

WYD. SPÓŁN. CZYTELNIKÓW KSIĄŻKI

B
WF
UW

5869

KTOR ALTER

CZŁOWIEK
W
SPOŁECZEŃSTWIE

S W I A T Ł O

CZŁOWIEK W SPOŁECZEŃSTWIE

TEGOŻ AUTORA:

SOCJALIZM WALCZĄCY (wyczerpane).

GDY SOCJALIŚCI PRZYJDĄ DO WŁADZY...

JEDNOŚĆ I PLAN.

**ANTYSEMITYZM GOSPODARCZY W ŚWIETLE
CYFR (wyczerpane).**

HISZPANIA W OGNIU (wyczerpane).

COMMENT RÉALISER LE SOCIALISME? — Paryż.

WIKTOR ALTER

C Z Ł O W I E K
W
S P O Ł E C Z E Ń S T W I E

II-84047

W A R S Z A W A 1 9 3 8

WYDAW. SPÓŁDZ. CZYTELNIKÓW KSIĄŻKI „ŚWIATŁO”

<http://rcin.org.pl/iiis>

Zakład Historii Sociologii
Uniwersytetu Warszawskiego

~~inv. 135~~

~~Zakład Historii Kultury
Uniwersytetu Warszawskiego~~

~~SEMINARIUM SOCJOLOGICZNE
Uniwersytetu Warszawskiego~~

~~inv. 3747~~

Połączone Biblioteki WFIS UW, IFiS PAN i PTF

U.5869



3900586900000



5869

CZĘŚĆ PIERWSZA

CZŁOWIEK

Śladami Don Kichota

W pierwszych latach bieżącego stulecia na zebraniu młodych socjalistów w Londynie, zadano Bernardowi Shaw pytanie: Jak mamy postępować, my młodzi, żeby nie zmarnować swego życia? Jak żyć?

Shaw odpowiedział: — Przyjrzyjcie się życiu wkoło was, wynajdźcie siłę, do której należy przyszłość, i złączcie się z tą siłą.

Inaczej mówiąc, w życiu, jak na wyścigach, należy postawić na dobrego konia. Jak zawodną jest ta formułka świadczy choćby przykład tegoż Shawa, który niegdyś był radykalnym marksistą, potem umiarkowanym fabiańczykiem, następnie napisał hymn pochwalny na cześć Mussoliniego, zaś po zwiedzeniu kraju Sowietów nawrócił się na komunizm dla... Rosji, a wreszcie usprawiedliwiał podbój Abisynii w imię... cywilizacji. W każdej ze swych metamorfoz był Shaw niewątpliwie szczery i bezinteresowny w zwykłym znaczeniu tego słowa. Więc tym gorzej dla formuлки.

A jednak cieszy się ona powszechnym uznaniem.

Wszyscy niemal ludzie wybierają tę prawdę, która ich zdaniem, umożliwi im „nie zmarnować życia“, która prowadzi natychmiast lub w przyszłości do powodzenia, do zrealizowania ich pojęcia o „dobrym życiu“.

Dla wielu są to przede wszystkim pojęcia o dobrach doczesnych, dla innych pogoń za dobrami materialnymi przeplata się z chęcią osiągnięcia pewnych wartości moralnych. Dla wszystkich niemal — „powodzenie“ jest bodźcem i usprawiedliwieniem ich wysiłków.

A jednak są wyjątki. Choć Cerwantes opowiada, że Don Kichot został kawalerem to — jednak ród Don Kichotów nie wygasł. Tu i owdzie błakają się ludzie, których pasją jest nie „powodzenie“, nawet w najlepszym znaczeniu tego słowa, a nieustanne, niezmordowane szukanie prawdy. Tej prawdziwej prawdy, której niema.

Ten beznadziejny co do wyniku wysiłek, pozbawiony z góry wszelkich widoków na powodzenie, jest jednak równie piękny jak wszelkie inne dążenie do każdego absolutu, którego zresztą również niema. Gdyż osiąga nieszukany, poboczny skutek, uczy patrzeć coraz wyżej.

H. G. Wells w jednej ze swych nowel opisuje dzikusa z czasów zarania cywilizacji ludzkiej. Mieszkając u stóp wysokich gór powziął myśl — złapać słońce, które co wieczór spada za górą. Wszykował długi kij, przymocował do końca siatkę ujętą obręczą i wyruszył w góry. W nadziei, że jak dojdzie do szczytu tam do „końca“, wyciągnie kij i słońce spadnie niewątpliwie do siatki.

Ów pierwotny dzikus był prawdopodobnie proajcem Donkichota. A ich potomkowie do dziś dnia zachowali cechy swych przodków. Niewiele jest takich, co by się mogli zaliczyć do czystego typu „łowców słońca“ i „poszukiwaczy prawdy“. Ale w wielu, bardzo wielu ludziach tkwią pierwiastki tej tęsknoty do absolutu, którego drugie imię jest „wieczna prawda“. Niekiedy w stanie półuśpionym, kiedy indziej w stanie zupełnej świadomości. I jest to najpiękniejszą — choć irracjonalną — rzeczą, którą znaleźć można w poszczególnym człowieku.

W. Frycze, ongiś sowiecka wyrocznia literacka, bezapelacyjnie i po wsze czasy osądził wszelkie „irracjonalne“ odczucia i odruchy, jako bunt drobnomieszczańskiego żywiołu przeciwko świadomości klasowej proletariatu. Jego zdaniem: „Cała kultura industrializmu — jak i jego wyższej formy socjalizmu — jest z gruntu i nawskroś racjonalistyczna. Technika, organizacja, partyjny kolektyw, dążenia naukowe — wszystkie te cechy kultury socjalistycznej racjonalizują życie, a razem z niem racjonalizują i psychikę, organizują to co jest niezorganizowane, przewyciężają „przyrodę“, podporządkowują świadomość i sprowadzają do minimum „biologję“, żywioł pozaświadomego, władzę podświadomego“...

Ten ortodoksyjny racjonalizm istotnie cechuje epokę industrializmu — ale z jej pierwszego burżuazyjnego okresu narodzin maszyny. Całkowite „zracjonalizowanie“ człowieka odpowiadało w owych czasach zarówno zdobywczemu, pełnemu ufności w swe siły pochodowi techniki i związanej z nią nauki jak i konieczności przystosowania żywych ludzi do ma-

szyny, przekształcenia ich w mechaniczne, nie zno-
szące kapryśków irracjonalności organy pomocnicze
maszyny, przetworzenia wolnych względnie w swej
pracy rzemieślników w proletariuszy.

Czy kultura socjalistyczna odziedziczy tę właśnie
cechę industrializmu wydaje się wątpliwym. Przy-
wracając proletariuszy do godności wolnych ludzi,
przekształcając ich z niewolników maszyny w jej
panów, wyzwalając całą ludzkość ze szpon troski o
chleb codzienny — socjalizm zapoczątkuje nową zu-
pełnie erę życia duchowego, dla której racjonalizm
w jego obecnej postaci będzie przeżytkiem.

Słusznym wydaje się raczej twierdzenie, że wtedy
dopiero dojrzeją warunki dla triumfu owej irracjo-
nalności w człowieku, która w ciągu tylu stuleci
była tłumiona i dławiona. Sprowadzanie tej irracjo-
nalności do mistycyzmu jest równie fałszywe, jak
identyfikowanie potężnej góry z kilkoma spływający-
mi po niej strumykami. Triumf irracjonalności wy-
razi się raczej wyprowadzeniem na światło dzienne
pozaświadomego i podświadomego w człowieku,
uznaniem ich pełnowartościowości i zorganizowaniem
ich w jedną całość ze świadomością.

Zresztą i dziś irracjonalne odczucia odgrywają
olbrzymią rolę w życiu ludzkim. Teoretyczne negowa-
nie lub przemilczanie tych czynników nie zmniejsza
ich dominującego znaczenia w praktyce.

A jednym z najbardziej podstawowych irracjonal-
nych odczuć ludzkich jest instynkt wolności.

*

Wolność. Słowo oklepane, nadużywane i nieokreś-
lone. A jednak — wszystkim znane i w każdym bu-

dzące pewne — niekiedy wprost sprzeczne — refleksy. Słowo, które się przewija czerwoną nicią poprzez całą historję ludzką, zmieniając nieustannie swą treść społeczną, a jednak zachowując pewną ciągłość, pewne powinowactwo wewnętrzne w swych różnych formach i przejawach.

Czy pęd piwnicznej rośliny do słońca nie jest również przejawem dążenia do wolności? Możliwe byłoby powiedzieć, że walka o wolność jest walką o najlepsze warunki bytowania. Ale to nie rozwiązuje zagadnienia, a tylko je odsuwa. Bo cóż to są te najlepsze warunki bytowania? Powiastka jak to wilk pogardził sytym życiem brysia z powodu śladów obroży na szyi, zawdzięcza swe powodzenie temu, że w każdym człowieku tkwi jednocześnie i brys i wilk. Wół żujący siano przy żłobie czuje się prawdopodobnie bezbrzeżnie szczęśliwy. Ale mało który człowiek zazdrości mu takiego „bytowania“, uważając je zgóry za nieodpowiednie dla siebie.

W stosunku do zwierząt jesteśmy wyrozumiale obiektywni. Nie gniewa nas ani srogość lwa ani potulność barana. Akceptujemy ich właściwości jako fakt istniejący, z którym trzeba się liczyć i którego zmienić nie można. Nie znaczy to jednak, że je rozumiemy. Siłą przyzwyczajenia uznajemy za normalne to, co się stale powtarza w naszych doświadczeniach. Choćby ta stała niezmienna rzecz była sama przez się jaknajbardziej zagadkowa.

Taka jest na przykład głęboka różnica psychiczna pomiędzy najbliższymi kuzynami — psem a wilkiem. Pierwszy się łatwo oswaja a drugi pozostaje stale w stanie dzikości. Być może, że nauka wyjaśni kiedyś,

że właściwości te pozostają w ścisłej łączności z takimi lub innymi szczegółami anatomicznymi lub fizjologicznymi. Być może, że zdolność do osvajania się okaże się rezultatem specjalnego wpływu psychicznego szeregu pokoleń. Ale w psychice tych zwierząt przejawia się to jako pewne irracjonalne podstawowe odczucie, którego prawda nie podlega dyskusji, gdyż należy do aksjomatów. Gdyby wilk myślał ludzkimi kategorjami, pewnoby ze wzgardą wyrażał się o niewolniczej naturze psa, który dobrowolnie, najczęściej bezinteresownie, idzie pod komendę człowieka i nie rozumie, co to jest prawdziwa wolność. A pies prawdopodobnie przedstawia sobie życie ludzi w analogiczny sposób, jak starożytni Grecy wyobrażali sobie Olimp. Tam bogowie byli sprowadzeni do poziomu ludzi, tu ludzie są wywyższeni do godności bogów. W obydwu wypadkach Bóg nie musi być doskonały ani dobry. Wystarczy, że jest bogiem. Pies korzy się przed człowiekiem z wewnętrznej, podświadomej, religijnej potrzeby. A swą zjadłą nienawiść do wilków psy tłumaczyłyby prawdopodobnie jako walkę z heretykami niewierzącymi w prawdziwego boga — człowieka. Wilcze pojęcie wolności jest pewnie dla psów bluźnierstwem, którego samo wspomnienie powoduje zjeżoną sierść i głuche warczenie. Reakcja irracjonalna na irracjonalne odczucie.

Można rozróżniać — i w ludzkim społeczeństwie — dwa kompleksy psychiczne: kompleks wilczy i kompleks psi. Kompleks wilczy oznacza tendencję odrzucania wszelkiego zewnętrznego autorytetu, wewnętrzną potrzebę kierowania swym życiem według włas-

nego uznania — słowem kompleks wolności. Kompleks psi jest przeciwieństwem poprzedniego. Oznacza potrzebę oparcia się o cudzy autorytet, obawę przed regulowaniem swego życia według własnego uznania — słowem kompleks adoracji i podporządkowania się.

Można takie irracjonalne odczucia nazwać innym słowem — instynktami. Oczywiście zmiana słowa w niczym nie wzbogaca naszej wiedzy o treści.

W każdym człowieku tkwi jednocześnie wilk i bryś. I najbardziej ludzkim jest nie triumf tego lub drugiego kompleksu, a to nieustanne ciągłe zmaganie się wewnętrzne pomiędzy tęsknotą do adoracji, a buntem przeciwko autorytetowi.

Sceptycy — są tacy — twierdzą, iż walka jest z góry beznadziejną. Że ludzie bez bożków — stworzonych na obraz i podobieństwo swe — nigdy się nie obejdą. Iż wszelka walka zwycięska przeciwko jednemu autorytetowi kończy się ustanowieniem nowego. Iż prawdziwa absolutna wolność jest nieziszczalną mrzonką i wobec tego walka o wolność jest mieniącą się pięknymi barwami... bańką mydlaną.

Niewątpliwie, w płaszczyźnie absolutu pojęcie wolności jak i wszelkie inne pojęcia jest beznadziejną fikcją. Jednakże walka o ten absolut jest żywą realnością, która wniosła najpiękniejsze klejnoty do skarbcza historii ludzkiej. Tak jak w matematyce pojęcie nieskończoności jest fikcją, a w najlepszym wypadku czysto formalnym określeniem. Ale ta fikcja nieskończoności jest płodnym środkiem w zdobywaniu nowych wiadomości o stosunkach między liczbami skończonymi.

Prawdą jest, że w historii ludzkiej obaleniu jednego autorytetu towarzyszyło zawsze ustanowienie innego. I być może, iż w poszczególnych wypadkach ten nowy był mniej wart od poprzedniego. Ale naogół — jeśli wszystkie nasze pojęcia o dobrem lub o złem mają wogóle jakiś sens — trzeba stwierdzić, że biorąc nie poszczególne chwile ale całe okresy historyczne, zmianom autorytetów odpowiadało zdobywanie większego stopnia wolności dla coraz szerszych warstw ludności i to w różnych dziedzinach. Można by powiedzieć, iż w pogoni za absolutną wolnością ludzkość, obalając jednych bożków tworzyła sobie nowe, ale na innej, powiedzmy wyższej, płaszczyźnie.

Możnaby całą historję ludzkości napisać pod kątem widzenia rozwoju idei wolności, jako zwycięskiego choć zygzakowatego wiecznego buntu ludzi przeciwko istniejącym w danej chwili autorytetom i przymusom*).

*) Propozycja napisania historii ludzkości z punktu widzenia rozwoju idei wolności wywołać może oburzenie ze strony zwolenników zwulgaryzowanego materializmu historycznego. Napewno wyda się im herezją tego rodzaju rzekomy „nawrót“ do idealizmu w historii. W rzeczywistości jednak „nawrót“ ten jest tylko pozorny. Olbrzymią, niespożytą zasługą materializmu historycznego było wprowadzenie metody przyjęcia w badaniach historycznych czynników gospodarczych jako zmiennej niezależnej. Cały szereg innych czynników wyraża się wówczas liniami nader prostymi, które ułatwiają zrozumienie rozwoju tych czynników.

Nie oznacza to jednak bynajmniej, iż byłoby rzeczą fałszywą lub niedopuszczalną zbudować linję rozwoju historii, przyjmując za zmienną niezależną inny czynnik, jak naprz.

Ale czy ten ciągły nieustanny bunt jest rzeczą słuszną, pożyteczną? Czyż nie jest najwyższym dobrem stan równowagi duchowej, która z pogodą i z radością stwierdza obiektywną zależność człowieka od wyższego autorytetu? Czyż odnalezienie tego najwyższego autorytetu nie jest jednocześnie odnalezieniem najwyższej prawdy?

Można znaleźć potwierdzającą odpowiedź na powyższe pytania w różnych dziedzinach.

Przedewszystkiem w dziedzinie religijnej. Odnalezienie wiary religijnej przyniosło niekiedy z sobą ukojenie i kres rozterkom duchowym dla ludzi o wysokiej wartości duchowej i moralnej. Podobno dla Pascala moment ostatecznego usunięcia wątpliwości religijnych był chwilą nadludzkiej, oblanej gorącymi łzami radości.

Również w dziedzinie wychowania. Czyż nie okazało się, iż próby wychowywania dzieci przez pozostawienie im całkowitej wolności dały rezultaty ujemne? Że pozbawione wszelkich dyrektyw dzieci czuły się osamotnione, bezradne i nieszczęśliwe, i z ulgą przyjmowały pojawienie się silnej i świadomej swych celów woli, która im z góry narzucała ustalone wytyczne postępowania?

proponowaną przez nas ideę wolności. Jestto znów że tak powiemy chwyt metodologiczny, który w razie powodzenia może tylko powiększyć nasze wiadomości o stosunkach między różnymi czynnikami społecznymi. Próba taka byłaby najbardziej płodną wtedy, gdyby już z góry była budowana na zależności pomiędzy czynnikami życia społecznego, które zostały ujawnione metodą materializmu historycznego. (patrz część trzecią: „Refleksje o materializmie dziejowym“).

Wreszcie w dziedzinie politycznej. Zarówno fa-
szyzm jak i komunizm pomimo swych rozbieżności
społecznych są doktrynami nawskroś autorytatywny-
mi, podnoszącymi do poziomu najwyższej cnoty przy-
mus wobec jednostek, grup, klas. A pomimo to obie
doktryny znalazły liczne rzesze dobrowolnych a na-
wet entuzjastycznych zwolenników. Czyż nie dowo-
dzi to, iż w masach ludzkich tkwi potrzeba ukorze-
nia się przed autorytetem, iż ludzkość jest jak owe
żaby z bajki, które upominały się o srogiego władcę?

Z tego wszystkiego wypływałby wniosek: Czło-
wiek nie może być bez Pana, bez Boga. A że Bóg prze-
bywa w obłokach więc go trudno znaleźć. Najwyższą
treścią naszego życia duchowego nie jest walka z au-
torytetem, a szukanie *prawdziwego* autorytetu.
Wolność jako tendencja buntu przeciwko wszel-
kim autorytetom jest rzeczą nie ludzką, a więc szkod-
liwą. W najlepszym wypadku jest jak arszenik, którego
małe ilości są środkiem leczniczym, ale duża dawka
niechybnie zabija.

A jednak... Wszystkie powyższe argumenty nie są
właściwie argumentami, a raczej ilustracjami owego
kompleksu adoracji, o którym wspomnieliśmy po-
przednio. Istnienie tego kompleksu (równoległe z
istnieniem kompleksu wolności) nie ulega wątpli-
wości. Ale jedyny istotny argument na rzecz tego
kompleksu leży w płaszczyźnie... irracjonalnej. Ci
ludzie uważają kompleks adoracji za najważniejszy,
w których kompleks ten góruje. Jak mówią francu-
zi, ludzie ci urodzili się z guzem szacunku. Ich rozu-
mowanie sprowadza się do następującego: korzyć się
jest dobrem, gdyż czuję potrzebę korzenia się.

Na ten argument istnieje tylko jeden kontrargument zresztą w równym stopniu irracjonalny. Człowiek powiedzieć może: A ja jestem za kompleksem buntu, gdyż taką jest moja potrzeba wewnętrzna, gdyż wolność wydaje mi się najwyższą radością, najwyższą cnotą.

I tu się dyskusja urywa. W każdym razie dyskusja płodna, celowa.

Spór ten toczy się od wieków. Toczy się i dzisiaj. Nic to, że chwilowo w psychice większości kompleks adoracji może wziąć górę nad kompleksem buntu. Warto wtedy należeć do tej mniejszości, która jest w ostatecznym rachunku najbardziej twórczą siłą ludzkości.

Skończmy znów analogią matematyczną. Nasza realna, konkretna, ludzka walka o wolność jest asymptotą absolutnej wolności. Obie linje spotkają się... w nieskończoności. Ale posuwanie się po tej asymptocie oznacza w każdej chwili... *ruch wzwyż*.

Nowe przygody Robinsona Krusoe.

Zagadnienie wolności leży w dwóch odrębnych, choć ściśle ze sobą przeplatających się płaszczyznach: życia indywidualnego i życia społecznego. I w jednym i w drugim wypadku pojęcie wolności oznacza możliwość decydowania samemu o swych czynach i o swem życiu — *prawo do samostanowienia*. Albo jeszcze ściślej: walka o wolność oznacza walkę o zniesienie przymusu ze strony sił zewnętrznych.

Rozbitek rzucony falą na odludną wyspę, której byłby jedynym mieszkańcem, czułby niewątpliwie nad sobą przymus ze strony sił zewnętrznych, reprezentowanych przez przyrodę. Ciemność lub silna burza mogłyby go zmusić do szukania schronienia, choć mu w tej chwili było pilno dotrzeć do innej części jego wyspy. Walka o zniesienie przymusu takich sił zewnętrznych — *pokonywanie i podporządkowywanie sobie przyrody* — to jedna z wielkich radości życia ludzkiego, która ma swe źródło niewątpliwie w poczuciu czy kompleksie wolności.

Historja tej walki jest już długa a jednak daleka jeszcze od końca. Ale jej zdobycze są ważne i niewątpliwe. Niegdyś człowiek czuł się tak nikły, słaby i bezradny wobec sił przyrody, że wcielał w nie swe pojęcia bóstwa, siły tak potężnej a z nim niewspółmiernej, że poczucie własnej wobec niej niemocy staje się cnotą, a wszelka próba buntu — występkiem. Dziś ujarzmienie niektórych przejawów przyrody zmieniło całkowicie *stosunek sił między człowiekiem a otaczającym go światem przyrody*. Boskie ongiś czynniki zostały sprowadzone do roli służebnych rodu ludzkiego. Pierwsze sukcesy rodzą wiarę w możliwość całkowitego *wyzwolenia* się z pod przymusu sił przyrody.

Mniejsza o to, że takie całkowite wyzwolenie, jak i wszelki inny absolut leży w krainie złudzeń. Ale asymptota do tego absolutu jest niewątpliwą realnością. I każdy krok naprzód w tym kierunku budzi w sercach ludzkich radość i poczucie własnej potęgi, poczucie *spotęgowanej wolności* wobec sił zewnętrznych.

Prawdopodobnie to właśnie odczucie każdego zwycięstwa nad przyrodą jako wzmożenie *własnej wolności* tłumaczy to przyśpieszone bicie serca, jakie wywołały wśród całej ludzkości samotny lot Lindbergh'a przez Ocean Atlantycki lub niebotyczny skok prof. Piccard'a do stratosfery.

W dziedzinie walki z przyrodą ludzkość uznała już prawo do buntu, prawo do wolności. Ale prawo to w niewielkim tylko stopniu jest wykorzystywane i to przeważnie przez jednostki. Nasze społeczeństwo kapitalistyczne jest zaprzągnięte innymi kłopotami. Przecież olbrzymia większość ludności, według określenia Wells'a „żyje tylko poto, żeby zarobić na życie“. Wykorzystanie istniejącej wolności, nawet w dziedzinie walki z przyrodą, jest dziś zbytkiem, dostępnym wyjątkom. Dopiero ludzkość pozbawiona trosk i kłopotów, związanych ze zdobyciem chleba codziennego, potrafi zorganizować prawdziwą krucjatę przeciwko przyrodzie, doprowadzając do coraz pełniejszego wyzwolenia się z pod przymusu tych sił zewnętrznych.

*

Wróćmy do naszego rozbitka na wyspie bezludnej. Póki jest sam, odczuwa przymus wyłącznie ze strony przyrody. Sytuacja zmienia się jednak radykalnie, gdy wyspa wzbogaci się o jeszcze jednego przedstawiciela istot uważających siebie za panów świata. Obecność dwóch ludzi na naszej wyspie momentalnie stwarza szereg zagadnień, które w zarodku kryją w sobie „kwestję społeczną“.

Weźmy dla przykładu słynną historję Robinsona Krusoe. Gdy los zesłał mu towarzysza niedoli, nie-

szczęsnego Piętaszka, Robinson w lot zorientował się w nowej sytuacji i ocenił właściwy *stosunek sił*. Nazwał Piętaszka bratem i uczynił go... swym *ślugą*.

Bogobojny autor tej opowieści, Defoe rozwiązał to zagadnienie obdarzając Piętaszka wysoce rozwiniętym kompleksem adoracji a Robinsona dobrotliwością. Tradycyjna recepta wszelkich religii: cnotą małuczkich jest pokora a możnych litość!

W gruncie rzeczy istotna treść społeczna wzajemnego stosunku między tymi dwoma ludźmi tkwi nie w charakterze Robinsona a wyłącznie w charakterze Piętaszka. Dobrotliwość lub okrucieństwo władzy — są to tylko dwa nieco odmienne sposoby wykonywania jednej i tej samej funkcji — panowania. Ale wyobraźmy sobie, że w czarnej, nieporadnej mózgownicy Piętaszka zaświtała nagle myśl, że należą mu się równe prawa z jego dotychczasowym panem. Cały ustrój społeczny jest zagrożony. Idea wolności wtargnęła incognito na wysepkę i... rewolucja wisi w powietrzu.

Rozpoczynają się pertraktacje. Piętaszek przedkłada nieudolnie ale z przekonaniem prawo być swym własnym panem, prawo decydowania samemu o własnych czynach. Prawi o tem, jak to słodko folgować swym kaprysom i zachciankom, pracować tylko wtedy, kiedy się samemu chce i tak, jak się chce, wygrzewać się w południe na słońcu zamiast dźwigać w tym żarze materiały budowlane dla chaty, a przedewszystkiem nie mieć obcej władzy nad sobą, nie słuchać cudzych rozkazów, *być wolnym!* Oświadcza, że dalej tak trwać nie może, że i on jest człowiekiem, a ludzie są sobie równi, a stosunek Robinsona do niego,

jako pana do służby winien ulec radykalnej zmianie.

Robinson słucha tych wywodów ze szlachetnym oburzeniem. Cóż za niedorzeczność! Był tak dobry dla Piętaszka, tak go po bratersku pouczał, a ten mu za to odpłaca buntem. Przecież jest o tyle mądrzejszy i bardziej cywilizowany od niego! Przecież to odpowiada naturze i zapowiedziom boskim, że on winien być panem a czarny Piętaszek sługą. Temu murzynowi doprawdy przewróciło się w głowie.

Burzy się w Robinsonie jego poczucie wolności. Jakto, więc nie wolno mu czynić, jak uważa za słuszne wobec Piętaszka? Nie wolno używać murzyna dla zdobycia dla się większych wygod i osiągnięcia wyższego poziomu piękna? Pobudzony tą niesprawiedliwością umysł Robinsona wnet tworzy całą filozofię o prawie silnego do swej zdobyczy, o teorii „elity“ powołanej własnym natchnieniem do rządzenia szarym tłumem, o *prawdziwej wolności ludzi mocnych*, prących do swego celu pomimo i poprzez wszystko.

Gdy jednak te wszystkie sentymentalne, teologiczne i filozoficzne argumenty nie działają na upartego Piętaszka, rokowania zostają zerwane. Rozpoczyna się walka, gdzie decyzja zależy od stosunku sił obu stron.

Możliwe, że Robinson potrafi obronić swój stan posiadania. Ale może się i tak zdarzyć, że przebiegły Piętaszek okaże się zwycięzcą, wyłupi oczy swemu niedawnemu władcy i dobroczyńcy i zmusi go biciem do ulegania swej woli. Mielibyśmy wtedy krnąbrnego, pałającego chęcią zemsty sługę Robinsona i okrutnego, nie rozumiejącego co to dobrotliwość, władcę Piętaszka.

Możliwy jest wreszcie idylliczny finał. Robinson, nie będąc pewny wyniku walki, wielkodusznie ustępuje. Nadaje Piętaszkowi prawa człowieka i obywatela i na wyspie rozpoczyna się era wolności, równości i braterstwa. Zostaje zawarty sprawiedliwy kontrakt społeczny, będący odbiciem równowagi sił obu wyciuraczy. Podnosi się wtedy stopień swobody Piętaszka, gdyż został wyzwolony zpod przymusu siły zewnętrznej ludzkiej, t. j. woli Robinsona. Stopień wolności Robinsona się zacieśnił, gdyż musiał się wyrzec możliwości ujarznienia jednej z sił zewnętrznych — siły ludzkiej Piętaszka.

Ten maleńki dramat na bezludnej wyspie ilustruje pewne podstawowe sprzeczności idei wolności, ujawniające się w miarę zetknięcia się jej z zagadnieniem współżycia ludzi z ludźmi. Więc przedewszystkiem: *dążenie ku wolności jednego człowieka zderza się z takim dążeniem ku wolności drugiego*. Siłą rzeczy tedy społeczna (w przeciwstawieniu do indywidualnej) idea wolności musi zawierać w sobie pewne ograniczenia, sprzeczne z absolutnym ujęciem tej idei.

Ale jeszcze ważniejszym jest wniosek następujący: *Idea wolności jednego człowieka w swym naturalnym i normalnym rozwoju przekształca się w odpowiednich warunkach w ideę ucisku wobec drugiego*. Zarówno Robinsonowie jak i Piętaszki słusznie i zupełnie szczerze szermują ideą wolności w swej walce — jedni o utrzymanie swych przywilejów, drudzy o zdobyciu dla siebie równych praw.

Tak więc idea wolności sama przez się, oderwana od rzeczywistości społecznych, traci nawet pozory tego absolutu, który mógłby być stałym kompasem dla działań-

ności ludzkiej. Nabiera zaś ponownie tej cechy dopiero wtedy, gdy tę „czystą“ ideę przekształcimy w funkcję społeczną, gdzie wolność jednostki wiąże się z walką uciskanych przeciwko temu uciskowi. W takim ujęciu można ustalić ciągłość walki o wolność na przestrzeni całej historii ludzkiej.

*

Ale jest do pomyślenia jeszcze inne zakończenie wojny na bezludnej wyspie. Robinson i Piętaszek poprostu zrywają nić społeczną, którą byli związani. Robinson zostaje na swojej wyspie, a Piętaszek odjeżdża w okolice bliżej nieznanne. Incydent z murzynem zostaje zlikwidowany powrotem do poprzedniej samotności naszego bohatera.

To rozwiązanie wydaje się najmniej prawdopodobne ze wszystkich. Gdyż sprzeciwia mu się jeden z najgłębszych instynktów ludzkich, instynkt społeczny, chęć i potrzeba życia w gromadzie.

Pochodzenie i uzasadnienie tego instynktu ginie w mrokach bytu przedludzkiego. Wydaje się jednak, że od czasu swego pojawienia się na kuli ziemskiej człowiek był stworzeniem stadnym. Posiadał instynkt społeczny, poczucie gromady i swej do niej przynależności w równej mierze, jak instynkt głodu lub instynkt rozmnażania się.

Dlaczego nie posiada tego instynktu lew, ograniczający swe obcowanie z sobie podobnymi do najbliższej i nietrwałej rodziny? Dlaczego mały żyją nierozłącznie gromadami, zaś wilki okresami skupiają się, a kiedy indziej wędrują każdy na własną rękę? Dlaczego wśród posiadających instynkt społeczny słoni znajdują się „samotniki“, nie mogący pogodzić się z gromadą?

Dlaczego u pszczół i mrówek instynkt społeczny tak się rozwinął, że przekreślił niemal całkowicie indywidualność jednostki, zamieniając ją w żywy automat dla spełnienia pewnych funkcji społecznych?

Wydaje się niemożliwą rzeczą znalezienie odpowiedzi na powyższe pytania. Stwierdzamy, że tak jest i — jak dotychczas — nauka ogranicza się do zaobserwowania i sklasyfikowania tych faktów.

I w stosunku do ludzi trzeba się ograniczyć do stwierdzenia faktu :człowiek naogół nie może żyć samotnie. Instynkt społeczny człowieka jest podstawowy i potężny.

Stąd radość Robinsona, gdy przypadek sprowadził mu Piętaszka. Stąd *niezmiernie trudne zagadnienie stosunku między instynktem wolności a instynktem społecznym.*

Bo instynkt wolności, egzaltujący się w poczuciu własnej siły, więcej — własnej wszechmocy, nie tylko nie znosi przymusu sił zewnętrznych, ale wyraża się również w narzucaniu im swojej woli. Jest więc nie tylko obroną, ale również i atakiem. Instynkt wolności, gdyby mógł się w pełni zrealizować, podniósłby ludzi do godności helleńskich półbogów. Z niego czerpią swe soki żywotne fantazja, rozmach myśli i czynu, porywanie się na słońce, ekstaza bohaterstwa,—słowem wszystko, co przypina skrzydła duchowi ludzkiemu. I póki człowiek jest sam, póty instynkt ten jest dlań nieustannym źródłem radości walki, a niekiedy i zwycięstwa.

Ale człowiek w gromadzie — to rzecz inna. Społeczność, choćby najprymitywniejsza, jest więcej niż arytmetyczną sumą jednostek. Jest samodzielny or-

ganizmem, o własnych prawach, regulujących zarówno jego życie własne, jak i życie poszczególnych jego członków. Członek każdej gromady musi pewnych praw przestrzegać, pod groźbą zniszczenia gromady lub zniszczenia samego siebie lub zerwania z gromadą. Zaś wszelkie prawo narzucone zzewnątrz — choćby nawet dobrowolnie akceptowane — jest ograniczeniem wolności jednostki.

Więc instynkt społeczny jest zasadniczo przeciwny instynktowi wolności? I tak i nie. Stosunek między nimi jest nader skomplikowany. Przyjrzyjmy mu się uważniej.

Wobec wszelkich zjawisk, pomijając chwilowo zagadnienia społeczne, instynkt społeczny jest potężnym sojusznikiem instynktu wolności. Jeśli człowiek potrafił ujarzmić przyrodę, to zawdzięcza to nie wysiłkom odosobnionych jednostek, ale zbiorowości ludzkiej. Droga do tułającego się po pieczarach człowieka przedhistorycznego aż do dzisiejszych laureatów Nobla została przebyta tylko dzięki instynktowi społecznemu. Dzięki niemu człowiek pozbył się (prawie) strachu przed zagadkowymi siłami przyrody i potrafił (częściowo) narzucić im swe cugle, by pokierować nimi według swojej woli. Dzięki niemu zdołał nawet wyzwolić się (poczęści) z pod wpływu paralizującej obawy śmierci jako kresu i przekreślenia wszystkich wysiłków ludzkich. Gdyż w zbiorowości, gdzie istnienie pokoleń przeszłych jest namacalną rzeczywistością, a pokoleń przyszłych równie realnym bodźcem działania, iluzją nieśmiertelności realizuje się daleko pełniej, niż w mitycznej koncepcji indywidualnego życia pozagrobowego. Zapewne, wiemy dzisiaj, że kie-

dyś, kiedyś, cały rodzaj ludzki przestanie istnieć. To też owa iluzja nieśmiertelności tak się ma do prawdy, **jak** liczba bardzo wielka ma się w matematyce do liczby oznaczającej nieskończoność. Praktycznie wychodzi na jedno, ale teoretycznie różnica jest olbrzymia.

Tak więc w zmaganiach się ludzi z przyrodą instynkt wolności i instynkt społeczny nie tylko nie przeciwstawiają się sobie, ale się bodaj zlewają w jedno. *Wyzwolenie jednostki w stosunku do przyrody realizuje się najlepiej i najpełniej w wyzwoleniu gromady.*

Ale jak się dzieje w stosunkach ludzi do ludzi?

Instynkt wolności i instynkt społeczny

Przykład z Robinsonem i Piętaszkiem grzeszy zbyt-
nim prymitywizmem. Stawia zagadnienie wolności w
płaszczyźnie stosunku człowieka do człowieka, ale po-
mija najważniejsze: stosunek człowieka do gromady.

Z naszego przykładu wydobyliśmy wniosek nie-
zmiernie ważny: w walce pana ze sługą obydwaj o-
pierają się... na instynkcie wolności. Ten sam irracjo-
nalny instynkt pcha jednego do narzucenia swej woli
drugiemu, a tego drugiego do wyzwolenia się z pod
ucisku woli pierwszego. Rewolucjonista i tyran z je-
dnakim przekonaniem mogą powoływać się na „świę-
te“ prawo wolności, które jest przecie nietylko obro-
ną, ale i atakiem.

Dlatego też bezwzględny indywidualizm jest kon-
cepcją społecznie bezpłodną, gdyż usprawiedliwia

wszystko, a nie tłumaczy nic. „Nadczłowiek“ nietscheański jest rewolucjonistą wobec tych, których władzy musi podlegać, i tyranem wobec innych, których zdoła sobie podporządkować.

To też gdyby współzycie ludzkie było oparte li tylko na tym nieokiełznanym indywidualizmie, wyrosłym z prymitywnego i „czystego“ instynktu wolności, to szybko przekształciłoby się w powszechną wojnę wszystkich przeciwko wszystkim, to znaczy w zniszczenie tego współzycia.

Drugą alternatywą jest umożliwienie zaspokajania instynktu wolności tylko Robinsonom, pozostawiając Piętaszkom na pocieszenie satysfakcję rozkwitu ich kompleksu adoracji. Zapewnia to danemu systemowi względną trwałość do czasu, gdy Piętaszki nie zgodzą się więcej należeć do posledniejszego gatunku ludzkiego.

Podkreślamy—Piętaszki a nie Piętaszek. Gdyż przechodzimy do nowej, „sublimowanej“ postaci instynktu wolności, wypływającej ze stopu tego instynktu z instynktem społecznym.

Instynkt społeczny niekoniecznie oznacza solidarność ludzką. Ale solidarność jest jednym z przejawów tego instynktu. Źródła uczucia solidarności toną w mrokach irracjonalnych dziedzin psychiki ludzkiej w równym stopniu jak uczucie miłości, przyjaźni, przywiązania. (Ci, co tresują zwierzęta, twierdzą, że nawet w najdzikszym drapieżniku można obudzić te uczucia, — że tresura mniej powinna opierać się na strachu a więcej na sympatii). Dość, że uczucie solidarności niewątpliwie istnieje i stanowi jeden z czynników psychicznych, kształtujących nasze życie.

To właśnie poczucie solidarności „sublimuje“, uszlachetnia prymitywny instynkt wolności. Nietylko obiektywnie, ale i psychicznie dobro jednostki zlewa się z poczuciem dobra gromady. Instynkt wolności jednostki potęguje się do idei wolności gromady. Szczęście jednostki staje się uwarunkowane szczęściem gromady. Człowiek człowiekowi w danej gromadzie przestaje być wilkiem a staje się bratem. Staje się — choćby jeszcze się nie stał.

Tak więc instynkt społeczny może niekiedy przekształcić instynkt wolności w *uspołeczniony instynkt wolności*. Pogłębia go tym i wzbogaca niezmiernie. Poprzez uczucie solidarności usuwa zasadniczy konflikt między jednostką a pewną gromadą. Więcej nawet. Egzaltacja tego uspołecznionego instynktu wolności może doprowadzić do dobrowolnego unicestwienia się jednostki na rzecz tej gromady. A więc faktycznie do przekreślenia prymitywnego instynktu życia. Człowiek, świadomie ofiarujący swe życie dla dobra gromady, bynajmniej nie jest wyjątkiem w historii ludzkiej, a raczej stałym zjawiskiem „towarzyszącym“ dziejom wszelkiej gromady, związanej o wymi węzłami solidarności uczuciowej.

Uczucie solidarności człowieka z pewną gromadą jest — jak instynkt społeczny — irracjonalnym i stałym objawem współżycia ludzkiego. Ale obiekt tego uczucia — gromada — ulegała w ciągu wieków nie ustannym przemianom. Taką gromadą może być zarówno rodzina, jak i szczerp, jak i naród, jak sekta religijna, jak klasa społeczna, jak i cała ludzkość. Żywiołowe i podświadome zmiany obiektu uczucia solidarności tworzą przedmiot rozważań historii, ściera-

nia o świadomy wybór tego obiektu są treścią polityki.

A jednak... nawet owo uspołecznienie i „sublimowanie“ nie usuwa podstawowego antagonizmu między instynktem wolności a instynktem społecznym. Tyczy się to zresztą zarówno jednostek jak i całych gromad.

Gdyż ów stan teoretycznej równowagi, kiedy w psychice jednostki lub gromady instynkt społeczny i instynkt wolności równoważą się doskonale, jest zawsze nietrwały i przemijający. To co wczoraj było samo przez się zrozumiałym obowiązkiem czy wewnętrznym nakazem, może dziś wydać się nieznośnym uciskiem. Im bardziej rozwija się ludzka indywidualność, tym trudniej godzi się z przymusem społecznym, którego racja już wygasła lub wygasa. Zaś zmianom warunków społecznych towarzyszą zazwyczaj zmiany psychiki klasowej, budząc w jednych poczucie niesprawiedliwości, krzywdy i buntu przeciwko istniejącemu stanowi rzeczy, a w innych poczucie konieczności wzmożonego przymusu dla utrzymania ładu danego ustroju. Pierwsi będą się grupować pod sztandarem idei wolności, ci drudzy wysuną na plan pierwszy instynkt społeczny. Zarówno dążenie jednostki do maksymalnego rozwoju swej indywidualności jak i wszelkie zmagania się społeczne grup lub klas sprowadzają się w płaszczyźnie odczuć irracjonalnych do walki tych dwóch podstawowych instynktów.

To też można sformułować jako ogólną tendencję, równoległą choć sprzeczną z poprzednią:

Ekspansja instynktu wolności niszczy instynkt społeczny i naodwrot.

Instynkt wolności i instynkt społeczny potęgują się nawzajem w swej niezwykle owocnej współpracy i je-

dnocześnie zwalczają się jak śmiertelni wrogowie w swej nieustannej ekspansji.

Stąd wniosek: *wszelki ustrój społeczny jest kompromisem między tymi dwoma instynktami*. Wszelka polityka jest świadomym kształtowaniem tego kompromisu.

*

Kompromis! Jakże niemile brzmi to słowo. Budzi wrażenie czegoś połowicznego, niespełnionego, jakiejś częściowej kapitulacji. Buntuje się przeciw kompromisowi nasza potrzeba absolutu (czujemy ją, chociaż nie wiemy dokładnie, co to jest), dążenie do wolności, do wyłącznego decydowania o wszystkim, co nas się tyczy.

Bunt przeciwko kompromisowi jest równie pożyteczny, jak kompromis sam przez się jest konieczny. W gruncie rzeczy wszystko co robimy jest kompromisem, gdyż jest nim wypadkowa wszystkich sił działających w danym momencie, w danym punkcie. A żaden człowiek nie jest w stanie negocjować lub ignorować sił znajdujących się poza nim.

Nie wynika jednakże z tego, by owa wypadkowa była z góry dana i niezmienna. Zależna jest również w mniejszym lub większym stopniu od czynnika ludzkiego, który nazwiemy subiektywną siłą. Niechęć do kompromisu w imię absolutu oznacza wzmocnienie tej subiektywnej siły, co ze swej strony zbliża do jej kierunku kierunek wypadkowej. Absolut nie zostaje osiągnięty, ale dążenie do niego zmienić może sam charakter i treść kompromisu. Jak Krzysztof Kolumb, żeglując na zachód by dotrzeć do Indyj, odnalazł... Amerykę.

I znowu doszliśmy do wyводу, że w każdym człowieku tkwi jednocześnie teza i antyteza. Tym razem zrozumienie konieczności kompromisu i jednocześnie niechęć do kompromisu. Poprzednio instynkt wolności i instynkt społeczny. Jeszcze wcześniej kompleks buntu i kompleks adoracji. Wszelkie nasze próby sondowania psychiki ludzkiej dają nam równocześnie wyniki opatrzone znakiem plus i minus.

W tym tkwi najistotniejszy bodaj temat tragedii ludzkich. W prymitywnych sztukach tragedia polega na zmaganiu się dwóch jednostek, symbolizujących dobro i zło, białe i czarne, anioła i diabła. Na wyższym poziomie sytuuje się tragedię w zwarciu się dwóch jednostek, gdzie obie reprezentują dobro i bronią uczciwie swej prawdy, czyli walkę dwóch aniołów. Klasycy francuscy przenieśli tragedię na teren jednej indywidualności, przedstawiając ją jako walkę dwóch różnych czynników jednej psychiki — poczucia obowiązku i namiętności. Ale najbardziej wstrząsającą tragedię możnaby chyba napisać na temat zmagania się w człowieku dwóch *jednakowych prawd* o odmiennym znaku, wpływających równocześnie z jego najgłębszych odczuć i instynktów.

Co to jest prawda?

Co to jest społeczna prawda ludzka? Ta wewnętrzna prawda, tycząca się danego człowieka i jego stosunku do świata zewnętrznego, a zwłaszcza do innych ludzi?

Zapytano pewnego malarza, dlaczego skłamał, malując *zieloną* krowę?

Odpowiedział: Tak ją widziałem, więc to jest prawda.

Malarz miał rację. Prawda każdego człowieka sprowadza się w ostatecznym rachunku do twierdzenia: *ja tak czuję*, lub *ja tak chcę*. Więc do czynnika irracjonalnego. Nowa prawda zwycięża w psychice *jednostki* nie dlatego, że jest prawdziwsza od starej, ale ponieważ *wyduje się* prawdziwsza. Nie na podstawie *dowiedzenia*, a raczej *objawienia*. Na zasadzie odczucia, że „ta prawda mi odpowiada“. Odczucia raczej emocjonalnego niż intelektualnego.

Zieleń krowy naszego malarza może być niewątpliwie prawdą, jako jego chwilowe artystyczne wzruszenie. Może nas wszystkich nauczyć dostrzegać w pewnej kombinacji światła i kolorów zielony odcień w czerwonej zazwyczaj plamie. Ale to „odkrycie“ naszego malarza tyczy się oczywiście *nas*, jako aparatu odbiorczego wrażeń artystycznych.

Nasze wewnętrzne prawdy wypływają z odczucia, z instynktów. A gdzie jest rozum, ów czysty rozum, który „oświeceni“ encyklopedyści XVIII-ego stulecia pasowali na arbitra pomiędzy prawdami? Czyż człowiek nie jest *homo sapiens* właśnie dlatego, że kieruje się rozumem?

Uważne wmyślenie się w psychikę ludzką prowadzi do wniosku, że w grze instynktów, namiętności, czynników irracjonalnych, rozum odgrywa rolę podrzędną. Funkcja jego sprowadza się do uporządkowania naszej psychiki, do usunięcia sprzeczności, do oczyszczenia terenu, do wskazania dróg prowadzących do zrealizowania zamierzonych celów, słowem do *zorganizowania* naszych odczuć i instynktów

i powiązania ich z realnością. Ale jako kryterium wewnętrznej prawdy rozum zawodzi.

Punktem wyjścia wszelkiej istotnej prawdy o charakterze społecznym, indywidualnym czy grupowym, jest tylko wewnętrzne przeświadczenie. Rozum jest niesłychanie cennym i pożytecznym sługą ale tylko sługą. Dowodzi z równą przenikliwością i jednaką siłą przekonania tez wręcz sprzecznych. Gotów być wiernym i oddanym giermkim każdej prawdy, która potrafi z jego usług korzystać. W poszukiwaniu prawdy indywidualnej rozum odgrywa taką samą rolę, jak matematyka w poszukiwaniu prawdy naukowej. Matematyk i filozof francuski Poincaré zastanawiał się niegdyś, w jaki sposób matematyka — nauka czysto formalna — potrafi powiększyć zasób naszych wiadomości o zjawiskach konkretnych, realnych. Przecież to by się równało cudowi nalania z pustego. I doszedł do przekonania, że *twórczy* pierwiastek matematyki tkwi właśnie w irracjonalnym, intuicyjnym założeniu, że jeśli coś jest prawdziwe dla 1, 2, 3...n, to będzie również prawdziwym dla $n + 1$. W ten sposób obdzielamy owe $n + 1$ własnościami li tylko na zasadzie hipotetycznego uogólnienia, odczuwanego jako objawienie. Irracjonalne zapładnia racjonalne i wtedy rozszerza się teren naszego poznania.

Redukując w ten sposób rolę rozumu do jego właściwych funkcji, bynajmniej nie pomniejszamy jego znaczenia. Sprowadzamy go tylko z płaszczyzny iluzji do jego właściwej płaszczyzny działania.

Jako ilustrację podrzędnej roli rozumu w niektórych podstawowych dziedzinach weźmiemy problem z kategorii t. zw. „wiecznych“, który trapi ko-

lejno każde podrastające pokolenie, stające u progu czynnego życia, — problemat streszczający się w dwóch słowach: poco żyć?

Nie znalazł się jeszcze taki, któryby potrafił dać na to pytanie *rozumną* odpowiedź w tym sensie, by zdołał *uzasadnić potrzebę* życia ludzkiego. Czysty rozum prowadzi z żelazną konsekwencją do wniosku, że wszystko jest nicością i marnością, vanitas vanitatum. Przecież śmierć wieńczy jednako żywot każdej jednostki a losy całej ludzkości też są przesądzone w mniej lub więcej odległej przyszłości. Czyż może być coś bardziej rozpaczliwego i ponurego niż twierdzenie — prorocstwo astronoma: „nastąpi czas, kiedy we wszechświecie zaginie nieodwołalnie wszelkie wspomnienie o kaprysie przyrody zważam się istnieniem nie tylko rodu ludzkiego z jego upadkami i wzlotami ale i naszej kuli ziemskiej, a bodaj i wszelkiego życia organicznego“. Uogólniając biblijny werseł, możnaby powiedzieć: „z chaosu powstał nasz świat i w chaos się obróci“. I nic to, że w chaosie tym rozeznaliśmy osobliwy, matematyczny porządek regulujący ruchy planet, temperatury mgławic i rozmiary gwiazd. Gdyż ten uporządkowany chaos jest beznamiętny i bezduszny, jak powszechny cementarz pokryty grubą warstwą lodową, jest dla nas światem nieistniejącym, gdyż światem — bez nas.

Wobec tak beznadziejnej perspektywy, nie starczy czystemu rozumowi tchu by się uporać z pytaniem: poco żyć? Wszelkie dawane zazwyczaj odpowiedzi apelują do intuicyjnych prawd, tkwiących rzekomo w człowieku. Żyj, bo tak chciał Bóg. Żyj dla twojej rodziny, dla twego narodu, dla twojej rasy, dla twojej klasy,

dla ludzkości. A bezlitosny rozum z łatwością może wykazać, że wszystkie te odpowiedzi sprowadzają się w rzeczywistości nie do rozwiązania pytania, a do odsunięcia go dalej (poco ma żyć naród, ludzkość i t. d.) lub do zastąpienia go czymś nieznanym (Bóg).

Więc czyżby pytanie miało pozostać bez rozumnej odpowiedzi? Chyba, że się je postawi w zupełnie innej płaszczyźnie — nie poco żyć, ale dlaczego żyć?

Najsłuszniejszą odpowiedzią wydaje się wtedy taka: *Żyjesz nie dlatego, że warto żyć, ale ponieważ chcesz żyć.* Twój *instykt życia* jest nieodłączną częścią ciebie samego, podstawowym czynnikiem twej psychiki, jej najbardziej bodaj irracjonalnym składnikiem. A jeśli tak, jeśli odpowiedź tkwi w czynniku irracjonalnym, to rozum musi — skapitulować. Doprowadził sprawę do supremacji instyktu i wycofuje się przed wyższą szarżą.

Czy ta odpowiedź może zadowolić naszą potrzebę prawdy? Chyba w analogiczny sposób, w jaki matematycy rozwiązali problemat kwadratury koła. Dowiedli mianowicie, że rozwiązanie to jest geometrycznie niemożliwe. Uspokoilo to ich potrzebę prawdy w tej dziedzinie.

Wróćmy do instyktu życia. Jest równie irracjonalny i niezrozumiały, jak wszelki inny instykt, jak powiedzmy instykt zachowania rodzaju, zwany inaczej miłością. Niejeden satyryk użył sobie, drwiąc z owej skomplikowanej gimnastyki dwóch ciał, o której Anatol France powiedział: jestto przedstawienie zachwycające dla aktorów, ale budzące głęboki niesmak w widzach. Nie przeszkodziło to ludzkości ćwiczyć się z umiłowaniem w indywidualnym kunszcie zaspaka-

jania tego instynktu. Tak samo rozważania filozofów o bezcelowości i beznadziejności wysiłków ludzkich niewielki odniosły skutek wobec żywotności instynktu życia.

Rozum kapituluje przed instynktami, ale i te ostatnie niezawsze górują w psychice ludzkiej.

Nietrudno ustalić ścisły związek obu omawianych instynktów, życia i zachowania rodzaju, ze stanem fizjologicznym danego organizmu ludzkiego (dodajmy — nietylko ludzkiego).

Powszechnie znaną jest rzeczą, że instynkt płciowy budzi się w człowieku dopiero w określonym wieku i zanika na długo przed normalną jego śmiercią. Można by powiedzieć, że instynkt ten jest funkcją pewnych gruczołów lub procesów fizjologicznych, których funkcjonowanie może być niekiedy sztucznie przedłużone.

Mniej znaną jest zależność instynktu życia od stanu fizjologicznego organizmu. Vox populi twierdzi, że śmierć jest straszna dla każdego. Opinia ta, acz bardzo rozpowszechniona, wydaje się być wątpliwą. Znanym badacz Miecznikow twierdzi, że instynkt życia jest zdecydowaną funkcją stanu fizjologicznego i że w życiu każdego żyjącego organizmu musi nastąpić taki moment, kiedy chęć życia staje się coraz słabszą i wreszcie ustępuje miejsca wyraźnej chęci śmierci. Niewątpliwym faktem, że większość starców do ostatniej chwili walczy o życie tłumaczy Miecznikow w ten sposób, że ludzie żyją wciąż jeszcze znacznie krócej, niż ich organizm na to zezwala, a to naskutek nieumiejętności przeciwdziałania chorobom. Jego zdaniem, normalny wiek ludzki wynosi około 120 lat i w

ciągu ostatnich dziesięcioleci chęć śmierci winna coraz wyraźniej występować. Jonathan Swift opisuje w jednej ze swych podróży krainę, gdzie ludzie żyją powyżej dwustu lat. Głównym pragnieniem tych starców i jedyną ich tęsknotą jest jak najrychlejsza śmierć. Zapewne, fantazja Swifta nie jest żadnym argumentem naukowym, ale intuicja psychologiczna tego niewątpliwie przenikliwego pisarza ma swą wagę. Zresztą, jeśli powstanie „instynktu śmierci“ może być kwestionowane, to osłabienie instynktu życia u starców, inaczej upadek ich witalności jest bezspornym.

„Byt określa psychikę”

Nagromadziliśmy już w bezładzie mnóstwo instynktów, kompleksów, odczuć, irracjonalnych momentów, trwałych i przemijających, niekiedy się dopełniających, niekiedy sobie przeciwstawnych. Czy potrafimy wybrnąć z tego rumowiska?

Próbowaliśmy odnaleźć prawdę ludzką drogą introspekcji, to jest odnalezienia w psychice każdej jednostki podstawowych przyczyn jej działania. Ale za każdym razem natykaliśmy się na jednoczesne istnienie dwóch przeciwstawnych prawd. Im dalej będziemy się posuwać w tym kierunku, tym bardziej bezładnie będzie się piętrzył stos sprzecznych ze sobą intuicyjnych prawd. Dla przykładu wyobraźmy sobie tłum białych na południu Stanów Zjednoczonych Ameryki, linczujących jakiegoś nieszczęsnego murzyna. Ta ohydna scena wywołuje w nas obrzydzenie i odrazę. Tłumaczymy to reakcją najgłębszego naszego odczucia (irracjonalnego) solidarności ludzkiej. Ale

owi biali z jednakowym przekonaniem będą usprawiedliwiać swój czyn swymi najgłębszymi odczuciami (irracjonalnymi) solidarności białych. I co najgorsze zarówno my jak i oni mówimy prawdę i jesteśmy w naszych odczuciach identyczni. Metoda introspekcji doprowadziła nas do zrezygnowania z możliwości rozróżnienia dobra i zła.

Widocznie metoda jest niewystarczająca. Szukajmy więc pomocy gdzieindziej. Przywołajmy na ratunek organizatora naszego życia intuicyjnego — rozum. Najbardziej uporządkowaną formą interwencji rozumu jest nauka. Może nauka o ludzkości wskaże nam prawdziwą drogę szukania ludzkiej prawdy?

Parę wstępnych uwag o tej nauce o ludzkości, albo inaczej nauce o człowieku i zagadnieniach społecznych.

Istnieje zasadnicza różnica między tak zwanymi naukami ścisłymi a nauką o zagadnieniach społecznych w najszerszym tego słowa znaczeniu.

Nauki ścisłe opierają się przede wszystkim na obiektywnym doświadczeniu i starają się doprowadzić do minimum subiektywne odczucie ludzkie jako metodę poznania. Niejednokrotnie wykazują, że nasze odczucia są fałszywe, gdyż kolidują z bardziej podstawowymi, a już ustalonymi obiektywnie prawdami naukowymi (Przykłady: wiemy, że ziemia jest okrągła, choć widzimy ją płaską, mówimy, że ziemia obraca się koło słońca, choć przeczy to naszemu codziennemu odczuciu). Zaś wszelkie irracjonalne momenty naszej psychiki są naogół uważane za bardzo niewiarygodnych świadków w naukach ścisłych.

To też zazwyczaj postęp nauk ścisłych oznacza za-

stępowanie starej prawdy nie przez jej *przeciwstawną*, a tylko przez bardziej ogólną. Prawdy naukowe przeważnie nie giną a zlewają się z bardziej powszechnymi, redukując w ten sposób systematycznie ilość zagadek w przyrodzie. Gdy zostało udowodnione, że optyka jest tylko poszczególnym wypadkiem falowania elektromagnetycznego, oznaczało to wielki skok naprzód nauki. Jeszcze większym skokiem jest sprowadzenie grawitacji i elektromagnetyzmu do wspólnego źródła. A ostatnie badania, sprowadzające energię i materię do jednego mianownika, oznaczają olbrzymi triumf rozumu nad intuicyjnymi prawdami o odrębnym istnieniu dwóch podstawowych pierwiastków—materii i ducha. Tysiące lat psychika ludzka kształtowała wszechświat „na obraz i podobieństwo“ swe jako wieczny dualizm ciała i świadomości, a teraz ów niewątpliwy zdawałoby się pewnik został zakwestionowany. Od wieków toczący się spór filozoficzny — idealizm contra materializm — zawisł nagle w powietrzu.

Każdy krok naprzód nauk ścisłych jest dokładnie kontrolowany w sposób możliwie najbardziej niezależny od ludzkich odczuć. Jakże inaczej rzecz się przedstawia z zagadnieniami społecznymi, gdzie lwią część „prawd“ opiera się właśnie na odczuciach, instynktach, momentach irracjonalnych.

Przecież wystarczy choćby najbardziej powierzchownie zapoznać się z przeszłością i stanem dzisiejszym ludzkości, by stwierdzić, że społeczeństwo ludzkie jest terenem najdzikszych walk pomiędzy poszczególnymi a najrozmaitszymi prawdami. By stwierdzić, że każda z tych prawd opiera się na pewnych podstawowych

instynktach ludzkich i apeluje do najwznioślejszych uczuć swych zwolenników. Że każda z nich przeżywa swój okres narodzin, rozkwitu, upadku i zgonu. Że w każdej z nich te podstawowe instynkty ludzkie i te intuicyjne prawdy są skombinowane w odrębny sposób. Że wyznawcy niemal każdej z nich wierzą w zbawienność swojej prawdy i w jej wyłączną prawdziwość, powtarzając każdy na swój ład znaną formułkę mahometańską: Allah jest Bogiem, a Mahomet prorokiem jego!

Czyż można, i jak, z tego obrazu powszechnego skłócenia wydobyć tę jedną prawdziwą prawdę jedności i prawdę społeczną? Czy taka prawda istnieje, choćby w potencji, choćby jako możliwość dnia jutrzejszego? Choćby w takim, jednoznacznym dla wszystkich sensie, w jakim istnieją prawdy w naukach ścisłych?

Jedni sądzili, że taka prawda istnieje i dana jest ludziom przez Boga, więc tkwi niewątpliwie w prawdziwej religii, która objawia się ludziom w ten lub inny cudowny sposób. W gruncie rzeczy zwalanie całej prawdy na ramiona boskie oznacza rezygnację z prawdy, którą się *wie*, na rzecz dogmatu, który się bezkrytycznie przyjmuje, zwłaszcza, że tych „objawień“ i religii było i jest co niemiara. Dla ludzi o wybujałym kompleksie adoracji ta odpowiedź była zadawalająca, gdyż, chociaż nic nie tłumaczyła (jak poznać, że dane objawienie jest prawdziwe?), zadawała wszakże ich potrzebę chylenia czoła przed autorytetem.

Inni, jak J. J. Rousseau, szukali odpowiedzi w odkryciu „naturalnych“ praw, którymi rzekomo przyroda zgóry obdarzyła człowieka i których przestrzega-

nie ma mu zapewnić szczęście. Rozwiązanie to brzmi dziś dość naiwnie. Posiada ten sam apodyktyczny charakter co i rozwiązanie religijne, tylko że zamiast słowa Bóg użyto słowa przyroda lub natura. Gdyż zgłębienie tych naturalnych praw też zależnym jest od intuicji badacza, a więc od „objawienia“ nazwanego innym słowem.

Zawodzą również wszelkie próby ujawnienia tej prawdziwej prawdy przez znalezienie najbardziej „słusznej“ z nich. Każda prawda może się wykazać mądrymi i szczerymi zwolennikami, którzy na każdy argument znajdują kontrargument, równie rzeczowy i równie rozsądny. Wszelka uczciwa dyskusja na temat prawd społecznych sprowadza się koniec końców do irracjonalnych argumentów: czuję, chcę, wierzę.

Więc czyż musimy pogodzić się z faktem, że świat prawd społecznych jest dla nas obiektywnie niepoznawalny, że będziemy się wiecznie błąkać między nimi, jak Marek po piekle?

Nie, gdyż okazało się, że *można ustalić stałe, trwałe stosunki między czynnikami irracjonalnymi ludzkiej psychiki i jej świadomością a innymi zjawiskami życia, należącymi do świata konkretnego, racjonalnego*. I że zjawiska życia społecznego, choć tak wielką odgrywają w nich rolę momenty irracjonalne, dają się ująć w karby praw naukowych, analogicznie do zjawisk świata fizycznego.

W tym labiryncie wszelakich prawd społecznych nicią Ariadny okazały się marksowskie metody badania historii — tak zwany materializm historyczny —, które oświetliły rozważane zagadnienia w sposób nieoczekiwany a niezwykle przekonujący. Nikt nie po-

trafi dzisiaj rozeznąć się w tych sprawach, nie stosując metod marksowskich, choćby nawet był zdecydowanym przeciwnikiem marksizmu, jako bojowej doktryny politycznej.

Na czymże polega ta wiekopomna zasługa metod marksowskich w tej sprawie?

Przede wszystkim — na zdecydowanie i bezwzględnie negatywnej odpowiedzi na pytanie, czy istnieje prawdziwa prawda. Więc niema jednej prawdziwej prawdy społecznej. Więc w każdej chwili, w każdym miejscu może współistnieć i istnieje kilka prawd, z których każda wydaje się jedynie prawdziwą jej zwolennikom. I normalną jest rzeczą, że każda prawda społeczna jest ograniczona w czasie, gdyż rodzi się, żyje i umiera w związku z warunkami, dzięki którym powstała.

A drugą olbrzymią zaletą metod marksowskich jest właśnie ustalenie tych stosunków pomiędzy psychicznymi momentami, narzucającymi danej grupie ludzi daną prawdę, a konkretnymi społeczno-ekonomicznymi warunkami bytu tej grupy, w wulgarnym skrócie — jej interesami. W ten sposób irracjonalne staje się jakby funkcją racjonalnego. W grubym uproszczeniu wyglądałoby to tak: ludzie wierzą w tę prawdę, w którą chcą wierzyć; a chcą wierzyć w tę, która im jest wygodna, która odpowiada ich interesom. A jeśli ci ludzie mają odrębne lub sprzeczne interesy, to i ich prawdy będą naogół odrębne lub sprzeczne, choćby ich irracjonalne odczucia były w założeniu te same.

Ową cudowną metodę marksowską formułuje się za zwyczaj jednym zdaniem: „byt określa świadomość“.

Jednakże formułka ta jest niepełna. Pojęcie „świadomość“ obejmuje część naszej psychiki. „Podświadome“ jest co najmniej również ważkim czynnikiem w życiu ludzkim jak i „świadome“. Jeśli w „świadomości“ przeważają zazwyczaj momenty rozumowe naszej psychiki, to w „podświadomości“ dominują niemal wyłącznie momenty irracjonalne. A jak widzieliśmy odgrywają one pierwszorzędą rolę w subiektywnym ustalaniu prawd człowieczych. Należy tu ową klasyczną formułkę zmienić na bardziej pełną: „Byt określa psychikę“.

Bernard Shaw zilustrował to kiedyś w ten sposób: Jeśli interes nakazuje Anglikowi coś uczynić, to odrazu powstaje w nim przeświadczenie, że sam Pan Bóg żąda od niego tego właśnie czynu.

Ten „interes“ ludzki jest zmienny i rozmaity. Odpowiednio zmienne i rozmaite są prawdy, które ten interes odzwierciadla. A że „interesy“ te są zazwyczaj grupowe, więc i prawdy noszą charakter grupowy. A jeśli interesy dwóch grup są sprzeczne, to można zgóry założyć, że i odpowiednie prawdy będą sobie przeciwstawne. W walce tych prawd między sobą odbija się antagonizm tych interesów. A zwycięża ta prawda, za którą stoi nie najlepsza racja, a największa siła.

Takim jest prawo prawd społecznych w dzisiejszym społeczeństwie ludzkim.

Jak żyć?

„Byt określa psychikę“. Powiązaliśmy w ten sposób irracjonalne z racjonalnym. Ale czy to wyczerpuje już nasze zagadnienie?

Nie. W pierwszej chwili marksowskie podejście do zagadnień społecznych olśniewa, gdyż wprowadza ład, porządek, harmonię do chaosu, czy też do rumowiska zjawisk irracjonalnych. Ale gdyśmy się już przyzwyczaili do tego nowego jasnego światła, odkrywamy szereg nowych zagadek i nowych zagadnień.

Więc oto podnosi głowę sromotnie pogiębiony irracjonalizm i szuka rewanzu:

Za pozwoleniem, a cóż to jest ów „interes“, określony funkcją i sytuacją danej grupy w danym systemie produkcji? Czyż nie oznacza to chęci zdobycia dóbr niezbędnych dla utrzymania danej jednostki i władzy nad innymi ludźmi? Więc czyż nie jest to nowym słowem, pod którym ukrywają się nasi starzy znajomi, instynkt życia i instynkt wolności? A skoro tak, to cała operacja nie udała się. Sprowadziliśmy irracjonalne do racjonalnego, ale to racjonalne sprowadza się spowrotem do irracjonalnego.

Trudno odmówić pewnej słuszności temu rozumowaniu. Istotnie w formułce „byt określa psychikę“, słowo „byt“ ma jakąś treść tylko o tyle, o ile odnosi się do zaspakajania podstawowych potrzeb ludzkich, wyrażonych przez odpowiednie instynkty. Więc należałoby zmodyfikować naszą formułkę w sposób następujący:

„Byt“ obejmuje obiektywne, racjonalne warunki działalności ludzkiej. Ale należy doń dodać pewne najbardziej podstawowe instynkty (irracjonalne) ludzkie, wyrażające dążenie rodzaju ludzkiego do utrzymania się przy życiu. Pozostałe instynkty i cała ideologia (momenty racjonalne) ludzkie należą do tej dziedziny „psychiki“, która może ulegać zmianom i

jest jakby podporządkowana „bytowi“. W skrócie: „byt wraz z pewnymi czynnikami psychiki określa pozostałą psychikę“.

W ten sposób utworzyła się jakaś hierarchia poszczególnych części składowych ludzkiej psychiki. Są takie, które należy uważać za podstawowe i inne, które ulegają różnym przemianom i są w dużym stopniu uzależnione od tych pierwszych. Przytym zależność ta daje się ująć jako funkcja obiektywnych warunków bytu. Ale nawet zmiana tych warunków, zmieniając odpowiednio „psychikę“, nie wpływa jednak — w ujęciu materializmu dziejowego — na tę podstawową hierarchię.

Ustalenie tej hierarchji nastąpiło jakby automatycznie. Nieustanne ścieranie się różnych irracjonalnych impulsów w psychice mas ludzkich uszeregowało je w ten sposób, że na najwyższym szczeblu, tym, który dominuje nad wszystkimi pozostałymi, znalazły się najbardziej prymitywne, powiedzielibyśmy najbardziej egoistyczne. Wyrażając się w sposób wulgarny, możnaby powiedzieć, że „żołądek“ jest najwplywowszym czynnikiem psychiki ludzkiej.

Często słyszy się zarzut, że to marksizm tak zdegradował psychikę ludzką. Zarzut oczywiście niesłuszny. Marksizm ujawnił tylko istotny stan rzeczy, tak jak lustro odbija wiernie szkaradne pryszcze na nosie. W znanej bajce brzydka królewna mści się na... lustrze, rozbijając je na drobne kawałki. Podobnie nierozumnie postępują niektórzy „pogromcy marksizmu“.

Zaznaczamy, że nasze sformułowanie wzajemnych stosunków momentów racjonalnych i irracjonalnych w życiu ludzkim ani na jeden włos nie osłabia mar-

ksowskiej metody badania historii. Bo choć wprowadziliśmy teoretycznie do „bytu“ niektóre czynniki irracjonalne, to *praktycznie* nicią przewodnią marksowskiego badania historii pozostają konkretne, namacalne, realne warunki bytu. Podkreśla to raz jeszcze czysto *metodologiczne* znaczenie t. zw. materialistycznego ujęcia historii. Zdobyte tą metodą trwałe stosunki między czynnikami racjonalnymi a wtórnymi (nie podstawowymi) czynnikami irracjonalnymi są cenną i wieczną zdobyczą nauki historii.

A jednak to wprowadzanie hierarchii w dziedzinę psychiki i oddanie supremacji *pewnym* podstawowym jej czynnikom nasuwa niesłychanie ważne pytanie:

Czy ta ustalona przez metody marksowskie hierarchia momentów irracjonalnych jest z góry i raz na zawsze przesądzona? Czy nie może być zmieniona?

Dochodzimy tu do najważniejszego momentu naszych roztrząsań na temat *człowieka*. Bo od rozwiązania tych zagadnień zależy odpowiedź na najistotniejsze, najgłębsze pytanie, które człowiek może sobie postawić. Pytanie to brzmi: Jak żyć?

Marks ustalił, że materialne interesy klasowe stanowią właściwą dźwignię historii. Inaczej — że egoizm klasowy dominuje w psychice ludzi. Ale czy *wszystkich* ludzi?

Weźmy życie samego Marksa. Człowiek o genialnych zdolnościach, pochodzący ze środowiska mieszczańskiego, oddał całe życie bezinteresownej służbie idei, broniącej praw do życia ciemniejszej klasy społecznej—proletariatu, idei otwierającej tej klasie niebywałe perspektywy wydobywania się z nędzy i wznie-

sienia się na wyżyny władcy świata. W ciągu długich lat swego życia Marks nieustannie wojował z całym światem o swą nową prawdę — o międzynarodowy socjalizm. I to w warunkach niesłychanie ciężkich. Nędzę, choroby i śmierć najbliższych były częstymi gośćmi w domu Marksa, któremu nie została zaoszczędzona żadna gorycz życia. Polityczne życie tego twórcy społecznego ruchu robotniczego było jednym pasmem porażek i klęsk. Nawet Pierwsza Międzynarodówka, której Marks był sercem i mózgiem, rozsypała się w gruzy wnet po upadku Komuny Paryskiej. W dziedzinie naukowej ten tytan myśli ludzkiej był systematycznie wyśmiewany — albo, co gorzej, ignorowany — przez oficjalną naukę i jej luminarzy. A jednak, a mimo to, Marks trwał i... walczył.

Cóż było dźwignią życia tego człowieka? W każdym razie żaden efekt zewnętrzny jego namiętnej działalności. Jego wysiłki nie przyniosły mu żadnego ekwiwalentu osobistego. Ani dobrobytu, ani władzy nad ludźmi, ani uznania i sławy. Wydawać mu się mogło, że wszystkie jego ciosy były kierowane w próżnię, że walczył bez nadziei zwycięstwa. I tak było długie dziesiątki lat, aż do śmierci.

Więc cóż było dźwignią życia tego człowieka? Skąd brał siły do tej nierównej walki? Czerpał je wyłącznie ze siebie, a dźwignią była zażarta, nieustępliwa, bezlitosna (dla siebie i innych) potrzeba prawdy i walki o tę prawdę.

Pod tym względem Karol Marks był jednym z najdoskonalszych wcieleń Don Kichota, którego nieśmiertelne piękno tkwi właśnie w tej bezgranicznej i nieustępliwej wierności swej prawdzie, wbrew swym

własnym interesom ,wbrew całemu światu, wbrew samej rzeczywistości. Najpiękniejszym określeniem Marksa wydaje się, że był on Don Kichotem obdarzonym geniuszem*).

I geniusz ten sprawił, że Marks zwyciężył — po śmierci. Dziś, 55 lat po zgonie, imię jego jest wciąż na ustach milionów, zarówno wielbicieli jak wrogów. Żaden inny człowiek nie wycisnął tak swego piętna na życiu społecznym jak Marks. Ten genialny Don Kiszot stał się symbolem największych walk i aspiracji naszych czasów.

Czyżby więc życie Marksa było zaprzeczeniem jego teoryj, którym swe życie poświęcił? Jak pogodzić ten najczystszej wody idealizm Marksa z marksową koncepcją historii, opartą na supremacji egoistycznych interesów gospodarczych, a więc uznającą materializm za główną dźwignię życia społecznego?

Znaczenie tych pytań nabiera bardziej ogólnego charakteru, o ile dodamy, że Marks nie był pod tym względem wyjątkiem w ruchu robotniczym. Oto druga wielka postać Socjalizmu — Jaurés. Potężna indywidualność, promieniująca nie tylko na całą Francję, ale również na cały świat. Człowiek o olbrzymim talencie i równie olbrzymich możliwościach poświęcił

*) Takie ujęcie postaci Don Kichota jest oczywiście czysto subiektywne. Niema jednakże żadnego wpływu na bieg naszego rozumowania. Możliwe z równym powodzeniem zastąpić Don Kichota przez Prometeusza, chociaż obraz straciłby nieco na swej plastyczności, gdyż Prometeusz wiedział, że znieszone przezeń męki okupiły wielkie osiągnięcie, jakim było przekazanie ludziom ognia. Zaś życie Marksa, jak i Don Kichota, choć pełne było wysiłków, nie zostało okraszone żadnym realnym osiągnięciem.

swe i siły i swą ambicję socjalizmowi w głębokim przeświadczeniu, że w tym zespoleniu się z wyzwoleń-
czym ruchem klasy uciskanej najlepiej będzie służył
sprawie ludzkości, pozostając jednocześnie najbardziej
wiernym... sobie. Jaurés nie był marksistą w ścisłym
znaczeniu tego słowa, choć szeroko stosował metody
materializmu historycznego w swych pracach nauko-
wych. Ale życie jego było niewątpliwie olśniewają-
cym dowodem, jak jednostka potrafi wspiąć się na
najwyższe szczyty ludzkie i tam czerpać wszelkie
impulsy dla swej działalności.

Wreszcie setki i tysiące anonimowych lub mało zna-
nych bojowników socjalizmu, których życie było jed-
nym porywem ku temu, co piękne i szlachetne, choćby
ze szkodą dla ich bezpośrednich materialnych interes-
sów. Owi niezliczeni „nieznani żołnierze rewolucji“,
przynoszący siebie z taką prostotą w ofierze dla dobra
sprawy, czyż nie są żywym zaprzeczeniem teorii
Marksa o dominującym wpływie interesów material-
nych na psychikę ludzką?

W rzeczywistości sprzeczność ta polega na... niepo-
rozumieniu. Marksowskie metody badania historii nie
tyczą się poszczególnych jednostek. Ich obiektem są
wielkie masy ludności. Ich prawa są prawami staty-
stycznymi, prawami wielkich liczb (szczegółowiej o
tym w ostatniej części tej książki), tak, jak teoria
prężności gazów. I chociaż łączny ruch miliardów mole-
kuł gazów potwierdza zawsze znaną zależność mię-
dzy objętością a prężnością, to każda oddzielna mole-
kuła może mieć najdziwaczniejsze przygody w swym
zawrotnym, nieustannym a zmiennym obijaniu się o
swe niezliczone siostrzyczki.

Tak samo poszczególnej jednostce ludzkiej może wydarzyć się ta wielka przygoda: *żyć według odmiennej hierarchii momentów irracjonalnych*. Oto wielka przygoda Marksa i jemu podobnych wyjątków.

Już sam fakt istnienia i dalszej możliwości istnienia takich wyjątków jest pocieszający. Rozluźnia dla jednostki okowy istniejącego przeciętnie stanu rzeczy. Stwarza nowe możliwości kształtowania swego własnego życia i samego siebie. Rozszerza znacznie granice wolności naszego życia.

Ale dla wyjątków. I choć każdy może i powinien dążyć do zdobycia dla siebie tych praw wyjątkowych, to praktycznie skończy się to dla olbrzymiej większości na iluzji, analogicznej do rozpowszechnionej w Stanach Zjednoczonych Ameryki Północnej legendy, że każdy może stać się milionerem. I tu i tam rzadkie wyjątki osiągną ten cel a ogółowi pozostanie — iluzja.

A chociaż wyjątki są ważne, to przecież ogół jest znacznie ważniejszy. Czyżby ten ogół był na zawsze skazany na poddanie się supremacji najbardziej prymitywnych, najbardziej egoistycznych i egocentrycznych instynktów, a więc na życie pozbawione piękna, wzniosłości i wzlotów?

Po stokroć nie.

Nawet w granicach ustroju klasowego, nawet w zgodzie z prawami marksowskimi (ujawnionymi a nie stworzonymi przez Marksa), może nastąpić sublimowanie zwykłych „interesów“ i „instynktów“ do wysokości „ideałów“. I choć są to zazwyczaj ideały klasowe — więc naogół niższego gatunku — mogą jednakże często choćby częściowo wyzwolić w ludziach najlepsze momenty irracjonalne. Zaś ten ideał klaso-

wy, który potrafi podnieść się do ideału wszechludzkiego, może jak zaczarowana różdżka wydobyć na wierzch ukryte w ludziach najpiękniejsze wartości.

A jednak — nawet sublimowane instynkty i odczucia nie zmieniają w naszych warunkach zasadniczej hierarchii momentów irracjonalnych. Wojna klasowa — jak wszelka wojna — automatycznie prowadzi do spotęgowania brutalności, bezwzględności, nienawiści, słowem — najgorszych instynktów w psychice *wszystkich* ludzi. Dzisiejsze warunki życia żywiłowo niszczą wysiłki przestawienia w świadomości mas hierarchii irracjonalnych czynników. Wojowanie przeciwko istniejącej hierarchii jest obecnie pracą syzyfową.

Dopóty, dopóki istnieją dzisiejsze warunki. Dopóki społeczeństwo jest podzielone na różne klasy o różnych interesach. Dopóki walka o byt, o ochronę przed głodem i chłodem, będzie najważniejszą troską ludzi.

To też zniesienie przymusu zewnętrznych warunków bytu, zmiana obecnej upokarzającej człowieka hierarchii jego własnych instynktów, umożliwienie ludziom (ogółowi a nie wyjątkom) innego, piękniejszego życia — oznacza przede *wszystkim* zmianę warunków społecznych, usunięcie przeciwieństw klasowych, zaspokojenie elementarnych potrzeb ludzkich, usunięcie troski o dzień jutrzejszy. Krótko mówiąc — socjalizm.

Wizja przyszłego świata socjalistycznego jest niekompletna, o ile ogranicza się tylko do nowych stosunków gospodarczych i społecznych. Musi objąć również rzecz najważniejszą — *człowieka jutra*, a tym samym *nową* hierarchię momentów irracjonalnych.

I nic to, że jutro konkretne może okazać się zupełnie innym, niż nasza dzisiejsza wizja. Im wyraźniejszą będzie nasza wizja, im mocniejsze podstawy, na których została zbudowana, im silniejszą nasza wola jej zrealizowania, tym podobniejszą będzie ta przyszła prawda do naszej dzisiejszej wizji.

Ów człowiek jutra, zwolniony z przymusu „bytu“ klasowego, będzie miał tę wolność w układaniu owej hierarchii, z jakiej dotychczas korzystały tylko wyjątki. A wizja owego człowieka jutra winna być już dziś wzorem dla nas wszystkich. Wyjątki wśród nas potrafią go urzeczywistnić w całości, my — wszyscy pozostali — będziemy w miarę naszych sił i możliwości stopniowo doń się zbliżali.

Gdyż odpowiedź na pytanie: Jak żyć? — ma zupełnie praktyczne znaczenie. Zawiera wytyczne dla pedagogiki (jak kształtować psychikę i charakter dzieci) i dla polityki (jak kształtować psychikę ludzi i jak normować stosunki społeczne).

By należycie sformułować tę odpowiedź, należy mieć oczy utkwione w jutro.

Człowiek jutra

Nasza wizja „człowieka jutra“ zarysowała się już na przestrzeni poprzednich rozdziałów. Ciągnie się ona od dzikiego „łowcy słońca“, po przez Don Kichota, poprzez Marksa, poprzez promieniującą i promienną postać Jaurés'a, aż do czasów przyszłych.

Te najlepsze jednostki, te wyjątki są jakby wzorem, do którego należy podciągnąć pozostałą ludzkość!

Ale czy to możliwe? Czy ludzka natura daje się udoskonalić?

Machiavelli twierdził, że człowiek z natury swej jest zły. Jest urodzonym drapieżnikiem i nic tego stanu zmienić nie potrafi. Zaś J. J. Rousseau wierzył, że człowiek jest dobry i tylko naskutek nienormalnych, niezgodnych z naturą ludzką warunków społecznych jego przyrodzona dobroć wyradza się w zło.

Dzisiaj takie metafizyczne osądy trącą mocno myszką. Nietylko dla tego, że w każdym człowieku można odnaleźć wszelkie elementy zła i dobra, ale przede wszystkim ze względu na bardziej krytyczny stosunek do samego pojęcia moralności, dzielącej zjawiska na dobre i na złe.

W żadnej bodaj innej dziedzinie materializm dziejowy nie okazał się tak płodny jak w badaniach moralności ludzkiej. I choć wszyscy używamy potocznie terminów dobry, zły, to wiemy jednakże, jak względne i niepewne są to pojęcia, jak ulegają zmianom w miarę rozwoju stosunków społecznych i jak te same zjawiska są w tej samej chwili różnie oceniane moralnie w zależności od... punktu widzenia sądzącego.

Dla przykładu weźmiemy taki zdawałoby się jednoznaczny fakt, jak zabójstwo. Znana jest anegdotka o Sokratesie, który próbował określić zawód człowieka oskarżonego o zabójstwo. Sokrates wymieniał kolejno: rzeźnik, żołnierz, kat, lekarz, któremu nie udało się operacja i dopiero na samym końcu — rozbójnik. W dzisiejszych czasach, gdy główna uwaga wszystkich rządów skierowana jest na należyte przygotowanie ewentualnej rzezi masowej mężczyzn i kobiet, dzieci i starców (wojny), gdy w toczących się już operacjach

giną dziennie tysiące ludzi — sceptycyzm Sokratesa wydaje się być stokrotnie bardziej uzasadniony.

Na tę względność pojęć dobra i zła natknęliśmy się zresztą poprzednio przy omawianiu podstawowych instynktów ludzkich. Doszliśmy wtedy do przekonania, że taka lub inna ocena moralna jest przede wszystkim funkcją społeczną. Uogólniając ten wniosek można powiedzieć, że w zasadzie wszelki przejaw życia ludzkiego jest równie pozbawiony cech moralnych jak obrót ziemi koło słońca, lub huragan siejący zniszczenie i śmierć lub jak wyprawy łowieckie tygrysa w dżungli. Zaś terminy dobro i zło nabierają sensu dopiero wtedy, kiedy się je odnosi do pewnych ustalonych (a zmiennych) kanonów życia społecznego, regulujących współzycie jednostek i losy organizmu społecznego. Naskutek różnych interesów społecznych, te same zjawiska mogą przez jednych być uważane za najwyższe dobro a przez innych potępione jako najgorsze zło.

Wobec tej chwiejności i zmienności moralności ludzkiej trudno oprzeć na niej naszą wizję człowieka jutra. A jednak musimy ustalić jedno kryterium, którym moglibyśmy mierzyć wartość takiej czy innej hierarchii naszych odczuć i instynktów.

W pokorze ducha wyznajemy, że nie potrafimy rozwiązać powyższego zadania w zgodzie z racjonalizmem. Szukając szczerzej i prawdziwej odpowiedzi na pytanie, dlaczego wolimy naszą hierarchię odczuć od innej, znajdujemy tylko jedną: Tak jest piękniej!

Prawdy estetyczne są bodaj najbardziej irracjonalne ze wszystkich prawd ludzkich. Dlaczego kilka milimetrów różnicy w długości nosa stanowi o urodzie

lub brzydocie danej twarzy? Dlaczego różnice ułamków sekund pomiędzy poszczególnymi nutami w odegraniu melodii szopenowskiej decydują o zachwycie lub rozczarowaniu słuchacza? Dlaczego nasze odczucie piękna jest czymś tak nieuchwytnym, nieokreślonym, a jednak zupełnie realnym? Zmuszeni jesteśmy wyznać naszą zupełną ignorancję. Wiemy tylko, że tkwi w nas jakaś właściwość, dzięki której wibrujemy pod wpływem piękna, jak odbiornik radiowy pod uderzeniem pewnej długości fali.

I wiemy również, że nasze odczucia estetyczne są zmienne („byt określa psychikę“) i dają się pielęgnować i kultywować. Tworzą szeroką gamę od lekkiego zadowolenia do ekstatycznego wniebowzięcia. I stosują się do wszystkich dziedzin psychiki ludzkiej.

Można zaryzykować twierdzenie, że ludzie naogół nie potrafią jeszcze dostatecznie cieszyć się pięknem. Bernard Shaw przewiduje wielkie możliwości w tym kierunku, pisząc w przyczynku do swej biografii: „lubiłem stosunki płciowe z powodu ich zdumiewającej zdolności wywoływania niebiańskiego przypływu wzruszeń i egzaltacji istnienia, które, choć krótkotrwałe, dawały mi próbkę, jakim może być kiedyś normalny stan ludzkości w intelektualnej ekstazie“.

A najgorsze, że to kryterium estetyczne nie jest jednoznaczne. Taki d'Annunzio i Marinetti, którym nikt nie odmówi walorów artystycznych, lubują się w egzaltacji drapieżnych instynktów ludzkich, których najszczytniejszym przejawem ma być mord i zniszczenie zwane wojną. Niewątpliwie, wszelka zbrodnia może wywołać silne wzruszenie, dające się podciągnąć pod kategorię ponurego piękna. A powodzenie fil-

mów kryminalnych i wojennych świadczy, że te dra-
pieżne instynkty tkwią niemal w każdym z nas.

To też nawet kryterium estetyczne wymaga dys-
kryminacji. Nasze odczucia piękna musimy również
uporządkować w pewną hierarchię, któraby zaspaka-
jała naszą potrzebę monizmu i jednocześnie odpo-
wiadała jako całość wymogom naszej estetyki. Poję-
cia dobra i zła dają się sprowadzić do kategorii piękna
i brzydoty. A nawet tak nieokreślone i nieuchwytne
pojęcie jak szczęście mieści się w szerszej koncepcji
estetycznej. Gdyż zarówno piękno, jak i dobro, jak
i szczęście odczuwamy po przez te same wzruszenia.

To też budowanie wizji człowieka jutra na podsta-
wach estetycznych może wydać się niebezpiecznym
przedsięwzięciem, tym nie mniej zbliża nas ono do
zrozumienia najtajniejszych impulsów owych ludzi,
których życie imponuje nam swą pełnią i bohater-
stwem. „Łowcy słońca“ i „poszukiwacze wiecznej
prawdy“ mogą się pochwalić jednym wielkim osią-
gnięciem:

Ich krótki spacer, który się zwie życiem jednostki,
był niewątpliwie piękny.

*

Spróbujmy skonkretyzować naszą wizję człowieka
jutra.

Założmy, że elementarne potrzeby ludzkie są zaspoko-
jone, więc instynkt prymitywnej walki o byt, o zdo-
bycie środków dla zaspokojenia głodu i kontynuowa-
nia rodzaju zostaje osłabiony (choć przy odpowied-
nich warunkach może z powrotem odzyskać swą agre-
sywną żywotność). W nowej hierarchii odczuć in-
stynkt ten przestaje odgrywać przeto rolę dominują-

cą. Zmniejsza to znaczenie tak potężnego w ustrojach wyzysku klasowego żywołu indywidualnego egoizmu, ujawniającego się społecznie w postaci egoizmu klasowego. Na pierwszy plan naszej hierarchii wysuwają się: instynkt społeczny i instynkt wolności.

Samo zestawienie tych dwóch instynktów nasuwa pytanie: Jakim powinien być ich wzajemny stosunek? Albo inaczej — jakim powinien być, jakim może być właściwy układ między jednostką a ogółem, między człowiekiem a społeczeństwem?

Trzy koncepcje są w tej dziedzinie możliwe:

Pierwsza — absolutna supremacja instynktu społecznego, sprowadzająca jednostkę do roli bezdusznego kółka w skomplikowanym mechanizmie społecznym. Odrzucamy tę koncepcję z całą bezwzględnością, choćby nawet ów mechanizm pracował bez zarzutu, choćby nawet zapewnił wszystkim ludziom dobrobyt i komfort. Ta degradacja człowieka do poziomu mrówki lub pszczoły wywołuje w nas żywołowy bunt. Cóż może być bardziej nudnego, bardziej odstręczającego od wyprowadzenia wszystkich ludzi pod jeden strychniec, od ich fizycznego i duchowego zuniformowania? Konformizm, przymusowy czy dobrowolny, zabija radość życia i zdolność twórczą. Jak zła wróżka zamienia ludzi w szare cienie. Kompleks wilczy, bunt przeciwko autorytetowi, potrzeba wolności indywidualnej wybuchnęłyby wtedy w ludziach tak potężnym płomieniem, że z owego doskonałego mechanizmu pozostałyby tylko popioły.

Druga koncepcja — to absolutna supremacja instynktu wolności. Człowiek ma prawo nie tylko bronić się

przed przymusem ze strony innych ludzi, ale również narzucić im swoją wolę, jeżeli jest istotnie silniejszy. Nieokielznany indywidualizm, przyjmujący za punkt wyjścia nierówność społeczną między ludźmi, ucisk ludzi przez ludzi. Indywidualizm, folgujący drapieżnym instynktom ludzkim. Oznaczający wojnę powszechną pomiędzy ludźmi.

I tę koncepcję odrzucamy bezwzględnie, gdyż burzy się przeciwko niej nasz instynkt solidarności z wszystkimi ludźmi, a zwłaszcza z tymi, co znajdują się na najniższych szczeblach drabiny społecznej. Zapewne, instynkt ten nie rozciąga się u wszystkich na całą ludzkość. Zrozumienie, dlaczego instynkt solidarności ogranicza się zazwyczaj do pewnych grup i kategorii (klasowych, narodowych, rasowych, religijnych) jest zdobyczą marksowskich metod historycznych, ujawniających istotny stan rzeczy. Ale przecież mówimy o wizji człowieka jutra, członka bezklasowego społeczeństwa.

Odrzucamy tę koncepcję nawet wtedy, gdy zamiast indywidualizmu jednostki wysuwa indywidualizm pewnej grupy. Prawo silnego, jako dźwignia życia ludzkość. Zrozumienie, dlaczego instynkt solidarności dy, gdy stosuje się do jednostki, jak i do „elity“, jak i do klasy, jak i do narodu lub rasy. Gdyż w każdym wypadku oznacza jednocześnie i automatycznie ucisk słabszego, czy to jednostki, czy masy, czy klasy, czy narodu, czy rasy. Dlatego zwalczamy wszelkie koncepcje kapitalistyczne, zarówno w wydaniu demokratycznym, jak faszystowskim. Dlatego zwalczamy wszelki nacjonalizm, który zawsze dąży do przywileju „swoich“ z krzywdą „obcych“.

Pozostaje trzecia koncepcja — synteza instynktu wolności z instynktem społecznym. Inaczej — wolny człowiek w wolnym społeczeństwie. Maksymalna wolność jednostki w sensie zredukowania do minimum wszelkiego przymusu zewnętrznego, nawet ze strony społeczeństwa jako całości. Z jedynym zastrzeżeniem, że granice wolności tej jednostki kończą się tam, gdzie rozpoczyna się wolność drugiej jednostki. Z gwarancją, że wolność jednego człowieka nie przeobrazi się w pozbawienie wolności innego. Wtedy największym wstydem będzie konformizm. Każdy będzie dążył do wydobycia ze siebie tego najlepszego co w nim tkwi. Różnorodność ludzi będzie upiększeniem życia. Z milionowych wysiłków szukania indywidualnej prawdy powstanie scałkowana, pulsująca życiem, dynamiczna prawda kolektywna.

Ta synteza jest możliwa właśnie dzięki instynktowi solidarności, który znosi granicę między jednostką a harmonijnie z nią zespolonym społeczeństwem. Wysiłek dla dobra społeczeństwa staje się wtedy źródłem radosnej egzaltacji. Życie jednostki nabiera głębszej treści, bogatszych farb, olbrzymiego rozmachu. Samorzutnie, jako wyraz wewnętrznej potrzeby, interes osobisty jednostki ustępuje w jej własnej psychice pierwsze miejsce interesowi zbiorowemu*).

*) Po śmierci swego jedynego syna Marx pisał w liście do Siegfrieda Meyera:

„Cały mój wolny czas oddaję pracy nad moim dziełem, któremu poświęciłem me zdrowie, mą radość życia i mą rodzinę. Tak zwani praktyczni ludzie wywołują we mnie śmiech swym rozumem. Kto chce być bydlakiem, ten może oczywiście odwrócić się od cierpień ludzkości i zająć się sobą samym.

Ta koncepcja nie jest nowa i nosi zdawna nazwę *humanizmu*. Ustala ona nową hierarchię momentów irracjonalnych w psychice ludzkiej. Kultywuje — jako najważniejsze — instynkt wolności i instynkt społeczny, związane z sobą harmonijnie przez instynkt solidarności wszechludzkiej. Zwalcza i pełni w psychice to wszystko, co się tej koncepcji sprzeciwia.

Zapewne, powyższe określenie humanizmu nie wyczerpuje jego wszechstronnej treści. Humanizm to jest pewna postawa człowieka wobec życia i rzeczywistości, obejmująca wszystkie dziedziny ducha. To jest walka przeciw wszelkiej krzywdzie, dążenie do maksymalnej sprawiedliwości dla wszystkich, to kult prawdy i odrzucenie wszelkich pęt, krępujących myśl ludzką, to solidarność z uciskanymi i przeciwstawienie się uciskującym, to stosunek szczerzej przyjaźni i tolerancji do każdej jednostki, bez względu na jej pochodzenie, wyznanie, kolor skóry. Humanizm — to jest również wiara, że ludzie potrafią kiedyś urządzić świat naprawdę piękny i prawdziwie ludzki.

Ale uważałbym się doprawdy za mało praktycznego, gdybym przed śmiercią nie ukończył przynajmniej rękopisu mej książki“. Marks często powtarzał: należy pracować dla ludzkości.

Malraux formułuje tę samą myśl tymi słowy:

„Trudno jest być człowiekiem. Ale nie jest trudniej zostać nim pogłębiając swą wspólność, niż kultuwując jej odmienność. Wspólność żywi z taką co najmniej mocą to, przez co człowiek jest człowiekiem, to przez co wznosi się ponad siebie, tworzy, wynajduje lub zdobywa swój kształt“.

Zaś pisarz angielski Charles Morgan tak ujmuje to samo zagadnienie:

„Wydaje mi się, że całe zagadnienie życia polega na odnalezieniu tego, co powinno być ważniejszym od samego siebie, i postawieniu tego na plan pierwszy...“

Słowem humanizm — to zaprzeczenie i antyteza chamstwa, zakłamania, ucisku ludzi przez ludzi i wszelkiej propagandy nienawiści.

Jak ten humanizm wygląda konkretnie, możemy sądzić według tych wyjątków, o których już poprzednio wspominaliśmy, a które miały jedną wspólną cechę, stanowiącą zresztą również podstawowy czynnik humanizmu: pasję szukania prawdy dla prawdy. W dzisiejszych „praktycznych“ czasach pasja taka może wydawać się śmieszną i zbędną. Rycerz prawdziwej prawdy to coś w rodzaju Rycerza Smętnego Oblicza — przedmiotu drwin i pyszałkowatych docinków ze strony trzeźwych pastuchów bydła. A jednak pasji tej zawdzięczają nasze wyjątki swą nieśmiertelną wielkość.

Taką jest socjalistyczna wizja człowieka jutra, według której należy już dziś kształtować ludzką psychikę.

Należy. Ale czy się uda? Przecież w psychice ludzkiej drzemią wszelkie instynkty. Jakie są dane, że właśnie ta hierarchia, która nam wydaje się najlepszą, zdoła zdobyć sobie powszechne prawo obywatelstwa?

Z żalem musimy stwierdzić, że żadne obiektywne dane nie dają gwarancji, że tak właśnie będzie. Nawet nic Ariandy, w postaci praw marksowskich, urywa się wtedy.

Bo rozumiemy, że humanizm był zawsze naturalnym wyznaniem wiary grup i klas, które pragnęły zdobyć dla siebie wolność i z łatwością uogólniały dążenie do *swejej* wolności z wolnością całego rodu ludzkiego. Ideologowie burżuazji za jej bohaterских

czasów walki z feudalizmem hołdowali humanizmowi. Ruch socjalistyczny, wyrażający ruch wzwyż klasy robotniczej, przepojony jest duchem humanizmu. Ale czy pozostanie mu wierny po zwycięstwie, gdy zniknie impuls poczucia własnej krzywdy i buntu przeciw niesprawiedliwości, którą się czuje na własnej skórze?

Przed laty odpowiedź wypadłaby niewątpliwie dodatnio, twierdząco. Wtedy nie można było oddzielić socjalizmu od humanizmu. Ale gorzkie doświadczenie i praktyka sowiecka uczą, że antykapitalizm gospodarczy daje się połączyć z bezwzględną pogardą dla wolności jednostki, z brutalnym zdeptaniem wszystkich podstaw humanizmu. I chociaż eksperyment sowiecki nie jest miarodajny dla idei socjalistycznej w całości, niemniej podważył on *pewność*, że ruch robotniczy na pewno i na zawsze, w opozycji i u steru rządów, zwiąże swe losy z humanizmem.

To też nie mamy pewności, że jutro, po obaleniu kapitalizmu, ludzkość wykorzysta swą nowozdobytą wolność, swą psychiczną niezależność od „bytu“ dla *automatycznej* przebudowy hierarchii naszych odczuć irracjonalnych w myśl wskazań humanizmu.

Nasza wizja człowieka jutra nie jest tedy jedyną możliwością dnia jutrzejszego. A stąd wniosek: nie wystarczy mieć słuszną wizję, trzeba jeszcze o nią walczyć, zarówno dziś jak i jutro. Walczyć dziś z wrogiem klasowym, który przeciwstawia się stworzeniu warunków materialnych, na których może rozkwitnąć prawdziwy humanizm. Walczyć dziś i jutro w samym ruchu socjalistycznym o zwycięstwo tej właśnie psychiki, jak o najistotniejszą treść socjalizmu, o właści-

wy jego cel. I choćby się było w mniejszości, choćby masy nie rozumiały jeszcze piękna takiego właśnie życia, nie ustępować, nie iść na kompromisy, rozżarzyć do czerwoności tęsknotę do wolnego człowieka w wolnym społeczeństwie. Pamiętając o francuskim przysłowiu: *Il ne faut pas toujours éesperer pour entreprendre ni reussir pour perseverer* (nie zawsze trzeba mieć nadzieję, by przedsięwziąć i nie zawsze trzeba mieć powodzenie, aby walczyć dalej).

Długoletni przewodniczący Międzynarodówki Socjalistycznej Vandervelde opowiada w swych wspomnieniach o Leninie, że przed wielką wojną żaden z przywódców Międzynarodówki nie podejrzewał nawet, by ten suchy, operujący ciągle cytatami z Marksa rosyjanin, mógł stać się jedną z największych postaci społecznej historii. Ową nieoczekiwaną wielkość tłumaczy Vandervelde tak: widocznie istniało między tym człowiekiem a masami rosyjskimi jakieś tajemnicze równanie, dzięki któremu Lenin stał się wodzem największej na świecie rewolucji.

Owe tajemnicze równanie to identyczność irracjonalnych momentów, które w danej chwili określają psychikę ludzką. Kiedy zaistnieje to tajemnicze równanie między obrońcami wizji człowieka jutra a masami społeczeństwa ludzkiego? Trudno przewidzieć. Ale można z całą pewnością powiedzieć, że dopiero wtedy rozpocznie się okres szczęśliwej ludzkości.

*

Słyszę okrzyk oburzenia: Ależ egzaltowanie wolności to przecie wyrzeczenie się materializmu, to zwykły zwalczany przez marksistów idealizm.

Nie. To dialektyczny rozwój od tezy — prymitywny idealizm — przez antytezę — marksowski materializm — do syntezy — idealizm społeczeństwa bezklasowego. Zapewne, że w ten sposób idealizm i materializm zostały sprowadzone do jednego mianownika. Ale czemu się tu dziwić, skoro ta sama przygoda przytrafiła się w dziedzinie nauk ścisłych materii i energii.

Pojęcia przeciwstawne w jednej płaszczyźnie mogą się harmonijnie dopełniać w płaszczyźnie dalszego ich rozwoju.

A zresztą, cóż znaczą wszystkie zarzuty, jeśli człowiek, zgłębiwszy swą własną prawdę, odnajduje tam *pewnik*:

„Tak widzę człowieka jutra i o takiego człowieka chcę walczyć.

„Choćby wbrew swemu „powodzeniu“, wbrew całemu światu, wbrew samej rzeczywistości“.

CZĘŚĆ DRUGA.

SPOŁECZEŃSTWO

Czy istnieje postęp ludzkości?

Społeczeństwo istnieje przede wszystkim — w psychice każdej jednostki. Poczucie więzów, łączących ją z innymi — oto fundament, na którym zbudowane jest wszelkie zbiorowisko ludzkie i jednocześnie cement, wiążący wszystkie cegiełki tej budowli.

A teraz druga teza: Społeczeństwo jest samoistnym organizmem a nie sumą poszczególnych jednostek. Jest jednostką wyższego typu, posiadającą własną osobowość i podlega własnym prawom, różnym od praw regulujących życie jednostek ludzkich.

I jeśli można mówić o wizji człowieka jutra, to równie dobrze można i należy mówić o wizji — obrazie społeczeństwa jutra. Wizje te określają czynny stosunek do życia. Dają możliwość kształtowania zarówno człowieka jak i społeczeństwa.

A właściwie równocześnie człowieka i społeczeństwa. Formalnie są to różne wielkości. Faktycznie jednak tak ze sobą splecione, tak nieodłączne, że oba obrazy zlewają się w jeden. W wizję człowieka jutra w społeczeństwie jutra.

Ale ze względów metodologicznych oddzielimy je chwilowo. O jednej już mówiliśmy. Zajmijmy się tą drugą.

Temat: społeczeństwo — jest olbrzymi. Zgóry ograniczamy zakres naszych rozważań do jednej dziedziny. Nie tyle jakim to społeczeństwo było i jest, ile jakim być winno.

Powiedział już ktoś, że do najbardziej rozpoznańszych chorób należy potrzeba naprawiania świata (*Weltbesserungsehnsucht* — jak to jednym „krótkim“ słowem określają Niemcy). A są i tacy, co twierdzą, że wszelkie próby „naprawiania“ świata są syzyfową pracą, gdyż świat, a właściwie społeczeństwo ludzkie, jest z gruntu zły, oparty na gwałcie i nieprawości, organicznie niezdolny do przeobrażenia się w coś rozumnego, zaspakającego elementarne ludzkie pojęcia dobroci i piękna. Ci pesymiści znaleźli wielu utalentowanych rzeczników, z których najgłówniejszym ostatnio jest pisarz francuski Céline, malujący ludzką społeczność jako kloakę pełną wszelkich niegodziwości.

Najsilniejszym argumentem tych pesymistów jest odwoływanie się do faktów: Spójrzcie, jak wokół wszędzie triumfuje barbarzyństwo, chamstwo i bestialstwo! Prawo linczu w Ameryce, faszyzm z jego okropnościami w sercu Europy, nieustanne egzekucje w Moskwie, masowe i bezkarne morderstwa kobiet i dzieci w Hiszpanii i w Chinach, widmo „totalnej“ wojny na całym świecie, grożącej zagładą wszelkiej cywilizacji! Czyż dzisiejsze czasy — kiedy to ludzie uganiają się za rekordami — nie są rekordem rozkiełznania niszczycielskich, antyspołecznych

instynktów? A jeśli takim jest bilans rozwoju ludzkości do dnia dzisiejszego, to czyż nie jest bezzasadną mrzonką nadzieja, iż kiedyś będzie radykalnie inaczej i to w pozytywnym kierunku? Skoro przez tyle tysięcy lat świat nie zdołał stać się „lepszym“, to czyż nie należy pogodzić się z myślą, że inaczej być nie może?

Jeśli powyższa ocena faktów jest słuszną, to niewątpliwie argument ten jest ważki. Ale czy jest ona słuszną?

Inaczej mówiąc: czy prawdą jest, że ludzkość w ciągu tysięcy lat nie zdobyła się na żaden istotny postęp, nie podniosła się na wyższy szczebel?

Rozważmy bliżej to zagadnienie.

*

Pewną przecie jest rzeczą, że w dziedzinie nauki i techniki ludzkość poczyniła ogromne postępy. I zarówno pod względem praktycznych wynalazków, podnoszących dobrobyt i oddających przyrodę na usługi człowieka, jak i w dziedzinie czysto spekulacyjnej, gdzie umysł ludzki przesunął granice wielkich zagadek znacznie dalej, niżby można się było tego spodziewać. Zwłaszcza w ciągu ostatniego stulecia tempo tego rozwoju przybrało wprost zawrotne rozmiary. Wystarczy wskazać dla przykładu na problem zasadniczego stosunku człowieka do świata, wyrażający się w szeregu: szamanizm — wielkie religie ludzkości — wulgarny ateizm — agnostycyzm.

No tak, odpowiedzą pesymiści, ale czyż ten postęp nauki złagodził obyczaje i psychikę ludzką? Czyż nie został wykorzystany przede wszystkim dla udoskonalania narzędzi wzajemnego mordy? Czyż temu rozwojowi nauki nie towarzyszy równolegle za-

ostrzenie się antagonizmów, nienawiści i zaciekleści społecznych, narodowych, rasowych?

Słusznie. Ale tym niemniej nasze czasy — historycznie — stworzyły po raz pierwszy, dzięki postępowi nauki obiektywne warunki dla wyzwolenia wszystkich ludzi z pod przemocy sił zewnętrznych, sił przyrody. A przede wszystkim przekreśliły potencjalnie biblijną klątwę, iż „w pocie czoła będziesz spożywał chleb twój“. I chociaż ta obiektywna możliwość nie stała się jeszcze faktem dokonanym dla olbrzymiej większości ludzkości, stanowi ona jednakże w historii zjawisko zgoła nowe i brzemienne w niezwykle doniosłe skutki. Jakże się zmieni forma i treść działalności ludzkiej, gdy zginie dla wszystkich obawa głodu i niepewności — w sensie materialnym — dnia jutrzejszego. Czyż nie wolno przypuścić, że ludzkość opóźnia się w swym społecznym, psychicznym i moralnym rozwoju w stosunku do rozwoju nauki i że dzisiejsze wstrząsy, zalewające krwią i schamieniem świat cały, są tylko prologiem do zupełnie nowej — i lepszej — epoki historii człowieczej?

Można, a może nawet należy tak przypuszczać. Ale jest to nadzieja a nie pewność.

Niewątpliwy postęp daje się również zaobserwować w kierunku ku uniwersalności społeczności ludzkiej, jako organicznej jednostki.

Niegdyś poczucie solidarności ograniczało się do własnego szczepu, a najgorszym wrogiem był szczerp sąsiedni, wobec którego obowiązywało jedyne prawo: wytepić przy pierwszej okazji. Później pojęcie

„własnej“ zbiorowości rozszerzało się coraz bardziej, obejmując plemiona, narody i państwa. A dziś, pomimo pozornego triumfu nacjonalistów wszelkiego rodzaju, wszystkie istotne zagadnienia życia społecznego wiążą cały świat w jedną całość. Na tę miarę — na miarę całej ludzkości — zakrojone są wszystkie niemal ideologie, walczące o prymat w społeczeństwach. Internacjonalizm przestał dziś być doktryną, uznawaną lub zwalczaną przez teoretyków, a stał się dominującym faktem naszej rzeczywistości. Nawet faszyzm, którego ideologia opiera się na egzaltacji najbardziej wyłączonego nacjonalizmu, szybko przystosował się do powyższej realności. Jeszcze niedawno twórcy faszyzmu powtarzali uporczywie: faszyzm nie jest artykułem eksportowym. A ostatnio już Mussolini rzucił nowe hasło: za 10 lat Europa będzie faszystowska. I zapewne dodał w duchu: A potem — cały świat!

Ta nowa realność automatycznie zmusza do wyśunięcia na plan pierwszy wszystkich zagadnień problemów jutrzejszego oblicza i jutrzejszych losów świata. Nie jest to już obiekt czysto teoretycznych dociekań, ale paląca aktualność życia politycznego każdego kraju. Polityk, wart tego imienia, musi dziś ujmować zagadnienia swego kraju w funkcji rozwoju politycznego *świata*. I to niezależnie od obozu, do którego należy. Zaś każdy śmiertelnik jest już dziś nie tylko obywatelem swego kraju, ale w równym — a bodaj i w większym stopniu — obywatelem świata. Choćby sobie nie zdawał z tego sprawy, jak ów bohater Molière'a, co ze zdumieniem stwierdził, że przez całe życie przemawiał prozą — nie wiedząc o tym.

Tak jest, nawet nacjonalizm stał się międzynarodowym, wbrew swemu początkowemu założeniu. Potwierdza to postęp ludzkości w kierunku uniwersalizmu, choćby ostateczne formy tego uniwersalizmu były jeszcze nieokreślone i sporne.

Dobrze, powiedzą pesymiści, ale to nie przesądza zdolności owego uniwersalnego społeczeństwa do zapewnienia swym członkom więcej szczęścia niż dotychczas. A może nawet na odwrót. Skoro ludzie nie potrafili pokonać zła w społeczności o mniejszych rozmiarach, to chyba jeszcze mniej zdołają uporać się z tym zadaniem w społeczności w skali światowej.

Zapewne, świat dzisiejszy nie daje gwarancji, że jutrzejszy będzie *lepszy*. Ale z całą pewnością, właśnie na zasadzie dotychczasowego doświadczenia, można twierdzić, że będzie *inny*. Że potrafi — realizując swój uniwersalizm — uwolnić się od najdokuczliwszej plagi ludzkości — wojny.

Więc ludzkość może w swym rozwoju historycznym usunąć dwa istotne źródła zła w społeczeństwie: głód i wojnę. Czyż nie można stąd wywnioskować, że jutrzejszy *inny* świat będzie również *lepszym* światem?

Można i należy. Ale jako nadzieję, a nie jako pewność.

*

Pewnym również jest postęp ludzkości w dziedzinie stosunków między ludźmi z punktu widzenia klasowego.

Wystarczy porównać:

Niewolnictwo — *glebae adscriptus* feodalizmu — formalna wolność a faktyczne zupełne bezprawie

proletariatu w zaraniu kapitalizmu — dzisiejsza sytuacja klasy robotniczej w krajach skandynawskich — jutrzejsza realizacja dążeń mas pracujących do usunięcia niewoli gospodarczej i do stworzenia społeczeństwa bezklasowego.

Jeżeli nawet pominiemy ostatnie — niezrealizowane — ogniwo tego łańcucha, to czyż nie jest wyraźna tendencja powiększenia stopnia dobrobytu i stopnia wolności tych „na dole“, zwierania społecznych nożyc? W zakresie każdego poszczególnego z przytoczonych powyżej ustrojów mogą zachodzić chwilowo takie lub inne zjawiska, które by pozornie świadczyły o ruchu wstecz. Taki moment przeżywamy obecnie w postaci triumfującego w niektórych krajach faszyzmu, niszczącego brutalnie wieloletni dorobek — materialny i kulturalny — klasy robotniczej. Ale na ogół tego rodzaju „wyjątki“ zachodzą zazwyczaj w momentach specjalnego napięcia stosunków społecznych, jakby w wigilię radykalnej zmiany ustrojowej. Przecież i feudalizm francuski uprawiał najstraszliwszy wyzysk chłopstwa właśnie w przede dniu Wielkiej Rewolucji Francuskiej. Lecz w perspektywie długofalowej te „koniunkturalne“ wyjątki giną bez śladu i nie zmieniają zasadniczej tendencji.

To też doświadczenie historii i niewątpliwy postęp w dziedzinie stosunków klasowych uprawnia do twierdzenia, że i ostatnie ogniwo tego łańcucha okazać się może wkrótce realnością. Nie jest przypadkiem, że nawet faszyzm przybiera wszędzie maskę... socjalistyczną. Niby ta stara bajka o wilku w owczej skórze, z tą jednak różnicą, że owce postanawiają

zmienić zwykły bieg rzeczy i... pożreć wilka. Ten nowy finał starej bajeczki brzmi niewątpliwie pocieszająco.

Tak więc ludzkość może *jutro* usunąć — poza głodem i wojną — jeszcze jedno źródło zła społecznego: ucisk klasowy, wyzysk ludzi przez ludzi.

Zaprawdę będzie to zupełnie *inne* społeczeństwo, niż wszystkie dotychczasowe.

Ale czy lepsze?

Pesymiści odpowiedzą negatywnie. Bo przecież główne zło tkwi, ich zdaniem, nie w takich lub innych urządzeniach społecznych a w... naturze ludzkiej. Człowiek jest zły i czego się dotknie będzie złe. A na poparcie swej tezy wskazują na Związek Sowiecki. Tam przecież realizuje się pono socjalizm, tam ponoć jest już społeczeństwo bezklasowe a tymczasem ginie tam wolność, panoszy się bezprawie i bizantyzm, prawa jednostki i nawet jej prawo do życia są bezlitośnie deptane przez byle kacyka.

Pozostawmy chwilowo na uboczu sprawę Związku Sowieckiego. Bo przecież i bez sowieckiego doświadczenia podstawowy argument pesymistów nie traciłby na sile. Argument, że wszystko co ludzkie jest nie tylko niedoskonałe, ułomne ale złe, nieuleczalnie złe.

Obalić tego argumentu nie można, gdyż opiera się on nie na obiektywnych przesłankach, a na wewnętrznym przeświadczeniu. Rozdział niniejszy rozpoczyna się twierdzeniem: Społeczeństwo istnieje przede wszystkim w psychice jednostki. A jeśli jednostka ta jest zgorzkniała, nie wierząca ani w dobro ani w piękno, pozbawiona twórczego pędu do pozy-

tywnego czynu, to i społeczeństwo przedstawi się jej „na obraz i podobieństwo swe“. W książkach Céline'a i jego zwolenników ukazuje się nie tyle oblicze świata zewnętrznego, ile ich własne oblicze — ludzie bez wiary, bez nadziei. I bez piękna.

A nasza odpowiedź?

Wierzymy, że usuwając społeczne źródło zła—głód, wojnę, ucisk klasowy — społeczeństwo będzie „lepsze“ niż poprzednio. Czy zaś będzie „dobre“ — to zależy od nas samych. Od sposobu w jaki wykorzystamy — my ludzie — nasze wyzwolenie zpod jarzma tych sił zewnętrznych.

H. Deman przytacza w jednej ze swych książek opinię, że w każdym człowieku jest z góry zawarta ilościowa zdolność cierpienia i radości. Jedyne co można zmienić — to płaszczyznę, w której się te radości i te cierpienia wyładowują.

Być może. Lecz ta dzisiejsza płaszczyzna jest niezdolna i upokarzająca. I chcemy ją usunąć, choćbyśmy nie wiedzieli jaka będzie jutrzejsza... A przypuszczamy, że będzie płaszczyzną — wyższą.

Trzymając się nadal symboliki geometrii można powiedzieć:

Nie jest niestety prawdą, że ludzkość posuwa się po linii prostej, gdzie każdy krok naprzód jest krokiem wzwyż.

Nie jest na szczęście prawdą, że ludzkość posuwa się po kole, gdzie po pewnym czasie powraca do punktu wyjścia i tak wciąż w kółko.

A wydaje się prawdą, że ludzkość posuwa się po spirali. Choć w rzucie pionowym wydawać się może, iż wraca okresowo do swego punktu wyjścia, w rzeczywistości podnosi się nieustannie wzwyż.

Państwo wolnościowe czy biurokratyczne

Przyszedłszy poprzednio do wniosku:

„Każdy ustrój społeczny jest kompromisem między instynktem wolności a instynktem społecznym. Wszelka polityka jest świadomym kształtowaniem tego kompromisu“.

Tę samą myśl możnaby wyrazić w ten sposób: jedną z najistotniejszych cech każdego ustroju jest jego stosunek między społeczeństwem (którego legalnym wyrazem jest państwo.) a jednostką.

Dwie tendencje dają się ustalić w tej sprawie.

Pierwsza dąży do jak najszerszego i najbardziej wszechstronnego reglamentowania życia jednostki przez państwo. Wszystko powinno być przewidziane przez odpowiednie prawo, rozporządzenie, regulamin. Słowem państwo policyjno-biurokratyczne.

Druga tendencja dąży do wyłączenia z pod ingerencji kolektywnej decyzji tych wszystkich dziedzin życia jednostki, które dają się wyłączyć bez większej szkody dla całości. Więc jak najmniej wtrącania się państwa do spraw osobistych obywatela. Słowem państwo wolnościowe.

Obie tendencje są swego rodzaju kompromisami. Ale w pierwszej bierze górę instynkt społeczny, a w drugiej — wolności.

Wszyscy twórcy teorii socjalizmu nienawidzili państwa policyjnego i opowiedzieli się za państwem wolnościowym. Engels przypuszcza, że w ustroju socjalistycznym państwo jako aparat gwałtu nad jednostką

będzie stopniowo obumierać! Vandervelde pisał, że wszystkie dotychczasowe państwa są rządzeniem ludźmi, zaś państwo socjalistyczne będzie wyłącznie rządzeniem rzeczami. Nawet Lenin, którego praktyka państwowa niejednokrotnie przeczyła głoszonym przez niego zasadom, podzielał teoretycznie opinię Engelsa.

Inaczej zresztą być nie mogło. Moralną inspiracją socjalizmu jest humanizm, dla którego podstawową wartością jest człowiek i który ujmuje społeczeństwo w funkcji jednostki a nie naodwrot. Tabakiera dla nosa, a nie nos dla tabakiery. Najwyższa forma społeczeństwa jest ta, która daje swym obywatelom maksimum wolności i szczęścia.

Ale jak pogodzić tę tendencję z wzrastającym niewątpliwie wpływem i znaczeniem państwa w różnych dziedzinach życia społecznego? A przede wszystkim z podstawową tezą socjalizmu, przekazującą społeczeństwu jako całości dominującą rolę w organizowaniu życia gospodarczego?

Sprzeczność ta jest tylko pozorna. Przede wszystkim zagadnienia gospodarcze bynajmniej nie wyczerpują treści życia ludzkiego. A w miarę rozkwitu gospodarki socjalistycznej — zaspakajającej najważniejsze potrzeby ludności — będą sprawy chleba codziennego odgrywały dla jednostki coraz mniejszą rolę. Po wtóre nawet w tych dziedzinach, gdzie interwencja społeczna (państwowa) jest konieczną, można stosować jedną tendencję lub drugą. W państwie politycznym główną rolę odgrywać będzie biurokracja, pozbawiona bezpośredniego kontaktu z ludnością i nie podlegająca jej bezpośredniej i stałej kontroli. Zaś w państwie wolnościowym wolne zrzeszenia obywateli

będą spełniać znaczną część funkcji społecznych, ograniczając do minimum kompetencję państwa jako takiego.

Dwa przykłady dla poparcia powyższego twierdzenia.

Pierwszy z dziedziny powszechnego szkolnictwa, które od dziesiątków lat stało się w większości krajów jakby monopolem państwowym. Tym ciekawszą jest opinia przywódcy socjalistów belgijskich i wieloletniego przewodniczącego Międzynarodówki Socjalistycznej, Emila Vandervelde'go, który w następujący sposób formułował (w r. 1923) punkt widzenia socjalizmu w tej sprawie:

„Belgijska Partia Robotnicza domaga się szkoły powszechnej zorganizowanej jako autonomiczna służba publiczna; ma to być nauczanie uspołecznione, pojęte w ten sposób, że państwo lub gminy oddają do dyspozycji wszystkich szkoły i materiały szkolne, ustalają warunki uzdolnienia i moralności przy werbunku sił nauczycielskich, organizują inspekcję i kontrolę tych szkół i zatwierdzają program nauczania, który nie obraża niczyich przekonań religijnych lub filozoficznych.

„Ale poza tym, nie należy naszym zdaniem dążyć, by państwo lub gminy same kierowały szkołami. *I w tej dziedzinie chcemy, by zarządzanie społeczne zastąpiło zarządzanie biurokratyczne.* Uważamy, że szkoły winne być administrowane przez komitety szkolne, obrane drogą demokratycznych wyborów rodziców obu płci, oczywiście z udziałem przedstawicieli władz i ciała nauczycielskiego.

„W tych warunkach nic nie stoi na przeszkodzie,

by dana jakaś szkoła została powierzona grupie rodzin, która by mogła dodać do obowiązującego programu specjalne wykłady o treści religijnej lub filozoficznej odpowiadającej tej grupie.

„Słowem, społeczeństwo zapewniłoby wszystkim obywatelom chleb duszy. Ale uważamy za słuszne, by pozostawić zainteresowanym prawo posmarowania tego chleba — według ich uznania — konfiturami z porzeczek lub marmoladą z pomarańczy“.

Dodajmy lojalnie, że stanowisko Vandervelde'go, podyktowane prawdziwie socjalistyczną tolerancją i szacunkiem dla cudzych przekonań, napotkało na krytykę niektórych jego towarzyszy, którym bardziej przemawia do przekonania kaprałskie (lub biurokratyczne — jak kto woli) ugniatanie wszystkich mózgów dziecięcych na jedną modłę pod komendą państwa. Nie tylko w Belgii zresztą znajdują się socjaliści, dla których socjalizm oznacza, że oni będą wreszcie komenderować innymi. Natomiast ci, co widzą w socjalizmie braterstwo ludzi, przyłączają się niewątpliwie do tezy Vandervelde'go.

Drugi przykład weźmiemy z dziedziny gospodarczej.

Prymitywny pogląd na gospodarkę socjalistyczną sprowadzał się do wszechogarniającego etatyzmu. Państwo jako jedyny przedsiębiorca, a cała ludność to jeden w drugiego urzędnicy państwowi. Dzisiaj taka koncepcja została kategorycznie odrzucona przez teoretyków socjalizmu. Państwu pozostawiono niezmiernie ważną i doniosłą funkcję budowanie szkieletu organizmu gospodarczego, tworzenia ram gospodarki planowej, kontroli całości i zużytkowania nie-

wykorzystanych sił produkcyjnych. Ale nic ponad to. Należy odciążyć państwo jako takie od wszystkiego, co się da, przerzucając jak najwięcej na samorządy wszelkiego typu, spółdzielnie, korporacje użyteczności publicznej (nie mieszać z korporacjami faszystowskimi) itd. Centralizacja ogólnego kierownictwa przy decentralizacji wykonania szczegółów planu.

A ostatnio posunięto się jeszcze dalej. Jako ważny i dodatni czynnik budowy gmachu gospodarczego przyjęto nie tylko wolne i samorządne zrzeszenia obywateli, ale również i — jednostki. Takim jest sens zrehabilitowania drobnomieszczaństwa, jakie się ostatnio dokonało w doktrynie i praktyce socjalizmu. Walory gospodarcze tego elementu, zapobiegliwość, skrzętność, inicjatywa dostosowania się do indywidualnych zapotrzebowań rynku mogą i powinny być wykorzystane jak najszerzej w gospodarce planowej.

Słowem w gmachu tym państwo buduje szkielet, samorządne zrzeszenia wykończają budowę, zaś jednostki meblują mieszkania wedle swego upodobania.

Oba przykłady daleko odbiegają od szablonowego i fałszywego ujęcia gospodarki socjalizmu jako koszarowego etatyzmu. Ta rozbieżność odpowiada podstawowej tendencji:

Przesunąć kompromis między instynktem wolności a instynktem społecznym jak najdalej w kierunku instynktu wolności.

Spółczeństwo jutra, jeśli zechce dać swej ludności maksimum szczęścia, winno z jak największą energią tępić tendencję ku stworzenia państwa politycznego lub biurokratycznego. Winno przeciwstawić

się dążeniom do powszechnej niwelacji jednostek, do nieznośnego i bezpłodnego konformizmu.

Niegdyś cieszyła się popularnością karykatura, przedstawiające szereg czystych upasionych owieczek stojących rzędem w schludnej oborze i na komendę zgłanjących głowy ku żłobowi, napełnionemu smacznym sianem. A na dole podpis: socjalizm. Karykatura ta złośliwie identyfikowała tendencję państwa policyjnego z socjalizmem, przedstawiając ten ostatni jako zaprzeczenie indywidualizmu ludzkiego.

W rzeczywistości rzecz się ma inaczej. Socjalizm tylko dlatego zdobył sobie serca najświetniejszych umysłów naszych czasów, gdyż widzi harmonię w różnobarwności a nie w monotonii jednego koloru. Gdyż opiera się na wszechstronnym rozwoju każdej indywidualności, znajdującej w wolnościowym ustroju społecznym oparcie dla swych twórczych odrębności. Gdyż widzi ład społeczny nie w naginaniu wszystkich do jednego szablonu, a w kultywowaniu zarówno społecznych jak i indywidualnych cech jednostki. Gdyż oznacza wyzwolenie ducha i fantazji ludzkiej z oków trosk materialnych i ucisku społecznego. Gdyż winien być realizacją pełnego humanizmu, tej syntezy wolności i solidarności wszechludzkiej.

I znowu: — i w tej dziedzinie nie ma absolutu a wszelka praktyka musi być kompromisem. Ale *tendencja* wolnościowa socjalizmu jest niewątpliwą realnością, jedną z najważniejszych — choć nie jedyną — składowych części doktryny i działania socjalistycznego. Kto ignoruje, neguje lub dławi tę tendencję ten przecina więzy łączące go z socjalizmem.

O demokracji

Tendencja wolnościowa jest podstawą i duchem ustroju jutra. Ale jakże ma ów ustrój wyglądać pod względem politycznym?

Odpowiedź banalnie łatwa: demokracja!

Lecz co to jest demokracja?

Niektórym wydaje się, że jest to jakieś skończone pojęcie, o ściśle określonych granicach. W rzeczywistości jest inaczej. Demokracja jak i każda inna forma ustrojowa jest kompromisem między instynktem wolności a instynktem społecznym, albo inaczej między indywidualnym interesem jednostki a interesem społeczeństwa jako całości. Ale wśród wszystkich realnie możliwych kompromisów, demokracja najbardziej uwzględnia instynkt wolności i najlepiej zaspakaja aspiracje — polityczne i społeczne — szerokich mas społeczeństwa.

Tym niemniej jest tylko kompromisem. I dlatego nie ma stałych granic. W każdej chwili ów kompromis jest zależny przede wszystkim od stanu faktycznego danego społeczeństwa, od grożących mu niebezpieczeństw. Przecież najgorętszy zwolennik demokracji inaczej wyobraża ją sobie w swym kraju podczas pokoju, a inaczej — gdy kraj ten jest uwikłany w ciężką wojnę. Przecież w najbardziej demokratycznej konstytucji są przewidziane wypadki, kiedy interes społeczny musi podporządkować sobie całkowicie interes jednostki, domagając się od niej nawet oddania swego życia w ofierze, dla dobra ogółu.

Ta płynność granic demokracji jest niewątpli-

wym faktem, usprawiedliwionym obiektywnie zmiennością sytuacji danego społeczeństwa. Jednakże otwiera on furtkę dla wrogów demokracji, którzy pragnąc ją zniszczyć powołują się właśnie na wyższy interes społeczności jako całości.

Prawdą jest jednakże, że nawet szczerzy zwolennicy demokracji godzą się niekiedy na uszczuplenie już uznanych praw jednostki i wolności w imię potrzeb społeczności. Odczuwają to coprawda jako przymus zewnętrzny, który należy jak najszybciej usunąć. Ale ta łyżka dziegiu w beczce miodu demokracji wystarczy, by raz jeszcze podkreślić, jak względne i niedoskonałe są wszystkie poczynania ludzkie.

Z tymi zastrzeżeniami rozważmy treść demokracji.

Daje się ona sprowadzić do trzech zasadniczych cech.

Pierwsza — to wolności demokratyczne, z których najważniejszą jest wolność myśli. Mówi się często, że demokracja — to rządy *większości*. W rzeczywistości najbardziej charakterystyczną cechą demokracji jest właśnie obrona praw *mniejszości* poprzez wolności demokratyczne. Na pozór здаwałoby się, że te wolności są stworzone dla wszystkich, ale przy bliższym zastanowieniu się łatwo zrozumieć, że *wolność zaczyna się dopiero tam, gdzie kończy się zgoda z panującą normą*. Wolności demokratyczne zaczynają działać dopiero wtedy, gdy chronią tych co się różnią od oficjalnego stanowiska w jakiegokolwiek bądź dziedzinie. Pod tym względem demokracja jest antytezą konformizmu, monolityzmu i niwelacji.

I znowu natrętne brzęczenie: ale przecież nie wszystko wolno! Przecież muszą być granice każdej wolności w każdej dziedzinie! Kto je określi i jak je określi? Powrócimy nieco później do tego zagadnienia.

Drugą cechą demokracji to wzajemny stosunek między ludnością a rządem, oparty na przesłance, że władza pochodzi od ludu. Więc ludność jest najwyższą instancją, a rząd — jej emanacją.

I to ogólne twierdzenie nie łatwo daje się sprecyzować w praktycznym zastosowaniu. Zastanówmy się nad tym obszerniej.

Więc najpierw ludność. Czy cała ludność? Nie, wszyscy się godzą na wyłączenie dzieci. Ale kiedy kończy się wiek dziecięcy? W 18-ym, czy 20-ym, czy 25-ym roku życia? Dla podstawowej idei demokracji jest to zagadnienie drugorzędne. No a we Francji połowa dorosłych — kobiety — jest wykluczona z czynnego udziału w życiu politycznym. Zapewne, sporo demokratów domaga się usunięcia tego upośledzenia płci pięknej, ale nikt przecie nie kwestionuje, że dzisiejsza forma rządów we Francji jest demokratyczna. I nigdzie nie wysuwa się żądania, by cudzoziemcy, którzy też stanowią przecież część ludności, korzystali z prawa wyborczego i posiadali wpływ na tworzenie rządu.

Słowem ludność *polityczna*, która w demokracji jest źródłem władzy, stanowi zawsze tylko część ludności statystycznej. We Francji — mniej więcej jedną trzecią. Zwężenie lub rozszerzenie zakresu ludności politycznej nie stanowi przeto o istocie demokracji. Pod warunkiem oczywiście, że lud—

t. zn. warstwy pracujące — nie zostaną wyzute ze swych praw politycznych na rzecz klas posiadających.

Ale ta ludność polityczna nie jest jednolita pod względem swych poglądów i dążeń społecznych. Jakże może wyłonić rząd, który ma być jej emanacją? Odpowiedź brzmi: *większość* tworzy rząd i ustawy. Wola większości jest podstawowym prawem demokracji.

Czyżby istotnie tak? Jeśli będziemy trzymali się przykładu Francji, to stwierdzimy, że owa większość wynosi często poniżej 60 procent ludności politycznej wyborców, czyli poniżej 20 procent całej ludności kraju. A w Anglii system wyborów (względna większość) wogóle neguje zasadę większości, jako bezwzględną podstawę demokracji. Tam może tworzyć rząd nie większość ludności politycznej, ale najsilniejsza mniejszość (przy większej ilości stronnictw idących samodzielnie do wyborów i odpowiedniej geografii wyborczej). Prawo większości obowiązuje w Anglii tylko przy systemie dwóch partii.

A jednak nikt nie zaprzeczy, że Anglia i Francja są klasycznymi krajami demokracji politycznej, maksymalnie możliwej demokracji w ustroju kapitalistycznym. Więc może wskazane uchybienia są defektami owych demokracji, które należy jak najszybciej usunąć? W rzeczywistości dzieje się wprost odwrotnie. Jeden kraj i drugi upierają się przy swych „defektach“, widząc w nich gwarancję trwałości ...demokracji.

Klasyczną formą są powszechne wybory parlamentu, którego większość wyłania rząd. Zaś sy-

stem wyborów może być rozmaity, przy czym pięcio przymiotnikowa formułka wyborcza cieszy się w sferach socjalistycznych największą popularnością. Ale byłoby niesłusznym uważać, że takie lub inne odchylenie od tej formułki — naprz. wyrzeczenie się proporcjonalności — obala zasadę demokracji.

A nawet więcej. Zastąpienie klasycznego parlamentaryzmu przez inne systemy reprezentacji daje się w zasadzie pogodzić z demokracją. Naprzykład, pierwotna konstytucja Z. S. R. R. przewidywała (niestety, tylko na papierze) organizację władzy na podstawie wolnych wyborów do Sowietów. Zaś syndykaliści chcieliby oprzeć władzę na podstawie wolnych i samorządnych związków zawodowych. W obydwu wypadkach zasadnicza myśl demokracji — rząd jest emanacją woli ludności — zostaje utrzymana.

Ale tworzenie rządu to dopiero akt pierwszy sztuki, której tytuł brzmi: ludność a rząd w demokracji. Treścią aktu drugiego jest ciągła i nieustanna kontrola działalności tego rządu przez ludność. Kontrola taka jest osiągalna przede wszystkim przez czujność opinii publicznej — co wymaga wolności słowa, prasy, zebrań i koalicji. Skutecznym środkiem kontroli jest również rozgraniczenie wykonawczych funkcji rządu od ustawodawczych i kontrolujących zastrzeżonych dla parlamentu czy innych ciał reprezentacyjnych ludności.

To wykonywanie kontroli prowadzi nas bezpośrednio do aktu trzeciego i najbardziej dramatycznego naszej demokratycznej sztuki. W jaki sposób może ludność, niezadowolona z tych czy innych względów ze swego rządu, zastąpić go innym?

Teza demokratyczna jest prosta: Rząd musi ustąpić *dobrowolnie*, konstytucyjnie, legalnie, jeśli większość ludności politycznej tego się domaga. Zmiana rządu musi nastąpić automatycznie, bez rewolucji, bez wstrząsów, jako natychmiastowy skutek ujawnienia woli tej ludności. Bądź bezpośrednio, bądź przez jej reprezentantów. Zaś możliwość ujawnienia tej niefałszowanej woli musi być kamieniem węgielnym systemu demokratycznego.

Ta faktyczna zależność rządu od woli ludności jest jednym z najistotniejszych sprawdzianów demokracji. Gotowiliśmy zgodzić się nawet na paradoks: możliwość legalnego obalenia rządu jest ważniejszą od możliwości tworzenia go.

Wreszcie trzecia cecha demokracji to — praworządność i ściśle rozgraniczenie kompetencji. I jedna i drugie są konieczne dla ochrony zwykłego obywatela przed samowolą i gwałtem władzy, choćby przez niego samego powołanej. Niebezpieczeństwo „upicia się władzą“ albo „biurokratycznych przerostów“ jest zawsze realne i aktualne, jako skutek niedoskonałości natury ludzkiej. To też pojęcia „wolno — nie wolno“ winne być z największym rygorem stosowane właśnie wobec jednostek, pełniących funkcje władzy. To też należy zazdrośnie strzec całkowitej niezależności jednostek — lub grup — w tych dziedzinach, które przy rozgraniczeniu kompetencji zostały zastrzeżone jako wyłączna domena tych jednostek lub grup.

Istnieje mit o wszechwładzy władzy. Hitler zalegalizował krwawą masakrę (30-go czerwca 1933) swych wczorajszych przyjaciół, Röhma i innych, o-

świadczeniem „Ja jestem źródłem prawa“. Mit ten i taka praktyka jest całkowitym zaprzeczeniem demokracji. I odwrotnie. jako pierwszy poważny sukces idei demokracji we współczesnej Europie można uważać zdobycie słynnego „Habeas corpus“, ograniczającego kompetencję władzy królewskiej.

* *

Wszystkie trzy omówione cechy demokracji grzeszą dużą elastycznością granic. Wypływa to z samej istoty demokracji jako kompromisu, albo inaczej jako wypadkowej dwóch grup sił. Jedną z tych grup jest — jak wspominaliśmy poprzednio — stan faktyczny danego społeczeństwa i grożące mu niebezpieczeństwa. A drugą — jest poczucie wolności istniejące wśród ogółu obywateli i ich gotowość do walki o swe wolności.

Bo nie ulega wątpliwości, że wewnętrzna logika wszelkiej władzy prowadzi jej nosicieli do ilościowej i jakościowej ekspansji. Do rozszerzenia zakresu tej władzy i do narzucania rządzonym swej woli. Ta dążność do ekspansji nie wypływa koniecznie ze złych instynktów ludzkich, lubujących się w wywyższaniu siebie ponad innych. Ujawnia się ona nawet wśród najlepszych jako naturalne ułatwienie sobie pracy i racjonalizacja funkcji rządu. Po prostu tak wydaje się rządzącym prościej i celowiej. I z ich prywatnego punktu widzenia jest to poniekąd słuszne. Kontrola, zależność, przestrzeganie kompetencji, to przecież krępuje i hamuje rozmach. Im mniej tego tym lepiej dla władzy.

W ten sposób wytwarza się pewien stały i nieunikniony antagonizm pomiędzy każdą grupą rzą-

dzących a rządzonych. Niezależnie zupełnie od wszelkich innych stosunków między tymi grupami. Czy to w państwie, czy w partii, czy w organizacji zawodowej, czy nawet w klubie szachistów. „Aparat“ władzy zawsze staje się ośrodkiem tendencji do ekspansji. I jeśli ta tendencja nie napotka równie stałego i energicznego oporu, to postawi na swoim. Pomimo i wbrew najlepszym pisanim konstytucjom.

A opór ten może być dany tylko przez bezpośrednio zainteresowanych, przez rządzonych, przez ludność. Dlatego realna konstytucja, istotny „kompromis“ jest zawsze zależny od stopnia aktywnego przywiązania do wolności tej ludności.

Możemy teraz dać odpowiedź na wyżej postawione pytanie: kto i jak ma określić granice wolności demokratycznych? Jeśli będzie to leżało w ręku „aparatu“ władzy, to „kompromis“ przesunie się w kierunku państwa biurokratycznego. Jeśli zaś decydować będzie sama ludność, to zbliży się on do państwa wolnościowego.

Z tego stałego potencjalnego antagonizmu między ludnością a „aparatem“ władzy wypływa jeszcze jedna właściwość ustroju demokratycznego: prawo do buntu ludności przeciwko samowolnej ekspansji organów władzy.

Prawo do buntu jest właściwie milcząco założone w każdym ustroju politycznym. Jednego z najwybitniejszych teoretyków monarchizmu zapytano, w jaki sposób wyobraża sobie ratowanie kraju przed zważającym lub zbrodniczym monarchą. Odpowiedział na to: klapą bezpieczeństwa monarchizmu jest — królobójstwo.

W demokracji prawo do buntu winno być nie tylko teoretycznie uznawane, ale i czynnie zaszczerpane ludności. Buntu przeciwko gwałceniu przez organy władzy praw zarówno większości jak i mniejszości.

Jest to jedyna skuteczna na dłuższą metę obrona wolności i demokracji. I jednocześnie lekarstwo przeciwko degeneracji władzy.

* *

Podkreślaliśmy dotychczas jedną stronę medalu demokracji — uprawnienia ludności i zależność od niej aparatu władzy.

Dla równowagi — parę słów o uprawnieniach rządu.

Rozgraniczenie kompetencji i praworządność chroni w jednakowym stopniu wolność ludności i zdolność rządu do szybkiego i sprężystego działania. Ujmowanie demokracji jako anarchii, gdzie każdy czyni co mu się podoba, lub jako stałego rozprężenia, gdzie każda jednostka lub grupa sama decyduje dla siebie, jest nie tylko fałszywe ale zabójcze dla demokracji. Rząd demokratyczny winien, *w zakresie swej kompetencji*, chcieć i móc rządzić. Jeśli ustroj demokratyczny nie zdoła wyłonić rządu, który by miał jednolitą koncepcję swej pracy i potrafił poradzić sobie z wrogami demokracji, to stwarza śmiertelne niebezpieczeństwo dla... ustroju demokracji. Dlatego właśnie Anglicy uważają, że silny rząd względnej większości jest w pewnych warunkach bardziej demokratyczny niż rozdzierany wewnętrznymi sprzecznościami rząd absolutnej większości.

I dlatego też w naszym ujęciu rząd demokratyczny może i winien znieść w bezwzględny sposób

siły reakcji, które chcą zdusić demokrację. Tak właśnie rozumiemy dyktaturę mas pracujących w okresie rewolucji społecznej: wolność i demokracja dla ludu i zniszczenie wszelkich przywilejów jego wrogów.

Zakończmy zabawnym przykładem fałszywej demokracji z okresu t. zw. „kiereńszczyzny“ podczas rewolucji rosyjskiej: Oddział żołnierzy, który miał wyznaczone zadanie zdobycia okopu niemieckiego, ruszył do ataku. Nagle w połowie drogi zatrzymał się i z daleka widać było, jak żołnierze podnoszą i opuszczają ręce, po czym ruszają dalej. Po pewnym czasie znowu ta sama procedura. Co się okazało? Żołnierze po prostu w „demokratyczny“ sposób przegłosowywali podczas ataku, czy należy iść dalej naprzód, czy też cofnąć się.

Zwolennicy takiej „demokracji“ są niebezpieczniejsi dla demokracji od jej wrogów.

Oblicze społeczne jutra

Świadomie pominęliśmy w dotychczasowej analizie ustroju politycznego jutra momenty walk społecznych. Ograniczyliśmy się do „formalnej“ demokracji, choć wiemy, że w społeczeństwie kapitalistycznym jest ona zniekształcona antagonizmami klasowymi. Zapewne—w społeczeństwie jutra najważniejsze z tych antagonizmów zostaną zniesione. Tym nie mniej trzeba otrzymane rezultaty skonfrontować z warunkami społecznymi owego społeczeństwa jutra i odpowiednio je skorygować.

Określenie a priori społeczno-gospodarczych wa-

runków jutra jest bodaj jeszcze trudniejsze niż ustalenie warunków politycznych.

Przyjmujemy jako oblicze społeczne jutra zrealizowanie programu gospodarczego, nazwanego przez nas „pierwszym etapem rewolucji społecznej“ i uzasadnionego szczegółowo w poprzednich naszych pracach. Ów „pierwszy etap“ jest przecie najbliższą historyczną treścią rozwoju ludzkości, i na niego winna się orientować działalność dnia dzisiejszego.

Przypomnijmy w skrócie na czym ów „pierwszy etap“ rewolucji społecznej polega.

Prywatny wielki kapitał zostaje zniesiony. Wielkie przedsiębiorstwa wszelkiego typu i cały aparat finansowo - kredytowy zostają uspołecznione. Drobnomieszczanstwo miast i wsi zachowuje swą wolność gospodarczą z wybitnym poparciem wszelkich wysiłków dobrowolnego zrzeszania się tych elementów w kolektywy gospodarcze (spółdzielnie, artele itp.). Na pierwszy plan występuje gospodarka planowa, której celem jest wykorzystanie wszystkich sił produkcyjnych kraju, powiększenie ogólnego dochodu narodowego i przez to samo podniesienie dobrobytu całej ludności. Podstawową zaletą gospodarki planowej będzie podejmowanie przez społeczność wielkich prac we wszystkich dziedzinach na miarę nieosiągalną w ustroju kapitalistycznym.

W tych warunkach układ społeczny ludności da się sprowadzić do czterech zasadniczych grup: proletariatu (fizycznego i umysłowego), drobnomieszczanstwa miejskiego (w handlu, rzemiośle i drobnym przemyśle), chłopstwa i... biurokracji. Trzy pierwsze grupy nie wymagają omówień. Parę słów o ostatniej.

Uspołecznienie wielkich przedsiębiorstw i planowa gospodarka wymagać będą wysoko wykwalifikowanych kadrów kierowniczych, jako koniecznego warunku powodzenia nowej gospodarki. Im większy będzie rozmach gospodarczy nowego ustroju, tym większy będzie społeczny ciężar gatunkowy kierownictwa i tym większą jego odpowiedzialność. A większa odpowiedzialność wymaga większych uzdolnień i automatycznie niemal powoduje większe prawa. Wszystko to razem sprzyja utworzeniu pewnego ducha solidarności elementów kierowniczych, którego efektem społecznym jest wydzielenie się „aparatu“ w odrębną grupę — biurokracji. Mniej więcej tak jak generalicja we współczesnej armii.

Cztery grupy społeczne będą istnieć w społeczeństwie „pierwszego etapu“. Grupy czy — klasy?

Oczywiście nie idzie o słowo. Ale ze słowem „klasa“ związane jest pojęcie — walka klasowa. Czyżby po pierwszym zwycięstwie socjalizmu odrodzić się miała walka klasowa w odnowionej postaci?

Teoretycznie jest to do pomyślenia. Odrębności grupowe czy klasowe mogą doprowadzić do wyolbrzymienia różnic i zaostrzania antagonizmów. Ale czy istotnie taka walka leży w interesie tych grup?

Niektórzy teoretycy odpowiadają na to pytanie twierdząco. Ich zdaniem żywiol drobnomieszczański jest stałym laboratorium fermentów kapitalistycznych, które będą dążyły do powrotu do starego ustroju.

Tak może być, ale tak nie musi być. Nie ma bezpośredniego głębokiego konfliktu ekonomicznego pomiędzy proletariatem a drobnomieszczaństwem.

Obie grupy są zainteresowane, by ich praca była możliwie wysoko wynagradzana. Dobrobyt obu jest zależny przede wszystkim od wzrostu ogólnego dochodu narodowego.

Stwarza to możliwość stałego i trwałego kompromisu — politycznego i gospodarczego — między oboma grupami. Tym bardziej, że skład personalny tych grup nie jest ściśle rozgraniczony. Przejście od jednej do drugiej będzie zjawiskiem łatwym i częstym.

No, a owe fermenty kapitalistyczne? Będą one zawsze stanowić tylko drobny ułamek masy drobnomieszczańskiej. Walka z nimi nie będzie trudna. Zwłaszcza o ile gospodarka społeczna potrafi odpowiednio zużyć najzdolniejsze elementy ludności.

Ale czyż nie wybuchnie wielka wojna pomiędzy tymi grupami o podział ogólnego dochodu narodowego? Zwłaszcza o ile jedna z nich będzie się czuła pokrzywdzona?

Możliwe. Nie ma żadnej gwarancji, że chwilowa (możliwa) supremacja polityczna jednej z tych grup nie doprowadzi do uszczuplenia praw gospodarczych drugiej. Ale gdyby tak się stało, świadczyłoby to o złej i krótkowzrocznej polityce owej dominującej grupy. Zresztą to samo zagadnienie może być postawione w zupełnie ten sam sposób w stosunku do poszczególnych części jednej z tych grup czy klas. Dla przykładu: wzajemny stosunek robotników wykwalifikowanych i niewykwalifikowanych jest stałym przedmiotem trosk związków zawodowych na całym świecie. Często jedni czują się pokrzywdzeni, a często ci drudzy. A jednak nikt nie buduje na tej podstawie teorii o nieuniknionej walce klasowej w łonie klasy robotniczej.

To też ścisła współpraca — polityczna i gospodarcza — proletariatu i drobnomieszczaństwa, na podstawie programu uwzględniającego słuszne postulaty obu grup jest nie tylko możliwością, ale również politycznym nakazem społeczeństwa jutra. Taką „współpracę klas“ jest konieczną dla dobra obu stron i — przede wszystkim dla dobra nowego ustroju, dla zgrupowania wokół niego wszystkich żywych sił kraju.

Ta współpraca jest o tyle łatwiejszą do zrealizowania, że przyświeca jej perspektywa całkowitego zlania się tych dwóch w jedną. I to względnie w niedalekiej historycznie przyszłości. Gdyż ów „pierwszy etap“ jest oczywiście tylko wstępem do etapu drugiego, w którym dawne różnice klasowe zostaną całkowicie zatarte.

Nieco inaczej wygląda wzajemny stosunek proletariatu i drobnomieszczaństwa z jednej strony a biurokracji z drugiej. Tutaj wchodzi w grę nie tylko — a bodajże nie tyle — moment podziału dochodu narodowego, ile wieczny antagonizm między rządzącymi a rządzonymi, o którym była mowa poprzednio.

W prawdziwej demokracji powstaje następujący paradoks:

W zasadzie lud — jako źródło władzy — jest najwyższą instancją a aparat władzy służy ludowi, wykonując jego wolę. W codziennej jednak praktyce aparat władzy wydaje rozkazy a lud musi słuchać. Pan wybiera swego sługę, ale sługa rozkazuje panu.

Ten paradoks odzwierciadla treść ewentualnej

walki pomiędzy proletariatem, drobnomieszczaństwem i chłopami z jednej strony a biurokracją z drugiej. Ta ostatnia może dążyć do skasowania pierwszej części paradoksu, swej zależności od ludu. Zaś dwie pierwsze grupy będą usiłować wzmocnić pierwszą część a osłabić drugą.

Ten stan walki jest najbardziej pesymistyczną ewentualnością. Ale tak nie *musi* być. Nie trzeba zapominać, że owa nowa biurokracja nie stanowi zamkniętej kasty, że rekrutuje się z ludu i często do ludu powraca, że jej potencjalne aspiracje postawienia się ponad lud mogą ujawnić się tylko wtedy, gdy lud jest skłócony, t. zn. gdy sojusz proletariatu z drobnomieszczaństwem zostaje osłabiony. Jeszcze inaczej — zagadnienie supremacji biurokracji jest kwestią polityczną, a nie wynikiem ekonomicznej walki klas. Mutatis mutandis — w krajach demokracji kapitalistycznej biurokracja nie przeciwstawia się klasom panującym, a stanowi ich organiczną część. Tak powinno i może być i w demokracji jutra.

W świetle powyższych wywodów możemy odpowiedzieć na pytanie:

Czy społeczeństwo jutra, ograniczone do okresu „pierwszego etapu rewolucji społecznej“ będzie społeczeństwem bez ucisku klasowego?

Dajemy odpowiedź twierdzącą, ale uwarunkowaną. Jeśli zarówno klasa robotnicza jak i drobnomieszczaństwo zdołają wznieść się do syntezy ich wspólnych interesów na podstawie ustroju socjalistycznego, to zdołają obronić się przed ewentualnością ucisku klasowego i zachować w pełni swe wolności polityczne.

Jeśli zaś zużyją swą energię na wzajemną walkę, to najprawdopodobniej finałem tej walki będzie tyrania arbitra — biurokracji, oznaczająca zarówno zniszczenie wolności politycznej jak i przywrócenie wyzysku gospodarczego. Analogicznie jak w średnio-wieczu absolutyzm królewski wyrastał zazwyczaj na tle walk między feudałami a mieszczaństwem (co nie oznacza, że między tymi ostatnimi możliwy był wówczas kompromis).

Słowem społeczeństwo jutra nie gwarantuje *automatycznie* swym członkom ani szczęścia, ani wolności, ani zniesienia wyzysku. Stwarza jedynie *możliwość* bezpośredniego i łatwego osiągnięcia tych celów, jeśli taką będzie świadoma i rozumna wola ludności.

I jutro losy ludzkości będą kształtowane przede wszystkim przez żywych ludzi w ramach obiektywnych możliwości. Bezдушny fatalizm i automatyzm zawodzą i w historii i w polityce. Żaden wysiłek człowieka nie będzie kresem, a każdy — tylko ogniwem w łańcuchu, którego końca nie widać.

* *

W ścisłej łączności z powyższymi zagadnieniami znajduje się problemat równości w społeczeństwie jutra.

Są ludzie, dla których bezwzględna równość ludzi w życiu społecznym jest najistotniejszą cechą socjalizmu.

Pogląd ten wydaje się nam z gruntu fałszywy. Przede wszystkim, na przeszkodzie ku takiej równości stoją nieusuwalne indywidualne organiczne różnice między ludźmi. Czyż normalnie zbudowany

człowiek nie jest uprzywilejowany wobec garbatego, albo jednostka o bystrym i lotnym intelekcie wobec ludzi mało uzdolnionych? I jak tu usunąć tę nierówność?

Nie dadzą się również radykalnie usunąć, ze względu na dobro ogółu i na gospodarcze konieczności, różnice w zarobkach i poziomie życia poszczególnych grup społecznych. Dzisiaj, w Polsce, drobnomieszczaństwo miejskie zarabia nieco lepiej od robotników, a chłopstwo znacznie gorzej. Zaś pracownicy umysłowi zarabiają najlepiej. Wszelkie próby zniwelowania wszystkich zarobków do jednego poziomu byłyby przejawem szkodliwego utopizmu społecznego.

A nawet w ramach jednej grupy nie dadzą się usunąć indywidualne różnice w zarobkach, zależne od kwalifikacji i stopnia odpowiedzialności danej pracy. Czy jest do pomyślenia, by terminator zarabiał tyleż co brygadier w fabryce?

Ale jeśli nie może być równości, to może i powinna istnieć *tendencja* ku równości. W danym wypadku nie jest to żadną nowością, bo już dotychczasowa praktyka ruchu robotniczego rozwiązała to zagadnienie. Nie ma takiej umowy zbiorowej, gdzieby robotnicy domagali się dla wszystkich kategorii równych płac. Ale wszędzie istnieje tendencja podniesienia przede wszystkim najniższych płac, zwarcia nieco nożyc pomiędzy maksimum a minimum zarobków.

Ta sama tendencja może i powinna jeszcze silniej wystąpić w sprawach nie indywidualnych za-

robków, a społecznych świadczeń dla ludności. Tu nie ma obiektywnych powodów dla stwarzania nierówności. W szczególności ważną jest dziedzina wychowywania i kształcenia dzieci i młodzieży. Żelazną miotłą należy wymieść z tej dziedziny wszelkie klasowe czy stanowe przywileje. Z bezwzględną konsekwencją należy przeprowadzić zasadę: każde dziecko ma jednakowe szanse przygotowania się do życia. Anglicy formułują to w języku sportowym: równość w chwili startu!

Z jednej strony stwierdzenie, że nierówność jest nieunikniona. Z drugiej — tendencja do zniesienia nierówności. W praktyce oznacza to... znowu kompromis, którego nie możemy się pozbyć, kiedykolwiek próbujemy wprowadzić w życie najślusniejszą zasadę.

Pozostaje jedno: dążyć, by kompromis ten był jak najbardziej zbliżony do... równości. Jak we wszystkich omawianych przez nas zagadnieniach, najistotniejszym i najbardziej płodnym jest uporczywie zbliżać się do celu, choćby się wiedziało, że całkowicie nie da go się osiągnąć.

Jak już było raz powiedziane: iść po asymptocie wzwyż do absolutu.

Niespodzianki historii

Nietrudno dostrzec pewną dysproporcję między naszą wizją człowieka jutra a naszym obrazem społeczeństwa jutra. Pierwsza jest maksymalistyczna i stawia jednostkę przed zadaniem całkowitej przebudowy swej hierarchii wartości. Drugi jest minimali-

styczny i ogranicza się najbliższą historycznie przyszłością.

Ta dysproporcja nie jest przypadkiem. Wynika z różnych możliwości realizacji. Bezpośrednie osiągnięcie szczytów jest możliwe dla jednostki, choćby było niedostępne dla ogółu. Więc cel najwyższy będzie już dziś wytyczną dla wielu a realnością dla wyjątków. A przecież te wyjątki podnoszą przeciętny poziom ogółu.

Inaczej jest ze społeczeństwem. Tu nie ma nagłych „skoków z państwa konieczności do państwa wolności“ (Engels). Tu cała uwaga musi być skierowana na najbliższe jutro, choćby było wiadomym, że po nim nastąpi w niedalekiej przyszłości drugie jutro. Gdyż tylko owe bezpośrednie jutro daje się powiązać z teraźniejszością i umożliwia czynny stosunek do dzisiejszego świata.

Nie wystarczy powiedzieć: chcemy, by społeczeństwo jutra tak wyglądało. Trzeba jeszcze wiedzieć, kto i jak wywalczy owo nowe społeczeństwo. I jakie są szanse zwycięstwa.

Problem narodzin społeczeństwa jutra przenosi nas bezpośrednio w gąszcz dzisiejszej polityczno-społecznej aktualności. Łatwiej jednak w niej się zorientować, gdy się ustaliło własny obraz jutra. Powędrujemy dalej, kierując się zdobytą już busolą.

Do wielkiej wojny światowej wydawało się, że droga do społeczeństwa jutra jest szerokim, znanym gościńcem. Ruch robotniczy zdobywał pozycję po pozycji i wierzył, że zna zarówno siły i możliwości wroga jak i swe własne. Reformiści wierzyli, że uda się organicznie, bez wstrząsu przejść od starego

ustroju do nowego. Zwolennicy rewolucyjnego socjalizmu przypuszczali, że ostateczny opór klas posiadających będzie musiał być przełamany gwałtem, t. j. rewolucją. Ale i jedni i drudzy byli przekonani, że proces wzrostu sił wytwórczych, wzrostu i postępu wolności demokratycznych jest nieodwracalny. Spierano się, czy należy iść drobnymi krokami naprzód czy też szykować się do wielkiego skoku. Ale poważniejszy ruch wstecz wydawał się wszystkim niemożliwością.

Ta powszechna wiara w automatyczny ewolucjonizm leży zapewne u źródła zdumiewającego faktu: Żaden teoretyk nie przewidział zawczasu obydwu tak znamienych dla naszych czasów zjawisk jak faszyzm zdobywający w piorunującym tempie władzę w połowie krajów europejskich oraz komunizm, dzierżący od 20 lat władzę nad szóstą częścią kuli ziemskiej. Nie przewidziano ani ideologii tych ruchów ani możliwości takich rządów. Historia sprawiła teorii nielada niespodziankę.

Okazało się, że szeroki gościniec w pewnej chwili urwał się. Ludzkość stanęła nieoczekiwanie u rozstajnych dróg. Gościniec rozdzielił się na trzy strony. Jedna prowadzi jakby dalej w starym kierunku. Ale droga to znacznie węższa, nieubita, wzbudza niepokój czy wogóle dokąds zaprowadzi. A obok jaskrawa reklama zachwala nową ścieżkę — faszyzm. A przy trzeciej — przy komunizmie — napis: tędy droga do socjalizmu.

Jakże tu mówić o społeczeństwie jutra, jeśli się nie zbadało każdej z tych ścieżek?

*

Rozpocniemy od faszyzmu.

Głosi on o sobie, że jest rewolucją, przełomem. Ale bardziej wymownym od deklamacyj jest fakt, że *faszyzm wszędzie przyszedł do władzy w drodze legalnej*, otrzymując ją z rąk tych, którzy konstytucyjnie byli upoważnieni do powoływania rządów.

We Włoszech Mussolini został mianowany szefem rządu przez króla; Hitler w Niemczech — przez prezydenta Hindenburga; w Austrii, w Estonii, na Łotwie i na Litwie faszyzm został wprowadzony przez prezydenta i rządy o parlamentarnym pochodzeniu; w Brazylii prezydent dokonał faszystowskiego zamachu stanu.

I tak wszędzie. Więc nie przewrót, a ciągłość władzy. Ludzie powołani na najwyższe stanowiska dla obrony danego ustroju uznali, iż najlepszą obroną będzie oddanie władzy faszyzmowi. Powszechność tego zjawiska wyklucza indywidualny błąd. To już wystarczy dla stwierdzenia, że *faszyzm jest najbardziej skuteczną obroną kapitalizmu*.

Na poparcie tej tezy można przytoczyć jeszcze szereg innych powszechnie znanych faktów: Ruch faszystowski był wszędzie, przed dojściem do władzy, finansowany przez prywatny wielki kapitał; wszystkie tradycyjnie reakcyjne stronnictwa i ugrupowania zawierały sojusz z faszyzmem; wszystkie zdecydowanie prokapitalistyczne partie, choćby zwalczały faszym — jako konkurenta — przed dojściem do władzy, bez wielkich trudności godziły się z nim potem. Słowem — dzisiejsze klasy posiadające widzą w faszyzmie gwarancję utrzymania swych pozycji i przywilejów klasowych.

Więc pod względem ustroju społecznego faszyzm nie jest „nowym rozdziałem“, a kontynuacją kapitalizmu. A jednak są niektóre specyficzne właściwości faszyzmu, które go odróżniają od wszelkich innych politycznych formacji.

Więc przede wszystkim *totalizm*. Nowe to słowo i modne. Ale przy bliższym wejrzeniu — stara treść. Dawniej nazywało się to nieograniczoną władzą jednostki, despotyzmem, tyranią. Mussolini — jako jeszcze nowicjusz zachował pewne pozory, uznając formalnie władzę królewską. Hitler postawił kropkę nad i. Jedyne źródło władzy i prawa, jedyna władza, jedyne kryterium dobra i zła — to on.

I niechaj nikogo nie zwodzi pozór, że totalizm oznacza wszechwładzę partii a nie jednostki. Przecież i w partii, a bodaj przede wszystkim w tej partii, wszystko jest podporządkowane — wodzowi. Przecież celem partii jest zdobycie i ugruntowanie władzy wodza.

Właśnie wodza — jako jednostki stworzonej do rządzenia, a nie programu. Program partij faszystowskich jest zawsze tylko przynętą dla naiwnych. Jedyń istotny program to wola wodza. On wie najlepiej i może w ciągu jednej nocy zmienić program. I nikt nie odważy się pisać ani słówka. Program ma wartość agitacyjną przed zdobyciem władzy. Potem — jest tylko strzępem papieru.

Więc totalizm — to nawrót do najbardziej barbarzyńskich tradycji, do bezgranicznej władzy jednostki, stojącej ponad „prawem ludzkim i boskim“, do tradycji chanów mongolskich, Iwanów Groźnych, Piotrów Wielkich. Tysiące lat walczyła ludzkość, by

wyzwolić się z opresji takich władców, by okiełznać samowolę wszelakich kacyków. A dziś ów stan upodlenia i niewolnictwa stał się, pod nazwą totalizmu ideałem naszego świata kapitalistycznego. Niegdyś, w swej epoce „górnjej i chmurnej“, kapitalizm chlubił się swą walką o wolność i postęp, dziś — w swym okresie schyłkowym — propaguje najdziksze wsteczność. Cóż za świetna ilustracja marksowskich poglądów o współzależności zmian koncepcyj politycznych i form produkcji. Przypadkowa pozornie linia rozwoju wolności staje się całkowicie zrozumiała w funkcji przemian gospodarczych.

Przytoczona genealogia totalizmu może wywołać zastrzeżenie: Jakto, Piotr Wielki? Czyż można go zaliczyć do kategorii tyranów, kiedy odegrał tak wielką rolę w przesunięciu zaśnieździej, bojarskiej Rusi na tory współczesnego państwa? Czy sam epitet „Wielki“ nie jest uznaniem historii dla jego zasług, przewyższających znacznie i jego absolutyzm i jego samowolę i jego okrucieństwo?

Ujmijmy to zagadnienie jeszcze szerzej: Czy można nazwać tyranią i potępić zdobywanie absolutnej władzy przez wielkich ludzi, których historyczna rola ukazuje się potomności jako krok naprzód w rozwoju ich kraju ku wielkości? A Cezar, a Napoleon? Czyż nie jest szczęściem i dziś dla każdego narodu, gdy się znajdzie mąż o tak wielkich zaletach umysłu i charakteru, że potrafi narzucić swą wolę, choćby gwałtem, ogółowi i poprowadzić go naprzód?

Odpowiedź na te pytania musi być jasna i niedwuznaczna, przynajmniej w odniesieniu do czasów dzisiejszych. Jeśli można sobie pozwolić na akade-

mickie, beznamiętne rozważania roli Cezara, Piotra Wielkiego czy Napoleona, to w ocenie bieżących zagadnień politycznych pasją wolności jest najwyższą cnotą.

Nie negujemy znaczenia t. zw. „wielkich ludzi“ dla ludzkości i ich wpływu na bieg wypadków. Na poprzednich stronicach złożyliśmy hołd niektórym z nich, stawiając ich życie i dzieło za wzór do naśladowania. Ale „wielkość“ posiada różną wartość społeczną i różne znaki. Można uznać wielkość nawet we wrogu, chociaż nie przestaje przez to być wrogiem, chociaż staje się przez to bardziej niebezpiecznym wrogiem. Więc wielkość sama nie wystarcza dla pozytywnego się ku niej ustosunkowania.

Przecież „wielcy ludzie“ kształtują historię ludzkości tylko wtedy, gdy działalność ich zdążyła po linii pewnych konkretnych możliwości historycznych, odpowiada pewnym społecznym interesom i aspiracjom. To też wielkość jednostek, które realizują ideały reakcji i wstecznictwa oraz bronią interesów i aspiracji klas uprzywilejowanych nie tylko nie budzi w nas entuzjazmu, ale wywołuje najgłębszą odrazę.

Równolegle ze sprawdzianem społecznym należy tych wielkich ludzi mierzyć sprawdzianem wolności. Jeśli ich działalność niszczy wolność jednostki i mas, to jest ona bezwzględnie szkodliwa, choćby nawet mogła się wykazać tymi czy innymi osiągnięciami materialnymi. Znowu powracamy do starej powiastki o brysiu i wilku. Marny to człowiek, co go-tów dobrowolnie nałożyć obrożę na szyję za cenę bardziej sytego życia czy też innych przywilejów.

A już najgorszy to taki, co swe wyrzeczenie się wolności czyni cnotą, którą należy gwałtem narzucić innym.

To też odpowiedź nasza jest wyraźna:

Totalizm faszystowski jest dla ludzkości pracującej bezwzględny złem z każdego punktu widzenia. Ale nawet bez przymiotnika „faszystowski“, więc bez specyficznego zabarwienia społecznego, totalizm jest wrogiem wolności i powinien być bezwzględnie zwalczany.

Gdyż najlepszym rządem jest zawsze — własny rząd. „Własny“ — to znaczy od nas zależny.

Oddać *bezpowrotnie* i dobrowolnie władzę w czyjekolwiek bądź ręce, godzić się, że ktokolwiek bądź może na *zawsze* kierować nami według swego widzimisię — jest godne tylko tych, co się urodzili z duszą niewolników.

*

Być może. że brutalny i barbarzyński sposób, w jaki faszyzm zagarnia pełnię władzy, usuwając (niekiedy fizycznie) swych sojuszników od misy (w Niemczech — Röhm, Hugenberg, Schleicher, Neurath, gen. Blomberg etc), wywołuje szemrania nawet wśród warstw kapitalistycznych. Ale na to nie ma rady. Kto się ucieka pod opieką kohort barbarzyńców, ten musi za to odpowiednio zapłacić. Starożytny Rzym przekonał się o tym na swej skórze, a to samo doświadczenie powtarza teraz Europa faszystowska.

Ale za to, powiadają uczciwi zwolennicy totalizmu (są i tacy), daje on nam ład i porządek. Nie ma strajków, nie ma rozruchów, każdy może spokojnie oddać się swej pracy.

Ale jakież to ład i porządek? Typu cmentarzyska. Strajków istotnie nie ma w krajach faszystowskich, ale cieszą się z tego wyłącznie kapitaliści, gdyż robotnicy płacą za to obniżką swych zarobków. Zresztą, czemu to strajki przeszkadzają spokojowi? W krajach skandynawskich są strajki, a pomimo to panuje tam wzorowy porządek i spokój. Tylko nastrożony filister drży na dźwięk słowa strajk.

Zaś rozruchy? W żadnym kraju demokratycznym nie ma takiego ciągłego stanu faktycznego niepokojów i buntu jak w krajach faszystowskich. Pozorna cisza ukrywa nieustanny ferment wśród najlepszych i najszlachetniejszych elementów ludności. Przecież nigdzie nie ma tylu więźniów politycznych, bądź w ciemnicach, bądź w obozach koncentracyjnych, jak w krajach faszystowskich. Przecież nieustannie ferują tam sądy ciężkie kary, aż do kary śmierci, za przestępstwa polityczne. A jeśli są skazani i kary, to musi być i przestępstwo. Tym przestępstwem jest dążność do wolności, która nie da się stłumić żadnym terrorem, żadnymi represjami.

To też w krajach faszystowskich, jak w każdym kraju tyranii, rozruchy istnieją stale w stanie potencjonalnym. A gdy nastąpi odpowiednia chwila, wybuch będzie tym straszniejszy, im gorszy był ucisk. Pomimo zewnętrznych pozorów dyscypliny i porządku, kraje faszystowskie są jak kocioł, gdzie ciśnienie rośnie nieustannie, a wszystkie klapy bezpieczeństwa zostały zamknięte.

Pozory mylą w krajach faszyzmu, mylą również — w odwrotnym kierunku — w krajach demokracji. Pomimo pozornego rozwichrzenia system demokra-

tyczny gwarantuje maksimum porządku przy minimum represji. Oczywiście żadne formy polityczne nie mogą zapobiec wstrząsom i niepokojom, wywołanym przez przełomy społeczne. Owe nieporządki są wtedy jak para, wydobywająca się z klap bezpieczeństwa i sygnalizująca, że ciśnienie społeczne niebezpiecznie wzrasta. Te przestrogi o konieczności szybkiego działania są wielką zaletą systemu demokratycznego a nie jego wadą. Przy tym nie należy zapominać, że działanie to leży nie w płaszczyźnie politycznego ustroju, a w dziedzinie zmiany stosunków społecznych. Chociaż brak tego działania może doprowadzić również do klęski demokracji politycznej.

Tak czy inaczej, totalizm faszystowski jest pod każdym względem zupełną antytezą idei wolności, będącej fundamentem naszego społeczeństwa jutra. Między tymi dwiema koncepcjami nie ma mostu, nie ma żadnej możliwości kompromisu. Ta walka będzie rozegrana do końca.

Niespodzianką historii jest fakt, że rozgrywka między kapitalizmem a nowym ustrojem jest identyczną z rozgrywką między najgorszą tyranią a wolnością.

Nacjonalizm czy uniwersalne braterstwo ludów.

Drugą właściwością faszyzmu — to podekscytowany, zachłanny nacjonalizm.

Kult brutalnego gwałtu i bezprawia, który się zwie totalizmem w stosunkach między rządem a lud-

nością, zostaje przeniesiony do stosunków między narodami, pod nazwą faszystowskiej polityki narodowej.

Więc najpierw rozpalanie do białości „megalomani narodowej“ oraz niechęci do obcych. „Mój“ naród jest jedyny, wyjątkowy, powołany do panowania nad innymi, obdarzony niezwykłą misją historyczną i t. d. Zaś inne narody są czymś o wiele mniej wartościowym i są skazane przez historię odgrywać rolę podnózka narodu-władcy (Herrenvolk).

(Żartem historii wydać się może fakt, że koncepcja „narodu wybranego“ jest pochodzenia czyisto... żydowskiego. Dzisiejsi propagatorzy tej idei specjalizują się w upokarzaniu i poniewieraniu biblijnego narodu wybranego. Zaiste, niewdzięczni uczniowie!).

Owa egzaltacja zaborczego nacjonalizmu jest dla faszyzmu rzeczą pierwszorzędnej wagi. Służy jako cement dla spojenia psychicznego podwładnych, odciąga ich uwagę od niedomagań społecznych i ich przyczyn, oraz przez uczucie wyższości wobec narodów słabszych kompensuje uczucie niższości powstające na skutek zniszczenia ich własnej wolności.

Istnieje taka powiastka o zającu i żabie. Zając, zrozpaczony swą bezsilnością wobec innych zwierząt i ciągłym strachem przed każdym szmerem postanawia utopić się. Sunie więc do stawu aż tu u samego brzegu nagle plusk! To przerażona niespodziewaną wizytą żaba z pod nóg zająca do wody skoczyła. Na to zając uradowany: Aha, więc i mnie się boją! Odzyskał radość życia i z nową fantazją wrócił do domu.

Owe „pośledniejsze“ narodowości odgrywają dla faszystów rolę żaby, którą należy podsunąć zającowi, t. j. swemu własnemu ludowi. Oczywiście trzeba być ostrożnym w wyborze owych żab, by się nie nabawić przykrości. Dla psychiki faszystowskiej „najgorszym“ jest zawsze „najślabszy“. To też idealną żabą dla tej zabawy są Żydzi, ewentualnie murzyni (dla Mussoliniego — Abisyńcy), i wszelkiego rodzaju obcy, pozbawieni należytej opieki z zewnątrz. Ksenofobia, której jedną z odmian jest antysemityzm, jest dla faszyzmu środkiem panowania. Niegdyś dawano tłumowi „chleb i igrzyska“, dziś karmi się go Żydami, „obcymi“, „innymi“.

Ale nacjonalizm faszyzmu służy nie tylko dla wewnętrznego użytku. Jest on potężną bronią również w jego zagranicznej polityce. Nacjonalizm, który nie tylko domaga się „swego“, ale sięga również zuchwale po „cudze“. Hitler połknął Austrię i ostrzy sobie zęby na Sudety czeskie, Gdańsk, Śląsk i Pomorze, powołując się na niemiecką wspólnotę rasową. Ale już Mussolini, w imię nacjonalizmu włoskiego, ujarzmił Abisynię i prowadzi wojnę w... Hiszpanii. A obaj błogosławią wyprawie Japonii do... Chin. To wszystko niebardzo jakoś się godzi z integralnym nacjonalizmem.

Bo też nacjonalizm faszyzmu jest wysoce podejrzanej marki. Jak i faszystowski rzekomy radykalizm społeczny służy ów nacjonalizm jako ruszowanie dla rozbudowy władzy faszystowskiej w swym kraju i następnie jego ekspansji na zewnątrz. Jak już wspominaliśmy, ideałem faszystowskich wodzów staje się coraz bardziej... panowanie nad światem.

Jeśli nacjonalizm będzie temu przeszkadzał, to się go usunie, jako zbędny przeżytek.

Przykład tego lekceważącego stosunku do własnego nacjonalizmu dał Hitler. Jego nacjonalizm ma specjalne zabarwienie — rasistowskie. Zabroniono więc Niemcom wstępować w związki małżeńskie z członkami ras niższych: żydowskiej, żółtej, czarnej czy kolorowej. Ale zrobiono wyjątek dla.. Japończyków. Chińczykowi wara, ale Japończykowi wolno. Gdyż silniejszą od rasizmu jest polityczna kombinacja w walce o władzę.

To też naiwnością byłoby przypuszczać, że faszyzm jest wyrazem powszechnego ruchu odrodzenia narodowego. Wprost odwrotnie. Dla wszystkich narodów słabszych faszyzm oznacza ucisk i prześladowania narodowe w równym stopniu jak ucisk i niewolę polityczną. Wystarczy przypomnieć sytuację Niemców w Tyrolu lub Polaków w Niemczech. Choć za tymi mniejszościami stoją zaprzyjaźnione z faszyzmem rządy.

I w dziedzinie narodowościowej faszyzm nie przynosi światu nic nowego. Jest tylko jaskrawym nawrotem do starej polityki podbojów i imperialistycznego gwa.tu. Jest źródłem ustawicznych niepokojów i zarzewiem nowej wojny światowej.

Ale tym nie mniej rozwydrzony nacjonalizm faszyzmu jest dlań w każdym poszczególnym kraju niewątpliwym zbiornikiem energii. Czyżby istotnie nastroje nacjonalistyczne odpowiadały obiektywnej potrzebie ludności?

Poczucie wspólnoty narodowej tkwi niewątpliwie w głębi psychiki ludzkiej. Nie jest ono odwiecz-

ne, ale kształtując się przez długie setki lat osiągnęło dzisiaj natężenie podstawowego instynktu. Wspólnota narodowa jest obecnie zawsze formą duchowego życia jednostek a często i ich gospodarczo-państwowej działalności.

To też negowanie momentu narodowego lub bagatelizowanie jego natężenia byłoby niewątpliwie ciężkim błędem politycznym. I jeśli pomimo to mówimy o uniwersalizmie społeczeństwa jutra, to nie w przeciwieństwie do interesów narodowych poszczególnych grup a jako ich syntezie, opartej na harmonijnej współpracy wszystkich narodowości dla wspólnego dobra.

Bo przecież więzy solidarności łączące ludzi między sobą są i dziś różnorakie. Realnością są więzy rodzinne i wszelkie próby przekreślenia rodziny okazały się zawodne i szkodliwe, zwłaszcza w dziedzinie wychowania młodego pokolenia. Realnością są więzy solidarności zawodowej i lokalnego (regionalnego) patriotyzmu, przejawiające się przy najrozmaitszych okazjach. Realnością są więzy narodowe, jak również więzy państwowe, które się nie zawsze pokrywają z narodowymi (naprz. imperium brytyjskie). Wreszcie realnością są więzy uniwersalne, aczkolwiek nie wszyscy zdają sobie z tego indywidualnie sprawę.

Wszystkie te więzy wyrażają różne odcienie i stopniowania instynktu społecznego tkwiącego w ludziach. Wytwarzają one różne kolektywy, usprawiedliwione samym faktem swego istnienia. Ale czyż wynika z tego, że każdy z tych kolektywów musi być

jednocześnie punktem wyjścia dla walki z pozostałymi?

Różnie bywało w dziejach ludzkich. Kolektyw rodzinny przez długie czasy był uważany za najwyższy wyraz solidarności ludzkiej. Walki rodów o wpływy i hegemonię rozbrzmiewały na stronicach historii. Ustały dopiero wtedy, gdy patriotyzmy rodzinne stopiły się w jedno przez wysunięcie się na plan pierwszy kolektywu znacznie szerszego — szczepu lub narodu. Czy przywiązanie do swego narodu zniosło przywiązanie do swej rodziny? Bynajmniej. Ale to ostatnie zostało umiejscowione jako część w całości i odwieczne swary rodzinne zostały podporządkowane dobru wyższego kolektywu — narodu.

Analogiczny proces przechodzi obecnie ludzkość w stosunku do kolektywu - narodu. Jak niegdyś byli ludzie, którzy wierzyli, iż najwyższą cnotą jest walka o wywyższenie swego rodu na rachunek innych, tak są dziś ludzie, którym wydaje się, iż celem życia ludzkiego jest wywyższenie ich narodu na rachunek innych. I u jednych i u drugich przeświadczenie to opierało i opiera się na intuicyjnym przekonaniu, że tak właśnie być winno. Że każdy naród, jak niegdyś każdy ród, może zdobyć dla siebie miejsce pod słońcem tylko spychając inne w cień. Że przeto walka narodowa, jak niegdyś rodowa, jest koniecznością i wszystkie swe siły należy właśnie tej walce poświęcić.

Ale już obecnie występuje jako realność polityczna nowy kolektyw znacznie szerszy od narodu — ludzkość. Patriotyzm ludzkości to właśnie — uniwer-

salizm (jeśli kto woli — międzynarodowość). Ten nowy patriotyzm nie przekreśla patriotyzmu narodowego tak samo jak ten ostatni nie przekreślił patriotyzmu rodowego. Ale patriotyzm narodowy zostaje umiejscowiony jako część w całości (uniwersalizmie) i odwieczne swary narodowe zostaną podporządkowane dobru wyższego kolektywu — ludzkości. Właściwym i najwyższym wyrazem patriotyzmu narodowego staje się nie walka a wspólnota narodów, braterstwo ludów.

Analogia historyczna jest zupełna i daje się bez trudu uzasadnić metodą marksowską w związku z rozwojem techniki i form produkcji. Tutaj ograniczymy się tylko do stwierdzenia:

Zarówno faszyzm — jak i nasze społeczeństwo jutra, t. j. socjalizm. obejmują i moment narodowy i uniwersalizm. Ale faszyzm oznacza ucisk jednostki w narodzie i ucisk narodów w uniwersalizmie. Zaś w naszym społeczeństwie jutra wolność i braterstwo jednostek w narodzie jest podstawą i dopełnieniem wolności i braterstwa narodów w uniwersalizmie.

Faszyzm może osiągnąć swój uniwersalizm tylko przez szereg wojen, z których ostatnia będzie rozgrywką między dwoma pozostałymi na placu boju kandydatami na wodza świata. Zaś socjalizm dąży do swego uniwersalizmu przez pokojowe wysiłki mas pracujących świata, dążących wspólnie do wspólnego celu.

Droga historyczna faszyzmu jest usiana wojnami, zniszczeniem, zdziczeniem i prowadzi do barbarzyństwa. Droga historyczna socjalizmu oznacza

wzrost dobrobytu, kultury, wolności — i prowadzi do rozkwitu — humanizmu.

*

Parę słów jeszcze o jednym szczególnie zagadnieniu narodowościowego, o sprawie żydowskiej.

Faszyzm, reakcja i antysemityzm nadały sprawie żydowskiej rozgłos i znaczenie, które znacznie przerastają faktycznie jej rozmiary. Łączna ilość Żydów w krajach antysemityzmu wynosi zaledwie kilka milionów i nie przekracza kilku procent ogólnej ilości mieszkańców tych krajów.

Upřednio zostało już wskazane, dlaczego antysemityzm odgrywa tak poważną rolę w wewnętrznej polityce faszyzmu. Pod hasłem walki z rzekomą „niewolą żydowską“ przemyca się wprowadzenie faktycznej „niewoli faszystowskiej“. A zmierzch ustroju kapitalistycznego z jego milionowym bezrobociem i wzrastającą zaciekłością w walce o zdobycie warsztatu pracy stwarza podatny grunt dla nacjonalistycznych nastrojów: wyrwać „obcemu“ kawałek chleba i oddać go „swoim“.

Skrupia się to wszystko na pracującej ludności żydowskiej, która w ten sposób istotnie staje się „narodem wybranym“ — ale w odwrotnym kierunku niż to było przewidziane w biblii.

Są ludzie, którzy z tego powodu rozdierają szaty i widzą w antysemityzmie najważniejsze wydarzenie naszych czasów. Szkodliwa to przesada, gdyż przesłania istotę zagadnienia.

Antysemityzm jest tylko jednym z przejawów zdziczenia i barbarzyństwa, które faszyzm — ta ostatnia deska ratunku kapitalizmu — przynosi światu.

Nie jest chorobą samoistną a objawem wtórnym niebezpiecznego raka toczącego organizm społeczny.

To też przeciwnikom antysemityzmu pozostaje tylko jedno: zespolić swe wysiłki z siłami dążącymi do uzdrowienia całego organizmu, przyczynić się do jak najszybszego urzeczywistnienia społeczeństwa jutra.

Rozumieją to coraz lepiej pracujące masy żydowskie. Ale i wśród Żydów momenty klasowe odgrywają olbrzymią, decydującą rolę. Więc i nacjonalizm znajduje u nich swych zwolenników. Ci ostatni — jak i „aryjscy“ nacjonaści — uważają walkę narodowościową za podstawowy element życia i szukają czysto narodowego (w tym wypadku żydowskiego) zbawienia. Stają przeto w poprzek walki o społeczeństwo jutra.

Nastąpi czas, kiedy dzisiejsze rozpasanie antysemityczne wywoływać będzie nie tylko powszechne obrzydzenie ale i zdumienie: Jak mogli ludzie uważać takie bzdury za prawdę? Mniej więcej tak jak dziś wszyscy patrzą na okres palenia wiedźm i inkwizycję. Jakże to? Kapłani „religii miłości“ posyłali setki tysięcy niewinnych ludzi na stos by... ratować ich dusze?

A jednak tak było. Psychozy — obłądy masowe — są najniebezpieczniejszą chorobą ludzkości. Będzie dumą socjalizmu, że w dzisiejszych „czasach pogardy“ tak bezwzględnie przeciwstawił się psychozie antysemitycznej.

Światła i cienie faszyzmu

Totalizm i brutalna zaborczość upodabniają faszyzm do „ideologii“ Dżyngis-Chana. Wszystko to już było — jak mawiał pono Rabi Akiba.

Ale są i nowinki w faszyźmie: zastosowanie ultra-społecznych metod do starej treści.

Dzięki temu faszyzm pobił na głowę swych konkurentów — tradycyjne obozy reakcyjne. Przez zastosowanie najnowszej techniki stał się niebezpiecznym dla swych wrogów.

Więc przede wszystkim w dziedzinie organizacji mas i zasugestionowania ich swymi hasłami. Bo faszyzm zdołał przecie pociągnąć za sobą duże masy. Umie stosować najbardziej nowoczesne, najbardziej efektowne metody propagandy, ekscytowania ludności i przekształcania swych obchodów w igrzyska na wielką skalę. Faszyzm, choć broni dzisiejszego ustroju i jego klas posiadających, umie apelować, i niekiedy z powodzeniem, do ludu.

Czy faszyzm stał się przez to ruchem ludowym? Bynajmniej. Choć nie zasklepia się w kastowości, ale utrzymuje obecne przegrody społeczne, przez które jednostki tylko mogą z trudem przeniknąć do klas wyższych. A takie indywidualne przechodzenie „elity“ pracujących do burżuazji jest przecie stałym zjawiskiem w kapitalizmie.

Ale jako nowy ruch, rekrutujący swe kadry z dołów, faszyzm tworzy przecie możliwości dla mas szybkiego społecznego wywyższenia się. Pozornie jest to tak. W rzeczywistości możliwości te są te same, jak w loterii państwowej: Kilku istotnie wygry-

wa większe sumy, ale wszyscy grający razem a priori z całą pewnością przegrywają łącznie 40 procent swych stawek.

Wielkim atutem w rękach faszyzmu jest również zastosowanie najnowszego wynalazku ludzkości: potęgi państwa jako organizatora procesów gospodarczych.

W gruncie rzeczy wynalazek ten jest socjalistycznego pochodzenia. Socjaliści przeczuwali i przepowiadali, że skoncentrowanie w rękach państwa szeregu czynności gospodarczych stworzy — ilość przechodzi w jakość — nowe źródła energii i twórczości społecznej. Ale to była teoria, której nikt — za wyjątkiem Sowietów — nie śmiał wprowadzić w życie. Faszyzm zdobył się — częściowo — na tę odwagę. I osiągnął pokaźne rezultaty.

Bo przecież nie można negować, że wielkie prace dokonane we Włoszech, jak przebudowa Rzymu, budowa autostrad, osuszenie błot pontyjskich, rozbudowa przemysłu lotniczego, stworzenie oraz wyekwipowanie wielkiej armii, wreszcie prowadzenie wojny abisyńskiej i interwencji hiszpańskiej wymagały wielkiego wysiłku gospodarczego. Również i Hitler potrafił w ciągu 5 lat znacznie zmniejszyć bezrobocie i zmobilizować wielkie dodatkowe środki, obliczane na 50 miliardów marek, które zostały zużyte na utworzenie potężnej armii, potężnego przemysłu zbrojeniowego i olbrzymich zapasów wojennych. Są to wyczyny gospodarcze, które klasyczna teoria kapitalistyczna uważała za niemożliwe.

A jednak faszyzm je zrealizował. I to wyłącznie

dzięki planowej interwencji państwa w życie gospodarcze.

Prawda, zarobki i poziom życia ludności znacznie się obniżył zarówno we Włoszech jak i w Niemczech. Ale nie stoi to w żadnej sprzeczności z wyżej powiedzianym. Gdyż niewątpliwie uruchomienie przez faszyzm znacznych dodatkowych sił wytwórczych zostało — wraz z częścią poprzednio działających — wykorzystane przeważnie na cele nieprodukcyjne, a przede wszystkim na cele wojenne. Dlatego pomimo wzrostu ogólnej produkcji poziom życia się obniżył. Stąd powszechne niezadowolenie wśród ludności, która nie chce być karmiona „armatami zamiast masła“.

Ta polityka gospodarcza faszyzmu zasługuje na specjalną uwagę, gdyż usprawiedliwia w całej pełni wiarę w twórczą potęgę nowego „wynalazku“ jakim jest planowa interwencja państwa jako organizatora procesów gospodarczych. Faszyzm w porównaniu z klasycznym kapitalizmem jest hyper-etatystyczny, wykorzystując umiejętnie olbrzymie wpływy gospodarcze etatyzmu dla utrwalenia swej władzy politycznej. Idzie on w tej dziedzinie po linii ogólnego rozwoju gospodarczego, który jeden z czołowych przedstawicieli angielskiego wielkiego „business‘u“ tak sformułował: Świat rozwija się z całą pewnością w kierunku zastąpienia konkurujących z sobą prywatnych przedsiębiorstw przez zespoły, które będą posiadały monopol gospodarczy w danej dziedzinie i uzgadniały swą działalność gospodarczą z państwem jako przedstawicielem ogółu ludności.

Na pierwszy rzut oka może wydać się niezrozu-

miałym: jak to, faszyzm ma bronić kapitalizmu, a stosuje etatystyczne metody, propagowane przez socjalistów?

Ta sprzeczność jest tylko pozorna. I dawna kapitalistyczna polityka uciekała się chętnie do pomocy państwa, ilekroć to wzmagają siłę klas posiadających. Etatyzm sam przez się nie ma w sobie nic socjalistycznego. Gdyby nadać kapitalistycznym trustom i syndykatom prawa korporacji użyteczności publicznej, odpowiadałoby to w całości powyższej koncepcji businessmana i treści faszyzmu. Gdyż ingerencja państwa w sprawy gospodarcze dopiero wtedy nabiera cech socjalistycznych, kiedy równolegle odbywa się zasadnicza zmiana w stosunkach klasowych danego kraju, to znaczy, kiedy państwo przestaje służyć burżuazji a staje się wyrazem woli mas pracujących, dążących do dobrobytu i wolności. Bez tego etatyzm może stać się nie tylko nie-socjalistycznym, ale nawet wybitnie antyspołecznym.

Imponujący przykład tego ostatniego wypadku wznosi się od stuleci wśród piasków Egiptu. Piramidy były niewątpliwie naówczas cudem techniki, ale z punktu widzenia dobra ludności był to etatyzm zupełnie jałowy.

Również i faszyzm stosuje najnowsze metody etatystyczne nie dla dobra ludności, a dla swych własnych celów politycznych, zwłaszcza w dziedzinie militarnej. Są to sukcesy nieprodukcyjne a nawet wręcz szkodliwe. Ale nie jałowe — dla faszyzmu.

Stworzenie wielkich armii umożliwiło już faszyzmowi osiągnięcie szeregu sukcesów w polityce zagranicznej i ma być podstawą dla jego dalszej eks-

pansji. A przede wszystkim jest przygotowaniem się do kulminacyjnego punktu rozwoju faszyzmu, do wielkiej wojny o panowanie nad światem.

Bo wojna w pojęciu faszyzmu nie jest ani nie-szczęściem ani zbrodnią. Jest ona gloryfikowana przez ich teoretyków i poetów jako biologiczna konieczność, wykuwająca w ludziach hart, odwagę i bohaterstwo. Przestępstwem, bezlitośnie tępionym przez państwa faszystowskie jest zwalczanie idei wojny — pacyfizm.

Nie będziemy tu malowali obrazu przyszłej wojny światowej, grożącej światu dziesiątkami milionów trupów, niebywałym zniszczeniem dorobku ludzkiego i, być może, zagładą naszej cywilizacji. Apoteoza wojny przez faszyzm wystarczyłaby sama jedyna dla bezwzględnego potępienia tej drogi.

Ale z naszej krótkiej analizy faszyzmu wynika, że pod każdym względem faszyzm jest absolutnym przeciwstawieniem się naszemu społeczeństwu jutra. Zaś użycie przez faszyzm najwyższej techniki nie tylko nie zbliża nas do niego, ale wprost odwrotnie wzmaga jeszcze konieczność zwalczania go z całą energią. Bo przecież zbrodniarz operujący kulomiotem jest stokroć niebezpieczniejszy od przestępcy, uzbrojonego w prymitywną siekiere.

*

Dwa pytania na temat faszyzmu.

Jeśli faszyzm jest istotnie tak czarny, jak się go maluje, to czym się tłumaczą jego sukcesy wśród mas, jego zdobywczy pochód i, wreszcie, pasywność i bezczynność opozycyjnych mas we Włoszech i w Niemczech?

Zdobywcy pochód faszyzmu dowodzi, że w łonie ustroju kapitalistycznego tendencje reakcyjne są znacznie silniejsze niż dawniej przypuszczano. Z drugiej strony obóz socjalizmu okazał się znacznie słabszy, niż go szacowali zarówno zwolennicy jak i przeciwnicy. W perspektywie historycznej da się to tak ująć: *W demokratycznym ustroju kapitalistycznym klasa robotnicza była dość silna, by zagrażać temu ustrojowi i zbyt słaba, by go obalić, zaś warstwy kapitalistyczne były zbyt słabe, by utrzymać demokratyczną formę swego ustroju i dość silne, by ją zastąpić faszystowską.*

Znacznie trudniej racjonalnie wytłomaczyć powodzenie faszyzmu wśród pokaźnych mas pracujących. A raczej jedyna racjonalna odpowiedź tkwi w wskazaniu na irracjonalny charakter tego powodzenia.

Gdyż nieprawdą jest, jakoby ludzie, zarówno indywidualnie jak i zbiorowo, w każdej chwili kierowali się swymi rozumnie ujętymi interesami. Teza marksowska o zależności psychiki od interesów klasowych jest słuszna jako wytyczna dla procesów historycznych na dłuższą metę, ale nie jako określenie każdorazowej reakcji tłumu w każdej chwili. Pojęcie obłądu masowego jest naukowo stwierdzone dla zjawisk patologicznych. Można by z równym prawem ustalić pojęcie aberacji (zaślepienia) masowego w dziedzinie polityki.

Przytoczymy jeden przykład takiej aberacji. Francja jest niewątpliwie od czasu Wielkiej Rewolucji krajem o zakorzenionych tradycjach demokratycznych i republikańskich. A jednak podczas plebiscytu Napoleona III-go przytłaczająca większość wy-

borców wypowiedziała się za przywróceniem imperii. Po pewnym czasie ta sama ludność masowo nawróciła się na republikanizm. Aberacja minęła.

Wprowadzenie czynnika irracjonalnego do polityki może razić ludzi przywykłych uważać rozum za główny motor postępowania ludzkiego. Cóż jednak poradzić, jeśli rzeczywistość jest właśnie taka. Zresztą owe zaćmienia racjonalizmu w życiu społecznym są bodaj główną przyczyną niespodzianek i raptownych zakrętów, w które obfituje historia. One to czynią politykę intuicyjną sztuką, której urok polega często właśnie na grze żywiołowych instynktów i nieobliczalnych odruchów.

Owe momenty irracjonalne ze szczególną siłą występują w okresach przełomów historycznych, kiedy wszystkie stare kanony i autorytety chwieją się. Jeśli porównać historię do rzeki, której ogólny bieg i zasadnicze łóżysko są wyznaczone topografią i geologią danego terenu, to owe okresy mogą być wirami lub wodospadami w spokojnym na ogół biegu rzeki.

W takiej epoce przełomowej żyjemy. Cóż dziwnego, że walka socjalistów z faszyzmem jest dzisiaj w szeregu krajów równie emocjonująca i niebezpieczna jak przeprawa na wątlej łódce przez wodospady niagarskie. I choć się wie, że wnet po wodospadach rzeka potoczy dalej swe wody spokojnie i leniwie, nie zmniejsza to dramatycznego napięcia momentów przeprawy.

Ale wodospady i wiry zajmują zazwyczaj krótki odcinek rzeki. Nie trzeba się więc zbyt przejmować, że chwilowo wśród niektórych elementów

mas pracujących instynkt adoracji (dobrowolne akceptowanie faszyzmu) wziął górę nad instynktem wolności.

Ta bierność i bezczynność szerokich mas w krajach faszystowskich jest powszednią pauzą historyczną. Rewolucji nie robi się wtedy, gdy się chce, tylko wtedy, gdy warunki dojrzewają, gdy w masach narasta wiara w zwycięstwo. Prawdziwy rewolucjonista nie rozpacza, że długo trzeba na ten moment czekać, tylko cierpliwie i uporczywie przyśpiesza go swym codziennym wysiłkiem.

A przecież pewną jest rzeczą, że jedyną drogą przewyciężenia faszyzmu w jego głównych fortecach, w Niemczech i we Włoszech, jest — rewolucja.

W jakich warunkach ona wybuchnie, czy w rezultacie przegranej wojny, czy na skutek załamania się wewnętrznego, tego dziś przewidzieć nie można. Ale brak wolności i brak chleba są niestrudzonymi agitatorami, którzy potrafią w należytej chwili wskazać ludności pracującej jedyną drogę jej wyzwolenia.

O tej drodze mógłby Hitler poinformować się u byłego cesarza Wilhelma.

Stalinizm.

A teraz druga ścieżka — komunizm.

By uniknąć nieporozumień należy sprecyzować terminologię. Mowa jest nie o komunizmie z „Manifestu komunistycznego“, ani o poszczególnych odłamach myśli robotniczej pieczętujących się komunizmem (naprz. anarchiści hiszpańscy uważają się za

zwolenników „komunizmu wolnościowego“), lecz wyłącznie o formacji politycznej reprezentowanej przez Komunistyczną Międzynarodówkę a zwłaszcza, bodaj przede wszystkim, przez władze Z. S. S. R. Słowem komunizm oficjalny, albo jak go niektórzy nazywają — stalinizm.

W jakim stosunku znajduje się ten komunizm do naszego społeczeństwa jutra?

Komunizm wyrósł jako potęga ze zwycięskiej rewolucji rosyjskiej, w momencie objęcia władzy postawił sobie jako cel „mknąć całą parą ku socjalizmowi“, rekrutował swych zwolenników wśród radykalnych socjalistów, z całą bezwzględnością przeprowadził wywłaszczenie (i zniszczenie) klas posiadających, proklamował dyktaturę proletariatu, zgniótł wszystkich swych wrogów i przeciwników na olbrzymim terytorium Związku Sowieckiego, zaprowadził gospodarkę planową...

Cóż więc dziwnego, że wywołał wśród uciskanych całego świata entuzjazm i wiarę, że oto następuje Królestwo Boże na ziemi, że nareszcie realizuje się socjalizm. Ludzie tak chętnie wierzą w to, w co chcą wierzyć i tak wdzięczni są tym, co im dają możliwość wiary. Tym bardziej, że rosyjscy komuniści niewątpliwie sami głęboko wierzyli w swą misję socjalistyczną.

Moralny kapitał zaufania Sowietów był olbrzymi i ze wszech stron ciągnęły się do nich sympatie proletariuszy, intelektualistów, drobnomieszczaństwa. Swe nadzieje brano za rzeczywistość.

A teraz skonfrontujmy rzeczywistość Sowietów,

po 20 latach doświadczenia, z naszym obrazem społeczeństwa jutra.

W dziedzinie gospodarczo-organizacyjnej: punkty styczne — zniesienie wielkiego kapitału prywatnego, uspołecznienie wielkich przedsiębiorstw i gospodarka planowa. To dużo, ale to wszystko. Natomiast upaństwowienie gospodarki drobnomieszczańskiej w miastach i przymusowa kolektywizacja chłopstwa, absolutna biurokratyzacja całego życia gospodarczego bez najmniejszej kontroli społecznej, niski dobrobyt mas, wzrastająca nierówność sytuacji materialnej szerokich mas z jednej strony a elementów kierowniczych z drugiej — wszystkie te cechy gospodarki sowieckiej znajdują się w rozbieżności z wytycznymi naszego społeczeństwa jutra.

W dziedzinie politycznej: Sprzeczność między socjalistyczną demokracją społeczeństwa jutra a rzeczywistością sowiecką jest równie wielka jak sprzeczność między tą demokracją a totalizmem faszystowskim. Dzisiejszy polityczny ustrój sowiecki to nieograniczona władza — i samowola — jednego człowieka nad 160 milionami mieszkańców. Wszelkie wolności polityczne zostały wykorzenione do cna. Również wszelkie gwarancje elementarnych praw jednostki. Terror stał się normalnym zjawiskiem. Konstytucja, wybory i inne formalne atrybuty parlamentaryzmu są tylko częścią dekoracją, nieudolnie maskującą absolutną władzę Stalina. O tych pozorach demokracji można by powiedzieć jak o obłudzie, że jest to „hołd składany cnocie przez występki“.

W dziedzinie życia duchowego. Zamiast rozkwitu wolności ducha, ekspansji indywidualnej jednostek,

humanizmu dają nam Sowiety obraz bezwzględnego konformizmu uznanego za najwyższą cnotę, równania wszystkich pod jeden strychulec, podporządkowania całego życia duchowego najbardziej koszarowej dyscyplinie. Zamiast nowego człowieka o wyższych walorach etycznych demonstrują nam Sowiety rozkład moralny i zatracenie godności ludzkiej elity bolszewickiej, która swymi wysiłkami stworzyła i budowała ustrój sowiecki. Zamiast braterstwa i solidarności ludzi z ludźmi — masowe wyrazy radości z powodu nieustannych kaźni wszystkich niemal przywódców komunistycznych. Jeśli okrucieństwo wobec wrogów wywołuje odrazę, to wiarołomność wobec własnych towarzyszy przeraża swym nieludzkim cynizmem. Słowem w dziedzinie życia duchowego panuje w Sowietach całkowity, stuprocentowy antyhumanizm.

W dziedzinie stosunków społecznych: W społeczeństwie jutra przewidywaliśmy braterską współpracę klasy robotniczej i drobnomieszczactwa, jako warunek uzależnienia i podporządkowania biurokracji woli mas. W Sowietach dzieje się wprost odwrotnie. Cała władza skoncentrowana jest w rękach kadr kierowniczych — biurokracji. Kontroli społecznej nie ma, gdyż wszelka krytyka dozwolona jest tylko z góry na dół, albo na specjalne zamówienie najwyższych czynników. Coprawda w ostatnich latach z szeregów biurokracji wyrwano wiele tysięcy ludzi, skazanych na więzienie lub rozstrzelanych. Ale była to wyłącznie wewnętrzna rozgrywka w łonie samej biurokracji, która przyczyniła się do wzmocnienia absolutnej władzy Stalina i zduszenia nawet wśród

biurokracji wszelkiej samodzielnej myśli. Ludność była tylko widzem tych krwawych zapasów. Kara śmierci stała się najprostszym sposobem rządzenia krajem.

Bilans konfrontacji? *Za wyjątkiem jednego odcinka — upaństwowienia wielkich przedsiębiorstw i gospodarki planowej — dzisiejsze Sowiety są radykalną antytezą naszego społeczeństwa jutra.* Taką jest wymowa niewątpliwych faktów.

Czyżby istotnie „niewątpliwych“ faktów? Są ludzie, skądinąd godni szacunku, którzy uporczywie negują prawdziwość tych faktów. Taki Romain Rolland, a wraz z nim tysiące uczciwych komunistów na całym świecie, nie dają wiary tym faktom, uważając je z góry za kontrrewolucyjne oszczerstwa pod adresem Związku Radzieckiego. Nie wierzą, gdyż nie chcą wierzyć, gdyż nie mogą wierzyć. Gdyż uwierzyć oznaczałoby dla nich własną katastrofę moralną, załamanie się nadziei, z którymi związali swe życie, przekreślenie ich własnych wieloletnich wysiłków.

Ci najlepsi wśród komunistów nie widzą i dziś rozbieżności między swymi ideałami wolności a rzeczywistością sowiecką. Wbrew oczywistości. Jak długo wytrwają w tym dobrowolnym zaślepieniu? Znaczna ich część pójdzie śladami André Gide'a, który nagle odkrył przeraźliwą prawdę, że „nigdzie czoła nie są tak pochylone jak w Z. S. S. R.“. A będą pewno i tacy, co zostaną wierni Stalinowi do końca, jak niegdyś cesarscy grenadierzy Napoleonowi.

Inni nie przeczą już faktom, ale je interpretują: Zło w Sowieciech niewątpliwie istnieje, ale jest to zło przejściowe, spowodowane niesłuchanie ciężkimi

warunkami walk z wrogami wewnętrznymi i z niebezpieczeństwem zewnętrznym. Logika walki nie znosi wolnościowego sentymentalizmu. Ale cierpliwości! Nastąpi moment, kiedy niebezpieczeństwo minie i wtedy dzisiejsze władze sowieckie, wtedy sam Stalin poprowadzi Sowiety na drogę prawdziwej demokracji i wolności.

Szereg socjalistów, między innymi Otto Bauer, podzielał te nadzieje automatycznego, organicznego jakby wyprostowania linii rozwojowej Z. S. S. R.'u. Ale jest to optymizm, dyktowany raczej chęcią pocieszenia się niż przez trzeźwą analizę rzeczywistości.

Co przeciw śród dzisiejszych władców Sowietów nie ma najmniejszej tendencji, wskazującej na taką ewolucję ich praktyki. Przecież dla nich jedyne zło, które istnieje jeszcze w Sowietach, to właśnie brak tego absolutnego monolityzmu, który jest ich ideałem i do którego uparcie zdążają, tępiąc bezlitośnie wszelkie odchylenia. Przecież bezwzględny konformizm jest ich wyznaniem wiary, a każdy, kto mu się sprzeciwia jest wrogiem ludu. Przecież katechizm oficjalnego kumnizmu zawiera punkty:

Gdzie jest już zrealizowana doskonała demokracja? — W Z. S. S. R.

Gdzie panuje całkowita wolność? — W Z.S.S.R.

Gdzie lud pracujący jest szczęśliwy?—W Z.S.S.R.

Gdzie socjalizm jest urzeczywistniony? —
W Z. S. S. R.

Jaki kraj zdąża już do komunizmu? — Z. S. S. R.

Gdzie rząd jest ubóstwiany przez ludność? —
W Z. S. S. R.

A każdego, kto waży się wątoić w słuszność tych

odpowiedzi, kto ośmieli się dążyć do naszego społeczeństwa jutra, oczekuje w Sowietach więzienie lub kara śmierci. Przecież „ optymizm “ Bauera, że w Sowietach *będzie kiedyś* inaczej, wystarczył, by go tam oficjalnie uznano za „ oszczercę “ i „ wściekłego wroga Z. S. S. R. “.

Wreszcie argument naiwnych komunistów: Ależ my komuniści jesteśmy za całkowitą wolnością dla wszystkich, ale nie dla zdrajców, wrogów ludu i szkodników. Na pozór brzmi to logicznie. Ale któż to są ci „ zdrajcy, wrogowie ludu i szkodnicy “? Wszyscy, *bez wyjątku*, którzy nie wierzą w geniusz i zarazem nieomylność Stalina. Lub nawet ci, których on podejrzewa, że nie wierzą. Słowem wolność dla tych, co się bez zastrzeżeń godzą z rządem. Inaczej — całkowite zaprzeczenie prawdziwej wolności. Jak powiedział humorysta: W tym kraju istnieją wszystkie wolności za wyjątkiem jednej — wolności korzystania z tych wolności.

Konkludujmy: Oficjalny komunizm dzisiejszy, inaczej stalinizm, chociaż wyrósł z rewolucji, chociaż rekrutuje się przeważnie z warstw pracujących, chociaż jest skierowany przeciwko prywatnemu kapitalizmowi — jest w swej ideologii, a zwłaszcza w swej praktyce ruchem antywolnościowym.

Należy zrewidować stary pogląd, że komunizm i socjalizm, wyrastając z jednej gleby a nawet z jednego pnia, rozwidlają się następnie w sprawach taktyki i metod walki, by znowu się spotkać we wspólnym ujęciu ostatecznego celu walki — społeczeństwa jutra.

Tak było niegdyś. Ale teraz jest inaczej. Rozdwoił

się również obraz tego ostatecznego celu. Jeśli socjalizm pozostał wierny wolnościowej koncepcji społeczeństwa jutra, to komunizm coraz bardziej się od niej oddalał, aż doszedł do dzisiejszego stalinowskiego antywolnościowego totalizmu.

Stwierdzenie tego opartego przede wszystkim na faktach wniosku jest tak ważne zarówno dla teorii jak i dla praktyki ruchu robotniczego, że należy zastanowić się, w jaki sposób ten proces się odbył.

*

U kolebki komunizmu stały dwa emocjonalne czynniki: bunt przeciwko istniejącym stosunkom społecznym i wiara, że najsukuteczniejszą drogą do zmiany tych warunków jest zorganizowana na sposób wojskowy partia .

Patos buntu społecznego był w komunizmie bardzo silny. W pierwszym okresie jego istnienia nadawał ogólny ton i charakter temu ruchowi. Do dnia dzisiejszego przesłania wielu ludziom główną treść dzisiejszego komunizmu.

Organizacyjny moment komunizmu — partia zorganizowana na wzór armii, a więc na podstawach hierarchii z góry, a więc na podstawie „wództwa“ — uchodził zazwyczaj uwagi ogółu. Ale w rosyjskim ruchu robotniczym od pierwszych niemal lat jego istnienia stał się źródłem waśni, sporów i rozłamów.

Jeśli bunt społeczny siłą rzeczy zawsze jest zabarwiony wolnościowo (bo jest rzeczą naturalną uważać dążenie do własnego wyzwolenia za identyczne z dążeniem do wyzwolenia całej ludzkości), to koncepcja organizacyjna komunizmu jest z istoty swej autorytatywna, antywolnościowa. Te dwa

sprzeczne momenty spółyły w komunizmie, godzone przez teorię, że to drugie jest tylko narzędziem dla osiągnięcia pierwszego. Jak poprzez wojnę realizuje się pokój, tak przez wojskową niemal antywolnościową partię urzeczywistni się wolność ludzkości.

Póki komuniści byli tylko partią opozycji moment buntu społecznego dominował i dla nich samych i dla innych. Wtedy słusznym był pogład, że punkt wyjścia i cel jest wspólny dla komunistów i socjalistów, zaś rozchodzące się chwilowo drogi wkrótce znowu się zejdą.

Potem przyszła rewolucja rosyjska. Błędy i niedołęstwo Rządów Tymczasowych, przede wszystkim w sprawie zakończenia wojny, utorowały drogę zwycięstwu Lenina i jego partii. Moment buntu społecznego rozgorzał wtedy gorącym płomieniem, który przepalił do cna starą Rosję. I równolegle począł się rozwijać antywolnościowy element bezwzględnej władzy, nie podlegającej żadnej kontroli i przed nikim nie odpowiedzialnej. Dyktatura garstki ludzi, wodzów partii, zamiast dyktatury mas rewolucyjnych.

Ale był to okres wojny domowej, kiedy wszystko można było usprawiedliwić pretekstem konieczności zwycięstwa. Zresztą płomień buntu społecznego oślepiął swoją jaskrawością i przykuwał do siebie uwagę. Komunizm, wydawało się, to właśnie ów płomień i nic więcej. Był to punkt kulminacyjny komunizmu.

Zwycięski koniec wojny domowej postawił komunizm przed alternatywą, jaką drogą pójść dalej: drogą wolności, przekazując masom prawo decyzji,

to znaczy realizując konstytucję sowiecką, czy też drogą anty-wolnościową, zachowując i rozbudowując władzę „wodzów“.

Nieprawdą jest, że musiało bezwzględnie stać się tak, jak się stało. Teoretycznie mogło być i inaczej, gdyby nacisk mas przeważał szalę na rzecz pierwszej możliwości. Ale faktycznie przeważała druga tendencja. Płomień buntu szybko się wypalił, partia komunistyczna zużyła wszystkie swe kadry dla stworzenia nowego aparatu nowego państwa, kontakt między partią a masami, które pozostały „na dole“, urwał się. Przed aparatem, a więc przed partią komunistyczną stanęły zagadnienia odbudowy gospodarki, okiełznania żywiołu, podporządkowania mas nowemu ustrojowi.

Ewolucja potoczyła się przyspieszonym tempem, jak kula po równi pochyłej. Wewnętrzna logika aparatu władzy, oderwanego od mas, pchała go coraz bardziej w kierunku totalizmu. Władza stała się dla partii celem samym w sobie, bo przecie wszelki dalszy bunt byłby buntem przeciwko własnej władzy. Moment anty-wolnościowy zatriumfował definitywnie.

Następuje seria sensacyjnych epizodów, ilustrujących powyższą ewolucję. Likwidacja Trockiego, potem wszelkich innych opozycji, pierwsze procesy moskiewskie, wreszcie masowe egzekucje i areszty starych bolszewików. Stalin, władca nieograniczony, likwiduje ludzi, których żywot przypomina bohaterką epokę komunizmu, epokę buntu społecznego. Tragiczny koniec starej gwardii bolszewickiej jest symbolem tragicznego końca wolnościowych nadziei, związanych z Z. S. S. R.

W ten sposób w bilansie sił walczących o wolność Z.S.S.R. stał się pozycją ujemną. Gorycz tego stwierdzenia nasuwa pesymistyczne myśli wszystkim socjalistom. Ale przecież trzeba mieć odwagę widzieć prawdę i prawdę powiedzieć.

Czy ewolucja Z.S.S.R. jest już zakończona? Z pewnością nie. Ale to, co się stało dotychczas, napawa największą obawą o przyszłość. Komunizm potrafił niejednokrotnie zadziwić świat swymi nieoczekiwanymi zwrotami. Kto wie, jakie jeszcze niespodzianki chowa w zanadrzu.

Ale, jak dotychczas, nie widać żadnych oznak, któreby pozwalały przypuszczać, że dotychczasowa ewolucja Z.S.S.R. nawraca do koncepcji wolności.

*

No, a rola Sowietów w Hiszpanii i w Chinach? A partie komunistyczne w krajach kapitalistycznych? A międzynarodowa polityka Sowietów, skierowana przeciwko międzynarodowemu blokowi faszystowskiemu?

Rozważmy każde pytanie oddzielnie.

Istotnie pomoc Sowietów dla republikańskiej Hiszpanii była ważką i ułatwiła znacznie walkę o wolność ludu hiszpańskiego. Ale czyż to świadczy na rzecz tezy, że Sowiety są czynnikiem kształtującym jutro ludzkości w kierunku wolnościowym? Nie, taki wniosek byłby niesłuszny. Przecież i Mussolini popiera dzisiaj ruch narodowy arabski, który niewątpliwie skierowany jest przeciwko imperializmowi angielskiemu i nosi przez to charakter wolnościowy. Czyżby Mussolini stał się rycerzem wolności? Bynajmniej.

Wolność Arabów jest dlań rzeczą bez żadnego znaczenia. Ważnym jest dlań jedynie osłabienie Anglii. I postępuje w myśl zasady: wrogowie moich wrogów są moimi przyjaciółmi. Zaś Arabowie, adorujący Mussoลินiego jako „oswobodziciela“ są... naiwni.

Pomoc Sowietów dla Hiszpanii jest wynikiem nie dbałości o dobro ludu hiszpańskiego a o swoje własne. Dobrze i to, jeśli wychodzi na korzyść sprawie. Ale z walką o prawdziwą wolność niema to wiele wspólnego. Zresztą wszelkie iluzje pod tym względem zostały rozwiane przez znany charakter interwencji komunistów w wewnętrzne sprawy hiszpańskie, która wywołała tyle protestów ze strony zwolenników wolności.

A teraz ruch komunistyczny w krajach kapitalistycznych. Niewątpliwie moment buntu społecznego odgrywa tam znacznie większą rolę niż w komunizmie Z.S.S R.. Ale tym nie mniej moment autorytatywnej władzy — konkretnie władzy Stalina — dominuje. Stąd nieustanne kryzysy, rozłamy, „czystki“. Zresztą zagraniczny komunizm trwa przeważnie dzięki moralnemu poparciu Z. S. R. R.. Świadczy o tym najlepiej fakt, że wszelkie opozycyjne grupy i grupki po zerwaniu z Moskwą tracą swe wpływy i kurczą się do mikroskopijnych rozmiarów.

Zapewne — w partjach komunistycznych krajów kapitalistycznych znajdują się elementy uczciwie oddane sprawie socjalizmu i doprawdy nie rozumiejący sensu ewolucji stalinizmu. Może też się zdarzyć, że w tym lub innym kraju komuniści uczciwie będą popierać walkę o wolność. Ale nie zmienia to w niczym ogólnego obrazu obecnej roli Międzynarodówki Ko-

munistycznej w zakresie światowym. Gdyż dominującym i decydującym czynnikiem tego ruchu jest wyłącznie Związek Sowiecki.

Wreszcie międzynarodowa polityka Sowieców.

Według oświadczeń państw faszystowskich (Niemcy, Japonia i Włochy) ich pakt został zawarty dla walki z komunizmem. Nie ma już dziś chyba naiwnych, którzyby temu uwierzyli. Pod pretekstem walki z komunizmem oś Berlin — Rzym — Tokio dąży do narzucenia swej woli światu.

Nie o wiele bardziej są szczerze oświadczenia komunistów, że polityka zagraniczna Z. S. S. R. jest skierowana przede wszystkim przeciwko faszyzmowi. Przecież do niedawna stosunki między rządem Sowieców a rządem Mussoliniego były jaknajlepsze. Przecież antyfaszystowskie nastawienie dyplomacji sowieckiej rozpoczęło się dopiero wtedy, gdy rządy faszystowskie zapowiedziały krucjatę przeciwko Sowiecom. I gdyby jutro twórcy osi Berlin — Rzym wyciągnęli rękę do zgody z Moskwą, to dyplomacja sowiecka skwapliwie przyjąłaby tę propozycję.

To też czynna rola Sowieców w międzynarodowej polityce antyfaszystowskiej jest czyste konjunkturalna. Byłoby oczywiście błędem nie wykorzystać tej konjunktury dla osłabienia faszyzmu. Ale nie mniejszym błędem, prowadzącym w przyszłości do ciężkich rozczarowań, byłoby budować akcję antyfaszystowską na fundamencie polityki sowieckiej, propagującej wolność na eksport i wykluczającej ją z wewnętrznej konsumpcji.

Nie wystarczy być wrogiem hitlerowskiej Rzeszy, by stać się chorążym socjalizmu. Konsekwentną i sku-

teczną walkę z faszyzmem można prowadzić tylko w imię wolności. A stalinizm jest przecie negacją wolności. Więc jest niepewnym sojusznikiem w walce o tę wolność, choćby państwowe interesy Z. S. S. R. wymagały chwilowo popierania sił walczących o społeczeństwo jutra.

To też trzeba z całym naciskiem podkreślić, że to co się dzieje w Sowietach nie ma nic wspólnego z naszym społeczeństwem jutra. Sowiecka próba realizacji ustroju socjalistycznego skończyła się całkowitym moralnym bankructwem.

Gdyby ci wszyscy, co oddali — w ten lub inny sposób — swe życie dla państwa sowieckiego, zmartwychwstali i ujrzeli panujące tam dzisiaj stosunki, to zapewne by z przerażeniem wyszeptali: Nie, tego myśmy nie chcieli!

Doświadczenie Sowietów nie tylko nie jest wzorem godnym naśladowania, ale jest wręcz odstrasającym przykładem, jak *nie* powinno wyglądać społeczeństwo jutra.

Realizacja tego ustroju jest zadaniem, gdzie wszystko trzeba zaczynać od początku.

*

Moralny kapitał zaufania Sowietów był olbrzymi. I chociaż bardziej wnikliwi krytycy oddawna wskazywali na podstawowy defekt tego ruchu — na negowanie wolności i demokracji w imię teorii „wództwa“ — wyrozumiałość opinii socjalistycznej dla kierowników państwa sowieckiego była niezmierna.

Ale dzikie, azjatyckie, niezrozumiałe szastanie tym moralnym kapitałem przez Stalina doprowadziło do zupełnego wyczerpania tego olbrzymiego skarbu.

Moskiewskie „procesy czarownic“, gdzie w hańbie i błocie ginęli weterani rewolucji październikowej, jak obuchem wbijały wszystkim w głowę przeświadczenie, że wraz z bohaterami tej rewolucji giną jej ideały. Najgorszy wróg komunizmu nie potrafiłby tak skutecznie zdyskredytować tego ruchu, jak jego „genialny wódz“ Stalin.

Stalinizm ujawnił się jako ruch nawskroś antywolnościowy.

A jednak...

Niema nic bardziej uporczywego jak nadzieja. To też trudno pogodzić się z myślą, że Sowiety, krew z krwi i kość z kości robotniczego ruchu rewolucyjnego, są bezpowrotnie stracone dla ruchu wolnościowego. A nuż nastąpi jednak zwrot ku lepszemu?

Zwrot taki byłby dziś możliwy tylko w jednym wypadku: likwidacja dyktatury personalnej Stalina i uczciwe zdemokratyzowanie Sowietów. W perspektywie historycznej tak się napewno stanie, gdyż nie Sowiety są czynnikiem antywolnościowym, ale stalinizm w jego dzisiejszej postaci.

Czy zwrot ten nastąpi? Chwilowo nie widać żadnych oznak po temu. Budować swą taktykę na takiej ewentualności w najbliższej przyszłości jest niemożliwe. Ale najłżejszy nawet promyk nadziei wystarcza, by nieustannie i ciągle domagać się *pełnej, prawdziwej demokracji państwa sowieckiego*.

Dla dobra Sowietów, dla dobra klasy robotniczej całego świata, dla dobra naszego społeczeństwa jutra.

„Jutro” i „dziś”

Niema nic niebezpieczniejszego dla ruchu socjalistycznego nad kretynizm formalnej demokracji w ustroju kapitalistycznym. Bo najbardziej demokratyczna konstytucja w tym ustroju, choćby była ściśle przestrzegana, zostaje zniekształcona przez nierówność społeczną i ucisk klas. Póki władza znajduje się w rękach klas posiadających póty stanowić będzie w toczącej się nieustannie walce klas główny punkt oparcia dla obrony przywilejów tych klas. Innymi słowy: obecna struktura społeczna powoduje niemożliwość urzeczywistnienia pełnej demokracji, prawdziwej wolności.

Teza ta wskazuje pierwszy, podstawowy obowiązek zwolenników wolności: przy pierwszej okazji usunąć tę najgrubszą kłodę z drogi ku wolności, usunąć wyzysk klasowy i dominację gospodarczą wielkiego kapitału prywatnego. Niezrozumienie tej elementarnej prawdy przez niemieckich socjaldemokratów w pierwszym okresie republiki Weimarskiej — gdy mieli władzę w swych rękach — doprowadziło do klęski rewolucji niemieckiej i w dalszej konsekwencji do triumfu hitleryzmu.

Ale słuszność tej tezy nie oznacza, że jest ona odwracalna. Jeśli prawdą jest, że istnienie kapitalizmu uniemożliwia istnienie pełnej wolności, to jednak nieprawdą jest, że obalenie kapitalizmu oznacza automatycznie realizację wolności. Przykład Sowietów dowodzi fałszywości tej odwróconej tezy.

To małoważne napozór stwierdzenie posiada jednakże duże znaczenie teoretyczne. Gdyż dowodzi,

że nie wystarczy skoncentrować uwagę ruchu socjalistycznego na zagadnienia społeczno - ekonomiczne, by osiągnąć to społeczeństwo jutra, do którego dążymy. Gdyż świadczy, że ów uproszczony schemat, który uchodził za kwintesencję marksizmu — że obalenie kapitalizmu oznacza niechybnie triumf socjalizmu — nie nadaje się do użytku praktycznego. Że walka o wolność, o pełną demokrację musi już dziś być prowadzona na dwóch równoległych płaszczyznach: na płaszczyźnie zniesienia wyzysku ekonomicznego i na płaszczyźnie obrony i egzaltacji idei wolności.

Osiągniemy to podwójne zadanie tylko krocząc po trzeciej z wyżej wymienionych ścieżek, po ścieżce socjalizmu.

Nie robimy sobie zbyt wielu iluzji co do dzisiejszego ruchu socjalistycznego. Wiemy, jak łatwo go krytykować, wykazując jego błędy, niedociągnięcia, wewnętrzne sprzeczności, brak stanowczości w działaniu. Do najbardziej ostrej rzeczowej krytyki mogliśmy niejedno dodać.

A jednak... jest to w dzisiejszych czasach jedyna realna siła, która potrafi w dogodnych warunkach osiągnąć nasze społeczeństwo jutra. I choć jest niedoskonała, choć jest grzeszna, choć droga jej znaczona jest ciągłymi upadkami, to przecie odzwierciadla w tym właśnie niedoskonałość, grzeszność i skłonność do upadku całego gatunku ludzkiego, który w ten swój swoisty ludzki sposób wspina się w górę.

Ruch socjalistyczny jest dzisiaj jedynym środowiskiem, gdzie hasła sprawiedliwości społecznej i równocześnie jak najpełniejszej wolności znajdują podatną glebę. Jedynym ruchem odrodzenia społecznego,

przeciwstawiającym się jako całość idei totalizmu, bez względu na jej treść społeczną. Przeto jedynym ruchem, gdzie wysiłki człowieka mogą łączyć się z wysiłkami innych nie tylko po to, by wykonać najlepiej dyrektywę nadchodzące zgóry, ale również, by kształtować politykę tego ruchu i czynnie współdziałać w ustalaniu tych dyrektyw.

Dlatego wiążemy nasze nadzieje na społeczeństwo jutra ze zwycięstwem ruchu socjalistycznego. Ruchu jako całości, a nie poszczególnej partii. Ruch ten nie jest monolityczny a raczej jak wachlarz obejmuje najrozmaitsze odcienie. W tej różnobarwności ruchu tkwi jego główna siła przyciągająca dla ludzi, którzy przestali wyczekiwać objawienia poprzez usta wodza i chcą własnym trudem zdobyć sobie swą prawdę.

Do tego ruchu socjalistycznego zaliczyć można dzisiaj — po raz pierwszy chyba od czasów upadku pierwszej Międzynarodówki — i ruch anarchistyczny, a właściwiej anarcho - syndykalistyczny. W ciągu tych ostatnich kilkudziesięciu lat anarchizm przeżył ewolucję ilościową i jakościową. Ilościowo skurczył się do paru wysepek w krajach łacińskich Europy i Ameryki. Jakościowo począł się godzić z koniecznością kompromisu między ideą wolności jednostki a potrzebami organizacyjnymi gromady — zarówno organizacji robotniczej jak i państwa. Charakterystycznym pod tym względem jest przemiana hiszpańskich anarcho - syndykalistów, otwierająca temu ruchowi nowe możliwości. Gdyż doświadczenie dotychczasowe wskazuje wyraźnie, że anarcho - syndykalizm w walce z ruchem socjalistycznym wyjaławia się i usycha, zaś do współpracy z tym ruchem może wnieść cenne walory, po-

głębiające zarówno sentyment buntu społecznego uciskanych jak i wolę do obrony wolności jednostki przeciw zakusom wszelkiej biurokracji. Następuje moment, kiedy stary spór Marksa i Bakunina może być zakończony — ugodą.

Do ruchu socjalistycznego wolno również zaliczyć — z drugiego końca — i tych komunistów, którzy uznają ideę wolności i szczerze negują antywolnościowy charakter oficjalnego komunizmu (stalinizmu). Nie przynosi to zaszczytu ich przenikliwości politycznej w stosunku do własnej partii, ale dowodzi, że ich przynależność do komunizmu jest oparta na niezrozumieniu lub nieporozumieniu. Z chwilą zerwania więzów organizacjach z Międzynarodówką Komunistyczną ci „komuniści“ z łatwością znajdą dla siebie — takich jakimi są — miejsce w ruchu socjalistycznym, wnosząc weń swą energię, zdyscyplinowanie i radykalizm, jako pozytywne spójczynniki wspólnej walki.

No i oczywiście do ruchu socjalistycznego należą wszelkie grupy, kierunki i partie, które przyznają się do tego ruchu. Istnieją między nimi lub wśród nich spory, różnice poglądów, ostre starcia, często walki konkurencyjne — wokół wszystkich niemal zagadnień aktualnego życia politycznego. A jednak można i należy ich wszystkich zjednoczyć dokoła wspólnego obrazu społeczeństwa jutra. Gdyż w perspektywie tych problemów wszystkie rozbieżności dnia dzisiejszego stają się małe i nieistotne. Gdy się wykrystalizuje taka ideowa konsolidacja, przynajmniej w zakresie tego wspólnego celu, to obóz tego społeczeństwa jutra będzie przedstawiał wielką siłę.

*

Właściwie ten proces krystalizacji już się odbywa żywiotowo, jakby poza świadomością poszczególnych grup. Bo przecież sensem wydarzeń i wstrząsów dzisiejszego okresu jest ów zmierzch starego świata, przepowiadający rychłe nadejście jutra. Przecież zanikła zupełnie wiara w trwałość i stałość dzisiejszych stosunków i nade wszystkim góruje pytanie: co będzie potem?

Nie może być dzisiaj żadnej twórczej polityki, która by nie ujmowała zagadnień dzisiejszych w perspektywie, nawet więcej, w funkcji celów jutrzejszych. Praktycyzm, sprowadzający działalność polityczną do załatwiania bieżących niedających się odłożyć spraw, może dać zadowalające wyniki w okresach pozytywnego organicznego rozwoju. Ale musi zawieść w takich czasach jak nasze, kiedy wyraźna ostra wizja dnia jutrzejszego jest niezbędną dla ustalenia kierunku dalszej drogi, zwłaszcza na historycznych zakrętach.

Ujmowanie dzisiejszej rzeczywistości w funkcji wizji jutra nie jest retorycznym frazesem a płodną metodą czynu. Parę przykładów:

1) Jeśli prawdą jest, że społeczeństwo jutra winno być terenem ścisłej współpracy klasy robotniczej i drobnomieszczaństwa, to obiektywne warunki tej współpracy winne być przygotowywane już dzisiaj. Stawia to przed ruchem socjalistycznym poważne zadanie stworzenia kompromisu między tymi dwiema klasami na podstawie ustroju jutra, kompromisu, któryby począł jaknajrychlej wpływać na bieg życia politycznego. Taki lojalny kompromis nie może być o-

party na niedomówieniach lub na nadziei oszukania w przyszłości swego partnera. Głęboki sens tej operacji polega właśnie na tym, że ma ona trwać cały okres historyczny. Więc od pierwszej chwili musi być pomysłany, jako skierowany swym ostrzem przeciwko wielkiemu kapitałowi prywatnemu, jako antykapitalistyczny blok warstw pracujących.

2) Z punktu widzenia jutra jest przecież oczywistym, że walka z faszyzmem nie może być prowadzona o utrzymanie lub odbudowę burżuazyjnej demokracji a musi stawiać sobie wyraźny cel realizacji prawdziwej — politycznej i społecznej — demokracji.

3) Z tego samego punktu widzenia współpraca z dzisiejszym oficjalnym komunizmem może być conajwyżej epizodem, kończącym się w najlepszym wypadku u wrót nowego społeczeństwa. Trwałe współdziałanie z komunistami, obliczone na dłuższą metę historyczną, jest do pomyślenia tylko wtedy, gdy ci komuniści odrzucają antywolnościowe tezy stalinizmu, inaczej mówiąc, gdy zerwą nici łączące ich z obecnym Kominternem. Albo gdy Komintern radykalnie zerwie ze stalinizmem.

4) W tej samej płaszczyźnie stoi sprawa jedności ruchu robotniczego. Jedność na podstawie wolnościowego społeczeństwa jutra — wraz z wypływającymi stąd konsekwencjami, to rzecz arcypozyteczna. Zaś jedność na podstawie antywolnościowego reżymu sowieckiego oznaczałaby likwidację idei socjalizmu. Konkretnie jedność socjalistów z komunistami w każdym poszczególnym kraju jest do pomyślenia dopiero po zerwaniu tych komunistów z Międzynarodówką Komunistyczną i jej zasadami organizacyjnymi.

Podane przykłady wystarczają dla stwierdzenia, że nie tylko nasza dzisiejsza działalność kształtuje społeczeństwo jutra, ale obraz owego społeczeństwa kształtuje również naszą dzisiejszą działalność.

* *

Gdy Bóg chciał skłócić ludy budujące wieżę Babel, nakazał im ponoć mówić różnymi językami. Wynikło z tego powszechne zamieszanie, które zmusiło do zaniechania budowli.

A dziś, w momencie czy też w przededniu budowy nowego społeczeństwa największe zamieszanie wynika stąd, że wszyscy mówią tym samym językiem, używają tych samych haseł, przysięgają na te same świętości. Choćby mieli zupełnie coś różnego na myśli.

No bo proszę: faszyci, socjaliści, komuniści twierdzą w jeden głos, że są obrońcami cywilizacji i kultury, że walczą w obronie pokoju, że chcą znieść wyzysk kapitału, że pragną zapewnić ludowi pracującemu należyte prawa i wpływy w państwie, że celem ich jest wolność i szczęście ludzkości.

Nie było chyba czasów większego zakłamania politycznego i moralnego niż obecnie.

Na szczęście poza słowami istnieją również czyny. Istotna treść każdego ruchu wyziera z jego działalności znacznie wymowniej niż z jego werbalnych oświadczeń.

Prawdziwa natura zarówno faszyzmu jak i komunizmu daje się skontrolować w krajach, gdzie ruchy te zdobyły władzę polityczną i wcielają swe programy w życie. Na podstawie tych faktów, a nie deklaracji i obietnic oparliśmy naszą analizę obu tych kierunków.

Ale ten obiektywny miernik nie daje się zastosować do ruchu socjalistycznego, który w żadnym kraju dotychczas nie był wyłącznym panem sytuacji. Jak stwierdzić, czy socjaliści pozostaną wierni swym zobowiązaniom i będą istotnie budować społeczeństwo jutra jako wolny związek wolnych ludzi?

Natykamy się tu na poprzednio postawione pytanie: Gdzie jest gwarancja, że socjaliści po zdobyciu władzy nie pójdą śladami komunistów i nie zaprowadzą tyranii nowej biurokracji zamiast ustroju wolności?

Przecież nie można uważać za taką gwarancję dzisiejsze oświadczenia socjalistów. Bo sceptyk powie, że co innego jest słowo a co innego czyn.

Nie są również dostateczną gwarancją osobiste walory polityczne i moralne przywódców ruchu socjalistycznego. Ludzie mogą przecież pod wpływem zmienionych warunków zmieniać swe nastawienie. A poza tym, czyż jest pewnym, że obecni przywódcy pozostaną na czele ruchu po zwycięstwie?

A jednak można znaleźć gwarancję. Wypływa ona ze ścisłego przeplatania się *dzisiaj* i *jutra*, z wewnętrznego monizmu naszego ruchu, z faktu, że już *dzisiaj* wszyscy tworzymy nasze życie na podobieństwo obrazu *jutra*, który w nas tkwi jako składowa część *teraźniejszości*.

Bo przecież żaden żywy kierunek społeczny nie tkwi w bezczynności, czekając aż przyszłość raczy powołać go do rządzenia światem. Już w *teraźniejszości* tworzy dobrowolne zrzeszenia swych zwolenników, które mają być jakby wstępem do przyszłego społeczeństwa. I prawdziwa natura każdego ruchu tkwi w tych jego dobrowolnych organizacjach w równej mie-

rze jak w embrjonie tkwią już właściwości rozwiniętego organizmu.

Obojętną rzeczą jest nazwa tych zrzeszeń. Zazwyczaj używa się słowa partia dla podkreślenia politycznego charakteru ich zadań. Ale związki zawodowe syndykalistów odgrywają w ich koncepcji rolę partii politycznej.

Ograniczymy się jednak do partyj. Gruntowne rozważanie funkcji partyj i ich wpływu na życie społeczności oraz poszczególnych jednostek wymagałoby zbyt wiele miejsca. Niejedna krytyka systemu partyj wydaje się być uzasadniona. Tym nie mniej dotychczas nie wynaleziono żadnego lepszego sposobu czynnego udziału jednostek w życiu społecznym. Tak jak niewątpliwe i łatwe do uchwycenia wady demokracji znacznie mniej ważą niż jej zalety, tak i ujemne strony systemu partyjnego zrzeszania obywateli nie przeważają jej stron dodatnich.

Ale partie partiom są nierówne. Struktura i życie organizacyjne każdej z nich mogą być tak różne, jak różnymi są ustroje polityczne do których dążą. A nawet więcej. Można postawić tezę: *każda partia jest budowana dokładnie w ten sposób, w jaki wyobraża sobie swą przyszłą budowę społeczeństwa i państwa.*

Teza ta jest atakowana zazwyczaj dwoma argumentami:

Po pierwsze partia jest zrzeszeniem dobrowolnym, zaś społeczeństwo czy państwo jest zrzeszeniem przymusowym. Dlatego w partii może istnieć inny, mniej liberalny reżym, niż w państwie, do którego ona dąży. Argument ten nie jest przekonujący, gdyż przymus należenia do państwa nie jest absolutny

(emigracja), a pozatym moralny przymus należenia do partii jest wewnętrznym nakazem każdego czynnego działacza. Zwłaszcza dla zwolennika jedności, gdyż antytezą moralnego przymusu jest — rozłam.

Drugi argument brzmi: partia jest organem walki a społeczeństwo czy państwo jest terenem walki. Teren musi być zorganizowany wolnościowo, ale partia musi być jednolitą, sprężystą, bardziej zbliżoną do typu armii, niż do typu wolnego społeczeństwa. I ten argument nie wytrzymuje krytyki. Gdyż nieprawdą jest, że społeczeństwo, państwo jest tylko terenem, na którym ścierają się różne kierunki czy różne siły społeczne, czy różne partie. Państwo, w rozumieniu każdej partii świadomej swych celów, jest przede wszystkim właśnie organem walki o rzeczy najważniejsze, o dobrobyt, wolność i szczęście swych obywateli. I jeśli istotnie samo pojęcie „walki“ oznacza siłą rzeczy zwężenie zakresu wolności, to ta zasada odnosi się w większym jeszcze stopniu do państwa niż do partii.

Zresztą, wystarczy sprawdzić tę tezę z rzeczywistością.

Faszyzm buduje swe państwo na podstawach ścisłej hierarchii, gdzie wszelka władza, formalnie i faktycznie, skoncentrowana jest wyłącznie w rękach „wodzów“. Identycznie tak samo tworzy faszyzm swe partie nawet w tych krajach, gdzie daleko mu jeszcze do władzy.

Oficjalny komunizm realizuje w Z.S.S.R. ustrój, gdzie wszelka władza leży faktycznie w rękach „wodzów“, choć formalnie przesłania ją pozornie demokratyczny rytuał. Identycznie taką samą jest struktura wewnętrzna partyj komunistycznych w krajach ka-

pitalistycznych, gdzie praktyka całkowitego i ślepego podporządkowania się dyrektywom Stalina łączy się z pozornie demokratyczną frazeologią.

I wreszcie partie socjalistyczne, które dążą do wolnościowego społeczeństwa jutra, urzeczywistniającego istotną demokrację, są naogół w swym życiu wewnętrznym oparte formalnie i faktycznie na zasadach tej demokracji. Że ta wewnętrzna demokracja niekiedy kuleje? Że i w ruchu socjalistycznym znajdzie się sporo elementów feldfeblowskich, jak naprz. w dawnej socjaldemokracji niemieckiej? Prawda. Dowodzi to znowu, jak niedoskonałym jest wszystko co ludzkie. Ale równie prawdą jest, że zasada demokracji dominuje w organizacjach socjalistycznych, że wolność myśli jest tam zazwyczaj przestrzegana, że władze partyjne są istotnie odpowiedzialne przed masą członków i niejednokrotnie zostawały zwykłą uchwałą tych mas zmieniane.

Ale nie tylko wewnętrzna struktura partii świadczy o prawdziwej naturze danego ruchu. Nie mniej charakterystycznym jest zakres funkcyj, jakie dany ruch przydziela swym partiom.

Więc zarówno faszyzm jak komunizm dążą świadomie i wyraźnie do monopolu swych partyj we wszystkich dziedzinach życia społecznego. Po zdobyciu władzy — absolutny monopol partii nazwany totalizmem. Termin — „zglajchszaltowanie“ — oznacza właśnie oddawanie najrozmaitszych formacyj społecznych pod kuratelę partii. Ale i przed zdobyciem władzy należy narzucić monopol partii wszystkiemu co się da. Należy wszystkich i wszystko podporządkować swej partii, która ze swej strony jest podporządkowa-

na swemu „wodzowi“. W tym celu kultywuje się mit, że partia to — najwyższe dobro moralne, że nakaz partii jest najwyższym imperatywem, że patriotyzm partii jest najwyższą cnotą. Partia przekształca się ze środka w cel i staje się podstawowym środkiem urabiania mózgów ludzkich na kopyto konformizmu. Taką partia jest sprzeczna z najistotniejszą treścią wolności i stanowi naturalny przedsiomek — totalizmu.

Zupełnie innym jest charakter partii w ruchu socjalistycznym. Tu partia nie dąży do monopolu, do mechanicznego opanowania i narzucenia swej woli wszelkim innym. Partia socjalistyczna dąży w zasadzie do wydobycia jak najwięcej twórczych, niekrępowanych partvjnie sił społecznych i do lojalnej współpracy z nimi a nie do podporządkowania ich sobie. Dlatego partie socjalistyczne unikają metody „jacejek“. Partie socjalistyczne nigdy nie powinny być celem samym w sobie, a zawsze tylko środkiem do celu, którym jest społeczeństwo jutra. Dlatego też partie socjalistyczne mogą być szkołą, gdzie się kultywuje ideę wolności.

W tym wolnościowym charakterze organizacyj socjalistycznych tkwi pierwsza gwarancja, że po zwycięstwie będą one dążyć do urzeczywistnienia naszego społeczeństwa jutra. Dzięki temu charakterowi są one najodpowiedniejszym narzędziem dla urzeczywistnienia tego celu.

Ale jedyną istotną i trwałą gwarancją jest i będzie jedynie wola mas socjalistycznych. Od ich poczucia wolności, od ich decyzji bronięcia jej nawet przed własnymi przywódcami zależeć będzie, czy rewolucja socjalistyczna nie zweeksluje na tory antywolnościowe.

Prawdziwej wolności nie dostaje się w podarunku, ale się ją zdobywa. I tylko wtedy ceni się ją należycie.

Czas jest w istocie swej czymś nieprzerwanie ciągłym, wszelka jego klasyfikacja jest sztucznym tworem umysłu ludzkiego, metodologicznym chwytem a nie realnością. Przeto podział na jutro i dziś jest tylko rusztowaniem, koniecznym dla ułatwienia nam budowl, ale zbytecznym po jej ukończeniu. Cnoty niezbędne dla zbudowania społeczeństwa jutra powinny działać z największym natężeniem już dziś.

To też egzaltacja wolności i prawdziwej demokracji jest nie tylko problemem jutra, ale w pierwszym szeregu zadaniem dnia dzisiejszego, o które należy walczyć w państwie, w społeczeństwie i w ruchu socjalistycznym.

Przed jutrem

— Potępiać gwałty innych, ale nie wyrzekacie się przecie swoich własnych? Propagujecie humanizm, a czy nie krzewicie nienawiści do waszych wrogów? Prawicie o wolności, a czyż sami nie domagacie się dyscypliny i przymusu społecznego z odpowiednimi rygorami i odpowiednim aparatem gwałtu dla wykonania tych rygorów? Domagacie się pełnej demokracji, a czyż nie jesteście zwolennikami silnej władzy mas pracujących, bodaj ich dyktatury?

Prawda, wszystkie te twierdzenia są słuszne. Ale niema ani krzty racji w zarzutach, które zawierają.

Bo przecie gwałt, nienawiść, wolność nie są absolutnymi kategoriami a funkcjami społecznymi, których

ocena moralna zależna jest każdorazowo od koncepcji dobra i zła sądzącego. Przecież demokracja nie jest pojęciem skończonym, a kompromisem między wolnością jednostki a potrzebami ogółu.

Więc nie wyrzekamy się gwałtu koniecznego dla usunięcia gwałtu niesprawiedliwego. Więc namiętnie zwalczamy wrogów humanizmu pojętego jako miłość ludzi do ludzi. Więc domagamy się dyscypliny i przymusu dla obrony społeczeństwa, któreby gwarantowało swym członkom maksimum wolności. Odrzucając bezwzględnie dyktaturę jednostki, kliki lub partii, uznajemy prawdziwą demokrację mas pracujących za identyczną z dyktaturą tych mas, gdyż zadaniem jej jest zniesienie przywilejów, godzących w lud i utrwalenie władzy tego ludu.

Aha, powiedzą nasi przeciwnicy, więc wasze metody są identyczne z tymi, które zwalczacie. Więc cała różnica polega na tym, *kto* je będzie stosował. Więc i w waszym społeczeństwie jutra będą policja, więzienia, armie i bodaj wojny. Więc gdzież, u licha, jest ów absolut wolności, który wam rzekomo przyświeca? Więc obłudą jest ta wasza zasadnicza pogarda dla gwałtu i ucisku, stosowanego dzisiaj przez obecnych władców świata?

Rozpatrzmy te zarzuty szczegółowiej.

Gwałty są różnego rodzaju choćby nawet były identyczne w formie. Nocny napad bandytów jest gwałtem bezwzględnie i przez wszystkich potępionym. Gwałt stosowany przez społeczeństwo w postaci sędziego, ferującego swe wyroki na podstawie prawa jest zły, jeśli prawo jest złe lub sędzia niedobry. Gwałt stosowany przez lekarza, zazwyczaj choć nie zawsze

za zgodą chorego, jest zbawienny, o ile lekarz nie jest złoczyńcą lub partaczem. A przecież we wszystkich tych trzech wypadkach gwałt może się wyrazić w jednym i tym samym fizycznym zjawisku: pogrążanie wyostrzonej stali w żywy organizm ludzki.

A przecież nikt, za wyjątkiem paru dziwaków, nie będzie protestował przeciw „gwałtowi“ lekarzy, zwanemu operacją. Gdyż dobro, wynikające z tego gwałtu jest widoczne dla wszystkich. Jednocześnie należy jednak dążyć, by poziom etyczny i zawodowy lekarzy był jaknajwyższy. „Dobry lekarz“ jest jedyną istotną gwarancją, że ten dobroczynny gwałt nie przestoczy się w... zbrodnię.

Za wyjątkiem paru ostatnich mohikanów skrajnego anarchizmu, nikt nie będzie również protestował przeciwko operacji społecznej, za jaką należy uważać gwałt, wyrażający się w istnieniu ustaw, sędziów i aparatu wykonywania wyroków. Zapewne i taki legalny gwałt może wyrodzić się w zbrodnię, jeśli prawo jest złe lub sędzia jest stronnicy. Toteż walka o wolność nie oznacza zniesienia praw, a walkę o dobre prawa. Zaś „dobre prawo“ jest dla mas pracujących prawem ochraniającym i wzmacniającym społeczeństwo jutra, oparte na humanizmie. Również „dobry sędzia“ jest nieodłączną częścią dobrego ustroju społecznego. Zaś „dobrym“ jest ten sędzia, który stosuje prawo w duchu tegoż humanizmu, który potrafi w każdym poszczególnym wypadku znaleźć — w granicach dobrego prawa — najlepszy kompromis między wolnością jednostki a interesem społeczeństwa. A obok „dobrego sędziego“ wartość nowego ustroju będzie również mierzona istnieniem „dobrego urzędnika“.

„Dobry lekarz“, „dobry sędzia“, „dobry urzędnik“ wszystko to wprowadza do naszego przyszłego ustroju momenty nieokreślone, indywidualne, nieuchwytnie. Odpowiada to obiektywnej prawdzie, że wartość społeczeństwa jutra będzie w dużym stopniu funkcją wartości jednostek zajmujących kierownicze stanowiska. Dlatego tak ważną jest rzeczą już dziś stworzyć w ruchu robotniczym klimat jak najdogodniejszy dla rozwoju pozytywnych cech umysłu i charakteru jego działaczy. Jak sobie ludzkość dzisiaj pościele, tak się jutro wyśpi.

Wreszcie zagadnienie wojny w społeczeństwie jutra. Znowu przeprowadzimy analogię z naszym doświadczeniem indywidualnym.

Człowiek, napadający na spokojnego przechodnia, jest zbrojcem. Ale napadnięty ma nie tylko prawo lecz i obowiązek bronić się, bądź za pośrednictwem organów powołanych do pilnowania porządku, bądź w razie potrzeby własnym wysiłkiem. Obrona przed napaścią jest społecznie równie pożyteczna i niezbędna, jak sama napaść jest szkodliwa i karalna.

Ta sama zasada stosuje się i do jednostki wyższego typu, do społeczeństwa. Nie wyłączając naszego społeczeństwa jutra. Póki będzie narażone na napaść, póty musi być w stanie obronić się przed nią. Socjalizm jest ruchem pokojowym, antymilitarnym, ale rozumie doskonale, że nie piękno ideału lecz realna siła decyduje w walkach o wolność i dobrobyt ludzkości.

I właśnie dlatego socjalizm nie jest sentymentalnym utyskiwaniem nad niedolą człowieczą a bojową doktryną zmagania społecznymi. Tołstojowskie „nie sprzeciwianie się złu“ w imię beznamiętnego dobra nie ma

nic wspólnego z duchem socjalizmu, który jest w równej mierze czynną tęsknotą za jutrem jak i czynnym buntem przeciwko dzisiejszości. Dlatego socjalizm jest *żywym* ruchem społecznym, w którym dziś i jutro łączą się pomostem ciągłej walki o materialne i duchowe przeobrażenie świata.

A walka wymaga sztuki walki. Dobre intencje nie starczą. Odpowiednia strategia i taktyka mogą zdecydować o zwycięstwie nad wrogami. I ustrzec przed groźnym niebezpieczeństwem zagubienia po drodze celu walki, realizacji obrazu społeczeństwa jutra i wizji człowieka jutra.



Taktyka ruchu socjalistycznego winna być giętka jak stal i mądra jak wąż. Winna chłodno obliczać w każdej chwili siły własne i wrogów i rozpalić do czerwoności ducha ofiarności i woli do walki swych zwolenników. Winna wydobyć na powierzchnię złoża bohaterstwa tkwiące w masach i szafować tym skarbem w sposób ostrożny, roztropny i celowy.

Jakże łatwo napisać te maksymy i jakże trudno je urzeczywistnić. W żywiołowej grze instynktów i namiętności, zwanej walką społeczną, ruch jest zazwyczaj jak czołno na rozhukanym morzu. Niejednokrotnie wszystkie wysiłki załogi zdążają do najelementarniejszego celu: za wszelką cenę utrzymać się na powierzchni. Ale zawsze i nieustannie musi z wytężeniem pracować rozumna myśl: wykorzystać każdą okazję, by zbliżyć się do wyznaczonej przystani, lawirować między niebezpieczeństwami, by jednak jak najprędzej zawinąć do portu.

To też nawet w najtrudniejszych sytuacjach, kiedy

nacisk wroga zagraża samemu istnieniu ruchu socjalistycznego, nie należy tracić z oczu celu walki — społeczeństwa jutra. Lawirując między niebezpieczeństwami, należy pamiętać, by każdy wysiłek zbliżał do celu — do społeczeństwa jutra. Dla oceny doświadczenia przeszłości i wyznaczenia dalszych etapów należy przyjąć jako decydujący punkt widzenia — jak najszybszą realizacją społeczeństwa jutra. A przynajmniej stworzenie warunków umożliwiających tę realizację.

Ogólniki te, właśnie dlatego że są ogólnikami, nie wywołują wśród socjalistów żadnego sprzeciwu. Istnieją natomiast daleko idące rozbieżności w konkretnym ich zastosowaniu, w codziennej praktyce ruchu socjalistycznego. Rozbieżności te są zazwyczaj ujmowane w pewne formy ideologiczne: reformizm, socjalizm rewolucyjny, taki lub inny odcień lewicowości. Rozbieżności te są istotne i ważne, ale z pewnej perspektywy historycznej wydają się raczej być różnymi przejawami tej samej tendencji, przystosowującej się do konkretnych warunków danego środowiska. Ruch robotniczy w każdym kraju posiada pewną specyficzną fizjonomię, która w niewielkim tylko stopniu zależną jest od rozumowych momentów, a wynika przeważnie z obiektywnych warunków, wśród których niepoślednią rolę odgrywają zdolności twórcze danej klasy robotniczej. Toteż ta sama taktyka może w jednym kraju dać wyniki dodatnie, a w drugim ujemne. A nawet w tym samym kraju może w jednym okresie być pożyteczna, a w drugim szkodliwa.

Przykłady:

Kraje skandynawskie — Szwecja, Dania, Norwegia

—są dotychczas klasycznym przykładem zwycięskiego reformizmu. Ruch socjalistyczny kroczy tam od sukcesu do sukcesu. Dumny jest, i słusznie, ze swych osiągnięć politycznych, gospodarczych, kulturalnych. Spodziewa się osiągnąć swój cel ostateczny — społeczeństwo jutra — bez wstrząsów, bez gwałtów, bez rewolucyj, przestrzegając skrupulatnie zasad demokracji i szanując wolność jednostki.

Nadzieje te mają widoki na ziszczenie, o ile nie przekreśli ich... nawała zzewnątrz. Niebezpieczeństwo to groźne i coraz bardziej aktualne. Ale wewnętrzne stosunki w tych krajach automatycznie niemal pchają w kierunku reformizmu. Charakterystyczny fakt: norwescy socjaliści hołdowali skrajnie lewicowym poglądom, zaś szwedzcy wyznawali najumiarkowańszy reformizm. Natomiast praktyka socjalistów w obu krajach staje się niemal identyczna. Gdyż inną w tych warunkach być nie mogła.

Ta sama praktyka reformistyczna dała zato najfatalniejsze wyniki w Niemczech. Najpierw pod względem gospodarczym, następnie w dziedzinie politycznej. Praktyka niemieckiego ruchu robotniczego ponosi odpowiedzialność za późniejsze zwycięstwo hitlerizmu. Smutny finał rewolucji niemieckiej niejednemu nasunie refleksję: „miałeś, chamie, złoty róg... ostał ci się ino sznur“.

Te dwa przykłady ilustrują, jak fałszywą jest myśl, że wystarczy znaleźć dobrą formułkę ideologiczną, by móc ustalić dobrą politykę i stosować słuszną taktykę. Życie jest zbyt złożone, by móc je traktować tak mechanicznie. Strategia ruchów społecznych nie jest rzemiosłem, które można uprawiać dzięki nabytej ru-

tynie a sztuką, wymagającą ciągłego wysiłku twórczego, intuicji i natchnienia, a najlepiej — jeśli się da — geniuszu. W tym ostatnim wypadku można powiedzieć, że geniusz jednostki, wykorzystany dla dobra ogółu, jest olbrzymią oszczędnością dla całego rodzaju ludzkiego.

A jeśli tej oszczędności nie daje się uzyskać, to trzeba... płacić. Zazwyczaj krwią i cierpieniem ludzkim. Jedyne sens i usprawiedliwienie tych ofiar tkwi właśnie w fakcie, że są one *ceną społeczeństwa jutra*.

*

Droga od dzisiejszego ustroju do społeczeństwa jutra jest trudniejsza, niż to sobie wyobrażali pionierzy socjalizmu. Usiana jest nie tylko mogiłami tych, co padli w walce, ale również porażkami, klęskami, okresami zwątpienia i upadku ducha. Ale jest w ruchu socjalistycznym jakaś moc niespożyta, która umożliwi mu stałe odradzanie się po najstraszliwszych klęskach. Tak było po krwawym zdławieniu komuny paryskiej, tak było po upadku Pierwszej Międzynarodówki, tak było po przegranej pierwszej rewolucji rosyjskiej. Grabarze socjalizmu tyle razy już proklamowali ostateczną śmierć socjalizmu, a po pewnym czasie ów rzekomy nieboszczyk zmartwychwstawał i podejmował nanowo walkę z wzmoczoną energią i coraz większym rozmachem.

To doświadczenie historii nasuwa optymistyczne wnioski i dla dzisiejszych stosunków. Byłoby naiwnością zamykać oczy na niewątpliwe i pokaźne sukcesy faszyzmu. Byłoby tchórzostwem nie chcieć widzieć moralnego i politycznego bankructwa doświadczenia sowieckiego. Ale te piętrzące się przeszkody i nowe

kłęski nie usprawiedliwiają ani małodusznej rezygnacji z dalszej walki, ani zwątpienia w możliwość ostatecznego zwycięstwa.

Właściwe wnioski są wręcz odwrotne. A to z następujących powodów:

Przede wszystkim nauka historii. Jest wielce prawdopodobne, że epilog obecnych kłęsk nie będzie różny od epilogu poprzednich, że triumf faszyzmu w poszczególnych krajach będzie równie przemijający jak triumf reakcji francuskiej w 1871 (po komunie paryskiej) lub rosyjskiego caratu w 1907.

Po wtóre równoległe ze wzmaganiem się faszyzmu rośnie w innych krajach ruch socjalistyczny, zdobywając większość w Szwecji, tworząc rządy pod przewodnictwem socjalistów w całej Skandynawii i we Francji, wzmagając swe siły z nadzieją rychłego zdobycia władzy w Anglii, stanowiąc trzon rządu, prowadzącego bohaterską walkę w Hiszpanii, zdobywając coraz liczniejsze rzesze zwolenników wszędzie, gdzie wolność nie została zniesiona.

Po trzecie, antagonizmy społeczne nie zostały usunięte w krajach faszystowskich, więc walka klasowa uciskanych, a przede wszystkim proletariatu chwilowo sparaliżowana niesłychanym terrorem, przy pierwszej okazji odpręży się jak stal i uderzy w rządy faszystowskie ze wzmożoną siłą.

Po czwarte, instynkt wolności drzemiący we wszystkich ludziach musi w pewnej chwili wybuchnąć płomieniem buntu przeciwko uciskowi faszystowskiemu. Gdyby nawet nie było żadnych innych powodów, to ów instynkt wolności wystarczyłby, by usprawiedliwić walkę bez pardonu z faszyzmem i upiększyć tą

walką ponure stronice historii panoszenia się faszyzmu.

Toteż nie zwątpienie i kapitulacja a wola do walki, gotowość ponoszenia niezbędnych ofiar, wiara w możliwość zwycięstwa powinny ożywiać zwolenników społeczeństwa jutra. A trudności tej walki, ogrom niezbędnych ofiar wskazują tylko na specyficzny charakter obecnego przełomowego okresu w historii ludzkiej. Wskazują, że nowa era ludzkości rozpocząć się może tylko w aureoli bohaterstwa, bez którego zwycięstwo socjalizmu nie wydaje się możliwe.

Bohaterstwa jednostek, dążących do zrealizowania w sobie człowieka jutra i bohaterstwa mas, wykuwających w ogniu ciężkich zmagani społeczeństwo jutra.

To co najważniejsze

Wbrew rozpowszechnionej opinii, bohaterstwo jest częstym zjawiskiem w społeczeństwie ludzkim. W swej czystej postaci ujawnia się rzadziej, ale w każdym niemal człowieku znajduje się ruda, z której przy odpowiedniej temperaturze i przy odpowiednim ciśnieniu daje się wytopić czysty metal bohaterstwa. Tylko nie każdemu jest dane stać się obiektem tej uszlachetniającej operacji. Rozumnie urządzone społeczeństwo i rozumnie kierowany ruch społeczny mogą i winne stworzyć warunki ułatwiające ekspansję potencjalnego bohaterstwa jednostek.

Bywają okresy masowego wyładowania się tej potencji. Okresy rewolucyj, wojen domowych (milicje ludowe Hiszpanii, walki szucbundowców w Czerwonym Wiedniu i t. d.), a nawet „normalnych“ wojen. Ale i w zwykłych „spokojnych“ czasach liczne są za-

stępy ludzi, w których ta potencja przychodzi do głosu w postaci świadomego pragnienia wielkiego czynu, choćby okupionego najwyższą ceną.

Jeden z tych wielu, żywo odczuwający sprzeczności i trudności dzisiejszych czasów, powiedział mi w toku pisania tej książki:

Chciałbym znaleźć w waszej pracy odpowiedź na trzy pytania: Czy można wierzyć w człowieka? Czy można wierzyć w socjalizm? Czy napewno zwyciężymy?

Cała książka jest poświęcona tym zagadnieniom. Ale weźmy byka za rogi i spróbujmy odpowiedzieć na te pytania bezpośrednio. Bo niewątpliwie w takim sformułowaniu dręczą dziś te sprawy niejednego socjalistę. Zajmiemy się nimi w tej samej kolejności, w jakiej zostały postawione.

Czy można wierzyć w człowieka?

Czujemy całą decydującą wagę tego pytania. Ale chłodna analiza z łatwością wykaże, że tak postawione pytanie jest niezdeterminowane, więc posiadające wiele odpowiedzi, a więc żadnej zadawalającej.

Bo przecież każdy kładzie w swą wiarę w człowieka inną treść. Sprecyzowanie omawianego pytania powinno brzmieć w ten sposób:

Czy ludzie są naprawdę tacy, jak my ich sobie wyobrażamy?

Ta różnica w sformułowaniu nie jest tylko formalna. Przesuwa odrazu środek ciężkości całego zagadnienia na teren słusznego lub fałszywego podejścia *pytającego* do ludzi.

Przykładem fatalnych skutków fałszywego podejścia jest głęboki kryzys zaufania do ludzi, wywołany

śród uczciwych komunistów przez smutnie osławione „procesy moskiewskie“. Przez długie lata wierzyli, że ich wodzowie, bohaterzy rewolucji październikowej, są niemal półbogami. A tu nagle okazało się, że duża ich część (obojętne — czy sądzeni czy sądzący) to najgorsze wyrzutki społeczeństwa. Wiara komunistów w człowieka musi być mocno zachwiana.

Ale jeśli odrzucić wszelkie teorie o półbogach i z możliwie największą obiektywnością przyjrzeć się społeczeństwu ludzkiemu, to się okaże, że naogół każdy człowiek widzi innych „na obraz i podobieństwo swoje“. Ze znajdzie w nich wszystkie zalety i wady, cnoty i przywary, które odkryje w... sobie samym.

Gdyż człowiek sam przez się zazwyczaj nie jest ani zły ani dobry, ani urodzonym zdrajcą ani rycerzem bez skazy. Zaś *może* stać się jednym lub drugim, w zależności od konkretnych warunków, z których część tylko zależna jest od danej jednostki.

Zapewne — są ludzie, których hart duszy i siła charakteru potrafią w dużym stopniu zrównoważyć wpływ warunków zewnętrznych. Ci ludzie potrafią w każdej okoliczności pozostać wiernymi samym sobie. Są również inni, których wartość moralna jest patologicznie niska. Ale to są wyjątki. Zaś olbrzymia większość ludzkości nietylę *jest*, ile *staje się*. I choć proces ten trwa już tysiące lat dalekim jest jeszcze od końca. Gdyż człowiek wciąż jeszcze nie wyzwolił się z pod przemożnego wpływu czynników zewnętrznych, wliczając do tych ostatnich istniejące stosunki społeczne.

Prowadzi to nas bezpośrednio do ponownego zmodyfikowania zagadnienia o „wierze w człowieka“. Z

naszego punktu widzenia brzmi ono teraz tak:

Czy ludzie mogą wogóle stać się podobni do naszej wizji człowieka jutra?

Odpowiedzi na to pytanie musi każdy szukać w sobie samym. Jeśli znajdzie w sobie elementy tego człowieka jutra, łatwo rozszerzy to swe indywidualne doświadczenie na całą ludzkość. Wtedy odpowiedź wypadnie pozytywnie.

I wtedy człowiek znajdzie w sobie moc i wolę, by w najcięższych nawet chwilach nietylko utrzymać „wiarę w człowieka“ ale według swych sił przyczynić się do stworzenia warunków, umożliwiających realizację wizji człowieka jutra.

A teraz drugie pytanie: *Czy można wierzyć w socjalizm?*

Socjalizm to coś dużo większego, niż partie socjalistyczne. Partie to narzędzie, a socjalizm to dzieło. Narzędzie może się stępić lub złamać — będzie wtedy zastąpione przez inne, a dzieło zostanie doprowadzone do końca.

Istnieje u ludzi naturalna tendencja identyfikowania środka z celem. A niekiedy, w nadmiarze patriotyzmu własnego wysiłku, zapomnienia o celu w egzaltowaniu środka. Zdarza się niektórym socjalistom, jak się przydarzyło ortodoksyjnym komunistom, tyle miłości poświęcać własnej partii, że już jej nie starczy dla socjalizmu. I gdy bankrutuje ich partia, to są skłonni uznać to — zupełnie niesłusznie — za bankructwo socjalizmu.

W historii walk o socjalizm wiele jest przykładów bankructwa lub nawet śmierci partyj socjalistycznych. Różne tego bywały powody. Niekiedy niefortunne

warunki zewnętrzne, niekiedy wewnętrzne choroby lub nawet uwiąd starczy, spowodowany brakiem dopływu młodych sił. Partie rodziły się, żyły i umierały. Po nich, lub obok nich, rodziły się inne, które rozpoczynały analogiczny cykl rozwoju z niewątpliwą perspektywą wyczerpania w przyszłości swych sił żywotnych. A ruch socjalistyczny trwał nieustannie, wchłaniając w siebie zarówno żywoty poszczególnych ludzi, jak i żywoty jednostek wyższego typu — partyj i organizacyj.

Życie najbardziej oddanego socjalisty jest wysiłkiem jednostki. Dzieje partii są wysiłkiem zbiorowym. A socjalizm jest nie tylko sumą tych wysiłków w przeszłości i teraźniejszości ale również — a bodaj przede wszystkim — wizją szczęśliwego, wolnego rozumnie zorganizowanego społeczeństwa ludzkiego *w przyszłości*.

Wierzyć w socjalizm oznacza przeto wierzyć w możliwość takiego społeczeństwa, gdzieby w atmosferze powszechnego dobrobytu zostały zrealizowane hasła braterstwa, równości i wolności ludzi i narodów.

Czy takie spóżyte ludzi jest możliwe?

Zazwyczaj dla dowiedzenia niemożliwości socjalizmowi wysuwa się argument o charakterze biologicznym. Jednym z pierwszych użył go Malthus. Na podstawie statystyki za pewien okres czasu stwierdził, że ludzkość szybko się rozmnaża, znacznie szybciej niż wzrasta ilość dóbr przeznaczonych dla spożycia ludności. Więc o ile nie znajdzie się środek na usunięcie tej sprzeczności (naprz. wojna lub masowa emigracja do nowych terenów kolonizacyjnych), to ludzkość jest skazana na coraz gorsze warunki bytowania.

Marks rozprawił się swego czasu z tą teorią. Późniejszy rozwój techniki i produkcji, wykazał tak olbrzymie możliwości powiększenia bogactw naturalnych, że główną troską stało się zagadnienie jak zbyć nagromadzone towary.

Ale teoria Malthusa odżyła w innej postaci. Teoretycy faszyzmu wskazują na wzrost ilości mieszkańców jako na zasadnicze źródło nieuniknionych walk między ludźmi. Im więcej ludzi, tym ciasniej będzie na świecie. Ci „dodatkowi“ zechcą siłą zdobyć dla siebie miejsca już obsadzone. Więc wojny o nowy podział świata są logiczną konsekwencją niezliczonych ilości indywidualnych aktów zmierzających do utrzymania gatunku.

Ale i ten pozornie naukowy argument został obalony przez... statystykę. Badania demograficzne wykazały, że w miarę polepszania się warunków materialnych danego społeczeństwa jego wskaźnik przyrostu naturalnego — spada. Zaś w społeczeństwach krajów przodujących wskaźnik ten staje się nawet ujemny, pomimo znacznego spadku śmiertelności i dłuższego przeciętnego okresu życia ludzkiego. Biblijny nakaz „płodźcie się i rozmnażajcie“ jest przestrzegany przede wszystkim przez ludność biedną, mało kulturalną. Na wyższym poziomie życia powstaje wprost odwrotnie zagadnienie: co tu zrobić by kobiety rodziły więcej dzieci?

Biologiczny argument przeciwko socjalizmowi rozwiął się jak dym.

Pozostaje argument psychologiczny: Socjalizm jest niemożliwy, gdyż ludzie są niedoskonalą. Istotnie ludzie są niedoskonalą Ale dlaczego przyjąć, że w tej

niedoskonałości, która oznacza ciągłą walkę zła z dobrym w każdym człowieku, zło musi triumfować? Dla czego chamstwo i gwałt muszą wziąć górę nad rozumem i harmonią i dodatnimi instynktami ludzkimi?

W tym metafizycznym sporze rzeczowe argumenty nie wiele pomogą. Sprowadza się on w gruncie rzeczy do już omawianego zagadnienia — do wiary w człowieka. Wiarę tę—widzieliśmy poprzednio—może każdy czerpać tylko... z siebie samego. Kto nie znajdzie dobra w sobie, ten nie doszuka się go i w innych. W tej dziedzinie nikt nie potrafi korzystać z cudzego bogactwa.

Więc wiara w socjalizm zależy od subiektywnego czynnika? A przecież marksizm dowiódł niezbicie, że świat zmierza nieuchronnie ku socjalizmowi?

Marks dowiódł istotnie, że rozwój form produkcji prowadzi do zastąpienia indywidualistycznej, anarchicznej gospodarki poszczególnych niezależnych kapitalistów przez planową monopolistyczną gospodarkę, o scentralizowanej własności środków produkcji.

Dzisiaj wiemy, że socjalizm to nie tylko nowa forma produkcji. To również nowy układ stosunków społecznych i nowy człowiek w nowym społeczeństwie. Czy wraz z nową formą produkcji zwycięży socjalistyczna wizja człowieka jutra w społeczeństwie jutra?

Tak być może. Tak być powinno. Ale tak będzie napewno tylko wtedy, gdy... zwyciężymy.

Ale czy *napewno zwyciężymy*? Oto trzecie pytanie, które czeka na odpowiedź.

Przez długie lata ulubionym argumentem agitatorów socjalistycznych było twierdzenie, że zwycięstwo

socjalizmu jest niewątpliwe i nieuchronne i przeto wysiłek w tym kierunku nie pójdzie na marne. Próbowano nawet wyinterpretować różnicę między socjalizmem naukowym a utopijnym właśnie w tym sensie, że ta pewność automatycznego zwycięstwa socjalizmu została naukowo dowiedziona przez Marksa i Engelsa.

Zrozumiałym jest, że takie przeświadczenie jest dla każdego socjalisty równie pocieszające, jak dla każdego szczerze wierzącego świadomość istnienia opatrności, która pokieruje już należycie jego losem. Taka świecka wiara niewiele różni się od religijnej. Ludzie chcą wierzyć, bo to jest znacznie... łatwiej.

To też z żalem możemy stwierdzić, że jesteśmy odmiennego zdania. Zwycięstwo socjalizmu jest możliwe, jest prawdopodobne, ale nie jest — pewne. Wszelkie absolutne proroctwa lub przewidywania przyszłych losów ludzkości są oparte na fetyszyźmie lub na bezkrytycznej wierze. Trzeźwe rozważania mogą liczyć się tylko z mniejszym lub większym prawdopodobieństwem. I chociaż bardzo duże prawdopodobieństwo sprowadza się praktycznie do pewności, to nawet w tym skrajnym wypadku nie jest to jedno i to samo.

Więc jakim jest stopień prawdopodobieństwa zwycięstwa socjalizmu?

W dziedzinie czysto gospodarczej prawdopodobieństwo jest bardzo duże. Że stary ustrój kapitalistyczny, oparty na supremacji gospodarczej i politycznej prywatnych wielkich posiadaczy środków produkcji, znajduje się u schyłku swego istnienia — temu mało kto dzisiaj zaprzeczy. Nawet faszyzm realizuje, na swój

sposób, planową gospodarkę społeczną. Poprzez najrozmaitsze przemiany polityczne nieustannie posuwa się naprzód głęboka zmiana form produkcji, zdążając wyraźnie ku skoncentrowaniu w rękach państwa olbrzymiej potęgi gospodarczej, decydującej dla dalszego rozwoju ekonomii publicznej.

Ale w takim razie, w ślad za przeobrażeniem gospodarczym musi przecież nastąpić rychło przebudowa społeczeństwa oraz zmiana wartości duchowych w myśl postulatów socjalistycznych!

Rozumowanie takie jest zbyt uproszczone. Przypomnijmy historyczną analogię.

Przed 90 laty, dokładnie — w roku 1848, miasta Europy Środkowej były teatrem wielkich wystąpień masowych, znanych w historii jako okres „wiosny ludów“. Zgodni są dzisiaj historycy w ocenie tych wystąpień, jako szturmu młodego kapitalizmu na twierdze feodalizmu, jako ciągu dalszego wielkiego dramatu historycznego, którego akt poprzedni rozgrywał się podczas Wielkiej Rewolucji Francuskiej. Jak wiadomo, wypadki rewolucyjne w krajach niemieckich potoczyły się wówczas zupełnie inaczej niż uprzednio we Francji. Reakcja triumfowała, a jednak... kapitalizm zwyciężył. Nowa forma produkcji pokonała poprzednią chociaż w płaszczyźnie politycznej dawne warstwy posiadające zdołały utrzymać swą supremację i swe przywileje. Kapitalizm jako formacja gospodarcza łamał wszystkie opory, natomiast wolnościowa ideologia ówczesnego kapitalizmu ponosiła klęskę za klęską i z wielkim trudem, kosztem znacznych ofiar torowała sobie drogę przez reakcyjny gąszcz zaśnie-
działej reakcji prusko - austriackiej.

Analogij takich możnaby w historii znaleźć więcej. To też musimy z góry założyć, że rychłe zwycięstwo wolnościowej ideologii socjalizmu posiada mniejszy stopień prawdopodobieństwa niż zwycięstwo ekonomicznej doktryny socjalizmu.

Mniejszy, dobrze, ale jaki? Zależy to przede wszystkim od nas samych, od twórczych walorów ruchu socjalistycznego.

Nie możemy dostarczyć żadnych gwarancyj, że ruch socjalistyczny *na pewno* zwycięży. Ale niewątpliwie *może* zwyciężyć, gdyż reprezentuje dobro olbrzymiej większości ludności i stawia sobie cele możliwe historycznie do zrealizowania. A konkretny wynik walk zależy już od natężenia pasji wolności, jaką ten ruch potrafi rozpalic wśród mas ludowych. Od wysiłku świadomej woli, niezbędnego rozumu politycznego i faktycznego stosunku sił.

A ci, którym żal utracić mit o pewności zwycięstwa, niechaj pamiętają, że ten indeterminizm odnosi się w równym stopniu do *każdego* ruchu społecznego. Każdy ruch próbuje wykorzystać ten mit dla siebie. Szarlatani przewodzący belgijskim faszystom (reksistom) uczynili z tego mitu swe naczelne hasło — „Rex vaincra“ (Reks zwycięży). W pierwszych latach po rewolucji październikowej duże powodzenie miał mit, że komunizm opanuje z pewnością całą Europę. Obecnie faszyzm stara się wszystkim wpoić przekonanie o „pewności“ swego powszechnego rychłego zwycięstwa.

W rzeczywistości wszystkie te „pewności“ są w najlepszym wypadku grą na psychologii mas.

Ale jeśli nie mamy pewności zwycięstwa, to czyż

nie może się stać, że wszystkie nasze wysiłki pójdą na marne?

Nie. Każdy prawdziwy bojownik o socjalizm wie, że walcząc ma szanse zwycięstwa. Ale jeśli nawet oblicza, że nie dożyje do chwili triumfu, to jednak treścią i sensem jego osobistego życia jest udział w ruchu, w którym on jako jednostka zrasta się z czymś niezmiernie wielkim i długotrwałym. To samo jest prawdą w stosunku do jednostki wyższego rzędu, za którą można uważać całość ruchu socjalistycznego. Walcząc może zwyciężyć, ale gdyby nawet uległ wobec przemożnych sił wrogów, odżyłby później w nowych — a niewątpliwych — wysiłkach ludzkości do urzeczywistnienia społeczeństwa jutra, opartego na pięknie i wolności. Bo tęsknota ludzi do absolutu może zginąć tylko wraz z ludzkością.

Gdyby nawet nie ziściły się nadzieje ruchu socjalistycznego osiągnięcia zwycięstwa przy obecnym zakręcie historii, będzie mógł powtórzyć słowa „Testamentu“ wielkiego poety, który z właściwym jego czasom romantycznym patosem rzucał przyszłości wyzwanie:

*Ale zostanie po mnie ta siła fatalna
Co mnie żywemu na nic — tylko czoło zdoła
I będzie po mej śmierci gniotła niewidzialna
Aż was, zjadaczy chleba, w aniołów przerobi.*

CZĘŚĆ TRZECIA.

REFLEKSJE O MATERIALIŹMIE DZIEJOWYM

Dwie cytaty

Co to jest marksizm?

Można różnie odpowiedzieć na to pytanie. I różne odpowiedzi mogą być jednakowo poprawne. Gdyż pojęcie „marksizm“ stało się tak obszerne, tak rozlewne, że każdy może znaleźć w nim to, co... sam w nie włożył.

Czytając utwory „pogromców“ Marksa, przychodzi się często do przeświadczenia: Ależ ten krytyk zupełnie nie rozumie Marksa!

Jeszcze częściej czytając utwory apologetów Marksa przychodzi się do przeświadczenia: Ależ ten chwalcza zupełnie nie rozumie Marksa!

Nie mamy zamiaru demaskować tu niczyjej ignorancji. Stwierdźmy tylko, że na świecie kursują różne marksizmy: ten, który wydaje się nam prawdziwym i... te pozostałe. A ta wielka ilość namiastek świadczy o dużym popycie na dany artykuł.

W każdym razie pewną jest rzeczą, że kręgosłupem marksizmu jest materializm dziejowy. Ale i z tym materializmem dziejowym tak się dzieje, że nie wszyscy jednakowo go rozumieją. I tu w jednym szeregu z niepowołanymi krytykami maszerują równie mało powołani gorliwcy. W rezultacie pod szyldem materializmu dziejowego przemyca się często prostacką zwulgaryzowaną pseudonaukową maksymę, że „forsa to grunt“.

A przecie materializm dziejowy zasługuje na znacznie więcej niż na powierzchowne traktowanie. Jest to tak cenne i płodne narzędzie poznania życia społecznego, że warto sprecyzować jego prawdziwą treść i realne możliwości zastosowań. To jest właśnie cel naszych „refleksyj o materializmie dziejowym“, które organicznie łączą się monizmem światopoglądu z naszymi rozważaniami o człowieku i społeczeństwie.

Być może należałoby rozpocząć od obszernego i źródłowego omówienia, co to jest właściwie materializm dziejowy w ujęciu Marksa i Engelsa. Istnieje taka książka, gdzie są przytoczone wszystkie ustępy z dzieł tych dwóch twórców marksizmu, omawiające sprawę materializmu dziejowego. Istnieją powszechnie znane klasyczne teksty o ekonomicznej podstawie i ideologicznej nadbudówce.

Tutaj ograniczymy się do innych tekstów. Przytoczymy tylko dwa naogół mało znane urywki: jeden z listu Marksa do rosyjskiego przyjaciela, Pawła Annenkowa (1846) i drugi z listu Engelsa do Błocha (wrzesień 1890). Listy te dzieli odstęp lat czterdziestu i czterech. Tym ciekawsze jest ich zestawienie.

Najpierw oddajemy głos Marksowi, który pisze jak następuje:

„Czem jest społeczeństwo w jakiegokolwiek bądź postaci? Produktem krzyżującej się działalności ludzi. Czy człowiek może wybrać sobie według swej woli taką lub inną formę społeczną? Bynajmniej. Biorąc jakiś określony punkt w rozwoju sił wytwórczych ludzi, otrzymamy odpowiednią formę handlu i spożycia. Biorąc jakiś punkt w rozwoju produkcji, handlu i spożycia, otrzymamy odpowiednią formę konstytucji społecznej, daną organizację rodziny, zawodów i klas, słowem odpowiednie społeczeństwo prawne. Biorąc dane społeczeństwo prawne otrzymamy odpowiednią sytuację polityczną, która będzie tylko oficjalnym wykładnikiem tego społeczeństwa prawnego.

„Należy jeszcze dodać, że ludzie nie kierują według swej woli rozwojem swych sił wytwórczych — tej podstawy całej ich historii — gdyż wszelka siła wytwórcza jest siłą już nabytą, wynikającą z poprzedniej działalności. W ten sposób siły wytwórcze są rezultatem praktycznej energii ludzi, ale ta praktyczna energia jest określona warunkami w których ci ludzie są postawieni, zarówno pod względem już nabytych sił wytwórczych jak i pod względem poprzednio istniejącej formy społecznej, którą otrzymali w spadku od poprzedniego pokolenia, jako rezultat jego działalności. Dzięki prostemu faktowi, że każde pokolenie ma do swej dyspozycji siły wytwórcze, zdobyte przez poprzednie pokolenie, siły stanowiące dlań surowiec dla dalszej produkcji — dzięki temu tworzy się ciągłość historii ludzkości, tworzy się właściwa historia ludzkości, która — w miarę wzrostu intensywności

sił wytwórczych ludzi a więc i ich stosunków społecznych — co raz bardziej staje się prawdziwą historią ludzkości.

„Stąd nieuchronny wniosek: społeczna historia ludzi jest zawsze historią ich ekonomicznego rozwoju, niezależnie od faktu, czy oni zdają sobie z tego sprawę. Ich wzajemne stosunki materialne tworzą podstawę wszelkich ich stosunków między sobą. Zaś te stosunki materialne są tylko formą w którą z konieczności oalewa się ich działalność materialna i indywidualna... ..Te formy ekonomiczne w których ludzie produkują, wymieniają i konsumują są przejściowe i historyczne. Dzięki nowo nabytym siłom produkcyjnym ludzie zmieniają swój system produkcji, a wraz z tym systemem produkcji zmieniają wszystkie swe stosunki ekonomiczne, które zawsze są tylko stosunkami odpowiadającymi jakiemuś danemu systemowi produkcji...

„...Proudhon doskonale rozumiał, że ludzie wyrabiają tkaniny, płótna, jedwabie. Ale nie rozumiał, że ludzie wytwarzają również, w miarę swych zdolności, swe stosunki społeczne, tak samo jak wytwarzają płótno i len. A jeszcze mniej rozumiał Proudhon, że ludzie, którzy wytwarzają stosunki społeczne odpowiadające ich materialnej produkcji, wytwarzają również idee, kategorie, to znaczy idealne i abstrakcyjne wyrazy

tych właśnie stosunków społecznych. A więc te kategorie są równie mało wieczne jak stosunki których są wyrazem.

„Dla Proudhona zaś wszystko się dzieje na odwrót. Abstrakcje, kategorie są dlań pierwszymi (pra-) przyczynami. One to, jego zdaniem, a nie ludzie tworzą historię... A ponieważ przyjmuje, że kategorie są siłami określającymi historię, nie widzi potrzeby zmiany życia praktycznego by zmienić kategorie. Wprost odwrotnie: trzeba zmienić kategorie, co spowoduje w konsekwencji zmianę realnego życia...”

Powyższe wiersze określają we właściwy Marksowi oryginalny sposób jego ujęcie materializmu dziejowego. Już w pierwszej części tej książki wskazaliśmy że „idee” i „kategorie” o których mówi Marks należy ująć znacznie szerzej, tak by zamknęły w sobie nie tylko racjonalne czynniki ludzkiej psychiki, ale również stosunki między ludzkimi odczuciami i instynktami (ich hierarchię).

W tym całkowitym zignorowaniu momentów podświadomości i irracjonalnych odbija się ówczesna epoka, kiedy racjonalizm święcił bezkonkurencyjne triumfy. Również bezwzględność formuł marksowskich jest charakterystyczną dla ówczesnej naukowej i filozoficznej terminologii, w której odbijała się zarówno pewna siebie zaborczość jak i znaczne jeszcze ślady metafizycznych wpływów. Nie trzeba zapominać, że list ten był pisany przed stu niemal laty.

List Engelsa jest młodszy o pół stulecia od listu Marksa, chociaż dla nas należy również do dalekiej przeszłości. Gdyż 50 niemal lat, które odeń dzielą były wyjątkowo płodne w dziedzinie nauki. Gdyby list taki

był pisany obecnie, to zarówno jego terminologia jak i „klimat“ naukowy byłyby odmienne.

A teraz udzielimy już głosu Engelsowi. Oto cytat z jego listu:

„Zgodnie z materialistycznym ujęciem historii określającym momentem procesów historycznych jest w ostatecznym rachunku produkcja i reprodukcja rzeczywistego życia. Ani ja ani Marks nie twierdziłmy nic ponadto. Jeśli ktoś przekręci tę myśl w ten sposób, że rzekomo moment ekonomiczny jest jedynym określającym momentem, to takie twierdzenie jest beztreściwym i bezmyślnym frazesem. Sytuacja gospodarcza jest podstawą, ale na bieg walk historycznych wywierają wpływ i w wielu wypadkach decydująco określają jej formę różne momenty nadbudówki, jak naprz.: polityczne formy walki klasowej i jej rezultaty — konstytucje ustalone przez zwycięską klasę, formy prawne i nawet odbicie tych wszystkich rzeczywistych bitw w mózgach ich uczestników — czyli — teorie polityczne, prawne, filozoficzne, poglądy religijne i ich dalszy rozwój jako system dogmatów... W każdej chwili wszystkie te momenty działają wzajemnie na siebie, chociaż w końcu ruch ekonomiczny przebija sobie drogę przez niekończący się gąszcz przypadków...

„My sami tworzymy naszą historię, ale tworzymy ją wśród zupełnie określonych przesłanek i warunków. A wśród nich ekonomiczne decydują w ostatecznym rachunku. Ale polityczne warunki i t. d., a nawet tradycje żyjące w umysłach ludzkich, odgrywają pewną rolę aczkolwiek nie decydującą.

„Marks i ja ponosimy częściowo winę za to, iż mło-

dzi marksiści przesadzają niekiedy znaczenie strony ekonomicznej. W polemice z naszymi przeciwnikami musieliśmy podkreślić główną zasadę negowaną przez nich. Nie zawsze starczyło czasu i miejsca by oddać sprawiedliwość i innym momentom, biorącym udział we wzajemnym oddziaływaniu na siebie. Ale kiedykolwiek chodziło o zobrazowanie jakiegoś historycznego okresu, to znaczy o praktyczne zastosowanie zasad materializmu dziejowego, to sprawa wyglądała inaczej. Wtedy nie popełnialiśmy błędu“.

Oba urywki, Marksa i Engelsa, nie wymagają specjalnych komentarzy. Choć różnią się w formułowaniu i w ujęciu, zawierają jednak tę samą zasadniczą treść. Przedstawienie tej samej treści zgodnie z dzisiejszym „klimatem“ naukowym, uzgodnienie jej z dzisiejszymi zagadnieniami życia społecznego i skonfrontowanie jej z obrazem naszego społeczeństwa jutra — oto przedmiot naszych dalszych rozważań.

Przypadek i prawo wielkich liczb.

Ludzkość składa się z ludzi. To banalne stwierdzenie wystarcza niektórym dla zbudowania całej „teorii“ historii. Wygląda ona mniej więcej tak:

Koleje życia poszczególnego człowieka nie dadzą się nigdy z góry przewidzieć. W każdej chwili działają lub działać mogą dwa czynniki absolutnie nieobliczalne. Jeden wewnętrzny — *wolna wola* człowieka, decydująca w ostatecznym rachunku, jak postąpi dany człowiek, kiedy staje przed *możliwością* różnych, nawzajem się wykluczających czynów. A drugi zewnętrzny — *przypadek*, czyli nieoczekiwany i nie-

możliwy do przewidzenia splot warunków zewnętrznych, zmieniający niekiedy radykalnie możliwości życiowe danej jednostki.

A skoro ludzkość składa się z ludzi, to prawo (a właściwie brak prawa — wolna wola i przypadek), regulujące historię *każdej jednostki*, musi się stosować i do historii ich *zbiorowości*. A więc historia ludzkości — jak i historia człowieka — byłaby raczej zbiorem informacyjnym faktów i dokumentów, ale nie nauką. Gdyż podstawą historii jako nauki jest tworzenie praw, które by nie tylko wyjaśniały przeszłość, ale również przewidywały przyszłość. Nauka rozpoczyna się dopiero wtedy, gdy potrafimy ustalić tak trwałe stosunki pomiędzy faktami lub zjawiskami, że zdołamy „przegonić czas“ i wiedzieć już dziś to, co się stanie jutro. Inaczej mówiąc — nauka jest zaprzeczeniem dowolności i przypadkowości.

Więc gdyby teoria wolnej woli i przypadku była prawdziwą, to historia byłaby rozrywką w rodzaju numizmatyki, zaś polityka — w najlepszym wypadku improwizacją a zazwyczaj czemś w rodzaju chiromancji... I naodwrot — jeśli historia jest nauką a polityka — sztuką przewidywania, to należy tak lub inaczej usunąć wolną wolę i przypadek z pola widzenia historii.

Ale czy to daje się osiągnąć?

Pojęcia wolnej woli i przypadku są niewątpliwie oparte na indywidualnym doświadczeniu ludzkim i na zrozumiałej skłonności obdarzania świata zewnętrznego naszymi subiektywnymi odczuciami i właściwościami. Już ktoś powiedział, że biblijne twierdzenie, iż „Bóg stworzył człowieka na obraz i podob-

bieństwo swoje“, nabiera cech absolutnej prawdy w odwróconej postaci—„człowiek stworzył swęgo Boga na obraz i podobieństwo swoje“

A przecież każdy z nas odczuwa nader często swą „wolną wolę“ jak również swą zależność od „przypadku“ z równą pewnością z jaką codziennie stwierdza na firmamencie obieg słońca naokoło ziemi. Z równą pewnością i równie fałszywie.

Bo co właściwie oznacza słowo „przypadek“? Gdy człowiekowi spadnie nagle na głowę dachówka, będzie to oczywiście przypadek. Ale czy ten przypadek ma w sobie coś nienaturalnego? Bynajmniej. Upadek dachówki jest wynikiem (wypadkową) działania całego szeregu czynników obiektywnych, których dokładna znajomość umożliwiła by nam z *góry* przewidzieć losy tej dachówki. Więc w samym upadku niema żadnej przypadkowości, gdyż jest on zgóry zdeterminowany obiektywnie.

Ale nie subiektywnie dla człowieka, który został ugodzony tak niespodzianym ciosem. O ile nie zechce widzieć w tym wypadku palca bożego, to złoży winę na karb... przypadku. W ten sposób słowo to oznacza w gruncie rzeczy tylko pewien pseudonim ignorancji ludzkiej. Wypadkową najwykleszych ale nieznaną nam sił nazywamy słowem „przypadek“ i wydaje się nam, żeśmy w ten sposób powiększyli naszą wiedzę i zaspokoiли naszą potrzebę poznania. Tak więc samo pojęcie „przypadek“ jest fikcją, wyrosłą z niedostatecznych wiadomości o otaczającym nas świecie. Na takiej fikcji nie można oczywiście budować żadnej teorii.

Tym niemniej ta fikcja posiada w umyśle ludzkim

pewną realność, jak ją posiada naprzykład również... odbicie świecy w lustrze. Powiedzenie: przypadek rządzi często życiem człowieka — nie jest pozbawione sensu. Nie znaczy to jednak, że życie to jest podporządkowane jakiejś tajemniczej niezbadanej sile, a tylko, iż żaden człowiek nie jest w stanie osiąść i opanować tych wszystkich drobnych wiadomości, które pozwoliłyby zgóry przewidzieć to lub inne zdarzenie. Ilość przechodzi tu w jakość. Rezygnujemy często dobrowolnie z przewidywań, wiedząc, że nie poddamy zadaniu. Tą rezygnacją zapraszamy do naszego życia... „przypadek“. I jako taki musimy go brać w rachubę.

Nie trudno rozciągnąć naszą analizę przypadku i na pojęcie „wolnej woli“.

Niewątpliwie wśród wielu czynników określających („determinujących“) konkretny czyn jakiejś jednostki znajduje się również czynnik subiektywny, zwany jego osobowością lub indywidualnością, lub świadomością, lub psychiką, lub jak kto woli. Może on niekiedy mieć przemożny wpływ na decyzję danego człowieka. Ale przecież ów subiektywny czynnik jest ze swej strony określony, zdeterminowany przez szereg innych czynników obiektywnych w stosunku do danej jednostki, jak: środowisko, wychowanie, właściwości fizjologiczne i psychiczne, przeszłość, cechy dziedziczne i t.d. Dostateczna znajomość tych obiektywnych czynników dawałaby możliwość dokładnego poznania czynnika subiektywnego, a tym samym i dokładnego przewidywania decyzji danej jednostki.

Tak rozwiewa się koncepcja „wolnej woli“ w sposób analogiczny, jak się rozwiało poprzednio pojęcie

„przypadku“. A i wnioski są te same: „wolną wolą“ możemy co najwyżej nazwać naszą rezygnację z dokładnego studiowania czynnika subiektywnego wszystkich jednostek. A więc „wolna wola“ jest tylko poszczególnym wypadkiem bardziej ogólnego pojęcia „przypadek“.

W ten sposób uzgodniliśmy zarówno „przypadek“ jak i „wolną wolę“ z podstawowymi zasadami determinizmu. Usunęliśmy przeto teoretyczną dowolność z życia poszczególnych jednostek, co pozwalałoby wnioskować, że teoretycznie historia może być nauką. Ale równocześnie wprowadziliśmy z powrotem „przypadek“ i „wolną wolę“ do życia ludzkiego, jako odbicie i stwierdzenie niedoskonałości i niedostateczności naszych zdolności poznania. Czyśmy nie przekreślili przez to praktycznie naszych poprzednich teoretycznych wniosków?

Nie, gdyż nieprawdą jest, że historia ludzkości jest zwykłą sumą historii poszczególnych ludzi. Nie jednostka jest obiektem badań historycznych, a zbiorowość ludzka.

Przypadek — jakiegoś go wyżej określili — może mieć duży wpływ na losy poszczególnych ludzi. Gdy jednak w grę wchodzi większa ilość ludzi, często „przypadki“ neutralizują się i znoszą się wzajemnie. W ten sposób dzieje większej grupy ludzi — jako całości — są praktycznie niezależne od wielu zjawisk drugorzędnych, które nazywamy „przypadkiem“, i dają się sprowadzić do wyłącznego niemal działania stałych — normalnych — sił i zjawisk.

Nauka historii polega właśnie na opisanu i zrozumieniu tych podstawowych sił i długofalowych ten-

dencji rozwojowych. Obiektem historii, jako nauki, jest więc nie poszczególny człowiek, lecz masa ludzka. Inaczej mówiąc, — nauka historii jest, jak wszelka bodaj nauka, oparta *na prawie wielkich ilczb*, uzasadnionych z matematyczną ścisłością przez teorię prawdopodobieństwa.

By ułatwić zrozumienie tej podstawowej myśli, przytoczymy parę przykładów — analogii.

W rwącym strumieniu każda kropla wody posiada wielką swobodę ruchów. Ze zmienną szybkością przebiega skomplikowaną i pełną załamań i krzywizn drogę, nie dającą się ująć w żadne reguły. Lecz masa wody, jako całość, biegnie nieustannie tym samym łożyskiem, dającym się łatwo przewidzieć zgóry i określić na podstawie znajomości topografii danego terenu oraz podstawowych praw mechaniki.

Słynne i cudowne w swej prostocie prawo Avogadry, iż objętość gazów jest odwrotnie proporcjonalna do ciśnienia — wywodzi się bezpośrednio z syntezy bezładnych i zawrotnych skoków milionów cząsteczek gazowych, objających się nieustannie o ścianki naczynia i o siebie samych. Znowu prawo wielkich liczb znosi nieobliczalny indywidualizm poszczególnych jednostek i podporządkowuje całość prostej, nieodpartej regule. Z chaosu milionowych bezrozumnych wysiłków wyłoniło się najbardziej bodaj harmonijne prawo w całej nauce.

Powyższe przykłady tyczą się nauk ścisłych. Czy możliwą jest analogia między naukami ścisłymi a nauką historii? Dla potwierdzenia tej tezy przytoczyć można przykład działania prawa wielkich liczb w dziedzinie gdzie przypadek i wolna wola rządzą zda-

wałoby by się niepodzielnie — w dziedzinie samobójstw.

Otóż oficjalna statystyka wszystkich krajów wykazuje zdumiewający napozór fakt, że ilość samobójstw stanowi w danym środowisku wielkość niemal stałą, powtarzającą się naogół regularnie z roku na rok i ulegającą zmianom tylko w wypadku wielkich wydarzeń społecznych — gospodarczych lub politycznych. Samobójstwo w życiu poszczególnego człowieka jest przypadkiem, którego prawdopodobieństwa nikt nie podjąłby się z góry określić. Samobójstwo, jako zjawisko społeczne, jest zjawiskiem poddającym się przewidywaniom w równym stopniu jak, powiedzmy, średnia temperatura roczna. Samobójstwo daje się w ten sposób sprowadzić do zwykłego mechanicznego przypadku, jaki obserwujemy na przykład w rulecie. Tam poszczególny rzut krupiera jest absolutnie nieobliczalny, zaś im większą jest ilość rozpatrywanych rzutów, tym bardziej znika wszelka dowolność i „przypadkowość“.

Tak więc prawo wielkich liczb w historii oznacza, że zbiorowość ludzka — to coś zupełnie innego, niż zwykła matematyczna suma poszczególnych jednostek, wchodzących w jej skład. Taka zbiorowość stanowi w rzeczywistości samodzielny organizm o własnych prawach i o własnej logice, w którym toną niekiedy bez śladu poszczególne indywidualne własności jednostek. Na prawie wielkich liczb spoczywa myśl, iż prawa, regulujące historię wszelkich masowych skupień ludzkich, są całkowicie podobne co do swego charakteru i znaczenia do praw, stanowiących przedmiot i wynik badań wszelkich innych gałęzi nauki.

Dziś są to rzeczy powszechnie wiadome. Nauka historii jest dziś nauką o dziejach zbiorowości, a nie o losach poszczególnych, choćby najwybitniejszych ludzi.

Bez metafizycznych powijaków

Ludzie wierzyli, że wszelkie zjawiska naszego świata ukrywają w sobie jakąś treść wewnętrzną, która określa ich formy i przejawy zewnętrzne i panuje nad nimi tak, jak świadomość i wola człowieka wydają się panować nad jego decyzją i określać jego czyny.

Odczucie indywidualnej przyczynowości między wolą a czynem przyjmowano za powszechną normę, obowiązującą dla całego wszechświata.

Przy takim nastawieniu szukanie praw (prawd) naukowych oznaczało dociekania nad wewnętrzną treścią wszelkiej rzeczy, nad ukrytą wolą, nad *przyczyną* która wywołała to lub inne zjawisko. W tym ujęciu prawo naukowe winno było wskazać na nić wiążącą wewnętrzną ukrytą treść dwóch odrębnych zjawisk, winno było wyjaśnić w jaki sposób jedno zjawisko *rodzi się z drugiego*. Tak zrozumiane prawo winno było obnażyć *tajemniczy stosunek pomiędzy przyczyną a skutkiem*, winno było odbudować jedność procesu, którego zewnętrznym tylko wyrazem są dwa odrębne zjawiska (przyczyna i skutek), słowem winno było ukazać *duszę* tych zjawisk.

Takie rozumienie praw naukowych trzeba zaliczyć do kategorii *metafizycznych powijaków*, z których współczesna nauka w miarę swego rozwoju z trudem się wyswobadza. Im bogatszą, im treściwszą stawała

się nauka, im więcej gromadziła realnych wiadomości o stosunkach między faktami i zjawiskami, tym bardziej zdecydowanie odrzucała wszelkie metafizyczne zadania, które rzekomo miały być jej głównym celem.

Współczesny fizyk lub chemik nie marzy już o badaniu wewnętrznej treści zjawisk. Odrzuca nawet legarność i celowość metafizycznego podejścia do nauki. Współczesna nauka powiada: mamy do czynienia z faktami, rzeczami, zjawiskami, które są dla nas dostępne przez ich zewnętrzne — bezpośrednie lub pośrednie oddziaływanie na nas. Ich ukryta treść nie może być materiałem dla naszych badań, gdyż nie posiadamy żadnej możliwości kontrolowania naszej o niej opinii. Doświadczenie nigdy nie jest w stanie sprawdzić słuszności metafizycznej myśli. Ponieważ jedyna pewna droga badań naukowych — eksperyment, doświadczenie — znajduje zastosowanie wyłącznie wobec zewnętrznych przejawów wszelkich rzeczy i zjawisk, nasuwa się nieodparty wniosek: nauka musi świadomie ograniczyć się tymi zewnętrznymi formami i przejawami, pozostawiając zupełnie na uboczu „duszę“ zjawisk i ich ukrytą „treść“.

Jasnym jest, że taka koncepcja nauki od razu wyklucza wszelkie metafizyczne pojęcie przyczyny i skutku, opierające się na tezie jakiejś wewnętrznej ciągłości dwóch różnych zjawisk. Usuwając zasadniczo treść wewnętrzną jako obiekt badań, przedmiotem nauki pozostają wyłącznie stosunki pomiędzy zjawiskami, z których *każde może być teoretycznie z równym prawem uważane za przyczynę lub za skutek.*

A jednak na każdym kroku spotykamy, nawet w

dziełach najbardziej współczesnych uczonych, słowa: przyczyna — skutek. Nie zadaje to bynajmniej kłamu poprzednim naszym wywodom, a świadczy jedynie jak wielkim jest wpływ przeszłości na dzień dzisiejszy, jak niedoskonałym narzędziem naukowym jest mowa ludzka. Często używamy tych samych słów dla określenia zupełnie różnych pojęć. Często znaczenie pewnych słów ulega głębokiej, acz nieświadomej na ogół zmianie. A niekiedy zdarza się, że niektóre słowa używane w mowie potocznej zachowały jeszcze dla ogółu swe dawne znaczenie, podczas gdy te same słowa w mowie naukowej nabrały już zupełnie innego znaczenia.

Ten ostatni wypadek ma miejsce w stosunku do słów „przyczyna“ — „skutek“. Dla ogółu są to słowa nieraz jeszcze nierozdzielne od ich metafizycznej treści. W nauce zaś oznaczają one tylko pewne *metodologiczne* ujęcie, pewien wygodny chwyt techniczny lub skonkretyzowany, ułatwiony skrót jakiegoś zbyt abstrakcyjnego rozumowania.

Spróbujmy bliżej wyjaśnić sobie to nowe znaczenie słów: przyczyna — skutek.

Wszystkie bez wyjątku prawa naukowe ograniczają się do stwierdzenia stosunków między rzeczami i zjawiskami. Najbardziej beznamiętną i jednocześnie najbardziej ścisłą i ogólną formą takiego prawa jest — w każdej dziedzinie — postać matematyczna. Formułka matematyczna jest najbardziej doskonałym wyrazem wszelkiego prawa.

Zaś wszelka formułka matematyczna daje się sprowadzić do wzoru

$$F(a, b, c, \dots, t, \dots, n) = 0 \quad (1)$$

We wzorze tym poszczególne litery oznaczają poszczególne czynniki (zjawiska) brane pod uwagę przez nasze prawo, zaś litera *t* oznacza zwykle czynnik czasu, sprowadzony do współmierności z innymi czynnikami. Ktokolwiek posiada najmniejsze doświadczenie w operowaniu formułkami matematycznymi, wie doskonale, że powyższy wzór oznacza *zasadnicze równouprawnienie* wszystkich poszczególnych czynników badanego kompleksu zjawisk. Wyznaczanie jednym literom roli przyczyn, a innym roli skutku, jest oczywistym nonsensem z punktu widzenia rygoryzmu myśli naukowej. Wzór ten jest całkowitym zaprzeczeniem wszelkiej metafizyki.

Ale wszelki wzór matematyczny, będący abstrakcyjnym uogólnieniem, posiada wartość tylko o tyle, o ile jest dość prosty, by móc go zastosować w badaniu konkretnych warunków i stosunków. Dla znalezienia tej najprostszej lub najdogodniejszej formy, można ów wzór (1) przekształcać w najrozmaitszy sposób, naprz.:

$$a = f_1 (b, c, \dots, n) \quad (2)$$

$$\text{albo } b = f_2 (a, c, \dots, n) \quad (3)$$

$$\text{albo } c = f_3 (a, b, \dots, n) \quad (4)$$

$$\text{albo } n = f_n (a, b, c, \dots, n-1) \quad (5)$$

i t. d.

Każda z tych pięciu formułek jest formalnie równoznaczna i równouprawniona z pozostałymi. Ale może się zdarzyć, że jedna lub niektóre z nich, z powodu swej większej prostoty matematycznej, nadają się bardziej od innych do praktycznego użytku. Przypuśćmy, że takimi dogodniejszymi wzorami są formułki (2)

i (4). Wtedy, jako skrót metodologiczny, można powiedzieć, że a jest skutkiem działania przyczyn b, c, \dots, n (dla wzoru 2) lub że c jest skutkiem działania przyczyn a, b, d, \dots, n (dla wzoru 4).

Przedstawmy tę samą myśl w inny jeszcze sposób.

Gdybyśmy chcieli formułkę (1) przedstawić graficznie, to byśmy musieli ustalić, który z czynników a, b, c, \dots, n przyjmiemy jako zmienną niezależną, odkładaną na osi współrzędnych. Zasadniczo każdy z tych czynników może być uznany za zmienną niezależną. Ale tylko w niektórych wypadkach otrzymalibyśmy krzywe nadające się do dalszego badania. Metodologicznie tylko te ostatnie krzywe przedstawiają dla nas wartość. W potocznym języku mówiłoby się, że te czynniki, któreśmy przyjęli za zmienne niezależne tych pożytecznych krzywych, są przyczynami, a pozostałe — skutkami. Nie ma to oczywiście nic wspólnego z metafizycznym ujęciem przyczyn i skutków, jako rzeczy złączonych jakąś wewnętrzną i nieodwracalną nicią ciągłości.

Różnica między metafizycznym znaczeniem słów „przyczyna — skutek“, a znaczeniem, któreśmy dopiero co ustalili, — nie jest tylko teoretyczna. Ma ona również znaczenie praktyczne. A mianowicie:

W koncepcji metafizycznej przyczyna całkowicie określa skutek. Możemy wpływać na ten ostatni li tylko wpływając na pierwszą. W koncepcji naukowej rzecz się ma inaczej. Działając bezpośrednio na przyczynę, działamy na skutek, ale równocześnie *działając bezpośrednio na skutek, działamy na przyczynę*. W ten sposób wyzbycie się powijaków metafizycznych nie tylko ułatwia nam *zrozumienie* świata, ale również

powiększa nasze możliwości świadomego *kształtowania* świata.

Możemy obecnie odpowiedzieć na pytanie: co to jest prawo naukowe? — z zastrzeżeniem, że odpowiedź ta dotyczy tylko rozpatrywanego przez nas problemu, więc nie wyczerpuje całości zagadnienia.

Więc prawo naukowe jest to stały znany stosunek między poszczególnymi zjawiskami, pozwalający zgóry przewidzieć, że o ile będzie miał miejsce jeden szereg zjawisk, to musi również zajść drugi szereg zjawisk. Prawo — to jest skoncentrowany i usystematyzowany rezultat pewnej liczby spostrzeżeń i doświadczeń, obejmujący wyłącznie stosunki między zjawiskami, zostawiając zupełnie na uboczu sprawę „prawdziwej natury“ tych zjawisk.

To oto pojęcie prawa panuje dziś we wszystkich dziedzinach nauki. Oczywiście — stosuje się ono również do dziedziny historii. Byłoby jałowym i bezcelowym trudem szukanie metafizycznych przyczyn rozwoju historycznego, jakichś wewnętrznych nadprzyrodzonych sił, kierujących ludzkością w jej żmudnej drodze historii, tak obficie zrodzonej potem i krwią człowieka. Tego rodzaju rozważania mogą być bardzo zajmujące, ale nie należą do nauki historii, lecz do metafizycznej **teleologii**.

Naukowe prawa historii mogą mieć tylko jedno zadanie: ustalić i wyrazić stosunki pomiędzy poszczególnymi faktami, historycznymi kategoriami, oddzielnymi elementami procesów historycznych; wskazać jak *zmieniają* się te stosunki, gdy ulegają zmianie te lub inne kategorie i elementy.

Prawa ogólne czy częściowe?

Jeden z największych angielskich uczonych, Maxwell, marzył o zjawieniu się demona, który by zdołał ogarnąć swym umysłem wszystkie szczegóły wszystkich procesów, odbywających się we wszechświecie. Demon taki potrafiłby wtedy zbudować jedną jedyną formułkę, która by ogarnęła świat cały i zawierała w sobie oraz tego świata — w przeszłości, teraźniejszości i przyszłości — we wszystkich dziedzinach, we wszystkich szczegółach, w każdym dowolnie wybranym momencie. Zagadka tajemniczej przyszłości byłaby w ten sposób raz na zawsze rozwiązana.

Ale gdyby ów demon istotnie się nawet zjawił na kuli ziemskiej i zakomunikował nam swą formułkę, nie byłibyśmy w stanie z niej korzystać. W dziedzinie matematyki — sztuka i twórczość ludzka jest równie ograniczona i niedoskonała, jak i w innych dziedzinach nauki. Ludzie potrafią wykorzystać i objąć tylko takie formułki matematyczne, które przemawiają do nich swą względną prostotą. Nadmiar skomplikowania przekreśla wszelką realną wartość wzorów matematycznych.

Zapewne — i w tej dziedzinie istnieją olbrzymie indywidualne wahania. Geniusz w rodzaju Maxwella i Einsteina potrafi, dzięki specjalnej zdolności do abstrakcji matematycznej, ujawnić istotne znaczenie wielu formuł, które dla zwykłych śmiertelników są niezrozumiałe. Ale różnice te są raczej ilościowe, niż jakościowe. Nie usuwają one podstawowego defektu — niezdolności umysłu ludzkiego do objęcia świata we wszystkich jego szczegółach.

Stąd wniosek: jakby ponętym nie wydawało się dążenie do zdobycia całej prawdy — to znaczy stosunków między wszystkimi elementami jakiegoś zjawiska, nauka musi się jednak ograniczyć do poszukiwań częściowej prawdy, to znaczy — stosunków pomiędzy pewną ilością najważniejszych elementów tego zjawiska. Zamiast jednego ogólnego prawa — szereg praw częściowych, z których każda ujmuje tylko jedną stronę obiektu naszego badania.

I znowu — postęp nauki może nieraz łączyć szereg poszczególnych praw w jedno bardziej ogólne, ale i tu zdobycz jest raczej w dziedzinie ilościowej niż jakościowej.

W tym samoograniczeniu tkwi sekret rozwoju i rozkwitu współczesnej nauki, w przeciwstawieniu do bezpłodnych wysiłków metafizyki, szukającej jedynej odpowiedzi na wszystkie zagadnienia.

Szukanie powszechnego prawa wszechświata stawia nas przed alternatywą zdobycia wszystkiego albo niczego. Organiczny rozwój nauki jest wtedy niemożliwy. Zaś jedyną skuteczną drogą do zdobycia tego prawa (prawdy) jest objawienie lub — skromniej — intuicja.

Zupełnie inaczej przedstawia się sprawa z prawami częściowymi. Zapewne — przede wszystkim należy ustalić, czy jest ono prawdziwe lub fałszywe, lecz tym nie wyczerpuje się istotna jego wartość. Prawo częściowe, nawet gdy prawidłowo ustala stosunki pomiędzy poszczególnymi elementami danego zjawiska, nie zawsze posiada wartość naukową. Trzeba jeszcze ustalić, czy elementy objęte tym prawem są dostatecznie ważne, czy ujawnione stosunki są przypadkowe

lub stałe, czy prawo to daje nam możliwość powiększenia naszych wiadomości, ułatwiając przewidywanie przyszłych zjawisk i t. d.

Zasada praw częściowych umożliwia każdemu uczonemu swobodny rozwój jego indywidualnych właściwości i uzdolnień. Pozostawia ona szerokie pole dla inicjatywy i intuicji poszczególnych uczonych w wyborze zarówno metod badania, jak i elementów oraz stosunków między nimi. Nagromadzenie tych praw częściowych stanowi o rozwoju całej nauki.

Zastąpienie prawa powszechnego przez prawa częściowe włącza harmonijnie do naszej koncepcji nauki omawiany już poprzednio „przypadek“. W szczelinach pomiędzy prawami częściowymi gnieźdzą się owe miliardy czynników drobnych, naogół mało decydujących, świadomie postawionych poza nawias badań naukowych. A gdy w pewnych, niezmiernie rzadkich konkretnych warunkach owe zlekceważone czynniki okazują pewien widoczny wpływ na bieg wypadków, wprowadzamy je do systemu naszych teorii słowem „przypadek“. Jest rzeczą oczywistą, że przy stosowaniu formułki demona Maxwella żaden „przypadek“ nie jest do pomyslenia.

Powyższe rozważania o prawach ogólnych i częściowych dają się całkowicie zastosować w nauce historii. Ogólne prawo, które by objęło wszystkie formy życia społecznego i raz na zawsze wyczerpało naukę historii, należy do świata marzeń i złudzeń, lub — szarlatanerii. Nauka ludzka musi się zadowolić prawami częściowymi.

W nauce historii punkt ciężkości wszelkich praw leży nie w sytuacji statycznej, to znaczy w stosunkach

pomiędzy poszczególnymi elementami w określonej chwili, lecz w sytuacji dynamicznej, to znaczy w przemianach, jakim ulegają te stosunki w miarę zmian, zachodzących w poszczególnych elementach. By te prawa ustalić należy przede wszystkim wybrać te elementy, które się ustala, jako podstawowe zmienne, w zależności od których podlegają przemianom stosunki pozostałych elementów. Z wyżej przytoczonych rozważań o naturze prawa naukowego wynika, że w gruncie rzeczy każdy element naszego zjawiska może być uznany jako podstawowa zmienna. Z drugiej strony metoda ustalająca rytm zmian tej podstawowej zmiennej również jest w dużym stopniu dowolna, gdyż nie wypływa z żadnego obiektywnego musu. W ten sposób oba te momenty — wybór podstawowego elementu i rytm jego zmian noszą subiektywny charakter i mogą różnić się w zależności od naukowej intuicji danego badacza.

Teoretycznie można by wybrać jakikolwiek bądź element, jako podstawowy i poddać go dowolnym zmianom, lecz praktycznie rzecz ma się zupełnie inaczej. Od korzystnego wyboru zależna jest praktyczna wartość rezultatów badania. O ile wyniki badania są bardzo skomplikowane nie nadają się jako podstawa do dalszej pracy. O ile zaś wyniki te prowadzą się do wglądu, nie prostych formułek, ujawniają i udostępniają naszemu rozumowi to co poprzednio było niezrozumiałe i nieznanne; wtedy wzbogacają te wyniki skarbnicę wiedzy.

W obydwu wypadkach założenia są teoretycznie równouprawnione, lecz tylko te drugie są płodne i przez to usprawiedliwione. Wartość metodologiczna

tych badań ma znaczenie decydujące.

Nawiązując do wyżej podanych formułek, możemy tę samą myśl ująć w sposób następujący: Każdy z czynników — a, b, c, d, \dots, n , może być teoretycznie uznany za element podstawowy, ale praktycznie wybór należeć powinien od tego, jaka formułka (f_1, f_2 czy f_3) daje nam najprostsze stosunki pomiędzy elementami.

Dla zupełnego wyjaśnienia naszej myśli przytoczymy dwa przykłady. Pierwszy z dziedziny... astronomii. Jak wiadomo wszystkie ciała niebieskie znajdują się w ciągłym ruchu. Ponieważ nie znamy ani jednego punktu nieruchomego we wszechświecie, nie znamy również absolutnego kierunku ruchów tych ciał. Dostępne naszym badaniom są jedynie ruchy względne tych ciał wobec jednego z nich, które sobie obierzemy jako nieruchome. Wybór ten jest teoretycznie zupełnie dowolny. Praktycznie jest inaczej, jak się zaraz przekonamy na przykładzie słońca i ziemi.

O ile przyjmiemy słońce jako punkt nieruchomy, wtedy ruchy ziemi, księżyca i szeregu planet, znajdujących się w pobliżu słońca, wyrażą się względnie prostymi formułkami, używanymi we współczesnej astronomii. Wtedy orbity ich ruchów sprowadzają się do elips, które łatwo zbadać. Gdybyśmy zaś przyjęli jako punkt nieruchomy ziemię, to i wtedy zdołalibyśmy jakoś ustalić ruchy i orbity pozostałych ciał w stosunku do ziemi. Formułki te byłyby jednak tak skomplikowane, linie orbit tak powykręcane, że wyprowadzenie z nich jakichkolwiek praktycznych wniosków byłoby niemożliwe.

To też mówiąc, że ziemia obraca się naokoło słońca,

wyrażamy nie abstrakcyjną absolutną prawdę, a prawdę metodologiczną, dostosowaną do naszych możliwości myślenia i rozumowania.

A teraz drugi przykład z dziedziny najbardziej abstrakcyjnej z nauk, — z dziedziny matematyki.

Geometria Euklidesa, oparta na aksjomatach (pewnikach), uchodziła przez setki lat za jedyną *logicznie* możliwą koncepcję geometrii, tak się wszystkie jej części harmonijnie ze sobą łączyły. Aż tu kiedyś rosyjski matematyk Łobaczewski olbrzymim wysiłkiem abstrakcyjnego myślenia zbudował nową geometrię, w której odrzucił jeden z pewników Euklidesa. Nieco później uczynił to samo matematyk niemiecki Riemann, modyfikując jeszcze inaczej ów zakwestionowany pewnik. I okazało się że te dwie nowe geometrie, zupełnie różne w swych wywodach od euklidesowej, były równie doskonałe w swej wewnętrznej harmonii i logice, jak i poprzednia. W ten sposób geometria euklidesowa przestała istnieć jako wyraz absolutnej prawdy abstrakcyjnej, ale pomimo to zachowała całkowitą swą wartość, jako prawda metodologiczna, najlepiej dostosowana do naszych ludzkich możliwości badania świata zewnętrznego.

Czyżby nasze rozumowania pomniejszały geniusz Kopernika lub Euklidesa? Czyż Galileusz był lekko-myślnym człowiekiem, niepotrzebnie ryzykującym swe życie słynnym powiedzeniem: a jednak się obraca?

Bynajmniej. W owych czasach metafizyka tak ściśle była powiązana z nauką (jak alchemia z chemią), że nikt nie rozróżniał prawdy metafizycznej od prawdy metodologicznej. Stąd nprz. takie metafizyczne

sformułowanie (fałszywego zresztą) prawa: natura nie znosi próżni. Stąd bardzo rozpowszechniony pogląd, że „prawda jest prosta“, mający nam dać klucz do pewnych przynajmniej tajemnic metafizycznych świata. Dzisiaj sformułowałibyśmy ten pogląd w sposób następujący: z dwóch hipotez o stosunkach między zjawiskami skłaniamy się a priori, instynktownie ku tej, która wydaje się prostszą, t. j. łatwiejszą w zastosowaniu. W skrócie powiedzielibyśmy dzisiaj: „metodę prostą nazwiemy prawdą“.

Wszystkie te nasze rozważania dają się w całości zastosować i do nauki historii. A w szczególności do tej jej odmiany, która się zwie marksizmem.

Materializm dziejowy jako metoda

Słowo „marksizm“ używane jest w różnych znaczeniach w różnych okolicznościach. Nie jest naszym zadaniem obecnie dociekać, jakie jest właściwe lub najwłaściwsze określenie marksizmu. Nasz cel jest bardziej skromny i ogranicza się do wyjaśnienia, jak rozumiemy marksizm w zastosowaniu do nauki historii, a więc i do polityki, która powinna być, przynajmniej teoretycznie, oparta na tej nauce. Mówimy o tej części marksizmu, która się nazywa materializmem dziejowym.

Nie będziemy się również starali dać nowe lub bardziej wyczerpujące określenie materializmu dziejowego. By wypuklić naszą myśl, weźmiemy dwie zasadnicze tezy marksowskiego ujęcia historii i skomentujemy je w myśl poprzednich naszych wywodów o prawach naukowych.

Te dwie tezy brzmią tak:

- 1) Historia ludzkości jest historią walki klas,
- 2) Rozwój procesów produkcji określa i warunkuje wszelkie inne procesy społeczne, czyli „byt określa świadomość“; momenty gospodarcze dominują i powodują momenty polityczne, kulturalne, ideologiczne i t.d.

Powyższe tezy, a właściwie marksowskie prawa historyczne, należą do kategorii praw częściowych, a nie ogólnych. Inaczej mówiąc, są one w stanie przewidzieć *pewne* stosunki między *pewnymi* elementami historii, ale nie umywają się do ogólnego prawa demona maxwellowskiego, które, jak widzieliśmy, jest w stanie dziś już dokładnie przewidzieć całą przyszłość.

Tego elementarnego i powszechnego ograniczenia praw naukowych nie rozumieją często przesadni gorliwcy marksizmu, którym się wydaje, że marksizm tłumaczy, a więc przewiduje, *wszystko* . A tymczasem doświadczenia ostatnich dziesięcioleci dały nam takie zjawiska, jak faszyzm, którego nie przewidział żaden teoretyk marksowski. Również stalinizm jest zjawiskiem tak nieoczekiwanym, że wciąż jeszcze niemożliwym jest określić jego właściwą treść historyczną.

Czy te niespodzianki dowodzą bankructwa marksowskich praw historycznych? Bynajmniej. Jedno z podstawowych praw fizyki, prawo bezwładu, twierdzi, że ciało o prostolinijnym ruchu równomiernym zawsze będzie z tą samą szybkością biegło naprzód. Tymczasem zjawisko to nie dało się jeszcze nigdy eksperymentalnie — laboratoryjnie — zaobserwować.

Czy świadczy to, że prawo bezwładu jest fałszywe? Nie, gdyż wynik doświadczenia jest wypadkową prawa bezwładu i działania szeregu innych sił (tarcia, przyciągania etc), które nie dają się nigdy całkowicie wyeliminować. I choć się to prawo nie ujawnia w czystej formie, działa jednak nieustannie. Bez niego nie rozumielibyśmy doświadczenia.

Tak i prawa marksowskie. Wulgarny marksista jest rozczarowany, że nie wystarczają one dla wytłumaczenia wszystkiego. Winić powinien nie marksizm, ale swoją własną naiwność. Gdyż marksizm jest, jak owa piękna dziewczyna, o której francuzi mówią, że może dać tylko to, co posiada.

Ale jakie jest prawdziwe znaczenie tych dwóch praw marksowskich?

Historia ludzka jest niezwykle skomplikowanym splotem najrozmaitszych zjawisk, sił, elementów i faktów. By z tego chaosu szczegółów wydobyć pewne stałe stosunki między pewnymi elementami i zjawiskami, należy uciec się do praw częściowych i wybrać zarówno bezpośredni obiekt badania, jak i metody ustalania właściwych stosunków między tym obiektem a innymi badanymi czynnikami.

Więc pierwsze pytanie brzmiałoby: Co jest zasadniczym obiektem badania historycznego?

W ciągu stuleci historycy uważali, że punktem wyjścia dla badania historii musi być podstawowa komórka życia społecznego — poszczególny człowiek. Jednostka wydawała się im pierwszym elementem wszelkiego prawa historycznego. Lecz w poprzednich rozważaniach widzieliśmy, że ta metoda musi z konieczności doprowadzić do bardzo skomplikowanych praw,

gdyż w żaden sposób nie da się przy niej uniknąć olbrzymiej ilości „przypadkowych“ warunków, wpływających na życie poszczególnego człowieka. Nic też dziwnego, że wszystkie te próby oparcia praw historii na badaniach dziejów poszczególnych ludzi nie doprowadziły do zadowalających wyników.

Później, już w czasach nowożytnych, rozpoczęto stosować nową metodę. Jako historyczny element rozpatrywano nie poszczególnego człowieka, lecz pewną gromadę ludzką. W ten sposób możliwym jest, jakieśmy to widzieli poprzednio, postawić poza nawias praw historycznych cały szereg „przypadków“, co od razu musi tym prawom nadać bardziej uproszczoną formę.

Ale to jeszcze nie rozstrzyga zagadnienia. Dobrze, należy wziąć grupę ludzką, lecz jaką, według jakiej zasady utworzoną?

Byli uczeni, którzy przyjęli jako element swych badań całą ludzkość. Zdołali ujawnić prawa ustalające pewne określone stosunki pomiędzy społeczeństwem ludzkim jako całością, a szeregiem geograficznych i innych fizycznych elementów.

Zapewne, był to znaczny krok naprzód w nauce historii. Te częściowe prawa miały duży wpływ na dalszy rozwój badań historycznych, lecz nie potrafiły dostatecznie wytłumaczyć procesów zachodzących wewnątrz społeczności ludzkiej i szybko wyczerpały swą zdolność ustalania nowych stosunków między-ludzkich.

Inni próbowali przyjąć za podstawowy element takie grupy jak naród, państwo i t.p. Jednakże badania te nie dały wielkich wyników i w nieznacznym

tylko stopniu powiększyły nasze wiadomości o prawach historycznych.

Karol Marks był pierwszym, który przyjął jako podstawowy historyczny element społeczno-ekonomiczną grupę ludzką, określaną zazwyczaj słowem „klasa“. W jego słynnym twierdzeniu — historia ludzkości jest historią walk klasowych, tkwi przede wszystkim myśl, że chcąc badać historię, trzeba za punkt wyjścia przyjąć pojęcie „klasy“ jako element historyczny.

Podkreślamy znowu, że zgodnie z poprzednimi wywodami — takie ujęcie jest nie tyle obiektywną realnością, ile genialną metodologiczną intuicją.

Można przecież teoretycznie dzielić społeczeństwo na grupy według najrozmaitszych cech, np. według charakteru skupień (miasto, wieś), według właściwości regionalnych i t.d. Żaden jednakże z tych podziałów nie okazał się w wynikach badań tak owocny, tak twórczy, jak podział marksowski. I to decyduje o supremacji metody marksowskiej.

Drugą cechą marksowskich praw historycznych jest zwrócenie specjalnej uwagi na czynnik ekonomiczny. Oczywiście Marks nie „wynałazł“ tego czynnika, ani nawet nie był pierwszym, który zwrócił nań uwagę. Ale zasługą Marksa była intuicja, że należy moment ekonomiczny wydzielić z pośród wszystkich innych i przyjąć jako *podstawową zmienną* w rozwoju historii.

Jakieśmy poprzednio powiedzieli, każdy badacz ma prawo wybrać sobie dowolnie te czynniki, które chce uznać za podstawowe zmienne całego systemu. Jedy-
nym kryterium słuszności tego wyboru są konkretne

wyniki jego badań. Pod tym względem intuicja Marksa okazała się całkowicie usprawiedliwiona. Badanie historii, jak i czasów współczesnych, jako *funkcyj czynników ekonomicznych*, okazało się tak płodnym, że narzuciło się nawet zdecydowanym przeciwnikom marksizmu.

Ale należy pamiętać, że zgodnie z naszymi poprzednimi wnioskami przyjęcie czynnika gospodarczego za podstawową zmienną jest usprawiedliwioną wynikami *metoda*, ale tylko *metoda*. Byłoby błędem wprowadzać tu metafizyczną koncepcję, że moment ekonomiczny jest *przyczyną*, zaś wszystkie inne — *skutkami*. Jest to zresztą błąd bardzo rozpowszechniony wśród marksistów, którzy nie potrafili wyzwolić swego myślenia z metafizycznych pozostałości.

Zauważmy, że błąd ten miał niekiedy poważne (i ujemne) skutki polityczne. Błędem tym uzasadniano opinię, że socjaliści, nawet gdy są u władzy, nie powinni realizować socjalizmu, jeśli warunki ekonomiczne, które są przecież „przyczyną“, nie dojrzały do tego. W rzeczywistości należałoby powiedzieć tak: wobec ścisłej łączności warunków gospodarczych i politycznych, socjaliści, przychodząc do władzy, winni *jednocześnie* działać w obu dziedzinach dla stworzenia nowego ustroju.

Znany zarzut, że marksizm jest doktryną fatalistyczną, wywodzi się również z tego błędnego metafizycznego ujęcia praw marksowskich.

Rozpatrywaliśmy poprzednio podstawowe objekty badania historii. Przejdźmy do ustalenia ich stosunków między sobą i z pozostałymi czynnikami życia społecznego.. Przechodzimy w ten sposób do drugiego prawa marksowskiego.

Oczywiście idzie o stosunki *dynamiczne*, a nie *statische*. Historia w samym założeniu swym jest ruchem, rozwojem. Prawa historii winny nam wyjaśnić przedewszystkiem *zmiany* poszczególnych czynników i wzajemną zależność tych zmian. By ująć konkretnie te zmiany, musimy proces rozwoju historycznego rozbić na odpowiednie etapy czy okresy, które by umożliwiły ujawnienie tych zmian.

Zauważmy, że ten podział, jak wszelka klasyfikacja, jest sztucznym i dowolnym dzieleniem jednolitego w rzeczywistości procesu. Podział taki nie stanowi właściwej cechy danego zjawiska i jest wyłącznie narzędziem badania, ułatwiającym człowiekowi poznanie danego zjawiska. To też dobry czy zły podział, dobra czy zła klasyfikacja różnią się nie zgodnością czy też niezgodnością z prawdą, a wyłącznie większym lub mniejszym ułatwieniem pracy naukowej. Sprawdzian to wyłącznie praktyczny, ale jedynie realny. Tak że sprawa właściwego podziału należy wyłącznie do metodologii badań naukowych.

Odpowiedni wybór podziału lub klasyfikacji może wpłynąć decydująco na wyniki badań. Dla przykładu przytoczymy słynny sofizmat o wyścigu Achillesa z żółwiem, gdzie niewłaściwa klasyfikacja procesu czasu doprowadza do absurdalnego wniosku, iż nigdy Achilles żółwia nie prześcignie.

Również w dziedzinie nauki historii klasyfikacja ta — inaczej rytm rozwoju — odgrywa rolę pierwszorzędą. Zazwyczaj uciekano się do najbardziej prostego podziału według określonych odstępów czasu. Porównywano te same zjawiska w okresach rocznych, dziesięcioletnich, stuletnich. Kalendarz więc — pojęcie

czysto formalne — dzielił historię na poszczególne etapy. I ta prymitywna klasyfikacja prowadziła niejednokrotnie do ciekawych wyników.

Niemniej jednak rytm ten nie umożliwia głębszego wejrzenia w ewolucję stosunków społecznych. Geniusz Marksa potrafił odnaleźć inny miernik podziału, który okazał się bardziej dostosowany do natury czynnika ekonomicznego, przyjętego przezeń za czynnik podstawowy.

Czynnik ten przejawia się w życiu społecznym w najrozmaitszej postaci. Ewolucja (rozwój historyczny) tego czynnika oznacza równocześnie zmiany tych rozmaitych postaci. By ten rozwój uchwycić konkretnie, konieczną jest rzeczą skutecznie podział w czasie nie według jednostek kalendarzowych, a według zmiany cech najważniejszych, nazywanych *społecznymi formami produkcji*.

Zorientowanie się w przemianach społecznych form produkcji należy do względnie łatwiejszych zadań historycznych. Przemiany te naogół rozwijają się dość powoli, aby można było uchwycić je w toku badań naukowych. Równocześnie z tymi przemianami odbywają się również przemiany we wszystkich innych elementach historii ludzkiej.

Gdybyśmy chcieli wyrazić te wszystkie przemiany w formie graficznej, odkładając na osi poziomej rozwój społecznych form produkcji (inaczej mówiąc, biorąc go za podstawową zmienną), a na osi prostopadłej inne elementy historii ludzkiej, to otrzymamy nieoczekiwane w swej prostocie rezultaty, zdumiewające każdego zaznamiającego się z literaturą marksofską.

Początek i koniec marksizmu

Możemy sformułować obecnie szereg wniosków.

Tak zwany materialistyczny (a właściwie ekonomiczny) pogląd na historię składa się z dwóch części. Pierwsza część — to najlepsza hipoteza robocza w nauce historii, najbardziej twórcza metoda badania przeszłości i przewidywania przyszłości. Druga część — to szereg konkretnych stosunków pomiędzy elementem ekonomicznym a innymi elementami historycznymi lub społecznymi.

Omawiane przez nas dwa prawa marksowskie należą przeważnie do *metody* badań historycznych. Tylko zawarte w nich konkretne stosunki — to realne fakty historii. Metoda jest subiektywnym tworem geniuszu Marksa i nosi na sobie piętno jego potężnej indywidualności. Konkretnie stosunki są zjawiskami obiektywnymi, niezależnymi od woli czy geniuszu badacza. O metodzie swej Marks napisał niewiele, wykryciu konkretnych stosunków poświęcił niemal wszystkie swe dzieła.

Ale najlepsza nawet metoda nigdy nie jest i nie może być *wyłączną* metodą. Domaganie się monopolu dla metod marksowskich nie ma nic wspólnego z marksizmem. Można i niekiedy należy stosować inne metody badania, pomijając naprzykład całkowicie czynnik ekonomiczny, a szukając nowych stosunków pomiędzy pozostałymi. Zapewne — otrzymane wyniki będą nógół mniej doniosłe i historycznie niejako podporządkowane prawom, ustalonym na zasadzie metody marksowskiej. Tym niemniej i te mniejszej wagi stosunki mogą wzbogacić naszą wiedzę o społeczeństwie ludz-

kim. I one stanowią częściowe prawa, nie znajdujące się zasadniczo w żadnej sprzeczności z równie częściowymi prawami (stosunkami), wypływającymi z zastosowania analizy marksowskiej. To też błędnym jest odrzucanie a priori jakiegokolwiek bądź metody. Metoda jest zła tylko wtedy, gdy daje wyniki fałszywe lub już uprzednio znane.

A bywa i tak, że dana metoda daje pewien czas wyśmienite rezultaty, a potem wyczerpuje się i staje bezpłodną. Właściwie dzieje się tak z każdą metodą. I marksizm nie potrafi uniknąć tego losu.

Nietrudno przewidzieć, kiedy się to stanie. W samym założeniu metody marksowskiej tkwi zarówno jej początek, jak i jej koniec. Gdyż podstawowym momentem metody marksowskiej jest *klasa*. A przecież historia rodu ludzkiego rozpoczyna się znacznie wcześniej, niż zróżniczkowanie się gromady ludzkiej na klasy. To też metoda marksowska nie daje się zastosować do tego pierwotnego okresu historii ludzkiej. Z drugiej strony — zastosowanie metody marksowskiej prowadzi nieuchronnie do wniosku, że rozwój ludzkości steruje w kierunku społeczeństwa bezklasowego, a więc takiego, gdzie metody marksowskie nie znajdują więcej zastosowania.

Tak więc koncepcje marksowskie mają zastosowanie tylko do jednego fragmentu historii ludzkiej, którego początek i koniec łączy się z powstawaniem i zniknięciem klas społecznych. Utopijni poszukiwacze ogólnego prawa historii mogą to ograniczenie w czasie metod i koncepcji marksowskich uważać za ich organiczny defekt. Dla realnej jednakże nauki, operującej wyłącznie częściowymi prawami, wyczerpanie się

w przyszłości walorów metodologicznych marksizmu w niczym nie zmniejsza ich wartości w dniu dzisiejszym.

Jedną z najcenniejszych zdobyczy marksowskich metod historycznych jest ustalenie faktu, że pewnym społecznym stosunkom klasowym odpowiadają pewne światopoglądy, i że zmianom tych stosunków towarzyszą zmiany odpowiednich światopoglądów. W szczególności marksizm uważa swą koncepcję za organiczną część światopoglądu proletariatu, walczącego o swe wyzwolenie społeczne.

A więc, skoro znikną dzisiejsze stosunki klasowe, skoro klasa robotnicza zmieni radykalnie swe warunki społeczne, wtedy okaże się niepotrzebnym i nieprzystosowanym do życia również jej dzisiejszy światopogląd, a w szczególności materialistyczny pogląd na historię.

W ten sposób — moment całkowitego triumfu marksizmu będzie jednocześnie momentem jego upadku i zmięczenia. Powstanie wtedy niewątpliwie nowa ideologia, przystosowana do nowych czasów, gdzie walka o chleb przestanie być główną dźwignią działania ludzkiego. Metody marksizmu pozostaną i w tej ideologii częścią składową, niezbędną dla badania przeszłości, ale przyszłość będzie obiektem praw bardziej ogólnych.

Tak marksizm może być przewyciężony tylko przez swe... zwycięstwo.

SŁOWO DO CZYTELNIKA.

Uważnemu czytelnikowi książka ta nasunie zapewne szereg wątpliwości, zastrzeżeń, zarzutów.

Najpospolitszy zarzut brzmi zazwyczaj: A dlaczego autor nie uwzględnił tego problemu lub owego zagadnienia?

Wobec tego pytania każdy autor jest bezbronny. Na swe usprawiedliwienie może powiedzieć conajwyżej, że użył dla swej budowli tych cegiełek, które wydawały mu się niezbędne i wystarczające. I wie doskonale, że istnieje jeszcze pozatym olbrzymia ilość cennego surowca, nadającego się do wzniesienia o wiele piękniejszego gmachu. Ale to będzie już *i n n y* gmach.

Nietrudno przewidzieć również drugi zarzut: cały szereg twierdzeń autora jest nieudowodniony. Należałoby je pogłębić, bardziej opracować, lepiej uzasadnić.

Być może. Ale celem tej książki nie jest przekonywanie ludzi o odmiennych zapatrywaniach. Przeznaczona jest przede wszystkim dla tych, co, szukając swej prawdy własnym wysiłkiem, opierają się na pokrewnych autorowi irracjonalnych przesłankach. Ma za zadanie ułatwienie im procesu skryształizowania poglądów, przekształcenia niejasnych, błąkających

się odczuć w świadomą myśl. Więc nie przekonać ich: tak winna wyglądać wasza prawda, ale pokazać im: czy tak wygląda wasza prawda?

Wreszcie cel najważniejszy:

W dzisiejszych rozdygotanych czasach, gdy historia bije wszelkie rekordy szybkości, należy od czasu do czasu powrócić do prąródół swej własnej prawdy. Spojrzeć z pewnego oddalenia na aktualia dnia dzisiejszego. Oddzielić to co zmiennie i przypadkowe od wartości stałych i trwałych.

Czy to się udało, sądzić będzie czytelnik. Ale taką była intencja.

TREŚĆ:

CZĘŚĆ PIERWSZA:

CZŁOWIEK.

Śladami Don Kichota	5
Nowe przygody Robinsona Krusoe	15
Instynkt wolności i instynkt społeczny	24
Co to jest prawda	29
„Byt określa psychikę“	35
Jak żyć?	41
Człowiek jutra	50

CZĘŚĆ DRUGA:

SPOŁECZEŃSTWO.

Czy istnieje postęp ludzkości?	63
Państwo wolnościowe czy biurokratyczne	72
O demokracji	78
Oblicze społeczne jutra	87
Niespodzianki historii	95
Nacjonalizm czy uniwersalne braterstwo ludów?	104
Światła i cienie faszyzmu	113
Stalinizm	120
„Jutro“ i „dziś“	135
Przed jutrem	147
To co najważniejsze	156

CZĘŚĆ TRZECIA:

REFLEKSJE O MATERIALIZMIE DZIEJOWYM.

Dwie cytaty	167
Przypadek i prawo wielkich liczb	173
Bez metafizycznych powijków	180
Prawo ogólne czy częściowe?	186
Materializm dziejowy jako metoda	192
Początek i koniec marksizmu	200
<hr/>	
Słowo do czytelnika	203

Spółdzielnia Czytelników książki „Światło“

Celem podstawowym Spółdzielni Czytelników Książki „Światło“ jest danie książki taniej i rzeczywiście stojącej na wysokim poziomie. Książka każda dzisiaj na rynku księgarskim jest droga, stanowiąc tym samym nieosiągalny luksus dla przeciętnego człowieka pracy. Powód takiego stanu rzeczy wynika z prywatno - kapitalistycznej organizacji wydawnictw książkowych i systemu pośrednictwa książkowego.

Aby temu stanowi rzeczy zapobiedz, powstała inicjatywa utworzenia Spółdzielni Czytelników Książki „Światło“.

Członkiem spółdzielni może być każda osoba fizyczna, która ukończyła lat 18, i każda osoba prawna, jak np. oddziały T. U. R., Związków Zawodowych, Komitety Partyjne.

Członek obowiązany jest wpłacić wpisowe w wysokości zł. 1. Udział członkowski wynosi 10 zł. Z kwoty tej 1 zł. płatny jest gotówką przy zapisywaniu się do spółdzielni, pozostała kwota płatna ratami w ciągu 4-ch lat. Poza tym członkowie spółdzielni wpłacają po 1 zł. miesięcznej składki na książkę.

Wzamin za to spółdzielnia daje swym czytelnikom:

- 1) co miesiąc miesięcznik „Światło“,
- 2) 5 — 7 książek rocznie, wydawanych przez samą Spółdzielnię.

Dotychczas spółdzielnia wydała: a) znakomite dzieło prof. E. Tarlé p. t.: „Napoleon“, najlepszą monografię o Napoleonie i Francji jego czasów;

b) Dra Adama Próchnika: „Idee i ludzie“, z dziejów ruchu rewolucyjnego w Polsce.

c) Stefana Matuszewskiego: Moje wspomnienia.

Pozatym spółdzielnia członkom swym jako bezpłatną premię rozesłała książkę Jerzego Boreiszy: „Hiszpania“.

Należenie do spółdzielni, udział w jej pracach — to obowiązek każdego demokracji i socjalisty.

NAKŁADEM SPÓŁDZIELNI CZYTELNIKÓW KSIĄŻKI

„Ś W I A T Ł O”

ukazały się następujące dzieła:

PROF. E. TARLÉ

N A P O L E O N

Książka prof. Tarlé to najlepsza monografia o Napoleonie
i Francji jego czasów.

Cena księgarska zł. 18.

Dla członków spółdzielni zł. 9.

DR. ADAM PRÓCHNIK

I D E E i L U D Z I E

Z dziejów ruchu rewolucyjnego w Polsce.

Cena księgarska zł. 6.

Dla członków spółdzielni zł. 3.

STEFAN MATUSZEWSKI

M O J E W S P O M N I E N I A

(PAMIĘTNIKI BYŁEGO KSIĘDZA)

Cena 1 zł.