzka jest... produktem społecznego rozwoju” (Pfm 371). Wyjaśnia się to w następujący sposób: istotna różnica między zwierzęciem i człowiekiem polega na tym, że ten ostatni sam wytwarza własną egzystencję, wytwarza dobro celowe, przy pomocy narzędzi, które sam ukształtował w toku długotrwałej pracy.

Praca ta – według komunistycznych ideologów – możliwa jest tylko jako praca społeczna. „Praca społeczna nie jest możliwa bez porozumienia na temat dzieła. Środkiem tego porozumienia i wzajemnych kontaktów jest język. W związku języka (i wraz z nim), pod wpływem produkcji społecznej, rozwinęło się ludzkie myślenie”. (Pfm 372) „Warunki społeczne określają intelekt, świadomość i wolę ludzką” (Pfm 173).

W ten sposób świadomość jest odbiciem w tym jeszcze, innym sensie, że odbija nie tylko swoje przedmioty, lecz także warunki społeczne, w jakich występuje.

Języka nie należy uważać jedynie za bodziec myślenia; myślenie jest też zawsze w sposób istotny z językiem związane. „Myśl ludzka istnieje w swej językowej osłonie (...) Podobnie namalowany przez artystę obraz istnieje dlatego, że istnieją farby nałożone na płótno, tak też myśli istnieją u ludzi normalnych dlatego, że istnieją słowa, że istnieje mowa. Zgodnie z wyrażeniem Karola Marksa język jest bezpośrednią rzeczywistością myśli” (Pfm 181).

Jest to znowu materialistyczny motyw filozofii komunistycznej. Myśl związana jest nie tylko z mózgiem, ale także w sposób konieczny z językiem.

Poznanie

Do komunistycznej teorii poznania należą oprócz omówionej powyżej teorii prawdy i dialektycznej jedności teorii i praktyki jeszcze następujące główne nauki: a) realizm i racjonalizm, b) nauka o praktyce, c) tak zwana „logika dialektyczna”.

a. Ideologia komunistyczna jest przede wszystkim skrajnie realistyczna. Rozumie się przez to naukę, wedle której poznanie polega na chwytaniu już istniejącej rzeczy, a nie na wytwarzaniu jej. To, co poznajemy, istnieje więc zgodnie z tą nauką poza poznaniem, przed nim i niezależnie od niego. Ideologia komunistyczna traktuje „poznanie jako lustrzane odbicie obiektywnej rzeczywistości w mózgu człowieka” (Pm-1 96). W ideologii komunistycznej nie używa się jednak wyrazu „realizm”; zamiast tego mówi się „materializm”. Kto nie jest materialistą, tego określa się jako „idealistę”.

Realizm posuwa się tak daleko, że nawet wrażenie ciepła i zimna pojmuje się jako w istocie wierne „odbicie” zewnętrznej rzeczywistości (Pfm 176). Oko oddaje też poprawnie stosunki położenia przedmiotów w przestrzeni (Pfm 163 n).

b. Nauka ta jest skrajnie racjonalistyczna o tyle, że uważa wszystko na świecie za zasadniczo poznawalne, chociaż naturalnie nie znamy jeszcze wszystkiego. Nie ma nic niepoznawalnego, tajemniczego lub „metafizycznego”.

c. Ideologia komunistyczna „włącza praktykę do teorii poznawania, traktuje (...) praktykę jako podstawę i cel procesu poznawczego jak również jako kryterium wiedzy” (Pm-1 93). O tym, czy jakaś wypowiedź jest prawdziwa lub fałszywa, można zatem rozstrzygnąć tylko przez odwołanie do praktyki. Na przykład prawdziwość nauki komunistycznej uchodzi za dowiedzioną przez to, iż komunizm osiągnął tak znaczne sukcesy w kosmosie!

d. Notę szczególną otrzymuje komunistyczna teoria poznania dzięki tak zwanej logice dialektycznej. Teoria ta twierdzi, że jest w porównaniu do logiki formalnej logiką „wyższą”, która oddaje dialektyczny charakter rzeczywistości. Podczas gdy zwykła, formalna logika operuje ustalonymi i wyraźnie odgraniczonymi pojęciami, logika dialektyczna ma do czynienia z pojęciami płynnymi, które przechodzą w siebie nawzajem (podobnie jak w rzeczywistości stadia pewnego procesu przechodzą w siebie nawzajem). Dlatego w logice dialektycznej nie obowiązują już jakoby klasyczne prawa tożsamości, sprzeczności i wyłącznego środka.

Od jakiegoś czasu nauka ta stała się przedmiotem sporów między komunistycznymi filozofami. Niektórzy z nich utożsamiają po prostu „logikę dialektyczną” z teorią poznania i odmawiają jej przez to w gruncie rzeczy charakteru logiki. Inni znów ujmują ją jako swego rodzaju naukę o metodzie naukowej i jako filozofię logiki. Większość jednak twierdzi, że jest ona mimo wszystko swego rodzaju wyższą nauką o myśleniu w sensie logiki klasycznej. Poza stwierdzeniem, że logika dialektyczna nie zawiera prawa logiki formalnej, powiedzieć o niej można niewiele.

Pytania graniczne

Uderzającą cechą antropologii komunistycznej jest nauka – lub raczej brak wyraźnej nauki – o „pytaniach granicznych” ludzkiego istnienia. Rozumiemy przez nie pytania, które prowadzą w pewnym stopniu do granic świata i życia każdego człowieka i należą do najważniejszych dla niego spraw. Są to przede wszystkim: pytania o śmierć, o cierpienie, o klęskę życiową [Scheitern], o stosunki

międzyludzkie – między innymi o miłość. W nich wszystkich wyraża się pytanie o sens życia ludzkiego.

Problem ten znajduje w ideologii komunistycznej jednoznaczna odpowiedź: Sens życia jednostki upatruje się w jej współdziałaniu przy budowaniu komunizmu (jako ideału przyszłości). Przez urzeczywistnienie w przyszłości tego ideału mają też znaleźć rozwiązanie wszystkie problemy osobiste. Innymi słowy, pytań takich w ogóle nie należy stawiać. Rzeczywiście, w komunistycznej literaturze komentującej nauki klasyków i partii nie znajdujemy aż do ostatnich lat ani jednej pracy, która zajmowałaby się tymi pytaniami. Od niedawna – widocznie dlatego, że ludzie coraz natarczywiej domagają się od ideologów odpowiedzi – porusza się je w literaturze w rozmaity sposób, ale rozwiązuje zawsze we wspomnianym sensie: postęp ku komunizmowi zaspokozi wszystkie potrzeby tego rodzaju. Znajduje to wyraz w następującej maksymie moralności komunistycznej: „Ludziom nie wolno oddzielać życia prywatnego od ogólnych interesów ludu” (Pfm 569).

Mamy tu do czynienia z antropologią nie tylko materialistyczną, lecz również skrajnie kolektywistyczną. Człowiek nie uchodzi za samodzielną jednostką istotę; nie ma prawa do problematyki prywatnej, która mogłaby go odwieść od obowiązków społecznych (w sensie komunistycznej nauki normatywnej). Pytania graniczne ludzkiego istnienia, które z natury swej są problemami indywidualnymi, pozostają przez to całkowicie poza obrębem ideologii komunistycznej, są przez nią po prostu ignorowane.

Materializm historyczny

PODSTAWY

Podstawowy tekst Marksa

Materializm historyczny, nazywany tak przez Engelsa, wywodzi się w istocie z ideologii komunistycznej Karola Marksa. Stale cytowanym dziś, choć dla samego Marksa niezbyt ważnym teks-

tem, jest następująca przedmowa pracy *Przyczynek do krytyki ekonomii politycznej*:

„1.1 W społecznym wytwarzaniu swego życia ludzie wchodzą w określone, konieczne, niezależne od ich woli stosunki produkcji, które odpowiadają określonemu szczeblowi rozwoju ich materialnych sił wytwórczych.

1.2 Całokształt tych stosunków produkcji tworzy ekonomiczną strukturę społeczeństwa, realną bazę, na której się wznosi nadbudowa prawna i polityczna, a której odpowiadają określone formy świadomości społecznej.

1.3 Sposób produkcji życia materialnego warunkuje społeczny, polityczny i duchowy proces życia w ogólności.

1.4 Nie świadomość ludzi określa ich byt, lecz przeciwnie, ich społeczny byt określa ich świadomość.

2.1 Na określonym szczeblu swego rozwoju, materialne siły wytwórcze społeczeństwa popadają w sprzeczność z istniejącymi stosunkami produkcji, albo – co jest tylko prawnym tego wyrazem – ze stosunkami własności, w których obrębie się dotąd rozwijały.

2.2 Z form rozwoju sił wytwórczych stosunki te zamieniają się w ich kajdany.

2.3 Wówczas następuje epoka rewolucji socjalnej.

2.4 Ze zmianą podłoża ekonomicznego odbywa się mniej lub bardziej szybko przewrót w całej olbrzymiej nadbudowie.

3.1 Przy rozpatrywaniu takich przewrotów należy zawsze odróżniać przewrót materialny w warunkach ekonomicznych produkcji, dający się stwierdzić ze ścisłością nauk przyrodniczych, od form prawnych, politycznych, religijnych, artystycznych lub filozoficznych, krótko mówiąc od form ideologicznych, w jakich ludzie uświadamiają sobie ten konflikt i rozstrzygają go.

3.2 Podobnie jak nie można sądzić o jednostce na podstawie tego, co ona sama o sobie myśli, tak też nie można sądzić o takiej epoce przewrotu na podstawie jej świadomości, lecz odwrotnie, świadomość tę należy tłumaczyć sprzecznościami życia materialnego, istniejącym konfliktem między społecznymi siłami wytwórczymi a stosunkami produkcji.

4.1 Żadna formacja społeczna nie ginie, zanim się nie rozwiną wszystkie siły wytwórcze, którym ona daje dostateczne pole rozwoju, a nowe, wyższe stosunki produkcji nie zjawiają się nigdy na jej miejscu, zanim w łonie starego społeczeństwa nie dojrzeją materialne warunki ich istnienia.

4.2 Toteż ludzkość stawia sobie zawsze tylko takie zadania, które może rozwiązać, bo gdy się bliżej przyjrzyć tej sprawie, okaże się zawsze, że samo zadanie wyłania się dopiero wówczas, kiedy materialne warunki rozwiązania go już istnieją lub co najmniej znajdują się w procesie stawania się.

5.1 W grubszych zarysach można określić azjatycki, antyczny, feudalny i nowożytny burżuazyjny sposób produkcji, jako progresywne epoki ekonomicznej formacji społecznej.

5.2 Burżuazyjne stosunki produkcji są ostatnią antagonistyczną formą społecznego procesu produkcji, antagonistyczną nie w sensie antagonizmu indywidualnego, lecz w sensie antagonizmu wyrastającego ze społecznych warunków życia jednostek; ale siły wytwórcze, rozwijające się w łonie społeczeństwa burżuazyjnego, stwarzają zarazem materialne warunki rozwiązywania tego antagonizmu.

5.3 Dlatego ta formacja społeczna zamyka prehistorię „społeczeństwa ludzkiego”.

Materializm

Podstawowa teza materializmu historycznego powstaje przez zastosowanie materializmu dialektycznego do społeczeństwa. Albowiem „nie świadomość ludzi określa ich byt, lecz przeciwnie ich ...byt określa świadomość” (Marks, jak wyżej 1.4). Oznacza to zaś tutaj „byt społeczny”. Społeczna świadomość określona jest przez społeczny byt, podobnie jak świadomość indywidualna przez byt indywidualny.

Przez „byt społeczny” rozumie się jednak życie gospodarcze społeczeństwa, a przede wszystkim sposób produkcji, to jest sposób w jaki ludzie wytwarzają w jakimś społeczeństwie dobra material-

ne. Nie odrzuca się co prawda przy tym innych czynników materialnych. Uznaje się na przykład warunki przestrzenne i demograficzne jako takie, ale czynnikiem „rozstrzygającym” ma być wyłącznie sposób produkcji dóbr materialnych. Inne wpływy „nie leżą ...u podstaw procesu dziejowego” (Pm-1 138 n).

Twierdzi się zatem co następuje: Gdy dany jest określony sposób produkcji dóbr materialnych, to wynika stąd wszystko inne w tym społeczeństwie. Tak jak świadomość jednostki jest „funkcją, wytworem” mózgu, tak polityczne i duchowe życie społeczne jest „funkcją, wytworem” jego życia gospodarczego; składniki duchowe społeczeństwa wpływają też na materialne – „podstawowe” i „rozstrzygające” są jednak tylko te ostatnie.

Twierdzenie to – tak sformułowane – jest prawdopodobnie puste. Dziś zwłaszcza, gdy technika oparta na nauce gra tak wielką rolę, czynnik materialny nie może być oddzielony w pracy ludzkiej od duchowego.

Struktura społeczeństwa

Ideologia komunistyczna rozróżnia cztery płaszczyzny w strukturze społeczeństwa: (1) siły wytwórcze, (2) stosunki produkcji, (3) nadbudowę prawną i polityczną i wreszcie (4) formy świadomości społecznej.

1. Siły wytwórcze. „Narzędzia produkcji, środki pracy, za pomocą których wytwarza się dobra materialne oraz ludzie, którzy spełniają proces wytwórczy na podstawie określonego doświadczenia produkcyjnego, tworzą siły wytwórcze społeczeństwa” (Pm-1 139). (Narzędzia produkcji stoją na pierwszym miejscu, bo przecież człowiek przez to tylko staje się człowiekiem, że je wytwarza). Siły produkcji są podstawowymi czynnikami w całej strukturze społeczeństwa. Wszystko inne od nich zależy.

2. Stosunki produkcji. „W (...) wytwarzaniu (...) ludzie wchodzą w określone, konieczne, niezależne od ich woli stosunki produkcji, które odpowiadają określonemu szczeblowi rozwoju ich (...) sił wytwórczych” (Marks, jak wyżej 1.1) Te stosunki:

- a. zachodzą między ludźmi,
- b. wynikają z istniejących sił wytwórczych,
- c. są niezależne od ludzkiej woli.

W ideologii komunistycznej istnieje tu jednak pewna dwuznaczność: z jednej strony wymienione stosunki mają wynikać niejako koniecznie z sił wytwórczych, z drugiej zaś mówi się o „sprzecznościach” i napięciach między nimi (Marks, 2.1). Stosunki wytwórcze określa się jako „bazę” (Marks, 1.2) chociaż nie one, lecz siły wytwórcze stanowią pierwszą podstawę. Siły wytwórcze razem ze stosunkami produkcji nazywa się „sposobem produkcji”.

3. Nadbudowa prawna i polityczna. Ta „wznosi się” na bazie, to jest na stosunkach produkcji (Marks, 1.2), Składa się z prawnych i politycznych relacji, stosunków (a nie z idei, poglądów). Z powodu niejasności wyrażenia „stosunki produkcji” wyraz ten jest także niejasny: stosunki prawne mają być przynajmniej po części „prawnym wyrazem” stosunków produkcji (Marks, 2.1).

4. Społecznymi formami świadomości są „formy prawne, polityczne, religijne, artystyczne lub filozoficzne, krótko mówiąc formy ideologiczne, w jakich ludzie (...) uświadamiają sobie (procesy społeczne)” (Marks, 3.1).

Dzisiaj wylicza się następujące „formy”: polityczna i prawna ideologia, filozofia, nauka, sztuka, moralność, religia (Pm-1559 i nn). „Odpowiadają” one bazie (Marks, 1.1).

Oba ostatnie szczeble ujmuje się też razem pod nazwą „nadbudowy” (tamże, 2.4).

Zasadniczy stosunek tych czterech szczebli Marks charakteryzuje następująco: „Sposób produkcji życia materialnego warunkuje społeczny, polityczny i duchowy proces ogólności” (tamże, 1.3).

Znaczy to tu: siły wytwórcze warunkują proces życia w ogólności, a mianowicie:

- a. z punktu widzenia stosunków produkcji, które warunkują życie społeczne;
- b. z punktu widzenia prawnej i politycznej nadbudowy, które stanowią życie polityczne;
- c. z punktu widzenia społecznych form świadomości, utożsamionych z duchowym życiem społeczeństwa.

MATERIALISTYCZNE POJMOWANIE DZIEJÓW

Prawidłowości dziejowe

Jak wszystko na świecie, tak i społeczeństwo znajduje się w stałym rozwoju i przemianie. Przemiany te przybierają, zgodnie z ogólnymi prawami „diamatu”, przebieg konieczny, wyznaczony przez ścisłe prawa. „Rozwój społeczeństwa jest procesem prawidłowym, który podlega określonej konieczności, niezależnej od ludzkiej woli i świadomości” (Pm-1 138). Na przykład „w ostatecznym wyniku tryumf klasy robotniczej i zwycięstwo socjalizmu są nieuniknione” (Pm-1 139). Dlatego krytycy ideologii komunistycznej mogli mówić o „pojęciu ruchomych schodów” w dziejach (K. Wittfogel).

Mimo to rozwój ma dochodzić do skutku przez działalność człowieka. „Te prawa (rozwoju społecznego) tworzą się w wyniku ludzkiej działalności i określają ze swej strony ogólny kierunek ludzkiej aktywności. Bez ludzi, poza ich działaniem, nie może być praw społecznych” (Pm-1 139).

Decydująca jest tu jednak nie myślowa działalność ludzi, lecz ich działalność produkcyjna. Nie zaprzecza się wprawdzie znaczeniu myślenia społecznego, idei, są one jednak „nadbudową” działalności gospodarczej i tylko one decydują zarówno o strukturze, jak i o jego rozwoju. „Ze zmianą podłoża ekonomicznego odbywa się mniej lub bardziej szybko przewrót w całej olbrzymiej nadbudowie” (Marks, 2.4).

Przebieg rozwoju interpretowany jest w duchu „dialektycznego prawa” sprzeczności i skoków. Jak wszędzie na świecie, tak i w społeczeństwie sprzeczność, to jest przeciwieństwo między różnymi siłami, jest siłą napędową rozwoju. Podobnie jak gdzie indziej występuje tu obok rozwoju ilościowego także rozwój ilościowy, drogą skoków, które zwiążą się w tym wypadku „rewolucjami społecznymi”.

Przebieg rozwoju

Pierwszeństwo sił wytwórczych. „Przewodnią, rozstrzygającą stroną sposobu produkcji są siły wytwórcze... Są one najbardziej rewolucyjnym czynnikiem produkcji” (Pm-1 397). Ma to dwojakie

znaczenie: Po pierwsze – przemiana sił wytwórczych jest powodem wszelkich innych zmian, między innymi w stosunkach produkcji; po drugie najpierw zmieniają się siły wytwórcze, a dopiero potem stosunki produkcji.

Stosunki produkcji trzeba rozumieć nie w pierwszym z wyżej wymienionych znaczeń (jako wynikające koniecznie z sił wytwórczych), lecz w drugim, mianowicie przede wszystkim jako stosunki własnościowe. Uzasadnia się to następująco: Siły wytwórcze stanowią treść sposobu produkcji, podczas gdy stosunki produkcji są ich formą. Otóż treść jest zawsze bardziej zmienną niż forma, ponieważ ta, zgodnie ze swą funkcją, musi być zawsze bardziej stabilna.

Istnieje „sprzeczność między siłami wytwórczymi i stosunkami produkcji. Z powodu szybkiego rozwoju siły wytwórcze popadają w sprzeczność z istniejącymi stosunkami produkcji (które) z form rozwoju (...) zamieniają się w ich kajdany” (Marks, 2.1, 2.2). „Sprzeczność” ta coraz bardziej się zaostrza, aż dochodzi do rozłamu, który przejawia się w usunięciu starych stosunków produkcji i wprowadzeniu nowych, lepiej dostosowanych do rozwiniętych sił wytwórczych.

Chodzi tu zatem o zastosowanie do społeczeństwa „prawa” skoków. Najpierw mamy małe zmiany ilościowe w siłach wytwórczych. W pewnej chwili stają się one tak wielkie, że nie godzą się już ze starymi stosunkami produkcji, które się nie zmieniły. Dochodzi wtedy do „skoku”, to jest do zniszczenia starej jakości, której bazę stanowią owe stare stosunki produkcji i do ustanowienia nowej jakości. Tym skokiem jest „rewolucja społeczna” (Marks, 2.3).

Na przykład w feudalizmie wielki dwór, który w zasadzie produkuje dobra na własne potrzeby, reprezentuje specyficzny rodzaj sił wytwórczych. Jako typ stosunków produkcji odpowiada mu poddaństwo, przez które pracownicy rolni związani są z dworem. W dobie rewolucji francuskiej rozwijają się nowe siły wytwórcze w postaci manufaktury, która produkuje na potrzeby płynnego rynku, a więc potrzebuje też ruchomego robotnika. Otóż kierownik takiej manufaktury nie może dostać robotników, bo są oni przywiązani przez poddaństwo (czyli przez istniejące

stosunki produkcji) do swego dworu i nie mają możliwości swobodnego poruszania się. Powstaje zatem napięcie, które narastało coraz bardziej i wreszcie zostało rozwiązane przez rewolucję francuską. Zniosła ona mianowicie, poddaństwo i stworzyła przez to nowoczesną pracę najemną – a zarazem ruchomą kadrę pracowniczą.

Na tym przykładzie można pokazać jasno rozmaite twierdzenia ideologii komunistycznej:

- Czynnikiem decydującym jest rozwój sił wytwórczych.
- Rozwijają się one, podczas gdy stosunki produkcji (tutaj właściwie stosunki własnościowe), a przede wszystkim nadbudowa prawna i polityczna pozostają niezmiennie.
- Dochodzi do coraz ostrzejszych przeciwieństw („sprzeczności”) między siłami wytwórczymi a stosunkami produkcji.
- Rewolucja polega na stworzeniu nowych stosunków, odpowiadających nowym siłom wytwórczym.
- Jasne jest też, że rewolucja francuska nie została dokonana z uwagi na wolność lub godność człowieka, lecz wyłącznie na podstawie potrzeb nowego przemysłu. Nadbudowa duchowa i jej przemiany nie są przyczyną, lecz skutkiem gospodarczego rozwoju.

Formacje społeczno-ekonomiczne

Określony typ historyczny społeczeństwa z właściwymi mu stosunkami produkcji, jego bazą i nadbudową zwie się w ideologii komunistycznej „formacją społeczno-ekonomiczną” (Pm-1 146). Istnieje jakoby pięć – i tylko pięć – takich formacji: wspólnota pierwotna, społeczeństwo niewolnicze, feudalne, kapitalistyczne i „formacja komunistyczna” (Pm-1 147).

Cztery pierwsze formacje odpowiadają znanym epokom w historii zachodnioeuropejskiej. Ideologia komunistyczna stara się odnajdywać je w historii wszystkich krajów na ziemi. Chodzi przy tym o czasy pierwotne, o starożytność grecko-rzymską, średniowiecze i nowożytność.

Trzeba jeszcze zauważyć, że:

– Każda formacja przedstawia szczególną „jakość”; dlatego przejście od jednej formacji do drugiej może dojść do skutku tylko przez rewolucję (skok). W sumie istnieją cztery i tylko cztery – typy rewolucji społecznych.

– Ostatnia, piąta formacja jest „zaprzeczeniem zaprzeczenia” w stosunku do pierwszej, czyli powrotem do pierwotnego komunizmu na wyższej płaszczyźnie.

– Dlatego całą historię można podzielić na trzy zasadnicze epoki: I. społeczeństwo pierwotne; II. społeczeństwo oparte na wyzysku (porządek właścicieli niewolników, feudałów i kapitalistów), III. komunizm.

Tabela III

FORMACJA	SIŁY WYTWÓRCZE	STOSUNKI PRODUKCJI	NADBUDOWA PRAWNA POLITYCZNA	SPOŁECZNE FORMY ŚWIADOMOŚCI
1. Wspólnota pierwotna	Prymitywne zbieractwo i polowanie za pomocą kamiennych broni i luków	Nie ma własności prywatnej	Nie ma państwa, nie ma aparatu przymusu	Nie ma nauki prymitywna sztuka, patriarchalna moralność, najpierw brak religii, potem animizm itd.
2. Porządek właścicieli niewolników	Wielka uprawa rolna i hodowla, podział pracy	Własność prywatna środków produkcji i ludzi (Niewolnictwo)	Państwo antyczne z rozbudowanym systemem prawnym i aparatem przymusu	Starożytna (grecko-rzymska) filozofia, sztuka, moralność i religia

FORMACJA	SIŁY WYTWÓRCZE	STOSUNKI PRODUKCJI	NADBUDOWA PRAWNA POLITYCZNA	SPOŁECZNE FORMY ŚWIADOMOŚCI
3. Porządek feudalny	Udoskonalona technika w rolnictwie (nawożenie) i w rzemiośle*	Własność prywatna środków produkcji częściowa własność ludzi (poddani)	Feudalizm średniowieczny	Filozofia scholastyczna, sztuka gotycka, moralność chrześcijańska religia katolicka
4. Porządek kapitalistyczny	Produkcja maszynowa używanie maszyn parowych i elektrycznych	Własność prywatna środków produkcji, lecz nie ludzi	Nowożytna burżuazyjna republika.	Nowożytna filozofia, nauka sztuka i moralność, liberalny protestantyzm
5. Porządek socjalistyczny	Wielki, zmechanizowany przemysł	Nie ma własności prywatnej środków produkcji lub ludzi, wspólna własność	Najpierw dyktatura proletariatu i państwo socjalistyczne potem „obumieranie” państwa i wszelkiego aparatu przymusu	Marksizm-leninizm i nauka współczesna, realizm socjalistyczny w sztuce, moralność komunistyczna brak religii

* W świetle dzisiejszej nauki są to poglądy fałszywe.

KLASY, WALKA KLASOWA I PAŃSTWO

Pojęcie klasy

Przedstawiony poprzednio obraz społeczeństwa i jego historii skomplikowany zostaje jeszcze w ideologii komunistycznej przez naukę o klasach.

Klasy zdefiniowane przez Lenina jako: „wielkie grupy ludzi, które różnią się od siebie miejscem zajmowanym w historycznie określonym systemie produkcji społecznej:

- wedle swego... stosunku do środków produkcji;
- wedle ich roli w społecznej organizacji pracy i w konsekwencji;
- wedle sposobu uzyskiwania i
- rozmiarów udziału w bogactwie społecznym” (Pm-1 175).

Na przykład: w formacji kapitalistycznej mamy dwie główne klasy: kapitalistów i proletariuszy. Kapitałiści są posiadaczami środków produkcji (ziemi, fabryki itd.), kierują organizacją pracy, wykonywanej przez proletariuszy. Otrzymują swój udział w bogactwie społecznym w postaci zysku (proletariusze w postaci płacy) i mają znacznie większy udział w tym bogactwie niż proletariusze.

Rozróżnia się klasy podstawowe i uboczne. Klas podstawowych jest zawsze dwie: to te, bez których każdorazowy sposób produkcji nie byłby możliwy (na przykład panowie feudalni i poddani). Klasami ubocznymi są dziś drobnomieszczaństwo, chłopci itd.

Klasy istnieją tylko w trzech środkowych epokach dziejowych, chodzi o następujące klasy podstawowe:

Tabela IV

FORMACJA	KLASA WYZYSKUJĄCA	KLASA WYZYSKIWANA
porządek niewolniczy porządek feudalny porządek kapitalistyczny	właściciele niewolników panowie feudalni kapitałiści	niewolnicy poddani proletariusze

Nie ma natomiast klas ani we wspólnocie pierwotnej, ani w komunizmie. W obu tych wypadkach – w przeciwieństwie do trzech poprzednio wymienionych – chodzi o społeczeństwo bezklasowe.

Zasadnicze właściwości klas

Według ideologii komunistycznej klasy mają następujące zasadnicze właściwości:

– Nośnikiem każdej formacji (z wyjątkiem wspólnoty pierwotnej i w pełni rozwiniętego komunizmu) jest określona klasa. Przyporządkowana jest jej dana baza z odpowiadającą jej nadbudową. Doszła ona do władzy drogą rewolucji. W szczególności nośnikami są następujące klasy: w porządku niewolniczym – klasa właścicieli niewolników; w feudalizmie – klasa panów feudalnych; w kapitalizmie – kapitalistów; w socjalizmie – proletariat. Wynika stąd, że na przykład w feudalizmie cała filozofia, sztuka, moralność i religia są ideologią panów feudalnych. To oni dokonali też rewolucji przeciwko właścicielom niewolników.

– Klasy są grupami ludzi, z których jedna może przywłaszczać sobie pracę drugiej (Lenin, Pm-1 175). Spośród klas podstawowych jedna jest zawsze klasą panującą i (w tych trzech środkowych formacjach) klasą wyzyskiwaczy; druga jest klasą wyzyskiwaną, której pracę zawłaszcza pierwsza.

– Przyczyna powstawania klas tkwi we własności prywatnej środków produkcji. Bez własności prywatnej nie może być żadnej klasy.

– Klasy wiążą swoich członków znacznie mocniej niż jakakolwiek inna grupa ludzka – przede wszystkim mocniej niż narody. Dlatego na przykład proletariusz amerykański jest znacznie bliższy proletariuszowi chińskiemu niż amerykańskiemu kapitaliście¹.

¹ Twierdzenia fałszywe.

Walka klas

Ideologia komunistyczna odróżnia klasy antagonistyczne i nie-antagonistyczne. Dwie podstawowe klasy danej formacji są zawsze antagonistyczne, a klasy uboczne w tej samej epoce są nieantagonistyczne (na przykład kapitaliści i drobnomieszczenie). W Związku Sowieckim istnieją teraz jakoby dwie klasy nieantagonistyczne, mianowicie robotnicy i chłopci (inteligencja ma być tylko „warstwą” a nie klasą – Pm-1 181).

Podstawowym stosunkiem między dwiema antagonistycznymi klasami jest walka, to jest „walka klas”. Istnieje ona niezależnie od ludzkiej woli, wyłącznie z powodu przynależności do wymienionych klas. Tak więc proletariusz znajduje się koniecznie, czy to rozumie i chce, czy nie, w walce z kapitalistą.

Walka klasowa ma trzy główne formy: ekonomiczną, ideologiczną i polityczną.

– Walka ekonomiczna jest w obozie wyzyskiwanych walką o poprawę warunków życia i pracy. Chociaż potrzebna, nie może sama znieść panowania klasy wyzyskiwaczy.

– Walka ideologiczna ma na celu obudzenie świadomości klasowej i zrozumienia konieczności innych form walki. Jakkolwiek absolutnie niezbędna i ta forma walki sama nie wystarcza.

– Walka polityczna jest „najwyższą formą walki klas” (Pm-1 196). Jej celem jest zdobycie władzy i przekształcenie społeczeństwa. Prowadzona jest wszelkimi środkami, od strajku i walki wyborczej aż do zbrojnego powstania włącznie (Pm-1 197).

Punktem kulminacyjnym walki jest rewolucja społeczna, w wyniku której powstaje nowa formacja. Wszystkie formy walki klasowej powinny być ostatecznie podporządkowane rewolucji jako przygotowanie do niej.

Walka klasowa ma następujące podstawowe właściwości:

– Jest nieubłagana. Subiektywnie (w swych myślach i uczuciach) ludzie mogą się pojednać, ale obiektywnie (w rzeczy samej) klasy pozostają we wzajemnej walce.

– Jest siłą napędową. Każdy istotny rozwój w społeczeństwie dochodzi do skutku tylko w efekcie walki społecznej.

– Zaostrza się w toku dziejów i prowadzi ostatecznie do rewolucji socjalnej, która przynosi z sobą zniesienie sprzeczności².

Państwo

Zgodnie z poglądami niekomunistycznymi każde społeczeństwo realizuje wspólny cel, a mianowicie wspólne dobro. Państwo jest organizacją służącą jego osiągnięciu. Natomiast ideologia komunistyczna twierdzi, że takich wspólnych celów, wspólnego dobra wszystkich obywateli, nie ma. Społeczeństwo jest bowiem ostro podzielone na antagonistyczne klasy³. Dlatego też państwo nie może spełniać żadnej funkcji, która służy naprawdę społeczeństwu.

Państwo interpretuje się jako „maszynę do zachowania panowania jednej klasy nad drugą” (Pm-1 183). Innymi słowy, cały jego sens polega na tym, że jest ono narzędziem ucisku przeciwnej klasy, „produktem nieprzejednanych przeciwieństw klasowych” (Pm-1 183). Tam gdzie nie ma klas (jak w pierwszej i na końcu piątej formacji), tam nie może też być państwa, Stosownie do tego państwo ma „obumrzeć”. Dopóki jednak są klasy, musi też istnieć państwo. Dotyczy to także socjalizmu, ponieważ żyją w nim jeszcze kapitaliści itd. (wewnątrz kraju, a przede wszystkim za granicą). Państwo powinno ich zniszczyć.

Jest tyle zasadniczo od siebie odmiennych typów państw, ile formacji społecznych, (z wyjątkiem pierwszej) a więc państwo właścicieli niewolników, państwo feudalne, państwo burżuazyjne

² Twierdzenia oczywiście fałszywe. Zasługą Karola Marksa, który wypracował myśl o walce klas, jest to, że wskazał na fakt i konieczność walk między grupami ludzkimi. Ale walka jest tylko jedną stroną życia ludzkiego: drugą znacznie ważniejszą jeszcze, jest partnerska współpraca, która stopniowo toruje sobie drogę w zdrowym organizmie społecznym. Poza tym istnieje z pewnością więcej klas niż te tylko, o których mówi ideologia komunistyczna. Nie są to też jedyne grupy ludzkie, jakie toczą ze sobą walkę – wystarczy pomyśleć o grupach narodowych!

³ Przesada: społeczeństwa tak całkowicie rozdartę należą dziś do bardzo rzadkich wyjątków.

i socjalistyczne. Różnią się jednak właściwie nie formą państwa, lecz panującą w nich klasą. Jest na przykład rzeczą obojętną czy państwo starożytne jest monarchią despotyczną, czy republiką, dopóki służy – niezależnie od swojej formy – uciskowi niewolników.

IDEOLOGIA

Ogólna charakterystyka

Przez „świadomość społeczną” rozumie ideologia komunistyczna wszystkie te treści, które są równocześnie społeczne i duchowe. W ramach świadomości społecznej rozróżnia jednak formy ideologiczne oraz inne treści, które powinny raczej należeć do psychologii społecznej niż do ideologii.

„Formami ideologicznymi” są formy następujące:

- Ideologia prawna i polityczna;
- Filozofia;
- Nauka;
- Sztuka;
- Etyka (moralność);
- Religia.

Nie wszystkie z tych „form” są całkowicie „ideologiczne”, co zostanie jeszcze bliżej omówione (Pfm 551). O ile są jednak „ideologiczne”, składają się razem na tzw. „ideologię”, która ma następujące cechy:

– Jest zależna od bazy (tj. od stosunków produkcji). Znika po zniszczeniu bazy, chociaż posiada „względna samodzielność” i może istnieć jakiś czas jako „przeżytek”.

– Dlatego (tj. z powodu przyporządkowania każdej bazy do pewnej klasy) jest też uwarunkowana klasowo. Każda ideologia jest ideologią jakiejś klasy, dopóki istnieją klasy; w komunistycznej przyszłości ludzkości ideologia proletariacka stanie się ideologią całej ludzkości.

– Wyraża potrzeby klasy, której ideologię przedstawia. Dopóki istnieją więc klasy, nie ma żadnej ogólnoludzkiej sztuki, moralności itd.

– Jest ważnym orężem w walce, jaką ta klasa prowadzi.

– Dlatego każda ideologia jest z istoty swej partyjna. Nie partyjna, „obiektywistyczna” ideologia nie jest możliwa.

– Każda ideologia podlega ocenie według charakteru klasy, która ją wytworzyła. Jeśli jest to klasa postępową (tj. młoda i rewolucyjną), to ideologia ta ma wartość, jeśli jednak jest reakcyjną (tj. stara i obumierająca), to jest marna. Dlatego np. sztuka młodej burżuazji (w czasach Renesansu) jest wartościowa, natomiast sztuka burżuazji dzisiejszej – zepsuta i marna.

Filozofia i nauka

Za czasów Stalina utożsamiano filozofię z nauką i traktowano jako czystą ideologię. Dziś (tzn. od roku 1950) sytuacja w obu dziedzinach się różni.

Filozofia uchodzi dalej za światopogląd pewnej klasy. Jako taka jest zawsze i w pełni ideologiczna, to jest partyjna. A więc filozofia klasy postępowej ma zawsze z zasady charakter materialistyczny, natomiast filozofia klasy wstecznej – idealistyczny⁴. Filozofią proletariatu – tj. filozofią przyszłej ludzkości, jest materializm dialektyczny i historyczny tu przedstawiony.

Jakkolwiek partyjna, nie każda filozofia jest nieobiektywna i fałszywa. Zależy to całkowicie od charakteru klasy, która jest jej nośnikiem. Jeśli jest to klasa reakcyjna, to potrzebuje nieobiektywnej, fałszywej filozofii. Gdyby bowiem członkowie tej klasy poznali prawdziwe prawa historii, to musieliby stracić odwagę do walki za swoją klasę: dostrzegliby, że jest to walka beznadziejna. Natomiast filozofia klasy postępowej, rewolucyjnej uchodzi za obiektywną i prawdziwą – albowiem taka klasa jest zainteresowana w poznaniu obiektywnej sytuacji: im lepiej,

⁴ W świetle historii filozofii oczywisty fałsz.

mianowicie, pozna prawa historii, tym pewniejsze jest jej zwycięstwo⁵. W nauce musi być dokonane rozróżnienie między przyrodznawstwem i naukami społecznymi (tzn. humanistycznymi). Nauki społeczne (historia, prawo, ekonomia, socjologia itd.) są ideologiczne i partyjne. Natomiast nauki przyrodnicze zawierają zarówno elementy nieideologiczne, zatem niepartyjne, jak i ideologiczne, czyli partyjne. Pierwszymi są konstatacje faktów i praw. Pod tym względem nauka jest ogólnoludzka. Za elementy ideologiczne uchodzą bardzo ogólne teorie itd., które graniczą z filozofią; te są uwarunkowane klasowo i partyjnie.

Sztuka i moralność

Sztukę ujmuje się w ideologii komunistycznej jako swoiste poznanie. „Odzwierciedla ona rzeczywistość w żywej, konkretno-zmysłowej formie artystycznych obrazów” (Pfm 561). Już stąd wynika potępienie wielkiej sztuki, pojętej nie jako odzwierciedlenie rzeczywistości, lecz jako coś swoistego (formalizm, impresjonizm itd.).

Sztuka jest zawsze na wskroś ideologiczna i uwarunkowana klasowo. A mianowicie, sztuka klasy reakcyjnej – idealistyczny (nie realistyczny). Metodą sztuki proletariackiej jest metoda *realizmu socjalistycznego*. Od artystów wymaga się stanowiska surowo partyjnego. Oczywiście, nie należy tego (dziś) tak rozumieć, by artyści byli zmuszeni np. do malowania plakatów propagandowych. Mają jednak uświetniać heroiczną walkę proletariatu z wrogą klasą i z przyrodą, znajdować wyraz dla ideałów komunistycznych i w ten sposób zagrzewać proletariat do walki (Pm-1 562).

Moralność (obyczajowość – a więc kwintesencja norm *przeżywalnych* a nie teorii) jest w społeczeństwie klasowym „systemem reguł i norm zachowania, które wyrażają sytuację gospodarczą społeczną

⁵ Ten tok myślenia jest, w odniesieniu do marksizmu-leninizmu, błędnym kołem. Jeśli marksizm-leninizm jest prawdziwy, to klasa proletariacka jest postępową, ale jeśli jest to klasa postępową, to jej filozofia jest prawdziwą; zatem marksizm-leninizm jest prawdziwy.

określonej klasy i jej interesy” (Pm-1 563/4). Odpowiada to definicji moralności proletariackiej, danej przez Lenina: „Moralne jest to, co służy zniszczeniu starego społeczeństwa wyzysku i skupieniu wszystkich pracujących wokół proletariatu, który buduje nowe społeczeństwo komunistyczne” (Mowa 2.10.1920, Dzieła, dział A, t. 31, s. 268). Chociaż dzisiaj już tylko rzadko cytuje się dosłownie to zdanie, stanowi ono wciąż jeszcze podstawę moralności komunistycznej. Ta mianowicie (podobnie zresztą jak sztuka) pojęta jest całkowicie jako narzędzie w służbie politycznego zadania proletariatu. Ale ponieważ w tym celu niezbędne jest wspomniane przez Lenina „skupienie wszystkich pracujących”, więc ideologia komunistyczna zwykła domagać się szeregu podstawowych cnót społecznych (solidarności, pracowitości, męstwa itd.).

Podstawową zasadą moralności komunistycznej ma być zasada altruizmu, podczas gdy klasy reakcyjne głoszą moralności tak samo jak w sztuce, chociaż postępowe klasy w poprzednich formacjach tutaj też mają wartościowe osiągnięcia.

Religia

Religia zajmuje w ramach ideologii pozycję zupełnie szczególną, jest mianowicie zawsze związana z wyzyskiem i wobec tego ma zniknąć w socjalizmie – w przeciwieństwie do innych form świadomości społecznej, które tylko się zmieniają.

Religii nie było na początku dziejów. Powstała w pierwszej formacji, najpierw na skutek bezradności człowieka wobec sił przyrody: była wówczas „fantastycznym odzwierciedleniem” tych sił „w ludzkich głowach” (Engels). Potem stała się wyrazem tej samej bezradności wobec sił społecznych⁶. W społeczeństwie klasowym religia jest zawsze narzędziem ucisku wyzyskiwanych przez wyzyskiwaczy,

⁶ Jest to zapewne słuszne, gdy idzie o marginalne zjawiska religii. W swojej istocie jednak każda prawdziwa religia jest odpowiedzią na pytania egzystencjonalne (sensu życia, śmierci itd.). Ale ponieważ ideologia komunistyczna nie zna w ogóle pytań egzystencjonalnych nie ma też więc zrozumienia dla tego, co w religii istotne.

„środkiem duchowego ujarznienia mas pracujących” (Pfm 572). Uczy wyzyskiwanych cierpliwości, każe im czekać na złudne szczęście w zaświatach i w ten sposób zapobiega walce z wyzyskiwaczami. W szczególności Watykan jest np. „spółką akcyjną, korporacją mającą na celu duchowe zniewolenie i wyzysk wielu ludów” (Pfm 572).

Przez postęp nauki religia zostaje zdemaskowana jako fałszywa nauka, rewolucja socjalistyczna niszczy jej bazę, to jest system wyzysku.

Jednakże religia nie znika natychmiast, albowiem – po pierwsze – ma wciąż jeszcze bazę w krajach kapitalistycznych i – po wtóre – jak każda nadbudowa, ma względną niezależność, tak że może jakiś czas przetrwać zniszczenie bazy.

Ideologia komunistyczna traktuje jednak bezpośrednią walkę z religią jako zadanie na przyszłość: najpierw należy zwalczyć jej bazę, tzn. kapitalizm, a dopiero potem zwrócić się przeciw „przeżytkom religijnym”. Aby zniszczyć tę bazę należy łączyć się, jeśli to pożyteczne, także z ludźmi religijnymi.

Ekonomia polityczna

Drugą główną część marksizmu-leninizmu stanowi „ekonomia polityczna”, tj. nauka o sposobie wytwarzania dóbr materialnych. Zgodnie z tą teorią ma ona stanowić dalsze rozwinięcie podstawowych zasad materializmu historycznego. W rzeczywistości chodzi jednak o naukę od niego stosunkowo niezależną; wydaje się, że istnieje, raczej na odwrót, daleko posunięta zależność materializmu historycznego od ekonomii politycznej.

Ekonomię polityczną dzieli się zazwyczaj na trzy rozdziały:

– gospodarkę przedkapitalistyczną (tj. gospodarkę w formacjach, które historycznie pojawiły się przed kapitalizmem: a więc formację właścicieli niewolników lub feudalną),

– formę gospodarczą kapitalizmu,

– formę gospodarczą socjalizmu i kapitalizmu.

Ponieważ gospodarkę przedkapitalistyczną wspomina się zawsze bardzo krótko i ma ona nadto, przynajmniej w Europie, znaczenie

czysto historyczne, ograniczmy się tu do wykładu ekonomii politycznej kapitalizmu i socjalizmu-komunizmu.

NAUKA O FORMIE GOSPODARCZEJ KAPITALIZMU

Nauka o kapitalizmie zawiera jako części istotne:

1. Teorię wartości i wartości dodatkowej;
2. Naukę o rozwoju kapitalizmu;
3. Teorię zubożenia;
4. Teorię imperializmu, ostatniego stadium kapitalizmu.

Wszystkie te nauki z wyjątkiem ostatniej, którą Lenin przejął od Hilferdinga i Hobbsona, pochodzą od Marksa i uzupełnia je w książkach komunistycznych parę nowych przykładów. Chodzi przy tym przeważnie o uproszczenie nauk Karola Marksa. Natomiast ani on, ani Engels, ani nawet Lenin nie rozbudowali ekonomii politycznej socjalizmu i komunizmu. Zrobiono to dopiero w Związku Sowieckim rozwijając znajdujące się w dziełach „klasyków” wzmianki.

Teoria wartości i wartości dodatkowej

Chociaż ludzie zawsze wytwarzali dobra materialne, to jednak produkcja towarów jest specyfiką kapitalizmu. Towarem jest wytwór, nie przeznaczony do zużycia przez wytwórcę lub jego rodzinę, lecz wytworzony w celu zamiany. Ma on wartość użytkową (jak każdy wytwór) a ponadto wartość wymienną. Tę wartość wymienną komuniści nazywają krótko „wartością”.

Wartość towaru określa „praca społecznie niezbędna” (Pm-1 251n.). Oznacza to, że towar wart jest dokładnie tyle, ile w danym społeczeństwie potrzeba przeciętnie pracy, aby go wytworzyć. Jeśli np. do wytworzenia jakiegoś towaru potrzeba przeciętnie 10 godzin pracy, a do wytworzenia innego tylko 5, wówczas wartość pierwszego równa się podwójnej wartości drugiego. Prawo wartości powiada, że „towary są wymieniane odpowiednio do ilości wydatkowanej do ich produkcji społecznie niezbędnej pracy (Pm-1 255).

To rzekome „prawo”, pochodzące od Ricarda, nie obowiązuje. Prawie zawsze bowiem liczne czynniki, nie mające nic wspólnego z nakładem pracy, wpływają bardzo mocno na wartość wymienną. Z drugiej strony jest niemal nie do określenia, czym jest godzina pracy: godzina pracy genialnego konstruktora może mieć wartość milionów godzin pracy zwykłych pracowników fizycznych.

Obok tej teorii wartości występuje w komunizmie nauka o wartości dodatkowej. Ma ona następującą strukturę.

Kapitalista działa według schematu: pieniądź–towar–pieniądz; to znaczy, że ma najpierw pieniądze, za te pieniądze kupuje rozmaite towary i te potem zbywa za pieniądze. Pozostaje mu przy tym zysk (zwany też profitem). Skąd ten zysk pochodzi? Badając proces produkcji odkrywa się, że kapitalista musi mieć najpierw tzw. kapitał stały (c), ulokowany przez niego w budynkach, maszynach, paliwie itd. Dalej potrzebuje kapitału zmiennego (v), by móc zapłacić płace robotnikom. Zysk nie może pochodzić z kapitału stałego. Albowiem – wywodzi się – środki produkcji włożone w produkcję „nie tworzą żadnej nowej wartości” (Pm-1 259). Zostają zużyte (muszą zostać odpisane) i wartość tego zużycia, np. maszyn i surowców, kapitalista otrzymuje z powrotem w cenie towaru; ale więcej dostać nie może. Zysk musi więc pochodzić z kapitału zmiennego, tj. z plac. Kapitalista nie płaci robotnikom wszystkiego, co by się im należało, lecz część z tego zatrzymuje sobie jako zysk. Ta część nazywa się właśnie „wartością dodatkową”.

Siła robocza robotnika posiada, jak każdy towar, swą wartość (staje się przecież towarem, bo robotnik sprzedaje ją kapitaliście). Wartość każdego towaru jest to, co trzeba wyłożyć, aby go wytworzyć. Zatem wartość siły roboczej odpowiada dokładnie temu, czego robotnik potrzebuje do życia i do utrzymania swojej rodziny – ta bowiem służy przecież do tego, by, go pewnego dnia zastąpić. Praca ludzka – i tylko ona – ma jednak tę szczególną właściwość, że wytwarza więcej niż warta jest siła robocza. Dlatego owo „więcej” zwie się „wartością dodatkową”. Istota procesu wyzysku kapitalistycznego polega właśnie na wytwarzaniu „wartości dodatkowej”.

Jest to twierdzenie niezwykle osobliwe: nie może bowiem być w ogóle postępu gospodarczego bez tego, co ludzie produkują ponad to co potrzebują do życia. Wartość dodatkowa wytwarzana jest w krajach komunistycznych dokładnie tak samo jak gdzie indziej i zostaje zabrana pracownikom przez rządzącą biurokrację.

Stosunek między wartością dodatkową (m) i kapitałem zmiennym (v) zwie się „stopą wartości dodatkowej” (m'). Kapitalista stara się zawsze podnieść stopę wartości dodatkowej, tj. uzyskać coraz więcej wartości dodatkowej. Czyni to w ten sposób, że albo przedłuża czas pracy, albo przy tym samym czasie pracy zwiększa produktywność, intensyfikując ją. Aby osiągnąć tę intensyfikację, kapitaliści wprowadzają zwykle pracę akordową, co sprawia, że robotnik we własnym interesie pracuje z największym wysiłkiem (metoda stosowana z całą bezwzględnością w krajach komunistycznych, by powiększyć wartość dodatkową).

Nauka o rozwoju kapitalizmu

Komuniści uważają, że poznali prawa rządzące gospodarką kapitalistyczną i sądzą, iż wiedzą jak się ona rozwija i rozwijać będzie. Najważniejszymi teoriami, które się tym zajmują są: (1) teoria kryzysów i (2) nauka o „centralizacji”.

1. Według teorii kryzysów, kapitalista stara się osiągnąć coraz większy zysk i w tym celu powiększa produkcję do granic możliwości. Dlatego buduje coraz większe fabryki i dostarcza na rynek coraz więcej towarów. Przez pewien czas towary te można wprawdzie sprzedać z zyskiem, ale z czasem dochodzi nieuchronnie do nadmiaru towarów: wytwarza się ich więcej niż można w ogóle kupić. Na skutek tego następuje kryzys gospodarczy spowodowany nadprodukcją. Narastają trudności ze zbytem; stąd wynika spadek cen. Produkcja towarów już się nie opłaca i wielu kapitalistów nie jest już do niej zdolnych. Wiele przedsiębiorstw bankrutuje. Z powodu zamknięcia fabryk – spadają płace. Równocześnie zniszczone zostają powiązania kredytowe. Kryzys jest czasem powszechnej nędzy, która godzi przede wszystkim w robotników.

Po jakimś czasie zaczyna się faza stagnacji: produkcja już nie spada, ale też nie wzrasta. Wreszcie następuje znów ożywienie, które rozwija się w *boom*. Ten prowadzi jednak nieuchronnie do nowego kryzysu. Dlatego historia gospodarki przebiega jakby cyklicznie według schematu: *boom*–kryzys–ożywienie–*boom*. Komuniści twierdzą przy tym, że wiedzą, iż takie kryzysy następują w krajach kapitalistycznych regularnie co 10 lat (Pm-1 273).

Jest to twierdzenie fałszywe: w USA ostatni kryzys nastąpił w roku 1929–30; odtąd – a więc od 30 lat nie było go. Powoływanie się na wojnę też niczego nie wyjaśnia: od wojny upłynęło już prawie 20 lat, a kryzys nie nastąpił. Nauczono się w międzyczasie jak ich unikać. Przy dzisiejszym stanie wiedzy i możliwościach gospodarczych, kryzys porównywalny z owym z lat 1929-30 jest już po prostu nieprawdopodobny.

Według marksizmu-leninizmu przyczyna tych nieustannych kryzysów leży w wewnętrznych sprzecznościach kapitalizmu: chodzi o to, że społeczny sposób produkcji – wytwarzanie przez społeczeństwo i dla niego – stoi w sprzeczności z kapitalistyczną formą społeczeństwa. Dopóki więc istnieje kapitalizm, dopóty muszą następować kryzysy.

2. Innym „prawem” gospodarki kapitalistycznej sformułowanym przez ekonomię polityczną jest „nauka o centralizacji”. Kapitał nie ulega po prostu reprodukcji – tj. nie następuje zastąpienie zużytych dóbr (surowców, maszyn itd.) przez nowe – lecz dochodzi też do tzw. reprodukcji rozszerzonej, która polega na tym, że część zabranej robotnikom wartości dodatkowej zostaje znowu zainwestowana w samą produkcję. Dzięki temu następuje nagromadzenie (akumulacja) kapitału, przede wszystkim w rękach największych kapitalistów. Zgodnie z wewnętrznymi prawami kapitalizmu słabsi finansowo kapitaliści zostają wypierani przez silniejszych. „W miarę akumulacji kapitału społeczeństwo dzieli się coraz wyraźniej na garstkę magnatów kapitału i antagonistyczne w stosunku do niej masy robotnicze” (Pm-1 279). Słabsi kapitaliści zostają przez walkę konkurencyjną wywłaszczeni i stają się proletariuszami. Ten proces nazywa się „centralizacją”. Równoległe z nim przebiega proces koncentracji produkcji w coraz mniejszej liczbie przedsiębiorstw.

Teoria zubożenia

Dalszą nauką marksizmu-leninizmu, która podobnie jak dwie pierwsze pochodzi od Marksa, jest nauka o zubożeniu. Zgodnie z nią, realna płaca robocza stale się obniża, tak że robotnik może kupić coraz mniej za swoją płacę. Ale ponieważ historia krajów uprzemysłowionych wykazuje stały wzrost płac realnych, komuniści twierdzą, że chodzi o zubożenie względne. Robotnicy otrzymują wprawdzie coraz wyższą płacę realną, ale ich udział w całym pochodzie przedsiębiorstw staje się coraz mniejszy, tak iż relatywnie, w stosunku do zysków kapitalistów, dostają coraz mniej.

Jako argumenty na rzecz tej nauki służą jednak wyłącznie te, które przemawiają za teorią zubożenia absolutnego. Wedle Marksa postępująca mechanizacja przemysłu, tj. zastosowanie coraz większej liczby doskonalszych maszyn prowadzi do tego, że potrzeba coraz mniej pracy. Powstaje przez to „rezerwowa armia przemysłowa”, złożona z bezrobotnych, która stale rośnie. Rezultatem jest zwiększona podaż siły roboczej przy coraz mniejszym na nią popycie – i płaca spada coraz bardziej. „Im większe jest bogactwo społeczne, czynny kapitał, zakres i energia jego wzrostu (...) tym większa jest armia rezerwowa. (...) Jest to absolutne prawo akumulacji kapitalistycznej.” (Marks, cyt. w: Pm-1 276).

Znów więc fantastycznie fałszywe twierdzenie. Wysoko rozwinięte kraje kapitalistyczne cierpią wszystkie na brak siły roboczej i muszą ją importować. Tak np. w tej chwili wśród ludzi pracujących w Szwajcarii jest 30% cudzoziemców; w Republice Federalnej Niemiec jest milion *gastarbeiterów*.

Teoria imperializmu

Lenin rozwinął tę naukę głównie dlatego, by wyjaśnić niezrozumiały ze stanowiska marksistowskiego fakt, iż we wszystkich krajach uprzemysłowionych robotnicy, zamiast ubożać, zdobywają coraz większy udział w bogactwie społecznym. Osiągnięte zostało to w taki sposób, że myśl o walce klasowej przeniesiono na

plaszczynę międzynarodową: teraz całe kraje przedstawiane są jako „kapitaliści”, podczas gdy inne – dzisiejsze „kraje rozwijające się” – uchodzą za „proletariuszy” i są wyzyskiwane. Aby móc je wyzyskiwać lepiej, kapitaliści krajów imperialistycznych tworzą we własnym kraju „arystokrację robotniczą”. Cenę jednak płaci koniec końcem zawsze proletariusz, mianowicie robotnik w wyzyskiwanych krajach kolonialnych (Pm-1 297).

W szczególności chodzi marksizmowi-leninizmowi o następujące zjawiska:

1. Tworzenie monopolii.
2. Powstawanie kapitału finansowego.
3. Eksport kapitału.
4. Stworzenie międzynarodowych związków kapitalistów.
5. Terytorialny podział świata.
6. Powstanie państwowego kapitalizmu monopolistycznego.

Ad. 1. Tworzenie monopolii. Rozumie się przez to stowarzyszenia lub związki kapitalistów, które koncentrują produkcję znacznej (czasem głównej) części jakiejś dziedziny produkcji (Pm-1 281). Wyeliminowana zostaje przez to konkurencja między poszczególnymi kapitalistami. Tym ostrzejsza staje się jednak walka konkurencyjna między samymi monopolami.

Ad. 2. Kapitał finansowy. Również banki łączą się w monopole. Stają się one współwłaścicielami przedsiębiorstw przemysłowych. Dochodzi do stopienia się kapitału przemysłowego i bankowego i taki kapitał zwie się teraz „kapitałem przemysłowym”.

Ad. 3. Eksport kapitału. Panowanie kapitału finansowego cechuje już nie, jak kiedyś, eksport towarów, lecz eksport kapitału. Rozumie się przez to „umieszczenie kapitału za granicą celem zawłaszczenia wartości dodatkowej, stworzonej przez ludzi pracy w innym kraju” (Pm-1 289).

Ad. 4. Międzynarodowe związki kapitalistów. W tym stadium tworzą się międzynarodowe monopole, które wykraczają poza granice poszczególnych krajów kapitalistycznych.

Ad. 5. Terytorialny podział świata. Poszczególne międzynarodowe monopole dzielą teraz między siebie cały świat i określają, któremu z nich wolno wyzyskiwać ten lub inny kraj. Granice

między tymi obszarami są naturalnie płynne i stale toczy się o nie walka między wielkimi grupami monopolowymi.

Ad. 6. Państwowy kapitalizm monopolistyczny. Wreszcie – ma to cechować okres dzisiejszy – „kapitalizm monopolistyczny przerasta w państwowy kapitalizm monopolistyczny” (Pm-1 307). Znaczy to, że wielkie towarzystwa kapitalistyczne podporządkowują sobie państwa. Państwowy kapitalizm monopolistyczny prowadzi ze swej strony do militaryzacji gospodarki: chwyta się za broń, prowadzi wojny w interesie grup monopolistycznych.

Teoria ta, na rzecz której kiedyś sporo przemawiało, jest dziś zafałszowaniem rzeczywistości. Nie ma przecież wśród najważniejszych krajów przemysłowych ani jednego, w którym ludzie interesu, przemysłowcy dysponowaliby aż tak wielkim wpływem. W każdym z tych krajów istnieją liczne inne znaczące siły i nieraz wydaje się nawet, że kierownicy wielkich grup finansowych stale tracą na wpływach politycznych.

Rezultatem opisanego tu procesu jest podzielenie ludzkości na kraje imperialistyczne i wyzyskiwane, między którymi – podobnie jak wewnątrz każdego kraju kapitalistycznego – toczy się nieubłagana walka.

NAUKA O GOSPODARCZEJ FORMIE SOCJALIZMU I KOMUNIZMU

Etapy rozwoju gospodarczego

Jeśli kiedyś komuniści mówili o „skoku” z kapitalizmu bezpośrednio do idealnego komunizmu, to z czasem rozwinęła się znacznie bardziej skomplikowana nauka o rozmaitych stadiach przejściowych. Najpierw rozróżniano tylko dwa okresy: socjalizm i komunizm w ścisłym znaczeniu słowa. Dziś przyjmuje się nie mniej niż pięć takich głównych okresów. Są to okresy następujące:

- przejście od kapitalizmu do socjalizmu,
- socjalizm,
- przejście od socjalizmu do komunizmu,

- początkowe stadium komunizmu,
- pełny komunizm.

Tak więc większość tzw. „demokracji ludowych” ma się znajdować w pierwszym stadium, w procesie przechodzenia od kapitalizmu do socjalizmu; jedna „demokracja ludowa”, mianowicie Czechosłowacja, zdaje się osiągnęła jednak już socjalizm, gdyż nazywa się teraz, również oficjalnie, „Czechosłowacka Republika Socjalistyczna”, gdy inne „demokracje ludowe” nazywają się tylko „rzeszpospolitymi ludowymi”. Związek Sowiecki dawniej był krajem „socjalistycznym”; teraz mówi się, że przewyciężył także trzeci etap, etap przejścia do komunizmu i znajduje się w początkowym stadium komunizmu. Czyni się także inne, dalsze podziały w komunizmie. Za najważniejsze cechy charakterystyczne różniące socjalizm od komunizmu uchodzą następujące hasła: w pierwszym panuje zasada: „od każdego wedle jego zdolności, każdemu wedle jego osiągnięć”; w drugim natomiast: „od każdego wedle jego pracy, każdemu wedle jego potrzeb”.

Znaczy to, po prostu, że ludzie w socjalizmie nie zarabiają na równi lub wedle swoich potrzeb, lecz dokładnie w stosunku do tego, co osiągają; natomiast w stadium komunistycznym zapłata nie ma odpowiadać tej produktywności, lecz potrzebom pracowników. Dochodzą do tego jeszcze inne różnice, bardziej politycznego niż gospodarczego rodzaju. Okresy przejściowe między kapitalizmem i socjalizmem oraz między socjalizmem i komunizmem są mieszanymi formami gospodarki.

Teoria własności i planowania

Abstrahując zupełnie od poszczególnych okresów w marksizmie-leninizmie obowiązuje powszechnie zasada, że wszystkie środki produkcji, tj. wszystkie dobra, za pomocą których wytwarza się inne, powinny zostać uspołecznione. Znaczy to, że nie mogą być nigdy własnością poszczególnych ludzi, lecz tylko własnością społeczeństwa. Prawda, że w pierwszym okresie (przejścia od kapitalizmu do socjalizmu) trzeba chwilowo tolerować pewne

odstępstwa. Tak np. w „demokracjach ludowych” przyjmuje się z reguły trzy rozmaite „sektory” gospodarcze: państwowy, spółdzielczy i prywatny. Są to jednak tylko „przeżytki kapitalizmu”, które z czasem muszą zostać usunięte. Nie będzie już przedsiębiorców prywatnych. Trzeba ponadto zauważyć, że nie jest zakazana własność prywatna dóbr konsumpcyjnych, tj. dóbr, które nie służą do wytwarzania, lecz do spożycia. Jednostce wolno zatem mieć np. dom, samochód, ba nawet konto bankowe – nie wolno mu jednak być właścicielem krowy, bo ta wytwarza mleko. Jeśli pozwala się chłopom, także w Związku Radzieckim, mieć krowę, jest to tylko chwilowy kompromis. W każdym razie wszystkie dobra produkcyjne o większym znaczeniu zostają uspołecznione zaraz po objęciu władzy przez komunistów, tj. wywłaszczone i przejęte przez państwo lub organizację kontrolowaną przez państwo.

Z tej zasady nie wynika jednak, że wszystkie środki produkcji mają należeć do państwa. Robi się mianowicie różnicę między własnością państwową i spółdzielczą. Także w Związku Sowieckim istnieją środki produkcji, które teoretycznie nie należą do państwa, lecz do spółdzielni, przede wszystkim do tak zwanych kolchozów (*kollektiwnoje chozjajstwo*), czyli spółdzielni chłopskich. Po zaniku państwa, w pełnym komunizmie, nie będzie już rzecz jasna, własności państwowej, a wszystkie środki produkcji będą, – zdaje się, – własnością spółdzielczą.

Niemniej własność państwowa gra również w socjalizmie i w różnych formach przejściowych bardzo ważną rolę, ze względu na podstawową zasadę ekonomii komunistycznej: zasadę planowania. W przeciwieństwie do kapitalizmu, w gospodarce komunistycznej wszystko ma się rozwijać planowo. Wyrasta stąd konieczność centralnego zarządzania gospodarką. Organy planowania przepisują z góry, ile i jakich dóbr ma zostać zużytych i stosownie do tego wytworzonych. Z tej zasady wynika, że państwo (lub jego centralny organ planowania) powinno kontrolować także bardzo surowo wszystkie zakłady spółdzielcze. Na skutek tego różnice między obydwiema dopuszczalnymi formami własności środków produkcji stają się dość nieważna: według marksizmu-leninizmu cała gospodarka ma być kierowana z jednego ośrodka.

Z zasady tej wynika, przynajmniej w teorii, całkowite wyeliminowanie wolnego rynku. W przeciwieństwie do kapitalizmu, gdzie towary oferowane i sprzedawane są na rynku, każdy towar ma być wytwarzany nie na wolny rynek, lecz na zaplanowany z góry użytek. Wyeliminowana zostaje w ten sposób też wszelka wolna konkurencja, a marksizm-leninizm obiecuje sobie po tym wyeliminowanie kryzysów i zubożenia, a oczekuje wzrostu produktywności.

Podstawowe prawo komunizmu

Celem rozwoju gospodarczego, do jakiego się zmierza, jest pełny komunizm, który ma być okresem „powszechnego dobrobytu i nadmiaru” (Pm-1 651). Aby osiągnąć ten cel, trzeba stworzyć tzw. „materialno-techniczną bazę socjalizmu”, tj. przede wszystkim rozwinąć produkcję środków produkcji (Pm-1 651). Znaczy to jednak, że w okresie przejścia do socjalizmu trzeba rozbudować „w pierwszym rzędzie przemysł ciężki”, tj. przemysł, który nie dostarcza wytworów bezpośredniej konsumpcji, lecz narzędzi innym fabrykom. Jest to podstawowe prawo praktyczne marksizmu-leninizmu w okresie przejściowym: wszystko jest podporządkowane rozbudowie ciężkiego przemysłu.

Lecz zasada nieustannego rozwoju przemysłu obowiązuje nie tylko w tym okresie. W socjalizmie przybiera ona postać tzw. „podstawowego prawa ekonomicznego socjalizmu”, które głosi: „nieprzerwane rozszerzanie i doskonalenie produkcji na bazie postępowej techniki”. Jako cel przyświeca przy tym „możliwie pełne zaspokojenie stale rosnących potrzeb” (Pm-1 664). Wynika stąd, że niekoniecznie wszystko trzeba podporządkować w tym okresie rozwojowi przemysłu ciężkiego.

Komunizm

W końcu ma zostać osiągnięty pełny komunizm, w którym zaspokojone zostaną „wszystkie rozsądne potrzeby”. Kto będzie rozstrzygał, czy jakaś potrzeba jest rozsądna lub nierozsądna, nie zostaje bliżej wyjaśnione. Inna cecha charakterystyczna gospodarki tego okresu polega na tym, że znikną zupełnie płace, tak że członkowie społeczeństwa wszystko, czego (rozsądnie!) potrzebują, dostaną od społeczeństwa bezpośrednio i nieodpłatnie. Rozróżnia się przy tym rozmaite podokresy; tak więc w Związku Sowieckim już koło roku 1980 mieszkania, główne posiłki, transport i jeszcze parę innych rzeczy mają być rozdawane bezpłatnie. Jak będzie wyglądała organizacja pracy, tego się bliżej nie określa.

Teoria polityczna

Trzecia główna część marksizmu-leninizmu zawiera polityczne nauki komunizmu, czyli szersze przedstawienie elementów owej nauki, które znajdują się już w rozdziale poświęconym materializmowi historycznemu. Część ta rozpada się znów na dwa odcinki. Pierwszy (A.) traktuje o obaleniu starego porządku społecznego, czyli o strategii i taktyce rewolucji wraz z jej organizacyjnymi zasadami. Drugi (B.) zawiera naukę o budowie nowego, socjalistycznego i komunistycznego porządku społecznego. Podobnie jak w ekonomii politycznej pierwszy odcinek pochodzi przeważnie od Marksa, ale z ważnymi dodatkami i zmianami dokonanymi przez Lenina; natomiast drugi został rozwinięty po roku 1945; jego treść jest jeszcze po części nie dość określona.

NAUKA O OBALENIU STAREGO PORZĄDKU SPOŁECZNEGO

Partia

Komunistyczną teorię partii w zasadzie opracował Lenin; do dziś zawiera ona niewiele ponad streszczenie leninowskich nauk. Mają one decydujące znaczenie nie tylko dla obalenia starego, lecz także dla budowy nowego porządku społecznego.

„Aby określiła klasa w swojej masie nauczyła się rozumieć swoje interesy, swą sytuację... potrzebne jest jak najszybsze zorganizowanie za wszelką cenę najbardziej postępowych elementów tej klasy, nawet gdyby stanowiły one z początku tylko znikomą jej część” (Lenin, wg Pm-1 287). Powstała w taki sposób partia ma zatem następujące charakterystyczne cechy:

- jest zawsze sprawą klasową; zgodnie z tym każda z klas „antagonistycznych” (tj. zwalczających się) potrzebuje własnej partii, a gdzie takich klas nie ma, wolno istnieć tylko jednej partii;
- jest w ramach swojej klasy mniejszością;
- wciela jednak „świadomość i sumienie” tej klasy; rozumie lepiej od mas, co jest ich wolą i co leży w ich interesie;
- kieruje masami i poucza je.

Chodzi zatem o zasadę elitarną. Wedle niej mas nie należy pytać, bo nie rozumieją one własnych interesów; trzeba raczej pouczyć je i kierować nimi.

Sama partia komunistyczna zorganizowana jest na zasadzie centralizmu demokratycznego. Znaczy to w praktyce:

- „obieralność wszystkich organów kierowniczych od góry do dołu;
- okresowe zdawanie sprawy przez organa partyjne przed ich organizacjami partyjnymi;
- surową dyscyplinę partyjną i podporządkowanie się mniejszości większości;
- bezwzględne obowiązywanie postanowień organów wyższych dla niższych” (Pm-1 391).

Partia komunistyczna jest zatem „partią nowego typu” (Lenin), zorganizowaną militarnie i podległą wojskowej dyscyplinie. W odróżnieniu od armii wszystkie jej kierownicze organy mają jednak być obierane. Na tym polega tzw. „demokracja wewnątrzpartyjna”.

Trzeba zauważyć, że chodzi wyłącznie o demokrację wewnątrzpartyjną; masy – zgodnie z tą nauką – nie mają żadnego wpływu na wybory. Względem nich partia ma być – jak wspomniano – siłą kierowniczą. Ale „nie wystarcza proklamować kierowniczą rolę partii, trzeba ją wywalczyć” (Pm-1 397).

Tyle teoria. W praktyce – również w Związku Sowieckim w ostatnich latach – chodzi najwyżej o demokrację wśród naczelnich funkcjonariuszy partyjnych. Tzw. „masy partyjne” nie mają praktycznie żadnego wpływu na wybory. Partia jest nie tylko swego rodzaju komitetem, który sam siebie mianuje, lecz w ramach tego komitetu panuje drobna mniejszość, która sama siebie mianuje.

Aby pomóc nauczać masy i kierować nimi partia musi być w nieustannym powiązaniu z masami i pracować wśród mas. Służą do tego tzw. „organizacje frontowe” i „transmisje”, wielkie organizacje, w których komuniści stanowią tylko znikomą mniejszość, zdolną jednak do kierowania.

Rewolucja

Cała działalność partii komunistycznej nastawiona jest przede wszystkim na dokonanie rewolucji. Można ją podzielić na trzy okresy:

1. okres przygotowawczy, który służy podminowywaniu starego porządku;
2. właściwa rewolucja, która ma na celu zdobycie władzy, tj. opanowanie jakiegoś kraju;
3. rewolucyjne przeobrażenie po rewolucji, tj. zdławienie klasy pokonanej.

We wszystkich trzech okresach partia działa według zasad wojskowych z zamiarem uchwycenia i umocnienia władzy.

Ad. 1. W pierwszym okresie walka klasowa, tj. walka partii o władzę, toczy się na płaszczyźnie ekonomicznej (Pm-1 192), ideologicznej (Pm-1 193nn.) – przede wszystkim – politycznej (Pm-1 196 i nn.). Ta ostatnia jest „najwyższą formą” zmagania i prowadzi bezpośrednio do rewolucji we właściwym sensie. Obowiązuje przy tym zasada, że przeciwieństwa klasowe nie mogą być „zakłajstrowywane”, a walka „ograniczana”. Przeciwnie, antagonizmy klasowe należy zaostrzać (Pm-1 191). Wynika stąd potępienie reformizmu w prawdziwym sensie, odrzucenie poglądu, że cele ruchu można osiągnąć drogą reform.

Ad. 2. Rewolucja właściwa jest rewolucją polityczną; polega w istocie na przejęciu władzy przez partię komunistyczną i na zniszczeniu starego państwa. Jest ona „nie do pomyślenia bez złamania oporu klas przeżytych”. Potrzebne są do tego „powstanie i barykady”, tj. „walka zbrojna” (Pm-1 190). Co prawda ostatnio uczy się, że rewolucja może też dojść tu i ówdzie do skutku na drodze pokojowej, gdyby komuniści uzyskali większość w parlamencie i dokonali legalnego przewrotu. (Pod tym względem komuniści chińscy są znacznie radykalniejsi i bardziej konsekwentni od sowieckich). Kapitałiści będą się bronili, i dlatego – w tym wypadku – nastąpi nie przekształcenie lecz zniszczenie starego państwa i zbudowanie nowego.

Ad. 3. Rewolucja nie kończy się na zdobyciu władzy, lecz toczy się dalej w postaci dławienia wrogiej klasy. Drogą upaństwowienia zostaje ona wywłaszczona i jest dalej zwalczana aż do pełnego zniszczenia. „Rewolucyjność” cechuje również i tę walkę.

Według marksizmu-leninizmu rewolucja nie jest działaniem spontanicznym, lecz kierowanym i zaplanowanym wyłącznie przez partię komunistyczną. Zachowuje się ona jak sztab generalny i postępuje dokładnie wedle zasad wojskowych. Tak np. powinna być stale w natarciu, powinna atakować najsłabsze ogniwo sił przeciwnika itd. (Pm-1 407). Tylko ona jest w posiadaniu „nauki i sztuki strategii” (Pm-1 402 i nn.).

Ważną zasadą tej strategii jest strategia sojuszków. Klasa robotnicza, reprezentowana przez partię komunistyczną, jest „siłą kierowniczą w walce ludu” (Pm-1 352) i wchodzi w sojusz przede

wszystkim z chłopstwem (Pm-1 446 i nn.); okazjonalnie może i powinna się także łączyć z innymi siłami społecznymi, jeśli tylko nie stawiają one oporu jej celom.

Uwolnienie uciskanych narodów

Ta nauka jest przeniesieniem teorii rewolucji na płaszczyznę międzynarodową: tak jak każda partia komunistyczna stara się zdobyć władzę w swoim kraju, tak wszystkie komunistyczne partie razem mają popierać rewolucję na całym świecie. Dzisiaj wprawdzie nieraz się temu zaprzeczą, ale wynika to jasno z teorii uwolnienia uciskanych narodów.

Rozróżnia się mianowicie, trzy rodzaje ucisku:

– w krajach burżuazyjnych, gdzie lud jest wyzyskiwany przez własnych kapitalistów lub przez obcych imperialistów (tak np. w krajach europejskich przez Amerykanów – Pm-1 518 i nn.).

– w nowo powstałych państwach, formalnie niepodległych, lecz zniewolonych gospodarczo przez tzw. „neokolonializm” (Pm-1 477 i nn.).

– w krajach kolonialnych (Pm-1 46 i nn., 489 i nn.).

W ostatecznym rezultacie nie ma wolności w żadnym kraju poza krajami komunistycznymi i dlatego trzeba je wyzwolić.

W związku z tym – i to w wyraźnym przeciwieństwie do nauk *Manifestu Komunistycznego* – dzisiejszy marksizm-leninizm głosi naukę o patriotyzmie i o niezawisłości narodów. W imię tych wartości należy popierać „walkę wyzwolenczą” wszystkich niekomunistycznych narodów, a przede wszystkim ludów kolonialnych.

Ta nauka o wyzwoleniu narodów uciskanych znalazła silny oddźwięk u ludów kolonialnych. Jest ona jednak skrajnie jednostronna: popierać bowiem należy tylko te dążenia wyzwolencze, które kierują się przeciw wrogom komunistów; natomiast np. Węgrów lub Niemców w sowieckiej strefie okupacyjnej nie tylko nie wolno popierać w ich dążeniach do uwolnienia się od sowieckiego kolonializmu, lecz trzeba je od tego powstrzymywać przemocą.

Podczas realizacji owego „wyzwolenia” obowiązują zasady materializmu historycznego, przede wszystkim zasada „formacji” oraz reguła „sojuszów”. Z pierwszej wynika, że najpierw należy dokonać tzw. „rewolucji burżuazyjno-demokratycznej” (dziś nazywa się ją przeważnie „narodowo-demokratyczną”), a dopiero potem socjalistycznej. Tam zatem gdzie np. istnieją stosunki feudalne lub panuje obca władza, tam trzeba najpierw dokonać pierwszej rewolucji w imię demokracji i lokalnego patriotyzmu. Rzecz jasna, należy przy tym łączyć się z wszystkimi siłami nacjonalistycznymi, burżuazyjnymi, a nawet religijnymi, które są nastawione rewolucyjnie.

Lecz i ta pierwsza rewolucja „narodowo-demokratyczna” ma się różnić od podobnych rewolucji w przeszłości (np. od francuskiej) pod dwoma względami: – po pierwsze o tyle, że partia komunistyczna ma w niej grać rolę kierowniczą; po drugie zaś że rewolucja ma pod tym kierownictwem „przerastać” w rewolucję socjalistyczną.

Wojna i współlistnienie

Teoria komunistyczna czyni różnicę między wojnami sprawiedliwymi i niesprawiedliwymi. Niesprawiedliwe są wojny prowadzone przez klasy wyzyskujące, a zwłaszcza przez imperialistów. Sprawiedliwe są wojny rewolucyjne, które mają na celu zwycięstwo komunizmu lub wspomniane już wyzwolenie narodów. Chodzi przy tym o naukę Marksa, znacznie rozbudowaną przez Lenina. Dochodzi do tego, że zgodnie z duchem marksizmu-komunizmu bez takich „wojen rewolucyjnych” trudno osiągnąć ostateczne zwycięstwo komunizmu, tj. opanowanie świata.

Można by stąd wnioskować, że komuniści opowiadają się bezwzględnie za wojnami rewolucyjnymi. Faktycznie ma to miejsce u komunistów chińskich. Natomiast komuniści sowieccy rozwinęli naukę o tzw. „pokojowym współlistnieniu”, skierowaną zasadniczo przeciw stosowaniu wojny, również w wypadku „wojen sprawiedliwych”. Nauka ta, która, chociaż nazywa się ją „leninowską”,

przeciwstawia się zupełnie podstawowym myślom Lenina, polega według Chruszczowa na następujących tezach:

- rezygnacja z wojny jako środka rozwiązania kwestii spornych;
- zobowiązanie do nie naruszania terytorialnej integralności i suwerenności innych państw;

- rezygnacja z wtrącania się w wewnętrzne sprawy innych państw. (Chodzi o państwo, a nie o partię komunistyczną; ta rości sobie prawo do popierania wszędzie rewolucji).

- Uznanie równości państw (Pm-1 548 i nn.).

Ponadto traktuje się pokojowe współistnienie jako „formę walki klasowej”. Toczy się ona dalej w postaci współzawodnictwa gospodarczego, a przede wszystkim w postaci „walki ideologicznej”; nie powinno i nie może być pokojowego współistnienia w dziedzinie ideologii.

Duże znaczenie przywiązuje się w związku z tym do „ruchu obrony pokoju”, organizowanego wszędzie przez komunistów. Kongresy obrońców pokoju są jedynymi z najważniejszych „organizacji frontowych” komunizmu; służyły dotąd zawsze polityce sowieckiej.

NAUKA O BUDOWANIU SOCJALIZMU I KOMUNIZMU

Dyktatura proletariatu

„Dyktatura proletariatu jest nie ograniczonym żadnym prawem i opartym na przemocą panowaniem proletariatu nad burżuazją” (Lenin, Państwo i rewolucja). Jest ona „władzą sprawowaną przez ludzi pracy pod przewodem klasy robotniczej, która ma na celu zbudowanie socjalizmu” (Pm-1 591). Zgodnie z dzisiejszą nauką ma ona następujące cechy charakterystyczne: (1) jest bezwarunkowo konieczna; (2) posługuje się przemocą; (3) jest zarazem demokracją i (4) sprawowana jest przez partię komunistyczną.

Ad. 1. Dyktatura jest bezwarunkowo konieczna. Konieczność ta zachodzi w okresie przejściowym do socjalizmu, czyli po objęciu władzy przez partię. Zachodzi zaś dlatego, że istnieją jeszcze wrogie klasy (przede wszystkim burżuazja), które bronią się jeszcze przed partią komunistyczną. Celem dyktatury jest zupełne złamanie ich oporu (Pm-1 591 nn.).

Ad. 2. Dyktatura posługuje się przemocą. Marksizm-leninizm uczy wprawdzie, że używanie przemocy nie jest pożądane („Komuniści wykorzystują każdą możliwość, jaka pozwala im obyć się bez przemocy” – Pm-1 595). Ale w okresie przejściowym nie jest to możliwe, ponieważ wrogie klasy bronią się przed partią. Przeciw nim należy więc zastosować przemoc.

Ad. 3. Dyktatura proletariatu jest zarazem demokracją. „Jeśli państwo jest dyktaturą wobec jednej klasy, może ono być zarazem demokracją wobec innych klas” (Pm-1 602). Dyktatura proletariatu jest, zdaniem marksizmu-leninizmu, prawdziwą demokracją, ponieważ w niej większość – mianowicie ludzie pracy – panuje nad mniejszością. Walka partii, istnienie opozycji w parlamencie nie są w tym celu konieczne. Każde państwo, które reprezentuje interesy większości, jest już przez to państwem demokratycznym – a to właśnie zachodzi w przypadku dyktatury proletariatu, sprawowanej w interesie ogromnej większości narodu (Pm-1 603). Wynika stąd, że wolność nie pozostaje w żadnym związku z takim pojęciem demokracji. W przeciwieństwie do dyktatury proletariatu, ustrój burżuazyjny jest tylko demokracją „formalną”, tj. ma wprawdzie formy demokratyczne, ale nie ma demokratycznej treści w sensie komunistycznym.

Ad. 4. Dyktatura proletariatu sprawowana jest przez partię komunistyczną. Ta osobliwość dyktatury nie zostaje wyraźnie sformułowana, wynika jednak z nauki o partii, która zgodnie z marksizmem-leninizmem sama tylko wie, na czym polega interes ludu i ma ten lud pouczać i prowadzić. Faktycznie dochodzi do tego, że organy partyjne przejmują całą władzę i że partia sprawuje ją bez wszelkiej kontroli zewnętrznej. W praktyce chodzi przy tym też tylko o panowanie kierowniczej warstwy partii, a nie wszystkich jej członków.

Demokracja ludowa

Demokracja ludowa jest nową formą władzy ludu, która sprawuje funkcje dyktatury proletariatu (Pm-1 619). Powstała przeważnie w krajach zajętych w roku 1945 przez wojska sowieckie. Na początku była rządem „frontu jedności wszystkich sił antyfaszystowskich i demokratycznych” i nie sprawowała jeszcze wówczas dyktatury proletariatu (Pm-1 619/20). Po wyzwoleniu zaczęła jednak sprawować tę funkcję. Demokracja ludowa różni się od systemu sowieckiego w czterech punktach:

1. system wielopartyjny,
2. istnieniem frontów narodowych,
3. zachowaniem niektórych dawnych form przedstawicielstwa narodowego,
4. innymi metodami niszczenia dawnego państwa.

Ad. 1. System wielopartyjny. Z wyjątkiem Rumunii i Albanii we wszystkich demokracjach ludowych istnieje kilka partii, gdyż istnieje jeszcze kilka klas antagonistycznych; wszystkie one uznają co prawda „kierowniczą rolę klasy robotniczej i jej partii marksistowsko-leninowskiej”, która w krajach demokracji ludowej nie nazywa się jednak partią komunistyczną.

Ad. 2. Fronty narodowe. Partie komunistyczne potrzebują oprócz „organizacji frontowych” i „transmisji” także frontu narodowego, „który jest formą organizacyjną sojuszu klasy robotniczej, chłopstwa, drobnomieszczanstwa i inteligencji” (Pm-1 622).

Ad. 3. Dawne formy przedstawicielstwa narodowego. Pozostają też niektóre stare formy ogólnonarodowego przedstawicielstwa, przede wszystkim zreorganizowany parlament (tamże).

Ad. 4. Metody niszczenia dawnego państwa. W wielu z tych krajów państwo zostało już zniszczone przez okupację niemiecką; tak więc można było zbudować od razu „aparatus demokratyczny”.

Wspólna demokracji ludowej i systemowi sowieckiemu jest jednak zastrzona walka klasowa, którą partia komunistyczna prowadzi wszędzie tam, gdzie jest u władzy. Różnica polega tylko na tym, że partia czyni w demokracji ludowej szerszy użytek z zasady „sojuszy” niż w Związku Sowieckim. W rzeczywistości partia komunistyczna

sprawuje również w demokracji ludowej nie ograniczoną niczym „doktrynę opartą na przemoc”. Wszystkie inne „partie”, „fronty narodowe” itd., są całkowicie pod jej kontrolą (Pm-1 623).

Zgodnie z marksizmem-leninizmem istnieją dziś dwa – i tylko dwa – systemy światowe: kapitalistyczny (imperialistyczny) i socjalistyczny (tj. komunistyczny). Przez „system światowy” rozumie się przy tym ogół krajów, które stanowią „jednolity organizm społeczno-gospodarczy” (Pm-1 722). Istniejące dwa systemy są zupełnie inaczej zbudowane: podczas gdy system kapitalistyczny jest „systemem zdecydowanie hierarchicznym” i budowa jego przypomina piramidę, gdzie mała liczba wielkich mocarstw panuje nad wszystkimi innymi, system socjalistyczny nie zna żadnego podporządkowania, lecz jest „przyjacielskim związkiem wolnych i równouprawnionych państw” (Pm-1 723). W zastosowaniu do europejskich satelitów jest to może największa nieprawda, jaką zawiera marksizm-leninizm. Jego podstawowymi zasadami są bowiem zasady równouprawnienia narodów i proletariackiego internacjonalizmu (Pm-1 724). W tym systemie panują jednak „jedność i pomoc wzajemna”. Przewycięzone zostają resztki nacjonalizmu oraz istnieje „międzynarodowy podział pracy” w produkcji, tj. poszczególne kraje specjalizują się w różnych dziedzinach według wspólnego planu.

Jednakże Związek Radziecki zajmuje w światowym systemie socjalistycznym miejsce szczególne. Jego rola nie polega „jak wiadomo na tym, że kieruje innymi krajami, lecz na tym, że: a) jako pierwszy utorował drogę ludzkości do socjalizmu, b) jest najpotężniejszym krajem w światowym systemie socjalistycznym i c) jako pierwszy wszedł w okres rozwiniętego budowania komunizmu” (Chruszczow, cyt. wg Pm-1 732).

Spółeczeństwo komunistyczne

Strona polityczna tzw. pełnego komunizmu, to jest ostatniego okresu rozwoju, opracowana jest w dzisiejszym marksizmie-leninizmie bardzo ogólnie. W teorii dominują aspekty negatywne, to

jest mówi się o tym, co ma zniknąć. Nie ma być więc wtedy przede wszystkim żadnego państwa, żadnego systemu prawnego, żadnego aparatu przymusu, żadnej różnicy między pracą umysłową i fizyczną, podobnie jak między wsią i miastem. Istnieć ma społeczność ludzi wolnych w wolnym społeczeństwie. (Pm-1 815).

Formy organizacyjne takiego życia społecznego nie są jasno określone. Mówi się tylko, że miejsce państwa zajmą wolne zrzeszenia, (na przykład związki zawodowe), które mają sprawować te funkcje państwa, które mimo wszystko będą musiały pozostać. Kto na przykład będzie przeprowadzał planowanie, nie jest ustalone.

Dalszym nie rozwiązany problem jest pytanie, czy w tym czasie partia komunistyczna ma jeszcze istnieć. Zgodnie z „klasami” powinna właściwie zniknąć wraz z klasami; dziś jednak nieraz się mówi, że musi istnieć nadal, by mogła organizować życie społeczne. Tak więc obraz zrealizowanego komunizmu nadal nie jest u ideologów marksizmu-leninizmu zbyt jasny.

FILOZOFIA SOWIECKA

O sowietologii

Rozdział ten ma na celu przedstawienie ogólnej charakterystyki sowietologii i niektórych jej zagadnień, zwłaszcza tych, które wiążą się z myślą komunistyczną, to jest z ideologią. Sowietologia jest w istocie dyscypliną młodą i panuje na jej temat wiele błędnych wyobrażeń, nie tylko wśród szerokiej publiczności, ale także wśród uczonych.

PROGRAM

Co to jest sowietologia? Można ją zwięźle określić jako naukę zajmującą się komunizmem jako takim. W każdym kraju komunistycznym zaznacza się oczywiście wpływ również innych czynników i sowietolog musi je brać pod uwagę. Nie one jednak znajdują się w centrum jego zainteresowania; interesuje go komunizm. Wynika stąd, że nazwa tej dyscypliny – „sowietologia” – nie odsyła jedynie do Związku Sowieckiego; jest obecnie na przykład gałąź określaną mianem „sinosowietologii”, badająca komunizm chiński, a to, co się dzieje w Polsce czy Jugosławii jest także pełnoprawnym przedmiotem sowietologii, jeśli rozpatrywane jest z punktu widzenia wpływu komunizmu.

Można by zapytać, czy taka nauka jest w ogóle potrzebna? Czy nie wystarcza na przykład normalna sinologia bądź sławistyka? Ostatecznie okres komunistyczny w życiu takich krajów jak Bułgaria czy Chiny to bezspornie tylko jeden z okresów w ich dziejach; wydaje się, że nie ma szczególnego powodu, by tym jednym okresem zajmowała się jakaś specjalna nauka. A jednak sowietologia jest potrzebna. Jej główne uzasadnienie stanowi fakt, że komunizm jest nie tylko czynnikiem narodowym w każdym

z krajów, w których doszedł do władzy, ile przede wszystkim ruchem międzynarodowym o bardzo szczególnych, może nawet wyjątkowych znamionach. Zilustrujmy to na przykładzie Chin. Oczywiście jest, że zrozumienie ich historii współczesnej nie jest możliwe bez gruntownej znajomości języka, geografii, historii, kultury itd. Wszystko to nie wystarczy jednak, jeśli chce się zrozumieć zjawisko z jakim mamy do czynienia; historię tego kraju kształtuje bowiem obecnie, w kontekście starej chińskiej kultury itd., nowy i potężny czynnik, Komunistyczna Partia Chin. Otóż ta partia, niezależnie od tego, co może w niej być swoiście chińskie, jest przecież partią komunistyczną. Jej *credo*, organizacja, typ instytucji oraz podstawowe reguły postępowania są takie same jak innych partii komunistycznych. Dlatego też ktoś, kto jest tylko sinologiem i nie zna owych specyficznych czynników, nie jest w stanie zrozumieć tego, co się tam dzieje.

Niemniej, ponieważ komunizm w każdym kraju rozwija się w sposób nieco odmienny, sowietologia dzielić się będzie na dwie części. Z jednej strony mamy sowietologię ogólną, badanie tego, co wspólne wszystkim partiom i krajom komunistycznym, z drugiej zaś – sowietologie specjalne, poświęcone realizacjom komunizmu właściwym poszczególnym krajom czy grupom krajów. Sowietologia ogólna stanowi dyscyplinę podstawową dla każdej ze specjalizacji; badacz na przykład komunizmu węgierskiego będzie musiał być w niej dobrze obeznany zanim zacznie studiować język, historię, kulturę Węgier. Ze względu na to, że sowietologię ogólną uznaje się za fundament dalszych badań, nią właśnie będziemy się tu zajmować przede wszystkim.

Jednakże nawet sowietologii ogólnej nie sposób studiować nie poświęcając przy tym należytej uwagi konkretnym realizacjom, komunizmu czy – mówiąc ściślej – jednej jego konkretnej realizacji. Komunizm w takiej postaci, w jakiej go znamy obecnie, to głównie dzieło Lenina i jego uczniów, a więc – przede wszystkim – Rosjan, i to Rosja jest pierwszym krajem, w którym zapuścił korzenie. Po dziś dzień, mimo powstania Związku Sowieckiego dawna Rosyjska Partia Komunistyczna uważana jest przez wszystkie partie za przywódcę i wzór. Zarówno gdy chodzi o *credo* jak i pod względem

organizacji, każda partia komunistyczna trzyma się zasadniczo wzorów partii sowieckiej. Dlatego też sowietologia ogólna, to w dużej mierze badania nad rosyjskim, bądź (w czasach nowszych) – sowieckim komunizmem.

Jakiego rodzaju są to badania? Niełatwo zakwalifikować tę naukę w przyjętym schemacie podziału dyscyplin, ponieważ obejmuje przedmioty tak bardzo różnorodne. Komunizm – to w praktyce stosowana filozofia, toteż nieodzownym warunkiem jego rozumienia jest oczywiście znajomość historii filozofii; komunizm to także pewien ruch polityczny i tylko politolog zdolny jest go uchwycić; wyrósł z pewnych warunków historycznych, tymi zaś zajmuje się historyk; oddziałuje silnie na społeczeństwo ludzkie i sam jest z kolei przez nie uwarunkowany – a więc zdaje się należeć do dziedziny socjologii; wiele do powiedzenia w tej dziedzinie ma także ekonomia polityczna.

Jeśli jednak weźmiemy pod uwagę podstawową strukturę komunizmu, stwierdzimy, że są dwie nauki, które bardziej niż jakiegokolwiek inne mogłyby rościć sobie prawo do kompetencji w tej dziedzinie. Po pierwsze, komunizm jest doktryną filozoficzną mającą rzekomo podawać najogólniejsze prawa bytu i rozwoju – początek dali jej tacy filozofowie jak Marks, Engels i Lenin. Oczywiście jest zatem, że nader istotne znaczenie mają tu filozofia i historia filozofii. Z drugiej strony, komunizm to pewna organizacja społeczna i jako taka należy do dziedziny socjologii. Można powiedzieć, że sowietolog musi być, w każdym razie, albo filozofem, albo socjologiem, ale najlepiej jednym i drugim. Tak czy inaczej musi być dobrze obeznany przynajmniej z jedną z tych dyscyplin i mieć niejaka orientację w drugiej.

To jednak nie wszystko. Dziedzina jaką obejmuje sowietologia ogólna (a to samo dotyczy każdej poszczególnej specjalizacji sowietologicznej) jest ogromna. Żaden badacz nie jest w stanie poznać jej całej w sposób naukowy. Literatura na przykład jakiegoś kraju komunistycznego jest bezsprzecznie ważnym aspektem jego życia, lecz aby ją znać, trzeba być specjalistą w dziedzinie badań literackich. Gospodarka kraju komunistycznego nie tylko stanowi doniosły aspekt jego życia, ale jest także ściśle związana z komuni-

zmem jako takim; zrozumieć ją właściwie może wszakże jedynie ekonomista. Podobnie jest z wieloma innymi aspektami.

Sowietologię ogólną należy zatem podzielić na część podstawową, którą znać musi każdy zajmujący się tą dziedziną oraz działy specjalne. Część podstawowa obejmuje co najmniej następujące tematy:

- język rosyjski,
- historia Rosji,
- marksizm,
- historia rosyjskiej (i sowieckiej) partii komunistycznej,
- leninizm i jego rozwój po śmierci Lenina,
- organizacja i instytucje partii.

Ktoś, kto chciałby poświęcić się określonym badaniom w sowietologii czy to ogólnej, czy jednej z jej specjalizacji, musi najpierw zdobyć wiedzę w tych dziedzinach. Później dopiero będzie mógł się zająć swoim działaniem, na przykład gospodarką, problemem narodowościowym, sztuką, religią itd. w Związku Sowieckim, w Chinach, czy w Polsce. Nawet jeśli nie studiuje bezpośrednio problemów sowieckich, nie może ich tracić z pola widzenia – tak więc ktoś, kto bada rolnictwo na przykład w Niemczech Wschodnich, będzie musiał wiedzieć, co dzieje się w rolnictwie w Związku Sowieckim i to samo dotyczy innych dziedzin.

Możemy teraz przedstawić w ogólnych zarysach program zdobywania przez sowietologa wykształcenia, jakie jest niezbędne, jeśli ma on być dostatecznie przygotowany do prowadzenia badań.

Najpierw musi on nabyć wykształcenie w swej własnej dyscyplinie – na przykład w filozofii, socjologii, historii, prawie, ekonomii itd. przy czym musi to być pełne wykształcenie uniwersyteckie, zakończone co najmniej magisterium, a lepiej doktoratem. To nie tylko pozwoli mu przyswoić sobie wiedzę i metody wybranej przezeń dziedziny, ale da mu także ogólne przygotowanie do pracy naukowej. Następnie musi zapoznać się z podstawowymi przedmiotami sowietologii ogólnej, wyliczonymi wyżej. Jeśli nie jest filozofem lub socjologiem z racji swych wcześniejszych studiów, w tym drugim okresie powinien opanować przynajmniej elementarną wiedzę w owych dziedzinach. Ten drugi etap nauki trwa, jak

wskazuje doświadczenie, około trzech lat. Jeśli etap pierwszy dał mu solidne przygotowanie i przyszedł sowietolog jest poważnym badaczem, w ciągu tych trzech lat będzie w stanie nie tylko nabyć niezbędną wiedzę podstawową, ale także wnieść pewien wkład do sowietologii w jakimś wąskim dziale.

Dopiero potem poświęcić się może jakiejś określonej specjalizacji sowietologicznej, choć odnośne badania jest w stanie podjąć już wcześniej.

Przedstawiony tu program może wydać się bardzo surowy i wymagający. Rzeczywiście nie jest to droga łatwa i tu należy szukać przyczyny dla której tak niewielu jest sowietologów godnych tego miana, a wartość większości tego, co napisano o komunizmie jest tak wątpliwa. Trzeba jednak podkreślić, że nie ma żadnej innej drogi, na której można by uzyskać konieczne umiejętności i wiedzę. Niezrozumienie tego prowadzi do dwu niebezpiecznych błędów. Jeden to mniemanie, że specjalista z jednej z dyscyplin klasycznych – na przykład ekonomista – potrafi bez wykształcenia sowietologicznego zrozumieć wszystko, co dzieje się w krajach komunistycznych. Błąd drugi polega na przekonaniu, że ktoś, kto zna na przykład rosyjski czy serbski i wykazuje poza tym szerszą znajomość tych krajów (ich historii itd.) może uchwycić na przykład zjawiska ekonomiczne, nie będąc ekonomistą. Konieczne jest wykształcenie podwójne: ogólne (w tym wypadku ekonomiczne) i specjalne (sowietologiczne).

Rozpatrzmy teraz niektóre zagadnienia jednej z głównych dyscyplin sowietologii, a mianowicie badań poświęconych myśli komunistycznej, przede wszystkim zaś komunistycznej filozofii. Zasadnicze problemy dotyczą tu wyznaczania granic czasowych naszego przedmiotu. Wydaje się, że pod tym względem panuje wiele nieporozumień i że wyraźne ustalenie tej kwestii jest palącą potrzebą.

Myśl komunistyczna ma ponad stuletnią historię. Zapoczątkowana przez Karola Marksa, została rozwinięta przez Lenina i nadal się rozwija po jego śmierci. Jeśli przyjrzymy się owej długiej ewolucji, uderzy nas fakt, że przez te mniej więcej 120 lat filozofia komunistyczna rozwijała się w bardzo różnych warunkach i w kontekście bardzo różnych prądów umysłowych. Nietrudno wskazać

trzy główne fazy tego rozwoju, nazwę je – dla wygody – okresami „marksistowskim”, „leninowskim” i „sowieckim”, wytwory zaś owych okresów odpowiednio „marksizmem”, „leninizmem” i „współczesną myślą sowiecką”.

MARKSIZM

Rozpatrując tło, na jakim zrodziły się doktryny Marksa musimy wziąć pod uwagę, po pierwsze, rewolucję przemysłową w Europie Zachodniej około roku 1850, a następnie filozofię niemiecką, czy raczej tę jej szczególną odmianę, z którą Marks zapoznał się w młodości – myśl na przykład Bruno Bauera, Ludwika Feuerbacha, Maxa Stirnera itd. Musimy wreszcie uwzględnić osobowość Karola Marksa – płodnego i pod niejednym względem wielkiego myśliciela. Marksizm jest wytworem warunków istniejących w Europie Zachodniej około roku 1850, filozofii niemieckiej tego okresu oraz geniuszu samego Karola Marksa.

Ponieważ warunki te były dość wyjątkowe w dziejach, a Karol Marks był niewątpliwie myślicielem oryginalnym, dobrze byłoby zachować termin „marksizm” dla oznaczenia jego własnych myśli lub co najwyżej jego wspólnej pracy z Engelsem. W każdym razie studiowanie tej myśli wymaga określonego wykształcenia i wiedzy szczególnego typu. Istnieje specjalna dyscyplina naukowa zwana „marksologią”, która zajmuje się takimi zagadnieniami i – w moim przekonaniu – jest to dyscyplina autonomiczna. Wydaje mi się oczywiste, że znajomość Lenina czy myślicieli postleninowskich – wywodzących się z zasadniczo odmiennych środowisk – zdaje się nie na wiele, gdy chce się zrozumieć Karola Marksa. Z drugiej zaś strony marksolog nie ma żadnych kwalifikacji, by zajmować się na przykład doktrynami Lenina czy Stalina. Marksologia to nie sowietologia. Jednakże sowietolog musi się interesować marksologią. Choć bowiem leninizm i to co przyszło po nim nie miało żadnego wpływu na marksizm, sam marksizm oddziałwał przecież na leninizm i późniejsze doktryny sowieckie. Można to sformułować tak: marksizm jest nauką pomocniczą dla sowietologii, ale nie odwrotnie.

LENINIZM

Warunki, w których wyrósł Lenin i w których rozwinął swe doktryny różnią się bardzo od tych, w których żył i myślał Marks. Są to bowiem warunki panujące w Rosji około roku 1900 – w kraju zacofanym, o tradycjach i instytucjach całkowicie odmiennych niż tradycje i instytucje Anglii i Niemiec 1850 roku. Zupełnie inne niż w wypadku Marksa jest też zaplecze intelektualne i duchowe Lenina. Wystarczy przywołać takie nazwiska jak Bieliński, Czernyszewski, Nieczajew, Tkaczow, Ogariow, aby zdać sobie z tego sprawę. Ponadto Lenin był również samodzielnym myślicielem o wielkiej sile twórczej. Niewątpliwie przejął bardzo dużo od Marksa (i, niestety, także od Engelsa) – ale praktycznie wszystko, co przejmował, ulegało przekształceniom wynikającym z całkiem innej postawy umysłowej, epoki i całkiem innej osobowości myśliciela. Niektóre elementy, jak wszystkie doktryny „młodego” Marksa, zostały po prostu zarzucone; inne – jak determinizm ekonomiczny – gruntownie zmienione. Poza tym sformułowanych zostało wiele doktryn nowych.

Mamy tu zatem do czynienia z nową dziedziną badań. Żeby się nią zajmować trzeba mieć określone wykształcenie i dysponować wiedzą, która jest nieistotna lub prawie nieistotna, dla marksologa. Trzeba na przykład dobrze rozumieć myśl rosyjską przed Leninem; trzeba znać warunki, w których rozwinął on swą doktrynę itd.

Podobnie jak w wypadku marksizmu, zaryzykowałbym twierdzenie, że ta dziedzina, leninologia jako nauka, stanowi dyscyplinę autonomiczną. Rozumiem przez nią studia nie tylko nad Leninem, ale także nad całym kręgiem związanych z nim osób (takimi ludźmi jak Bucharin, Trocki itd.) – a więc obejmujące okres, którego koniec wyznaczają śmierć Lenina i wielkie czystki lat 30.

Powiedziałbym również, że leninolog musi znać marksizm, a sowietolog musi się oczywiście interesować leninologią, będącą dlań bardzo ważną nauką pomocniczą, ale nie odwrotnie. Podobnie jak marksolog, leninolog jest niekompetentny, gdy chodzi o zjawiska zachodzące współcześnie w Związku Sowieckim, mimo iż nie są one dla niego tak odległe jak dla marksologa.

WSPÓŁCZESNA MYŚL SOWIECKA

Warunki się zmieniły – powstała wielka cywilizacja przemysłowa. Wraz z nią pojawia się też nowy typ myśliciela. Na plan pierwszy wysuwają się już nie amatorzy, demagodzy i pisarze, lecz fachowcy. Tło myśli sowieckiej w coraz większym stopniu stanowią uniwersytety, w których przeważa myślenie techniczne, racjonalne. Nie sposób wiązać tego okresu i nowych wyznaczających go czynników z żadnym nazwiskiem – z pewnością nie z nazwiskiem Stalina, który – pod względem doktryny – kontynuował po prostu leninizm, a mniej jeszcze z nazwiskiem Chruszczowa czy innego ze współczesnych przywódców sowieckich, którzy niewątpliwie nie są myślicielami tej rangi co Marks i Lenin. Niemniej bezsprzecznie weszliśmy w nowy okres. Nie odznacza się on całkowitym zerwaniem z okresem poprzednim; myśleć tak – a chyba większość dyletantów wypowiadających się w dziedzinie sowietologii tak właśnie myśli – to całkowicie lekceważyć rzeczywistość sowiecką i jedno z głównych praw rozwoju dziejowego. Nowa myśl sowiecka przejmując leninizm, zarzucając niektóre jego elementy, przekształcając inne i dodając jeszcze inne, nowe – poczynając sobie z nim tak samo jak Lenin z marksizmem. Poza tym ten nowy okres wcale jeszcze nie zapanował ostatecznie. Większość ludzi będących u władzy w Związku Sowieckim – i przeważająca ich większość w innych krajach komunistycznych – należy całkowicie do okresu drugiego; nie są to fachowcy o odpowiednim wykształceniu, lecz politycy o niewielkim zrozumieniu nauki. Widać jednak załóżki czegoś nowego. Daje się to nie tylko przewidzieć na podstawie ogólnej sytuacji, ale także dość szczegółowo wykazać.

Jestem zdania, że badania współczesnej myśli sowieckiej są dyscypliną autonomiczną. Musi ona oczywiście opierać się na marksologii i leninologii, jednakże sowietolog zajmujący się takimi badaniami wcale marksologiem ani leninologiem być nie musi. Musi oczywiście znać myśl Lenina, lecz bardziej szczegółowe kwestie leninologii – na przykład zagadnienie stosunków między Leninem a Bucharinem – nie mają dlań wielkiego znaczenia. Jeszcze mniej istotna jest tu wiedza o tym, co Karol Marks myślał

w takim czy innym okresie i jakim wpływom podlegał w określonym czasie. Sowietolog nie jest bardziej kompetentny w tych dziedzinach niż badacze Marksa i Lenina w jego dyscyplinie. Sowietologia ma swój własny rozległy zakres i wymaga specjalizacji.

Wydaje się, że praktyka w pełni potwierdza te poglądy. Mamy na szczęście kilku dobrych marksologów i leninologów i korzystamy z ich prac. Każdy kto je zna, zdaje sobie sprawę, że poruszają się oni w innych rejonach niż sowietolog. Będzie też dla niego oczywiste, że normalny człowiek nie ma żadnej możliwości opanowania jednocześnie tych trzech bardzo obszernych dziedzin. Jest to może godne ubolewania, ale tak już jest. Podobnie jak w wielu innych gałęziach nauki, także w sowietologii skazani jesteśmy na specjalizację, jeśli mamy osiągnąć coś rzeczywiście ważnego.

Sowietologia to bardzo trudna dziedzina badań. Jest to zarazem dyscyplina, której wraz z indologią i paroma innymi naukami, przypada w udziale wątpliwy zaszczyt znajdowania się w centrum uwagi całego mnóstwa dyletantów i dziwaków. Któż nie interesuje się komunizmem i Związkiem Sowieckim? Setki, jeśli nie tysiące ludzi nie rozumiejących ani słowa po rosyjsku, nie mających elementarnej nawet znajomości przedmiotu i metod, jakich wymaga jego badanie, bezustannie jednak o nim piszą i mówią. Można tych ludzi podzielić na następujące grupy:

- a. Uczni, wyspecjalizowani w jakiejś dyscyplinie, ale bez wykształcenia sowietologicznego,
- b. marksolodzy nie wyspecjalizowani w XX wieku i komunizmie,
- c. byli komuniści bez żadnego przygotowania naukowego,
- d. ludzie którzy byli w Związku Sowieckim lub w innym kraju komunistycznym, ale którym brak naukowej wiedzy w tej dziedzinie,
- e. politycy, dziennikarze, duchowni i inni ludzie nie mogący pretendować nawet do tej niewielkiej wiedzy, jaką mają grupy poprzednie.

Oczywiście członkowie każdej z tych grup mogą niekiedy dostarczyć cennych materiałów – przede wszystkim ci wymienieni

w punktach c i d. Należy wszakże podkreślić, że wszystko, co są w stanie zaferować, to zaledwie materiały, źródła do badań naukowych. Weźmy taki przykład: ktoś był przez pewien czas więźniem w sowieckim obozie pracy, a następnie został wypuszczony. To co ma do powiedzenia jest interesujące i przydatne, jeśli jest dobrym i bezstronnym obserwatorem (a wcale nie zawsze tak jest). Jeśli jednak ten sam człowiek rości sobie pretensję do przedstawiania syntezy problemu i wyprowadzenia wniosków dotyczących obozów pracy w ogóle, jego praca będzie bezwartościowa o ile nie jest on jednocześnie wykształconym sowietologiem rozporządzającym potrzebnymi materiałami. W istocie mamy obecnie około 10 tys. świadectw ludzi, którzy w różnych okresach przebywali w takich obozach pracy. Jest także literatura składająca się z ponad 50 tomów wspomnień. Wszystko to zostało już opracowane – na przykład przez Morę Zwierniak, Dallin-Mikołajewskiego i Bartona; większość autorów tych opracowań nigdy nie była w sowieckim obozie, nie ulega jednak wątpliwości, że wykorzystując ów bogaty materiał i opracowując go metodami naukowymi byli oni w stanie dostarczyć więcej i o wiele lepszych informacji niż którykolwiek z autorów wspomnień opartych jedynie na doświadczeniu osobistym.

To, że niektórzy ludzie piszą nienaukowe książki można by uważać za fakt bez znaczenia. Niestety tak nie jest. Jeśli cieszą się oni pewnym autorytetem – a często się nim cieszą jako ambasadorowie, naukowcy, byli komuniści o pewnym rozgłosie itd. – łatwo będzie się im dawać wiarę. Podważa to sam status sowietologii. Olbrzymie zasoby finansowe i ludzkie, które można by z pożytkiem wykorzystać do badań naukowych, trwonione są na prace dyletanckie. Jest to wielki problem, z którym nauka boryka się co dzień.

Można to wszakże nazwać trudnością zewnętrzną. W końcu nedorzeczności wypisywane przez innych nie mogą poważnie zaszkodzić badaniom prowadzonym przez specjalistów, nawet jeśli badania te utrudniają z zewnątrz. W sowietologii nie brak jednak również trudności wewnętrznych.

Pierwsza trudność wynika z samego charakteru źródeł. Wiadomo, że wykorzystując jakieś źródło sowieckie należy je poddać interpretacji o wiele dokładniejszej i dalej idącej niż się to zazwyczaj

praktykuje. Przykładem może być statystyka. Niekiedy – jak w wypadku Gerschenkrona – trzeba długiej i żmudnej pracy, by wydobyć coś z zawartych w źródłach cyfr. Ale wątpliwości nasuwają nie tylko dane statystyczne. Poniższy przykład pomyłki popełnionej przez piszącego te słowa wskazuje, jak trudno czasem zrozumieć, o co naprawdę chodzi.

W roku 1951 niejaki Majstrow i prof. Tugarinow gwałtownie zaatakowali prof. Janowską, poważną uczoną w dziedzinie logiki formalnej. Sformułowane przez nich zarzuty były na tak niskim poziomie, a miejscami tak jawnie niedorzeczne, że powinno być jasne dla każdego, iż ma do czynienia z dwoma wstecznikami próbującymi zahamować postęp dokonany przez prof. Janowską. To właśnie pisałem wówczas. Dowiedziałem się jednak od samej prof. Janowskiej, że Tugarinow jest jednym z jej uczniów. W tym samym czasie jego prace przestudiował mój uczeń dr Fleischer, który stwierdził, iż jest to w istocie jeden z najbardziej postępowych i naukowych umysłów we współczesnej filozofii sowieckiej. Jakim więc cudem mógł wypisywać takie barbarzyńskie nonsensy wymierzone przeciw swemu mistrzowi? Otóż odpowiedź brzmiałaby mniej więcej tak: w pewnym momencie szkoła prof. Janowskiej doszła do wniosku, że sytuacja jest niebezpieczna i aby się utrzymać, potrzeba nieco „samokrytyki”. Tugarinowa wyznaczono do przeprowadzenia tej samokrytyki przez znieważenie prof. Janowskiej, jego nauczyciela, a zarazem jej nauki. To wszystko.

Problem jaki sowietolog napotyka codziennie można zawrzeć w pytaniu: jak dalece filozof wierzy w to, co pisze? Przystudiowałem dokładnie prace jednej z czołowych postaci w filozofii sowieckiej, prof. Kiedrowa, Blakely stwierdził, że Kiedrow stale zmienia nie tylko swoje stanowisko, ale nawet swoje tezy. Otóż prof. Kiedrow z pewnością nie jest tchórzem; w czasach stalinowskich, kiedy był redaktorem naczelnym *Woprosów filozofii*, w roku 1947 i 1948, wykazał wielką odwagę. Jest także dość wybitnym myślicielem. A jednak pisuje niekiedy takie rzeczy, w które po prostu nie może wierzyć.

Odwrotnym przykładem jest zmarły niedawno prof. Rubin-sztejn. Nikt nie może wątpić, że był on wybitnym uczonym

i samodzielnym myślicielem. Jego *Zasady psychologii ogólnej* zawierają dobrze pomyślany, ogólny obraz złożonej natury psychiki człowieka. Lecz po roku 1950 (w którym psychologowie sowieccy „postanowili” przejść na pawłowizm) odwołał swoje poglądy i to w sposób tak inteligentny i spójny, że po prostu nie mogę znaleźć innego wytłumaczenia jak to tylko, iż naprawdę zmienił zdanie. Czy jednak rzeczywiście zmienił?

Inna trudność na jaką natrafia sowietologia spowodowana jest ogromnym tempem rozwoju w filozofii sowieckiej. Niewątpliwie mamy tam do czynienia z czymś nowym; zaczynają się obecnie ukazywać prace nowego pokolenia o wykształceniu i mentalności zupełnie odmiennej niż ta, którą reprezentowało pokolenie poprzednie. Śledząc na przykład *Woprosy filozofii* stwierdzamy, że co roku, niemal w każdym numerze, pojawia się coś nowego – nie tylko w szczegółach, ale nawet w tym, co nazwałbym ogólnym nastawieniem. Wielki przełom stanowiły artykuły Kiedrowa, Kamieńskiego i Markowa w latach 1947–48. Innym był artykuł A. D. Aleksandrowa z roku 1958. Trzeci to głośna dyskusja o sprzecznościach w tym samym roku (jej wyniki opisuje prof. Lobkowicz). To tylko parę przykładów z wielu, które można by przytoczyć.

Wreszcie należy wspomnieć o wcale nie najmniej ważnej przeszkodzie, jaką w poznaniu stanowią uprzedzenia moralne i polityczne. Komunizm jest obecnie problemem najwyższej wagi praktycznej dla każdego człowieka, zwłaszcza dla człowieka myślącego. Jawi się nie tylko jako zagrożenie fizyczne, ale także jako wyzwanie duchowe. Nielatwo, a nawet wręcz nie sposób nie zająć wobec niego jakiegoś stanowiska. Piszący te słowa jest ponadto przekonany, że jest to w pełni uprawnione – ma się prawo, a nawet obowiązek, zajęcia stanowiska.

Szeroko rozpowszechniona jest jednak opinia, że przyjęcie określonego stanowiska wpływa na badania. Już *a priori* więc zakłada się, że nie ma w tej dziedzinie miejsca na badania bezstronne, obiektywne. Tak też w istocie twierdzą sami komuniści. Wiemy również z doświadczenia, że tylko znikoma część prac z zakresu sowietologii to prace obiektywne – zazwyczaj zabarwione są albo entuzjazmem, albo niechęcią wobec komunizmu.

Niemniej jednak bezstronne badania sowietologiczne są możliwe. Przede wszystkim, klasa poważnych autorów piszących w tej dziedzinie jest wprawdzie rzeczywiście mała, nie jest wszakże klasą pustą. Istnienie obiektywnej sowietologii jest faktem; *a ab esse ad posse valet illatio*.

Wydaje się ponadto, że wspomniany wyżej pogląd dotyczący niemożliwości zachowania obiektywizmu nie jest prawdziwy. Wynika w moim przekonaniu z nadmiernego podkreślania czynnika zwierzęcego w człowieku. Zakłada, że człowiek nie jest zdolny wznieść się ponad swe popędy i namiętności – że nie potrafi widzieć bezstronnie tam, gdzie w grę wchodzi jego najgłębsze moralne lub fizyczne interesy. Pogląd ten można wszakże zakwestionować. Choć może to być niekiedy trudne, człowiek jest przecież zdolny do obiektywizmu w badaniach naukowych, jest bowiem czymś więcej niż zwierzęciem tylko.

Powinno być także oczywiste, że im bardziej chce się przyjąć wobec komunizmu jakąś postawę, tym bardziej należałoby być zainteresowanym w jego poznaniu. Poznać coś oznacza poznać to coś takim, jakim ono jest – obiektywnie i bezstronnie. Przyjęte stanowisko nie powinno zatem stać na przeszkodzie woli obiektywizmu – przeciwnie, winno do niego pobudzać.

Niemniej sprawia to poważną trudność. Gdy dołączają się do niej jeszcze inne, omówione wyżej, staje się naprawdę groźna. Sowietolog powinien być jej zawsze świadom i gotów poświęcić maksimum energii temu, by nie brać swych wyobrażeń za rzeczywistość. Uczyniłoby to bowiem pracę bezwartościową.

Celowość studiów nad filozofią sowiecką

Mimo, że rozmaite działy sowietologii – prawo, ekonomia polityczna, nauki polityczne, socjologia a przede wszystkim historiografia – nieustannie się rozwijają, świat niekomunistyczny poświęca niewiele uwagi badaniom nad filozofią sowiecką. W różnych krajach nie należących do bloku sowieckiego działalność dydaktyczną prowadzi w naszych czasach około 12 tysięcy lub

nawet więcej filozofów, spośród których jedynie nieliczna garstka legitymuje się jakąkolwiek znajomością myśli sowieckiej na akademickim poziomie. W wielkich centrach uniwersyteckich Ameryki i Europy działa ledwie kilku kompetentnych filozofów-sowiecologów. Niektóre centra zatrudniają, to prawda, marksologów – ale przecież marksologia nie może być utożsamiana z sowietologią. Przegląd amerykańskich i europejskich czasopism filozoficznych wykazuje, że artykuły czy sprawozdania dotyczące doktryn ukazują się tam jedynie z rzadka. W czasie kongresów filozoficznych nikt nawet nie usiłuje poruszyć tych zagadnień, o ile wśród uczestników nie ma filozofów z krajów komunistycznych.

Prowadzi to w konsekwencji do sytuacji, w której z jednej strony filozofowie sowieccy są coraz lepiej zorientowani w filozofii krajów zachodnich, z drugiej zaś filozofowie z krajów niekomunistycznych nie mają najmniejszego pojęcia o osiągnięciach naukowych ich sowieckich kolegów. Tylko rzeczywiście nieliczni spośród nich zadają sobie trud przeczytania syntetycznej prezentacji tematu zawartej na przykład w książkach Actona, Wettera czy niżej podpisanego.

Kiedy zwracamy uwagę filozofom z krajów zachodnich na ten fakt, zwykle podają oni dwa powody, dla których nie podejmują badań nad filozofią sowiecką. Po pierwsze twierdzą, że filozofia ta to wierutna bzdura, po drugie – utrzymują, że działalność taka jest bezcelowa. Studiowanie bezsensownych tekstów, które nie mają nawet żadnej wartości praktycznej, uważają za coś oczywiście bezcelowego. Stąd też często wysuwają wniosek, że niekomuniści po prostu nie powinni studiować filozofii.

Nie zgadzamy się z taką konkluzją. Uważamy, że badanie filozofii sowieckiej jest działalnością pożyteczną, a nawet konieczną zarówno z teoretycznego jak i praktycznego punktu widzenia. Nasz sąd opiera się na dwóch założeniach, które są sprzeczne z założeniami przyjętymi przez wspomnianych powyżej filozofów. Są one następujące:

Po pierwsze – nie cała filozofia sowiecka to stek nonsensów; przeciwnie – spora część to dzieła interesujące z filozoficznego punktu widzenia; po drugie – nie można twierdzić, że filozofia

sowiecka jest zawieszona w próżni, że nie ma żadnego znaczenia: stanowi ona przecież istotny składnik zjawiska zwanego komunizmem, które – wszyscy się z tym zgodzą – jest zjawiskiem dużej wagi, zarówno teoretycznie jak i praktycznie.

POŁOŻENIE

Filozofia sowiecka stawia wiele problemów interesujących każdego filozofa. Był okres, kiedy można było zasadnie wygłosić sąd przeciwny – chodzi o okres między ukazaniem się *Dekretu przeciw Deborinowi* w roku 1931 a mową Żdanowa wygłoszoną w roku 1947¹. W tym czasie, a zwłaszcza po roku 1938 (kiedy ukazała się *Krótką historia WKP(b)* zawierająca rozdział napisany przez Stalina), prace filozofów sowieckich przypominały bardziej „cytatologię” (tak powiedział profesor Baskin, jakby nie było filozofowie sowieccy) niż filozofię². Ale od roku 1947, a zwłaszcza od 1950 (rok ukazania się pracy Stalina o językoznawstwie) sytuacja filozofii uległa choćby nawet częściowej zmianie³. Dziś w Związku Sowieckim rozwija się stopniowo godna szacunku myśl filozoficzna. Filozofowie prowadzą ożywione dyskusje, rozpracowuje się nie tylko własne, ezoteryczne zagadnienia lecz także problemy wspólne wszystkim filozofom. Niektórzy filozofowie sowieccy wykazują przy tym stopień niezależności umysłowej i odwagi godny myśliciela, a ilość publikacji istotnych dla wszystkich filozofów stale rośnie.

¹ Na temat okresu przed rokiem 1931 (dotyczącym logiki) patrz: V. I. Čkresov: *Materialisticeskaja dialektika kak logika i teorija poznania* Moskwa 1962, str. 12 i nn oraz D. Joravsky: *Soviet Marxism and Natural Science* London 1961.

² Wydaje się, że na początku istniało jakieś życie filozoficzne, zwłaszcza w dziedzinie filozofii fizyki oraz w historii filozofii; później sytuacja znacznie pogorszyła się osiągając kulminację w omawianej tu „cytatologii”.

³ Opis rozwoju od 1947 do 1958, patrz: J. M. Bocheński: *Einführung in die Sowjetische Philosophie der Gegenwart*, [w:] *Aus Politik und Zeitgeschichte* B 45/59, Bonn 1959; częściowo przedrukowane [w:] *Der Sowjetrussische dialektische Materialismus* Bern-München 1960. Bibliografię tego okresu publikuje Fribourg Institute: *Bibliographie der sovjetischen Philosophie. (Sovietica)*. Dordrecht, D. Reidel Publishing Company, I oraz II, 1959; III, 1962; IV, 1963.

Naturalnie, „woń kultu jednostki” o której pisał niedawno jeden z filozofów bułgarskich⁴ wciąż utrzymuje się i być może większość filozofów nie można w ogóle nazwać „filozofami” w jakimkolwiek znaczeniu tego słowa, a przynajmniej w żadnym z tych znaczeń, które przyjęły się w krajach niekomunistycznych. Jednakże w Związku Sowieckim liczba piszących filozofów przekracza 2000 osób i w tej ogromnej masie wyodrębnić można mniejszość szacowaną na ponad 100 osób, które w swych pismach chcą używać rozumu – aby zacytować słowa Whiteheada. Ponadto wielu z nich wyklada filozofię w wielkich centrach uniwersyteckich (Moskwa, Leningrad czy Tbilisi).

Można tu postawić zastrzeżenie, że nawet ta stosunkowo mała liczba obejmuje ludzi o umysłach rygorystycznie spętanych dogmatami przekonań komunistycznych. Nie należy jednak traktować tej obiekcji poważnie. Nikt nie utrzymuje przecież, że filozofia hinduska pozbawiona jest wszelkiej wartości, pomimo faktu, że w większości przypadków związana jest z przekonaniem typu religijnego⁵. Po wtóre, wiara w komunizm częstokroć bywa formułowana w tak niejasnych terminach⁶, że jeśli trzeba ściśle trzymać się cytatów pozostaje wolność interpretacji, dająca myślicielowi nader szeroki zakres możliwości.

Trzeba przyznać, że nie osiągnięto jednak nic nadzwyczajnego; nawet w dziedzinach, w których filozofia sowiecka rozwijała się najlepiej (na przykład logika), nie napotykamy epokowych idei. Tym niemniej w niektórych dziedzinach – przede wszystkim chyba

⁴ D. Spasov, w: *Ruch Filozoficzny* 21, 1962, 2, 136.

⁵ Nie należy zbyt przesadzać z podobieństwem religii i komunizmu. Podstawowa różnica między nimi polega na tym, że podczas gdy wyznawcy wielkich religii świata otwarcie przyznają, że ich doktryna to nie nauka lecz wiara, komuniści utrzymują, że ich ideologia jest naukowa. Z tego właśnie względu sytuacja komunisty jest z punktu widzenia logiki znacznie gorsza od sytuacji wyznawcy jednej z wielkich religii. Jednakże implikacje socjologiczne są w obu przypadkach w dużym stopniu zbliżone, wobec czego nasz argument utrzymuje swą moc mimo tych podstawowych różnic.

⁶ Por.: D. D. Comey: *Marxist-Leninist Ideology and Soviet Policy*, [w:] SST2 (1962), ss. 301–320.

w filozofii fizyki – można częstokroć obserwować dobrą robotę. W każdym razie dyskutuje się tu zagadnienia, które stanowią problemy również dla filozofów z innych krajów. Co więcej, jeśli nie mylimy się zbyt grubo, istnieją szanse, że filozofia sowiecka będzie coraz lepsza. Grupa młodych pracowników jest tu tak liczna, a ich zapal tak wielki, że jedynie jakaś wielka katastrofa mogłaby powstrzymać ich napór.

Oto dlaczego sądzimy, że filozofia sowiecka ma znaczenie dla filozofii *tout court*. Ktokolwiek interesuje się problemami filozoficznymi musi także interesować się tym, co robi się na ten temat w Związku Sowieckim. Prawda, że często dozna zawodu. Lecz równie często idee jego sowieckich kolegów mogą przynieść pożytek.

FILOZOFIA SOWIECKA STANOWI ISTOTNY CZYNNIK KOMUNIZMU

W krajach niekomunistycznych rozpowszechniła się teoria, wedle której ideologia straciła wpływ na praktykę komunizmu, zwłaszcza w Związku Sowieckim. Utrzymuje się ponadto, że filozofia akademicka jest odseparowana od ideologii, tak dalece, że nawet gdyby ta ostatnia miała jakieś znaczenie wcale nie wynikałoby z tego, że filozofia jako taka je posiada.

Obydwa sądy są bezpodstawne. Jeśli chodzi o ideologię specjaliści mówią dziś nie o odideologizowaniu lecz o reideologizacji w Związku Sowieckim i innych krajach. Rzadko w historii kładziono tak wielki nacisk na ideologię i to zarówno w deklaracjach partii i jej przywódców, jak i też w praktyce popierania badań nad marksizmem-leninizmem. Wszystko co często mówi się o polityce siły przywódców sowieckich, nie neguje wcale tego faktu: albowiem polityka siły jest dyktowana właśnie przez ideologię.

Również podnoszona tu i ówdzie sprawa burżualizacji życia w Związku Sowieckim w niczym nie podważa tej tezy. Być może zjawiska te odzwierciedlają pewne tendencje panujące wśród ludności ZSRR. Lecz przecież nie chodzi tu o to, czego życzy sobie

ludność: zajmujemy się tym, czego chcą przywódcy partii. Ponadto, jeśli weźmiemy pod uwagę zjawiska najbardziej pokrewne komunizmowi – mianowicie wielkie religie świata – przekonamy się, że zjawisko burzualizacji nie przeszkodziło buddyzmowi czy chrześcijaństwu stanowić olbrzymią potęgę przez całe tysiąclecia. Czy mamy więc prawo twierdzić, że komunizm po pięćdziesięciu latach istnienia stracił swe ideologiczne podstawy?

Co więcej, wyżej wymieniona teoria w znacznej mierze wydaje się być bezpodstawną ekstrapolacją sceptycyzmu jej autorów wobec doktryn, a zwłaszcza wobec ideologii. Musimy pamiętać, że Rosjanie zawsze bardziej lubowali się w uogólnieniach i dogmatycznych formułach niż ludzie Zachodu i właśnie taka postawa znalazła swój odpowiednik w doktrynach marksistowskich. W żaden sposób nie da się uzasadnić twierdzenia, że wszystko to uległo radykalnej zmianie. Skoro zaś nie zmieniło się – wypada stwierdzić, że ideologia wciąż jeszcze jest ważnym czynnikiem w sowieckiej, a tym samym w komunistycznej rzeczywistości.

Jeśli zaś chodzi o oddzielenie ideologii i filozofii, tkwi w tym pewna prawda. Z pewnością w Związku Sowieckim znajdują się filozofowie pracujący w dziedzinach odległych od ideologii. Być może są i tacy – choć z pewnością jest ich niewielu – którzy zdołali wyzwolić się z ram dogmatu i kontynuują swą pracę, nie biorąc pod uwagę żadnych założeń ideologicznych. Ponadto należy wyraźnie odróżnić publikacje akademickie od podręczników przeznaczonych dla mas studentów, takich na przykład jak *Podstawy marksizmu-leninizmu*. Z całą pewnością różnią się one od siebie poziomem intelektualnym. Pozostaje faktem, że ogólnie rzecz ujmując, filozofia w Związku Sowieckim jest ściślej związana z ideologią, niż w którymkolwiek kraju niekomunistycznym. Z jednej więc strony przytłaczająca większość filozofów przyjmuje jako podstawowe założenie fundamentalne dogmaty „diamatu” i „histomatu”, a więc założenia ideologiczne. Z drugiej zaś strony, nawet tak popularne dzieła jak *Podstawy marksizmu-leninizmu* pisane są przez ludzi zatrudnionych w tych samych instytucjach co pracownicy akademicy z prawdziwego znaczenia i z pewnością nie są w stanie oprzeć się ich wpływowi. Odkładając na bok katastrofalny

wręcz poziom, na przykład słynnych *Podstaw filozofii marksistowskiej*, łatwo wykazać, że treść tego podręcznika pozostawała pod wpływem czysto akademickiej dyskusji. Owe *Podstawy* wydano w nakładzie przekraczającym milion egzemplarzy. Uczy się z nich każdy student, każdy technik, każdy przyszły kierownik i polityk. Poprzez tę książkę filozofia akademicka wywiera wpływ na masy.

Nie chcielibyśmy tu przesadzać. Nie twierdzimy bynajmniej, że Związkiem Sowieckim rządzą filozofowie. Z pewnością politycy, wielcy fizycy czy dyrektorzy najwyższego szczebla łatwiej ulegają wpływom ideologii niż czołowi filozofowie. Mimo to filozofia w Związku Sowieckim stanowi czynnik o wiele bardziej istotny niż w jakimkolwiek kraju niekomunistycznym. Właśnie z tego względu filozofia sowiecka jest zjawiskiem ważnym, niezależnie od tego, że zarówno teoretycznie jak i praktycznie jest interesująca dla filozofów. Teoretycznie, ponieważ jej badanie ukazuje tendencje istniejące w czołowych kołach intelektualnych tego mocarstwa, przez co pomaga zrozumieć zjawisko komunizmu jako całości. Praktycznie, ponieważ w dzisiejszych czasach od zrozumienia tego zjawiska zależy w najwyższym stopniu przetrwanie wolnych krajów.

POSTAWA FILOZOFÓW Z KRAJÓW NIEKOMUNISTYCZNYCH WOBEC FILOZOFII SOWIECKIEJ

Powstaje pytanie: dlaczego filozofowie z krajów niekomunistycznych zajmują powyżej przedstawioną postawę obojętności w stosunku do filozofii sowieckiej? Dlaczego w Europie i Stanach Zjednoczonych ukazuje się tak mało prac poświęconych badaniom nad filozofią sowiecką? Wydaje się, że przyczyny tego stanu rzeczy są wielorakie. Pierwsza – i z całą pewnością najważniejsza z nich – to po prostu brak wiedzy. Wina w tym względzie nie leży całkowicie po stronie filozofów z krajów niekomunistycznych: źródła informacji, jakie mają do dyspozycji stanowią albo prace zachodnich komunistów lub też systematycznie ukazujące się prace jednego z niewielu sowietologów-filozofów. Pierwszy z wymienio-

nych tu rodzajów publikacji należy do literatury przedmiotu pisanej w sposób, który może łatwo zniechęcić każdego filozofa. Poza tym publikacje te rzadko prezentują najlepsze dzieła sowieckie, zwykle ukazują filozofię sowiecką od najgorszej strony. Co więcej, jeśli nawet tłumaczy się jakąś dobrą pracę z tej dziedziny, prezentuje się ją w kontekście, który na czytelniku-filozofie wywiera wrażenie czegoś nieznośnie politycznego i dogmatycznego. Jeśli zaś chodzi o zachodnie prace systematyczne, to przez sam fakt ich systematycznego charakteru są one z konieczności opóźnione. Co więcej, zwykle koncentrują się one na sprawach zasadniczych, które dotyczą dogmatów; rzadko podają informację na temat badań dotyczących problemów szczegółowych, a więc na temat zagadnień najbardziej interesujących w filozofii sowieckiej.

W wyniku tego przytłaczająca większość filozofów krajów zachodnich albo nie posiada żadnych informacji na temat tej filozofii albo, co gorsze, posiada informacje zniekształcające jej obraz. W większości przypadków jest ona uważana li tylko za jeszcze jedną formę propagandy politycznej, która nie zasługuje na zainteresowanie.

Istnieje również inna przyczyna tej obojętności. Są filozofowie – niestety ich grupa jest jednakowo liczna po obu stronach żelaznej kurtyny – którzy są hermetycznie zamknięci w obrębie swoich własnych przekonań. Skutkiem tego oceniają jako bezwartościowe wszystko, co nie pasuje do przyjętego przez nich układu pojęć. Aby nie być gołosłownym przytoczmy dwa wybitne przykłady takiej postawy: cokolwiek twierdzą fenomenologowie uważane jest za bezsensowną bzdurę przez członków szkoły analitycznej i odwrotnie: wszystkie twierdzenia, które wysuwają ci ostatni, bywają zwykle odrzucane jako nieistotne i przedfilozoficzne przez niektórych fenomenologów. Filozofia sowiecka jako całość porusza się w obrębie zasadniczo odmiennego układu odniesień i przyjmuje podstawowe założenia, które są całkiem odmienne od tych, które ma większość szkół filozoficznych rozwijających się obecnie w świecie niekomunistycznym. Na przykład nieomal wszyscy filozofowie sowieccy są zdeklarowanymi metafizykami (w niesowieckim sensie tego terminu), a także bezkompromisowymi realistami w epistemologii.

Nawet jednak, gdy niektórzy z nich potrafią to zauważyć, oświadczają naturalnie, że ich to nie interesuje, tak jak nie wykazują żadnego zainteresowania innymi szkołami filozoficznymi na Zachodzie. Można jednak nie zgadzać się z takim sekciarstwem.

W naszych czasach istnieją, *grosso modo* trzy główne typy filozofii: fenomenologiczna, analityczna i sowiecka. Albowiem współczesna filozofia nie kończy się na tym, co zadowala jednego badacza z jednego środowiska, lecz składa się również ze wszystkich pozostałych poglądów razem wziętych. Ponadto wszystkie trzy wymienione filozofie posiadają zwolenników wśród myślących ludzi, którzy pracują – być może innymi metodami i z różnym powodzeniem – nad rozwiązaniem tych samych lub podobnych zagadnień. Sądzimy że to, co wiemy na temat sowieckiej filozofii logiki wystarczająco obrazuje tę sprawę. Zamykanie oczu na wszystko, co dzieje się poza obrębem własnej grupy nie jest więc ani roztropne, ani rozsądne. A kiedy uznamy, że tak jest, okaże się, że studia nad filozofią sowiecką są wielce pożyteczne.

Wreszcie, istnieje chyba jeszcze jedna przyczyna owej obojętności. Filozofowie sowieccy zwykle oskarżają myślicieli niekomunistów o to, że w istocie rzeczy są filozofami poszczególnych partii, „lokajami i obrońcami burżuazji”. Wobec przytłaczającej większości filozofów jest to, naturalnie, twierdzenie nie tylko nieprawdziwe lecz wręcz śmiesznie bezzasadne. A jednak w tym, co mówią sowieccy filozofowie na ten temat skrywać się może ziarenko prawdy, gdy chodzi o ich postawę wobec naszego zagadnienia. Czasami bowiem odnosi się wrażenie, że w odczuciu wielu naszych filozofów, filozofia sowiecka nie może być interesująca, ponieważ jest komunistyczna. Innymi słowy filozofowie ci są w pewnym sensie członkami przeciwnej partii: nie rozważają filozofii sowieckiej na podstawie jej wewnętrznej wartości lecz przyjmują *a priori*, że musi być niesłuszna skoro pochodzi z wrogiego obozu. W tym względzie przejęli coś, co uważają za najgorsze w mentalności swych sowieckich kolegów.

Z całą pewnością nie jest to postawa godna filozofa. Jeśli w ogóle istnieje jakaś kwestia, w której wszyscy wolni filozofowie są

jednomysłni, to z pewnością w tym, że należy podjąć wszelkie wysiłki aby widzieć rzeczy takimi jakie są, a nie w sposób przydatny dla jakiejś partii czy grupy ludzi. Oto dlaczego tego rodzaju uprzedzenie, a wydaje się że występuje ono w wielu przypadkach, należy uznać za pożałowania godne i żywić nadzieję, że zostanie przezwycięzone.

O dialogu filozoficznym

Studies in Soviet Thought (Studia o myśli sowieckiej) – to pismo grupy ludzi, którzy za swe właściwe zadanie uznają poświęcenie się wyłącznie filozofii, czyli teorii. Każdy z nich jest oczywiście również obywatelem i jako taki może brać udział w działalności praktycznej. Autor niniejszego artykułu włączał się w taką działalność wielokrotnie w przeszłości i nadal gotów jest zachować się podobnie, jeśli uzna to za swój obowiązek. Jednakże ludzie ci są przekonani – i to jest druga cecha charakterystyczna tej grupy – że specjalizacja jest nie tylko możliwa, ale także niezbędna. Uważają, że człowiek oddający się określonej działalności o pewnym znaczeniu powinien w jej toku abstrahować od punktów widzenia i celów, które nie są związane z daną dziedziną. W szczególności zakładają, że filozof uprawiając swą specyficzną działalność, powinien zapomnieć o wszystkim innym, z wyjątkiem owego podstawowego zadania, jakim jest rozwiązywanie problemów filozoficznych. Mówiąc ściślej, zakłada się tu, że zainteresowany jest on wyłącznie zagadnieniami teoretycznymi i że próbuje je rozwiązywać nie ze względu na kogoś innego, lecz po to, by pogłębić swą własną wiedzę. Postawa filozofa, taka jak się ją tutaj rozumie, jest więc po pierwsze teoretyczna, a po drugie egoistyczna.

Przy takim założeniu całkowicie obce są filozofowi takie cele jak:

a. Przekonywanie innych ludzi. Jeśli filozof wdaje się w dyskusję, jak to często czyni, to nie po to, by przekonać swego przeciwnika. Jedynym celem jaki mu przyświeca, jest przekonanie samego siebie. Ma nadzieję, że argumenty oponenta, albo wykażą

błądność poglądów i w ten sposób pozwolą dojść do nowego i lepszego zrozumienia rzeczywistości, albo też pomogą mu owe poglądy lepiej sformułować, rozwinąć i umocnić. Będąc człowiekiem, może oczywiście odczuwać niejakię współczucie dla biedaka, który nie rozumie czy po prostu mówi niedorzeczności; czysto filozoficzna postawa pozbawiona jest jednak współczucia. Dopóki jest się zaangażowanym w dyskusję filozoficzną, nawet nie wolno pozwolić mu w jakikolwiek sposób dojść do głosu.

b. Jeszcze mniejsza będzie u filozofa potrzeba odniesienia zwycięstwa w sporze. Zawsze gotów jest odstąpić od swoich poglądów, jeśli stwierdzi, że idee innej osoby są słuszniejsze. Oczywiście wszyscy jesteśmy ludźmi i tak jak możemy ulegać współczuciu, tak też – a nawet łatwiej – opanować nas może duch walki. Można tego jednak uniknąć i znanych jest wiele przykładów ludzi, którzy byli i są zupełnie wolni od takich pragnień, gdy występują jako filozofowie. Powtórzmy raz jeszcze: filozof chce tylko jednego – lepszego zrozumienia, a nie żadnego „zwycięstwa”.

c. O wiele mniej jeszcze będzie on zainteresowany jakimś celem bezpośrednio politycznym bądź podobnym. By przytoczyć jeden tylko przykład: osławiona potrzeba lepszego wzajemnego zrozumienia, a może nawet miłości, między Wschodem a Zachodem jest mu całkowicie obojętna; może uznawać takie cele za pożądane, pod warunkiem jednak, że są one niezbędne lub użyteczne dla jego celu głównego, czyli zdobywania wiedzy. Może np. uważać że lepsze zrozumienie między Moskwą i Waszyngtonem ułatwiłoby mu nawiązanie rozmów z filozofami sowieckimi, od których ma nadzieję czegoś się nauczyć. Ale nawet w takim wypadku będzie uznawał podejmowanie wysiłków w tym kierunku głównie za troskę innych ludzi, np. polityków, a nie za swoją sprawę.

Oznacza to więc, że filozof nie pragnie żadnego dialogu, któremu przyświecałby taki czy podobny cel. Docenia naturalnie wysiłki ludzi dobrej woli próbujących doprowadzić do pewnego postępu w stosunkach międzyludzkich. Nie jest tym jednak bezpośrednio zainteresowany. Nie działa ani na rzecz pokoju, ani na rzecz wzajemnego zrozumienia, nie dąży do żadnego zwycięstwa i nie pragnie nikogo pouczać; chce tylko zyskać większą wiedzę.

*

Powyższą analizę należy uzupełnić z innego punktu widzenia, tj. uwzględniając społeczny charakter badań naukowych, a więc i filozoficznych. Wiadomo dobrze, że nasza praca badawcza nie może być uwieńczona powodzeniem bez kontekstu ludzkiego, czyli bez możliwości zasięgnięcia opinii innych badaczy i sprawdzaniu w ten sposób naszych idei. Należy zaznaczyć, że ten społeczny aspekt działalności filozofa nie umniejsza bynajmniej jej teoretycznego i egoistycznego charakteru. Aby jednak filozof mógł osiągnąć swój jedyny cel, jakim jest poznanie i wiedza, muszą być spełnione pewne warunki; jednym z nich jest właśnie możliwość zasięgnięcia opinii innych specjalistów.

Skoro zaś tak jest, filozof będzie naturalnie starał się – we własnym interesie – doprowadzić do takiej możliwości. Oznacza to, że będzie niekiedy działał na rzecz osiągnięcia przez innych ludzi takiego poziomu jaki muszą osiągnąć, by potrafili z kolei pomóc jemu. Do tego celu pośredniego stosują się te same, co przedstawione wyżej reguły dialogu. Partnerzy dialogu muszą mieć coś do powiedzenia w dziedzinie, którą zajmuje się filozof i muszą się w niej poruszać z dostateczną wiedzą i znajomością rzeczy.

Wynika stąd, że filozof może, a nawet powinien, zachować się tak, by podnosić poziom myślenia w ogóle. To właśnie skłania prawdopodobnie filozofów do komunikowania swych myśli i ogólnie rzecz biorąc do uczenia. Wiadomo, że wszyscy filozofowie istotnie w taki czy inny sposób nauczali. Niektórzy powiedzą może, że musieli to robić, uczenie jest bowiem jedyną formą ich świadczenia dla społeczeństwa, które im bądź co bądź płaci. Często może rzeczywiście tak było, wydaje się jednak, że filozofowie uczyli nie tylko dlatego. Przede wszystkim wielu z nich społeczeństwa, w których żyli, niczego właściwie nie dawały. Sokratesowi dano tylko truciznę, a niejeden filozof utrzymywał się z innej działalności – jak bibliotekarz Kant czy powieściopisarz Marcel. Głębszą przyczyną, dla której filozof naucza jest potrzeba podniesienia ogólnego poziomu myślenia, by tym samym pomóc sobie samemu.

Jeśli jednak tak jest, to filozof może wdawać się w dialog z innymi filozofami także z tego właśnie względu. Jego powołaniu nieobce

jest pragnienie spotykania się i dyskusowania nawet z ludźmi, od których niewiele może się nauczyć, przy założeniu jednak, że pomoże to podnieść poziom ich myślenia, a w rezultacie powiększy grupy społeczne potrzebne mu do rozwijania własnego myślenia.

Wszelako tego typu dialog nie tylko będzie miał dla filozofa znaczenie drugorzędne jako podporządkowany celowi głównemu, ale również będzie mu się zdarzał raczej rzadko. Nie może bowiem zapomnieć, że jego celem podstawowym jest zdobycie wiedzy i że każde inne zajęcie może go od tego celu oddalić. Ponadto przyjmowanie takiej postawy wobec kolegi zakłada poczucie wyższości, które – jako takie – nie przystoi prawdziwemu filozofowi. Trzeba co prawda przyznać, że jako klasa filozofowie nie wyróżniają się szczególną skromnością; niemniej filozof – a przynajmniej ideał filozofa – to człowiek pełen mądrości, tj. myśliciel, który wie lepiej niż inni jak niewiele naprawdę wie – by posłużyć się słynnym twierdzeniem przypisywanym Sokratesowi. Może się zdarzyć, że poziom czyjegoś myślenia jest wyraźnie niższy; zakłada się jednak, że takie wypadki są rzadkie i że filozof wierny swemu ideałowi nieczęsto żywić będzie uczucie wyższości.

*

Stwierdziwszy to wszystko, zadajmy sobie pytanie: Jakie warunki muszą być spełnione, by możliwy był dialog filozoficzny?

Zanim spróbujemy na to pytanie odpowiedzieć, pożyteczne będzie rozpatrzenie zagadnienia, które zwykli rozważać filozofowie współcześni, nauczywszy się tego od Moora: Jakiego rodzaju jest to pytanie? Odpowiedź brzmi, że jest to pytanie czysto analityczne. Chcąc się dowiedzieć, jakie warunki muszą być spełnione, by możliwy był dialog filozoficzny, nie możemy posłużyć się żadną inną metodą jak tylko analizą obu występujących w samym pytaniu rzeczowników – „filozof” i „dialog”.

Jeden aspekt znaczenia terminu „filozof” opisano wyżej: powiedzieliśmy, że filozof to człowiek, który dąży do osiągnięcia jedyne go tylko celu – zrozumienia; przynajmniej tutaj posługujemy się tym terminem „filozof” w tym właśnie sensie. Należy dodać, że filozof dąży do zrozumienia w swojej własnej dziedzinie, a nie na

przykład w biologii czy nauce o polityce. Dąży do rozwiązania jedynie problemów filozoficznych.

Przez termin „dialog” rozumie się wymianę myśli za pomocą pisma lub mowy. Wynika z tego, że do dialogu potrzeba co najmniej dwu stron, co oznacza nie tylko dwie fizycznie różne osoby czy grupy osób, ale także dwa różne stanowiska, w naszym wypadku dwa różne stanowiska filozoficzne. Wymaga to podkreślenia, wydaje się bowiem iż niektórzy ludzie uważają, że ich rola w dialogu polega na przyjmowaniu poglądów przeciwników. Jest to oczywiście podejście całkowicie błędne: dialog – a przynajmniej dialog filozoficzny – nie jest możliwy bez poglądów przeciwstawnych. Co więcej, dialog między filozofami nieodzownie przybiera formę dyskusji; jest nie tylko wymianą myśli, ale również ścieraniem się przeciwstawnych poglądów, tj. wymianą argumentów, za pomocą których zaangażowane strony będą próbowały uzasadnić swoje własne poglądy i usiłowały osłabić stanowisko swych przeciwników, bądź wykazać, że jest ono błędne. Krótko mówiąc dialog filozoficzny to wymiana argumentów między co najmniej dwiema osobami lub grupami osób, reprezentującymi odmienne i wręcz przeciwstawne poglądy filozoficzne.

*

Można teraz dedukcyjnie wywieść kilka twierdzeń dotyczących warunków, które muszą być spełnione, by możliwy był dialog filozoficzny, czyli warunków koniecznych dla takiego dialogu. Dzielą się one na dwie klasy: niektóre warunki spełniać musi sam filozof, inne zaś jego partner czy oponent. Zajmiemy się najpierw pierwszymi.

Nawiązując dialog filozof musi – jeśli działa jako filozof – przystępować doń mając na celu wyłącznie pogłębienie swego rozumienia; jedyny cel społeczny mogący stanowić wyjątek od tej reguły przedstawiono wyżej. W przeciwnym wypadku dialog może być interesujący, pożyteczny i owocny z punktu widzenia innych celów, ale nie będzie dialogiem filozoficznym.

Filozof, któremu dialog ma przysporzyć wiedzy, musi jednak brać pod uwagę poglądy i argumenty strony przeciwnej. Dlatego

też wymaga się od niego spełnienia jeszcze dwu innych warunków: musi chcieć zrozumieć te poglądy i być do tego zdolnym. Pierwszy wymóg – wola zrozumienia – to oczywiście pochodna samego wyjaśnionego wyżej terminu „dialog”. Gdy zaś chodzi o zdolność zrozumienia poglądów przeciwnika, to filozof obowiązany jest znać ogólny układ odniesienia, w którego obrębie ów się porusza. jeśli zatem chce wywiązać się ze swego zadania właściwie, musi znać język swego oponenta, tło historyczne, podstawowe założenia itp. – a więc to wszystko, bez znajomości czego niemożliwe jest dokładne zrozumienie myśli innego człowieka (a zwłaszcza myśli filozofa należącego do odmiennej szkoły). Uprzedzając to, co będziemy mieli do powiedzenia na temat dialogu między komunistami a niekomunistami musimy zwrócić uwagę na godny ubolewania fakt, że wiele osób w obu tych grupach mniema, iż może nawiązać owocny dialog nie znając ani słowa z języka swych przeciwników i nie mając najmniejszego pojęcia o ich zapleczu intelektualnym i układzie odniesienia.

Ponadto wydaje się, że główny wysiłek filozofa biorącego udział w dialogu skierowany będzie na zrozumienie tego, co jego partner rzeczywiście chce powiedzieć. Dialog nie będzie więc prostym przeciwstawieniem rozbieżnych poglądów; dużo miejsca zajmować w nim będą pytania zadawane przez filozofa po to, by stało się jasne, co jego przeciwnik ma na myśli. Toteż kolejnym istotnym składnikiem dialogu będzie krytyka immanentna, rozumiana głównie w pozytywnym znaczeniu tego wyrażenia.

I wreszcie, wiadomo dobrze, że głębsze zrozumienie niektórych doktryn jest niemożliwe, jeśli filozof, który je bada niezdolny jest odczuwać wobec nich przynajmniej pewnej dozy sympatii i do pewnego stopnia je podzielać. Nie oznacza to, że powinien je przyjmować, brać za dobrą monetę stając się bezkrytycznym. Krytycyzm powinno jednak zawsze poprzedzać zrozumienie, a nie jest ono możliwe, jeśli nie uda się przez chwilę zapomnieć o krytyce negatywnej i śledzić badanej doktryny z możliwie największą sympatią.

Konieczne warunki dialogu filozoficznego jakie spełniać ma sam filozof to, mówiąc krótko: wola poznania, znajomość języka i układu odniesienia oponenta, usiłowanie zrozumienia, tego co on

chce powiedzieć i co za tym idzie, pewnego typu sympatia dla danej doktryny.

*

Jeśli weźmiemy teraz pod uwagę oponenta, stwierdzimy, że aby dialog był możliwy, także i on musi spełniać kilka warunków.

Po pierwsze, filozof będzie dyskutować tylko z kimś, o kim sądzi, że ma coś do powiedzenia o zagadnieniach, które interesują jego samego. Może słuchać wypowiedzi biologów, polityków czy inżynierów, bądź zadawać im pytania, nie będzie jednak z nimi dyskutować, jeśli nie mają oni przypadkiem czegoś do powiedzenia o problemach filozoficznych. Jako filozof nie odniósłby bowiem z takiej dyskusji najmniejszej korzyści.

Po drugie, od swego oponenta wymagać będzie nie tylko zainteresowania tym, co interesuje jego samego, ale także pewnej zdolności zajmowania się takimi zagadnieniami, ponieważ oczekuje, że w toku dialogu albo zostanie przekonany, iż jego poglądy są błędne, albo też w świetle wysuwanych wobec nich zarzutów i zastrzeżeń jasniej ujrzy ich prawdziwość. Zazwyczaj ma nadzieję, że dialog pomoże mu wyraźniej określić i umocnić jego własne stanowisko. Jednakże ktoś, kto nie rozumie zagadnienia, bądź jest niezdolny myśleć na poziomie naukowym, w żaden sposób nie może pomóc filozofowi w osiągnięciu tego, o co mu chodzi. Może być wówczas celem rozmowy „majeutycznej” lub żartów, ale nie partnerem w dialogu.

Wydaje się, że są to warunki nie tylko konieczne, ale także na ogół wystarczające i że żadne inne cechy nie są u oponenta wymagane. Niekiedy jednak twierdzi się, że konieczne jest spełnianie przez niego dwóch innych jeszcze warunków: po pierwsze, że powinien być filozofem racjonalnym, czy (ponieważ wyrażenie to jest pleonazmem) człowiekiem, który – jak sam filozof – dąży jedynie do zrozumienia i niczego więcej; po drugie, że powinien przestrzegać platońskich reguł dialogu, to jest powstrzymywać się od zniewag i argumentów *ad personam*.

Otóż oba te wymagania są do pewnego stopnia uzasadnione. Jasne jest, że zupełny irracjonalista w żaden sposób nie może być

partnerem w dialogu filozoficznym. Nie umie bowiem podawać racjonalnych argumentów, a takie tylko interesują filozofa. Zakładając jednak, że przynajmniej niektóre z jego argumentów są racjonalne, filozof może z nim dyskutować nie podzielając wcale jego zasadniczego stanowiska. Nawet w takim wypadku może się czegoś nauczyć, może wdać się w dialog z pożytkiem dla siebie. Kwestię tę często pojmowano opacznie, na co wpłynęło stanowisko nie tylko filozoficzne ile raczej mistyczne, jakim był iluminizm („les philosophes – twierdził Whitehead – nie byli filozofami”).

Wyraźniej może zilustruje to następujący przykład. Przypuśćmy, że filozof spotka wyznawcę wedanty adwaity, dla którego monizm jest dogmatem religijnym, tj. dogmatem przyjętym na podstawach pozaracjonalnych. Czy z takim człowiekiem można dyskutować filozoficznie? Oczywiście, że tak, ale jedynie pod warunkiem, że ów wedantysta będzie w stanie podać jakieś racjonalne argumenty na rzecz monizmu i to na dostatecznie wysokim poziomie intelektualnym. Dyskusja taka może być w istocie bardzo owocna. Tylko ktoś, kto nigdy nie zetknął się np. z nauką Siankary może twierdzić, że podobny dialog nie przynosi żadnego pożytku. Przynosi – często nawet ogromny.

Drugi wspomniany wyżej warunek – że oponent powinien przestrzegać platońskich zasad dialogu – również jest poniekąd uzasadniony. Faktem jest, że człowiek, który obraża swego przeciwnika utrudnia dialog; filozof może wpaść w gniew, a nie jest to nastrój bardzo odpowiedni do myślenia spekulatywnego. Jeśli więc pada zbyt wiele obelg i argumentów *ad personam*, może się wydać, że dialog jest bezcelowy czy pozbawiony wartości. Jest to jednak wypadek skrajny. Normalnie tak długo, jak długo oponent utrzymuje się w pewnych granicach i jest w stanie występować z interesującymi, racjonalnymi argumentami, filozof gotów będzie – ze względu na możliwość zdobycia wiedzy – znieść niejaka przykrość spowodowaną barbarzyńską postawą swego partnera. Wydaje się więc, że ów drugi warunek wskazany powyżej nie jest aż tak istotny, przynajmniej w pewnych granicach.

Należy jednak zaznaczyć dla uniknięcia nieporozumień, że tego rodzaju zachowanie może skłonić filozofa do odmowy utrzymania

stosunków osobistych z człowiekiem zachowującym się niewłaściwie i że decyzja taka będzie w pełni uzasadniona. Wiedzę której się poszukuje można zazwyczaj znaleźć także gdzie indziej i nikt nie jest skazany na dyskutowanie tylko z p. X czy p. Y. Toteż filozof ma niewątpliwie prawo odmówić utrzymywania osobistych stosunków czy nawet dyskusji w wypadku, gdy partner nie przestrzega dobrych obyczajów.

Wydaje się, że wielu ludzi wcale sobie tego nie uświadamia. Sporo jest pisarzy, którzy najpierw grubiańsko kogoś obrażają, a następnie piszą do niego uprzejme listy prosząc o książki, pomoc osobistą itd. Jeśli zmuszeni byli tak się zachować, można by zapewne uwzględnić ich prośbę. Zazwyczaj jednak tak nie jest, o czym świadczy fakt, że wielu kolegów, tj. ludzi z tego samego kraju i tej samej szkoły zachowuje się przyzwoicie. Chcemy tu zwrócić uwagę, że filozofowie powinni okazywać więcej charakteru i odmawiać kontaktów z takimi niecywilizowanymi gburami. W ten sposób przyczyniliby się może do polepszenia ogólnej atmosfery dyskusji, a tym samym sprawili, że przynosiłaby ona więcej pożytku.

Niemniej pewna doza takiego grubiaństwa nie musi być zgubna dla dyskusji filozoficznej, jeśli źle wychowany uczestnik przedkłada jednocześnie jakieś racjonalne argumenty warte rozważenia.

Podsumowując: filozof chętnie nawiąże dialog filozoficzny z każdym człowiekiem kompetentnie wypowiadającym się o problemach, które jego samego interesują. Są to, jak się zdaje, główne i podstawowe warunki filozoficznego dialogu.

*

Można sobie wyobrazić dialog, który nazwalibyśmy „filozoficznym” w najpełniejszym tego słowa znaczeniu. Jest to dyskusja między dwoma filozofami, którzy podtrzymując odmienne i przeciwstawne poglądy, dążą do osiągnięcia tego samego celu: gdy więc obaj partnerzy są filozofami i obaj pragną dzięki owemu dialogowi jedynie czegoś się nauczyć, mamy do czynienia z taką sytuacją idealną. Aby jednak mogło do niej rzeczywiście dojść, wszystkie wyżej wymienione warunki muszą być spełnione przez obie strony. Każdy z uczestników będzie zatem zobowiązany znać język swego

oponenta, jego układ odniesienia oraz podstawowe założenia. Każdy z nich będzie się przede wszystkim starał zrozumieć tego drugiego, a to próbując wzbudzić w sobie możliwie największą sympatię dla poglądów przeciwnika. Obaj będą musieli interesować się tymi samymi zagadnieniami i umieć zajmować się nimi w sposób kompetentny.

Dialog tego rodzaju jest niewątpliwie czymś najbardziej pożądanym dla każdego filozofa. Daje mu bowiem nie tylko możliwość podania swych opinii próbie zderzenia z argumentami innego filozofa; partner zadając mu pytania i usiłując jego poglądy zrozumieć pomaga mu także precyzować je. Przy największej nawet rozbieżności między danymi poglądami dialog taki może stać się prawdziwym współdziałaniem w rozwiązywaniu problemów, wspólnym wysiłkiem, w którym obaj filozofowie pomagają sobie wzajemnie osiągnąć wyższy poziom rozumienia.

Niestety ideał ten urzeczywistnia się nader rzadko. Większość znanych autorowi wypadków, to dialogi między członkami tej samej szkoły filozoficznej i dyskusja dotyczy nie zagadnień podstawowych, lecz kwestii szczegółowych. O inne, głębiej sięgające dyskusje między przedstawicielami skrajnie różnych stanowisk bardzo trudno, choć zapewne może do nich dochodzić.

Dialog filozofa nie musi wszakże osiągać owej formy doskonałej. Nawet jeśli prowadzi się go z człowiekiem, którego celem nie jest wyłącznie zrozumienie, z oponentem któremu nie zależy na tym, by dobrze zrozumieć, co się mówi, sam fakt, że daje to możliwość wypróbowania naszych poglądów w zderzeniu z innymi sprawami, że dialog ten jest pożyteczny, a niekiedy nawet bardzo owocny. Oczywiście przeciwnik, który nie prowadzi dialogu w opisanym wyżej sposób idealny odnosi zeń mniejszą korzyść niż tak właśnie prowadzący go filozof; trzeba pamiętać, iż ostateczny cel dialogu filozoficznego jest zawsze egotystyczny: uzyskanie lepszego wglądu przez samego filozofa, a nie przez kogoś innego.

*

Zastosujemy teraz nasze wnioski do zagadnień dialogu filozoficznego między komunistami a niekomunistami. Jest to problem

o zasadniczym znaczeniu dla sowietologów zajmujących się dziedziną filozofii. Mogliby oni wprawdzie prowadzić nadal swoje badania bez żadnego dialogu z komunistami; pragną oczywiście osobistych kontaktów ze swoimi komunistycznymi kolegami, ale nie musi to być dialog filozoficzny. Dotychczas kontakty takie polegały głównie na zadawaniu przez sowietologów pytań w celu poznania po prostu poglądów filozofów sowieckich. Innymi słowy, sowietolodzy w filozofii funkcjonowali zazwyczaj jako historycy filozofii, a nie jako filozofowie.

Zwykle jednak historia filozofii interesują również kwestie teoretyczne, systemowe. Toteż większość badaczy filozofii sowieckiej prawdopodobnie chciałaby nawiązać dialog z myślicielami komunistycznymi, gdyby tylko dialog taki – to znaczy dialog filozoficzny był możliwy.

Czy jest on możliwy? Wymagałoby to spełnienia – jak powiedzieliśmy szeregu warunków zarówno ze strony samego filozofa, jak i jego oponenta. Zaczniemy od tego pierwszego i ustalmy, czy są pośród filozofów niekomunistycznych myśliciele, którzy czyniliby zadość sformułowanym wyżej wymaganiom?

Jeden warunek bezsprzecznie jest spełniony: wielu jest w wolnym świecie ludzi, których można nazwać „prawdziwymi filozofami”, tj. ludzi którzy nie pragną niczego poza lepszym zrozumieniem problemów filozoficznych. To można stwierdzić z całą pewnością, mimo iż komuniści temu przeczą i mimo, że są także filozofowie głoszący tzw. *philosophie engagée*, czyli konieczność dążenia do pewnych celów praktycznych. Faktem jest po prostu, że ogromna większość naszych filozofów, to filozofowie w prawdziwym tego słowa znaczeniu.

Często też nie brak woli zrozumienia doktryn komunistycznych i nawiązania z nimi dialogu. O wiele poważniejszy jest niemal powszechny niedostatek specjalistycznej wiedzy koniecznej do takiego dialogu. Przeważająca liczba filozofów niekomunistycznych nie zna rosyjskiego, nie bardzo jest zorientowana w podłożu historycznym i niejednokrotnie ma nikłą tylko znajomość wyrażonych założeń ideologicznych przyjmowanych przez przeciwników. W takich warunkach dialog nie może być owocny.

Jest jednak – bardzo wąska wprawdzie, bo licząca nie więcej niż dwadzieścia osób – grupa filozofów dysponujących taką wiedzą. Ludzie ci mogliby – i chyba powinni – starać się nawiązać filozoficzny dialog z komunistami, pod warunkiem, że partnerzy tego dialogu spełniają stawiane im wymagania.

*

Czy jednak je spełniają? Mogłoby się wydawać, że tak nie jest. Zaczniemy od warunku pierwszego. Partner w dialogu filozoficznym powinien interesować się problemami tego samego typu, tj. powinny go, podobnie jak filozofa z którym dyskutuje, interesować wyłącznie zagadnienia filozoficzne. Otóż rozpatrując to, co często publikuje się w oficjalnych sowieckich czasopismach akademickich poświęconych filozofii widzimy, że warunek ten nie zawsze bywa spełniany. Stwierdzamy przede wszystkim, że tzw. *pieredowcy*, artykuły otwierające numer, traktują przeważnie o kwestiach politycznych, a nie filozoficznych. Oto garść przykładów z ostatnich (1966 rok) numerów najważniejszego radzieckiego czasopisma filozoficznego, *Woprosy filosofii*: Nr 1 – o eksploracji przestrzeni kosmicznej, autorstwa dwóch komunistów⁷; Nr 2 – rozprawa o „kursie leninowskim”⁸; Nr 5 – artykuł I. G. Kurakowa o wydajności przemysłu⁹; Nr 7 – inny artykuł, pióra G. O. Zimanasa, o stosunkach między krajami socjalistycznymi¹⁰.

Ponadto, jeśli odłożymy na bok *pieredowcy*, a weźmiemy pod uwagę tematykę normalnych artykułów ukazujących się w czasopismach akademickich, jak również tematykę wielu książek, przekonujemy się, że znaczna ich część nie ma nic wspólnego z filozofią taką jak się ją rozumie poza obrębem świata komunistycznego. W innym roczniku (1965) *Woprosów filosofii* znajdujemy m.in. takie oto artykuły: H. V. Alfreda o organizacji gospodarki¹¹;

⁷ *Woprosy filosofii*, 1, 1966.

⁸ *Woprosy filosofii*, 2, 1966.

⁹ *Woprosy filosofii*, 5, 1966.

¹⁰ *Woprosy filosofii*, 7, 1966.

¹¹ *Woprosy filosofii*, 3, 1965.

I. L. Andreewa o procesach społecznych w wyzwolonych krajach afrykańskich¹²; G. S. Deborina o międzynarodowym oddziaływaniu budowy komunizmu w Związku Sowieckim¹³; V. N. Jagodkina o funkcji materialnego zainteresowania robotników w rozwoju przemysłu¹⁴.

Tych kilka przykładów przytoczono po to, by wskazać, że sytuacja jaką ilustruje wydawana przez fryburski Instytut Europy Wschodniej *Bibliografia filozofii sowieckiej*, niewiele się pod tym względem zmieniła w ciągu ostatnich paru lat.

Jest to prawdopodobnie powód, dla którego tak wielu filozofów niekomunistycznych ma poczucie, że dialog z komunistami jest bezcelowy; sądzą, że komuniści nie interesują się tymi samymi problemami co oni. Ci jednak, którzy wyznają taki pogląd są po prostu w błędzie. Obok rozważań politycznych, socjologicznych i ekonomicznych znajdujemy w literaturze komunistycznej w ogóle, a w piśmiennictwie w szczególności, sporo pozycji zajmujących się *explicito* klasycznymi przedmiotami filozofii.

Niemniej nawet wtedy, gdy filozofowie rozważają tematy, które same w sobie są bezspornie filozoficzne, typ omawianych przez nich zagadnień jest często bardzo osobliwy. Poświęcają wiele czasu i wysiłku rozwiązywaniu problemów, które nigdy by się nie wyłoniły, gdyby nie uznawali wypowiedzi „klasyków” za raz na zawsze rozstrzygające. Typowym przykładem jest naprawdę ogromna w Związku Radzieckim liczba prac i publikacji omawiających słynne zagadnienie *sowpadenia*, czyli zbieżności między dialektyką, teorią poznania i logiką. Jest to kwestia, która w moim przekonaniu nigdy nie zaprzętałaby żadnego filozofa nie będącego komunistą – nawet wyznawcy dialektyki bądź czystej wody marksisty. Innym podobnym przykładem jest kwestia jaką nasuwa stwierdzenie Engelsa, że jedność świata polega na jego materialności. Wystarczy też wymienić choćby tytuły rozdziałów sprawozdania dra H. Fleischera o filozofii sowieckiej w latach 1964–1965¹⁵:

¹² *Woprosy filosofii*, 8, 1965.

¹³ *Woprosy filosofii*, 10, 1965.

¹⁴ *Woprosy filosofii*, 6, 1965.

*Opozycja materii i świadomości*¹⁶; *Dialektyka powszechna a dialektyka społeczna*¹⁷; *Dialektyka – jedna czy wiele*¹⁸; *O podstawowej sprzeczności w socjalizmie*¹⁹; *Sprzeczna natura ruchu*²⁰. Niewielu tylko filozofów niekomunistycznych uznałoby takie kwestie za interesujące z filozoficznego punktu widzenia.

Zważywszy to wszystko można zrozumieć stanowisko sporej liczby filozofów niekomunistycznych, którzy natrafiając na takie zagadnienia decydują, że dialog z komunistycznymi kolegami nie przyniósłby żadnej korzyści, ponieważ nie wydaje się, by tamci zajmowali się problemami tego samego rodzaju co oni.

*

Nie jest to jednak obraz pełny. Nie całe piśmiennictwo radzieckie dotyczy kwestii politycznych czy zagadnień pozafilozoficznych i nie wszystko o czym rozprawiają autorzy prac filozoficznych jest tak ściśle związane z ich specyficznymi założeniami, że tylko oni mogą się czymś takim zajmować. Przeciwnie, nietrudno wykazać, że radzieccy i inni filozofowie komunistyczni często dyskutują o tych właśnie problemach, które rozstrzygają także filozofowie niekomunistyczni. Oto kilka przykładów: w dziedzinie ontologii ważne miejsce zajmują w Związku Sowieckim prace poświęcone zagadnieniu kategorii²¹; w teorii poznania komuniści zawsze bronią doktryny ściśle realistycznej²², której można wprawdzie nie przyjmować, ale która bezsprzecznie stanowi jedno spośród możliwych rozwiązań powszechnie uznanego problemu filozoficz-

¹⁵ Helmut Fleischer, *Philosophie in der Sowietunion 1964–1965 (Berichte des Ost-Europa-Instituts an der Freien Universität Berlin, Heft 74)*, Berlin 1966.

¹⁶ Powyżej, s. 54.

¹⁷ Powyżej, s. 56.

¹⁸ Powyżej, s. 59.

¹⁹ Powyżej, s. 61.

²⁰ Powyżej, s. 64.

²¹ Por. G. Planty-Bonjour, *Les catégories du materialisme dialectique (Sovietica)*, Dordrecht 1965.

²² Por. Th. J. Blakeley, *Soviet Theory of Knowledge (Sovietica)*, Dordrecht, 1964.

nego; często też zajmują się problemem powszechników i abstrakcji²³. W logice wyodrębniają się obecnie w Związku Sowieckim dwie opozycyjne względem siebie szkoły, z których jedną można by nazwać bardziej formalną, drugą – bardziej dialektyczną²⁴; cokolwiek zaś można sądzić o proponowanych przez nie rozwiązaniach, rozpatrywane przez nie zagadnienia podstaw logiki, ogólnej metodologii itp., to równie klasyczne rozwiązania filozoficzne. W psychologii sporo uwagi poświęca się problemowi psychofizycznemu²⁵. Badania dotyczące podstaw moralności są zapewne niezadowolające, niemniej jednak są prowadzone²⁶. To samo odnosi się do podstaw sztuki i teorii przeżycia estetycznego. Wszystkie te elementy są tu może ujmowane inaczej niż przez innych filozofów, ale zagadnienia – a o to przecież chodzi – są bardzo często te same.

Jeśli zaś tak jest, to czyni to zadość pierwszemu wymaganiu, jaki stawia się filozofowi komunistycznemu, by mógł stać się partnerem w dialogu filozoficznym.

*

Czy spełniony jest także warunek drugi? Czy filozofowie komunistyczni zajmujący się owymi zagadnieniami wykazują dostateczną wiedzę? Czy poziom ich wiadomości, wnikliwości i metody jest wystarczająco wysoki, by poważny filozof niekomunistyczny mógł odnieść korzyść prowadząc z nim dialog?

Również i na to pytanie znaczna część filozofów niekomunistycznych dawała i nadal daje odpowiedź przeczącą. Wygląda wręcz na to, że ogromna większość z nich dotąd uważa poziom reprezen-

²³ Por. hasło *Abstraction* (s. 48a) oraz *Allgemeine* (ibidem) w: *Bibliographie der Sowjetischen Philosophie* (Sovietica), Dordrecht 1964.

²⁴ Por. W. F. Boeselager, *Soviet Dialectical Methodology*, *Studies in Soviet Thought* 1966, 2, s. 135–144.

²⁵ Por. T. R. Payne, *On the Theoretical Foundations of Soviet Psychology*, *Studies in Soviet Thought*, 1966, 2, s. 124–134 oraz tegoż, bibliografia S. L. Rubinsteina, *Studies in Soviet Thought* 1964, 4, s. 78–80.

²⁶ R. T. De George, *The Soviet Concept of Man*, *Studies in Soviet Thought* 1964, 4, s. 262–276; *Soviet Ethics and Soviet Society*, ibidem, 1964, 3, s. 206–217.

towany przez filozofów komunistycznych za zgoła niedostateczny. Ci ostatni zresztą nie zdają sobie zapewne z tego sprawy, ponieważ ich własna prasa jako wielkich myślicieli Zachodu przedstawia pisarzy nie mających większego znaczenia i nie wywierających żadnego widocznego wpływu w świecie filozoficznym poza obrębem bloku komunistycznego. Niewątpliwie jednak jest to błąd. Z przykrością należy stwierdzić, że podejmowane przez sowietologów próby przekonania swych niekomunistycznych kolegów, iż w filozofii komunistycznej jest coś wartościowego, nie odniosły jak dotychczas wielkiego skutku. Większość choć trochę liczących się filozofów niekomunistycznych uchyła się od dialogu, gdyż jest przekonana, że nie ma z kim dyskutować.

Na ich usprawiedliwienie trzeba przyznać, że trudno oczekiwać, by mieli właściwy obraz sytuacji. To co prezentuje im strona komunistyczna – przeważnie za pośrednictwem lokalnych, nic nie znaczących i wojujących komunistów zachodnich – jest zazwyczaj poniżej wszelkiego możliwego do przyjęcia poziomu. Poza tym nawet wtedy, gdy tacy autorzy odznaczający się odpowiednią wiedzą i znajomością przedmiotu, jak G. Wetter zdają fachowo sprawę z życia filozoficznego w Związku Radzieckim, relacje te publikowane są późno, czytane zaś – jeśli w ogóle są czytane, na ogół bowiem nie są – kilka lat po ich ogłoszeniu, czyli po upływie jeszcze dłuższego czasu od ukazania się prac, na których się opierają. Zazwyczaj więc jedyny obraz filozofii komunistycznej, jakim dysponują filozofowie niekomunistyczni należy już do przeszłości. A przecież w ciągu tych minionych lat niewiarygodny prymitywizm i niedorzeczność, cechujące dawniej komunistyczne książki i czasopisma filozoficzne, wydatnie się zmniejszyły.

Niemniej jednak nawet obecnie są poważne powody, by nie dowierzać, że wśród filozofów komunistycznych są tacy, którzy poruszają się na przyzwoitym poziomie intelektualnym. Kraje komunistyczne, a zwłaszcza Związek Sowiecki, zwykle wysyłają za granicę ludzi, którzy często zadziwiają swych kolegów z innych krajów brakiem wiadomości i wnikliwości. Jest to temat przykry i autor chciałby tu uniknąć wymieniania nazwisk. Może jednak powiedzieć, że zupełnie niedawno na dużym zjeździe między-

narodowym pewien młody człowiek wypowiadał się o Heideggerze, Kancie, szkole analitycznej i różnych innych sprawach nie mając o nich najmniejszego pojęcia i kiedy kilka obecnych tam osób powiedziało mu, że to co mówił było po prostu nieprawdą, nie umiał nawet odpowiedzieć. Niestety nie był to bynajmniej wypadek odosobniony. Kraje komunistyczne zdają się uparcie nie dopuszczać do wyjazdów za granicę, prawdziwych filozofów i przedstawiają filozofom niekomunistycznym tylko wąską bardzo grupę, która wcale nie reprezentuje tego, co najlepsze w myśli komunistycznej.

W rezultacie, jak już powiedziano, ogromna większość niekomunistycznych filozofów nie wierzy w możliwość dialogu filozoficznego. Niektórzy z nich są prawdopodobnie gotowi prowadzić dialog w innych celach – politycznych, religijnych, humanistycznych itd. – ale nie jest to dialog filozoficzny, ten bowiem uważa się za niemożliwy.

*

Prawda zaś jest taka, że choć znaczna część filozofów komunistycznych nadal stoi na niskim poziomie, jest wśród myślicieli Związku Radzieckiego i innych krajów komunistycznych wielu ludzi, którzy nie zasługują na to, by uznawać ich za gorszych od ich kolegów w innych krajach. Tego właśnie stale dowodzimy w *Studies in Soviet Thought* i staramy się poprzeć to twierdzenie studiami monograficznymi. Nie mamy zamiaru powtarzać tu tego, co powiedziano w owych studiach; wystarczy parę przykładów.

Ktokolwiek czytał *Das Widerspruchsprinzip* N. Lobkowicza²⁷, wie że niektórzy filozofowie radzieccy zajmują się paradoksami Zenona w sposób kompetentny i prace ich nie są pozbawione znaczenia. Książka A. A. Zinowiewa o filozoficznych problemach logiki wielowartościowej²⁸ mogła nie spodobać się pewnym

²⁷ N. Lobkiewicz, *Das Widerspruchsprinzip in der neueren sowjetischen Philosophie* (Soviética), Dordrecht 1959.

²⁸ A. A. Zinowiew, *Filosofskie problemy mnogoznacznoj logiki*, Moskwa 1960. Por. *Studies in Soviet Thought* 1962, 1, s. 37–48.

recenzentom, niemniej jednak wydaje się jedną z najdonioślejszych prac w tej dziedzinie. Studia Birjukowa poświęcone Fregeemu²⁹ to niewątpliwie rzetelna robota. To co wykazał K. Bellestrem w swej bibliografii radzieckich przekładów klasycznych filozofów zachodnich³⁰ dowodzi, że poziom wiadomości jest tam może niezupełnie zadowalający, nie zasługuje jednak wszakże na lekceważenie. Wysoce spekulatywne i trudne eseje Ingardena wydano po rosyjsku z naprawdę znakomitą przedmową³¹. To w samym tylko Związku Radzieckim. W Czechosłowacji wystarczy choćby już nazwisko Kosika by wskazać, że i w tym kraju jest poważna filozofia. W Polsce, jeśli nawet pominąć filozofów nie będących komunistami, należy wyróżnić Schaffa, niezależnie od tego jakie wyznaje się poglądy. Jako inny przykład można by chyba wymienić jugosłowiańską „Praksis”, bardzo interesujące czasopismo filozoficzne, mimo iż twierdzi się – nie bez powodu – że ogólny status myśli filozoficznej w Jugosławii nie jest wcale jasny.

Ponadto każdemu sowietologowi interesującemu się filozofią wiadomo, że we wszystkich krajach komunistycznych, a przede wszystkim w Związku Radzieckim, poziom wiadomości, metodologii oraz wglądu w zagadnienia stale się podnosi. W tym kontekście trzeba wspomnieć o charakterystycznym zjawisku, jakim jest szeroki rozrzew między publikacjami fachowymi, takimi jak *Filosofskaja Enciklopedia*, a bardziej oficjalnym piśmiennictwem popularnym. Te pierwsze często osiągają znakomity poziom, to drugie natomiast zazwyczaj zupełnie za nimi nie nadąża. Niemniej jednak nawet w tych pracach oficjalnych i popularnych widoczna

²⁹ B. V. Birjukow, *Two Soviet Studies on Frege*. Translated and edited by I. Angelelli (Sovietica), Dordrecht 1964.

³⁰ K. G. Ballestrem, *Bibliography of Soviet Historiography of Philosophy: Editions in Russian Translation, Studies in Soviet Thought* 1963, 2, s. 170–175. por. tegoż *Soviet Historiography of Philosophy, Studies in Soviet Thought* 1963, 2, s. 107–120.

³¹ R. Ingarden, *Issledowanija po estetike*, Moskwa 1962, 572 ss. Przedmowa W. Razumnyj, przekład – A. Ermilowa i B. Fedorow.

jest poprawa. By przytoczyć jeden tylko przykład: nowy *Słownik filozoficzny* różni się znacznie od (doprawdy skandalicznego i zdradzającego nieuctwo) słownika dawnego³².

W krajach komunistycznych jest więc jakieś myślenie filozoficzne i jego poziom się podnosi.

*

Dochodzimy tym samym do wniosku, że także i drugi warunek wymagany od partnera w dialogu filozoficznym bywa spełniany przez filozofów komunistycznych. Skoro więc spełnione są oba warunki, dialog taki wydaje się możliwy.

Oczywiście typ idealny prawdziwie filozoficznego dialogu będzie dużo trudniej osiągnąć wskutek podporządkowania się komunistów swojej partii. Jednakże nie będzie może przesadnie optymistyczną oceną stwierdzenie, że nawet ten typ dialogu nie jest całkowicie wykluczony w chwili obecnej, a widoki na przyszłość wydają się jeszcze lepsze.

Należy przypuszczać, że dialogi filozoficzne z filozofami komunistycznymi mogłyby niekomunistom przynieść pewną szczególną korzyść. Faktem jest, że myśliciele komunistyczni przyjmują założenia i metody, które są często diametralnie różne od tych, jakimi posługują się ich niekomunistyczni koledzy. Przede wszystkim jako grupa są oni najważniejszymi przedstawicielami metafizyki (oczywiście nie w engelsowskim znaczeniu tego słowa). Należą również do dość małej grupy filozofów współczesnych wyznających zdecydowanie doktrynę realnej istoty rzeczy. Heglistów spotyka się wprawdzie także i gdzie indziej, wydaje się jednak, że Związek Sowiecki jest krajem, gdzie wpływ tego niemieckiego myśliciela jest najbardziej żywy – co przynosi nieoczekiwane rezultaty, np. w metodologii. Nawet w etyce, dziale filozofii, który na pozór pozostaje w krajach komunistycznych w tyle za innymi dyscyplinami, mamy do czynienia z pewną wyraźnie zaznaczającą się postawą, różniącą się zasadniczo od postawy przyjmowanej przez filozofów niekomunistycznych. A wreszcie – co nie najmniej ważne

³² Por. *Studies in Soviet Thought* 1964, 1, s. 71–74.

– podziw wywołuje całkowicie nowe podejście do historii filozofii, podejście wykraczające poza nasz własny godny ubolewania eurocentryzm.

Można więc oczekiwać, że filozofowie niekomunistyczni, jakiegokolwiek byłoby ich stanowisko, skorzystaliby na filozoficznym dialogu ze swymi komunistycznymi kolegami.

Filozofia sowiecka. Stan obecny i perspektywy

W krajach niekomunistycznych mało studiowano filozofię sowiecką³³, a przecież jest to filozofia wielkiego kraju, mająca licznych przedstawicieli³⁴; odgrywa ona doniosłą rolę nie tylko w życiu samego Związku Sowieckiego, ale także innych krajów komunistycznych. Ponadto, niezależnie nawet od zainteresowania, które budzi jako zjawisko historyczne czy też ze względu na jej reperkusje polityczne – filozofia sowiecka przyciąga uwagę filozofa jako takiego.

Byłoby rzeczą użyteczną przedstawić ją pokrótce tym, którzy pragnęliby ją poznać ze względu na rolę historyczną lub ze względu na jej samoistne znaczenie. W przekonaniu, że czytelnik zna zasady leżące u podstaw sowieckiej filozofii, studium niniejsze zostanie ograniczone do omówienia struktury tej filozofii, jak też oceny jej dokonań.

³³ W przypisach używamy następujących skrótów: S dla *Sovietica* (Dordrecht, D. Reidel); SST dla *Studies in Soviet Thought* (Dordrecht, D. Reidel); WF dla *Woprosy Filosofii* (Moskwa, Instytut Filozofii Akademii Nauk Związku Sowieckiego).

³⁴ Instytut Europy Wschodniej Uniwersytetu we Fryburgu jest, jak się wydaje, jedynym ośrodkiem poświęcającym się tego rodzaju badaniom. Ani w Europie ani w Stanach Zjednoczonych nie istnieje, o ile nam wiadomo, żadna katedra uniwersytecka, która by się zajmowała studiowaniem filozofii sowieckiej. Liczba zachodnich specjalistów w tej dziedzinie nie przekracza dwudziestu.

Znajdzie się tu krótki zarys tej historii³⁵, opis roli aspektów instytucjonalnych współczesnej filozofii radzieckiej³⁶, rzut oka na niedawne zmiany, jakie się dokonały w tej filozofii i na aktualny stan różnych dyscyplin filozoficznych³⁷. Perspektywy, które zdają się przed nią otwierać, zostaną krótko rozważone w świetle faktów i tendencji rysujących się w chwili obecnej.

*

Historię (i prehistorię) filozofii komunistycznej można podzielić na trzy okresy³⁸; okres Karola Marksa, okres Lenina i okres sowiecki. Występujące między nimi różnice są oczywiste dla każdego, kto zna teksty i zarazem uwzględni ramy materialne i duchowe rzeczony filozofii w ciągu tych trzech okresów, nie będziemy się więc nad tą sprawą zatrzymywać³⁹, ale ograniczymy się wyłącznie do okresu trzeciego, który w przybliżeniu mieści się między śmiercią Lenina a współczesną nam epoką. Ten okres dzieli się z kolei też na trzy części:

Pierwsza – która kończy się 26 stycznia 1931 roku – to okres ożywionych dyskusji: nazywa się go niekiedy „pierwszym okresem dyskusji”⁴⁰.

Druga – trwająca od 26 stycznia 1931 roku do 20 czerwca 1947 roku to okres niezbyt owocny w oryginalne myśli, a przynajmniej

³⁵ Por. niżej II.

³⁶ Por. H. B. Acton, *The Illusion of the Epoch*, Londyn 1955. – J. M. Bocheński, *Der sovjetrussische dialektische Materialismus*, wyd. III, Berno, 1960; *Die dogmatischen Grundlagen der sovjetischen Philosophie*, S., 1959; G. A. Wetter: *Dialectical Materialism*, Londyn 1958; *Sovietideologie heute*, Frankfurt, 1962.

³⁷ Por. J. M. Bocheński, *On Soviet Studies*, SST I/1961, s. 5 i nn.

³⁸ Początkowo istniało pewne życie filozoficzne, zwłaszcza w dziedzinie filozofii fizyki i historii filozofii. Por. D. Jorawsky: *Soviet Marxism and Natural Science* (1917–1932).

³⁹ Tekst w VF, 1947, I, 256–272. Angielski przekład *Sur l'Histoire de Philosophie, Political Affairs*, 1048 (4).

⁴⁰ Podstawowe teksty w *Prawda* z 20 czerwca i 14 lipca 1950; zob. także WF 1950, I, s. 3–20.

w myśli zapisane. Nazywa się czasem ten okres „martwym”⁴¹ lub „stalinowskim”, jakkolwiek sam Stalin położył mu kres w 1947 roku.

Wreszcie trzeci okres, rozpoczynający się 20 czerwca 1947 roku, jest znowu okresem ożywionych dyskusji. Nazywamy go „drugim okresem dyskusji”. Obejmuje on sześć ostatnich lat życia Stalina, interregnum, potem panowanie Chruszczowa. Żyjemy obecnie w tym okresie i rozważmy go ze szczególną uwagą. Niemniej wydaje się, że trzeba poczynić parę uwag na temat okresu drugiego, aby lepiej zrozumieć to, co zachodzi obecnie.

W odniesieniu do ostatniego okresu, najbardziej znaczącymi faktami są dwa *ukazy* Stalina. Pierwszy został ogłoszony za pośrednictwem Żdanowa 24 czerwca 1947 roku⁴², drugi – z 20 czerwca 1950 roku – szeroko rozpowszechniony, zawierał wypowiedzi o języku i językoznawstwie. Aby lepiej zrozumieć reperkusje, jakie wywołały te dwa dekrety, należy się zapoznać z pewnymi faktami.

W owym czasie całość filozofii sowieckiej – a przynajmniej tej, która wypowiada się w piśmie – podlegała zasadzie „partyjności” („ducha partii”), rozumianej w najciaśniejszym i najbardziej totalnym sensie. Zasada ta – która pozostaje podstawą sowieckiej filozofii – chce, aby wszelka filozofia była filozofią klasową i w konsekwencji, aby była związana z partią. Stąd: – po pierwsze – wszystko tak w filozofii jak i w nauce, podporządkowuje się tej zasadzie i dlatego na przykład wszelka logika sformułowana przez burżuazję jest zasadniczo fałszywa; proletariusze powinni mieć inną logikę, logikę dialektyczną⁴³. A więc logika formalna była potępiona jako skażona błędem. Po drugie – wnioskowano, że tak jak każda klasa ma tylko jedną partię⁴⁴, tak samo każda klasa może

⁴¹ Oficjalne czasopismo *Osnovy Marksistskoj Filozofii*, Moskwa 1958, s. 35.

⁴² W drugim wyd. *Kratij Filosofskij Slovar*, zob. artykuł „Partia, jedyna podstawa nauki i filozofii” (s. 210a).

⁴³ Por. *Ibid.*, s. 296–297 a.

⁴⁴ Por. *Osnovy Marksistkoj filozofii*, 1958, s. 490.

mieć tylko jedną doktrynę filozoficzną; w konsekwencji nie może być niezgody między filozofami proletariackimi (to znaczy sowieckimi). I rzeczywiście, w tamtej ~~poce~~ żadna dyskusja nie była w praktyce tolerowana.

Zdanow przemawiając w imieniu Stalina, odrzucił drugą z tych konsekwencji. Z grubsza biorąc oświadczył, że w socjalizmie istnieje nadal dialektyka, a więc istnieją i powinny istnieć sprzeczności między filozofami i że dyskusja powinna pozostawać otwarta⁴⁵. To stanowisko umożliwiło przyjęcie nowej doktryny sprzeczności nieantagonistycznych⁴⁶, przypisywanej – jak się zdaje mylnie – Mao Tse-tungowi⁴⁷. Doktryna ta pozwalała na dyskusje między komunistycznymi filozofami.

Postulat Zdanowa został natychmiast wprowadzony w życie nie tylko dlatego, że był to rozkaz, ale także – jak się wydaje – dlatego, że sowieccy filozofowie naprawdę chcieli poświęcić się rzeczywistej pracy. Dyskusja stała się bardzo ożywiona zwłaszcza dzięki B. M. Kiedrowowi, odważnemu człowiekowi i myślicielowi. Była ona zdaniem władz zanadto ożywiona, po niedługim czasie Kiedrow został zwolniony z funkcji naczelnego redaktora jedyne go czasopisma filozoficznego istniejącego wówczas w ZSRR: *Woprosy Filosofii* (założonego po kongresie, który się odbył w 1947 roku). Ale w tej czy innej formie dyskusja trwała nadal, w sytuacji mniejszej lub większej swobody, zależnie od fluktuacji politycznych.

W czerwcu 1950 roku Stalin znów zabrał głos. Oświadczył, że język nie należy do nadbudowy i w konsekwencji nie jest związany z bazą; znaczyło to, że nie jest on związany ani z klasą, ani z partią⁴⁸. Było to jeszcze bardziej radykalne zerwanie z przeszłością, gdyż bowiem język nie jest nosicielem tego, co Hegel nazywa „duchem obiektywnym”, który w terminologii Marksa przybrał nazwę

⁴⁵ VF 1947, 1, 270.

⁴⁶ Utrzymuje się, że podobne sprzeczności istnieją również w bezklasowym społeczeństwie. Por. *Osnovy*, s. 277.

⁴⁷ Zawdzięczam tę wiadomość prof. K. A. Wittfogalowi. Zob. także A. C. Cohen: How original is „Marxism”?, *Problems of Communism*, 10, 1961, s. 34–42.

⁴⁸ Por. VF 1951, 6, s. 113–149.

„form świadomości społecznej”. Z chwilą gdy raz przyjęta została zasada, że tak ważny element życia duchowego społeczeństwa nie jest z konieczności związany z klasą, można było tę zasadę zastosować również do innych dziedzin. I rzeczywiście doktryna ta w 1951 roku objęła logikę⁴⁹, w 1955 roku – fizykę⁵⁰, w 1958 roku kilka, przynajmniej, elementów moralności⁵¹. Znaczna część nauki i co najmniej część – zwłaszcza marginesowa – filozofii zyskała swobodę rozwoju bez kontroli partii. W ten sposób została odrzucona pierwsza konsekwencja wzmiankowanej wyżej doktryny „partyjności”.

Wielu sowieckich filozofów wykorzystało maksymalnie te nowe warunki pracy. Od 1947 roku w filozofii zaznacza się stały rozwój – słowo „filozofia” nabiera odtąd znaczenia bliskiego temu, jakie nadaje mu się na Zachodzie.

Zbadajmy najpierw zewnętrzną strukturę tej filozofii, jak i jej ilościowe znaczenie. Jest ono istotnie poważne. Związek Sowiecki jest niewątpliwie w zakresie filozofii jednym z przodujących, a może nawet przodującym państwem, jeśli uwzględnimy tylko jej stronę ilościową.

*

W Związku Sowieckim całym życiem naukowym kieruje Akademia Nauk. W jej skład wchodzi Sekcja Nauk Ekonomicznych, Filozoficznych i Prawnych obejmująca między innymi Instytut Filozofii. Główne republiki sowieckie (na przykład Ukraina, Białoruś, Azerbejdżan – ale nie RSFSR) mają własne Akademie Nauk. Akademia sowiecka ma filie w wielu dość odległych miejscowościach (na przykład w Dagestanie, Kazaniu, Komi, Uralu itd.). Jednakże Instytut Filozofii Akademii Nauk Związku Radzieckiego nie jest, ściśle mówiąc, najwyższym organem filozofii; istnieje również Akademia Nauk Społecznych przy Komitecie

⁴⁹ Por. VF 1955, 1, s. 134–138. Sprawozdanie z dyskusji u S. Muller-Markus: *Einstein und die Sowjetphilosophie*, I, 1960.

⁵⁰ Por. VF np. *Osnovy...*, s. 581.

⁵¹ Por. VF 1960, 3, 156–159 i SST II (1962), s. 64.

Centralnym Komunistycznej Partii Związku Sowieckiego, która jak się wydaje, odgrywa znaczną rolę jako organ oficjalnej filozofii partii. Instytut wydaje główne czasopismo filozoficzne: *Woprosy Filozofii*.

Wśród zakładów nauczających filozofii można z jednej strony wyróżnić sekcje filozofii różnych uniwersytetów, które często mają liczny personel nauczający i liczne kadry; z drugiej strony instytuty („Katedry”) filozofii innych szkół akademickich i technicznych, na przykład instytutów zajmujących się przygotowaniem personelu nauczającego, szkoły wojskowe, instytuty technologii, szkoły sztuki dramatycznej itp. Ministerstwo Studiów Wyższych publikuje inne czasopismo filozoficzne: *Filosofskie Nauki*.

Oto cykl, przez który przechodzi zwykle profesor lub badacz w dziedzinie filozofii. Po ukończeniu studiów uniwersyteckich zostaje „aspirantem” – i pracuje trzy lata, czasem dłużej pod kierunkiem profesora: po tym okresie zdaje egzaminy i przedstawia rozprawę, aby uzyskać stopień „kandydata nauk filozoficznych”. Dyplom ten odpowiada mniej więcej stopniowi doktora filozofii w Niemczech. Niewielu filozofów otrzymuje doktorat (sowiecki) i to dopiero po wielu latach. Nawet obecnie wielu profesorów uniwersyteckich nie ma doktoratu, jakkolwiek przepisy wymagają, aby mieli ten stopień.

Liczba radzieckich filozofów, którzy poświęcają się nauczaniu bądź publikują prace filozoficzne, jest znaczna. W 1959 roku ocenialiśmy ją na dwa tysiące osób. Liczba ta została potwierdzona przez źródła sowieckie, które podały, że w 1959 roku było 1996 filozofów. Obecnie liczba ta musiała już zostać przekroczona, zapewne dochodzi do dwudziestu tysięcy, a więc jeden filozof wypada na 100 000 obywateli, proporcja wyraźnie wyższa niż w większości krajów niekomunistycznych.

W dziedzinie publikacji *Bibliographie der sowjetische Philosophie* podaje, że między 1947 a 1956 rokiem wydano 2234 różnych prac na tematy filozoficzne, co daje przeciętną 203 tytułów rocznie. 803 tytuły w latach 1957 i 1958, a więc 401 rocznie i 1308 tytułów w latach 1959–1960, a więc przeciętna roczna wynosi 654 prace. Ten bardzo szybki wzrost jest jednak po części związany z faktem,

że autorzy bibliografii sięgali do coraz liczniejszych źródeł. Niemniej jest prawdą, że literatura sowiecka pod względem ilościowym rośnie bardzo prędko.

Wielkość nakładów wzrasta również. Wystarczy parę przykładów: klasyczny podręcznik *Osnovy Marksistkoj Filosofii*, wydany po raz pierwszy w 1958 roku, osiągnął nakład 2 000 000 egzemplarzy.

Nakłady czasopisma *Woprosy Filosofii* robią dość duże wrażenie (uwzględniamy pierwsze n-ry każdego roku): 1947 r. – 15 000; 1948 r. – 20 000; 1949 r. – 22 000; 1950 r. – 23 000; 1951 r. – 35 000; 1952 r. – 35 000; 1953 r. – 36 000; 1954-7 – 50 000; 1958 r. – 32 000; 1959 r. – 30 000; 1960 r. – 26 700; 1961 r. – 27 100; 1962 r. – 28 500.

Przyczyną zmniejszenia liczby egzemplarzy wydanych w 1958 roku jest fakt, że pismo będące do tego czasu dwumiesięcznikiem, zaczęło się odtąd ukazywać co miesiąc; liczba stron wynosząca w 1957 roku 1712 wzrosła do 2300, w 1958 roku zaczęło wychodzić nowe czasopismo filozoficzne: *Filosowskie Nauki*. Należy zresztą zauważyć, że jedna strona *Woprosów Filosofii* odpowiada dwóm stronom analogicznego czasopisma amerykańskiego. Jeśli chodzi więc o nakład i liczbę stron, jest to niezaprzeczalnie największe czasopismo świata.

Do czasopism filozoficznych trzeba dodać znaczną liczbę stale ukazujących się tomów prac zbiorowych. Tak np. choć w ZSRR nie ukazuje się żadne czasopismo poświęcone logice, to jednak wydano nie mniej jak cztery zbiorowe tomy (*sborniki*) na temat logiki formalnej.

*

Należy się teraz zastanowić, jak przedstawia się dzisiejsza filozofia sowiecka w porównaniu z jej stanem przed 1947 rokiem? Innymi słowy, co się w niej zmieniło, a co pozostało bez zmian?

Jeśli czytelnik zwróci uwagę na formę i styl wspólne dla filozofów sowieckich przed piętnastu laty, uderzą go przede wszystkim trzy cechy charakterystyczne: używany styl miał charakter emocjonalny do tego stopnia, że trudno przychodziło rozróżnić, co było filozofią akademicką, a co zwykłą propagandą; – ton był nadzwyczaj

agresywny, co znajdowało wyraz w powtarzających się obelgach pod adresem wszystkich niekomunistycznych filozofów; i – posługując się sformułowaniem profesora Baskina – teksty bardziej przypominały okazy „cytatologii” niż dysertacje filozoficzne⁵². Były nadziane cytatami z „klasyków”, a większość tego, co nie było dosłownym cytatem, stanowiła komentarze do tekstów cytowanych⁵³.

Te cechy nie zaniknęły. Znajdujemy wciąż jeszcze wiele emocjonalności, agresywności, obelg; pojawia się niekiedy „cytatologia”. Niemniej w całości widać wielką poprawę. Należy jednak przeprowadzić rozróżnienie wśród autorów filozoficznych; można ich podzielić na dwie grupy: jedna pozostaje wierna dawnemu stylowi, druga usiłuje przybrać styl zbliżony do stylu filozofów amerykańskich bądź europejskich. Trzeba też rozróżnić różne działy filozofii. Doktryny związane z materializmem historycznym są zwykle przedstawiane w stylu bardzo zbliżonym do dawnego, natomiast niektóre teksty odnoszące się do materializmu dialektycznego wydają się wolne od tych wad. Większość artykułów opublikowanych w czasopiśmie *Woprosy Filozofii i Filosofskie Nauki*⁵⁴, tak jak i większość prac poświęconych jakiemuś szczegółowemu zagadnieniu jest napisana zgodnie z normami zachodnimi: mniej emocji, brak obelg pod adresem przeciwników, mało cytatów, niekiedy nawet nie ma ich wcale. Dużo jest jeszcze do zrobienia i należy sobie życzyć, żeby zniknęli autorzy, którzy wydają się niezdolni do nauczenia się dobrych obyczajów, tak by sowiecka filozofia, oceniana z tego punktu widzenia, stała się strawną. Niemniej autorzy piszący poprawnie nie są już wyjątkami.

Tyle gdy chodzi o styl. W zakresie podstawowych metod i postulatów dawną sowiecką filozofię cechuje fakt, iż „klasycy” grają w niej rolę nadrzędną; nawet gdy w grę nie wchodzi zwykły

⁵² Zestawione przez: T. J. Blakley, por. *Einführung*, por. 10.

⁵³ *Bibliographie der Sovietischen Philosophie*, I–II, 1959; III, 1962; IV, 1963.

⁵⁴ *Nowoe knigi*, 1959, s. 14.

komentarz do tekstów „klasycznych”, czy zespół cytatów, przyjęte było, że każde stanowisko zajęte przez tych „klasyków” miało wyrażać najczystsza prawdę. Ten „klasycyzm” – jeśli w tym przypadku można użyć tego słowa – miał co najmniej trzy konsekwencje: „deduktywizm” – filozofia polegająca na wyprowadzeniu wniosków z przytoczonych „klasyków”, w połączeniu z pogardą dla nauki; prawie całkowity brak zrozumienia, że istnieją jakieś problemy – wydawało się, że klasycy rozstrzygnęli wszystko – i wyraźna skłonność do łączenia każdego twierdzenia czy każdej teorii ze sformułowaniami „klasycznymi”⁵⁵. Pomiędzy ideologią a filozofią (w technicznym znaczeniu tego słowa) nie było żadnej innej różnicy prócz tej, którą sformułował Lenin: to znaczy, że filozofię uważano za część „marksizmu-leninizmu”. Rezultatem było to, że studium najbardziej spekulatywnych problemów filozofii teoretycznej, tak jak i czysto formalnych problemów logiki, były straszliwie obciążone pod względami politycznymi⁵⁶. Większość używanych terminów była przerażająco mglista i rzadko starano się im nadać jaśniejsze znaczenie⁵⁷. Na koniec, wszystkie dyscypliny filozofii były razem połączone pod określeniami „materializmu dialektycznego”; nie podejmowano żadnej próby, aby ustalić rozróżnienia pomiędzy różnymi dyscyplinami filozofii i różnymi dziedzinami badań⁵⁸.

Jeszcze obecnie są w Związku Sowieckim liczni autorzy prac filozoficznych, trzymający się ściśle powyżej wyliczonych zasad – sądzą, że każda teoria sformułowana przez „klasyka” jest święcie prawdziwa i pojmują filozofię jako rodzaj nauki dedukcyjnej zamkniętej na wszelkie problemy, odrzucają dane naukowe i przedstawiają swoją myśl w uzależnieniu od jakiejś „klasycznej” doktryny. Autorzy ci nie robią żadnych rozróżnień między

⁵⁵ *Woprosy logiki*, Moskwa 1955; *Logičeskie issledowania*, Moskwa 1959, *Promenenie logiki v nauke i technike*, Moskwa 1960.

⁵⁶ WF 1947, 1. s. 160.

⁵⁷ W celu badań statystycznych zob. *Einführung* par. 14.

⁵⁸ To drugie czasopismo filozoficzne sowieckie. Założone w 1958, ukazuje się sześć razy w roku i ma nakład 3000 egzemplarzy.

filozofią a polityką, używają terminów niejasnych, formułują zdania puste i każdy problem traktują tak, jakby należał do diamatu lub histomatu. Jednym z najwybitniejszych rzeczników tej postawy jest (a przynajmniej był) A. A. Maksimow, niepoprawny „dogmatyk”, którego zniszczono intelektualnie w 1955 roku⁵⁹. Ale mniej krańcowi przedstawiciele tej postawy jeszcze żyją i publikują wiele.

Niemniej tak jak w sprawie stylu, widać i tutaj zmiany lub przynajmniej tendencję do ważnych zmian. Rezultaty nie są jednakowe w odniesieniu do każdego wyżej wymienionego punktu. Rozważmy je kolejno.

a. Co się tyczy stosunku do klasyków, filozofowie sowieccy często przeciwstawiają się jednemu z nich: Engelsowi⁶⁰. W obecnej chwili znaczna ich liczba uważa za przyjętą prawdę, że nie wszystkie twierdzenia Engelsa są ściśle. Nie jest to prawdą w stosunku do twierdzeń Lenina czy Marksa. Fakt, że twierdzenia Engelsa nie są już uważane za prawdy absolutne, oznacza godny uwagi postęp. Nie znaczy to, że podstawowa doktryna Engelsa została otwarcie odrzucona, przeciwnie, autorzy odrzucający jedno z jego twierdzeń zwykle dodają, że zakwestionowane zdanie nie jest zgodne z całością doktryny głoszonej przez samego Engelsa. Innymi słowy, wydaje się, że zamiast uznawania za prawdziwe każdego oświadczenia Engelsa, uważa się, że prawdziwy jest ogólny duch, podstawowa doktryna, którą sformułował. Zmiana w tej sprawie bardzo przypomina zmianę, jaka zaszła u Abelarda, w jego *Sic et non*; wielki logik Średniowiecza pierwszy odrzucił posłuszeństwo wobec każdego oświadczenia Ojców Kościoła i zastąpił je posłuszeństwem wobec całości doktryn przez nich głoszonych.

Ale można wysunąć zastrzeżenie, że polegało to tylko na przejściu od bardzo prymitywnej „teologii” przedabelardowskiej do „teologii” bardziej wyrafinowanej, która zresztą nigdy nie

⁵⁹ T. J. Blakley dał nam przenikliwą rozprawę o radzieckiej metodzie filozoficznej w *Soviet Scholasticism*, S. 1961.

⁶⁰ Nie mógł nic wydać po swoim potępieniu przez VF, 1955, I, s. 134–138.

osiągnęła poziomu św. Tomasza z Akwinu. Filozofia sowiecka rzeczywiście znacznie bardziej przypomina teologię niż filozofię w takim ujęciu w jakim ją pojmujemy od czasu św. Tomasza, przynajmniej w zakresie tego, co się wiąże z metodą i ogólną *formamentis*⁶¹. Ale niektóre oznaki pozwalają sądzić, że kryje się w tym coś więcej. Dostrzega się to zwłaszcza wtedy, gdy bierze się pod uwagę konsekwencje postawy czołowych sowieckich filozofów wobec „klasyków”. Stwierdza się wówczas, że deduktywizm jest znacznie mniej widoczny u wielu obecnych filozofów; że staje się coraz jaśniejsze, iż nie można odmawiać tym naukowcom ich miejsca w filozofii; że świadomość istnienia problemów, jest dziś znacznie bardziej widoczna niż dawniej; wreszcie, że z dnia na dzień rośnie liczba artykułów i książek, w których nie spotka się żadnych prób łączenia prowadzonych badań z „klasyczną” teorią.

Ponadto – i jest to może sprawa najważniejsza – w Związku Sowieckim są filozofowie, którzy zdają się sądzić, że „klasycy” mają znaczenie wyłącznie historyczne. Jeden co najmniej tekst mówi to bez osłonek, ale różne rozprawy – dość zacytować pracę A. A. Zinowiewa o filozoficznych problemach logiki wielowartościowej – zostały, jak się wydaje, tak napisane, jakby klasycy nie istnieli⁶².

Nie należy przeceniać tej ewolucji. „Historyzacja” klasyków jest mimo wszystko sprawą wyjątkową i znaczna większość sowieckich filozofów bynajmniej nie podziela tego punktu widzenia lub przynajmniej nigdy nie dała temu wyrazu. To powiedziawszy, należy stwierdzić, że taka tendencja istnieje.

b. nie wydaje się, żeby istniało dziś wyraźne rozróżnienie między ideologią a filozofią, przeciwnie, oficjalne teksty, jak na przykład *Osnowy Marksistowskiej Filozofii* i *Osnowy Marksizmu-leninizma*, podkreślają z naciskiem ich jedności, tak jak przed laty, polityka

⁶¹ Np.: E. Kollman (por. N. Lobkiewicz, *Das Widerspruchsprinzip in der neueren sovjetischen Philosophie*, S. 1959. s. 35, i E. A. Asratjan (por. VF, 1955, 5, 31).

⁶² Por. T. J. Blakley. op. cit.

ma dalej wpływ na filozofię. Na tej płaszczyźnie położenie jest mniej korzystne, niż w punkcie wyżej rozważanym. Niektóre oznaki pozwalają jednak sądzić, że to rozróżnienie, jeśli nie jest nawet wyraźne, to przecież narzuca się powoli pewnej liczbie sowieckich filozofów. Przede wszystkim niektóre teksty są, jak to już powiedzieliśmy, czysto filozoficzne, to znaczy ich autorzy używają argumentów niezależnych od wszelkiej ideologii. Następnie, jest co najmniej kilku filozofów, którzy by chcieli oddzielić materializm historyczny od materializmu dialektycznego. Obecnie histomat jest nieskończenie mocniej związany z polityką i, ogólnie biorąc, z wiarą komunistyczną, niż diamat; może w tej tendencji należy upatrywać zarodka przyszłego oddzielenia tych dwóch dziedzin.

Być może, sowieccy filozofowie, jeśli dalej pójdą tą drogą, dojdą do katolickiego pojęcia wiary jako *norma negatiwa* filozofii, czy nawet do tomistycznego rozróżnienia między wiarą, teologią a filozofią. Ale są to tylko przewidywania. W obecnej chwili jeszcze do tego miejsca nie doszli.

c. Widzi się również postęp w rozróżnieniu poszczególnych nauk filozoficznych. Wyróżnia się co najmniej następujące gałęzie filozofii: logika, filozofia nauki, moralność, estetyka, psychologia, historia filozofii. Od 1957 roku istnieje osobne seminarium logiki formalnej; w 1958 roku założono w Związku Sowieckim towarzystwo socjologiczne. Zresztą w dziedzinach, w których nie istnieje uznana oficjalnie dyscyplina, milcząco uznaje się pewną autonomię przyznawaną niektórym naukom. Jednym z najbardziej uderzających przykładów jest ontologia. Oficjalnie jest ona tylko częścią materializmu dialektycznego; otóż sowieccy filozofowie napisali liczne rozprawy o czysto ontologicznym charakterze, zwłaszcza na temat kategorii. Inny przykład, mniej ewidentny, dotyczy ogólnej teorii wartości, której poświęcono co najmniej jedną pracę⁶³.

d. Dostrzega się za to, że w formułowaniu myśli filozoficznej uczyniono duży krok naprzód. Ten aspekt filozofii sowieckiej wydaje się nawet najbardziej obiecujący. To, co powiedziano wyżej,

⁶³ Można by bez trudu zacytować kilka prac tego rodzaju; niemniej, z oczywistych względów, wolimy tego nie czynić.

o różnicach między filozofami, odnosi się także i do tej sprawy. Choć niektórzy – i to liczni – piszą jeszcze zagmatwanym stylem właściwym pierwszym sowieckim filozofom, to inni przejawiają bardzo widoczną chęć jasnego wyrażania się i starają się wypowiedzieć swoją myśl w sposób ścisły.

Można więc powiedzieć, że zarówno z punktu widzenia stylu i postawy ogólnej, jak i treści, filozofia sowiecka uczyniła rzeczywisty postęp w ciągu ostatnich lat – jeśli będziemy postęp ten oceniać w świetle ogólnie przyjętych kryteriów filozoficznych.

*

Sytuacja różnych działów filozofii przedstawia się w skrócie następująco:

Logika

Logikę formalną uważa się za pełnoprawną naukę. Znaczna grupa filozofów uważa, że logika matematyczna, jako jedyna współczesna logika naukowa, jest usankcjonowaną dyscypliną. Dokonano w tej dziedzinie poważnej pracy, przede wszystkim w zakresie logiki formalnej, ale też w dziedzinie historii i filozofii logiki. W sumie, mimo utrzymywania się licznych niedoskonałości w opracowaniu i mimo pewnych niedorzeczności u większości sowieckich filozofów – sytuacja w Związku Sowieckim nie jest, jak się wydaje, gorsza niż w kontynentalnej Europie Zachodniej, a może nawet lepsza⁶⁴.

Ontologia

Konieczność studiowania tej dziedziny jest coraz bardziej uznawana i ogłoszono liczne rozprawy na temat zagadnień czysto ontologicznych, w większości odnoszące się do nauki o kategoriach. Zaczyna się rozumieć te problemy. Dokonano tutaj pracy, której nie można lekceważyć. W tym zakresie filozofia radziecka

⁶⁴ V. P. Tugarinov: *O cennostjachizni i kultury*, Moskwa 1960 i pismo wydane przez H. Fleischera, SST II (1962), s. 72–75.

pozostaje daleko w tyle za filozofią europejską, ale może wytrzymać porównanie z filozofią angielską czy amerykańską – i porównanie to mogłoby się okazać korzystne dla sowieckich myślicieli⁶⁵.

Teoria poznania

Na skutek nieszczęsnej tezy o „sowpadeniu” zbieżności logiki, epistemologii i dialektyki mamy w tej dziedzinie tylko niewielki postęp. Niemniej niedawno dokonano nieco pracy w sprawach szczegółowych. Poziom jest nadal bardzo niski⁶⁶.

Metafizyka

Jakkolwiek zdumiewające to się może wydawać, w tej dyscyplinie – na płaszczyźnie dogmatycznej, najbardziej związanej – dokonał się wyraźniejszy postęp niż w teorii poznania. Ważna nowość w filozofii radzieckiej w tej dziedzinie to ukazanie się kilku rozpraw odnoszących się do teorii wyłaniania (*émergence*), łączącej się

⁶⁵ Na temat logiki matematycznej w Związku Sowieckim por.: S. A. Janowska, *Matematičeskaja logika i osnovnaja matematika*, w: *Matematika w ZSRR za sorok let*, I Moskwa 1959, ss. 13–120; G. Kung, *Mathematical Logic in the Soviet Union*, (1917–1947 i 1947–1957), SST I (1961, ss. 39–43). O sytuacji logiki: H. Dahm, *Renaissance der formalen Logik, Ostprobleme* 1957 (8), ss. 254–267; J. M. Bocheński, *Soviet Logic*, SST I (1961), ss. 29–38; D. H. Comey, *Two Recent Soviet Conferences on Logic*, SST II (1962), ss. 21–36; Zob. także: A. A. Zinowjew, *O robote seminaria po logike v Institute Filosofii*, VF 1958, 2, 167–172, omówione przez: D. D. Comey i G. L. Kline w *Jurnal of Symbolic Logic* (tom 24, nr 3 (wrzesień 1959), ss. 232–233). – *O filozoficznych problemach logiki*, por.: G. A. Wołkow, *Konferencja po voprosam protivorechij*, VF 1958, 12, 163–173; a zwłaszcza: N. Lobkowicz, *Das Widerspruchsprinzip*, zawiera niemieckie przekłady pewnych tekstów, które można tak uzyskać, jak i ogólne wprowadzenie do logiki. A. A. Zinowjew: *Filosofskie problemy mnogozmachnoj logiki*, Moskwa 1960, Studium krytyczne L. H. Hackstaff i J. M. Bocheński w SST (II/1962/), ss. 37–48).

⁶⁶ M. M. Rozental, G. M. Shtracks, *Kategorii materialistskoj dialektiki*, Moskwa 1956, V. P. Tugarinow, *Sootnosenie kategorii dialektieskogo materializma*, Leningrad 1956. Bibliografię i sprawozdanie z dyskusji, zob.

niekiedy z czystym i prostym odrzuceniem optymistycznego ewolucjonizmu zastosowanego do wszechświata jako całości⁶⁷.

Filozofia fizyki

W tej dyscyplinie dokonał się znaczny postęp, zwłaszcza od 1950 roku. Filozofowie radzieccy współpracują znacznie ściślej z fizykami niż większość innych filozofów. Bardzo ważne zagadnienia stały się przedmiotem żywych dyskusji pomiędzy filozofami a fizykami posiadającymi znajomość filozofii. Wydaje się, że żadna inna szkoła myślicieli-realistów nie dokonała więcej w tym zakresie niż filozofowie radzieccy⁶⁸.

Teoria wartości

Tu nie uczyniono prawie nic, są tylko pierwsze nieśmiałe próby.

Etyka

Nie przedstawia się najlepiej. Wydaje się, że brak jest zrozumienia, iż istnieją tu rzeczywiste problemy. A jednak dokonano pewnej pracy⁶⁹; dostrzega się, jak już powiedzieliśmy, zmiany w zasadniczych postawach (przyznaje się np., że istnieją prawa moralne transcendentne w stosunku do klas⁷⁰).

H. Fleischer, *On Categories in Soviet Philosophy*, SST I (1962), ss. 65–77; *The Materiality of Matter*, SST II (1962), ss. 12–20; H. Dahm, *Soviet Philosophy's Conception of „Order” i „Principles”* SST, I (1961), ss. 52–63.

⁶⁷ Por. T. J. Blakley, *Is Epistemology possible in 'Diamat'?* SST II (1962), ss. 95–103.

⁶⁸ S. T. Meljukhin, *O Dialektike rozvitija neograničeskoj prirody*, Moskwa 1960.

⁶⁹ S. T. Müller-Markus, *Bibliography of Philosophical Articles in Uspexi fizieskich nauk*, SST II (1962), ss. 255–260 i *Die Organisation der sowjetischen Philosophie der Physik seit Dezember 1960*, SST II 1962, ss. 49–63; *Einstein und die Sowjetphilosophie*, I. Por. SST II (1962), ss. 49–63 i *Einstein and Soviet Philosophy*, SST I (1961), ss. 78–87.

⁷⁰ Por. R. T. De George, *A Bibliography of Soviet Ethics*, SST III (1963).

Estetyka

Biorąc pod uwagę powszechnie znane zainteresowanie pierwszego sekretarza Partii Komunistycznej sprawami sztuki, przedmiot ten jest niebezpieczny i w konsekwencji postępy są ograniczone. Niemniej odnotowano dyskusje o ważnych problemach⁷¹, a skądinąd fakt, że eseje Ingardena zostały przełożone na język rosyjski, wskazuje, że istnieją filozofowie interesujący się sztuką⁷².

Historia filozofii

Opublikowano kilka prac monograficznych tak o dawnych, jak i o współczesnych filozofach. Choć nie osiągnęły bardzo wysokiego poziomu, są stosunkowo dobrze napisane⁷³. „Historia filozofii”, obszerne dzieło radzieckie, jest próbą, dość zresztą nieszczęśliwą, rozważenia tego tematu z nieuropejskiego punktu widzenia⁷⁴.

*

Jakie perspektywy ofiaruje przyszłość? W tej dziedzinie wszelkim przewidywaniom przysługuje tylko bardzo niewielki stopień prawdopodobieństwa i nawet z tym zastrzeżeniem można je czynić jedynie przyjmując, że podstawowe warunki się nie zmieniają. Należy więc przyjąć, że władze polityczne nie będą energicznie interweniowały w dziedzinie filozofii, co jest prawdopodobne. Istotnie, liczba osób nawykłych do racjonalnego myślenia jest w tej chwili w ZSRR tak duża, że wydaje się mało prawdopodobne, żeby władze polityczne mogły zahamować rozwój racjonalnej myśli w zakresie filozofii, nawet gdyby tego chciały.

⁷¹ Por. przypis 18.

⁷² N. N. Stolovic, *Estetičeskoe v dejstvitel'nosti v isskustve*, Moskwa 1959 i dyskusja w VF 1961, I, 114–124; 5, 112–123; I, 154–159; 2, 110–120.

⁷³ R. Ingarden, *Issledovania po estetike*, Moskwa 1962.

⁷⁴ Na przykład, wydano nie mniej niż 6 prac na temat Kanta i 6 na temat Hegla. Zagadnienie to jest omawiane w *L'Historiographie de la Philosophie sovietique*, przez: K. Ballestrem, opublikowane w SST (1963), 2.

Ale jeśli założymy, że nie dojdzie ani do żadnej interwencji tego rodzaju, ani do żadnego katastrofального wydarzenia – takiego jak wojna światowa – to można uznać, że przed filozofią sowiecką otwierają się świetne perspektywy. Wszystko pozwala przypuszczać, że filozofia ta otrzyma silny impuls i będzie się rozwijać bardzo korzystnie zarówno na płaszczyźnie metody jak i rezultatów.

Oto powody, które pozwalają tak sądzić:

W Związku Sowieckim jest w chwili obecnej duża liczba czynnych filozofów. Tworzą oni bez wątpienia najliczniejszą spośród istniejących grupę narodową. Niekiedy zwracano uwagę, że ilość nie przechodzi w jakość. To prawda, niemniej ilość jest podstawą dla jakości. Znalezienie dziesięciu wybitnych badaczy wśród tysiąca filozofów jest bardziej prawdopodobne niż wśród stu. Oczywiście geniusz może wyrosnąć nawet w małej grupce, ale mimo to wszystko ilość jest czynnikiem pozytywnym.

Co więcej, wśród filozofów sowieckich – a przynajmniej niektórych spośród nich – dostrzega się wyraźne pragnienie podniesienia poziomu informacji, metody i ogólnie biorąc – myśli. Pragnienie to w ciągu niewielu lat przyniosło już owoce. nie ma żadnego powodu, aby sądzić, że nie będzie trwało nadal.

Wszystko więc pozwala mniemać, że w ciągu nadchodzących lat filozofia sowiecka będzie czyniła stałe postępy. I byłoby dziwne, gdyby ta filozofia nie stworzyła dzieł wybitnych. W tym wypadku jest nader prawdopodobne, że filozofia sowiecka stanie się ważnym składnikiem całości filozofii, składnikiem, z którym inni filozofowie będą się musieli bardziej liczyć, niż czynili to do dzisiaj.

W tym samym kontekście nasuwają się dwa inne pytania: czy filozofia sowiecka zbliży się do niesowieckiej, współczesnej filozofii, do aspektu racjonalnego, to znaczy, w jakim stopniu można mieć nadzieję, że stopniowo oderwie się od ideologii? Po drugie, jakie są szanse, że filozofowie sowieccy wypracują typ filozofii identyczny z tą czy inną filozofią amerykańską albo europejską?

Ten ostatni problem wydaje się najbardziej interesujący dla większości niekomunistycznych myślicieli, którzy zawsze zajmują

się filozofią sowiecką wychodząc z osobistego punktu widzenia, tak jak oczywiście powinni to robić.

Odpowiedzmy od razu na to drugie pytanie: wydaje się, że są niewielkie szanse, żeby filozofowie sowieccy stali się kiedykolwiek fenomenologami, egzystencjalistami czy pozytywistami. Jeśli w ogóle istnieją tego rodzaju tendencje w Związku Sowieckim, to filozofowie mają własną linię myślową – i nie jest to prawdą nie tylko w stosunku do ogromnej grupy mętniaków (aparaczyków z departamentu agit.-prop.), ale także w stosunku do autorów filozoficznych należących do lepszej grupy sowieckich myślicieli. Jest to fakt historyczny, gdy się bierze pod uwagę teraźniejszość. W odniesieniu do przyszłości historia filozofii nas poucza, że szkoła filozoficzna może się całkowicie załamać, ale że zdarza się to rzadko. Ponadto wiemy, że główne kierunki myśli, takie jak: materializm, platonizm, arystotelizm, empiryzm, idealizm subiektywny itd., są w pewnym sensie nieśmiertelne: bardzo trudno je unicestwić, gdy raz zostały sformułowane przez kompetentnych filozofów. Są więc duże szanse na to, że filozofia sowiecka jako pewien typ myśli filozoficznej przetrwa długo – i że szkoła tak szybko nie zaniknie. Naszym zdaniem nie można poważnie podtrzymywać przeciwnego punktu widzenia.

Inaczej przedstawia się sprawa z naszym pierwszym pytaniem. Filozofia sowiecka nawet zachowując swoje podstawowe cechy – znaczy swój epistemologiczny realizm i historycyzm – mogłaby się oderwać od ideologii w tym znaczeniu, że autorytet ideologii i jej przedstawicieli przestałby być uważany za rzecz wiary, filozofowie posługiwaliby się jedynie metodami racjonalnymi. Czy tak się stanie? Nie ma w tym względzie żadnej pewności. Ale historia zjawisk analogicznych zdaje się sugerować, że taka ewolucja jest możliwa.

Podstawy filozoficzne marksizmu-leninizmu

Marksizm-leninizm, który jest „główną teorią partii komunistycznej”, dzieli się według Lenina – a rozróżnienie to powtarzają wszyscy ortodoksyjni komuniści – na trzy części: filozofię, ekonomię polityczną i „socjalizm naukowy” – nazywany od niedawna również „nauką polityczną”. Część pierwsza, filozofia, stanowi podstawę całości; ponadto daje wszystkim naukom najogólniejsze prawa i główne zasady metody. Składa się z dwóch działów: materializmu dialektycznego i materializmu historycznego. Ten ostatni wyłonił się z materializmu dialektycznego dzięki zastosowaniu ogólnych zasad do zjawisk historycznych i społecznych. Materializm dialektyczny stanowi „światopogląd partii”.

Mówiąc o tej filozofii należy unikać dwóch nieporozumień:

1. – po pierwsze mylenia zmiennych form, jakie dialektycznie przyjmuje walka Partii o podbój świata, ze zmianami czy nawet zapomnieniem o jej podstawowej filozofii. Partia komunistyczna została założona, istnieje i działa wyłącznie w celu narzucenia całej ludzkości pewnej filozofii i ukształtowania świata zgodnie z jej zasadami; zawsze była i pozostaje nadal „filozofią w akcji”. Nie należy również mylić zmieszczania, często widocznego w świecie komunistycznym, z upadkiem tej filozofii.

2. – Po wtóre w doktrynach komunistycznych należy rozróżniać trzy rodzaje czynników, które nazywam: „dogmatem podstawowym”, „nadbudową spekulatywną” i „doktrynami programu”. Te ostatnie, praktycznie biorąc, mają dziś w Związku Sowieckim swobodę, a nadbudowa jest polem walki pomiędzy różnymi interpretacjami (zwłaszcza arystotelesowskimi, hegeliańskimi i ostatnio także pozytywistycznymi). Natomiast dogmat podstawowy pozostaje stosunkowo niezmienny. Stanowi on prawdziwe jądro komunistycznej filozofii. Ten właśnie dogmat przedstawimy tutaj w sposób schematyczny.

Najpierw słowo o źródłach tego systemu. Choć w dziedzinie społecznej zawdzięcza wiele Karolowi Marksowi (materializm

historyczny), to jednak ów twórca współczesnego socjalizmu nie odegrał zbyt wielkiej roli w zakresie filozofii ogólnej, epistemologii, ontologii i w znacznej mierze także antropologii. Zasadnicze elementy materializmu dialektycznego można znaleźć po raz pierwszy u Engelsa, który pozostaje głównym źródłem filozofii komunistycznej. Ale doktryny Engelsa zostały przekształcone przez oryginalnego myśliciela, jakim był Lenin, drugi wielki „klasyk” komunizmu. Biorąc wszystko pod uwagę, to właśnie on przewodzi współczesnej filozofii komunistycznej. Może bez przesady powiedzieć, że komunizm filozoficzny jest leninizmem. Ten leninizm uległ co prawda pewnym przekształceniom, przede wszystkim dzięki przynoszącym większą swobodę poczynaniom Stalina w 1947 i 1950 roku, ale wydaje się, że chodziło wtedy, i dziś nadal chodzi, bardziej o oczyszczenie i kontynuację linii leninowskiej, niż o naprawdę głębokie przemiany.

Dlatego też nazywanie tej filozofii „marksistowską” jest dość nonsensowne. Należałoby zresztą uniknąć tego terminu, gdyż zawiera zbyt wiele dwuznaczności. Chcąc używać nazwiska Marksa należałoby zawsze mówić „marksizm-leninizm” lub „marksizm sowiecki”, lepiej jednak mówić o leninizmie lub o współczesnej filozofii komunistycznej.

Chciałbym jeszcze dodać, że nie mogłem odkryć w filozofii „stalinizmu”. Stalin ogłosił i narzucił całemu światu powierzchowny, ale wierny zarys leninizmu, następnie przeprowadził – on, nie Chruszczow – liberalizację, zwłaszcza dzięki swoim wypowiedziom na temat lingwistyki. Obecnie dokonywany jest wielki wysiłek racjonalizacji w takim duchu, jakiego by zapewne Lenin nie odrzucił.

Jeżeli naszych poszukiwań nie ograniczymy do Marksa, to znajdziemy dwa istotne źródła: z jednej strony hegelianizm, z drugiej to, co się nazywa „materializmem scjentyistycznym”. Ten ostatni zawiera podstawowe tezy Oświecenia i ponadto podstawowe elementy arystotelesowskiego poglądu na rzeczywistość. Pogląd ten jest jednak u materialistów sformułowany w sposób tak naiwny i schematyczny, że wydaje się, iż dzisiejszych myślicieli komunistycznych coraz silniej pociągają bądź klasyczny arystotelizm, bądź różne formy pozytywizmu.

EPISTEMOLOGIA

Sądzę, że wypada zacząć od doktryn epistemologicznych, jakkolwiek zdaniem komunistów wywodzą się one z ich ontologii. Wymieniam je najpierw, ponieważ wydaje się, że nie tylko w bardzo głęboki sposób charakteryzują myśl komunistyczną, ale także tworzą jedną z podstaw ich poglądu na rzeczywistość. Wymienię trzy tezy epistemologiczne: absolutyzm, realizm i racjonalizm empiryczny.

Absolutyzm

Wbrew temu, co by można sądzić czytając niektóre wypowiedzi na temat dialektyki, filozofia komunistyczna głosi z wielką mocą, że istnieją prawdy absolutne, że człowiek jest w stanie je poznać i co więcej, że takie prawdy zostały już poznane we wszystkich naukach. Prawdę absolutną określa się jako prawdę, której postęp nauk nigdy nie zaprzeczy. Oczywiście człowiek nie zna całej prawdy i nawet w tym zakresie, w jakim zna prawdy absolutne, poznaje je tylko częściowo – pod tym względem postęp jest nieskończony – jednakże jest zdolny poznać prawdy absolutne i rzeczywiście je zna, zwłaszcza w formie praw „diamatu”. Wszelki sceptycyzm i wszelki relatywizm zostaje potępiony.

Realizm

Prawdę definiuje się jako odbicie rzeczywistości w ludzkiej świadomości, a ta rzeczywistość istnieje przed poznaniem – przed wszelkim poznaniem – i jest od niego niezależna. Filozofowie komunistyczni posuwają się w tej sprawie bardzo daleko, bronią na przykład poglądu, że każde poznanie ma charakter odbicia: bynajmniej nie tworzy swojego przedmiotu, na przykład barwy, ale go po prostu odbija. Mamy tu więc do czynienia z realizmem bezpośrednim i skrajnym.

Racjonalizm empiryczny

Używamy tego wyrażenia w braku lepszego, ponieważ filozofia komunistyczna zajmuje w tej sprawie stanowisko pośrednie między klasycznym racjonalizmem a klasycznym empiryzmem. Utrzymuje zarazem, że przy analizie okazuje się, że choć wszelkie poznanie zawdzięcza się zmysłom, rozum jest zdolny wykroczyć poza dane poznawalne zmysłami, aby uchwycić idee. Co więcej, twierdzi, że rzeczywistość jest całkowicie racjonalna i poznawalna.

W sumie spotykamy się tutaj ze stanowiskiem krańcowym, powiedziałbym nawet: prymitywnie arystotelesowskim. Hegelianizm zostaje przewyciężony z jednej strony przez twardy realizm, z drugiej przez empiryzm. Więcej, całość nabiera szczególnego charakteru dzięki temu, że prawda, o której mowa, to nie tylko *istina* – prawda teoretyczna, ale także *prawda* – prawda zbawcza i moralna.

ONTOLOGIA

Jest ona również w znacznej mierze arystotelesowska, ale zawiera także elementy hegeliańskie. Tezą podstawową jest być może realizm ontologiczny, zgodnie z którym byt idealny (idee platońskie) jest wtórny w stosunku do bytu realnego. Komuniści nazywają to „materializmem”, ale jest to tylko antyhegelianizm i antyplatonizm.

Inna teza, wspólna tym razem Arystotelesowi i Heglowi, to pluralizm kategorialny; rzeczywistość nie jest jednorodna, obejmuje płaszczyzny bytu jakościowo różne, takie jak prymitywna materia, życie, świadomość zwierzęca, życie ludzkie – oddzielone od siebie „skokami dialektycznymi”. Jest to pogląd krańcowo przeciwny filozoficznemu darwinizmowi (na przykład Spencera), według którego różnice pomiędzy bytami można by wyjaśnić tym, że są mniej lub bardziej rozwiniętymi układami tej samej materii. Teza ta w ujęciu Hegla obejmuje ontologiczną teorię rewolucji:

prawdziwy postęp może się dokonać tylko przez gwałtowne rozerwanie, przez „skoki”, które na płaszczyźnie ludzkiej staną się rewolucjami społecznymi.

Po trzecie, mamy do czynienia z filozofią dynamiczną. Jest ona taką nawet na kilka sposobów. Przede wszystkim głosi za Heglem, że wszystkie rzeczy cechuje zmienność, że są ze swojej istoty nietrwałe – ta płynność sięga tak daleko, że obejmuje nawet prawa i pojęcia. Po drugie, głosi się jedność bytu i działania: byt ze swej natury jest obdarzony dążnością do bezustannego rozwoju.

Wreszcie ta ostatnia teza znajduje dzięki Marksowi szczególne zastosowanie w doktrynie o „dialektycznej jedności teorii i praktyki”, zgodnie z którą każdy sąd o faktach jest z konieczności sądem o wartości, a poznanie jest nierozdzielnie związane z działaniem, z którego dzięki swojej naturze wywodzi się i na którym się kończy.

Po czwarte, rozważmy tezę o sprzeczności. Mimo sprzeciwu starych „diamentów” młodzi sowieccy logicy po 1958 roku potrafili odrzucić bezsensowną doktrynę, wedle której w bycie istniały prawdziwe sprzeczności. Pozostaje afirmacja biegunowych przeciwieństw, które mają być motorem wszelkiego ruchu.

Ta ontologia jest deterministyczna w przyczynowym znaczeniu tego słowa. Zasada przyczynowości jest zasadą bytu. Nie należy jej interpretować na sposób Hume’a jako koniecznego związku między zjawiskami sąsiadującymi ze sobą i następującymi po sobie w czasie, ale na sposób Arystotelesa i Hegla jako prawdziwą przyczynę sprawczą, która wywołuje skutek. Ten determinizm nie wyklucza jednak, podobnie jak u Arystotelesa i św. Tomasza z Akwinu, ani przypadkowości, ani wolnej woli, która, jak sądzić jest uznana przez filozofię sowiecką.

Wreszcie mamy do czynienia z filozofią substancjalistyczną. Z pewnością nie w rozumieniu Locke’a, który substancję uważa za niezmienną, ale znów na sposób Arystotelesa. Ruch, jakości i relacje są rozumiane tylko jako nierozdzielnie związane ze swoim ostatecznym przedmiotem, tzn. rzeczoną „substancją”.

METAFIZYKA

Metafizyka komunistyczna jest bardzo bliska dobrze znanej metafizyce materialistów ewolucjonistów z wieku XIX.

Jest przede wszystkim immanentystyczna: istnieje tylko jedna rzeczywistość, świat materialny, z duchowymi składnikami w człowieku – poza tym światem nie istnieje nic, a zwłaszcza nie istnieje Bóg. Zwróćmy uwagę, że owej jedności świata nie należy mylić z monizmem substancjalistycznym; uznaje się wielkość substancji – ich zespół tworzy świat. Ale poza tym światem nie ma niczego.

Po drugie, świat jest pojmowany jako nieskończony w czasie i przestrzeni i jako absolutny, a to dlatego że nie ma przyczyny oraz że posiada „nieskończoną głębię”, tzn. nieskończoną zdolność wyłaniania „form ruchu”.

To wyłanianie się jest trzecią cechą charakterystyczną takiego świata, jaki sobie wyobrażają komuniści. Wbrew temu, czego było można się spodziewać od ich doktryny przyczynowości, świat (tzn. materia) jest obdarzony nieskończoną zdolnością wytwarzania różnych płaszczyzn bytu. Znajdujemy się tu bardzo blisko poglądu św. Augustyna, wedle którego Bóg stworzył bezkształtną masę wyposażając ją w „rationes seminales”, które ją popychają ku coraz wyższym etapom. Tylko, że tutaj świat nie jest stworzony i – co może jeszcze ważniejsze, nie ma w świecie żadnego napięcia teologicznego: przyroda nie zna celów. Ernest Bloch został potępiony właśnie za to, że głosił celowość. Celowość istnieje jedynie u człowieka. Współczesna myśl sowiecka odrzuciła nawet wszelką ideę postępu w świecie. Być może epoki rozwoju przeplatają się z okresami regresji.

Jednakże materia, choć ślepa, wytworzyła w człowieku świadomość. I odtąd we wszechświecie działa duch jako rzeczywista siła, zgodnie z własnymi prawami, a zwłaszcza zgodnie z rozumem i z celami. Człowiek staje się jedynym nosicielem ducha, mającym nieskończone zadania, które można przewidzieć. Materialistyczny ateizm dochodzi tu do szczytu w pełnym egzaltacji prometeizmie.

ANTROPOLOGIA

Antropologia komunistyczna jest być może najmniej rozumianą częścią tej doktryny. Zaczniemy od tego, że nie jest ona materialistyczna w potocznym znaczeniu tego słowa. Wręcz przeciwnie. W człowieku istnieje świadomość zwana duchową, wyższa – jakościowo wyższa – od świadomości zwierzęcej. Ta świadomość nie ma żadnych cech cielesnych. Oskarżenie komunistów o materializm nie jest więc całkiem ściśle, jakkolwiek sami siebie tak nazywają. W rzeczywistości są w znacznie bardziej spirytualistami niż – być może – większość zachodnich filozofów.

Doktryną centralną jest tu jednak jedność człowieka, który jest jednym bytem – znowu teza arystotelesowska. A więc nie ma w człowieku duszy – substancji. Ducha należy pojmować jako zespół funkcji materii.

Jego stosunki z materią można opisać w następujący sposób:

- po pierwsze, duch jest w czasie późniejszy od materii, zarówno w jednostce, jak w świecie;
- po drugie, łączy go stosunek zależności przyczynowej z materią, która go powoduje przez pewien rodzaj wyłaniania;
- po trzecie, to, co zawiera, jest w całości odbiciem materii.

Właśnie w tych trzech i wyłącznie w nich zawiera się materializm komunistyczny. Trzecia z wzmiankowanych tez jest przedmiotem nie kończących się dyskusji wśród filozofów sowieckich. Po „pierestrojce” została odrzucona pawłowska przebudowa z 1950 roku i teza „dialektyczna” L. S. Rubinsztajna, zgodnie z którą miałyby istnieć osobna płaszczyzna duchowa. Obecnie twierdzi się, że nie ma rzeczywistej różnicy między procesem nerwowym a procesem psychicznym. Psychologia jednakże pozostaje odrębną nauką; jej przedmiotem byłaby „zawartość” procesów nerwowych. Z drugiej strony zostały narzucone dwie czysto materialistyczne doktryny Pawłowa: teoria odruchów – wszelka świadoma treść jest odruchem – i teoria sygnałów drugiego stopnia.

Jak widać, sytuacja jest tu szczególnie niejasna. Trwa walka między „dialektyczną” tendencją hegeliańską a prymitywnym materializmem.

Sytuację komplikuje jeszcze trzecia teza, wedle której świadomość ludzka miałaby pochodzenie społeczne. Człowiek stał się człowiekiem pracując i ta praca zawsze była wykonywana w społeczeństwie. To w szczególności zmuszało człowieka do mówienia, a słowo wytworzyło myśl. Dlatego właśnie (a znacznie mniej pod wpływem ontologicznego hegelianizmu, który dziś wielu filozofów sowieckich poddaje w wątpliwość) komuniści głoszą socjologizm antropologiczny: człowiek istnieje tylko w społeczeństwie, dzięki społeczeństwu i dla społeczeństwa.

Nie należy rozumieć tego jednostronnie. Samo społeczeństwo zależy od człowieka i człowiek pozostaje w nim „dialektycznie” jednostką. Jeżeli chce się nadać zrozumiały sens tej formule, trzeba powiedzieć, że jeśli człowiek staje się człowiekiem tylko w społeczeństwie, to społeczeństwo, jakkolwiek cieszy się pierwszeństwem, nie niweczy całkowicie indywidualności, przeciwnie, kształtuje warunki konieczne dla jej rozwoju.

Zwróciliśmy już uwagę na to, że komuniści nie odrzucają wolnej woli. Odrzucają indeterminizm, który jest czymś zupełnie innym, swoje poglądy formułują w sposób niezwykle mętny – ale wydaje się, że wolność decyzji jest u nich – niemal jak w tomizmie pojęta jako możliwość działania lub powstrzymywania się od działania, gdy są dane wszystkie warunki do czynu.

Do tych cech dołącza się jeszcze rzadko formułowana bezpośrednio ale wyraźnie widoczna w całości doktryna, a zarazem implikowana przez socjologizm negacja problemów egzystencjalnych. Charakter zdecydowanie racjonalistyczny (w dziewiętnastowiecznym znaczeniu tego słowa) jest bardziej uderzający od wszelkich innych aspektów sowieckiej antropologii – stanowcze odrzucenie wszystkich problemów ludzkiego przeznaczenia i spraw ostatecznych. U V. P. Tugarinowa i A. Schaffa można napotkać nieśmiało próby ponownego podjęcia tej problematyki, ale są one tak sprzeczne z duchem systemu, że należy je uważać za odstępstwo od zasad. Wszystkie problemy człowieka mają zostać rozwiązane dzięki postępowi społecznemu, który prowadzi do mitycznego komunizmu przyszłości.

FILOZOFIA HISTORII

Komunizm jest dzisiaj jednym z nielicznych systemów, które zawierają autentyczną filozofię historii, to znaczy ogólną teorię rozwoju ludzkości podniesioną do rangi doktryny metafizycznej. Jest ona z istoty swej marksistowska, z tą tylko różnicą, że opiera się na zasadach „diamentycznych” i że niektóre tezy Marksa przybrały tu znacznie sztywniejszą formę, niż miały u niego.

Filozofia ta zakłada przede wszystkim zasadniczą niedojrzałość człowieka współczesnego, który jeszcze nie wyszedł w pełni z okresu zwierzęcego. Następnie milcząco przyjmuje, że istnieje teologiczny impuls, popychający ku coraz wyższym etapom rozwój ludzkiego społeczeństwa. Jest to więc doktryna o charakterze ewolucjonistycznym i optymistycznym. Co więcej, przyjmuje się, że jesteśmy zdolni poznać niezmiennie i konieczne prawa tej ewolucji i że prawa te zostały raz na zawsze sformułowane przez Marksa i Lenina.

Inne tezy dołączają się do tych założeń podstawowych. Tak więc ostateczną sprężynę postępu tworzy ulepszanie narzędzi produkcji materialnej. Cała historia ludzkości jest schematycznie podzielona na pięć wielkich okresów: komunizm prymitywny, okres niewolnictwa, feudalizm, kapitalizm i socjalizm – każdy z nich charakteryzuje określony typ narzędzi produkcji. Cztery ostatnie okresy są, jak się powiada, niesione przez jakąś klasę. To ta klasa, w walce z innymi, przeprowadza rewolucję, konieczne przejście między poprzednim a następnym okresem. Każdej z klas rządzących – z wyjątkiem ostatniej: proletariatu – przeciwstawia się klasa wyzyskiwanych. Między tymi dwiema klasami, typowymi dla każdego okresu, zachodzi z konieczności stosunek bezlitosnej walki. W konsekwencji od nastania niewolnictwa aż do ostatecznego zwycięstwa proletariatu osią historii jest walka klas. Póki ona trwa, społeczeństwo posiada i może posiadać wyłącznie jedność opartą na walce klas.

Wynika z tego, że proletariatu, który w przeciwieństwie do innych klas rządzących nie zachowuje prywatnej własności środków produkcji, dzięki swojej rewolucji dokonuje całkowitego wyzwolenia

nia wszystkich ludzi od podstawowego zła, jakim jest własność prywatna.

Do tych marksistowskich tez dołącza się twierdzenie, które Marks zapewne by odrzucił: iż partia jest „awangardą i świadomością proletariatu”. Jest to doktryna arystokratyczna, związana z osobą Lenina, wedle której robotnicy są zbyt ograniczeni, aby móc zrozumieć własne interesy; zna je tylko partia. W konsekwencji tylko partia jest zdolna kierować biegiem historii. W myśli komunistycznej partia zajmuje miejsce niemal boskie. I nie jest to wcale dziwne, skoro ucieleśnia ona, jeśli można tak powiedzieć, świadomość Absolutu.

WARTOŚCI: MORALNOŚĆ

Z wyjątkiem niektórych składników nauk (ustępstwo dokonane przez Stalina w 1950 roku) – całość świadomości społecznej, a więc filozofia, nauka społeczna jak i wszystko, co wchodzi w zakres wartości, należy do nadbudowy i z tej racji jest zawsze związane z klasą. Klasa znajduje w tych „formach świadomości społecznej” sposób rozumienia siebie samej i co więcej, broń w walce przeciw innej klasie. Wynika z tego, po pierwsze, że nie ma i nie może być (w społeczeństwie, w którym istnieją klasy „antagonistyczne”) filozofii, moralności, sztuki itd., ale wszystkie te formy świadomości społecznej są różne w zależności od klas. Istnieje więc np. sztuka proletariacka i sztuka burżuazyjna. Po drugie, teoria ta nakazuje traktować wszystkie te dziedziny jako zwykłe narzędzia walki, tzn. w gruncie rzeczy, polityki partii.

Zasada ta odnosi się między innymi do wartości moralnych. Należy tu dokonać rozróżnienia między moralnością w ścisłym rozumieniu a etyką czy też metamoralnością komunistyczną. Ta ostatnia jest czysto relatywistyczna: wartości rodzą się z walki klas i zmieniają się wraz z warunkami. Natomiast moralność komunistyczna nie jest czysto relatywistyczna. Uczy wprawdzie, że „dobre i moralne jest to, co służy do zniszczenia starego świata i budowy nowego” (Lenin) – tak więc ten sam czyn, na

przykład kłamstwo czy zamordowanie niewinnej osoby, będzie dobry lub zły zależnie od sytuacji. Cytowane zdanie wskazuje, że komuniści uznają wartość absolutną i imperatyw kategoryczny. Imperatyw ten można określić w następujący sposób: „Będziesz działać tak, żeby zwycięstwo komunizmu mogło nastąpić jak najszybciej”. W ramach tej myśli sprowadza się to do stwierdzenia, że postęp ludzkości, pojmowany jako nadejście komunizmu, jest absolutną wartością moralną. Komunizm głosi nie moralność relatywistyczną, ale moralność monistyczną, w której – w przeciwieństwie na przykład do moralności chrześcijańskiej – istnieje tylko jedna wartość absolutna.

Wyjaśnia to fakt, że komuniści głoszą niekiedy równocześnie w różnych krajach krańcowo różne moralności.

PODSUMOWANIE: HUMANIZM KOMUNISTYCZNY

Elementy filozofii komunistycznej, które przedstawiliśmy schematycznie, pozwalają opisać – zamiast podsumowania – to, co się nazywa „humanizmem komunistycznym”. Jeżeli pominiemy fałszywe manewry, jak stalinowska gloryfikacja „najcenniejszego kapitału” (Stalin w jednym z przemówień stawia człowieka dokładnie na tej samej płaszczyźnie co maszyny), to ów humanizm sprowadza się do następujących stwierdzeń:

– Człowiek jest bytem najwyższym. Nie tylko jakościowo jest różny (na skutek „skoku”) od zwierząt, lecz nadto jest jedynym na świecie nosicielem ducha. Jest to z mocy definicji humanizm ateistyczny.

– Człowiek jako taki ponosi odpowiedzialność za świat i za siebie. Zadaniem jego jest przekształcanie natury i ludzkości dzięki nieskończonemu wysiłkowi. Mamy tu do czynienia z romantycznym prometeizmem.

Jeśli chodzi o przekształcanie człowieka przez człowieka, to musi ono prowadzić do zwycięstwa w nim dobra nad złem. Niewiele doktryn kładzie tak silny nacisk na przewagę zła we współczesnym

człowieku. Humanizm komunistyczny nie polega na błogim podziwianiu wszystkiego w człowieku, ale na chęci doprowadzenia do zwycięstwa w nim tego co prawdziwie ludzkie, nad tym co zwierzęce: dobra nad złem.

A teraz, jeśli zapytamy, jakie ma znaczenie termin człowiek w tym kontekście, to wydaje się, że zachodzi wielka różnica między komunizmem a innymi humanistycznymi doktrynami. Jeśli bowiem komunizm odwołuje się do jednostki, to za najwyższą uznaje nie obecną jednostkę, ale przyszłą ludzkość. Rzeczywistego, indywidualnego, dzisiejszego człowieka traktuje jako środek. Komunizm osądzany z punktu widzenia humanizmu chrześcijańskiego czy egzystencjalistycznego, musi być zatem oceniony jako krańcowo antyhumanistyczny.

Ten antyhumanizm czyni jeszcze widoczniejszy fakt, że z jednej strony głosi się, że egzystencjalne problemy człowieka są pozbawione znaczenia, a z drugiej przyznaje się wyższość partyjnym przywódcom Partii, którzy zgodnie z tą doktryną mają wyłączne prawo do przypisywania sobie roli człowieka w pełnym znaczeniu tego słowa.

Trzy części składowe ideologii komunistycznej

Rozdział ten ma na celu przedstawienie pewnej roboczej hipotezy dotyczącej rozwoju ideologii komunistycznej, zwłaszcza w jej aspektach filozoficznych. Hipoteza ta wyłoniła się w toku prób zrozumienia, co w doktrynie komunistycznej, a szczególnie w sowieckiej, zmienia się, a co nie ulega zmianie⁷⁵. Zastosowanie tej hipotezy okazało się w wielu wypadkach owocne⁷⁶.

Ujęta zwięźle, hipoteza ta brzmi następująco: na ideologię komunistyczną, a przede wszystkim na komunistyczną filozofię, składają się co najmniej trzy elementy – dogmat podstawowy,

⁷⁵ *Istorija filosofii*, Moskwa I-II, 1957; III-IV 1959, V, 1961.

⁷⁶ Hipoteza ta wyłoniła się w toku dyskusji fryburskiej grupy badaczy.

nadbudowa systemowa oraz doktryny nie zaliczone do ideologii właściwej.

Granice między owymi trzema elementami nie zawsze są wyraźnie zaznaczone i ustalenie czy określona doktryna należy do grupy pierwszej, czy drugiej, bądź do drugiej czy do trzeciej, może sprawiać niejaką trudność. Wskazówkę do której z tych klas należy ją zaliczyć stanowić może jedynie obserwacja postępowania, zachowania sowieckich władz i pisarzy komunistycznych. Jednakże sama hipoteza – założenie, że są takie klasy twierdzeń – znacznie pomaga w badaniach, kieruje bowiem uwagę właśnie na różnice w owych zachowaniach.

Do niedawna (od roku 1947, a zwłaszcza od 1950) proces ewolucji myśli sowieckiej polegał głównie na tym, że te trzy elementy coraz bardziej się wyodrębniły, podczas gdy przedtem wszystko – począwszy od dogmatu o przyszłym zwycięstwie komunizmu, aż po nieuznawanie cybernetyki – uważano za mające równie istotne znaczenie w ideologii sowieckiej i wszystkiemu przyznawano ten sam status.

W sowieckiej literaturze filozoficznej nie znajdujemy wyraźnych podziałów w obrębie ideologii, które by przypominały naszą hipotezę; praktyka jednak zdaje się wskazywać, że rozróżnienia te są *de facto* uznawane.

DOGMAT PODSTAWOWY

Przez „dogmat podstawowy” rozumiemy pewną klasę twierdzeń uważanych przez wszystkich ortodoksyjnych komunistów za aksjomatyczne i podstawowe w strukturze ideologii komunistycznej. Większość z tych aksjomatów jest wystarczająco prosta, by rozumieli je nawet ludzie bez żadnego wykształcenia filozoficznego. Przykładem takiego twierdzenia jest, według Chruszczowa, zdanie „Nie ma żadnego Boga”; nawet chłop w kolchozie – powiedział on – wie, że tak jest.

Nie zamierzamy tu przedstawiać pełnej listy tych aksjomatów, przytoczymy jedynie kilka ich przykładów: „ludzkość ewoluuje

w kierunku lepszych form”, „rozwój ten jest konieczny”, „ateizm”, „własność prywatna środków produkcji jest zła”, „teoria klas i walki klas”, „historyczna misja proletariatu”, „partia zawsze wie najlepiej i ma wszystkie prawa”, „bezwzględny obowiązkiem każdej jednostki jest przyczynianie się do zwycięstwa komunizmu”, „zwycięstwo takie jest historycznie nieuchronne”. Wszystkie te twierdzenia niewątpliwie wchodziły w skład owej „wiary podstawowej”.

Poznajemy, że jakieś twierdzenie należy do tej klasy doktryn po tym, że: – po pierwsze – nie ulega ono żadnej zmianie, a po drugie, iż wśród komunistów nie ma żadnej swobody interpretowania go. Gdy chodzi o doktryny wymienione wyżej nie znamy ani jednego wypadku w Związku Sowieckim, by komukolwiek wolno było wyrażać wątpliwości na ich temat, a nawet swobodnie je interpretować.

NADBUDOWA SYSTEMOWA

Ta druga klasa składa się z doktryn uważanych za ściśle związane, lecz nie tożsame z dogmatem podstawowym. Tu przynależy większość z tego, co stanowiło i nadal stanowi treść tzw. materializmu dialektycznego i historycznego. Doktryny owe, w przeciwieństwie do zadań należących do „wiary podstawowej”, są zawiłe i trudne do zrozumienia. Najwyraźniej są to twory myślenia intelektualistów obeznanych nieco z filozofią. W większości z nich widać oczywisty wpływ Hegla.

Takimi twierdzeniami są np.: „w istocie każdego bytu zawarte są sprzeczności”, „istnieje szczególna logika dialektyczna”, „procesy psychiczne są odbiciem rzeczywistości”, „w historii ludzkości było dokładnie pięć głównych okresów”.

To, że jakieś twierdzenie należy, w danym okresie, do tej drugiej klasy rozpoznajemy obserwując – po pierwsze – po tym, iż musi być ono słownie, uznane przez każdego komunistę, a po drugie, że w zakresie jego interpretowania panuje pewna swoboda. Na tym właśnie polega różnica między dogmatem podstawowym a nadbudową systemową – elementy pierwszego nie mogą być w ogóle

swobodnie interpretowane, dozwolona jest natomiast pewna swoboda w interpretowaniu drugiej.

Na to, co się przez tę swobodę rozumie rzuca światło dwa przykłady:

1. Każdy komunista przyzna werbalnie, że istnieje właściwa komunizmowi odmiana logiki, zwana „dialektyczną” i że logika ta różni się od logiki formalnej, jest głębsza i ważniejsza. Gdy jednak w roku 1955 K. S. Bakradzemu i N. I. Kondakowowi zarzucono, że przeczą jakoby istniał ten gatunek logiki, wolno im było odpowiedzieć. Oświadczyli oni w *Woprosach filosofii*⁷⁷, iż nigdy nie mieli takiego zamiaru. Dodali wreszcie – i to właśnie jest istotne – że logika dialektyczna nie ma nic wspólnego z jakiegokolwiek rodzaju sylogizmem, rozumowaniem, dedukcją itd. Jest to po prostu teoria rozwoju umysłu ludzkiego i stosunku, w jakim pozostaje on do rzeczywistości. Tym samym, zachowując samo słowo, logikę dialektyczną wyjaśniono w sposób całkowicie ją deprecjonujący.

2. Każdy komunista musi także przyznać, że we wszelkim bycie zawarte są sprzeczności. Oświadczyli to z całą stanowczością także A. Kolman i A. A. Zinowiew w dyskusji o sprzecznościach w roku 1958. Wyjaśnili jednak następnie, co przez to rozumieją: że te sprzeczności nie są sprzecznościami w sensie arystotelesowskim; są to po prostu biegunowe opozycje różnych stron tego samego przedmiotu. I w tym wypadku więc zachowano słowa, pierwotną doktrynę natomiast wytłumaczono w sposób *de facto* ją unieważniający.

DOKTRYNY NIE ZALICZANE JUŻ DO IDEOLOGII WŁAŚCIWEJ

Trzecią klasę tworzą twierdzenia, które choć kiedyś (przed rokiem 1947 lub 1950) uważano za należące do ideologii, teraz nie mieszczą się już w jej właściwym zakresie. Mówiąc fachowo,

⁷⁷ Autor wdzięczny jest za ustne potwierdzenie tej hipotezy przez prof. K. C. Thalheima, który odnalazł analogie w dziedzinie ekonomii politycznej.

przyjmuje się, że nie wchodzi one w skład ideologii w marksistowskim znaczeniu tego słowa, nie są zatem związane z klasą czy z partią. Decydujący krok w kierunku uznania samej możliwości takich doktryn uczynił 20 czerwca 1950 roku Stalin, gdy oświadczył, że język nie jest nadbudową, ponieważ jest bezpośrednio związany z produkcją (tj. z siłami wytwórczymi), a nie ze stosunkami produkcji (tj. z „bazą”). Najistotniejsze jest tu rozróżnienie dwóch elementów w strukturze nauk przyrodniczych. Pierwszy z nich, a mianowicie stwierdzenia faktów, praw i reguł postępowania, nie jest związany z klasą, element drugi natomiast, obejmujący teorie najogólniejsze, jest częścią klasowej nadbudowy. Po raz pierwszy rozróżnienie to pojawia się w pracy G. E. Glezermana opublikowanej w roku 1954⁷⁸.

Najbardziej uderzające przykłady takich doktryn z obrzeża ideologii to: cybernetyka⁷⁹, logika matematyczna jako dział filozofii⁸⁰, Einsteińska teoria względności⁸¹ i oczywiście (od roku 1951) sama logika formalna⁸².

W przeciwieństwie do nadbudowy systemowej, doktryny nie zaliczane do ideologii właściwej cieszą się w Związku Sowieckim

⁷⁸ *Woprosy filozofii*, 2, 1956, s. 218–224 oraz 224–228. Stanowisko Bakradzkiego przedstawia M. N. Aleksew, *Dialektičeskaja logika*, Moskwa 1960, s. 8, przyp.

⁷⁹ *Bazis i nadstrojka w sowieckom obsčestwie* wyd. AN ZSRR 1954.

⁸⁰ Por. sytuację wcześniejszą, opisaną przez A. V. Weissa w *Logischer Positivismus und Kybernetik im Blickfeld bolschewistischer Kritik*, *Freiburger Zeitschrift Philosophie und Theologie* 2, 1955, s. 273–295, a także: *Ost-Probleme* 8, 1956 (43), s. 1478–1485, z tym co zawiera *Primenenie logiki w nauke i technike*, wyd. AN ZSRR, 1960.

⁸¹ Postawę wcześniejszą reprezentują V. P. Tugarinow – *L. J. Majstrow Protiv idealizma w materialičeskoj logiki*, *Woprosy filozofii* 3, 1950, s. 331–338 oraz samokrytyka S. A. Janowskiej, *Pismo w redakciju, Woprosy filozofii*, 3, 1950, s. 330–342. Należy ją porównać np. z A. Kolman, *Znaczenie simbołičeskoj logiki*, w: *Logiceskie issledowania*, wyd. AN ZSRR, 1959, s. 2–19 oraz z A. A. Zinowiew, *Filozofskie problemy mnogoznacnoj logiki*, wyd. AN ZSRR, 1960.

⁸² S. Muller-Markus, *Einstein und die Sowjetphilosophie*, I (sovietica), Dordrecht 1960.

dość daleko idącą swobodą interpretacji. Poszczególnym myślicielom wolno je odrzucić, krytykować lub je bronić. Toczyło się wiele interesujących dyskusji dotyczących nie tylko interpretowania, ale nawet formułowania takich doktryn. Najważniejszą była chyba dyskusja o Einsteinie w latach 1950–1955, która zakończyła się zwycięstwem jego obrońców.

Hipoteza nasza głosi więc, że dogmat podstawowy jest ściśle przestrzegany, nadbudowa musi być wprawdzie podtrzymywana werbalnie, może być jednak modyfikowana wskutek reinterpretacji, doktryny zaś nie zaliczane do ideologii właściwej mogą być interpretowane niemal zupełnie swobodnie.

We wszelkich badaniach dotyczących filozofii komunistycznej największe z tych trzech wspomnianych wyżej elementów znaczenie ma oczywiście nadbudowa systemowa i jej rozwój. Doktryny nie zaliczane do ideologii właściwej, to w istocie doktryny parafilozoficzne, zaś dogmat podstawowy należy raczej do światopoglądu niż do naukowej filozofii. Tematy omawiane w obrębie nadbudowy systemowej są natomiast przeważnie tematami filozoficznymi, najbardziej interesującymi każdego, kto interesuje się myśleniem spekulatywnym.

Ponadto, jeśli cokolwiek o prawdziwym znaczeniu dla rozwoju komunizmu ma się zdarzyć na poziomie myśli, to niewątpliwie zdarzy się właśnie w obrębie nadbudowy systemowej. Wydawałoby się zatem, że komuniści mają ze swego punktu widzenia rację nie obawiając się żadnego niebezpieczeństwa dla swego dogmatu podstawowego ze strony doktryn nie zaliczanych do ideologii właściwej i przyznając w tym wypadku względną swobodę ich formułowania i interpretacji. Nie ma też w sowieckiej myśli teoretycznej (w przeciwieństwie do klasycznej literatury sowieckiej oraz np. tzw. „rewizjonizmu” Kołakowskiego, będącego często prostym zaprzeczeniem komunizmu) żadnych oznak, że jakikolwiek element dogmatu podstawowego ulega bezpośrednio zmianie. Jednakże nadbudowa systemowa jest z jednej strony bezpośrednio związana z dogmatem podstawowym, z drugiej zaś podlega reinterpretacjom poszczególnych myślicieli. Może się więc zdarzyć, że

jakaś reinterpretacja części owej nadbudowy wpłynie na sam dogmat. Z tego punktu widzenia możliwy jest rzeczywisty rozwój w komunizmie.

Struktura komunizmu

CZTERY ZNACZENIA „KOMUNIZMU”

Słowo „komunizm” ma co najmniej cztery różne znaczenia. Używa się go – po pierwsze – na określenie kondycji społecznej, jaka według Platona powinna panować wśród „strażników” jego „Państwa”; po drugie na określenie każdego ustroju społeczno-gospodarczego opartego na wspólnocie własności i kontrolowaniu jednostki przez społeczeństwo; po trzecie na określenie stanu opisanego przez Marksa w jego eschatologii, bądź – po czwarte wreszcie – rozległego ruchu, którego rdzeń stanowi partia założona przez Lenina.

Te cztery znaczenia mogą być wzajemnie zależne, ale ich jasne odróżnienie jest ważne. Wiele nieporozumień na temat komunizmu bierze się z niedostrzegania różnic między nimi. Tutaj chodzi nam głównie o komunizm w czwartym znaczeniu tego słowa, o to, co wyrosło z nauczania i działalności politycznej Lenina. Można by więc powiedzieć, że omawiamy leninizm, pod warunkiem, iż przez termin ten rozumie się nie tylko poglądy Lenina, ale także wszystkie aspekty ruchu leninowskiego w jego rozwoju historycznym, Leninizm jest zjawiskiem nadal złożonym. Składa się nań pewna doktryna (a), pewna organizacja (b) i pewien sposób działania (c). Każdy z tych elementów sam jest z kolei złożony.

a. W doktrynie komunistycznej można wyróżnić kilka części składowych: po pierwsze, eschatologię – czyli opis mitycznego społeczeństwa przyszłości, do którego ludzie mają rzekomo dążyć w sposób naturalny; po drugie, filozofię ogólną, opisującą prawa rządzące rozwojem świata i społeczeństwa ludzkiego; po trzecie – teorię celów pośrednich, które należy osiągnąć przed urzeczywistnieniem ostatecznego i bez którego nie da się go ziścić; po czwarte – metodologię działania, która uczy jak zdobywać władzę i jej używać.

b. Organizacja komunizmu jest także złożona. Tworzą ją po pierwsze, sama partia, po drugie, imperium – obejmujące obecnie Związek Sowiecki, Chiny i „republiki ludowe” – a wreszcie sieć różnorodnych organizacji nadzorowanych przez partię.

c. W działaniu komunizmu przejawia się doprawdy niestychana różnorodność metod i sposobów postępowania. Nie będzie przesadą twierdzenie, że komuniści często w jednym kraju mówią i robią w jakimś okresie coś wręcz przeciwnego niż to, co mówią i robią kiedy indziej w innym kraju. Dobrze znane przykłady to „wyciągnięta ręka” do buddystów i chrześcijan, sojusz z Hitlerem w 1939 roku i podsycanie nacjonalizmu w różnych krajach. Komunistom nie wolno wszak uznawać religii, hitleryzmu czy nacjonalizmu za dobre i cenne; są niewątpliwie bowiem całkiem sprzeczne z głoszonymi przez nich wartościami. Niemniej w pewnych krajach i w pewnych okresach komuniści czynili wszystko, co w ich mocy, by popierać te trzy zjawiska.

Przykładem takiej samej różnorodności taktyk są zmiany stosunku do ludzi i rzeczy, które raz uważa się za w najwyższym stopniu dobre i pożądane, by kiedy indziej z całą brutalnością je potępić. Ta różnorodność może wprowadzić w zakłopotanie badacza komunizmu, tym bardziej, że między różnymi komunistycznymi działaniami zachodzą na pozór ostre sprzeczności. Niektóre z nich są bardzo realne, jak np. te, które leżą u sedna filozofii komunistycznej. Filozofia ta będąca sztucznym połączeniem dwu przeciwstawnych poglądów filozoficznych (heglizmu i materializmu) jest w sposób oczywisty niespójna. Najbardziej uderzająca jest sprzeczność między tezą, że wszystko nieuchronnie potoczy się tak, jak to określa filozofia komunistyczna a twierdzeniem, że ludzie powinni heroicznie walczyć o osiągnięcie owych celów, jak gdyby w przeciwnym razie nie można ich było osiągnąć.

Na ogół jednak ludzie są pod największym wrażeniem sprzeczności, które wychodzą na jaw, gdy porównuje się praktykę komunizmu z jego podstawowymi doktrynami. Co więcej, komuniści głoszą niekiedy doktryny i hasła nie tylko nie mające nic wspólnego z ich prawdziwymi przekonaniem, lecz wręcz zadające im kłam.

Do tych systematycznych spostrzeżeń dodać trzeba jeszcze historyczną złożoność komunizmu. Będąc zjawiskiem ludzkim, komunizm jest zjawiskiem historycznym, na które oddziaływały określone okoliczności i które rozwijało się w czasie. Nie ulega np. wątpliwości, że charakter narodowy ludzi różnych regionów, którzy należą do partii komunistycznej wywiera pewien wpływ na ich działalność. Jasne jest także, że z biegiem czasu komunizm nie mógł pozostać nie zmieniony.

OBIEKTYWNA JEDNOŚĆ KOMUNIZMU

Jednakże komunizm cechuje mimo wszystko głęboka jedność. Po pierwsze mamy tu do czynienia ze zdecydowaną jednością doktryny, organizacji i działania, opartą na zasadzie „dialektycznej” jedności teorii i praktyki (a); po drugie jest logiczna spójność samej doktryny (b); po trzecie, jedność organizacji wskutek scentralizowanego kierownictwa (c); po czwarte wreszcie – głęboka, wynikająca z tego właśnie scentralizowania kierownictwa oraz z podstawowej doktryny działania, jedność pozornie niespójnej praktyki (d).

a. Zgodnie z marksistowską zasadą dialektycznej jedności teorii i praktyki (zasadę tę wyjaśnia rozdział następny), teoria służy praktyce i z praktyki wyrasta; zarazem jednak praktyka służy celom wyznaczonym przez teorię i jest przez nią kierowana. Ponieważ organizację komunizmu stworzono po to, by działać, staje się ona jedynie pewnym aspektem praktyki i jako taka pozostaje w podobnym „dialektycznym” związku z doktryną. Komunizm uważa doktrynę za swe najcenniejsze dobro, robi więc wszystko, by ją rozpowszechnić i zachować. Z drugiej zaś strony czerpie z niej zasady swej wewnętrznej organizacji oraz uzasadnienie dla swych działań.

b. Doktryna komunistyczna ma być rzekomo spoiwą, logiczną całością. Ogólnie biorąc, jej filozofia ma dowodzić, że cel ostateczny, jakim jest komunistyczne państwo przyszłości, musi zostać urzeczywistniony w czasie, że nie może zostać urzeczywistniony

bez stadiów pośrednich; że właściwymi metodami osiągnięcia zarówno owych celów pośrednich jak i celu ostatecznego są te, które wynikają ze stosowania podstawowych zasad filozofii komunistycznej. Z drugiej zaś strony eschatologia stanowi moralną siłę napędową tej filozofii, komuniści wierzą bowiem, że wskazuje ona, iż cel ostateczny powinien być urzeczywistniony przez ludzi.

c. Organizacja komunizmu odznacza się imponującą jednością wpływającą z jej podstawowych celów oraz z jej jednego centralnego kierownictwa.

d. Mimo ogromnie złożonego charakteru i pozornej niespójności, działania komunistyczne wykazują także jedność, którą nadaje im jedno kierownictwo oraz jedność doktryny działania, a mówiąc ściślej, trzymanie się naczelnej zasady moralnej w działalności komunistycznej – zasady wysuniętej przez Lenina i głoszącej, że wszystko co służy celom Partii Komunistycznej jest słuszne i moralne.

Przy owej pozornej jedności wszystkich wymienionych czynników można by jednak zapytać czy jedność komunizmu opiera się działaniu czasu i czynników geograficznych, czy też w ich obliczu staje się jedynie złudzeniem.

Mówi się niekiedy, że skoro żaden twór ludzki nie pozostaje niezmienny przez długi okres czasu, komunizm musi także ulegać zmianom i już uległ im. Nie jest to wszakże poważny argument przeciw twierdzeniu o fundamentalnej jedności. Bezsprzecznie wiele szczegółów w doktrynie, organizacji i praktyce komunizmu zmieniło się i nadal się zmienia; ważne jest jednak to, czy zmieniło się coś w samej jego istocie. Otóż nie ma powodu zakładać a priori, że nieuchronnie zajść musiała jakaś istotna przemiana. Niektóre wielkie ruchy ideologiczne (np. religie) zachowały swe zasadnicze elementy przez wiele wieków, mimo iż są to często systemy luźniejsze niż komunizm, a przecież komunizm jest rzeczywistą potęgą dopiero od niespełna pół wieku. Musimy zatem przyjrzeć się faktom historycznym; a w nich nie znajdujemy niczego, co wskazywałoby na to, że we współczesnym komunizmie zaszła jakakolwiek zmiana od czasów Lenina.

Bardziej przekonujący jest na pozór argument, że komunizm, aż do chwili obecnej, to zjawisko niemal wyłącznie rosyjskie, że przeszczepiony na inny grunt musi nieuchronnie podlegać zmianom pod wpływem odmiennych cech narodowych. Nie ulega np. wątpliwości, że temperament chiński wywarł wielostronny wpływ na praktykę, a może i na doktrynę komunizmu. Znowu jednak należy zapytać czy różnice narodowe odbiły się – lub mogą się odbić – na komunizmie w taki sposób, by spowodować jakąś jego zasadniczą przemianę. Temu zaś trzeba z całą stanowczością zaprzeczyć w świetle wszystkiego, co wiemy o komunistach nierosyjskich, a więc w świetle takich oto podstawowych faktów:

– Wszyscy komuniści na świecie, bez wyjątku, uznają Lenina za swój najwyższy autorytet, a jego doktrynę za bezsporny dogmat. Niezależnie od tego, skąd owa doktryna wzięła swój początek – a wiele w niej wyrosło ze źródeł rosyjskich – komuniści we wszystkich krajach uznają jej zasady za aksjomaty.

– We wszystkich krajach znajdujących się pod bezpośrednią kontrolą ZS (czy to w obrębie samego Związku Sowieckiego, czy to poza jego granicami) rządzi *de facto* Komunistyczna Partia Związku Sowieckiego. Partie poszczególnych narodów czy regionów są jedynie jej marionetkami.

– Nawet w krajach nie będących pod panowaniem ZS miejscowe partie komunistyczne nadzorowane są przez partię sowiecką uważaną przez wszystkich komunistów za wzór. Tak więc wolny świat staje wszędzie wobec zasadniczo rosyjskiego komunizmu. Klasyczny przykład to Chiny, które z całą pewnością nie są krajem-satelitą, ale raczej młodszym partnerem w koalicji i nie są bezpośrednio nadzorowane przez sowietów. Jednak np. przebieg kolektywizacji w Chinach dostarcza jednego z najbardziej uderzających przykładów tego oddania i naśladownictwa sowieckich wzorów. Tak więc rosyjski charakter komunizmu w jego obecnej postaci nie tylko nie pozwala poddawać w wątpliwość jego jedności, ale wręcz umacnia jedność doktryny, organizacji i działania partii.

KOMUNIZM JAKO POSTAWA

Komunistą jest ten, kto uznaje wszystkie obiektywne elementy komunizmu za obowiązujące go osobiście, jego doktrynę za prawdziwą, jego organizację za autorytatywną, a jego sposób działania za właściwy. Zważywszy jak złożone są te elementy, należałoby się spodziewać, że postawa komunisty jest równie złożona. Tymczasem najbardziej uderzająca jest właśnie jedność tej postawy. Można kwestionować jedność obiektywnej struktury komunizmu, natomiast jedność postawy przejawianej przez jego „prawdziwych” (tj. dobrze poinformowanych i dobrze przygotowanych) wyznawców jest oczywista i daleka idąca.

Należy pamiętać, że jest wielu ludzi, którzy są zwolennikami komunizmu nie znając ani jednego z jego zasadniczych elementów, oczywiste jest jednak, że komunizmowi przewodzą nie oni, lecz tzw. „prawdziwi” komuniści. Omawiamy właśnie postawę tych ostatnich.

Subiektywna jedność komunistów bierze się stąd, że komunizm jest postawą dogmatycznej wiary (a) niesionej przez głębokie poczucie moralne (b).

a. Owa wiara zawiera w sobie następujące dogmaty: że jedynie partia komunistyczna posiadała prawdę, że jest nieomylną w swym nauczaniu i działaniu, że jej działania prowadzą ku jednemu dobru.

Komuniści zazwyczaj przeczą, jakoby byli wyznawcami jakiejś wiary i by ich doktryna była wiarą; twierdzą, iż są orędownikami nauki. Jednakże większość podstawowych teorii komunistycznych pozbawiona jest jakiegokolwiek uzasadnienia naukowego. 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 wiarą.

Komunista wierzy, że partia komunistyczna posiadała bezwzględna prawdę. Zasada ta opiera się na materializmie historycznym, ponieważ jednak sam materializm historyczny przyjmowany jest

dlatego, że naucza go partia, wydaje się, iż to właśnie wyznanie autorytetu partii stanowi aksjomatyczną podstawę całej postawy komunistycznej.

Rozumowanie przebiega tak: najbardziej postępową część ludzkości – czyli proletariatu – jest w posiadaniu prawdy; najbardziej zaś świadomą częścią proletariatu jest komunistyczna partia. A zatem to ona posiadała prawdę, przy czym przez „prawdę” rozumie się zarówno prawdę teoretyczną jak i praktyczną. Tego, że jest to jeden z dogmatów komunizmu dowodzą liczne wypadki, kiedy to partia podejmowała autorytatywne decyzje dotyczące prawdy w filozofii, naukach itd. oraz całkowite podporządkowanie się komunistów tym decyzjom.

Komunista wierzy, że partia nie może się mylić, ani w teorii ani w praktyce. Jej członkowie mogą popełnić 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; klasyczny przykład stanowi sojusz z Hitlerem w roku 1939. Innym przykładem jest niedawne potępienie Stalina, który przez 20 lat czczony był przez wszystkich komunistów jako dobrotliwy, doskonały komunista. Gdy jednak w lutym 1956 roku partia go potępiła, niemal wszyscy komuniści – łącznie w tymi, którzy nie musieli się niczego obawiać ze strony Kremla – zastosowali się do „linii”.

Komunista utrzymuje, że ostateczny cel komunizmu jest jedynym dobrem, do którego należy dążyć i że jedynym sposobem jego osiągnięcia jest ten, który wyznacza doktryna komunistyczna. Narzuca to zasadę całkowitego moralnego relatywizmu i utilitaryzmu, 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 sprzeciwia.

Tak więc prawdziwemu komuniście – wyznającemu ten dogmat – nie można nigdy zaufać. Może on oczywiście okazywać słabość

i ulegać litości, „starym” wzorcom moralnym społeczeństwa, mieć względy na przyjaźń itd., ale dobrze wyszkolony komunista będzie uważał takie słabości za moralnie naganne i – jak dowodzi historia – jego formacja zazwyczaj okazuje się wystarczająca, by je zwykle przezwyciężyć.

b. Wiara komunistyczna podtrzymywana jest przez silne uczucie. Dla komunisty działanie na rzecz urzeczywistnienia ostatecznego celu komunizmu jest świętym obowiązkiem każdego człowieka. Uczucie to uwarunkowane jest z kolei całkowitą dezaprobatą dla obecnego społeczeństwa z właściwymi mu warunkami życia, które w mniemaniu komunistów tylko komunizm może naprawić.

Za cel ostateczny uważa się społeczeństwo, w którym w pełni zaspokojone będą wszystkie potrzeby i dążenia rodzaju ludzkiego, w którym panować w szczególności będzie zupełna wolność i nic nie będzie uwłaczać ludzkiej godności. W tej sytuacji człowiek, dzięki nauce, będzie jedynym panem swego życia i przyrody.

CZYM KOMUNIZM NIE JEST

Złożony charakter a zarazem jedność komunizmu powodują, że w jego interpretowaniu popełnia się zazwyczaj błędy polegające bądź na widzeniu w komunizmie jednego tylko z aspektów jego struktury, który ma jakoby decydować o jego jedności (a); bądź na odmawianiu komunizmowi jakiegokolwiek jedności i uznawanie go za przypadkowy zbiór tendencji praktycznych (b). Należy ponadto wspomnieć o trzecim i to może powszechniejszym jeszcze błędzie – braniu propagandowych sloganów za prawdziwą istotę komunizmu. Jest to błąd, który da się w pełni zrozumieć dopiero w świetle dalszych rozważań dotyczących komunistycznych zasad działania.

a. Wielu ludzi uważa za istotę komunizmu tylko jeden aspekt jego doktryny, organizacji lub działalności. Najpospolitszym błędem, jaki tu występuje, jest pomieszanie dwóch znaczeń słowa „komunizm” – węższego, w którym oznacza tylko gospodarkę kolektywistyczną i szerszego, odnoszącego się do całości doktryn, organizacji i metod działania partii komunistycznej. Ci, którzy

wpadają w ten błąd są skłonni sądzić, że współczesny komunizm to pogląd grupy ludzi pragnących zaprowadzić gospodarkę kolektywistyczną i nic więcej. Takie elementy jak filozofia komunistyczna, dyktatura komunistyczna, partia komunistyczna, imperium komunistyczne itd. uznawane są za nieistotne.

Z podobnym błędem mamy do czynienia wtedy, gdy komunizm utożsamia się z mitycznym „społeczeństwem bezklasowym” przyszłości (a więc z czymś więcej niż zwykłym kolektywizmem). Jest on błędny także dlatego, że po to aby być komunistą trzeba nie tylko wierzyć w komunistyczną eschatologię, ale również zależeć do partii i działać na rzecz osiągnięcia stadiów pośrednich, stosując przy tym zalecane metody. Co więcej, eschatologia – jak zobaczymy – odgrywa obecnie w doktrynie komunistycznej rolę dość podrzędną.

Inny błąd to utożsamianie komunizmu z jego brutalnymi metodami działania, a pomijanie eschatologii i filozofii. Rozpowszechnionych jest też wiele innych błędów tego samego rodzaju.

b. Intelktualiści i politycy często popełniają błąd widząc w komunizmie tylko jego cyniczną politykę i lekceważą leżącą u jej podstaw ideologię. Komuniści to dla nich praktyczni politycy, zainteresowani jedynie zdobyciem władzy. Otóż komuniści są wprawdzie takimi politykami; są jednak nie tylko nimi, działają bowiem w imię pewnej doktryny (czego zwyczajny cynik nie robi) i posługują się pewnym *modus operandi* opartym na owej doktrynie, której niekomuniści na ogół nie mają.

Różnica polega na tym, że ci, którzy popełniają błąd pierwszego typu, przyznają komunizmowi doktrynalną jedność, ci natomiast, którzy popełniają błąd typu drugiego, dokonują projekcji swojej własnej postawy, przypisując komunizmowi brak światopoglądu i pozostając ślepi na jego element doktrynalny.

c. I wreszcie najpopularniejszym i najbardziej naiwnym błędem, gdy chodzi o komunizm, jest wiara w to, co w danym momencie i w danym kraju mówią o nim jego wyznawcy. To że jest to błąd, wykazują jasno dowody zebrane na następnych stronach. Komuniści – po pierwsze – sami przyznają, że wszelkiego rodzaju

kłamstwo jest dla nich moralne, gdy służy potrzebom partii; po drugie – mają w zwyczaju widzieć rzeczy „dialektycznie”, czyli twierdzić, że już obecnie są tym, czym w myśl swej doktryny mają być w przyszłości; (c) po trzecie – w praktyce stosowali bezprzykładną ilość kłamstw i – po czwarte wreszcie – dokładają wszelkich starań, by ukryć lub zniekształcić prawdziwe warunki istniejące w krajach, w których panują.

Największa trudność, gdy chodzi o komunistyczne zafałszowania polega na tym, że są one tak ogromne i tak konsekwentnie stosowane, iż niekomuniście trudno uwierzyć, by ktoś mógł posuwać się tak daleko. Są jednak fakty – dowody tak liczne, że nie pozwalają na jakąkolwiek wątpliwość. Ponadto chodzi tu o zasadę wynikającą ze skrajnej amoralności politycznej Lenina.

Oto przykład „dialektycznego” podejścia do rzeczywistości usłyszany przez H. Gollwitzera od komunistycznego nauczyciela w ZSRR:

Gdy mówisz: to jest stara, źle pomalowana ściana, osądzasz ją metafizycznie, wyodrębniasz chwilę obecną. Gdy natomiast mówisz: to błyszcząca, ładna, nowa ściana, to mylisz się z punktu widzenia chwili obecnej bo ściana jeszcze taka nie jest; ale z dialektycznego punktu widzenia masz rację, ponieważ będzie taka jutro. Gdybyś powiedział, że ludzie sowieccy mieszkają w starych chałupach, pełnych robactwa, skłamałbyś, mimo że przeważnie tak jest. Jeśli natomiast mówisz, że ludzie sowieccy mieszkają w nowych, pięknych domach, mówisz prawdę, pomimo że w rzeczywistości tylko niewielu mieszka tak dzisiaj. Widzieć w dniu dzisiejszym to, co będzie jutro – to widzieć dialektycznie.

CZYM KOMUNIZM JEST

Komunizm to doktryna, organizacja, system działania i postawa, które cechuje skrajny monizm i totalitaryzm. Przez „monizm” rozumiemy to, że skupia się na jednym celu, jednej nauce, jednym autorytecie i jednej metodzie (a.); przez „totalitaryzm” – że podporządkowuje wszystko jednemu celowi (b.).

a. Komunizm jest po pierwsze, skrajnie monistyczny. Jeden jest tylko cel wart osiągnięcia – cel wyznaczony przez eschatologię komunistyczną. Wszystkie inne wartości i cele należy uważać jedynie za środki, nigdy za cele same w sobie. Jedną jest tylko prawdziwa nauka – filozofia komunistyczna; wszystko inne jest całkowicie fałszywe. Jedną jest tylko grupa ludzi, którzy wiedzą, co należy czynić i mają wolę działania – partia komunistyczna. Wszystko jest dobre lub złe tylko w zależności od tego, czy służy partii. Jedną jest tylko właściwa metoda urzeczywistniania celów partii – ta, którą wyznacza metodologia komunistyczna, sformułowana i szerzona przez partię komunistyczną; wszystkie inne metody są fałszywe. Ponadto nie ma niczego pośredniego między komunizmem – prawdziwym, dobrym i zasługującym na uznanie – a antykomunizmem – fałszywym, złym i niegodnym. Trzeba dokonać wyraźnego wyboru i stać się albo komunistą, albo „wrogiem ludu”.

b. Po drugie, komunizm jest na wskroś totalitarny. Obejmuje bezwzględnie wszystko, bez wyjątku, Partia wierzy, że posiada prawdę absolutną, toteż nie może się mylić w niczym. Ponieważ tym samym jest wcieleniem absolutu, nikomu nie wolno ani wątpić w partię, ani się jej sprzeciwiać; należy jej okazywać ślepe posłuszeństwo, wszelkie nieposłuszeństwo jest zbrodnią. Celem partii jest rządzenie wszystkim. Należy to rozumieć najpierw w sensie geograficznym: partia musi w końcu sprawować rządy we wszystkich krajach bez wyjątku; musi zapanować nad światem. Trzeba to jednak rozumieć także w sensie głębszym. Rządy partii rozciągają się na wszystko – problemy polityczne, prawo, narodowości, gospodarkę, życie umysłowe, sztuki i nauki, religię. Wszystkie, nawet najbardziej osobiste sprawy człowieka muszą podlegać partii i być tym samym dostosowane do nauki komunistycznej. Ponadto, zgodnie z zasadą monizmu, wszystkie te działania uważane są jedynie za narzędzia służące osiągnięciu celów komunizmu.

DO CZEGO ODWOŁUJE SIĘ KOMUNIZM I CO STANOWI O JEGO SILE PRZYCIĄGANIA

Można wyróżnić dwie kategorie uroków roztaczanych przez komunizm: uroki fałszywe, wynikające ze zniekształconego obrazu komunizmu (a) i uroki autentyczne, płynące z prawdziwej natury komunizmu bądź z tego, za co mają go jego wyznawcy (b).

a. Zgodnie z podstawową zasadą komunistycznej moralności – „wszystko, co służy celom partii jest dobre i moralne” – zwolennicy komunizmu przedstawiają go stale jako jedyną drogę do całkowitego spełnienia pragnień i zaspokojenia potrzeb tych, których chcą pozyskać dla swej sprawy – nawet jeśli wymaga to zupełnego zniekształcenia jej istoty.

Jednym z przykładów jest odwoływanie się do uczuć narodowych, uprawiane wszędzie, ale ze szczególną siłą w krajach walczących o wyzwolenie spod obcych rządów. Inny – stanowi ciągle odwoływanie się do żywionego przez robotników pragnienia lepszych warunków. Kolejno to – odwoływanie się do pragnienia chłopów pragnących ziemi. Komunizm nie ma w istocie nic wspólnego z takimi pragnieniami: nie dba ani o wolność poszczególnych narodowości (zapowiada przecież ich ostateczne połączenie), ani o warunki materialne robotników; gdy tylko jest to możliwe zabiera chłopu całą posiadaną przez niego ziemię. Niemniej komuniści roztaczają owe fałszywe uroki ze znacznym powodzeniem.

b. Jednakże nawet jeśli pominiemy uroki fałszywe i ograniczymy się do autentycznych, możemy stwierdzić, że żaden inny ruch w dziejach nie przemawiał tak silnie do tak wielu rozmaitych podstawowych pragnień i potrzeb ludzkich. Tak więc komunizm odwołuje się do głębokiej potrzeby człowieka, by oprócz swe przekonania i działania na jakimś bezzwzględnym autorytecie – na dogmacie. Nie mniej silnie przemawia do pragnienia poprawy stosunków międzyludzkich. Odwołuje się do prometejskiego popędu człowieka, by własną siłą przekształcać świat. Wykorzystuje wiarę we wszechmocną naukę. Żąda bohaterstwa i poświęcenia – a takie wezwanie zawsze znajdowało odzew u ludzi. Odwołuje się

„Człowiek, który chce przetrwać”

także do odrazy, jaką wzbudzają istniejące stosunki i dalej stwarza możliwość ich zupełnego zniszczenia. Czyż można się dziwić, że przyciągnął tak wielu zwolenników wśród różnych klas i narodów?

Potrzeba bezwzględного oparcia dla swych przekonań – czegoś, co może nadać jasny sens życiu i stać się stałą podstawą myśli – jest powszechną potrzebą ludzką i normalnie zaspokaja ją religia. Tam jednak, gdzie religia przestała być żywa, ludzie znajdują się w duchowej próżni, którą trudno im znieść. W tę próżnię wkracza komunizm z niezwykle dogmatyczną i absolutystyczną wiarą, mającą wyjaśnić wszystko, nadawać jasny sens życiu i przewycięzać nie znaną niepewność. Dlatego też wielu intelektualistów staje się komunistami, jako że często są sceptykami religijnymi, żyjącymi w owej próżni nie do wytrzymania.

Pragnienie poprawienia stosunków międzyludzkich, zniesienia niesprawiedliwości, przyścia z pomocą biednym i słabym, jest jednym z najgłębszych popędów moralnych. Uwzględniają go wielkie religie, takie jak buddyzm, chrześcijaństwo i islam. Komunizm apeluje do tego właśnie pragnienia podsuwając ideał całkowitej równości, dobrobytu i szczęścia dla każdego oraz głosząc koniec wszelkiej niesprawiedliwości i dyskryminacji.

Odwołuje się on zatem do prometejskiego popędu w człowieku; głosi, że naprawie społecznej musi towarzyszyć – i przygotować ją – całkowite przekształcenie świata, a nawet człowieka, przy czym dokonać tego ma sam człowiek swoim odważnym czynem. Ten ideał pociąga zwłaszcza młodzież, której komunizm przedstawia życie jako niewiarygodną przygodę, gigantyczną walkę wydaną staremu światu po to, by go zmienić w świat nowy.

Komunizm przemawia wreszcie do racjonalistycznego umysłu współczesnego człowieka przez swój „naukowy” charakter. Proponuje system oparty na rozumie, na planie, w którym wszystko będzie systematycznie wypracowane i kierowane wiedzą naukową. Osiągnięcia nauki współczesnej są rzeczywiście zdumiewające, a jej prestiż tak wielki, że ten urok oddziałuje silnie na umysł współczesnego człowieka, zwłaszcza intelektualisty.

Wszystko to wspierane jest z jednej strony przez wezwanie do heroicznego poświęcenia, z drugiej zaś – przez odwoływanie się do

takich czy innych urazów tkwiących w każdej ludzkiej istocie. Niezadowolenie z własnej sytuacji w społeczeństwie zostaje w ten sposób związane ze szczytnymi ideałami moralnymi i często z nieodpartą siłą przemawia za komunizmem.

Krytyka komunizmu

METODY KRYTYKI

Komunizm jest zjawiskiem złożonym; jego krytyka jest więc złożonym zadaniem; ponieważ zaś komunizm ukrywa swą prawdziwą naturę i posługuje się niejasną terminologią, jego krytyka jest również trudna. Podejmując ją musimy najpierw zrozumieć, czym komunizm jest rzeczywiście, a następnie ustalić, czy i w jakim stopniu jest on prawdziwy, czy słuszny.

a. Pierwsze zadanie jest nie tylko ważne, ale i niełatwe, komunizm często bowiem podaje się za coś zupełnie innego niż to, czym jest naprawdę. Jego przedstawiciele używają języka, który jest pełen słów albo nie znanych, albo mających bardzo szczególne znaczenie.

b. Stwierdziwszy czym komunizm rzeczywiście jest, można przystąpić do jego krytycznej oceny. Ale ocena poszczególnych aspektów komunizmu zakłada odpowiedź na ogólniejsze pytanie: czy komunizm jako całość jest prawdziwy, względnie słuszny? Przy rozpatrywaniu tego pytania celowym będzie kolejne uwzględnienie podstawowych cech komunizmu, omówionych powyżej. Wyłaniają się wtedy następujące zagadnienia szczegółowe:

– odnośnie do absolutyzmu komunistycznego: czy jego absolutyzm i monizm mogą być przyjęte?

– odnośnie do komunizmu jako wiary względnie jako nauki: czy jest nauką? czy jest wiarą, którą można racjonalnie przyjąć?

– odnośnie do pragnienia poprawy stosunków międzyludzkich: czy komunizm zaspokaja potrzeby, do których się odwołuje?

– odnośnie do współmierności środków i celów: czy urzeczywistnienie celów warte jest ceny środków użytych do ich osiągnięcia w komunizmie?

Łatwo pojąć, że można odpowiedzieć na dwa pierwsze pytania niezależnie od jakiegokolwiek osobistego stanowiska. Natomiast odpowiedź na dwa ostatnie zakłada punkt widzenia etyczny i zależy poza tym od tego, co się rozumie przez „lepsze stosunki między ludźmi” i co uważa się za znośną cenę ich poprawy.

Można też sobie stawiać w związku z komunizmem jeszcze inne pytania, a mianowicie dotyczące stosunku między nim a innymi światopoglądami, względnie doktrynami. Spośród nich wyróżnimy trzy, a mianowicie pytania o stosunek komunizmu do religii, do marksizmu i do liberalizmu.

W tym rozdziale omówione są ujemne strony komunizmu. Z tego nie wynika jednak, by nie było w nim stron pozytywnych – przeciwnie, jest rzeczą pewną, iż komunizm reprezentuje także pewne wartości dodatnie. Mówiliśmy już o tym poprzednio. Tutaj ograniczamy się do krytyki negatywnej. Taka krytyka ma wielkie znaczenie w obliczu propagandy komunistycznej, która naturalnie kładzie nacisk na owe strony dodatnie i przesadza pod tym względem.

KOMUNIZM JAKO PRYMITYWNE UPROSZCZENIE

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 wychodzą na zupełne sfalszowanie. Dlatego też człowiek myślący, bez względu na to, jakie jest jego stanowisko, po prostu nie może komunizmu uznać.

Uproszczenie to objawia się najpierw w komunistycznej eschatologii. Pomimo ogromnej złożoności ludzkiej natury i ludzkich

potrzeb, komuniści głoszą, że jedna prosta metoda – kolektywizacja – uczyni człowieka szczęśliwym i w pełni go zadowoli. Jest to nie tylko nieprawda, ale i twierdzenie niepoważne.

Wiemy z psychologii (a zwłaszcza z psychoanalizy), że człowiekiem powoduje wiele różnych, często sprzecznych, interesów. Dąży on do zdobycia pożywienia, ubrania i innych dóbr materialnych, potrzebnych do życia. Nierzadko jednak usilniej jeszcze dąży do zaspokojenia swych potrzeb społecznych. (I to w szerokim freudowskim znaczeniu słowa „libido”.) Pragnie uznania społecznego i władzy. Ponadto niejednokrotnie kieruje się potrzebami estetycznymi, moralnymi i religijnymi, co prowadzi nieraz do wyrzeczenia się wszystkich innych potrzeb. Komuniści twierdzą natomiast, że jedna tylko metoda, kolektywizacja, zaspokoi wszystkie ludzkie potrzeby i pragnienia. Toteż ją właśnie stosują, albo całkowicie lekceważąc niektóre potrzeby, albo przeczą ich istnieniu utrzymując, iż kolektywizacja spowoduje ich zanik.

Inny przykład tego samego uproszczenia znajdujemy w filozofii komunistycznej, która wyjaśnia wszystko w przyrodzie i w człowieku za pomocą paru prostych sloganów, lekceważąc osiągnięcia naukowe. Tak na przykład komuniści wiedzą *a priori*, że wszechświat jest czysto materialny, że jest nieskończony, że społeczeństwo ludzkie przechodzi dokładnie pięć i nie więcej niż pięć stadiów rozwoju itd. Najbardziej fantastyczne uproszczenia występują jednak w komunistycznej metodologii.

Komunizm głosi na przykład, że wszystkie problemy pracy dadzą się rozwiązać przez upaństwowienie fabryk. Jest to oczywiście sprzeczne ze wszystkim co wiemy o życiu przemysłowym z jego wieloma trudnymi i złożonymi zagadnieniami, zupełnie niezależnymi od problemu własności. Strajki wybuchają nie mniej często w fabrykach upaństwowionych niż w prywatnych; problemy płac, warunków pracy czy stosunków między pracownikami fabryki są bezspornie ważniejsze dla robotników niż kwestie własnościowe.

Komuniści tych zagadnień zupełnie nie dostrzegają, utrzymują, że wszystko będzie dobrze z chwilą gdy fabryki zostaną upaństwowione. Nie znaczy to, że nacjonalizacja musi być koniecznie

uważana za coś złego, ale sprowadzanie całego zagadnienia do kwestii własności jest krańcowym uproszczeniem sytuacji.

Z takim samym uproszczeniem mamy do czynienia w kwestiach moralnych. Wszystko co służy partii i jej jednemu celowi jest uznawane za dobre; wszystko zaś co jej się sprzeciwia piętnuje się jako całkowicie nikczemne. Komuniści zachowują się tak, jak gdyby wszystko było albo całkiem czarne, albo całkiem białe. A przecież doświadczenie uczy, że nic w życiu nie jest ani zupełnie dobre ani zupełnie złe. Nawet najgorszy przestępca ma zwykle jakieś pozytywne strony charakteru i nawet święci mieli słabości i wady.

Jak niewybredne jest to uproszczenie, objawia się w sposób najbardziej uderzający wtedy, gdy człowiek raz uchodzący za wiernego sprzymierzeńca komunizmu innym razem zostaje ogłoszony jego wrogiem. Tito był z początku wspaniałym, wzorowym komunistą, następnie potworem, agentem kapitalizmu itd., zaś z kolei później kimś, czyją przyjaźń należało sobie zjednywać. Stalin był za życia dobrotliwym ojcem, ukochanym przywódcą, wzorem komunistycznej moralności; teraz stał się potworem, zbrodniarzem, kłamcą, człowiekiem głupim i nikczemnym.

Komunistyczne uproszczenie posuwa się tak daleko, że można i należy określić je jako prymitywizm; zarówno jako zbiór idei, jak i jako postawa, komunizm reprezentuje prymitywizm wyjątkowo wulgarny. Wszystko, w co komuniści wierzą, dałoby się może obronić, żadna jednak osoba myśląca i nikt, czyj sąd wznosi się ponad poziom barbarzyństwa nie może tego bronić w taki sposób, w jaki czynią to zwykle komuniści.

Często więc nasuwa się pytanie, jak jest możliwe, że ludzie wykształceni i myślący są zwolennikami ruchu opartego na tak prymitywnym uproszczeniu? Odpowiedź brzmi, że jest tak albo dlatego, że nieświadomi są czym naprawdę jest komunizm, albo też dlatego, że powodują nimi emocje wykluczające wszelki rozsądek. To jednak, że należy się do „inteligencji” nie oznacza, że nie można być czegoś nieświadomym lub kierować się emocjami. Jednocześnie, występuje często nieznamość prawdziwej natury komunizmu wśród jego zwolenników poza granicami krajów, w których

Zmiana 2
 Redakcja Komunistyczna

komuniści są u władzy. Ludzie ci sądzą, że komunizm jest zgodny z ich idealistycznym sposobem myślenia, a tak nie jest.

Dopiero zgniecenie powstania węgierskiego otwarło wielu spośród nich oczy na oczywisty fakt, że komuniści prowadzą od lat politykę agresji i zniewalania – choć fakty były dostępne każdemu. Ci intelektualisci nie znali komunizmu. Brali go nie za to czym jest, ale za coś zgodnego z ich własnymi poglądami.

Dochodzi do tego zaślepienie przez uczucia, przez emocje. Emocje właśnie sprawiają, że ludzie dążą do prostych, jedynych rozwiązań i metod, takich jak te, które oferuje komunizm. To tak miło wierzyć, że odkryto wreszcie sposób rozwiązania wszystkich ludzkich problemów nie wymagający wysiłku intelektualnego, odwoływania się do nauki i doświadczenia, a zwłaszcza nie skrępowany względami moralnymi czy religijnymi: tego typu myślenie traktujące marzenia jako rzeczywistość jest dla niektórych tak przyjemne, że bierze górę nad zdrowym rozsądkiem.

Wszystko to sprawia, że zwalczając komunizm trzeba najpierw pobudzić ludzi do myślenia, aby widzieli rzeczywistość, a tym samym wyzwolić ich spod władzy emocji. Jest to jednak często zadanie trudne, zwłaszcza w wypadku ludzi prymitywnych, powodujących się uczuciem i nie wprawionych w myśleniu krytycznym.

KOMUNIZM JAKO NAUKA I JAKO WIARA

Inna podstawową krytykę komunizmu, opierającą się jedynie na zdrowym rozsądku i zupełnie niezależną od jakiegokolwiek określonego punktu widzenia, można sformułować w takim oto prostym pytaniu: czy komunizm jest nauką czy też wiarą? okazuje się że nie jest ani jednym, ani drugim – i na tym polega jego bezsens.

Komunizm jako nauka

Sami komuniści twierdzą, że ich doktryna opiera się na nauce. W rzeczywistości jednak komunizm – z każdego niemal punktu widzenia – jest właśnie jej przeciwieństwem. Aby zaszugiwać na

miano „naukowej”, doktryna musi spełniać co najmniej trzy warunki: po pierwsze, musi być oparta na doświadczeniu; po drugie, musi być przedstawiona w sposób logiczny i spójny; po trzecie, musi podlegać swobodnej krytyce i modyfikacji lub odrzuceniu, jeśli wymagać tego będą doświadczenia lub logika. Żadnego z tych warunków komunizm nie spełnia. Nie opiera się na doświadczeniu (wysuwany jest raczej jako swego rodzaju aprioryczny dogmat i brak mu logicznej organizacji), odrzuca swobodną krytykę i uważa się za wieczny i niezmienny.

Komunistyczna eschatologia nie jest więc nauką, lecz mitem społecznym opartym na pobożnych życzeniach. Nauka nigdy nie uznaje za swój cel podobnych ideałów; w najlepszym razie może przewidywać to, co będzie, nie może zaś twierdzić, że coś być powinno. Socjologia, ekonomika i filozofia komunistyczna nie mają z nauką nic wspólnego. Składają się na nie twierdzenia aprioryczne, które są przyjmowane w oparciu o autorytet „klasyków” bez względu na doświadczenie. Ponadto jest to po większej części metafizyka wykraczająca całkowicie poza dziedzinę nauki. Nauka nie ma wszak nic wspólnego z takimi twierdzeniami, jak na przykład: „wszystko jest materialne”, „wszystko zmierza w drodze ewolucji ku lepszym stadium”, „istoty rzeczy są w ruchu”, „wszystko jest poznawalne”. Co gorsza, filozofia ta pełna jest słów nie mających żadnego znaczenia naukowego, a więc będących – z punktu widzenia nauki – czystą niedorzecznością. Poza tym jest to system formułowany w sposób niespójny i nielogiczny. Inny jeszcze przykład nie-naukowego charakteru komunizmu stanowi jego metodologia. Nigdy bowiem nie wykazano, że przyjmowane tam *a priori* metody prowadzą do celów, które rzekomo chce się osiągnąć. Komuniści odrzucając wszelką próbę ich sprawdzenia po prostu nadal je stosują (kolektywizację) opierając się na autorytecie tekstów „klasycznych”.

Nie dopuszcza się żadnej krytyki dogmatów klasycznych. Nie wolno głosić doktryn społecznych innych niż komunizm. Nawet interpretowanie samego komunizmu nie jest swobodne, lecz podlega surowej kontroli partii.

Podsumowując należy stwierdzić, że spośród wielu kłamstw, jakie komunizm rozpowszechnia o swej naturze, największym jest twierdzenie, iż jest doktryną naukową.

Komunizm jako wiara

Jeżeli więc komunizmu nie można uznać za naukę (to jest za opierający się na rozumie), należałoby go uważać za wiarę. Twierdzenie to jednak również nie da się utrzymać. Zasadniczo dwa są tylko rodzaje wiary; religijny i niereligijny. Wiary religijne odwołują się do autorytetu boskiego, wierni uznają jakieś pismo święte itp. dlatego, że wierzą, że jest natchnione przez Boga. Istotą zaś wiar niereligijnych są założenia nie opierające się na żadnym boskim autorytecie, lecz służące wyjaśnianiu i koordynowaniu doświadczeń. Otóż jedynie religijny typ wiary może być dogmatyczny; wiara niereligijna ma nieodzownie charakter hipotezy, nie ma zatem charakteru absolutnego.

Jeśli zapytamy czy komunizm należy do pierwszego, czy do drugiego typu religii przekonujemy się, że nie odpowiada ani jednemu, ani drugiemu. W istocie ma on, jak już wspomniano, wiele cech religii, na przykład nieustannie powołuje się na rzekomo niezachwiany autorytet „klasyków” komunistycznych i autorytet partii. Jednakże komunista nie wierzy, że owi „klasycy” byli natchnieni przez Boga, ponieważ zaprzecza Jego istnieniu. Stąd też przypisywanie „klasykom” absolutnego autorytetu jest niedorzeczne.

Komunizm nie należy też do drugiego typu wiary, nie jest bowiem uważany jedynie za hipotezę. Pretenduje do przedstawiania bezwzględnej prawdy i stale posługuje się pojęciem nieomylnego autorytetu. Jeśli zapytać komunistów, dlaczego wierzą w autorytet na przykład Lenina, odpowiadają zawsze; „ponieważ komunizm jest nauką”. Otóż – jak już wiadomo – komunizm nauką nie jest. Nie można go więc określać mianem ani nauki, ani wiary: rości sobie pretensję do naukowości, poczyna zaś sobie jak wiara, gdy jednak chce się wyjaśnienia tej wiary, twier-

dzi, że jest nauką. Innymi słowy komunizm jest niedorzecznością nawet w swej strukturze formalnej.

Ogrom tego nonsensu stał się wyraźny, gdy w roku 1956 Stalina strącono z piedestału. Przez dwadzieścia lat wszystko co powiedział było przyjmowane przez wszystkich komunistów jako bezwzględnie prawdziwe i „naukowe”. Teraz okazało się, że wiele z tego, co mówił nie tylko nigdy nie było prawdą, ale potwornie tę prawdę wypaczało. Dodać wypada, że i tę krytykę Stalina komuniści przyjęli na rozkaz swoich autorytetów.

KOMUNIZM A NAUKOWCY

Powinno się wydać dziwne, że część naukowców, zarówno w krajach komunistycznych jak i niekomunistycznych, jest zwolennikami komunizmu. W rzeczywistości nie ma ich tak wielu jak twierdzą komuniści, niemniej są niewątpliwie tacy, a wśród nich są nawet ludzie wybitni. Jest to na pozór zjawisko zdumiewające; nietrudno je jednak wyjaśnić.

Dobrze wiadomo, że naukowcy mają często dość dziecinne pojęcie o kwestiach filozoficznych, są fachowcami w swojej dziedzinie, ale poza jej obrębem wykazują nie tylko niekompetencję, ale i daleko posuniętą naiwność.

Komunizm to zresztą nie pierwsza naiwność, której ofiarą padli naukowcy. Klasycznym przykładem jest spirytyzm. Jawny zabobon, któremu w przeszłości hołdowało wielu ludzi nauki (na przykład Croocks). Także tak zwana filozofia fizyków jest zwykle daleka od naukowości. Ostatnio właśnie kilku znakomitych fizyków, astronautów itp. wyróżniło się doprawdy kolosalną naiwnością w tej dziedzinie; wystarczy wymienić nazwiska Jeansa i Eddingtona. Otóż komunizm ma przede wszystkim do czynienia z zagadnieniami, które nie mają nic wspólnego ze specjalnością wyznających go naukowców. Chodzi przy tym głównie o zagadnienia filozoficzne. Jednakże ogromna większość naukowców odrzuca komunizm. Odrzucają go również niemal wszyscy ludzie kompetentni w filozofii. Na 10 000 zawodowych filozofów na świecie, bo

na tyle szacuje się ich liczbę, niespełna stu związanych jest w jakikolwiek sposób z komunizmem, a z nich jeden tylko zyskał sobie w Europie pewien rozgłos. Co więcej, nawet ci, którzy usiłowali stać się komunistami (ludzie tacy jak Bertrand Russell, Merleau-Ponty i Sartre) po prostu nie potrafili nimi zostać i w końcu komunizm odrzucili. Autorytet przeważającej części naukowców i filozofów potwierdza prostą i oczywistą prawdę, że komunizm nie jest do przyjęcia.

KOMUNIZM A CZŁOWIEK

Jednym z najsilniej oddziałujących aspektów komunizmu jest odwoływanie się do ludzkiego pragnienia poprawy sytuacji ubogich i słabych. Przybiera to formę nawoływania do powszechnego braterstwa ludzi. Eschatologia komunistyczna obiecuje poprawę, braterstwo i całkowite szczęście dla wszystkich.

Chodzi jednak o poważne nieporozumienie, które może wprowadzić w błąd nawet ludzi myślących. Nieporozumienie to wynika z faktu, że przez „człowieka” komuniści rozumieją coś zupełnie innego niż zazwyczaj rozumie się przez to słowo. Różnice polegają na tym, że: „człowiek” zwykle oznacza jednostkę, komuniści natomiast zawsze używają tego słowa jako terminu zbiorowego, odnoszącego się do ludzkości, społeczeństwa, a nie – przynajmniej nie przede wszystkim – do jednostki; dla większości ludzi „człowiek” to człowiek rzeczywisty, konkretny, taki jaki żyje obecnie na ziemi; natomiast komuniści mówiąc o „człowieku” niezmiennie mają na myśli człowieka przyszłego, w jakimś mitycznym społeczeństwie eschatologicznym. Konkretnego, rzeczywistego człowieka dnia dzisiejszego uważa się jedynie za narzędzie służące do osiągnięcia celów partii i społeczeństwa przyszłości.

a. Poprzednie rozdziały, wykazują, że dla komunizmu jednostka ludzka nie istnieje inaczej niż jako pewien „moment” w zbiorowości; że jako jednostka nie ma żadnych praw i nie jest uważana za cel. Celem jest najwyraźniej całość, społeczeństwo. Wprawdzie komuniści wierzą, że nawet poszczególny człowiek będzie szczęśliwy

z chwilą, gdy cel ten zostanie osiągnięty, ale tylko dlatego, że będzie całkowicie stopiony z kolektywem. Jedynym realnym czynnikiem w świecie ludzkim jest zbiorowość, jej dobro jest jedynym celem. Jednostka ludzka może być w stosunku do niej tylko prostym środkiem i winna być – z mocy podstawowych zasad komunizmu – stale poświęcana.

b. Dla komunizmu „człowiek” oznacza przyszłą ludzkość, nie zaś obecną. Jednym z najbardziej znamienitych rysów komunizmu jest to, że wszystko, co istnieje teraz, uważa on jedynie za narzędzie, którym należy się posłużyć, by doprowadzić do mitycznej „przyszłości”. Jest nastawiony wyłącznie na tę przyszłość i nie dba o terażniejszość, widząc w niej najwyżej dźwignię przyszłości.

Pozwala to zrozumieć, dlaczego komuniści, mówiąc stale o polepszeniu położenia robotników, chłopów itd. – jak długo nie są u władzy – rzadko robią coś konkretnego w tym względzie, zaś gdy tę władzę zdobędą – czynią coś zupełnie przeciwnego: ilekroć dochodzą oni do władzy, sytuacja klas pracujących się pogarsza. Nawet jeśli władza komunistyczna wprowadza rzeczywiście jakieś reformy społeczne, czyni to nie w interesie zwykłych ludzi, ale dlatego, że odpowiada to interesom rządzących.

Tak więc na przykład pod rządami komunistycznymi teatr otoczono szczególną troską i uczyniono go finansowo dostępnym dla mas. Poświęcono mu tyle uwagi dlatego, że jest jednym z najskuteczniejszych sposobów oddziaływania na ludzi za pomocą komunistycznego symbolizmu. Podobnie komuniści utworzyli organizacje zajmujące się dziećmi, lecz mają one poprzez zabawę wychowywać dzieci dla komunizmu. Sowietzi założyli tak wiele domów wypoczynkowych dla robotników, jednakże nadzorowane przez państwo związki zawodowe przydzielają w nich miejsca tylko tym, którzy okazali się szczególnie dla państwa przydatni.

Oskarżenia, jakie Marks miewał na kapitalizm, stosują się całkowicie do systemu komunistycznego: daje on rządzącym wszystkie środki, dzięki którym ludzie są kontrolowani politycznie i zmuszani dawać państwu możliwie najwydatniejszą pracę.

Błędem jest zatem mówić: „Ideale komunistyczne są piękne, ale metody złe”. Prawda jest taka, że metody komunizmu stanowią

logiczną konsekwencję jego zasadniczego ideału. Lekceważy on rzeczywistego człowieka i jego aspiracje, ponieważ zgodnie z tym ideałem żywy, konkretny człowiek jest czymś nieistotnym. Można to też wyrazić inaczej: komunizm zaspokaja tylko potrzeby teoretyków partyjnych, pragnąc urzeczywistnienia ich mitologii. Innych ludzi poświęca się zaspokojeniu tej właśnie potrzeby.

Nader ważne jest zrozumienie faktu, iż praktyka komunistyczna nie jest przypadkowa, lecz stanowi nieuchronną konsekwencję podstawowych założeń komunizmu.

METODY KOMUNISTYCZNE

Warto powtórzyć, że drastyczne i nieludzkie metody, jakimi posługują się komuniści, aby osiągnąć swoje cele, nie są wcale sprzeczne z prawdziwą doktryną komunizmu, w myśl której wszystko – łącznie z największym ludzkim cierpieniem i zagładą wielu ludzkich istnień – jest dobre, jeśli tylko służy celom partii. Metody te jednak podlegają dwojakiej krytyce: z komunistycznego punktu widzenia nie ma najmniejszego dowodu na to, że środki używane przez komunistów przyczyniły się w jakiś widoczny sposób do osiągnięcia ich celów; z szerszego punktu widzenia wydaje się, że doprawdy bezprzykładny ogrom zadanego cierpienia i ofiar ludzkich nie pozostaje w żadnym stosunku do jakiegokolwiek w ogóle celu i że żaden człowiek o normalnych ludzkich uczuciach nie może ich uważać za uprawnione.

a. Chodzi najpierw o to, że pośrednie cele komunizmu zajmują w praktyce miejsce tak poczesne, iż cel ostateczny – czekające wszystkich szczęście – odsuwa się niemal zupełnie, jeśli nie całkowicie, w zapomnienie. Głównym celem pośrednim jest opanowanie świata przez partię. Jemu właśnie wszystko inne jest i musi być podporządkowane lub – jeśli zajdzie potrzeba – poświęcone. W urzeczywistnieniu tego celu komuniści poczynili zaiste duże postępy. Nie dokonali jednak niczego, gdy chodzi o cel ostateczny. Podział społeczeństwa na klasy nie tylko nie został zniesiony, lecz jeszcze się pogłębił. Sytuacja robotników nie uległa poprawie. Nie

widać żadnych oznak zanikania państwa, a przeciwnie – we wszystkich krajach komunistycznych staje się ono coraz potężniejsze. Komuniści rozwinęli gigantyczny przemysł ciężki – to praktycznie jedyne, co można by określić jako ich konstruktywne osiągnięcie. Oni sami odpowiedzialiby oczywiście, że wszystko się zmieni po uzyskaniu przez nich panowania nad światem. Jest to jednak również mit nie poparty żadnymi dowodami. Nie ma najmniejszego powodu przypuszczać, że ogrom ludzkiego cierpienia i śmierci pod rządami komunistycznymi służył i służy czemuśkolwiek innemu niż umocnieniu władzy małej grupy despotów, których postępowanie raz po raz dowodzi, że bynajmniej nie są skłonni zrzec się władzy.

b. Niektóre z celów przypisywane komunizmowi mogą być same w sobie słuszne i pożądane, zmieniają się jednak w swoje przeciwieństwo, gdy dąży się do ich osiągnięcia metodami komunistycznymi. Tak więc na przykład poczucie wspólnoty jest czymś godnym starań, pod warunkiem, że realizuje się je na zasadzie dobrowolności. Gdy jednak rząd usiłuje je urzeczywistnić za pomocą nacjonalizacji własności prywatnej bądź innymi metodami przymusu, staje się ona brzemieniem niewolnictwa. Intensywny rozwój gospodarki może stanowić pierwszy krok w kierunku dobrobytu, lecz przymusowe uprzemysłowienie narzucone przez dyktaturę kończyło się ekonomiczną regresją. Likwidacja analfabetyzmu jest sama w sobie słuszna, jednakże doświadczenia obozów koncentracyjnych wykazały, że w systemie, w którym słowa pisanego i drukowanego używa się do wzmożenia kontroli nad ludźmi, analfabetyzm niesie ze sobą pewną dozę wolności.

c. Rozpatrywaliśmy dotychczas komunistyczny punkt widzenia. Teraz możemy wykazać, że ogromu cierpienia i śmierci, jaki pociągają za sobą metody komunistyczne, nie usprawiedliwiają żadne cele. Metody komunistyczne są za kosztowne.

Jeden język światowy to może ładny ideał, lecz pozbawienie siłą milionów ludzi ich języka ojczystego, zsyłanie ich w strasznych, nieludzkich warunkach na Sybir, rozstrzeliwanie przywódców i zamykanie setek tysięcy, jeśli nie milionów ludzi, w obozach koncentracyjnych bezsprzecznie zasługuje na potępienie. Taka

cena ustanowienia jednego języka światowego jest niewątpliwie nazbyt wysoka, by można ją było przyjąć.

Kolektywizacja rolnictwa może być celem słusznym, ale zbrodnią wydaje się skazywanie na śmierć głodową niewinnych ludzi, takich jak ci, którzy zmarli na Ukrainie wskutek kłęski głodowej z rozmysłem zaplanowanej w związku z przymusową kolektywizacją.

Nie ulega wątpliwości, że rozwijanie gospodarki kraju to cel godny pochwały. Uzasadnione jest jednak pytanie, czy powinno się ją rozwijać tak jak to czynią komuniści – przez skrajny wyzysk robotników i tworzenie ogromnej klasy niewolników.

Wolno być może sądzić, że sztuka i nauka powinny służyć polityce rządu. Jednakże głębokie zwyrodnienie obu tych dziedzin oraz niezmiernie cierpienie tak wielu twórców, pisarzy i naukowców w wyniku metod komunistycznych stosowanych do osiągnięcia tego celu jest z pewnością nieprawe.

Demokracja i szczęście jako cel ostateczny, to piękny ideał, nawet jeśli jest tylko mitem. Niemniej pozbawienie setek milionów niewinnych ludzi wszelkich praw, wolności, godności i możliwości obrony przed niesłusznym oskarżeniem i więzienne cierpienia – to na pewno zbyt wygórowana cena, jakiej się partia od nas domaga.

PRAWDZIWOŚĆ KOMUNIZMU

Możemy teraz odpowiedzieć na zasadnicze pytanie dotyczące komunizmu: czy jest prawdziwy?

Przez „prawdziwy” rozumiemy to, czy zgadza się on z rzeczywistością. Słowo „rzeczywistość” ma jednak różne znaczenia. Jeśli chodzi o cele ostateczne, dana doktryna jest prawdziwa, gdy zaspokaja rzeczywiste ludzkie potrzeby; teoria lub filozofia jest prawdziwa, gdy odzwierciedla fakty; metodologia lub doktryna działania jest prawdziwa, jeśli przypisane przez nią środki są celowe, to jest jeśli pozwalają ją osiągnąć.

Komunizm jest fałszywy we wszystkich tych trzech znaczeniach.

– Pod względem celów ostatecznych – eschatologia komunistyczna to fałszywa utopia. Nie może zaspokoić ludzkich potrzeb,

gdyż – po pierwsze – większość z nich nie uwzględnia, a – po drugie – zastępuje rzeczywiste dążenie do szczęścia jednostki fałszywym ideałem „szczęścia” dla zbiorowości.

– Pod względem teorii – filozofia, socjologia i ekonomia komunistyczna są fałszywe, ponieważ nie pokrywają się ze znanymi faktami. Będąc pewną eschatologią, filozofia ta pomija większość aspektów rzeczywistości; odrzuca ponadto jedyny dostępny nam probierz prawdziwości, metodę naukową i zastępuje ją dogmatyczną wiarą w „klasyków”.

– Pod względem metod metodologia komunistyczna jest także fałszywa. Środki, jakie wskazuje zawodzą, ponieważ, po pierwsze, nie prowadzą do komunistycznego celu, a po drugie, nie pozostają w żadnym rozsądnym stosunku do jakichkolwiek celów.

Nie oznacza to, że wszystko co głoszą komuniści jest fałszem. Ich poglądy zawierają wiele zdroworozsądkowych prawd. Komunizm nie można jednak oceniać na podstawie owych branych w oderwaniu i drugorzędnych aspektów jego teorii, organizacji i praktyki. Komunizm to pewna całość i musi być oceniany jako całość. A jako całość jest niewątpliwie fałszywy.

KRYTYKA KOMUNIZMU Z POSZCZEGÓLNYCH PUNKTÓW WIDZENIA

Obok tych krytyk zasadniczych, które mogą być przeprowadzone praktycznie przez wszystkich, bez względu na takie czy inne przekonania, komunizm można także poddać krytyce ze stanowiska każdego z ważniejszych światopoglądów. Może to być o tyle ważne, że sami komuniści odwołują się do owych określonych punktów widzenia, stwarzając pozory, iż ich nauka i praktyka dają się z nimi pogodzić.

Komunizm a religia

Wbrew potocznemu mniemaniu sprzeczność między wielkimi religiami a komunizmem nie sprowadza się jedynie do komunis-

tycznego ateizmu, lecz rozciąga się na wiele innych podstawowych przekonań religijnych.

Oto najważniejsze z nich:

1. Ludzie religijni wierzą w transcendencję człowieka: człowiek nie jest dla nich tylko częścią przyrody. Zarówno w swej konstytucji jak i w swoich dążeniach wykracza on poza granice przyrody, jest bowiem bezpośrednio związany z Bogiem i zależy od Niego, swego ostatecznego celu. Komunizm głosi zaś całkowitą immanencję człowieka w przyrodzie.
2. Zgodnie z religią sama poprawa sytuacji materialnej nie może uczynić człowieka szczęśliwym. Jest wprawdzie szlachetnym ideałem, ale „nie samym chlebem żyje człowiek”. Ma on także potrzeby religijne, które muszą być zaspokojone. Potrzebom tym komuniści po prostu zaprzeczają.
3. Wszystkie wielkie religie wyznają pluralistyczną teorię wartości. Utrzymują, że jest wiele czynów, które są bezwzględnie złe. Tego, co bezwzględnie złe, nie należy czynić nawet dla największego dobra. Komunizm natomiast jest w swej moralności jawnie monistyczny: wierzy, że jedna jest tylko wartość bezwzględna – zwycięstwo partii – wszystkie inne wartości są względne.
4. Większość religii wyznaje, choć w mniejszym stopniu niż liberalowie, indywidualistyczny pogląd na człowieka: to jednostka, a nie społeczeństwo, będzie zbawiona i stanie się przyjacielem Boga. Komunizm natomiast całkowicie lekceważy jednostkę. Toteż gdy komuniści mówią o „pomaganiu ubogim”, „braterstwie” czy nawet „miłości bliźniego”, mówią o czymś zupełnie innym niż to, co przez te słowa rozumieją ludzie religijni.
5. Ludzie religijni nie wierzą w możliwość poprawienia natury ludzkiej przez zmianę środowiska zewnętrznego. W ich przekonaniu wszelka prawdziwa zmiana musi zacząć się w samym człowieku, dzięki jego własnym wysiłkom duchowym. Komunizm natomiast twierdzi coś wręcz przeciwnego, gdy głosząc „inżynierię duszy” chce manipulować ludzkimi umysłami. Opiera się głównie na założeniu, że wszystko będzie dobrze z chwilą, gdy zmieniony zostanie system gospodarczy.

Tak więc z religijnego punktu widzenia komunizm jest wypaczeniem i grzechem. Toteż jeden z najbardziej absurdalnych błędów popełniają wierzący *poputčicy*, już choćby dlatego, że lekceważą politykę komunistów zmierzającą do zlikwidowania religii.

Komunizm a marksizm

Komunizm w tej postaci, w jakiej sformułowali i głosili go Lenin i rosyjscy bolszewicy, to tylko jedna z interpretacji marksizmu. Co więcej, interpretację leninowską uznać można za gruntowne wypaczenie zasad, a przede wszystkim Karola Marksa. Główne różnice między tym, co głosił Marks a tym, co głoszą komuniści sowieccy są następujące:

1. Zamiarem Karola Marksa było przedstawienie socjologii, opartej na materializmie. Nie stworzył żadnej filozofii ogólnej; materializm dialektyczny, będący „żrenicą oka” komunizmu, obcy jest jego zasadniczej myśli.
2. Dla Karola Marksa podstawą polityki jest ekonomia. Komuniści zaś głoszą zasadę bezwzględnego pierwszeństwa polityki i wierzą, że postęp społeczny da się osiągnąć środkami samej tylko władzy.

Rewolucja nie następuje u nich po przygotowaniu przez gospodarke – ale najpierw zdobywają oni władzę, aby następnie środkami politycznymi forsować zmiany gospodarcze. Mamy więc do czynienia z autentycznym przekręceniem marksizmu.

3. Karol Marks oczywiście chciał wyzwolić człowieka z jego „alienacji” spowodowanej własnością prywatną; człowiek stoi w środku jego myślenia. U komunistów natomiast człowiek został odsunięty w sferę mitycznej przyszłości i uważany jest wyłącznie za narzędzie dialektyki, to jest za narzędzie jedynej jej interpretatora, partii. Rzecz znamienna – słowo „alienacja” pojawia się u nich rzadko.
4. Karol Marks pisał do proletariatu, to jest szerokich mas robotników fabrycznych. Komuniści przekształcili tę dyktaturę w panowanie elity partyjnej nad masą – ludem.

Ponadto żaden marksista naprawdę znający Marksa nie może zaakceptować groteskowych uproszczeń i zniekształceń jego doktryny, dostosowywanej przez komunistów do ich własnych celów.

Komunizm a liberalizm

Niemal wszystko, co już powiedziano, staje się argumentem jeszcze wymowniejszym, jeśli rozumuje się z liberalnego punktu widzenia. Liberalowie wierzą, że ostatecznym celem polityki jest szczęście jednostki; wierzą też, że jedynym sposobem osiągnięcia tego szczęścia jest zapewnienie wolności. Podkreślają szczególnie możliwość swobodnego wyrażania swoich myśli w każdej dziedzinie i w każdy sposób: w prasie, nauce i sztuce.

Komunizm jest natomiast zaprzeczeniem tego wszystkiego, uważa bowiem człowieka za narzędzie, stwarza pozory, że wolność jest szkodliwa (z wyjątkiem tej, która zapanuje w mitycznym społeczeństwie przyszłości) i surowo ogranicza wyrażanie jakichkolwiek innych poglądów niż te, które sam głosi (bądź całkowicie ich zakazuje), szczególnie zaś kontroluje badania naukowe.

Człowiek wolny w obliczu konfliktu między Wschodem a Zachodem

Okres drugiej połowy XX wieku jest latami porażonymi, być może apokaliptycznymi. Żyjemy w ponurym świetle, w świetle bomby atomowej. Człowiek ma uczucie, jakby był chory na nieuleczalnego raka. Uczucie to wydaje się być powszechne. Dwóch spośród naszych największych filozofów dało wyraz temu uczuciu: Karl Jaspers napisał na ten temat książkę, zaś Bertrand Russel musiał za swoją działalność z tym związaną pójść do więzienia. Panuje powszechne przekonanie, że owa bomba jest naszą centralną sprawą; i jest nią w pewnym sensie rzeczywiście.

Gdyby jednak bomba ta miała być kiedyś użyta, to stanie się tak prawdopodobnie, że zostanie zastosowana jako rozstrzygający środek w jakimś konflikcie. Trzeba sobie uprzytomnić, że w dzisiejszych czasach stare konflikty między państwami i narodami nie są już najważniejsze – w każdym razie to nie one doprowadziłyby do katastrofy atomowej. Oczywiście niektórym narodom nie brak gotowości do zastosowania bomby atomowej przeciwko sąsiadom. Ale taka gotowość wydaje się nie mieć dziś większego znaczenia. Wygląda na to, że żaden z toczących się dzisiaj sporów między narodami nie mógłby prowadzić do użycia bomby. Gdyby miała ona kiedykolwiek zostać użyta, to dojdzie do tego w owym wielkim konflikcie będącym centralnym problemem naszych lat, który pozostanie nim prawdopodobnie jeszcze przez dłuższy czas. Jest nim konflikt między Wschodem a Zachodem.

Żadne omówienie współczesnych problemów nie byłoby kompletne bez uwzględnienia tego konfliktu. Jest on tak ważny, że słuszne jest omawianie go na pierwszym miejscu także pod względem czasowym.

W tym kontekście wyłaniają się trzy pytania: po pierwsze – kto znajduje się w stanie konfliktu? po drugie – o co w nim chodzi? i wreszcie – co jest obowiązkiem wolnego człowieka wobec konfliktu?

*

Na wstępie odpowiedzmy więc na pytanie: Kto jest podmiotem, nosicielem tego konfliktu? Zazwyczaj mówi się, że jest to konflikt Wschód – Zachód. Wynika z tego, że walczą tu ze sobą dwa kręgi kulturowe: wschodni i zachodni. Tak jednak nie jest. Nie istnieje bowiem „wschodni” krąg kulturowy, podobnie, jak nie istnieje „azjatycki”. Na Wschodzie – także w Azji – istnieje wiele całkowiec różnych kultur; nie może więc być mowy o jakiejś jedności całego tak zwanego „Wschodu”. Do tego dochodzi fakt, iż **tak zwany Wschód reprezentowany jest nie tylko na Wschodzie: około pięciu milionów członków partii komunistycznych znajduje się na Zachodzie. Z kolei nie wszyscy ludzie na Wschodzie są komunistami.** Również pod względem treści nie można nazwać komunizmu po

prostu „wschodnim”. Zawiera on wiele z dorobku myślowego Karola Marksa, czy na przykład także Hilferdinga. Pewne jest jedno: nie mamy tu do czynienia z konfliktem kręgów kulturowych – jakkolwiek i on może uczestniczyć w omawianym sporze.

W jeszcze mniejszym stopniu jest to konflikt między narodami. Jawi się on jako taki być może dla narodów, które siłą militarną zostały całkowicie lub częściowo włączone do obozu komunistycznego. Nie ulega też wątpliwości, że niebagatelną rolę odgrywa na tak zwanym „Wschodzie” nacjonalizm rosyjski. Mimo to jednak konflikt ten w swej istocie nie ma charakteru narodowego. Widać to stąd, że poszczególne narody są dziś rozerwane. Doszło już do tego, że nie ma zbyt wielkiego sensu twierdzenie „on jest Niemcem”; trzeba od razu zapytać „jakim Niemcem?”, gdyż Niemiec, który duchowo oddał się komunizmowi jest o wiele bliższy, powiedzmy, komuniście czeskiemu, niż wolnemu Niemcowi. Front konfliktu przebiega poprzez narody.

W rzeczywistości sytuacja wygląda następująco: przynajmniej po jednej stronie konfliktu mamy do czynienia z potęgą, która w swej istocie nie jest równoznaczna ani z jakimś jednym kręgiem kulturowym, ani z narodem. Potęga ta jest całkiem określona: to „komunizm”. To, co stoi w konflikcie z nim, jest o wiele mniej określone. Wydaje się być rzeczą pewną, że coś tego rodzaju istnieje: rzuca się jednak w oczy bezradność, z którą tak często spotykamy się, kiedy próbujemy określić to „coś”, tę drugą potęgę, która jest zaangażowana w konflikt z komunizmem.

Jednym z zadań poniższych rozważań będzie próba odpowiedzi na to pytanie. Być może, uda się to nam w ten sposób, że zajmiemy się na wstępie drugim wymienionym problemem. – Pytanie: o co toczy się walka, o jej treść.

*

Od strony komunistycznej łatwo jest udzielić odpowiedzi na to pytanie. Bowiem komunizm walczy o pewną ideę, o ideologię. On sam jest w swej istocie ideologią. Oczywiście, jest on nie tylko tym, lecz także pewną organizacją. Ale ta organizacja – partia komunistyczna – została założona, istnieje i działa wyłącznie w tym

celu, by narzucić całej ludzkości pewną ideologię ze wszystkimi tego konsekwencjami. Partia komunistyczna jest – według trafnego określenia Joady – filozofią w akcji. Walka z nią może i musi przyjmować także inne formy – w gruncie rzeczy jest to jednak spór o idee.

Stwierdzenie to jest dziś przez wielu podważane. Od roku 1956 mówi się u nas bardzo dużo o rzekomym odideologizowaniu komunizmu. Zwraca się uwagę na to, że od śmierci Stalina nastąpiło w Związku Sowieckim zmieszczanie, że ludzie tamtejsi – nawet przywódcy partyjni – niewiele lub w ogóle nie przykładają wagi do idei.

Twierdzi się, że przywódcy ci są politykami trzymającymi się po prostu przy władzy. Pisze o tym dzień w dzień nie tylko prasa; słyszymy to także od ludzi, którzy powinni wiedzieć lepiej. Jeśli jednak popatrzymy na fakty, jakimi one rzeczywiście są, jak są przedstawione przez sowietologów, to wszędzie one przemawiają nie za odideologizowaniem, lecz przeciwnie – za reideologizacją komunizmu.

Zajmijmy się najpierw wypowiedziami. Wiodący komuniści od roku 1956 mówią częściej i z większym naciskiem o ideologii, niż kiedykolwiek przedtem. Spójrzmy teraz na ich czyny: wszystko, co robią, świadczy o dużej wartości, jaką przypisują ideologii. A oto kilka szczegółów: Kiedy spotkałem profesora B. H. Kiedrowa, wysoko cenionego filozofa sowieckiego i powiedziałem mu, że w moim instytucie pracuje 14 specjalistów powiedział mi: „A u nas 300” – w jednym jedynym instytucie! Według Fryburskiej *Bibliografii filozofii sowieckiej* jest około 3 000 piszących filozofów. Mają oni do dyspozycji środki, o których tu, na Zachodzie, nie możemy nawet marzyć.

Gdy zapytamy sowietologów, czy ideologia jest dla przywódców komunistycznych ciągle jeszcze obowiązująca, słyszymy w odpowiedzi, że nie można stawiać poważnie takich pytań. Dla tych znawców jest oczywistym faktem, że przynajmniej przywódcy komunistyczni wierzą we własną ideologię i że dlatego jest ona jeszcze i dziś siłą napędową komunizmu, tak jak była nią zawsze. To, że w Związku Sowieckim nastąpiło zmieszczanie, jest chyba

prawdą; jednak wnioskowanie na tej podstawie, że ideologia straciła jakiegokolwiek znaczenie, jest nietrafne. Wystarczy pomyśleć, że niejedna wielka religia na przykład buddyzm, by nie mówić o chrześcijaństwie, w toku stuleci przeżyła takie zmieszczanie, nie tracąc swej skuteczności jako idea.

Jakim prawem twierdzi się więc, że komunizm w ciągu pięćdziesięciu kilku lat zmarł na tę chorobę? Przecież walka o władzę nie tylko nie stoi w sprzeczności z ideologią, ale – co wie każdy student sowietologii – właśnie ideologia ją nakazuje.

Nie jest problemem, czy mamy do czynienia z odideologizowaniem komunizmu, lecz – dlaczego tak wielu weń wierzy. Naprawdę, trudno powiedzieć jak mało wiedzą o komunizmie niektórzy ludzie piastujący odpowiedzialne stanowiska w wolnym świecie. Pojawiają się wtedy pobożne życzenia: jakże byłoby pięknie, gdyby komuniści mogli trochę zmieszczanie, upodobnić się do nas; wtedy można by z nimi rozmawiać. Przypisujemy innym nasz sposób myślenia, nasz własny brak idei, **ponieważ zaś wielu spośród nas nie wierzy już w nic, nie może sobie wyobrazić, że jakiś Chruszczow, Mikołaj czy Gomułka w coś wierzy; mają być tacy, jak my.**

Nauka jednak wypowiada się na ten temat jednoznacznie. Partia komunistyczna jest dziś tym samym, czym była zawsze: filozofią w akcji. Oczywiście stosuje także środki wojskowe, ekonomiczne, polityczne, psychologiczne i inne – nie duchowe. Są to jednak środki w służbie idei. Mamy do czynienia przede wszystkim z walką w dziedzinie duchowej. Najwyższy czas zrozumieć, że dopóki komunizm zwalcza się tylko peryferyjnie, środkami fizycznymi, agitacją itp. i nie jest się w stanie wkroczyć w sferę duchową, ma on nad wolnym światem przewagę.

*

Tak wygląda kwestia „o co” tego konfliktu od strony komunistycznej: jest to walka o ideologię, w imieniu ideologii, walka prowadzona w dodatku, jak to jeszcze pokażemy, bronią ideologiczną. Chodzi tu o walkę w samej swej istocie duchową.

Jak to jednak wygląda po drugiej, tak zwanej „zachodniej” stronie? Komuniści mają na to prostą odpowiedź: tym, co stoi im

naprzeciw nie jest duch; są to tylko siły materialne w służbie materialnych interesów. Mamy więc do czynienia z walką ducha, idei, przeciwko zaprzeczeniu ducha, przeciwko nagiej sile.

Sprawa jednak tak prosto nie wygląda. Interesy odgrywają wprawdzie niebagatelną rolę po stronie tak zwanej „zachodniej”, podobnie zresztą jak po komunistycznej. Błędem jednak jest twierdzenie, że tylko takie interesy stoją na drodze komunizmowi. Na przykładzie zachowań ludzi, którzy przeżyli komunizm doświadczalnie, nietrudno wskazać, że chodzi tu o coś więcej.

Dzieje się mianowicie tak, że większość ludzi, zwłaszcza prostych i niewykształconych, którzy wchodzi w rzeczywisty kontakt z komunizmem, odrzuca go z całą energią. Tego niektórzy intelektualści nie chcą dostrzegać – być może dlatego, że nigdy się z takimi ludźmi bezpośrednio nie zetknęli. Jesteśmy jednak w posiadaniu wielu wypowiedzi takich ludzi. Ja sam przeprowadziłem wiele tysięcy rozmów. Ich wynik jest jednoznaczny: człowiek, który rzeczywiście zna komunizm, staje się antykomunistą. Nie chce komunizmu. Wydaje mu się on czymś wstrętnym, w najwyższym stopniu odpychającym. Oczywiście są wyjątki. Jednak w wielkiej swej masie ludzie reagują właśnie tak, a nie inaczej. Nie są to przy tym kapitaliści czy przedstawiciele monopoli; w większości nie są to nawet intelektualści, lecz zwykli, prości chłopcy i robotnicy. Oni właśnie tak reagują. Nie można więc powiedzieć, że komunizmowi sprzeciwia się tylko fizyczna siła i stojące za nią interesy finansowe. Jest coś więcej. Czym jest to „coś”?

Patrząc powierzchownie mamy do czynienia z czymś negatywnym: ludzie, którzy poznali komunizm, nie tylko z literatury propagandowej, lecz także w życiu, po prostu go odrzucają, gdyż odczuwają go jako negację wszelkich wartości. I jest to zasadniczo w pełni uzasadnione.

W wielu krajach panuje dziś wprawdzie moda na to, by nie być antykomunistą, trudno jednak zrozumieć, dlaczego tak ma być. Jeśli ktoś uważa czarne koty za fatalne, to ma pełne prawo być „antyczarnokocistą”. To samo dotyczy oczywiście każdego, kto za coś fatalnego uważa komunizm.

Jakkolwiek jednak usprawiedliwiony być może antykomunizm, to nie może on sam być tym, co w ostatecznym rozrachunku zwraca się przeciwko komunizmowi. Każda negacja ma bowiem swoje korzenie w afirmacji. Człowiek odrzuca coś jako pozbawione wartości tylko dlatego, że za wartościowe uznaje coś innego. Stąd też pytanie, które sobie teraz stawiamy, zmierza ku owemu zapleczu antykomunizmu u różnych narodów. Jakie są owe pozytywne kulisy?

*

Wielu spośród nas sądzi, że musi to być jakaś inna ideologia. Komunizm reprezentuje pewną ideologię i walczy o jej realizację. Tym co się przeciw niemu zwraca musi być więc jakaś formalnie podobna, choć różna w treści ideologia. Ponieważ zaś ideologia komunistyczna jest ogarniającym cały świat światopoglądem, to i w świecie antykomunistycznym musi istnieć podobna do niej ideologia.

Konstatację tę potwierdzają rozważania praktyczne: by mieć jakiegokolwiek szanse powodzenia w walce z komunizmem, trzeba mieć taką ideologię. Właśnie dziś wołanie o „ideologię wolnego świata” stało się bardzo silne. Jest to jednak postulat nie do zrealizowania. Z jednej strony bowiem ideologia taka nie jest możliwa ze względów faktycznych; z drugiej zaś, choćby była możliwa faktycznie, byłaby przecież niepożądana z punktu widzenia europejskiej postawy duchowej.

Po pierwsze więc jest ona niemożliwa z powodów faktycznych, bo jak wiadomo, wolny świat jest podzielony światopoglądowo. Mówi się czasem o światopoglądzie chrześcijańskim jako przeciwieństwie komunizmu. Ale to, co broni się przed komunizmem, nie zawsze jest chrześcijańskie. Wśród przeciwników komunizmu znajdują się poza chrześcijanami: zdeklarowani agnostycy, maoiści, buddyści i wielu innych. Samo chrześcijaństwo jest dziś też tak podzielone, że są chrześcijanie, którzy nie zgadzają się ze sobą w ani jednej kwestii światopoglądowej. Pomysł wspólnej ideologii antykomunistycznej wolnego świata jest mrzonką. Nie istnieje ona i nie może istnieć w dzisiejszych warunkach.

Nawet jednak gdyby było inaczej, to idea ta nie mogłaby zostać przyjęta przez Europejczyków rozumiejących sens swej kultury. Jeśli mówimy tu o kulturze europejskiej, to należy przypomnieć, że ona staje się stopniowo wspólną kulturą całej ludzkości. A ta kultura zawiera jako element istotny empiryczną postawę wobec faktów i metod. Wszystko, co wyrosło w Europie, stworzone zostało nie według jakiegoś planu, drogą dedukcji z jakiejś zasady ideologicznej, lecz w wyniku długotrwałego, powolnego wysiłku empirycznego, na drodze prób i błędów.

Jest więc sprzeczne z naturą Europejczyka rozwiązywanie takich problemów jak na przykład skończoność lub nieskończoność świata drogą wnioskowania z zasad światopoglądowych. Uważa on, że takie zagadnienia można rozstrzygnąć tylko na drodze doświadczenia i prób. Z tego punktu widzenia ideologia jest więc nie do przyjęcia.

Dlatego inni twierdzą z kolei, że siła wolnych narodów polega właśnie na tym, że nie reprezentują żadnej idei, że są otwarte na wszelkie ideologie i żadnej z nich nie przypisują wartości absolutnej. Zauważmy, że chodzi przy tym nie tylko o praktyczną tolerancję duchową, polegającą na tym, że każdy pogląd w każdej sprawie traktuje się jako równie wartościowy.

Pogląd ten reprezentowany jest pod mianem „pluralizmu”. Jednak i ta teoria jest nie do utrzymania – zarówno ze względów zasadniczych, jak i praktycznych. Z powodów zasadniczych dlatego, że nie jest w stanie wyjaśnić, dlaczego bronimy się przed pewnymi ideami, jak właśnie na przykład komunizm i potępiamy je. Komunizm jest przecież także ideą, światopoglądem wśród wielu innych. Jeśli jednak powie się, że owa duchowa obojętność kończy się tam, gdzie jakaś teoria nie uznaje wolności człowieka, to tym samym uznaje się coś za absolutną normę, za coś bezwzględnie obowiązującego – mianowicie ową wolność. Całkowity sceptycyzm wobec wartości jest logicznie i chyba psychologicznie niemożliwy. Jest to niejasna teoria, która zazwyczaj maskuje poglądy całkowicie dogmatyczne.

Przeciwko niej przemawiają także względy praktyczne. Historia bowiem uczy, że taki sceptycyzm w walce z wiarą zawsze prze-

grywał. Wystarczy tu wspomnieć przykłady pierwotnego chrześcijaństwa, Rewolucji Francuskiej, uczniów Cinkary i – *last but not least* – Lenina. Jeśli chce się przegrać walkę z komunizmem, to nie ma lepszej drogi, niż popierać taką właśnie teorię. Poza tym ludzie, którzy odrzucają komunizm, nie są chyba sceptykami. Mają całkiem mocne przekonania i systemy wartości. **Sceptycyzm nie jest sprawą narodów; jest on produktem wykorzenionej inteligencji.**

Wynika więc z tego, że należy poszukiwać drogi pośredniej. Tym, za czym opowiadają się narody, w imieniu czego bronią się przed komunizmem, nie może być ideologia, nie może też – i nie jest – także sceptycyzm. To „coś” można formalnie określić w sposób następujący:

- musi składać się z paru prawdopodobnie nielicznych, ale podstawowych zasad i ocen, nie tworzących jednak jakiegoś systemu, nie mówiąc o ideologii;

- te zasady i oceny muszą obowiązywać jako absolutne, nie podlegające jakiegokolwiek wątpliwości;

- muszą one być pozytywne, nie mogą być negacją;

- muszą wreszcie być wspólne dla różnych światopoglądów i wyznań wolnej ludzkości.

Nasze zadanie polega na tym, by znaleźć owe zasady i oceny; – zadanie ważne ale trudne. Żaden człowiek nie może się porywać sam na jego właściwe i całkowite sformułowanie. To, co przedstawiamy poniżej, ma więc być jedynie propozycją, podstawą do dyskusji. Gdzieś jednak trzeba zrobić początek i za taki mogą być może posłużyć przedstawione poniżej myśli.

*

Jest to pięć myśli rozpadających się na dwie grupy o niejednakowym znaczeniu. Pierwsze dwie – myśl naukowa i myśl humanistyczna – są jak się wydaje aksjomatyczne, nie mają żadnego dalszego uzasadnienia i nie potrzebują go, gdyż są oczywiste. Trzy następne są pochodne. Myśl trzecia – społeczno-demokratyczna – jest *a priori* pochodna od drugiej, zaś dwie ostatnie otrzymamy z niej właśnie – z zastosowaniem wyników doświadczenia.

Zanim je sformułujemy, potrzebna jest jeszcze następna uwaga. Myśli te przedstawione osobno muszą się wydać bardzo abstrakcyjne, jak gdyby pozbawione życia. Takie też są, jeśli potraktujemy je bez światopoglądowego kontekstu – ale nie są wcale skazane na abstrakcyjność. Wręcz przeciwnie, każdy powinien je uważać za część składową swojego światopoglądu. Wtedy od razu nabiorą życia i uzyskają wielką siłę przyciągania. Nawiasem mówiąc, myśli te mogą być nieraz bardzo żywe, nawet bez włączenia ich w światopogląd: wtedy mianowicie, gdy są bezlitośnie gwałcone.

Jestem chrześcijaninem i dlatego spróbuję tu pokazać przynajmniej w zarysach, jak te zasady wbudowują się w światopogląd. Będzie to jednak tylko przykład: jest rzeczą każdego człowieka uczynić to samo w odniesieniu do swego własnego światopoglądu.

Myśl naukowa

Jeśli chodzi o stwierdzenie i objaśnienie faktów dotyczących świata istnieje tylko jeden autorytet ludzki: autentyczne nauki dotyczą faktów, nie wartości. (Autorytet boski byłby w tej dziedzinie oczywiście także w pełni uprawniony.) Wszystko inne, na przykład ideologia, może rościć sobie pretensje do autorytetu, ale nim nie jest. Prawdziwa nauka – to system twierdzeń, które charakteryzują się między innymi trzema cechami: po pierwsze – oparte są na doświadczeniu; po drugie – stawiane są (w przypadku, gdy chodzi o twierdzenia objaśniające) przy pomocy metody, która obowiązuje w danej dziedzinie nauki (na przykład w przypadku twierdzeń społecznych – przy pomocy metody socjologicznej); i wreszcie po trzecie – są stale otwarte na dyskusję.

W tym sensie myślą naukową jest, jak się wydaje, podstawowe pozytywne twierdzenie, które reprezentują wszyscy wolni ludzie i to w ten sposób, że nie są gotowi poddawać go w wątpliwość. W samej swej istocie myśl ta jest odrzuceniem ideologii będącej pretensją do rozstrzygnięcia o faktach tego świata przy pomocy metod nienaukowych. Nie trzeba tu żadnych dalszych uzasadnień. Z chrześcijańskiego punktu widzenia myśl taka jest wiążąca również dlatego, że każda ideologia jest bluźnierstwem: przypisuje autorytetowi ludzkiemu cechy, które posiada tylko Bóg.

Myśl ta brzmi być może dość racjonalistycznie – i jest też taką. Formuluje ona **postulat całkowitego racjonalizmu w wymienionych granicach**. Trzeba przyznać, że jest to postulat trudny do zrealizowania. Nauka daje nam tylko ułamki, nie daje jednolitego obrazu rzeczywistości. Potrzeba całościowego obrazu świata jest jednak tak wielka, że każdy narażony jest na pokusę wypełnienia luk w prawdziwej wiedzy myśleniem życzeniowym – to znaczy przez przyjmowanie ideologii.

Pod tym względem sytuacja niewierzących wydaje się trudniejsza niż wierzących. Człowiek wierzący ma bowiem zapewniony sens swego życia przez wiarę w transcendencję. Łatwiej mu trwać w „rozterce nauki”, mówiąc słowami Jaspersa. Właśnie dlatego, że jest wierzącym, może sobie pozwolić **na bezwarunkowy racjonalizm w sprawach tego świata**. Jednak postulat wynikający z tej myśli skierowany jest do wszystkich ludzi.

Myśl humanistyczna

Pełny, wolny rozwój współczesnej prawdziwej jednostki ludzkiej jest najwyższą wartością na ziemi i tym samym najwyższym celem każdej polityki. Pełny rozwój, jak to tylko jest możliwe, w danych warunkach, w o l n y zaś to znaczy taki, w tym szczególnym sensie, że rozwijać się ma nie coś ogólnego i abstrakcyjnego, lecz własna, niepowtarzalna osobowość człowieka; żeby człowiek „stał się tym, czym jest” – jak mówił Goethe. Ma być to rozwój człowieka dzisiejszego, nie przyszłego, rzeczywistego – nie mitycznego; rozwój człowieka jako jednostki – nie wspólnoty. Ma być n a j w y ż s z ą wartością, tak żeby rozwój jednostki nigdy nie był podporządkowany czemuś innemu; najwyższą n a z i e m i, nie wartością transcendentną; najwyższym celem polityki, która w ostatecznym rozrachunku istnieje po to, by tworzyć warunki do takiego rozwoju.

Myśl ta zawiera w sobie twierdzenie o pierwszeństwie jednostki, choć nie zaprzecza wartościom społecznym. Elementu społecznego człowiek potrzebuje dla swego rozwoju w dwojaki sposób: po pierwsze – dlatego, że dla rozwoju potrzebny jest rozsądek, i po

drugie – że to, co niepowtarzalne i jednostkowe może rosnąć tylko w warunkach i na gruncie tego, co duchowo wspólne. Stworzenie takich warunków jest bezpośrednim celem polityki. Jednak wszystko, co ona czyni ma tylko jeden sens: służyć rozwojowi człowieka, człowieka prawdziwego. **Spółeczeństwo istnieje dla jednostki, a nie odwrotnie.** Jeśli w imieniu społeczeństwa żąda się ofiar od jednostki, to dzieje się tak w imieniu innej jednostki, nie w imieniu kolektywu czy mitycznego człowieka przyszłości.

Ta myśl jest także oczywista i nie wymaga dalszych uzasadnień. Jest ona mocno zakorzeniona w myśleniu europejskim. Od czasu Platona człowiek – jednostka ludzka – uznawany jest za istotę stojącą ponad całą pozostałą przyrodą. Nosi w sobie godność tak wielką, że nie można go używać jako zwykłego narzędzia, środka do czegoś. Należy podkreślić, że chodzi tu nie o jakąś abstrakcyjną „ludzkość” w nim, lecz o konkretną, indywidualną osobę. Szczególnej siły nabiera ta myśl w ramach wiary chrześcijańskiej: bo to człowiek jest jednostką, dzisiejszy rzeczywisty – i tylko on, nie ludzkość czy człowiek przyszłości – jest dzieckiem Boga zbawionym przez Chrystusa i tylko on może i powinien być przyjacielem Nieskończonego.

Trzeba tu zauważyć, że ciągle jeszcze mają na nas wpływ teorie stojące w jaskrawym przeciwieństwie do tej myśli. „Humanizm” – abstrakcja, „ludzkość” – kolektyw, „duch obiektywny” – istota na wpół abstrakcyjna, na wpół kolektywna są jeszcze często uznawane za coś „świętego” i stojącego ponad człowiekiem. Z punktu widzenia myśli humanistycznej w powyższym sformułowaniu mamy tu do czynienia z podstawowym i groźnym nieporozumieniem.

Myśl społeczno-demokratyczna

Każdemu człowiekowi przysługują pewne niezbywalne prawa podstawowe i **wszyscy ludzie są pod względem praw równi.** Oczywiście może on je utracić, jeśli popełni przestępstwo; ale prócz tego nie istnieją żadne wyjątki. **P r a w a p o d s t a w o w e** to te, które są niezbydne, by człowiek mógł osiągnąć cel sformułowany w myśli

drugiej. Są to więc: prawo do życia, prawo do takich warunków życia, jakie są konieczne, by wieść byt godny człowieka, prawo do rozwoju własnej osobowości i inne podobne prawa.

Są one niezbywalne, bo skoro cel na podstawie myśli drugiej obowiązuje jako absolutny, obowiązują również bezwarunkowo środki konieczne do jego realizacji; nikt więc nie może odmówić człowiekowi tych praw; na przykład nie może zabić niewinnego, nawet jeśli chodzi o dobro ogółu.

Pod względem praw podstawowych wszyscy ludzie są sobie równi. Znaczy to, że żadna nierówność pod innym względem nie może uzasadniać nierówności w tej sprawie. Oznacza to jednak także, że pod tym względem **nie ma lepszych ludzi, rodzin, narodów ani klas.**

Myśl ta rozpatrywana w odosobnieniu, nie jest oczywista. Doświadczenie uczy nas ciągle na nowo, że ludzie są nierówni pod każdym empirycznie sprawdzalnym względem. Myśl ta jednak staje się wyraźna, jeśli spojrzymy na nią w świetle myśli humanistycznej, gdyż to, w czym człowiek jest wywyższony ponad całą przyrodę, jest czynnikiem transempirycznym, który nie da się pojąć poprzez samą obserwację i logiczne wnioskowanie na podstawie tej obserwacji. Człowiek nosi w sobie transcendentną godność. W odniesieniu do tego czynnika nie posiadamy jednak żadnych mierników ani kryteriów. Musimy więc patrzeć na ludzi jako na równych.

Także i ta myśl jest szczególnie jasna z chrześcijańskiego punktu widzenia: każdy człowiek jest bowiem powołany, by być osobistym przyjacielem Pana. Kto nim jest, a kto nim nie jest – nie wiemy. Wiemy tylko tyle, że człowiek pod każdym względem nisko postawiony może posiadać tę godność, podczas gdy inny, pod względem kulturalnym i intelektualnym stojący wysoko, nie musi jej mieć. Jako chrześcijanie wiemy także, że wszyscy jesteśmy braćmi. W porównaniu z tym wszystko inne, nawet największe różnice, są bez znaczenia. Chrześcijanin, który nie podziela tej myśli, jest zaiste dziwnym zjawiskiem.

Myśl polityczno-demokratyczna

Spośród wypróbowanych przez nas ustrojów politycznych system demokratyczno-pluralistyczny jest najmniej zły, gdyż stosunkowo najlepiej chroni przed niesprawiedliwością. Chodzi tu o myśl uzasadnioną empirycznie. Jest ona wynikiem doświadczeń i w przeciwieństwie do myśli społeczno-demokratycznej dotyczy nie praw osobistych, lecz organizacji społeczeństwa. Ustrój demokratyczno-pluralistyczny, to system w którym wszyscy obywatele mają wpływ na wybór rządzących, dopuszczający wielość poglądów politycznych. Należy zauważyć, że nie jest to jakaś określona forma demokracji politycznej, na przykład w rozumieniu angielskim, lecz tylko całkiem ogólne stwierdzenie wymienionego wpływu obywateli i pluralizmu. Jest on najmniej zły ponieważ demokracja nie jest przedstawiona jako ustrój doskonały: a jedynie w porównaniu z innymi ma być ona ustrojem najmniej złym i chroni „przed aktami niesprawiedliwości”, przed gwałceniem tych praw, które wymienione zostały w myśli trzeciej.

Myśl ta jest, jak już powiedziano, uzasadniona empirycznie: jest wynikiem długich i krwawych doświadczeń ludzkości. Są one jednak wystarczająco wielkie, by dać jej silne oparcie. W dzisiejszym stanie rzeczy tę myśl można uważać za stojącą poza wszelkimi wątpliwościami.

Nie ma tu miejsca, by uzasadniać tę myśl w szczegółach. Trzeba tylko powiedzieć, że to co się jej dziś przeciwstawia, jest ustrojem, w którym jakaś grupa inteligentów sama mianuje się rządzącą i uprawia politykę tyranów, nie zezwalając na żadną krytykę. Praktyka wykazała, że prowadzi to do ogromnych niesprawiedliwości. Myśl ta nie twierdzi, że takie niesprawiedliwości są wykluczone w demokracji; mówi tylko, że człowiek, któremu rząd odmawia jego praw, ma w demokracji większe szanse, by się bronić.

Myśl ekonomiczno-pluralistyczna

Wśród wypróbowanych ustrojów gospodarczych system pluralistyczny ma przewagę nad całkowitym monopolem środków produkcji,

zwłaszcza nad monopolem państwowym, gdyż ten prowadzi do zniewolenia człowieka. Chodzi tu znów o zasadę ugruntowaną empirycznie, o system, w którym istnieje wolność ośrodków dyspozycyjnych gospodarki. W przypadku istnienia jednego tylko ośrodka dyspozycyjnego władza ogólnego monopolu staje się tak wielka, że pojedynczy człowiek jest wobec niej bezsilny i zostaje zniewolony.

Odnosnie tej myśli należy zauważyć, że nie można jej identyfikować z teorią liberalną. Nie twierdzi ona mianowicie, że dysponowanie gospodarką ma spoczywać w rękach prywatnych przedsiębiorców, choć tego nie wyklucza. Można sobie wyobrazić gospodarkę socjalistyczną a jednak pluralistyczną, w której warsztaty pracy należą na przykład do związków zawodowych, do spółdzielni, gmin itd. i przez nie są zarządzane. Nie istnieje w ogóle żadne logiczne uzasadnienie, by utożsamiać socjalizm z monopolem państwa. Myśl ta wyklucza jednak upaństwowienia określonych dziedzin gospodarki. Mówi tylko o ca ł k o w i t y m m o n o p o l u, a więc o systemie, w którym praktycznie cała gospodarka zarządzana jest przez jeden, jedyny ośrodek dyspozycyjny.

*

Rozwinięte powyżej myśli – trzeba to podkreślić – stanowią próbę sformułowania idei wspólnych dla ludzi wolnych. Nie są one, jak to łatwo dojrzeć ideologią, gdyż nie tworzą systemu i nie roszczą sobie pretensji do wyjaśniania faktów; jeśli, jak dwie ostatnie, zawierają zasady metodologiczne, to są one sformułowane całkiem ogólnie i opierają się na doświadczeniu.

Poniższe uwagi są w odniesieniu do tych myśli istotne. Nie chodzi tu o rzeczy, które byłyby w pełni zrealizowane gdziekolwiek w wolnym świecie. Oczywiście nie oznacza to, że na przykład w Republice Federalnej Niemiec czy w Szwajcarii jest z tą realizacją gorzej niż na Węgrzech czy w Chinach. Twierdzić tak może tylko ktoś, kto w ogóle nie zna sytuacji lub świadomie ją fałszuje. Rzeczą istotną jest jednak, że nie są to stany już osiągnięte lecz ideały. Chodzi tu przy tym, jak się wydaje, o ideały transcendentalne, mianowicie o takie, do których będziemy się mogli tylko przybliżyć, nie dochodząc do ich pełnej realizacji.

Jest to ważne dlatego, że ludzie wyobrażają sobie często wolny świat tak, jakby zrealizował on już swoje ideały, jak gdyby pozostawała już tylko obrona ich osiągnięć. Taka postawa jest bierna i obronna: bierna, gdyż uważa się, że nie trzeba już czynić wysiłków, by osiągnąć coś jeszcze poza tym, co zostało osiągnięte; obronna zaś dlatego, gdyż myśli się tylko o obronie rzekomo już istniejących osiągnięć.

Jest rzeczą jasną, że wolny świat ma wiele rzeczy do obrony, także w sensie czysto materialnym. Ale postawa taka opiera się na fałszywym założeniu i jest w swoich konsekwencjach zgubna.

Opiera się na fałszywych założeniach, gdyż nadaje wymienionym myślom charakter *st a t y c z n y*, podczas gdy w samej swej istocie powinny one być pojmowane dynamicznie, mianowicie jako ideały, o których rozprzestrzenianie i realizację powinno się walczyć. Jest zgubną w swych konsekwencjach, gdyż paraliżuje w nas zarówno wolę postępu, jak i wolę duchowej ofensywy.

*

Gdy takie lub podobne myśli wypowiada się w dyskusji z komunistami, w odpowiedzi przytaczają oni zawsze dwie rzeczy: że są to właśnie ich ideały i że można je urzeczywistnić stosując tylko ich metody. Obydwa stwierdzenia są fałszywe.

Po obu stronach dyskusji ideały bowiem nie są te same. Myśl naukowa najwyraźniej nie jest przez komunistów traktowana poważnie, gdyż opowiadają się jednoznacznie za ideologią, a swoich „klasyków” – zwłaszcza Engelsa i Lenina – uznają za nieomylnie autorytety. Myśli humanistycznej także nie traktują poważnie, gdyż współczesny, rzeczywisty człowiek uważany jest przez nich za zwykłe narzędzie do urzeczywistniania mitu społeczeństwa przyszłości i tak też jest traktowany. Myśli społeczno-demokratycznej przeczą, czyniąc różnicę wartości między klasykami, zaś w obrębie klasy proletariackiej – między członkami partii a masami. Jeśli chodzi o obie ostatnie myśli to przeczy się im w odniesieniu do teraźniejszości przez negowanie: mają obowiązywać tylko w jakiejś mitycznej przyszłości; przy czym nie jest jasne nawet czy partia komunistyczna (która przyznaje sobie sama prawo do rządzenia

nie pytając o to narodu) ma w tej przyszłości definitywnie zniknąć.

Nieprawdą jest też, że tylko metody komunistyczne mogą doprowadzić do realizacji tych ideałów. Bowiem przynajmniej trzy pierwsze zawsze obowiązują i z zajętego tutaj stanowiska nie mogą być gwałcone w żadnych okolicznościach. Tego jednak właśnie wymagają metody komunistyczne. Po drugie łatwo wykazać, że wiele narodów w porównywalnych okresach (na przykład Japonia czy Kanada) dokonało dokładnie tego samego (na przykład zbudowało przemysł ciężki), co Związek Sowiecki, nie stosując metod komunistycznych.

Według tego co wiemy, przynajmniej dwie pierwsze myśli stały się – przez swą prawdziwość – już dziś w imperium komunistycznym wielkim niebezpieczeństwem dla komunizmu. Prawie wszędzie, szczególnie w podbitych krajach europejskich, ale także w samym Związku Sowieckim, istnieje silny rozdźwięk między wyznawaniem myśli naukowej a „partyjnością” z jednej strony i między myślą humanistyczną a tyranią partii z drugiej. Nie brak znawców sytuacji, którzy twierdzą, że jesteśmy świadkami potężnego procesu rozpadu. Posiadając, jak się wydaje, szanse fizycznego zdobycia świata, komunizm zaczyna przegrywać walkę w dziedzinie duchowej.

*

Nie jest rzeczą badacza prorokowanie przyszłości. Badacz opisuje położenie i próbuje zrozumieć siły duchowe zmagające się w walce oraz sformułować ich podstawowe założenia. Taka analiza pozwala mu jednak także na wyciągnięcie niektórych wniosków praktycznych. Z rozpoznania sytuacji w sferze duchowej wynikają mianowicie reguły działania w tej epoce.

Człowiek wolny, solidaryzujący się ze swoim światem duchowym, jest w najwyższym stopniu zainteresowany w pełnym zrozumieniu faktu, iż ten świat znajduje się w stanie rzeczywistej wojny duchowej z komunizmem. Tę wojnę można prowadzić z szansami na powodzenie tylko wtedy, gdy będzie prowadzona równymi środkami, gdy będzie rozumiana i traktowana jako wojna.

Warunkiem tego jest, by ludzie wolni byli w pełni świadomi podstawowych idei. Najpilniejszym zadaniem jest dziś chyba najpierw jasne sformułowanie tych idei, a następnie przekazanie ich narodowi w toku szeroko zakrojonej pracy uświadamiającej. Nie chodzi tu o propagandę, o narzucanie obcych teorii, gdyż są to przecież idee przyjęte przez narody, choć często w sposób nieświadomy.

Największe znaczenie ma jednak, by te idee były rozumiane jako dynamiczne ideały, żeby stały się zasadami aktywnej postawy wobec naszej własnej rzeczywistości.

Zrozumienie przeciwnika, komunizmu, jest prawie równie ważne. Jest ono ciągle jeszcze niewystarczające. Konieczne jest rozbudowanie placówek badawczych, popieranie *haute vulgarisation* danych naukowych w tej dziedzinie – jak to robi na przykład Ostkollg w Kolonii i przekazywanie całemu narodowi prawdziwych i poglądowych informacji na temat komunizmu.

Konieczne jest wreszcie ofensywne prowadzenie walki, przenoszenie – rzecz można – ognia do obozu wroga.

*

Powyższe uwagi zaczęliśmy od problemu broni jądrowej. W jakim związku stoi opisana tu walka z tym przygnębiającym problemem? Jedno z drugim łączy się bezpośrednio tylko o tyle, że komunizm dysponuje obecnie najpotężniejszą bronią jądrową i że znając jego zasady moralne można się obawiać, iż jego przedstawiciele zechcą z broni tej zrobić prędzej czy później użytek. Wydaje się jednak, że dopóki wolny świat także rozporządza bronią jądrową, komuniści nie wezmą na siebie ryzyka wojny atomowej. Abstrahując jednak od tego, zadajmy sobie pytanie, w jaki sposób hipoteza przeciwna, a mianowicie, że komuniści zechcą użyć broni atomowej, oddziałuje na problem konfliktu w sferze duchowej. Zakładamy przy tym jako oczywiste, że wojny atomowej chcemy uniknąć.

Jak można to osiągnąć, zakładając wymienioną hipotezę? Są na to dwie odpowiedzi: Pierwsza brzmi: skapitulujmy przed komunizmem. Lepiej być czerwonym niż martwym. Wszystko jest lepsze

niż śmierć w wojnie atomowej. Prowadzenie konfliktu nie jest jednak kapitulacją. A więc trzeba porzucić prowadzenie walki w dziedzinie duchowej.

Przeciwko takiemu tokowi myślenia można by przytoczyć wiele argumentów. Można na przykład nie zgodzić się z twierdzeniem, że lepiej jest skapitulować duchowo niż umrzeć. Nie potrzebujemy jednak tego rozważać, gdyż narzuca się inne, leżące o wiele bliżej pytanie. Ta droga myślowa zakłada mianowicie, że dopóki istnieje konflikt duchowy, wojna atomowa jest nieunikniona, konflikt ten wręcz ją wywoła. Otóż jest to założenie całkiem nieuzasadnione. Przede wszystkim jest więcej niż prawdopodobne, że **niebezpieczeństwo użycia broni jądrowej przez komunistów będzie niewielkie tak długo, jak długo wolny świat będzie dostatecznie silny. A w takich warunkach walka duchowa staje się obowiązkiem.**

Można powiedzieć jeszcze więcej: to właśnie walka duchowa może zniszczyć korzenie wojny fizycznej. Każde zwycięstwo w tej walce, każde nawrócenie ludzi po tamtej stronie na ideały wolnego świata – gdyż to właśnie jest sens tej wojny – zmniejsza szanse krwawej wojny. Pełne zwycięstwo w wojnie duchowej całkowicie likwiduje niebezpieczeństwo fizycznej.

Także i z tego powodu walka ta jest najważniejszym problemem i najważniejszym zadaniem nadchodzących lat.

MARKSIZM A ETYKA I RELIGIA

Etyka

Komunizm można zdefiniować jako zjawisko, które wyrosło z nauki i działalności organizacyjnej Lenina. Komunizm – to w swej istocie leninizm. Stalinizm – z kolei – jako taki nigdy nie istniał – funkcjonował jedynie jako slogan propagandowy, Stalin był bowiem prawdziwym i wiernym wyznawcą leninizmu. Ktokolwiek więc wątpi w to, że komuniści pragną być wyznawcami leninizmu niechaj rozważy ich uroczyste deklaracje wypowiedane na XX Zjeździe partii lub też deklaracje składane przez tak zwanych „liberalnych” komunistów, jak Gomułka czy Tito.

Świadomość tego faktu ułatwi nam zrozumienie kolejnej fundamentalnej prawdy dotyczącej komunizmu, tej mianowicie, że ideologia, to jest przede wszystkim filozofia, odgrywa w nim rolę znacznie większą niż w jakiegokolwiek partii czy ruchu na Zachodzie. Bo Lenin był nie tylko działaczem, lecz także myślicielem i nie-strudzenie podkreślał kapitalne znaczenie tego, co nazywał „postępową teorią” czy też „marksizmem”. (*Nota bene*, Marks najprawdopodobniej nigdy nie rozpoznałby swej myśli w tej wersji „marksizmu”).

Cztery Etyki

Gdy rozważymy to, co mówiło się i wciąż się powiada na temat etyki komunistycznej, rysuje się znaczna rozbieżność poglądów między sowietologami. Bowiem niektórzy utrzymują, że dla komunistów inspirację stanowi braterska miłość i potrzeba sprawiedliwości. Inni całkowicie temu zaprzeczają twierdząc, że ich główną cechą jest cynizm i nihilizm moralny. Jeszcze inni nie widzą większej różnicy pomiędzy komunistami a porządnymi, przepojonymi patriotyzmem mieszkańcami. Są też i tacy, według których

komuniści to czciciele jakiegoś bóstwa, któremu gotowi są poświęcić wszystko.

Wydawałoby się, że spośród powyższych wypowiedzi niektóre lub wręcz wszystkie muszą być błędne, jako że owe cztery wymienione powyżej etyki stoją ze sobą w jawnej sprzeczności (z wyjątkiem może pierwszej w stosunku do trzeciej). A jednak tak nie jest. Stąd też celem poniższej analizy będzie wykazanie, że w etyce komunizm okazuje się zjawiskiem wielowarstwowym, że na rozmaitych poziomach swej struktury głosi każdą z wymienionych powyżej doktryn etycznych.

Ideale chrześcijańskie

Na pierwszy rzut oka zarówno w hasłach propagandowych jak też w przekonaniu nie w pełni wprowadzonych w sprawę, komunizm wydaje się skłaniać w kierunku pewnej etyki chrześcijańskiej. Do czego odwołuje się bowiem w istocie rzeczy? Do praw ubogich i słabych, do braterstwa między ludźmi, do ideału pełnej sprawiedliwości społecznej. Woła o pokój, o likwidację wszelkich form zniewolenia, o wolność i poszanowanie praw człowieka. Wskazuje co prawda na to, iż by zrealizować owe cele potrzeba rewolucji i industrializacji przy całkowitym pominięciu a nawet odrzuceniu jakiegokolwiek transcendencji, jakichkolwiek duchowych czy religijnych dróg ulepszania człowieka i świata. Mimo to owe cele same w sobie zachowują swój chrześcijański charakter. Z tego też względu w wielu krajach komunizm zawdzięcza zwycięstwo w dużym stopniu właśnie temu, że jego propaganda odwołuje się do takich nadrzędnych celów.

Relatywizm moralny

Jednak z chwilą, gdy jakiś kraj już zostanie opanowany, wtedy odwoływanie się do uczuć człowieka przestaje być konieczne, ponieważ policja wspomagana przez głód wystarcza by sprawować

rządy. (Komuniści, jak się zdaje, zdołali jako pierwsi udowodnić, że te połączone siły wystarczają dla sprawowania władzy). Wówczas sytuacja zmienia się w sposób radykalny. Przedstawione powyżej cele nie zostają wprawdzie jawnie odrzucone, lecz zostają relegowane do jakiejś mitycznej przyszłości. Na co dzień, w bieżącej chwili komuniści wyznawać będą cyniczny i bezwzględny relatywizm społeczny. Lenin mówił wszak, że: „Dobre i moralne jest to, co służy zniszczeniu starego świata i ustanowieniu świata nowego”, a *Krótki słownik filozoficzny* z 1940 roku, stanowiący tekst autorytatywny, precyzuje: „Dobre i moralne jest **tylko** to, co...” itd.

W następstwie tego propaguje się i stosuje zaiste dziwne doktryny. M. K. Kołłontaj, czołowa komunistka wczesnego okresu twierdziła, że odbycie stosunku płciowego znaczy tyle, co wypicie szklanki wody. Kłamstwo uznane będzie za moralne, jeśli tylko służy partii. Co więcej, gwałcić się będzie nawet te wartości, które nie tylko my, chrześcijanie, ale każdy uczciwy człowiek uznaje za święte.

Pozwolę sobie przytoczyć dwa przykłady. W okresie Wielkiego Głodu na Ukrainie czternastoletni chłopak, Pawlik Morozow zadenuncjował na policji swego ojca. Człowiek ten został aresztowany i rozstrzelany. Wkrótce później dziadek zabił swego wnuka-zdrajcę. Takie są fakty, lecz partia komunistyczna wystawiła pomnik ku czci „bohatera” – Pawlika Morozowa – praktycznie w każdym mieście Związku Sowieckiego szerząc w ten sposób naukę, że pogwałcenie świętej wartości jaką jest miłość do rodziców może stanowić obowiązek, jeśli partia uzna to za pożyteczne dla siebie.

Kiedy marszałek Tuchaczewski został oddany pod sąd za zbrodnie, których nie popełnił, jego własna żona pojawiła się przed sądem nie tylko oskarżając go o nie popełnione zbrodnie, lecz żądała dlań kary śmierci. I w tym wypadku uznana za świętą wartość miłości i przyjaźni, w imię których żona zwolniona jest od świadczenia przeciw własnemu mężowi, została pogwałcona. Zastosowano nawet fizyczne i moralne tortury, by zmusić tę kobietę do takich właśnie zeznań.

Przypadki tego rodzaju, a było ich wiele, znajdują teoretyczne uzasadnienie w cytowanej powyżej wypowiedzi Lenina. Dla filozofa są one szczególnie interesujące, ze względu na to, że demonstrują sposób, w jaki komunizm odrzuca twierdzenie o absolutnym charakterze ziemskich wartości moralnych. Dobro i zło nie zależy od przedmiotu lecz od rezultatu. Najbardziej niemoralny czyn może stać się dobry, jeśli tylko przynosi korzyść partii. I odwrotnie: nawet najlepszy uczynek może okazać się zły, jeśli działa na jej szkodę. W tym wypadku komunizm przybiera skrajną postać relatywizmu moralnego. Jak słusznie powiadają, nie jest to już etyka lecz technika, bo etyka zajmuje się imperatywami kategorycznymi (Kant), jej normy obowiązują bezwzględnie, podczas gdy komuniści uznają je za hipotetyczne, zależne od czegoś innego niż wyłącznie ich przedmiot.

Etyka naturalna

Jednakże nie można wychowywać młodzieży na podstawie tak cynicznego zaprzeczania wartościom absolutnym. W tym względzie dosłownie wszystko, czego zawsze nauczali moralisci, znalazło znakomite potwierdzenie w Związku Sowieckim. Sytuacja moralna stała się rozpaczliwa; setki tysięcy kompletnie zdziczałych dzieci trzeba było zlikwidować ogniem karabinów maszynowych albo zesłać do obozów koncentracyjnych. Ponadto wychowani w komunizmie młodzi robotnicy wcale nie chcieli dobrze pracować. Swoboda seksualna wyzwoliła w nich niepokój doprowadzający do tego, że „ruchomość siły roboczej” stała się jedną z największych trosk rządu.

I wtedy właśnie nastąpił zwrot w etyce – powrócono do dobrej, choć starej jak świat etyki naturalnej. Kalinin, Makarenko i inni pedagodzy sowieccy zaczęli podkreślać wagę dobrze wszystkim znanych cnót naturalnych. Zaczęto twierdzić, że człowiek winien kochać rodziców, mówić prawdę, być gotowym poświęcać się dla innych, że wytrwałość i cierpliwość to wspaniałe cechy, że obiektywne osiągnięcia a nie przyjemność stanowi cel ludzkiego życia itd.

W tym samym czasie drastycznie zaostrzono prawa dotyczące związku małżeńskiego tak, że stały się znacznie ostrzejsze od praw obowiązujących w wielu krajach zachodnich. Zakazano uprawiania wyuzdanej poezji a niektórych poetów piszących erotyczne wiersze rozstrzelano za „czynienie szkody produkcji socjalistycznej”. Jeden z dziennikarzy zachodnich, który podróżował po Związku Sowieckim w 1938 roku napisał nawet, że żaden z krajów Zachodu nie jest tak cnotliwy i niewinny jak ZSRS. Okazuje się, że na tym poziomie komunizm wyznaje odwieczne zasady moralne.

Jednakże zasady te wciąż pozostają względne. W książkach pedagogicznych, w których wyklada się wszystkie te rzeczy, nieodmiennie zamieszcza się wstęp wyjaśniający, że wymienione kanony moralne nie są dobre same w sobie, lecz jedynie dlatego, że służą partii i „sprawie proletariatu”. Komunistom potrzebna jest taka nauka moralna do budowy potężnego imperium. Okazuje się, więc że cyniczny relatywizm moralny wcale nie został odrzucony. W odmiennych warunkach te same cnoty, które wychwala się w chwili obecnej, mogą zostać uznane za występki. Wciąż więc mamy do czynienia z etyką relatywizmu społecznego.

Absolut

Wielu autorów – wśród nich niegdyś i ja – utrzymuje, że jest to całkowity, kompletny relatywizm, że w doktrynie komunistycznej absolut nie istnieje.

Lecz etyka w pełni relatywistyczna nie jest możliwa. Można uznać, na przykład wartość A za względną, lecz wtedy będzie ona relatywna w stosunku do innej wartości na przykład B, dla której stanowić będzie środek. Z kolei wartość B może być zrelatywizowana względem trzeciej wartości, i tak dalej. Jednakże postępowania tego nie można prowadzić bez końca, ponieważ istnienie wartości względnej zależy od istnienia celu – a cel ostateczny musi być wartością absolutną. Wziąwszy to pod uwagę zrozumiemy, że popełniamy błąd określając etykę komunistyczną jako relatywistyczną. Etyka ta jest raczej monistyczna – przez co rozumiem

pogląd, według którego istnieje tylko jedna wartość absolutna, względem której wszystkie inne są zrelatywizowane.

Okazuje się, że w komunizmie istnieje taka wartość absolutna: „owo zniszczenie starego świata i ustanowienie nowego” – jak mówił Lenin. W naszym kontekście oznacza ni mniej ni więcej, tylko zwycięstwo partii. Wszystko, co służy celom partii jest dobrem, co działa na jej szkodę – złem. Zwycięstwo partii jest tu dobrem absolutnym. Komuniści, jak się okazuje, rzeczywiście mają swoistą wartość absolutną oraz absolutny cel, nie są więc relatywistami skrajnymi. Co więcej – ich wartość absolutna jest obiektywna. Nie jest nią ani przyjemność ani szczęście jednostki.

Dlaczego? Jak może człowiek myślący, a przecież wielu komunistów to ludzie myślący, przypisywać partii tak unikalną i absolutną pozycję moralną? Zrozumieć tę kwestię można jedynie analizując cały kontekst tej sytuacji. Partia stanowi „awangardę” – część świadomą, wcielenie świadomości proletariatu. Proletariat to przecież najbardziej rozwinięta, najbardziej świadoma część ludzkości. Ludzkość zaś to awangarda świata – jednego, nieskończonego, wiecznego. Partia stanowi wcielenie absolutu: Boga. To właśnie dlatego partia nie może nigdy się mylić. To dlatego właśnie wszyscy powinni poświęcić partii wszystkie swe siły, całe swe życie. To właśnie dlatego komuniści mówią o partii z religijną czcią i lękiem. Służą oni czemuś co stoi poza człowiekiem, czemuś nieskończonemu; są na służbie absolutu, ludźmi kontynuującymi „nieskończony proces twórczej dialektyki”.

Osiągnąwszy ten punkt widzenia łatwiej zrozumiemy pewne szczegóły nauki i postępowania komunistów. Po pierwsze – zrozumiemy ich całkowite lekceważenie praw człowieka, ludzkiego cierpienia i śmierci. Człowiek, pojęty jako jednostka, nie stanowi dla nich celu, a jego szczęście to rzecz zupełnie nieistotna. Kiedy ludzie z Zachodu mówią komunistom o prawach człowieka, ci śmieją się im w twarz: prawom człowieka przeciwstawiają prawa absolutu.

Zaiste dziwny to bóg. Jest nieświadomy i tylko partia może mu udzielić świadomości. Nie istnieje, nie jest lecz staje się, tworzy go historia. Wreszcie, co najgorsze, jest bogiem, który nie toleruje wokół siebie niczego absolutnego. Bóg chrześcijan – przeciwnie:

stanowi podstawy absolutnych powinności takich jak sprawiedliwość, miłość, prawdomówność itp. My, chrześcijanie, jesteśmy pluralistami w aksjologii. Absolut komunistów – to absolut jedyny – w jego obecności wszystko inne sprowadzone jest do roli techniki.

Dwie koncepcje boga

I jeszcze jedna uwaga: narodziny „komunistycznego boga” pokrywają się z tworzoną przez człowieka historią. Dlatego też wiara komunistów jest tak dynamiczna. Człowiek samotny w świecie, stawiający czoło ciemnym, brutalnym mocom przyrody i społeczeństwa po prostu musi je kształtować, by nadać im porządek, obdarzyć światłem postępu. Postawa komunistów to postawa nie tylko głęboko teologiczna lecz jednocześnie równie głęboko prometejska.

Nic więc dziwnego, że tak wielu szlachetnych, młodych ludzi odpowiada na wezwanie komunizmu. Jaką bowiem alternatywę mogą znaleźć na Zachodzie? Przeważa tu sceptycyzm oraz skrajna postać moralnego subiektywizmu pozbawiona wszelkiej wielkości, jakiegokolwiek odwoływania się do głodu absolutu, któremu człowiek może służyć całą swoją duszą.

Z tego też względu, **gdyby współczesna walka duchowa rozgrywała się między sceptycyzmem i zmaterializowaniem „świata Zachodu” z jednej, a komunizmem z drugiej strony – klęskę poniósłby z pewnością Zachód.** Poglądowi absolutnemu jakim jest komunizm, teorii boga przeciwstawić się może skutecznie jedynie inny pogląd absolutny, inna teologia. Taki właśnie pogląd przynosi wiara chrześcijan. Cudowną wręcz cechą tej wiary stanowi to, że potrafi ona połączyć absolutną naturę Boga nie tylko z pełną odpowiedzialnością człowieka (i to w sposób znacznie lepszy niż czyni to komunizm), lecz także z uznaniem godności człowieka oraz owych absolutnych zasad moralnych, według których człowiek żyje.

Deklaracje dyplomatów, wyścig zbrojeń rakietowych, dyskusje o „demokracji”, o „Zachodzie” itd. stanowią parawan, za którym rozgrywa się prawdziwa walka, którą toczą ze sobą dwie koncepcje boga.

Religia¹

Każda próba przedstawienia któregośkolwiek z aspektów polityki komunistów wobec religii nastęrcza szczególne trudności. Ich powody są następujące:

Po pierwsze, taktyka komunistów jest rzadko tak dalece „dialektyczna”, tzn. elastyczna i zmienna.

Po drugie, rządy komunistyczne kamuflują prześladowania religijne znacznie skrupulatniej niż prześladowania innych rodzajów i to tak skutecznie, że często udaje się zwieść nawet poważnych uczonych usiłujących dotrzeć do prawdy obiektywnej na ten temat. Klasyczna praca J. S. Curtisa na temat Kościoła prawosławnego stanowi przykład ilustrujący tezę.

Po trzecie, nie istnieją instytuty badawcze, które prowadziłyby systematyczne badania na temat pewnych religii, jak buddyzm, islam czy protestantyzm. Prowadzi się takie badania nad Kościołem prawosławnym i katolickim, ale i w tym przypadku osoby zaangażowane w badaniu nader często zdradzają brak naukowego przygotowania.

Powyższe przyczyny składają się na to, że w rozdziale tym nie można przedstawić ani pełnego przeglądu sytuacji, ani krótkiego streszczenia tematu. Spróbujemy więc zarysować istotne składniki komunistycznej doktryny dotyczącej religii tj. teorię religii i metodologię polityki religijnej – a następnie zilustrować jej stosowanie w praktyce na wybranych przykładach.

¹ Autor pragnie podkreślić, że ponosi całkowitą odpowiedzialność za ostateczny kształt niniejszego rozdziału. Niemniej jednak wiele zawdzięcza nie tylko wymianie poglądów i idei z panią Ireną Hay i księdzem prałatem Meysztowiczem, lecz także najrozmaitszym materiałom i danym, które osoby te oddały do jego dyspozycji. I tak składa wyrazy wdzięczności pani Hay za większość cytowanych tu tekstów – w części 4 – oraz za wiele szczegółów dotyczących rosyjskiego kościoła prawosławnego, a także za głębokie zrozumienie trzech typowych przykładów taktyki komunistów w ich polityce wobec kościoła. Księdzu prałatowi Meysztowiczowi autor składa wyrazy podziękowania za udostępnienie listy prześladowanych jak też za wiele szczegółów natury prawnej.

TEORIA

Hasła propagandowe*Dwa motywy propagandowe w odniesieniu do religii*

W odniesieniu do religii – w przeciwieństwie do innych dziedzin – propaganda komunistyczna wykorzystuje jednoznacznie dwa motywy: religia i wszystko, co z nią związane, jest złe; mimo to komunizm usiłuje utrzymać w stosunku do religii postawę poprawną i tolerancyjną.

Pierwsza myśl jest powszechnie znana. Poniżej spróbujemy ją wyjaśnić nieco dokładniej. Myśl drugą ilustruje kilka wypowiedzi z ostatnich czasów:

„Marksizm-leninizm odrzuca w zdecydowany sposób wszelką możliwość i wszelkie argumenty uzasadniające występowanie przeciwko przekonaniom religijnym środkami administracyjnymi, które mogłyby w jakikolwiek sposób ograniczać działalność organizacji religijnych, lub wręcz jej zabraniać”.²

„W historii naszej rewolucji nie zdarzyło się nigdy, by ktoś cierpiał za przekonania religijne”.³

„W Związku Sowieckim prześladowania religijne nigdy nie miały miejsca. Jest to z samej zasady niemożliwe. Przedstawiciele różnych kościołów stawali przed sądem nie z powodu swej działalności religijnej, lecz dlatego, że pod pretekstem działalności religijnej prowadzili działania antypaństwowe. Kler *per se* nigdy nie podlegał w Związku Sowieckim jakimkolwiek prześladowaniom”.⁴

² A. Kolosov, „Religia i Tscerkov v SSSR”, *BSE* (2nd ed.; 1947), p. 1, 782.

³ V. D. Bonch-Bruevich, „Svoboda Sovesti v SSSR”, *Voprosy istorii religii i ateizma* (Moscow: Akademia Nauk SSR, Institut Istorii, 1954), II, 16.

⁴ *Ibid.*, p. 18.

Propagandę tego rodzaju uprawiają nie tylko sami komuniści lecz tak zwani „postępowi” przedstawiciele kościołów istniejących w krajach komunistycznych. Przykładem takiej „postępowej” postawy jest opublikowana w Zurichu w roku 1944 książka pod redakcją Patriarchy Sergiusza, zatytułowana *Prawda religii w Rosji* (*The Truth About Religion in Russia*). Zawiera ona, między innymi, rozdział zatytułowany: *Our Church is free* (Nasz kościół jest wolny).

Podobne przykłady odnajdujemy pośród przedstawicieli „postępowych” grup odszczepieńczych w Polsce, którzy w okresie najcięższych prześladowań kościoła w tym kraju (lata 1951–55) kategorycznie zaprzeczali, by istniały jakiegokolwiek prześladowania religijne.⁵

Trzecim przykładem jest postawa przedstawicieli rozmaitych odstępców od kościoła w Związku Sowieckim.

Gdy chodzi o pozyskanie przychylności wierzących komuniści częstokroć potrafią nawet udawać wierzących lub przynajmniej wyrażać najgłębszy szacunek i sympatię dla religii. Na przykład:

W czasie swej wizyty w Cejlonie prezydent Czou-En-Lai jednym gestem zyskał sobie sympatię buddyjskiej prasy, dotychczas wrogo nastawionej do komunistów. Podczas zwiedzania świątyni w towarzystwie mnichów buddyjskich, przyjmował postawę najgłębszego szacunku wręczając przedstawicielom świątyni czek opiewający na 10 tysięcy rupii oraz składając kwiaty u stóp posągu Buddy. W prasie pojawiły się zdania, że ktokolwiek nazywał komunistów ludźmi „niereligijnymi” popełniał wobec nich wielką niesprawiedliwość.⁶

Przegląd historyczny i systemowy

Propaganda komunistyczna przedstawia zafałszowany obraz teorii religii w rzeczywistości wyznawanej przez komunistów. Jej zasady zostały wypracowane przez Lenina. By poprawnie je zro-

⁵ C. Naurois, *Dieu contre Dieu* (Fribourg, 1956).

⁶ *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, February 16, 1957.

zumić należy pamiętać, że Lenin, po pierwsze – nie tylko przyjął poglądy Marksa i Engelsa, lecz także pozostawał pod wpływem rewolucyjnych myślicieli rosyjskich, którzy w swych antyreligijnych postawach posuwali się znacznie dalej niż Marks i Engels.

Po drugie – w czasie gdy formował swoje poglądy na religię (w latach 1905–17) musiał uwzględnić tendencje wobec religii panujące wewnątrz partii komunistycznej, co sprawiło, że zajął w tej kwestii znacznie skrajniejsze stanowisko.

Po trzecie wreszcie – w tym samym czasie musiał zajmować się problemami taktycznymi związanymi z kwestią religii w szerszym kontekście ogólnego programu politycznego. Wypowiedzi Lenina na temat religii stanowiły wypadkową wszystkich tych czynników.

Doktryna Lenina opiera się nie tylko na marksizmie lecz także na myśli kilku nihilistów, spośród których wymienić należy przede wszystkim P. Tkaczewa i S. G. Niechajewa. Obaj (podobnie jak i inni anarchiści, na przykład Bakunin) wyróżnili się wyjątkową nienawiścią do religii. Postawa ta odzwierciedliła się w pismach Lenina do takiego stopnia, że marksista J. Harper napisał obszerne studium, w którym usiłował dojść dlaczego postawa Lenina była znacznie bardziej antyreligijna niż postawa Marksa i Engelsa.⁷

Wymienione powyżej tendencje religijne reprezentowali przede wszystkim A. V. Łunaczarski (1875–1933) oraz A. M. Gorki (pseudonim A. M. Pieszkowa 1868–1936), *bogostroitielle*. Obaj wyrażali przekonanie, że proletariat, jak każda klasa społeczna, potrzebuje religijnej nadbudowy; oczywiście była to religia bez boga.

Istota religii i powody jej odrzucenia

Klasyczna definicja komunistów ujmuje religię jako fantastyczny to jest fałszywy obraz najpierw sił przyrody i sił społecznych skonstruowany w „ludzkich głowach”. Człowiek odczuwa wobec

⁷ J. Harper, *Lenin als Philosoph* (Bibliothek der Ratekorrespondenz, 1936), I, 99 ff.

tych sił swoją bezsilność. Stąd też komunizm wytacza dwa argumenty przemawiające za odrzuceniem i zwalczaniem religii. Z jednej strony jest to według komunistów fałszywa doktryna, z drugiej zaś społecznie szkodliwa ideologia.

Z wymienionych powodów religia w samej swej istocie zasługuje w oczach komunistów na potępienie. Stąd też rodzi się zasada, że im religia jest bardziej niebezpieczna tym jest czystsza, mniej zdegenerowana.

Fałszywość religii

Religię odrzuca się z tak wielką mocą przede wszystkim dlatego, że stoi ona w sprzeczności z materializmem.

„Marksizm jest materializmem. I jako taki bezlitośnie wrogi wszelkiej religii, tak jak materializm encyklopedystów w XVIII stuleciu i materializm Feuerbacha. (...) Jest to obowiązek każdego materializmu, a więc także marksizmu”⁸

„Socjaldemokracja opiera swój światopogląd na socjalizmie naukowym, to jest na marksizmie. Filozoficzną podstawę marksizmu stanowi z kolei – jak powtarzał często Marks – materializm dialektyczny; a więc materializm bezwzględnie ateistyczny i wrogi wszelkiej religii”⁹.

„Partia komunistyczna, którą opiera się na jedynie słusznym i naukowym światopoglądzie, to znaczy na marksizmie-leninizmie oraz na jego teoretycznej podstawie – materializmie dialektycznym, musi rozprawić się z religią; nie może pozostawać obojętna wobec ideologii, która tak jak religia, nie ma nic wspólnego z naukowością...”¹⁰

⁸ Lenin, „The Attitude of the Workers Party Toward Religion”, *SW*, XI, 666.

⁹ *Ibid.*, 400.

¹⁰ *Pravda*, Listopad 11, 1954.

Spoleczna szkodliwość religii

W każdym klasowym społeczeństwie religia stanowi ponadto ideologiczną nadbudowę, która odpowiada systemowi wyzysku. Jako taka pociesza wyzyskiwanych i odwołuje ich od rewolucji, a wyzyskiwaczom podstawi tani balsam na ich sumienie.

„Religia to opium dla ludu – to powiedzenie Marksa stanowi istotę całego marksistowskiego poglądu na religię. Marksizm zawsze uważał wszelkie współczesne religie i kościoły oraz wszelkie organizacje religijne za narzędzia burżuazyjnej reakcji, które służą obronie wyzysku i usypiają czujność klasy pracującej”¹¹.

„Religia stanowi jedną z form ucisku duchowego, która ciąży na masach ludowych druzgotanych przez niedostatek, izolację i bezustanny trud na rzecz innych. Poczucie bezsilności klas wyzyskiwanych w ich walce przeciwko wyzyskiwaczom rodzi wiarę w lepsze życie pozagrobowe, tak jak poczucie bezsilności wobec sił przyrody odczuwane przez człowieka pierwotnego rodzi wiarę w bóstwa, diabły, cuda i tym podobne. Tego, który całe życie haruje i odczuwa niedostatek, religia nauczyła pokory i cierpliwości w życiu ziemskim pocieszając go nadzieją na nagrodę w niebie. A tych, którzy żyją z pracy innych, religia uczy dobroczynności na ziemi oferując możliwość nabycia za przystępną cenę biletu do niebiańskich szczęśliwości. Religia to rodzaj *niedogona* – bimbru duchowego, w którym niewolnicy kapitału topią swoje ludzkie oblicze i pragnienie choćby na pół porządnego, ludzkiego życia”¹².

„W społeczeństwie burżuazyjnym religia stanowi podporę klas rządzących, które posługują się nią dla zniewolenia robotników”¹³.

„Nie wolno nam nigdy zapomnieć, że religia to rodzaj intelektualnego zatrutego napoju – że myślenie religijne zatrzuwa, hipnotyzuje, narkotyzuje i osłabia ludzi”¹⁴.

¹¹ Lenin, *op. cit.*, 664.

¹² Lenin, „Socialism and Religion”, *SW*, II, 658.

¹³ Resolution of the Central Committee of the Communist Party, *Pravda*, listopad 11, 1954.

¹⁴ Bonch-Bruevich, *op. cit.*, 26.

Im bardziej czysta religia, tym większe skrywa niebezpieczeństwo

Z tego, co dotąd powiedzieliśmy wynika, że z komunistycznego punktu widzenia religia warta jest potępienia i winno się ją zwalczać w samej jej istocie, a nie tylko w jej skorumpowanych, wypaczonych formach. Uważa się, że zdegradowana, skorumpowana postać religii jest znacznie mniej niebezpieczna od jej czystych, nieskażonych form. Lenin najwyraźniej sformułował tę myśl w związku z ideologicznym konfliktem, jaki zaistniał między nim a Gorkim:

„Każde religijne pojęcie, każde pojęcie boga (...) jest niewypowiedzianą nikczemnością (...). Miliony grzechów, brudnych uczynków, aktów przemocy i fizycznego skalania są łatwiej zauważalne dla tłumu i dlatego znacznie mniej w niebezpieczne, niż subtelne, duchowe pojęcie boga ustrojone w najwytworniejsze ideologicznie odzienie. Katolicki ksiądz uwodzący dziewczęta, stanowi znacznie mniejsze niebezpieczeństwo dla „demokracji” niż ksiądz bez sutanny, ksiądz bez prymitywnej religii, ksiądz demokratyczny i pełen idei, ksiądz, który głosi stworzenie świata przez boga”.¹⁵

Jak widzimy ta zasada wyjaśnia pewne kroki komunistów, które inaczej wydawałoby się dziwaczne – na przykład okrutny i zaciekły sposób w jaki podczas wojny domowej w Hiszpanii mordowano karmelitów, w żaden sposób nie uwikłane w politykę.

Uwagi krytyczne

Komunistyczna teoria religii wypacza w najprymitywniejszy sposób rzeczywisty obraz sytuacji. W odpowiedzi należałoby, między innymi powiedzieć, co następuje:

1. Nie istnieje żaden dowód potwierdzający dogmatyczne twierdzenie, że wszystkie religie są „fałszywe”. Nikt nigdy nie był w stanie udowodnić, że Bóg nie istnieje; nikt – a już zwłaszcza na pewno nie komuniści – nie wykazał prawdziwości „materializmu”;

¹⁵ Lenin, „Letters to A.M. Gorkii”, *SW*, XI, 412.

nauka na którą powołują się oni nie ma nic wspólnego z twierdzeniami metafizycznymi. Odrzucenie religii należy więc interpretować jako wyraz pewnej wiary. Oznacza to odrzucenie wszelkich innych wyznań na rzecz doktryny komunistycznej.

2. Znaczenie religii jako źródła pociechy dla wyzyskiwanych rozumiane jest poprawnie o tyle, że osoba ciężko doświadczona łatwiej będzie się ku niej skłaniać. Jednakże komuniści zapominają, że człowiek ulega nie tylko wyzyskowi, ale chorobom, nie odwzajemnionej miłości, niepowodzeniom, śmierci itp. Są to wszystkie najwzyczajniejsze ludzkie, egzystencjonalne problemy. Komunizm zamyka na nie oczy i na przykład nie istnieje dlań zagadnienie śmierci. Religia stanowi przede wszystkim – z samej swej istoty – odpowiedź na te właśnie problemy. Kto pojmuje ją wyłącznie jako pociechę wyzyskiwanych – fałszuje fakty.

3. Religia odciąża czasami – co prawda – człowieka od jego obowiązków ziemskich, lecz równie prawdziwe jest, iż często motywuje człowieka do wypełnienia właśnie tych obowiązków. Świadczy o tym np. wielki wkład w kulturę klasztorów katolickich i buddyjskich.

Dodajmy, że bywają wypadki, gdy religia staje się wielką siłą rewolucyjną. Robotnicy Poznania w 1956 roku, wyzyskiwani przez stalinizm maszerowali na posterunki policji z religijnymi hymnami na ustach. Rewolucyjne ruchy na Węgrzech i w Polsce wymusiły uwolnienie z więzień przywódców Kościoła.

4. Inne zafałszowanie faktów polega na sposobie charakteryzowania religii jako „taniego usprawiedliwienia pasożytniczego trybu życia kapitalistów”. Naturalnie istnieją zdegradowane formy religii, które będą ciężać w tym kierunku. Lecz prawdziwa religia oznacza coś całkiem odmiennego. Historia religii wprost roi się od odpowiednich przykładów. Gdy młody książe Gautama porzuca materialne bogactwa, swoją pozycję społeczną a nawet żonę i dziecko i idzie na pustynię, by zostać Buddą, czyż można twierdzić poważnie, że czynem tym kupił dla siebie „tanie usprawiedliwienie pasożytniczej egzystencji”?

5. Można nawet bez przesady utrzymywać, że praktycznie rzecz biorąc wszystko, co jest atrakcyjne w doktrynie komunistycznej

zostało przyjęte właśnie z religii. Bowiem to przecież wszelkie religie świata wpisały w świadomość człowieka hasła ludzkiej godności, równości, poświęcenia dla biednych i słabych. Bez tych elementów religijnych komunizm przekształciłby się wkrótce w najzwyczajniejszy spiszek przygotowany przez ludzi interesujących się tylko polityką. Komunizm jest moralnie pociągający o tyle, o ile żeruje na religiach, które zwalcza.

Podstawowe zasady polityki komunistów wobec religii

Podstawy polityki komunistów wobec religii zostały jasno sformułowane przez Lenina w cytowanych wyżej tekstach. Zajmuje on wobec wszelkich religii stanowisko bezkompromisowo wrogie. Jednak, gdy dokładnie zbadamy teorię stanowiącą podstawę polityki religijnej zauważymy, że zawiera ona uderzającą sprzeczność. Zachodzi ona pomiędzy zasadą bezkompromisowej walki a „dialektyczną” jej koncepcją. Jest to jednak tylko sprzeczność pozorna. Już u Lenina występuje wyraźna niekonsekwencja, gdy chodzi o sposoby prowadzenia tej walki.

1. Zasada dialektycznej strategii. Pozornie niekonsekwentne postępowanie partii polega na tym, że religię zwalcza się czasem do upadłego, zaś czasem nie tylko się ją toleruje, ale wręcz popiera. Jednakże sprzeczność znika, gdy sprawę rozpatruje się w świetle podstawowej doktryny komunizmu. Albowiem Lenin naucza, że religię należy po pierwsze zwalczać i zniszczyć; ale po drugie walkę o obalenie religii należy prowadzić jedynie w związku z ogólnymi zadaniami partii – to znaczy nie zawsze i nie wszędzie z równą intensywnością.

Podstawowe wyzwania rzucone religii wyjaśniają cytaty z pism Lenina.

„Żądamy, by religia stała się sprawą prywatną w stosunku do państwa, lecz pod żadnym pozorem nie możemy uznać jej za rzecz prywatną w stosunku do naszej partii. (...) Jeśli chodzi o partię socjalistycznego proletariatu, religia przestaje być sprawą prywat-

ną. Nasza partia, (...) nie może, wręcz nie wolno jej, pozostawać obojętną wobec braku świadomości klasowej, ignorancji i ciemnoty przekonań religijnych”.¹⁶

„Partia proletariatu żąda od państwa ogłoszenia religii za sprawę prywatną, lecz żadną miarą nie uznaje za sprawę prywatną walki z „opium dla ludu”, walki przeciwko przesądowi religijnemu”.¹⁷

Lenin napisał jednak także artykuł, w którym twierdzi, że walka, którą prowadzi się z religią powinna rozgrywać się w sposób uwzględniający inne fronty walki partyjnej. Wynika stąd, że należy łączyć walkę z religią, jeśli klóciłaby się ona z innymi, podstawowymi celami partii. W takich przypadkach oczekuje się, że partia powinna nawet podjąć współpracę z klerem i z wiernymi.

Lenin utrzymywał, że ateizm stanowi istotę materializmu i rozwinął tę koncepcję w następujący sposób:

„Marksizm nie jest materializmem, który zatrzymuje się na abecadłe. Posuwa się dalej. Powiada, iż należy wiedzieć jak walczyć z religią. (...) Materialista burżuazyjny powiada obalić religię; niech żyje ateizm; naszym naczelnym zadaniem jest rozpowszechnić idee ateizmu. Marksista zaś mówi: to jest błąd. Taki pogląd to powierzchowne, ciasne, kurtuazyjne dziedzictwo (...). Żadna wyjaśniająca broszura nie wykorzeni religii z mentalności mas zdruzgotanych kapitalistyczną, przymusową pracą, uzależnionych ślepo działających destrukcyjnych sił kapitalizmu – tak długo, póki masy nie nauczą się działać w sposób zjednoczony, zorganizowany, logiczny i inteligentny przeciwko samym korzeniom religii, przeciwko panowaniu kapitału we wszystkich jego postaciach. (...) Wynika stąd, że propaganda ateistyczna socjaldemokracji powinna być podporządkowana jej podstawowym zadaniom: rozwojowi walki klasowej, walki mas wyzyskiwanych przeciwko wyzyskiwaczom”.¹⁸

Lenin daje nawet konkretne przykłady i sugestie.

¹⁶ Lenin, „Socialism and Religion”, *loc. cit.*, 396–97.

¹⁷ Lenin, *On the Relationship of the Workers' Party to Religion*, SW, p. 408.

¹⁸ *Ibid.*, 403 ff.

Podczas strajku organizowanego w środowisku religijnym, nie należy mówić o ateizmie, należy przyjmować do partii nawet duchownych.

Cała działalność partii jest dla komunistów walką klasową. Wynika stąd, że walka klasowa z religią – mająca na celu całkowite jej zniszczenie – powinna być przerywana za każdym razem, gdy z jakichkolwiek powodów mogłoby to okazać się pożyteczne dla naczelných celów partii.

2. Jak zwalczać religię: fizyczną przemocą, czy filozoficznymi racjami. Pod tym względem trudno znajdować w postępowaniu komunistów jakąkolwiek konsekwencję. Owe niekonsekwencje to dziedzictwo i spadek po Leninie.

Lenin widział w religii niezwykle niebezpieczną broń klas wyzyskiwanych i wobec tego nienawidził jej. Zgodnie z komunistyczną doktryną rewolucji tacy znieńawidzeni „wrogowie ludu” winni być likwidowani za pomocą wszelkich dostępnych środków, także za pomocą przemocy fizycznej. Z drugiej jednak strony Lenin, przynajmniej w jednym przypadku, pisał, że walkę z religią należy prowadzić wyłącznie środkami duchowymi.

„Żądamy całkowitego oddzielenia kościoła od państwa po to, by walkę z religijną mgławicą toczyć przy pomocy broni czysto i wyłącznie duchowej przez naszą prasę i publikacje”.¹⁹

Powyższy tekst Lenin napisał w roku 1905. Wydaje się, że w późniejszym czasie jego stanowisko zmieniło się pod tym względem wyraźnie. W każdym razie sprowadzenie walki z religią do środków czysto i wyłącznie duchowych nie zgadza się z całościem leninowskiej doktryny, która stawia żądanie rewolucyjnego zgładzenia przeciwników. Ponieważ jednak komuniści cenią swoich „klasyków”, tekst ten wywarł pewien wpływ na ich postawę. Na nim właśnie opiera się dekret Chruszczowa z 10 listopada 1954 roku.

Pełne zrozumienie sytuacji możliwe jest jedynie w świetle ogólnych zasad taktyki komunistycznej, zgodnie z którymi w walce

¹⁹ Lenin, „Socialism and Religion”, *loc. cit.*, 397.

z religią należy posługiwać się każdą bronią, zarówno „okresowo intelektualną”, jak i fizyczną eksterminacją; można „bronie te stosować łącznie lub osobno”.

Główne zasady polityki wobec Kościołów

Podczas gdy opisane powyżej zasady polityki komunistów wobec religii zostały w jasny sposób sformułowane w tekstach „klasyków”, wykładni ich polityki wobec Kościołów należy poszukiwać w praktyce. Wynika ona jednak z ogólnych doktryn Lenina, a praktyka komunistów dostarcza bogatych i jednoznacznych dowodów potwierdzających ją i nie ma tu miejsca na żadne wątpliwości.

Polityka komunistów wobec kościołów stawia sobie dwojaki cel. Przede wszystkim jest nim użycie Kościołów do osiągnięcia podstawowych celów partii. Próbuje się więc najpierw osiągnąć konkretne cele ekonomiczne (na przykład kolektywizację wsi) lub dyskontować tę politykę w polityce zagranicznej (na przykład w tak zwanej propagandzie pokojowej). Chodzi również o rozpowszechnienie doktryny komunistycznej i o to, by wpływy Kościoła ograniczyć do minimum.

Jednakże obu tych celów nie da się tak łatwo połączyć jako, że im większą mają komuniści nadzieję korzystać z Kościoła, tym większą wolność zmuszeni są mu przyznać. Zakres tych ustępstw jest określony w każdym przypadku przez partię w zależności od okoliczności. W związku z tym wyróżnić można trzy taktyki:

1. Partia może uznać, że nie ma żadnej nadziei na wykorzystanie danego Kościoła. W takim przypadku podejmuje zwykle usiłowania by go zniszczyć. Jako klasyczne przykłady tej taktyki można podać próbę zlikwidowania buddyzmu w ZS w roku 1940; Kościoła unickiego na Ukrainie w 1945 roku; Kościoła Świadców Jehowy w Niemczech Wschodnich itd.

2. Partia sądzi, że każdy z Kościołów dałoby się wykorzystać do jej celów, lecz Kościoły odmawiają współpracy. Stosuje więc środki nacisku, terror, by złamać ten opór.

3. Gdy któryś z Kościołów może być użyteczny dla realizacji celów partyjnych i jednocześnie gotów jest pełnić tę rolę, otrzymuje wówczas poparcie partii. Najlepszym przykładem jest tu Rosyjski Kościół Prawosławny po II wojnie światowej.

Bez względu na zastosowaną taktykę, stosowana jest zasada, że nie wolno nigdy pozostawiać Kościoła samemu sobie. Nie należy także nigdy łagodzić propagandy antyreligijnej (choć niekoniecznie antykościelnej) zwłaszcza adresowanej do młodzieży. Należy również pamiętać, że komuniści przykładają wielkie znaczenie do spraw związanych bezpośrednio z administracją kościelną. Dlatego też w niektórych przypadkach, na przykład wtedy, gdy partia zmierza do podporządkowania sobie jakiegoś Kościoła puszcza się w ruch całą partyjną maszynę propagowaną nie stroniąc od demagogii.

Rozwój historyczny

Taktyka komunistów ulegała zmianie wraz z upływem czasu: na początku sądzili, że zniszczenie Kościołów przyjdzie im łatwo; około roku 1939 doszli do wniosku, że lepiej manipulacyjnie posługiwać się danym wyznaniem, niż go niszczyć. Tę charakterystyczną zmianę mogły spowodować następujące fakty:

1. Praktyka wykazała, że kościół może stawiać większy opór niż komuniści przypuszczali. W tych okolicznościach uznali oni, że znacznie praktyczniejszym wyjściem z sytuacji będzie podporządkowanie Kościoła partii, niż pozwolenie na jego wolne istnienie w nieorganizowanej postaci.

2. Przywódcy partii komunistycznej mogli zorientować się, że można wyciągnąć więcej z Kościoła, który został podporządkowany partii, niż z rozwiązania wszelkich organizacji religijnych. Okazało się, że zarówno Rosyjski Kościół Prawosławny jak inne odłamy wyznań chrześcijańskich oddały komunizmowi rozmaite usługi propagandowe.

3. Ważnym zjawiskiem w ZS było pojawienie się i rozwój rosyjskiego nacjonalizmu. Z przyczyn czysto praktycznych ponownie podjęto starą rosyjską tradycję popierania Kościoła prawosławnego jako narzędzia rusyfikacji. Już z tego powodu należało utrzymywać go przy życiu.

Należy w tym miejscu dodać, że w pismach Lenina nie znajdziemy ani jednego wiersza, który mógłby stanowić podstawę tej polityki, która pojawiła się dopiero po odrodzeniu się rosyjskiego nacjonalizmu, zwłaszcza w czasie II wojny światowej i po jej zakończeniu.

Decyzja Komitetu Centralnego z 10 listopada 1954 wskazuje kierunek polityki sowieckiej wobec Kościoła. W myśl tej decyzji nie będzie się stosować wobec Kościoła nacisku administracyjnego, ani żadnych innych metod „mechanicznych”. Kościół będzie się zwalczać głównie przy pomocy „propagandy naukowej” i upowszechnianiu szkolnictwa.

Jednocześnie daje się zaobserwować coraz szerszą praktykę wykorzystywania Kościołów dla celów propagandowych, na przykład przy okazji komunistycznej propagandy pokojowej. Zjawisko to osiągnęło punkt kulminacyjny w czasie Wszechzwiązkowej Konferencji Kościołów, która obradowała 9 maja 1952 roku, a w której wzięli udział przedstawiciele niemal wszystkich religii wyznawanych w ZS. Z całym naciskiem wyrazili oni swe poparcie dla polityki komunistycznej, dla Stalina oraz dla propagandy pokoju w świecie.²⁰

Podobne tendencje rozwojowe dają się zauważyć w większości krajów komunistycznych – pomimo pewnych indywidualnych różnic. Obecna polityka polega prawdopodobnie na oczekiwaniu, że Kościoły powoli powymierają. Do tego czasu ich działalność ograniczona jest do nabożeństw. Póki Kościoły będą żyły, wykorzystywać się je będzie do komunistycznej propagandy.

²⁰ *Konferentsiia usekh tserkvei i religioznykh ob'edinenii v SSR po sviash-chennaia voprosu zashchity mira* (Zagorski, 1952).

PRAKTYKA: PRAKTYKI STOSOWANE W RAMACH POLITYKI KOMUNISTYCZNEJ WOBEC RELIGII

Taktyki stosowane przez komunistów wymierzone przeciwko Kościołom i religiom są następujące: propaganda; najściślejsze ograniczenie wpływu Kościoła; więzienie, procesy pokazowe, egzekucje; popieranie; ujarzmianie wspólnot religijnych przy pomocy praw i środków administracyjnych. W tym kontekście należy zwrócić uwagę na następujące fakty.

1. Pomimo, że wymienione powyżej chwytty taktyczne, z wyjątkiem propagandy, wymierzone są wyłącznie przeciwko organizacjom religijnym i – w większości przypadków przeciwko klerowi, religia jako taka stanowi także cel ataków. Dzieje się tak dlatego, że organizacje kościelne wynikają zwykle z istoty danej religii (na przykład w Kościołach: prawosławnym, katolickim i lamaistycznym), a autentyczne nauki religijne nie mogą być głoszone w sytuacji, w której przeszkadza się duchowieństwu w sprawowaniu ich zadań, poddaje naciskom; w sytuacji, w której nawet ich działalność czysto religijna podlega kontroli agentów komunistycznych. W tych warunkach musi dojść do tego, że Kościoły głosić będą jedynie to, co podoba się komunistom.

2. Samo ograniczenie metod stosowanych przez komunistów w ich polityce wobec religii nie daje pojęcia o presji, pod jaką żyją ludzie wierzący w państwie komunistycznym. Należy wziąć pod uwagę fakt, że wymienione środki stosowane są w ramach państwa totalitarnego, w którym wszystko, nawet życie obywatela zależy od woli bezbożnej partii. Trzeba też pamiętać, że komuniści sprawujący rządy nad ludźmi nie są ateistami tylko w teorii, ale aktywnymi wrogami religijnymi. Stąd też rzeczywiste położenie wierzącego w państwie komunistycznym jest znacznie gorsze, niż wynikałoby z litery prawa i powyższego, szkicowego referatu.

Propaganda

Przegląd

Nie przesadzimy twierdząc, że propaganda komunistyczna wymierzona przeciwko religii i przeciw Kościołom przerasta zakresem i intensywnością wszystko, co do tej pory zna historia. Należy też podkreślić, że jej ofiary – wierzący i kapłani – pozbawieni są możliwości kontrpropagandy, a więc nie mogą się bronić. Albowiem prawo przyznaje wolność wyłącznie ceremoniom religijnym oraz propagandzie antyreligijnej.

Artykuł 124 Konstytucji ZS z 1955 roku zawiera następujące postanowienie: „Wszystkim obywatelom zapewnia się wolność odprawiania ceremonii religijnych, jak też wolność propagandy antyreligijnej”. Podobne postanowienia odnajdujemy w Konstytucji ZS z 1936 roku (artykuł 124), w Konstytucji Rosyjskiej Federacji Republiki Sowieckiej z 11 maja 1925 roku (artykuł 4), a także republik: Turkmeńskiej z 30 marca 1927 roku (artykuł 6), Ukrainskiej z 15 maja 1929 roku (artykuł 8), Uzbekkiej z 22 lutego 1931 roku (artykuł 5). Kilka spośród starszych konstytucji komunistycznych przyznaje też wolność propagandzie religijnej, na przykład Konstytucja RFRS (z 10 lipca 1918, artykuł 13), Konstytucja Armenii (z 3 kwietnia 1927, artykuł 5) itd. Konstytucja Polski w tym względzie dwuznaczna: mówi się w niej o „wolności funkcji religijnych” (1952, artykuł 70, punkt 1).

Oprócz postanowień prawnych, sytuację Kościołów w krajach komunistycznych (poza Polską) pogarsza fakt, że Kościoły nie dysponują prasą ani żadnymi innymi środkami upowszechniania myśli, a w rzadkich przypadkach dysponując takimi środkami, nie są w stanie energicznie przeciwstawić się propagandzie antyreligijnej.

Na przykład w Polsce i na Węgrzech, gdzie od roku 1956 rozmaite grupy w ramach kościoła katolickiego dysponowały prasą, nie było ani jednego przypadku ostrego przeciwstawienia się prowadzonej tam intensywnie propagandzie antyreligijnej.

Do głównych środków propagandowych zaliczyć należy: Związek Walczących Ateistów, prasa, antyreligijne szkolnictwo, muzea oraz propaganda środkami artystycznego wyrazu. Choć dane są udokumentowane jedynie dla sytuacji ZSRR, dobrze wiadomo, że propaganda antyreligijna podobnej intensywności prowadzona jest w pozostałych krajach komunistycznych.

Związek Walczących Ateistów

Założony został na bazie Towarzystwa Przyjaciół pisma *Ateist* w 1922 roku. W roku 1926 przemianowano go na Związek Ateistów, by ostatecznie – w czasie II Zjazdu tej organizacji w Moskwie, w dniach od 10 do 16 czerwca 1929 roku – powrócić do nazwy Związek Walczących Ateistów. Jej przewodniczącym został Jemeljan G. Jarosławskij (prawdziwe nazwisko Hubelmann).

Sierpniowy numer pisma *Antyreligioznik* z 1931 roku podaje następujące dane co do liczebności związku:

Tabela V

ROK	LICZBA KOMÓREK	LICZBA CZŁONKÓW
1926	2 421	87 033
1927	3 121	138 402
1928	3 980	123 007
1929	8 928	465 498
1930	ok. 35 000	ok. 2 000 000
1931 (styczeń)	ok. 50 000	ok. 3 500 000
1931 (maj)	ok. 60 000	ok. 5 000 000

Pamiętać trzeba, że do ostatecznej liczby członków Związku Walczących Ateistów dodać należy około 2 milionów młodzieży z organizacji „Młodych Ateistów”. Związek rozwiązano w 1941 roku, po wybuchu wojny niemiecko-sowieckiej.

Antyreligijne pisma periodyczne i prasa

W roku 1931 walką z religią zajmowało się siedem specjalnych czasopism:

- Bezbożnik* (dziennik, 1923-34 oraz 1936-41: 473 500 egz.)
- Bezbożnik* (dwutygodnik, od 1925 roku: nakład 200 000 egz.)
- Antireligioznik* (1926: 35 000 egz.)
- Vojenstvuiuščnij ateizm* (1926-32)
- Derevianskij bezbożnik* (1929: 49 000 egz.)
- Bezbożnik u stanka* (1922-31)
- Junyje bezbożniki* (1931: 22 000 egz.)

Ponadto w roku 1931 ukazywały się podobne periodyki w następujących językach: ukraińskim (trzy), polskim, jidisz, tatarskim, niemieckim, armeńskim, buriackim, baszkirskim, gruzińskim i mongolskim²¹.

W roku 1927 Państwowy Dom Wydawniczy wypuścił 700 tysięcy egzemplarzy literatury antyreligijnej, a w roku 1930 – aż 4 miliony²². W latach 1928–1940 ukazało się 140 milionów egzemplarzy 1832 tytułów, zaś plan na rok 1941 przewidywał wydrukowanie 3,5 miliona egzemplarzy. *Gazeta Bezbożnik* miała w tym roku osiągnąć nakład 3,5 milionów egzemplarzy²³.

Propagandę antyreligijną poprzez słowo drukowane prowadzi się nadal, chociaż od ukazania się dekretu z 10 listopada 1954 roku ten rodzaj literatury stał się nieco mniej grubiański. Zgodnie z danymi opublikowanymi przez *Woprosy Filosofii*, które podaje wyłącznie listę dzieł „naukowych” opublikowano w roku 1956 nie mniej niż 31 tytułów takich „naukowo-ateistycznych” książek²⁴. Podkreślimy, że ta sama lista podaje jedynie 18 tytułów dzieł na temat materializmu dialektycznego²⁵.

²¹ A. Ziegler, *Die Russische Gottlosen-bewegung* (Monachium 1932), pp. 84 ff.

²² G. P. Enisherlov, *Voinstvuiuščee Bezbożhie v SSSR za 15 let* (Moskwa 1932), p. 395.

²³ *Antireligioznik*, No. 5 (1941), pp. 2 ff.

²⁴ *VF*, No. 1 (1957), pp. 250 ff.

²⁵ *Ibid.*, pp. 248 ff.

Antyreligijne szkoły i muzea

Związek Walczących Ateistów zorganizował wiele szkół oraz kółek wszelkiego typu, pod egidą tak zwanych Chłopsko-Robotniczych Uniwersytetów.

W roku 1930 było ich 44, w 1931 – 84²⁶. W roku 1933 zorganizowano 5020 kursów podstawowych i 255 średnich, w których uczestniczyło 4135 studentów²⁷.

Założono także muzea antyreligijne. W roku 1929 odwiedziło je 263 tysiące osób. W roku 1930 funkcjonowały 44 takie muzea. Często zakładano je w kościołach – jak na przykład Muzeum Centralne w słynnym kościele Męki Pańskiej w Moskwie, czy też muzeum założone w roku 1932 w Katedrze Kazańskiej w Leningradzie.

Propaganda artystyczna

W roku 1929 założono w Leningradzie specjalny antyreligijny teatr „Ateist”. W ciągu dwóch lat dał on 305 przedstawień, które obejrzało 143 605 widzów²⁸. Wiele sztuk o tematyce antyreligijnej wystawiano także w innych teatrach, zwłaszcza z okazji tak zwanych „wieczorów antyreligijnych”, które odbywały się wszędzie, nawet w wioskach.

Ponadto wyprodukowano i rozpowszechniono wiele filmów antyreligijnych. Jak podaje *Antireligioznik* było wśród nich 16 filmów godzących w Islam, dwa – przeciwko Lamaizmowi, 5 – przeciwko Kościołowi katolickiemu; „niestety” ani jeden z nich nie występował przeciw religii Żydów.

²⁶ *Antireligioznik*, IV, No. 31 (1932), p. 43.

²⁷ *Ibid.*, No. 4 (1933), p. 33.

²⁸ O Bułgarii, Jugosławii, Polsce, Rumunii, Czechosłowacji, Węgrach informacje w pracy S. Galtera z 1956 r.

Propaganda antyreligijna w krajach satelickich

Po zajęciu tych krajów w roku 1945 podjęto natychmiast gwałtowną akcję propagandową skierowaną przeciwko Kościołom i religii. Materiał faktograficzny dotyczący kampanii propagandowej wymierzonej przeciwko Kościołowi katolickiemu zawarty jest w książce S. Galtera *Le Communisme et l'Eglise Catholique*, opublikowanej w roku 1956 w Paryżu.²⁹

Ograniczenie wpływu Kościołów środkami prawnymi i administracyjnymi

Niezależnie od opisanych powyżej środków taktycznych, komuniści stosują także cały szereg metod mających ograniczyć wpływ Kościołów i związanych z nimi organizacji. Są to przede wszystkim: (1) zawieszanie prasy religijnej; (2) rozwiązywanie organizacji religijnych ludzi świeckich, zwłaszcza organizacji młodzieżowych; (3) upaństwowienie szkół religijnych i zakaz nauki religii; (4) upaństwowienie własności kościelnej i ucisk podatkowy; (5) zakaz prowadzenia wszelkiej działalności społecznej i dobroczynnej. Bardziej dokładne dane istnieją tylko w odniesieniu do sytuacji Kościoła katolickiego; wiadomo jednak, że podobne kroki podejmowano również wobec innych kościołów, grup religijnych i sekt.

Zawieszanie prasy religijnej

W krajach komunistycznych zabroniono wydawania dzienników i periodyków o charakterze religijnym, poza kilkoma periodykami dla kleru.

W Bułgarii jedyny tygodnik zawieszono w roku 1948³⁰, w Chinach ostatni periodyk *Vox Cleri*, został zawieszony 8 czerwca 1951 roku, w Polsce – ostatnie czasopismo, *Tygodnik Powszechny*,

²⁹ S. Galter, *Le communisme et l'église Catholique*, p. 131.

³⁰ *Ibid.*, p. 152.

zamknięto 9 marca 1953³¹; w Rumunii – w 1947 roku³²; w Czechosłowacji – w 1949,³³ a na Węgrzech – w roku 1945.³⁴

Rozwiązanie religijnych organizacji ludzi świeckich

Zostały one we wszystkich krajach komunistycznych bądź rozwiązane, bądź poddane kontroli grup frakcyjnych. Fakt ten potwierdzali biskupi polscy w listach pasterskich z 18 czerwca 1949 i 13 września 1950 roku³⁵. Na Węgrzech nazwy rozwiązanych organizacji opublikowano w *Magyar Közlöny* z 11 września 1946, 3 stycznia 1947, 10 października 1947 oraz z 28 lutego 1948 roku.

Upaństwowienie szkół i zakaz nauczania religii

We wszystkich krajach komunistycznych szkoły kościelne, w których uczyły się dzieci i młodzież świecka, zostały upaństwowione – z wyjątkiem Katolickiego Uniwersytetu w Lublinie, kilku szkół średnich w Polsce zarządzanych przez rozmaite grupy religijne oraz kilku szkół średnich na Węgrzech.

Postępowanie to ma swe prawne uzasadnienie w postanowieniach konstytucji, które ustanawiają oddzielenie szkolnictwa od Kościoła.

Podobne postanowienia odnajdujemy w konstytucjach ZS: Azerbejdżanu, Armenii, Białorusi, Gruzji, Republiki Rosyjskiej, Rumunii i Polski.

Następujące zdanie wyjęte z konstytucji PRL jest charakterystyczne dla tych ustaw: „Żadna religijna sekta, kongregacja czy wspólnota nie może zarządzać szkołami ogólnokształcącymi; mogą one natomiast, pod kontrolą ze strony państwa, zarządzać szkołami teologii kształcącymi kler konieczny do sprawowania funkcji religijnych”.

Podobne postanowienia formułują ustawy specjalne. I tak na przykład wszystkie szkoły prywatne w Czechosłowacji zamknięto

³¹ ADOK.

³² Galter, *op. cit.*, p. 275.

³³ *Ibid.*, p. 317.

³⁴ *Ibid.*, p. 184.

³⁵ ADOK.

na mocy ustawy z 21 kwietnia 1948 roku; na Węgrzech – zostały zamknięte na mocy postanowień ustawy nr 33, która weszła w życie z dniem 16 czerwca 1948 roku.

W szkołach ZS i kilku krajów komunistycznych nie zezwala się na żadną naukę religii. W niektórych spośród tych krajów zabronione jest także prywatne nauczanie religii.

Ustawy sowieckie z 1918 i 1929 roku zakazują „nauczania religii wszelkiego typu w państwowych, publicznych i prywatnych instytucjach szkolnictwa”³⁶, a dekret z 1921 roku zabrania nawet wszelkiego „nauczania religii dla osób poniżej 18 roku życia”. Wspólna dyrektywa wydana przez ministerstwa spraw wewnętrznych i oświaty idzie jeszcze dalej;

„Uczenie wszelkiego rodzaju ceremonii religijnych jak też wykonywanie takich ceremonii i rytuałów oraz wywieranie jakiegokolwiek wpływu na młode pokolenie jest czynem prawnie zabronionym, karalnym przez prawo. Szkoły podstawowe i średnie mają za zadanie zapewnić wychowanie uczniów antyreligijne. Nauczanie i wychowanie będą oceniane jako podstawa przyszłej aktywnej walki z religią i jej wpływem tak na studentów jak i na ludzi dorosłych”³⁷.

W późniejszych statutach prawnych nie wymienia się już ateizmu, który zastępuje się materializmem dialektycznym, a więc w istocie rzeczy dokładnie tym samym.

Na Ukrainie Karpackiej zabroniono w roku 1945 prowadzenia nauki religii nawet wewnątrz kościołów. Podobne środki przedsięwzięto, jak mówią sprawozdania, w niektórych częściach Jugosławii; Bośni, Czarnogórze i Słowenii (w tej ostatniej na mocy dekretu z 31 lipca 1951 roku³⁸).

Tam gdzie dopuszcza się nauczanie religii na zasadzie dobrowolnej, rząd wywiera taki nacisk na rodziców, że nie ośmielają się żądać nauki religii dla swoich dzieci. Jak mówiliśmy wcześniej

³⁶ Cf. Vladimir Gsovski, *Church and State Behind the Iron Curtain* (New York, 1954), pp. 89 ff.

³⁷ *Ibid.*, p. XVI ff.

³⁸ *Ibid.*, p. 389.

obywatel uzależniony jest od woli partii, więc jedynie niewielki odsetek dzieci wierzących rodziców objęty jest nauczaniem religii.

W Chorwacji na przykład według sprawozdań na 350 tysięcy dzieci rodziców związanych z religią tylko 30 tysięcy uczy się religii³⁹. Owe nieformalne naciski najbardziej czynne były w Polsce, gdzie najmniej było prawnych ograniczeń w tym względzie. Od marca 1956 roku złagodzono nieco cenzurę i w prasie ukazywało się sporo informacji na ten temat. Bardzo znacząca jest w tym względzie relacja aktywnego komunisty, M. Lewtaka, w której opisuje on naciski jakie wywierano na urzędników władz oświatowych w sprawie nauki religii i w innych sprawach⁴⁰.

Komunistka Barbara Nawrocka, relacjonuje z kolei zdarzenie, które miało miejsce 20 grudnia 1956 roku w jednej ze szkół warszawskich. Zapytano tam rodziców, czy życzą sobie aby ich dzieci uczyły się religii; wszyscy z wyjątkiem Nawrockiej odpowiedzieli twierdząco. Nawrocka skarży się więc na „brak tolerancji”. Sprawozdanie to pokazuje wyraźnie, że choć przeważająca większość rodziców pragnęła katechizacji swoich dzieci, to jednak nie ośmielali się oni tego żądania wysunąć⁴¹. Podobne relacje znamy z Czechosłowacji⁴² i Litwy⁴³.

Wywłaszczenie i presja podatkowa

Praktycznie we wszystkich krajach, w których komuniści objęli władzę, natychmiast Kościoły pozbawiono ich własności dekretami o reformie rolnej, która częstokroć okazywała się szczególnie surowa dla Kościołów.

Wywłaszczenia kościołów dokonano w następujących krajach: ZS (23 stycznia 1918), na Ukrainie karpackiej (1945)⁴⁴, w Czecho-

³⁹ *Ibid.*, p. 390.

⁴⁰ „O ateizmie przywiązany do etatu”, *Po Prostu* Lipiec 7, 1950.

⁴¹ *Nowa Kultura*, Styczeń 6, p. 2.

⁴² *Hlasy s Rima*, No. 2 (1942), p. 2

⁴³ H. de Chambon, *La tragédie des nations balcaniques* (Paris, 1946), p. 65.

słowacji (21 marca 1948), Bułgarii (48–49)⁴⁵, Rumunii (1949)⁴⁶, Polsce (20 marca 1950)⁴⁷.

W wielu wypadkach własność kościelną lub jej administratorów obłożono tak wysokimi podatkami, że trzeba było zamykać kościoły.

Tak się stało w ZS w 1931 roku⁴⁸ a w Wietnamie Północnym w roku 1955⁴⁹. Szczególnie ostro potraktowano w tym względzie klasztory buddyjskie w ZS. Na Litwie ksiądz płacił podatek roczny w wysokości 100 tysięcy rubli, (dziesięciokrotne zarobki urzędnika), wikariusz zaś – 84 tysięcy rubli⁵⁰. Tego rodzaju restrykcje przyjęły skrajne formy w Chinach. Potwierdza to poniższa relacja naocznego świadka:

Misyjne grunty przynosiły dochód w wysokości 40 tanów ryżu (blisko 8 ton), z czego z ledwością można było wyżywić przyklasztorne instytucje; dom dla starców i sierot oraz cztery szkoły. Spłaty rozmaitych obciążeń podatkowych i grzywien wyczerpały już wszystkie środki, jakimi dysponował administrator misji. Zażądano jeszcze od niego, by – jak wszyscy właściciele ziemscy – zapłacił odszkodowanie za pobierane opłaty od dzierżawców od czasów, gdy kościół nabył tę ziemię – w tym przypadku za 45 lat. Teoretycznie ta suma miała wynosić wartość 340 ton ryżu. W rzeczywistości jednak zażądano od niego, by zapłacił wartość 40 000 ton ryżu! Roczny dochód pomnożono przez tysiąc! Ksiądz został aresztowany i poddany torturom. Został uznany za „nieprawnego właściciela ziemskiego”, „fanatycznego kontrewolucjonistę”, „pozbawionego wszelkich skrupułów wyzyskiwacza ludu” i rozstrzelany. Podobne sprawy powtarzały się w wielu regionach dziesiątkując szeregi prowincjonalnych duchownych⁵¹.

⁴⁴ Sce Galter, *op. cit.*, p. 99.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 132.

⁴⁶ Sce Gsovski, *op. cit.*, p. 278.

⁴⁷ *Dziennik ustaw*, IX, No. 87 (1950).

⁴⁸ Sce Galter, *op. cit.*, p. 49.

⁴⁹ *Osservatore Romano*, May 19, 1955.

⁵⁰ Galter, *op. cit.*, p. 78.

We wszystkich krajach komunistycznych wywłaszczono szpitale, sierocińce, domy opieki itp., należące do instytucji religijnych.

Tę działalność komunistów znamy z Czechosłowacji (ustawa z 19 lipca 1948), Rumunii (ustawa z 3 listopada 1948), Węgier (dekret numer 2 z 1949)⁵², Chin (1950)⁵³ oraz Polski (list protestacyjny episkopatu z 8 maja 1953)⁵⁴.

Zakaz prowadzenia działalności dobroczynnej

Wszelka działalność społeczna i dobroczynna organizacji religijnych i Kościołów została w krajach komunistycznych zakazana, a ich prawowici zarządcy zostali poddani kontroli komunistycznych agentów.

Najlepszą ilustracją tej polityki jest przykład organizacji katolickiej „Caritas”, która prowadziła w wielu krajach poważną działalność dobroczynną po roku 1945 i która wszędzie została oddana pod kontrolę agentów komunistycznych. Stało się tak w Czechosłowacji⁵⁵, na Węgrzech w roku 1947⁵⁶ i w Polsce w styczniu 1950 roku⁵⁷.

Aresztowania, procesy pokazowe, egzekucje

Przegląd

Nawet sami komuniści przyznają, że w krajach komunistycznych ogromnie wielka liczba wiernych, a zwłaszcza kapłanów, została aresztowana, więziona i deportowana. Nierzadkie były wyroki skazujące duchownych i wiernych na karę śmierci. Łatwo dowieść,

⁵¹ Fr. Dufay, *Gesetz und Taktik des Kommunistischen Kirchenkampfes* (Frankfurt/Main, 1956), pp. 228 ff.

⁵² See Gsovski, *op. cit.*, p. 89.

⁵³ See Galter, *op. cit.*, p. 151.

⁵⁴ Text in C. Naurois, *op. cit.*, pp. 210 ff.

⁵⁵ Galter, *op. cit.*, p. 325

⁵⁶ *Ibid.*, pp. 193 ff.

⁵⁷ List Episkopatu, styczeń 30, 1950, in *The Tablet*, February 25, 1950.

że ludzie ci cierpieli za swoje przekonania religijne. Naturalnie komuniści utrzymują, że wcale tak nie było; powiadają, że prześladowania te dotknęły ich nie z powodu przynależności do religijnych wspólnot, lecz za działalność kont rewolucyjną. Wiemy jednak z wielu relacji naocznych świadków, że wykonywano wyroki na mężczyznach i kobietach, którzy nie chcieli się wyprzeć własnej religii. Dotyczy to głównie obszaru Chin lecz także innych krajów. Podawane w wielu procesach powody zastosowania kary śmierci są nieprawdziwe; zostały spreparowane, po to by ukryć rzeczywistą przyczynę skazania – odmowę wyrzeczenia się wiary. W wielu przypadkach więziono lub deportowano całe grupy ludzi, na przykład mnichów buddyjskich w ZS, wszystkich kapłanów Kościoła unickiego w Rumunii, którzy odmówili przejścia na prawosławie, członków zgromadzeń zakonnych w Czechosłowacji, świadków Jehowy w Polsce i w NRD. Istnieje pokaźna literatura wspomnieniowa pisana przez ludzi, którzy sami doznali autentycznych prześladowań religijnych.

Prześladowania religijne podejmowane są zwykle tuż po zajęciu jakiegoś kraju przez komunistów, wtedy gdy partia ma zamiar albo całkowicie zniszczyć jakiś kościół czy wyznanie, albo go sobie podporządkować lub wreszcie w tych wszystkich przypadkach, gdy organizuje się czystki na masową skalę; wówczas aktywnych członków wspólnot religijnych uznaje się za szczególnie niebezpiecznych i traktuje się szczególnie bezwzględnie.

Nie da się – nawet w przybliżeniu – ustalić liczby prześladowanych za wiarę w krajach komunistycznych. W każdym razie stracono ich tysiące, a wiele tysięcy skazano na więzienie.

Aresztowania i deportacje

Oblicza się, że liczba biskupów więzionych w obozach pracy na wyspach Sołowieckich wynosi około 150⁵⁸. Lista opublikowana w roku 1924 podaje, że do roku 1923 deportowano 6 metropolitów

⁵⁸ N. S. Timasheff, *Religion in Soviet Russia 1917–1942* (London, 1943), p. 39.

oraz 54 biskupów. Tylko jeden z nich powrócił z więzienia⁵⁹. Spośród nielicznej grupy kapłanów katolickich w Albanii, 32 przebywało w więzieniach w roku 1947⁶⁰. W roku 1955 – 50 kapłanów przebywało w więzieniach chińskich, w samym tylko wrześniu 1955 roku więziono 50 chińskich kapłanów i kleryków (według zeznań 87 misjonarzy, patrz załącznik punkt 21). W tym samym czasie w więzieniach przebywało także wielu buddystów i taoistów⁶¹.

9 maja 1949 aresztowano 129 misjonarzy w Północnej Korei⁶². W roku 1949 w więzieniach w Rumunii przebywało 600 katolickich kapłanów obrządku wschodniego⁶³. W Jugosławii, w roku 1945, więziono 169 katolickich księży⁶⁴, a minister spraw wewnętrznych, Ranković przyznał w maju 1953, że w więzieniach pozostaje jeszcze 149 duchownych⁶⁵. Liczbę uwięzionych księży na Węgrzech oblicza się szacunkowo na 300 osób.

Powyższe fragmentaryczne dane nie obejmują środków specjalnych, przedsięwziętych wobec zakonników i zakonnice.

Procesy pokazowe

Powyższe represje, włącznie z egzekucjami i deportacjami, stosuje się całkowicie bezprawnie. Mimo to, w pojedynczych wybranych przypadkach komuniści decydują się na przeprowadzenie sfińgowanych, pokazowych procesów. Przeprowadzono je we wszystkich krajach komunistycznych, najczęściej jednak w Chinach. Ich celem jest – w ramach kampanii propagandowych – oczernianie oskarżonych księży. Procesy takie prowadzone są według jednego, komunistycznego wzorca. Niekiedy wobec oskarżonych stosowane są tortury.

⁵⁹ S. A. Valentinov, ed., *Chernaia kniga* (Paris, 1925).

⁶⁰ *Civiltà Cattolica* 1947, No 2, 330, pp. 138–41.

⁶¹ *C.I.C.R.C. Bulletin d'Information*, No. 4 (1955), pp. 55 ff.

⁶² Galter, *op. cit.*, p. 170; cf. St. Ottilien Abtei, O. J., *Das Schicksal in Korea*.

⁶³ P. Gherman, *L'dme roumaine écartelée* (Paris, 1955), p. 137.

⁶⁴ List Episkopatu, wrzesień 25, 1945, in Galter, *op. cit.*, p. 397.

⁶⁵ *Osservatore Romano*, May 24, 1953.

W większości przypadków oskarżenie brzmi jednakowo: współpraca z wrogiem, szpiegostwo na rzecz Stanów Zjednoczonych lub Watykanu, przemyt waluty itp. W niektórych przypadkach oskarżenia te są oczywiście fałszywe, czasem wprost bezsensowne, kiedy na przykład oskarża się niemieckich misjonarzy w Chinach o szpiegostwo na rzecz USA, polskich księży o szpiegostwo na rzecz RFN lub prałatów o handel damską bielizną.

A oto lista niektórych ważniejszych procesów pokazowych;

ZSRR. Proces 54 prawosławnych w Moskwie (7 maj 1922); proces 11 katolików, w tym arcybiskupa Cieplaka (kwiecień 1922); inne podobne procesy prawosławnych w wielu republikach, w związku z konfiskatą naczyń liturgicznych⁶⁶.

Albania. Procesy: L. Szantai (19 marzec 1945), oskarżenie: współpraca z Włochami, A. Zadei (25 marzec 1945) – oskarżony o faszyzm; J. Shllaku (13 kwiecień 1945) – oskarżony o opozycję antyrządową⁶⁷; prałatów Bonatiego i Oboti (18 kwiecień 1947)⁶⁸.

Bulgaria. Procesy wytoczone D. Ghiulowi (14 styczeń 1952); R. Crustonowi (czerwiec 1950); kardynałowi Bossilkowi (3 październik 1952) – zarzut: szpiegostwo⁶⁹.

Polska. Proces krakowski (27 styczeń 1952); oskarżenie – szpiegostwo oraz przemyt waluty; proces biskupa Kaczmarka (22 wrzesień 1953) oskarżony o szpiegostwo i kolaborację z Niemcami⁷⁰.

Rumunia. Proces biskupów Pachy, Shularta i Waltnera (22 wrzesień 1951) oskarżonych o szpiegostwo⁷¹.

Jugosławia. Proces biskupa Rozmana (28 sierpień 1945) oskarżonego o kolaborację z Niemcami⁷² oraz arcybiskupa Stepinaea (13 październik 1946).

⁶⁶ *See* Curtiss, *op. cit.*, pp. 119 ff.

⁶⁷ *Bashkimi*, Styczeń 3, 1946; *ibid.*, Styczeń 17, 1946.

⁶⁸ Galter, *op. cit.*, p. 118.

⁶⁹ *Rabotnicheskoe Delo*, Październik 4, 1952.

⁷⁰ *Proces księdza Lelity...* (Warszawa, 1953); *Proces księdza biskupa Kaczmarka...* (Warszawa, 1953); pełna dokumentacja ADOK.

⁷¹ Gherman, *op. cit.*, pp. 188 ff.

⁷² R. H. Markham, *Communists Crush Churches in Eastern Europe* (Boston, 1950), p. 88.

Węgry. Procesy przywódców Kościoła ewangelickiego, biskupów Lajosa Ordasa i Alberta Radwanszky'ego (1 październik 1948) oskarżonych o działalność czarnorynkową⁷³; proces kardynała Józefa Mindszenty'ego (5 luty 1949) oskarżonego o zdradę stanu i handel walutą; proces katolickiego arcybiskupa Józefa Grösza (26 czerwiec 1951)⁷⁴.

Egzekucje i mordy

Mimo, że nie istnieją dokładne dane na temat liczby ofiar, z całą pewnością stosunkowo duża grupa ludzi związanych z Kościołem (głównie duchownych) wszelkich wyznań została skazana na śmierć przez sądy komunistyczne i następnie stracona. Najprawdopodobniej jeszcze większa ich liczba została zamordowana bez sądów i wyroków, wielu zaś zmarło w wyniku złego traktowania w więzieniach. Wiarygodne źródła obliczają ilość tych ofiar na tysiące.

7 maja 1922 w Związku Sowieckim skazano na śmierć jedenastu członków Kościoła prawosławnego⁷⁵. W tym samym czasie skazano również na śmierć dwóch księży katolickich – jeden z nich, K. Butkiewicz, został stracony 30 kwietnia 1922 roku. W uzasadnieniu wyroku napisano między innymi „przyznali się, iż – naruszając postanowienia artykułu 121 kodeksu karnego – nauczali dzieci tak zwanego „boskiego prawa” oraz, że zamierzali czynić to w dalszym ciągu”⁷⁶. W procesie, który miał miejsce w sierpniu 1922 roku skazano na śmierć i stracono kilku księży prawosławnych.

W tym samym czasie w bestialski sposób zamordowano kilku biskupów Kościoła prawosławnego: Oto kilka znanych nazwisk ofiar: Izydor Kolokow (wbity na pal), Ambroży Gudka (przywią-

⁷³ Oficjalna dokumentacja *Documents of the Mindszenty Case; The Trial of Jozsef Mindszenty; The Trial of Jozsef Grösz*. Wszystkie prace wydane przez rząd węgierski.

⁷⁴ *Izvestiia*, Maj 8, 1922.

⁷⁵ Galter, *op. cit.*, p 45; cf. Fr. MacCullagh, *The Bolshevik Persecution of Christianity* (London, 1924).

⁷⁶ A. A. Valentinov, *Chernaia kniga* (Paris, 1925), pp. 13 ff.

zany do konia i zamęczony na śmierć), Tichon z Woroneża (powieszony). Metody z Pietropawłowska (zamordowany w roku 1921), Nikodem Kononow (torturowany i zabity), Andrinik Nikolskij (4 czerwca 1918), Germogen Dowganew (19 czerwca 1918), Wasilij Bogajawlenskij, Platon Kulbus (14 stycznia 1919), Justyn z Omska (zmarł w więzieniu w marcu 1920), Szymon Sleew (zastrzelony 6 lipca 1921), Filaret z Kostrony (zmarł na wygnaniu -1922). Jak podaje Walentinow 28 biskupów prawosławnych i ponad stu kapłanów zamordowanych w okresie między rokiem 1917 a 1923 czci się dziś jako męczenników⁷⁷.

Tych kilka nazwisk nie daje najmniejszego pojęcia o zbrodniach dokonanych na duchowieństwie wszystkich wyznań w Związku Sowieckim. Dodać można, że w roku 1929 na terenie ZS żyło 248 tysięcy obywateli pozbawionych prawa głosowania z tego powodu, iż byli duchownymi. Dwa lata później liczbę tę określono na 161 tysięcy; różnicę między tymi cyframi wyjaśniano „przyczynami naturalnymi”⁷⁸. (35% w ciągu dwóch lat!) Większość tych ludzi prawdopodobnie zamordowano.

W Chinach do roku 1948 stracono co najmniej 100 katolickich kapłanów⁷⁹. Cały świat obiegła wiadomość o procesie dwudziestu sześciu cystersów z opactwa Ynagkiaping położonego w pobliżu Peipingu, którzy zostali skazani na śmierć i straceni 17 i 23 sierpnia 1947 roku. Dwunastu spośród nich pogrzebano żywcem⁸⁰. Jeszcze w roku 1955 wydawano wyroki śmierci i przeprowadzano egzekucje. 16 czerwca 1955 roku Sąd Ludowy Kłaganu (Hopei) nakazał stracić „element kontrrewolucyjny” należący do następujących religijnych i reakcyjnych organizacji: I Kuan Tao, Puan Li Tien Tao, Chung Yaang Tao, Ta Fu Chiao, Ming Yen Chiao⁸¹. W tym wypadku chodziło o wyznawców taoizmu należących do rozmaitych sekt. Kilku wyznawców taoizmu stracono także w Ko

⁷⁷ See Gsovski, *op. cit.*, VI, XIX.

⁷⁸ *China Missionary Bulletin*, I, 1948.

⁷⁹ See Galter, *op. cit.*, p. 149.

⁸⁰ *Hsin Hua News Agency*, Peiping, Czerwiec 16, 1955.

⁸¹ *Kuang Ming Jih Pao*, Peiping, Lipiec 13, 1955.

Chiu (Yunnan)⁸², a ośmiu w Taiguan – 10 lipca 1955 roku⁸³. Te same źródła zawierają dane dotyczące egzekucji dokonanych na katolikach, protestantach i buddystach. Dodajmy, że wszystkie religie, a zwłaszcza taoizm, zostały uznane za „kontrrewolucyjne”.

A oto nieco danych z innych krajów: 22 lutego 1945 roku skazano i stracono w Albanii trzech kapłanów i dwóch kleryków⁸⁴. W Bułgarii skazano na śmierć biskupa Wasilkowa wraz z trzema kapłanami⁸⁵.

Szacuje się, że liczba księży zmarłych w więzieniach rumuńskich wynosi około 250; w Jugosławii natomiast, jak podaje list episkopatu z 25 września 1945 zamordowano 243 duchownych.

Represje wobec klasztorów

Komuniści prowadzili szczególnie zaciętą walkę z zakonami. W większości krajów komunistycznych zostały one – w rozmaitych okresach – całkowicie rozwiązane, zakonnice i zakonnicy zwykle byli deportowani do obozów pracy przymusowej.

W materiałach IX Zjazdu partii podano, iż w latach 1921–1923 rozwiązano w Związku Sowieckim 722 klasztory prawosławne. W Bułgarii zlikwidowano wszystkie (osiemnaście) katolickie klasztory. Na południu Węgier w nocy 9 lipca 1950 roku kazano 600–700 siostronom zakonnym opuścić klasztor, kierując je jednocześnie do przymusowego osiedlenia we wskazanym miejscu⁸⁶. Dekretem z 7 września 1950 roku rozwiązano wszystkie klasztory, z wyjątkiem ośmiu, co dotknęło, jak podają szacunkowe dane zebrane przez biskupów, ponad 10 tysięcy zakonników i zakonnice⁸⁷. W różnych okresach więziono na Węgrzech ogółem około 3 tysiące członków zakonów i zgromadzeń zakonnych.

⁸² *Ibid.*, August 28, 1955 L. Triviere, „Une nouvelle campagne de repression à l'échelle nationale dans la République Populaire de Chine”, *C.I.C.R.C.*, IV, 1955, 55 ff.

⁸³ *Bashkimi*, Styczeń 4, 1946.

⁸⁴ *Rabotnicheskoe delo*, Październik 4, 1952.

⁸⁵ Galter, *op. cit.*, p. 215.

⁸⁶ *Magyar Közlöny*, September 7, 1950.

⁸⁷ A. Michel, *Problèmes religieux dans un pays sous régime communiste* (Rome, 1954), p. 14; wersja oficjalna *Rude Pravo*, Kwiecień 20 and 25, 1950.

W Rumunii dekretem z 29 lipca 1949 roku zakazano wszelkiej działalności organizacjom i kongregacjom katolickim, koncentrując jednocześnie zakonników w dwóch rezydencjach biskupich a siostry zakonne w trzech wybranych klasztorach.

W Czechosłowacji w noc z 12 na 13 kwietnia 1950 roku policja wtargnęła do wszystkich klasztorów męskich, a 22 kwietnia przejęła domy sióstr. Wszyscy członkowie tych zgromadzeń zostali wysłani do specjalnie zorganizowanych obozów⁸⁸.

W Polsce zakonnikom skonfiskowano 30 do 40% ich domów. Biskupi skarżyli się w liście z 8 maja 1953 roku, że „losy duchowieństwa zakonnego są niepewne i dużo bardziej tragiczne niż losy duchowieństwa świeckiego. Ogranicza się ich działalność (...). Szykany i naciski stosowane przez policję pozbawiły zakonników nie tylko środków materialnych koniecznych do utrzymania życia, lecz także środków duchowych. Ostatnio, w roku 1952, władze zlikwidowały małe seminaria niezbędne do przyszłego rozwoju zakonów. W trakcie likwidacji zakonów budynki, zabudowania i wyposażenie uległy po prostu konfiskacie”⁸⁹.

Tworzenie grup frakcyjnych w ramach danego wyznania

Przegląd

Praktycznie we wszystkich krajach komunistycznych powołano do życia grupy specjalne frakcyjne w ramach poszczególnych kościołów. Otrzymały one stanowcze poparcie rządu i partii i z zasady były uznawane jako jedyne przedstawicielstwo danego wyznania. Grupy te składały się zwykle z osób duchownych niższego szczebla oraz osób świeckich. Wśród nich można wyróżnić dwie kategorie: duchownych lub świeckich, którzy popadli w konflikt z władzami kościelnymi (w wypadku księży – na

⁸⁸ Naurois, *op. cit.*, p. 210.

⁸⁹ *Izvestiia*, Luty 26, 1922.

przykład z powodu niemoralności) i ludzi, którzy najrozmaitszymi sposobami pieniędzmi, groźbami, więzieniem, a czasem nawet torturami) zostali zmuszeni do uległości. Aktywnie działający ludzie w tych grupach są nieliczni, ale – w miarę rozwoju akcji – wciągnięto w nią pod przymusem wielu duchownych.

Grupy te zwykle atakują władze kościelne danego wyznania usprawiedliwiając represje podejmowane przeciwko Kościołom, obsypują pochwałami reżim komunistyczny i partię, propagują polityczną i gospodarczą działalność komunistów. Członkowie tych grup wyrażają mocno swe poparcie dla konkretnych działań partii (kolektywizacja wsi, propaganda pokojowa, potępienie „imperialistycznego agresora” itp.); usiłują też – o ile to tylko możliwe – pogodzić nauczanie religijne Kościoła z marksizmem-leninizmem i w większości przypadków przejmują administrowanie kościelnymi instytucjami.

Poparcie, jakie te grupy otrzymują ze strony partii polega przede wszystkim na umożliwianiu prawowitym przedstawicielom Kościoła sprawowania ich funkcji.

Działalność tych dywersyjnych grup ma dwa cele: podporządkowanie sobie Kościoła i posłużenie się nim dla konkretnych celów partii i propagowanie komunizmu nawet w domach bożych oraz pośredni, którym jest stopniowa alienacja członków Kościoła, rzeczywiście w wielu przypadkach osiągnięta.

Jednak wierzący odnoszą się do członków tych grup z jawną wrogością. Przestają przychodzić do kościołów prowadzonych przez duchownych związanych z owymi grupami. W ten sposób cel, który stawiają sobie komuniści bywa osiągnięty – ludzie rezygnują z praktykowania religii.

Polityka taka przynosi komunistom jeszcze jedną korzyść. Pozwala im nie atakować bezpośrednio Kościoła i religijnych obrzędów. Tak więc szeregowy członek wspólnoty kościelnej nie odczuwa bezpośredniego nacisku. Terror koncentruje się na przywódcach Kościoła – biskupach i duszpasterzach. Ludzie często nie zdają sobie sprawy z tego, że przywódcy niosą na swoich barkach ciężar tego prześladowania. Są izolowani, i dlatego łatwiej ich złamać pozbawiając poparcia oburzonego ludu.

„Żywy kościół” w ZSRR

Ta pierwsza grupa frakcyjna w łonie Kościoła kreowana przez komunistów powstała pod przewodnictwem A. I. Wiedeńskiego na początku roku 1922. W marcu tego roku doszło do publicznego ataku ze strony tej grupy przeciwko patriarsze Tichonowi⁹⁰. Został on uwięziony⁹¹, a Wiedeński wraz ze swoimi zwolennikami odwiedzili go w więzieniu, a potem doprowadzili do zdęcia go z urzędu⁹². Po następnej serii ataków skierowanych przeciw niemu publikowanych w prasie komunistycznej, patriarcha (wciąż przebywający w więzieniu) wyznaczył Wiedeńskiego i kilku innych kapłanów z nim współpracujących administratorami *per interim* Kościoła rosyjskiego⁹³. Po tych wydarzeniach patriarcha został zesłany do jednego z klasztorów, gdzie przebywał w areszcie⁹⁴. W maju 1922 powstał dziennik „Kościół Żywy”, a 4 lipca tego roku nastąpiła formalna inwestytura owego „kościola”⁹⁵. Stosując policyjne naciski urządzono kilka spotkań duchowieństwa. W międzyczasie Wiedeński brał udział w procesach duchownych prawosławnych w Piotrogradzie, zeznając, że oskarżeni w nich księża byli kontrewolucjonistami. Nieco później został zaatakowany przez jakąś kobietę, która zadała mu rany. W sierpniu 1922 roku odbył się Zjazd Żywego Kościoła”, w którym brało udział 354 delegatów, w tym zaledwie trzech biskupów. Równocześnie usunięto 36 biskupów, a 24 innych zrzekło się urzędu⁹⁶.

Na zjeździe Wiedeński i jego stronnicy wypowiadali się na temat kapitalizmu jako „najwyższej formie ateizmu” a także na temat tego, że obowiązkiem Kościoła jest zwalczanie kapitalizmu ponie-

⁹⁰ *Pravda*, Maj 10, 1922.

⁹¹ *Ibid.*, Maj 17, 1922.

⁹² *Vestnik sviashchennogo sinoda* (Moscow, 1925), p. 18.

⁹³ *Pravda*, Maj 20, 1922.

⁹⁴ *Zhivaia tserkov*, Styczeń 15, 1922, pp. 18 ff.

⁹⁵ *Pravda*, Sierpień 17, 1922.

⁹⁶ *Izvestiia*, Sierpień 15; *Pravda*, Sierpień 28, 1922.

waż reprezentował „kłamstwo”. Mowy te były szeroko propagowane w prasie komunistycznej⁹⁷.

W tym samym czasie Kościół prawosławny w ZS został poddany wielkiej fali prześladowań. W wielu miejscowościach kościoły zostały przekazane przez władze – wbrew woli wiernych – członkom Żywego Kościoła⁹⁸.

Gdy po zastosowaniu wszystkich środków sytuacja wydała się Wiedeńskiemu wystarczająco dojrzała odbyło się 29 kwietnia 1924 roku posiedzenie Rady Kościoła, całkowicie opanowanego przez „reformatorów”⁹⁹. Wówczas Wiedeński oskarżył patriarchę Tichona o „kapitalizm”, w wyniku czego patriarcha został pozbawiony urzędu¹⁰⁰.

Potem jednak w „Żywym Kościele” nastąpił rozłam na kilka wzajemnie zwalczających się sekt, a więziony patriarcha przyznał się do „błędów” prosząc o przebaczenie. Sąd Najwyższy 25 czerwca 1923 roku zwolnił go z więzienia¹⁰¹. Teraz Tichon mógł już wystąpić przeciw „Żywemu Kościołowi”, ponieważ z chwilą gdy ten ostatni przestał być użyteczny, komuniści przestali go popierać. Patriarcha zmarł 7 kwietnia 1924 roku. W testamencie prosił wiernych, by popierali reżim sowiecki i by się zań modlili¹⁰². Cel – podporządkowanie Kościoła – został osiągnięty.

„Ruch patriotyczny” w Kościele katolickim i protestanckim w Chinach

Grupa frakcyjna zorganizowana przez komunistów chińskich przyjęła nazwę „Ruchu Patriotycznego” – podobnie jak analogiczne grupy w Polsce. Ruch został zapoczątkowany w roku 1950 po pierwszych próbach zniszczenia Kościołów. Grupy frakcyjne po-

⁹⁷ P. V. Gudilianov (cd.), *Otdelenie tserkvi of gosudarstva v SSSR* (Moscow, 1926), pp. 9 ff.

⁹⁸ *Izvestiia*, Maj 6, 1923.

⁹⁹ *Pomestnyi sobor rossijskoi pravoslavnoi tserkvi*, 1923, pp. 9 ff.

¹⁰⁰ *Izvestiia*, Czerwiec 27, 1922.

¹⁰¹ *Ibid.*, Kwiecień 15, 1925.

¹⁰² Father Dufay, *op. cit.*, pp. 102 ff.

wstały w oparciu o krwawy terror. Od samego początku stawiały sobie za cel zerwanie wszelkich więzów łączących Kościoł z ośrodkami zagranicznymi oraz likwidację misji i usunięcie misjonarzy, którzy stanowili większość chińskiego duchowieństwa katolickiego w Chinach. Oto krótki przegląd wydarzeń:

– Maj 1950; członkowie Narodowej Rady Protestanckiej negocjują z premierem Czou En-Laiem możliwość wprowadzenia „potrójnej autonomii” (chodzi o przywództwo, poparcie i propagandę).

– Koniec lipca 1950; „odcięcie się od obcych imperialistów” wewnątrz wspólnot protestanckich. W rezultacie następuje „powrót do czystości religii pozbawionej fałszywych pasterzy”.

– 10 Listopad 1950: Manifest Diecezji Nanchung popierający podobną reformę.

– 23 styczeń 1951: Manifest Diecezji Nanchung ogłaszający zerwanie stosunków z Papieżem.

– 9 luty 1951: wspólna deklaracja katolików i protestantów prowincji Seczuan. „Należy powołać do życia wspólny kościół narodowy wolny od wszelkich elementów imperializmu”. Od tego czasu rozpoczyna się wszędzie intensywna agitacja popierająca tę ideę¹⁰³.

Można wyobrazić sobie okoliczności towarzyszące tej akcji. W konsekwencji Kościołowi katolickiemu w Chinach narzucono siłą dogmaty sprzeczne z jego własnym wyznaniem wiary. Uczyniono zeń narzędzie w rękach partii. Stało się to jasne, na przykład gdy Chiny odwiedził C. Huysmans, przewodniczący belgijskiej Izby Poselskiej w roku 1956. Duchowieństwo buddyjskie, mahometańskie i chrześcijańskie wspólnie zapewniło go, że w Chinach nie ma i nigdy nie było prześladowań religijnych¹⁰⁴.

Katolickie grupy frakcyjne w krajach satelickich

Metody wypróbowane w ZS w latach 1922-24 zastosowano w krajach satelickich po roku 1945.

¹⁰³ *Saturne* (Paris), Luty, 1956, X, 128 ff.

¹⁰⁴ *Lidova Demokracije*, Czerwiec 11, 1949.

W Czechosłowacji 19 czerwca 1949 roku grupa duchownych i świeckich powołała do życia tak zwaną Akcję Katolicką¹⁰⁵. 17 czerwca wybrano jej przywódców (m. Pujna – przewodniczący, W. Torok, – wiceprzewodniczący¹⁰⁶.) Episkopat ogłosił protest¹⁰⁷; w związku z czym kancelarie kościelne zostały zajęte przez agentów komunistycznych, a 19 czerwca 1949 roku aresztowano arcybiskupa Berana.

W kwietniu 1951 roku utworzono na Węgrzech „Ruch duchowieństwa na rzecz pokoju”. 6 kwietnia 1951 minister oświaty J. Drvas, zapewnił delegację złożoną z przedstawicieli tego ruchu, że dochody księży będą podwyższone¹⁰⁸. W lipcu zmuszono siłą wszystkich biskupów, by na swych wikariuszy wyznaczyli członków tego ruchu. Jedyne czasopismo katolickie o jakimkolwiek znaczeniu „*A Kereszt*”, zostało opanowane przez członków ruchu (potępione przez Stolicę Apostolską 28 czerwca 1955 roku)¹⁰⁹.

W Polsce istniały dwie grupy frakcyjne. Pierwsza, która przybrała oficjalną nazwę „Komisja Duchownych Związku Bojowników o Wolność i Demokrację”, powstała 11 września 1949 i składała się w większości z księży, wobec których władze kościelne zastosowały wcześniej środki dyscyplinarne. W publikowanym przez tę grupę miesięczniku szerzono oszczerczą propagandę przeciwko biskupom. Drugie ugrupowanie, Stowarzyszenie PAX – to organizacja o znacznie większym znaczeniu. Kierowana przez byłego skrajnego nacjonalistę, Bolesława Piaseckiego, składała się w większości z ludzi świeckich.

Występuje ona zwykle wspólnie z „Komitetem Walczącego Duchowieństwa i Laikatu Katolickiego” przy Ogólnopolskim Komitecie Pokoju. Od 9 marca 1953 ugrupowanie to zmonopolizowało prasę katolicką. Jest to jedyna grupa frakcyjna, która

¹⁰⁵ *See Documentation Catholique*, Lipiec 31, 1949, Coll. 1,001.

¹⁰⁶ *Ibid.*, Coll. 1,004.

¹⁰⁷ *A Kereszt* (1951), XI.

¹⁰⁸ *Acta Apostolicae Sedis* (1955), XLVII, 455 ff.

¹⁰⁹ B. Piasecki, *Zagadnienia Istotne* (Warszawa, 1955).

wypracowała własną „teologię”: głosi, że chrześcijanie powinni czcić nie tylko Syna Bożego, lecz przede wszystkim Boga Ojca¹¹⁰; że owo wielbienie polega „ontologicznie” na tym, że prawdziwy chrześcijanin usiłuje reformować świat; że tylko komuniści rzeczywiście i na serio pragną takiej reformy świata. Komuniści są przeto lepszymi chrześcijaninami od tych chrześcijan, którzy pozostają bierni lub popierają „imperializm”. Ugrupowanie to zdobyło w okresie stalinowskim – po uwięzieniu biskupów – kontrolę nad jedną trzecią polskich diecezji.

Książka Piaseckiego „Zagadnienia istotne” wraz z czołowym pismem tej grupy zostały (podobnie jak węgierski *A Kereszt*), potępione przez Stolicę Apostolską 28 czerwca 1957 roku¹¹¹.

Po roku 1945 grupy frakcyjne o nieco odmiennym charakterze powstały we wcielonej do ZS wschodniej Galicji i Rumunii. Oddały się one sprawie „pojednania” kościoła unickiego i prawosławnego i wspomagane przez komunistów realizowały ten cel sprzeciwiając się woli władz obu Kościołów.

Kontrola nad Kościołami

Państwa komunistyczne zakładają wprawdzie konstytucyjne oddzielenie kościoła od państwa, lecz zawsze dążą do całkowitego podporządkowania kościołów. Administracja kościelna zostaje w nich poddana prawnie wyznaczonej kontroli państwowej.

Przedstawiciele grup frakcyjnych pracujących dla komunistów, a częstokroć nawet sami urzędnicy-komuniści zajmują miejsce biskupów, w większości więzionych. Należy zwrócić uwagę na to, że życie religijne (to jest porządek nabożeństw, kształcenie kleru, mianowanie proboszczów) podlega kontroli bądź samych komunistów, bądź ich agentów, a więc zaprzysiężonych wrogów religii.

¹¹⁰ Documentation in C. Naurois, *op. cit.*

¹¹¹ *Magyar Közlöny*, Grudzień 16, 1948.

Oddzielenie Kościoła od Państwa

Artykuł 124 Konstytucji Związku Sowieckiego z roku 1955 zawiera następujące postanowienie:

„Aby zapewnić prawo obywateli do wolności sumienia, oddziela się Kościół od Państwa, również szkoły w Związku Sowieckim są oddzielone od Kościoła”.

Identyczny punkt odnajdziemy w konstytucji Rosyjskiej Republiki Federacyjnej, Republiki Białoruskiej, Ukrainskiej, Azerbejdżańskiej, Turkmeńskiej i Armeńskiej. Konstytucje krajów satellickich są w tym względzie podobne. Na przykład konstytucja Węgierskiej Republiki Ludowej zawiera następujący statut;

„Aby zapewnić prawo obywateli do wolności sumienia, Węgierska republika Ludowa oddziela Kościół od Państwa” także konstytucja PRL głosi, iż: „Kościół jest oddzielony od Państwa”. Jednakże oddzielenie to bynajmniej nie jest dla komunistów tożsame z neutralnością czy tolerancją. Od samego początku pojmowane było jako broń w walce przeciwko Kościołowi i religii.

Świadczy o tym poniższy tekst.

„Należy podkreślić, że dekret dotyczący oddzielenia Kościoła od państwa i szkoły był od samego początku skierowany przeciwko religii. Rząd sowiecki nigdy nie prowadził dwuznacznej polityki równej współpracy z religią i z ateizmem. (...) Dekret należy interpretować w następującym sensie: W kapitalizmie oddzielenie Kościoła od Państwa prowadzi do wolnego intensywnego rozwoju religii, w komunizmie powoduje wolną i ostateczną śmierć religii”.

Prawne uznanie Kościołów

Oddzielenie Kościoła od państwa wcale nie oznacza, że reżim komunistyczny nie będzie Kościoła uznawał. Przeciwnie: komuniści zwykle pojmują Kościół, bezpośrednio lub pośrednio, jako osobę prawną. Stanowi to możliwość prawnego podporządkowania sobie kościołów oraz zawierania z ich przełożonymi rozmaitych umów. Odgrywają one istotną rolę w pierwszej fazie komunistycznej polityki wobec Kościoła, lecz były zawsze stosowane przez

komunistów jako metoda osłabienia Kościoła. Umowy sprzyjające Kościołowi są zawsze łamane.

W poszczególnych przypadkach zawieszano prawnie działalność wspólnot religijnych (na przykład na Łotwie dekretem z czerwca 1941 roku) albo też wyznania. Z drugiej strony, niektóre kościoły zostały formalnie uznane przez prawodawstwo komunistyczne – Kościół prawosławny starego obrządku (ustawa z 13 września 1946), rumuński Kościół prawosławny (konstytucja z 11 kwietnia, artykuł 27) i protestanckie kościoły w Rumunii (dekret z 4 sierpnia 1948).

Zwykle jednak kościoły uznaje się pośrednio o tyle, o ile reżim komunistyczny wydaje prawa i postanowienia nim rządzące – jak na przykład dekret z 18 października 1949 w sprawie Kościoła katolickiego w Czechosłowacji czy artykuł 70, punkt 2 konstytucji PRL z 22 lipca 1952. Ponadto zawarto wiele porozumień z poszczególnymi kościołami. Na Węgrzech porozumienie takie podpisano z Kościołem ewangelickim¹¹², reformowanym¹¹³ i katolickim¹¹⁴. W Polsce porozumienie między rządem a Kościołem Katolickim podpisano 14 kwietnia 1950 roku¹¹⁵.

Prawne podstawy kontroli państwa nad Kościołami

We wszystkich państwach komunistycznych rząd dysponuje prawami i ustawami, które pozwalają mu na daleko idącą ingerencję w sprawy Kościoła. Istnieją nawet specjalne urzędy czy rady powołane do tego celu. W większości wypadków wymaga się by wszystkie wspólnoty religijne dokonały formalnej rejestracji. Nominacje na urzędy kościelne podlegają z mocy specjalnych przepisów aprobacie państwa komunistycznego. Zwykle duchowni są prawnie zmuszani do złożenia przysięgi. Czasem kontrola Państwowa okazuje się tak przemożna, że z kościoła czyni wręcz agenturę rządu.

¹¹² *Ibid.*, Październik 9, 1948.

¹¹³ *Magyar Nemzet*, Sierpień 31, 1950.

¹¹⁴ C. Naurois, *op. cit.*, pp. 174 ff.

¹¹⁵ List biskupów katolickich Czechosłowacji do rządu, Październik 21, 1949.

Model przymusowej rejestracji odnajdujemy w ustawie z 8 kwietnia 1929 Rosyjskiej Federacyjnej Republiki. To właśnie ona wprowadziła obowiązek rejestracji u władz miejscowych *organizacji religijnych wszelkiego typu*; grupom, które nie dokonały aktu rejestracji odmawiano prawa do jakiegokolwiek działalności. Podobne ustawy przyjęto w innych republikach. Ustanowiono specjalne urzędy: W ZS – Biuro do Spraw Kościoła prawosławnego (1943), do spraw innych wyznań – 1944); w Czechosłowacji – ustawa numer 217 z 14 października 1949; dekret numer 942 z października 1949 oraz dekret numer 228 z 25 października 1949); w Rumunii (rozporządzenie numer 178 z 14 sierpnia 1948). Podobny urząd istnieje w Polsce (Urząd do Spraw Wyznań).

W wielu krajach komunistycznych nominacje na kościelne stanowiska i urzędy bez uzyskania aprobaty władz państwowych są na mocy prawa uznane za czyn nielegalny. Tak jest w Czechosłowacji (ustawa numer 218 z 14 października 1949 oraz dekret numer 219–223 z 8 października 1949), na Węgrzech (rozporządzenie z 4 lipca 1951), w Polsce (dekret z 9 lutego 1953) oraz w Rumunii (ustawa numer 167 z 30 maja 1947 w sprawie Kościoła prawosławnego). W tych samych krajach prawo wymaga, by duchowieństwo składało przysięgę lojalności (Czechosłowacja – rozporządzenie numer 219 z października 1949), Węgry – porozumienie z 30 sierpnia 1950; Polska – dekret z 9 lutego 1953, artykuł 6.)

Poniższa wypowiedź świadczy o tym, jak głęboko sięga ingerencja państwa w sprawy kościoła;

„Ustawa powołuje do życia rządową agencję do spraw kościoła, odbiera kościołowi prawa rozstrzygania kwestii dotyczących wiary, moralności, rytów religijnych, kształcenia duchowieństwa oraz zbierania wiernych.

Z drugiej zaś strony ustawa ta daje agencji rządowej nieograniczone prawo ingerowania w sprawy religii i Kościoła”¹¹⁶.

Większość rządów komunistycznych wykorzystuje te uprawnienia do zawieszania działalności wielu instytucji kościelnych.

¹¹⁶ F. Cavalli, *Governo comunista e Chiesa Cattolica in Cechoslovakia* (Rome, 1950), pp. 168 ff.

Przejmowanie administracji kościelnej przez agentury

W wielu wypadkach administrację organizacji religijnych (diecezji itp.) przekazano w ręce członków ugrupowań frakcyjnych lub innych agentów komunistycznych.

Oto kilka przykładów z terenu Czechosłowacji: Jan Dechert, ekskomunikowany 18 lutego 1950 roku, przejął administrację diecezji Bańska Bystrzyca 19 marca 1959 roku¹¹⁷. Zaltan Belak został mianowany administratorem diecezji Rożnowa po aresztowaniu biskupa Pobożnego jesienią 1950 roku.

Znamy również inne przypadki. 26 stycznia 1951 roku aresztowano w Polsce apostolskich administratorów zachodnich diecezji kraju, w ślad za czym nielegalne kapituły katedralne wybrały „nowych wikariuszy”¹¹⁸. Niektórzy z nowo wybranych – K. Lagosz i J. Piskorz – wyróżniali się zapałem w służbie komunistycznej.

Los niektórych religii

Rosyjski Kościół prawosławny

W roku 1914 Kościół ten liczył 67 diecezji, 54 174 świątyń, 50 174 świeckich kapłanów, 550 klasztorów skupiających 21 330 zakonników i nowicjuszy, 473 klasztorów żeńskich skupiających 73 299 zakonnice¹¹⁹.

Taktyka, jaką zastosowali komuniści wobec tego Kościoła, polegała najpierw na energicznym popieraniu ugrupowań frakcyjnych, przy jednoczesnym stosowaniu wyżej wymienionych metod intensywnego ograniczenia jego działalności. Od śmierci Tichona w 1925 roku Kościół prawosławny nie miał Patriarchy do 1943 roku. Walka z religią przybrała szczególnie ostre formy w latach

¹¹⁷ *Tygodnik Powszechny*, Luty 25, 1951.

¹¹⁸ *Vsepoddanneishii Otchet Ober-Prokuratora Sviateishego Sinoda za 1924 god*, pp. 4 ff., Curtiss, *op. cit.*, p. 10.

¹¹⁹ Gsovski, *op. cit.*, XXVII, n. 32.

1922–23 oraz 1929–1930. Od roku 1919 aż do 1930 „obecni i byli słudzy religii” (księża, diakoni, pastorzy, rabini itp.) zostali pozbawieni praw publicznych i podlegali dyskryminacji w pracy, racjach żywnościowych, kształceniu dzieci, podatkowych¹²⁰. Zamknięto znaczną ilość świątyń. W roku 1914 w samej tylko Moskwie istniało 400 Kościołów (według innych danych – było ich 675), w roku 1942 pozostało tylko 17¹²¹. W roku 1927 zamknięto w ZS 134 kościoły, w roku następnym – prawie 600, a w roku 1929 – 1450¹²². Jednocześnie niszczone na wielką skalę religijne obrazy i książki. Znany jest wypadek, gdy w niewielkiej miejscowości o nazwie Lichańsk zniszczono 12 wozów ornamentów kościelnych i książek¹²³. Od tej polityki masowego niszczenia odstąpiono dopiero w czasie II wojny światowej.

8 września 1943 roku zwołany Synod wybrał nowego patriarchę, którym został metropolita Siergiej, mimo że uczestniczyło w tej radzie zaledwie 19 biskupów¹²⁴. Otwarto znów kilka szkół dla duchownych i wiele świątyń. Jak podają oficjalne raporty, w roku 1948 działało podobno 22 tysiące kościołów i 89 klasztorów¹²⁵. W roku 1949 – 73 biskupów podpisało list gratulacyjny do Stalina¹²⁶.

Wszystkie dokumenty wskazują na to, że w tym czasie Rosyjski Kościół prawosławny cieszył się poparciem reżimu komunistycznego. W ramach tego Kościoła komuniści stworzyli lojalną organizację. I kiedy Stalin obchodził swe 70 urodziny patriarcha Aleksej wychwalał go w następujących słowach:

„Jest przywódcą uznanym przez ludy całego świata, nie tylko przez ludy sowieckie lecz także przez lud pracujący całego świata; on jest pierwszy pośród tych, którzy proponują pokój pomiędzy

¹²⁰ *Truth on religion in Russia* (wyd. przez Patriarchat Moskwy, 1942), pp. 163–90.

¹²¹ Gsovski, *op. cit.*, XIX.

¹²² *Bezbozhnik*, Marzec 10, 1930.

¹²³ *Zhurnal moskovskoi patriarkii*, I, 1943.

¹²⁴ *U.S.S.R. Information Bulletin*, Czerwiec 28, 1949, pp. 54 ff.

¹²⁵ *Zhurnal moskovskoi patriarkii*, No. 12 (1949), pp. 9 ff.

¹²⁶ *Ibid.*, No. 12 (1949), pp. 7 ff.

narodami i bronią sprawy pokoju na całym świecie. Niech Bóg mu da długie życie w zdrowiu u steru naszego kraju. (...) ¹²⁷

Jeszcze ważniejszą rolę odegrał ten Kościół w likwidacji Kościoła unickiego. Podporządkowany całkowicie partii komunistycznej, spełniał też czynną rolę jako narzędzie krwawej walki przeciwko chrześcijanom innych wyznań.

Islam w Związku Sowieckim

Według spisów powszechnych z lat 1926 i 1939, 18 do 21 milionów mieszkańców Związku Sowieckiego stanowili mahometanie, ludzie, o których można powiedzieć, iż zgodnie z ich narodowością, byli wyznawcami Islamu. Oblicza się, że w dzisiejszych czasach liczba ta sięga ponad 25 milionów, a więc ponad 12% całej ludności ZS. W roku 1914 działało 26 tysięcy meczetów.

Od 1928 do 1938 roku wyznanie to zostało poddane okrutnym prześladowaniom. Szczegóły tej akcji są mało znane. Składały się nań więzienia, deportacje, egzekucje itp. Wskaźnikiem intensywności tych prześladowań jest fakt, że w roku 1942 czynnych było zaledwie 1312 meczetów, czyli niespełna 5 procent. W roku 1956 pewien wizytator, po rozmowach z wszystkimi immamami (administratorami okręgów mahometańskich), ocenił liczbę otwartych meczetów na 1800. Ponadto stwierdził pewną liberalizację polityki wobec tego wyznania.

Zezwolono na przykład na drukowanie Koranu, co dotychczas było od lat zabronione, a kilka meczetów odbudowano przy finansowym udziale państwa. Wymienionemu gościowi udało się nawet odwiedzić szkołę dla duchownych – w owym czasie istniała tylko jedna, w Bucharze, gdzie uczyło się 150 uczniów.

Ponadto przekonał się, że mahometanie w dalszym ciągu poddają się obrzezaniu, i że odprawiają mahometańskie ceremonie ślubne. Twierdził także na podstawie rozmów z duchowieństwem, że władze poczyniły wielki wysiłek, by zniechęcić młodzież do ich religii ¹²⁸.

¹²⁷ E. Sablier, *Le Monde*, No. 3,561, Lipiec 5, 1956.

¹²⁸ *L'Islam en U.R.S.S. après 1945; Documentation Francaise*, Grudzień 8, 1953, 1954, XVI, 651–701.

Obecnie istnieją w ZSRS cztery okręgi administracyjne mahometan, z których każdy działa pod zarządem swego immama: okręg Azji Środkowej (Taszkient), okręg obejmujący Europę i Syberię (Ufa), okręg północnego Kaukazu (Buikańsk) oraz okręg transkaukaski (Baku)¹²⁹. Ta organizacja jest uznana przez komunistów i zdaje się im służyć, jako narzędzie ich polityki. W każdym razie wszyscy czterej immamowie uczestniczący w tak zwanej „Konferencji Kościołów”, która miała miejsce w dniach od 9 do 12 maja 1952 roku wygłosili dytyrambiczne przemówienie na cześć Związku Sowieckiego i jego „wielkiego przywódcy”, Stalina¹³⁰.

Buddyzm lamaistyczny w Związku Sowieckim

Wyznawcami lamaistycznej odmiany buddyzmu są w ZSRR tylko dwie nieliczne grupy ludności – Kałmukowie i Buriaci. W roku 1846 na obszarach zamieszkałych przez Kałmuków istniały 34 klasztory (datsan) skupiające 4500 lamów. Od roku 1845 działał uniwersytet religijny (tsanit) oraz wydział medycyny buddyjskiej (mamba). Klasztory stanowiły ważne ośrodki tego narodu i znajdowało się w nich wiele cennych dzieł sztuki. Po deportowaniu całej ludności w latach 1939 i późniejszych, Kościół lamaicki Kałmuków uległ całkowitej zagładzie.

Również Kościół buriacki posiadał kilka własnych klasztorów i instytucji religijnych. Po okresie współpracy z władzami został całkowicie zniszczony: w roku 1936 Mołotow mógł potwierdzić całkowitą „likwidację” „pasożytniczej klasy lamów”.

W roku 1921 istniała i działała jeszcze większość kałmuckich klasztorów lamaistycznych, w roku 1940 nie było już ani jednego. Głowa tego kościoła, Lubsan Sareb Tepkin zmuszony był zamieszkać w Leningradzie, gdzie w roku 1927 został uwięziony. Najprawdopodobniej zmarł na zesłaniu. Większość klasztorów zamknięto w latach 1920–1932, a niektóre z nich po prostu zburzono. Praktycznie wszystkie zabytki związane z religią uległy zagładzie.

¹²⁹ *Konferentsiia vsekh tserkvei i religioznykh obedinenii v SSSR posviashchennaia voprosu zashchity mira* (Zagorsk, 1952).

¹³⁰ *Konferenciia, loc. cit.*

Na początku władzy sowieckiej posługiwano się Kościołem buriackim w Mongolii dla pozyskania ludności tybetańskiej: dlatego też mógł istnieć i działał we względnym spokoju aż do roku 1932, choć naturalnie w „duchu postępu”. W roku 1930 komuniści rozpoczęli metodyczną akcję niszczenia – wytoczono lamom kilka pokazowych procesów. Usiłowano także zawiesić działalność klasztorów przez nakładanie wysokich podatków – ale ludność potrafiła w jakiś sposób zebrać żadaną sumę pieniędzy. W istocie aż do roku 1932 stawiano jeszcze nowe budynki klasztorne. Potem jednak rozpoczęła się akcja zamykania klasztorów metodami czysto administracyjnymi. Większość lamów zesłano do obozów pracy. Sądzi się, że już w roku 1936 Kościół Buriatów przestał istnieć. I w tym wypadku miały miejsce akty barbarzyńskiego niszczenia dzieł sztuki.

Jednakże Kościół lamaicki przywrócono do życia. Czy był to autentyczny kościół, czy po prostu ściągnięto kilku lamów z obozów pracy – nie wiadomo. W każdym razie przywódca buddyzmu w Związku sowieckim wziął udział w „pokojowej konferencji” kościołów w Zagorsku i podobnie jak jego koledzy wygłosił mowę, której fragment cytujemy poniżej:

„Centralna administracja duchowna (buddyzm w Związku sowieckim – przypis autora) wyrażająca wolę swych wiernych, potępiła krwawe zbrodnie agresora amerykańskiego w Korei. Jako delegat na tę konferencję sformułowałem w imieniu duchowieństwa buddyjskiego oraz wszystkich ludzi dobrej woli apel o pokój na całym świecie i potępiam amerykańskich katów w Korei”¹³¹.

Kościół unicki po 1944 roku

W roku 1930 na ziemiach wschodniej Polski (które dziś należą do sowieckiej Ukrainy, Węgier, Rumunii i Czechosłowacji – katolicki Kościół Unicki liczył ponad 6 milionów wyznawców, dziesięć diecezji i posiadał 4700 świątyń. Diecezje unickie od wieków były częścią Kościoła katolickiego, a ich wyznawcy byli przekonanymi

¹³¹ Details in: *La Documentation Catholique* (Lipiec 5, 1949), Coll. 845.

katolikami. Kościół ten dysponował znakomitym duchowieństwem oraz miał wykształconych, czynnych biskupów, których lojalność wobec Stolicy Apostolskiej wobec prześladowań nie ulega żadnej wątpliwości.

Znam wiele relacji świadczących o postawie, jaką zajmowali kapłani tego obrządku w Galicji Wschodniej. Ponosili oni najbardziej tragiczne konsekwencje wynikające z wierności i przywiązania do katolicyzmu.

Oficjalnie instytucje Kościoła Unickiego uległy całkowitej zagładzie w latach 1945–1950. Usunięto wszystkich biskupów, wielu kapłanów i wiernych. Skazano na więzienie, deportację lub stracono. W ślad za falą terroru tworzono grupy frakcyjne uznane następnie za jedyne prawowitą reprezentację tego Kościoła. Grupy te oficjalnie głosiły hasła „pojednania z Kościołem prawosławnym”, deklarowały chęć powrotu do *jedynej wiary ojców – Prawosławia*. Jednocześnie nasilano eksterminację. W ten sposób dokonano się dzieło zniszczenia Kościoła, który nie tak dawno przeżył okres rozkwitu.

Na Zachodniej Ukrainie uwięziono wszystkich biskupów, w tym także arcybiskupa Lwowa – Josifa Slipyja. 28 maja 1945 powołano do życia tak zwaną „grupę inicjatywną” pod przewodnictwem dr. Kostelnyka, której celem była likwidacja Unii. Doktor Kostelnyk opierał się czas jakiś komunistom, lecz w końcu „przekonał się”, gdy zagrożono życiu jego syna. 28 czerwca 1945 roku uznano tę grupę za jedyne prawdziwego przedstawiciela Kościoła. Synod, który odbył się w dniach 8 i 9 marca 1946 roku, opowiedział się za kasacją Unii i połączeniu Kościoła unickiego z Cerkwią prawosławną. W Rumunii rozporządzeniami rządu z dnia 16 czerwca oraz 18 września zdjęto z urzędu sześciu biskupów. Pod koniec września władze wysłały do wszystkich księży unickich apel o „ponowne połączenie się z Prawosławiem”. Nastąpiła fala aresztowań oraz deportacji do obozów pracy, itp.¹³².

¹³² A. Radulescu and A. Sadeanu, *Reintregrea Biserici Romane Unite* (Bucharest, 1949).

1 października 1948 odbył się w Cluj Synod (brało w nim udział 38 kapłanów) na którym zlikwidowano Unię w Rumunii¹³³. 3 października przyjęto w Bukareszcie delegację patriarchów prawosławnych, a 21 października odbyła się ceremonia oficjalnego połączenia obu kościołów. Aktem tym rząd ogłosił rozwiązanie Kościoła unickiego¹³⁴. Biskupi złożyli protest¹³⁵. W listopadzie wiernym Kościoła unickiego zabrano wszystkie świątynie. Obiecano także duże nagrody za wskazanie opornych kapłanów¹³⁶.

Na Ukrainie Zakarpackiej, natychmiast po wkroczeniu wojsk sowieckich 22 października 1944 – mianowano prawosławnego biskupa Mukaczowa. Nastąpiła fala aresztowań pośród kapłanów unickich, a wiele świątyń (73 do lipca 1947) władze komunistyczne przekazały prawosławnym, mimo że na tych obszarach stanowili oni mniejszość. Następnie 27 października 1947 roku zainscenizowano „wypadek”: ciężarówka wypełniona żołnierzami sowieckimi najechała na samochód biskupa Teodora Romży. Biskup nie doznał obrażeń, lecz żołnierze z ciężarówki pobili go tak dotkliwie, iż zabrano go do szpitala. Zakonnicom, które pracowały w szpitalu, nie pozwolono nawet zbliżyć się do niego. Mimo że rany były niegroźne, biskup zmarł 1 listopada 1947 roku¹³⁷. 22 grudnia policja zajęła katedrę unicką w Mukaczowie, a wkrótce potem wszystkie pozostałe kościoły i przekazała je Kościołowi prawosławnemu. 29 sierpnia odbyła się oficjalna ceremonia „pojednania”¹³⁸. Na uwagę zasługuje fakt, że do początku roku 1949 tylko jeden biskup przeszedł na stronę kościoła prawosławnego.

¹³³ Decree No. 358, *Monitoriul oficial* (Październik 2, 1948).

¹³⁴ *Biserica Romana Unita* (Madryt, 1952), pp. 321 ff.

¹³⁵ *Monitoriul oficial* (Sierpień 30, 1953).

¹³⁶ Galter, *op. cit.*, p. 104.

¹³⁷ *Ibid.*, p. 105.

¹³⁸ Galter, *op. cit.*, pp. 318 f.

Kościół katolicki w Czechosłowacji

W roku 1945 kościół katolicki w Czechosłowacji liczył około 8,5 miliona wiernych. Nie zniszczono go całkowicie lecz najpierw drastycznie ograniczono jego zewnętrzną działalność. W późniejszym okresie został całkowicie podporządkowany władzom komunistycznym. Aresztowano niemal wszystkich biskupów, a administrację diecezji przejęli agenci komunistyczni. Jak się okazało mała grupka frakcyjna, którą nazwano „Akcją katolicką” nie odniosła sukcesu; posłużono się nią jedynie do obsadzenia stanowisk w kancelariach biskupich i w redakcjach podporządkowanych rządowi pism katolickich.

Na początku zastosowano środki tradycyjnie używane przez komunistów: zawieszenie prasy katolickiej¹³⁹, zakaz wszelkich zebrań katolików¹⁴⁰, wyłączenie Kościoła (ustawa numer 46 z 21 marca 1948), 14 października 1949 powołano do życia urząd do Spraw Wyznań (Ustawa numer 217), zaś dekret z 25 października określił zakres obowiązków tego urzędu, który miał kierować bezpośrednio całą działalnością Kościoła.

15 czerwca 1949 roku kancelaria arcybiskupstwa Pragi została przejęta przez funkcjonariuszy Urzędu do Spraw Wyznań, a 19 czerwca 1949 roku arcybiskup został osadzony w areszcie domowym. Po tym kroku nastąpiło rozwiązanie wszystkich klasztorów i zakonów (marzec i kwiecień 1949) a zakonnicy i zakonnice zostali osadzeni w specjalnych, wydzielonych, klasztorach koncentracyjnych. Ustawa numer 112 (z 4 lipca 1950) zawieszła działalność wszystkich uniwersyteckich wydziałów teologii i seminariów duchownych. Na to miejsce utworzono specjalne, „państwowe wydziały”, których program obejmował przymusowe kursy leninizmu. W lipcu, sierpniu i wrześniu milicja aresztowała ośmiu biskupów. Wytoczono im procesy.

W późniejszym okresie nastąpiła kolejna fala aresztowań, tak że w roku 1955 trzynastu biskupów (czyli praktycznie wszystkich

¹³⁹ Począwszy od 22 listopada 1948, see Galter, *ibid.*, pp. 323 ff.

¹⁴⁰ *Osservatore Romano*, Lipiec 24, 1955.

ordynariuszów) więziono lub osadzono w areszcie domowym¹⁴¹. W tym samym czasie wszystkie diecezje dostały się pod kontrolę przedstawicieli rządu. Liczba kapłanów obniżyła się drastycznie.

Kościoły protestanckie na Węgrzech

W roku 1945 członkowie rozmaitych sekt protestanckich stanowili około 30 procent ludności tego kraju. W roku 1938 Kościół reformowany dysponował 1117 szkołami, a Kościół ewangelicko-luterański – 406. Wszystkie te szkoły, z wyjątkiem siedmiu, zostały zamknięte. Wybrani legalnie przedstawiciele tych Kościołów podlegali ustawicznym aresztowaniom, a wspólnotom kościelnym narzucano innych osobników. Pastorom i biskupom wytaczano pokazowe procesy aż do chwili, w której oba Kościoły ugięły się pod presją rządu i podpisały z nim „porozumienie”. Od tego czasu funkcjonują jako zwykłe narzędzie partii.

János Kardos, który 2 września 1948 roku został wybrany przewodniczącym Kościoła reformowanego w Budapeszcie został aresztowany i zmuszony do rezygnacji. Jednakże wybrano go ponownie 18 listopada 1948 roku. Komuniści uznali wybory za nieważne, a nowy wybór „padł” na Kissa, komunistę, sekretarza stanu w Ministerstwie Obrony Narodowej (dwukrotnie przegrał on te wybory, kiedy jeszcze były wolne).

Pierwszy sekretarz partii – Rákosi już wcześniej groził nieugiętemu biskupowi Lászlo Rakaszowi, że jeśli nie podporządkuje się rządowi, nauczyciele religii Kościoła reformowanego zostaną pozbawieni dochodów. 28 kwietnia 1948 roku biskup zrezygnował z funkcji przewodniczącego komitetu wykonawczego Rady Ekuumenicznej oraz Synodu Narodowego. Aresztowano także Andora Lazara, superintendenta Budapesztu i zmuszono go do rezygnacji ze stanowiska.

¹⁴¹ A. Bedo, *Church and State in Hungary*; Gsovski, *op. cit.*, pp. 67, 94, 101 ff.

Dwaj przywódcy Kościoła ewangelicko-luterańskiego, biskup Lajos Orbán i Albert Radwanski zostali skazani w pokazowym procesie za „nielegalną działalność czarnorynkową”. Po tej serii wydażeń, 16 grudnia 1948 roku, podpisano porozumienie z rządem¹⁴².

Świadkowie Jehowy w Polsce i w NRD

Niewielką sektę o nazwie „Świadkowie Jehowy” niemal jednocześnie zniszczono w Polsce i w okupowanej przez Rosjan strefie niemieckiej. Zdaje się z tego wynikać, że decyzja musiała zapaść na poziomie władz centralnych w Moskwie. W obu krajach organizacje tej sekty zostały zawieszono, a jej przywódców i wielu zwykłych członków uwięziono.

W Polsce zawieszenie działalności tej organizacji religijnej ogłoszono 28 czerwca 1950 roku na konferencji prasowej ministra Bezpieczeństwa Publicznego – Radkiewicza. Określił on Świadców Jehowy jako „szpiegów imperializmu siejących historię wojenną”, którzy ośmielili się zbojkotować podpisywanie słynnego „apelu pokoju”. Z tych względów organizację zlikwidowano¹⁴³; jak podają nie potwierdzone źródła, aresztowano przy tej okazji około 80% wszystkich Świadców Jehowy.

Źródła podają, że w roku 1952 w obozach pracy i więzieniach przebywało około 500 Świadców Jehowy, z czego około 100 w obozie w Białymstoku, zaś 50 w więzieniu w Wejherowie¹⁴⁴.

W okupowanej przez ZS strefie Niemiec działalność Świadców Jehowy została zawieszona dekretem ministra Spraw wewnętrznych dr. Steinhoffa (dekret numer 1/67) ogłoszonym 31 sierpnia 1950 roku. Oskarżenia pod ich adresem były tu identyczne jak w Polsce. Wielu przywódców tej organizacji skazano na wieloletnie więzienie.

W świetle znanych faktów oskarżenia wysuwane pod adresem Świadców Jehowy brzmią wielce nieprawdopodobnie.

¹⁴² Raport in *Dziennik Zachodni*, Czerwiec 28, 1950.

¹⁴³ *Inter-Catholic Press Agency*, Marzec 12, 1952, p. 3.

¹⁴⁴ Galter, *op cit.*, p. 397.

ZAŁĄCZNIKI

Listy protestacyjne różnych episkopatów

Zacytujemy jedynie fragmenty takich listów. Należy pamiętać, że listy te mogły być pisane jedynie we wczesnej fazie komunistycznej kampanii wymierzonej przeciw Kościołom. Później większość biskupów osadzono w więzieniu.

Z listu pasterskiego episkopatu Jugosławii (25 września 1945 roku)

Zgodnie z naszymi informacjami liczba ofiar (pośród księży) wynosi: 243 zabitych, 169 uwięzionych lub osadzonych w obozach koncentracyjnych oraz 89 zaginionych – łącznie 501 księży. Ponadto zabito 19 studentów teologii, trzech zakonników i cztery zakonnice. Tysiącom wiernych skazanych na śmierć odmówiono skorzystania z pociechy religijnej w ostatniej chwili ich życia – więc z czegoś, czego nie odmawia się w krajach cywilizowanych nawet najgorszym przestępcom. Sądy, które wydawały te wyroki, działały nader pośpiesznie. W większości przypadków oskarżeni nie znali zarzutów aż do rozprawy, częstokroć nie mogli się bronić, nie mieli obrońcy, nie mieli możliwości powołania świadków czy żądania pomocy prawnej¹⁴⁵.

Z listu pasterskiego episkopatu Czechosłowacji z dnia 15 czerwca 1949 roku

Kościół jest dziś bezbronny, odebrano mu większość jego praw i przywilejów, w sposób jawny i z ukrycia obraża się go, bezcześci i prześladowuje. (...) Zlikwidowano całkowicie prasę religijną z wyjątkiem kilku gazet o niewielkim znaczeniu. Zawieszono nawet

¹⁴⁵ Memorandum Biskupów Polskich do Prezydenta Rzeczypospolitej z 8 maja 1953. Fribourg: St. Paul, 1953, 4); wersja ? C. Naurois, *op. cit.*, pp. 209 ff.

oficjalne publikacje biskupów. W ich miejsce Ministerstwo Oświaty Nauki i Sztuki wydaje tak zwany „Dziennik duchowieństwa katolickiego”, nieautoryzowany przez Kościół, publikowany wbrew woli kościelnej hierarchii. Mimo, że pismo to adresowane jest do księży katolickich, redagują je niekatolicy w duchu opozycji wobec Kościoła. (...)

Wszystkie książki katolickie, włącznie z modlitewnikami, podlegają państwowej cenzurze. (...) Pod groźbą postępowania karnego zabrania się katolikom zbierać się poza budynkami kościelnymi. Zabrania się nawet głoszenia kazań poza murami świątyni. (...) Kościół obrabowano z resztek jego własności. (...) Religijne szkoły praktycznie przestały istnieć. (...) Na rodziców wywiera się presję, by zabierali dzieci ze szkół wyznaniowych, grozi się im poważnymi konsekwencjami. Nauczycieli religii poddaje się egzaminom z ideologii oraz instruuje „jak uczyć religii zgodnie z materializmem”. Pod groźbą kar w wielu miejscowościach zakazano wszelkiej działalności związanej z kształceniem i wychowaniem religijnym młodzieży w stowarzyszeniach, grupach eucharystycznych itp. Wychowanie religijne stało się niemożliwe ze względu na to, że państwo przejęło wychowanie w szkołach i poza jej murami, gdzie wpaja się ideologię materialistyczną. W ten sposób wychowanie w duchu chrześcijańskim stało się niemożliwe i uznane zostało za nielegalne. W tym względzie sprawy zaszły już tak daleko, że na wydziałach teologii wprowadzono wykłady z tak zwanych nauk społecznych z intencją pozyskania studentów dla ideologii materializmu. (...) Zwłaszcza na Słowacji niektóre klasztory ewakuowano siłą, kapłanów wywieziono ciężarówkami. (...) W niektórych regionach zabroniono odprawiać nabożeństwa. W wielu miejscowościach uniemożliwia się procesje lub też wykorzystuje się je dla celów pozareligijnych. Konferencję biskupów w Dolnym Smokowcu, podczas której biskupi mieli ustalić stanowisko wobec żądań rządu, odwołano w chwili, gdy w sali odkryto podłączone mikrofony. (...) Ostatnia konferencja biskupów została przerwana przez siły bezpieczeństwa. W tym samym czasie kancelarię arcybiskupią w Pradze przejęli urzędnicy państwowi a rezydencję arcybiskupią oddano pod nadzór tajnej policji, w istotny

sposób ograniczając wolność i swobodę przewodniczącego konferencji biskupów. W konsekwencji pozbawiono Kościół wszelkiej możliwości efektywnego działania. Postawiono go wobec wyboru między całkowitym podporządkowaniem się dyktaturze z jednej strony a prześladowaniami – z drugiej.

Fragmety listu protestacyjnego episkopatu Polski z 8 maja 1953 roku

W ostatnich czasach zachęca się i wręcz przymusza duchowieństwo do wstępowania w szeregi nowo powstałych specjalnie organizacji. Są to ośrodki prowadzące systematyczną politykę niezgody i agresji w stosunku do hierarchii kościelnej. Tendencje te zaznaczyły się już w statutach światowej organizacji zdrowia *Caritas*. (...) Grupa „Dziś i jutro” jest bez wątpienia zaangażowana w szkodliwą dla Kościoła działalność upolityczniania księży. (...) Częstokroć występuje ona pod płaszczykiem katolicyzmu – lecz w dyskusjach i kontrowersjach, które występują między rządem Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej i Kościołem katolickim nieodmiennie zajmuje stanowisko prorządowe głośno wychwalając i popierając wszystkie kroki przedsiębrane przeciwko Kościołowi.

(...) Tak zwany Komitet Księży Patriotów przy Związku Bojowników o Wolność i Demokrację został powołany do życia przez rząd i prowadzi on aktywną walkę z prawowitą hierarchią kościoła. Składa się on z osób, które miały nieszczęście pogwałcić dyscyplinę kościelną lub które weszły w konflikt ze swymi przełożonymi, a obecnie usiłują przy pomocy władzy świeckiej „oczyszczyć” i „reformować” Kościół Chrystusowy. W swym organie prasowym, pod tytułem „Książd Obywatel” atakują biskupów a nawet Ojca świętego jednocześnie głosząc i szerząc idee przygotowujące grunt schizmie i herezji”¹⁴⁶.

¹⁴⁶ *Commission Internationale contre le regime concentrationnaire*, No. 4 (1955), pp. 63-66.

Apel byłych misjonarzy w Chinach

21 listopada 1955 roku 61 misjonarzy oraz 26 zakonnic-misjonerek rozmaitej narodowości skierowało do „Międzynarodowej Komisji do Spraw Zwalczania Obozów Koncentracyjnych” (CICRC) następujący apel:

„My, niżej podpisani, byli misjonarze w Chinach, ofiary arbitralnych aresztowań, więzieni przez rząd Chińskiej Republiki Ludowej zwracamy się do CICRC w imieniu własnym, a także w imieniu naszych braci chińskich i innych narodowości, którzy w chwili obecnej przebywają w więzieniach, z następującym apelem:

Zostaliśmy wysłani do Chin przez władze kościelne to jest przez nasze władze zgromadzenia, których działalność uzależniona jest od organów centralnych Stolicy Apostolskiej. Nasze misje stawiały sobie cele i zadania o czysto religijnym charakterze, o czym nigdy nie zapominaliśmy. Nie byliśmy w Chinach w charakterze agentów jakiegokolwiek obcej władzy, czy to władzy naszych rodzinnych krajów czy też jakiegokolwiek innej władzy. Kiedy w Chinach ustanowiono nowy rząd, przypomnieliśmy naszym podopiecznym naukę Kościoła dotyczącą posłuszeństwa wobec istniejącej aktualnie władzy. Mimo to wszystkich nas spotkał ten sam los. Pewnego dnia, najzupełniej niespodziewanie zostaliśmy aresztowani i wtrąceni do więzień. Oskarżono nas o to, że jesteśmy „kontrewolucjonistami”, „imperialistami”, „obcymi agentami”, „szpiegami”. W rzeczywistości zaś nigdy nie prowadziliśmy działalności politycznej i – jak wszechwiedzący reżim dobrze zdaje sobie z tego sprawę – ograniczaliśmy się w naszej działalności do spraw czysto religijnych. Traktowano nas w rozmaity sposób. Niektórzy spośród nas byli regularnie poddawani torturom. Inni przez sześć miesięcy, dzień i noc, byli związani. Niektórzy musieli stać podczas przesłuchań trwających pięć dni i nocy.

Wielu zmuszano do siedzenia na podłodze przez cały dzień pozbawiając snu i możliwości czytania, zmuszając w ten sposób do „refleksji na temat swych zbrodni”. Niektórzy z nas mogą uskarżać się jedynie na to, że odebrano im wolność lub, iż musieli dzień

w dzień podpisywać oświadczenia, że „nie byli źle traktowani”. Wielu z nas przebywało w celach z chińskimi braćmi, gdzie mieliśmy im i sobie ciągle przypominać byśmy „zrewidowali swe poglądy” (...)

Z wyjątkiem niewielu wypadków przebywaliśmy w tych warunkach przez całe miesiące, czasem przez lata, bez możliwości odwiedzin, bez prawa do otrzymywania i pisania listów, nie widząc żadnej ludzkiej twarzy prócz naszych współwięźniów, pośród których było coraz więcej donosicieli. W celach nie było ani łóżek, ani krzeseł. Sypialiśmy na nagiej podłodze, która czasem była zrobiona z desek, a czasem z cementu.

Stawaliśmy przed sądem bez możliwości obrony. Wszystkie pytania miały na celu wydrzeć z nas fałszywe przyznanie się do tego, że jesteśmy imperialistami, szpiegami i wrogami ludu. Próbowano ten cel osiągnąć posługując się groźbami i stopniowo zwiększającą się presją. Obliczone to było na to, że stracimy wreszcie panowanie nad sobą. Niektórych z nas skazano na przymusowe roboty. W większości była to dla nas niezwykle ciężka, wręcz wyczerpująca praca, podczas której nieszczęśni skazańcy musieli „spontanicznie” ciągle przyspieszać jej tempo.

(...) Wszystkie zasady sprawiedliwości, uznawane przez narody cywilizowane, po prostu wyrzucano na śmietnik. W większości przypadków oskarżenia były niejasne, nie było w nich materiału dowodowego. W żadnym ze znanych nam przypadków nie było też możliwości obrony prawnej, która mogłaby chronić oskarżonego. (...)

W obecnej chwili kilkuset chińskich księży oraz kilka tysięcy chińskich chrześcijan przebywa w więzieniach. Niedawno temu (w listopadzie 1955) aresztowano biskupa Szanghaju wraz z pięćdziesięcioma studentami teologii, zakonnicami i ponad 1400 wiernymi. Wszyscy byli Chińczykami. W stosunku do nich, tak jak było i w naszym przypadku, wciąż nie istnieją żadne podstawy prawne usprawiedliwiające aresztowanie.

W procesach wymusza się fałszywe zeznania, a oskarżeni są całkowicie izolowani od świata. Niektórych deportowano do odległych, zachodnich regionów Chin. Możemy jedynie oświad-

czyć, że są oni także niewinni, że nie popełnili nigdy przestępstw pospolitych ani politycznych. Także w ich imieniu podnosimy nasz głos protestu”.¹⁴⁷

Zeznanie naocznego świadka o typowym przebiegu procesu i egzekucji

„Najpierw wezwano Martę, utykającą na jedną nogę. Poddano ją śledztwu w sprawie ukrytych przedmiotów kościelnych. Ponieważ jednak nie odpowiadała na pytania, wychłostano ją pasami. Siostra Marty, Elżbieta, została oskarżona o to, że przybyła z Tsitsinharu bez zezwolenia policji. W odpowiedzi na to oskarżenie natychmiast wyciągnęła z kieszeni rzeczzone zezwolenie, by pokazać je sądowi. Zabrano jej ten dokument i podarto na jej oczach wrzeszcząc: – To nic nie warte i nic ci nie pomoże.

Następnie kazano jej wygłosić kazanie do zebranych. Oczywiście chodziło o to, by wystawić ją na pośmiewisko. Opowiedziała historię ze Starego Testamentu, którą pojąłby nawet poganin! Jednakże, gdy zaledwie zdążyła wypowiedzieć kilka zdań, jeden z mężczyzn zawołał: – Dosyć! Dosyć tego bełkotu! Dlaczego mielibyśmy tak długo słuchać bzdur! Zbić ją na miazgę! Rozkazano jej rozebrać się, ponieważ jednak zawahała się, zdarto z niej ubranie.

Następnie gdy była do połowy naga została okrutnie pobita. W międzyczasie wezwano wielu członków rodzin katolickich (tylko spośród tych, którzy nigdy nie posiadali żadnej własności, ponieważ wszyscy, którzy kiedyś coś posiadali, nawet po wywłaszczeniu, nie byli uznawani za dobrych obywateli i towarzyszy). Kiedy ci stawili się, rozkazano im przynieść święte obrazy i książki religijne. Niektórzy pospiesznie ukrywali cenniejsze wizerunki i książki oddając jedynie te o pośledniejszej wartości. Wszystko to rzucono na jeden stos i publicznie spalono.

¹⁴⁷ Amros Rust, *Die rote Nacht* (Munich, 1956), pp. 192 ff., 200 ff. Autor jest dawnym misjonarzem szwajcarskim w Chinach.

Fala obrazoburstwa nie ominęła świątyń i znajdujących się w nich posągów. W szkole poproszono dzieci, by przyniosły posążki i święte wizerunki z domów. Pod kierownictwem nauczycieli uczniowie udawali się do świątyń, by zniszczyć wszystkie posągi i wizerunki, jakie się tam znajdowały. Świątynie zmieniono na warsztaty pracy dla kobiet. Po spaleniu świętych obrazów i wizerunków nakazano obecnym katolikom wyrzec się wiary.

Od Marty i Elżbiety żądano niedwuznacznego wyparcia się wiary. Zapytano je: – Jesteście katoliczkami czy nie? Obie siostry odpowiedziały jednym głosem: „Jesteśmy katoliczkami”, a Marta odważnie dodała: – Pozostaniemy katoliczkami, nawet jeśli zatłuczecie nas na śmierć!

Po tym zostały z powrotem wtrącone do więzienia. Teraz zadano im pytanie decydujące o ich losie: – No więc, jak się teraz rzeczy mają? Czy wyrzekacie się waszych wierzeń katolickich, czy nie? Elżbieta odpowiedziała: – W moim sercu pozostanę katoliczką. Marta także: – Jestem katoliczką. Dano znać na rozpoczęcie egzekucji. Zauważono, że twarz Marty zrobiła się nagle blada jak kreda.

Znów bity spadły na poranione plecy obu siostr. Następnie wywleczono je na dwór. Obie płakały. Zebranych ludzi również wypchnięto na podwórze. Ja też musiałem pójść i już mnie więcej nie bito. Na podwórzu przywiązano mnie do najbliższego drzewa. Stałem tam w samej bieliźnie.

W pewnej chwili zobaczyłem, że obie skazane kobiety zbliżyły się do miejsca, w którym stałem. Elżbieta prawie nie mogła iść, była zgięta w pół. Słyszałem jak ktoś powiedział: – Koniec z nią. Długo już nie wytrzyma, a jakiś chłopiec bezczelnie krzyknął: – Są w drodze do nieba! Elżbietę trzeba już było nieść. Marta, kulejąc na jedną nogę, szła energicznym krokiem, z rękami splecionymi na piersi jakby w modlitwie. Niepokoiła się o siostrę i co chwila oglądała się za siebie.

Wchodząc na podwórze kościoła zebrała się na odwagę i powiedziała: – Nie bój się, siostrzo, idziemy do naszej świętej matki Marii. U wejścia uczyniła znak krzyża. Musiała to zrobić lewą ręką, bo prawa była sztywna od ran i bezwładnie zwisała, u boku. Kiedy

katujący ją ludzie zauważyli to, krzyknęli kpiąc: – Patrzcie, wciąż jeszcze wyczynia te swoje katolickie hokus pokus. W odległości około 100 metrów od drzwi do kościoła kazano kobietom uklęknąć na śniegu, a potem strzelono im w tył głowy.

Marta nie zginęła od razu i dodano jej jeszcze kilka kul. W ten sposób zginęły dwie heroiczne kobiety – Chinki. Było to 26 stycznia 1948 roku. Elżbieta miała 35 lat, jej siostra była około 10 lat młodsza.

Zbliżał się wieczór – zapadał zmrok. Kilku właścicieli nieruchomości – obecnie klasa wyklęta – otrzymali rozkaz pogrzebania ciał. Nie było żadnej ceremonii pogrzebowej¹⁴⁸.

Lista biskupów katolickich ofiarn prześladowań ze strony komunistów do końca lat stalinowskich

Poniższa lista obejmuje 165 nazwisk i jest, naturalnie, niekompletna.

- Adamski St., biskup, Katowice, Polska; uwięziony 1952–1956.
- Aftenie V., biskup, Rumunia, zmarł w więzieniu 1950 r.
- Allesandre C., biskup sufragan, Sentung, Chiny, zmarł w więzieniu.
- Apor W., biskup Győ, Węgry, zraniony w marcu 1945, zmarł 2 kwietnia 1945 roku.
- Arambarm Z., biskup, Chiny, wydalony.
- Arudino W. A., biskup, Szu-chow, Chiny, uwięziony i wydalony.
- Balan J., biskup, Lugoj, Rumunia, uwięziony 29 X 1948.
- Baraniak A., biskup sufragan, Gniezno, Polska, uwięziony 1953-56.
- Barnaš St., biskup sufragan, Spis, Czechosłowacja, uwięziony w 1952 roku.
- Bassi A. T. biskup Lo-Yang, Chiny, uwięziony i wydalony.
- Baziak E., arcybiskup, Lwów, Polska, uwięziony i wydalony w styczniu 1953.
- Bednorz H., biskup sufragan, Katowice, Polska, uwięziony w listopadzie 1952.
- Beran J., arcybiskup Pragi, Czechosłowacja, uwięziony 13 marca 1951.
- Bernacki L., biskup sufragan, Gniezno, Polska, uwięziony w marcu 1953.

¹⁴⁸ Dwuznaczność tę podkreślało z całą mocą między innymi jugosłowiańskie czasopismo Praxis. **Praxis** (wydanie międzynarodowe, 1965), nr 1.

- Bieniek J., Biskup sufragan, Katowice, Polska, uwięziony w październiku 1952.
- Boisgerin R., biskup, Snifu, Chiny, wydany.
- Boriservicius V., biskup, Telšiai, Litwa, zmarł w więzieniu w 1947.
- Bossilkov E., biskup Nicopoli, Bułgaria, uwięziony, skazany na śmierć.
- Berlinger R., biskup Kingh-sien, Chiny, zdjęty z urzędu, wydany.
- Brizgys V., biskup sufragan, Kaunas, Litwa, zdjęty z urzędu w 1944.
- Buddenbrok T., arcybiskup Lanchow, Chiny, uwięziony i wydany.
- Bukraba B., biskup, Pińsk, Polska, deportowany.
- Buzalka M., biskup, Tirnava, Czechosłowacja, uwięziony 15 stycznia 1951.
- Capozzi D., arcybiskup, Taiy-wan, Chiny, uwięziony i wydany.
- Carevič J., biskup, Dubrownik, Jugosławia, zabity, 1945.
- Cársky J., biskup, Košice, Czechosłowacja, uwięziony w 1950.
- Ceol H. F., biskup, Kichow, Chiny, uwięziony i wydany.
- Chanfi Ko-Hing M., biskup, Siwantse, Chiny, uwięziony.
- Cho Cheng-Sheng Fr., biskup, Sinhsien, Chiny, zdjęty z urzędu.
- Chen Chi-Ming J., biskup, Chengting, Chiny, zdjęty z urzędu.
- Chomyszyn G., biskup, Stanisławów, Ukraina, zmarł w więzieniu w 1946.
- Chou Chi-Shib J., arcybiskup, Nanchang, Chiny, uwięziony.
- Chow Wei-Tao A., biskup, Fengsiang, Chiny, zdjęty z urzędu.
- Cieplak J., arcybiskup i apostolski administrator, Mogilev, ZSRS, zdjęty z urzędu, skazany na śmierć.
- Cisar Th., arcybiskup Bukaresztu, Rumunia, zmarł w więzieniu w 1954.
- Chu Kai-Min S., biskup Haimen, Chiny, zdjęty z urzędu.
- Civelli M., biskup, Weihwei, Chiny, uwięziony i wydany.
- Cule P., biskup, Mostar, Jugosławia, uwięziony.
- Czarneckij M., biskup i apostolski wizytator, Ukraina, deportowany, zmarł w więzieniu 29 września 1953.
- Danaghy Fr., biskup, Wuchow, Chiny, wydany.
- Daymier J. J., arcybiskup Hangehow, Chiny, wydany.
- Defebvre A., biskup Ningpo, Chiny, uwięziony i wydany.
- Deronieu A., arcybiskup Kungming, Chiny, wydany.
- Desmet L., biskup sufragan, Si-Wan-Tse, Chiny, zmarł w więzieniu.
- Deswazieres G., biskup Pak-hoi, Chiny, wydany.
- Drzećnik M., arcybiskup apostolski wizytator, Jugosławia, zdjęty z urzędu w 1951.
- Dublinskis K., biskup, Łotwa, uwięziony i deportowany, zmarł w więzieniu.
- Dubowski I., biskup, Żytomierz, Ukraina, uwięziony i deportowany; 1923 – wydany.

- Durcoviçi A., biskup, Rumunia, zmarł w więzieniu.
- Fan P. J., biskup, Paoting, Chiny, uwięziony.
- Ferroni A., biskup Lao-How, Chiny, uwięziony i zdjęty z urzędu.
- Frentiu V. T., biskup, Rumunia, zmarł w więzieniu.
- Galvin E., biskup Han-Yang, Chiny, wydalony.
- Garić J., biskup Banja-Luka, Jugosławia, wydalony.
- Gawlina J., arcybiskup Maditus, biskup połowy armii polskiej na Zachodzie, zdjęty z urzędu.
- Gjini F., biskup, S. Alexandre de Oroshi, Albania, zabity 11 marca 1948.
- Glaser M., Rumunia, zmarł na torturach.
- Gojdić P. P., biskup, Czechosłowacja, uwięziony 15 I 1951.
- Grimm P. J., biskup Cing-How, Chiny, wydalony.
- Grosz J., arcybiskup, Kalocsa, Węgry, uwięziony.
- Haering E.A., biskup Sho-How, Chiny, wydalony.
- Hasz Sl., biskup połowy armii, Węgry, uwięziony.
- Herrero Garotte G. F., biskup Chang-Teh, Chiny, wydalony.
- Hlouch J., biskup, Budweis, Czechosłowacja, zdjęty z urzędu, marzec 1952.
- Hopko V., biskup sufragan, Preszow, Czechosłowacja, uwięziony w czerwcu 1950.
- Hassu J., biskup, Cluj-Gherla, Rumunia, uwięziony 18 października 1948.
- Hu Jo-Shan J., biskup Tai-How, Chiny, uwięziony.
- Jarre C., arcybiskup, Tsi-Nan, Chiny, zmarł w więzieniu (?).
- Kaczmarek C., biskup, Kielce, Polska, uwięziony w styczniu 1951.
- Keller biskup Tiraspol, ZSRR, wydalony.
- Kocyłowski J., biskup, Przemyśl, Polska, zamęczony w więzieniu 17 stycznia 1947.
- Kowalski K., biskup, Chełmno, Polska, uwięziony 15 lutego 1952.
- Kowalski R. C., biskup, Wusz-Yang, Chiny, uwięziony i wydalony.
- Kramer F. G., biskup Luan, Chiny, uwięziony i wydalony.
- Krause I., biskup, Szun-Teh, Chiny, wydalony.
- Kung Pin-Mei I., biskup, Nankin, Chiny, uwięziony.
- Kurteff C., biskup sufragan, Bruila, Bułgaria, uwięziony.
- Labrador Th., arcybiskup, Fu-szow, Chiny, wydalony.
- Lacchio S. L., arcybiskup, Szan-sza, Chiny, uwięziony i wydalony.
- Lacosta L., biskup, Tali, Chiny, wydalony.
- Lakota G., biskup sufragan, Przemyśl, Polska, uwięziony.
- Latyszewski, biskup sufragan, Stanisławów, Ukraina, deportowany.
- Larranaga I., biskup, Fing-Liang, Chiny, wydalony.
- Lazik L., biskup, Trnava, Czechosłowacja, uwięziony 1950-51.

- Lei Hang-Hsia S., biskup, Fiang, Chiny, uwięziony.
- Lesiński J., biskup, Ting-Szow, Chiny, wydany.
- Ly Hsuan-Te P., biskup, Yenan, Chiny, zdjęty z urzędu.
- Łoziński S., biskup, Płońsk, Polska, uwięziony i deportowany.
- Maggi J., biskup. Hong-szung, Chiny, uwięziony i wydany.
- Małeckie A., biskup, Leningrad, ZSRS, uwięziony i wydany.
- Malendro F., arcybiskup, nankin, Chiny, wydany.
- Matocha J., biskup Olomouc, Czechosłowacja, zdjęty z urzędu.
- Mankowski P., biskup, Kamieniec, Ukraina, uwięziony i wydany.
- Massa P., biskup, Nan-Yang, Chiny, zdjęty z urzędu.
- Marton A., biskup, Alba Iulia, Rumunia, uwięziony 1949-55.
- Matulonic Th., biskup sufragan, Vladimir, Litwa, uwięziony w 1953.
- Meszelenyi Z., biskup sufragan, Esztergom, Węgry, zmarł w więzieniu, 11 stycznia 1953.
- Mignani G., biskup, Kian, Chiny, wydany.
- Mindeszenty J., kardynał, Esztergom, Węgry, uwięziony 1948-56.
- Neczey E., biskup, Nitra, Czechosłowacja, uwięziony 1950-51.
- Neveu P. Eu., biskup, ZSRR, uwięziony w 1927.
- Niemira K., biskup sufragan, Pińsk, Polska, wydany.
- Niu Hun-Ching Th., biskup, Yan-Gu, Chiny, zdjęty z urzędu.
- O'Hara C., biskup, Yang-Ling, Chiny, uwięziony i wydany.
- Olbert A., biskup, Tsing-Tao, Chiny, uwięziony i wydany.
- O'Shea J., biskup, Ken-Czow, Chiny, wydany.
- Oste J. J., biskup, Yeel, Chiny, wydany.
- Pacha Au., biskup, Timisoara, Rumunia, zmarł w więzieniu w 1954.
- Padolskis V., biskup sufragan, Litwa, zdjęty z urzędu od 1944.
- Paltarokas K., biskup, Panevezhis, Litwa, deportowany.
- Paschang A. J., biskup, Kongmoon, Chiny, wydany od marca 1952.
- Pasini F. F. biskup, Sanyoan, Chiny, uwięziony i wydany.
- Pétery K., biskup, Vac, Węgry, uwięziony od 25 marca 1952.
- Pinault H., biskup, Chaengtuo, Chiny, wydany.
- Pinger H. A., biskup, Szow-Stun, Chiny, wydany.
- P'I Shu-Shih I., biskup, Muk-Den, Chiny, wydany.
- Pobożny E., biskup, Režnava, Czechosłowacja, uwięziony 1950.
- Pollio G., biskup, Kai-Feng, Chiny, uwięziony i zdjęty z urzędu.
- Prennhushi N. V., arcybiskup, Durazzo, Albania, zmarł w więzieniu w 1952.
- Quin W.K., biskup, Yung-Kia, Chiny, wydany.

- Quintanilla A., biskup, Kwei-Teh, Chiny, wydalony.
- Romanuskas F., biskup sufragan, Telsiai, Litwa, deportowany.
- Raneans J., biskup sufragan, Ryga, Łotwa, wydalony.
- Rejnys M., arcybiskup, administrator apostolski, Wilno, Litwa, deportowany, zmarł w więzieniu 8 listopada 1953.
- Romanoff J., biskup sufragan, Sofii i Filipoli, Bułgaria, uwięziony.
- Ropp E., arcybiskup, Mogilev, ZSRS, uwięziony i wydalony.
- Rosa G. F., arcybiskup, Han-Kow, Chiny, uwięziony i wydalony.
- Rozman G., biskup Ljubljana, Jugosławia, wydalony.
- Rusu A., biskup, Baia Mare, Rumunia, uwięziony 26 października 1948.
- Sarić J., arcybiskup, Sarajewo, Jugosławia, wydalony.
- Scheffer J., biskup Rumunia, zmarł w więzieniu w 1953.
- Schu Th., biskup, Yen-Schow, Chiny, wydalony.
- Shillaku B., biskup, Pulati, Albania, uwięziony i zdjęty z urzędu.
- Simrak J., biskup, Krizevci, Jugosławia, zmarł od tortur 9 sierpnia 1946.
- Skoupy K., biskup, Brno, Czechosłowacja, uwięziony.
- Skviereckas J., arcybiskup, Kaunas, Litwa, zdjęty z urzędu w 1944.
- Slipyj J., arcybiskup, Lwowa, Ukraina, deportowany.
- Slivinski Ch., biskup, Władywostok, ZSRR, wydalony.
- Sloskans B., biskup, Łotwa, uwięziony i wydalony.
- Splett K., arcybiskup, Gdańsk, uwięziony, 1945–1953.
- Sprongovies A., arcybiskup, Ryga, Łotwa, uwięziony i wydalony.
- Stiepaniç L., kardynał, Zagrzeb, Jugosławia, uwięziony i zdjęty z urzędu.
- Suciù J., administrator apostolski, Fagaras i Alba Iulia, Rumunia, uwięziony w 1952.
- Szelązek A., Łuck, Polska, deportowany.
- Tcheou, arcybiskup, Nan-Szang, Chiny, zmarł w więzieniu (?).
- Tien Chen-Sin Th., kardynał, Pekin, Chiny, wydalony.
- Tissot F., biskup, Szeng-Szow, Chiny, wydalony.
- Trichta St., biskup, Litemeřice, Czechosłowacja, uwięziony 8 lipca 1954.
- Tsung Huai-Mo, biskup, sze-Foo, Chiny, zdjęty z urzędu.
- Urbss A., biskup, Liepaja, Litwa, deportowany.
- Valentin P. S., biskup, Kan-Ting, Chiny, wydalony.
- Von Melkenbecke Ch., biskup, Ning-Sia, Chiny, uwięziony i wydalony.
- Velasco J. B., biskup, Amoy, Chiny, wydalony.
- Verineux A. J., biskup, Spisz, Czechosłowacja, uwięziony w 1951.
- Vogel K., biskup, Swatov, Chiny, wydalony.
- Vojtassak J., biskup, Spisz, Czechosłowacja, uwięziony w 1951.
- Volaj G., biskup, Sappa, Albania, poddany torturom 3 lutego 1948.
- Vovk A., administrator apostolski, Ljubljana, Jugosławia, wydalony.

- Weber K., biskup, Ichow, Chiny, uwięziony i wydalony.
- Wyszyński St., kardynał, Gniezno i Warszawa, Polska, uwięziony od 26 września 1953 do 28 października 1956.
- Yuen Ching-Ping J., biskup, Czu-Ma-Tien, Chiny, wydalony.
- Yu-Pin P., arcybiskup, Nan-Kin, Chiny, wydalony.

Marksizm-leninizm o religii

Niniejszy artykuł stanowi próbę opisaną i analizy podstawowych doktryn marksizmu-leninizmu dotyczących religii. Aby jednak uniknąć nieporozumień, tak częstych w dyskusjach nad marksizmem-leninizmem, uważamy za rzecz konieczną wyjaśnić każde słowo występujące w tak postawionym problemie. A więc przedmiot rozważań stanowią będą doktryny, to jest wyłącznie teoria. Praktyka, czyli rzeczywista polityka komunistów wobec religii, to kwestia wykraczająca poza zakres niniejszego artykułu. W rzeczywistości jednak polityka religijna jest tak dalece uzależniona od teorii, że nie można jej w pełni zrozumieć bez odpowiedniej znajomości teorii, która jest dobrze udokumentowana w licznych znakomitych publikacjach wydanych na Zachodzie i powinna być powszechnie znana. Po wtóre rozważać będziemy wyłącznie doktryny fundamentalne, podstawowe. Jak się okazuje, wiele nieporozumień wokół problemu stosunku marksizmu-leninizmu do religii wynika z braku dostatecznej znajomości nawet najbardziej rudymentalnych (podstawowych) założeń tej teorii. Wobec tego stanu rzeczy konieczne będzie wymienienie samych podstaw.

Niniejsza praca dotyczy, nie „marksizmu” ale „marksizmu-leninizmu”. Filozofia zna niewiele wyrazów, które byłyby tak wieloznaczne jak właśnie „marksizm”¹⁴⁹. Istnieje co prawda pewien

¹⁴⁹ Główne radzieckie czasopisma filozoficzne, *Voprosy filozofii* oraz *Filosofskiye nauki*, regularnie zamieszczają artykuły na interesujący temat. Wymienić można kilka czasopism specjalistycznych: *Nauka i religiya* (195?) *Ezhegodnik Muzeya istorii religii i ateizma* (Roczniki Muzeum historii religii i ateizma (Roczniki Muzeum historii religii i ateizmu (1957); *Voprosy istorii religii i ateizma* (problemy historii religii i ateizmu (1954).

wspólny zbiór twierdzeń ekonomicznych i politycznych określanych tym mianem, lecz jeśli chodzi o filozofię, „marksyzmem” określa się często doktryny tak diametralnie przeciwstawne jak na przykład jego sowiecka i jugosłowiańska wersja. Należy więc z całą stanowczością podkreślić, że nie będziemy zajmować się marksyzmem w ogólnym sensie tego słowa, który w naszym kontekście nie miałby żadnego sensu, a wyłącznie „marksyzmem-leninizmem”.

Co prawda nawet marksizm-leninizm nie stanowi jednolitej doktryny. Często słyszy się o sporach ideologicznych między sowieckimi i chińskimi wyznawcami marksizmu-leninizmu. Istniały także inne prądy, np. trockizm. Ponieważ jednak w sprawie religii różnice między nimi są niewielkie, będziemy zajmować się wyłącznie sowieckim, tj. rosyjskim marksyzmem-leninizmem¹⁵⁰. W ten sposób osiągniemy pełną jasność, a zwłaszcza unikniemy błędów, w które częstokroć wprowadzają nas komuniści z Zachodu, gdy dla celów taktycznych odchodzą niekiedy od podstawowych doktryn.

Spotykamy się też z tendencją pomijania doktryn sowieckich a zwłaszcza sowieckiej filozofii. Wielu autorów utrzymuje, że jest ona mniej istotna dla sprawy niż, powiedzmy, jugosłowiańska, włoska czy polska wersja „marksizmu”. Jest to postawa błędna. Sowiecki marksizm-leninizm to w rzeczywistości nie tylko teoria najpotężniejszej partii komunistycznej, nie tylko paradygmat, który starają się naśladować partie innych krajów – ale stanowi także najliczniejszą i najlepiej wyartykułowaną szkołę filozoficzną

¹⁵⁰ Dobry wybór podstawowych tekstów odnajdzie czytelnik w pracy IŻ Brazhnika i F. I. Dolgina (red.), *O religii. Khrestomatiya* (o religii). Antologia (Moskwa, 1963). Z ogromu „naukowej” literatury wymienimy tylko następujące pozycje: *O spetsifike religii* (Moskwa, 1961); I. D. Pantskhava (red.) *Osnovnye voprosy nauchnogo ateizma* (Fundamentalne problemy ateizmu naukowego) (Moskwa, 1962; nowe wyd., 1966); I. P. Tsamerian (red.) *Voprosy nauchnogo ateizma* (problemy ateizmu naukowego) (3 wyd., Moskwa, 1964). Całkiem niedawno wydana praca zbiorowa V. V. Mshneviradze (red.) *Religiya w planach antikomunizma* (Religia w planach antykomunizmu) (Moskwa, 1970) pokazuje, że przedstawiona powyżej doktryna jest wciąż rygorystycznie przyjmowana.

tego obozu. Innymi słowy, sowiecki marksizm-leninizm odgrywa rolę przewodnią nie tylko ze względu na wpływ, jaki wywiera lecz także ze względu na swą treść i poziom rozwoju.

Dodajmy wreszcie, choć być może jest to sprawa oczywista dla każdego, że nie należy pod żadnym pozorem utożsamiać marksizmu-leninizmu z nauką samego Marksa. Dotyczy to także problemu religii, w której to kwestii obie postawy różnią się znacznie, pomimo że marksizm-leninizm w dużym stopniu opiera się na pismach Marksa. Przekonanie, że pobieżne zaznajomienie się z dziełami Marksa umożliwi zrozumienie postawy marksistowsko-leninowskiej w tej sprawie jest dziecinny nieporozumieniem.

Należyte zrozumienie doktryny marksistowsko-leninowskiej na temat religii zakłada znajomość jej podstawowych dogmatów. W przeciwieństwie do wielu innych systemów światopoglądowych doktryna marksistowsko-leninowska dotycząca religii nie jest tu teorią marginalną lecz sytuuje się w samym jej centrum. Dlatego też główna część niniejszej pracy poświęcona będzie dwojakiej analizie samego marksizmu-leninizmu. Po pierwsze rozważymy, jaką rolę odgrywa w tym systemie teoria, następnie zaś przyjrzymy się samej teorii, czyli filozofii marksistowsko-leninowskiej z interesującego nas w tym kontekście punktu widzenia.

Zanim jednak przejdziemy do analizy struktury przekonań marksizmu-leninizmu, musimy rozprawić się z pewnym powszechnym poglądem, który jak się wydaje, wynika z niepoprawnej wręcz zaściankowości wielu myślicieli na Zachodzie. Nie są w stanie zrozumieć poglądów innych ludzi i stale nakładają na wyznawców marksizmu-leninizmu swoje własne postawy i pojęcia. W wyniku takiej projekcji usiłują nadać marksizmowi-leninizmowi porządek myślowy zgodny z ich własnymi zasadami. Ta zarozumiała zaściankowość przybiera kilka postaci.

Po pierwsze, pośród intelektualistów krajów zachodnich jest wielu sceptyków, którzy nie mają żadnych przekonań i nie potrafią zrozumieć ludzi, którzy takie przekonania mają. Powiadają oni np.: „My nie przywiązujemy wielkiej wagi do żadnego twierdzenia, więc podobnie musi być z komunistami”. „Ich ideologia jest po prostu nieistotna”. Albo: „Jest zbiorem rytualnych formuł do-

stosowanych do kolejnej, machiawelicznej polityki i niczym więcej”.

Po wtóre, przy takim założeniu nasi intelektualiści częstokroć nie są wręcz w stanie pojąć, jak ktokolwiek może przywiązywać jakąkolwiek wagę do światopoglądu. „Ponieważ my mamy w pogardzie wszelką metafizykę, komuniści muszą sprawy te traktować tak samo”. „Jeśli nawet mówią o takich sprawach, będą to i tak kwestie nieistotne”. Ważne są jedynie problemy praktyczne, problemy społeczne, a komunizm to nic innego niż tylko jeden z wielu prądów społecznych.

Po trzecie, wyciąga się często pewien wniosek w sprawie religii, który przenosi się później na zwolenników marksizmu-leninizmu. Mianowicie, skoro religia jest światopoglądem, nie można jej brać na serio. Można o nią staczać boje z pobudek praktycznych lub politycznych, lecz nie jest to temat godzien teoretycznych rozważań. Każda dyskusja będzie tu jedynie stratą czasu, a ponieważ my wyznajemy ten pogląd, podobnie być musi również u komunistów. Tak powstaje twierdzenie o tym, że religia stanowi trywialny problem teoretyczny nie tylko dla wyznawców marksizmu-leninizmu, lecz także dla Karola Marksa.

W konsekwencji interpretacja postawy komunistów względem religii przedstawia się następująco: chodzi o problem marginalny jako że religia nie jest związana z samą istotą komunizmu. Stanowi wyłącznie problem natury społecznej i politycznej. Religii nie należy brać na serio, stanowi ona zjawisko uboczne.

Jeśli przyjęlibyśmy takie właśnie założenia wyjściowe, nie mogliśmy w ogóle zrozumieć postawy marksizmu-leninizmu wobec religii. Stanęlibyśmy w obliczu działań, które zawsze pozostałyby niemożliwe do wyjaśnienia. Co więcej, narazilibyśmy się na ustawiczną frustrację podejmując jakąkolwiek próbę dialogu z przedstawicielami marksizmu-leninizmu, bowiem marksizm-leninizm sytuuje się dokładnie na antypodach takiego sceptycyzmu.

Po pierwsze, już w samym sformułowaniu marksizm-leninizm jest ujmowany jako żywa i potężna wiara. Jego wyznawcy rzeczywiście w coś wierzą, to znaczy formułują zdania przejmowane jako prawdy absolutne. Naturalnie, należy przeprowadzić rozróżnienie

między tym, czego uczy doktryna a tym, w co ludzie naprawdę wierzą. Lecz każda grupa wiernych zdradza jakieś słabości, czego dowodzi historia wielkich religii świata. Tego rodzaju zachowania dadzą się zaobserwować. A jeśli chodzi o zachowania, to w przypadku wyznawców marksizmu-leninizmu rzuca się w oczy zadziwiająca gruntowność z jaką jego wyznawcy przyłgnęli do swojej wiary.

Opowiadano anegdotę o nieżyjącej już dziś belgijskiej królowej-matce, która do pewnego stopnia sympatyzowała z komunistami. Pewnego roku wybrała się na Festiwal Młodzieży do Warszawy, gdzie towarzyszył jej stale jeden z ministrów rządu PRL. Królowa słyszała, że w Polsce dużo ludzi chodzi do kościoła, oświadczyła więc, że chciałaby też pójść do kościoła. Wasza Królewska Mość – odpowiedział minister-komunista – z największą przyjemnością będę jej towarzyszyć. „Pan” – zdziwiła się królowa – „Tak, Wasza Królewska Mość. Jestem katolikiem. Co prawda nie praktykującym, lecz zawsze wierzącym”. – „Ale jak to możliwe, czyż nie jest pan komunistą?” – „Tak, Wasza Wysokość, praktykującym lecz niewierzącym”.

Ten brak wiary komunistów, tak często podkreślany na Zachodzie, jest z pewnością w niektórych przypadkach zgodny z rzeczywistą sytuacją – zwłaszcza w odniesieniu do partii krajów Wschodniej Europy, w których każda próba myślenia inaczej niż w Rosji bywa unicestwiana metodami znanymi z Węgier i Czechosłowacji. Fakt ten wymaga podwójnego komentarza: – po pierwsze, doświadczenie wskazuje, że czołowi przywódcy naprawdę wierzą i po drugie, że jak pokazuje przykład owego polskiego ministra, praktyka nadaje doktrynie waloru istotności.

Marksizm-leninizm jest w pierwszym rzędzie nie doktryną społeczną lecz metafizycznym światopoglądem. Myśl społeczna zawiera się w tak zwanym „materializmie historycznym”, o którym powiada się, że stanowi zastosowanie ogólnych praw materializmu dialektycznego do społeczeństwa i historii. Otóż materializm dialektyczny, który stanowi światopogląd, po rosyjsku *mirowozrenie* – nie jest doktryną społeczną, lecz poglądem metafizycznym. Powtarza się ciągle, że materializm dialektyczny to ogólne zasady,

podstawa, teoretyczny fundament partii. To oczywiście niezbyt podoba się przeciwnym metafizyce myślicielom zachodnim ale to czy jakaś doktryna podoba się nam, czy nie to jedna sprawa, a nagi fakt, że ktoś inny ją wyznaje – to rzecz druga. Właśnie tak przedstawia się sprawa w przypadku wyznawców marksizmu-leninizmu. Są wyznawcami jakiejś wiary, lecz ich wiara jest światopoglądem całościowym i absolutystycznym.

I ostatnia uwaga. W przeciwieństwie do wielu myślicieli Zachodu – włączając w to samego Karola Marksa – wyznawcy marksizmu-leninizmu nie uznają wcale religii za zjawisko marginalne, nieistotne. Przeciwnie: jest to w ich oczach sprawa wielkiej wagi, tak wielkiej, że podejmie się ogromny wysiłek, by tę kwestię teoretycznie rozwiązać¹⁵¹. Zrozumieć to potrafi tylko ten, kto wie czym jest żywa wiara. Dla sceptyka pozostanie to zawsze zjawiskiem najzupełniej niezrozumiałym.

*

Powyższe twierdzenie stawia nas w obliczu konieczności pozyczenia pewnej uwagi na temat drugiego aspektu marksizmu-leninizmu, mianowicie na temat jego fundamentalnych treści¹⁵². Specyfiką tego systemu jest fakt, że obejmuje on dwa znacznie różniące się od siebie zbiory doktryn. Na zewnątrz przejawia się to w podziale filozofii marksistowsko-leninowskiej na materializm dialektyczny i materializm historyczny. Nie jest to wyłącznie zewnętrzna systematyzacja, bowiem w rzeczy samej są to dwie doktryny o różnym pochodzeniu i różnej treści.

Pierwsza z nich, materializm dialektyczny, to metafizyczny światopogląd. Mówiąc w uproszczeniu stanowi on konsekwentnie rozwiniętą metafizykę doby Oświecenia ujętą w heglowskie katego-

¹⁵¹ Patrz, poniżej, koniec części V.

¹⁵² Osnovy marksizma-leninizma (Podstawy marksizmu-leninizmu) (2. wyd.; Moskwa, 1952), 782 i nast.; *Osnovy marksistskoi filozofii* (Moskwa, 1959), 671; A. V. Makarov i E. N. Chesnokov (red.), *Dialekticheskii materializm* (Moskwa, 1960), 471; F. V. Konstantinov (red.) *Istoricheskii materializm* (Moskwa, 1950), 747.

rie i spisane w heglowskim duchu. Nie zawiera ona nic oryginalnie marksistowskiego: wywodzi się raczej bezpośrednio od Engelsa, który te doktryny wziął w spadku po Heglu i niemieckim Oświeceni. Można by nawet pokusić się o twierdzenie, i często tak robiono, że sformułowanie tego światopoglądu nie leży w duchu Marksa, mimo że i on był spadkobiercą doby Oświecenia.

Druga część – materializm historyczny, w przeciwieństwie do pierwszego, pochodzi od samego Marksa. I chociaż wpływ Oświecenia najwyraźniej się w tej kwestii zaznacza, zasadnicza myśl pochodzi od Marksa. Materializm historyczny mówiąc krótko polega po prostu na zastosowaniu zasad materializmu dialektycznego do problemów społeczeństwa i historii.

*

Oto jak przedstawia się materializm dialektyczny w rudymenarnym zarysie: Świat jest jedyną rzeczywistością; ponad światem przyrody, czy też obok niego, nie istnieje żaden inny świat, z czego wypływa wniosek, że nie ma Boga, że nie istnieje żaden duch absolutny. Świat jest nieskończony i to na kilku płaszczyznach. Po pierwsze, jest nieskończony w przestrzeni (rzeczywiście nieskończony, nie tylko nieograniczony). Po drugie, jest on nieskończony w czasie, tzn. nie ma początku ani końca. Po trzecie, jest nieskończony w głąb, co znaczy, że zawiera potencjalnie nieskończoną wielość „form ruchu”, tzn. form bytu – aż do bytu obdarzonego świadomością. Do trzech rozmaitych znaczeń terminu „nieskończoność” dochodzi jeszcze jedna właściwość o absolutnym charakterze, dotycząca przyczynowości. Świat nie ma przyczyny – a sam jest jednocześnie przyczyną wszystkiego. Widzimy więc, że jest to światopogląd absolutystyczny: uznający, że Absolut istnieje, a jest nim Przyroda.

Następny centralny dogmat materializmu dialektycznego to doktryna ewolucji – idea wywodząca się od Hegla. Świat nie zawiera niczego, co byłoby statyczne, lecz bezustannie rozwija się w kierunku nowych etapów istnienia. Ewolucja ta nie jest jednak pojmowana w sposób mechaniczny – wytwarza bowiem bezustannie nowe jakości. Na uwagę zasługuje fakt, że owe jakości

oddzielają od siebie nawzajem „skoki dialektyczne”, przerwy, dzięki którym nowe jakości nie dają się zredukować do jakości niższego rzędu. W tym procesie świat w pewnym momencie wytwarza świadomość, która dalej ewoluuje ku wyższym formom bytu.

A oto trzeci istotny element: w świecie istnieje świadomość lecz nie jest ona obecna, jak w ujęciu teistycznym, od samego początku. Stanowi raczej późniejszy wytwór ewolucji. Jedynym punktem, w którym Absolut osiąga świadomość jest człowiek. Z tego właśnie powodu wyznawcy marksizmu-leninizmu głoszą, że ich materializm – to proste zaprzeczenie istnienia ducha na samym początku tego procesu – jest jednocześnie *humanizmem*, bowiem człowiek w tym systemie funkcjonuje jako jedyny nośnik świadomości.

Jednakże świadomość, (w tym miejscu docieramy do czwartego fundamentalnego dogmatu materializmu dialektycznego) stanowi tylko produkt materii; materia jest jej jedynym nośnikiem, a ona sama funkcjonuje jako „kopia” materii. Jest czymś w rodzaju nadbudowy, niemal dodatkowym produktem procesów fizjologicznych. Doktryna ta, jak się utrzymuje, stanowi między innymi podstawę podobnego poglądu dotyczącego tym razem społeczeństwa: wszelkie zjawiska duchowe występujące w społeczeństwie, tzw. świadomość społeczna, zależą od życia gospodarczego danego społeczeństwa i są przez nie w ostatecznym rozrachunku determinowane.

Mimo to jednak marksizm-leninizm przedstawia nader optymistyczny pogląd na świadomość, na ducha człowieka. W zasadzie może on przeniknąć wszystko. Nie istnieje nic, co mogłoby okazać się niemożliwe do zrozumienia. Posługując się metodami naukowymi, sprawdzonymi w praktyce, człowiek może osiągnąć poznanie dosłownie wszystkiego. Nie istnieje żadna tajemnica: *das Rätsel gibt es nicht* – by posłużyć się sformułowaniem Wittgensteina. Chociaż świadomość nie stwarza rzeczywistości, poznaje ją i może się stać przewodnikiem dla ludzkiego działania nastawionego na podporządkowanie sobie i przekształcenie świata i samej ludzkości.

Z tak ujętego poglądu na świat i na świadomość wyprowadza się naukę moralną w myśl której: „postęp jest celem ludzkości”.

Człowiek powinien w sposób świadomy czynić to, co nieświadomie czyni przyroda, tzn. współpracować z procesem ewolucji, czyli w zasadzie poddawać przyrodę i społeczeństwo władzy rozumu. Dążąc do tego celu człowiek zyskuje wolność i może żywić nadzieje na zaspokojenie wszystkich swych pragnień. Marksizm-leninizm nie proponuje przy tym wcale etyki szczęścia osobistego dla jednostki: stawia przed człowiekiem obiektywne zadanie-cel, który przekracza jego osobiste pragnienia. Człowiek może osiągnąć prawdziwe szczęście tylko wtedy, gdy potrafi utożsamić swoje pragnienia z celami społeczeństwa, czyli w ostatecznej analizie, Absolutu. Ta doktryna moralna, tak jak podstawowa metafizyka tej filozofii, jest całkowicie immanentna, światowa. Odrzuca wszelkie cele wykraczające poza przyrodę i społeczeństwo, a także wszelkie wartości, których nie da się bezpośrednio połączyć z życiem człowieka w świecie.

Wszystko, co dotychczas powiedzieliśmy to tylko jedna strona doktryny. Istnieje również druga strona, którą określiliśmy jako prometejską, – w myśl której człowiek to jedyny świadomy byt w przyrodzie. Tylko on obarczony jest odpowiedzialnością za postęp. W obliczu brutalnych sił przyrody i społeczeństwa jest powołany do przemieniania świata i samego siebie w bezustannym heroicznym wysiłku.

Wystarczy więc zrozumieć tę doktrynę, by pojąć *a priori* jak z punktu widzenia logiki przedstawiać się będzie marksistowsko-leninowska teoria religii. Teorię tę daje się streścić w trzech głównych twierdzeniach: po pierwsze, religia to błędna przestarzała nauka, po drugie, to równie błędna metafizyka i, po trzecie, opowiada się za fałszywymi wartościami moralnymi.

Wyznawcy marksizmu-leninizmu uważają religię za rodzaj pseudo-nauki. Nie zaprzeczając, że zawiera pewne postawy emocjonalne, sprowadzają ją do zbioru twierdzeń, które według nich dotyczą tego samego poziomu, co twierdzenia nauk przyrodniczych i społecznych. W tej optyce religia okazuje się być błędną, fałszywą, przestarzałą a nawet absurdalną nauką, łatwą do obalenia przez współczesne nauki empiryczne (jedyną prawdziwą naukę). Uważa się ponadto, że religia stwarza podstawy absurdalnym,

a w rzeczywistości magicznym technikom. Wynika z tego, że tylko wstecznik może być człowiekiem religijnym – już choćby ze względu na ostatni z cytowanych poglądów.

Znacznie ważniejsze jest jednak to, że marksizm-leninizm traktuje religię, jako fałszywą, błędną metafizykę. Jest ona dualistyczna, co jest tylko inną nazwą jej transcendentnego charakteru przez to, że głosi istnienie innego świata wykraczającego poza świat przyrody. Odrzuca możliwość ustanowienia raju na ziemi i mówi wyłącznie o szczęściu w tym innym świecie. Ponadto religia zdradza nieufność wobec rozumu człowieka mówiąc o tajemnicach niedostępnych dla rozumu.

Wreszcie, religia propaguje fałszywy zbiór wartości moralnych. Jest indywidualistyczna i egoistyczna. Zwiastuje zbawienie osobiste a nie społeczne, zbawienie nie w tym, lecz w innym świecie i jako taka przeszkadza człowiekowi w wykonywaniu jedynego istotnego obowiązku na ziemi. To prawda, że religia zawiera większość bieżących dogmatów społecznych lecz w taki sposób, że zostają one zorientowane na jakiś iluzoryczny świat transcendencji i ukierunkowana egoistycznie na osiągnięcie osobistego szczęścia. Przede wszystkim jednak religia nie przypisuje człowiekowi żadnego pierwszeństwa, jako że zakłada istnienie Boga i istot wyższych. Jest więc nie tylko niehumanistyczna, lecz wręcz antyhumanistyczna. Religia odsłania swoje antyhumanistyczne oblicze w jeszcze jeden sposób, mianowicie pozbawiając człowieka jego prometejskiego powołania. Odbiera mu status jedynego stwórcy świata czyniąc z niego w zamian narzędzie bytu wyższego rzędu.

*

Jak dotąd rozważaliśmy wyłącznie pierwszy zbiór doktryn związanych z marksistowsko-leninowską teorią religii – mianowicie ich metafizyczny światopogląd. Następny zbiór zawiera się w tak zwanym materializmie historycznym, który – jak już to podkreślaliśmy – zajmuje się pochodzeniem i funkcją społeczną religii. W tym względzie wysuwa się dwa twierdzenia. Pierwsze, że każda forma świadomości społecznej – moralność, sztuka, filozo-

fia, religia – należy do „nadbudowy” nad „bazą”, tj. nad stosunkami społecznymi odpowiadającymi pewnemu typowi procesu produkcji. W ramach istniejących w danym momencie stosunków pojawia się nieodmiennie specyficzny typ świadomości społecznej. Tak więc religia nie stanowi zjawiska autonomicznego, lecz jest po prostu odbiciem życia gospodarczego społeczeństwa.

Drugie twierdzenie głosi, że w całej historii ludzkości aż do rewolucji socjalistycznej stosunki produkcji były zdominowane przez walkę klasową spowodowaną wyzyskiem jednej klasy przez inną. Walka klasowa całkowicie rozbiła społeczeństwo i w wyniku tego rozbitcia powstało tyle form świadomości klasowej, ile powstało antagonistycznych klas społecznych.

W ramach tak właśnie ujętej teorii, marksizm-leninizm rozważa problem pochodzenia i społecznej funkcji religii. Podstawowe twierdzenie brzmi, że religia należy do nadbudowy społeczeństwa, w którym istnieje wyzysk człowieka przez człowieka. Jest w rzeczywistości charakterystyczną cechą nadbudowy takiego właśnie społeczeństwa. Wyjaśnia się to w następujący sposób: w takim społeczeństwie religia odgrywa ważną rolę zarówno dla wyzyskiwanych, jak i dla wyzyskujących. Jeśli chodzi o wyzyskiwanych, ich życie jest tak straszliwe, nieszczęście i nędza tak wielkie, że pojawia się tęsknota za pociechą, którą dać może tylko religia. Kiedy Marks powiedział, że „religia to opium dla ludu” miał chyba na myśli, że stanowi coś w rodzaju środka uspokajającego, uśmierającego ból, którego konieczność wypływa z beznadziejności egzystencji¹⁵³.

Religia odgrywa również rolę w stosunku do wyzyskiwacza. Z jednej strony pomaga zapobiec wybuchowi rewolty wyzyskiwanych. „Po cóż wywoływać rewolucję skoro życie jest tak krótkie a szczęście oczekuje nas w życiu pozagrobowym?” W tym sensie religia dostarcza potężnej broni wyzyskiwaczom dla podporządkowania sobie ofiar. Z drugiej strony, jest konieczna subiektywnie dla samego wyzyskiwacza. Gdy bowiem jest on choć bardzo mglście

¹⁵³ Marks i Lenin używają słowa „opium” w różnym, jak się zdaje, znaczeniu.

świadom faktu, że jest wyzyskiwaczem, religia daje mu możliwość nabycia „taniego biletu do nieba”, odciąża jego sumienie¹⁵⁴.

W społeczeństwie, w którym nie będą istnieć żadne formy wyzysku religia zaniknie całkowicie, będzie zbędna, niepotrzebna, nie będzie sprawować żadnej funkcji. W okresie „odwilży” w roku 1957 opowiadano w Polsce okrutny dowcip: „Dlaczego Polska jest krajem aż tak religijnym? Jak to dlaczego? Dlatego, że tak brutalnie wyzyskuje się tu robotników”. Lecz kiedy ustanie wyzysk, człowiek straci wszelkie powody do tego, by być religijnym.

Jeśli tak jest, religia od dawien dawna powinna zaniknąć w Związku Sowieckim, który nie tylko osiągnął już socjalizm, lecz także pierwszy etap komunizmu. Nie jest to jednak poważny argument. Marksizm-leninizm utrzymuje, że jeśli formy świadomości społecznej nie posiadały jeszcze pełnej autonomii, tzn. jeśli mają jakieś korzenie gospodarcze, to wykazują pewien stopień autonomii lub – powiedzmy „inercji, która umożliwia im istnienie przez jakiś czas po zniszczeniu starej bazy”. Ponadto mówi się, że kapitaliści podsycają religię w Związku Sowieckim z zewnątrz.

*

Z powyższych założeń Marks wysnuł dwa wnioski. Pierwszy, że religia przynosi szkodę społeczeństwu bo działając jako środek uspokajający utrudnia wybuch rewolucji, czyli opóźnia postęp na drodze wiodącej do wyzwolenia wyzyskiwanych mas. Drugi marksistowski wniosek sprowadza się do stwierdzenia, że religia nie stanowi wcale czynnika istotnego w walce o wyzwolenie – należy do nadbudowy, która zniknie wraz ze zniszczeniem bazy, do której przynależy. Należy więc zaatakować przede wszystkim bazę a nie to, co się nad nią nadbudowuje.

W taki oto sposób Marks ujmował problem religii. Została ona teoretycznie rozwinięta przez Feuerbacha. Praktycznie rzecz biorąc jej znaczenie było w procesie walki proletariatu minimalne w porównaniu z rolą jaką odgrywały inne wrogie siły społeczne. Mikołaj Lobkowicz ma najprawdopodobniej rację twierdząc, że nikt nigdy

¹⁵⁴ „Sotsyzalizm i religia”, *Sochineniya* (Dzieła), 5. wyd., tom 12, str. 142.

nie potraktował ludzi religijnych w równie upokarzający sposób jak Marks. Uważał, że w ogóle nie warto im poświęcać uwagi¹⁵⁵. Zostali zlekceważeni jako coś, co nie posiada najmniejszego znaczenia. Ale względna obojętność Marksa w kwestii religii wcale nie jest postawą Lenina przyjętą przez wyznawców marksizmu-leninizmu. Powtarzając z jednej strony, że religia to tylko nadbudowa i że burżuj-ateista mógłby sądzić, że religię da się unicestwić w bezpośredniej walce, Lenin (w przeciwieństwie do Marksa) przypisywał jej znaczenie fundamentalne na poziomie duchowym – a jego pogląd panuje do dziś w filozofii marksistowsko-leninowskiej.

Wytaczając argumenty przeciwko jakemukolwiek pogładowi filozoficznemu, Lenin usiłował wykazać, że prawie bez wyjątków za każdym z nich skrywa się jakiś motyw religijny. Od Dietzgena zapożyczył sobie powiedzenie, że filozofowie to tylko uczeni lokaje teologów. Gdy to wykazał, mógł po prostu odrzucać dany pogląd – bo religia stanowi główną broń duchową burżuazji. Postawa ta, tak fundamentalna dla myśli Lenina pochodzi nie tylko z pracy *Materializm a empiriokrytycyzm* lecz także jego listu do wydawców *Pod znamiem marksizmu* z późniejszego okresu. Wymaga ona wyjaśnienia, zwłaszcza że tak otwarcie stoi w sprzeczności z tezą Marksa. Marksista J. Harper poświęcił temu problemowi całą książkę usiłując wytłumaczyć tę oczywistą różnicę odmiennymi warunkami społecznymi występującymi w Rosji i na Zachodzie Europy. Trzeba jednak powiedzieć, że w postawie Lenina widać wpływ tak zwanej rosyjskiej tradycji nihilizmu jak też piętno jego własnej osobowości. W każdym razie jedno jest pewne: Lenin uważał, że religia odgrywa ważną rolę i zawsze traktował ją poważnie.

Współczesny marksizm-leninizm w pełni uznaje fundamentalne znaczenie religii dla ideologicznej walki klasowej postępując szlakiem wytyczonym przez Lenina. W Związku Sowieckim działają instytucje na szczeblu akademickim pod przewodnictwem Instytutu Naukowego Ateizmu przy Akademii Nauk Społecznych.

¹⁵⁵ Nicholas Lobkowicz, „Marx's towards Religion” (Marksa postawa wobec religii) w: *Marx and the Western World* (Marks a świat Zachodu) Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1967).

Istnieje również oddzielna katedra poświęcona ateizmowi przy Uniwersytecie Moskiewskim. We wszystkich szkołach wyższych w Związku Sowieckim studenci przechodzą regularny kurs „naukowego ateizmu”, tzn. kurs krytyki religii, co potwierdza olbrzymia ilość podręczników na ten temat. Thomas Blakeley sporządził bibliografię setek dzieł filozoficznych poświęconych właśnie temu zagadnieniu¹⁵⁶. Od czasu ukazania się dekretu Chruszczowa z 7 czerwca 1954 roku organizuje się często konferencje na temat religii i ateizmu a miesięcznik *Nauka a Religia* osiągnął nakład 290 tysięcy egzemplarzy¹⁵⁷.

Ponadto jeszcze co najmniej kilka lat temu dzieła filozofów niekomunistycznych poddawane były analizie z czysto leninowskiego punktu widzenia. „Klasyczną analizę” stosowano nawet do myślicieli wcale nie związanych z jakąkolwiek religią, takich jak Bertrand Russell. Wszystkich ich bez wyjątku uznano za „lokajów teologów”, w skrytości ducha uprawiających propagandę na rzecz religii¹⁵⁸.

*

Podsumowując, stwierdzić można, że marksizm-leninizm uznaje religię za fundamentalnie błędną, fałszywą magiczną pseudonaukę. Widzi w niej także równie fundamentalnie błędną transcendentną metafizykę. Niesie ona w sobie z gruntu złą moralność, a jednocześnie stanowi główną broń ideologiczną wyzyskiwaczy w ich walce przeciwko wyzwoleniu ludzkości. Nie ma nic bardziej obrzydliwego niż religia, jak powiedział Lenin¹⁵⁹.

¹⁵⁶ J. Harper, *Lenin als Philosoph* (Lenin jako filozof), Bibliothek der Rätekorrespondenz 1, s. 1 (1936).

¹⁵⁷ T. J. Blakeley, 'Soviet Writings on Atheism and Religion' (Radzieckie prace na temat ateizmu i religii) *Studies in Soviet Thought*, Nr 4 (1964) str. 319–38; Nr 5 (1965), str. 106–13.

¹⁵⁸ *Nauka i religia* (1959). Nakład stale wzrastał: w 1962 roku (w styczniu) wydrukowano 125 tys. egzemplarzy; w 1963 – 140 tys., w 1970 – 290 tys.

¹⁵⁹ Listę podobnych stwierdzeń znajdzie czytelnik w mojej pracy pt. „Der bolschewistische Katechismus Schweizer Rundschau, Nr 48 (2 maj 1948), str. 237–44.

Za tą doktryną i postawą stoi długa tradycja. Po pierwsze tradycja oświecenia. Marksizm-Leninizm przejął od Woltera okrzyk wojenny; *Ecrasez l'infame* – „unicestwić hańbę”. Tradycja ta obejmuje także Hegla z jego całkowicie immanentnym światopoglądem, a także całą tradycję materializmu. Istotna dla jej filozofii jest także moralna tradycja humanistów i rosyjski nihilizm. Wreszcie – dziedzictwo Engelsa i Lenina z ich najgłębszym przekonaniem, że nie istnieje nic cenniejszego dla wyzyskiwaczy i nic bardziej szkodliwego dla wyzyskiwanych, naturalnie na poziomie duchowym, niż właśnie religia. A obok całej tej tradycji występuje postać ojca tej filozofii, Włodzimierza Iljicza Uljanowa-Lenina przepojona osobistą niechęcią do wszystkiego, co związane jest z religią¹⁶⁰. I nie będzie chyba przesadą zdanie, że nigdy przedtem w historii nie zdarzyło się by tyle potężnych linii tradycji zrodziło wspólnie tak zasadniczą i dynamiczną postawę w tej sprawie.

Jak mówiliśmy powyżej, częstokroć pojmuje się marksizm-leninizm jako naukę. W tym kontekście postawa marksizmu-leninizmu wobec religii aż nazbyt często bywa interpretowana w następujący sposób: kler związany jest z wyzyskiwaczami, z kapitalistami. Dlatego też należy zwalczać zarówno kler jak i religię. Gdyby tylko kler zechciał zachować się poprawniej, gdyby tylko zechciał wziąć stronę klas wyzyskiwanych, postawa marksizmu-leninizmu wobec religii z całą pewnością uległaby zmianie.

Nie potrzeba chyba podkreślać, że taka interpretacja jest niesprawiedliwa wobec marksizmu-leninizmu: degradowuje go do powierzchownego antyklerykalizmu. W istocie rzeczy bowiem, jest on nie tylko antyklerykalny lecz także antyreligijny. Zdaniem marksistów-leninistów im wyższy stopień czystości osiąga jakaś religia, im bardziej jest bezinteresowna, tym większe stanowi niebezpieczeństwo. Kler, który solidarnie stanąłby po stronie proletariatu przeciwko kapitalistom, w pewnym sensie stałby się znacznie bardziej

¹⁶⁰ V. I. Lenin *ob ateizmie i tserkvi* (V. I. Lenin o ateizmie i kościele) (Moskwa, 1969) zawiera wszystkie istotne teksty. Najbardziej charakterystyczny pośród nich to list (pierwszy) do M. Gorkiego z 13/14? (stycznia 1913 roku. *Sochinonija*, tom 48, str. 140 i nast.).

niebezpieczny niż kler zaangażowany w obronę wyzysku. Albowiem człowiek święty, pozbawiony egoizmu wywiera znacznie większy wpływ na otoczenie niż człowiek niemoralny, przepelniony egoizmem. Tak uczynił Lenin i łatwo się przekonać że był wierny swym zasadom. W oczach Lenina wrogiem jest nie kler, lecz sama religia.

To prawda, że zasadę tę łagodzi inna doktryna leninowska, mianowicie taktyczna polityka wyciągniętej ręki. Jeśli człowiek wierzący pragnie przyjść z pomocą sprawie marksistowsko-leninowskiej w dziele zniszczenia własnej bazy, czyli systemu wyzysku, dlatego nie zapewnić sobie jego poparcia?¹⁶¹

Jak widać, jest w tym pewna niespójność; nie jest to zresztą jedyny przypadek braku konsekwencji w doktrynie leninowskiej. Niekiedy Lenin nauczał, że religię należy zwalczać wyłącznie bronią duchową. W rzeczywistości jednak jego zwolennicy często uciekali się w walce z religią do tak zwanych środków mechanicznych; więzienia, nacisków administracyjnych, do przymusowej pracy a nawet do kary śmierci. Tak często praktyka zawieszania „polityki wyciągniętej ręki” domaga się wytłumaczenia.

Nie wydaje się jednak, że takie wyjaśnienie można by wyprowadzić wyłącznie z teorii. Najwyraźniej przecież odgrywa tutaj swoją rolę pewna postawa emocjonalna. Lecz właśnie teoria opisując wielorakie zło religii stwarza podstawy takiej postawy emocjonalnej.

*

Dla większej jasności chcielibyśmy poczynić kilka uwag krytycznych na temat przedstawionej powyżej teorii religii.

Gdy spojrzeć na doktrynę marksistowsko-leninowską z punktu widzenia badań naukowych prowadzonych w ciągu naszego stulecia, uderza przede wszystkim jej antykwaryczny charakter. Doktryna ta przejęła wszystkie swoje podstawowe dogmaty z filozofii Oświecenia ze wszystkimi nieporozumieniami filozoficznymi, które już dawno zostały zdemaskowane. Chociaż więc marksizm-leninizm zawiera oryginalne, marksistowskie cechy – wszystkie one zakładają filozofię religii wypracowaną w dobie Oświecenia.

¹⁶¹ 'Sotsializm i religiya, str. 145.

Jej podstawowe twierdzenie głosi, że religia stanowi pewien typ reakcji człowieka na zło świata. Chora krowa może zdechnąć, więc jej właściciel – chłop – martwi się. Robotnik widzi głód i nędzę swych dzieci. Intelktualista dowiadyuje się o niesprawiedliwości i wyzysku na masową skalę. Wszystko to w połączeniu z poczuciem bezradności rodzi reakcję religijną. Jej podstawowym elementem jest strach – strach przed siłami przyrody, a przede wszystkim przed siłami społecznymi.

Otóż prawdą jest, że w wielu wypadkach funkcja religii polega rzeczywiście na dostarczaniu odpowiedzi na cierpienie i zło świata. Jednakże wiadomo, że nie to stanowi jej istotę. W najbardziej autentycznym znaczeniu religia nie zajmuje się złem świata. Stanowi raczej odpowiedź na tak zwane „sytuacje graniczne”: nieuchronne fiasko wszystkiego, co robimy, niepowodzenie we wzajemnym porozumiewaniu się, w miłości, problem śmierci – krótko mówiąc odpowiada na poczucie kruchości i beznadziejności ludzkiej egzystencji. **Nawet człowiek całkowicie wolny od zła tego świata, będzie musiał stanąć oko w oko z takimi egzystencjalnie granicznymi sytuacjami. W swej istocie religia stanowi reakcję na te sytuacje.**

Już co najmniej od stu lat filozofowie powiadają, że jeśli podstawą religii jest strach, to termin „strach” odnosi się tu do czegoś całkowicie odmiennego od znaczenia wyrażen takich jak „strach przed piorunem”, „strach przed uwięzieniem” czy nawet „strach przed śmiercią”. Albowiem specyficznym przedmiotem strachu religijnego jest „świętość” „strasliwa tajemnica *tremendum misterium*” św. Augustyna i Otta. Jeśli człowiek nie doświadczył tego strachu, tej specyficznej relacji względem „świętości”, nie jest człowiekiem religijnym. Doktryna marksistowsko-leninowska dotycząca religii zasadza się na wielkim nieporozumieniu, na całkowicie błędnym pojmowaniu analizowanego zjawiska.

Ponadto w oczach każdego, kto wie cokolwiek na temat autentycznej moralności religijnej analiza marksistowsko-leninowska musi wręcz jawić się jako coś śmiesznego. Bowiern marksizm-leninizm wyobraża sobie, że miłość Boga występuje na tym samym poziomie co miłość bliźniego i należy do tego samego gatunku. Oczywiście miłość Boga wcale nie wyklucza ludzkiej

miłości. Wręcz przeciwnie; dowodzą tego życie i czyny Buddy czy św. Franciszka z Asyżu.

Nieprawdą jest także jakoby religia pozbawia człowieka jego „unikalnego” statusu jedyne go świadomego czynnika w historii. Nieporozumienie to bierze się z podobnego pomieszania poziomów. W istocie bowiem autentycznie religijny punkt widzenia, w przeciwieństwie do „światopoglądu magicznego”, czyni człowieka jedynym stworzeniem, które świadomie buduje swoją przyszłość na ziemi i w ostatecznym rozrachunku jest za nią odpowiedzialne. Także i w tym przypadku religia niekoniecznie odwraca uwagę człowieka od jego ziemskich zadań. Wszystkie wielkie religie świata zawsze przyznawały każdemu człowiekowi prawo poświęcania się całkowicie celom czysto religijnym: ale cała historia religii od ogromnego społecznego i ekonomicznego wpływu buddyjskich i chrześcijańskich klasztorów aż do dzieł kalwinistów (jak świetnie pokazał Max Weber) – świadczy o wielkim znaczeniu motywacji religijnej w wywiązaniu się z zadań społecznych i gospodarczych.

Czy powinniśmy więc wyciągnąć wniosek, że w chwili, gdy wyznawcy marksizmu-leninizmu oczyszczą swą doktrynę z tych nieporozumień i zdobędą odpowiednią wiedzę na temat faktów, ich postawa wobec religii ulegnie zmianie? Nie wygląda na to, by tak miało się stać. Albowiem wszystko, co tu powiedziano odgrywa rolę marginalną w teorii marksistowsko-leninowskiej. Jej podstawowa doktryna to immanentyzm: zaprzecza on istnieniu jakiegokolwiek porządku transcendentnego i dlatego odmawia wierze religijnej jakiegokolwiek wartości. Jeśli ktoś jest głęboko przekonany o prawdziwości takiej doktryny, nie zaakceptuje żadnej religii. Argumenty tworzone by uzasadnić odtworzenie religii to – posługując się słowami Bradleya – „złe argumenty, jeśli mają udowodnić to, o czym jesteśmy przekonani przez wiarę”. Bo liczą się nie argumenty, lecz wiara.

*

W dzisiejszych czasach dużo mówi się o dialogu między wierzącymi a zwolennikami marksizmu-leninizmu i już podjęto wiele takich prób. Warto więc będzie wyciągnąć z powyższego zarysu

omówionej tu doktryny wnioski dotyczące takiego dialogu. Dla zilustrowania ogromu związanych z tymi trudnościami posłużymy się następującym przykładem zaczerpniętym z historii.

Z dzienników oficerów towarzyszących Cortezowi w wyprawie do Tenochtitlan dowiadujemy się, że odnaleźli tam wspaniałe miasto pełne rzeczy, jakich nigdy w życiu nie było im dane oglądać, choć niektórzy z nich odwiedzili ongiś Rzym i Konstantynopol. Stanęli jednak również przed faktem, że Aztekowie uprawiali rytualne morderstwo na masową skalę. Wieść głosiła, że na kilka dni przed przybyciem Hiszpanów do azteckiej stolicy, poświęcono w ten sposób około 20 tysięcy ofiar. Pośród Hiszpanów był również franciszkanin, Fray Juan de Zumarraga. Widząc, że cały ten splendor opiera się na aż tak niehumanicznych czynach uznał, że musi to być sprawa Szatana. Głosił to przekonanie wiernych tak żarliwie, iż Hiszpanie zniszczyli miasto i to w sposób tak metodyczny, że trudno dziś znaleźć ślady choćby jednego z murów. Na gruzach azteckiej stolicy powstało miasto Meksyk.

W dzisiejszych czasach niewielu chrześcijan potrafiłoby zrozumieć Juana de Zumarragę i jego żołnierzy. Są jednak ludzie uderzająco podobni do owych Hiszpanów: są nimi wyznawcy marksizmu-leninizmu. Jak tamci i oni w coś wierzą. Są przekonani, że ich wiara i jej wartości są jak najprawdziwsze. Co więcej udowodnili, że potrafią w jej imię burzyć, w jej imieniu niszczyć i budować. Wyobraźmy sobie teraz jakiegoś Azteka, i to w dodatku Azteka o postawie sceptycznej i wątpliwej, który miałby stawić czoła Juanowi Fray, wejść z nim w dialog na temat ofiar z ludzi składanych bogom. Jest to dokładnie obraz sytuacji, w której człowiek religijny chciałby dzisiaj spotkać się z wyznawcami marksizmu-leninizmu.

Trudności natury psychologicznej okazują się wręcz przygniatające. Zadziwia podwójność ich charakterystycznej postawy: z jednej strony są całkowicie przekonani, że posiadli prawdę absolutną, z drugiej są równie mocno przekonani, że wszyscy ci, z którymi mają do czynienia są bardziej lub mniej świadomymi agentami jakichś ciemnych mocy, zwykle Pentagonu, Wall Street itp. Jasne więc że trudno dialogować w takiej atmosferze. Ponadto, nie wolno

nam zapomnieć o zasadach taktyki marksistowsko-leninowskiej, wedle której należy próbować pozyskać człowieka religijnego dla Sprawy. Jest to stale obecna taktyka wyciągniętej ręki.

Ale to są pomniejsze trudności. Pozostaje jeszcze trudność zasadnicza, że człowiek autentycznie religijny oraz autentyczny marksista-leninista przyjmują diametralnie różne poglądy co do problemu podstawowego, tzn. istoty religii.

Nie znaczy to wcale, że dialog nie jest w ogóle możliwy. Często bywa możliwy w sprawach drugorzędnych, zwykle taktycznych, jak na przykład walka z wspólnym wrogiem. Jest również możliwy w kwestiach podstawowych jeżeli będzie ujmowany jako duchowe zmaganie dwóch rodzajów wiary, w którym obie strony usiłują się wzajemnie zrozumieć po to by przeciwnika nawrócić na swoją wiarę.

Jednakże, aby dialog taki mógł być owocny, przedstawiciele religii muszą spełnić kilka warunków. Po pierwsze muszą autentycznie wierzyć w transcendentną religię, a nie działać w charakterze bojowników rozdwojonej religii, której jedyną funkcją byłoby poprawienie struktur społecznych. Po drugie muszą dobrze wiedzieć czym jest marksizm-leninizm i z kim mają do czynienia. W dotychczasowych próbach podejmowania takiego dialogu obu warunków, niestety, nie spełniono. Gdyby było inaczej spotkania te mogłyby wydać lepsze owoce.

Tomizm a marksizm-leninizm

Podobieństw między tomizmem a marksizmem-leninizmem jest wiele i niekiedy są one bardzo uderzające. Nie będzie chyba przesadą twierdzenie, że nie ma dwu innych współczesnych szkół filozoficznych, które miałyby ze sobą tyle wspólnego. Zaprzecza temu oczywiście większość marksistów-leninistów, i nawet ci z nich, którzy, jak B. E. Bychowski¹⁶² rzeczywiście tomizm przestudowali,

¹⁶² B. Bychowski, *Partii w filozofii i filozofskij kamuflaż*, „Komunist” 1967, 1, s. 122–128, „Pamflet” ten dotyczy mojego artykułu *On „partijnost” in philosophy*, *Studies in Soviet Thought* 5, 1965, s. 1–11.

gwałtownie zaprzeczają jakimkolwiek podobieństwu. Niemniej faktem jest, że autorami studiów poświęconych filozofii marksistowsko-leninowskiej są przeważnie tomiści¹⁶³ – co najlepiej daje się wytłumaczyć bliskim pokrewieństwem tych szkół. Rzut oka zaś na główne wyznawane przez nie poglądy bez trudu przekonuje nas, że nie jest to tylko podobieństwo powierzchowne. Oto kilka przykładów.

Obie szkoły głoszą realizm epistemologiczny. To jeden punkt wspólny. Obie bronią również prawdy bezwzględnej i możliwości ostatecznego poznania niektórych aspektów rzeczywistości. Wydaje się także, że obie głęboką niechęcią napawa fenomenalizm jako stanowisko ontologiczne; w przeciwieństwie bowiem do fenomenalistów obie wierzą w pewnego rodzaju substrat zjawisk, choć mogą go różnie nazywać. W obu wypadkach zasadniczo taka sama jest doktryna dotycząca statusu i roli filozofii: zarówno tomiści jak i marksiści-leniniści uważają, że filozofia to coś więcej niż logika i metodologia nauki. Obie strony twierdzą, że choć w świadomości nie ma niczego przed doświadczeniem zmysłowym, nie każde

¹⁶³ Jestem nieco zdziwiony, że Bychowski odpowiada – w recenzji niemal tak długiej jak szkic, któremu jest poświęcona – na pierwszą część mego artykułu, w której nie ma nawet wzmianki o kwestiach najważniejszych, takich jak klasowość itd., mających być przedmiotem części drugiej (jeszcze nie opublikowanej). Miło mi wprawdzie, że filozof sowiecki poświęca tyle uwagi moim skromnym rozważaniom o znaczeniu pewnego terminu, jednakże przygnębia mnie nieco fakt, że nie przeczytał ich uważnie. Kilkakrotnie bowiem przypisuje mi twierdzenia, których wcale nie wysuwałem, bądź takie, którym wprost zaprzeczałem.

Oto trzy przykłady: (1) Bychowski, s. 122: Jak się zdaje, „partijnost”, wynalazek czysto rosyjski, nie daje się przełożyć na inne języki”. Ja zaś napisałem: (s. 10, przypis 1) „Termin ten trudno przełożyć na angielski nie uciekając się do nieco barbarzyńskiego wyrażenia w rodzaju «partymidedness» (nastawienie partyjne)”. Znam niemiecki i wiem, że jest w tym języku słowo „Parteilichkeit”; jak jednak p. Bychowski przetłumaczyłby ten termin na angielski? (2) Bychowski, s. 122: «partijnost» to dla Bocheńskiego zaprzeczenie obiektywności, synonim uprzedzenia, stronniczości”. Powiedziałem coś wręcz zupełnie przeciwnego, s. 3: „doktryna «partyjności» jaką przyjmuje filozofia sowiecka, nie jest wcale teorią prostą. Składa się na nią co najmniej kilka założeń, które na pozór przynajmniej, dotyczą zupełnie

doświadczenie jest doznaniem zmysłowym. Wiele zbieżności odnajdujemy też w antropologii: człowiek pojmowany jest nie na sposób kartezjański, jako połączenie dwu rzeczy, lecz jako jedna substancja; wprawdzie u tomistów dochodzi do tego specyficzna i trudna doktryna „częściowej substancjalności” duszy, której zaprzeczają marksiści-leniniści, jest to jednak aspekt raczej drugorzędny. W każdym razie obie szkoły kategorycznie przeciwstawiają się temu, co marksiści-leniniści określają mianem „wulgarnego materializmu”: psychika to nie ciało i nie ma ani jednej właściwości ciała. Wreszcie uderzające wydaje się podobieństwo między tomistycznym pojęciem potencji a pojęciem dialektyki w marksizmie-leninizmie; do tych właśnie pojęć uciekają się, ilekroć napotykają poważne trudności ontologiczne, jak w zagadnieniu ruchu.

*

Marksiści-leniniści na ogół nie dostrzegają tego podobieństwa. Wielu z nich, może nawet większość, bardzo niewiele wie o tomizmie, za co nie należy winić tylko ich samych, filozofia tomistyczna została bowiem usunięta obecnie w cień. Nader często utożsamiają oni filozofię tomistyczną z tomistyczną teologią (będącą czymś

różnych spraw... 2. Partyjność jako przeciwieństwo indywidualizmu... 3. Doktryna «partijnosti» jako socjologizm... 4. «Partyjność» jako pewna postawa emocjonalna”. Nie ma tam ani słowa o odrzucaniu obiektywności itd. (3) Bychowski, s. 123: „Przede wszystkim «partyjność» ma oznaczać odrzucenie problematyczności, odrzucenie faktu, że są problemy filozoficzne, których rozwiązanie nie jest znane”. W moim tekście, po przedstawieniu dwu spornych interpretacji tego punktu, z których jedna głosi, że każdy filozof ma rozwiązanie dla każdego problemu filozoficznego, stwierdziłem, s. 5: „To, co mają na myśli filozofowie sowieccy musi być czymś pośrednim...: wszyscy filozofowie mają rzeczywiście rozwiązanie każdego podstawowego problemu (*a nie wszystkich* – wbrew temu, co mówi Bychowski).

Nie ma potrzeby podawać dalszych przykładów. Obawiam się jednak, że niektórzy komuniści mogą powiedzieć, iż Bychowski jest niebezpiecznym sabotażystą (*sabotażnik*) utrudniającym obronę doktryn komunistycznych wskutek tego, że nie zwraca uwagi na to, co mówi; byłoby to zaiste godne ubolewania. (wszystkie podkreślenia w tym przypisie pochodzą ode mnie – J. M. B.).

zupełnie innym), obie zaś z teologią katolicką, czy nawet z przekonaniem religijnym katolików, pojmowanymi jako pewien monolityczny system nakazany przez potężny autorytet rzymski. Będąc filozofami wojującymi, święcie przekonani, że każdy filozof to coś w rodzaju polityka i propagandysty, marksści-leniniści całkiem naturalnie wyobrażają sobie, iż podobną postawę przyjmują również tomiści. W rezultacie nawet ci nieliczni, którzy doktrynom tomistycznym poświęcają nieco uwagi, niejednokrotnie rozumieją je zgoła opacznie. Poszukują przede wszystkim konsekwencji politycznych bądź religijnych i jeśli takie znajdują, zazwyczaj interpretują wszystko inne z politycznego lub religijnego punktu widzenia. Klasycznym przykładem takiego nieporozumienia jest artykuł Bychowskiego w *Komuniście*. Oto znamieny cytat:

„Oczywiście dla tomisty (a o tomistach Bocheńskiego pouczać nie trzeba – on sam bowiem do nich należy) prawda jest dana z góry. Nastawienie na pismo święte, ojców kościoła, encykliki papieskie, na dogmaty religijne to dla nich najwyższe prawo, któremu podporządkowana jest filozofia”.¹⁶⁴

Jest to jawny fałsz. Podobnej doktryny nigdy nie bronił żaden znany mi tomista, a tym mniej jeszcze ja sam, jakkolwiek by mnie klasyfikować¹⁶⁵. Ponieważ ma to być nie osobista polemika, lecz próba objaśnienia stosunków, w jakich pozostają do siebie te dwie szkoły myślenia, stwierdzę tylko, co następuje:

a. Nie jest prawdą, że dla tomisty *istina zaranee dana* – prawda jest z góry dana. Nie znam ani jednego tomisty, który by coś takiego twierdził. Tomista rzeczywiście wierzy, że niektóre prawdy są dane bezpośrednio; ja sam jestem przekonany, iż zdanie „papier na którym to piszę jest biały” jest taką właśnie prawdą „daną”. W myśl tomizmu jednak większość prawd, a zwłaszcza tych, które stara się ustalić filozofia, nie jest prawdami danymi; trzeba do nich dotrzeć poprzez trud filozofowania.

¹⁶⁴ Wystarczy przypomnieć prace G. A. Blakeleya, H. Dahma, N. Lobkowicza i innych.

¹⁶⁵ Bychowski, op. cit., s. 123

b. Nie jest prawdą, że jakkolwiek tomista twierdzi, iż „nastawienie na pismo święte” itd., to „najwyższe prawo, któremu podporządkowana jest filozofia”. Prawdą jest coś wręcz przeciwnego. To właśnie Tomasz z Akwinu, pomimo zaciętego oporu jaki napotykał (został dwukrotnie potępiony) ustanowił zasadę, że filozof nie ma prawa posługiwać się żadną przesłanką religijną. Jest wielu katolików, którzy zgodziliby się z Bychowskim, ale z pewnością nie tomistów.

Co więcej tomiści bardzo ubolewają nad tym, że ich marksistowsko-leninowscy koledzy nie uznają owej tomistycznej zasady i nieustannie posługują się twierdzeniami zaczerpniętymi ze swych własnych „pism świętych” – dzieł Karola Marksa, Fryderyka Engelsa, W. I. Lenina (a w pewnym okresie nawet Józefa Wiszarionowicza) jako prawomocnymi przesłankami rozumowania. Doktor Blakeley wykazał to całkiem przekonująco wykorzystując setki tekstów¹⁶⁶; jednakże jedyną reakcją filozofów sowieckich były żarty z jego nazwiska¹⁶⁷ – niezbyt mocny argument filozoficzny. Tomiści boleją również nad tym, że dekrety partii

¹⁶⁶ Bychowski posługuje się tu dziwną metodą, którą określe jako „zaklasyfikuj i uderz”. Polega ona na tym: (1) Zaliczasz swego adwersarza do jakiejś klasy dobrze określonej dogodną etykietą („idealista”, „tomista”, „wyznawca Macha” itd.) (2) Definiujesz tę klasę cytując parę zdań z jednego czy dwu autorów również do niej zaliczanych: potem nakreślasz pewien ogólny pogląd metafizyczny, ontologiczny, epistemologiczny (itd.), który każdy człowiek tej klasy ma ponoć wyznawać; (3) Następnie poglądy owe w całości przypisujesz (logicznie) danemu osobnikowi; (4) I wreszcie uderzasz.

Otóż są może ludzie, którzy nie zasługują wprawdzie na uderzenie, jako że nie uważam tego za mocny argument filozoficzny, ale niektórych określa wspólna takiej grupie filozofia, powtarzają bowiem tylko to co, czytają w Klasykach i „Osnowach”. Ja jednak nigdy tego nie robiłem, toteż domagam się sądenia mnie nie według jakiejś przyjętej *a priori* definicji „tomisty”, lecz według tego, co rzeczywiście napisałem. Napisałem zaś szereg książek o dość szerokim obiegu. Bardzo też nie lubię być nazywanym jakiegokolwiek rodzaju „-stą”.

¹⁶⁷ Nawiasem mówiąc, artykuł ten jest nie obroną tomizmu, lecz analizą pewnych podobieństw między nim a marksizmem-leninizmem, zakończoną paroma wnioskami praktycznymi.

komunistycznej odgrywały w filozofowaniu sowieckim tę właśnie rolę, którą komuniści przypisują encyklikom papieskim w myśli tomistycznej; i choć ich wpływ nie zaznacza się już może tak wyraźnie, nadal jednak oddziałują na filozofię sowiecką. W tej sytuacji dziwi fakt, że taki człowiek jak profesor Bychowski, który sam popełniał grzech cytalogii, może podobny nonsens zarzucić piszącemu te słowa. Zarzuty wobec mnie są całkowicie bezpodstawne i nie dają się poprzec ani jedną linijką z tego, co napisałem.

Pod względem samej fachowości filozofii marksistowsko-leninowskiej daleko jeszcze do osiągnięcia poziomu tomizmu i w niektórych dziedzinach można ją z pełnym uzasadnieniem przyrównywać do stanu myśli chrześcijańskiej przed Abelardem.

*

Jedną z konsekwencji tego niedostatecznego poziomu jasności bardzo utrudniającego zrozumienie podobieństw między tomizmem a marksizmem-leninizmem jest nieustanne bronienie przez filozofów sowieckich słynnego engelsowskiego „podstawowego zagadnienia”. Sprawia to, że poświęcają oni wiele trudu (i w moim przekonaniu wiele cennego czasu) rozwiązywaniu pseudoproblemów i atakowaniu filozofów, którzy w istocie podzielają ich poglądy.

Ogólnie biorąc, filozofia sowiecka pełna jest takich problemów – inny przykład stanowi *sowpadienie* dialektyki, teorii poznania i logiki. Ponieważ Bychowski przedstawia dość interesujące ujęcie „podstawowego zagadnienia”, chciałbym tu dodać interesujące ujęcie na ten temat.

Bychowski nie przeczy, że w „podstawowym zagadnieniu” uwikłane są wielorakie kwestie; przyznaje nawet, iż jedno podstawowe zagadnienie ma dwie strony¹⁶⁸. Twierdzi jednak, że owe „strony” są powiązane dialektycznie i zarzuca mi, jakoby związek ten (swiaz) pomijał skutek swej rzekomej prymitywnej „metafizycznej” metodologii. Termin „metafizyczna” oznacza tu, jak zwykle w piśmiennictwie sowieckim, „antydialektyczna”, to

¹⁶⁸ Th. Blakeley, *Soviet Scholasticism* (Sovietica), Dordrecht 1961.

jest *in concreto*, pogląd, zgodnie z którym rzeczy i zjawiska nie pozostają ze sobą w żadnym związku. Jest to moim zdaniem jeszcze jeden przykład godnego ubolewania dziedzictwa Engelsa, o ile wiem bowiem takich „metafizyków” nie ma, a gdyby nawet byli, z pewnością nie chciałbym być jednym z nich.

Jak więc należy pojmować ową *swiaz*? Twierdziłem, że można z powodzeniem być realistą epistemologicznym, będąc mimo to ontologicznym realistą. Według Bychowskiego jest to wynik pomieszania pojęć. Utrzymuje on, że taki realista zdawałby sobie sprawę, iż nasze poznanie jest wtórne w stosunku do „poznania w ogóle” (*po odnoszeniu k soznaniu woobszcze*), do „zasady duchowej” (*k duchownomu perwinaczalu*), a zatem tak czy inaczej byłby idealistą¹⁶⁹. Ponadto jeśli realista jest idealistą ontologicznym, teoria zależności między poznającym podmiotem a tym co poznawane będzie zupełnie innego typu niż w wypadku materializmu. Dla Bychowskiego przykładem tego jest tomizm, który rzekomo opiera możliwość poznania racjonalnego na substancjalnej tożsamości (*tozdestwo*) duszy rozumnej z podstawową strukturą duchową (*perwoosnowoj*) bytu; materializm natomiast pojmuje poznanie zupełnie inaczej¹⁷⁰. Autor cytuje następnie różnych filozofów – Platona, Berkeleyya i Leibniza – by przejść do krytyki mojego referatu ich poglądów.

Za wszystkim tym kryje się niezrozumienie kilku ważnych różnic wypracowanych w filozofii współczesnej. Przede wszystkim Bychowski, jak większość marksistów-leninistów (a trzeba przyznać, także wielu tomistów), nie odróżnia tego, co psychiczne od tego, co idealne. Toteż Platon jest dla niego idealistą, skoro zakłada pierwotność idei, które dla Bychowskiego są zapewne czymś duchowym. W ten sam sposób interpretowałby prawdopodobnie szkołę marburską. Przy takim utożsamieniu – a dokonują go również empiryści tacy jak Mach – nie może być oczywiście żadnej różnicy między idealistą ontologicznym a idealistą epi-

¹⁶⁹ Wolę nie wymieniać nazwisk panów, mogą być one jednak udostępnione wszystkim zainteresowanym.

¹⁷⁰ Bychowski, op. cit., s. 126.

stomologicznym; jest ono jednak *jawnie* błędne. Byty matematyczne nie są bytami duchowymi, mimo iż nie są realne. Negacja, jakiej używa się w logice nie jest bytem duchowym: z drugiej zaś strony wyobrażenia i pojęcia w czyjejs głowie nie są bynajmniej idealne; są gdzieś, a mianowicie w głowie, istnieją w określonym czasie, *zmieniają się*, są czysto *indywidualne i przypadkowe* – innymi słowy, są jak najoczywiściej zjawiskami realnymi. To pomieszanie pojęć datuje się od Ockhama i jego doktryny gatunków i rodzajów (*species*) przejętej przez większość nowożytnych filozofów, i o ile wiem w czasach najnowszych dopiero Husserl wprowadził ponownie to rozróżnienie.

*

Bychowski niesłusznie zarzuca mi, jakobym zaprzeczał, że są pewne związki między różnymi odpowiedziami na rozmaite pytania zawierające się w tak zwanym „podstawowym zagadnieniu”. W rzeczywistości stwierdziłem, że są to zagadnienia różne i że nie można po prostu ich tak utożsamiać, jak to czynią Bychowski i jego koledzy.

Przedstawię ponownie jego pytania, które wyróżniłem. Jest ich co najmniej trzy, choć powinno się może dodać i czwarte.

1. *Zagadnienie epistemologiczne*: jaka jest natura poznania?

Dwie kluczowe odpowiedzi to:

1.1. Poznanie polega na przyswajaniu jakiegoś istniejącego już uprzednio bytu (epistemologiczny realizm).

1.2. Poznanie polega na tworzeniu poznawanego bytu (epistemologiczny idealizm).

2. *Zagadnienie stosunku między psychiką (umysłem) a ciałem*: jaka jest natura relacji między psychiką a ciałem? Na to pytanie możliwych jest wiele odpowiedzi, wybierzmy jednak te dwie, które są szczególnie drogie marksistom-leninistom, a mianowicie:

2.1 Ciało jest pierwotne, psychika wtórna (materializm).

2.2. Psychika jest pierwotna, ciało wtórne (psychologizm).

3. *Zagadnienie ontologiczne*: w jakim stosunku pozostają do siebie to, co realne i to co idealne (w Platońskim rozumieniu tego słowa)? Tu także z wielu możliwych odpowiedzi wybierzemy

dwie, które zdają się najbardziej odpowiadać marksistom-leninistom:

3.1. To co realne jest podstawowe, to, co idealne – wtórne (realizm ontologiczny).

3.2. Podstawowe jest to, co idealne, wtórne to co realne (idealizm ontologiczny).

Można zaś dodać tu jeszcze jedno zagadnienie:

4. *Zagadnienie teologiczne*: czy istnieje byt osobowy, różny od przyrody, będący jej podstawą bądź przyczyną? W tym wypadku możliwe są tylko dwie odpowiedzi:

4.1. Nie ma takiego bytu (ateizm).

4.2. Jest taki byt (teizm).

Mamy więc osiem różnych teorematów i matematycznie rzecz biorąc możliwych jest wiele ich połączeń (dokładnie $2^4 = 16$). Otóż zarówno Bychowski jak i ja jesteśmy zdania, że nie wszystkie kombinacje możliwe matematycznie są także możliwe semantycznie, to jest przy oddaniu do materialnych symboli tych teorematów odpowiednich reguł znaczenia. Różnica między nami polega jednak na tym: Bychowski zdaje się sądzić, że z owych 16 tylko 2 pozostają semantycznie możliwe, ja natomiast utrzymuję, iż jest to uproszczenie spowodowane błędną analizą i że w istocie liczba kombinacji semantycznie możliwych jest znacznie większa. Wynika to może z różnicy w naszym nastawieniu ogólnym: Bychowski, jak wielu filozofów sowieckich, nadmiernie upraszcza; tak tu, jak i gdzie indziej usiłuje sprowadzić wszystko do wzorca białe-czarne, ja zaś nie wierzę w owocność takiej metody. W moim przekonaniu każdy prosty schemat w filozofii jest *a priori* błędny, ponieważ świat, taki jakim go widzę, jest nader złożony.

Wracając jednak do naszego pytania: jakie jest stanowisko Bychowskiego i marksistów-leninistów w ogóle? Ich zdaniem każdy realista epistemologiczny (jeśli jest nim naprawdę) musi być realistą ontologicznym i ateistą. Podobnie też zdają się zakładać, że każdy idealista epistemologiczny (jeśli jest nim naprawdę) musi logicznie być wyznawcą psychologizmu, idealistą ontologicznym i takiego czy innego typu teistą. Niekiedy posuwają się aż do

twierdzenia, że sądy takie są równoważne, a więc – oznaczają skrótem odpowiednie zdania – że:

(A) 1.1. = 2.1. = 3.1. = 4.1.

(B) 1.2. = 2.2. = 3.2. = 4.2.

Osobiście uważam, że Bychowski się myli. Myli się nie *całkowicie*, ale częściowo – chcę przez to powiedzieć, że niektóre z powyższych teorematów rzeczywiście pociągają za sobą niektóre inne; są jednak i takie, które nie muszą wcale pociągać za sobą określonych konsekwencji.

Zaczynając od twierdzenia pierwszego: wydaje się, że idealiście epistemologicznemu, jeśli pragnie być konsekwentny, trudno będzie przyjąć materializm, idealizm ontologiczny i teizm. Poznanie bowiem polega według niego na wytwarzaniu przedmiotu poznania. Otóż jeśli wytwór taki pojmuje się jako akt umysłu, pociąga to za sobą twierdzenie, że przedmioty są natury psychicznej, a tym samym materializm staje się niemożliwy; ponieważ zaś to, co umysłowe jest czymś realnym (jest rzeczywiście procesem zachodzącym w czyjejs głowie) idealista epistemologiczny nie mógłby stać się platonikiem jakiegokolwiek bądź typu; i wreszcie, bardzo trudno sobie wyobrazić, jak mógłby uznać cokolwiek, co wykraczałoby poza jego świadomość, a więc jak mógłby uznać jakiegoś Boga. Ten ostatni punkt zasługuje na podkreślenie, gdyż idealizm epistemologiczny częstokroć uważa się za swego rodzaju kryptoteizm, czym on z całą pewnością nie jest.

Epistemologiczny realista natomiast ma do wyboru wiele możliwości. Uznając, że rzecz poznawana nie jest tożsama z czynnością jego umysłu, może twierdzić, że jest ona materialna lub psychiczna, bądź i jedno i drugie. Nic też nie stoi na przeszkodzie, by za podstawowy uznawał jeden albo drugi z tych czynników.

Co więcej, może być albo ontologicznym realistą albo ontologicznym idealistą. Platon na przykład był idealistą ontologicznym, lecz wbrew temu, co sądzi Bychowski, był także najoczywiściej epistemologicznym realistą i to pomimo swej doktryny anamnezy; pojmował bowiem poznanie *nie* jako wytwarzanie poznawanego, lecz jako rzeczywiste *otrażenie* (odbicie), w tym wypadku odbicie Idei (nie będących dla niego wytworem umysłu).

I wreszcie realista epistemologiczny może być albo teistą albo ateistą.

*

Aby zilustrować ową wielorakość współzależności na jakimś przykładzie, porównajmy tomizm i marksizm-leninizm pod względem czterech wyróżnionych przez nas zagadnień. Schematyczne zestawienie tych dwóch poglądów przedstawia poniższa tabela.

Tabela VI

ZAGADNIENIE	TOMIZM	MARKSIZM- -LENINIZM
Epistemologiczne	Realizm	Realizm
Umysł-ciało	Umiarkowany psychologizm	Umiarkowany materializm
Ontologiczne	Realizm	niejasne, ale raczej Realizm
Teologiczne	Teizm	Ateizm

Pod jednym względem (zagadnienie epistemologiczne) zgodność poglądów jest doskonała, mimo pewnych ustępstw na rzecz idealizmu, z jakimi mamy do czynienia zarówno z jednej jak i z drugiej strony (tak w tekstach Lenina implikujących illacsonizm jak i w tomizmie Merciera i jego następców). Podobna zbieżność poglądów występuje chyba również w drugiej wyróżnionej przez nas kwestii (zagadnienie ontologiczne), a jeśli nie jest to zupełnie jasne, to wskutek niedostatecznego wypracowania doktryny marksistowsko-leninowskiej (częściowo zaś także tomistycznej). Jeśli chodzi o zagadnienie relacji między umysłem a ciałem poglądy owych szkół z pewnością nie są jednakie, niemniej wykazują znaczne podobieństwo. Mówiąc ściślej, musimy tu wyróżnić dwie płaszczyzny: antropologiczną i metafizyczną. Na płaszczyźnie pierwszej o głównej różnicy stanowi tomistyczna doktryna „niepeł-

nej” substancjonalności duszy rozumnej, doktryna której marksści-leniniści zaprzeczają; poza tym obie strony wydają się głosić to samo. Na płaszczyźnie metafizycznej z kolei tomista powiada, że pierwsza zasada bytu jest duchowa, dodając jednak, że „duch” nie ma tu tego samego znaczenia co w antropologii; marksści-leniniści natomiast twierdzą, że zasadą tą jest materia, pojmowana nie jako zwierzęca cielesność, lecz jako przyroda obdarzona wirtualnymi formami ruchu. Tutaj różnica poglądów – jeśli w ogóle jest to jakaś różnica – wydaje się nie tak wielka jak można by sądzić.

Pod jednym wszakże względem zaznacza się ponad wszelką wątpliwość wyraźna różnica: tomiści są teistami, marksści-leniniści zaś – ateistami. Jest to jednak, jeśli się nie mylę, *jedyny* punkt niewątpliwej rozbieżności, gdy chodzi o rozpatrywane przez nas zagadnienia. Toteż zaryzykowałbym stwierdzenie, że ogólnie biorąc różnic między tymi dwiema szkołami jest niewiele i pojawiają się niemal wyłącznie tam, gdzie w grę wchodzi trzy podstawowe pytania Kantowskie, to jest pytania religijne dotyczące wolności woli, nieśmiertelności ludzkiej duszy i istnienia Boga. Praktycznie we wszystkich innych punktach panuje znaczna zgodność.

*

Nasuwa się w związku z tym inne zagadnienie, dotyczące stosunków między tymi dwoma szkołami, a mianowicie kwestia postawy, jaką większość marksistów-leninistów przyjmuje wobec tomizmu. Najistotniejszym czynnikiem w kształtowaniu owej postawy jest nastawienie antyreligijne. Ponieważ tomizm jest filozofią powstałą w obrębie społeczeństwa religijnego, uważany jest przez marksistów-leninistów za znacznie ustępujący nowszym, mniej religijnym kierunkom myślowym, jak kantyzm czy egzystencjalizm. Jest to fakt zastanawiający, w moim przekonaniu bowiem zasady materializmu historycznego powinny dyktować zupełnie inną postawę. Pozwolę sobie przedstawić w ogólnych zarysach uzasadnienie tej tezy.

Co głosi materializm historyczny? Głosi, że każda klasa postępową wytwarza cenne elementy w nadbudowie społeczeństwa.

Młoda burżuazja stworzyła przecież filozofię Odrodzenia – którą uważa się za materialistyczną – oraz wspaniałą sztukę. Współczesna natomiast klasa mieszczańska nie wytwarza niczego podobnej jakości – jej filozofia jest sceptyczna, a sztuka dekadenska, bo nie jest to już klasa postępową, lecz klasa reakcyjna. (Mówiąc ściśle, burżuazję powinno się określać mianem nie tyle „reakcyjnej”, ile „konserwatywnej”, ponieważ pragnie przedłużyć stan rzeczy istniejący w krajach niekomunistycznych. W przeciwieństwie do niej klasa feudalna, którą ma rzekomo reprezentować tomizm, byłaby naprawdę klasą reakcyjną, pragnącą przywrócić to, co minione, czyli średniowiecze.) W każdym bądź razie istotne jest tutaj to, że każda klasa postępową ma wartościową filozofię. Zgodnie więc z zasadami marksizmu-leninizmu klasa feudałów miała rzeczywiście taką filozofię w czasach, gdy była klasą postępową. Jest to wniosek, którego o ile mi wiadomo żaden z marksistów-leninistów nie wyciągnął, najprawdopodobniej wskutek ich antyreligijnego nastawienia.

Filozofia Tomasza z Akwinu powstała wszak bezpośrednio po osiągnięciu przez społeczeństwo feudalne szczytowego punktu rozwoju. Wiadomo jednak, że szczytowe osiągnięcia w filozofii nie pokrywają się w czasie z największym rozkwitem danej cywilizacji w ogóle: tak więc Platona i Arystotelesa dzieli ponad stulecie od Peryklesa. Tak czy owak, wszystko co wiemy wskazuje, że społeczeństwo średniowieczne stworzyło to, co najlepsze w jego filozofii (a także w sztuce itd.) nie w barbarzyńskim okresie właściwych „wieków średnich”, ale właśnie w XIII wieku. A zatem, gdybym był marksistą-leninistą, poszukiwałbym w tym okresie wartościowych „wiecznych”¹⁷¹ elementów, które zgodnie z doktryną marksistowsko-leninowską powinny się pojawiać zawsze wtedy, gdy jakaś klasa jest postępową. Wydaje mi się, że z tego punktu widzenia tomizm mógłby przedstawiać wiele takich elementów.

Jednakże uprzedzenie jest tak silne, że większość marksistów-leninistów robi wszystko, co w ich mocy, by przedstawiać każdy taki element jako nie mający w istocie większego znaczenia

¹⁷¹ Powyżej.

i wykazać, że ich doktryna naprawdę nie ma z tomizmem nic wspólnego. Przykład takich zapamiętałych wysiłków stanowi omawiany tu artykuł Bychowskiego.

*

Gdyby owe uprzedzenia stanowiące poważną przeszkodę zostały przewycięzone, marksiści-leniniści i tomiści zdaliby sobie może sprawę, że głosząc pewne prawdy podstawowe, będące w istocie im wspólne, stoją na tym samym stanowisku, są praktycznie odosobnieni we współczesnym świecie sceptyków, irracjonalistów i subiektywistów. Parę lat temu brałem udział w międzynarodowym zjeździe logików i metodologów w Stanfordzie. Najbardziej patetycznymi postaciami na tym spotkaniu byli prof. B. M. Kiedrow i dominikanin, ojciec Kane. Obaj rozpaczliwie usiłowali wyjaśnić licznie zgromadzonym tam logikom, że jest coś, co można nazwać istotą rzeczy i że nauka mimo wszystko poszukuje takich istot. Słuchano ich uprzejmie, nikt jednak nie brał ich zbyt poważnie. W dużej mierze było to oczywiście spowodowane ich nieprzygotowaniem do wystąpienia w otoczeniu, w jakim znaleźli się w Stanfordzie – obaj mówili w językach niezrozumiałych. Ale nie była to jedyna przyczyna ich niepowodzenia; większość ich słuchaczy stanowili zatwardziali pozytywiści, którzy wszelkie mówienie o istocie rzeczy uważali za czystą mitologię.

Podobne sytuacje powstają bardzo często. Nie tylko wtedy, gdy myśliciele sowieccy spotykają filozofów na przykład amerykańskich czy francuskich, lecz także – i to należy podkreślić – w sporach z tak zwanymi „rewizjonistami” z krajów wschodnioeuropejskich. Tam również sowiecki marksista-leninista czuje się zagubiony i przekonuje się, że nikt nie traktuje go poważnie. I to nie dlatego, że owi „rewizjoniści” są pozytywistami, przeważnie bowiem nimi nie są. Przyczyna tkwi głębiej; „rewizjoniści” są antropocentrystami, tej samej kategorii co kantyści i egzystencjaliści, w zdecydowanym przeciwieństwie do wyraźnie kosmocentrycznego podejścia Sowietów.

Dla tych ostatnich człowiek, choć bezsprzecznie jest najwyższym bytem w przyrodzie, jest jednak jej częścią, mimo iż częścią bardzo

szczególną. Niepodobna ich zdaniem zrozumieć niczego w zakresie antropologii, jeśli nie wychodzi się od powszechnych praw przyrody, badanie dialektyki, czyli materializmu dialektycznego.

Pod tym względem również tomizm jest jednym z bardzo niewielu kierunków przybierających podobną postawę. Praktycznie wszystkie inne obecne kierunki filozoficzne – analiza lingwistyczna, egzystencjalizm, najświeższe odmiany fenomenologii, niekantyzm (który wydaje się nadal żywy) oraz zachodnia odmiana marksizmu – są antropocentryczne.

*

Przedstawione wyżej w ogólnych zarysach podobieństwa nie powinny nam jednak przesłaniać głębokich różnic między tymi dwoma szkołami. Wiele z nich może wynikać jedynie z odmiennej terminologii i nierównego poziomu analizy, ten bowiem jest bodaj pod każdym względem o wiele wyższy w tomizmie. Ale nawet abstrahując od takich powierzchownych różnic, które dałoby się może przezwyciężyć, są również zasadnicze rozbieżności poglądów. Wspomniano już o przeciwieństwach, jakie występują we wszystkich kwestiach religijnych; inna doniosłą dziedziną, w której te szkoły ostro się sobie przeciwstawiają, jest pojmowanie stosunku między wiarą i wiedzą, czy jeśli ktoś woli terminologię mniej religijną – między światopoglądem a nauką. Dla tomisty nie ulega wątpliwości, że marksiści-leniniści nie osiągnęli tomistycznego poziomu wglądu w tę kwestię i że nieustannie mieszają jedno z drugim; stale powołują się na naukę w sprawach, w których nie ma ona nic do powiedzenia i w których ich twierdzenia oparte są na akcie wiary – jak na przykład wtedy, gdy mówią o nieskończoności przestrzeni lub o jedności świata.

Poza tym jest jeszcze Hegel. Gdyby filozofowie sowieccy byli konsekwentnymi wyznawcami heglizmu, rozdziew między nimi i tomistami stałby się oczywiście znaczny. Tomiści są bowiem zwolennikami zmodyfikowanego arystotelizmu – a nie ma chyba filozofii tak radykalnie antyarystotelesowskiej jak filozofia Hegla; osobiście sędzę, że poza nią bardzo niewiele można przeciwstawić wielkiemu filozofowi greckiemu, co by dorównywało mu pozio-

mem. Jeśliby więc marksizm-leninizm, stosując się do rady „późnego” Lenina, nawrócił się na heglizm, różnice stawałyby się coraz bardziej wyraźne i podstawowe.

Wielu współczesnych filozofów sowieckich rzeczywiście wydaje się ulegać tendencji do „zhęglizowania” marksizmu-leninizmu. Myślę jednak, że trudno im będzie kiedykolwiek dokonać tego w pełni, jako że są dialektycznymi *materialistami*, a nie czystymi dialektykami. Bo jeśli „materializm” oznacza cokolwiek w tym kontekście, to arystotelizm, z jego teorią prawdy bezwzględnej, „odbicia”, substratu itd. Otóż podobieństwa z tomizmem dadzą się dostrzec głównie w tej mierze, w jakiej marksieści-leniniści bronią właśnie „materialistycznych” elementów w swej doktrynie.

*

Na zakończenie tych uwag można chyba pozwolić sobie na pewne przewidywania. Jaka jest przyszłość doktryn głoszonych wspólnie, choć bez żadnej współpracy, przez tomistów i marksistów-leninistów? Gdybym miał od razu odpowiedzieć na to pytanie, powiedziałbym, że przyszłość ta wcale nie wygląda obiecująco.

Zaczynając od tomizmu trzeba stwierdzić, że znajduje się on w złym, jeśli nie rozpaczliwym stanie. W pierwszej połowie XX wieku dał wprawdzie szereg prawdziwych filozofów, odeszli oni jednak i wywierają niewielki tylko wpływ. W polityce Kościoła dokonał się zwrot i w większości jego uczelni nie naucza się już tomizmu. Mistyczni ideolodzy, tacy jak Teilhard de Chardin oraz egzystencjaliści wszelkich możliwych odcieni zdają się cieszyć wśród katolików o wiele większą popularnością niż tomizm. Pewien przedstawiciel jednego z najważniejszych instytutów filozoficznych i to rzekomo tomista, powiedział publicznie, że żadna filozofia nie jest możliwa bez odwoływania się do jaźni. Tomizm ponosi obecnie jedną z największych porażek w swych dziejach.

Sytuacja marksizmu-leninizmu wydaje się znacznie lepsza. Po trudnych latach ucisku pod rządami nierozumnych tyranów, zaczyna teraz działać z zapalem. Odnosi się wrażenie, że choć ogólny poziom jego literatury jest nadal dość niski, stale się jednak

podnosi. Nie jestem wszakże taki pewien, czy ten rozpęd będzie trwał długo. Konferencja poświęcona Pawłowowi, która odbyła się w roku 1950 była w moim przekonaniu fatalną klęską materializmu dialektycznego. Jak mógł jakikolwiek roztropny materialista dialektyczny dopuścić do czegoś takiego?

Ale to nie wszystko. Nie będzie chyba dużym błędem stwierdzenie, że doktryny marksistowsko-leninowskie są nieustannie nadwątlane przez wzrastającą liczbę zupełnie odmiennych „marksistów”. Osobiście ubolewam wprawdzie nad tym, że tak wielu filozofów sowieckich nie używa już terminu „marksizm-leninizm”, mówią zamiast tego o „marksizmie” *tout court*, jest to jednak niewątpliwie symptomatyczne. Nie bez wpływu może też pozostać to, co dzieje się na Węgrzech, w Czechosłowacji, Polsce i innych krajach jak również myśl niektórych komunistów zachodnich. Realna jest możliwość, że marksizm-leninizm w takiej postaci, w jakiej go znamy, ulegać będzie powolnym lecz nieodwracalnym wypaczeniom pod wpływem wszystkich tych czynników – chcę przez to powiedzieć, iż zatraci te elementy, które mnie właśnie wydają się cenne.

*

Jednakże fakt, że sytuacja ogólna nie jest dobra, nie powinien odbijać się na pracy filozofa. Ostatecznie to, co myśli motłoch (*hoi polloi* Platona) jest dla niego bez znaczenia. Odpowiada on także społecznie za poglądy, które uważa za prawdziwe. Ze społecznego punktu widzenia byłoby nader pożyteczne, gdyby wszyscy filozofowie głoszący takie same doktryny zdali sobie sprawę z tego, że ich poglądy są zbieżne i stworzyli swego rodzaju wspólny front przeciwko sceptycyzmowi, irracjonalizmowi, subiektywizmowi i po prostu niedorzeczności.

Byłoby zatem wysoce pożądane, żeby tomiści i marksści-leniniści przestali się wypowiadać wzajemnie o swoich stanowiskach bez odpowiedniej wiedzy na ten temat i podjęli poważną próbę ich zrozumienia. Moją polityką było zawsze zachęcenie do takiego zrozumienia, choć trzeba przyznać, że skutek był dość mierny. Ogromna większość filozofów niekomunistycznych wie bardzo

niewiele o marksizmie-leninizmie, marksści-leniniści zaś, i to nawet ci, którzy są stosunkowo dobrze zaznajomieni z tomizmem, występują z takimi artykułami, jak artykuł Bychowskiego.

Postulat lepszego wzajemnego zrozumienia, choć dotyczy przede wszystkim tomistów i marksistów-leninistów, odnosi się także do innych filozofów podzielających wszystkie bądź niektóre doktryny wspólne tym szkołom – na przykład wyznawców Whiteheada.

Praktycznie biorąc, mogłoby to przybrać formę spotkań, które poświęcone by były omawianiu doktryn *wspólnych*. Dlaczego nie spotkać się parę razy i nie porozmawiać o wpływach kantowskich w egzystencjalizmie (egocentryzm), o prymacie ontologii lub o podobnych sprawach? Filozofowie, którzy wystąpiliby z inicjatywą organizowania takich spotkań bardziej przyczyniliby się do rozwoju filozofii niż ci, którzy nadal dyskutują o zagadnieniach stosunkowo mniejszej wagi (mniejszej dla filozofów, choć mogą mieć pierwszorzędne znaczenie dla polityków).

POSŁOWIE AUTORA

Jednym z najgorszych skutków rządów lewicy jest rozpowszechnienie barbarzyńskiego mniemania, że prawdziwe, naukowe i obiektywne poznanie jest niemożliwe – że człowiek musi być zawsze stronniczy, partyjny, gdy stara się coś poznać. Prawda jest wręcz przeciwna. Bo człowiek może – choć to mu nieraz ciężko przychodzi – widzieć rzeczy tak, jak one są, nie jakby chciał, aby były. A im bardziej jest zaangażowany, tym bardziej winien właśnie tak patrzeć na fakty. Kto nie wierzy, niech się przyjrzy postaci dowódcy w akcji, pod ogniem. Nikt bodaj nie jest bardziej zaangażowany niż on – ale też nikt nie patrzy tak bezstronnie, obiektywnie, rzeczowo na pole walki. Bo on chce znać położenie takim jakim ono jest.

Taką jest też postawa autora tych rozpraw i szkiców. Niech mu wolno będzie powiedzieć w jakich warunkach i dlaczego zajął się poruszonymi w tej książce tematami.

Miał po temu dwa powody. Pierwszym było spotkanie w Drugim Korpusie wielu ludzi, którzy poznali komunizm doświadczalnie i porównanie otrzymanych od nich wiadomości z tym, co o komunizmie sądzono i pisano na Zachodzie. Wydało mu się wtedy, że lepsza informacja jest pilnie potrzebna.

Poza tym powierzono mu w 1945 roku katedrę filozofii XX wieku na Uniwersytecie Fryburskim. Otóż w XX wieku istniały, i jeszcze istnieją, trzy typy filozofii: analityczny, tradycyjny – kontynentalny i sowiecki. Należało do jego obowiązków znać je i uczyć ich. Trzeba mu się było nauczyć języka rosyjskiego, poznać z pierwszej ręki sowiecką literaturę filozoficzną i zająć się jej badaniem.

Wykonując to zadanie założył Instytut Europy Wschodniej swojego uniwersytetu (1956), rozpoczął wydawanie kwartalnika *Studies in Soviet Thought* i serii monografii pod tytułem *Sovietica* (do dziś 53 tomy). Był to w ciągu wielu lat jedyny w świecie Instytut naukowy zajmujący się studiami nad filozofią sowiecką.

Bo nikt poza nami nie brał tej filozofii na serio – a filozofowie sowieccy widocznie tak się wstydzili własnej przeszłości, że nie

wydali nawet jej bibliografię. Wydał ją Instytut Fryburski. W Instytucie przełożono szereg lepszych prac sowieckich. Nie jest przesadą twierdzenie, że mniej więcej połowa specjalistów od sowieckiej filozofii żyjących poza Związkiem Sowieckim wyszła z tego Instytutu.

Te uwagi wydały się potrzebne do odparcia zarzutów powtarzanych od dziesięcioleci przez sowieckich partyjniaków i polskich gadzinowych pisarzy, którzy nazywali autora „falsyfikatorem marksizmu”. Bo jak wspomniany dowódca nie myśli o falsyfikowaniu położenia, tak i każdy człowiek zainteresowany zwalczaniem komunizmu, jest najdalszy od przekręcania faktów go dotyczących. Ale dlatego, że rzetelne poznanie położenia takim jakim ono naprawdę jest, stanowi podstawowy warunek powodzenia w walce z ideologią komunizmu i rządami lewicy.

To jest też powód dlaczego podpisany zgodził się na publikację zbioru jego przyczynków w przekładzie na język polski. Bo poważna literatura przedmiotu jest w tym języku – ze zrozumiałych względów – bardzo uboga.

W tych warunkach – i zważywszy także na ogrom bezinteresownej pracy włożony w tłumaczenie i wydanie tych szkiców – trudno im było odmówić zgody na publikację, mimo zastrzeżeń jakie ona może wywołać.

Chodzi tutaj o rzeczy pisane przeważnie przed niemal ćwierć wiekiem. Chodzi również o publikacje przeznaczone dla czytelników zachodnioeuropejskich i amerykańskich. W każdym razie pisząc je, autor nie miał na myśli, nie miał prawa mieć nadziei, że będą kiedykolwiek wydane po polsku.

Przeglądając je widzę, że mimo upływu czasu, referat dotyczący spraw zasadniczych jest ciągle jeszcze aktualny. Komunizm pod postacią ideologii lewicowych jest nadal w akcji. Jest dalej grupa ludzi wyznających tę ideologię i działających w celu opanowania świata. Ideologia została tym, czym była, praktycznie bez zmian. I choć metody zmieniły się tu i ówdzie – państwa czysto komunistyczne są nadal państwami totalitarnymi, bez prawdziwej demokracji i wolności indywidualnej. Partie lewicowe niosą dalej przestarzałe wierzenia oświeceniowe. W szczególności nie zmieniła

się zasadnicza postawa tych partii wobec religii i zagadnień narodowościowych.

Oddaję więc te studia do druku w nadziei, że pomogą temu czy innemu Czytelnikowi w zrozumieniu prawdziwych celów lewicy. Bo nie trzeba mieć pod tym względem złudzeń – dezinformacja prowadzona od lat na olbrzymią skalę i odcięcie od świata przyniosły pewne efekty, mimo zdumiewającej siły oporu polskiego. Sprostowanie fałszów, które mimo tego oporu przesiąknęły do duszy polskiej, jest sprawą ważną i pilną – jedną z najważniejszych, jakie stoją obecnie przed nami.

Fryburg szwajcarski, 28 marca 1993

J. M. BOCHEŃSKI

BIBLIOGRAFIA

prac J. M. Bocheńskiego z zakresu sowietologii

1946

Filozofia bolszewicka, Nauka Chrystusowa Nr 44–47 Włochy
Manuae di filosofis bolscevic... Roma, Magi-Spintti, s.a. 128 pp.

1956

Der sowietrussische dialektische Materialismus, Bern Bern 1950,
213 SS, 2. umg. A. 1956, 151 SS. ESP: *El materialismo dialettico*.
Madrid (s.a. 1958) pp. – ENG *Soviet-Russian Dialectical Materialism*.
Dordrecht 1963. VII + 185 pp.

*Die kommunistische Ideologie und die Würde, Freiheit und Gleichheit
der Menchen im Sinne des Grundgesetzes für die Bundesrepublik
Deutschland vom 13.5.1949* (Schriftenreihe der Bundeszentrale für
Heimatdienst) Bonn, 1956, 75 SS.

Handbuch des Weltkommunismus, hrsg. von J. M. Bocheński und G.
Niemeyer, Freiburg/München 1958, XVI + 76 SS. ENG. *Handbook
on Communism*, New York 1962. XII + 686 pp.

Die formale Struktur des Kommunismus, in 3, SS. 1–16.

Philosophische, soziologische und wirtschaftstheoretische Grundlehren
(mit E. J. Walter u. G. Niemeyer) in 3. SS. 17–70.

Religia in 3, SS. 517–568.

Zur Kritik des Kommunismus in 3, SS. 569–643.

O etyce komunistycznej. In: *Columbia Review* (Fribourg), 43, April
1958, pp. 17–22.

1959

*Bibliographie der sowjetischen Philosophie I Die Voprosy Filosofii
1947–1956, (Nr) 1–906*. Freiburg 1959. VII + 73 SS.

*Die dogmatischen Grundlagen der sowjetischen Philosophie (Stand
1958)*. Dordrecht 1959. XII + 84 SS.

Kommunismus. Ex: *Staatslexikon*. Freiburg, Bd. 6, 1959. Koll.
1170–1199.

*Bibliographie der sowjetischen Philosophie. 2. Bucher 1947
– 1946–958. (Nr 1000–2303)*. Dordrecht, 1959. III + 109 SS.

Amerikanischer Pragmatismus und russischer Kollektivismus. Ex:
Methode und Weltanschauung. Fribourg 1959, SS. 139–145, 1960.

Vorrede. Ex: S. Müller-Markus: *Einstein und die Sowjetphilosophie*, I. Dordrecht, 1960, SS. XI–XIII 1961.

Studies in Soviet Thought I (ed. with Th. J. Blakeley). Dordrecht, 1961, IX + 141 pp.

O sowietologii. (Ex 15). pp. 1–11.

Soviet Logic (Ex 15). pp. 29–38.

1962

Preface. Ex: G. Güng: Bibliography of Soviet Work in the Field of Logic and the Foundations of Mathematics from 1917 to 1957. Notre Dame Journal of Formal Logic. 3, 1962, pp. 1–

Trzy części komunistycznej ideologii. In: SST 2, 1962, pp. 7–11.

Logic, Dialectical and other. In: SST 2, 1962, 1, pp. 7–11.

(Review of:) A. Buchholz: Kampf um die bessere Welt, Stuttgart 1961. In: SST 2, 1962, pp. 139–142.

On Ideology. In: SST 2, 1962, 4, pp. 325s.

Some Prevalent Misconceptions about Communism. In: The Columbia Review (Fribourg) 47, 1962 (June) pp. 10–22.

Bibliographie der s. owjetischen Philosophie (mit Th. Blakeley) Bd III. Dordrecht 1962.

1963

The Dogmatic Principles of Soviet Philosophy... Dordrecht 1963, XII + 78 pp.

O potrzebie studiów nad filozofią sowiecką. In: SST 3, 1963, 1, pp. 1–10.

Człowiek wolny wobec konfliktu między Wschodem a Zachodem. In: Aus Politik und Zeitgeschichte 12963, 23.

Filozofia sowiecka. In: La table ronde No. 185, 1963.

Research in Soviet Philosophy at the Institute of East European Studies 1958–963. In: SST 3, 1963, 4, pp. 294–321.

Soviet Philosophy, Past, Present and Prospects for the Future. In: Natural Law Forum 1963, Nr 8.

Podstawy filozoficzne marksizmu-leninizmu. In: Revue économique et sociale. Nr 21, 1963.

Ideology, Power-Politics and Dialectics. In: SST 3, 1963, 1, pp. 53–55.

(Review of) G.A. Wetter: Sowjetideologie heute. In: SST 3, 1963, 1, pp. 61–66.

1964

Toward a Systematic Logic of Communist Ideology. In SST 4, 1964, 3, pp. 185–205.

(Review of) V. I. Lenin: What is to be done? Oxford 1963. In: SST 4, 1964, i, .68f.

Komunistyczne ideologie. Informationen zur politischen Bildung. Bonn Folge 106, 107. 1964, Folge 1, 1965.

1965

On "Partijnost" in Philosophy, I. In: SST 5, 1965, 1/2, pp. 1-11.

History of Soviet History of Philosophy. In: SST 51965, 4, pp. 311-313.

(Review of) E. Lampert: Sons Against Fathers, Oxford 1965. SS 5, 1965, 1/2, pp. 101 ff. 1966.

O dialogu filozoficznym. In: SST 6, 1966, 4, pp. 243-259.

(Review of:) Social Sciences in the USSR. Paris 1965. In: SST 6, 1966, 2, pp. 155 s.

On Praxis In: SST 7, 1967, 1, pp. 62-65.

(Review of:). H. Fleicher: Philosophie in der Sowjetunion 1964-1965. Berlin 1966. In: SST 7, 1967, 2, pp. 179 s.

(Review of:) N. Lobkowicz: Marx and the Modern World, Notre Dame, 1967. In: SST 7, 1967, 3, pp. 253 ss.

1968

Wielki rozłam. In SST 8, 1968, 1, pp. 1-15.

Bemerkungen zum Begriff „Sowjetologie“. In: SST 8, 1968, 2, pp. 195 ss.

1972

Guide to Marxist Philosophy. Chicago 1972. 79 pp. JAP 1975. 18.

Der zeitgenössische Marxismus. In: Kreditanstalt Bulletin, 78, Februar 1972, SS. 38-41. 1973.

Marksizm-leninizm. Wiara czy nauka? München 1973, 147 SS. Wydanie polskie, Antyk 1988, Warszawa.

Marxismus-Leninismus. Wissenschaft oder Glaube? 2. umg. A. München 1974, 151.

(Review of:) N. I. Kondakov: Logiceskij Slowar. Moskwa 1971. In: SST 14, 1974, pp. 133-138.

Vorwort Ex: L. Révész: Recht und Wilkür ider Sowjetpresse. Fribourg, 1974. In: SST 14, 1974, SS. VIII.

Der Neomarxismus. Grundlagen und politische Funktion in Osteuropa. In: ~ Neue Zürcher ZTg. 17 II 1974 S. 37.

Marksizm-leninizm a religia. Ex: Religion and Atheism in the USSR and Eastern Europe, ed. B. R. BOCIURKIN e.a. London 1975, pp. 302-305.

Das Wiedererwachen des Marxismus. Exc: Der Streit um die Gesellschaftsordnung, hrsg. A. Lutz. Zürich 1975, SS. 75v–90.

Gibt es einen Mittelweg zwischen Kapitalismus und Kommunismus. In: UNIAP ac 8, 1975 (Juni). SS. 2–7.

List do autora „W cieniu czerwonej gwiazdy”. 17–775, 1979.

Der Marxismus wird weiter lebendig und kraftig bleiben. In: Die Furche 5.12.1979.

Główne nurty marksizmu. In: Kultura (Paris) 10/385, 1979, str. 112–119.

La doctrine soviétique de la guerre. Politische Rundschau 81, 1982 (2) 35s.

1983

Er glaubte an das Paradies auf Erden. In: Brückenbauer Nr 10/21 9, 1983, S. 3.

1984

Zur Rolle der Ideologie in China nach Mao's Tod. In: N. Zürcher Ztg 24.5.1984.

Review of: H. V. Senger: Partei, Ideologie und Gesetz in der Volksrepublik China. Bern 1982. In: SST 28, 1984, SS. 44f.

1985

Die Chancen des Marxismus-Leninismus in den Entwicklungsländern. In: Clubnachrichten, Club der Freunde Südafrikas Jg. I, 27 IV 1985, SS. 19ff.

Comment (on Senger). In: SST 30, 2, 1985, p. 17.

Marks w świetle logiki współczesnej. In: Center Journ 4, 1985, 1, pp. 9–21.

1989

Ansorache. Exc: Neuorientierung zwischen West und Ost 140189. Bern 1989, 10–16.

Thomas J. Blakeley (1931–1989). Studies in Soviet Thought 38(3), 189, 260 s.

Katastrofa pacyfizmu. Antyk, Warszawa 1989.

1990

Czy nowa orientacja między Wschodem a Zachodem? Ex: Jan Parys (wyd.) Europa a Polska, Berno, Inst. Spraw Międzynarodowych 55–61 (przekład z 66).

1996

Lewica, religia, sowietologia. Warszawa 1996. Morex.