

Ryszard Panasiuk

Podzwonne dla marksistowskiego komunizmu

Książka Andrzeja Walickiego *Marksizm i skok do królestwa wolności. Dzieje komunistycznej utopii*¹ nie może być uważana za jeszcze jedną pracę historyczną z długiej listy rozpraw dotyczących analizy i krytyki komunistycznej utopii. Wyróżnia ją przede wszystkim rozległa znajomość wcale niełatwego przedmiotu badań, a także klarowność koncepcji teoretycznej, konsekwentnie przeprowadzonej w całym toku wywodów. Przedmiot swoich badań autor zna nie tylko z rozległych lektur, ale również z własnego doświadczenia życiowego. Jako historykowi idei doskonale są mu także znane różnorakie konteksty historyczne i ideowe, określające zarówno narodziny Marksowskiego projektu radykalnej przebudowy świata, jak też jego funkcjonowanie w świadomości społecznej i historii politycznej ostatniego półtorawiecza.

Doświadczenie, wywołane wkroczeniem tego projektu w historię najnowszą stanowi fakt o tak wielkim znaczeniu, że wydaje się w najwyższym stopniu właściwe, by podjąć wysiłek zrozumienia genezy i charakteru oraz natury tego tak traumatyzującego wydarzenia. Marksowski pomysł, choć gdzieś tam bywa jeszcze przywoływany jako *remedium* na zło tego świata, poniósł — jak się wydaje — ostateczną klęskę. Marzenia o lepszym świecie rozwiały się, pozostawiając gruzowisko złudzeń, a także bolesnych doświadczeń. Autor interesującej nas tu książki jest zdania, że wobec tego faktu nie możemy przejść obojętnie bądź zadowolnić się spóźnionymi już egzorcyzmami — co zdają się czynić różnego rodzaju antykomunistyczni publicyści. Trzeba podjąć trud zrozumienia tego, co tak drastycznie napiętnowało naszą historię najnowszą, a to wymaga wiedzy i wysiłku wgłębienia się w złożoną materię dziejów Marksowskiej utopii oraz towarzyszących jej prób wcielenia w życie.

A. Walicki, historyk idei, klucza do zrozumienia istoty imperium komunistycznego w Rosji oraz budowanych na jego wzór państw satelickich — w przeciwieństwie do wielu analityków i krytyków komunizmu, skupiających się na problematyce społeczno-gospodarczej — upatruje w inicjalnej doktrynie, założeniach, które kierowali się fundatorzy tych organizmów polityczno-społecznych. Jego

¹ Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1996.

schemat analizy i krytyki marksizmu jako filozofii inspirującej określony kierunek działania politycznego, najogólniej mówiąc, przedstawia się następująco: Wychodzi on od realiów praktyki, to jest konstatacji istnienia określonej historycznie formy organizacji społecznej (idzie przede wszystkim o państwo powstałe w wyniku bolszewickiego przewrotu w listopadzie 1917 roku), by postawić sobie pytanie, jakie treści filozofii, którą wyznawali i której zasadami kierowali się fundatorzy i budowniczowie rzeczzonego państwa, mogły określić kierunek owego budownictwa jak też jego definitywne rezultaty.

Autor jest wytrawnym i doświadczonym badaczem historii różnych postaci myśli polityczno-społecznej i doskonale zdaje sobie sprawę, jak wiele czynników może określać wszelkie przemiany społeczne i ukierunkowywać procesy historyczne. Nie jest przeto skłonny do głoszenia „idealistycznego” poglądu, że idee rządzą światem. Tu jednakże, przy badaniu perypetii Marksowskiego pomysłu przebudowy społeczeństwa, uświadamia sobie, że właśnie jako historyk idei znajduje się w sytuacji uprzywilejowanej, a przy tym niezwykle klarownej.

Oto bowiem zdarzyło się w historii, że grupa zapalonych wyznawców wspomnianego pomysłu postanowiła za wszelką cenę wcielić go w życie. Czyli mamy tu do czynienia nie z żywiołowym procesem dynamiki społecznej, ale planem społecznej przebudowy wyprowadzonym z założeń wyznawanej filozofii. Znaczy to, że badacz, by zrozumieć kierunek, dynamikę, a nawet zawikłane meandry przedsięwziętego planu, musi przyjrzeć się jak najdokładniej teoretycznemu projektowi, według którego życie poddawane było modelowaniu. Dlatego też zaczyna swój proceder analizy od tropienia źródła zła społecznego, które zmanifestowało się w historii najnowszej w postaci systemów polityczno-społecznych o charakterze totalitarnym bądź autorytarnym inspirowanych nauką Marksa i Engelsa, od analizy założeń tej właśnie nauki.

Studium dziejów myśli marksistowskiej jest wyraźnie ukierunkowane w monografię A. Walickiego na analizę zawartej w niej koncepcji wolności. Uważa on bowiem, że koncepcja ta, osobliwa i specyficzna dla marksizmu, stanowi jego jądro i zarazem jest charakterystyczna dla doktryny, o ile pojmujemy ją jako program radykalnej reformy społeczeństwa. Idzie bowiem o to, iż zdaniem autora zarówno Marksowska krytyka istniejących na Zachodzie stosunków społeczno-politycznych, jak też analiza procesu historycznego ujęta jest w perspektywie wolnościowej, to znaczy, że krytykuje Marks współczesne mu formy życia społecznego za brak wolności, zaś historię ujmuje jako proces zarówno zniewolenia rodzaju ludzkiego, jak też poszukiwania dróg wyzwolenia. Całość tych analiz i krytyk podporządkowana jest wizji przyszłości pojętej jako forma życia, w której rodzaj ludzki będzie w pełni panował nad środkami swego uspołecznienia, całkowicie wolny od właściwych dotychczasowym jego dziejom różnorakich postaci opresji.

Tak więc nauka Marksa w najgłębszej swojej istocie jest filozofią wolności oraz projektem jej praktycznej realizacji. Znaczy to, że uwaga badacza skierowa-

na jest wyłącznie na ten aspekt marksizmu, który dotyczy utopijnej wizji społeczeństwa przyszłości. Przy tym problem, według Walickiego, nie polega na tym, że marksizm jest filozofią wolności, ale że wolność jest tu specyficznie zdefiniowana, pojmowana w znaczeniu radykalnie różnym od rozumienia obiegowego, które właściwe jest najogólniej pojętemu liberalizmowi.

Należałoby przeto pokrótce zastanowić się — nawiązując do wywodów autora — nad możliwymi czynnikami, które mogły ukierunkować myśl Marksa, i nie tylko jego zresztą, jeśli idzie o spojrzenie na naturę zła społecznego, dróg wyzwolenia człowieka oraz treści wyznawanego przezeń ideału. Pozwoli to lepiej zrozumieć racje i kierunki krytyki kształtującego się właśnie układu społecznego, jak i to, dlaczego tak wielu krytyków tego układu, niezależnie od opcji ideowych, miało nastawienie antyliberalne.

Idea wolności w sensie liberalnym, rozumiana jako uprawnienie jednostki do swobody przekonań i dysponowania własnością, jednostki pojętej jako podmiot życia społecznego kierujący się własnym interesem, realizujący swoje partykularne cele w ramach istniejącego systemu praw zezwalających na tego rodzaju manifestowanie wspomnianych celów i interesów partykularnych, rodzi się i kształtuje wraz z wykształceniem się w świecie zachodnim nowożytnej formy życia społecznego, mającego za podstawę gospodarowania własność prywatną i rynek, zaś w sferze politycznej — instytucje demokratyczne. Złożony proces narodzin tego społeczeństwa otwierał dla tworzących je indywidualów niespotykane dotąd perspektywy i możliwości działania. Dotyczyło to w szczególności aktywności w sferze gospodarczej. Jednocześnie, w wyniku wspomnianego procesu, wyłaniały się konflikty i zagrożenia dotąd nie znane. Zachwiany został przede wszystkim tradycyjny porządek wartości, zerwane lub radykalnie rozluźnione, bądź też straciły na znaczeniu właściwe wcześniejszym formom życia więzi personalne. Dominującym kryterium prestiżu stawalo się bogactwo materialne. Następował też gwałtowny wzrost tego bogactwa, ale także na jego przeciwbiegunie — nędzy. Dołączał się do tego szybki przyrost populacji, szczególnie w miastach, kształtowało się społeczeństwo masowe wraz z charakterystyczną dlań anonimowością tworzących je jednostek ludzkich. Dotychczas istniejące stabilne układy społeczne podlegały dezintegracji, przekształcając się w formy charakteryzujące się brakiem równowagi, dynamiczne. Dynamizm zaś dokonujących się procesów społecznych miał charakter żywiołowy, wręcz nieprzewidywalny.

W wyniku tego wyłoniła się stosunkowo nieliczna grupa przedsiębiorczych jednostek, odnoszących ewidentne korzyści z dokonujących się przemian, jednocześnie jednakże powstawała liczna rzesza ludzi pozostająca bądź całkowicie poza nowo powstałym układem, bądź partycypująca w nim w sposób jawnie ją dyskryminujący. Wydaje się, że poczucie zagrożenia i niepewności losu było stanem ducha dość powszechnym, co zresztą znajduje wyraz w twórczości literackiej wielu autorów XVIII i XIX wieku. Nie bez znaczenia był też fakt — również sil-

nie obecny u wielu twórców epoki — spektakularnego ujawnienia się i ostentacyjnego wręcz manifestowania najgorszych cech natury ludzkiej: brutalnego egoizmu i niewrażliwości na krzywdę drugiego, dążenie za wszelką cenę do bogactwa materialnego, które stało się dla wielu jedyną wartością. Nic przeto dziwnego, że pisarze społeczni epoki, w tym także Marks, z niepokojem obserwowali dokonujące się na ich oczach przemiany. Tym bardziej nie mogli akceptować bezkrytycznie tej formy wolności, jaką ówczesne społeczeństwo ofiarowywało tworzącym je indywiduom. Dla nich wolność rozumiana jako swoboda działań indywiduów zdążających do realizacji swoich celów partykularnych była wolnością iluzoryczną, skoro jej realizacja warunkowana była zróżnicowanym stanem posiadania i nie mogła być użyta przez tych, którzy nie dysponowali elementarnymi warunkami egzystencji. Stąd ostre ataki pisarzy socjalistycznych na ideologów liberalizmu, głoszących równość możliwości gwarantowanych przez prawo, bez zapewnienia warunków ich realizacji. Formalne uprawnienia bowiem, faktycznie wyłączały znaczne rzesze ludzi z możliwości realizacji ich uprawnień, gdyż pozbawieni byli niezbędnych do tego środków materialnych.

Na dobro przynajmniej niektórych krytyków modelu społeczeństwa realizującego hasła liberalne, w tym także autorów *Manifestu komunistycznego* należy zapisać, iż doceniali oni możliwości, jakie otwierały się przed członkami społeczeństwa industrialnego, przede wszystkim jeśli idzie o rozwijanie postępu technicznego, ekspansji przemysłu i handlu, zniesienia ograniczeń i przywilejów społeczeństwa stanowego *etc.*; wątpliwości ich budziła natomiast rażąca niesprawiedliwość, rodząca się wraz z ekspansją tych nowych form organizacji społecznej.

Jednakże krytyka liberalnego modelu życia społecznego dokonywana była przez pisarzy socjalistycznych pierwszej połowy XIX wieku nie tylko z powodu rodzącego się w jego łonie ostrego zróżnicowania warunków życia. Szło im o coś więcej. Odrzucali mianowicie kształtujący się ustrój społeczny z powodów bardziej zasadniczych, by tak rzec, powodów natury filozoficznej. Przekonani byli bowiem, że na ich oczach dokonuje się zerwanie z najbardziej fundamentalnymi treściami zachodniego dziedzictwa duchowego. Idzie o wypracowane już w antyku formy politycznej wspólnoty, w której jej uczestnik jest w pełni *zoon politikon*, zaś wspólnota owa jest systemem praw i obyczajów afirmujących społeczną aktywność jednostek, tworzących wspólnotę także w sensie etycznym.

Wyłaniający się układ społeczny sferę polityczną podporządkował usamodzielnionej sferze prywatności, gdzie odseparowane od siebie, traktujące się wzajem jako środki do ich egoistycznych celów indywidua zabiegają o pomnożenie materialnego bogactwa.

Walicki ma rację, gdy mówi, że liberalny system wolności jest paradygmatycznie niezgodny z koncepcją wolności rozwijaną przez Marksa (por. s. 36). Niezgoda ta ma swoje źródło w fundamentalnej różnicy poglądów dotyczących nie tylko ideału społecznego, ale także pojmowania samego człowieka, jego natury i powołania. W przeciwieństwie do Hegla, który poszukiwał kompromisu mię-

dzy zakorzenionym w tradycji antycznej wzorcem społecznej organizacji a nowożytną jej formą. Marks wyrażał wobec tej formy radykalną niezgodę z tego względu właśnie, że człowiek, tak jak on go pojmował, w formie tej nie mógł się realizować. Odrzucał przede wszystkim pogląd, że nowo powstały ustroj ma charakter naturalny, bowiem odwołuje się do zakorzenionych w naturze ludzkiej motywacji działań. Człowiek w jego ujęciu jest produktem historii, w tym również owo rzekomo „naturalne” indywiduum kierujące się egoizmem w dążeniu do swoich celów.

Zarówno Marksowska koncepcja człowieka, jak też idealnego ładu społecznego nie była tak bardzo oryginalna, jak to się częstokroć głosi. Kontynuował on pewną tradycję, bezpośrednio obecną w klasycznej filozofii niemieckiej, dającą się jednakże odnaleźć, jeżeli idzie o pewne istotne jej motywy, u niektórych myślicieli XVII i XVIII wieku, a nawet w chrześcijaństwie. Idzie przede wszystkim o pojęcie wspólnoty personalnej jako formy życia, w której indywidua mogą afirmować się najpełniej oraz rozumienie wolności indywiduum w ten sposób, że obecność drugiego nie jest granicą tej wolności, ale jej koniecznym warunkiem.

Jeśli idzie o klasyczną filozofię niemiecką, istotne znaczenie ma tu szeroko pojęta tradycja transcendentalizmu, której, jak wiadomo, fundatorem był Kant. Wolność, zgodnie z tą tradycją, polegała na autonomii woli podmiotów, które realizują swoje powołanie jako podmioty racjonalne poprzez kształtowanie otaczającego ich świata według norm zawartych w ich rozumnej naturze. Jeżeli więc wolność podmiotu polega na manifestowaniu autonomii, to zagrożeniem dla jego wolności będzie wszystko to, co się owej autonomii przeciwstawia.

Ta koncepcja wolności, w Kantowskim ujęciu pomyślana jako warunek zaistnienia człowieka jako podmiotu moralnego, u jego kontynuatorów — idzie w szczególności o myślicieli późniejszych, pozostających pod wpływem transcendentalizmu — uległa dalszemu rozwinięciu i wzbogaceniu, by w ostatecznym rezultacie przybrać postać opisu historycznego procesu kreowania przez podmiot transcendentalny (u Hegla będzie to podmiot zbiorowy, którego aktywność manifestuje się w różnych postaciach rzeczywistości społecznej ujętych w perspektywie czasowej) obszaru zewnętrznego i siebie samego jednocześnie. Aktywność ta, pierwotnie pomyślana jako działanie o charakterze moralnym, tu staje się historiotwórczą aktywnością, rozciągającą się na wszystkie dziedziny życia owego podmiotu.

Kolejny istotny motyw modyfikacji owego modelu samorealizacji podmiotu przez kreację otaczającego go świata i kreację siebie samego jednocześnie, dotyczy tzw. nieświadomej wytwórczości podmiotu. Sam pomysł wywodzi się od Fichtego, rozwijany jest następnie przez Schellinga, wreszcie przez Hegla. Idzie o to, że podmiot transcendentalny, czy też następnie ludzka społeczność tworząca historię, najpierw działa, a dopiero potem rozpoznaje owo działanie i jego rezultaty jako własne. Samowiedza nie poprzedza działania, ale jest jego wtórnym rezultatem i dopełnieniem. Osią konstrukcyjną tego modelu realizowania się podmiotu

ludzkiego jako bytu uzyskującego samowiedzę w rezultacie działania, jest pojęcie uprzedmiotowienia i alienacji (wyobcowania). Ukazuje ono bowiem, że podmiot, by rozpoznać siebie, swoją naturę, musi własną treść wewnętrzną zobiektywizować, uprzedmiotować, uczynić więc — jest to właśnie rezultat czynności nieświadomej — sobie obcą, by się następnie, w wyniku aktu krytycznego, w niej odnaleźć jako podmiot wzbogacony o treści wytworzone i następnie przyswojone z wyobcowania.

Ów „alienacyjny” model opisu dynamiki autokreacji podmiotu, który Hegel przeniósł z obszaru prezentacji rozwoju świadomości na historię powszechną, stanowi klucz do rozumienia podmiotu ludzkiego, kultury i historii w ujęciu Marksa. Autor *Dziejów komunistycznej utopii* dobrze to rozumie, choć w swoich analizach skupionych na konsekwencjach praktycznych tego modelu dla pojmowania wolności indywiduum, nie wdaje się w jego bardziej szczegółową analizę.

Trzeba pamiętać, że schemat ów, mający, jak przypominam, swoją genezę w niemieckiej filozofii transcendentnej, odnosił się właściwie do interpretacji i krytyki świadomości oraz drogi prowadzącej — przez ową krytykę — do wiedzy prawdziwej. Marksowska jego interpretacja, a przede wszystkim modyfikacja polegająca na — jak Walicki to określa — „samowzbogacającej alienacji”, wyrażała się w odniesieniu go do realnego życia i działań ludzi w sferze społeczno-gospodarczej. Rezultaty tej modyfikacji doprowadziły jej twórcę do przekonania, że jeżeli ludzie w procesie historycznym wytwarzają, jako *medium* swojej społeczno-ludzkiej egzystencji, określoną formę ich życia w sposób żywiołowy, bez kontroli świadomości i planu, to rezultaty ich działań muszą nie tylko jawić się ich przeświadczeniom świadomościowym, ale jako porządek autonomiczny, realny, rządzący się własnymi prawami, narzucający owym podmiotom reguły działań i zachowań prowadzących do podporządkowania i zniewolenia podmiotów — nieświadomych wytwórców tych właśnie procesów i form organizacji społecznej.

Nie jest przypadkiem, że Marks pozostawił spekulacje w duchu postheglizmu i rzucił się w objęcia nowo powstałej ówczesnie nauki o społeczeństwie — ekonomii politycznej. W niej właśnie odnajdywał materiał i racje, które umożliwiły mu, by się tak wyrazić, empiryczne podbudowanie filozoficzno-spekulatywnego schematu dróg wyzwolenia człowieka. Tylko w ramach tego schematu, opisującego proces rozwoju ludzkości jako proces zarówno zniewolenia, jak dochodzenia do wolności, możliwe jest przyjęcie poglądu, że najistotniejszym zagrożeniem dla tej wolności jest autonomizacja wobec podmiotów żywiołowo przebiegających procesów społeczno-gospodarczych warunkowanych przez układ: własność prywatna, produkcja towarowo-pieniężna i rynek. Sytuacja, w której dynamika tych procesów uniezależnia się od intencji i celów działań pierwotnych ich animatorów, co więcej — gdy owa dynamika determinuje intencje podmiotów i wymusza działania, jest najbardziej wyrazistym przejawem ich zniewolenia. Żywiołowe działanie uprzedmiotowionych rezultatów aktywności ludzi unicestwia ich podmiotowość. Usamodzielnione i ślepe siły społeczne, siły nie poddające się żadnej kon-

troli uzyskały oto panowanie nad swoimi wytwórcami. Metafora losu ludzkiego z ballady Goethego o uczniu czarnoksiężnika daje się w pełni odnaleźć w tym wywodzie.

Rozumowanie Marksa przebiegało następująco: Jeżeli współczesny stan rzeczy ujawnia — jest to wynik aktywności krytycznej filozofa — zniewolenie podmiotów ludzkich przez ich własne usamodzielnione i uprzedmiotowione siły społeczne oraz mechanizm tego procesu, to filozof nie może poprzestać na konstatacji owego poruszającego stanu rzeczy, ale winien poszukiwać dróg wyjścia z sytuacji podmiotom zagrażającej. Już tu, przy analizie sytuacji człowieka uwikłanego w stosunki społeczne właściwe nowożytnej formie życia, filozof sięgnął po pomoc do nauki traktującej o „bogactwie narodów”, by móc opisać tę sytuację w terminach teoretycznych, którymi posługiwali się Adam Smith i jego następcy. Zaczepnięte z filozofii spekulatywne terminy zostały przełożone na język ekonomii politycznej.

Na tym właśnie polegałaby różnica między Marksem a jego filozoficznymi mentorami. Sądził, że przestał w tym momencie uprawiać filozofię i zaczął rozwijać naukę, naukę o wyzwoleniu ludzkości. Dodatkowym symptomem porzucenia stanowiska filozoficznej kontemplacji, choćby najbardziej krytycznej, miał być postulat, czy nawet żądanie, przejścia od teorii do praktyki.

Mistrz Marksa — Hegel krytyczny proces filozofii uważał za zakończony w momencie uświadomienia sobie przez podmioty natury i charakteru ich działań; wystarczało to do przezwyciężenia obcości wytworzonej przez nie rzeczywistości historyczno-społecznej. Dla Marksa natomiast, owa krytyczna czynność stanowiła punkt wyjścia do aktywności już o charakterze praktycznym, prowadzącej do przezwyciężenia istniejącego stanu, by można było uformować rzeczywistość zgodnie z wiedzą oraz wynikającym z negacji tej rzeczywistości ideałem.

Należy zwrócić uwagę, że przy tak założonym programie wyjścia poza filozofię musiała pojawić się wizja przyszłości radykalnie przeciwstawna istniejącemu stanowi rzeczy. Stąd łatwy do skonstatowania rys profetyczny w myśli Marksa, wieszczącego idealną postać egzystencji ludzi, możliwą do osiągnięcia przez świadome i celowe działanie odpowiednio zorganizowanych podmiotów w określonym kierunku.

Trzeba zgodzić się z Walickim, gdy ten profetyczny rys myśli Marksa wpisuje on w od dawna znane w kulturze Zachodu projekcje o charakterze soterologicznym i millenarystycznym, zasadnicza bowiem struktura tego typu myślenia zostaje tu zachowana (por. s. 57). Warto jednakże pamiętać o różnicy. Idzie bowiem o to, że królestwo boże (w tym wypadku będzie to jednak królestwo człowieka) na Ziemi realizowane jest tu nie mocą sił nadprzyrodzonych, ale dokonuje się jako globalny projekt inżynierski. To przejście od wizjonerstwa wyrażonego językiem myśli religijnej do opisu w terminologii ówczesnej nauki projektu urządzenia społecznego, stanowi znamieny symptom czasu. Uzyskane dotychczas przez nauki przyrodnicze rezultaty zrodziły nadzieje na możliwość rozpoznania

mechanizmów życia społecznego podobną wynikom wiedzy o przyrodzie oraz wkroczenia w obszar tego życia z podobnymi technikami działania.

Tak profetyczny i wizjonerski projekt Marksa został, przez nadanie mu szaty naukowego dyskursu, oderwany od swych naturalnych źródeł społecznego marzycielstwa i wydawał się jego wyznawcom całkowicie realistycznym i wykonalnym programem radykalnej społecznej przebudowy. Owa „naukowa”, wyrażona językiem pozytywnej wiedzy o społeczeństwie i historii szata Marksowskiego projektu ma znaczenie nie tylko w tym sensie, że stanowi symptom czasu, to jest wyraża proces przechodzenia świadomości społecznej w zachodniej Europie od form mitologiczno-religijnych do postaci zlaicyzowanych, wzbogaconych stylizacją właściwą językowi nauki, ale też istotna jest, jeżeli chodzi o dalsze jego funkcjonowanie w świadomości społecznej jak też sukcesy w upowszechnieniu.

Po tym, skrótowym z konieczności przypomnieniu charakteru Marksowskiej koncepcji idealnego ładu społecznego oraz towarzyszących mu koncepcji człowieka i wolności wydaje się dostatecznie jasne, dlaczego tak zdecydowanie rozchodzą się liberalne i Marksowskie pojęcia wolności. Nawet nie można powiedzieć, że są przeciwstawne sobie, jako że myśl Marksa funkcjonuje w innym obszarze problemowym niż myśl liberalna.

Liberalna koncepcja wolności w przekonaniu Marksa opierać się będzie na błędnych założeniach dotyczących zarówno ładu społecznego, jak też pojmowania natury funkcjonujących w nim podmiotów ludzkich. Marks nie może rozważać kwestii dotyczących instytucjonalnych regulacji stosunków wzajemnych jednostek dążących do niezgodnych ze sobą celów partykularnych, by zapobiec wynikającym stąd zagrożeniom, bowiem tego rodzaju układ jest wykluczony w jego modelu organizacji społecznej przyszłości. W układzie społecznym, zakładającym kooperację dopełniających się wzajem indywiduów w swej kreatywnej aktywności, nie jest możliwy konflikt o zasadniczym charakterze. Wszelkie regulacje i zabezpieczenia natury prawnoinstytucjonalnej są tu więc zbędne. Sprawą zasadniczą natomiast jest przezwyciężenie sytuacji, w której oderwane od indywiduów i usamodzielnione w swym działaniu mechanizmy życia społecznego oddziaływałyby na ludzkie indywidua, ograniczając czy wręcz uniemożliwiając ich swobodną, twórczą ekspresję.

Jest to coś więcej niż wyraz odwiecznego marzenia o nierepresyjnej postaci organizacji społecznej. Mający rysy prometejskie podmiot ludzki zajmuje tu miejsce zdegradowanego bóstwa. Panuje on — dzięki nauce i technice — nad przyrodą i, najważniejsze, nad stworzonym przez się, stale dopełnianym w kreatywnych aktach światem życia społecznego i kultury.

Jeszcze może uwaga do wykładni Walickiego koncepcji wolności Marksa. Wolność miałaby u niego oznaczać „wolność gatunkową, czyli wyzwolenie natury ludzkiej” (por s. 27, por. też s. 49), a więc „podmiotem tej wolności był człowiek jako istota gatunkowa”, nie zaś jako wielość indywiduów. Nie szło by więc

o wyzwolenie ich jako takich, ale wspólnej im esencji, jakiegoś „człowieka zbiorowego” (*Gattungswesen*) — co tak wyraźnie przeciwstawia Marksa liberalizmowi.

W związku z tak kategorycznymi stwierdzeniami może powstać u czytelnika przekonanie, że Marks był nie tylko radykalnym antyindywidualistą, ale też antypersonalistą, stawiającym — jako wartość — ponad indywidua ludzkie jakieś abstrakcje w rodzaju natury ludzkiej czy istoty gatunkowej. Stanowisko takie, jak mi się zdaje, nie byłoby do końca zgodne z intencją myśli Marksa, gdyż właśnie w owym schemacie samorozwoju człowieka poprzez wyobcowanie i następnie zniesienie tego wyobcowania podmiotem-wartością mogą być jedynie indywidua — choć inaczej pojęte niż u liberalów — a więc określone osobniki ludzkie. Jedyne celem ich działań jest tu właśnie ich swobodny rozwój i autoafirmacja. Można więc twierdzić, że Marks był personalistą skrajnym, jeśli idzie o plan aksjologiczny jego koncepcji. Inna sprawa to niejasności i trudności obecne w jego antropologii. Nie wiadomo bowiem, jak owe osobniki funkcjonują we wzajemnych odniesieniach, czy akty ich związane z ekspresją i uprzedmiotowieniem ich możliwości polegają np. na uzewnętrznianiu zawartych w podmiocie potencji, czy też odbywa się we wspomnianym procesie uprzedmiotowienia rzeczywisty rozwój osobowości. Samo pojęcie natury ludzkiej w Marksowskim ujęciu też jest niejasne, zważywszy jego radykalny historyzm w ujęciu człowieka. Nie jest także realistyczna w sensie socjologicznym jego koncepcja wspólnoty nie wsparta żadnymi regulacjami instytucjonalnymi itd. Jednakże w intencji jest to koncepcja personalistyczna i w specyficznym sensie indywidualistyczna. Postulując wspólnotę nie wyklucza się indywidualizacji, ale wręcz ją zakłada. Swobodnie zrzeszone indywidua stanowią w sensie aksjologicznym zbiorowość, w której — w założeniu — każda jednostka ludzka jest unikalnym bytem samocelowym. Można przy tym zgodzić się z Walickim, że w tak ujętym modelu życia społecznego realną groźbą jest uniformizacja przekonań i sposobu życia, intencja tego rodzaju nie zawiera się jednakże w samym pomysle Marksowskim.

W Marksowskim modelu wspólnoty i relacji międzyludzkich odzywa się echo — co autor dostrzega — Feuerbachowskiej krytyki religii, prowadzącej jak wiadomo, do instauracji człowieka na miejscu bóstwa. Wiadomo, że program eliminacji zła oraz budowy królestwa szczęśliwości, program zakładający fundamentalną nieobecność destrukcyjnych instynktów w naturze ludzkiej, w momencie gdy przyszło do próby jego realizacji, objawił swoje mefistofelesowskie oblicze; zło, które miało zniknąć ze świata ludzkiego, objawiło się oto w spotęgowanej postaci.

Historia, ta wielka ironistka, poucza, że nie można bezkarnie przekształcać metafizyki w politykę, a polityki w metafizykę. Dowiodła ona, że tak pojęta wolność, jak ją sobie wymarzył Karol Marks, w świecie ludzkim nie jest możliwa. Jest to zapewne najważniejszy wniosek, jaki wynika z książki Walickiego.

Obok problemu zasadniczego, dotyczącego konfrontacji pojmowania wolności w ujęciu liberalnym z Marksowskim, przy lekturze książki A. Walickiego pojawia się szereg problemów ważnych dla historyka idei, problemów o charakterze metodologicznym. Jednym z nich, zresztą przez autora wyeksponowanym, jest problem totalitaryzmu. Wiadomo, że wokół pojęcia totalitaryzmu narosło wiele nieporozumień oraz interpretacji zabarwionych politycznymi emocjami. Świadom rafa, jakie się tu czają na badacza przedmiotu, tak silne i sprzeczne wywołującego emocje, stara się Walicki używać pojęcia totalitaryzmu tak, by maksymalnie wydobyć zawarte w nim treści heurystyczne. Ma to w szczególności duże znaczenie przy ocenie modelu ustroju społeczno-politycznego stworzonego przez bolszewików w Rosji — jego powstania, dynamiki kształtowania, a także ostatniej jego fazy. Przecistawiając się emocjonalnie zaangażowanym krytykom komunizmu, szafującym w sposób dowolny pojęciem totalitaryzmu, Walicki zachowuje przy analizach dystans emocjonalny i rozagę człowieka nauki, pragnącego przedmiot swego badania wyjaśnić, nie zaś objaśnienie i analizę zastąpić oceną. Uda mu się w ten sposób stworzyć przejrzysty obraz procesu kształtowania się wspomnianego systemu, ze szczególnie przekonującym ujęciem jego ostatniej fazy istnienia (por. rozdz. V i VI). Kariera tego pojęcia w naukach politycznych może być pouczająca dla badacza i autor dostarcza niezwykle interesującego materiału do przemyśleń.

O ile jednakże pojęcie totalitaryzmu daje się zasadnie odnieść przynajmniej do stalinowskiej fazy dziejów radzieckiego systemu komunistycznego, pozostaje przecież kwestią do dyskusji, czy twórcom „naukowego socjalizmu” można przypisać totalitarne intencje. Walicki zachowuje w tym względzie ostrożność, niemniej uważa, że — ze względu na antyliberalny charakter Marksowskiego modelu społecznego — przy próbie realizacji musiał on przybrać mniej lub bardziej totalitarny czy przynajmniej autorytarny charakter. W tym sensie też Marks może być obciążony odpowiedzialnością za praktyczne konsekwencje swojej nauki (por. s. 102). Walicki przy tym zdaje sobie sprawę, jak długa i kręta jest droga od teoretycznego projektu do próby wcielenia go w życie. Pojawia się tu bowiem nie tylko znany wszystkim badaczom różnorakich, mających swoją historię doktryn problem interpretacji, określonego odczytania źródłowej intencji projektu, ale także dochodzi przecież przy próbie realizacji doktryny do zderzenia się jej wyznawców z realiami życia, okolicznościami historycznymi, wpływającymi różnorodnie na sam przebieg eksperymentu społecznego. Bardzo trudno jest określić, w jakim stopniu kontynuatorzy zachowują wierność inicjalnemu przesłaniu, a w jakim odchodzą od jego ducha. Być może tylekroć dyskutowany problem ortodoksji i rewizji daje się rozstrzygnąć jedynie w ramach określonych opcji wewnątrz-doktrynalnych; badacz może jedynie rejestrować formy i kierunki modyfikacji założeń wyjściowych interesujących go światopoglądów, bez wydawania ocen, co jest tu ortodoksją, a co odejściem od niej.

Walicki bardzo dużo uwagi poświęca „drugiemu życiu” nauki Marksa i Engelsa, ukazuje, jak podlegała ona modyfikacji już w twórczości późnego Engelsa, następnie Kautsky’ego, Róży Luxemburg czy wreszcie Lenina. Modyfikacja ta polegała, najogólniej mówiąc, na przeformułowywaniu pierwotnych twierdzeń tak, by harmonizowały z obiegowym językiem humanistyki epoki. Nie obeszło się tu jednakże bez prób symplifikacji też pierwotnych, a nawet trywializacji całości Marksowskiego przesłania; w szczególności zaś ulega po drodze — jest to spostrzeżenie ze wszech miar słuszne — wypłukaniu prometejski patos wczesnych pism Marksa; w zapomnienie popadają całe istotne partie jego koncepcji człowieka, koncepcje wolności i dróg jej uzyskania. Doktryna Marksowska staje się koncepcją operacyjną, pomocną w zdobyciu władzy i następnie jej utrzymaniu.

W ogóle zmieniająca się funkcja doktryny w procesie zdobywania, następnie utrwalania, w końcu utrzymywania władzy przez jej wyznawców stanowi jeden z najbardziej interesujących problemów dla badacza doktryn polityczno-społecznych. W związku z tym tematem pojawia się przed badaczem szereg pytań i problemów, z których najważniejsze dotyczą zgodności założeń doktrynalnych z ukształtowaną według nich formą życia. Inny znowu problem dotyczy wpływu czynników związanych z realiami procesu społecznego na kierunek modyfikacji założeń wyjściowych nauki, będącej zasadą organizującą ów proces.

Walicki, choć nie jest wyznawcą ściśle deterministycznego ujęcia procesów społecznych i nie twierdzi bynajmniej, że totalitarny system radziecki był historycznie koniecznym rezultatem nauk Marksa, to sugeruje jednakże niedwuznacznie, że jego antyliberalna koncepcja wolności stanowiła dobre oparcie teoretyczne dla antydemokratycznego kierunku rozwoju systemu radzieckiego. Tu jednakże możemy sobie postawić szereg pytań: Nie idzie wyłącznie o to, że Marksowski model nowego urządzenia społeczeństwa nie zakładał presji ideologicznej jako warunku funkcjonowania tego społeczeństwa. Również wyłonienie się odseparowanej od całości onnipotentnej i samoreprodukującej się warstwy rządzącej nie było przewidziane. Jeżeli dodamy do tego zachowanie systemu towarowo-pieniężnego — w okrojonej co prawda postaci — a także państwa jako instytucji stojącej ponad społeczeństwem, to można zasadnie wątpić, czy tak pojęta forma życia społecznego — idzie oczywiście o model radziecki — ma wystarczające ugruntowanie w założeniach wyjściowego projektu. Słowem, można się upierać, że np. stalinizm jako organizacja społeczeństwa niewiele ma wspólnego z marksizmem, choć nie ulega wątpliwości ich związek genetyczny.

Można by co prawda próbować bronić stanowiska, że sam projekt Marksa był nierealistyczny, przeto niemożliwy do zrealizowania w założonej wersji, wszelka zaś próba jego wprowadzenia pociągać musiała za sobą rewizję teoretycznych założeń owego projektu. W każdym bądź razie owa znana próba jego realizacji musi stanowić poważny temat namysłu badaczy systemów politycznych i ich dynamiki, jako że mają oni tu do czynienia z rzadkim przypadkiem zamierzonego z góry eksperymentu społecznego. W związku z powyższym na szczegól-

na uwagę zasługują te partie książki, w których autor opisuje, jak podjęta przez Lenina i jego komilitonów próba rygorystycznego trzymania się założeń teoretycznych przy wcielaniu w życie projektu natychmiast po zdobyciu władzy, doprowadziła do powstania chaotycznych i żywiołowych procesów w społeczeństwie i by ocalić zdobytą władzę trzeba było iść na koncesje wobec wymogów życia.

Tak więc pośmiertna przygoda intelektualna Marksa ukazuje pewien poważny problem teoretyczny: czy twórców różnorodnych projektów reformatorskich można obarczać odpowiedzialnością za dalekosiężne i nie dające się przez nich przewidzieć skutki ich teoretycznych fantazji? Dotyczy to nie tylko Marksa zresztą i nie wyłącznie radykalnych reformatorów. Wiadomo przecież, że animatorzy różnych ruchów społecznych, politycznych czy nawet religijnych starają się zawsze odnaleźć w historii „prekursorów” i przewodników ideowych, których eminentne imiona mają uwiarygodniać i legitymizować ich własne dążenia i kierunki aktywności.

Jedno jest niewątpliwie pewne, i wynika to, jak się zdaje, z uważnej lektury książki Walickiego, mianowicie, że wszelkiego rodzaju radykalni reformatorzy społeczni nie są dopóty niebezpieczni, dopóki nie pojawi się jakiś energiczny działacz polityczny, który szczerze wierząc (lub nie) w przywłaszczoną przez się doktrynę, podejmuje próbę praktycznej realizacji jej teoretycznych założeń. Marks nie jest tu wyjątkiem, choć zapewne skala realizacji jego pomysłu przysporzyła rzeszom ludzkim w naszym wieku najwięcej cierpień. Jednakże winniśmy pamiętać, że totalitarne skutki jego nauki nie są ani czymś specyficznym dla niej, ani też w pełni na jej gruncie dającym się usankcjonować. Wszyscy prorocy głoszący potrzebę radykalnej przemiany warunków życia społecznego, obiecujący spełnienie odwiecznych marzeń ludzkości o królestwie bożym na ziemi, o ile znajdą wyznawców gotowych ich nauki wcielić w życie, są równie niebezpieczni. Niezależnie od tego, czy projekty swoje fundują na jakimś rodzaju objawienia, czy też najnowszych osiągnięciach nauki.

Millenarystyczne marzenia ludzkości, których unowocześnioną odmianą jest, według Walickiego, doktryna Marksa, są trwałą komponentą życia społecznego ludzi i mają swoje ukryte źródło zarówno w ułomnościach egzystencjalnych bytu ludzkiego, jak też w nigdy nie dających się przezwyciężyć brakach i niedoskonałościach organizacji tego życia. Dlatego nie należy spodziewać się, że nieudany i w skutkach tak tragiczny eksperyment komunistyczny może nas zabezpieczyć przed groźbą pojawienia się nowych proroków oraz wynikających z ich nauk prób radykalnej reformy dotychczasowych postaci naszego życia społecznego.

Wreszcie jeszcze jeden temat wart przedyskutowania. Potocznie uważa się koncepcję Marksa — przy całym bogactwie obecnych w niej wątków — za pewną, w miarę dobrze zintegrowaną całość. Inaczej sądzi Walicki. Uważa on mianowicie, że nie tylko da się oddzielić teoretyczne części Marksowskiego dorobku intelektualnego od jego wizji przyszłości, ale że istnieje jakoby sprzeczność mię-

dzy nimi, co wyraża się też w tezie, iż nie można wywieść owej wizji przyszłości z jego teorii społeczeństwa określanej częstokroć mianem materializmu historycznego (por. s. 100-101).

Zrozumiała jest intencja autora monografii o dziejach komunistycznej utopii. Krytykując Marksowski projekt społeczeństwa przyszłości, przede wszystkim ze względu na jego skutki praktyczne, jednocześnie docenia walory teoretyczne tego myśliciela w szczególności jako analityka i krytyka mechanizmów funkcjonowania nowożytnego społeczeństwa przemysłowego. Nie jest w tym względzie wyjątkiem, jako że wielu nieuprzedzonych socjologów czy filozofów kultury skłonnych jest przyznać Marksowi wysoką rangę jako myślicielowi.

Sprawa jednakże nie wydaje się prosta i wymaga bliższego rozpatrzenia. Jest niewątpliwym faktem, że Marks oddziałał dwutorowo. W środowiskach związanych z socjalistycznie zorientowanymi ruchami społecznymi i przewodzącymi tym ruchom partiami politycznymi wyznawcy jego nauk widzieli w nim przede wszystkim bezwzględny krytyka stosunków kapitalistycznych oraz negującego te stosunki propagatora społeczeństwa przyszłości. Natomiast w niezależnych kręgach intelektualnych, po części także uniwersyteckich, niejednokrotnie odległych od wszelkiego rodzaju radykalizmu politycznego, widziano w nim przede wszystkim uczonego ekonomistę i socjologa, przenikliwego analityka mechanizmów społecznych ujmowanych z perspektywy globalnej. Dopatrywano się także szczególnych walorów jego metod analizy wzajemnych odniesień grup i klas społecznych, a także towarzyszących im ideologii. Nie ulega też wątpliwości, że Marks oddziałał wielorako na myśl społeczną i humanistykę naszych czasów. Niezależni intelektualiści zachodni starali się też skrupulatnie odróżniać autentyczną myśl Marksa od tendencyjnych i symplifikatorskich interpretacji dokonywanych przez propagandystów ściśle związanych z partiami komunistycznymi.

Pozostaje jednakże pytanie, czy zasadne jest tak ostre, jak to sugeruje Walicki, separowanie od siebie wspomnianych dwu tendencji w nauce Marksa. Można zgodzić się z tym, że z podejmowanych przez Marksa analiz struktur i dynamiki społeczeństwa kapitalistycznego nie wynika wprost konieczność ustroju komunistycznego w przyszłości. Jednakże, czego nas tu interesujący badacz zapewne jest świadom, owe wspomniane analizy są tak integralnie wmontowane w filozofię historii, że wydzielenie ich jest zabiegiem do pewnego stopnia sztucznym. Niewątpliwie, choć Walicki mówi o obecnej u Marksa teleologicznej wizji procesu dziejowego, wiadomo, że był on dość powściągliwy jeśli idzie o traktowanie historii jako jednokierunkowego, zorientowanego na założony cel następstwa zdarzeń. Dopuszczał możliwość różnych wariantów tego procesu w przyszłości, podobnie jak rejestrował ową wielowariantowość jako dającą się dostrzec w przeszłości.

Jednakże jego studia zarówno nad czasem minionym, jak też mechanizmami funkcjonowania systemu kapitalistycznego, zorientowane były przede wszystkim na wyszukiwanie czynników, które miały zapowiadać jako możliwy — a więc

jako określoną potencjalność zawartą w materiale dziejów — przyszły stan ludzkości, będący dlań ideałem. Marks deklarował się jako bezstronny uczony i zależało mu na tym, by za takiego uchodzić nie tylko w środowiskach sympatyzujących z nim politycznie, bowiem szło mu o to, by głoszony przezeń program społecznej przebudowy nie jawił się jako narzucony historii arbitralny wymysł, lecz jako rezultat całego dotychczasowego procesu dziejowego.

Trzeba pamiętać, że ów program, początkowo dość mgliście zarysowany, obecny jest w jego myśli już przynajmniej od 1843 roku, a więc zanim powstały znane studia z ekonomii politycznej. Zwolennikiem ideału komunistycznego był on wcześniej niż dysponującym rozległą wiedzą uczonym analitykiem społeczeństwa kapitalistycznego. Przeświadczenia więc aksjologiczne stanowiły dlań drogowskaz orientujący jego działalność jako uczonego. Jako heglista, wierzący w prawidłowe rytmy historii, od początku był przekonany, że wyznawany przezeń ideał ma się wyłonić z niej, jako jej prawomocny rezultat. Stąd jego analizy, przy całym szacunku dla wiedzy, rozległości horyzontów, rzetelności badawczej, są wyraźnie nakierowane na wykrycie w systemie kapitalistycznym tych czynników, które w przyszłości doprowadzą do powstania masy krytycznej i przez to stworzą możliwość uformowania się na jego gruzach nowej formy ustrojowej, wolnej od śmiertelnie trawiących go sprzeczności. Tej orientacji ideowej służy zarówno rozwinięta w *Kapitale* teoria wartości dodatkowej i wyzysku, akcentowanie postępującej polaryzacji społeczeństwa kapitalistycznego, podkreślanie szczególnej roli periodycznych kryzysów jako przejawu nieuleczalnych napięć wewnętrznych, pogląd na działanie mechanizmów rynkowych jako ślepego żywiołu, jak też traktowanie państwa, prawa, moralności *etc.* jako zakamuflowanych form wyrazu panowania klasowego. Kapitalizm ujęty w tej perspektywie był ustrojem niestabilnym, rozdzieranym nie dającymi się przezwyciężyć sprzecznościami, noszącymi w sobie zaród śmierci.

Tak więc nie był Marks bezstronnym badaczem istniejącego w jego czasach układu społecznego; zdawał sobie też sprawę ze swego zaangażowania, tyle że uważał, iż to zaangażowanie właśnie jest warunkiem i gwarantem naukowej postawy badacza. Jeżeli mimo to w jego dziele dostrzegamy wiele wartościowych treści, świadczy to o jego wysokiej randze jako myśliciela, myśliciela, którego wyznawany ideał społeczny nie osłepiał w jego badaniach, ale jedynie ukierunkowywał. Tu też tkwi źródło wielu jego błędnych ocen, dotyczących w szczególności przyszłości systemu kapitalistycznego.

* * *

Tyle uwag, jakie nasunęły mi się w trakcie lektury tej znakomitej i wręcz fascynującej książki. Nie było moim zamiarem pisanie recenzji. Pragnąłem jedynie podzielić się przemyśleniami, które wywołała lektura.

Autor mający tak znakomite przygotowanie do podjęcia tematu, wykorzystał, trzeba to przyznać, chwilę dziejową, okoliczność, jaka nieczęsto przydarza się historykowi idei. Oto na naszych oczach historia zatoczyła koło i można chociaż po części zbilansować jej dokonania. Książka Walickiego to także *memento*. Nie można bagatelizować tak traumatyzujących doświadczeń jak te, których dostarczyła próba wcielenia w życie projektów uszczęśliwienia ludzkości przez brodatego filozofa-proroka. Należy podjąć rzetelną próbę ukazania ich duchowej genezy, gdyż tylko w ten sposób będziemy w stanie zrozumieć, dlaczego — urzeczywistnione — przybrały taką właśnie demoniczną postać, jaką znamy z naszych własnych doświadczeń. „Nie wystarczy rozstać się z przeszłością — poucza uczony autor — należy ją zrozumieć”.

A Dirge for Marxist Communism

The decline of communism has inspired the author to reflect on the causes of that historical failure. He formulates his opinions in relation to the diagnosis offered by Andrzej Walicki in the book on Marx (*Marksizm i skok do królestwa wolności. Dzieje komunistycznej utopii* [Marxism and a leap to the kingdom of freedom. A History of the communist utopia]). Panasiuk highlights the claim of Walicki, that the specific shortcomings of Marxism were imprinted in two fundamental concepts of Marxism, alienation and the 'species essence'. The 'self-enriching alienation' ensnared gullible ideologues and politicians who had thought that abolition of private property would be sufficient to cure society of all its illnesses. When this proved wrong, they looked for new forms of undetected alienation in the belief that by removing its symptoms they could improve human relations in their societies. In the process alienation grew like a snowball and weighed heavily on the sprouting new social conditions. The 'species essence' was an entity supposedly infused in all individuals, responsible for their specifically human talents, interests, social goals and dreams. With this concept in mind, the Marxists tried to create ideal conditions for the development of all, and failed to notice that human beings are not identical and wish to develop according to their personal interests and life plans. The attempt to endow humanity with a universal freedom, offered not to individuals but to mankind, by liberating its 'species essence' (*Gattungswesen*) brought about encroaching enslavement and misery. History, the great ironist, as Panasiuk calls her, shows that man can not transform metaphysical theories into political practice by application of high spirited but impractical scenarios.