I.192.515

RAYMOND ARON

KONIEC WIEKU IDEOLOGII

INSTYTUT LITERACKI
PARYŻ 1956

KONIEC
WIEKU IDEOLOGII

BIBLIOTEKA „KULTURY"

Tom XIV

IMPRIME EN FRANCE

Wydawca : Edition et Librairie « LIBELLA »,
12, rue Saint-Louis-en-l'Ile, Paris (4e).

RAYMOND ARON

KONIEC WIEKU IDEOLOGII

INSTYTUT LITERACKI
PARYŻ 1956

Biblioteka Narodowa
Warszawa
300010031830 45

II. 172.545

Wszystkie prawa przedruku zastrzeżone.
Copyright by „Kultura", 1956.

1957 W 343

Religia jest westchnieniem istoty przygniecionej nieszczęściem, duszą świata bez serca, tak jak jest duchem epoki bez ducha. Jest to opium dla ludu.

Karol MARX

Marksizm nie jest niczym innym niż religią, w najbardziej nieczystym sensie tego słowa. Ma on w szczególności tę cechę wspólną z wszelkimi niższymi formami życia religijnego, że używa się go stale, według jakże słusznego wyrażenia Marksa, jako opium dla ludu.

Simone WEIL

OD AUTORA

Książka ta, którą moi przyjaciele z „Kultury" przetłumaczyli na polski, została napisana przez Francuza dla Francuzów, albo, jeżeli kto woli, przez obywatela jednej z demokracji zachodnich dla obywateli demokracji zachodnich. Przekład przeznaczony jest dla czytelników polskich, a więc ludzi, którzy znają z doświadczenia życie w demokracjach ludowych, czy też w systemie sowieckim. Te dwa rodzaje publiczności tak się od siebie różnią, że moja książka, zwracając się do jednych, nie może jednocześnie zwracać się do drugich.

Moi polscy czytelnicy, mieszkający w Polsce, mogą należeć albo nie należeć do Partii, mogą w głębi duszy sprzyjać ustrojowi albo odnosić się do niego wrogo. Nie ma to większego znaczenia. Wszystkich ich łączy znajomość faktów, które uważałem za stosowne przypomnieć czytelnikom francuskim: zarzucam komunistom i progresistom we Francji nie tyle ich sympatię do sowietyzmu, co niedorzeczny jego obraz, jaki sobie wytwarzają. Moi polscy czytelnicy często uważać będą, że niepotrzebnie kładę nacisk na pewne strony rzeczywistości sowieckiej dla nich oczywiste.

Druga trudność pochodzi z zasadniczej różnicy pomiędzy sytuacją intelektualisty na Zachodzie i intelektualisty po tamtej stronie żelaznej zasłony. Zakładam w tej książce, że mój czytelnik ma wybór, że może być komunistą albo antykomunistą, prawicowcem albo lewicowcem, socjalistą albo konserwatystą. Polski czytelnik zachował prawdopodobnie pewien margines wolności. Może on brać

udział z większym albo mniejszym zapałem w zgromadzeniach pisarzy, może napisać odę na cześć Iksa albo nie napisać, może położyć swój podpis pod jakąś uchwałą, albo w ostatecznym wypadku, odmówić podpisu. Nie wybiera pomiędzy wieloma partiami, wybiera pewien styl przystosowania do ustroju, a więc zawsze taki czy inny styl rezygnacji wobec faktów.

Czy analizy, jakie w moim zamiarze miały pomóc zachodnim czytelnikom do dokonania wyboru, zachowają sens dla ludzi, wybierających jedynie sposób swojej ugody? Jest jasne, że tylko sami czytelnicy po tamtej stronie żelaznej zasłony, mogą na to pytanie udzielić odpowiedzi. Chciałbym jednak tutaj wyjaśnić, dlaczego, moim zdaniem, odpowiedź powinna być pozytywna. Inna jest sytuacja, ale większość problemów jest ta sama.

Podstawowe dane, tu i tam, streszczają się do kontrastu pomiędzy konkretem — rozszerzaniem się rosyjskiej potęgi i sowieckiego reżymu i ideologią — marksistowską koncepcją koniecznego rozwoju od kapitalizmu do socjalizmu. Sowieckie reżymy budowały potęgę przemysłową kosztem wielkich cierpień, to jest wypełniały funkcję, którą Marks wyznaczył kapitalizmowi, a zarazem głosiły, że reprezentują nową fazę historyczną. Żeby przezwyciężyć sprzeczność pomiędzy tym, co robiły i tym, co proklamowały, uciekły się wreszcie do podporządkowania i upolitycznienia całej kultury. Im bardziej rzeczywistość tyranii oddalała się od ideologii ludzkiego wyzwolenia, tym chętniej kierownicy posługiwali się ideologią, gdyż ta była niezbędna, żeby pogodzić w słowach antynomię faktu i haseł, albo przynajmniej żeby ją pokryć. W ten sposób sztywność ortodoksji rosła proporcjonalnie do absurdu tej ortodoksji. Systemy usprawiedliwień i mitologie, jakimi zajmuję się w tej książce, były nieuniknioną konsekwencją tej sprzeczności.

Książka ta, choć uchodzi za anty-marksistowską, mogłaby być w pewnym sensie uważana za marksistowską krytykę różnych ideologii naszych czasów. Akumulacja kapitału w krajach europejskiego wschodu odpowiada fazie, jaką zachodnia gospodarka przeszła w stuleciu ubiegłym. Kapitalistyczna akumulacja powoływała się na ideologię wolnej konkurencji, sowiecka akumulacja powołuje się na ideologię planowania. W obu wypadkach aku-

mulacja miała za skutek nędzę mas i przywileje dla klas kierujących. W obu wypadkach ideologia służy nie tylko do maskowania konieczności właściwych życiu wspólnoty ale również krzywd i okrucieństw, przeciwko którym powinno buntować się sumienie.

Ta marksistowska interpretacja sowieckich reżymów z punktu widzenia akumulacji pominęłaby jednak czynnik niesłychanie istotny: jedną partię, zarazem świecką i religijną, ideologię państwową i terror, który zdaje się być następstwem wszechmocy partii, kiedy ta pragnie stać się zarówno panem dusz, jak ciał. Praca dziesięcioletnich dzieci, którą opisuje Marks, nie zamącała snu angielskim mieszczanom i nie przeszkadzała im protestować przeciwko prawom o ochronie pracy. Ale przynajmniej nie żądano od intelektualistów, żeby nazywali wyzwoleniem tę mobilizację robotników w służbie maszyny. Obozy pracy przymusowej są rzeczą ohydną, ale rzeczą jeszcze bardziej ohydną dla kogoś, kto zajmuje się filozofią historii, jest panowanie urzędowej prawdy, która odbiera słowom ich sens, skazuje na nieistnienie najbardziej nawet rzucające się w oczy fakty, albo każe widzieć w nich coś wręcz przeciwnego niż dostrzega w nich obserwacja naiwna. Jeżeli mówi się, że proletariat został wyzwolony w dniu, w którym związki zawodowe zostały podporządkowane państwu, że robotnicy zostali wyzwoleni, kiedy nie wybierają już swoich przedstawicieli, że intelektualiści zostali wyzwoleni w dniu, w którym marksizm stał się doktryną urzędową — mamy do czynienia z totalizmem, charakterystycznym dla wieku ideologii i temu zjawisku poświęcona jest znaczna część mojej książki.

Totalizm ideologiczny to nie to samo co marksizm, który należy do historii myśli zachodniej. To nie to samo również co planowana gospodarka, czy przyśpieszone uprzemysłowienie. Polega on na wykorzystaniu marksizmu po to, żeby usprawiedliwić władzę jednej partii, żeby szybką akumulację kapitału, osiąganą bezlitosnymi środkami, nazwać dziełem ludzkiego wyzwolenia. Najważniejszym zadaniem intelektualisty, dziś bardziej niż w jakiejkolwiek epoce, jest nauczyć ludzi, żeby rozróżniali ideologię i rzeczywistość.

Czy można by zachować planowanie i przyspieszone uprzemysłowienie, odrzucając totalizm ideologiczny? Nie-

wątpliwie, taki rozdział potrafimy sobie przedstawić: pozostaje pytanie w jakiej mierze jest on w praktyce możliwy. Partia nie chce wyrzec się doktrynalnego monopolu, tej podstawy, na której wspiera się jej monopol władzy. Poza tym trzeba usprawiedliwić wobec mas ofiary, jakie pociąga za sobą technika gospodarczego wzrostu.

Ideologiczny szał stalinizmu nie stanowi jednak ani istoty rosyjskiego panowania ani istoty sowieckiego ustroju. Pomiędzy 1952 i 1956 zaszły pewne przemiany co do stopnia i co do stylu, a polscy czytelnicy są bardziej niż ja powołani do ich osądu. Tutaj ostatnie słowo nie należy do analizy ale do akcji. Naszą sprawą, nas, intelektualistów Zachodu, jest walczyć z mitami, aby uchronić wartości, którym wy, intelektualiści sowieckich reżymów, pozostaliście w głębi serca wierni. Waszą sprawą jest pomagać, w granicach konkretnych możliwości, odwilży albo, jeżeli kto woli, pomagać rozpadaniu się państwowej ortodoksji.

We wnioskach tej książki liczę się z prawdopodobieństwem, że dobiega końca wiek ideologii. Rywalizujące ze sobą metody organizacji gospodarczej straciłyby wtedy swój charakter świętości. Nie wierzono by już w schematy stawania się historycznego, we wzory ustrojowe, w utopię bezklasowego społeczeństwa, w ideologię czystej konkurencji czy całkowitej planifikacji. Zaczęto by darzyć szacunkiem osobę człowieka i dbać o ochronę zawsze i wszędzie zagrożonych wolności. Tutaj i tam, czy opierając się na męskim sceptycyzmie czy na rozsądnej wierze, czy występując przeciwko majakom millenium czy przeciwko agentom partii, będziemy pracować, aby przyśpieszyć chwilę, kiedy wiek ideologii dobiegnie końca.

Raymond ARON

CZĘŚĆ PIERWSZA

MITY POLITYCZNE

BIBLIOTEKA NARODOWA

Rozdział Pierwszy

MIT LEWICY

Czy ma jeszcze sens alternatywa: albo lewica albo prawica? Kto stawia takie pytanie staje się natychmiast podejrzany. Alain przecie napisał: „Jeżeli ktoś mnie pyta czy linia podziału pomiędzy prawicą i lewicą — pomiędzy ludźmi prawicy i lewicy — ma jeszcze sens, pierwszym moim odruchem jest przypuścić, że człowiek który mnie o to pyta nie jest lewicowcem". Ten zakaz jednak nas nie powstrzyma, bo kryje się w nim raczej szacunek dla przesądu niż dla racji wytrzymujących rozumową krytykę.

Lewica, według słownika Littré, jest to „partia opozycyjna w parlamencie francuskim, która zasiada na lewo od przewodniczącego". Jednak to słowo ma nie tylko opozycyjny wydźwięk. Partie zmieniają się u władzy: partia lewicowa pozostaje lewicową nawet jeżeli tworzy rząd.

Podkreślając znaczenie dwuch tych terminów, lewicy i prawicy, nie ograniczamy się zwykle do stwierdzenia, że w mechanizmie sił politycznych tworzą się dwa bloki, przedzielone przez centrum i podgryzające bez ustanku to centrum. Chcemy najczęściej powiedzieć, że istnieją dwa typy ludzkie, dwie postawy skrajnie przeciwstawne, czy też dwa rodzaje koncepcji które prowadzą ze sobą stale dialog, choć mogą ulegać zmianie słowa i instytucje. Zakładamy więc istnienie dwuch obozów, walka pomiędzy którymi wypełnia kroniki poprzez stulecia. Czy te dwa rodzaje ludzi, dwa gatunki filozofii, partii, istnieją gdzieś poza wyobraźnią historyków mających w pamięci aferę

Dreyfusa i kierujących się wątpliwą interpretacją jaką daje socjologia wyborcza ?

Pomiędzy różnymi grupami, które zaliczają siebie do lewicy, nie ma zresztą prawdziwej jedności i zgody. Programy i hasła zmieniają się z pokolenia na pokolenie. Czy lewica, która walczyła wczoraj o ustrój konstytucyjny, ma coś wspólnego z tą jaka działa dzisiaj w ustroju demokracji ludowych?

Mit w przeszłości.

Uważa się Francję za ojczyznę antagonizmu pomiędzy lewicą i prawicą. Do drugiej wojny światowej rzadko spotyka się te terminy w języku politycznym Wielkiej Brytanii, we Francji natomiast są od dawna znane. Lewica cieszy się tu takim szacunkiem, że partie umiarkowane czy konserwatywne wysilają się, żeby przechwycić od swoich przeciwników niektóre hasła. Wszyscy licytują się żeby wykazać swoje przekonania republikańskie, demokratyczne, socjalistyczne.

Według powszechnie przyjętej opinii, dwie okoliczności nadają we Francji szczególną wagę temu antagonizmowi. Obraz świata, jaki mieli zwolennicy Ancien Régime'u, był wynikiem wychowania katolickiego. Nowa myśl, która przygotowała rewolucyjny wybuch, atakowała samą zasadę autorytetu jako wspólną zarówno Kościołowi jak monarchii. Partia postępu w końcu XVIII i w ciągu znacznej części XIX wieku walczyła zarówno z tronem jak z ołtarzem, skłaniała się do antyklerykalizmu, ponieważ hierarchia kościelna popierała albo zdawała się popierać partię oporu. W Anglii, gdzie wolność religijna była pretekstem i stawką wielkiej rewolucji XVII-go wieku, partie skrajne zachowały znamię właściwe raczej grupom niezależnym, non-konformistom, radykałom, sektom chrześcijańskim niż ateistycznemu racjonalizmowi.

Przejście od Ancien Régime'u do nowoczesnego społeczeństwa dokonało się we Francji nagle, ze szczególną brutalnością. Z drugiej strony Kanału La Manche ustrój konstytucyjny ustalił się stopniowo, instytucje wyborcze wyłoniły się z Parlamentu, którego początki sięgają zwyczajów średniowiecznych. W XVIII-tym i w XIX-tym wie-

ku praworządność demokratyczna weszła na miejsce praworządności monarchicznej nie wypierając tej ostatniej całkowicie, równość obywateli powoli zatarła cechy wyróżniające *stanów*. Idee, które Rewolucja francuska niosła wśród burzy poprzez Europę, jak suwerenność ludu, wykonywanie władzy w ramach przepisów, przedstawicielstwo wybrane i niezależne, zniesienie różnic wspartych na przywileju, wszystko to zostało zrealizowane w Anglii, niekiedy wcześniej niż we Francji, choć lud w żadnym prometejskim porywie nie zerwał tam swoich kajdan. „Demokratyzacja" była tam wspólnym dziełem rywalizujących ze sobą partii.

Wspaniała czy ohydna, katastrofa czy epopea rewolucyjna przecina historię Francji na dwoje. Zdaje się ona rzucać jedną Francję przeciwko drugiej Francji, jedna Francja nie chce przeminąć, druga bez ustanku prowadzi krucjatę przeciwko przeszłości. Każda z nich uchodzi za wcielenie wiecznego niemal ludzkiego typu. Z jednej strony woła się: rodzina, autorytet, religia, z drugiej: równość, rozum, wolność. Tu szanuje się ład wypracowany w ciągu wieków, tam wierzy się w zdolność człowieka do przebudowy społeczeństwa zgodnie z danymi nauki. Prawica, partia tradycji i przywilejów, przeciwko lewicy, partii jutra i inteligencji.

Klasyczna ta interpretacja nie jest fałszywa, przedstawia ona jednak dokładnie połowę prawdy. Istnieją dwa typy ludzkie i to na różnych poziomach (choć rzecz jasna nie wszyscy Francuzi muszą do jednego z nich należeć) — pan Homais przeciwko proboszczowi, Alain i Jaurès przeciwko Hipolitowi Taine i Karolowi Maurras, Clemenceau przeciwko Fochowi. W niektórych okolicznościach, kiedy spór nabiera ideologicznej barwy — jak wtedy kiedy chodzi o aferę Dreyfusa, o oświatę, o rozdział Kościoła od Państwa — tworzą się dwa bloki, z których każdy powołuje się na prawowierną doktrynę. Czemu jednak nie podkreślano z równym naciskiem, że teoria dwuch bloków wygląda ładnie kiedy patrzy się wstecz, ale że służy do zamaskowania straszliwych sporów jakie rozdzierają od wewnątrz każdy z rzekomych bloków? Od 1789 roku obserwujemy w historii politycznej Francji niezdolność do rządzenia jaką wykazuje albo lewica albo prawica. Mito-

logia lewicy jest złudną próbą zamazania kolejnych niepowodzeń, czy to roku 1789, czy 1848.

Aż do ustalenia się III Republiki, pomijając kilka miesięcy pomiędzy rewolucją lutową i wypadkami czerwca 1848 roku lewica była w dziewiętnastowiecznej Francji stale w opozycji (stąd utożsamienie lewicy z opozycją). Występowała przeciwko Restauracji, ponieważ uważała siebie za spadkobierczynię Rewolucji. Stamtąd czerpała swoje tytuły historyczne, swoje marzenia o sławie minionej, swoją nadzieję chwały przyszłej, ale i ona, równie jak olbrzymi ewenement na który się powołuje, jest zjawiskiem dwuznacznym. Ta pełna tęsknot lewica ma tylko mityczną jedność. Nie była jednolita ani pomiędzy 1789 i 1815, ani w 1848, kiedy to zawalenie się monarchii orleańskiej pozwoliło Republice wypełnić konstytucyjną próżnię. Wiemy też, że nie miała jednolitości prawica. Partia monarchiczna była podzielona na „ultra" to jest tych którzy marzyli o powrocie Ancien Régime'u i na umiarkowanych, którzy godzili się na istniejący stan rzeczy. Wstąpienie na tron Ludwika Filipa rzuciło legitymistów w emigrację wewnętrzną, pojawienie się Ludwika Napoleona nie wystarczyło żeby pogodzić orleanistów i legitymistów, odnoszących się z równą wrogością do uzurpatora.

W domowych zaburzeniach XIX-go wieku znajdują wyraz konflikty, które nadały dramatyczny charakter poprzednim wypadkom rewolucyjnym. Porażka monarchii konstytucyjnej doprowadziła do monarchii pół-parlamentarnej, porażka tej z kolei, do Republiki, która, po raz drugi, przerodziła się w plebiscytowe cesarstwo. Tak samo Konstytucyjni, Feuillants, Żyrondyści, Jakobini, walczyli jedni przeciwko drugim bez litości, po to, żeby wreszcie ustąpić miejsca koronowanemu generałowi. Były to wszystko nie tylko grupy rywalizujące w dążeniu do władzy, nie zgadzały się one ze sobą ani co do formy, jaką chciały nadać rządowi we Francji, ani co do środków, jakie miały być użyte, ani co do zasięgu reform. Monarchiści znowu, którzy chcieli nadać Francji konstytucję wzorowaną na angielskiej, zgadzali się z tymi, którzy marzyli o czymś w rodzaju zrównania bogactw tylko w jednym: we wrogości do Ancien Régime'u.

Nie będziemy tutaj się zastanawiać dlaczego Rewo-

lucja skończyła się katastrofalnie. G. Ferrero u schyłku swego życia lubił przeprowadzać rozróżnienie pomiędzy dwoma gatunkami rewolucji: konstruktywną, która rozszerzała udział w rządach, wspierała pewne wolności i destruktywną, spowodowaną przez upadek zasady praworządności i brak praworządności zastępczej. To rozróżnienie ma swoją wagę. Rewolucja konstruktywna utożsamia się w naszym umyśle z wynikami wydarzeń, które uważamy za szczęśliwe: ustrój reprezentatywny, równość społeczna, wolności osobiste i umysłowe, podczas kiedy na tę drugą, rewolucję destruktywną, przerzuca się odpowiedzialność za terror, wojny, tyranię. Nie trudno jest sobie wyobrazić monarchię, która wprowadziłaby stopniowo to wszystko, co z oddalenia wydaje się nam dziełem rewolucji. Ale idee, które stanowiły natchnienie tej ostatniej, nie będąc, ostatecznie, sprzecznymi z monarchią, obalały cały system myśli na którym wspierał się tron, powodowały kryzys praworządności z którego wynikł wielki strach i terror. W każdym razie jest faktem, że Ancien Régime zawalił się nagle, prawie nie broniąc się i że Francji trzeba było niemal całego wieku, żeby stworzyć ustrój przyjęty przez większość narodu.

Od początku XIX-go wieku ukazują się oczywiste, nieodwracalne skutki społeczne Rewolucji.

Nie było odwrotu od zniszczenia przywilejów stanowych, od Kodeksu Cywilnego, od równości jednostek wobec prawa. Jednak wybór pomiędzy republiką i monarchią trwał nadal w zawieszeniu. Dążenia demokratyczne nie były związane z urządzeniami parlamentarnymi; bonapartyści niszczyli wolności polityczne w imię idej demokratycznych. Żaden z poważnych pisarzy nie widzi w tym okresie zjednoczonej i ożywionej wspólną wolą lewicy, która objęłaby wszystkich spadkobierców Rewolucji, przeciwstawionych obrońcom dawnej Francji. Partia postępu jest mitem opornych, któremu nie odpowiadała nawet rzeczywistość wyborcza.

Clemenceau oświadczył że „Rewolucja jest jednym blokiem", wbrew oczywistości historycznej, wtedy kiedy było już widać, że Republika będzie żyć. Zdanie to oznacza koniec sporów pomiędzy różnymi lewicami. Demokracja pogodziła się z parlamentaryzmem, uznano zasadę, że wszelka władza pochodzi od ludu i, tym razem, po-

wszechne głosowanie sprzyjało już ochronie wolności a nie wydźwignięciu się tyrana. Liberałowie i egalitaryści, umiarkowani i skrajni, nie mieli już powodu, żeby się wzajemnie wyrzynać i zwalczać: osiągnięto równocześnie cele, które sobie stawiały różne partie. Trzecia Republika, o ustroju zarazem konstytucyjnym i ludowym, który uświęcał równość jednostek wobec prawa pozwalając im uczestniczyć w powszechnym głosowaniu, dawała sobie fikcyjnego i sławnego przodka czyli blok Rewolucji.

Dokładnie jednak w chwili kiedy, krzepnąc, Trzecia Republika kładła kres kłótniom w łonie burżuazyjnej lewicy, pojawiła się schizma, czająca się od chwili spisku Babœuf'a a być może od samego początku myśli demokratycznej. Lewica występująca przeciwko kapitalizmowi przejmowała pałeczkę od lewicy występującej przeciwko Francji Ancien Régime'u. Czy nowa lewica, która żądała publicznej własności środków produkcji i zorganizowania przez państwo całej działalności gospodarczej, czerpała z tej samej filozofii, czy dążyła do tych samych celów co lewica wczorajsza, wroga widzimisię królewskiemu, przywilejom stanowym i cechom?

Marksizm dostarczył formuły, która równocześnie zapewniała ciągłość i zrywała ciągłość pomiędzy wczorajszą lewicą i lewicą dnia dzisiejszego. Czwarty stan pojawiał się tam, gdzie dotychczas chodziło o stan trzeci, proletariat występował zamiast burżuazji. Ta zerwała więzy feudalizmu, wyzwoliła ludzi ze związków w jakich żyli w swoich dawnych gminach, z ich osobistych lojalności, z religii. Jednostki, z których zdjęto pęta i które pozbawiono tradycyjnej opieki, zostały wydane na pastwę ślepych mechanizmów rynku i wszechmocy kapitalistów. Proletariat miał dokończyć dzieła wyzwolenia i wprowadzić ludzki ład na miejsce chaosu ekonomii liberalnej.

Zależnie od kraju, szkoły myśli i okoliczności, podkreślano to stronę wyzwoleńczą, to stronę organizatorską socjalizmu. Kładziono szczególny nacisk to na zerwanie z burżuazją, to na ciągłość od Wielkiej Rewolucji. Przed 1914 rokiem socjal-demokracja niemiecka afiszowała chętnie swoją obojętność na ściśle polityczne wartości demokracji i nie ukrywała swojej niechęci, czasem pogardliwej niechęci, do socjalistów francuskich, obrońców powszechnego głosowania i parlamentaryzmu.

Konflikt pomiędzy demokracją burżuazyjną i socjalizmem pozwala nam dostrzec ten sam kontrast, jaki już obserwowaliśmy na przykładzie konfliktów pomiędzy różnymi rodzinami burżuazyjnej lewicy: z tym większą gwałtownością zaprzecza się istnieniu konfliktu im wyraźniej występuje on w rzeczywistości. Aż do niedawna, prawdopodobnie do drugiej wojny światowej, lewicowi intelektualiści rzadko interpretowali marksizm dosłownie i rzadko stwierdzali, że istnieje przeciwieństwo pomiędzy proletariatem z jednej strony i wszystkimi dziedzicami przeszłości, a więc i burżuazyjnymi demokratami, z drugiej. Filozofia do jakiej się garnęli była to filozofia Jaurès'a, która łączyła pierwiastki marksistowskie z idealistyczną metafizyką i ze skłonnością do reform. Partia komunistyczna miała większe sukcesy w okresie Frontu Ludowego i patriotycznego ruchu oporu, niż w okresach kiedy na pierwszy plan wysuwała się taktyka „klasy przeciw klasie". Wielu z tych, którzy oddają jej swoje głosy, widzi w niej uparcie spadkobierczynię Oświecenia, partię, która z większym powodzeniem niż inne stronnictwa lewicy kontynuuje to samo dzieło.

Historia ruchów społecznych w żadnym innym kraju Europy nie odnotowuje równie tragicznych epizodów jak czerwiec 1848 rok czy Komuna. Socjaliści i radykałowie odnieśli wspólny triumf w wyborach 1924 i 1936 roku ale okazało się, że są niezdolni do rządzenia razem. Z dniem, kiedy partia socjalistyczna została ostatecznie włączona w koalicje rządowe, komuniści stali się główną partią robotniczą. Okresy bloku lewicy, przymierza laików i socjalistów z okazji afery Dreyfusa czy praw o rozdziale Kościoła od państwa — te kryzysy, które ostatecznie ukształtowały myśl Alain'a — są mniej charakterystyczne dla Francji niż rozłam pomiędzy burżuazją i klasą robotniczą, rozłam jaki wykazały wybuchy 1848, 1871, 1936, 1945. Jedność lewicy jest raczej zatarciem niż odbiciem rzeczywistości we Francji.

Ponieważ partia postępu okazała się niezdolna do osiągnięcia swoich celów bez dwudziestu pięciu lat zaburzeń, wynalazła ona post factum walkę dwuch zasad, zła i dobra, przeszłości i przyszłości. Ponieważ burżuazyjna inteligencja nie zdołała zjednoczyć klasy robotniczej z narodem, marzyła o lewicy, która zmieściłaby w sobie przed-

stawicieli i trzeciego i czwartego stanu. Taka lewica nie była czymś całkowicie mitycznym. Wobec wyborców występowała niekiedy jako blok. Podobnie jednak jak rewolucjoniści 1789 roku zostali zjednoczeni dopiero ex post — wtedy kiedy Restauracja odrzuciła w opozycję Żyrondystów, Jakobinów i Bonapartystów — radykałowie i socjaliści mogą iść wspólnie tylko przeciwko nieuchwytnemu wrogowi: reakcji; jak również w bitwach — anachronicznych już w chwili kiedy się toczyły — na przykład w sprawie wychowania laickiego w szkołach.

Rozłam wartości.

W chwili obecnej, w szczególności od wielkiego kryzysu 1930 roku, zasadnicza idea lewicy, ta którą studenci z Afryki czy Azji przywożą do domu z uniwersytetów Europy czy Stanów Zjednoczonych, jest zabarwiona marksistowsko, nie koniecznie zresztą w sposób doktrynalny. Lewica występuje przeciwko kapitalizmowi i łączy w mglistej syntezie własność publiczną narzędzi produkcji, wrogość wobec koncentracji władzy ekonomicznej w jednym ręku, co nazywa trustami, nieufność wobec mechanizmów rynku. Trzymać się na lewo — keep left — na jedynej drodze, to iść poprzez nacjonalizacje i kontrole ku równemu podziałowi dochodów.

W Wielkiej Brytanii słowo lewica zyskało, w ciągu ostatnich dwudziestu mniej więcej lat, pewną popularność. Być może marksizm, pojawiający się w ślad za antykapitalizmem, dawał historyczną wizję lewicy która, ponieważ reprezentuje przyszłość, ma przejąć berło po kapitalizmie. Być może dojście do władzy Labour w 1945 wyrażało urazy nagromadzone wśród pewnej części upośledzonych przeciwko klasie kierującej. Zbieżność pomiędzy chęcią społecznych reform i buntem przeciwko rządzącej mniejszości stwarza sytuację, w której rodzi się i rozkwita mit lewicy.

Co do kontynentu, decydującym doświadczeniem naszego stulecia jest oczywiście podwójna schizma — w łonie zarówno prawicy jak i lewicy — stworzona przez faszyzm lub narodowy socjalizm oraz przez komunizm. W reszcie świata decydującym doświadczeniem jest roz-

łam pomiędzy wartościami politycznymi i społecznymi lewicy. Pozorny chaos ideologiczny wynika ze spotkania i pomieszania dwuch spraw: rozłamu ściśle europejskiego i rozłamu pomiędzy wartościami europejskimi, którego widownią są społeczeństwa rozwijające się poza obrębem cywilizacji zachodniej.

Nie można stosować bez pewnego ryzyka słownictwa politycznego Zachodu do konfliktów w łonie narodów należących do innych kręgów cywilizacyjnych. Ryzyko tym większe, że tamtejsze zwalczające się partie wysilają się by zapożyczać swoje hasła z ideologij Zachodu. W zmienionych warunkach ideologie mogą łatwo nabrać odwrotnego znaczenia niż to, jakie miały u źródła. Te same instytucje parlamentarne oznaczają albo postęp albo zachowawczość, zależnie od klasy społecznej, która je wprowadza i nimi kieruje.

Kiedy uczciwi oficerowie, pochodzenia drobnomieszczańskiego, rozwiązują parlament opanowany przez paszów i starają się jak najszybciej podnieść dochód narodowy, gdzie jest lewica, gdzie prawica? Oficerowie którzy zawieszają gwarancje konstytucyjne (a więc po prostu dyktatura szabli), nie mogą być nazwani lewicą. Ale i plutokraci, którzy posługiwali się instytucjami wyborczymi czy przedstawicielstwem, żeby utrzymać własne przywileje, wcale nie zasługują na ten pełen chwały przydomek.

W krajach Ameryki Południowej i Europy Wschodniej widziało się nieraz tę samą kombinację dyktatorskich środków i społecznie postępowych celów. Naśladując Europę tworzono tam parlamenty, wprowadzano prawo wyborcze, ale masy nie umiały czytać a klasy średnie były słabe: liberalne instytucje stawały się natychmiast bronią w ręku „feudałów" czy „plutokratów", wielkich właścicieli ziemskich i ich sprzymierzeńców w aparacie państwowym. Czy łatwo jest umieścić na prawicy albo na lewicy dyktaturę Perona, popieraną przez *descamisados* a znienawidzoną przez wielką burżuazję, która ceni i swoje przywileje i stworzony przez siebie Parlament? Wartości polityczne oraz wartości społeczne i ekonomiczne lewicy, pojawiające się razem w kolejnych etapach rozwoju i zmierzające do zgody ze sobą w Europie, są gdzie indziej całkowicie rozdzielone.

Zresztą ludzie zajmujący się teorią polityki nie lekce-

ważą sobie tego podziału. Greccy autorzy dali nam opis dwuch typowych sytuacji, w których wyłaniają się ruchy dyktatorskie tego rodzaju, że nie wiadomo czy je zaliczyć do arystokratycznej prawicy czy do liberalnej lewicy: „starożytna tyrania" odpowiada przejściu od społeczeństw patriarchalnych do społeczeństw miejskich i rzemieślniczych, „nowoczesna tyrania" powstaje w wyniku walk pomiędzy stronnictwami w łonie demokracji; pierwsza jest najczęściej wojskowa, druga cywilna. Jedna opiera się przynajmniej na części klas wstępujących, na drobnomieszczaństwie miast, znosząc instytucje którymi kierowały i które wyzyskiwały na swój użytek wielkie rodziny. Druga, w świecie antycznym, była czymś w rodzaju niestałej koalicji pomiędzy „bogatymi których niepokoiły łupieżcze prawa" i najbiedniejszymi, których klasy średnie wydawały na pastwę wierzycieli. W przemysłowych społeczeństwach dwudziestego wieku podobna koalicja grupuje wielkich kapitalistów — których przeraża postęp socjalizmu, grupy pośrednie — które uważają się za ofiarę zarówno plutokratów jak i proletariatu, chronionego przez związki zawodowe, wreszcie — najbiedniejszych robotników (rolnych czy bezrobotnych) a na dodatek nacjonalistów i elementy niespokojne wszystkich klas społecznych, które drażni powolność parlamentarnej akcji.

W ciągu ostatniego wieku znajdziemy we Francji przykłady podobnego rozłamu wartości. Napoleon poparł społeczne zdobycze Rewolucji, ale na miejsce osłabionej i tolerancyjnej monarchii postawił swoją wolę, równie despotyczną, jak śmiałą w realizacji. Kodeks Cywilny i dyktatura nie były łatwiejsze do pogodzenia w wieku burżuazji niż plany pięcioletnie i tyrania w wieku socjalizmu.

Żeby nadać konfliktom starej Europy rodzaj ideologicznej czystości starano się przedstawiać „rewolucje faszystowskie" jako skrajne formy reakcji. Nie chciano widzieć, wbrew faktom, że brunatni demagodzy byli śmiertelnymi wrogami liberalnej burżuazji czy arystokracji nie mniej niż socjal-demokracji. Utrzymywano uparcie, że prawicowe rewolucje pozostawiają u władzy tę samą klasę kapitalistów, a jedynie, zamiast bardziej subtelnych środków parlamentarnej demokracji, wprowadzają policyjny despotyzm. Niezależnie od roli jaką „Wielki Kapitał" odegrał w tworzeniu się ruchów faszystowskich, fałszuje

się historyczne znaczenie „rewolucji narodowych" jeżeli sprowadza się je do mało oryginalnych odmian tej samej reakcji czy uważa się je za państwową nadbudowę monopolistycznego kapitalizmu.

Niewątpliwie, jeżeli weźmiemy dwie skrajności — bolszewizm i frankizm, nie będzie trudno zaliczyć jeden do lewicy, drugi do prawicy: pierwszy wszedł na miejsce tradycyjnego absolutyzmu, zlikwidował dawną klasę posiadającą, upowszechnił kolektywną własność narzędzi produkcji; zdobył władzę dzięki robotnikom, dzięki chłopom, dzięki żołnierzom spragnionym pokoju, chleba i własnej ziemi. Drugi wszedł na miejsce systemu parlamentarnego, był finansowany i popierany przez uprzywilejowanych (wielcy właściciele, przemysłowcy, Kościół, armia), odniósł zwycięstwo na polach bitew dzięki marokańskim wojskom, dzięki udziałowi karlistów, wreszcie dzięki interwencji niemieckiej czy włoskiej. Jeden powołuje się na lewicową ideologię, na racjonalizm, na postęp, na wolność, drugi na ideologię kontr-rewolucyjną, na rodzinę, na religię, na autorytet.

Nie we wszystkich wypadkach antyteza wygląda tak gładko. Narodowy socjalizm zmobilizował masy wcale nie mniej nieszczęśliwe niż te, które szły za socjalistami i komunistami. Hitler otrzymywał pieniądze od bankierów i przemysłowców; wielu wyższych oficerów uważało, że jest on jedynym człowiekiem zdolnym przywrócić Niemcom ich wielkość, ale miliony ludzi wierzyło w Führera, ponieważ nie wierzyli już oni w wybory, w partie, w parlament. W dojrzałym kapitalizmie — wskutek gwałtownego kryzysu i moralnych następstw przegranej wojny — powstała sytuacja analogiczna do tej, jaką stwarza początek uprzemysłowienia: kontrast pomiędzy widoczną niemocą parlamentu i marazmem ekonomicznym, skłonność do buntu u zadłużonych chłopów i bezrobotnych robotników, miliony inteligencji nienawidzącej liberałów, plutokratów i socjal-demokratów, którzy wszyscy, jej zdaniem korzystali ze status quo.

Siła atrakcyjna partyj, które podają się za totalitarne, przejawia się, czy też może się przejawić, zawsze kiedy w trudnej koniunkturze ukazuje się niewspółmierność pomiędzy możliwościami ustroju, opartego na przedstawicielstwie a koniecznościami przed jakimi stają ci, którzy chcą

rządzić masowym społeczeństwem przemysłowym. Pokusa, żeby poświęcić polityczne wolności na rzecz energicznej akcji nie zniknęła ze śmiercią Hitlera czy Mussoliniego.

Narodowy socjalizm, w miarę jak jego panowanie przedłużało się, coraz bardziej tracił swoje cechy konserwatywne. Dowódcy wojskowi, potomkowie wielkich rodzin, zawiśli na haku rzeźniczym razem z przywódcami socjal-demokracji. Gospodarka była coraz bardziej kierowana, partia starała się ukształtować Niemcy, a gdyby mogła, całą Europę, zgodnie z własną ideologią. Łącząc w jedno partię i państwo, podporządkowując sobie niezależne organizacje, zmieniając partyjną doktrynę w doktrynę narodową, czyż hitleryzm nie upodabniał się raczej do systemu bolszewickiego niż do marzeń kontr-rewolucjonistów? Czyż prawica albo pseudo-prawica faszystowska i pseudo-lewica komunistyczna nie spotykają się w totalizmie?

Wolno na to odpowiedzieć, że totalizm hitlerowski jest prawicowy, totalizm stalinowski lewicowy, ponieważ jeden zapożycza swoje doktryny od kontr-rewolucyjnego romantyzmu, drugi od rewolucyjnego racjonalizmu, ponieważ jeden chce być odrębny: narodowy czy rasowy, drugi natomiast powszechny, tak jak powszechna jest klasa wybrana przez historię. Ale przecie rzekomo lewicowy totalizm — trzydzieści pięć lat po Rewolucji — sławi naród wielkorosyjski, miota wyzwiska na kosmopolityzm, utrzymuje rządy policji i ortodoksji, czyli zaprzecza liberalnym i osobowym wartościom, które starał się szerzyć ruch Oświecenia występujący przeciwko arbitralności władzy i zacofaniu Kościoła.

Bardziej skuteczny byłby tutaj, przynajmniej pozornie, inny argument: ortodoksja państwowa i terror są wynikiem paroksyzmu rewolucyjnego i konieczności uprzemysłowienia. Bolszewicy są Jakobinami którym się udało i którzy, korzystając z nowych okoliczności, rozszerzyli terytorium poddane ich woli. Ponieważ Rosja i kraje pozyskane dla Nowej Wiary były gospodarczo opóźnione w stosunku do Zachodu, sekta, przekonana że w nią wcieliła się sprawa Postępu, musi umocnić swoje rządy wymagając wyrzeczeń i wysiłków od ludów.

E. Burke również wierzył że państwo jakobińskie przez

samo swoje istnienie zagrażało tradycyjnym systemom, że wojna pomiędzy nimi i ideą rewolucyjną była nie do uniknięcia. Wygaśnięcie komunistycznego zapału i podniesienie stopy życiowej pomogą w przyszłości przejść do porządku nad nową schizmą. Odkryje się wtedy, że różniły się bardziej środki niż cel.

Patrząc wstecz stwierdzono, że lewica, zmagająca się z Ancien Régime'm, dążyła do różnorakich celów i że te cele nie były ani ze sobą sprzeczne ani zgodne. Dzięki Rewolucji Francja osiągnęła społeczną równość, na papierze i w przepisach prawa, przed innymi krajami Europy. Jednak zawalenie się monarchii, zniesienie politycznej roli stanowych przywilejów wystarczyły, żeby na całe stulecie ustroje Francji pozbawić stałości. Ale wolności osobiste ani konstytucyjny charakter władzy nie były we Francji tak przestrzegane pomiędzy 1789 i 1880 jak w Anglii. Partia liberałów więcej troszcząca się o *habeas corpus*, o sądy przysięgłych, o wolność prasy, o przedstawicielstwo z wyboru niż o republikańską czy monarchiczną formę państwa, reprezentowała tylko znikomą mniejszość opinii. Wielka Brytania wprowadziła powszechne wybory dopiero w końcu stulecia ale nie znała plebiscytowych cezaryzmów, obywatele nie potrzebowali obawiać się samowolnego aresztowania, dziennikom nie groziła cenzura ani konfiskata nakładu.

Czyż nie jesteśmy dzisiaj świadkami podobnego zjawiska? Czyż, ktoś powie, nie interpretujemy mylnie konfliktu metod uważając go za konflikt zasad? Rozwój przemysłowego społeczeństwa i włączenie mas do życia narodów to są fakty, które oglądamy wszędzie. Kontrola albo zarząd państwowy produkcji, udział związków zawodowych w sprawach publicznych, opieka prawna nad robotnikiem stanowią program minimum socjalizmu naszej epoki. Tam, gdzie rozwój gospodarczy osiągnął dostatecznie wysoki poziom, gdzie głęboko zakorzeniła się i teoria i praktyka demokratyczna, metoda labourzystów różnego rodzaju pozwala dźwignąć masy nie poświęcając wolności. Tam natomiast gdzie, jak w Rosji, rozwój gospodarczy był opóźniony, gdzie państwo, które zatrzymało się na fazie absolutyzmu, było niedostosowane do zadań naszego wieku, rewolucyjna ekipa, zdobywszy władzę, musiała przyśpieszyć uprzemysłowienie i zmusić siłą naród do nie-

zbędnych wyrzeczeń i do przyjęcia dyscypliny. System sowiecki wyrasta z ducha Jakobinów i z niecierpliwości planistów. Będzie się zbliżać do demokratycznego socjalizmu w miarę jak będzie się w nim rozwijać ideologiczny sceptycyzm, czyli wtedy kiedy obywatele obrosną w tłuszcz.

Nawet jeżeli zgodzimy się z takim względnie optymistycznym twierdzeniem, zgoda pomiędzy lewicą komunistyczną i lewicą socjalistyczną musiałaby być odsunięta daleko w przyszłość. Kiedyż komuniści przestaną wierzyć w swoją misję ogólno-światową? Kiedyż rozkwit sił produkcyjnych pozwoli na rozluźnienie policyjnego i ideologicznego rygoru? Nędza dotyka tyle setek milionów istot ludzkich, że doktryna która obiecuje dostatek będzie potrzebowała jeszcze w ciągu wielu wieków monopolu reklamy, żeby wypełnić czas jaki dzieli mit od rzeczywistości. Poza tym, pogodzenie wolności politycznych z gospodarczym planowaniem jest trudniejsze niż pogodzenie społecznych zdobyczy z celami politycznymi Rewolucji francuskiej, co dokonało się w ciągu stulecia. Państwo parlamentarne, w teorii i praktyce, uzyskało harmonię, w swoim współżyciu z mieszczańskim społeczeństwem: a czy społeczeństwo o planowanej gospodarce potrafi stworzyć jakieś inne państwo niż państwo o nieograniczonej władzy ?

Czy przez swoje postępy lewica nie sprowadza, w sposób dialektyczny, gorszego ucisku niż ten przeciwko któremu się buntowała?

Dialektyka ustrojów.

Lewica ukształtowała się jako opozycja, określały ją idee. Wyklinała ustrój społeczny, niedoskonały jak wszystko co ludzkie. Z chwilą jednak kiedy zwyciężyła lewica i stała się odpowiedzialna za istniejące społeczeństwo, prawica — która przeszła do opozycji czy do kontr-rewolucji — łatwo umie udowodnić, że lewica nie reprezentowała wolności przeciwko władzy, czy ludu przeciwko uprzywilejowanym, ale jedną władzę przeciwko drugiej władzy, jedną klasę uprzywilejowaną przeciwko innej. Żeby określić koszt triumfującej rewolucji, wystarczy posłuchać co

mówią przedstawiciele wczorajszego ustroju, który albo inaczej wygląda we wspomnieniu, albo został oczyszczony z win przez sam widok nowych krzywd, a więc co mówią na przykład konserwatyści z początku XIX-go wieku czy liberalni kapitaliści naszych czasów.

Stosunki społeczne, wypracowane w ciągu wieków, w końcu najczęściej stają się bardziej ludzkie. Nierówność prawna, dzieląca członków różnych stanów, nie wykluczała pewnego wzajemnego szacunku. Zostawiała ona miéjsce na wzajemne uznanie. Kiedy to znikło, zaczęto opiewać piękno osobistych zobowiązań, tęsknić do wierności i lojalności, którą przeciwstawiano chłodowi z jakim odnosiły się do siebie jednostki teoretycznie równe. Wandejczycy walczyli o swój świat, nie o swoje kajdany. W miarę jak wydarzenie odchodzi w przeszłość, lubi się podkreślać kontrast pomiędzy szczęściem dawnych poddanych i cierpieniami współczesnych obywateli.

Kontr-rewolucyjne rozprawy porównują państwo porewolucyjne z minioną monarchią, jednostkę bez opieki wydaną na pastwę bogatych i rządu, z dawnymi Francuzami z chat i miast, których Ancien Régime jednoczył we wspólnotę pomyślaną na miarę ludzką. Nie da się zaprzeczyć, że Komitet Ocalenia Publicznego czy państwo Bonapartego a później Napoleona, miały przed sobą więcej zadań i były w stanie wymagać więcej od narodu niż państwo Ludwika XVI-go. Żaden dziedziczny władca nie wpadłby w osiemnastym wieku na pomysł powołania pospolitego ruszenia. Za zniesieniem nierówności osób idzie i urna wyborcza i pobór a służba wojskowa poprzedziła powszechne głosowanie. Rewolucjonista chlubi się, że zniszczono absolutyzm, że przedstawiciele ludu biorą udział w układaniu praw, że zamiast samowoli jest konstytucja, że pośrednio wybiera się też władzę wykonawczą. Kontr-rewolucjonista na to przypomina, że władzę w zasadzie niegdyś absolutną, w rzeczywistości ograniczały zwyczaje, przywileje wielu ciał pośrednich, prawa niepisane. Wielka Rewolucja (a tak pewnie jest z każdą rewolucją) odnowiła ideę państwa, cofając je w młodość.

Socjaliści robią użytek z niektórych kontr-rewolucyjnych argumentów. Usuwając nierówność stanową, jako jedyną różnicę pomiędzy ludźmi, zostawiono tę różnicę którą tworzy pieniądz. Szlachta straciła swoją polityczną

pozycję, swój prestiż i w znacznym stopniu gospodarczą podstawę swego znaczenia — wielką własność rolną. Ale pod pretekstem równości burżuazja zmonopolizowała i bogactwa i państwo. Jedna uprzywilejowana mniejszość przyszła zamiast drugiej. Co na tym zyskał lud? Co więcej, socjaliści są skłonni zgodzić się z kontr-rewolucjonistami kiedy chodzi o krytykę indywidualizmu. Oni również opisują ze zgrozą tę dżunglę, w jakiej żyją odtąd jednostki, w ciągłej walce człowieka przeciwko człowiekowi. Są one zagubione wśród milionów takich samych nieszczęśników, poddane przypadkom rynku, wariackim skokom koniunktury. Zamiast hasła „wyzwolenie", czy obok tego hasła, pada hasło „organizacja", świadoma organizacja życia gospodarczego przez wspólnotę, tak żeby wydrzeć słabych spod ucisku silnych, ubogich ocalić od egoizmu bogaczy, gospodarkę od anarchii. Ta sama jednak dialektyka, która towarzyszyła przejściu od dawnej Francji do mieszczańskiego społeczeństwa, działa, i to w sposób bardziej ostry, przy przejściu od kapitalizmu do socjalizmu.

Jednym z ulubionych tematów lewicy są trusty, wielkie koncentracje środków produkcji w rękach prywatnych osób. Lewica przemawia w imię ludu i lży tyranów. Ludzie trustów dostarczają obrazu wielkiego pana, który uciska zwykłych śmiertelników i gwiżdże na dobro publiczne. Rozwiązanie jakie stosują partie lewicowe nie polega na zniszczeniu trustów. Przekazują one państwu kontrolę nad pewnymi gałęziami przemysłu czy nad zbyt wielkimi przedsiębiorstwami. Zróbmy użytek z klasycznej już obiekcji: nacjonalizacja nie usuwa niewygody olbrzymich organizmów, czasem tę niewygodę zwiększa. Hierarchia biurokratyczno-techniczna, której część stanowią robotnicy, nie zmienia się przez zmianę tytułu własności. Dyrektor państwowych fabryk Renault czy państwowych kopalń węgla we Francji również potrafi zabiegać u rządu o decyzje pomyślne dla jego przedsiębiorstwa. Nacjonalizacja usuwa, to prawda, zakulisowe wpływy polityczne, które zarzucano, i niekiedy słusznie, magnatom przemysłu. Środki działania wymykające się z rąk kierowników trustów przechodzą w ręce państwa. W miarę jak zmniejsza się odpowiedzialność właścicieli środków produkcji, zwiększa się odpowiedzialność ludzi rządzących. Dopóki państwo jest demokratyczne, grozi mu i rozproszenie środków i sła-

bość. Kiedy ekipa podporządkowuje sobie państwo, odtwarza ona i udoskonala na swój użytek tę kombinację gospodarczej i politycznej potęgi, którą lewica zarzucała trustom.

Nowoczesny aparat produkcji zakłada istnienie hierarchii, którą nazywamy biurokratyczno-techniczną. Na najwyższym szczeblu zasiada raczej organizator, manager, niż inżynier czy technik w ścisłym znaczeniu tego słowa. Nacjonalizacje, tak jak to widzieliśmy czy we Francji, w Wielkiej Brytanii, czy w Rosji, nie chronią robotnika przed jego przełożonym, spożywcy przed trustem, usuwają tylko akcjonariuszy, członków rad administracyjnych, finansistów, tych więc, którzy mieli udziały bardziej teoretyczne niż rzeczywiste i którzy manipulując walorami wpływali na los przedsiębiorstw. Nie mamy wcale zamiaru bawić się w bilanse korzyści i niedogodności, jakie pociąga za sobą nacjonalizacja. Wystarczy stwierdzić, że w tym wypadku skutkiem reform lewicy jest inny podział wpływów pomiędzy uprzywilejowanymi, nie dźwiga się przez to w górę ubogi i słaby, nie spada w dół bogaty i silny.

Hierarchia techniczno-biurokratyczna w zachodnich społeczeństwach pojawia się tylko na pewnym odcinku produkcyjnego aparatu. Istnieje nadal wielka ilość przedsiębiorstw małych i średnich, rolnictwo jest różnorodne, w systemie dystrybucji obok siebie działają olbrzymy i karzełki: wielkie magazyny i narożny sklepik z nabiałem. Struktura zachodnich społeczeństw jest złożona: potomkowie przed-kapitalistycznej arystokracji, rodziny bogate od pokoleń, prywatni przedsiębiorcy, chłopscy właściciele — wielość stosunków pomiędzy niezależnymi grupami. Miliony ludzi mogą żyć całkowicie poza państwem. Rozpowszechnienie się hierarchii techniczno-biurokratycznej oznaczałoby, że ta złożoność znika; żadna jednostka nie byłaby już zależna od innej, wszystkie byłyby zależne od państwa. Lewica stara się wyzwolić jednostkę z łatwo widocznej niewoli. Może się zdarzyć, że wpędzi ją w niewolę, bardzo ukrytą kiedy chodzi o prawo, bardzo dotykalną kiedy chodzi o fakt — niewolę w której panem będzie administracja publiczna. Im większa jest powierzchnia społeczeństwa, na którą rozszerza swoją moc państwo, tym mniejsze są szanse, że państwo będzie demokratycz-

ne, a więc takie, w którym mogą pokojowo ze sobą współzawodniczyć względnie niezależne grupy. Czy w dniu, w którym całe społeczeństwo będzie przypominać jedno olbrzymie przedsiębiorstwo, ludzie znajdujący się na szczycie potrafią oprzeć się pokusie i czy na pewno będą troszczyć się o to, co myślą tłumy na dole?

W miarę jak postępuje ta ewolucja, tradycyjne pozostałości dawnych stosunków i lokalnych wspólnot już nie wyglądają na hamulce demokracji, robią raczej wrażenie czegoś co chroni jednostki przed pochłonięciem przez zwyrodniałe biurokracje — te nieludzkie potwory jakie zrodziła cywilizacja przemysłowa. Hierarchie z przeszłością historyczną, które osłabił i oczyścił czas, zdają się nie tyle wspierać stare krzywdy ile stanowić zaporę wobec absolutystycznych zapędów socjalizmu. Tam gdzie rodzi się anonimowy despotyzm, konserwatyzm staje się sprzymierzeńcem liberalizmu. Jeżeli ulegną zniszczeniu hamulce odziedziczone po przeszłości, nic nie oprze się już wzrostowi totalnego państwa.

Tak więc, zamiast optymistycznego obrazu historii, której finałem miało być wyzwolenie, otrzymujemy pesymistyczny obraz: u kresu ruchu, który zaczął się od zniesienia przywilejów stanowych, a kończy się zniesieniem wszelkiej autonomii czy to osób czy grup, znajdowałby się totalizm, niewola ciał i umysłów. Sowieckie doświadczenia podtrzymują taki pesymizm, ku któremu skłaniały się przenikliwsze umysły ubiegłego wieku. Tocqueville wykazał z niezrównaną jasnością, dokąd doprowadziłby niepowstrzymany rozpęd demokracji, gdyby niecierpliwość mas rozsadziła ramy instytucji opartych na przedstawicielstwie i gdyby zanikło, arystokratyczne z pochodzenia, poczucie wolności. Historycy, jak J. Burckardt i Ernest Renan, obawiali się cezaryzmów, czyhających na sposobność, niż wierzyli w powszechne pojednanie ludzi.

Nie jesteśmy zwolennikami ani jednego ani drugiego obrazu. Nieuniknione przekształcenia techniki i struktur gospodarczych, rozszerzanie się państwa, nie niosą ze sobą ani wyzwolenia ani niewoli. Każde jednak wyzwolenie niesie ze sobą niebezpieczeństwo nowej niewoli. Mit lewicy stwarza złudną wiarę w ruch historyczny, który, zmierzając do szczęśliwego końca, zbiera po drodze zdobycze każdego pokolenia. Rzeczywiste wolności dzięki socjaliz-

mowi miałyby być dodane do wolności formalnych, wykutych przez burżuazję. Historia jest naprawdę dialektyczna. Nie w tym jednak ścisłym znaczeniu, jakie dzisiaj nadają temu słowu komuniści. Ustroje nie pozostają w stosunku sprzeczności do siebie, nie jest konieczne żeby przejście od jednego do drugiego dokonywało się w sposób nagły i gwałtowny. Wewnątrz każdego z nich są jednak inne niebezpieczeństwa grożące człowiekowi i dlatego zmienia się sens tych samych instytucji. Przeciwko plutokracji wzywa się pomocy powszechnych wyborów czy pomocy państwa. Przeciwko wszechpotężnej technokracji wysuwa się lokalne czy zawodowe autonomie.

Chodzi po prostu o to, aby w danym ustroju osiągnąć rozsądny kompromis pomiędzy wymaganiami, które w ich formie skrajnej są nie do pogodzenia. Weźmy jako przykład wysiłek zrównania dochodów. W systemie kapitalistycznym podatki są jednym z instrumentów, aby zmniejszyć różnicę pomiędzy bogatymi i biednymi. Ten instrument nie jest pozbawiony skuteczności jeżeli podatek bezpośredni jest równo wymierzony, a także dobrze ściągnięty, i jeżeli dochód narodowy na głowę ludności jest dostatecznie wysoki. Jednak po przekroczeniu pewnego punktu, który jest różny zależnie od kraju, ciężary podatkowe powodują ukrywanie zysków i fałszerstwa, kurczą się spontaniczne oszczędności. Należy zgodzić się, że nie do uniknięcia jest pewna nierówność i że nie da się jej oddzielić od samej zasady konkurencji. Podatek spadkowy przyśpiesza rozdrobnienie wielkich fortun ale nie niszczy ich całkowicie. Nie da się stale naprzód postępować dążąc do równości dochodów.

Lewicowiec rozczarowany oporem, jaki stawia rzeczywistość, życzyłby sobie, być może, gospodarki całkowicie planowanej. Jednak w takim społeczeństwie powstałby zaraz nowy rodzaj nierówności. W teorii, planiści byliby zdolni zrównać całkowicie dochody w tej mierze w jakiej byłoby im to wygodne. Pytanie tylko co wydawałoby się im zgodne z interesem zbiorowości albo z ich własnym. Ani doświadczenie ani prawdopodobieństwo psychologiczne nie dostarczają nam odpowiedzi, która byłaby przychylna sprawie równości. Planiści otworzą wachlarz uposażeń, ażeby każdego podniecić do wysiłku: trudno byłoby brać im to za złe. Lewica żąda równości tak długo, jak

długo znajduje się w opozycji, wtedy kiedy kapitaliści zajmują się tworzeniem bogactwa. W dniu w którym sama obejmuje władzę musi również pogodzić potrzebę maksymalnej produkcji z troską o równość. Co do planistów, to prawdopodobnie nie ceniliby oni mniej swoich usług niż ich kapitalistyczni poprzednicy.

Jeżeli pominąć masowy wzrost zasobów jakimi rozporządza zbiorowość — co jest gdzieś poza horyzontem historycznym — każdy gatunek ustroju toleruje tylko pewną dozę gospodarczej równości. Kiedy jeden rodzaj nierówności, związany z określoną odmianą gospodarki, zostanie zniesiony, automatycznie wyrasta z tego inny rodzaj. Granicę zrównania dochodów wyznacza społeczna materia, egoizm ludzki, wyznaczają ją również wymagania zbiorowe i moralne, niemniej uprawnione niż protest przeciwko nierówności. Wynagradzać najbardziej czynnych, najbardziej zdolnych jest rzeczą zarówno słuszną jak prawdopodobnie konieczną dla wzrostu produkcji (1). Całkowita równość w takim kraju jak Anglia nie zapewniłaby warunków twórczej egzystencji tej mniejszości, która utrzymuje i wzbogaca kulturę (2).

Prawa społecznej opieki, które oklaskuje lewica i które popiera prawie cała opinia, zawierają w sobie odtąd stronę pasywną i nie dałoby się ich rozciągnąć w nieskończoność nie naruszając innych, nie mniej uzasadnionych interesów. Pomoc państwowa rodzinie („allocations familiales"), finansowana z podatku od uposażeń, jak np. we Francji, jest wygodna dla ojców rodzin i dla starszych, ale koszt jej ponoszą młodzi i kawalerowie czyli jednostki najbardziej produkcyjne. Czy lewica powinna więcej troszczyć się o zaoszczędzenie ludziom cierpień czy o postęp ekonomiczny? W tym wypadku komuniści nie należeliby do lewicy. Jednak w epoce, która ma obsesję na punkcie

(1) Ani ogromne dochody ani wielkie fortuny nie są w naszych czasach niezbędne. Te pierwsze istnieją, ale zmniejsza się ich znaczenie, natomiast te drugie w krajach kapitalistycznej demokracji są stopniowo przejmowane przez państwo.

(2) Bertrand de Jouvenel obliczył, że aby podnieść do 250 funtów rocznie dochody niższe od tej sumy w roku 1947-1948, należałoby najwyższe dochody ograniczyć do 500 funtów rocznie po potrąceniu podatków („The Ethics of redistribution", Cambridge University Press, 1951, str. 86).

stopy życiowej, nie-komunistyczna lewica powinna troszczyć się o przyśpieszenie wzrostu ilości produkowanych dóbr równie jak niegdyś kapitaliści. Ten wzrost przynosi korzyści i jednostkom i całej zbiorowości. I tutaj społeczna materia opiera się woli, która chciałaby osiągnąć ideał, pojawia się też sprzeczność pomiędzy różnymi hasłami jak: każdemu według jego potrzeb, każdemu według jego zasług.

W Anglii żywnościowe subwencje w połączeniu z podatkami pośrednimi miały ten skutek, że następował wewnątrz rodziny ponowny podział różnych wydatków. Według statystyki, podanej przez *The Economist* z 1 kwietnia 1950 roku, rodziny składające się z czterech osób, płacące podatki niższe niż 500 funtów rocznie, otrzymywały przeciętnie 57 szylingów tygodniowo a płaciły 67,8 tytułem różnych podatków i świadczeń za opiekę społeczną. W szczególności płaciły 31,4 podatków od napojów i od tytoniu. Osiągnąwszy to stadium, polityka społeczna i podatkowa może sobie samej przeczyć. Redukcja i wydatków i dochodów państwa ma, być może, w 1955 roku sens odwrotny niż ten jaki miałaby w 1900 roku. „Jeden kierunek" jest w polityce wielkim złudzeniem, monoideizm jest przyczyną klęsk.

Ludzie lewicy popełniają błąd żądając dla niektórych mechanizmów szacunku, który należy się właśnie tylko ideom: kolektywna własność czy metoda pełnego zatrudnienia są dobre czy złe zależnie od ich skuteczności a nie od szlachetności ich zwolenników. Popełniają błąd wyobrażając sobie jakąś fikcyjną ciągłość, jak gdyby przyszłość była zawsze więcej warta niż przeszłość, jak gdyby partia przemian miała zawsze rację, a konserwatyści zawsze się mylili, a więc jakby można było uważać to co zostało raz osiągnięte już za pewne i zajmować się wyłącznie nowymi zdobyczami.

Niezależnie od tego z jakim ustrojem mamy do czynienia, tradycyjnym, mieszczańskim czy socjalistycznym, nigdy nie są zapewnione ani wolność umysłu, ani solidarność ludzka. Jedyna lewica, jaka zawsze pozostaje wierna samej sobie to ta, która powołuje się nie na wolność czy na równość, ale na braterstwo, to jest na miłość.

W krajach zachodnich różne znaczenia tego sporu pomiędzy lewicą i prawicą — które wydzieliliśmy dla potrzeb analizy — występują w mniejszym czy większym stopniu. Wszędzie lewica zachowuje pewne charakterystyczne cechy, jakie pozostały po walce przeciwko Ancien Régime'owi, wszędzie przejęta jest troską o prawa opieki społecznej, o pełne zatrudnienie, o nacjonalizację środków produkcji, wszędzie kompromitują ją żądania, jakie stawia stalinowski totalizm. Przyznaje się on do niej, a ona nie odważa się odrzucać oferty całkowicie. Wszędzie powolność akcji parlamentarnej i niecierpliwość mas doprowadzają do sytuacji, w której grozi rozłam pomiędzy wartościami politycznymi i społecznymi. Jednak istnieją ogromne różnice pomiędzy krajami, gdzie znaczenia te są ze sobą poplątane a krajami, gdzie tylko jedno znaczenie stanowi sedno debat i rozstrzyga o tworzeniu się frontów. Wielka Brytania należy do tej ostatniej kategorii, Francja natomiast do pierwszej.

Wielkiej Brytanii udało się, i to bez wysiłku, ośmieszyć faszyzm. Bieg wypadków zmusił Williama Joyce (3) albo do pójścia z innymi, albo do zdrady (wybrał zdradę). Kierownicy związków zawodowych mają pewność, że należą do wspólnoty narodowej i że mogą polepszyć los robotnika nie wyrzekając się tradycji, nie zrywając ciągłości życia konstytucyjnego. Co do partii komunistycznej, niezdolnej do przeprowadzenia w wyborach ani jednego kandydata, utrzymuje ona dzięki wtyczkom czy infiltracji kilka ważnych pozycji w związkach zawodowych, ma zwolenników czy wybitnych sympatyków w kołach intelektualnych, nie odgrywa jednak poważnej roli w polityce czy prasie. Lewicujące pisma cieszą się wpływami; wspaniałomyślnie ofiarowują innym — mieszkańcom kontynentu czy Azjatom — dobrodziejstwa Frontu Ludowego czy sowietyzacji; nie przyszłoby im na myśl żądać tego samego dla starej Anglii.

Przy braku partii faszystowskiej i partii komunistycznej dyskusje ideologiczne dotyczą aktualnych konfliktów.

(3) Bardziej znanego w czasie wojny jako *lord Haw Haw*. Odgrywał wybitną rolę w angielskich audycjach radia niemieckiego.

W dziedzinie społecznej jest to spór pomiędzy tymi co chcą równości a zwolennikami społecznej hierarchii jaką przekazała przeszłość. W dziedzinie gospodarczej jest to spór pomiędzy dążnością do kolektywizmu (własność publiczna, pełne zatrudnienie, kontrola) i skłonnością do utrzymania mechanizmów rynku. Z jednej strony egalitaryzm przeciwko konserwatyzmowi, z drugiej socjalizm przeciwko liberalizmowi. Partia konserwatywna chciałaby zahamować dalszy równościowy podział dochodów, partia labourzystów a przynajmniej neo-fabianiści chcieliby iść dalej. Partia konserwatywna pozbyła się aparatu kontroli, który labourzyści zmontowali od czasu wojny. Partia labourzystów zastanawia się czy z chwilą jej powrotu do władzy należy go częściowo przywrócić.

Sytuacja wydawałaby się nieco jaśniejsza gdyby były trzy partie, zamiast dwóch. Liberalizm torysów jest wątpliwy. Pośród ludzi, którzy należą do umiarkowanej lewicy (tak byśmy to nazwali we Francji), ludzi rozsądku i skłonnych do reform, jest wielu, którzy nie mają ochoty głosować na socjalistów, gdyż ci skłonni są do etatyzmu. Duch niekonformistycznej lewicy, który nie jest duchem lewicy socjalistycznej, nie ma przedstawicielstwa.

Zniknięcie partii liberalnej jako siły politycznej było wynikiem z jednej strony okoliczności znanych z historii (kryzys Lloyd George'a po pierwszej wojnie), z drugiej strony wynikiem systemu wyborczego, który działał bezlitośnie przeciwko trzeciej partii. Zniknięcie to ma jednak szczególne historyczne znaczenie. Podstawowy liberalizm — szacunek dla wolności osobistej i dla pokojowych metod rządu — nie jest już monopolem jednej partii, ponieważ stał się własnością wszystkich. Nikt nie podaje w wątpliwość prawa do herezji religijnej czy politycznej i nonkonformizm wyczerpał, jeżeli wolno tak się wyrazić, swoje zadania ponieważ wygrał bitwę. Moralne zainteresowania angielskiej lewicy, ukształtowane przez nie-klerykalne chrześcijaństwo, zwracają się obecnie ku reformom społecznym, których inicjatywę, czy też odpowiedzialność za które, bierze na siebie partia labourzystów. W pewnym sensie zwycięstwo lewicy XIX-go wieku jest aż nazbyt całkowite: liberalizm już do niej nie należy. W innym natomiast sensie wyprzédziły ją wypadki: partia robot-

nicza występuje dzisiaj w imieniu nowych mocodawców, ludzi upośledzonych.

Labourzyści odnieśli w 1945 zwycięstwo którego rozmiary zdziwiły ich samych. Przez pięć lat mogli wydawać prawa jakie im się podobało i korzystali z tej możliwości. Anglia 1950 roku jest z pewnością całkowicie inna niż Anglia 1900 czy 1850 roku. Nierówność dochodów, pół wieku temu jeszcze większa niż gdziekolwiek indziej, jest mniejsza niż na kontynencie. Ojczyzna prywatnej inicjatywy stanowi dzisiaj prawie wykończony wzór społecznego prawodawstwa. Gdyby bezpłatną opiekę lekarską wprowadzono we Francji, widziano by w tym natychmiast dowód znanego ducha teorii i systemu. Pewien odcinek przemysłu został znacjonalizowany, ścisłej organizacji uległ rynek płodów rolnych. Niezależnie jednak od rozmiarów i zasług dokonanego dzieła, Anglia nie zmieniła się do niepoznania. Polepszyły się warunki życia i pracy proletariatu, nie zostały jednak przeorane aż do głębi. Dyplomacja labourzystów — z jej powodzeniami w Indiach i niepowodzeniami na Bliskim Wschodzie — nie różni się w istocie od dyplomacji konserwatystów. Więc socjalizm to nie było to?

Obie strony nad tym się zastanawiają. Labourzyści, a zwłaszcza ich intelektualiści, zapytują siebie co dalej robić. Konserwatyści odzyskali nieco pewności siebie i nie wątpią, że tak jak w ubiegłym stuleciu, stara Anglia — bez przelewu krwi i nie poświęcając zdobyczy dawnych wieków — importuje najważniejsze rzeczy z rewolucji na kontynencie.

Książka *New Fabian Essays* (4) wykazuje większą gotowość do walki przeciwko bogactwu jako takiemu, niż przeciwko ubóstwu. Jej autorzy chcą usunąć skupianie w jednym ręku fortun, które pozwalają żyć bez pracy. Chcą rozszerzyć sektor publiczny, żeby zmniejszyć rozpiętość wachlarza płac. Dopóki sektor prywatny obejmuje większą część gospodarki, on dyktuje poziom najwyższych płac. Państwo straciłoby swoich najlepszych pracowników, gdyby ofiarowało kierownikom znacjonalizowanych przedsiębiorstw uposażenia znacznie niższe niż ofiarowują wiel-

(4) „New Fabian Essays" wydane przez R.H.S. Crossman, Londyn, 1952.

kie przedsiębiorstwa prywatne. Gdyby udało się doprowadzić do końca ruinę dawnej klasy kierowniczej arystokratyczny charakter jaki zachowało angielskie społeczeństwo, uległby rozwodnieniu.

Ten rodzaj poszukiwań stanowi część normalnego rozwoju doktryny. Zrealizowawszy większą część swego programu, labourzyści zastanawiają się czy w obecnej fazie zająć się umocnieniem tego co zdobyli, czy zrobić dalszy krok naprzód. Bardziej umiarkowani, choć nie mówią tego otwarcie, skłonni są zadowolić się umacnianiem zdobytego terytorium i przyłączyć się do oświeconych konserwatystów, którzy również stawiają sobie pytania dotyczące gospodarki, pytania o dużym znaczeniu. Jak uniknąć inflacji wtedy, gdy, przy pełnym zatrudnieniu, związki zawodowe stawiają swobodnie żądania pracodawcom? Jak utrzymać niezbędną giętkość gospodarki i inicjatywę przedsiębiorców? Jak ograniczyć czy zmniejszyć ciężary podatkowe? Gdzie znaleźć kapitały, które by posłużyły do inwestycji w przedsiębiorstwach bez zapewnionej przyszłości? Krótko mówiąc, chodzi o to, jak wolne społeczeństwo ma przyswoić sobie pewną dozę socjalizmu i zapewnić wszystkim ekonomiczne bezpieczeństwo nie przeszkadzając wspinaniu się w górę najzdolniejszych i nie zwalniając tempa rozwoju całej wspólnoty.

Nie jest wcale niemożliwy dialog pomiędzy tymi, którzy ubolewają nad niedostatecznymi rozmiarami labourzystowskich reform a tymi, którzy boją się ich dalszego postępu, pomiędzy tymi, którzy pragną żeby było mniej nierówności a więcej własności publicznej a tymi, co troszczą się głównie o to, jak zachęcić do wysiłku i jak osiągnąć większą wydajność. Toczy się też dialog pomiędzy zwolennikami „kontroli fizycznej" i zwolennikami kontroli, wykonywanej poprzez mechanizmy rynku. Klasa kierownicza zgodziła się, i bez grymasów, wyrzec się części swoich bogactw i swojej władzy. Pielęgnuje nadal styl arystokratyczny ale szuka porozumienia z ludźmi reprezentującymi „falę jutra". Możliwe że prawica nie zanadto lubi tę nową Anglię z zadomowioną w niej lewicą. Ale bądź z rozsądku, bądź z entuzjazmem wszyscy tę nową Anglię akceptują. Kiedy Winston Churchill, mówiąc na zebraniach publicznych o *Drodze ku niewoli*, zrobił aluzję do Gestapo, jako instytucji rzekomo nie do uniknięcia w gos-

podarce planowanej, nikogo nie przestraszył i tylko rozśmieszył wielu ze swoich wyborców. Kto wie, może za kilka dziesiątków czy setek lat zobaczy się proroctwo w tym, co dzisiaj wydaje się tylko argumentem wyborczym. Ale myśl polityczna w Anglii jest współczesna rzeczywistości. Nie dałoby się powiedzieć tego samego o myśli politycznej we Francji.

Ideologiczny chaos w obecnej Francji powstaje wskutek pomieszania różnych znaczeń, jakie może przybierać spór lewicy z prawicą, a winę tego ponoszą w dużym stopniu fakty. We Francji jest więcej pozostałości z epoki przed-przemysłowej niż w krajach typu brytyjskiego czy skandynawskiego. Konflikt pomiędzy Ancien Régime'm i Rewolucją trwa tu nadal, obok konfliktu pomiędzy liberalizmem i partiami pracy. Ale myśl równocześnie sięga w przyszłość i woła się tu o niebezpieczeństwach cywilizacji technicznej, choć Francuzi nie zdążyli jeszcze zakosztować jej dobrodziejstw.

Departamenty na zachodzie Francji są nadal sceną walki pomiędzy konserwatyzmem, wspierającym się na religii a laicką, racjonalistyczną, równościową partią postępu. Prawica jest katolicka i stara się chronić przywileje — lewicę reprezentują przede wszystkim zawodowi politycy, pochodzący z drobnego czy średniego mieszczaństwa. Socjaliści zdają się następować po radykałach; to samo da się powiedzieć o komunistach w niektórych częściach środkowej i południowej Francji.

Inne departamenty są francuskim odpowiednikiem krajów gospodarczo zacofanych. Na południe od Loary pewne mało uprzemysłowione okolice, z ich anachronicznym rolnictwem, zachowały indywidualistyczną strukturę. Głosuje się tam chętnie na miejscowych notablów ze średniego mieszczaństwa. Wiele głosów uzyskuje tam Rassemblement des Gauches Démocratiques i Niezależni, ale również i komuniści — czy to dzięki lewicowej tradycji, czy też powolności rozwoju gospodarczego.

Trzeci typ, to departamenty przemysłowe, wielkie miejskie skupiska. Gaulliści i komuniści odnosili tu wielkie sukcesy między 1948 i 1951, socjaliści opierali się z trudem komunistycznej konkurencji, zaś M.R.P. straciło wielką część głosów na rzecz gaullistów czy umiarkowanych.

Różnorodność społecznych struktur znajduje wyraz

w różnorodności wewnątrz poszczególnych partii. Jeżeli wolno sądzić po odpowiedziach pewnej ankiety, większość komunistycznych wyborców chce tego, co w Anglii należy do programu lewicy labourzystów. Jednak fakt, że wielu komunistycznych wyborców to nieświadomi bevaniści, niczego jeszcze nie wyjaśnia. Dlaczego francuscy wyborcy padają ofiarą pomieszania pojęć, choć unikają tego wyborcy brytyjscy, niemieccy czy belgijscy? Skrzyżowanie trzech struktur — zachód, obszary zaniedbane, nowoczesne miasta — dostarcza przynajmniej częściowego wyjaśnienia.

Komunizm podaje się tu — z większym prawdopodobieństwem niż w krajach protestanckich — za spadkobiercę mieszczańskiej i racjonalistyczej rewolucji. Rekrutuje on swoją klientelę w okolicach o małym gospodarczym dynamizmie, które są często tradycyjnie skłonne do opinii skrajnych. Dzieje się to z tych samych powodów, z jakich odnosi on sukcesy w Afryce i w Azji: zaognia konflikty pomiędzy dzierżawcami i właścicielami, woła o krzywdzie najbardziej upośledzonych, wykorzystuje niezadowolenie stworzone przez stagnację. W uprzemysłowionych częściach kraju jego zwolennicy rekrutują się z klasy robotniczej. Uwodzi ją istnienie partii robotniczej, po niepowodzeniach reformistycznych związków zawodowych i socjalistów. Przyczyną tych niepowodzeń jest z kolei, między innymi, słaba wydajność, cechująca prowincje opóźnione w rozwoju i opór stawiany w bardziej dynamicznych prowincjach przez przed-kapitalistyczne elementy.

Ta sama różnorodność społeczna, mimo milionów komunistycznych wyborców, zakreśla górną granicę postępów partii. Jest zbyt wielu chłopów-właścicieli czy drobnomieszczan wrogich czerwonym, aby partia niezadowolonych, nawet na słabej gospodarczo wsi, mogła zyskać więcej niż znaczną mniejszość. Chęć utrzymania pewnego stylu życia jest zbyt silna we wszystkich klasach ludności, aby okręgi uprzemysłowione mogły zapewnić komunistom o wiele więcej niż jedną trzecią głosów.

Zwolennicy gaullistów byli równie mało jednolici jak zwolennicy komunistów. Tam, gdzie żywe jest wspomnienie walki pomiędzy Ancien Régime'm i Rewolucją, pomiędzy Kościołem i szkołą laicką, byli oni tymi samymi

ludźmi, co głosowali na partie reakcyjne i umiarkowane. A więc klientela klasycznej prawicy czy M.R.P. W miastach, na północy kraju, reprezentowali już inny typ. Dzisiaj przyłączają się albo do lewicy socjalistycznej, albo do M.R.P., albo do radykałów czy umiarkowanych. Kombinacja anty-komunizmu i tradycyjnego nacjonalizmu przypomina ideologię partyj nazywanych „prawicową rewolucją" to jest tych, które starają się zapożyczyć od lewicy jej hasła społeczne, a od prawicy hasła polityczne.

Socjalistyczna partia i część M.R.P. starały się utworzyć zaraz po wojnie rodzaj partii labourzystów, ale nie udało się to z braku zwolenników. To niepowodzenie w słabym tylko stopniu jest winą ludzi: przeszłość, a więc walka pomiędzy Kościołem i Rewolucją, jest zbyt bliska, zbyt wielu robotników myli pojęcia komunizmu i postępowego socjalizmu, przywiązanie do sposobu życia skłania zbyt wielu drobnomieszczan do konserwatyzmu. „Francuscy labourzyści" musieli zadowolić się marzeniem.

Nigdzie przeciwstawienie lewica-prawica nie tkwi tak głęboko jak we Francji, nigdzie nie jest bardziej dwuznaczne: konserwatyzm Francuzów wyraża się również w dziedzinie ideologii. Lubi się tu myśleć, że Francja przeżyła w swojej wielkiej epoce największą ze wszystkich bitew stulecia. Lewica wyposaża siebie w historię, która przedstawia się jak jedna linia — i święty Jerzy ma wreszcie przebić smoka. Ci jednak którzy nie chcą nic wiedzieć ani o lewicy ani o prawicy, przenoszą się w wyobraźni do jakiegoś zracjonalizowanego społeczeństwa, z którego planiści wygnają nędzę ale również i fantazję i wolność. Polityczna myśl we Francji albo żyje przeszłością albo jest utopijna.

Akcja polityczna również zdradza skłonności do oderwania się od dnia dzisiejszego. Program ubezpieczeń społecznych, zastosowany we Francji, wyprzedza rozwój przemysłu, aparat dystrybucji handlowej wlecze się w tyle. Francji grożą błędy popełniane w krajach uprzemysławiających się według obcych wzorów. Importując maszyny i fabryki, łatwo pomieszać optimum techniczne, wykalkulowane przez inżynierów, z optimum gospodarczym, które zależy od środowiska. Nowoczesny system podatkowy osiąga swoją pełną skuteczność tylko tam, gdzie płatnicy należą do tego samego świata co prawodawcy i kontrolerzy.

Kiedy chodzi o przedsiębiorstwa bez rachunkowości — rolne, handlowe czy rzemieślnicze — to możliwe, że żaden system wymiaru nie może być zastosowany z powodzeniem.

Ulubionym zajęciem we Francji jest złorzeczenie kapitalizmowi. Ale gdzie są ci kapitaliści, którym można złorzeczyć? Kilka wielkich twórców fabryk i sieci handlowych, spadkobiercy fortun Citroën, Michelin, Boussac? Rodziny właścicieli z Lyonu i z Północy, katolickie i prawicowe? Wyżsi dyrektorzy przemysłu, prywatni i państwowi managerzy? Wielkie banki handlowe, z których sporo kontroluje państwo? Kierownicy małych i średnich przedsiębiorstw, albo dobrze urządzonych, albo przeżytków? Kapitalizm Marksa, kapitalizm Wall Street czy kolonialny jest lepszym celem dla złorzeczeń niż ten kapitalizm rozproszkowany i nieokreślony, to mieszczaństwo którego nie da się nazwać tylko nieznaczną mniejszością w narodzie, zwłaszcza jeżeli do liczby tych co już coś mają dodamy kandydatów.

Nie byłoby wcale trudno znaleźć we Francji jakąś anty-kapitalistyczną lewicę, czy lewicę w duchu Keynes'a, anty-maltuzjańską, ale pod jednym warunkiem: trzeba byłoby się wyrzec schematu: lewica-prawica, czy schematów marksistowskich, uznać różnorodność aktualnych wciąż jeszcze sporów, wielość struktur jakie składają się na obecne społeczeństwo, wielość wynikających stąd problemów i, co za tym idzie, niezbędnych metod akcji. Świadomość historyczna odkrywa nam tę różnorodność i wielość. Ideologia ją ukrywa, nawet jeżeli zdobi siebie w błyskotki, jakich dostarcza filozofia historii.

◆

Lewicy drogie są trzy idee, nie koniecznie ze sobą sprzeczne, ale najczęściej nie równoległe: *wolność* która ma chronić od samowoli władzy i zapewniać bezpieczeństwo osobom, *organizacja* która ma zastąpić żywiołowy chaos i anarchię prywatnej inicjatywy racjonalnym porządkiem, *równość* która ma usunąć przywileje urodzenia i bogactwa.

Lewica *organizująca* staje się mniej czy więcej *dyktatorska*, ponieważ wolne rządy działają ospale i natrafiają

na przeszkody w postaci przesądów czy interesów. Staje się *narodowa*, jeżeli nie nacjonalistyczna, ponieważ tylko państwo jest zdolne przeprowadzić jej program, czasem *imperialistyczna*, ponieważ planiści pragną rozporządzać wielką przestrzenią i złożami surowców. Lewica *wolnościowa* występuje przeciwko socjalizmowi, ponieważ musi zauważyć, że z rozdymaniem się państwa następuje powrót do samowoli, tym razem biurokratycznej i anonimowej. Opierając się socjalizmom narodowym, utrzymuje ona międzynarodowy ideał, który nie wymagałby użycia miecza dla triumfu wiary. Co do *równościowej* lewicy, to ta zdaje się być skazana na stawianie oporu bogatym i potężnym, którzy albo rywalizują ze sobą albo stają się jednym i tym samym. Gdzież jest prawdziwa lewica, lewica wieczna?

Możliwe, że redaktorzy miesięcznika *Esprit*, ci lewicowcy czystej krwi, dostarczyli nam, mimo woli, odpowiedzi na to pytanie. Poświęcili oni specjalny numer „lewicy amerykańskiej" i uczciwie stwierdzili jak trudno jest uchwycić rzeczywistość która by tam, za oceanem, odpowiadała temu europejskiemu terminowi. Społeczeństwo amerykańskie nie zaznało niczego, co by stanowiło odpowiednik walki z Ancien Régime'm, nie ma partii robotniczej czy socjalistycznej, dwie tradycyjne partie zdusiły próby utworzenia trzeciej, postępowej czy socjalistycznej. Zasady konstytucji amerykańskiej czy ustroju gospodarczego nie są poważnie kwestionowane. Polityczne kłótnie są tam częściej techniczne niż ideologiczne.

Stwierdzając takie fakty, można rozumować w dwojaki sposób. Albo się powie, tak jak jeden z amerykańskich współpracowników pisma : „Stany Zjednoczone były zawsze narodem socjalistycznym, w tym sensie że polepszyły warunki życia klas upośledzonych i zapewniły sprawiedliwość społeczną" (A.M. Rose) (5). Albo, starając się być dobrym europejskim socjalistą, powie się, że „utworzenie partii robotniczej jest warunkiem przekształcenia Ameryki" i stwierdzi się, że „realizacja socjalizmu" w Stanach Zjednoczonych jest „palącym nakazem współczesnego świata" (Michel Crozier) (6). Oczywiście francuscy re-

(5) „Esprit", listopad 1952, str. 604.
(6) Michel Crozier, str. 584 i 585.

daktorzy skłaniają się ku tej drugiej tezie. W środowisku związków zawodowych do „nowej lewicy" należą socjalistycznie zabarwieni robotnicy C.I.O. Tylko partia robotnicza, w stylu europejskim, miałaby być zdolna do osiągnięcia celów lewicy. Środki — partia robotnicza czy planifikacja — przekształcają się w istotne wartości.

Dawszy jednak, mimo woli, ten dowód uprzedzenia jeden z redaktorów, przechodząc do wniosków, zapomina nagle o przesądach obowiązujących wśród inteligencji: „Należy zapytać czy wolno jeszcze mówić o lewicy tam gdzie nie ma niepokojów... Bo człowiek lewicy — w naszych francuskich oczach, przynajmniej — jest to ten, który nie przyznaje w każdym wypadku słuszności polityce swego kraju i wie, że nie istnieje żadna mistyczna gwarancja, iż ta polityka będzie słuszna w przyszłości; jest to człowiek który protestuje przeciwko ekspedycjom kolonialnym, który nie uznaje okrucieństwa, nawet gdyby stosowano je wobec nieprzyjaciół, nawet gdyby było odpowiedzią na gwałt..." (7). „Czy wolno mówić o „lewicy" tam, gdzie stępiło się proste poczucie solidarności ludzkiej z uciśnionymi i cierpiącymi, to, które niegdyś poderwało i europejskie i amerykańskie tłumy do obrony uwięzionych Sacco i Vanzetti?" (8).

Jeżeli taki właśnie jest człowiek lewicy — wrogi wobec wszystkich ortodoksji i wrażliwy na wszelkie cierpienia — to czy zniknął on tylko w Stanach Zjednoczonych? Czy należy do lewicy komunista, dla którego Związek Sowiecki ma zawsze słuszność? Czy należą do lewicy ci, którzy żądają wolności dla wszystkich ludów Azji i Afryki, ale nie dla Polaków i nie dla Niemców Wschodnich? Być może, język historycznej lewicy triumfuje w naszych czasach. Ale duch wiecznej lewicy zamiera, jeżeli nawet litość zna tylko jeden kierunek.

---

(7) Pominęliśmy zdanie gdzie J.M. Domenach mówi o wojnie bakteriologicznej, „która być może się odbywa".

(8) Str. 701-702.

Rozdział II

MIT REWOLUCJI

W micie lewicy zawarta jest idea Postępu. Narzuca on wizję stałego ruchu naprzód. Mit Rewolucji ma wręcz przeciwne i uzupełniające znaczenie: każe on oczekiwać nagłego zerwania ze zwykłym biegiem rzeczy ludzkich. On również, jak mi się zdaje, rodzi się z rozmyślań o przeszłości. Ci, o których mówimy, kiedy patrzymy na nich z naszej perspektywy, że przygotowali Wielką Rewolucję narzucając swój obraz świata, niezgodny z Ancien Régime'm, nie zapowiadali i nie życzyli sobie apokaliptycznego upadku świata w którym żyli. Prawie wszyscy oni, nieustraszeni w teorii, wykazywali tę samą ostrożność co Jan Jakub Rousseau w swojej roli książęcego doradcy i prawodawcy. Większość z nich skłaniała się do optymizmu: z odrzuceniem tradycji, przesądów, fanatycznej wiary, z rozpowszechnieniem oświaty, urzeczywistnić się miał naturalny porządek społeczeństw. Poczynając od roku 1791 czy 1792 współcześni, łącznie z filozofami, odczuwali Rewolucję jako katastrofę. Z upływem czasu stracono to poczucie katastrofy i wspominano tylko wielkość wydarzenia.

Pośród tych, którzy uważali się za członków partii postępu, jedni postarali się zapomnieć o terrorze, o rządach despotów, o serii wojen, o wszystkich krwawych perypetiach, którym początek dały heroiczne i radosne dni: zdobycie Bastylii czy święto Federacji. Wojny domowe, wojenne zwycięstwa i klęski były ostatecznie tylko nieważnym i przypadkowym akompaniamentem Rewolucji. Ten niezwalczony poryw ku wolności umysłów i ludzi, ta nadzie-

ja rozsądnej organizacji społeczeństw, choć mogła ją na chwilę przytłumić monarchiczna czy religijna reakcja, nadal żyje, już być może pokojowa i tylko w razie potrzeby uciekająca się do użycia siły.

Inni, przeciwnie, podkreślali zdobywanie władzy, wywrotowość. Wierzyli w gwałt, który jedynie może wykuć lepszą przyszłość. Ci, którzy są wierni mitowi rewolucyjnemu mają najczęściej ten sam system wartości co reformiści, oczekują takiego samego końcowego wyniku: ma nim być pokojowe, liberalne społeczeństwo, rządzone stosownie do wymagań rozumu. Człowiek jednak nie zrealizuje swego powołania i nie ujmie we własne ręce swego losu, jeżeli nie zdobędzie się na czyn prometejski — ten jest wartością samą w sobie albo niezbędnym środkiem.

Czy rewolucje zasługują na tak wielki szacunek? Ludzie, którzy je robią nie są nigdy tymi co je obmyślają. Ci co je zaczynają, rzadko tylko widzą ich epilog, chyba na wygnaniu albo w więzieniu. Czy należy uznawać rewolucje za symbol ludzkości, która staje się panią własnych losów, jeżeli żaden człowiek nie rozpoznaje siebie w dziele zrodzonym z walki wszystkich przeciwko wszystkim?

Rewolucja i rewolucje.

Przez rewolucję rozumiemy w potocznym języku socjologii zastąpienie siłą jednej władzy przez inną władzę. Jeżeli się przyjmie tę definicję, trzeba odrzucić wszelki inny użytek tego słowa, mogący wywołać nieporozumienia. Kiedy mówimy o rewolucji przemysłowej, rozumiemy przez to tylko głębokie i szybkie zmiany. Rewolucja labourzystów służy do oznaczenia rzeczywistej czy złudnej wagi reform, dokonanych przez rząd brytyjski pomiędzy 1945 i 1950; jednak te zmiany, które nie były ani brutalne ani powodujące zawieszenia legalności, nie stanowią zjawiska tego samego rodzaju, co wypadki lat 1789-1797 we Francji czy 1917-1921 w Rosji. Dzieło labourzystów w istocie *nie jest* rewolucyjne w tym sensie, w jakim stosuje się ten przymiotnik do dzieła Jakobinów czy Bolszewików.

Nawet jeżeli się odrzuci niewłaściwe znaczenie, pozostaje jeszcze niejasność. Nasze pojęcia nigdy nie odpowiadają dokładnie faktom: kontury tych pierwszych są mocno

zarysowane, kontury drugich płynne. Można wyliczyć wiele wypadków, kiedy wahanie jest usprawiedliwione. Zdobycie władzy przez narodowy socjalizm dokonało się drogą legalną, następnie państwo użyło siły. Czy wolno mówić o rewolucji dlatego, że zmienił się nagle skład rządu i zmienił się styl instytucji, choć został zachowany legalny charakter zmian? Żeby wziąć drugą skrajność: Czy zasługują na nazwę rewolucji *pronunciamentos* w republikach południowo-amerykańskich, jeżeli zastępują jednego oficera przez innego oficera, względnie oficera przez cywila czy na odwrót, choć nie zmienia się wcale klasa rządząca ani sposób rządzenia? W nagłym wstrząsie dokonanym legalnie brak jest tej zasadniczej cechy, jaką jest zerwanie ciągłości konstytucyjnej. W nagłym zastąpieniu jednego osobnika przez drugiego, w wędrówkach pomiędzy pałacem i więzieniem, z krwawymi rozruchami czy bez, nie widać jeszcze zmiany instytucji.

Nie będziemy starali się odpowiedzieć dogmatycznie na takie wątpliwości. Definicje nie są nigdy prawdziwe albo fałszywe ale mniej czy bardziej wygodne i użyteczne. Nie istnieje nigdzie — chyba gdzieś w nieznanym niebie — jakaś wieczna treść rewolucji. Pojęcie to służy nam po prostu do uchwycenia pewnych zjawisk i rozjaśnienia naszej myśli.

Wydaje się rzeczą rozsądną zastrzec nazwę zamachu albo dla zmiany konstytucji w sposób nielegalny przez tego kto posiada władzę (Napoleon III w 1851), albo dla objęcia władzy w państwie przez grupę uzbrojonych ludzi wtedy, kiedy w ślad za tym nie idzie wstąpienie na widownię nowej klasy rządzącej, czy nowego reżymu. Rewolucja to coś więcej niż „precz stąd, odtąd ja tu będę". W przeciwieństwie do tego, rewolucyjnym należy nazwać dźwignięcie się Hitlera, choć został on legalnie mianowany kanclerzem przez prezydenta Hindenburga. Gwałt raczej nastąpił później, niż poprzedził ten moment i brak dlatego pewnych prawniczych cech rewolucyjnego zjawiska. Patrząc z punktu widzenia socjologicznego, odnajdujemy zasadnicze rysy: władzę sprawuje mniejszość, która tępi bezlitośnie swoich przeciwników, stwarza nowe państwo, marzy o przekształceniu narodu.

Te słowne spory same w sobie mają małe znaczenie, jednak często spór o słowo sięga do sedna rzeczy. Pamię-

tam jak w Berlinie w 1933 Francuzi zaciekle spierali się ze sobą na temat: czy to jest czy nie jest rewolucja? Nie zapytano, jakby nakazywał rozsądek, czy sam pozór, maska legalności naprawdę nie pozwala nam uciec się do porównań z Cromwellem i Leninem. Raczej z gniewem odrzucano pomysł — jak to zrobił jeden z moich przeciwników we Francuskim Towarzystwie Filozoficznym w 1938 roku — żeby szlachetne imię Rewolucji mogło być zastosowane do tak prozaicznych wypadków jak te, które wstrząsały Niemcami w roku 1933. A jednak czegóż więcej potrzeba jeżeli nie zmiany ludzi, klasy rządzącej, konstytucji, ideologii?

Jaką odpowiedź dawali Francuzi w Berlinie, w 1933 roku na to pytanie? Jedni twierdzili, że legalność nominacji 30 stycznia, brak rozruchów na ulicach, stanowią podstawową różnicę pomiędzy powstaniem III-go Reichu i Republiki 1789 roku czy komunizmu 1917 roku. Ale ostatecznie nie ma znaczenia czy rozróżnia się dwa rodzaje tego samego gatunku czy uznaje się dwa gatunki.

Inni zaprzeczali jakoby narodowy socjalizm dokonywał rewolucji, ponieważ uważali go za kontr-rewolucyjny. Ma się prawo mówić o kontr-rewolucji kiedy zostaje przywrócony Ancien Régime, kiedy wracają do władzy ludzie przeszłości, kiedy idee czy instytucje, wprowadzone przez nowych rewolucjonistów są tymi, które zniszczyli poprzedni rewolucjoniści. Jednak i tu są liczne wypadki nie-typowe. Kontr-rewolucja nie jest nigdy całkowicie restauracją a wszelka rewolucja występuje częściowo przeciwko rewolucji, która ją poprzedziła i dlatego ma pewne cechy kontr-rewolucyjne. Faszyzm jednak czy narodowy-socjalizm nie są całkowicie, czy w zasadzie, kontr-rewolucyjne. Podchwytują one kilka formuł konserwatystów zwłaszcza argumenty jakich ci używali przeciwko ideom 1789 roku. Ale narodowi socjaliści atakują religijną tradycję chrześcijaństwa, społeczną tradycję arystokracji i mieszczańskiego liberalizmu: „wiara niemiecka" ujęcie mas w karby, zasada wodzostwa — mają znaczenie istotnie rewolucyjne. Narodowy socjalizm nie oznaczał powrotu w przeszłość, zrywał z nią w sposób równie radykalny jak komunizm.

Właściwie, kiedy rozprawia się o Rewolucji, kiedy stawia się sobie pytanie czy to albo inne krwawe zdobycie władzy godne jest, by figurować w świątyni gdzie tro-

nuje rok 1789, les Trois Glorieuses, „dziesięć dni które wstrząsnęły światem", ma się na myśli, mniej czy bardziej świadomie, dwie idee: rewolucje, obserwowane w tak wielu krajach, okrutne, prozaiczne, przygnębiające — mają związek z Rewolucją tylko wtedy, kiedy powołują się na humanitarną, wolnościową i równościową ideologię lewicy. Dokonują się one w pełni tylko pod jednym warunkiem: że obalają obecne stosunki własności. W perspektywie Historii te dwie idee są zwyczajnymi przesądami.

Wszelka nagła, brutalna zmian reżymu tworzy nowe fortuny i pociąga za sobą bankructwa — i jedne i drugie niesprawiedliwe — przyśpiesza krążenie dóbr i elit, nie koniecznie wprowadza nowe pojęcie prawa własności. Według marksizmu zniesienie prywatnej własności narzędzi produkcji ma stanowić istotę Rewolucji. Ale ani w przeszłości ani w naszej epoce upadek tronów i republik, podbój państwa przez czynne mniejszości, nie szedł zawsze w parze z odwróceniem norm prawnych.

Gwałt i wartości lewicowe nie są nierozłączne. Raczej odwrotność tego zbliżałaby się do prawdy. Władza rewolucyjna jest z definicji władzą tyrańską. Działa ona wbrew prawom, wyraża wolę mniej czy bardziej licznej grupy, obojętnie pomija, czy powinna pomijać, interesy takiej czy innej części ludu. Faza tyranii trwa dłużej czy krócej, zależnie od okoliczności, ale nigdy nie uda się jej uniknąć — a ściślej, jeżeli uda się jej uniknąć, mamy reformę, a nie rewolucję. Zdobycie i wykonywanie władzy siłą zakłada konflikty, których nie mogą rozstrzygnąć ani przetargi ani kompromis, czyli zakłada porażkę środków demokratycznych. Rewolucja i demokracja są sprzecznymi ze sobą pojęciami.

Dlatego też jest rzeczą równie niesłuszną potępiać jak ubóstwiać zasadę rewolucji. Ludzie i grupy są tym czym są: upierają się w obronie swoich interesów, przebywają w niewoli dnia dzisiejszego, rzadko okazują zdolność do ofiar, nawet jeżeli te ocaliłyby wiele w przyszłości, zdradzają skłonność do wahania się pomiędzy oporem i koncesjami, trudno im o męskie decyzje (Ludwik XVI nie umiał stanąć na czele swoich armii, ani pociągnąć za sobą monarchistów „ultra" czy zwolenników kompromisu). Rewolucje więc pozostaną zapewne nierozłącznym skład-

nikiem życia społeczeństw. Zbyt często klasa rządząca zdradza powierzoną jej wspólnotę i nie pojmuje wymagań, jakie stawiają nowe czasy. Japońscy reformatorzy epoki Meiżi, Kemal Ataturk, przepędzili klasę rządzącą, która przeżywała swój schyłek, aby odnowić polityczny i społeczny porządek. Nie zdołaliby dokonać swego dzieła w tak krótkim okresie, gdyby nie złamali opozycji i nie narzucili siłą koncepcji, której prawdopodobnie nie przyjęłaby dobrowolnie większość narodu. Władcy, którzy odrzucają tradycję i legalność, nie koniecznie muszą być tyranami. Piotr Wielki czy cesarz Japonii byli prawomocnymi suwerenami, gdy przystąpili do zadań jakie można porównać do zadań Kemala Ataturka czy, częściowo, do zadań Bolszewików.

Użytek zrobiony z siły przez mniejszość jest niekiedy nieunikniony, niekiedy pożądany a to z powodu częstego zużywania się elit i anachronizmu instytucji. Rozsądny człowiek, zwłaszcza człowiek lewicy, powinien woleć terapię niż chirurgię, reformy niż rewolucję tak, jak powinien woleć pokój niż wojnę, demokrację niż despotyzm. Rewolucyjny gwałt może czasem zdawać mu się ubocznym czynnikiem czy koniecznym warunkiem zmian zgodnych z jego ideałem. Nie powinien wydawać mu się dobrem samym w sobie.

Doświadczenie, które niekiedy usprawiedliwia odwołanie się do tyranii, nie wskazuje, żeby niestałość władzy sprzyjała przekształceniom społecznego porządku. Francja XIX-go wieku zaznała wielu rewolucji, ale jej rozwój gospodarczy był mniej szybki niż rozwój Wielkiej Brytanii. Prevost-Paradol sto lat temu ubolewał nad faktem, że Francja pozwalała sobie od czasu do czasu na luksus rewolucji, ale była niezdolna do przeprowadzenia reform, co do których zgadzały się najlepsze umysły. W chwili obecnej słowo rewolucja stało się modne, a cały kraj drepce starą koleiną.

W Stanach Zjednoczonych, na odwrót, zachowała się nietknięta od prawie dwuch wieków konstytucja. Powoli, z pomocą czasu, otoczono ją niemal religijnym szacunkiem. A jednak amerykańskie społeczeństwo nie przestało się stale i szybko przekształcać. Postęp gospodarczy i społeczne przemieszanie zmieściły się w ramach konstytucyjnej budowli. Rolnicze republiki stały się największą po-

tęgą przemysłową świata, ani na chwilę nie wyrzekając się legalności.

Kolonialne cywilizacje podlegają prawdopodobnie innym prawom niż cywilizacje, mające za sobą długą historię i zamknięte na szczupłym obszarze. Niestałość władzy jest tam jednak raczej chorobliwym objawem niż oznaką zdrowia. Zresztą jeżeli niektóre systemy rządzenia padają ofiarą ludowych powstań i zamachów, nie świadczy to o ich nędzy moralnej — często są bardziej ludzkie niż te, co po nich następują — świadczy to o błędach politycznych. Znaczy, że nie umiały ani ustąpić miejsca opozycji, ani złamać oporu konserwatystów, ani stworzyć perspektywy reform, które by uspokoiły niezadowolonych i dały szansę ludziom pełnym ambicji. Systemy, które dostosowały się do przyśpieszenia historii, takie jak Wielkiej Brytanii czy Stanów Zjednoczonych, złożyły przez to dowód najwyższej zalety: stałości połączonej z giętkością.

Postępowy intelektualista przyzna z pewnością, że wielka ilość zamachów w jakimś kraju Ameryki Południowej jest objawem krytycznym i karykaturą ducha postępu. Uzna też, być może, choć niechętnie, że ciągłość konstytucyjna od XVIII-go wieku dobrze przysłużyła się Wielkiej Brytanii czy Stanom Zjednoczonym. Chętnie też stwierdzi, że, jak wykazało zdobycie władzy przez faszyzm i narodowy socjalizm, gwałt i wszechmoc partii nie są dobre same w sobie, bo mogą być użyte do ohydnych celów. Zachowa jednak nadzieję i dążenie do Rewolucji — tej prawdziwej — która nie zmierza do zastąpienia jednej władzy przez inną władzę, ale do obalenia czy przynajmniej shumanizowania wszystkich władz.

Na nieszczęście, doświadczenie odmówiło nam przykładu Rewolucji, która by zgodna była z proroctwem marksistów czy nadzieją humanitarystów. Te rewolucje które zwyciężyły, należą do gatunków już określonych: pierwsza rewolucja rosyjska, lutowa, oznacza zawalenie się dynastii, podkopanej przez konflikt pomiędzy tradycyjnym absolutyzmem i postępem idej, podkopanej również przez nieudolność cara i skutki długotrwałej wojny. Druga rewolucja rosyjska, listopadowa, oznacza zdobycie władzy przez mniejszościową partię, zdecydowaną, uzbrojoną, która wykorzystała dezorganizację państwa i pragnienie pokoju w masach. Nieliczna klasa robotnicza odegrała waż-

ną rolę zwłaszcza w drugiej rewolucji. Podczas wojny domowej rozstrzygającym czynnikiem, jak się zdaje, była wrogość chłopów do kontr-rewolucjonistów. W Chinach, klasa robotnicza, jeszcze mniej stosunkowo liczna, nie doczyła głównych sił partii komunistycznej. Partia tam zakorzeniła się na wsi, stamtąd czerpała żołnierzy, tam przygotowywała swoje zwycięstwa. Intelektualiści, w znacznie większym stopniu niż robotnicy fabryczni, stanowili jej kadry. Marsz klas społecznych i coraz to nowe klasy niosące pochodnię, to tylko temat do historycznych obrazków, na użytek dzieci.

Rewolucja typu marksistowskiego nigdzie się nie dokonała, bo sam jej pomysł był mityczny: ani rozwój sił produkcyjnych ani dojrzewanie klasy robotniczej nie przygotowują obalenia kapitalizmu przez robotników świadomych swojej misji. Rewolucje, które powołują się na proletariat — tak jak wszystkie rewolucje przeszłości — zastępują jedną elitę przez drugą. Nie wykazują one żadnych cech, które by dawały nam prawo witać je jako koniec prehistorii.

Blaski rewolucji.

Wielka Rewolucja jest częścią francuskiego narodowego dziedzictwa. Francuzi kochają słowo rewolucja ponieważ oddają się złudzeniu, że wskrzeszają czy podtrzymują minioną wielkość.

Pisarz (9), który mówi o „chrześcijańskiej i socjalistycznej rewolucji", jakiej nie potrafiono przeprowadzić po Wyzwoleniu, wymyka się przez to wszelkim wymogom rozumowania i precyzji. Słowo budzi oddźwięk uczuciowy, przywołuje wspomnienia i marzenia: nie dałoby się go zdefiniować.

Skuteczna reforma coś zmienia. Rewolucja zdaje się być zdolna zmienić wszystko, bo nie wie co się zmieni. Dla intelektualisty, który szuka w polityce rozrywki, przedmiotu wiary czy tematu do rozważań, reforma jest nudna, rewolucja podniecająca. Jedna jest prozaiczna, druga poetyczna, jedna uchodzi za dzieło urzędników, druga za

(9) François Mauriac.

dzieło ludu powstającego przeciwko wyzyskiwaczom. Rewolucja zawiesza zwykły bieg dni, wierzy się wtedy, że wszystko jest możliwe. Pół-rewolucja 1944 pozostawiła tym co ją przeżyli (po właściwej stronie barykady) tęsknotę do chwili pełnej nadziei. Żałuje się lirycznego złudzenia, niechętnie się krytykuje. *Inni* — ludzie, wypadki, Związek Sowiecki czy Stany Zjednoczone Ameryki ponoszą odpowiedzialność za rozczarowanie.

Naładowany ideami i obojętny na instytucje, nieustraszony krytyk prywatnego życia i nieczuły, w polityce, na głos rozsądku — Francuz jest przykładem rewolucjonisty w słowach i konserwatysty w czynach. Jednak mit rewolucji nie jest specjalnością Francuzów i francuskich intelektualistów. Przyozdabiają go liczne blaski, częściej zapożyczone niż autentyczne.

Korzystał on przede wszystkim z prestiżu, jakim cieszy się *modernizm estetyczny*. Artysta kpi z filistra, marksista z burżuazji. Może im się zdawać że działają solidarnie przeciwko temu samemu wrogowi. Awangarda artystyczna i awangarda polityczna marzyły czasem o wspólnej przygodzie która by im razem dała wyzwolenie.

W rzeczywistości niesnaski dwuch awangard zdarzały się w ubiegłym wieku równie często jak ich przymierza. Żadna z wielkich szkół literackich nie była, jako taka, związana z polityczną lewicą. Wiktor Hugo, syt lat i sławy, zakończył życie jako piewca demokracji; przedtem opiewał zburzoną przeszłość i nigdy nie był rewolucjonistą w nowoczesnym sensie słowa. Pośród wielkich pisarzy jedni byli reakcjonistami (Balzac), innych charakteryzował głęboki konserwatyzm (Flaubert). „Poète maudit" nie był bynajmniej rewolucjonistą. Impresjoniści, zajęci swoimi bojami przeciwko akademizmowi, nie myśleli wcale o oskarżaniu porządku społecznego i o rysowaniu gołąbków dla zebrań i wieców.

Z drugiej strony socjaliści, zarówno teoretycy jak i bojownicy, nie zawsze cenili wartości drogie literackiej czy artystycznej awangardzie. Leon Blum przez wiele lat, może przez całe życie, uważał Porto-Riche'a za jednego z największych pisarzy naszej epoki. Był jednym z tych nielicznych współpracowników *Revue Blanche*, którzy skłaniali się ku partii Rewolucji. A sam twórca socjalizmu naukowego miał w dziedzinie sztuki smak klasyczny.

Jak się zdaje, dopiero po pierwszej wojnie światowej powstało przymierze dwuch awangard, którego symbolem był we Francji surrealizm. W Niemczech literackie kawiarnie, teatry poszukiwań i eksperymentów wiązały się chętnie ze skrajną lewicą, często z bolszewizmem. Tym samym głosem krzyczano przeciwko artystycznej konwencji, przeciwko konformizmowi etycznemu i przeciwko tyranii pieniądza. Miano równy wstręt do porządku chrześcijańskiego jak do porządku kapitalistycznego. Ta zgoda nie trwała długo.

W dziesięć lat po rewolucji rosyjskiej nakazano umilknąć nowoczesnym architektom i ogłoszono jako obowiązujący styl neo-klasyczny. Jeszcze dotychczas słyszę jak Jean-Richard Bloch obwieszcza, z patosem neofity, że powrót do kolumn oznacza, to prawda, krok wstecz z artystycznego punktu widzenia, ale na pewno jest to postęp z punktu widzenia dialektyki. Najlepsi przedstawiciele literackiej i artystycznej awangardy zostali w Związku Sowieckim usunięci przed rokiem 1939. Malarstwo zostało dostosowane do poziomu Salonu Artystów Francuskich sprzed lat pięćdziesięciu, muzycy zostali zmuszeni do samokrytyk i samopotępień. Trzydzieści pięć lat temu sławiono Związek Sowiecki za śmiałość jaką tam wykazywali filmowcy, poeci czy reżyserzy. Dzisiaj Zachód szczyci się swoimi bohaterami sztuki nowoczesnej — również tymi, którzy żyli w nędzy wskutek braku zrozumienia u publiczności — i widzi w ojczyźnie Rewolucji gniazdo reakcyjnej ortodoksji.

Na Zachodzie, Aragon przeszedł od surrealizmu do komunizmu i stał się najbardziej zdyscyplinowanym z aktywistów. Jest zawsze gotów „rzygać na" albo „opiewać" armię francuską, stosownie do potrzeby. Bréton pozostał wierny swojej młodości i Rewolucji zupełnej. Nawracając się na akademizm i na smak mieszczański, Związek Sowiecki rozprasza złudzenia co do łączności pomiędzy wyzwoleniem ducha i wszechmocą partii. Ale o jaki historyczny ruch się zaczepić jeżeli z dwuch stron grożą „reakcje"? Pisarz jest skazany na osamotnienie lub sekciarstwo. Malarz próbuje należeć do partii i nie uznawać socjalistycznego realizmu.

Przymierze dwuch awangard zrodziło się z nieporozumienia i z wyjątkowych okoliczności. Ze wstrętu do kon-

formizmu artyści garną się do partii jakiegokolwiek buntu, ale jeżeli ta wygra rzadko korzystają ze zwycięstwa. Klasa rządząca, wyłaniająca się w społeczeństwie które zaznało wstrząsów, pragnie stałości i szacunku. Kocha się w kolumnach, w fałszywym czy prawdziwym klasycyzmie. Zauważono pokrewieństwo pomiędzy złym smakiem wiktoriańskiego mieszczaństwa i złym smakiem sowieckiego mieszczaństwa; te dwie grupy na równi dumne są ze swoich materialnych osiągnięć. Pokolenie kapitalistów czy dyrektorów, które przekracza próg wstępnego uprzemysłowienia żąda solidnych mebli i imponujących fasad. Osobowość Stalina tłumaczy skrajności w Związku Sowieckim dodając jeszcze jeden czynnik, to jest obskurantyzm.

Związek Sowiecki pozwoli, być może, za kilka lat czy kilka dziesiątków lat, na swobodne poszukiwania w duchu szkoły paryskiej. Na razie potępia dekadencką sztukę, tę samą którą potępiał Hitler. Prawdziwą nowością jest prawdopodobnie wypadek Fougeron'a: nawiedzony łaską polityczną, przedstawiciel awangardy stara się stworzyć akademizm zgodny ze swoją wiarą.

Prestiż jakim cieszy się *moralny non-konformizm* powstaje z tego samego nieporozumienia. Pewna część literackiej bohemy czuła się związana z akcją skrajnej lewicy. Socjalistyczni bojownicy odrzucali mieszczańską hipokryzję. Przy końcu ubiegłego wieku pojęcia wolnościowe — wolna miłość, prawo do spędzania płodu — miały duże powodzenie w kołach politycznie postępowych. Jakaś para uważała zawsze za swój punkt ambicji nie poddawać się przepisom o małżeństwie i słowo „towarzyszka" lepiej brzmiało niż żona czy małżonka, od której zalatywało burżuazją na kilometr.

„Zmieniliśmy to wszystko". Małżeństwo, cnoty rodzinne są wysoko notowane w ojczyźnie Rewolucji, rozwód i spędzanie płodu są dozwolone w pewnych okolicznościach, ale zwalcza je urzędowa propaganda, która stara się przypominać jednostkom, że powinny poświęcić własne przyjemności i własne namiętności sprawie nadrzędnej, to jest sprawie społeczeństwa. Niczego więcej nie mogliby żądać tradycjonaliści.

Historycy niejednokrotnie stwierdzili pociąg rewolucjonistów do cnoty, wspólny Purytanom i Jakobinom. Pociąg ten charakterystyczny jest dla gatunku optymistycznych

rewolucjonistów, którzy od innych żądają właściwej im czystości. Również Bolszewicy chętnie zwalczają zepsucie. Rozpusta jest w ich oczach podejrzana, nie dlatego że gwałci ustalone normy, ale dlatego, że przez nią wpada się w złe nałogi, że poświęca się zbyt wiele czasu i sił rzeczom bez znaczenia.

Odrodzenie rodziny jest zupełnie innym zjawiskiem. Oznacza ono powrót do codziennego życia, pewne odejście od politycznego kołowrotu. Instytucja rodziny opiera się zwykle zaburzeniom, jakim podlega państwo i społeczeństwo. Wstrząśnięta przez zawalenie się dawnego porządku, powraca do równowagi w miarę jak ustala się nowy porządek i w miarę jak zwycięska elita nabiera zaufania do siebie i do przyszłości. Sam moment przełomu pozostawia czasem wyzwoleńczy spadek. W Europie dyktatorska władza w rodzinie była częściowo związana z autokratyczną strukturą państwa. Ta sama filozofia żąda dla obywatela prawa do głosu i prawa do szczęścia. Niezależnie od tego jaka będzie przyszłość komunizmu w Chinach, rodzina nie przetrwa tam w tej formie, w jakiej istniała w ciągu wieków. Wyzwolenie kobiet jest tam prawdopodobnie trwałą zdobyczą.

Krytyka konwencjonalnej moralności posłużyła jako więź pomiędzy awangardą polityczną i awangardą literacką, ateizm zdaje się łączyć w jedno *metafizykę buntu i politykę Rewolucji*. Tutaj też, jak sądzę, mamy do czynienia z zapożyczoną chwałą. Tę politykę uważa się mylnie za nieuniknione ukoronowanie humanizmu.

Marksizm rozwinął się z krytyki religii, którą Marks przejął od Feuerbacha. Człowiek zdradza samego siebie, przerzucając na Boga doskonałość jakiej sam pragnie. Bóg nie jest wcale stwórcą ludzkości, jest tylko bałwochwalczym obrazem naszej wyobraźni. Ludzie powinni starać się osiągnąć na tej ziemi doskonałość, którą zdolni są sobie wyobrazić ale która jeszcze im się wymyka. Krytyka religii prowadzi do krytyki społeczeństwa. Dlaczego jednak u kresu tej krytyki ma być rewolucyjny nakaz?

Rewolucja nie jest jakąś esencją działania, jest tylko jedna z odmian działania. Wszelkie działanie opiera się na zaprzeczeniu danych jakie się zastaje, ale w tym sensie reforma jest działaniem niemniej niż rewolucja. Wypadki 1789 roku dostarczyły Heglowi jednego z tematów, które

złożyły się na mit rewolucyjny: gwałt w służbie rozumu. Jeżeli jednak nie uważa się walki klas za wartość samą w sobie, wysiłek, zmierzający do usunięcia przeżytków i zbudowania wspólnoty zgodnie z normami rozumu, nie wymaga nagłego wstrząsu i wojny domowej. Rewolucja nie jest ani fatalnością ani powołaniem, jest środkiem.

W samym marksizmie znajdujemy trzy rozbieżne koncepcje Rewolucji: koncepcję blanquistów — a więc zdobycie władzy przez małą grupkę uzbrojonych ludzi, którzy schwyciwszy w garść państwo przekształcają instytucje. Koncepcję ewolucyjną a więc, że przyszłe społeczeństwo powinno dojrzeć w łonie obecnego społeczeństwa zanim nadejdzie końcowy i zbawczy przełom. Wreszcie koncepcję, która otrzymała nazwę permanentnej rewolucji — polegającą na tym, że partia robotnicza przelicytowuje partie burżuazyjne i przez to wywiera stały nacisk, że używa reform na jakie zgodzą się one, aby podkopywać kapitalistyczny porządek i przygotować zwycięstwo socjalizmu. Wszystkie trzy koncepcje przewidują konieczność użycia siły ale druga, najmniej zgodna z temperamentem Marksa a najbardziej zgodna z marksistowską socjologią, odsuwa w nieokreśloną przyszłość chwilę przełomu.

Społeczeństwo, jeżeli się je rozpatruje konkretnie, wykazuje w każdym okresie współistnienie elementów, które pochodzą z różnych wieków i z różnych stylów, elementów zdawałoby się, nie do pogodzenia. Monarchia, parlament, związki zawodowe, bezpłatna służba zdrowia, upaństwowione kopalnie węgla, Royal Navy, współistnieją w dzisiejszej Wielkiej Brytanii. Gdyby ustroje historyczne stanowiły odpowiedniki jakichś esencji, do których próbujemy je sprowadzić, być może przejście od jednego z nich do drugiego nie mogłoby się obyć bez rewolucji. Ale kiedy chodzi o przejście od niedoskonałego kapitalizmu do przybliżonego socjalizmu, od arystokratycznego i mieszczańskiego parlamentu do izb, w których zasiadają przedstawiciele związków zawodowych i partii reprezentujących masy, nie ma teoretycznie powodu, żeby ludzie się wzajemnie wyrzynali. Rozstrzygają o tym okoliczności.

Humanizm, tak jak go znamy z historii — człowiek w poszukiwaniu samego siebie, dążący poprzez zmienne koleje ustrojów i królestw — może prowadzić do kultu Rewolucji tylko dzięki dogmatycznemu uznaniu za jedno

i to samo stałych ludzkich dążeń i pewnej techniki akcji. Jednak wybór metod nie wynika z filozoficznej refleksji, ale z doświadczenia i z mądrości, chyba że walka klas musi piętrzyć góry trupów, bo inaczej nie wypełni swego zadania w historii. Dlaczego powszechna zgoda ma wyniknąć ze zwycięstwa jednej klasy?

Marks dotarł od ateizmu do Rewolucji poprzez dialektykę historii. Wielu intelektualistów, którzy nie chcą nic wiedzieć o dialektyce, idzie również od ateizmu do Rewolucji, nie dlatego, że ta obiecuje pogodzić wszystkich ludzi, czy rozwiązać zagadkę historii, ale dlatego, że niszczy świat szary czy wstrętny. Dwie awangardy, literacka i polityczna, w jednym są wspólne: w nienawiści do ustalonego porządku czy nieporządku. Rewolucja korzysta z nimbu jakim otoczony jest *bunt*.

Słowo bunt, tak jak słowo nihilizm, jest modne. Używa się go tak często, że wreszcie nie wie się, co dokładnie oznacza. Zapewne większość pisarzy podpisałaby się pod tym zdaniem André Malraux: „W oskarżaniu życia tkwi zasadnicza godność myśli a wszelka myśl, która naprawdę usprawiedliwia wszechświat, podleje, jeżeli jest czymś innym niż nadzieją". Z całą pewnością łatwiej jest w XX-tym wieku potępiać świat niż go usprawiedliwiać.

Bunt metafizyczny zaprzecza istnieniu Boga, podstawie, którą religia i spirytualizm dawały zawsze wszelkim wartościom. Ogłasza absurdalność świata i życia. Bunt historyczny stawia w stan oskarżenia społeczeństwo jako takie, czy też społeczeństwo obecne. Jeden bunt prowadzi często do drugiego. Ani jeden ani drugi nie muszą prowadzić do Rewolucji czy do przyjęcia wartości, które rzekomo zawarte są w rewolucyjnej sprawie.

Ten, kto wyklina los zgotowany ludziom w bezsensownym wszechświecie, przyłącza się często do rewolucjonistów, bo oburzenie czy nienawiść są silniejsze niż jakikolwiek inny wzgląd, bo tylko zniszczenie może ostatecznie nasycić zrozpaczonego człowieka. Ale w równie logiczny sposób wyszydzi on złudzenia optymistów, którzy, zawsze niepoprawni, upierają się, żeby zwalczać społeczne objawy ludzkiego nieszczęścia, dlatego tylko, że boją się patrzeć w przepaść. Jeden taki buntownik będzie widział w akcji dla akcji ukoronowanie swoich przeznaczeń bez celu, inny znowu będzie tam widział nędzną rozrywkę, próbę, że-

by zamaskować przed samym sobą swoją żałosną dolę. Partia Rewolucji, dziś triumfująca, traktuje z pogardą potomstwo Kierkegaarda, Nietzschego i Kafki, tych pisarzy, którzy zostawili świadectwo, że mieszczaństwo opłakuje śmierć Boga, ponieważ jest świadome własnej śmierci. Rewolucjonista a nie buntownik wzbija się w tę sferę, gdzie wszystko zyskuje znaczenie: w przyszłość historyczną.

Buntownicy, to prawda, potępiają ustalony porządek. Widzą tylko konwencję czy obłudę w większości społecznych zakazów i nakazów. Niektórzy z nich przyjmują jednak wartości powszechnie uznane przez ich środowisko, podczas gdy inni buntują się tylko przeciwko ich epoce, a nie przeciw Bogu czy Przeznaczeniu. Rosyjscy nihiliści, w połowie ubiegłego wieku, w imię materializmu i egoizmu, przyłączali się właściwie do mieszczańskiego i socjalistycznego ruchu. Bernanos i Nietzsche, jeden wierzący, drugi wołający o śmierci Boga, są non-konformistami w najbardziej autentyczny sposób. Obaj, Nietzsche w imię przeczuwalnej przyszłości, Bernanos w imię wyidealizowanego Ancien Régime'u, mówią „nie" demokracji, socjalizmowi, panowaniu mas. Patrzą wrogo czy obojętnie na podniesienie stopy życiowej, na coraz liczniejsze drobnomieszczaństwo, na postęp techniki. Mają wstręt do wulgarności, do plugastwa, jakie towarzyszą praktykom wyborczym i parlamentarnym. Bernanos miotał wyzwiska na pogańskie państwo, tego gadatliwego Lewiatana.

Od chwili klęski faszyzmów większość intelektualistów Buntu i wszyscy intelektualiści Rewolucji składają dowody nienagannej grzeczności. Nie zrywają z wartościami, miłymi społeczeństwu jakie potępiają. Francuscy koloniści w Algerze czy korsykańscy urzędnicy w Tunisie nie udają szacunku dla tubylców i nie wierzą w równość ras. Ale prawicowy intelektualista we Francji nie odważyłby się tworzyć filozofii kolonializmu, podobnie jak sowiecki intelektualista nie odważyłby się tworzyć filozofii obozów koncentracyjnych. Zwolennicy Hitlera, Mussoliniego czy Franco wywoływali odrazę, bo nie chcieli ukorzyć się przed nowoczesnymi ideami, przed demokracją, równością ludzi, klas i ras, przed postępem gospodarczym, humanitaryzmem i pacyfizmem. Rewolucjoniści 1950 roku czasem grożą, nigdy nie gorszą.

Nie ma dzisiaj chrześcijanina, nawet reakcjonisty, któ-

ry ośmieliłby się powiedzieć głośno, czy pomyśleć, że poziom życia mas jest bez znaczenia. Chrześcijanin, którego nazywa się lewicowym, to nie tyle ten, co wykazuje śmiałość i niezależność sądów, ile ten, co zgodził się wchłonąć większą dozę idej, powszechnie przyjętych w laickim środowisku. Bywają wypadki, że chrześcijanin „postępowy" uważa zmianę ustroju czy polepszenie materialnego losu ludzi za rzecz niezbędną dla rozwoju chrześcijańskiej prawdy. Dzieło Simone Weil nie jest lewicowe, jest nonkonformistyczne, przypomina prawdy, których nie zdarzało się już słyszeć.

Na próżno ktoś szukałby dzisiaj we Francji dwuch filozofii które byłyby tak ze sobą sprzeczne jak były niegdyś filozofia Ancien Régime'u i racjonalizm. Dzisiejsi żołnierze idej — jeżeli zostawić na boku niedobitków faszyzmu — to skłóceni bracia. Socjalizm przejmuje główne hasła mieszczańskiego stulecia: opanowanie sił natury, troska o wygodę i bezpieczeństwo wszystkich, potępienie nierówności rasowych i stanowych, religię jako sprawę prywatną. Prawdopodobnie sowieckie społeczeństwo wspiera się na hierarchii wartości sprzecznej z tą, jaką uznaje się na Zachodzie. Na zewnątrz jednak oba te światy zarzucają sobie wzajemnie odstępstwa od wspólnej skali wartości. Spór o publiczną własność i o planowanie dotyczy mniej celów, bardziej metod.

Ludzie zbuntowani czy nihiliści zarzucają współczesnemu światu, jedni, że jest tym czym chce być, drudzy, że nie jest wierny samemu sobie. Tych drugich jest dzisiaj więcej niż pierwszych. Najżywsze polemiki toczą się nie jednymi i drugimi, ale między intelektualistami, którzy w zasadzie ze sobą się zgadzają. Żeby skakać sobie do oczu nie potrzebują różnić się, jeżeli chodzi o cel. Wystarczy, że różnią się jeżeli chodzi o święte słowo: Rewolucję.

Bunt i rewolucja.

Wymiana listów czy artykułów pomiędzy Albertem Camus, Jean-Paul Sartre i Francis Jeanson (10) nabrała natychmiast charakteru słynnych zapasów. Nie jest na-

(10) „Les Temps Modernes", sierpień 1952, nr. 82.

szym zamiarem wymierzanie ciosów czy wytykanie błędów, staramy się tylko uchwycić rewolucyjny mit tak, jak przedstawiał się on w świadomości wybitnych pisarzy, w roku VII-ym zimnej wojny.

Metafizyczne pozycje rozmówców są do siebie zbliżone. Bóg umarł i wszechświat nie daje przygodzie człowieka żadnego sensu. Niewątpliwie analiza naszej doli ludzkiej w *l'Être et Néant* nie jest ta sama co w *Le Mythe de Sisyphe* czy w *La Peste* (nie można zresztą porównywać tych książek). Jednak choć różny jest styl, ta sama jest wola mówienia prawdy, ta sama pogarda dla złudzeń i pozorów, ta sama postawa wobec świata, rodzaj czynnego stoicyzmu. Poglądy Sartre'a i Camusa na problemy najwyższego rzędu nie powinny prowadzić do starcia.

Kiedy zabierają się do wyrażenia swojej aprobaty czy dezaprobaty — częściej tej drugiej — wychodzą z tych samych przesłanek. Obaj są humanitarystami; pragną zmniejszyć ilość cierpień, wyzwolić uciśnionych; walczą przeciwko kolonializmowi, faszyzmowi, kapitalizmowi. Kiedy w grę wchodziła Hiszpania, Algier czy Vietnam, Camus nie popełnił żadnej zbrodni laese majestatis przeciwko postępowości. Po wejściu Hiszpanii do UNESCO napisał piękny list, w którym protestował. Nie protestował przeciwko wejściu Związku Sowieckiego czy zsowietyzowanej Czechosłowacji. W zasadzie i on należy do dobrzemyślącej lewicy.

Sartre, o ile jego myśl nie zmieniła się od czasu napisania *l'Être et Néant*, patrzy na historię jako na dzieje ducha. Nie nadaje rewolucji, niezależnie od tego jaka jest, ontologicznego znaczenia. Bezklasowe społeczeństwo nie rozwiąże tajemnicy naszych przeznaczeń, nie pogodzi ze sobą *esencji* i *egzystencji* ani nie zbrata ludzi. Egzystencjalizm Sartre'a wyklucza wiarę w zupełne rozwiązanie, jakie mogłaby dać historia. Każdy z nas jest zanurzony w historii, wybiera swój projekt życia i swoich towarzyszy, ponosząc ryzyko błędów. Camus bez trudu uznałby takie założenia.

Skąd więc starcie? Jak się zdaje przyczyną jego jest to pytanie, które w zachodnim świecie z braci, towarzyszy, przyjaciół robi wrogów: jaka powinna być nasza postawa wobec Związku Sowieckiego i komunizmu? Dialog nabiera patetycznego napięcia nie wtedy, kiedy jedni przystąpili,

a inni nie chcieli przystąpić do partii Lenina, Stalina czy Malenkowa. Wystarczy, żeby nie-komuniści inaczej uzasadniali swoją niechęć do partii, żeby jedni uważali się za nie-komunistów, a inni za anty-komunistów, żeby jedni potępiali równocześnie Lenina i Stalina, a drudzy całą swoją surowość obracali tylko przeciwko Stalinowi — i ludzie, których po drugiej stronie żelaznej zasłony razem by zlikwidowano, zmieniają się w zaciekłych nieprzyjaciół.

W czasie kiedy toczyła się polemika, Sartre jeszcze nie odbył swoich podróży do Wiednia i do Moskwy. Mógł jeszcze wtedy napisać: „A jeżeli jestem łodzią podwodną, jeżeli jestem krypto, wstydliwym sympatykiem, to dlaczego oni mnie nienawidzą a nie ciebie? Ale nie przechwalajmy się nienawiściami jakie rozpętujemy. Powiem ci szczerze, czasem martwi mnie ta wrogość, czasem zazdroszczę ci nieomal zupełnej obojętności, jaką oni tobie okazują" (11). Nie zaprzeczał wcale, że sowiecki reżym jest okrutny i że są tam obozy koncentracyjne. Niedawny jeszcze był czas, kiedy Sartre tworzył swoje Rassemblement Démocratique Révolutionnaire, kiedy starał się odrzucać oba bloki i znaleźć trzecią drogę. Camus, niemniej ostro niż Sartre, potępiał ucisk w koloniach i hańbę frankizmu w Hiszpanii. Obaj, wolni od jakiejkolwiek partyjnej przynależności, potępiają od czasu do czasu to, co ich zdaniem zasługuje na potępienie. Gdzież więc różnica? Jest ona — mówiąc w sposób płaski — taka: Camus wybrałby raczej Zachód, Sartre wybrałby raczej Wschód(12). Mówiąc w sposób poważniejszy, na poziomie myśli politycznej, Sartre zarzuca Camusowi, że ten spycha siebie w całkowitą nieruchomość: „Zarzucasz europejskiemu proletariatowi, że nie udziela publicznej nagany Sowietom, zarzucasz rządom Europy przyjęcie Hiszpanii do UNESCO; w takim razie widzę dla ciebie tylko jedno wyjście: wyspy Galapagos". Przypuśćmy, że wola utrzymania dwuch szal na tym samym poziomie i potępienie na równi niesprawiedliwości, której nie brak ani w jednym ani w drugim świecie, zmusza do zaniechania jakiejkolwiek akcji politycznej. Camus nie jest politykiem, nie jest nim również Sartre i obaj działają piórem. Jakież jest rozwiązanie zamiast wyjazdu na wyspy Galapagos, po zgonie

(11) Tamże, str. 341.
(12) Oczywiście pod warunkiem, że mieszkałby na Zachodzie.

R.D.R.? „Wydaje mi się, że jedynym sposobem w jaki można przyjść z pomocą niewolnikom tam, jest wziąć stronę niewolników tutaj".

Rozumowanie to jest dokładną kopią rozumowania reakcjonistów czy pacyfistów we Francji pomiędzy 1933 i 1939 rokiem, którzy zarzucali ludziom lewicy, że wydają bez ustanku manifesty i zwołują wiece w obronie prześladowanych Żydów. „Zajmujcie się własnymi sprawami — mówili — zróbcie porządek u siebie w domu. Najlepszy sposób w jaki możecie przyjść z pomocą ofiarom III-Reichu, to złagodzić cierpienia ofiar kryzysu, kolonializmu i imperializmu". Jednak to rozumowanie jest fałszywe. Ani III Reich ani Związek Sowiecki nie są całkowicie nieczułe na opinię zewnętrznego świata. Protesty żydowskich organizacji w wielu krajach przyczyniły się prawdopodobnie do osłabienia kampanii przeciwko sjonistom i kosmopolitom, pod którym to pretekstem zaczęto po drugiej stronie żelaznej zasłony prześladować na nowo Żydów. Propaganda, rozpętana w Europie i Azji przeciwko nierówności rasowej w Stanach Zjednoczonych, pomaga tym, którzy tam starają się polepszyć los Murzynów i dać im prawa jakie obiecuje Konstytucja.

Zostawmy jednak na boku praktyczne konsekwencje tych dwuch postaw. Dlaczego różnica, zdawałoby się drobna, sprowadzająca się do odcieni, budzi takie namiętności? Sartre i Camus to ani komuniści ani „atlantydzi". Obaj przyznają że w obu obozach jest wiele nieprawości. Sartre chce głośno potępiać tylko nieprawości po stronie zachodniej, nie negując, że istnieją one i po drugiej stronie. Odcień, nic więcej, ale odcień, w którym zawiera się cała filozofia.

Camusa nie tylko razi taki czy inny szczegół sowieckiej rzeczywistości. Komunistyczny system uważa za totalną tyranię, którą natchnęła i którą usprawiedliwia pewna filozofia. Zarzuca rewolucjonistom, że odrzucają wszelką wartość wieczną, wszelką moralność nadrzędną wobec walki klas i pochodu epok, oskarża ich, że poświęcają żywych ludzi w imię rzekomo absolutnego dobra, w imię celu historii, w samym pojęciu którego tkwi sprzeczność; pojęcie to w każdym razie niemożliwe jest do pogodzenia z egzystencjalizmem. Nie miałoby znaczenia, że jeden *nie przeczy* istnieniu a drugi *potępia* istnienie obozów koncen-

tracyjnych. Ale Camus zrywa przez to z rewolucyjnym „projektem" zaś Sartre stwierdza, że nie zrywa z „projektem" choć nie udziela mu pełnego poparcia.

W swojej książce *l'Homme Révolté* Camus analizował rozwój ideologiczny od Hegla i Marksa do Lenina oraz niezgodność niektórych przewidywań w dziełach Marksa z tym, co później wykazały wypadki. Analiza nie przyniosła nic, czego by nie dało się łatwo znaleźć gdzie indziej, ale w wielu punktach była niezbicie prawdziwa. Książka Camusa, a w jeszcze większym stopniu jego „list do redaktora *Temps Modernes*" były łatwe do zaatakowania. W książce główne linie myśli gubią się, bo składające się na całość rozdziały są źle ze sobą powiązane, styl literacki i ton moralisty nie pozwalają na filozoficzną ścisłość. List próbował postawić egzystencjalistów przed zbyt prostymi alternatywami (Sartre'owi nie sprawiło żadnego trudu odpowiedzieć, że marksizm nie kończy się na profetyzmie i metodzie, ale zawiera również filozofię). Pomimo wszystko Camus zadał pytania o decydującym znaczeniu i zarówno Sartre jak Jeanson udzielali wstydliwych odpowiedzi.

Uważacie — pytał Camus — że sowiecki system jest realizacją rewolucyjnego „projektu"? Tak czy nie?

Otóż odpowiedź Jeanson'a jest zarówno jasna jak świadcząca, że rzecz jest dla niego kłopotliwa: „To nie moje osobiste sprzeczności powstrzymują mnie od jasnego wypowiedzenia się na temat stalinizmu, ale trudności rzeczywiste, które może mógłbym tak określić: stalinowski ruch w całym świecie nie wydaje się nam ruchem autentycznie rewolucyjnym, ale jest jedynym, który uważa się za rewolucyjny i skupia, zwłaszcza u nas, w swoich szeregach znaczną większość proletariatu; jesteśmy więc zarazem *przeciwko niemu*, ponieważ krytykujemy jego metody, i *za nim* dlatego, że nie wiemy, czy autentyczna rewolucja nie jest czystą chimerą, czy nie trzeba, żeby rewolucyjne przedsięwzięcie szło właśnie tymi drogami, zanim będzie można stworzyć jakiś społeczny porządek bardziej ludzki, czy niedoskonałość tego przedsięwzięcia nie jest, w dzisiejszych warunkach, czymś ostatecznie lepszym niż jego zwyczajne unicestwienie" (13). Nie widzi

(13) Tamże, str. 378.

się, żeby Camus życzył „zwyczajnego unicestwienia" (założywszy że ta formuła ma jakiś sens). To wyznanie niewiedzy jest godne pochwały, ale dziwi w ustach filozofa „zaangażowania". Nasze czyny w historii wymagają, żebyśmy decydowali się nie wiedząc, albo, przynajmniej, żebyśmy zakładali, poprzez nasze decyzje, że wiemy więcej niż wiemy. Wszelkie działanie, w połowie XX-go wieku, zmusza nas do zajęcia stanowiska wobec sowieckiego przedsięwzięcia. Unikać zajęcia stanowiska to znaczy starać się uniknąć obowiązków, jakie nakłada na nas egzystencja historyczna — równocześnie powołując się na Historię.

Jedynym usprawiedliwieniem — pisał Camus — zdobycia władzy, kolektywizacji, terroru, totalnego państwa wzniesionego w imię Rewolucji, mogłaby być pewność, że jest się posłusznym konieczności i przyśpiesza się przez to chwilę, kiedy wypełni się ostatecznie Historia. Otóż egzystencjaliści nie mogą ani przyjąć tej konieczności ani uwierzyć w wypełnienie się Historii. Na co Sartre odpowiada: „Pytasz czy Historia ma sens, czy ma cel? Dla mnie samo to pytanie nie ma sensu, bo Historia, jeżeli ją rozpatrywać poza człowiekiem który ją robi, jest tylko abstrakcyjnym i nieruchomym pojęciem, o którym nie da się ani powiedzieć że ma cel, ani że go nie ma, a problem polega nie na tym żeby *znać* jej cel, ale na tym, żeby jej *nadać cel*... Nie będziemy się spierać czy istnieją wartości nadrzędne wobec Historii: zauważymy po prostu, że *jeżeli* takie istnieją, to przejawiają się one w ludzkich działaniach, które z definicji są czymś historycznym... A Marks nigdy nie powiedział, że Historia ma cel: jak mógłby coś takiego powiedzieć? To to samo co powiedzieć, że przyjdzie dzień kiedy człowiek nie będzie miał celów. Mówił tylko o końcu prehistorii, to znaczy o poszczególnym celu, który zostanie osiągnięty w łonie Historii i podzieli los wszystkich celów, to jest że pójdzie się wtedy dalej". Ta odpowiedź — a Sartre wie to lepiej niż ktokolwiek inny — pozostawia nieco do życzenia jeżeli chodzi o uczciwą dyskusję. Nikt nie wątpi, że to my, przez nasze czyny, nadajemy sens Historii, ale jak wybrać ten sens, jeżeli nie umiemy określić uniwersalnych wartości a wymyka się nam całość? Czy decyzja, która nie powołuje się ani na wieczne normy ani na całość historyczną,

nie jest samowolna i czy nie popycha ona ludzi i klasy do wojny podczas kiedy, nawet patrząc z perspektywy, nigdy nie będzie się wiedziało kto miał słuszność?

Hegel twierdził, że istnieje równoległość pomiędzy dialektyką pojęć i pochodem królestw, ustrojów. Marks zapowiadał, że z chwilą kiedy powstanie społeczeństwo bezklasowe tajemnica Historii zostanie rozwiązana. Sartre nie może i nie chce przejąć, na płaszczyźnie ontologicznej, pojęcia celu Historii, który nosi piętno absolutu. Wprowadza jednak jego odpowiednik na płaszczyźnie politycznej. Ale jeżeli rewolucja socjalistyczna jest końcem prehistorii, powinna odznaczać się zupełną oryginalnością w porównaniu z tym co było, zrywać ciągłość czasu, wprowadzać rodzaj nawrócenia społeczeństw.

Sartre, jak powiedzieliśmy, zapożycza z marksizmu nie tyle profetyzm czy metodę ile pewne prawdy ściślej filozoficzne. Te prawdy, które znajdujemy w pismach młodego Marksa, sprowadzają się głównie, jak mi się zdaje, do krytyki jakiej poddana jest tam demokracja formalna, do analizy zjawiska alienacji i do twierdzenia, że należy jak najszybciej obalić kapitalistyczny porządek. W tej filozofii już zawarty jest właściwie profetyzm: rewolucja proletariuszy będzie w swojej istocie inna niż rewolucja przeszłości, tylko ona pozwoli uczłowieczyć społeczeństwo. Tej subtelnej odmiany profetyzmu nie obaliły wypadki ostatniego stulecia tak jak to spotkało odmianę bardziej przyziemną, która liczyła na koncentrację przedsiębiorstw i zubożenie mas. Pozostaje ona jednak abstrakcyjna, formalna, nieokreślona. W jakim sensie zdobycie władzy przez partię wskazuje na koniec prehistorii?

Myśl Camus'a, jeżeli się ją streści w sposób prosty, nie odznacza się chyba niczym nowym. W tych punktach, które wywołują gniew redakcji *Temps Modernes*, przedstawia się ona jako banalna i rozsądna. Jeżeli dzięki buntowi odkrywamy solidarność z uciśnionymi i nakazy litości, rewolucjoniści typu stalinowskiego popełniają oczywistą zdradę wobec ducha buntu. Przekonani, że są posłuszni prawom Historii i że pracują aby osiągnąć cel równocześnie nieunikniony i błogosławiony, stają się z kolei, i to z czystym sumieniem, katami i tyranami.

Z tych sądów nie dałoby się wyciągnąć wniosków, które pouczyłyby nas jak trzeba działać. Jednak krytyka

historycznego fanatyzmu zachęca nas do dokonywania wyboru zależnie od różnorodnych okoliczności, zależnie od prawdopodobieństwa i doświadczenia. Skandynawski socjalizm nie jest jakimś powszechnym wzorem i nie rości do tego pretensji. Takie pojęcia jak powołanie proletariatu, odgrzane zjawisko alienacji, Rewolucja, mają więcej pretensji: obawiam się, że są jeszcze mniej użyteczne dla kogoś, kto chce zorientować się w świecie XX-go wieku.

Poza Francją i Saint-Germain-des-Près, podobna polemika byłaby prawdopodobnie mało zrozumiała. Nie ma po temu ani intelektualnych ani społecznych warunków w Wielkiej Brytanii czy Stanach Zjednoczonych gdzie dyskutuje się bez wielkiej namiętności, o socjologii i ekonomii Marksa, tak jak się dyskutuje o innych ważnych dziełach stanowiących etapy w rozwoju nauki. Ludzie odnoszą się tam obojętnie do filozofii Marksa, i do tej jaką tworzył w młodości i do tej, jaką tworzył w wieku dojrzałym: jeszcze hegeliańskiej w krytyce towarów-fetyszów, bardziej naturalistycznej w innych tekstach i w pismach Engelsa. Z chwilą kiedy wyłączy się Hegla byłoby rzeczą pozbawioną jakiegokolwiek znaczenia zastanawiać się czy sowiecka rewolucja jest zgodna z *Rewolucją*. Rewolucjoniści, w imię pewnej ideologii, zbudowali pewien system. Wiemy o nim dosyć, aby nie życzyć jego nieskończonego rozszerzania się. Ten nasz sprzeciw nie każe nam dążyć do „zwyczajnego unicestwienia" ani zwalczać proletariatu czy buntu uciśnionych.

Popierając istniejący, a więc niedoskonały system, ponosimy odpowiedzialność za krzywdy i okrucieństwa, których dotychczas nie uniknął żaden okres i żaden kraj. Prawdziwy komunista to ten, który przyjmuje wszystko co podaje mu do wierzenia o rzeczywistości sowieckiej jego partia. Prawdziwy człowiek Zachodu to ten, który w naszej cywilizacji ceni tylko wolność krytyki, jaką mu ona zapewnia i nadzieję, że można tę cywilizację polepszyć. Fakt, że część robotników francuskich popiera partię komunistyczną wpływa poważnie na sytuację w której francuski intelektualista musi dokonywać wyboru. Czy profetyzm rewolucyjny, głoszony sto lat temu przez młodego filozofa, bolejącego nad sennością Niemiec i okropnościami pierwszych fabryk, pomaga nam zrozumieć sytuację

i dokonać rozsądnego wyboru? Czy marzyć o rewolucji to znaczy zmieniać Francję czy też uciekać od Francji?

Czy istnieje we Francji sytuacja rewolucyjna?

Francuscy intelektualiści rozprawiają bez ustanku o rewolucji — chrześcijańskiej, socjalistycznej gaullistowskiej, komunistycznej, egzystencjalistycznej. Może dlatego, że będąc ludźmi bardziej wrażliwymi na wstrząsy historii niż zwykli zjadacze chleba, czują nadchodzący czas wielkich kataklizmów?

Pytanie to stawiano w ciągu dziesięciu lat jakie poprzedziły drugą wojnę światową. Dodawano jednak zaraz, że hitlerowskie niebezpieczeństwo zmusza Francuzów do zaniechania nie tyle kłótni — nie ma siły ludzkiej która by im tego zabroniła — ile rozstrzygnięć z użyciem siły. Wyzwoleniu towarzyszyła niby-rewolucja, którą i zwolennicy jej i przeciwnicy zgodnie uważają za chybioną. W 1950 roku znów zastanawiano się, czy Francja, gdzie 50 procent wyborców, komunistów czy gaullistów, w teorii odnosiło się wrogo do systemu, nie znajduje się w przede dniu eksplozji. Kilka lat później konserwatyzm, wcale nie nadwątlony, zdawał się raczej krzepnąć dzięki skrajnym zachciankom i bojowym deklamacjom.

Francja doświadczyła pseudo-rewolucji w 1940 roku i w 1944 roku których wynikiem był powrót do instytucji, ludzi i praktyk III Republiki. Klęska zmusiła Parlament do podpisania, w lipcu 1940 roku, aktu abdykacji. Mieszana ekipa — trochę dawnych republikańskich urzędników, trochę prawicowych doktrynerów i trochę młodych ludzi spragnionych czynu — próbowała wprowadzić reżym silnej ręki ale nie totalitarny. Wyzwolenie położyło kres tej próbie i dało władzę innej ekipie, również mieszanej zarówno w jej składzie jak i w poglądach. Potępiając Vichy, powoływała się ona na republikańską legalność, bądź nawiązując do ostatniego rządu z przedwczoraj, bądź podkreślając wolę narodu, jaka wyraziła się w Ruchu Oporu. Najczęściej ogłaszała, że jest rewolucyjna i w sposobie w jaki powstała i w swoim projekcie: opierała swoją prawomocność nie na wyborach, ale na czymś w rodzaju mistycznego upoważnienia — naród miał uważać jednego

człowieka za symbol — i twierdziła, że dąży nie tylko do wskrzeszenia Republiki ale i do odnowy państwa.

Rewolucja wyładowała się w czystkach, w reformach, które nazywano strukturalnymi (nacjonalizacje), wziętych z programów Frontu Ludowego, wreszcie w niektórych ustawach (ubezpieczenia społeczne), które były dalszym ciągiem poprzedniej ewolucji i nie wymagały wstrząsów. Kiedy chodzi o teksty i konstytucyjną praktykę, tradycja, czy — żeby lepiej się wyrazić — złe nawyki, łatwo wzięły górę nad chęcią odnowy. Parlament i partie IV Republiki okazały tę samą zazdrość o własne uprawnienia i tę samą wrogość wobec silnej władzy wykonawczej, co poprzednio w III Republice. W 1946 roku oskarżano partie, zwłaszcza trzy największe, o nadawanie sobie charakteru monolitów. W 1946-1947 radykałowie i umiarkowani przeprowadzili przeciwko nim kampanię, korzystając i z popularności jaką nadal cieszył się de Gaulle i z niepopularności, jaka wskutek inflacji i społecznego niezadowolenia spadła na ówczesnych ministrów. Dzisiaj, poza partią komunistyczną, partie są mniej monolityczne niż kiedykolwiek i wszystkie, w większości głosowań nie są jednomyślne. Choroba monolitu nie była złem rzeczywistym tak jak nie są nim dzisiejsze spory wewnątrz partii.

Tradycja chce, żeby parlamentarna demokracja we Francji miała słabą władzę wykonawczą i żeby Izba nie była zdolna do posiadania swojej woli, ale żeby utrzymywała rządy niestałe i niejednolite. Klęska i wyzwolenie stworzyły warunki, w których można by było skończyć z tą tradycją. Kiedy generał de Gaulle spróbował znowu stworzyć podobne warunki, przegrał. Francuska polityka, zostawiona samej sobie, postarała się przekreślić to co umożliwiły zewnętrzne wypadki.

Wolno utrzymywać, że porażka Zjednoczenia de Gaulle'a została spowodowana przez błędy taktyczne. Gdyby „wyzwoliciel" pozostał przy władzy w 1946 roku i stanął na czele ruchu przeciwko pierwszej Konstytucji, albo gdyby, kilka miesięcy po swojej dymisji, wziął udział w rozgrywce w przede dniu pierwszego referendum, odniósłby to zwycięstwo, które zostało odniesione bez niego a zwracało się przeciwko blokowi socjalistów-komunistów. Mógłby wtedy narzucić Konstytucję inną niż ta, jaką przyjęto w drugim referendum. Możliwe, że miał jeszcze szanse

w 1947-1948 roku, po wyborach samorządowych i jeszcze raz po wyborach powszechnych 1951 roku gdyby wtedy zgodził się na blokowanie list. Nie otrzymałby już niepodzielnej władzy, ale mógłby utworzyć rząd i wprowadzić reformy. Trzeba było wyjątkowej niezręczności, żeby dojść do rozprzężenia 1952 roku. A może przywódca Zjednoczenia wolał, w głębi serca, niewątpliwą porażkę niż wątpliwy sukces? Ograniczony zakres władzy jaki by zdobył pozwoliłby mu tylko na cząstkowe posunięcia które by rozczarowały. Protest, bez próby odpowiedzialności, zostawia być może piękniejsze wspomnienia.

Nieporozumienie psuło wszelką próbę już w zarodku. Skoro zniknął strach przed komunizmem, większość wyborców, aktywistów i nawet posłów gaullistowskich, życzyła sobie rządu podobnego do rządu Raymonda Poincaré. Przywódcy mieli więcej ambicji niż ich wojska. Odrzucali kompromis, który by zadowolił ich zwolenników.

Niezależnie od tego jak się stało, że chybiły rewolucje 1940 roku i 1944 roku, że Zjednoczenie poniosło porażkę, wyraźny jest triumf sił konserwatywnych. Francuzi są niezadowoleni, nie mają jednak żadnej ochoty wyjść na ulicę. Trudności zaopatrzenia, inflacja, połączona z komunistyczną groźbą, pogłębiły niezadowolenie w latach 1946-1948. Od 1949 roku masy ludności zaczęły pragnąć powrotu do dawnego sposobu życia. Robotnicy przemysłowi są w większości wrogo usposobieni do ustroju, który odmawia im tej stopy życiowej i tego moralnego uczestnictwa we wspólnocie jakich pragną. Polityczne ryzy, w jakie wzięci są robotnicy, i przynależność przywódców związków zawodowych do partii komunistycznej, przyczyniają się do podtrzymania atmosfery walki klas, nie do wywołania nagłej insurekcji.

Rewolucje częściej rodzą się z rozpaczy albo z nadziei niż z niezadowolenia. Naciski, jakim Francja podlega z zewnątrz, czynią zryw jeszcze mniej prawdopodobnym. W parlamentarnej grze prawica czerpie korzyści z wyborczej siły partii komunistycznej. Gdyby ta nie była zależna od Moskwy, gdyby szczerze współpracowała z partią socjalistyczną, Front Ludowy rozsadziłby konserwatywną Republikę, która, dość paradoksalnie, zawdzięcza swój powrót do życia znienawidzonemu wrogowi.

Przynajmniej w najbliższej przyszłości równie niewielkie szanse mają dwie taktyki, pomiędzy którymi mają do wyboru rewolucjoniści — jedna: wyrwać robotników spod komunistycznych wpływów, druga: stworzyć wspólny front (narodowy czy ludowy) lewicy, złożony z komunistów i nie-komunistów. Siła partii komunistycznej jest na miarę słabości partii socjalistycznej. Kiedy ta ostatnia traci swój dynamizm i swoją robotniczą klientelę, tamtej udaje się zagarnąć znaczną część proletariatu i te dwa zjawiska raczej idą ze sobą razem niż mają się do siebie jak przyczyna do skutku. Jak wyjść z błędnego koła? Jakie śmiałe reformy oderwałyby miliony lewicowych wyborców od partii, w której pokładają nadzieję? Wątpić można czy wystarczyłby energiczny premier i gospodarcza ekspansja, żeby nagle zmienił się klimat. Trzeba na to byłoby przynajmniej czasu.

Chroniony przez „stalinizację" ruchu robotniczego przed lewicową rewolucją, chroniony przez słabość partii socjalistycznej przed oczekiwanymi niecierpliwie reformami, francuski konserwatyzm był również chroniony przez wspólnotę atlantycką przed konsekwencjami własnych błędów. Pomiędzy 1946 i 1949 pomoc amerykańska pozwoliła uniknąć drakońskich środków do których, w braku pomocy z zewnątrz, musiałby popchnąć kryzys. Włączenie w międzynarodowy system, choć jest konieczne, grozi osłabieniem dążeń do reform.

Zdaniem wielu obserwatorów w 1946 roku (byłem jednym z nich), parlamentaryzm taki jak się go praktykuje we Francji, był dziwnie źle dostosowany do zimnej wojny, do odszczepieństwa komunistów, do wymagań na wpół kierowanej gospodarki. Zapominano o miejscu Francji w świecie. Z chwilą nastania hegemonii macedońskiej przestano troszczyć się o polepszenie instytucji w Atenach. Grecja, część imperium Aleksandra czy imperium rzymskiego, przestała żyć politycznie.

Porównywać można tylko do pewnych granic. Stany Zjednoczone nie mają ani talentu ani nie pragną umocnienia swojej hegemonii. Francja nadal ma swoje polityczne zobowiązania w Europie i Afryce. Tak więc dojście do władzy Mendès-France'a i zwrot w polityce wobec Afryki Północnej poszły w ślad za amerykańską odmową poparcia Francuzów w Indochinach. Klęska Dien-Bien-Phu spo-

wodowała w Parlamencie upadek ludzi za nią odpowiedzialnych.

Czyż można było pomiędzy rokiem 1930 a 1939 nie oburzać się na słabość i ślepotę tych, co rządzili Francją? Przed samym wybuchem wojny poziom produkcji był około 20% niższy niż w 1929 roku. Armia francuska musiała w 1940 roku prawie sama stawić czoło armii niemieckiej. W ciągu dziesięciu lat, gromadząc trudną do pojęcia ilość błędów, rządzący spychali czy godzili się na spychanie naszej gospodarki w rozkład i nie dbali o to, że rozprzęga się nasz system przymierzy.

Nie należy być pewnym, że polityka zagraniczna IV Republiki jest lepsza niż polityka III-ej u jej schyłku. Poświęciliśmy nasze najlepsze siły w Indochinach — w części świata gdzie nie mieliśmy ani interesów ani środków działania — i to w wojnie, którą już wiele lat temu mogliśmy tylko przegrać, nigdy wygrać.

W Europie do 1950 roku nasza dyplomacja chwytała się wszelkich sposobów, żeby opóźnić odrodzenie Niemiec zachodnich — które było nieuniknione i łatwe do odgadnięcia z chwilą, kiedy Rosja zaczęła sowietyzować europejski wschód — zamiast skorzystać z okoliczności i przypieczętować przymierze narzucone przez koniunkturę. Poczynając od planu Schumana nasza dyplomacja przerzuca się w drugą skrajność. Ma się zamiar zbudować, razem z Republiką Federalną, Włochami i Beneluxem, rodzaj wspólnego państwa. Federacja Sześciu staje się wspaniałą wizją, na którą powołują się nasi reprezentanci. Ale jak budować Europę nie likwidując Imperium Francuskiego? Czy większość, we Francji i w Parlamencie, opowie się za planami federalistów?

Wielkie rozstrzygnięcia, od których zależy wojna i pokój, nie zapadają we francuskim Ministerstwie Spraw Zagranicznych. Jeżeli nasza dyplomacja zbankrutuje, nie pociągnie to za sobą takich następstw jak dwadzieścia lat temu. Przed 1939 Francuzi mieli wspólne powody, żeby wściekać się na swoich dyplomatów, bo dążyli zgodnie do tego samego: chcieli uniknąć wojny i zachować niepodległość. Dzisiaj nie ma już tego minimum zgody. Znaczna większość opowiada się za jakąś Europą, nieokreśloną ani kiedy chodzi o granice ani kiedy chodzi o ustrój. Skoro tylko zaczyna się mówić o określonej Europie, Euro-

pie Sześciu, czy Europie sfederowanej względnie pseudosfederowanej — Francuzi natychmiast przestają się zgadzać między sobą tak, jak kiedy się mówi o uzbrojeniu Niemiec, o wyzwoleniu Europy Wschodniej, czy o reformach w Tunisie i w Maroku. Francuzi mogą ostatecznie wspólnie oburzać się na niezdolność ich rządów do określenia wyraźnej polityki. Ubolewają, że brak jest jednej woli. Czy na pewno tak bardzo pragną żeby istniała?

W sprawach wewnętrznych pierwsze dziesięciolecie IV Republiki jest lepsze niż ostatnie dziesięciolecie III-ej. Ten sąd spotka się być może ze sprzeciwem ze strony liberałów, którzy zwracają uwagę na obniżenie wartości pieniądza, na postępy biurokratyzacji. Ekspansja gospodarcza, nawet jeżeli pociąga za sobą inflację, jest jednak mniejszym złem niż stagnacja choćby ze zdrową walutą. Ostatecznie deflacja lat 1931-1936, do jakiej zmusiły próby podtrzymania franka, przygotowała społeczny wybuch 1936 roku i utorowała drogę gospodarczym błędom Frontu Ludowego.

W dziedzinie rolnictwa, przemysłu, opieki społecznej, kraj ma mniej wyraźne oblicze niż miał. Trudno orzec, czy zniknął na dobre maltuzjanizm przemysłowców, czy wszyscy chłopi widzą konieczność unowocześnienia sposobów uprawy. Nadal panoszy się konserwatywny etatyzm, otacza się opieką wszystkie istniejące przedsiębiorstwa, przechwytuje się liberalne czy administracyjne mechanizmy, które mogłyby posłużyć do odnowienia marginesowych gałęzi produkcji. Pomimo wszystko jednak, klęska, okupacja, niby-rewolucja 1944 roku zniszczyły wiele nałogów. Francuzi stali się mniej oporni wobec zmian, mniej niechętni ryzyku.

Jeżeli naród jest zdrowszy, to nie da się tego powiedzieć o politycznym systemie. Rządzący są jeszcze bardziej skłóceni, jeszcze słabsi niż w ostatnich latach III Republiki. Trudno pochwalać IV Republikę, chyba że niezdolność do działania uważa się za najwyższą cnotę męża stanu. Byłoby rzeczą niesłuszną mówić wyłącznie o odszczepieństwie intelektualistów, trzeba mówić o odszczepieństwie Francuzów wobec Francji czy obywateli wobec państwa. Zakrzepłe społeczeństwo, namiętne przejęcie się ideami — te dwa zjawiska są tylko z pozoru ze sobą sprzeczne: składają się na system. Im mniej umysły mają zaczepienia o rzeczywistość, tym więcej marzy się o rewo-

lucji. Im bardziej rzeczywistość wydaje się skrystalizowana, tym bardziej umysł uważa za swoje zadanie krytykę i negację.

Siły odnowy, które dojrzewają pod konserwatywną skorupą, a więc zwiększony przyrost naturalny, unowocześnienie przemysłu i rolnictwa, otwierają widoki na przyszłość. Intelektualiści pogodziliby się z Francją w dniu, w którym stałaby się mniej niegodna ich wyobrażenia o niej. Jeżeli nie nastąpi to nowe przymierze z ojczyzną, albo jeżeli następować będzie zbyt wolno, wybuch, którego rewolucjoniści niby oczekują, którego partie polityczne właściwie się boją, choć pracują na jego rzecz jak mogą — taki wybuch, zrywający pęta, jakkolwiek nieprawdopodobny, pozostaje możliwy. Na mocy niepisanego prawa Republiki, jeżeli napięcie osiąga takie rozmiary że zagrożony jest system — sama gra parlamentarna — Izba przekazuje swoją władzę jednemu człowiekowi. Prawo to, które przyczyniło się do trwałości III Republiki, zostało, jak się zdaje, przekazane IV Republice. Klęska w Indochinach otworzyła drogę ministerstwu Mendès-France'a.

Francuzi nie są dostatecznie nieszczęśliwi, żeby buntować się przeciwko swemu losowi. Zmierzch ich kraju skłonni są przypisywać raczej wypadkom niż ludziom. Nie umiejąc wspólnie chcieć przyszłości i dążyć do niej razem, wykazują brak nadziei, która podrywa tłumy. Zawsze im brakło tej mądrości, która obywa się bez ideału. Zadania, jakie trzeba wykonać, są im obojętne dopóki nie ozdabia ich żadna ideologia. O ideologie skaczą sobie do oczu. Żyją razem tylko dzięki temu, że ich sprzeczne zapędy łagodzi sceptycyzm. Sceptycyzm nie jest rewolucyjny, nawet jeżeli przemawia językiem Rewolucji.

◆

Tak jak nie ulegnie zapomnieniu pojęcie lewicy, nie ulegnie zapomnieniu pojęcie rewolucji. Zawiera się w nim tęsknota, która będzie trwała tak długo, jak długo społeczeństwa będą niedoskonałe, a ludzie będą dążyć do ich poprawy.

Nie jest tak, że każde pragnienie społecznej poprawy zawsze i w sposób logiczny przekształca się w wolę rewolucyjną. Potrzeba na to pewnej dozy optymizmu i nie-

cierpliwości. W rewolucjonistach dostrzega się zwykle nienawiść do świata i chęć katastrofy. Częściej grzeszą optymizmem. Wszystkie znane nam ustroje zasługują na potępienie, jeżeli się je porówna z abstrakcyjnym ideałem równości czy wolności. Jedynie *Rewolucja*, ponieważ jest przygodą, czy reżym rewolucyjny, ponieważ wprowadza na stałe użytek siły, zdają się być zdolne do osiągnięcia szczytnego celu. Mit *Rewolucji* daje schronienie utopijnej myśli, staje się tajemniczym, pełnym obietnic, pośrednikiem pomiędzy rzeczywistością i ideałem.

Sam gwałt pociąga, fascynuje, bardziej niż odpycha. Ruch labourzystów, „skandynawskie społeczeństwo bezklasowe", nigdy nie miały u europejskiej lewicy, zwłaszcza lewicy francuskiej, takiego powodzenia jak Rewolucja rosyjska, pomimo wojny domowej, okropności kolektywizacji i wielkiej czystki. Czy trzeba tu powiedzieć: pomimo, czy też: z powodu? Chwilami ma się wrażenie, że cenę rewolucji wpisuje się nie do pasywów, ale do aktywów przedsiębiorstwa.

Żaden człowiek nie jest tak szalony, żeby wolał wojnę niż pokój. Ta uwaga Herodota stosuje się chyba również do wojen domowych. Romantyzm wojny umarł w błotach Flandrii, romantyzm wojny domowej przetrwał mimo piwnic Łubianki. Można się zastanawiać, czy mit Rewolucji nie spotyka się ostatecznie w jakimś punkcie z faszystowskim kultem gwałtu. W ostatniej scenie sztuki Sartre'a *Le Diable et le Bon Dieu*, Goetz wykrzykuje: „Oto zaczynają się rządy człowieka. Piękny początek. Chodźmy. Nasty, będę rzeźnikiem i katem. Trzeba zrobić tę wojnę i ja ją zrobię".

Czyżby rządy człowieka były rządami wojny?

Rozdział III

MIT PROLETARIATU

Eschatologia marksistowska wyznacza proletariatowi rolę zbiorowego zbawiciela. Wyrażenia, jakich używa młody Marks, nie pozostawiają wątpliwości co do judeochrześcijańskich źródeł tego mitu klasy wybranej która dzięki cierpieniu odkupi ludzkość. Misja proletariatu, koniec prehistorii poprzez Rewolucję, rządy wolności — rozpoznajemy tu bez trudu strukturę myśli o millenium: Mesjasz, przełom, królestwo boże.

Takie porównania nie szkodzą marksizmowi. Powrót starych wierzeń, w formie pozornie naukowej, pociąga umysły pozbawione wiary i tęskniące do wiary. Mit może uchodzić za zapowiedź prawdy, podobnie jak nowoczesne idee mogą wyrastać z dawnych marzeń.

Cześć dla proletariatu jako takiego nie jest zjawiskiem powszechnym. Można ją uważać raczej za cechę francuskiego prowincjonalizmu. Tam gdzie rządzi „Nowa Wiara", przedmiotem kultu jest nie tyle proletariat ile partia. Tam gdzie zwyciężają labourzyści, robotnicy fabryk, stając się drobnomieszczanami, przestają obchodzić intelektualistów i tracą zainteresowanie dla ideologii. Kiedy los ich się polepsza, ginie nimb nieszczęścia jaki ich otaczał i ginie pokusa użycia siły.

Czy to oznacza, że rozprawia się o proletariacie i jego funkcji, rozdzielając włos na czworo, tylko w tych krajach, które wahają się pomiędzy urokami sowieckiego systemu i przywiązaniem do wolności demokratycznych? Subtelne kontrowersje na temat proletariatu i partii, jakim oddają

się z zapałem współpracownicy *Temps Modernes* i *Esprit*, przypominają te spory, jakie prowadzili pół wieku temu teoretycy i działacze w Rosji i w Niemczech. W Rosji rozstrzyga je dzisiaj głos z góry, w Niemczech wygasły, bo nie ma komu się spierać. Ale pomiędzy krajami nawróconymi na komunizm i krajami zachodnimi, gdzie rozwój produkcji przekształcił wyklętych tej ziemi w zwykłych obywateli płacących składki w związku zawodowym, jest jeszcze więcej niż połowa ludzkości, która zazdrości zamożnym krajom ich stopy życiowej i zwraca tęsknie oczy ku krajom komunizmu.

Definicja proletariatu.

Zaciekły spór toczy się o definicję najbardziej dziś być może pospolitego w języku polityki pojęcia, pojęcia klasy. Nie będziemy tu wchodzili w dyskusję, która w pewnym sensie nie może doprowadzić do żadnych wniosków. Nic nie dowodzi żeby istniała jakaś z góry zakreślona rzeczywistość — i to jedyna — którą powinno się ochrzcić mianem klasy. Dyskusja jest tym mniej potrzebna, że każdy wie kim są we współczesnym społeczeństwie ludzie, których zgodnie nazywa się proletariuszami: są to ci, co w fabrykach zarabiają na życie pracą własnych rąk.

Dlaczego uważam, że definicja klasy robotniczej przedstawia pewne trudności? Żadna definicja nie obrysowuje dokładnie granic danej kategorii. Od jakiego stopnia w hierarchii wykwalifikowany robotnik przestaje należeć do proletariatu? Czy robotnik fizyczny zatrudniony w przedsiębiorstwach państwowych jest proletariuszem mimo, że otrzymuje wynagrodzenie od państwa, a nie od prywatnego przedsiębiorcy? Czy pracownicy handlu, których ręce przerzucają przedmioty wyprodukowane przez innych, należą do tej samej grupy, co pracownicy przemysłu? Na próżno próbowalibyśmy odpowiadać w dogmatyczny sposób na takie pytania: kryteria są tu rozbieżne. Zależnie od tego czy bierze się pod uwagę rodzaj zajęcia, sposób płacy, wysokość płacy, styl życia, zaliczymy albo nie zaliczymy pewnych pracowników do proletariatu. Mechanik garażu, choć zarabia na życie własnymi rękami, ma inną pozycję, inaczej patrzy na społeczeństwo niż robotnik przy

taśmie w zakładach Renault. Nie istnieje esencja proletariatu, w której uczestniczyliby niektórzy robotnicy, istnieje tylko pewna kategoria, której centrum jest wyraźne, a im dalej od niego tym bardziej rozpływają się kontury.

Ta trudność rozgraniczenia nie wywoływałaby sama tylu sporów. Doktryna marksistowska wyznacza proletariatowi wyjątkową misję: ma on przestawić historię na nowe tory — mówią jedni, pozwolić ludzkości zrealizować samą siebie, mówią drudzy. W jaki sposób miliony robotników, rozrzuconych w tysiącach przedsiębiorstw, mogą tego dokonać? Dlatego szuka się dalej — już nie granic, ale jedności proletariatu.

Da się bez trudu stwierdzić, że robotnicy fizyczni w przemyśle mają pewne cechy wspólne, materialne i psychiczne: wysokość dochodów, podział wydatków, styl życia, stosunek do pracy i do pracodawcy, poczucie wartości etc. Wspólność ta, którą można uchwycić w sposób obiektywny, jest częściowa. Francuscy proletariusze różnią się pod pewnymi względami od angielskich proletariuszy i zbliżają się do swoich rodaków nie-robotników. Proletariusze, którzy mieszkają w wioskach czy w małych miasteczkach, być może wykazują większe pokrewieństwo ze swoimi sąsiadami niż z pracownikami wielkich miast. Inaczej mówiąc, jednolitość proletariackiej kategorii jest niedoskonała, choć prawdopodobnie większa niż jednolitość innych kategorii.

Te banalne uwagi wyjaśniają dlaczego proletariat taki, jak go studiuje socjologia i proletariat, który ma misję przestawienia historii na nowe tory — nie są tym samym. Żeby przezwyciężyć tę trudność, używa się dzisiaj chętnie marksistowskiej formuły: „Proletariat będzie rewolucyjny albo nie będzie niczym". „Sprzeciwiając się swojej alienacji (*) proletariusz staje się proletariuszem" (14) (Francis Jeanson). „Jedność proletariatu to jego stosunek do innych klas w społeczeństwie, a więc jego walka" (15) (J.P. Sartre). Proletariat zyskuje subiektywną jedność

(*) *Alienacja* (od łac. alienatio). 1) filozof.: wyobcowanie; 2) prawn.: zbycie, sprzedaż, przeniesienie prawa własności na inną osobę; 3) psychicznie: obłęd, choroba umysłowa.

(14) „Esprit", lipiec-sierpień, 1951, str. 13.

(15) „Les Communistes et la paix", w „Temps Modernes", październik-listopad, 1952, nr 84/85, str. 750.

z chwilą kiedy określa go ogólna wola. Liczba proletariuszy z krwi i kości uczestniczących w tej woli, nie ma znaczenia: bojowa mniejszość prawomocnie reprezentuje cały proletariat.

Użytek jaki Toynbee zrobił z tego słowa, dał początek nowym wątpliwościom. Robotnik fabryczny jest tylko jednym z przykładów ludzkiego typu, który, pospolity w epokach rozkładu, czuje się obcy istniejącej kulturze, buntuje się przeciwko ustalonemu porządkowi i jest wrażliwy na wezwania proroków. W świecie starożytnym niewolnicy i deportowani nakłaniali ucha na głos apostołów. Pośród robotników z przemysłowych przedmieść, marksistowscy kaznodzieje zdobyli posłuch milionów. Niewłączeni są proletariuszami, tak jak są proletariuszami ludy pół-barbarzyńskie, żyjące na peryferiach cywilizowanej strefy.

Zostawimy na boku tę ostatnią definicję, według której deportowani, więźniowie obozów koncentracyjnych i mniejszości narodowe lepiej pasują do nazwy proletariatu niż robotnicy przemysłu. Za to definicja Jean-Paul Sartre'a prowadzi nas w samo sedno. Dlaczego proletariat ma w historii misję wyjątkową?

Wybór proletariatu wyrażał w swoich pismach młody Marks przy pomocy słynnych formuł: „klasa zakuta w kajdany, klasa społeczeństwa burżuazyjnego, która nie jest klasą społeczeństwa burżuazyjnego, warstwa która posiada charakter powszechny wskutek swoich powszechnych cierpień..." Odczłowieczenie proletariuszy, wyrwanych ze wszystkich poszczególnych wspólnot, czyni z nich ludzi, wyłącznie ludzi i dlatego istoty powszechne.

Tę samą ideę podchwytują, choć w nieskończenie różnych formach, filozofowie-egzystencjaliści, zwłaszcza Merleau-Ponty: „Jeżeli marksizm darzy proletariat specjalnym przywilejem, to dlatego, że wskutek wewnętrznej logiki swojej doli, wskutek jak najmniej przemyślanego sposobu życia, poza wszelkim mesjanicznym złudzeniem, proletariusze którzy „nie są bogami" mogą, i tylko oni mogą, zrealizować ludzkość... Proletariat, zważywszy jego rolę w danej historycznej konstelacji, idzie ku uznaniu człowieka" (16). „Dola proletariusza jest taka, że odrywa się on od cech poszczególnych nie dzięki myśli czy procesо-

(16) „Humanisme et Terreur", Paris, 1947, str. 120.

wi abstrakcji, ale w rzeczywistości, dzięki samemu ruchowi życia. Tylko on *jest* powszechnością, tkwiącą w jego myśli, tylko on wciela w czyn świadomość samego siebie, której zarys nakreślili filozofowie dzięki refleksji" (17).

Pogarda dla handlu i przemysłu jaką często szczycą się intelektualiści, wydawała mi się zawsze czymś nieskromnym. Mogę czuć do nich sympatię, ale nie mogę ukryć zdumienia, kiedy ci sami, co patrzą z góry na inżynierów i dyrektorów przemysłu widzą w robotniku przy warsztacie człowieka uniwersalnego. Ani podział pracy ani wzrost stopy życiowej nie sprzyjają tej powszechności.

Można zrozumieć czemu proletariusze, widziani przez Marksa, wydawali się mu upodobnieni i zrównani przez nędzę: pracowali dwanaście godzin dziennie, nie chroniły ich ani związki zawodowe ani prawa o opiece społecznej, poddani byli spiżowemu prawu płac. Nie jest to los robotnika z Detroit, Coventry, Sztokholmu, Billancourt czy z zagłębia Ruhry (18). Robotnik ten nie przypomina człowieka uniwersalnego, ale obywatela narodu, działacza partii. Filozof ma prawo życzyć sobie, żeby proletariusz nie włączał się w istniejący porządek i żeby zachował siebie dla akcji rewolucyjnej. Nie zdoła jednak, w połowie XX-go wieku, uznać za fakt tej cechy robotnika przemysłowego, którą nazywa uniwersalizmem. W jakim sensie francuski proletariat, podzielony na zwalczające się organizacje, może być uznany za „jedyną autentyczną intersubiektywność"?

Nie bardziej przekonywujący jest ostatni etap rozumowania, które ma potwierdzać marksistowską eschatologię. Dlaczego proletariat *powinien być rewolucyjny?* Jeżeli będziemy trzymać się mglistego sensu przymiotnika, wolno powiedzieć, że robotnicy w Manchester w 1850 roku czy dzisiaj robotnicy w Kalkucie reagują na swoją sytuację przez rodzaj buntu. Czują, że są ofiarami niesprawiedliwej organizacji. Nie wszyscy proletariusze mają uczucie, że są eksploatowani i uciśnieni. Skrajna nędza czy nawyk rezygnacji tłumią to uczucie a podniesienie stopy życiowej i bardziej ludzkie stosunki w przemyśle uczucie to

(17) Tamże, str. 124.
(18) Czy z Moskwy.

łagodzą. Prawdopodobnie nie znika ono całkowicie, nawet nie usuwa go w komunistycznym państwie obsesyjna propaganda; tak jest ono związane z samą dolą człowieka żyjącego z płacy i z strukturą nowoczesnych przemysłów.

Z tego nie należy wyciągać jeszcze wniosku, że proletariat jest jako taki spontanicznie rewolucyjny. Lenin przenikliwie stwierdził, że robotnicy są obojętni na ich powołanie i że troszczą się o reformy *hinc et nunc*. Teoria partii, awangardy proletariatu, zrodziła się właśnie z uznanej potrzeby pociągnięcia mas, które marzą o lepszym losie, ale nie pragną Apokalipsy.

U młodego Marksa powołanie rewolucyjne proletariatu wynika z wymogów dialektyki. Proletariat jest niewolnikiem, który zatriumfuje nad swoim panem, nie dla swojej korzyści, ale dla korzyści wszystkich. Jest on świadkiem nie-człowieczeństwa, który sprowadzi człowieczeństwo. Marks spędził resztę życia szukając, poprzez ekonomiczną i społeczną analizę, potwierdzenia tej dialektycznej prawdy.

Ortodoksyjny komunizm również nie natrafia na trudności kiedy zakłada rewolucyjne powołanie proletariatu. Świadczyć ma o tym globalna interpretacja historii, którą uważa za nie do obalenia. W rzeczywistości akcent jest przesunięty na partię. Otóż ani istnienie ani wola rewolucyjna tej ostatniej nie przedstawiają wątpliwości. Wstępuje się do partii, ponieważ w nią wcieliła się klasa, podniesiona do rzędu zbiorowego zbawiciela. Kiedy jest się już w partii, ma się mniej okazji żeby zastanawiać się nad klasą, tym bardziej, że towarzysze pochodzą ze wszystkich klas.

Nie tak dzieje się z francuskimi filozofami, którzy chcą uważać się za rewolucjonistów, odmawiają wstąpienia do partii komunistycznej a jednak twierdzą, że nie można „zwalczać klasy robotniczej nie stając się wrogiem ludzi i wrogiem samego siebie" (19). Robotnik przemysłowy w połowie XX-go wieku nie jest już człowiekiem sprowadzonym do nagości, do doli w której roztapiają się wszelkie cechy szczegółowe. W jaki sposób ci myśliciele usprawiedliwiają misję, którą mu chcą powierzyć?

Wyłuskawszy to z zawiłości języka, rzecz wygląda

(19) Sartre, „Temps Modernes", lipiec, 1952, Nr 81, str. 5.

mniej więcej następująco. Robotnik przemysłowy nie może uświadomić sobie swojej sytuacji nie buntując się. Bunt jest jedyną ludzką reakcją wtedy, kiedy rozpoznaje się dolę nieludzką. Robotnik nie wyłącza swego losu, nie widzi go w oderwaniu od losu innych. Spostrzega, w sposób namacalny, że nieszczęście jest zbiorowe, nie indywidualne, że jest związane z ustrojem, z instytucjami, a nie ze złą czy dobrą wolą kapitalistów. Bunt proletariacki dąży więc do organizacji, dąży do tego, aby stać się rewolucyjnym pod kierownictwem partii. Proletariat stwarza się jako klasa tylko w tym stopniu, w jakim osiąga jedność, a ta może powstać tylko w wyniku przeciwstawienia się innym klasom. Proletariat jest *swoją własną walką* przeciwko społeczeństwu.

Jean-Paul Sartre w swoich ostatnich pismach wychodzi z autentycznie marksistowskiego założenia, że proletariat jednoczy się tylko przeciwstawiając się innym klasom, po czym wyciąga wniosek, iż konieczna jest organizacja, to jest partia. Cichaczem i niepostrzeżenie na miejsce partii proletariackiej podstawia partię komunistyczną, w ten sposób, że obraca na korzyść tej ostatniej argumenty, które wykazywały potrzebę *jakiejś* partii, która by broniła interesów robotniczych. Nie wiemy zresztą czy jego wywód stosuje się do francuskiego proletariatu 1955 roku, czy do francuskiego proletariatu w ciągu ostatnich dwustu lat, czy też do wszystkich proletariatów w ustrojach kapitalistycznych.

Powróćmy do prozaicznych rozważań. Jeżeli należy nazywać proletariuszami robotników przemysłu, jakie są właściwości ich losu przeciwko którym się buntują? Które z tych właściwości usunęłaby rewolucja? Na czym konkretnie polega powstanie klasy robotniczej „odproletaryzowanej"? W czym robotnicy, którzy pozbędą się na zawsze swego wyobcowania, mają różnić się od robotników dzisiejszych?

Wyzwolenie pomyślane i wyzwolenie rzeczywiste.

Proletariusz, mówi nam Marks i pisarze którzy mu wtórują, jest alienowany. Nie posiada nic oprócz swojej siły do pracy, którą wynajmuje właścicielowi środków

produkcji. Jest zamknięty w wąskim kręgu cząstkowych zadań jakie ma wykonać i, jako cenę swego wysiłku otrzymuje wynagrodzenie zaledwie wystarczające na utrzymanie jego i jego rodziny. Według tej teorii, prywatna własność środków produkcji jest istotnym powodem i ucisku i wyzysku. Ograbiony z nadwartości, która przypada wyłącznie kapitalistom, robotnik — można by powiedzieć — zostaje pozbawiony swego człowieczeństwa.

Te marksistowskie motywy stanowią tło myśli. Trudno jest je tutaj odtworzyć. Rdzeniem wywodu w *Kapitale* jest koncepcja według której wynagrodzenie, tak jak każdy towar, ma wartość określoną przez potrzeby robotnika i jego rodziny. Otóż albo ta koncepcja jest wzięta dosłownie i wtedy podniesienie wynagrodzeń na Zachodzie obala ją nieodwołalnie. Albo też bierze się ją w sensie szerszym, czyli uzależnia się niezbędne potrzeby robotnika od psychologii tej wspólnoty w której żyje, ale wtedy koncepcja w niczym nam nie pomaga. W połowie XX-go wieku wynagrodzenie robotnicze w Stanach Zjednoczonych musi pozwolić na zakup maszyny do prania czy aparatu telewizyjnego.

Mało studiowano *Kapitał* we Francji i pisarze rzadko się na niego powołują. To pominięcie ekonomicznych sformułowań Marksa mniej jednak przyczynia się do osłabienia analizy zjawiska robotniczej alienacji niż stwierdzenie oczywistego faktu, że wiele pretensji robotniczych nie wiąże się wcale z systemem własności. Powody do żalów są takie same, kiedy środki produkcji należą do państwa.

Wyliczmy te główne żale: 1. Niedostateczność wynagrodzenia; 2. Nadmierna długość pracy; 3. Groźba całkowitego lub częściowego bezrobocia; 4. Niezadowolenie z powodu techniki czy administracyjnej organizacji fabryki; 5. Uczucie, że jest się zamkniętym na całe życie w tym zawodzie, bez perspektyw pójścia wyżej; 6. Świadomość, że jest się ofiarą zasadniczej niesprawiedliwości, albo dlatego, że ustrój odmawia robotnikowi sprawiedliwego udziału w dochodzie narodowym, albo dlatego że nie dopuszcza go do współzarządu gospodarką.

Propaganda marksistowska zmierza do upowszechnienia świadomości, że istnieje zasadnicza niesprawiedliwość i stara się to potwierdzić przy pomocy teorii wyzysku.

Propaganda ta nie we wszystkich krajach ma powodzenie. Tam, gdzie bezpośrednie żądania zostają w dużej części zaspokojone, krzyk o skażeniu ustroju staje się jałowym radykalizmem. Tam natomiast, gdzie nie są w ogóle zaspakajane albo są zbyt wolno, pokusa, żeby oskarżać ustrój, jest nie do zwalczenia.

Marksistowska interpretacja proletariackiej nędzy musi wydawać się robotnikom prawdziwa. Okrucieństwa pracy zarobkowej, nędzy, techniki, życia bez jutra, groźby bezrobocia — dlaczego nie obciążyć tym wszystkim kapitalizmu jeżeli to mgliste słowo obejmuje zarazem stosunki produkcji i sposób dystrybucji? Nawet w krajach gdzie reformizm posunął się daleko, gdzie, jak w Stanach Zjednoczonych, uznaje się powszechnie prywatne przedsiębiorstwo, mocno zakorzeniony jest przesąd wrogi zyskowi, podejrzenie, zawsze gotowe wybuchnąć, że kapitalista czy spółka akcyjna, przez samo swoje istnienie eksploatują robotników. Interpretacja marksistowska korzysta z tego poglądu na społeczeństwo do jakiego spontanicznie dochodzą robotnicy.

W rzeczywistości poziom płac na Zachodzie zależy, jak wiadomo, od produkcyjności, od podziału dochodu narodowego pomiędzy inwestycje, od wydatków wojskowych i spożycia, od podziału dochodów pomiędzy klasy. Podział dochodów nie jest bardziej równy w ustroju typu sowieckiego, niż w ustroju o typie kapitalistycznym czy mieszanym. Po drugiej stronie żelaznej zasłony więcej wydaje się na inwestycje. Gospodarcza ekspansja służyła tam dotychczas do zdobywania potęgi, a nie do podnoszenia stopy życiowej. Nie ma dowodów, że kolektywna własność bardziej sprzyja produkcyjności niż własność prywatna.

Skrócenie czasu pracy okazało się rzeczą doskonale możliwą do pogodzenia z kapitalizmem. Groźba bezrobocia natomiast pozostaje stałą bolączką każdego ustroju opartego nie tyle na własności prywatnej, co zależnego od praw rynku. Jeżeli się nie usunie w radykalny sposób wahań koniunktury, czy nie użyje się stałej inflacji, wszelka gospodarka rynkowa będzie obciążona ryzykiem, przynajmniej częściowego, bezrobocia. Nie wolno tego negować, można tylko to zło zmniejszyć jak najbardziej.

Co do niezadowolenia, jakie powstaje przy pracy w przemyśle, psychotechnicy zbadali jego wielorakie od-

miany i przyczyny. Doradzili też metody zdolne zmniejszyć zmęczenie czy nudę, zaradzić krzywdom w warsztacie, włączyć robotników w życie działu przedsiębiorstwa czy w życie całego przedsiębiorstwa. Żaden ustrój, kapitalistyczny czy socjalistyczny, nie wyklucza ani nie zakłada użycia tych metod. Niższość własności prywatnej polega tutaj na tym, że wielu robotników i intelektualistów sprzeciwia się tym metodom, mimo że są one wzięte z nauki o człowieku — ponieważ mogłyby przyczynić się do utrzymania ustroju.

Czy awans społeczny dla robotników jest funkcją ustroju? Nie łatwo dać odpowiedź. Studia porównawcze zmian zawodu są zbyt niedoskonałe, aby pozwolić na stanowczy sąd. Na ogół idzie się w górę tym łatwiej, im bardziej zwiększa się proporcja zawodów, w których potrzebna jest praca umysłowa a nie fizyczna. Postęp gospodarczy jest sam w sobie czynnikiem ruchu. Zanik kastowych przesądów powinien przyśpieszyć w mieszczańskich demokracjach odnowę elit. W Związku Sowieckim likwidacja dawnej arystokracji i szybkość uprzemysłowienia przyczyniły się do zwiększenia możliwości awansu.

Protest przeciwko ustrojowi jako takiemu wymaga, logicznie biorąc, rewolucji. Jeżeli kapitalizm, określony przez prywatną własność narzędzi produkcji i mechanizmy rynku, jest źródłem wszelkiego zła, należy potępić reformy, ponieważ te przyczynić się mogą do trwałości wstrętnego systemu.

Wychodząc z tych uwag, ogólnych i banalnych, rozróżnimy bez trudu dwie formy robotniczego wyzwolenia, czy też kresu położonego alienacjom. Pierwsza, nigdy całkowicie nie wykończona, składałaby się z różnorodnych i częściowych środków: wynagrodzenie robotników podwyższa się wraz z postępem produkcyjności; prawa opieki społecznej chronią rodziny i starców; związki zawodowe rozstrzygają wspólnie z pracodawcami o warunkach pracy; polepszony system nauczania zwiększa możliwości awansu. Nazwijmy to wyzwolenie *rzeczywistym:* wyraża się ono w konkretnych poprawach proletariackiego losu, nie może zaradzić niektórym bolączkom (bezrobocie, niezadowolenie z warunków w przedsiębiorstwie) i czasem, u mniej czy bardziej licznej mniejszości, nie usuwa chęci buntu przeciwko zasadom ustroju.

Rewolucja sowieckiego typu daje władzę w ręce mniejszości, która powołuje się na proletariat i z wielu robotników czy synów robotniczych robi inżynierów czy komisarzy. Czy sam proletariat, to jest miliony ludzi które pracują własnymi rękami, jest przez to wyzwolony?

Stopa życiowa nie wzrosła nagle w demokracjach ludowych Europy Wschodniej. Raczej obniżyła się, bo nowe klasy rządzące spożywają prawdopodobnie nie mniejszą część dochodu społecznego niż dawne. Tam gdzie istniały wolne związki zawodowe, istnieją teraz tylko organizmy podporządkowane państwu, których rolą jest zachęcać do wysiłku, a nie występować z żądaniami. Znikło ryzyko bezrobocia, ale znikła również swoboda w wyborze fachu czy miejsca pracy, wolne wybory władz w związkach i wpływ na władzę w kraju. Proletariat nie jest już wyobcowany, gdyż — w teorii — posiada narzędzia produkcji i nawet państwo. Nie został jednak uwolniony od ryzyka deportacji, od karty pracy i od wszechmocy personalników.

Czy to znaczy że to wyzwolenie, które nazwiemy *pomyślanym* jest złudne? Nie dajmy się wciągnąć w polemikę. Proletariat, jak powiedzieliśmy, jest skłonny ujmować społeczeństwo w terminach filozofii marksistowskiej: uważa się za ofiarę pracodawcy nawet wtedy, kiedy jest przede wszystkim ofiarą niedostatecznej produkcji. Ten sąd może być mylny, ale jest autentyczny. Wszystko staje się jasne z chwilą obalenia kapitalistów, których zastępują zarządcy państwowi, z chwilą wprowadzenia planu. Nierówność wynagrodzenia odpowiada nierówności sprawowanych funkcji, spadek spożycia odpowiada wzrostowi inwestycji. Proletariusze a w każdym razie znaczna ich ilość, lepiej znoszą *Zisa* dyrektora niż Packarda właściciela. Nie protestują przeciw wyrzeczeniom jakich się od nich żąda, bo rozumieją ich konieczność dla przyszłości. Ci co wierzą w społeczeństwo bezklasowe, we wspaniałe horyzonty historii, będą czuli że uczestniczą w wielkim dziele, nawet gdyby musieli ponosić ofiary.

Nazywamy *pomyślanym* wyzwolenie, które marksiści nazywają *rzeczywistym* ponieważ określa je ideologia: własność prywatna była źródłem wszelkiej alienacji, pracownik, zamiast u-szczególnić się w pracy na rzecz prywatnego przedsiębiorcy, u-powszechni się w sowieckim ustro-

ju przez swój udział we wspólnocie i będzie wolny, ponieważ podda się konieczności, jaką reprezentują plany uprzemysłowienia zgodne z wymogami historii — a historią rządzą niezłomne prawa.

Kto zwalcza kapitalizm jako taki, opowiada się za planowaniem i za przymusem politycznym przeciw mechanizmom rynku z ich nieprzewidzianymi skokami. Sowiecki system umieszcza siebie w historii. Chce żeby go sądzić nie według tego czym jest, ale według tego czym będzie. Powolność wzrostu stopy życiowej w ciągu pierwszych planów pięcioletnich znajduje usprawiedliwienie nie w doktrynie ale w konieczności, przed jaką stanął zagrożony Związek Sowiecki, który musiał zwiększyć swój gospodarczo-militarny potencjał. Wyzwolenie pomyślane, kiedy minie się fazę budownictwa socjalistycznego, będzie coraz bardziej zbliżać się do rzeczywistego wyzwolenia.

Żaden z teoretyków bolszewizmu nie przewidywał, że ze zdobyciem władzy związki zawodowe zostaną podporządkowane socjalistycznemu państwu. Lenin zrozumiał jakim byłoby to niebezpieczeństwem, gdyby państwo rzekomo proletariackie powtarzało grzechy państwa mieszczańskiego i z góry bronił niezależności związków zawodowych. Rozpad gospodarki po wojnie domowej, wojskowy styl przyjęty przez Trockiego i Bolszewików, kiedy opierali się wrogom, usunęły w cień głoszone przedtem liberalne idee.

Oczywiście głosi się dzisiaj, że żądania robotnicze: strajk, opozycja wobec władzy, nie mają już sensu, bo państwo jest proletariackie. Prywatnie, według teorii szeptanych w małym kółku, przewiduje się rozszerzenie prawa do krytyki kiedy postęp socjalistycznego budownictwa pozwoli rozluźnić dyscyplinę. Ustrój nie będzie już zagrożony i związki — tak jak związki brytyjskie czy amerykańskie — będą bronić interesów robotników przeciwko wymaganiom dyrektorów. Funkcja obrony interesów powoli pojawi się obok funkcji trzymania robotników w karbach, a przecie związki zawodowe we wszystkich przemysłowych społeczeństwach spełniają i jedną i drugą.

Zgódźmy się na ten optymizm co do jutra. Dlaczego jednak kraje Zachodu, które w ubiegłym stuleciu przeszły fazę rozwoju odpowiadającą fazie pierwszych planów pięcioletnich, mają poświęcać wyzwolenie rzeczywiste

w imię wyzwolenia pomyślanego? Tam gdzie kapitalistyczny czy mieszany ustrój cierpi na paraliż, usłyszy się ten sam argument, co w gospodarczo zacofanych krajach: tylko pełna władza ekipy, w której rękach znajdzie się państwo, pozwala złamać opór feudałów czy wielkich właścicieli i zmusić społeczeństwo do zaciśnięcia pasa. Tam gdzie postępuje naprzód gospodarcza ekspansja, gdzie stopa życiowa jest wysoka, dlaczego poświęcać rzeczywiste wolności proletariuszy, choćby były niepełne, na rzecz całkowitego wyzwolenia, które w dziwny sposób tworzy jedno z wszechmocą państwa? Być może robotnicy, którzy nigdy nie zapoznali się z życiem związków zawodowych i zachodnim socjalizmem, odczuwają to co się odbywa w krajach Europy Wschodniej jako postęp. W oczach robotników niemieckich czy czeskich, którzy znali rzeczywiste wolności, jest to mistyfikacja.

Uroki pomyślanego wyzwolenia.

Kiedy proletariat w swojej większości idzie za przywódcami dążącymi do rzeczywistego wyzwolenia — lewicowi intelektualiści przestają się jego losem przejmować. Możliwie, że są podświadomie rozczarowani postawą robotników bardziej wrażliwych na bezpośrednie korzyści niż na wspaniałe zadania. Artyści i pisarze poświęcali mało uwagi angielskim labourzystom czy szwedzkim syndykalistom i być może mieli słuszność nie badając bliżej osiągnięć często godnych podziwu. Są one nie po to, żeby dostarczać przedmiotu do rozmyślań umysłom wyższym. W Wielkiej Brytanii działacze Labour, pochodzenia robotniczego, wykazują zwykle większe umiarkowanie niż działacze pochodzący z inteligencji. Bevan jest wyjątkiem. Toteż otacza się intelektualistami a wśród jego przeciwników pierwsze skrzypce grają sekretarze związków.

Zupełnie inaczej dzieje się we Francji, gdzie znaczna część robotników oddaje swoje głosy partii komunistycznej, gdzie sekretarze najpotężniejszych związków należą do partii, gdzie reformizm uchodzi za rzecz jałową. Stąd wyłania się sprzeczność która dręczy i upaja egzystencjalistów, lewicowych chrześcijan i progresistów: jak można nie kroczyć razem z partią, symbolizującą proletariat? Jak

można należeć do partii, która więcej troszczy się o interesy Związku Sowieckiego niż o interesy francuskiej klasy robotniczej?

Stawiając problem w sposób rozsądny, odkryjemy różne rozwiązania. Jeżeli ktoś uważa, że Związek Sowiecki, pomimo wszystko, służy sprawie proletariatu, powinien wstąpić do partii albo z nią współpracować. Jeżeli ktoś uważa, że przeciwnie, rzeczywiste wyzwolenie ma lepsze szanse w obozie zachodnim czy też, że podział świata stanowi jedyną gwarancję pokoju, a Francja dzięki geografii znajduje się po stronie demokracji mieszczańskich — powinien starać się wydrzeć związki zawodowe spod wpływów tych, co uczciwie poszli na służbę Moskwy. Można wreszcie szukać linii pośredniej, będąc progresistą w polityce wewnętrznej, neutralistą w polityce zewnętrznej, bez zrywania z Zachodem. Żadna z tych decyzji nie wymaga zagłębiania się w metafizykę, żadna nie robi z intelektualisty wroga proletariatu. Pod jednym wszakże warunkiem: decyzję trzeba powziąć biorąc pod uwagę koniunkturę historyczną, a nie oglądać się na marksistowski profetyzm. Egzystencjaliści i tak zwani postępowi chrześcijanie nie chcą patrzeć na rzeczywistość inaczej niż przez okulary tego profetyzmu.

Chęć zaznaczenia własnej solidarności z proletariatem świadczy o szlachetnych uczuciach ale nie pomaga rozeznawać się w świecie. W połowie XX-go wieku nie istnieje proletariat światowy. Jeżeli się należy do partii rosyjskiego proletariatu, zwalcza się partię amerykańskiego proletariatu, chyba że się uważa za wyraziciela amerykańskiej klasy robotniczej kilka tysięcy komunistów lub podproletariaty murzyńskie czy meksykańskie. Jeżeli ktoś chciałby powoływać się na głos większości, musiałby, we Francji, być socjalistą w latach trzydziestych, komunistą w latach pięćdziesiątych, musiałby być dzisiaj labourzystą w Anglii.

Miliony robotników, zarabiających na życie pracą własnych rąk w fabrykach, nie mają spontanicznie *jednej* opinii czy *jednej* woli. Zależnie od kraju i okoliczności skłaniają się ku wybuchowi czy rezygnacji. Autentycznego proletariatu nie określa codzienne doświadczenie robotników przemysłu ale doktryna historii.

Dlaczego filozofowie, dążąc do konkretu, odkrywają

w połowie XX-go stulecia, po drugiej wojnie światowej, marksistowski profetyzm — i to we Francji, w której jest więcej drobnomieszczan i chłopów niż proletariuszy? Droga Sartre'a która go zaprowadziła do para-komunizmu wydaje się dialektyczna, dostrzega się w niej odwrócenie dotychczasowych za i przeciw. Ponieważ człowiek jest „daremną namiętnością", więc pozostaje jedynie traktować wszelkie jego „projekty" jako ostatecznie skazane na porażkę. Radosna wizja społeczeństwa bezklasowego pojawia się wtedy zamiast opisów ohydy dotychczasowego społeczeństwa. Podobnie u naturalistycznych powieściopisarzy, polityczny optymizm łączył się w niespodziewany sposób z obrazem ludzkich podłości: błękitny kwiatek jutra na nawozie dnia dzisiejszego.

Egzystencjalna psychoanaliza, tak jak marksistowska krytyka ideologii, obala doktryny, wskazując na brudne interesy, kryjące się za pięknymi słowami. Metoda ta może łatwo prowadzić do rodzaju nihilizmu: dlaczego nasze przekonania mają być czystsze niż przekonania innych? Wtedy trzeba uciec się do dekretu woli, indywidualnej czy zbiorowej, w stylu faszystowskim, gdyż daje on wyjście z całkowitej negacji. Przeżywana „inter-subiektywność" proletariatu czy prawo historii dają inne wyjście.

Poza tym filozofia egzystencjalistów jest u swoich źródeł filozofią ludzi, których przede wszystkim interesuje moralność. Sartre'a męczy troska o autentyzm, o łączność człowieka z człowiekiem, o wolność. Wszelka sytuacja krępująca wolność jest sprzeczna z powołaniem człowieka. Kiedy jednostka jest podporządkowana innej jednostce, sfałszowany jest dialog pomiędzy ich świadomościami, które są równe, ponieważ są tak samo wolne. Etyczny radykalizm Sartre'a, połączony z jego brakiem wiedzy o społecznych zależnościach, skazywał go na rewolucyjność w słowach. Nienawiść do burżuazji odpycha go od prozaicznych reform. Proletariat nie powinien paktować z „łajdakami" dumnymi ze swoich zdobytych praw. Tak więc filozof, odrzucający wszelki całościowy obraz świata, wprowadza do niego misję klasy robotniczej nie zdając sobie sprawy ze sprzeczności, którą tylko ukrywa a nie przezwycięża.

Tak zwani postępowi chrześcijanie dochodzą do tych wyników inaczej i ich rozdarcie zdolne jest naprawdę

wzruszyć. Nie będąc katolikiem trudno pisać na ten temat, bo może paść zarzut hipokryzji czy fanatyzmu. Środki jakie zastosowano do księży-robotników oburzyły wielu chrześcijan, posłużyły także ludziom obojętnym wobec religii, do znalezienia w tym okazji, żeby podkopywać powagę Kościoła. Chcąc wykazać, że katolicy powinni współpracować z komunistami, zrobili oni użytek z katolików, którym nikt nie odmawia wartości duchowych — odmówić im tylko trzeba jasności myśli.

Zasadniczym faktem, bez którego nie zrozumie się postawy chrześcijan postępowych, jest więź pomiędzy wielką liczbą francuskich proletariuszy i partią komunistyczną.

Tak więc autor książki *Jeunesse de l'Eglise* (20) pisze: „Zdołacie utrzymać tezę iż dobroczynny wpływ Kościoła rozciąga się na wszystkich tylko tak długo, jak długo przedstawia się świat robotniczy — dokąd ten wpływ powinien sięgać — w sposób wygodny, ale abstrakcyjny i wręcz fałszywy. Niech to nas kosztuje co chce, my pójdziemy do końca. Do końca, to znaczy do uznania faktu, że istnieje *więź organiczna* pomiędzy komunizmem i ogółem świata robotniczego".

Dlaczego więź organiczna? Autor książki nie dostarcza historycznych wyjaśnień: fuzja związków zawodowych w okresie Frontu Ludowego, walka podziemia w latach wojny, opanowanie związków przy pomocy wtyczek w chwili Wyzwolenia; powołuje się tylko na argument, który, gdyby go zastosować ściśle, miałby wagę zawsze i wszędzie. Partia komunistyczna „odkryła w sposób niejako naukowy przyczyny ucisku jakiemu podlega klasa robotnicza", zorganizowała ona tę klasę, skłonną w ogóle do wybuchu, „do akcji której odległy wynik więcej znaczy niż częściowe i bezpośrednie powodzenia". Komunizm wreszcie ofiarował ludności robotniczej „filozofię o której Jean Lacroix powiedział niezmiernie trafnie, że jest wrodzona proletariatowi" (21).

„Czego szukamy", pisze jeszcze *Jeunesse de l'Eglise*, „czego szukamy żarliwie, bo jeżeli nie znajdziemy tego, pozostaje nam tylko rozpacz — to nowej, zdrowej siły historycznej, nieskażonej przez wszystkie paskudztwa

(20) „Les Evénements et la Foi" 1940-1952, Paris, Ed. du Seuil, 1951, str. 35.

(21) Tamże, str. 36-37.

przeszłości, siły zdolnej spełnić to, o czym inni myśleli i co zużytkowywali w egoistyczny sposób. Ta siła istnieje: odkryliśmy jej prężność, jej możliwości, w miarę jak wypadki zbliżały nas do ludu. Jedyny świat jaki dzisiaj jest godny naszej nadziei, to świat robotniczy... Nie, robotnicy nie są ani nadludźmi ani świętymi; często wykazują swoją słabość wobec występków, których przykład dają wielcy tego świata, przedstawiając je równocześnie jako cnoty. A jednak, pomimo wszystko, w robotnikach jest młodość nowego świata — nowego w stosunku do ustroju, który rozkłada się w naszych oczach — ale zarazem świata, który poprzez przestrzeń i czas nawiązuje do cywilizacji nie całkowicie zepsutych i zagarniętych przez pieniądz" (22).

Klasa robotnicza nosi w sobie młodość świata, partia komunistyczna jest z nią organicznie związana, ale „robotnicy mogą dźwignąć się jedynie stosując plany i środki na jakie wskazują ich i tylko ich warunki życia i ich walka" (23). Tutaj przechodzi się do niespodziewanych wniosków: „Klasa robotnicza stanie się na nowo chrześcijańska — mamy taką głęboką nadzieję — ale nie dokona się to prawdopodobnie zanim sama, własnymi środkami, pod przewodnictwem filozofii która jest jej właściwa, nie zdobędzie władzy nad ludzkością" (24). I jeszcze: „Ludzkość poprzez ruch robotniczy odzyskuje znowu młodość" (25).

Wydaje mi się, że nie bez pożytku będzie wykazać w tych tekstach wyraźnie błędy ściśle *intelektualne*. Są to błędy nie tego czy innego autora, stają się one powszechne w pewnych kołach. Przyjąć że marksizm, taki jak go propagują komuniści, tłumaczy w sposób naukowy nędzę robotników, jest to to samo, co pomieszać fizykę Arystotelesa i fizykę Einsteina, „O powstawaniu gatunków" Darwina i nowoczesną biologię. Marksizm stalinistów, ten który przyjmują naiwnie lewicowi chrześcijanie, przypisuje ustrojowi jako takiemu odpowiedzialność za ucisk i ubóstwo. Tytułami własności i mechanizmami rynku tłumaczy cierpienia klasy robotniczej. Ta rzekoma nauka jest tylko ideologią.

---

(22) Tamże, str. 18-19.
(23) Tamże, str. 59.
(24) Tamże, str. 57.
(25) Tamże, str. 56.

Marksizm nie jest „filozofią właściwą proletariatowi". Pracownicy fabryk są być może skłonni traktować całe społeczeństwo jako aparat ucisku w rękach właścicieli środków produkcji. Ponieważ oskarża się prywatną własność fabryk, nie rozróżnia się pomiędzy różnymi przyczynami ubóstwa i przerzuca się na kapitalizm odpowiedzialność za wszystkie zbrodnie, robotnicy niekiedy używają tych zdawkowych sądów, którym sprzyja komunistyczna propaganda. Ale twierdzenie, że tylko rewolucja może wyzwolić klasę robotniczą nie wyraża jakiejś przyrodzonej myśli proletariatu, należy ono do doktryny, o której słuszności nigdy nie udaje się komunistom całkowicie przekonać swoich zwolenników.

Marksizm nie jest nauką o nędzy robotniczej, komunizm nie jest filozofią wrodzoną proletariatowi, natomiast marksizm jest filozofią intelektualistów, która pociąga za sobą część proletariatu a komunizm używa tej pseudonauki aby osiągnąć swój własny cel: zdobycie władzy. Robotnicy, sami z siebie, nie wierzą, że są wybrani do zbawienia ludzkości. Tęsknią raczej do przejścia w szeregi mieszczaństwa.

Z tych dwuch błędów wynika trzeci, dotyczący walki klas i wyłonienia się nowego świata. Nie będziemy podawać w wątpliwość cnót, jakie lewicowy chrześcijanin przypisuje robotnikom: przyznajemy się do niewiedzy. Kiedy czytamy, że „klasa robotnicza jest prawdziwym ludem i że właśnie przez miłość wolności odłączył się on świadomie czy nieświadomie nie tyle od Kościoła co od narośli i pozorów jakimi mieszczaństwo przesłoniło Kościół" (26), kiedy czytamy że „większość mężczyzn i kobiet z ludu zachowuje wierność Kazaniu na Górze" (27) nie mamy ochoty ani przeczyć — dobroć prostych ludzi nie jest legendą — ani zgadzać się — bo mit klasy wybranej w oczywisty sposób zabarwia ten opis.

Katolik ma prawo uważać, że ustrój oparty na własności kolektywnej i na planowaniu lepiej służy pomyślności szerokich mas, niż ustrój nazwany kapitalistycznym. Jest to opinia w praktycznej dziedzinie, którą można podtrzymywać czy zwalczać. Ma prawo uważać, że historia

(26) Tamże, str. 78.
(27) Tamże, str. 79.

zmierza ku ustrojowi, który on darzy sympatią, i uznawać za fakt walkę klas społecznych o podział dochodu narodowego i organizację społeczeństwa. Jeżeli natomiast widzi w nadejściu socjalizmu *sens historii*, jeżeli władzę partii komunistycznej przekształca w wyzwolenie robotników, jeżeli nadaje wartość duchową walce klas, wtedy stał się już marksistą i daremnie próbuje połączyć chrześcijańską herezję z katolicką ortodoksją.

W robotniczym środowisku i w marksistowskiej ideologii pociągają chrześcijanina, choć z tego nie zdaje sobie sprawy, echa religijnych doświadczeń: proletariusze i aktywiści, jak pierwsi chrześcijanie, żyją oczekiwaniem nowego świata; są czyści, zachowali miłość bliźniego, bo nie wyzyskiwali nikogo; klasa, która niesie w sobie młodość ludzkości, przeciwstawia się starej zgniliźnie. Lewicowi chrześcijanie pozostają subiektywnie katolikami, ale działalność religijną odsuwają w przyszłość, w epokę po rewolucji. „Nie boimy się: jesteśmy pewni naszej wiary, pewni naszego Kościoła. Wiemy poza tym, że nie sprzeciwiał się on nigdy zbyt długo prawdziwemu ludzkiemu postępowi... Gdyby przyszli któregoś dnia do nas robotnicy żeby mówić z nami o religii, czy też zażądać chrztu, przypuszczam, że zapytalibyśmy ich na wstępie, czy zastanowili się nad powodami nędzy robotników i czy biorą udział w walce prowadzonej przez ich towarzyszy dla dobra wszystkich" (28). Ostatni krok jest zrobiony: dzieło ewangelizacji jest podporządkowane dziełu rewolucji. Postępowcy zostali „zmarksizowani" choć zdawało się im że chrystianizują robotników.

Można pogodzić wiarę katolicką z sympatią do partii postępowych, do ruchu robotniczego czy do planowania, nie można jej tylko pogodzić z marksistowskim profetyzmem, bo ten widzi w stawaniu się dziejowym drogę do zbawienia. Wolność, do jakiej zmierza akcja komunistów, należy do dziedziny obiektywnego opisu. Pomimo ceny jaką trzeba płacić w pewnych wypadkach, nie jest rzeczą niesłuszną wybrać gwałt rewolucyjny niż powolne ślimaczenie się reform. Ale pomyślane wyzwolenie zmienia się w warunek wszelkiego postępu i w pierwszy etap odkupienia tylko wtedy, jeżeli wyjaśnia się wypadki w sposób ściśle

(28) Tamże, str. 61-62.

religijny. Komuniści, którzy z całym spokojem ducha uznają się za ateistów mają wiarę: starają się nie tylko zorganizować rozsądnie eksploatację bogactw naturalnych i życie zbiorowości, dążą również do władzy nad siłami kosmicznymi i społeczeństwami po to, żeby rozwiązać zagadkę dziejów i odwrócić zadowoloną wreszcie z samej siebie ludzkość od rozmyślań o wartościach transcendentnych.

Pomyślane wyzwolenie uwodzi lewicowych katolików, bo można je wyrazić w terminach zapożyczonych z filozofii chrześcijańskiej. Uwodzi egzystencjalistów, bo proletariat zdaje się ofiarować mistyczną wspólnotę filozofom, których do rozpaczy doprowadza ich samotna świadomość. Uwodzi jednych i drugich, ponieważ jest w nim poezja nieznanego, przyszłości, absolutu.

Prozaiczność rzeczywistego wyzwolenia.

Postępowi chrześcijanie, w dokładnym sensie tego słowa, nie są liczni we Francji. Nie ma ich prawie poza Francją. Wielu francuskich katolików lewicuje. Tutaj również mamy do czynienia z bardzo francuskim zjawiskiem. Co do rewolucyjnej frazeologii egzystencjalistów, nie ma ona odpowiednika w żadnym z krajów Zachodu. Stąd wolno wyciągnąć wniosek, że tęsknota do pomyślanego wyzwolenia, pogarda dla rzeczywistego wyzwolenia są właściwe klimatowi Francji, a raczej tylko Paryża.

Pomimo wszystko nie jestem pewien czy zjawisko to da się ograniczyć do Saint-Germain-des-Près. Pokusa pomyślanego wyzwolenia to odwrotna strona medalu. Pojawia się kiedy rozczarowuje wyzwolenie rzeczywiste. Pokusa nawiedza względnie wąskie koła. Obawiam się, że rozczarowanie zatacza znacznie szersze kręgi. Robotnicy Zachodu zachowują się jak drobnomieszczanie, nie wnieśli w cywilizację nowych pierwiastków, przeciwnie, sprzyjają rozwojowi czegoś w rodzaju tandetnej kultury. Obecna faza, być może przejściowa, musi odpychać intelektualistów.

Teoretycy ruchu robotniczego wypracowali w ubiegłym wieku trzy metody, które z grubsza można nazwać: metodą rewolucji, metodą reformy, metodą rewolucyjnego

syndykalizmu. Pierwszą zastosowano w Rosji i w Chinach, drugą w większości krajów zachodnich, trzeciej — nigdzie. Ta ostatnia, pod wieloma względami najbardziej pociągająca, zmierzała do rewolucji w samym miejscu pracy. Dokonać jej mieli sami robotnicy, świadomi i dumni ze swojej przynależności klasowej, nie chcący ani poddać się opiece kapitalistów ani roztopić się w drobnomieszczaństwie. Nigdzie robotnicy nie objęli kierownictwa produkcji. I nie mogło być inaczej.

Postęp techniki zwiększa rolę biura studiów i administracji, wymaga dobrze wyszkolonych inżynierów, zmniejsza liczbę zarówno robotników niewykwalifikowanych jak i wykwalifikowanych, zwiększa natomiast liczbę tych, którym do specjalizacji wystarcza kilka tygodni praktyki.

Co mogłoby oznaczać kierownictwo produkcji w rękach samych producentów? Wybór kierowników? Częste debaty rady zakładowej czy ogólnego zgromadzenia pracowników? Wynik byłby absurdalny albo żaden. Można sobie wyobrazić stopniową przemianę zakładu, udział w zyskach, sprawiedliwsze sposoby rozdziału uposażeń. Znieść jednak płacę, o czym mówią od czasu do czasu demagodzy, dałoby się tylko w sensie symbolicznym. Jeżeli nazywa się płacą stałe wynagrodzenie od dniówki czy od sztuki, wyznaczone przez prywatnego przedsiębiorcę, robotnik zakładów Renault czy zakładów Gorkiego nie pobiera takiej płacy. Ponieważ rewolucja nie odbywa się w przedsiębiorstwie, przerzuca się ją w politykę związków zawodowych czy partii. W brytyjskich związkach zawodowych robotnicy są ujęci w karby olbrzymiej i łagodnej administracji, której przywódcy kończą często swoją karierę w Izbie Lordów czy w zarządach węglowego albo elektrycznego przemysłu. Czy wyzwolenie angielskiego proletariatu było jego własnym dziełem? W pewnym sensie tak. Partia labourzystów nie osiągnęła wpływów bez walki, była i jest finansowana i podtrzymywana przez trade-unions. Te jednak reprezentują robotników, którzy na ogół odznaczają się pasywnością, stronią od odpowiedzialnych stanowisk w przedsiębiorstwach i nacjonalizacja nie wiele tu zmieniła. Robotnicy, których przywódcy związkowi zostali ministrami, nie wykazali o wiele więcej zapału w stawianiu żądań za rządów Attlee niż za rządów Churchilla.

Labourzystowskie ministerstwo uważają za swoje, ale za swoje uważają również ministerstwo konserwatywne: w obu wypadkach władze nie są dla nich czymś obcym, bo robotnicy ci nie separują się moralnie od reszty wspólnoty.

Historyczne przegrody pomiędzy klasami zostały, jak się zdaje, w innych krajach skuteczniej zniesione. Obserwatorzy stosunków w Szwecji wspominają o bezklasowym społeczeństwie, do tego stopnia sposób życia różnych klas jest tam jednolity, do tego stopnia zatarło się tam poczucie klasowej przynależności.

Ci którzy ubolewają nad nędzą robotników byliby winni potwornej hipokryzji, gdyby lekceważyli wyniki osiągnięte przez socjalizm bez doktryny. Kto wie czy w naszym stuleciu można postawić sobie wyższy i szlachetniejszy cel. Jeżeli jednak tak jest, nie powinniśmy dziwić się, że intelektualiści, którzy swoje nadzieje ulokowali w ruchu robotniczym, są przygnębieni.

Cóż powtarzają nam w nieskończoność redaktorzy *Esprit*? Że proletariat nosi w sobie powszechne wartości i że jego bój jest bojem całego ludzkiego gatunku. Stąd tyle formuł wyrażających w niejasnych słowach mgliste uczucia. Możemy być „wdzięczni Marksowi bo dzięki niemu zrozumieliśmy że postęp filozofii związany jest z postępem proletariatu; działa on jako nosiciel wartości, które go przewyższają". „Z tych to powodów dźwiganie się robotników jest wydarzeniem , w którym musimy dzisiaj brać udział, żeby móc myśleć" (29). „Jeżeli proletariat nosi w sobie przyszłość, to w tym stopniu w jakim jego wyzwolenie stanie się wyzwoleniem wszystkich ludzi, a nie przewrotem który zamiast tyranii pieniądza wprowadzi tyranię ubóstwionej pracy" (30).

Cóż to jest to „dźwiganie się robotników" w którym bierze udział — jak nas zapewnia — profesor filozofii? Wyższa stopa życiowa mocne związki zawodowe, prawa które dają bezpłatną opiekę lekarską i urlopy, ludzkie stosunki w zakładach, tak. Te reformy nie wynoszą klasy robotniczej na pierwsze miejsce w społeczeństwie. Robotnikowi, który ma kontakt z materią i co dzień trudzi się

(29) Jean Lacroix, „Esprit", 1951, Nr 7-8, str. 207.
(30) „Esprit", 1951, Nr 7-8, str. 217.

nad warsztatem, łatwiej jest, być może, uniknąć nieprawości w jakie wpadają często ludzie słowa. Postęp techniczny nie „dźwiga" go bo ten postęp zastępuje rękę maszyną i fizyczny wysiłek wiedzą. Pracownik fizyczny spada na dół drabiny społecznej i nie ponosi tu winy kapitalizm czy socjalizm ale sama nauka, z chwilą kiedy zastosowano ją do przemysłu.

W pewnym sensie dźwiganie się robotników odbywa się naprawdę. Minął czas kiedy ludzie bez przywilejów, pogrążeni w ciemnocie, zamknięci w małych wspólnotach nie komunikujących się ze sobą, żyli poza nurtem historii. Umieją dzisiaj czytać i pisać, żyją w zasięgu wielkich metropolii, możni tego świata im schlebiają, żeby rządzić w ich imieniu. Ale — i wiemy to aż nazbyt dobrze — epoka mas jest też epoką mocarstw, dzikich bestii i spisków. Mordy pałacowe, masakry urządzane przez cesarzy czy szefów policji należą do tej samej ery co defilada w Norymberdze czy pochód 1 maja w Moskwie. Siła organizacji robotniczych powoduje rosnącą pasywność robotników wziętych indywidualnie. Po jednej i po drugiej stronie żelaznej zasłony ginie kultura istotnie robotnicza w miarę jak proletariusze stają się drobnomieszczanami i pochłaniają chciwie obrzydliwą literaturę tak zwanej popularnej prasy czy też „socjalistycznego realizmu".

Bardziej jeszcze niejasne niż formuła „dźwiganie się klasy robotniczej" są formuły „tyrania pieniądza" i „cywilizacja pracy". Łatwo odgadnąć o czym marzą ci, co ich używają. Dlaczego ludzie nie mieliby dać z siebie tego, co w nich jest najlepsze, w służbie ideału? Wolno mnie uznać za cynika, ale nie wierzę, żeby jakikolwiek ustrój społeczny mógł ufać cnocie i poświęceniu obywateli. Żeby otrzymać maksymalną wydajność, planiści od dawna ustalili nierówność uposażeń i nawet zysków: sowiecki dyrektor rezerwuje sobie większą część funduszu na który składają się nadwyżki produkcji w jego przedsiębiorstwie.

Od czasu słynnych stronic młodego Marksa, w antymieszczańskiej i antykapitalistycznej literaturze pełno jest wymyślań na pieniądz. Równocześnie lewica przyjęła jako swój ideał komfortowe życie dla wszystkich — ideał odrzucony przez tych myślicieli, którzy zachowali tęsknotę do arystokratycznych cywilizacji. Wrogowie współczesnego świata, tacy jak Leon Bloy, jak Bernanos, jak Simone

Weil, mają prawo potępiać pieniądz. Ale na jaki cud liczą progresiści kiedy oburzają się, że maszyny w ciągu dwuch stuleci nie dały rady tysiącletniemu ubóstwu, że proletariackie klasy czy narody nie mają sprawiedliwego udziału w bogactwach? Jeżeli nie wierzą, że stary człowiek przekształci się w cudowny sposób w nowego człowieka, muszą liczyć na niezwykły wzrost dóbr do podziału, ażeby to osiągnąć, muszą ofiarować ziemskie korzyści ludziom najbardziej energicznym i najbardziej ambitnym. Planowanie i własność kolektywna usuwają pewne formy zysku, ale nie usuwają chciwości dóbr ziemskich, czyli po prostu pieniędzy. Współczesna gospodarka, czy jest socjalistyczna czy kapitalistyczna, nie może nie wspierać się na monecie.

W każdym społeczeństwie istnieje mniejszość obojętna na pieniądz i skłonna do poświęceń. Jest ona liczniejsza w partiach rewolucyjnych, czy w ustrojach które wyłaniają się z rewolucji, niż w ustrojach już ustalonych. Jest szczególnie słaba w cywilizacjach, w których na pierwszy plan wysuwa się doczesny sukces, umiejętność krzątania się dokoła własnych korzyści. Natura społeczeństw nie nagina się łatwo do życzeń ideologów. Zabroniono członkom partii komunistycznej pobierać uposażenia wyższe niż pobierają robotnicy, ale zakaz ten nie przetrwał poza fazę entuzjazmu. Kiedy zaczęto realizować plany pięcioletnie, poparto hasło o socjalistycznym współzawodnictwie hasłem „Bogaćcie się". Komunistom przyznano prawo i do uciech i do potęgi. Elita, która uważa się za proletariacką, nie widzi nic nienormalnego w tym, że wzamian za usługi jakie oddaje zbiorowości, żyje jak dawna arystokracja. Jest rzeczą możliwą, a nawet prawdopodobną, że sowieckich obywateli nie oburzają przywileje ich dyrektorów, tak samo jak amerykańskich obywateli nie oburzają przywileje kapitalistów.

Ale, powie ktoś na to, w Związku Sowieckim pieniądz nie rządzi, bo bogaci nie sprawują władzy. To prawda, bogaci nie sprawują władzy z tytułu swoich bogactw: klasa rządząca powołuje się na partię i na ideę. W oczach rządzonych mniej znaczy jednak na co powołują się ci na szczytach, a więcej w jaki sposób władzę wykonują. Po drugiej stronie żelaznej zasłony potęga gospodarcza i potęga polityczna są w tych samych rękach,

po tej stronie są podzielone pomiędzy solidarne albo rywalizujące ze sobą grupy. A podział władzy jest warunkiem wolności.

Rewolucjoniści, przez idealizm, przypisują klasie robotniczej nadludzką misję: ma ona położyć kres rzeczywistemu złu przemysłowych społeczeństw. Nie mają odwagi przyznać, że proletariat, w miarę jak nabiera cech drobnomieszczańskich, co jest nieuniknione, traci cnoty, które zdawały się wyznaczać mu szczególne powołanie.

Rzeczywiste wyzwolenie nie zadawala, prozaiczny rozsądek związków zawodowych zniechęca, intelektualiści więc są wrażliwi na uroki pomyślanego wyzwolenia. Rzeczywiste wyzwolenie robotnika w Wielkiej Brytanii czy w Szwecji jest nudne jak angielska niedziela, pomyślane wyzwolenie sowieckiego robotnika jest fascynujące, jak skok w przyszłość czy katastrofa. Spodziewajmy się, że aparaty telewizyjne odejmą wyzwolonym proletariuszom Moskwy ich aureolę męczenników.

◆

Egzystencjaliści i lewicowi chrześcijanie zdają się podpisywać pod tą formułą Francis Jeanson'a: „Misja proletariatu nie leży w historii, ma on przemienić historię" (31). Również Claude Lefort stwierdza: „Ponieważ polityczna walka robotników zmierza do zasadniczego celu jakim jest zniesienie eksploatacji, może ona tylko prowadzić do całkowitej wygranej, albo do całkowitej przegranej" (32). Ponieważ nie podaje się dokładnej definicji czym jest eksploatacja — od jakiego stopnia nierówności dochodów czy od jakiego kontraktu pracy się zaczyna — to ostatnie zdanie jest niejasne. Niezależnie jednak od tego jak się je odczyta, jest ono fałszywe: proletariusze odnieśli częściowe zwycięstwa, nigdy nie wygrali w zupełności. Nic nie przeznacza robotników przemysłu na odkupicieli historii.

Co ich przyznaczało do tej roli zdaniem filozofów? Cierpienie, które świadczyło o społecznej krzywdzie i ludzkim nieszczęściu. Cierpienia proletariuszy Zachodu powinny, dziś jeszcze, spędzać sen z powiek uprzywilejowanym.

(31) „Esprit", 1951, Nr 7-8, str. 12.
(32) „Temps Modernes", czerwiec, 1952, Nr 81, str. 182.

Czym jednak są one w porównaniu z cierpieniami „trędowatych mniejszości" tej hańby i symbolu naszych czasów: Żydzi wymordowani przez III Reich, trockiści, sjoniści, kosmopolici, Bałtowie czy Polacy ścigani przez gniew sekretarza generalnego partii komunistycznej, więźniowie obozów koncentracyjnych skazani na powolną śmierć, Murzyni Afryki Południowej w rezerwatach, displaced persons, pod-proletariaty w Stanach Zjednoczonych i we Francji? Jeżeli cierpienie nadaje tytuł do misji, to tytuł ten należy się dzisiaj ofiarom rasowych, ideologicznych, religijnych prześladowań.

„Sprzeczność" pomiędzy pracownikami przemysłu i przedsiębiorcami jest dla komunistów w XX-tym wieku najtrudniejsza do wykorzystania: w krajach słabo gospodarczo rozwiniętych dlatego, że proletariusze są tam nieliczni, w krajach kapitalizmu dlatego, że nie wykazują dosyć rewolucyjnych skłonności. Komunizm odnosi natomiast wspaniałe sukcesy, kiedy gra na narodowych namiętnościach, czy na nienawiściach ludów, którymi niegdyś rządzili Biali. Wiek XX-ty jest raczej wiekiem wojny ras i narodów niż wojny klas — w klasycznym sensie tego słowa.

Fakt, że proletariusze, jako tacy, są mniej skłonni do wybuchów niż narody, które były pozbawione niepodległości, czy rasy, które traktowano jako niższe, wyda się nam dość oczywisty, jeżeli zapomnimy o książkowych doktrynach. Pracowników przemysłu trzyma w ryzach dyscyplina pracy. Wyładowują czasem swój gniew na maszynach czy na pracodawcach, a dzieje się to w okresach prymitywnej akumulacji, technologicznego bezrobocia czy deflacji. Te wybuchy są niebezpieczne dla słabych państw lub dla niezdecydowanych rządów. Robotnicy jeżeli są zorganizowani są ujęci w podwójne karby: przez aparat produkcji i przez aparat zawodowego związku. Wydajność jednego i drugiego wzrasta równocześnie, jeden produkuje więcej dóbr, drugi oddaje coraz większą część dochodów swoim członkom. Ci wtedy godzą się ze swoim losem. Sekretarze związków zawodowych bez wielkiego sprzeciwu urządzają się w społeczeństwie, które im nie odmawia udziału we władzy i korzyściach.

Chłopi, wrogo usposobieni do wielkich właścicieli ziemskich, bo chcieliby mieć ich grunta, są znacznie bar-

dziej skłonni do użycia siły. Własność ma naprawdę znaczenie na wsi, tam, gdzie chodzi o posiadanie ziemi. Im bardziej rozwija się nowoczesny przemysł, tym bardziej maleje znaczenie tytułu własności. Nikt nie jest właścicielem zakładów imienia Kirowa czy *General Motors*. Różnice dotyczą sposobu w jaki rekrutuje się dyrektorów i podziału potęgi.

Jeżeli „przemiana historii" coś znaczy, klasą najmniej zdolną do jej dokonania wydaje mi się klasa robotnicza. Rewolucje w przemysłowych społeczeństwach dają robotnikom nowy pogląd na ich własną sytuację i na tych co wydają im rozkazy. Przekształcają one stosunki pomiędzy dwiema hierarchiami: w wyniku wielkich rewolucji XX-go wieku hierarchia związkowa oraz polityczna zostają podporządkowane hierarchii biurokratyczno-technicznej.

W III Reichu i w Rosji sowieckiej kierownicy robotniczych organizacji przekazują przede wszystkim rozkazy państwa pracownikom, funkcja przekazywania żądań robotniczych państwu jest dla nich podrzędna. Ludzie co sprawują władzę, powołują się, to prawda, na upoważnienie, jakie otrzymali od klasy czy od rasy. Członkowie Politbiura są wybrańcami Historii. Pod pretekstem, że sekretarz generalny partii uważa się za pilota proletariatu, niektórzy zachodni filozofowie usprawiedliwiają nagle praktyki, jakie zarzucali kapitalizmowi (przymusowa oszczędność, płaca akordowa itd.). Pochwalają też zakazy, które wywołałyby ich gniew, gdyby pozwolili sobie na takie przestępstwa demokraci. Robotnicy Niemiec Wschodnich, strajkujący przeciwko podwyżce norm, są zdrajcami klasy robotniczej. Gdyby Grotewohl nie zasłaniał się Marksem, byłby katem proletariatu. Wygodną rzeczą są słowa.

Totalitarne systemy przywracają jedność hierarchii technicznej i hierarchii politycznej. Czy bije się im brawo, czy się je przeklina, można w nich widzieć nowość tylko pod warunkiem, że zapomni się o doświadczeniu wieków. Wolne społeczeństwa Zachodu, w których władze są podzielone, w których państwo jest laickie, stanowią odosobniony wypadek w rozwoju dziejowym. Rewolucjoniści, marząc o całkowitym wyzwoleniu, przyśpieszają powrót do staroświeckiego despotyzmu.

O POLITYCZNYM OPTYMIZMIE

Lewica, rewolucja, proletariat, te modne pojęcia biorą z opóźnieniem spadek po wielkich mitach, które niegdyś były podstawą politycznego optymizmu: *postęp, rozum, lud*.

Lewica, która obejmuje wszystkie partie zasiadające po jednej stronie w parlamencie, choć przypisuje się jej stałe cele i wieczną misję, może istnieć pod warunkiem, że przyszłość jest zawsze lepsza od przeszłości i że kierunek rozwoju społeczeństw jest raz na zawsze ustalony. Mit lewicy wspiera się na micie postępu, z niego czerpie swoją dziejową wizję, jakkolwiek nie ma tej samej co on wiary w jutro: lewica zawsze będzie miała przed sobą przeszkodę, to jest nigdy nie przekonaną ani zwyciężoną prawicę.

W tej walce o niepewnym wyniku mit *Rewolucji* nabiera cech fatalności. Da się tylko siłą przełamać opór interesów, czy klas wrogich „radosnemu jutru". Zdawałoby się że Rewolucja i Rozum to dwa przeciwieństwa: tamta wymaga gwałtu, ten dialogu. Albo się dyskutuje i wreszcie przekonuje się drugiego, albo uważa się, że to nie ma sensu i chwyta się za broń. Siła jednak była i nadal jest ostatnim argumentem, do jakiego ucieka się pewna racjonalistyczna niecierpliwość. Ci, co wiedzą jak powinny wyglądać instytucje, wściekają się na ślepotę swoich bliźnich, zaczynają czuć wstręt do słów i zapominają, że te same przeszkody, jakie stawia im natura jednostek i zbiorowości, pojawią się i jutro, zmuszając rewolucjonistów, stających się władcami państwa, do wyboru pomiędzy kompromisem i despotyzmem.

Misja jaką wyznacza się *proletariatowi* jest czymś słabszym niż dawna wiara w cnoty ludu. Wierzyć w lud było tym samym, co wierzyć w ludzkość. Wierzyć w proletariat to wierzyć, że nieszczęście nadaje zaszczytne znamię. Nieludzki los przeznacza do wybawienia ludzkości. I lud i proletariat symbolizują prawdę prostego serca, ale lud jest zasadniczo czymś powszechnym — można sobie wyobrazić że kiedyś nawet uprzywilejowani zostaliby przypuszczeni do wspólnoty — podczas kiedy proletariat jest jedną z klas, triumfuje likwidując inne klasy i będzie stanowił jedno z całością społeczeństwa dopiero u kresu

krwawych walk. Kto przemawia w imieniu proletariatu nawiązuje do walk niewolników z ich panami w przeszłości, liczy na ostatni bunt niewolników, który zniesie niewolnictwo.

Te trzy pojęcia składają się na sensowną interpretację. Lewica jest partią, która nie godzi się na krzywdę i broni praw sumienia wobec argumentów jakimi posługuje się władza. Rewolucja jest wydarzeniem lirycznym i urzekającym (zwłaszcza we wspomnieniu), często nie da się jej uniknąć, nie należy ani jej pragnąć dla niej samej, ani zawsze jej potępiać: nic nie wskazuje na to, że klasy rządzące nauczyły się rozsądku, ani że da się usunąć niegodnych rządców bez podeptania prawa i użycia grenadierów. Proletariat, rozumiany jako masa robotnicza stworzona przez wielki przemysł, nie otrzymał od nikogo misji „przemiany dziejów" — od nikogo, z wyjątkiem intelektualisty, który pochodził z Niemiec i mieszkał w ubiegłym wieku jako uchodźca w Wielkiej Brytanii. Jednak proletariat to już nie olbrzymia klasa bezbronnych ofiar, to zastępy robotników zorganizowanych i prowadzonych przez działaczy i demagogów.

Te pojęcia tracą swoje rozsądne cechy i nabierają cech mitycznych, wskutek pewnego intelektualnego błędu.

Żeby utrzymać ciągłość lewicy w czasie czy ukryć rozłamy pomiędzy taką czy inną lewicą w różnych epokach, zapomina się chętnie, że istnieje dialektyka ustrojów, że wartości prześlizgują się od jednej partii do drugiej, że prawica przechwyciła pewne liberalne wartości, walcząc przeciwko planowaniu i centralizmowi, że wreszcie rozsądek doradza szukać kompromisu pomiędzy sprzecznymi celami.

Historyczne doświadczenie XX-go wieku poucza nas o częstości rewolucyj w przemysłowej erze i ukazuje nam ich przyczyny. Błędem jest przypisywać Rewolucji logikę, której nie ma, widzieć w niej uwieńczenie ruchu zgodnego z rozumem. Błędem jest również oczekiwać od niej dobrodziejstw, niezgodnych z istotą zjawiska. Zdarzały się wypadki, że po wybuchu społeczeństwo zaznawało lat pokoju i że bilans był dodatni. Niemniej środek, jako taki, jest sprzeczny z celami, jakie się chce osiągnąć. Kiedy jedni używają siły przeciwko drugim zaprzeczają przez to — co jest oczywiste, choć może być konieczne — zasadom

pokojowego współżycia członków wspólnoty. Niszcząc *civilitas* i tradycje, rewolucja zdolna jest zburzyć same podstawy pokoju pomiędzy obywatelami.

Proletariat nie może nie stawiać żądań i nie może nie otrzymać miejsca we wspólnotach naszego czasu. W wieku ubiegłym zdawał się być najnędzniejszym popychadłem przemysłowych społeczeństw. Postęp gospodarczy uczynił z niego na Zachodzie najbardziej wolnego, najlepiej płatnego niewolnika jakiego znają dzieje, natomiast prestiż nieszczęścia przerzucił się na mniejszości, bardziej niż on krzywdzone. Czy będzie sługą maszyn, czy żołnierzem Rewolucji, proletariat jako taki nie jest nigdy, ani symbolem ani użytkownikiem ani kierownikiem żadnego ze znanych nam ustrojów. Tylko dokonując mistyfikacji na użytek intelektualistów, nazywa się proletariackim system, którego władze powołują się na marksistowską ideologię.

Wspólnym źródłem tych błędów jest optymizm w marzeniu i pesymizm, kiedy patrzy się na rzeczywistość.

Darzy się zaufaniem lewicę, skupiającą zawsze tych samych ludzi w służbie tych samych spraw. Stale nienawidzi się wiecznej prawicy, która broni brudnych interesów, albo niezdolna jest do odcyfrowania znaków czasu jaki nadchodzi. Przywódcy lewicy są w środku drabiny społecznej, mobilizują tych co są na dole, żeby przegnać tych co są na górze, są pół-przywilejowani, mówią w imieniu nie-uprzywilejowanych, aż do chwili zwycięstwa, które ich zmieni w uprzywilejowanych. Z tych banałów nie wyciągamy cynicznych wniosków: nie powtarzają się ani ustroje polityczne ani gospodarcze. Zdrowy rozsądek ostrzega jednak, że nie należy wywyższać niejasnego słowa, nieokreślonego zlepku wyobrażeń i wyposażać go w glorię, która należy się tylko ideom. Tak często wprowadzano despotyzm krzycząc o wolności, że warto raczej przypatrzyć się dziełu różnych partii niż ich programom. W tym dwuznacznym sporze, gdzie język służy do maskowania myśli, gdzie zdradza się na każdym kroku wartości, wskazane jest unikać aktów wiary i ogólnikowych potępień.

Myli się ten, kto oczekuje triumfalnej katastrofy, która zbawi, a zwątpił o zwycięstwie jakie jest do osiągnięcia w bezkrwawych walkach. Gwałt pozwala przeskakiwać etapy, wyzwala energie, sprzyja awansowi talentów.

Gwałt jednak obala tradycje, które powściągały wszechmoc państwa, wytwarza nałogową skłonność do rozwiązywania problemów siłą. Trzeba czasu żeby zło, jakie przekazała rewolucja, zostało zaleczone, nawet jeżeli rewolucja dała radę złu, jakie reprezentował obalony ustrój. Kiedy rozpadła się prawomocna władza, grupa ludzi, czasem jeden człowiek, bierze w swoje ręce losy wspólnoty, żeby, jak mówią wierni, nie umarła Rewolucja. Mocą faktu w walce wszystkich przeciwko wszystkim jeden przywódca musi wziąć górę, żeby przywrócić elementarny warunek działania: bezpieczeństwo. Dlaczego zjawisko które, tak jak wojna, wyklucza dialog, i otwiera wszelkie możliwości ponieważ niszczy wszelkie normy, miałoby być nadzieją ludzkiego gatunku?

Wyznaczać proletariatowi jedyne, wyjątkowe zadanie to optymizm bez granic. Odrzucać inne klasy jako niegodne, to pesymizm nieco nadmierny. Twierdzi się, że w każdej epoce najbardziej twórczym był inny naród. Według Hegla duch świata wciela się kolejno w różne narody. Następujące po sobie: Reformacja, mieszczańska Rewolucja, społeczna Rewolucja bywają interpretowane w ten sposób, że kolejno Niemcy XVI-go wieku, Francja XVIII-go i Rosja XX-go były instrumentami Rozumu. Ta sama jednak filozofia nie przyznaje żadnej zbiorowości cnót moralnych i politycznych które wywyższałyby ją ponad powszechne prawa. Istnieją wyjątkowe jednostki, nie ma wyjątkowych społeczeństw.

Do klas jeszcze trudniej niż do narodów zastosować podział na wybrańców i potępieńców. Klasy albo obejmują tak wielkie zespoły jak zespół robotników przemysłu i w tym sensie uczestniczą w dziejowych przeznaczeniach bardziej przez swoje nieszczęścia niż dzięki swojej woli. Albo też oznaczają zdobywcze mniejszości jak szlachta czy mieszczaństwo i mają wtedy funkcję, dzieło do wykonania, nie przestawiają wcale historii na nowe tory. Proletariat, poddany twardej dyscyplinie fabryk, ani nie zmienia się w swojej naturze przez to że kto inny wydaje mu rozkazy, ani nie zmienia natury społeczeństw.

Tu jest sedno sporu. Optymizm historyczny, zabarwiony pesymizmem, wymaga, żeby uległ przewrotowi porządek zbiorowości ludzkich, istniejący od niepamiętnych czasów. Uważa za skandaliczne to co jest, a chce żeby to,

co będzie, było najzupełniej inne. Liczy więc na partie postępu, na użycie siły, na jedną z klas — żeby przybliżyć, w sposób stopniowy czy nagły, królestwo wolności. Jest skazany na wieczne rozczarowanie, bo cechy społecznej struktury, które wywołują jego gniew, zdają się być niewzruszone.

Jeżeli chodzi o wybór kierowników polityki można więcej ufać wyborom niż dziedziczności; można odebrać osobom prywatnym i oddać państwu zarząd środkami produkcji; znosząc jednak dziedziczną arystokrację czy wypędzając kapitalistów nie przekształca się istoty społecznego porządku, bo nie ulega przemianie sam *homo politicus*.

Istnieniu zbiorowisk ludzkich zagraża w każdej chwili rozkład od wewnątrz albo agresja z zewnątrz. Państwa żeby zapobiec agresji muszą być silne. Władza, żeby oprzeć się rozkładowi, musi utrzymywać solidarność i dyscyplinę obywateli. Natychmiast więc badacz skłania się do poglądu bez złudzeń na politykę. Człowiek wydaje mu się pyszny i niestały, nigdy nie zadowolony ze swego losu, stale w pogoni za potęgą i zaszczytami. Sąd ten jest może zbyt ogólnikowy, ale w pewnych granicach trudno mu odmówić racji. Ktokolwiek wchodzi w polityczne szranki i żąda trudnych do osiągnięcia dóbr, potrafi zamącić ład w Republice, żeby nasycić swoje ambicje i zemścić się na szczęśliwszych przeciwnikach.

Ani porządek publiczny, ani siła państwa nie są jedynym celem polityki. Człowiek jest również istotą moralną i zbiorowość jest naprawdę ludzka tylko pod warunkiem, że zaprasza do udziału wszystkich. Zasadnicze nakazy są jednak trwalsze niż zmieniające się ustroje: żaden cud nie potrafi sprawić, żeby *homo politicus* troszczył się wyłącznie o dobro publiczne czy rozsądnie zadawalał się miejscem, jakie wyznaczyły mu jego zasługi lub przypadek. Niezadowolenie, chroniące społeczeństwa od zastygnięcia w przypadkowej strukturze, żądza zaszczytów, która popycha naprzód i wielkich budowniczych i małych intrygantów, nie znikną w społeczeństwie, przekształconym przez lewicę, zbudowanym przez Rewolucję, zdobytym przez proletariat.

Lewica, rewolucja, proletariat, jeżeli są zwycięskie, stwarzają więcej problemów niż ich rozwiązują. Jeżeli obala się przywileje szlachty, pozostaje tylko władza państwa i tych, co z niego żyją. Przywileje urodzenia, znikając, ot-

wierają drogę przywilejom pieniądza. Z upadkiem lokalnych wspólnot zwiększa się siła centralnej władzy. Zamiast dwustu rodzin przychodzi dwustu urzędników. Kiedy Rewolucja podkopała już powagę tradycji i wszczepiła nienawiść przywilejów, masy — nie czekając aż wygasną namiętności a upływ czasu przywróci legalność i pozwoli przemówić rozsądkowi — gotowe są skłonić się przed szablą wodza.

Trzy mity: lewicy, rewolucji i proletariatu poddane są zabójczej próbie nie wtedy kiedy przegrywają, ale wtedy kiedy wygrywają. Lewica występowała przeciwko Ancien Régime'owi pod hasłem wolnej myśli, zastosowania nauki do organizacji społeczeństwa, wstrętu do stanowych przywilejów: i wyraźnie grę wygrała. Nie chodzi już dzisiaj o to, żeby dalej postępować w tym samym kierunku. Trzeba utrzymać równowagę pomiędzy planowaniem i inicjatywą, pomiędzy równym podziałem dóbr i podnietą do wysiłku, pomiędzy potęgą biurokracji i prawami jednostek, wreszcie pomiędzy gospodarczą centralizacją i ochroną intelektualnych swobód.

W świecie zachodnim Rewolucja jest już za nami, nie przed nami. Nawet we Włoszech i we Francji nie mamy już Bastylii do zburzenia ani arystokratów do wieszania na latarniach. Rewolucja jaką można przewidywać, miałaby za zadanie wzmocnić państwo, ugiąć prywatne interesy, przyspieszyć przekształcenia społeczne. Przekreśliwszy dawny ideał społeczeństwa, niezmiennego w swoich obyczajach i prawach, i lewica i prawica w połowie XX-go wieku zgodne są co do potrzeby stałej rewolucji, którą szczyci się propaganda amerykańska i którą przypisuje się (w innym sensie) sowieckiemu społeczeństwu. Konserwatyzm w stylu Burke'go, ograniczony do wąskich kół intelektualnych, stara się hamować już nie gospodarczy postęp, ale rozkład wiecznej moralności.

Niewątpliwie wiele dzieli dokonania od zamiarów. Społeczeństwa zracjonalizowane przez naukę, wcale nie są przez to ani bardziej pokojowo usposobione, ani rozsądniejsze niż społeczeństwa dawne. Jeżeli jest prawdą, że jedna krzywda wystarczy żeby okryć hańbą taki czy inny system, nie ma dziś krajów bez plam na honorze. Żeby stwierdzić, że dzięki wzrostowi narodowych bogactw, jest dziś w społeczeństwach mniej nierówności i tyranii, trzeba obliczyć

jaki procent przypada na indywidualne dochody niższe niż minimum potrzebne do znośnego życia, trzeba porównać podział dochodów i sposoby dominacji dzisiaj i sto lat temu. Ponieważ jednak stare konieczności pracy i władzy nadal rządzą społeczeństwami, zdaniem optymistów stają się one przez to natychmiast nie do przyjęcia.

Kiedy obserwujemy jak działa Konstytucja czy jakiś ustrój gospodarczy, mamy wrażenie, prawdopodobnie mylne, na pewno powierzchowne, że decyduje o wszystkim przypadek, przeszłość, czy obłęd. Różne style współżycia ludzi ze sobą wydają się czymś absurdalnym dla tych, którzy marzą o panowaniu technicznego rozumu.

Tak rozczarowani, intelektualiści chronią się w refleksję albo w bunt. Starają się odkryć przyczyny jakie spowodowały tę rozpiętość pomiędzy wczorajszym marzeniem i dzisiejszą rzeczywistością. Niektórzy biorą stare marzenia i rzutują je na zupełnie inne warunki naszych czasów. W Azji te mity nadal wykuwają przyszłość, niezależnie od tego ile w nich kryje się złudzeń. W Europie są mało skuteczne i popychają raczej do wybuchów w słowach niż do czynów.

Rozum dotrzymał obietnicy i dał nawet więcej niż obiecywał, nie zmienił jednak istoty ludzkich zbiorowisk. Nikt nie ma jakoś ochoty badać na czym polega ten opór człowieka wobec postępu. Każdy woli przyznać dziwnemu demiurgowi, Historii, wszechmoc, której nie mają ani partie, ani klasy, ani siła broni. Może trzeba partii, klasy i broni żeby z pomocą czasu dokonać tej wielkiej przemiany, której nie przestał oczekiwać racjonalizm, spragniony religijnych prawd?

CZĘŚĆ DRUGA

BAŁWOCHWALSTWO HISTORII

Rozdział IV

LUDZIE KOŚCIOŁA I LUDZIE WIARY

Marksizm zajmuje już tylko bardzo skromne miejsce w kulturze Zachodu, a nawet we Francji i we Włoszech a więc w krajach w których znaczna część inteligencji otwarcie popiera stalinizm. Na próżno szukalibyśmy ekonomisty godnego tej nazwy, którego można by zaliczyć do marksistów w ścisłym znaczeniu tego słowa. W *Kapitale* ktoś widzi zapowiedź dążeń w duchu Keynes'a, ktoś inny egzystencjalną analizę prywatnej własności czy kapitalistycznego ustroju. Każdy jednak woli używać kiedy trzeba wyjaśniać świat współczesny nie kategorii Marksa ale kategorii nauki mieszczańskiej. Na próżno też szukalibyśmy wybitnego historyka, którego dzieło powoływałoby się na materializm dialektyczny czy z niego wypływało.

Nie ulega wątpliwości, że żaden historyk, żaden ekonomista, nie myślałby tak jak dziś myśli, gdyby nie było Marksa. Ekonomista zyskał świadomość eksploatacji czy też wiedzę o ludzkim koszcie kapitalistycznej gospodarki, i za to należy się hołd Marksowi. Historyk nie odważyłby się zamykać oczu na przyziemne troski władające życiem milionów ludzi. Nie wolno już dzisiaj oddawać się złudzeniu, że rozumie się społeczeństwo, jeżeli nie wie się nic o organizacji pracy, o technice produkcji, o stosunkach pomiędzy klasami. Nie wynika z tego, co prawda, że badając narzędzia rozumie się przez to dzieje sztuki i filozofii.

Marksizm w swojej pierwotnej formie zachowuje swoją aktualność tam, gdzie toczy się ideologiczny spór naszych czasów. Potępienie prywatnej własności czy kapitalistycz-

nego imperializmu, przekonanie, że ekonomia rynku i rządy mieszczaństwa noszą w sobie zarodek własnej klęski i ustąpią miejsca gospodarce planowej oraz władzy proletariatu — te wyrwane części doktryny — są przyjęte nie tylko przez stalinistów czy ich sympatyków. Ogromna większość tych, którzy uważają się za postępowców, podpisuje się pod tymi tezami. Nawet w krajach anglosaskich, tak zwana postępowa inteligencja, która nigdy nie czytała *Kapitału*, niemal spontanicznie dzieli te uprzedzenia.

Marksizm, traktowany przez naukę jako przekroczony etap, bardziej natomiast aktualny niż kiedykolwiek w dziedzinie ideologii, występuje dzisiaj — tak jak się go interpretuje we Francji — przede wszystkim jako filozofia historii. Ludzie, którzy przeżyli tak wielkie katastrofy, spadające na Europę w naszym stuleciu, muszą pytać siebie, jaki jest sens tych tragicznych czy wspaniałych wypadków. Sam Marks szukał praw, według których funkcjonuje, utrzymuje się i przekształca ustrój kapitalistyczny. Ani wojny ani rewolucje XX-go wieku nie dają się ująć przy pomocy teorii, którą Marks raczej sugerował niż udowodnił. Nic jednak nie stoi na przeszkodzie, aby takie słowa jak kapitalizm, imperializm, socjalizm zastosować do zjawisk które stały się czymś zupełnie innym. I słowa służą już nie do tego, żeby wytłumaczyć bieg historii, ale żeby nadać mu z góry wybrane znaczenie. W ten sposób z katastrof czyni się środki, które mają zbawić.

Szukając nadziei w epoce bez nadziei, filozofowie zadawalają się katastroficznym optymizmem.

Nieomylność partii.

Marksizm sam jest syntezą: łączy w jedno główne motywy myśli postępowej. Powołuje się na naukę, która gwarantuje końcowe zwycięstwo. Pochwala technikę, która zakłóca stary, sięgający niepamiętnych czasów, ład ludzkich społeczeństw. Marksizm udziela głosu wiecznemu dążeniu do sprawiedliwości, zapowiada nagrodę pokrzywdzonym. Twierdzi, że rozwój dramatu jest poddany konieczności, ale konieczność ta jest dialektyczna, u jej podstawy są sprzeczności pomiędzy kolejno następującymi ustrojami, zakłada ona gwałtowne przełomy przy przejściu od jednego

ustroju do drugiego i końcowe pogodzenie wymagań pozornie sprzecznych. Pesymistyczny w ocenie procesu, optymistyczny w ocenie wyniku, marksizm szerzy romantyczną wiarę w owocność wstrząsów. Każdy temperament, każdy gatunek umysłów znajdzie w jego doktrynie coś dla siebie.

Synteza ta była zawsze bardziej ponętna niż przekonywująca rozumowo. Tym, których nie oświeca łaska, zawsze trudno było pojąć, jak można połączyć z materializmem uchwytny dla myśli charakter historii jako całości. Końcową zbieżność pomiędzy tym co idealne i tym co realne dawało się uznać tylko tak długo, jak długo historia uchodziła za Postęp Ducha. Natomiast kombinacja konieczności i postępu wygląda dziwnie a nawet zawiera w sobie sprzeczność, jeżeli zastosuje się materializm metafizyczny czy materializm historyczny. Skąd ten pochód ciągle w górę w świecie wydanym na pastwę naturalnych sił? Dlaczego historia, o której strukturze decydują stosunki produkcji, ma wreszcie zostać ukoronowana przez społeczeństwo bezklasowe? Dlaczego materia i ekonomia mają nam dostarczać pewności, że dopełni się utopia?

Stalinizm zwiększa te trudności zawarte w marksizmie, bo kładzie nacisk na materializm wulgarny i, co więcej, usuwa wszelki schemat dziejowej ewolucji. Uświęcona historia, którą marksizm wydobywa z szarzyzny niegodnych uwagi faktów, idzie od komunizmu pierwotnego do socjalizmu przyszłości: upadek jakim były narodziny własności prywatnej, eksploatacja, walka klas były niezbędne, aby mogły rozwinąć się siły produkcyjne i by ludzkość dźwignęła się na wyższy stopień samowiedzy. Kapitalizm przyśpiesza swoją ruinę gromadząc środki produkcji i nie rozdzielając na równi bogactw. Sytuacja w jakiej wybuchnie Rewolucja będzie jedyna w swoim rodzaju: olbrzymia większość ofiar, mała liczba wyzyskiwaczy, siły produkcyjne rozwinięte bez miary etc. Za tym przełomem idea postępu stanie się wreszcie rzeczywistością. Po rewolucji proletariackiej społeczny postęp nie będzie już wymagał żadnej politycznej rewolucji.

W czasach niemieckiej socjal-demokracji i II Międzynarodówki teoria samozniszczenia kapitalizmu uchodziła za najważniejszy dogmat. Kongres Międzynarodówki potępił Edwarda Bersteina jako rewizjonistę ponieważ podał on w wątpliwość jedną z głównych tez dogmatu (koncen-

tację). Dogmatyzm jednak nie sięgał poza teorię i poza wynikającą z niej strategię (Rewolucja u kresu dialektyki kapitalizmu). W akcjach na co dzień uznawano rozbieżność opinii w łonie każdej partii czy pomiędzy partiami poszczególnych krajów. Taktyka nie należała jeszcze do historii uświęconej. Inaczej stało się w stalinizmie.

Rewolucja 1917 roku w Rosji, porażka Rewolucji na Zachodzie, stworzyły nieprzewidzianą sytuację w której rewizja doktryny stała się nie do uniknięcia. Zostaje zachowany ten sam ogólny pogląd na strukturę historii. Ponieważ jednak partia proletariacka odniosła po raz pierwszy triumf tam, gdzie nie zostały wypełnione warunki dojrzałości kapitalizmu, przyznaje się, że sam rozwój sił produkcyjnych nie przesądza o konieczności Rewolucji. Nie znaczy to, że jest się skłonnym uznać, iż szanse Rewolucji zmniejszają się w miarę postępów kapitalizmu. Łagodzi się jednak tezę: Rewolucja dokonuje się w formie szeregu rewolucji wybuchających w szczególnych i złożonych okolicznościach. Ruch zmierzający od kapitalizmu do socjalizmu, zlewa się z historią partii Bolszewików.

Inaczej mówiąc, żeby pogodzić wypadki 1917 roku z doktryną, trzeba było wyrzec się przekonania, że etapy, jakie przechodzi historia różnych krajów, są te same i ogłosić, że rosyjska partia Bolszewików jest prawomocnym przedstawicielem proletariatu. Zdobycie władzy przez partię (czy też przez jakąkolwiek partię narodową działającą w porozumieniu z partią rosyjską) ma być odtąd tym prometejskim aktem, dzięki któremu uciśnieni zrywają swoje kajdany. Za każdym razem kiedy partia podbija państwo, postępuje dzieło Rewolucji, nawet gdyby proletariusze z krwi i kości nie sprzyjali własnej partii i państwu. Identyfikacja światowego proletariatu z rosyjską partią bolszewicką jest dla III-ej Międzynarodówki podstawowym kanonem wiary. Komunista — bez względu na to czy woli Stalina, czy Malenkowa, czy Chruszczowa — jest to przede wszystkim człowiek dla którego sprawa Związku Sowieckiego i sprawa Rewolucji są jednym i tym samym.

Historia partii jest historią świętą; u kresu jej jest odkupienie ludzkiego gatunku. Czyż udziałem partii mogłyby być słabości właściwe dziełom rąk ludzkich? Każdy człowiek, nawet bolszewik, może się mylić. Partia nie powinna i niejako nie może się mylić, ponieważ wyraża i realizuje

prawdę Historii. Tak, ale partia musi dostosowywać swoją działalność do nieprzewidzianych okoliczności. Działacze, na równi oddani sprawie, spierają się o decyzję, jaką należy powziąć, czy też jaką należałoby powziąć. Te spory wewnątrz partii są dopuszczalne, pod warunkiem, że nie wystawią one na szwank upoważnienia, danego partii przez proletariat. Jeżeli komuniści nie są ze sobą zgodni w jakimś bardzo ważnym przedmiocie — na przykład co do kolektywizacji rolnictwa — wówczas jedna tendencja reprezentuje partię to jest proletariat i prawdę historii, druga — pokonana opozycja — zdradza świętą sprawę. Lenin nigdy nie podał w wątpliwość swojej misji która, jego zdaniem, w niczym nie odbiegała od rewolucyjnego powołania klasy robotniczej. Absolutna władza, jaką zdobywa drobna grupa czy jeden człowiek nad „awangardą proletariatu", rozwiązuje sprzeczność pomiędzy walorem absolutnym, coraz bardziej przypisywanym partii a zygzakami takich czy innych posunięć, których terenem jest historia bez struktury.

Partia, która ma zawsze słuszność, powinna co chwila wskazywać słuszną linię, pomiędzy sekciarstwem z jednej strony, oportunizmem z drugiej. Kędy przebiega ta słuszna linia? W równej odległości i od skał sekciarstwa i oportunizmu. Te jednak dwie skały określiło się początkowo biorąc za punkt wyjścia słuszną linię. Nie można wydostać się z błędnego koła inaczej niż przy pomocy dekretu władzy, który równocześnie określa gdzie jest prawda i gdzie błąd. Ten dekret musi być samowolny, wydaje go człowiek, który rozcina spory pomiędzy jednostkami i grupami, przemawiając z wyżyn swojej powagi. Świat nie jest taki, jakim chciała go widzieć w swoich początkach doktryna. Dlatego prawda zależy od niejasnych i niemożliwych do przewidzenia decyzji wtajemniczonego, którego słuszność płynie z siły.

Zaczęło się od tego, że o każdym ustroju gospodarczym rozstrzygała kwestia własności. Eksploatacja robotników w kapitalizmie wynikała z prywatnej własności narzędzi produkcji. W ślad za eksploatacją powstawała nędza, rozwój sił produkcyjnych miał wyeliminować kolejno pośrednie grupy. Rewolucja miała położyć kres temu procesowi, a socjalizm miałby za zadanie równo rozdzielić owoce kapitalistycznej akumulacji. Tymczasem rewolucja 1917 roku narzuciła odpowiednik kapitalistycznej akumulacji, pod-

czas kiedy w Europie Zachodniej i Stanach Zjednoczonych — wbrew przepowiedniom marksizmu wulgarnego — podniósł się poziom życia mas i nowe klasy średnie wciąż wypełniają szczerby, jakie w szeregach dawnych klas wyrąbuje postęp techniki.

Te dobrze znane fakty nie obalają interpretacji dziejów podawanej przez komunistów. Można z powodzeniem uciec się do filozoficznych wyjaśnień, żeby dowieść, że o społeczno-gospodarczych ustrojach rozstrzyga kwestia własności, nawet jeżeli poziom życia zależy mniej od własności, a bardziej od produkcji. Niemniej te fakty każą rozróżniać pomiędzy subtelnym czy ezoterycznym sensem słów a pospolitym sensem słów.

Jak ważną rzeczą jest umieć rozróżniać, widzieliśmy na przykładzie dwuch odmian wyzwolenia: rzeczywistej i pomyślanej. Robotnik w fabryce Forda jest eksploatowany, jeżeli eksploatacja jest *per definitionem* związana z prywatną własnością narzędzi produkcji i z zyskiem przedsiębiorstw. Robotnik putiłowskiej fabryki jest „wyzwolony", jeżeli, pracując dla zbiorowości, przestaje być *per definitionem* eksploatowany. Ale amerykański robotnik, pomimo „eksploatacji", sam wybiera sekretarzy w związku zawodowym, wchodzi w przetargi co do stawek, jest wysoko płatny. Robotnik rosyjski, pomimo „wyzwolenia", musi nosić przy sobie paszport, jego związek zawodowy jest zetatyzowany, jego płaca jest niższa niż robotników zachodnich. Kierownicy polityki sowieckiej dobrze wiedzą, że kapitalistyczna eksploatacja nie musi znaczyć, iż robotnicy są w nędzy i że ich udział w narodowym dochodzie jest mały. Im bardziej zwiększa się odległość między subtelnym sensem słów i trywialnym sensem słów, tym trudniej im przyznać się publicznie do tego rozróżnienia. Kusi ich to, albo wręcz zmusza, do malowania masom obrazu świata, w którym pomiędzy dwoma sensami słów nie ma różnicy. Robotnik z Detroit, z Coventry, z Billancourt, będzie, według propagandy z Moskwy, w nędzy, robotnik z Charkowa czy Leningradu będzie żył w dobrobycie nieznanym na Zachodzie. Ponieważ sowieckie państwo zapewniło sobie monopol drukowanego i mówionego słowa, ponieważ zabrania „wyzwolonym" proletariuszom wyjeżdżać za granicę, świadomie fałszywy obraz świata może być, z częściowym powodzeniem, narzucony milionom ludzi.

Jak zużytkowuje się tę różnicę pomiędzy sensem subtelnym i sensem trywialnym łatwo spostrzec i na innych przykładach. Każde zwycięstwo partii komunistycznej, nawet jeżeli jest to zwycięstwo militarne, jest zwycięstwem pokoju. Socjalistyczny kraj jest w samej swojej istocie pokojowy, ponieważ imperializm wynika z kapitalistycznych sprzeczności. Nie potępia się wojny jako takiej, a jedynie tylko wtedy, kiedy jest niesprawiedliwa, to znaczy, kiedy nie prowadzi do zwycięstwa socjalizmu czyli partii komunistycznej. Natomiast w trywialnym sensie pokój to po prostu brak wojny. I na Kremlu i w biurze politycznym komunistycznej partii Francji wie się dobrze, na czym polega ezoteryczna doktryna wojny i pokoju. W propagandzie używa się, jeżeli jest to możliwe, słowa pokój w sensie trywialnym, żeby schlebiać pacyfizmowi mas (33).

Ten podwójny sens słów wyjaśnia nam skąd pochodziły te dziwne wyzwiska, jakie staliniści w ciągu ostatnich lat rzucali na obiektywizm. Ujmując fakty tak jak są, nie stosując do nich doktryny, wpada się w burżuazyjny błąd. Zauważymy na to, że wolno oczywiście cząstkowe dane włączać w myślową całość, nie wolno natomiast podstawiać na miejsce faktów znaczenia, które im przeczy i to pod pretekstem, że pozwala ono lepiej zrozumieć fakty. Wzrost liczby policji nie zapowiada uwiądu państwa a wzięcie w garść związków zawodowych nie zapowiada socjalizmu. Ci więc, którzy chcieliby badać dane w stanie surowym — organizację władz, stosunki między pracownikiem i pracodawcą — znajdują się na drodze do herezji.

Nikt nie wie jak daleko sięga nie znosząca sprzeciwu powaga partii. W erze Żdanowa-Stalina partia rozcinała spory na temat teorii dziedziczności, formułowała teorię sztuki, mieszała się do lingwistyki i obwieszczała prawdę o tym co było i co będzie. Nigdy jednak ta „prawda historyczna" nie zachowywała się równie opornie wobec wymagań zdrowego sensu. Skreślono nazwisko Trockiego z kronik Rewolucji i okazało się, że twórca Armii Czerwonej wcale nie istniał.

---

(33) Naszym zdaniem imperializm cechuje każde państwo, które stara się podbić swoich sąsiadów i narzucić im siłą swoje instytucje. Tak jak to widzą komuniści, tylko państwa kapitalistyczne mogą być imperialistyczne. Rozpowszechnianie sowieckiego socjalizmu, nawet przy pomocy rosyjskiej armii, nie jest imperializmem.

Dialektycy, na których spoczywa odpowiedzialność za język rozbrzmiewający w megafonach propagandy, odróżniają oczywiście autentyczną doktrynę od różnych ideologii używanych po to, żeby znęcić czy pozyskać jakąś klasę względnie narodowość. Doktryna, jako taka, stwierdza, że wszelka religia jest przesądem, głosi się jednak swobodę wyznań. Żeby uwodzić kościoły prawosławne, robi się użytek z metropolity. Doktryna odrzuca nacjonalizm i przewiduje powszechne społeczeństwo bezklasowe. Kiedy jednak trzeba walczyć przeciwko hitlerowskiej agresji, sławi się pamięć Aleksandra Newskiego i Suworowa, wychwala się cnoty wielkorosyjskiego narodu. Trzydzieści lat temu podboje carskiej armii były imperialistyczne, dziś są „postępowe" ze względu na wyższość cywilizacji, przyniesionej przez rosyjskie wojska i rewolucyjną przyszłość przyobiecaną Moskwie. A szczególna misja wielko-rosyjskiego narodu? Czy jest to tylko ideologia, którą dla wygody posługują się psychotechnicy, czy też element składowy doktryny?

Nie mogąc określić na czym polega prawowierność, wierni narzucają sobie ścisłą dyscyplinę w tym co mówią, zachowując prawdopodobnie dużą swobodę w tym co myślą. C. Miłosz (34) zanalizował motywy i sposoby samousprawiedliwienia „włączonych" czy wahających się intelektualistów w demokracjach ludowych. Intelektualiści Polski czy Niemiec Wschodnich znają sowiecką rzeczywistość z doświadczenia. Mają do wyboru albo uległość, albo beznadziejny opór, albo emigrację. Intelektualiści na Zachodzie są wolni.

Motywy przystąpienia czy treść wierzeń zmieniają się zależnie od osoby: prawdziwą wspólnotę wiernych tworzy Kościół, a nie ich myśli i uczucia. Dobrzy komuniści przyjmują, że rosyjska partia Bolszewików i partie z nią związane utożsamiają się ze sprawą proletariatu, a ta z kolei utożsamia się z socjalizmem.

Ten akt wiary nie wyklucza najbardziej różnorodnych interpretacji. Ktoś sądzi, że partia jest niezbędnym środkiem aby przyśpieszyć uprzemysłowienie i że wraz z podniesieniem stopy życiowej powoli uwiędnie. Ktoś inny sądzi, że socjalizm musi rozpowszechnić się wszędzie, nie

(34) Cz. Milosz, „La Pensée Captive", Paris, 1953.

dlatego, że Zachód musi być podbity albo nawrócony, nie dlatego, że jest on moralnie czy duchowo niższy, ale dlatego, że jest skazany przez historię. Inny znowu uważa, że istotna jest jedynie socjalistyczna akumulacja, a ideologiczne szały są tylko smutnym akompaniamentem dzieła, które nakazuje sam rozum. Jeszcze inny jest zdania, że „logokracja" zapowiada nową epokę: maszynowe społeczeństwa, straciwszy wiarę w Boga, zostaną zjednoczone pod jarzmem świeckiej teologii.

Czy są to optymiści czy pesymiści, czy oczekują przyszłych cudów, czy godzą się z góry na nieludzki los — wszyscy ci wierni biorą udział w przygodzie, która nie jest na miarę jednostki. Partia bierze na siebie odpowiedzialność. Wiedzą oni doskonale i o obozach koncentracyjnych i o podporządkowaniu kultury, ale nie ośmielą się złamać raz danej przysięgi, że wiernie będą służyć niezwykłemu przedsięwzięciu. Niech człowiek, umieszczony w historii, zyska wobec swojej epoki ten dystans, jaki zapewnia historykowi upływ czasu: nasze wnuki okażą uległość a może nawet będą wdzięczne. Dlaczego nie mamy dzisiaj naśladować mądrości potomnych? Istnieją wszystkie stopnie pośrednie pomiędzy aktywistą, naiwnie przyjmującym od partii prawdy na każdy dzień, a takim który posiada *obiektywną* wiedzę o świecie, już bez zasłon podwójnego sensu.

Choć ta ortodoksja jest nieuchwytna, zdolna jest dyktować i podbijać. Na poparcie prestiżu marksistowskich idej pokazuje potęgę faktu: partia włada sowieckim państwem i olbrzymim imperium. Ci, którzy rozprawiają o ideach i nie skłaniają się przed faktem — wahają się na progu. Skłonni są albo potępiać fakt w imię idei, albo usprawiedliwiać fakt przy pomocy idei. Stalinista nie zawsze wie w co wierzy, ale mocno wierzy, że partia Bolszewików czy Prezydium są nosicielami historycznej misji. Takie wierzenie mogło wydawać się czymś zabawnym w 1903 roku, dziwnym w 1917 roku, wątpliwym w 1939 roku. Od tamtego czasu dostało błogosławieństwo boga bitew. Jakaż inna partia byłaby godna, aby wcieliła się w nią sprawa światowego proletariatu (35)?

---

(35) Wystarczyłoby zrozumieć, że nie ma światowego proletariatu ani sprawy światowego proletariatu, żeby pozbyć się pomieszania pojęć.

Zwycięstwo zawsze poddaje próbie sumienia rewolucjonistów, których idealizm rzucił przeciwko ustalonemu porządkowi i którzy z kolei stają się uprzywilejowanymi. Społeczeństwo, po przerwie wypełnionej liryzmem i gwałtem, powraca do codziennego życia. Ustrój wzniesiony przez Bolszewików, nawet gdyby nie pochwycił go w swoje ręce Stalin i nie musiano budować wielkiego przemysłu, rozczarowałby wierzących.

Na zewnątrz i wewnątrz da się zauważyć wahanie pomiędzy dwiema postawami. Czy trzeba utrzymywać, że pomimo wszystko nowy ustrój, wierny swoim początkom, zmierza do celu? Czy też wskazać palcem na rozpiętość pomiędzy tym co prorocy zwiastowali przed objęciem władzy a państwem zbudowanym przez biurokratów? Z tamtej strony żelaznej zasłony pierwsza postawa ma więcej uroku niż druga: utratę złudzeń wyraża tam nie sprzeciw, ale ukryta ironia. Usprawiedliwia się koniecznością to, co jest, nie chce się konieczności pomieszać z ideałem. Z tej strony żelaznej kurtyny, zwłaszcza we Francji, często spotyka się wśród intelektualistów drugą postawę.

Rewolucjoniści nie-stalinowscy wyobrażają sobie jakąś rewolucję która zerwałaby z kapitalizmem równie radykalnie jak to zrobił stalinizm, ale która uniknęłaby biurokratycznego zwyrodnienia, dziecinnego dogmatyzmu, policyjnych nadużyć. Reprezentują oni odmianę trockizmu, jeżeli to miano da się zastosować do marksistów, którzy pochwalają wypadki 1917 roku i stale krytykują z zaciekłością pewne strony sowieckiego reżymu. Trockiści, kiedy Związek Sowiecki zmaga się z państwami kapitalistycznymi, są mu raczej przychylni. Są wrogo usposobieni wobec mieszczańskiego świata, który pozwala im żyć i wypowiadać się swobodnie, przechowują tęsknotę do drugiego świata, który by ich bezlitośnie unicestwił ale — daleki i fascynujący — nadaje się do tego, żeby tam lokować marzenie i przyszłość proletariatu.

Nie-stalinowscy rewolucjoniści nigdy, od czasu ustalenia się stalinowskiej dyktatury, nie odgrywali poważniejszej politycznej roli. W paryskich kołach grają pierwsze skrzypce. Egzystencjaliści, jak Jean-Paul Sartre i Maurice Merleau-Ponty, stworzyli rodzaj filozoficznej mody na ide-

alizm rewolucyjny, skazany, zdawałoby się, na upadek wskutek tragicznych dziejów Trockiego i realizmu Stalina.

Zbuntowani, czy są chrześcijanami czy racjonalistami, powracają do pism młodości Marksa, tak jak powracali do Ewangelii protestanci, których duchowego głodu nie zaspakajał Kościół. *Manuskrypt ekonomiczno-polityczny*, *Wstęp do krytyki filozofii prawa Hegla*, *Ideologia Niemiecka* mają zawierać rzeczywistą dobrą nowinę. Na te prace powołują się egzystencjaliści, chcąc spojrzeć na sowiecki ustrój z perspektywy, a równocześnie nie zaniedbać nic z krytyki kapitalizmu.

Ten sposób myślenia został najpełniej wyłożony w książce Merleau-Ponty *Humanisme et Terreur*. Współpracownicy *Esprit* czy *Temps Modernes* powtarzali przy różnych okazjach argumenty, które były właściwie powtórzeniem wywodów tej książki. To samo odnosi się do rozważań Sartre'a o proletariacie, stanowiących tylko część wywodów jego kolegi.

Wywody Merleau-Ponty są mniej więcej następujące. Marksistowska filozofia jest niezbicie prawdziwa, i to w dwojakim znaczeniu. Wskazała ona warunki „uczłowieczenia" społeczeństw. Wytyczyła drogę, na jakiej może się dokonać „radykalne rozwiązanie problemu ludzkiego współistnienia", to jest drogę proletariackiej rewolucji. Proletariat, jedyna „autentyczna inter-subiektywność", „klasa powszechna", organizuje się w partię, obala kapitalizm i wyzwala wszystkich ludzi wyzwalając siebie.

Od takiej filozofii nie ma powrotu wstecz i nie można stanąć ponad nią, ma się jednak prawo zapytać czy proletariat, pod wodzą partii komunistycznej, spełnia teraz misję, jaką mu przypisała filozofia. Istnieją dość poważne powody, abyśmy powątpiewali o wierności Związku Sowieckiego, jaki wyszedł z ręki Stalina, wobec wymogów stawianych przez humanizm proletariacki. Żadna jednak partia, żadna klasa, żadna jednostka nie mogą zająć miejsca proletariatu: jeżeli proletariatowi się nie uda, będzie to klęska ludzkości. Pozostawia się wspaniałomyślnie sowieckiemu obozowi czas, odmawia się tego przywileju mieszczańskim i kapitalistycznym demokracjom, gdzie mała liczba korzysta ze swobód i gdzie przesłania się faktyczne gwałty — kolonializm, bezrobocie, płace — zasłoną obłudnych ideologii.

„Ściśle biorąc, marksizm nie jest jakąś hipotezą, którą jutro można zastąpić inną; jest to po prostu wskazanie warunków, bez których nigdy nie będzie ludzkości w sensie wzajemnego stosunku człowieka do człowieka ani racjonalności w historii. Wolno się wyrazić, że nie jest to jakaś filozofia historii ale jedyna filozofia historii, a odrzucić ją to położyć krzyżyk na rozumie historycznym. Potem nie pozostanie już nic poza marzeniem albo awanturnictwem" (36). Ten tekst, niezwykły przez swój dogmatyzm i swoją naiwność, jest bardzo wymowny. Wyraża on pewność wielu intelektualistów kuli ziemskiej: marksizm zlewa się dla nich z filozofią historii, jest niezbicie prawdziwy.

Na czym, według naszego autora, polega ta ostateczna prawda? Nie wchodzi w jej skład ani prymat stosunków produkcji, ani schemat rozwoju historycznego. Zawiera ona dwie podstawowe idee: należy badać konkretne egzystencje, aby ocenić ustroje ekonomiczno-polityczne; wzajemne uznanie człowieka przez człowieka jest w pełni cechą ludzkiej wspólnoty.

Dwie te idee są do przyjęcia, jeżeli się usunie niejasności pierwszej i jeżeli się wykaże formalny charakter drugiej. Słuszne, że świadomość polityczna nie może się dziś obyć bez krytyki ideologii, jaką zawdzięczamy Marksowi. Wstyd dziś byłoby usprawiedliwiać kapitalizm widząc w nim wzór doskonałej konkurencji, czy bronić parlamentów w imię fikcji samorządu. Nie wynika z tego, że osoba ludzka jest niczym poza swoją społeczną rolą, ani że międzyludzkie stosunki pochłaniają istnienie wszystkich i każdego z osobna. Pod pokrywką naprawdę rzeczowej krytyki Merleau-Ponty przemyca negację wartości transcendentnych i życia wewnętrznego.

Idea uznania człowieka przez człowieka, jeżeli się ją oddzieli od filozofii, nie jest ani dokładniejsza ani bardziej uchwytna niż idea wolności. Czego potrzeba do tego uznania? Jakie różne odmiany stosunków ludzi ze sobą dadzą się z nią pogodzić? Na żadne z tych pytań nie znajdziemy odpowiedzi w *Humanisme et Terreur*.

Idea i słowo „uznanie" pochodzą w większym stopniu z filozofii Hegla niż z pism młodego Marksa. W tej filozofii określa się owo uznanie, wychodząc z dialektyki pana

(36) „Humanisme et terreur", str. 165.

i niewolnika, wojny i pracy. Załóżmy, że Merleau-Ponty uwzględnia tę dialektykę i liczy również na postęp techniczny i na państwo powszechne jako akcent końcowy. W odróżnieniu od Marksa, nie rozporządza on ogólną koncepcją historii. Marksistowska krytyka brała za punkt wyjścia ideę historii i człowieka, którą z góry uważała za prawdziwą: według niej rzeczywistość nie była jednak zgodna z ideą, jaką człowiek w filozofii w ogóle — czyli w filozofii Hegla — mógł wytworzyć o sobie samym. Pytano więc mniej o cel, bardziej o drogę i środki. Marks poświęcił życie nie rozważaniom na tematy filozoficzne ale analizie ekonomii i społeczeństwa, żeby rozpoznać, jak postępuje naprzód Rozum poprzez gmatwaninę wydarzeń. Fenomenologiczna teoria, która opisuje doświadczenia poszczególnych ludzi i nie pyta czy rozwój społeczeństw naprawdę składa się na postęp ludzkości, powinna nadać treść pojęciu „uznania". Jeżeli tego nie robi, nie wolno jej wyrokować ani o teraźniejszości ani o przyszłości.

We wszystkich złożonych społeczeństwach władza i bogactwo były nierówno podzielone, istniała w nich walka jednostek i grup o posiadanie rzadkich dóbr, czyli — zacytujmy naszego autora — „potęga jednych i rezygnacja innych". Jeżeli zamierza się radykalnie usunąć nierówności i rywalizacje, jeżeli władza jednych nie ma pociągać za sobą rezygnacji innych, państwo po-rewolucyjne powinno całkowicie przekształcić społeczną dolę wszystkich. Tak właśnie młody Marks pojmował chwilę, kiedy zatrze się różnica pomiędzy podmiotem i przedmiotem, pomiędzy egzystencją i esencją, pomiędzy naturą i człowiekiem. Wtedy jednak wychodzi się poza ramy rozumowo uchwytnej myśli i po prostu tłumaczy się na język filozoficzny stare marzenia o millenium czy religijną tęsknotę do wypełnienia się czasów.

Jeżeli natomiast mamy pozostać na ziemi, trzeba przyjrzeć się organizacji państwa i gospodarki, która mogłaby zapewnić to uznanie człowieka przez człowieka. Marks pisał sto lat temu, w epoce kiedy rodził się nowoczesny proletariat, kiedy nowoczesny przemysł wyobrażały fabryki tekstylne, kiedy prawie nieznana była nawet spółka akcyjna. Mógł wtedy źródło wszelkiego zła widzieć w prywatnej własności, w mechanizmach rynku, natomiast, nie sięgając po doświadczenie, niezrównane cnoty przypisywać

własności publicznej i planowaniu. Wyjaśniać dzisiaj Związek Sowiecki przy pomocy marksistowskiej woli, która chce „rozwiązać radykalnie problem współistnienia ludzi" to to samo, co wyjaśniać kolonializm przy pomocy chęci ochrzczenia pogan.

Jak rewolucja mogłaby nagle odmienić dolę proletariuszy? Jak mogłaby otworzyć nową erę wzajemnego „uznania"? Z chwilą kiedy opuszcza się teren filozofii a przechodzi się na teren socjologii, ma się do wyboru dwie odpowiedzi. Jedna, to określić instytucje przez ich stosunek do idei. Jeżeli ten robotnik jest „alienowany", który pracuje dla prywatnego przedsiębiorcy — alienacja zniknie z dniem kiedy wszyscy robotnicy, dzięki własności kolektywnej i planowaniu, będą bezpośrednio na usługach zbiorowości, to jest powszechności. Druga odpowiedź, to w płaski sposób interesować się losem ludzi w różnych ustrojach, poziomem ich życia, ich obowiązkami, dyscypliną jakiej są poddani, możliwościami ich awansu. Ta alternatywa z powrotem prowadzi nas do wolności pomyślanej i wolności rzeczywistej, czy też do sensu ezoterycznego i sensu trywialnego słów. W sensie subtelnym, nie ma w Rosji klas, bo wszyscy zatrudnieni dostają wynagrodzenie za pracę, łącznie z najwyższymi szefami, a eksploatacja jest z zasady usunięta. W sensie trywialnym, ustroje różnią się między sobą stopniem a nie naturą, każdy z nich zawiera pewien rodzaj nierówności, pewien typ władzy, nigdy nie będzie zakończone dzieło humanizacji życia w ludzkich wspólnotach.

Którą z tych odpowiedzi wybiera Merleau-Ponty? Odpowiedź w subtelnym stylu, ale używając nie jednego a trzech kryteriów: kolektywna gospodarka, spontaniczność mas, internacjonalizm. Na nieszczęście, dwa z tych kryteriów są zbyt mętne aby oprzeć na nich jakiś sąd. Masy nie są nigdy całkowicie bierne a ich akcja nie jest nigdy całkowicie spontaniczna. Masy które oklaskiwały Hitlera, Mussoliniego i Stalina, robiły to nie tylko pod wpływem przymusu ale i propagandy. Czy podbój Europy Wschodniej przez komunistyczne partie, dzięki obecności Czerwonej Armii, jest wiernym wyrazem internacjonalizmu czy też jego karykaturą?

Poddając się bezkrytycznie uprzedzeniom inteligencji, filozof zakłada, że prywatnej własności narzędzi produk-

cji nie da się pogodzić z wzajemnym uznaniem człowieka przez człowieka. Jak wielu śmiałych myślicieli, naiwnie bierze za nowość to, co było śmiałe wczoraj i nie dostrzega że doświadczenie, kiedy chodzi o wielkie przemysłowe przedsiębiorstwa, nie zostawiło wiele ideologicznej siły przeciwstawieniu: własność prywatna-własność zbiorowa. Amerykańskie „korporacje" są pewnie równie oddalone od tego co Marks zwalczał jako własność prywatną, jak sowieckie fabryki.

Kryteria przyjęte przez filozofa, wystarczają jednak, żeby odkrył on dystans, jaki dzieli idealizm rewolucyjny od rzeczywistości stalinizmu: ustalanie się nierówności, przedłużający się terror, kult nacjonalizmu nie idą w kierunku tych cennych walorów, jakie powinna była popierać Rewolucja. Z tych zwątpień i niepokojów filozof wyciąga niespodziewany wniosek i ogłasza dekret: nie wolno potępiać Związku Sowieckiego, bo porażka tego przedsięwzięcia byłaby porażką myśli Marksa, a więc porażką historii. Pozostaje nam podziwiać sposób myślenia, tak typowy dla inteligencji. Na początku przyjęto uznanie człowieka przez człowieka, przeskoczono następnie do Rewolucji, przypisano tylko i wyłącznie proletariatowi zdolność rewolucyjną, po cichu uznano — jak chce sama partia komunistyczna — że tylko ona reprezentuje proletariat, a kiedy w końcu z rozczarowaniem obserwuje się dzieło stalinistów, nie przyjdzie nikomu do głowy sprawdzić całego wywodu, ani co do „uznania", ani co do misji proletariatu, co do politycznej techniki Bolszewików, ani co do tej ilości władzy, jaką pociąga za sobą totalne planowanie. Jeżeli rewolucja dokonana w imię marksizmu przeradza się w tyranię, nie będzie winien ani Marks ani jego uczniowie. I Lenin będzie miał rację i Merleau-Ponty, to Historia popełni błąd albo raczej nie będzie już historii i świat stanie się bezsensownym zamętem.

Chcielibyśmy zapytać dlaczego najwyższa próba, zarówno marksizmu jak i Historii, miałaby przypaść właśnie na połowę XX-go wieku i miałaby być umieszczona w Rosji? Jeżeli proletariat nie dźwignie się sam do wyżyn powszechnej klasy i nie weźmie na siebie losu wszystkich ludzi, dlaczego, zamiast rozpaczać nad przyszłością, nie uznać, że filozofowie pomylili się przypisując wyjątkową misję robotnikom fabryk? Dlaczego „uczłowieczenie" spo-

łeczeństwa nie mogłoby być wspólnym i nigdy nie wykończonym całkowicie dziełem całej ludzkości, tej ludzkości, która niezdolna jest usunąć dystansu pomiędzy tym co jest i tym co powinno być, a zarazem nie chce się wyrzec nadziei? Dlaczego zdobycie władzy przez partię, która robi z państwa swój monopol, miałoby być niezbędnym wstępem do tego nieokreślonego zadania?

W ten sposób wpada się w błąd, na który wskazał Marks, co jest wielką jego zasługą: zaczyna się sądzić społeczeństwa według ich ideologii a nie według tego, jaki los gotują człowiekowi. „Jest to nieocenioną zasługą Marksa i postępem zachodniego sumienia, że nauczyliśmy się sprawdzać idee, zestawiając je ze społecznym mechanizmem, który mają puszczać w ruch, naszą perspektywę z perspektywą bliźniego, naszą moralność z naszą polityką". Doskonale powiedziane. Dlaczegóżby tylko rewolucjoniści mieli prawo wymykać się temu żądaniu?

Procesy i samooskarżenia.

Wielkie procesy które w latach 1936-1938 doprowadziły do skazania towarzyszy Lenina, i które powtórzyły się w krajach satelickich po odszczepieństwie Tita, są uważane przez wielu zachodnich obserwatorów za symbole stalinowskiego świata. Porównać je można do procesów Inkwizycji. Wzmacniają one ortodoksję wynosząc na światło dzienne herezje. W tej historycznej religii działania ortodoksja dotyczy interpretacji wypadków w przeszłości i tych co nadejdą, a herezje oznaczają dewiacje, uchybienia dyscyplinie czy błędy w działaniu. Ponieważ ta religia nie zna życia wewnętrznego ani dobrych intencji, każde faktyczne wykroczenie jest równocześnie herezją i schizmą.

Procesy te, cokolwiek się o nich powie, nie są czymś tajemniczym. Posiadamy wiele świadectw o tym, jakimi środkami doprowadza się ludzi do samooskarżeń. Fizyk Weissberg-Cybulski, członek polskiego ruchu oporu — Stypułkowski, amerykański inżynier Voegeler, żeby wziąć niektóre tylko nazwiska, opisali dokładnie swoje przejścia. Wyliczyli oni metody, przy pomocy których w czasie wielkiej rosyjskiej czystki lat 1936-1937, później w Moskwie przy końcu wojny, wreszcie w Budapeszcie za węgierskiej demokracji ludowej, zmuszano komunistów i nie-komunis-

tów, aby przyznawali się do zbrodni, których nie popełnili. Ich zbrodnie były czasem zwykłym wymysłem, czasem nadawano zbrodnicze znaczenie czynom, które rzeczywiście miały miejsce, ale które, same w sobie, czy w oczach ich sprawców, nie odznaczały się niczym zbrodniczym.

Technika śledztwa nie musi opierać się na niejasnym poczuciu winy u oskarżonych ani na ich doktrynalnej solidarności z tym, który prowadzi śledztwo. Stosowano ją wobec nie-bolszewików, eserów czy specjalistów-cudzoziemców przedtem, nim jej użyto wobec opozycjonistów, którzy wypadli z łaski. Tłumaczą ją całkiem banalne względy użyteczności. Trzeba przekonać masy, że partie które są rywalami składają się z ludzi bez czci i wiary, nie cofających się przed niczym, kiedy popycha ich chęć zemsty czy ambicja. Trzeba przekonać masy, że kapitalistyczne mocarstwa spiskują przeciwko ojczyźnie pracujących, że trudności budownictwa socjalistycznego są spowodowane przez wrogów i ich podstępne czyny. Sowiecki rząd nie jest wyjątkiem kiedy szuka kozłów ofiarnych; wszystkie narody w chwili niebezpieczeństwa czy klęski krzyczały o zdradzie. Samooskarżenia udoskonalają tylko praktykę znaną od wieków. Ofiara, na której ma się skoncentrować gniew tłumów, sama oświadcza, że kara jaka ją spotyka jest słuszna.

To tłumaczenie nie jest wykluczone również w wypadku Zinowiewa, Kamieniewa i Bucharina. Sprawa rewolucji i ojczyzny związana jest odtąd ze stalinowską ekipą, jeżeli ci, co niedawno byli bohaterami, przyznają się że spiskowali przeciwko ojczyźnie, przygotowywali albo uprawiali sabotaż, dokonywali terrorystycznych aktów i nawet współdziałali z policją III-go Reichu. Wszystkie procesy da się wyjaśnić celem, do jakiego dążył rząd, potrzebą urzędowej propagandy. Środki zastosowane żeby wydobyć zeznania są w różnych wypadkach podobne, dostosowane do osobowości oskarżonych, czasem bardziej psychologiczne, czasem bardziej fizyczne. Nie jest trudno dozować w sposób naukowy groźby i obietnice. Najbardziej wyrafinowane tortury sprowadzają się ostatecznie do prostych zasad: cała sztuka — miał się wyrazić Napoleon — to wykonać.

Skąd więc tyle zawiłych rozważań na ten temat w krajach Zachodu? Pozostawiając na boku rolę czystek w sowieckim ustroju, wydzielić należy dwa problemy. Czy prokuratorzy, wzorem swoich poprzedników z Inkwizycji,

nie mają uczucia, że zmuszają do wyznania prawdy, nawet jeżeli używają tortur? I czy ta prawda nie ma być wyrazem „nad-rzeczywistości", skoro fakty, z materialnego punktu widzenia, nie są prawdziwe? Z drugiej strony, powstaje pytanie czy oskarżeni nie czują, że są winni, nie w tym dosłownym sensie, według którego Bucharin miał przygotowywać zamach na życie Lenina, czy Zinowiew spotykać się z agentami Gestapo, ale w subtelnym sensie, według którego opozycja byłaby naprawdę, i w oczach sędziego i w oczach więźnia, równoznaczna ze zdradą.

Nie jest naszym zadaniem analizować tutaj psychologię starych Bolszewików i zastanawiać się jaki udział przypadał na przymus, jaki na niejasne poczucie winy, jaki na chęć oddania ostatniej przysługi partii (w stylu japońskich kamikaze). Ten przykład może nam natomiast posłużyć kiedy badamy wieloznaczność ortodoksji i idealizmu rewolucyjnego, zastanawiamy się nad obrazem historii jaki mają zarówno ludzie Kościoła jak i ludzie wiary a także, kiedy chcemy odkryć źródło ich wspólnych błędów.

Czy prawowiernym stalinistą jest ten, co wierzy, słowo w słowo, świadectwom oskarżonych i aktowi oskarżenia? Czy taki prawowierny istnieje? Z pewnością nie znajdzie się go na szczytach. Ani sam Stalin, ani jego towarzysze sędziowie nie mieli złudzeń co do tego, że zeznania były wymuszone a fakty sfabrykowane. Działacze partii, którzy wiedzą jak robi się kartotekę ich samych czy ich przyjaciół, nie mogą wierzyć w prawdziwość legend, które wspierają się jedne na drugich, ale nie na żadnych materialnych dowodach. Zarzuty stawiane starym Bolszewikom mogły raczej budzić sceptycyzm: dziwni terroryści, co tworzą komórki ale nie wykonują zamachów, sabotażyści co kierują całymi działami przemysłu i bawią się w partyzantów. Czyż mamy sądzić, że przeciętny Rosjanin, który nie jest bolszewikiem, ale który poddaje się istniejącej władzy, bierze dosłownie takie kryminalne romanse? Czy jest kolejno przekonany, że lekarze Kremla to mordercy w białych fartuchach i zaraz potem, że posądzono ich niewinnie? Nie można wykluczać takiej łatwowierności — obserwuje się ją u pewnych Francuzów — ale wątpię czy jest zjawiskiem powszechnym. Gdyby tak było, nie moglibyśmy już zrozumieć techniki procesów. Jeżeli Rosjanie wierzą w zeznania, to naprawdę są zdolni wierzyć we wszystko. Nie

warto wtedy zadawać sobie tyle trudu, żeby ich przekonać.

W każdym razie ortodoksja tu nie znaczy, że bierze się zeznania dosłownie. Stosując takie określenie, musielibyśmy wyłączyć Stalina i tych wszystkich, co mają dostęp do ukrytej prawdy. Żeby uniknąć wpadnięcia w zwykły cynizm, wewnętrzne koła partii muszą uciekać się do podobnej interpretacji, jaką podał Victor Serge w *Sprawie Tułajewa*, jaką rozwinął i spopularyzował A. Koestler w *Ciemności w Południe*, a Merleau-Ponty ujął w fenomenologiczno-egzystencjalistycznym języku w książce *Humanisme et Terreur*, krytykując równocześnie zjadliwie Koestlera (37).

Zasady tej interpretacji są proste: sędzia ma słuszność uważając opozycjonistę za zdrajcę. Opozycjonista, z chwilą kiedy przegra, może być skłonny przyznać rację swemu rywalowi, swemu zwycięzcy. Rozumowanie, które prowadzi do pierwszego twierdzenia, musi być przyjęte we wszystkich okresach wielkich przełomów. Kto odłącza się od partii i człowieka który symbolizuje sprawę, przechodzi do przeciwnego obozu i działa na rzecz kontr-rewolucji. Bucharin, zwalczając kolektywizację, dostarczał argumentów chłopom, którzy opierali się wstąpieniu do kołchozów, a zatem pomagał tym, co sabotowali program rządu, sprzymierzał się więc w praktyce z wrogami, starającymi się z zewnątrz osłabić ojczyznę Rewolucji. Logika opozycji zmuszała go do obrony czy do wskrzeszenia kapitalizmu na wsi. Działał *tak, jakby* przyłączał się do obozu kontr-rewolucji, a ponieważ od polityków żąda się rachunków z ich czynów a nie z ich intencji, zdradził obiektywnie partię a przez to socjalizm. Tej metody „łańcuszkowych utożsamień" uży-

(37) Merleau-Ponty zarzuca Koestlerowi, że jest on złym marksistą, że pojmuje marksizm w sposób mechanistyczny, zamiast uznać przeżywaną inter-subiektywność za jedyną, absolutną rzeczywistość i rozpatrzeć zarówno jeden, jak drugi obóz w świetle tego ludzkiego współistnienia. Koestler mógłby na to odpowiedzieć, że żaden komunista (z wyjątkiem Lukacsa który zawsze był na marginesie) nie myślał o marksizmie w tak subtelny sposób. Co więcej, Merleau-Ponty sam wpada w błąd mechanistów. Ci wyobrażają sobie, że socjalizm jest nieunikniony. On natomiast jako ostateczne osiągnięcie przyjmuje wzajemne uznanie człowieka przez człowieka; tylko to zdoła usprawiedliwić historię i ku temu musi prowadzić rewolucja proletariacka. Kiedy chodzi o procesy pokazowe przeciwstawienie dialektyki marksistowsko-egzystencjalistycznej i mechanicyzmu jest bez znaczenia.

wają Bolszewicy tym chętniej, że przez swój kult partii wyróżniają się spośród wszystkich rewolucjonistów. Absolutna wartość, jaką przypisuje się ostatecznemu celowi, społeczeństwu bez klas, opromienia swoim blaskiem partię. Oddzielić się od partii, nawet nie w intencjach ale w słowach albo czynach, to popełnić najstraszliwszy błąd.

Wartość tego rozumowania mógł szczerze uznawać towarzysz Lenina, który poniósł porażkę w walce frakcji. Nie przestał, być może, uważać, że kolektywizację dałoby się przeprowadzić inaczej, ale nie miał już platformy, nie miał perspektyw. Wszelkie rozróżnianie pomiędzy partią i jej kierunkiem w danej chwili stało się niemożliwe. Jeżeli nie chciał zrewidować całego swego dotychczasowego sposobu myślenia — tego łańcuszkowego przejścia od socjalizmu do Stalina poprzez proletariat i partię — musiał przyjąć wyrok Historii. Ta rozstrzygnęła na korzyść człowieka, którego w głębi serca nienawidził. „Kapitulując" nie miał zapewne poczucia, że się poniża czy składa dowód słabości. Nie ma życia wewnętrznego, nie ma boskiej sprawiedliwości, nie ma Historii bez rewolucji, ani rewolucji poza proletariatem uzbrojonym przez partię, ani nie ma już partii poza stalinowską linią. Czyż wyrzekając się oporu, rewolucjonista nie pozostaje w istocie wierny całej swojej przeszłości?

Ta subtelna interpretacja, której podaje się różne odmiany, jest właściwie wspólna ludziom Kościoła i ludziom wiary: w czym różnią się jedni od drugich? Widzę trzy główne różnice.

1. Prawowierny członek Kościoła wie zwykle że fakty są sfałszowane, ale nie ma prawa przyznać tego publicznie. Podlega i musi podlegać dyscyplinie przyjętego języka. Idealista zastrzega sobie prawo do słów. Nazywa procesy „słownymi ceremoniami" i stwierdza, mniej czy bardziej otwarcie, że fakty istnieją tylko w aktach oskarżenia i zeznaniach. Ta różnica ma ogólne znaczenie. Prawowierny w głębi duszy, wie o obozach koncentracyjnych. W słowach wie tylko o obozach wychowawczych. Wyrazić to można jeszcze w ten sposób, że jeden zna tylko fakty tłumaczone na język doktryny, drugi zna fakty nagie.

2. Ani prawowierny ani idealista nie mają pewności jak wypadki zaszły w szczegółach. Prawowierny godzi się ze zniknięciem Trockiego, wygnanego przez swego triumfującego rywala z kronik Rewolucji. Nie wątpi, że prawdzi-

we są „ogólne zarysy" historycznej interpretacji podanej do wierzenia przez partię. Według aktywistów „wielkie linie" są na ogół dokładne. Dotyczą zawsze tych samych zasadniczych czynników: rola proletariatu i jego wcielenie się w partię, walka klas, sprzeczności kapitalizmu, faza imperializmu i nieunikniony finał w postaci społeczeństwa bezklasowego (każdy z tych czynników da się przedstawić w różnych wersjach). Historia rosyjskiej partii Bolszewików i bratnich partii jest naprawdę historią świętą. Mały północno-Koreańczyk uczy się nabożnie o konfliktach pomiędzy tendencjami wewnątrz komunistycznej partii Bułgarii (38). Partia niekiedy odtwarza epizody z przeszłości albo żeby uwypuklić ich znaczenie dla profanów, albo dlatego, że z opóźnieniem uchwyciła ich prawdziwą wagę. Historia, jaką opowiada partia, jest z założenia prawdziwa, prawdą wyższą niż materialna prawda faktów.

Idealista życzyłby sobie, żeby ta historia była prawdziwa, nie jest jednak tego bardzo pewien. Udziela kredytu w czasie Związkowi Sowieckiemu, bo ten działa w imieniu jedynej doktryny, jaka zdolna jest nadać sens Dziejom. Ponieważ pozwala sobie na obserwację nagich faktów, widzi, że niektóre z nich nie odpowiadają jego oczekiwaniom. Nie widzi jutra dla ludzkości jeżeli partia kłamie, nie wyciąga stąd wniosku, że partia mówi prawdę. Kto wie, może nie ma żadnej prawdy dziejów.

Wątpliwości prawowiernego dotyczą faktów, wątpliwości idealisty sięgają głębiej.

3. Prawowierny dąży do rozszerzenia jak najbardziej przedmiotu swojej wiary, stara się on związać wypadki i przypadki z wielkimi liniami rewolucyjnego przedsięwzięcia. Chciałby, żeby inicjatywa jednostek, posunięcia grup, losy bitew zostały wyjaśnione w świetle dialektyki klas i ekonomicznych sił. Wszystkie wydarzenia powinny znaleźć miejsce w historii świętej, której centrum stanowi partia. Wrogowie partii, na zewnątrz i wewnątrz, powinni działać z powodów zgodnych z logiką jedynej i ogólnoświatowej walki. Przypadek powinien zniknąć i Slanski powinien być zmuszony do zdrady przez swoje mieszczańskie pochodzenie.

Idealista po cichu przyjmuje, że istnieje dystans pomię-

(38) Ten szczegół podał mi Francuz, który spędził dwa lata w niewoli północno-koreańskiej.

dzy „ogólnymi zarysami" historii i zawsze ważącymi się szalami wydarzeń. Trzeba wierzyć, że w końcu Historia skończy się dobrze, bo jeżeli nie, pozostaje tylko „bezsensowny zamęt". Czekając tego szczęśliwego finału człowiek jest narażony na pokusy, może zaplątać się wśród przemijających okoliczności. Jakąż linię należy co chwila obierać? Nikt nie potrafi na to z całą pewnością odpowiedzieć i decyzja powzięta dzisiaj w najlepszej wierze może jutro przekształcić się w zbrodnię. Tak, intencje się nie liczą. Nie będę miał jutro nic na swoje usprawiedliwienie jeżeli potępi mnie Historia.

Szczery czy tylko słowny dogmatyzm prawowiernego obraca się swoim ostrzem i przeciwko nie-komuniście i przeciwko dewiacjoniście czy odstępcy. Jeżeli człowiek Kościoła zna powszechną prawdę, czemużby nie miał zmusić siłą poganina do wyznawania Nowej Wiary? Służy to tego autobiografia, napisana przez niewiernego, któremu narzuca się kategorie i słownictwo wierzącego (ponieważ doktrynie obce jest życie wewnętrzne, spowiedź sprowadza się do postępków). Amerykański inżynier Voegeler spowiada się z całej swojej przeszłości w więzieniach Budapesztu, ojcowie Jezuici robią to samo w więzieniach chińskich. Wszyscy muszą przemyśleć całe swoje życie w kategoriach ich strażników, co wystarcza, żeby wydawali się winni. Aby ta ich wina nie przedstawiała najmniejszej wątpliwości, muszą dodawać fakty po prostu zmyślone: inżynier zanim wyjechał ze Stanów Zjednoczonych spotkał się z pułkownikiem specjalistą od szpiegostwa, zakonnicy brali udział w imperialistycznych spiskach, zakonnicom będzie się wmawiać, że „zabijały niewinne dzieci chińskich proletariuszy".

Idealista nie posuwa logiki systemu aż do takiej absurdalnej ohydy. A jednak jeszcze trudniej przyjąć nam tezę idealisty, tak jak ją ujął Merleau-Ponty, niż tezę prawowiernego. Chociaż większość krytyków źle zrozumiała wywody filozofa, wstręt (w sensie intelektualnym) wydaje mi się całkowicie usprawiedliwiony.

O tak zwanej rewolucyjnej sprawiedliwości.

Dziwimy się dzisiaj, jeżeli filozof wykazuje pobłażliwość dla systemu, który by go nie tolerował, a bezlitosny

jest dla systemu, który otacza go względami. Kiedy niefanatyk pochwala fanatyzm, kiedy zwolennik „zaangażowania" bada tylko jak inni się angażują sam się nie angażuje, powstaje dziwny dysonans Tylko liberalne społeczeństwo pozwala na taką analizę procesów jaką przeprowadza Merleau-Ponty, po Viktorze Serge i Koestlerze: szczytna obojętność wobec liberalizmu z jaką się obnosi, jeżeli nie wynika z nauk Chrystusa, równa się pewnemu rodzajowi wyrzeczenia Nie ufamy ludziom, którzy tak postępują, jakby nie wierzyli w to, co robią. Dlaczego filozof rozumuje jakby wolność, bez której zostałby skazany na milczenie albo uległość, była bez wartości?

Cała interpretacja Historii, nazwana przez Merleau-Ponty marksistowską, za którą kryje się nadzieja całkowitego rozwiązania, opiera się na pewnej teorii proletariatu. I tej teorii proletariatu mają zawdzięczać powodzenie rewolucje w krajach pre-kapitalistycznych, gdzie proletariat stanowił znikomą mniejszość ludności. Dlaczego rewolucja chińska dokonana przez intelektualistów prowadzących za sobą masy chłopskie, ma nieść ze sobą, na wpół zrealizowaną w łonie obecnego proletariatu, obietnicę „ludzkiego współistnienia"?

Porównuje się dzisiaj dwa rodzaje ustrojów, działając, być może nieświadomie, w złej wierze. Jak widzieliśmy sowiecki ustrój z zasady korzysta z pobłażania pod pretekstem, że rozwiąże wszystko całkowicie. Postawa którą wyraża formuła: „dwa różne ciężary, dwie różne wagi" jest trudna do przyjęcia nawet kiedy się sądzi, że jeden z dwuch obozów zmierza do pełnej prawdy, a tym bardziej, kiedy nie jesteśmy wcale gotowi uznać wierności Związku Sowieckiego wobec rewolucyjnej misji. Słusznie przypomina się okrucieństwa znaczące historię Zachodu, tak jak znaczyły historię wszystkich znanych nam społeczeństw. Warto jednak zbadać sposoby przymusu jakie stosuje dzisiaj, czy z też z zasady uznaje, każdy typ ustroju. Jakie swobody posiadają sowieccy obywatele i obywatele krajów zachodnich? Jakie gwarancje zapewnia się oskarżonym po tej i po drugiej stronie żelaznej zasłony?

Jeżeli da się usprawiedliwić zniesienie swobód wskazując na inne zasługi sowieckiego ustroju, na przykład szybkość gospodarczego postępu, trzeba to powiedzieć i tego dowieść. Filozof ułatwia sobie jednak zadanie: we

wszystkich społeczeństwach było wiele niesprawiedliwości i gwałtu — być może jest ich jeszcze więcej w dzisiejszych sowieckich społeczeństwach — ale wielkość celu nie pozwala nam ich potępić. To prawda, że można i powinno się wybaczyć rewolucji zbrodnie, których nie wybaczyłoby się ustrojom bardziej ustabilizowanym, ale na ile czasu rozciąga się ta wymówka rewolucji? Jeżeli w trzydzieści lat po zdobyciu władzy stosuje się prawo o podejrzanych w stylu Robespierre'a, kiedyż zostanie ono zarzucone? Przedłużanie się terroru poprzez dziesiątki lat skłania nas do pytań. W jakim stopniu terror jest związany nie z Rewolucją ale z porządkiem społecznym, który z niej się wyłonił?

Metoda łańcuszkowych utożsamień, dzięki której opozycja może stać się zdradą, pociąga za sobą trwałość terroru. Merleau-Ponty poświęca wiele stronic aby tłumaczyć to, co Victor Serge i Koestler już wyjaśnili i co nie jest żadną tajemnicą: opozycjonista działa w niektórych okolicznościach jako wróg partii, jest więc w oczach miarodajnych czynników zdrajcą wobec sprawy. Ale to piętno zdrajcy przylepione do opozycjonisty musi uniemożliwić wszelką opozycję. Georges Clemenceau osłabia rządy które krytykuje ale skoro się znalazł u władzy — prowadzi wojnę aż do zwycięstwa. Bolszewicy mieli zawsze dwie formuły, jedną kiedy żądali żeby partia była monolitem, drugą, kiedy zachęcali do konfliktów idej i tendencji, aby utrzymać zdrowie partii (Lenin uciekał się do drugiej jeżeli widział, że jego grupie grozi znalezienie się w mniejszości). W jakich wypadkach stosuje się jedną a w jakich drugą? W 1917 roku ani Stalin, który przed przybyciem Lenina był zwolennikiem umiarkowania, ani Zinowiew czy Kamieniew, którzy nie opowiadali się za październikowym zamachem stanu, ani w danej chwili, ani nieco później nie zostali oskarżeni o zdradę. Nie zmuszano ich, żeby przyznali się, że płacił im Kierenski czy Alianci. System łańcuszkowych utożsamień osiąga logiczną i absurdalną doskonałość dopiero wtedy, kiedy konflikt tendencji zniknął albo został pogrzebany w zawiłościach biurokracji, kiedy mała grupka, być może jeden człowiek, władając partią, policją, państwem, dostaje w ręce życie i honor milionów ludzi.

Niezależnie od tego co myśli filozof, wywołał on oburzenie nie dlatego, że wyraził w fenomenologiczno-egzystencjalistycznym języku stare hasła rewolucjonistów czy ter-

rorystów — kto nie jest ze mną jest przeciw mnie, wszelka opozycja jest zdradą, najmniejsza dewiacja spycha do obozu przeciwnika — ale dlatego, że uznał za rzecz normalną przedłużanie się terroru i to w momencie, kiedy system myśli, zagarnięty przez zdobywców władzy, posłużył do zohydzania zwyciężonych i do gloryfikacji zwycięzców. Z chwilą, kiedy interpretator Historii jest zarazem sekretarzem generalnym partii i szefem policji, zniknęła szlachetność walki i ryzyka. Władcy chcą być równocześnie zwiastunami prawdy. Na miejsce rewolucyjnego terroru wstępuje cezaro-papizm: w tej bezdusznej religii opozycjoniści stają się rzeczywiście heretykami, czymś gorszym niż zbrodniarze (39).

Godzimy się dzisiaj na ogół z faktem, że w okresach rewolucji nie zapewnia się oskarżonym tych gwarancji jakie mają w czasach normalnych. Rozumiemy, że Robespierre skazał Dantona, zanim sam z kolei został skazany i że w obu wypadkach trybunały wyjątkowe ubrały w formę wyroku wolę jednej z grup. W tym zachowaniu prawnych pozorów kiedy decyzje zapadają poza sądem, kryje się zapewne troska o legalną ciągłość utrzymywaną pomimo zaburzeń w państwie. Trybunały wyzwolonej Francji zmuszone są zapomnieć o tym, że rząd Vichy, w 1940 i 1941 był rządem legalnym i prawdopodobnie prawomocnym. Aby Sąd Najwyższy uznał się kompetentnym do sądzenia marszałka Pétain'a, musiał retrospektywnie przekreślić legalność rządu Vichy i na nowo rozważyć działalność marszałka według prawno-historycznego systemu jaki przyniósł ze sobą zwycięski de-gaullizm.

Niewątpliwie prawa uświęcają pewien podział bogactw i potęgi. Nie wynika z tego, że liberalna sprawiedliwość jest solidarna z kapitalizmem i że jego nieprawości podrywają jej wartość. To co filozof nazywa sprawiedliwością liberalną jest tą sprawiedliwością, którą wypracowano w ciągu wieków, z dokładnym określeniem co jest przestępstwem, z przyznaniem podejrzanym obrony, z zasadą że prawa nie działają wstecz. Kiedy znikają formy liberalne, znika istota sprawiedliwości: rewolucyjna sprawiedliwość jest jej karykaturą. Możliwe, że należy uznać w niektórych wypadkach potrzebę trybunałów wyjątko-

(39) W obozach kryminaliści są lepiej traktowani niż przestępcy polityczni. Przestępstwo polityczne jest więc większą zbrodnią.

wych, ale nie powinno się przedstawiać środków właściwych wyjątkowym okresom jako innej sprawiedliwości, bo jej po prostu przeczą.

Jeżeli ustabilizowane państwo ucieka się do sprawiedliwości rewolucyjnej, nikt już nie jest bezpieczny i dialektyka zeznań wydaje swoje owoce: wielką czystkę, miliony podejrzanych wyznających swoje urojone zbrodnie. Rewolucja, terror, dadzą się pogodzić z humanistycznym zamiarem, ale rewolucja trwająca stale i terror jako system rządzenia — nigdy. Cel, w jakim komuniści używają siły, znaczy tu mniej, niż organiczny, trwały, totalitarny charakter gwałtu służącego nie proletariuszom, ale ludziom partii, to jest uprzywilejowanym.

Ten sposób myślenia, właściwy i prawowiernym i idealistom, prowadzi do uznania wyroku Historii za święty. Wyobraźmy sobie Trockiego na miejscu Stalina. Role sędziego i zdrajcy uległyby odwróceniu. Wewnątrz partii tylko siła wydarzeń rozstrzyga o tym kto padnie, kto pozostanie. Zwycięzca jest przekonany, że ma słuszność. Dobrze,ale dlaczego uznaje tę jego pretensję filozof? Przyjmując ten sam ogólny pogląd na historię, wolno zapytać, czy nie można było skolonizować rolnictwa bez wywózek i głodu. O tym, kto ostrzegał w roku 1929 przed skutkami metody jaką zamierzała użyć partia, skutkami które nie dały na siebie długo czekać, nie powiemy że się mylił, gdyż kolektywizacja została jednak przeprowadzona — chyba że ogłosimy raz na zawsze, że ludzki koszt „sukcesu" wcale się nie liczy (40).

(40) W zasadzie, Merleau-Ponty nie przyznaje zawsze racji Historii. Hitler, gdyby zwyciężył, byłby i tak łajdakiem. Narodowa wspólnota hitleryzmu jest sprzeczna z humanizmem, proletariacka wspólnota jest z nim zgodna. Argument jest mało przekonywujący: założywszy, że proletariat jest już „autentyczną inter-subiektywnością", dlaczego ta godność ma się rozciągać na komunistyczną partię, w której daremnie szukamy proletariatu? Proletariat, może co prawda przegrać, Historia nie jest więc, jako taka, najwyższym trybunałem. W przeciwieństwie do prawowiernego — idealista nie skłania się z góry przed wyrokiem jutra, zastrzega sobie prawo potępienia i klas które są przeciwne klasie, która według niego ucieleśnia ludzkie nadzieje, i samego, jeżeli zawiedzie ono te nadzieje.

Pomimo wszystko idealiście nie udaje się uniknąć bałwochwalstwa Historii, bo przywiązuje on tę samą wagę do historycznego schematu, co do idei wzajemnego uznania, bo utożsamia sprawę ludzkości ze sprawą partii i uświęca, choćby tylko w hipotezie, wyrok zwycięzcy.

Czyny ludzkie możemy odczytywać na szereg sposobów, zależnie od tego, czy weźmiemy pod uwagę intencje, czy towarzyszące okoliczności czy skutki czynów. Jeżeli, jak to dozwolone jest w polityce, wyłączymy intencje sprawców, to jeszcze zależy czy przeniesiemy się myślą w moment decyzji czy, przeciwnie, będziemy rozpatrywać decyzję biorąc za punkt wyjścia odległe skutki, jakie ukazały się w międzyczasie. Wielkim człowiekiem jest ten, co wytrzymuje sąd przyszłości, której nie znał. Jednak historyk grzeszyłby przeciwko etyce swego zawodu, gdyby ciągle wybiegał naprzód. Tragedia III-go Reichu nie wystarcza, żeby potępić dzieło Bismarcka.

Ten sposób oceny nabiera cech skandalicznych kiedy trybunał złożony z żywych ludzi posługuje się nim wobec innych żywych ludzi. Ocena według następstw oglądanych oczami zwycięzcy prowadzi do najgorszych krzywd. Błąd stanie się retrospektywnie zdradą (41). Nie może być nic fałszywszego: moralnej czy prawnej kwalifikacji czynu nie zmienia bieg późniejszych wydarzeń. Zasługi czy winy ludzi, którzy zawarli rozejm w 1940 roku nie mogą być oddzielone od ich motywów. Jeżeli się chce wyłączyć intencje, trzeba rozważyć korzyści i niebezpieczeństwa rozejmu, a także korzyści i niebezpieczeństwa decyzji odwrotnej, *takie, jak je widziano w 1940 roku*. Pomylił się zapewne ten, kto sądził, że rozejm dawał lepsze szanse Francji a zarazem nie szkodził sprawie Aliantów. Zwycięstwo Aliantów nie przekształciło jego błędu w zdradę. Ten, kto życzył sobie rozejmu żeby zaoszczędzić cierpień krajowi i przygotować dalszą walkę, nie był zdrajcą i nie stał się nim. Ten zaś kto chciał rozejmu, aby spowodować przejście Francji do przeciwnego obozu był od tej chwili zdrajcą wobec Francji roku 1939 i 1945.

Czy gdyby zwyciężyły Niemcy, de-gaulliści byliby zdrajcami a kolaboratorzy dyktowaliby co słuszne? Byłoby tak, niewątpliwie. Kolaboratorzy i de-gaulliści chcieli dwuch różnych Francji, niemożliwych do pogodzenia, a jaka z nich weźmie górę miały rozstrzygnąć bitwy toczone przede

(41) „Fakt zwycięstwa Aliantów nadaje kolaboracji charakter inicjatywy i przekształca ją, czymkolwiek była albo chciała być, w chęć zdrady". (Tamże, str. 43).

wszystkim przez innych. Siła wydarzeń była sędzią (42). Jedni i drudzy zgodzili się na tego sędziego który wspiera się na fakcie, nie na prawie. Kiedy bierze się udział w śmiertelnej walce, nie mówi się o trybunałach ale o broni.

Walczący zawsze byli skłonni tłumaczyć działania innych przy pomocy sobie właściwych uczuć. Gdyby kolaborator myślał tak jak de-gaullista, byłby oczywiście obrzydliwcem. Uznać niepewność powziętych decyzji, wielość perspektyw, jakie otwierają się na nieznaną przyszłość — to nie znaczy przekreślać konflikty, czy unikać opowiedzenia się po jednej stronie. Znaczy to tylko, że opowiadamy się po którejś stronie bez nienawiści, nie depcząc honoru przeciwnika.

I prawowierni i idealiści zaczynają od tego, że oddzielają czyn od jego sprawcy, od jego zamiarów i okoliczności. Umieszczają następnie czyn wśród wydarzeń tak jak oni je widzą. Ponieważ uznają bezwzględną wartość *swojego* celu, nie ma odwołania od potępiającego wyroku, jaki spada na innych, czy na zwyciężonych. Przenosząc się w moment decyzji, biorąc pod uwagę układ warunków jaki wtedy istniał, mniej jesteśmy narażeni na samowolną interpretację. Przyznając się do naszej niewiedzy co do ostatecznego celu wydarzeń, zakładając, że nawet w sprzecznych ze sobą poglądach jest częściowa słuszność, łagodzimy surowy dogmatyzm, który rozcina w imię prawdy.

Kto twierdzi, że ogłasza wyrok bez odwołania jest szarlatanem. Albo Historia jest najwyższym trybunałem i wtedy wypowie swój końcowy sąd dopiero ostatniego dnia, albo sumienie (czy Bóg) sądzi Historię i wtedy przyszłości nie należy się więcej szacunku niż czasowi teraźniejszemu.

◆

Trzydzieści lat temu, szkoła która wtedy, w imię marksizmu, była w Związku Sowieckim szkołą panującą, stawiała sobie za zadanie analizę tego co składa się na bazę. Analizowała rozwój sił produkcyjnych i walk klasowych. Nie chciała słyszeć o bitwach i bohaterach, wyjaśniała ich

(42) Co nie znaczy, że na wyższym planie nie można ocenić, która sprawa ma większą wartość.

losy przy pomocy ukrytych, nieosobowych, nieubłaganych sił. Później wprowadzono narody, wojny, generałów. W pewnym sensie była to nowość szczęśliwa. Starając się odtworzyć możliwie dobrze przeszłość, nie należy lekceważyć ani machinalnej konieczności, ani inicjatywy osób, ani seryjnych zderzeń, ani rozstrzygnięć na polu bitwy. Jednak wypadki, odtworzone według komunistycznego obrazu Historii, składają się na dziwny świat, w którym wszystko wyjaśnia nieubłagana i nierzeczywista logika.

W historii, którą włada determinizm sił i stosunków produkcji, walk klasowych, narodowych i imperialistycznych ambicji, powinien również znaleźć miejsce szczegół wydarzeń. Przypisuje się każdej jednostce rolę zgodną z jej sytuacją społeczną, widzi się w każdym epizodzie wyraz konfliktów czy konieczności o jakich poucza doktryna. Nic nie jest przypadkowe, wszystko kryje w sobie znaczenie. Kapitaliści raz na zawsze są posłuszni swojej istocie: Wall Street i City spiskują przeciwko pokojowi i przeciwko krajom socjalizmu. Świat zeznań w procesach, karykatura historycznego świata komunistów, składa się z walk klasowych i z działalności wywiadów.

Kapitalizm i socjalizm nie przedstawiają się już jako abstrakcje. Wcielają się w partie, w jednostki, w biurokracje. Chrześcijańscy misjonarze w Chinach są agentami imperializmu. Ludzie są tym, co robią. Znaczenie ich czynów odsłania się w wersji, jaką daje posiadacz prawdy. Jeżeli czyni się zło, to nigdy wbrew swojej woli, można by powiedzieć, odwracając sokratyczną formułę: nie dlatego, że intencje nie-komunistów są występne, ale dlatego, że się nie liczą. Jedynie socjalista, ponieważ zna przyszłość, zna sens tego co robi kapitalista i stwierdza, że ten *obiektywnie* chce zła, które powoduje. Nic już nie stoi na przeszkodzie, aby wyposażyć oskarżonych w akty, ilustrujące samą istotę ich działań: w akty terroru czy sabotażu.

Zaczęło się od dialektyki Hegla, dochodzi się do romansów kryminalnych: kombinacja która raczej podoba się intelektualistom, nawet tym największym. Drażni ich przypadek i niejasność. Komunistyczna interpretacja nie zawodzi nigdy. Logik na próżno by przypominał, że teoria, wymykająca się przeczeniom, jest tym samym poza dziedziną prawdy.

Rozdział V

SENS DZIEJÓW

Dwa błędy, zdawałoby się sprzeczne, ale właściwie związane ze sobą, są u źródła bałwochwalczego kultu, jakim otacza się Historię. Ludzie Kościoła i ludzie wiary wpadają w pułapkę, jaką zastawia na nich ich pragnienie absolutu — po to, żeby następnie oddawać się relatywizmowi bez granic.

Przyjmują w myśli, że jest jakiś końcowy czy bezwzględnie wartościowy moment w Dziejach: jedni nazywają go społeczeństwem bezklasowym, inni uznaniem człowieka przez człowieka. Ani jedni ani drudzy nie wątpią, że ten moment, który musi nadejść, będzie odznaczał się w porównaniu ze wszystkim co było dotąd najzupełniejszą oryginalnością, że będzie miał bezwarunkową wartość. Ów „uprzywilejowany stan" ma nadawać sens całości.

Pewni, że znają z góry sekret niedokończonej przygody ludzkiego gatunku, przyglądają się zamieszaniu wczorajszych i dzisiejszych wypadków z powagą sędziego, który z wysoka rozdziela pochwały i nagany. Historyczna egzystencja, tak jak ją naprawdę przeżywamy, jest pełna starć pomiędzy jednostkami, grupami i narodami, starć w obronie niemożliwych do pogodzenia interesów i idej. Ani człowiek współczesny, ani historyk nie jest zdolny przyznać bez zastrzeżeń słuszności jednym czy drugim. Nie dlatego że nie wiemy co dobre a co złe. Jednak nie znamy przyszłości, a żadna historyczna sprawa nie jest wolna od skaz.

Ci, co walczą, ozdabiają sprawę której gotowi są oddać życie i mają prawo zapominać o niewiedzy, nierozdzielnie

złączonej z naszą ludzką dolą. Doktrynerzy Kościoła czy wiary którzy usprawiedliwiają te ozdoby, chcąc czy nie chcąc, usprawiedliwiają równocześnie szały fanatyzmu i czystek. Rycerz socjalizmu tłumaczy zachowanie się innych przy pomocy własnego poglądu na Historię i okazuje się natychmiast, że nie ma przeciwnika który by był jego godny: tylko opóźnieni w rozwoju i cynicy występują przeciwko przyszłości jaką reprezentuje. Ponieważ ogłasza że *jego* perspektywa historyczna jest jedynie słuszna, przyznaje sobie prawo do wyrokowania o tym co było, według swoich mniemań.

Połączone ze sobą błędy do jakich prowadzi żądza absolutu i relatywizm, nie mogą ostać się wobec wiedzy, jaką zyskujemy patrząc wstecz na fakty ludzkie. Historyk, socjolog, prawnik odkrywają znaczenia — w liczbie mnogiej — czynów, instytucji, ustaw. Nie potrafiliby ukazać sensu jaki ma wszystko. Historia nie jest absurdalna, ale nikt z żyjących nie może twierdzić, że uchwycił jej ostateczny sens.

Wielość znaczeń.

Czyny ludzkie są zawsze zrozumiałe. Kiedy przestają nimi być, wyłączamy ich sprawców poza nawias, nazywamy ich obłąkanymi, uważamy ich za obcych ludzkości. Ale zrozumiałość nie sprowadza się do jednego typu i nie stanowi gwarancji, że zespół działań — którego poszczególne elementy są zrozumiałe same w sobie — musi wydawać się czymś rozsądnym w oczach obserwatora.

Dlaczego Cezar przekroczył Rubikon? Dlaczego Napoleon odsłonił swoje prawe skrzydło w bitwie pod Austerlitz? Dlaczego Hitler zaatakował Rosję w 1940 roku? Dlaczego spekulant zaczął sprzedawać franki po wyborach 1936 roku? Dlaczego rząd sowiecki zarządził kolektywizację rolnictwa w 1930? We wszystkich tych wypadkach dostarcza się odpowiedzi łącząc decyzję z celem: objąć władzę w Rzymie, przyciągnąć lewe skrzydło austriacko-rosyjskiej armii, zniszczyć sowiecki ustrój, wyciągnąć korzyść z dewaluacji, zlikwidować kułaków i zwiększyć płynną część zbiorów. Cezar dążył do dyktatury czy do imperatorstwa, Napoleon czy Hitler do zwycięstwa, spekulator chciał zgarnąć

zyski, a rząd rosyjski zapewnić żywnościowe rezerwy dla zaopatrzenia miast. Jednak ten ostatni przykład wykazuje, że stosunek środek-cel nie wystarcza. Można ostatecznie powiedzieć: „jeden cel, zwycięstwo" czy „jeden cel, zysk". Planista ma zawsze do wyboru pomiędzy różnymi celami: wyższą produkcję rolną zapewniliby zapewne w krótkim terminie chłopi-właściciele, ale ci stanowiliby klasę wrogą wobec sowieckiego reżymu i spożywaliby sami znaczną część zbiorów.

Nawet kiedy cel jest jasno określony, interpretacja nie ogranicza się do badania środków. Jak zrozumieć posunięcia dowódcy, nie wyjaśniając jego decyzji wiedzą jaką rozporządzał, posunięciami przeciwnika jakich się spodziewał, rachunkiem szans jaki przeprowadzał jeden i drugi, nie odtwarzając organizacji wojsk i techniki bojów? Kiedy od sztuki wojskowej przechodzi się do polityki, trudności zwiększają się. Ten tylko może zrozumieć decyzję polityka, kto odcyfrował ówczesny układ warunków: dzieje Cezara, Napoleona, Hitlera ukazują swoje znaczenie wtedy tylko kiedy umieści się je w zespole obejmującym pewną całość, na tle epoki, narodu, być może cywilizacji.

Badania mogą iść w trzech kierunkach czy też dotyczyć trzech wymiarów:

1. Określając środki i cele zmuszeni jesteśmy zająć się zasięgiem wiedzy jaką miał sprawca i strukturą społeczeństwa. Cel jest zawsze tylko etapem, za którym znajduje się dalszy cel. Nawet gdyby potęga była w polityce celem jedynym, pozostałoby sprawdzić jaki jest rodzaj potęgi, którą chce zdobyć człowiek ambitny. Technika sięgania po władzę w ustroju parlamentarnym ma mało wspólnych cech z tą, jaka przynosi skutki w totalitarnym ustroju. Ambicji Cezara, Napoleona, Hitlera właściwe są szczególne cechy, każdą z tych ambicji tłumaczy tylko kryzys rzymskiej Republiki, Rewolucji francuskiej i weimarskiej Republiki.

2. Określenie wartości jest niezbędne do zrozumienia ludzkiego działania, które nigdy nie jest ściśle utylitarne. Racjonalne wyliczenia spekulantów charakteryzują działalność, mniej czy bardziej powszechną, zależnie od cywilizacji, której granicę stanowi zawsze pewien ideał wygodnego życia. Wojskowy czy robotnik, homo politicus czy homo economicus, są posłuszni religijnym lub moralnym

wierzeniom i zwyczajom, w ich czynach wyraża się pewna hierarchia wartości. Ustrój społeczny jest zawsze odbiciem postawy wobec wszechświata, wobec ludzkiej wspólnoty czy wobec Boga. Żadna zbiorowość nie sprowadza tego co ceni do wspólnego mianownika, do bogactwa czy potęgi. Szacunku jakim otaczano niektórych ludzi i niektóre zawody, nigdy nie mierzono wyłącznie pieniądzem.

3. Uważa się za niepotrzebne zastanawiać się dłużej nad motywami Napoleona pod Austerlitz, ale przypomina się chętnie zmęczenie albo chorobę Napoleona pod Moskwą, pod Waterloo. Porażka jednostki, seria działań historycznej postaci, zachowanie się grupy — każą powracać od postaw i czynów, wstecz, ku całemu systemowi impulsów stworzonych przez wychowanie czy przez całe dotychczasowe życie.

Historyka najbardziej pociąga pierwszy kierunek, socjologa — drugi, uczonego, który uprawia to co się dziś nazywa antropologią kultury — trzeci, ale każdy z tych specjalistów potrzebuje pomocy pozostałych. Historyk powinien wyzwolić się od siebie samego, zrobić wysiłek, żeby odkryć inność badanego człowieka. Zdolny jest ją odkryć, tylko dlatego, że istnieje pewna wspólność pomiędzy historykiem i historycznym przedmiotem. Gdyby świat, w którym żyli ludzie przeszłości, nie miał nic wspólnego z tym w jakim żyję, gdyby te dwa światy nie przedstawiały się, przy pewnym stopniu abstrakcji, jako dwie odmiany tego samego tematu, świat innego człowieka stałby mi się najzupełniej obcy i straciłby wszelkie znaczenie. Żeby dzieje w ogóle mogły być ogarnięte przez umysł, trzeba, żeby żywi odkryli pokrewieństwo z umarłymi. Poszukiwać sensu w tym stadium analizy to znaczy określić abstrakcyjne czynniki-impulsy, kategorie, sytuacje typowe, symbole czy wartości — które, składając się na ludzką wspólnotę, stwarzają warunki niezbędne do tego, aby obserwatorzy mogli pojąć czyny, a historycy przeniknąć minione cywilizacje.

Wielość wymiarów w jakich można ujmować dzieje nie świadczy o porażce wiedzy ale o bogactwie rzeczywistości. W pewien sposób każdy fragment dziejów jest niewyczerpaną kopalnią. „W każdym człowieku zawarta jest cała treść człowieczej doli". Być może jedna jakaś ludzka wspólnota — pod warunkiem że zrozumiałoby się

ją całkowicie — odsłoniłaby nam istotę wszystkich ludzkich wspólnot. Wyczerpująca analiza jednej kampanii wojennej wystarczyłaby genialnemu umysłowi do ustalenia zasad strategii w ogóle; dosyć byłoby zbadać gruntownie jedno państwo, aby trafić na stałe cechy wszystkich konstytucji. Wiemy, że najbardziej niedostępny jest nam sekret najbliższych osób, z którymi obcujemy co dzień.

Wewnątrz każdego z ludzkich wymiarów pojawia się inna wielość: wyznaczając miejsce wypadkom, co jest podstawą wszelkiego zrozumienia, nie napotkamy jasnych granic ani wówczas kiedy usiłujemy sprowadzić fakty do najprostszych czynników, ani kiedy chcemy objąć je z lotu ptaka. Stąd sens jest niepewny, nieuchwytny, zmieniający się zależnie od całości jaką bierzemy za przedmiot rozważań.

Decyzję jaką powziął Hitler przy końcu 1940 roku aby zaatakować Związek Sowiecki, wyjaśnia pewna koncepcja strategiczna — pokonać Czerwoną Armię zanim Anglia zdoła wylądować na Zachodzie — wyjaśnia też jego polityczny zamiar — zniszczyć bolszewicki ustrój, sprowadzić Słowian do roli niższych ludów etc. Ten jego zamiar odsyła nas z kolei do umysłowej formacji Hitlera, do książek, które powierzchownie studiował, a w których ciągle była mowa o odwiecznych walkach pomiędzy Słowianami i Germanami. Od jednego więc czynu zmierzamy wstecz, przebiegamy całe obszary dziejów Europy i nikt nam nie każe ani zabroni się zatrzymać. Na Zachodzie wojna francusko-niemiecka 1939 roku zaprowadziłaby nas do podziału w Verdun, dalej od cesarstwa Karolingów do gallo-rzymskich królestw, od nich do cesarstwa rzymskiego itp.

Tak samo trudno jest uchwycić sam historyczny atom, czy kierujemy się bezpośrednim doświadczeniem, czy dokumentami. W każdej bitwie biorą udział tysiące czy miliony ludzi, każdy z nich przeżywa ją w jakiś sposób. Tekst traktatu, biorąc fizycznie, jest tylko rzeczą. Ma on wielorakie znaczenie, inne dla tych co go układali, inne dla tych co go stosowali, jeszcze inne zapewne dla przeciwników, którzy kładli swoje podpisy z ukrytą myślą. Zespół znaczeń, tak jak bitwa, układa się w całość tylko w głowie tego, kto go przemyśli na nowo, w głowie historyka czy historycznej postaci.

Z nieskończonego cofania się w dwuch kierunkach nie wyciągamy wniosku, że sama materia jest bezkształtna. Ludzki charakter wypadków, który wyłącza istnienie zamkniętych w sobie atomów, i nie kładzie żadnego kresu naszym badaniom, wyraża się również przez to, że mamy do czynienia z zespołami zarysowanymi w rzeczywistości. Historyk nie zbiera ziarnek piasku. Część składowa i całość uzupełniają się wzajemnie. Byłoby dużym błędem przypuścić, że są to tylko materia i forma, że część jest dana, a całość konstruujemy. Bitwa pod Austerlitz jest całością w stosunku do czynów grenadiera czy do kawaleryjskiej szarży w centrum pola bitwy, ale jest tylko częścią w stosunku do kampanii 1805 roku, tak jak i w stosunku do wojen napoleońskich.

Nie ma zasadniczej różnicy pomiędzy bitwą pod Austerlitz, kampanią 1805 roku, wojnami napoleońskimi. Czyż powiemy, że bitwę pod Austerlitz dałoby się objąć jednym spojrzeniem, że przecie objął ją swoim spojrzeniem jeden człowiek, a nie da się tego zrobić ani z kampanią 1805 roku ani z wojnami napoleońskimi? Ale w takim razie bitwa nad Marną należałaby raczej do tej samej kategorii co kampania 1805 roku, niż do tej co bitwa pod Austerlitz. Naprawdę jednak każdy wypadek ma swoje trwanie w czasie i swoją rozciągłość, tak jak ma je całość. Żeby część przeciwstawić całości trzeba, żeby to był wypadek trwający ułamek sekundy albo indywidualny. Z takim jednak nie mamy nigdy do czynienia.

Ta jednolitość historycznych rekonstrukcji nie wyklucza różnic które wydają się jasno zarysowane jeżeli obserwujemy punkty skrajne. W miarę jak rozszerzają się zespoły, granice są coraz bardziej płynne i wewnętrzna jedność coraz mniej wyraźna. Czasowo-przestrzenna jedność bitwy pod Austerlitz, zgodność akcji zamknięta tą nazwą, była oczywista dla współczesnych, jest oczywista dla historyka. Na wyższym jednak planie — ci co przeżywali to wydarzenie nie widzieli w nim jedności; związek pomiędzy elementami jest pośredni, niepewny. Im większa odległość pomiędzy doświadczeniem uczestników i rekonstrukcją historyka, tym większe jest ryzyko samowoli.

Działania ludzi wewnątrz armii porządkuje system organizacji i dyscypliny, względnie projekt dowódcy. Działania ludzi na polu bitwy wynikają ze zderzeń pomiędzy

projektami: projektami dowódców decydujących o ogólnych posunięciach, projektami żołnierzy, z których każdy chce śmierci wroga. Działania pierwszego typu odsłaniają swój sens kiedy się je rozpatrzy w świetle przepisów i ustaw, zdeterminowanych z kolei przez poglądy czy pragmatyczne konieczności. Działania drugiego typu nie sprowadzają się do ciosów szpadą czy wymiany pocisków. Należą, tak jak konflikty i gry, do rodzaju spotkań, ale są również, pod pewnymi względami, „uporządkowane". Bitwa rzadko wymyka się konwencjom, a organizacja pozostawia zawsze miejsce na rywalizację. Konstytucja na przykład ustala metody, przy pomocy których wybiera się władze wykonawcze i ustawodawcze. Zachęca jednostki czy grupy do współzawodnictwa w wyścigu do stanowisk i funkcji, ale stara się zapobiec gwałtom narzucając zasady.

Ważniejszy niż podział działań na kategorie, jest podział na zespoły pomyślane i zespoły rzeczywiste. Pomyślanym jest zespół jakiejś konstytucji czy doktryny, rzeczywistym — zespół tworzony przez ludzi, którzy rządzą się według tej konstytucji czy żyją według tej doktryny. Historyk i socjolog stara się odkryć bądź specyficzny sens tekstu w świetle pomyślanego systemu konstytucji czy doktryny, bądź też sens taki, jaki istnieje w doświadczeniu ludzi. Prawnik czy filozof jest skłonny widzieć w dziełach ich specyficzne znaczenie, historyk jest skłonny odczytywać je na psychicznym i społecznym tle.

Te dwa rodzaje interpretacji nie są ze sobą sprzeczne i wzajemnie się nie wykluczają. Stosunki, jakie ustala psycholog czy socjolog, wymagają uzupełnienia przez dedukcję filozofa i argumentację prawnika pomiędzy dwiema dziedzinami zachodzi związek. Dopiero zgodziwszy się wejść w świat, w jakim przebywa prawnik czy metafizyk, socjolog dostrzega znaczenie tego związku.

W pewnej epoce ludzie byli bardzo wrażliwi na sens specyficzny, bo żyli we wspólnotach, przywiązanych mocno do swoich wierzeń. Żaden jednak filozof nie był czystym duchem, żaden nie żył poza swoim czasem i poza swoją ojczyzną. Nie można ograniczyć praw do historycznej czy socjologicznej interpretacji inaczej, niż przypominając że współzależność tych dwuch sensów, sensu specyficznego i sensu przeżywanego przez ludzi jest nie do

usunięcia. W zasadzie badając tło na jakim powstało jakieś dzieło nie odkrywamy przez to jeszcze jego filozoficznego znaczenia ani jego ściśle artystycznej wartości. Stan w jakim było społeczeństwo wyjaśnia wiele cech dzieła — nigdy nie wyjaśnia sekretu arcydzieła.

Wielość znaczeń, jaka wynika z nieokreślonego charakteru zespołów i z podziału na sens specyficzny i sens przeżywany, prowadzi do *odnowienia* historycznej interpretacji a przede wszystkim chroni od wpadnięcia w najgorszą odmianę relatywizmu, tę która łączy się z dogmatyzmem. Z chwilą kiedy zapomina się o sensie specyficznym, kiedy sprowadza się dzieła filozofii do znaczenia jakiego nabierają w oczach nie-filozofa, kiedy fakt nazwany głównym, jak walka klas, ma wyjaśnić wszelki sens sens przeżywany — sprowadza się ludzki świat do jednego wymiaru i nadaje mu się jeden kierunek, o którym wyrokuje historyk. Wielość rzeczywistych i pomyślanych zespołów nie pozwala na fanatyzm. Tylko fanatyzm zapoznaje wielość ról, przypadających jednostkom w złożonym społeczeństwie i wzajemne krzyżowanie się układów, w jakie włącza się ludzka działalność. Historyk nie będzie twierdzić że odtworzył przeszłość w sposób pełny i wykończony, bo nigdy nie wydobędzie wszystkich stosunków, nigdy nie wyczerpie wszystkich znaczeń.

To odnowienie interpretacji pociąga za sobą rodzaj względności: ciekawość tego kto bada przeszłość wpływa na określenie zespołów i specyficznych sensów. Charakter tej względności jest różny, zależnie czy chodzi o wypadki czy o dzieła. Wypadki, odniesione do ich sprawców, pozostają zawsze tym czy były, nawet jeżeli, dzięki postępom socjologii, większemu bogactwu kategorii czy większemu doświadczeniu pojmiemy je tak, jak nie pojmowaliśmy ich nigdy. Względność specyficznych sensów zależy od natury stosunków pomiędzy dziełami czyli, inaczej mówiąc, od wewnętrznej historii każdego z duchowych światów. Tylko przebiwszy się przez tę wielość, ale nie odrzucając jej, zdołamy być może uchwycić jedność sensu.

O jednościach historycznych.

„Filozofia historii zakłada, że historia ludzkiego gatunku nie jest po prostu sumą ustawionych obok siebie

faktów-decyzji i indywidualnych losów, interesów, instytucji — ale że jest, w chwili i w następstwie pewną całością zmierzającą ku uprzywilejowanemu stanowi, który nada wszystkiemu sens (43). Historia niewątpliwie nie jest „po prostu sumą ustawionych obok siebie faktów". Ale czy jest „pewną całością w chwili"? Elementy składające się na społeczeństwo zależą od siebie nawzajem, nawzajem na siebie wpływają, jednak nie stanowią żadnej całości.

Podział na fakty gospodarcze, polityczne, religijne powstaje wskutek pojęć badacza czy też konieczności podziału pracy. Obserwator bez uprzedzeń dostrzega przede wszystkim współzależność. Historyk nie zaczyna od ustawiania obok siebie faktów, ani od całości tylko szuka jak zazębiają się o siebie zespoły i stosunki. Narzędzia, organizacja pracy, formy prawne własności i wymiany, instytucje z zakresu historii gospodarczej, wszystko to z jednej strony dotyczy nauki — która stopniowo oddzieliła się od filozofii i od religii — z drugiej strony państwa, gwarantującego prawa. Człowiek który kupuje i sprzedaje, uprawia ziemię, obsługuje maszyny, pozostaje w głębi serca, tym samym człowiekiem, który wierzy, modli się i myśli. Współzależność poszczególnych działów, zmuszająca różne gałęzie wiedzy do współpracy, pozwala przewidywać, że praca naukowa doprowadzi do rodzaju jedności. Wątpić natomiast można, czy nawet w najprostszych społeczeństwach odnajdzie się jedyną zasadę, z której wypływałyby wszystkie sposoby życia i myślenia. (Ta sama wątpliwość nas nawiedza, kiedy chodzi o życie każdego człowieka). Złożone społeczeństwa zdają się być zarazem zgrane i różnorodne: żadna część nie jest izolowana, żaden zespół nie stanowi całości, o określonym jednym znaczeniu.

Jak uchwycić tę jedność we współzależności? Pierwsza hipoteza to ta, według której jeden dział rzeczywistości czy działań człowieka *determinuje* inne działy rzeczywistości czy inne działania. Stosunki produkcji mają stanowić bazę od której zależałyby polityczne i ideologiczne instytucje.

---

(43) Merleau-Ponty, tamże, str. 165-166.

Jeżeli zastosujemy krytykę poznania, to taka teoria byłaby nie do pomyślenia, gdyby zakładała że ekonomia *determinuje* politykę czy idee i nie ulega z kolei ich wpływom. Byłaby, żeby się tak wyrazić, sprzeczna, w każdym razie przeczyłaby jej codzienna obserwacja. Gospodarcze fakty jako takie nie dają się wydzielić, ani materialnie ani w myśli. Obejmują środki produkcji, a więc i naukę i technikę, stosunki produkcji to jest organizację pracy, prawodawstwo dotyczące własności, różnice pomiędzy klasami (o których decyduje również ilość ludności i wahania w hierarchii oraz prestiżu). Wzajemne działanie na siebie elementów wewnątrz samego faktu gospodarczego nie pozwala nam przypuścić, że ten mógłby determinować i nie być częściowo determinowany. Jest oczywiste, że poszczególne działy społecznego życia i działania ludzi zależą wzajemnie od siebie.

Odtąd nie umielibyśmy traktować podziału na bazę i nadbudowę jako czegoś, co jest filozoficznie uzasadnione. Gdzie jest granica pomiędzy jedną i drugą? Być może wygodniej jest, przy badaniu ludzkich wspólnot, wziąć za punkt wyjścia raczej organizację pracy niż wierzenia religijne. Dlaczego jednak twierdzić *a priori* czy *a posteriori*, że myśli człowieka o świecie są ukształtowane przez wykonywaną pracę, ale że na tę pracę nie wpływa jego obraz świata?

Jednostka czy grupa, żeby przeżyć, musi walczyć z naturą i czerpać z niej środki utrzymania. Gospodarcza funkcja zyskuje z tego tytułu rodzaj pierwszeństwa. Ponieważ jednak najprostsze nawet społeczeństwa wykonują tę funkcję organizując się według swoich wierzeń, a te nie dają się sprowadzić do skuteczności, pierwszeństwo to nie dowodzi, że istnieje jednostronna przyczynowość i jedno *primum movens*.

Jaki jest *empiryczny* zasięg tego pierwszeństwa? Jakie są cechy wspólne zbiorowościom, które osiągnęły pewną techniczno-gospodarczą dojrzałość? Jakie są różnice pomiędzy społeczeństwami, które istniały przed i po odkryciu maszyn parowych, elektryczności, energii atomowej? Takie pytania należą do socjologii, nie do filozofii.

Nie będziemy twierdzić, że jest rzeczą niemożliwą określić typ społeczeństwa zależnie od dostępnych mu narzędzi produkcji. Uczeni zajmujący się proto-historią czy pre-

historią, wychodzą z tego założenia w sposób naturalny, bo dokonują podziału na epoki i grupy opierając się na używanych narzędziach i głównej działalności. Co do złożonych społeczeństw, to wypada ukazać nieuniknione skutki danego stanu techniki i nakreślić ramy, w których działa polityka i ideologia.

Nie jest co prawda dowiedzione, że we wszystkich epokach historii dominował fakt gospodarczy. Max Scheler przypuszczał, że trzy wielkie okresy ludzkich dziejów widziały kolejno prymat krwi, prymat siły i prymat ekonomii. Związki krwi zespalały małe wspólnoty, przed powstaniem narodów i państw. Później, tam, gdzie środki produkcji prawie nie ulegały zmianie, wszystko zależało od polityki. Siła dawała przewagę państwom, miecz pisał kroniki, pierwsze miejsce zagarniali sobie wodzowie. W nowożytnych czasach względy gospodarcze zyskują przewagę, bo ciągle zmieniająca się technika jest miarą bogactwa jednostek i grup.

Takie tezy nie należą do prawd filozoficznych, są to tylko hipotetyczne uogólnienia. Nie są one sprzeczne z poglądem, że zmiany organizacji społecznej odbywają się w granicach zakreślonych przez ilość dóbr, jakimi rozporządza zbiorowość.

Teorie dotyczące roli poszczególnych elementów w dziejach dają dość mgliste wyniki. Rzadko można tutaj czegoś dowieść, nigdy nie wyczerpuje się złożoności stosunków.

Jednego typu zjawisk nie można uznać za źródło zmian ani twierdzić, że decydują one o strukturze społeczeństw. Nikt nie potrafi przewidzieć, czy wynalazek elektrycznych albo elektronicznych maszyn i użytek zrobiony z energii atomowej nie wpłyną na wszystko, łącznie z najbardziej subtelnymi formami literatury czy malarstwa. Nikt jednak nie potrafi nas przekonać, że to co najważniejsze w literaturze, malarstwie czy politycznych instytucjach jest *zdeterminowane* przez technikę, tytuły własności czy stosunki pomiędzy klasami. Działanie jakiejś przyczyny rozciąga się w nieskończoność, może ona być nieznaczna sama w sobie, ale wszystko na siebie wpływa: społeczeństwo wyraża siebie w literaturze równie dobrze jak w produkcji; całość odbija się w mikrokosmosie. Sądzimy tę całość z różnych punktów widzenia i będzie tak, dopóki człowiek nie określi siebie przy pomocy jakiegoś jedynego pytania,

dopóki społeczeństwami nie będzie rządził plan na skalę globalną.

Historyk, w odróżnieniu od socjologa i filozofa, poszukuje jedności mniej w jakiejś uprzywilejowanej przyczynie a bardziej w cechach, jakimi odznacza się historyczna jednostka, epoka, naród, kultura. Jakież są jednostki historyczne? Czy można uchwycić jedność badając je w czasie?

Powszechnie uznaje się za fakt odrębność narodów europejskich na początku XX-go wieku. Jednak ta odrębność nie jest zupełnie jasna. Wielka Brytania, Francja i Hiszpania nie są jednolite ani językowo ani pod względem kultury. Wiele narodowości, które określa język, sposób życia czy kultura nie ma dzisiaj swego własnego państwa. W narodowych, prawnie niezależnych państwach o życiu obywateli i o decyzjach rządzących rozstrzygają wypadki zewnętrzne. Wyrażając się językiem A. Toynbee, naród nie stanowi zrozumiałego dla nas pola badań. Dzieje Francji nie dadzą się oddzielić od dziejów Anglii czy Niemiec, nie są one wyrazem zbiorowej duszy, w każdym razie ta ujawnia się tylko stopniowo, w dialogu i wymianie. Mówiąc abstrakcyjnie, kiedy chodzi o jednostki historyczne, stawia się trzy pytania: jaki jest stopień ich *niezależności, jednolitości* i *oryginalności*. Dwa ostatnie pytania dotyczą przede wszystkim narodów, pierwsza nabiera wielkiej wagi jeżeli zastanawiamy się nad „zrozumiałymi dla nas zakresami badań" Toynbee'go.

Na te trzy pytania O. Spengler odpowiada twierdząco. Każda kultura ma być niby organizm, rozwijający się według własnych praw i zmierzający do swego kresu, zamknięty w sobie, niezdolny nic otrzymać z zewnątrz co mogłoby zmienić jego istotę. Każda kultura od swoich narodzin aż do śmierci wyraża swoją własną duszę, niepodobną w swoich różnorodnych dziełach do żadnej innej. Twierdzenia takie są dalekie od faktów. Porównując kulturę do organizmu wpada się, jeżeli nie jest to tylko poetycka metafora, w tanią metafizykę. Dopatrywać się w każdej kulturze oryginalności takich nauk jak na przykład matematyka, to znaczy lekceważyć stopniowy postęp wiedzy i lekceważyć oczywistość. Zupełnie samowolnie zaprzecza się wtedy wpływowi jednych kultur na drugie. Wzajemne zapożyczanie narzędzi, idej, instytucji jest nie-

zaprzeczalnym zjawiskiem. Teza książki Spenglera wzięta dosłownie, sama sobie przeczy: gdyby ją zastosował, nie mógłby swego dzieła o niej napisać.

Arnold Toynbee na trzy pytania odpowiada ostrożniej. W początku jego *Study of History* jako zakresy badań nam zrozumiałe podane są cywilizacje, nie narody. W miarę jak posuwa swój wywód, kontakty pomiędzy cywilizacjami tak się układają, że wreszcie zaciera się różnica. Cywilizacje i narody zdają się różnić tylko stopniem, w każdym razie i jedne i drugie zdają się mieć autonomię rozwoju. Autor twierdzi, że cywilizacje są wewnątrz jednolite, ale tego nie udowadnia. Chętnie powtarza, że różne elementy danej cywilizacji są zgodne z sobą i że nie można by było zmienić żadnego z nich bez zmienienia przez to innych. Wskazuje to jednak raczej na współzależność niż na harmonię. W każdej epoce cywilizacja zawiera pierwiastki zapożyczone z przeszłości a więc niewspółczesne. Cywilizacja zatrzymuje instytucje czy dzieła stworzone przez innych. Kędyż przebiega granica pomiędzy cywilizacją starożytną i zachodnim czy wschodnim chrześcijaństwem? Jakie związki łączą chrześcijaństwo z wiekiem techniki?

Toynbee'mu trudno wykazać wewnętrzną jednolitość cywilizacyj, bo nie mówi nam jasno na czym polega odrębność każdej z nich. Cóż ją określa? Opierając się na tekstach, trzeba odpowiedzieć: religia. W niektórych wypadkach nie widzi się wcale tej szczególnej religii: jakież religijne wierzenia nadały odrębność Japonii w porównaniu z Chinami? Kiedy dostrzega się wyraźnie religię, na przykład w dwuch europejskich cywilizacjach zachodniego i wschodniego chrześcijaństwa, nigdy nie udaje się autorowi wydobyć ducha właściwego wierze i z niego wyprowadzić szczególnych cech ludzi i wspólnot. Nie wiemy czy rzekomy prymat religii jest natury przyczynowej czy też wyraża hierarchię wartości, jakie sam autor przypisuje tej albo innej sferze działań człowieka. Kiedy w ostatnim tomie swego dzieła Toynbee zapowiada zlanie się cywilizacyj i jeden Kościół powszechny, uczeń Spenglera zmienia się w siostrzeńca Bossuet'a.

Jeżeli odrzucimy dwa metafizyczne postulaty Spenglera — metafizykę kultur-organizmów, dogmatyczną negację wspólnej wszystkim ludziom prawdy — nic nie stoi

na przeszkodzie jedności ludzkiego gatunku. Autonomia rozwoju, wewnętrzna jednolitość, oryginalność cywilizacji, wszystko to zostaje, ale nie odsłania nam jakiegoś swego jednoznacznego sensu. Cywilizacje nie różnią się swoją naturą od innych historycznych jednostek, są tylko bardziej autonomiczne i pewnie mniej jednolite niż szczuplejsze zespoły. To więcej niż ustawienie faktów obok siebie, mniej niż całość.

Ten nasz negatywny wniosek dałoby się wyrazić inaczej, bardziej bezpośrednio. Z historią jest jak z życiem każdego człowieka. Obserwator nie dopatrzy się w nim żadnej rzeczywistej jedności czy jedności sensu. Przez swoje czyny człowiek bierze udział w niezliczonych zespołach. Nasze myśli nie są czymś zamkniętym w sobie, zawiera się w nich dziedzictwo wieków. Odnajdujemy w czyjejś egzystencji niepowtarzalny styl, łatwiejszy do uchwycenia intuicyjnie niż do określenia. Biografowie, łącząc wypadki z osobą, stwierdzają względną stałość charakteru czy też sposobu reagowania. Stwarzają w ten sposób estetyczny obraz jedności. Psychologia albo psychoanaliza wykrywa wieloznaczną jedność losu, który każdy z nas i dostaje z zewnątrz i sam tworzy. Wiemy z doświadczenia że drobnomieszczanin z Aix był także malarzem Cézanne. Jedność człowieka i artysty nie jest złudzeniem. Nie umiemy jej jednak prawie odcyfrować.

Elementy składające się na zbiorową historię są, choć w mniejszym stopniu, powiązane jedne z drugimi tak, jak epizody w życiu jednostki. Umiemy ująć zbiorowość zaczynając od gospodarczej bazy. Kroczymy gładko od organizacji pracy do budowli wierzeń, nie ma przeszkód, których nie moglibyśmy przezwyciężyć. Jednak kiedy przeskakujemy od jednego momentu do drugiego, czujemy, że brak tutaj niezbędnej ciągłości.

Inaczej mówiąc, jedność sensu pojawia się tylko wtedy, kiedy określimy na jakich wartościach nam zależy i jakie dziedziny działalności ludzkiej cenimy. Marksiści, którzy wyobrażają sobie, że „czynnik ekonomiczny" zapewnia tę jedność mieszają, nie zdając sobie sprawy, prymat przyczyny i prymat ich własnego zainteresowania. Jeżeli im wykaże się, że pierwszy ma ograniczony zakres, przeskakują w drugi. Spengler, próbując znaleźć jedność znaczenia, musiał uciec się do pomocy biologicznej metafizyki.

Wreszcie Toynbee zapewnia, że w sposób empiryczny wpada na odpowiednik doktryny Spenglera. W rzeczywistości i autonomia i jednolitość i oryginalność cywilizacji powoli rozpływają się w miarę badań. Jeżeli jego dzieło zachowuje pewną strukturę, to dlatego tylko, że filozof stopniowo zajął miejsce historyka. Dialektyka imperiów i kościołów, ziemskiego i boskiego królestwa porządkuje jego opowieść i nadaje jej kierunek.

W oczach Boga każda egzystencja przedstawia jedność pełną znaczenia. Wszystko ma swoją wagę w dialogu pomiędzy istotą stworzoną i stwórcą, w tym dramacie, w którym stawką jest zbawienie duszy. Psychoanaliza egzystencjalistów zakłada podobną jedność. Według niej każdy człowiek dokonuje ciągle wyboru i w grę wchodzi nie jedność poszczególnych aktów — bo człowiek może je na nowo zobaczyć — ale jedność sensu, jaki ma cała jego egzystencja, tak jak ją przemyśli obserwator, biorąc za miarę jedynie ważny problem, który w ateistycznej filozofii stanowi odpowiednik problemu zbawienia. Dzieje ludzi w czasie posiadają pewien sens w tym stopniu w jakim wszyscy razem dążą do rozwiązania tego problemu.

Logika prowadzi nas więc do tego, o czym świadczy już następstwo doktryn: filozofie historii są tylko świecką odmianą teologii.

O ostatecznym celu historii.

Nauki społeczne dokonują pierwszego zabiegu wszelkiej filozofii. Zamiast surowych faktów, zamiast niezliczonych działań, które spostrzegamy dzięki bezpośredniej obserwacji czy dzięki dokumentom, podstawiają one jeden aspekt rzeczywistości. Jaki? — określa to problem, zawarty w pewnej dziedzinie ludzkich działań. Gospodarczą będzie działalność, która, w walce z naturą, zapewnia wspólnocie źródła utrzymania i zmierza do przezwyciężenia ubóstwa. Polityczną będzie działalność, starająca się ukształtować wspólnotę, zorganizować wspólne życie ludzi a więc ustalić zasady współpracy i posłuszeństwa.

Takie rozróżnienie nie jest *rzeczywiste*. We wszelkiej działalności, przez którą dana grupa dąży do zwiększenia ilości swego bogactwa, kryje się polityka, bo bez niej nie

osiągnie się współpracy jednostek. Tak samo w polityce kryje się pierwiastek gospodarczy bo chodzi o to, żeby podzielić dobra pomiędzy członków wspólnoty i pogodzić rozkazy ze sposobem wspólnej pracy.

Formuły, jakie stały się modne dzięki filozofiom historii, takie jak władztwo człowieka nad naturą, jak pojednanie ludzi — odsyłają nas do źródeł ekonomii i polityki. Ujęty w politycznych i ekonomicznych terminach „uprzywilejowany stan, nadający sens całości" byłby tym samym, co ostateczne rozwiązanie problemu ludzkiej wspólnoty. Byłby to cel historii.

Społeczeństwa nie są nigdy racjonalne w takim sensie, w jakim jest racjonalna technika, wywodząca się z nauki. *Kultura* nadaje działalnościom i instytucjom — rodzinie, pracy, podziałowi władzy i prestiżu — niezliczone formy, zgodne z metafizycznymi wierzeniami czy ze zwyczajami uświęconymi przez tradycję. Podział na różne gatunki zjawisk, nawet w najprostszych społeczeństwach, wprowadza obserwator, choć ten podział sam się narzuca. Rodzina jest zawsze poddana zawiłym i ścisłym przepisom, codzienne funkcje nie są nigdy zostawione dowolności, hierarchia zawsze wspiera się na koncepcji świata.

W dziedzinie obyczajów różnorodność jest oczywista, poucza nas o tym doświadczenie. Nie widać w jaki sposób moglibyśmy określić „stan uprzywilejowany". Różnorodne formy rodziny nie przeczą pojęciu prawa naturalnego, nakazują uważać je tylko za abstrakcję, tak, aby na jego tle różnorodność, stwierdzona empirycznie, przedstawiała się jako normalna. Celem historii nie mógłby być jakiś konkretny status rodziny, ale różnorodność nie obalająca zasad nieodłącznych od człowieczeństwa.

Wierzenia odnoszące się do roślin, zwierząt, bogów, wpływają, tak jak struktura rodziny i państwa, na stosunki produkcji. „Stan uprzywilejowany", który stanowiłby kres gospodarczych dziejów, musiałby być odarty ze wszelkich cech „kulturowych", ze wszystkiego co nadaje odrębność wspólnotom. Wiara na przykład, choć prawdziwość jej jest czymś powszechnym, wyraża się w historycznym języku, mieszają się z nią pierwiastki właściwe czasowi i miejscu.

Na czym miałby polegać „stan uprzywilejowany"? Jak moglibyśmy go odróżnić od abstrakcyjnych wartości, które

służą do osądu różnych instytucji, ale nie dadzą się sprowadzić do jednego konkretnego porządku?

Nowym faktem, który zachęcił, już w sposób racjonalistyczny, do wskrzeszenia dawnego teologicznego pojęcia celu dziejów, jest postęp techniki. Nie wszyscy filozofowie przewidują, wzorem Trockiego, że zbliża się chwila kiedy obfitość dóbr wszystko załatwi, zapewniając zarówno sprawiedliwy podział dochodów jak i dla każdego dobre wykształcenie i pewność jutra. Wszyscy jednak zdają się wyobrażać sobie, że rozwój nauki i środków produkcji zmieni jedną z podstawowych danych egzystencji. Kolektywne bogactwo pozwoli dawać jednemu nie zabierając drugiemu. Ubóstwo większości nie będzie już warunkiem wyrafinowania niektórych. Człowieczeństwo, pojęte w pełni przez najlepszych, stanie się równocześnie udziałem wszystkich.

Obfitość dóbr nie jest ani czymś absurdalnym ani niemożliwym do pomyślenia. Gospodarczy postęp, tak jak go obserwujemy od dwuch czy trzech stuleci, zdaje się iść w parze ze wzrostem produkcyjności. Robotnik w godzinie pracy produkuje coraz większą ilość dóbr. Ten postęp jest najszybszy w drugim sektorze (przemysł), najwolniejszy w trzecim (handel, transport, usługi). W pierwszym sektorze będzie musiał chyba osłabnąć osiągnąwszy pewien stopień, w każdym razie jeżeli zgodzimy się, że w rolnictwie prawo zmniejszającej się wydajności ma zastosowanie. Jeżeli więc chcemy mieć obfitość dóbr, ludność nie może swoją liczbą przekroczyć pewnych granic. Załóżmy, że przyrost utrzymuje się na pewnym stałym poziomie i że produkcja rolna zaspakaja wszystkie potrzeby. Trzeba jeszcze zaspokoić potrzebę dóbr wyrabianych w fabrykach. Niektórzy twierdzą, że ta potrzeba z samej swojej natury jest bezgraniczna. Przyjmijmy, że nie mają racji i że można osiągnąć stan nasycenia. W tym wypadku pojęcie bezgranicznych potrzeb zarezerwujemy dla trzeciego sektora: bo jak można je wszystkie zaspokoić, jeżeli jest wśród nich i potrzeba wolnego czasu?

Nawet mnożąc hipotezy — ta sama liczba ludności, zaspokojenie potrzeb w drugim sektorze — przekleństwo pracy nie zostanie zdjęte z człowieka. Trzeba będzie podzielić niezbędną pracę i dokonać sprawiedliwego podziału dochodów, które pozostałyby nierówne gdyby istniały przedmioty zbytku.

Powróćmy na ziemię i do dnia dzisiejszego. Zaspokojenie potrzeb pierwszego rzędu i znacznej części potrzeb drugiego rzędu nie nastąpiło w żadnej ze znanych nam z historii społeczeństw. Stany Zjednoczone widzą jak rysuje się to już na horyzoncie. Rozporządzają, co prawda, większą ilością uprawnej ziemi na mieszkańca niż inne kraje. Niedoludnienie ułatwia względny dobrobyt. Niemniej amerykańskie doświadczenia pozwalają nam zamknąć nasze przewidywania w pewnych wymiarach.

Jeżeli nie nastąpią nowe rewolucyjne wynalazki czy atomowe katastrofy, postęp techniki zapewni prawdopodobnie przyzwoite warunki życia wszystkim, a co za tym idzie, możliwość udziału w kulturze. Chemicy mogą „fabrykować" żywność, fizycy tworzyć zastępcze surowce, zamiast robotników kontrolujących maszyny mogą przyjść mózgi elektroniczne. Niemniej za to wszystko trzeba będzie płacić. Od tego co zyskuje się w fabrykach, wypada odjąć ciężary i obowiązki właściwe przemysłowemu społeczeństwu. Obserwujemy w XX-tym wieku, że postęp gospodarczy w przodujących krajach zwiększa proporcję funkcjonariuszy w stosunku do robotników. Społeczeństwo funkcjonariuszy nie koniecznie jest pogodzonym ze sobą społeczeństwem.

Stała równowaga, o której wspominają niektórzy socjologowie (44) to zapewne wszystko, co możemy sobie wyobrazić jako kres gospodarczego postępu na podstawie obecnych doświadczeń. Nie zmieniłaby ona istoty „ekonomicznego problemu", przed którym stoją wspólnoty. Istniałaby nadal konieczność zabrania robotnikom części produktów ich pracy po to, żeby inwestować; konieczność podziału tych zajęć, które są i ciekawe i dobrze płatne; konieczność utrzymania ścisłej dyscypliny i szacunku dla biurokratyczno-technicznej hierarchii. Posuwając się dalej w kierunku utopii, możemy przypuścić, że nie będzie się już narzucać pracy fizycznej pewnej mniejszości, ale że każdy spędzać będzie część swego dnia czy swego życia w fabryce. Sięgamy w ten sposób poza dostępny nam historyczny widnokrąg ale nie poza możliwości człowieka. Nawet jednak przyjmując tę skrajną hipotezę, pewne wymogi, jakim poddane jest dzisiaj życie gospodarcze, będą tylko złagodzo-

(44) Jean Fourastié.

ne (przy stałej równowadze nie zachodziłaby konieczność przyśpieszania wzrostu produkcyjności, utrzymywałoby się osiągnięty poziom), a nie zostaną usunięte.

W odróżnieniu od tego, co miałoby się dziać w ustroju o jakiejś pełnej obfitości, nie zostałby całkowicie rozwiązany „problem ekonomiczny". Dochody dzieliłyby się w pieniądzach, a nie w dobrach otrzymywanych na miejscu, tam, gdzie się je produkuje. Płaca brałaby pod uwagę potrzeby, ale jakiejś premii za wydajność nie dałoby się uniknąć. Nikomu nie odmawiałoby się techniczno-intelektualnego wykształcenia, ale pozostałaby nierówność pomiędzy jednostkami zależnie od ich zdolności i od zajęcia jakie otrzymałyby we wspólnocie.

Stała równowaga nie rozwiązałaby w ostateczny sposób „politycznego problemu", który musi pogodzić równość ludzi jako ludzi z nierównością ich funkcji we wspólnocie. Zasadnicze zadanie nie byłoby inne niż dzisiaj: dążyłoby się do tego, żeby podwładny uznał autorytet przełożonego bez przymusu i bez ujmy dla własnej godności. Mniejsza rywalizacja pomiędzy jednostkami i grupami o podział narodowego dochodu odjęłaby bitwie jej ostrość. I tutaj jednak doświadczenie doradza nam ostrożność: najzacieklejsi w swoich żądaniach są zwykle pół-bogaci. Ludzie walczą o zbytek, o potęgę czy o ideę z tą samą namiętnością co o pieniądz. Można pogodzić interesy ale nie filozofie.

Jeżeli przyjmiemy, że wszyscy będą mieli zapewniony dobrobyt, wspólnoty nie będą już zdawały się, jak dziś, przedsiębiorstwami eksploatacji, zawsze zagrożonymi przez rywalów. Nierówność poziomów życia pomiędzy narodami, ten decydujący fakt XX-go wieku, zniknie. Ale czy obalone zostaną słupy graniczne? Czy ludy będą czuły się braćmi? Trzeba tutaj wziąć do pomocy nową hipotezę i spodziewać się, że ludność nie będzie już podzielona na suwerenne i pokojowe kraje, ale że państwa umrą a zamiast nich powstanie światowe imperium. Druga hipoteza nie wynika z hipotezy o względnej czy całkowitej obfitości. Spory plemion, narodów czy imperiów powiązane były różnymi więzami z walką klas, ale nie były tylko jej wyrazem. Rasowe nienawiści trwać będą dłużej niż klasowe różnice. Wspólnoty będą ścierać się ze sobą i wtedy, kiedy będą obojętne na nadzieję łupu. Żądza potęgi jest tak wrodzona, jak żądza bogactwa.

Obmyśla się „radykalne rozwiązanie" zarówno problemu politycznego jak i ekonomicznego. Można nawet znaleźć odpowiednik rozróżnienia pomiędzy „stałą równowagą" a „pełną obfitością dóbr". Przy stałej, politycznej równowadze wszyscy wewnątrz wspólnot braliby udział w życiu publicznym, rządzący rozkazywaliby bez użycia siły, rządzeni byliby posłuszni nie odczuwając uraz. W stosunkach pomiędzy wspólnotami pokój pozbawiłby wartości granice i gwarantowałby prawa jednostek. Pełnej obfitości dóbr ma natomiast odpowiadać powszechne państwo i jeden typ obywatela. Te pojęcia nie są ze sobą sprzeczne ale umieszczone są gdzieś poza historycznym widnokręgiem. Zakładają podstawową przemianę wszelkich danych, jakie posiadamy o życiu ludzi z ludźmi.

Techniczny postęp zależy od rozwoju nauki, to jest od rozumu który zajmuje się odkrywaniem sekretów natury. Ten postęp nie zapewniłby względnej obfitości gdyby nie przyłączył się do niego myślowy upór ludzi, świadczący, że rozum panuje nad instynktem. Techniczny postęp nie gwarantowałby pokoju ani pomiędzy jednostkami, ani klasami, ani narodami, gdyby nie uznawano, że ludzie są w istocie tacy sami i że rozum ich przezwycięża pokusy buntu i gwałtu. Ludzkość na ziemi nie może być pogodzona sama ze sobą dopóki zbytek kilku jest zniewagą dla ubóstwa prawie wszystkich. Ale nawet przy wzroście bogactw i zmniejszeniu nierówności, jednostki i społeczeństwa pozostają tym czym były. Ludzie są niestali, społeczeństwa hierarchiczne. Zwycięstwo nad naturą pozwala tylko na panowanie rozumu nad namiętnościami ale nie musi do niego prowadzić.

Tak określone pojęcie celu historii nie utożsamia się z abstrakcyjnym ideałem (wolność, równość), ani z jakimś konkretnym porządkiem. Obyczaje, w szerokim sensie tego słowa, nie przedstawiają problemu i nie dostarczają rozwiązania. Ustrój, niezależnie od tego jaki jest, zawsze będzie podlegał przypadkowym pierwiastkom historii. Rozpatrując z jednej strony izolowane i formalne wartości, z drugiej strony szczególne cechy każdej wspólnoty, posługujemy się pojęciem celu historii, aby bliżej określić w jakich warunkach uda się równocześnie zaspokoić różnorodne żądania, jakie stawiamy społeczeństwu. Cel historii jest ideą Rozumu, charakteryzuje on nie indywidualnego czło-

wieka ale wysiłek ludzkich grup, rozwijających się w czasie. Jest on „projektem" ludzkości, która uważa się za rozumną.

Historia i fanatyzm.

Śledząc etapy historycznej interpretacji doszliśmy do pojęcia celu czy też końca historii (albo prehistorii). Jego mniej czy bardziej sformalizowanym odpowiednikiem są takie wyrażenia jak „uprzywilejowany stan, który nadaje sens całości". Dotychczasowe rozważania pozwolą nam pogłębić krytykę, jakiej poddaliśmy w poprzednim rozdziale filozofię ludzi wiary i ludzi Kościoła.

Obmyśla się całkowite rozwiązanie problemu życia w społeczeństwie niezależnie od tego, czy uważa się realizację za możliwą. Odczuwa się jednak stale pokusę, żeby na miejsce rozwiązywanych przez myśl sprzeczności podstawić albo abstrakcyjną formułę — równość, braterstwo — albo jakąś daną, prozaiczną rzeczywistość.

Merleau-Ponty, jak widzieliśmy, popełnia kolejno te dwa błędy. Idea wzajemnego uznania człowieka przez człowieka jest sama w sobie równie pozbawiona treści jak idea wolności i braterstwa. Żeby nadać jej treść, trzeba przyjąć jednorodność społeczną tych co się uznają. W takim wypadku „uznanie się" byłoby niemożliwe pomiędzy żołnierzami i oficerami, robotnikami i dyrektorami i społeczeństwo jako takie pozostałoby nadal nieludzkie.

Żeby nadać treść pojęciu uznania ten sam autor ucieka się (45) do kryteriów z których jedne są zbyt konkretne (publiczna własność), drugie zbyt mało określone (spontaniczność mas, internacjonalizm).

W stalinowskiej filozofii „uprzywilejowany" czy „finalny" stan nie rozpływa się w ideale, schodzi do rzędu prozaicznego wydarzenia. Prawowierny uważa, że z chwilą kiedy partia komunistyczna zdobyła władzę dokonał się przełom i zmierza się ku bezklasowemu społeczeństwu. W istocie nic nie zastało załatwione i po rewolucji działają te same konieczności akumulacji, nierównych płac, podniecania do wysiłku, dyscypliny pracy. Prawowierny

(45) „Humanisme et Terreur", str. 145 i następne.

jednak uważa, że wszystkie te ciężary przemysłowej cywilizacji zmieniły sens, ponieważ rządzi proletariat i buduje się socjalizm.

Pomieszawszy ideał czy epizod ze świętym i rzekomo już bliskim osiągnięcia celem, ludzie Kościoła i ludzie wiary odrzucają, z obojętnością albo z pogardą, rozsądne zasady, które wypracowali politycy, aby wyzyskać egoizm i namiętności jednostek dla dobra wspólnoty. Ze spokojem somnambulików obalają prawomocność rządzenia, równowagę sił, gwarancje dla podejrzanych i oskarżonych, całe dzieło cywilizacji politycznej, z trudem wznoszone w ciągu wieków i zawsze dalekie od doskonałości. Uznają państwo absolutne, rzekomo w służbie Rewolucji, niepotrzebna im jest wielość partii ani autonomia organizacji robotniczych. Nic ich nie obchodzi jeżeli adwokaci obciążają swoich klientów a podsądni wyznają niepopełnione zbrodnie. Czyż rewolucyjna sprawiedliwość nie kieruje się „całkowitym rozwiązaniem problemu współistnienia"? Czyż „liberalna sprawiedliwość" nie stosuje niesprawiedliwych praw?

Ten, kto działa w historii nie znając jej ostatniego słowa, waha się nieraz przed powzięciem decyzji, które byłyby wskazane, ale których koszt byłby zbyt wysoki. Ludziom Kościoła i ludziom wiary obce są takie skrupuły. Szlachetny cel uświęca ohydne środki. Zwolennik Rewolucji jest moralistą, bo jego gniew obraca się przeciwko temu co jest, ale w akcji pozwala sobie na cynizm. Oburza się na brutalność policji, na nieludzkie normy w fabrykach, na surowość burżuazyjnych trybunałów, tracenie osób, którym wina nie została udowodniona w takim stopniu, żeby rozproszyć wszelkie podejrzenia. Jego żądza sprawiedliwości jest tak wielka, że tylko całkowita „humanizacja" zdolna byłaby ją zaspokoić. Skoro jednak przystąpi do partii tak samo bezlitosnej jak on wobec ustalonego bezładu zaraz, w imię Rewolucji, przebaczy temu co dotychczas niestrudzenie zwalczał. Rewolucyjny mit przerzuca pomost pomiędzy surowością moralną i terroryzmem.

Nic bardziej pospolitego, niż ta podwójna gra rygoru i pobłażania. Bałwochwalczy kult historii nadaje w naszych czasach tej grze formę, jeżeli nie jest jej intelektualnym źródłem. Pod pretekstem, że przenika się sens historii,

lekceważy się więzy jakie ciążą na wszelkiej ludzkiej myśli i wszelkiej akcji.

Wielość sensów jaką przypisujemy każdemu czynowi, nie dowodzi naszej bezsilności, wskazuje tylko na granice naszej wiedzy i na złożoność świata. Tylko przebijając się przez wieloznaczną z natury rzeczywistość, mamy szanse dotrzeć do prawdy. Wiemy zawsze za mało nie dlatego że brak nam wszechwiedzy. To w samym przedmiocie badań kryje się niewyczerpane bogactwo znaczeń.

Wielość wartości do których musimy się odnieść, jeżeli chcemy osądzać jakiś społeczny porządek, nie zmusza nas do radykalnego wyboru. Zostawiamy obyczajom ich różnorodność. Żądamy powszechnego uznania dla pewnych ideałów. Gospodarcze i polityczne ustroje umieścić wypada pomiędzy jednymi i drugimi. Nie odznaczają się one ani nieskończoną różnorodnością jak obyczaje, ani nie są poza czasem, jak zasady praw człowieka. Nie wolno nam zgodzić się na anarchiczny sceptycyzm i twierdzić że wszystkie społeczeństwa są równie wstrętne, że każdy może wybierać co mu się podoba. Nie wolno też występować z pretensją, że zna się cały sekret ludzkiego społeczeństwa.

Jest rzeczą prawdopodobną, że rozwiążemy kiedyś „problem ekonomiczny" i „problem polityczny" bo umiemy określić stałe dane jednego i drugiego. Ta stałość nie upoważnia nas jednak do wniosku, że przeskoczymy któregoś dnia z porządku konieczności w porządek wolności.

Według objawionej religii koniec historii może nastąpić wskutek nawrócenia się dusz czy wskutek dekretu Boga. Względna czy pełna obfitość dóbr, pokojowe stosunki pomiędzy wspólnotami, dobrowolne poddanie się obywateli władzom, podlegają definicji. Porównujemy to, co dokoła siebie widzimy z odległym celem i stwierdzamy, że rzeczywistość różni się od tego co powinno być. Dzięki temu porównaniu możemy mieć nadzieję, że dokonamy rozsądnego wyboru, ale pod warunkiem, że nie pomieszamy przedmiotu naszego historycznego wyboru z ideą całkowitego rozwiązania.

W ten sposób będziemy mogli osądzić cyniczne czy naturalistyczne ideologie, które uważają człowieka za zwierzę i żądają, aby traktować go jak zwierzę. Będziemy mogli potępić instytucje, które same w sobie zaprzeczają człowieczeństwu ludzi. Nie potrafimy natomiast odpowiedzieć

na pytanie jaki konkretnie powinien być w danej epoce porządek społeczny, ani jak w danym momencie powinniśmy postępować.

Wybór w polityce należy do sfery czysto historycznej. Nie znaczy to że tak twierdząc musimy odrzucać prawo naturalne, czy zapewniać, że fakty i wartości są ze sobą sprzeczne, względnie że wielkie cywilizacje są sobie obce, że nie da się prowadzić dialogu z tym, kto uchyla się od dyskusji. Przyjmijmy, że istnieją zasady, mimo upływu czasu nie ulegające zmianie, wyłączmy z dialogu partnera, który dąży tylko do siły i śmieje się jeżeli przyłapać go na sprzecznościach, pozostawmy na boku szczególną duszę kultur, której nie da się wyrazić. Polityczny wybór i tak będzie nie do odłączenia od poszczególnych okoliczności. Bywa rozsądny, ale nie da się udowodnić czy jest słuszny. Nie należy ani do tej dziedziny co prawdy nauki ani do tej co imperatywy moralne.

Niemożliwość dowodu wynika z oporu, stawianego nam przez prawa naszej społecznej egzystencji i z wielkiej liczby rzeczy, jakie ceni człowiek. Trzeba zachęcać do wysiłku, żeby podwyższyć produkcję. Trzeba stworzyć władzę, żeby zmusić do współpracy krnąbrne jednostki. Te konieczności, których nie da się uniknąć, wskazują na dystans dzielący historię, w której żyjemy, od końca historii, który jesteśmy zdolni sobie wyobrazić. Ani praca ani społeczne posłuszeństwo nie są, jako takie, sprzeczne z przeznaczeniem człowieka, stają się nimi kiedy rodzą się z przymusu. A przecie w żadnym społeczeństwie, w żadnej epoce, nie zdarzyło się, żeby obywano się bez użycia siły. I będzie tak dopóki ludzie będą tym czym są.

To co uchodzi za optymizm bywa często skutkiem intelektualnego błędu. Rozsądek może doradzać planowanie zamiast wolnego rynku. Ten, kto oczekuje obfitości dóbr od planowania przecenia sprawność funkcjonariuszy i surowcowe zasoby. Nie jest nonsensem wybrać autorytet jednej partii, zamiast powolności parlamentarnych obrad. Jednak ten, kto liczy na dyktaturę proletariatu, mającą zrealizować wolność, myli się co do ludzkich reakcji i lekceważy nieuniknione skutki koncentracji władzy w rękach kilku przywódców. Można przekształcić pisarzy w inżynierów dusz i oddać artystów na usługi propagandy. Ten, kogo dziwi brak talentu u filozofów-więźniów materializmu dia-

lektycznego i u pisarzy spętanych przez socjalistyczny realizm, myli się co do samej istoty twórczego aktu. Nigdy sens specyficzny wielkich dzieł nie rodził się z państwowego zamówienia. Bałwochwalcy historii szerzą spustoszenie nie dlatego, że są ożywieni złymi czy dobrymi chęciami, ale dlatego że ich idee są fałszywe.

Stająca się ludzka rzeczywistość ma swoją strukturę, czyny tworzą pewne zespoły czynów, jednostki są związane z ustrojami, idee układają się w doktrynę. Nie należy przypisywać zachowaniu się czy myślom innych ludzi znaczenia jakie *my* odczytujemy z wydarzeń. Ostatnie słowo nie jest nigdy wypowiedziane i nie trzeba sądzić przeciwników tak, jakby nasza sprawa była wyrazem ostatecznej prawdy.

Prawdziwa znajomość przeszłości przypomina nam o obowiązku tolerancji, fałszywa filozofia historii szerzy fanatyzm.

◆

Co więc wreszcie znaczy tyle razy stawiane pytanie: czy historia ma sens? Odpowiemy na to natychmiast, że historia jest zrozumiała, bo zrozumiałe są czyny i dzieła ludzi, tak długo, jak długo odkrywamy wspólny naszemu gatunkowi sposób myślenia i reagowania.

Po rozwadze powiemy również, że historia coś znaczy. Pojmujemy historyczny wypadek umieszczając go w zespole wypadków, pojmujemy dzieło wydobywając bądź zamiar twórcy, bądź wagę jaką ma utwór dla współczesnego czy późniejszego odbiorcy. Sens jest różnoraki, tak jak różne są kierunki w jakich zwraca się ciekawość, jak różne są wymiary rzeczywistości. Prawdziwe pytanie dotyczy właściwie liczby pojedyńczej. Każdy moment historii ma *znaczenia*, ale czy cała historia ma *sens*?

Wielość, którą musimy przezwyciężyć, jest trojaka: wielość cywilizacji, wielość ustrojów, wielość działania (sztuka, nauka, religia).

Wielość cywilizacji zostałaby przezwyciężona z dniem kiedy wszyscy ludzie należeliby do jednego olbrzymiego społeczeństwa. Wielość ustrojów z dniem, kiedy zorganizowano by zbiorowy porządek według „projektu" ludzkiego gatunku. Wielość działania z dniem, kiedy jedna

powszechnie przyjęta filozofia pouczałaby o przeznaczeniu człowieka.

Czy powszechne państwo, zgodne ze stałymi wymaganiami ludzi zostanie kiedyś zbudowane? W grę wchodzą tutaj wydarzenia jutra i nie możemy odpowiadać dogmatycznie ani tak ani nie. Wystarczy, żeby *polityczne* dzieje miały *pewien* sens a ludzkość będzie miała misję i społeczeństwa, które są obce sobie i wcale po sobie nie następują, będą wydawać się kolejnymi etapami jednego dążenia.

Czy to powszechne państwo rozwiązałoby tajemnicę Historii? Tak — zdaniem tych, którzy nie widzą innego celu niż racjonalna eksploatacja planety. Nie — zdaniem tych, co nie godzą się uznać za to samo swego życia w społeczeństwie i zbawienia duszy. Jakakolwiek byłaby odpowiedź, dostarcza jej filozofia a nie nasza wiedza o przeszłości.

Historia ma ostatecznie ten sens, jaki jej przypisuje nasza filozofia. Jest to *muzeum wyobraźni*, jeżeli losem człowieka, budowniczego pomników, jest wyładowywanie się w tworzeniu ciągle nowych, wspaniałych obrazów i form. Jest to *postęp*, jeżeli nieskończona eksploracja natury dźwiga tylko człowieka ponad zwierzęcość. Sens, jaki filozofia nadaje naszej historycznej przygodzie określa strukturę zasadniczego nurtu dziejów, nie określa przyszłości.

Filozof, a nie historyk, wie czego człowiek szuka. Historyk, a nie filozof, pokazuje co człowiek znalazł i co, być może już jutro, znajdzie.

Rozdział VI

ZŁUDZENIE KONIECZNOŚCI

„Historia ma sens tylko wtedy jeżeli istnieje coś jak logika ludzkiego współistnienia, która nie uniemożliwia żadnego przedsięwzięcia, ale która, jakby przez dobór naturalny, wyłącza przynajmniej te z nich, co idą wbrew stałym wymaganiom ludzi" (46).

Odsuwaliśmy dotychczas na bok kwestię determinizmu i przewidywań, którą miesza się często z kwestią ostatecznego celu. Przypuśćmy, że wiemy co odpowiada stałym wymaganiom ludzi. Czy mamy prawo wtedy zapowiadać, że na pewno zostanie to zrealizowane?

Ktoś mógłby twierdzić, i nie nazwalibyśmy tego absurdem, że przyszłość da się przewidzieć, że jest wyznaczona z góry, a jednak idzie „wbrew stałym wymaganiom ludzi". Możemy również wyobrażać sobie, że wiemy jakie powinny być stosunki pomiędzy ludźmi, a nie mieć żadnej pewności czy same wydarzenia wyeliminują przedsięwzięcia sprzeczne z ludzkim pożytkiem.

Rozumie się słowo *sens* w dwojaki sposób zwiększając to zamieszanie: szuka się albo *kierunku*, w jakim rozwijają się społeczeństwa albo *uprzywilejowanego stanu*, w którym osiągnięty zostałby nasz ideał. Świeckie teologie historii zakładają zgodność tego rozwoju z naszym ideałem. Powodzenie swoje zawdzięczają temu czysto uczuciowemu postulatowi.

Czy obserwacja poucza nas że jest jakiś odpowiednik

(46) Merleau-Ponty, tamże, str. 166.

Chytrości Rozumu, który posługuje się ludzkimi namiętnościami po to, żeby osiągać swoje cele? Czy determinizm interesów albo sił gospodarczych zmierza z żelazną logiką do racjonalnego kresu?

Determinizm gry.

Weźmy na nowo przykłady, użyte już w poprzednim rozdziale. Cezar przekroczył Rubikon, austriaccy ministrowie wysłali ultimatum do Belgradu, Hitler wydał rozkaz rozpoczęcia operacji „Barbarossa". Każdy z tych aktów jest zrozumiały w odniesieniu do zamiaru sprawcy i do okoliczności w jakich się znajdował. Opowiadając o tych wydarzeniach, wyjaśniamy je podając chęci i motywy, oraz okoliczności które skłaniały czy popychały do decyzji. Czasem historyk ma ochotę mówić o przyczynach, kiedy sprowadza wypadek do intencji odpowiedzialnej osoby i do okoliczności. Lepiej jest mówić o zrozumieniu.

Nic nam nie stoi na przeszkodzie żeby postawić inne pytanie. Czy decyzja Cezara, austriackich ministrów, Hitlera, nie mogła być inna niż była? Nie chodzi tu o to, żeby występować przeciwko zasadzie determinizmu. Twierdzenie: stan świata w chwili A nie pozwalał mu być w chwili B innym niż był — pozostaje poza ściśle historycznym problemem. Czy decyzje Cezara, austriackich ministrów, Hitlera były już zawarte w okolicznościach? Gdyby inni ludzie na ich miejscu postąpili inaczej, czy z tego nie wynika, że inny byłby bieg wypadków? Czy da się dowieść, że skutki decyzji ministrów czy Hitlera są ograniczone w czasie, w taki sposób, że ostatecznie wszystko „wyszłoby na to samo"? Gdyby wojna 1914 roku wybuchła o pięć czy dziesięć lat później, czy tak samo by się skończyła? Czy zatriumfowałaby wtedy w Rosji rewolucja pod wodzą Lenina i Trockiego? Ujęliśmy te uwagi w formie negatywnej (nie da się dowieść że...). Można ująć je też inaczej, pozytywnie. Wydarzenie, o tyle o ile jest skutkiem działań jednego człowieka, jest wyrazem i tego człowieka i układu warunków. W psychologii sprawcy odbija się i otrzymane wychowanie i wpływ środowiska, ale decyzja, powzięta w danej chwili, nie jest *koniecznym* skutkiem wychowania czy środowiska. Ponieważ dojście tego człowieka do stanowisk, na których jego postępki roz-

strzygają o losach społeczeństwa, też nie było nieuniknionym następstwem sytuacji, otrzymujemy nieskończoną serię, u której źródła jest inicjatywa jednostki.

Historia polityczna, historia wojen i państw, nie jest ani niezrozumiała ani przypadkowa. Nie więcej kosztuje nas trudu zrozumieć bitwę niż instytucje wojskowe czy metody produkcji. Historycy nigdy nie przypisywali wielkości i upadku narodów tylko wyrokom losu. Jednak klęski wojenne nie zawsze świadczą o rozkładzie mocarstw: obca inwazja niszczyła często kwitnące cywilizacje. Nie ma proporcji między przyczyną i skutkiem. Wydarzenia ukazują nam tylko determinizm przypadków, związany nie tyle z niedoskonałością naszej wiedzy ile z samą strukturą ludzkiego świata.

Za każdym razem kiedy rozpatrujemy czyjś akt w stosunku do sytuacji, powinniśmy zostawić margines na to co nie musiało być. Jeżeli przedmiotem naszych badań jest jakiś dłuższy okres czy cała cywilizacja, ten margines oznacza to samo, co ludzka zdolność do wybierania, chcenia, tworzenia. Środowisko rzuca społeczeństwom wyzwanie i mają one albo nie mają siły, żeby je podjąć. Metafizyka „élan vital" zastosowana czy to do jednostek czy to do wspólnot ogranicza się do przetłumaczenia na pojęcie albo na obraz tego co stwierdzamy. Wyjaśnia się los jakiegoś społeczeństwa przy pomocy szczególnych cnót ludzkiej grupy. Jeżeli jednak pragniemy wiedzieć w jakim stopniu ten los był konieczny, pytamy jakie jest prawdopodobieństwo, że zdolności potrzebne do skutecznej odpowiedzi na wyzwanie przejawią się kiedy wyzwanie padnie po raz drugi. Cywilizację, która powstaje ze spięcia pomiędzy środowiskiem i wolą, możemy porównać do szczęśliwej loterii: rzadko się zdarzało, żeby środowisko dawało człowiekowi szansę i żeby człowiek był zdolny skorzystać z tej sposobności.

Pierwiastek prawdopodobieństwa w historycznych wyjaśnieniach staje się lepiej widoczny, kiedy uciekamy się do pomocy przykładów. Ani postawa Ludwika XVI wobec finansowego kryzysu i Stanów Generalnych, ani postawa Hitlera w 1940 roku wobec Wielkiej Brytanii prowadzącej wojnę i wobec tajemniczego, groźnego Z.S.S.R. nie była z góry podyktowana przez układ warunków. Inny król mógłby stawić czoło, mógłby użyć swoich wojsk przeciw-

ko paryskim rozruchom, inny niż Hitler dowódca utrzymywałby latami pokój na wschodzie i równocześnie robiłby wszelkie wysiłki, żeby zmusić państwa zachodnie do zawarcia pokoju. Zarówno zachowanie się Ludwika XVI jak Hitlera jest zrozumiałe. Jedno wypływa ze sposobu myślenia właściwego potomkowi starej królewskiej rodziny, drugie ze sposobu myślenia właściwego demagogowi, który zdobył najwyższą władzę. Wystarczyłoby jednak, czemu nikt nie może przeczyć, żeby król, obdarzony dzięki przypadkom dziedziczności innym charakterem, zachował się inaczej a decyzje Ludwika XVI rozpatrywane w stosunku do sytuacji ukazałyby udział, jaki należy się przypadkowi. Wystarcza, że strategia jaką obrał Hitler mogła była być inna gdyby na jego miejscu był inny dyktator, albo gdyby on sam był inaczej poinformowany, czy też ulegał innym wpływom. Dlatego to właśnie w drugiej wojnie światowej widzimy jedyne w swoim rodzaju, zdumiewające zjawisko.

Człowiek, który jest powołany do powzięcia decyzji brzemiennych w historyczne następstwa wyraża społeczeństwo czy epokę. Nigdy jednak społeczna struktura, jeżeli ją rozpatrywać w jej ogólnych rysach, nie determinowała politycznych czy wojennych sukcesów tego człowieka. Upadek monarchii i rewolucja otwierały przed zdolnym oficerem niskiego pochodzenia bezgraniczne perspektywy. Ale nikt nie mógł przewidzieć, że jednostką wyniesioną na szczyty będzie właśnie Napoleon Bonaparte. Fakt zależał od niezliczonych przyczyn, pozytywnych czy przyzwalających, które da się porównać do niezliczonych przyczyn jakie sprawiają, że kulka w ruletce zatrzymuje się przy tym numerze a nie przy innym. Napoleon wstąpił na tron, gdyż wygrał los na tej wielkiej loterii jaką są rewolucje. Stawszy się panem Francji prowadził politykę, która była wyrazem tylko jego charakteru, a nie dążeń wspólnych wszystkim koronowanym awanturnikom. Jednak różnorodne okoliczności, które służyły jego ambicji, zdają się powodować następstwa w nieskończoność, tak długo przynajmniej jak Francja i Europa, w swoich instytucjach, będą nosiły ślad jego geniuszu.

Ludzie czynu lubią mówić o swojej gwieździe, jak gdyby czuli się igraszką w rękach Opatrzności, w rękach złośliwego demona, czy też anonimowej, tajemniczej siły,

którą nazywa się przypadkiem. Czują, że racjonalne działanie ogranicza się jedynie do oceny szans.

Dowódca wojsk, polityk, spekulator, przedsiębiorca, rzadko posiadają taką wiedzę o układzie warunków, która by im ściśle podyktowała wszystkie środki jakich mają użyć, żeby osiągnąć cel. Grają stawkę i nie mogą nie grać. Nie można nigdy całkowicie przewidzieć kontrposunięcia przeciwnika kiedy ustala się plan bitwy. Czynniki, od których zależy powodzenie manewru w parlamencie są zbyt liczne, żeby je wszystkie wziąć pod uwagę. Grający na giełdzie zamyka oczy na interwencję władz czy na międzynarodowe wypadki które mogą zupełnie zmienić atmosferę. Przedsiębiorca, który opracował plan inwestycji, stawia na okres gospodarczej ekspansji. Teorie socjologii liczą się już dzisiaj ze złożonym charakterem ludzkich działań — ze zderzeniami woli, z układami warunków nie do odcyfrowania, ze zjawiskami wykraczającymi poza wszelkie normy, z przyczynami odchyleń. Czemuż mielibyśmy o nich zapominać kiedy próbujemy zrozumieć historię? Kiedy przenosimy się w chwilę wyboru, żeby rozważyć możliwości, powtarzamy namysł sprawców, odtwarzamy wypadki tak jak je oni przeżywali. Nie ukazuje się nam wtedy konieczność w rozwoju ale wybucha co chwila rzeczywistość.

Niemniej prawdopodobieństwo jest obiektywne. Decyzje mają więź z sytuacjami, od których się odrywają. wielcy ludzie „wyrażają" swoje środowisko, serie nigdy całkowicie się nie wyróżniają. To umysł ludzki nie potrafi odcyfrować wszystkich układów w jakie łączą się warunki, ani wyliczyć wszystkich przyczyn. Ale rachunki prawdopodobieństwa, jakie robimy patrząc wstecz, odpowiadają rachunkom, jakie robili sprawcy działań kiedy patrzyli w przyszłość. Świat dziejów sam zarysowuje różnice pomiędzy seriami, sam wskazuje jak przebiega podział na dane masowe (liczba ludności, środki produkcji, przeciwieństwa klas) i na inicjatywy osób, na rozwój konieczności i na węzły wydarzeń, kiedy waha się przeznaczenie. Sam wskazuje też na wielkie daty, zaznaczając koniec czy początek ery, na wypadki, które zaważyły na losach cywilizacji. Struktura dziejów jest dostatecznie podobna do struktury gry w kości, aby zastosować do niej te same prawidła.

Te formalne rozważania nie zmierzają do podkreślenia roli wielkich ludzi czy do przerzucenia odpowiedzialności na przypadek. Nikt nie potrafi dogmatycznie negować tej roli i tej odpowiedzialności. W każdym wypadku powinno się zapytać, w jakim stopniu człowiek wybrany przez polityczną loterię naznaczył swoim piętnem epokę w której żył. Powinno się też zapytać, czy klęska przypieczętowała czy też spowodowała rozkład państwa, czy stosunki sił i ruch idej znalazły odbicie w wydarzeniu czy też pojawiają się w nim wykrzywione. Nigdy odpowiedź nie wypadnie: czarne albo białe, konieczność albo przypadek. Dzieło bohatera zostało przygotowane przez historię, nawet gdyby inny bohater nadał mu inne cechy.

Historycy są często skłonni albo lekceważyć albo przeceniać trudne do przewidzenia okoliczności i fakty na jakie mimochodem natrafili. Tej ich tendencji nie należy utożsamiać z filozofią. Świadczy ona o ich uprzedzeniach albo o kierunku w jakim zwraca się ich ciekawość. Przy pomocy filozofii nie rozstrzygnie się problemu, który należy do dziedziny doświadczenia i który nie zawiera rozwiązania mającego powszechną wartość. Czy naprawdę margines twórczości i energii jaki zostawiamy jednostkom i przypadkowi musi być równie szeroki albo równie wąski we wszystkich epokach i we wszystkich sferach ludzkiej działalności?

Wydarzenia nie stają się bynajmniej zrozumiałe, jeżeli wyjaśniamy je intencjami czy uczuciami małej liczby ludzi względnie jednego człowieka. Ale przypisując zwycięstwo większemu zasięgowi armat jesteśmy równie mało zadowoleni jak wtedy kiedy przypisujemy je geniuszowi generała. Możliwe, że, jak zapewniają niektórzy specjaliści, na uzbrojenie i organizację wojsk przypada 90%, na resztę, to jest na moralne zalety wojsk i talent stratega 10%. Jest to jednak sprawa faktu a nie teorii.

Rozpowszechniona jest obawa, że fakty cząstkowe — inicjatywy jednostek i spotkania pomiędzy seriami — mogą zatrzeć jasny obraz całości. Taka obawa jest nieuzasadniona. Całość jest uchwytna, pomimo, że fakty, w szczegółach, mogłyby były być inne niż były. Zrozumielibyśmy zwycięstwa Napoleona nawet gdyby był tylko marszałkiem Grouchy, zrozumielibyśmy uprzemysłowienie przy pomocy zagranicznych kapitałów w stopniowo coraz bardziej

liberalizującym się carskim ustroju, opierającym się na klasie chłopów-właścicieli, gdyby nie wybuchła wojna 1914 roku czy też gdyby wyeliminowano partię Bolszewików. Niezależnie od prawdopodobieństwa jakie przypisujemy takim hipotezom — wyrażając się ściślej, niezależnie od tego jaka jest waga danych, które musielibyśmy zmienić w myśli żeby był możliwy taki bieg wypadków, jaki nie nastąpił — historia zawsze pozostanie zrozumiała. Po zawaleniu się caratu i po próbach kontynuowania wojny z Niemcami przez rząd prowizoryczny, wojna domowa i zwycięstwo Lenina były być może nie do uniknięcia. Choć nieuniknione w danym układzie warunków, zwycięstwo Bolszewików nie przynosiło być może tego, czego oczekiwał naród rosyjski względnie nie zapewniało środków, pozwalających uprzemysłowić kraj mniejszym kosztem.

Historyk, który śledzi jakąś dziejową przygodę — na przykład karierę Napoleona pomiędzy 1798 i 1815, karierę Hitlera pomiędzy 1933 i 1945 — czyni jej całość zrozumiałą. Nie stara się nas przekonać, że w każdym momencie rządził tam ogólny determinizm. Nęcą go oczywiście ukryte przyczyny tego co się dokonało. Mocarstwowy plan Napoleona zawiódł, bo francuska baza była zbyt wąska, bo środki komunikacji i administracja nie były przystosowane do takiego przedsięwzięcia, bo francuskie wojska budziły patriotyzm wśród narodów mocą samego kontrastu pomiędzy ideami jakie głosiły i porządkiem jaki narzucały. Zamiar Hitlera był z góry skazany na porażkę, bo powodował przymierze Związku Sowieckiego z anglo-saskimi państwami. Takie wyjaśnienia są cenne, podają przyczyny prawdopodobnej końcowej klęski. Te przyczyny nie determinowały jednak z góry ani szczegółów ani trwania dziejowej przygody i nie wykluczały przypadków. Gdyby anglo-austriacko-rosyjskie przymierze rozprzęgło się, Napoleona uratowałoby to w 1813 roku, tak jak Fryderyka II ocaliło rozprzężenie się przymierza austro-rosyjskiego. Gdyby doszło do zerwania pomiędzy Związkiem Sowieckim i Anglosasami, ocalone zostałyby Niemcy Hitlera. (Z wielu powodów ta ewentualność była mało prawdopodobna i w 1815 i w 1944). Tajemnicze bronie, szybciej wyprodukowana bomba atomowa mogłyby odwrócić wyrok losu (tutaj też, z innych powodów, ewentualność była mało prawdopodobna).

Wzajemne powiązanie masywnych faktów, które odsłania się nam, jeżeli wzniesiemy się ponad chaos wydarzeń i jednostkowych czynów, nie wyklucza roli osób i roli ich zderzeń. Odtwarzając w sposób zrozumiały przeszłość, zajmujemy się tym, co rzeczywiste, z zasady zostawiamy na boku możliwości i nie zastanawiamy się nad koniecznością. Jeżeli ktoś zapyta nas o związek przyczynowy, odpowiedź będzie zawsze ta sama: w danych okolicznościach to, co w międzyczasie nastąpiło musiało, z większym czy mniejszym prawdopodobieństwem, nastąpić. (Jeżeli w ruletce jeden z numerów zajmuje więcej miejsca niż inne, musi wypaść częściej.)

Deterministyczne tłumaczenie i wizja przypadkowości w dziejach nie przeczą sobie ale uzupełniają się nawzajem. Częściową prawdziwość jednej metody można wykazać tylko wtedy, kiedy nie zapomina się o drugiej. Dlaczego historyk patrząc wstecz miałby negować autentyczność dramatów, które sami przeżywamy? Człowiek w dziejach nie pyta czy jest niewolnikiem swojej dziedziczności i swego wykształcenia, ale czy potrafi zostawić ślad swego życia na ziemi. Dlaczego mielibyśmy wyobrażać sobie fatalność, o której nie chcą wiedzieć żywi?

Przewidywania teoretyczne.

Historyczne wydarzenia dają się dokładnie przewidzieć w tym stopniu, w jakim są wytłumaczalne przyczynowo. Przyszłość i przeszłość są z tego samego materiału: naukowe sądy nie zmieniają swego charakteru czy wypowiadamy je o tym co było, czy o tym co będzie. Dlaczego tylu historyków ma ochotę traktować przeszłość jako wyraz fatalności a przyszłość uważać za nieokreśloną?

Najczęściej nie umiemy przewidzieć jaką decyzję, spośród wielu możliwych, wybierze jednostka. Wyjaśniamy tę którą wybrała, łącząc ją z okolicznościami, z zamiarem sprawcy, z wymaganiami polityki czy strategii. Nasza interpretacja tego co już zaszło przyjmuje formę stwierdzeń: „tak się to odbyło..." czy hipotez: „taki i taki motyw był u źródła tego zachowania się". Nie pozwala nam ona orzekać o tym co stanie się jutro, chyba że jest tak abstrakcyjna, że da się zastosować do innych warunków:

jeżeli dany akt wynikł z trwałej skłonności jednostki czy grupy, jeżeli został narzucony przez okoliczności, natychmiast możemy sobie pozwolić na przewidywania, ponieważ w interpretacji ukryty już był związek przyczynowy.

Kiedy pojawia się ten związek, znów widać jasno, że przeszłość i przyszłość są z tego samego materiału, choć często maskuje to język jakiego używamy. Ponieważ znamy wynik, nie wahamy się podać wydarzenia za skutek *przyczyny*, zapominając, że skutek i przyczyna pojawiają się tam gdzie zaszła selekcja i dokonało się rozgraniczeń. Lekceważymy wtedy czynniki, które mogły spowodować odchylenia, podajemy za konieczne następstwo to, co byłoby nim tylko wtedy gdyby zawsze „wychodziło na to samo". Od 1942 czy 1943 przewidywano klęskę Hitlera, tak jak patrząc wstecz dostrzega się determinizm: podstawowe dane sytuacji pozwalały przewidywać wynik konfliktu bo był on, według wszelkiego prawdopodobieństwa, konieczny. Trzeba byłoby przypadku — nowe bronie, rozpadnięcie się przymierza — aby wojna potoczyła się inaczej. Patrząc w przyszłość też nie ośmielimy się wykluczać takich nagłych zwrotów.

Nie potrafimy nigdy przewidzieć momentu kiedy wybuchnie poszczególna wojna i jaki przybierze obrót. Możliwe, że w 1905 czy 1910 przenikliwi ludzie dostrzegali narastanie napięcia, które doprowadziło do wojny światowej. Nie umieliby jednak powiedzieć ani w jakim terminie, ani wskutek jakich okoliczności wybuchnie. Podstawowe dane sytuacji w 1914 roku nie wskazywały, że wybuch musiał nastąpić. Ciekawe byłoby zastanowić się nad ludźmi, którzy w sierpniu 1914 roku rozpętali wydarzenie, które ani wtedy nie było zdeterminowane przez grę sił w Europie, ani nie byłoby w ciągu następnych lat, gdyby uniknięto wybuchu w 1914.

Kiedy przewidujemy, używamy terminów mglistych, kiedy wyznajemy naszą niemożność snucia przewidywań używamy terminów dokładnych. Ale czy poza tym nie da się ustalić przyczyn, które sprawiają, że — ze zmienną częstotliwością — nieuniknione są zbrojne konflikty pomiędzy suwerennymi państwami? Na razie przynajmniej, nie umielibyśmy dogmatycznie orzec, czy podobna teoria jest możliwa. Wojna zdaje się być związana ze zbyt wielką ilością społecznych zjawisk, abyśmy potrafili wyliczyć

wszystkie, od których zależy. Jest ona faktem o zasięgu ogólnym, znajduje w niej odbicie sama natura międzynarodowych stosunków. Trzeba byłoby chyba zmienić samą ich istotę, żeby wyłączyć ryzyko wojny.

Fakty dotyczące ludności — przyrost, śmiertelność, podział na grupy wieku — dadzą się łatwiej przewidzieć. Zmienne determinanty są tu nieliczne, nie podlegają nagłym wahaniom ani zewnętrznym wpływom. Da się obrachować bez wielkiego ryzyka czym będą za dziesięć czy dwadzieścia lat grupy wieku ludzi którzy już się urodzili. Formuła „wychodzi na to samo" oznacza tu, że odrzuci się ewentualność wojennych katastrof, epidemii, głodu, czyli wszystkiego co zmniejsza szanse przeżycia. Demograficzne przewidywania na dłużej niż dwadzieścia lub pięćdziesiąt lat, są już mniej pewne, bo ewolucja nie zawsze odbywa się w tym samym kierunku. Po zniżce urodzeń — widzieliśmy to we Francji — może nastąpić nagły skok. Najwięcej wysiłków, żeby przewidzieć co nastąpi, dokłada się w dziedzinie ekonomii. Żadna jednak metoda nie wydaje się całkowicie zadawalająca, żadna nie daje całkiem pewnych rezultatów. Kto przewiduje na krótki czas, ograniczając się do jednego państwa, musi znać główne czynniki zmienne i działanie wymiany wewnątrz systemu. Rzadko wtedy popełni grubszy błąd, bo tendencja, poza okolicznościami wyjątkowymi, nie zmienia się raptownie. Przewidywanie jego będzie całkowicie ścisłe tylko wtedy, jeżeli będzie znał w szczegółach niezliczone kanały, którymi idą produkty i określi czynniki zmienne, mogące wpłynąć na globalny ruch. W każdym razie nigdy nie osiągnie pewności: musi pomijać zakłócenia pochodzące z zewnątrz, jak również zachowanie się ludzi, zwłaszcza przedsiębiorców, ulegających zbiorowym i niespodziewanym odruchom nieufności czy optymizmu.

Biorąc logicznie, przewidywania koniunktury należą do tego samego rodzaju. W 1953 specjaliści nie byli zgodni ze sobą co do przebiegu recesji amerykańskiej, nawet co do okoliczności, jakie ją spowodowały. Dyskutuje się na czym polega teoria koniunktury i jaki jest jej zasięg. Przyjmuje się, że gospodarka w stanie pełnego zatrudnienia podlega kryzysom, ale nie jest dowiedzione, że czynnik zmienny, który odwraca tendencję, musi być zawsze ten sam, ani że da się zastosować matematyczny wzór. Mechanizm

śnieżnej kuli (automatyczny wzrost ekspansji i recesji) jest rzeczą znaną i zależy być może od psychologii spożywców, przedsiębiorców, ministrów, którzy ulegają stopniowo atmosferze recesji. Każdy kryzys ma swoją historię. Wzajemna solidarność wszystkich czynników zmiennych gospodarczego systemu pozwala wypracować teorię, ale ta odsłania nam nie tyle prawidłowości, ile możliwe powiązania. Same wydarzenia wyznaczą w każdym wypadku, które z tych powiązań stanie się rzeczywistością.

Te krótkoterminowe przewidywania nie wywołują zasadniczych wątpliwości bez względu na to czy się sprawdzą czy nie. Sceptycyzm u polityków jest równie godny pożałowania jak nadmiar pewności siebie u specjalistów. Doświadczenie wykazuje jak daleko sięga dokładność i pewność przewidywań, jest ona mniejsza czy większa, zależnie od ustroju.

Te wstępne uwagi wprowadzają nas w problem, który nas tutaj obchodzi: czy rozwój gospodarczy ustrojów, przejście od jednego do drugiego dadzą się przewidzieć? Czy można wykazać, że kapitalizm sam siebie niszczy, że po kapitalizmie musi nastąpić socjalizm, choć nie wiemy kiedy i w jaki sposób?

To, że nie umiemy powiedzieć jaka będzie koniunktura w Ameryce za sześć miesięcy, nie dowodzi jeszcze, że jesteśmy niezdolni odgadnąć co stanie się w dalszej przyszłości. Wydarzenia, zależnie od poziomu na jakim się je rozpatruje, zdają się podlegać działaniu obliczalnych przyczyn i niezliczonych wpływów. Prawdopodobnie łatwiej jest określić narodowy dochód Ameryki za dwadzieścia lat, niż wskaźnik produkcji za dwadzieścia miesięcy (choć przewidując na dwadzieścia lat z góry zakładamy że nie nastąpią żadne zaburzenia, o jakie nie trudno w okresie wojny czy rewolucji). Chcemy się dowiedzieć, czy wewnętrzne przekształcenia albo śmierć ustroju należą do dziedziny faktów, możliwych do przewidzenia, to jest zdeterminowanych przez małą liczbę przyczyn, które powodują uchwytne skutki.

Zgódźmy się, że ustrój, oparty na poszukiwaniu zysku i na decyzjach jakie spodoba się powziąć milionom spożywców, jest niestały. Niemniej istnieje, niemniej trwa. Żeby wykazać, że niszczy sam siebie, powinno się wyliczyć najpierw okoliczności, które by go sparaliżowały, nas-

tępnie wskazać, że te okoliczności muszą powstać wskutek samego funkcjonowania ustroju. Prawo, które powiada, że stopa zysku ma tendencję do zniżki, przedstawia próbę tego rodzaju, jest dzisiaj jednak ono już tylko ciekawostką. Zakłada, że zysk pochodzi tylko z nad-wartości czyli z tej części wartości, która odpowiada płacy robotnika. Trzeba wtedy uznać prawo pracy-wartości, marksistowskie pojęcia płacy i nad-wartości, wreszcie zgodzić się z tezą, że stopa zysku maleje w miarę jak maleje udział kapitału zmiennego. Już stwierdzając tworzenie się średniej stopy zysku, nie zgodzilibyśmy się, że możliwości zysku ulegają zmniejszeniu kiedy maszyna zastępuje robotnika. Tyle potrzeba hipotez, żeby pogodzić teorię z doświadczeniem, że skłania to do odrzucenia samej teorii.

Prawo o tendencji zniżkowej jaką miałaby mieć stopa zysku nie upoważnia do twierdzenia, że kapitalizm musi niszczyć sam siebie. Niektóre wpływy zdolne są sprawić, że stopa zysku obniża się wolniej (na przykład redukcja wartości towarów niezbędnych do utrzymania robotnika i jego rodziny). W ramach nakreślonych przez *Kapitał*, masa nad-wartości zwiększa się ze wzrostem liczby robotników. Nie wiemy, ani jak szybko obniża się stopa zysku, ani jaka jest stopa minimum konieczna do tego, żeby ustrój przetrwał.

Jeżeli brak jest teorii o nieuniknionej śmierci kapitalizmu, nie znaczy to, że jego przyszłość jest zapewniona. Teoria sprowadza się zwykle do uproszczonego wzorca. Buduje się łatwo wzorce stałej harmonii (niestrudzeni na tym polu byli liberałowie). Pesymiści starają się sklecić wzorce, które by potwierdzały ich melancholijne wizje. Gdyby istotę kapitalizmu wyrażał wzorzec sprzeczności, kapitalizmu nigdy by nie było. Pesymiści nie są teoretykami, są historykami. Widzą przed sobą nieunikniony zmierzch.

Tak więc ekonomiści, mówiący o dojrzałości, sądzą że rozwój gospodarki amerykańskiej osiągnął stopień, w którym pełne zatrudnienie stało się, jeżeli nie niemożliwe, to przynajmniej trudne do osiągnięcia. Marks był zdania, że poszukiwanie zysku — dusza i zasada systemu — zmierza do unicestwienia samego źródła zysku. Kilku wczorajszych ekonomistów zaobserwowało zanik granic i zwolnienie tempa przyrostu ludności. Zaobserwowało też, że

w miarę jak jest coraz więcej instalacji, maleje liczba zyskownych inwestycji. Zaczęli się więc obawiać, że wytwarza się taki stosunek pomiędzy marginesową użytecznością kapitału i stopą procentową, iż powstaje stały margines bezrobocia.

Dwadzieścia lat temu teoria dojrzałości — nowoczesna wersja samozniszczenia kapitalizmu — była w modzie. Dzisiaj wyszła z obiegu. Ekspansja amerykańskiej gospodarki skłania do optymizmu. Owszem, można sobie wyobrazić, że w jakimś momencie liczba zyskownych inwestycji zmniejszy się i że to będzie hamulcem dla ustroju opartego na rynku. Coraz rzadsze będą okazje do inwestycji stwarzane przez techniczny postęp, coraz trudniej będzie wykorzystywać okazje, typowe dla początkowych faz uprzemysłowienia, jak budowa dróg, kolei, samochodowych fabryk. Nawet godząc się z taką hipotezą, ekonomiści, którzy nie chcą bawić się w proroków, nie wyciągają stąd wniosku, że kapitalizm czeka apokaliptyczna ruina, ani że planowanie rozciągnięte na wszystkie dziedziny jest nie do uniknięcia. Twierdzą oni tylko, że konieczna jest interwencja władz publicznych (obniżenie stopy procentowej, państwowe inwestycje) (47).

Czy doświadczenie poucza nas, że planowanie usuwa na drugi plan mechanizmy rynku w miarę jak kapitalizmy się starzeją? Rosyjska gospodarka, która pod względem dochodu na głowę ludności i podziału siły roboczej pomiędzy trzy sektory jest dokładnie o pół wieku młodsza niż gospodarka amerykańska, podlega centralnemu planowaniu, amerykańska nie podlega. Różne systemy w połowie XX-go stulecia są historycznym faktem, nie zależą od młodości czy starości (48).

---

(47) Osobiście uważam za bardziej prawdopodobną przeciwną hipotezę. Biorąc pod uwagę brak postępu w trzecim sektorze, trudność, mniejsza czy większa zależnie od fazy, polega, jak się zdaje, na przenoszeniu środków produkcji, w pierwszym rzędzie siły roboczej. Nie widać decydującego powodu, dla którego funkcjonowanie systemu miałoby się stać w pewnym momencie niemożliwe albo musiałoby się zasadniczo zmienić. Okazje do inwestycji w drugim sektorze nie muszą zanikać, począwszy od jakiegoś stopnia rozwoju.

(48) Nawet stosunek odwrotny niż u Marksa, to jest że centralne planowanie jest koniecznością w początkach uprzemysłowienia, nie musi wszędzie występować.

Czy wewnątrz tych gospodarek, zachowujących w głównych rysach charakter kapitalistyczny, wraz z dojrzałością przychodzi socjalizacja? Nie brak argumentów na poparcie tej tezy. Państwo przejmuje odpowiedzialność za dobrobyt i za pełne zatrudnienie, przymusowe oszczędności (nadwyżki budżetowe i samo-finansowanie) zajmują miejsce oszczędności indywidualnych i samorzutnych, władze publiczne regulują, gwarantują czy ustalają coraz bardziej ceny itd. Nie ulega wątpliwości, że rozwinęła się w XX-tym wieku interwencja państwa, ale jego rola nie zależy od gospodarczej starości krajów. Nacjonalizacje nie są adekwatnym skutkiem techniczno-gospodarczego rozwoju. Konieczność realizuje się za pośrednictwem polityki i demokratycznych instytucji. Historia socjalizacji w każdym kraju jest inna, rozstrzyga o niej kilka zasadniczych faktów, a wśród nich powszechne głosowanie ma nie mniejszy udział niż wzrost produkcyjności i akumulacja kapitału stałego w wielkich przedsiębiorstwach.

Nie zauważamy też, żeby odpowiadały sobie z jednej strony postęp techniczno-gospodarczy, z drugiej forma własności. Nic nie upoważnia nas do twierdzenia, że olbrzymie przedsiębiorstwa narzucone przez potrzebę osiągnięcia technicznego optimum muszą być własnością publiczną — chyba, że za taką będziemy uważali statut General Motors. (Może byłaby to zresztą interpretacja najbliższa istotnej myśli Marksa-socjologa, nie Marksa-proroka: pojawienie się pierwszych towarzystw akcyjnych skłoniło autora *Kapitału* do uwag nad nowym kapitalizmem). Kapitalizm baronów przemysłu, tak typowy dla przemysłu tekstylnego w pierwszej połowie XIX-go wieku i dla metalurgii w drugiej połowie, nie został usunięty, został natomiast zepchnięty przez inne formy, które wszystkie zdają się być formami kolektywnymi. Polityka, nie technika doprowadziła do socjalizacji gazu i elektryczności we Francji.

Inaczej mówiąc, mamy do wyboru: albo bierzemy w sensie ścisłym przewidywania co do samozniszczenia kapitalizmu i wtedy wypadki ich nie potwierdzają, albo też bierzemy je w sensie szerszym i wtedy mówią nam one tylko o stopniowej „socjalizacji" (rosnąca interwencja państwa, przedsiębiorstwa „odprywatnione", nawet jeżeli nie

są upaństwowione). Wtedy przewidywania sprawdzają się, ale nie rozcinają obecnych konfliktów.

Byłoby błędem przyjąć bez zastrzeżeń tę ostatnią interpretację i zakładać nieograniczoną ewolucję w tym samym kierunku. Koncentracja nie jest prostym zjawiskiem, które — wskutek technicznych wymagań i przejawów konkurencji — musi występować coraz bardziej jaskrawo. Względy produkcyjne zmuszają w niektórych sektorach do rozszerzenia zakładów. W innych sektorach dostrzegamy raczej ruch odwrotny. Twierdzenie, że elektryczna energia sprzyja mniejszym przedsiębiorstwom dzisiaj jest już banałem. Co do gromadzenia się pieniądza w tak zwanych wielkich „korporacjach" wypływa to raczej z żądzy potęgi niż z troski o wydajność. Koncentracja rodzi się tu z wolnej konkurencji, gdzie indziej wynika z woli planistów. Nie skazuje to na śmierć ani tego ani innego systemu.

Powie się tutaj, że pominęliśmy centralny argument tezy: „sprzeczności kapitalizmu". Najczęściej wspomina się o sprzeczności pomiędzy siłami produkcji i stosunkami produkcji. Co mamy rozumieć przez siły produkcyjne? Czy całość bogactw naturalnych jakimi rozporządza dana wspólnota: wiedzę naukową, wyposażenie przemysłu, organizacyjne zdolności, ilość rąk zdolnych do pracy? W takim wypadku rozwój sił produkcyjnych będzie oznaczał cały szereg zjawisk: wzrost liczby surowców i liczby robotników, wzrost produkcyjności dzięki postępowi wiedzy i zastosowaniu nauki do przemysłu, wzrost dochodu jaki przypada na głowę robotnika czy na głowę każdego mieszkańca dzięki odkryciu nowych kopalnianych zasobów, względnie dzięki większej wydajności pracy. Stosunki produkcji natomiast, jak się zdaje, obejmują zarówno stan prawny, kiedy chodzi o własność jak i powiązania pomiędzy ośrodkami produkcji oraz podział dochodów i wynikające stąd przeciwieństwa klasowe. Co oznacza sprzeczność pomiędzy dwoma tak wieloznacznymi terminami?

Pierwsza interpretacja zakładałaby że prawodawstwo regulujące własność — poczynając od pewnego stopnia technicznego rozwoju — hamuje postęp. Przeczą temu fakty. Kapitalistyczne prawodawstwo jest dostatecznie giętkie, żeby pozwolić na olbrzymie koncentracje, finansowe czy przemysłowe. Prawodawstwo mogło niekiedy faworyzować tradycyjne przedsiębiorstwa na niekorzyść form,

które miały większą sprawność. Prawodawstwo nie jest jednak sztywne. Nigdzie nie skazuje kapitalizmu na śmierć.

Może powinniśmy rozumieć przez stosunki produkcji nie tyle stan prawny ile podział dochodów, jaki wynika z tego, że proletariusze nie rozporządzają narzędziami swojej pracy? Jak to się pospolicie mówi, organizacja produkcji jest czymś zbiorowym, podział dochodów czymś indywidualnym. I tutaj sprzeczność istnieje tylko w słowach.

Tłumacząc na zwykły język, ta sprzeczność przypomina teorię znaną mieszczańskim ekonomistom, teorię niedostatecznego spożycia. W pogoni za zyskiem przedsiębiorcy obniżają płace robotników i w braku zbytu, gromadzą środki produkcji kosztem produktów spożycia i kosztem stopy życiowej mas (49). Patrząc na to z historycznego punktu widzenia, dostrzeżemy, że nierówny podział dochodów mógł w tym czy innym kraju tworzyć nadmierne oszczędności, poza obiegiem, i pośrednio hamować rozwój sił produkcyjnych. W chwili obecnej ustroje, które nazywa się kapitalistycznymi, umieją kształtować przy pomocy podatków samorzutny podział dochodów. Płace rzeczywiste, na dłuższy dystans, układają się tak jak produkcyjność pracy. Nie widać powodu dla którego miałoby się zwiększać napięcie pomiędzy systemem przemysłowym i podziałem dochodów.

Nie znaczy to, że chcemy ukazywać optymistyczną wizję kapitalizmu, który pokojowo ewoluuje ku najwyższemu dobrobytowi dla wszystkich. Ustrój prywatnej własności i wolnego rynku jest w swojej istocie niestały. Grożą mu depresje a reakcja na kryzys powoduje strukturalne zmiany, od których nieraz nie ma powrotu. Techniczny postęp nie może nie zmieniać rozmiarów i organizacji przedsiębiorstw, a co za tym idzie, sposobu w jaki funkcjonują. Dojrzały kapitalizm sprawia, że pojawiają się nie hordy nędzarzy, nie mających do stracenia nic prócz swoich kajdan, ale tłumy drobnomieszczan, robotników czy funkcjonariuszy, którzy często buntują się przeciw cenie współzawodnictwa. Nie jest wykluczone, że przyszłość przyniesie gospodarkę mniej kapitalistyczną, my stwierdzamy tylko, że te

(49) Ten opis da się lepiej zastosować do sowieckiego socjalizmu, niż do zachodniego kapitalizmu.

dalsze dzieje nie są poddane żelaznemu determinizmowi, o którym miałyby decydować sprzeczności pomiędzy kilkoma łatwymi do uchwycenia zmiennymi. Nawet w swoich ogólnych liniach to co się stanie jest wysoce złożone, nie jest to prosta konieczność. Nie tylko nie można powoływać się na sprzeczności kapitalizmu by zapowiadać nieuniknione zwycięstwo jednej z wielu z partii, legitymującej się socjalizmem, ale nie można nawet przewidzieć nastania socjalizmu w najszerszym tego słowa znaczeniu.

Te zaś cechy przyszłego ustroju, które możemy przewidywać mają tyleż wspólnego z ustrojami noszącymi nazwę socjalistycznych, co z ustrojami, noszącymi nazwę kapitalistycznych.

Przewidywania historyczne.

„Sprzeczności" pomiędzy państwami kapitalistycznymi oraz między nimi a krajami kolonialnymi nie ulegają wątpliwości, pod warunkiem że zbyt ścisły termin: sprzeczność, zastąpimy bardziej neutralnym: konflikt. Czy należy stąd wnioskować, że wojny pomiędzy państwami kapitalistycznymi są nieuniknione?

W pewnym sensie formuła sama się narzuca: plaga wojny nie oszczędziła żadnego stulecia. Jeżeli przekreślimy przymiotnik „kapitalistyczny" i ograniczymy się do stwierdzenia że wojny między państwami są nieuniknione, nie popełnimy wielkiego błędu. Bliska przyszłość nie zapowiada się na bardziej pokojową niż przeszłość. Błąd zaczyna się tam, gdzie kładzie się nacisk na kapitalistyczny charakter państw, jakby to on jedynie prowadził nieuniknienie do krwawych starć.

Poszukiwanie rynków zbytu, wyjątkowych zysków i korzystnych inwestycyj może prowadzić do walki wielkich firm czy narodów między sobą. Wolność handlu zakłada istnienie konkurencji a ta jest rodzajem konfliktu, który rozstrzygany bywa nie koniecznie przy pomocy broni — raczej przez kompromis. Konflikty stają się groźne dla pokoju z chwilą kiedy państwa biorą w opiekę prywatne interesy, albo zastrzegają sobie monopol w koloniach czy też strefy wpływów. Kto używa siły, żeby zabronić innym krajom słusznego współzawodnictwa, staje się faktycznie wi-

nien agresji. Skrajne odmiany tego rodzaju agresji obecnie już zanikają — chociaż w Afryce metropolie, używając takiej czy innej administracyjnej techniki, zapewniają sobie niesprawiedliwe korzyści. Nigdy życie i śmierć kapitalistycznych gospodarek nie zależały od tych marginesowych tarć, zawsze solidarność (bo te gospodarki są jedne dla drugich najlepszymi klientami) powinna była, przy zdrowym rozsądku, wziąć górę nad rywalizacją. Każdy zresztą ustrój — również i ten, który opiera się na kolektywnej własności i planowaniu — stwarza okazje do konfliktów pomiędzy suwerennymi politycznie całościami. Manipulacje Związku Sowieckiego w dziedzinie wymiany zostały uznane przez Jugosłowian za „socjalistyczną eksploatację". Czy świat będzie kapitalistyczny czy socjalistyczny, silniejszy będzie zawsze miał różne sposoby, żeby wpływać na kształtowanie cen tak jak mu to jest wygodne i rezerwować sobie tereny, gdzie nikomu innemu nie pozwoli polować. Żaden ustrój gospodarczy nie gwarantuje pokoju, żaden, jako taki, nie prowadzi nieuchronnie do wojny.

Sprzeczność pomiędzy krajami kapitalizmu i krajami Azji oraz Afryki jest pochodzenia historycznego. Europejskie imperia w Azji już się zawaliły, w Afryce są osłabione, kończy się czas europejskiej dominacji. Czy z tego musi wyniknąć śmierć kapitalizmu?

Według tego, co lubią odczytywać z historii marksiści stalinowskiego typu, kapitalizm nie jest już ustrojem określonym przez prywatną własność narzędzi produkcji czy mechanizmy rynku. Jest on konkretnym zespołem krajów o gospodarce przedstawiającej pewne cechy tego ustroju. W skład tego zespołu wchodzi zachodnia Europa, Stany Zjednoczone i Kanada, białe dominia brytyjskie. W tym ujęciu Ameryka Łacińska oraz azjatyckie kraje, które niedawno uzyskały niepodległość, albo żyją pozostałościami feudalizmu, albo są ofiarami imperializmu (choć formalnie mają suwerenność), albo stały się już kapitalistyczne. W następstwie pierwszej wojny światowej Rosja przeszła do obozu socjalistycznego, w następstwie drugiej przyłączyły się do niej Europa wschodnia i Chiny. Ten obóz liczy teraz osiemset milionów ludzi. W Azji i na Bliskim Wschodzie bunt przeciwko imperializmowi przybiera na sile, przyłączają się do niego miejscowe burżuazje. Pozbawiony kolonialnych „nad-zysków", kapitalizm jest ska-

zany na powolną śmierć — jeżeli potrwa dłużej „koegzystencja", na śmierć tragiczną jeżeli wybuchnie trzecia wojna światowa.

W tej ogólnej ocenie obecnej sytuacji staliniści i ich przeciwnicy są ze sobą zgodni. Jednak nie używają tego samego słownictwa i nie widzą przyszłości pod tym samym kątem.

Jeżeli ktoś nie chce wpaść w pułapkę słów, powinien zacząć od rozróżnienia pomiędzy zmierzchem jakiegoś historycznego zespołu, którego absolutna czy względna siła maleje i zmierzchem ustroju, który został mniej czy bardziej doskonale zrealizowany wewnątrz tego zespołu. Nigdy stopa życiowa klasy robotniczej nie była tak wysoka, jak w „schyłkowej" Wielkiej Brytanii. Pomimo dwuch wojen światowych zachodnia Europa jest bliższa niż kiedykolwiek osiągnięcia swoich celów gospodarczych (50).

Żeby z faktu, że kończy się europejska dominacja, wyciągnąć wniosek, iż upada kapitalizm jako ustrój gospodarczy, trzeba uznać kapitalizm i imperializm za jedno i to samo, a także twierdzić, iż ustrój oparty na własności prywatnej i mechanizmach rynku *nie może* funkcjonować, jeżeli nie ma obszarów do eksploatowania. Ze stratą swoich kolonii mieszczańska Europa ma stracić środki do życia. Nikt tego nie udowodnił. Na przykład bardzo duży procent holenderskiego dochodu narodowego szedł z Indonezji (ponad 15%). Indonezja jest niepodległa a w Holandii nadal panuje dobrobyt. Brytyjska klasa robotnicza żyje lepiej niż przed wojną a brak już zysków z Indii.

Nie wypowiadamy tych uwag po to, żeby kilkoma słowami rozcinać sporne kwestie. Eksploatacja Azji pomogła w ubiegłym stuleciu w uprzemysłowieniu Europy (można dyskutować tylko o rozmiarach tej pomocy). Działanie systemu międzynarodowego opartego na handlu prywatnym natrafia na coraz większe trudności w miarę jak rozszerza się obszar wyłączony ze światowej gospodarki. Nawiązanie handlowych stosunków pomiędzy Zachodem i Wschodem nie usunie skutków tego rozcięcia. Im bardziej jakiś kraj będzie zależał od rynków zbytu po drugiej stronie żelaznej zasłony, tym bardziej dotknie go decyzja, powzię-

(50) Na to można powiedzieć, że europejski kapitalizm uległ głębokim przekształceniom, co jest niewątpliwe. Ta zdolność do przekształceń jest jednak objawem żywotności.

ta w Moskwie czy w stolicy którejś z demokracji ludowych, a podyktowana względami politycznymi. Żeby zapowiadać z całą pewnością zniszczenie albo nawrócenie na socjalizm kapitalistycznych społeczeństw trzeba byłoby wykazać, że w obecnej koniunkturze są tylko dwa wyjścia: albo zwycięstwo obozu socjalistycznego albo nawrócenie obozu kapitalistycznego na socjalizm.

Brak żywności czy brak surowców ma być katastrofą dla społeczeństw kapitalistycznych. Możliwe, że w tym i w następnym stuleciu Europa będzie płacić drożej za surowce kupowane od niepodległych krajów a nie w koloniach (chociaż pogorszenie się „stopy wymiany" w słabym tylko stopniu łączy się z wyswobadzaniem się Azji i Afryki). Ani Europie ani tym bardziej Stanom Zjednoczonym nie grozi upadek dlatego, że sowieckie rządy odmówią im surowców. Prawdopodobnie zachodnie rządy musiałyby ograniczyć prywatną inicjatywę, zwłaszcza w międzynarodowych stosunkach gospodarczych gdyby postępowała naprzód ekspansja komunizmu, gdyby kurczyła się strefa światowej gospodarki, czy gdyby zwiększyło się niebezpieczeństwo światowej wojny. I ta jednak ewolucja nie wydaje się czymś nieuniknionym. Od 1954 roku na przykład dostrzega się w zachodnich krajach, przejściową, być może, dążność do rozluźnienia metod gospodarki kierowanej.

W oczach stalinistów historyczny zespół, który nazywają kapitalistycznym, odznacza się tym, że własność narzędzi produkcji jest w rękach prywatnych i że działają tam mechanizmy rynku. Ludzie Zachodu natomiast widzą oryginalność swojej cywilizacji w czym innym: w wielości partii, w instytucjach, przedstawicielstwach, w dialogu grup i starciach idej, a nie w różnych odmianach własności i mechanizmach rynku, które są ostatecznie tylko techniką, czasem użyteczną, czasem niebezpieczną. Jeżeli okoliczności zmuszą do zmniejszenia udziału tej techniki i do zwiększenia roli administracji, widzieć w tym będą zdradę tylko ci ekonomiści, którzy uważają gospodarkę zgodną z wzorcem doskonałej konkurencji za najwyższą wartość Zachodu, albo ci, co już wietrzą Gestapo w każdym inspektorze podatkowym i w każdym planiście.

Dziejowe okoliczności wystawiają społeczeństwa nazywane kapitalistycznymi na niebezpieczeństwo. Wystarczy rzucić okiem na mapę, żeby się o tym przekonać. Wojska

rosyjskie są w Weimarze, Chiny przyłączyły się do wielkiej krucjaty „proletariatu" dalsze postępy komunizmu w Azji są prawdopodobne. Bunt przeciwko Zachodowi, przeciwko bogatszym a do niedawna tyranizującym narodom, skłania do komunizmu nie tyle przez sympatię do ustroju którego się prawie nie zna, ile dlatego, że wspólni są wrogowie. Nikt nie potrafi przewidzieć gdzie zatrzymają się postępy wiary, której służą fanatycy, a którą wspierają olbrzymie armie. Tak sformułowane przewidywanie zyskuje pewne cechy prawdopodobieństwa, ale nie zyskuje naukowej wartości. Podobne sądy wypowiadano na temat szans Trzeciego Reichu i jego przeciwników. Przewidywanie jest równie mało pewne w 1954 jak było w 1942 a nawet w 1940. Rywalizacja dwuch bloków może trwać lata, dziesiątki lat i nie musi wybuchnąć trzecia wojna w konwencjonalnym sensie tego słowa. Wojna totalna pomiędzy dwoma obozami nie jest bardziej nieunikniona niż wojna między państwami kapitalistycznymi. Są to być może granice naszej wiedzy, ale wynikają one z samej struktury dziejów.

Co mogłoby oznaczać twierdzenie, że trzecia wojna światowa wybuchnie w ciągu najbliższych dziesięciu czy dwudziestu lat? Że pewne zasadnicze fakty — sprzeczne interesy Związku Sowieckiego i Stanów Zjednoczonych, cechy klas panujących tu i tam, rywalizacje gospodarczych ustrojów — niezależnie od tego jacy ludzie są u władzy, jakie zajdą nieprzewidziane incydenty, jakie będą wyniki rozmów — spowodują na pewno wojnę. Nic w obecnym układzie warunków nie skłania do takiego przypuszczenia. Jak się zdaje szanse wojny i pokoju są mniej więcej równe.

Jeżeli zakładamy trzecią wojnę światową czy przedłużającą się zimną wojnę to nie potrafimy przewidzieć kto byłby zwycięzcą. Jest rzeczą niepoważną dowodzić, opierając się na wyższym potencjale amerykańskiego przemysłu, że zwycięstwo Zachodu jest *koniecznością* i równie niepoważną rzeczą jest wierzyć w *konieczność* komunistycznego zwycięstwa dlatego, że sowiecka gospodarka rozwija się szybciej. Albo o walce o panowanie nad planetą rozstrzygnie siła i wtedy wejdą w grę nieprzewidziane okoliczności (kto będzie miał inicjatywę? kto będzie miał lepsze tele-pociski, lepsze samoloty?), — na ten temat wypo-

wiadać się mogą jedynie wróżbici. Albo konflikt rozstrzygnie się powoli, może nigdy w sposób ostateczny, i nowa równowaga wyłoni się stopniowo z potyczek i z przekształceń obu światów. Wtedy także wymyka się nam rezultat. Każdy świat zna swoje własne słabości lepiej niż słabości partnera. Jedna ze słabości Zachodu polega na przywiązywaniu pewnej wagi do przewidywań o nieuniknionym zwycięstwie socjalizmu. W ten sposób zostawia się przeciwnikowi pewność, że jest on wspólnikiem przeznaczenia.

Dziejowe przeznaczenie jakie jest poza nami, to krystalizacja, nigdy całkowita, naszych czynów. Przed nami nic nie jest wyznaczone z góry. Nie znaczy to że jesteśmy zupełnie wolni. Spadek po przeszłości, ludzkie namiętności i zbiorowe przymusy wyznaczają nam granice. To, że nasza wolność jest ograniczona, nie zmusza nas jednak do ugięcia się już teraz przed porządkiem, który jest ohydny. Nie cechuje go żadna nieuniknioność na skalę planetarną. Nieprzenikniona przyszłość stanowi dla człowieka żyjącego w czasie podnietę do dążeń i gwarancję, że, jakkolwiek ułożą się wypadki, nie zginie nigdy nadzieja.

O dialektyce.

Ten termin, dialektyka, jest niejasny, pełen tajemniczych odcieni. Zastosowany do całości dziejów, może być użyty dwojako. Przez dialektykę dziejów rozumie się łańcuch wzajemnie na siebie działających przyczyn i skutków, które wydają wreszcie system, odmienny od systemu jaki go poprzedzał. Albo też rozumie się przez to słowo następstwo całości, które same coś oznaczają, przy czym przejście od jednej całości do drugiej jest zgodne z koniecznością, która jest dla nas zrozumiała.

Pierwszy użytek staje się jaśniejszy w świetle marksistowskich rozważań. Rozwojowi sił produkcyjnych ma towarzyszyć koncentracja gospodarczej potęgi, spowodować on ma wzrost liczby coraz uboższego proletariatu, ten ma zorganizować się w partię, która nieuniknienie zrobi rewolucję. W tym obrazie dziejowy ruch wynika ze wzajemnego działania na siebie tak układających się przyczyn, że wszystko zmierza niechybnie od ustroju prywatnej własności do ustroju socjalistycznego.

Na poprzednich stronicach zbadaliśmy problemy, do których sprowadza się przyczynowa dialektyka. Jest możliwe do pomyślenia, że gospodarka oparta na prywatnej własności i mechanizmach rynku, stwarza następstwa, które ją paraliżują. W rzeczywistości żadna jednak dzisiejsza odmiana tej teorii nie wytrzymuje krytyki. Kapitalizm przekształca się z upływem czasu, nie niszczy sam siebie. Raczej polityczna demokracja i ideologia, niż technika czy przemysł, ograniczają rolę konkurencji i zwiększają rolę państwowej administracji. Nic nie dowodzi, żeby ewolucja odbywała się zawsze w tym samym kierunku, ani żeby wyłącznie jakaś partia czy jakiś kraj korzystały z błogosławieństwa tej historycznej tendencji.

Drugi użytek robiony z dialektyki stwarza natomiast problemy zupełnie innego rodzaju. Można je wyrazić pytaniem: jaka jest natura związku pomiędzy dwoma momentami historii? Czy pomiędzy dwiema epokami, dwoma stylami, dwiema cywilizacjami istnieje więź która ma sens, czy też tylko zachodzą pomiędzy nimi wielorakie stosunki, na które składa się determinizm właściwy grze? Skłonni będziemy tu odpowiedzieć, że pytanie to należy mniej do dziedziny filozofii czy krytyki, a bardziej do dziedziny doświadczenia. Nie da się określić zawczasu natury następstw: obserwujmy przeszłość a pytanie samo znajdzie odpowiedź. Samo już badanie empiryczne prowadzi do teorii: natura następstw wyłania się z cech właściwych rzeczywistości.

Każdy akt ludzki jest wyborem pomiędzy możliwościami, odpowiedzią której żąda, ale do której nie zmusza, dany układ warunków. Ciąg aktów jest zrozumiały, nie będąc koniecznym. Jeżeli więc staramy się odtworzyć *wydarzenie* jako takie, historia będzie nieskończoną różnorodnością rozwijającą się w czasie. Nie jest ona, jako taka, ani postępem, ani dekadencją, ani ciągłym powtarzaniem się tych samych zespołów. W każdym razie tylko doświadczeczenie zdolne jest wykazać w jakiej mierze, czy w jakich działach, wypadki układają się bądź w ciągi postępujące, bądź w cykle.

Jeżeli weźmiemy to pod uwagę, wolno snuć przewidywania ograniczone do prawdopodobieństwa, tak jak wolno wyjaśniać przeszłość. Kiedy się obserwowało szereg razy rozkład jakiegoś ustroju, kiedy zanalizowało się powody

tego rozkładu i kiedy się odnajduje w ustroju tego samego rodzaju oznaki choroby, można przewidzieć, nie określając daty, że nastąpi tam znany już proces, z podobnym końcowym rozwiązaniem. Albo też możemy przedłużyć w myśli cząstkowe serie, których przyczyny, jak nam się zdaje, będą działać nadal. Te przewidywania, czy chodzi o ruch zdążający w jakimś kierunku, czy o cykl, wymagają żeby wprowadzić poprawkę niepewności. Dana tendencja zdolna jest ulec odwróceniu: dążność do upaństwowienia gospodarki jaką widzimy w XX-tym wieku może zniknąć w wieku XXI-szym. Postęp produkcji może zostać zahamowany przez wojenną katastrofę albo przez nieograniczony rozwój biurokracji. Ustrój Wielkiej Brytanii przedstawia tak wiele oryginalnych cech, że trudno byłoby prorokować mu nieunikniony rozkład.

Następstwo *dzieł*, w przeciwieństwie do następstwa *aktów* zawiera w sobie znaczenie, które wydobyć potrafi teoria. Związek pomiędzy dziełami zależy bowiem od bezpośredniego celu działalności, której są wyrazem.

Zdobycze nauki układają się w aktualną całość, w której znajdują miejsce wszystkie poprzednie zdobycze przekształcone i uściślone. Prawda naukowa, z właściwym jej stopniem przybliżenia, jest tak samo aktualna dziś, jak wtedy kiedy została odkryta. Jaką nazwę powinniśmy nadać tym dziejom nauki jako nauki? Nazwę akumulacji, postępu, rozpracowania? Odpowiedź zależy w każdym razie od specyficznego sensu, jaki ma świat naukowy, a nie od okoliczności, w których się rozwinął.

Tylko badając przeszłość określimy jakimi drogami szła matematyka czy fizyka, kiedy i jaki człowiek sformułował po raz pierwszy teorię, przeprowadził dowód, wyraził matematycznie prawo. Historia nauki jako następstwo aktów nie cieszy się żadnym szczególnym przywilejem w stosunku do historii innych aktów. Natomiast związek pomiędzy prawdami odkrytymi dawniej i obecnym systemem należy do analizy filozoficznej, a nie do historycznych badań.

Łącząc ze sobą uczonych i instytucje, idee i struktury gospodarcze, możemy przyczynić się do wyjaśnienia, jak świadomości i akty krystalizują się w materię społeczną. W sferze nauki środowisko pozwala nam zrozumieć, dlaczego taki a nie inny kierunek przybrały badania, dlaczego tak a nie inaczej interpretowano wyniki, dlaczego popeł-

niano błędy. Te rodzaje wyjaśnień nie mogą jednak nigdy wyczerpać znaczenia dzieła jako dzieła. Okoliczności tłumaczą jak to się stało, że szukano czy nie znaleziono prawdziwego rozwiązania, nie determinują jednak odkrycia w taki sposób, w jaki wyższość broni determinuje zwycięstwo w wojnie. Nie są tak związane z tym odkryciem, jak na przykład sytuacja na frontach w 1941 roku z hitlerowską decyzją zaczęcia „operacji Barbarossa". Dobre rozwiązanie problemu czy sformułowanie prawa nie jest ani skutkiem przyczyny ani odpowiedzią na układ warunków — pochodzi ze zdolności do wydawania sądów którą ma zarówno historyk jak postać historyczna. Wypadki sprzyjają tej zdolności albo ją paraliżują, nadają jej kierunek albo każą jej zboczyć, ale nie zmuszają do niczego (51).

W każdym ze specyficznych światów podział na akty i dzieła zyskuje inny zasięg. W sztuce odpowiednikiem *prawdy* jest *jakość*. Środowisko pozwala nam uchwycić właściwości sztuki ale nie tłumaczy dlaczego powstało arcydzieło. Aktualność arcydzieła można przeciwstawić aktualności prawdy. Ta ma znaczenie dla wszystkich wieków, ponieważ jest to znaczenie niejako jedyne, ostatecznie zdobyte. Arcydzieło trwa poprzez wieki ponieważ nie da się go wyczerpać, ponieważ ludzie odkrywają w nim coraz to nowe jego aspekty.

Arcydzieła nie włączają się w całość tak, jak twierdzenia naukowe. Możliwe, że każde z nich, w swoim najbardziej autentycznym znaczeniu, jest wyrazem jednostki — artysty, szkoły czy społeczeństwa. Pomimo że są niepowtarzalne, niemniej są związane ze sobą. Technik odnajdzie rozwiązania problemów jakie stawiali sobie wszyscy architekci. Proporcje, forma, kompozycja Partenonu udzielają nam stale lekcji, choć każde pokolenie inaczej interpretuje ten duchowy spadek. Podobieństwo dążeń i środków w malarstwie i w architekturze danego okresu pozwala nam spostrzec głęboko sięgające pokrewieństwo. To pokrewieństwo świadczy i o jedności każdego ze specyficznych światów

(51) Zdolność do wydawania sądów cechuje oczywiście i polityka czy stratega. Jednak ich czyny są odczuwane jako wybór pomiędzy możliwościami. Natomiast uczony pragnie wydobyć zrozumiałą dla nas konieczność, która nie byłaby ani samowolnym tworem jego umysłu, ani umysłu ludzkiego w ogóle.

i o niepowtarzalnym znaczeniu każdego dzieła i o wieloznacznych więzach pomiędzy różnymi dziedzinami sztuki.

Dzieła, w ich sensie specyficznym, ukazują się historykowi-specjaliście jako wyraz pewnego braterstwa. Prawem tutaj jest mniej naśladownictwo i walka, bardziej dialog artystów. Twórca przejmuje to, czego dokonali jego poprzednicy, nawet gdyby oświadczał, że się im przeciwstawia. Ta konfraternia uczonych, artystów czy filozofów nie jest nigdy oderwana od społeczeństwa, przedstawia jego nadzieje i konflikty, jego ideały czy rzeczywistość. Nie roztapia się w nim jednak bez reszty, nawet jeżeli myśliciele czy budowniczowie twierdzą, że służą tylko całej wspólnocie. Religijne czy polityczne poglądy artysty często są jego natchnieniem i wpływają na jego twórczy wysiłek. Niemniej ten, który zdobył jakość, należy przez to do specyficznego świata, w którym brali udział również ci, co nie pojmowali, że ten świat jest specyficzny. Budowniczowie katedr, żeby należeć do konfraterni artystów, nie potrzebowali rozprawiać o pojęciu sztuki.

Czy więc chodzi o naukę czy o sztukę, historia dzieł różni się zasadniczo od historii wydarzeń. Znaczenie samej historii wynika natomiast z cech każdego ze specyficznych światów.

Związek pomiędzy dwoma momentami historii nauk jest uchwytny od strony wydarzeń. Uzna się wtedy jakieś odkrycie za przypadkowe czy konieczne przypisze się je samotnemu geniuszowi czy zbiorowej pracy. Związek ten jest uchwytny też od strony treści. Odkrycie, oglądane w perspektywie czasu, wygląda na coś co powinno było nastąpić. Nie można jednak dowieść, że Newton musiał sformułować czy odkryć prawo ciążenia w tym czasie i w tej formie w jakiej to zrobił. Historyk, rzutując wstecz, skłonny jest przypisać racjonalny rozwój znanych faktów prawu które nimi rządzi.

Rozwijanie się nauk nie podlega kategoriom determinizmu gry, jest ono zrozumiałe samo w sobie. Nie ma potrzeby dedukować go z ogólnego stosunku, ani włączać go w zespół mający znaczenie. Następstwo stylów w sztuce, czy szkół w filozofii jest to objęcia myślą, choć nie podlega tej konieczności jaką ma matematyczny dowód. Wykracza jednak poza przypadkowość decyzji. Czy przewidu-

jąc przyszłość możemy powoływać się na racjonalność zrozumiałych światów? Jakiego zrozumiałego świata?

Ani przyszłe dzieje nauki ani sztuki nie są możliwe do przewidzenia. Gdybyśmy porównali historię naszego gatunku do historii jednego z tych specyficznych światów, nie upoważni nas to wcale do wypowiadania sądów o tym co nastąpi. Co więcej, wykazaliśmy w poprzednim rozdziale jak wieloznaczna jest historyczna całość. Powołując się na jakiś jedyny czynnik, zakładalibyśmy, że tylko on determinuje wszystko, co byłoby niedopuszczalne. Egzystencjalna całość ma charakter przybliżony i samowolny. Jedyna interpretacja całości jaka nie przekreśla ani determinizmu gry, ani wielkiej liczby znaczeń to ta, która skupia uwagę na *jednym* problemie, uznanym za najbardziej istotny dla ludzkiego losu. Jeżeli da się ten problem rozwiązać, jeżeli każde rozwiązanie jest koniecznym warunkiem następnego, jeżeli wreszcie u kresu tego ruchu umieści się rozwiązanie *ostateczne*, historia stanie się całością w rozwoju: stan uprzywilejowany nada sens całości.

Taka właśnie jest główna idea heglowskiego systemu. Przyjmuje się, że dialektyka operująca kategoriami jest równoległa do dialektyki społeczeństw. Ustroje następują więc po sobie z tą samą koniecznością, jaka wiąże kategorie z kategoriami. Historia filozofii, jako taka, jest filozofią historii. Pojęcia jakie ludzie stworzyli o świecie i o sobie samych, są momentami dziejów ducha. Duch zdobędzie wreszcie świadomość przyrody i świadomość samego siebie.

Filozofie historii różnią się między sobą w zależności od tego jaki specyficzny świat obiorą za model. W tej, o której mówimy, rozmaite cywilizacje, podobnie jak dzieła sztuki, mają być zamknięte w im tylko właściwej oryginalności i komunikować się ze sobą jedynie poprzez niekończący dialog. Tak jak etapy nauki mają one tworzyć łańcuch, poddany nieubłaganej logice. Według dialektyki, porównać je można do następujących po sobie filozofii.

Jak już widzieliśmy, w rzeczywistości da się najwyżej określić formalnie stan, który byłby końcowym i to jeszcze tylko posługując się hipotezą, że istnieje racjonalna misja ludzkiego gatunku. Ten końcowy stan nie odkrywa nam koniecznego porządku w tym co było, w pochodzie społeczeństw. Żeby wyjaśnić przybliżony porządek jaki tworzy-

my posługując się zbiorem faktów i dokumentów, wystarczy determinizm gry, nieprzewidziane spotkania sytuacji i osób, naturalne środowisko, bezwład społeczeństw i inicjatywa nielicznych.

Sprowadzając długie terminatorstwo ludzkości do wysiłków zdobycia względnego dobrobytu, zuboża się wielką przygodę ludzkich wspólnot. W ciągu wielu wieków nie zmieniały się prawie środki produkcji. Czyż mamy odrzucić w nicość dźwiganie się i rozpad miast, pałace wznoszone przez szczęśliwego księcia, grobowce budowane ukochanej kobiecie przez zdobywcę, którego miłość rozpadła się w popiół? Jeżeli nie będą nas ciekawić monotonne nawroty wojny i pokoju, zmagania się państw i triumfy imperiów, czyż zostaniemy obojętni na to, co nigdy się nie powtarza, na prawodawcę, tego mistrza utrwalonych w kamieniu marzeń? Ograniczona do torowania drogi socjalizmowi, historia nie zachowałaby niemal nic z dzieł i z przygód, które stanowiły dla tylu milionów ludzi usprawiedliwienie ich pobytu na ziemi.

Dobrze, zwracajmy tylko uwagę na następujące po sobie społeczne ustroje. Potrafimy zrozumieć, dlaczego po sobie następują, nie zdołamy dowieść, że następować muszą. Pomiędzy cywilizacjami odnajdziemy nieraz całkiem wyraźne analogie. Fazy, rzekomo równoważne, trwają dłużej albo krócej (52). Imperia powstają z opóźnieniem kilku wieków, albo o kilka wieków wcześniej, niż, jak zdawałoby się, powinny. (Jeżeli nazwiemy imperiami wszelkie polityczne jedności narzucone na wielkich obszarach dużej ilości ludów). Narody, które należą do tego samego zespołu, nie przechodzą tych samych etapów. Niektóre z nich przeskakują etapy. Tak na przykład Rosja przeskoczyła etap mieszczańskiej demokracji, a zachodnia Europa etap stalinizmu.

Rzekoma dialektyka historii społecznej polega na przekształceniu rzeczywistości w ideę. Usztywnia się niejako każdy ustrój, przypisuje mu się jedyną zasadę, zasadę kapitalizmu przeciwstawia się zasadzie feudalizmu czy socjalizmu. Dochodzi się wreszcie do tego, że mówi się o ustrojach jakby były ze sobą sprzeczne i jakby przejście od jednego do

(52) Bez względu na to, czy się powołamy na Marksa, Spenglera czy Toynbee'go.

drugiego było czymś podobnym do przejścia od tezy do antytezy. Popełnia się podwójny błąd. Ustroje są różne ale nie sprzeczne, a tak zwane formy pośrednie zdarzają się częściej niż formy czyste i trwają dłużej. Założywszy, że zasada kapitalizmu jest tak związana z zasadą feudalizmu jak byt i niebyt czy jak spinozizm i kartezjanizm, nie otrzymujemy wcale pewności, że determinizm gry zrealizuje pojętą przez nas konieczność. Założywszy, że socjalizm pogodzi feudalizm i kapitalizm tak, jak stawanie się godzi byt i niebyt, nie potrafimy wcale przewidzieć tej syntezy w taki sposób, w jaki przewidujemy wybuch atomowy czy gospodarczą koniunkturę.

W porządku wydarzeń nie ma automatycznej selekcji zgodnej z naszymi moralnymi wymaganiami. Wolno nam szukać pełniejszego zrozumienia niż to, jakie zapewnia nam determinizm gry i wielość imperatywów w danej chwili sprzecznych. To nie znaczy, że wolno nam wierzyć, iż przyszłość dostosuje się do dekretów rozumu. Ludzkość może jutro zniszczyć kosmiczna katastrofa, tak jak pióro może nam wypaść z ręki w każdej minucie. Chrześcijanin pokłada ufność w miłosierdziu boskim. Od kogo ludzkość bez Boga może domagać się gwarancji zbiorowego zbawienia?

◆

Rewolucjoniści skłonni są przeceniać i margines własnej wolności i potęgę przeznaczenia. Wyobrażają sobie, że z nimi kończy się prehistoria. Proletariat, przemieniony przez walkę, nada ludzkości nowe oblicze. Uniesieni wiarą, która nie liczy się z lekcjami rozsądku, sądzą, że gwałt bez granic wyprodukuje wiecznotrwały pokój. Zapewniają, że ich triumf jest nieunikniony, ponieważ sprawa, tak pełna nadziei, nie może zginąć. W miarę jak upływa czas, jak przejmują cały ciężar władzy, jak poprzez zaburzenia przeziera odwieczna natura ludzkich wspólnot, ufność zamienia się w rozczarowanie. Im mniej wierzy się w bezklasowe społeczeństwo, tym mocniej podkreśla się konieczność, której igraszką są ludzie i ich daremny opór. Powoływano się na przeznaczenie najpierw, żeby podeprzeć swój optymizm, a staje się ono alibi dla rezygnacji.

Fanatyczni z nadziei czy z rozpaczy, rewolucjoniści na-

dal rozprawiają o nieuniknionej przyszłości. Przyszłości której nie potrafią opisać, a którą, jak twierdzą, zapowiadają.

Żadne prawo, ludzkie czy nieludzkie, nie kieruje jednak chaosu ku ostatecznemu rozwiązaniu, czy miałoby to być rozwiązanie radosne czy straszne.

O PANOWANIU NAD HISTORIĄ

History is again on the move: ta formuła, którą dał Toynbee, trudna do przetłumaczenia, odpowiada silnemu, dziwnemu uczuciu, którego każdy z nas doświadczył w jakimś momencie swego życia. Zaznałem tego na wiosnę 1930 roku, kiedy zwiedzając Niemcy byłem świadkiem pierwszych sukcesów narodowego socjalizmu. Wszystko wtedy zadrżało w posadach, i struktura państw i równowaga sił w świecie. Oczywiste wydało mi się wtedy, że przyszłość jest niemożliwa do przewidzenia, a także, że status quo nie da się utrzymać.

Historyczna świadomość nie narodziła się z katastrofami naszych czasów. Mieszczańska Europa, ufna w swoją przyszłość, używała w końcu ubiegłego wieku krytycznych metod równie sprawnie, jak rozdarta dzisiejsza Europa. Nie znała wtedy jeszcze wszystkich metropolii jakie wydobyliśmy z piasków, nie skończyła przeglądu umarłych bogów i pogrzebanych cywilizacji, ale znała, nie gorzej niż my, odrębność każdego z dawnych społeczeństw i los, który powalił kolejno Ateny, Rzym i Bizancjum.

Wiedza ta najczęściej była oderwana. Historycy Zachodu, pięćdziesiąt lat temu, nie mieli zamiaru twierdzić, że narodowe państwa czy ustroje parlamentarne unikną rozkładu, jaki drąży wszelkie budowle wzniesione przez ludzką pychę, na przekór prawu przemijania. Sądzili jednak, albo że system, po raz pierwszy oparty na podstawach naukowych, ma szczególne zalety, albo że da się odsunąć niebezpieczeństwo rozkładu. Łatwo jest powiedzieć, że żadne doczesne królestwo nie trwa wiecznie, trudniej jest przeżywać upadek.

Filozofia historii zawdzięcza w naszym stuleciu swoje powodzenie wydarzeniom, których byliśmy świadkami. Nie przeżywa się wojny trzydziestoletniej, wojny peloponez-

kiej, czy tej, na którą składają się konflikty lat 1914 i 1939, nie zapytując o skutki i następstwa. Tęskni się półświadomie do odkrycia sensu, nie sensu w zwykłym tego słowa znaczeniu, to jest ustalenia głównych faktów, które pozwalają zrozumieć co rzeczywiście się stało. Sens, odpowiadający naszym oczekiwaniom pozwoliłby naszemu sumieniu usprawiedliwić nagromadzone okropności. Wojny mniej oburzają obserwatora, jeżeli potrafi siebie przekonać, że rodzą się z kapitalizmem i znikną razem z nim. Masakry, które towarzyszą walce państw i klas, nie będą daremne, jeżeli torują drogę bezklasowemu społeczeństwu. Bałwochwalczy kult Historii powstaje z tej tęsknoty do jutra, które zdolne byłoby usprawiedliwić to, co nie jest do usprawiedliwienia. Upadek Rzymu kazał świętemu Augustynowi przestać oczekiwać od ziemskich miast tego, co może dać tylko Państwo Boga. Upadek Europy każe naszym współczesnym zwracać się ku marksistowskim przepowiedniom, dostosowanym do naszej epoki przez technikę akcji Lenina i Stalina. Niektórzy co prawda wzorem Toynbee'go idą drogą Spenglera, po to, żeby po wielu błądzeniach wrócić do tej nadziei jaką miał Św. Augustyn. Ostateczny sens odrębnych ale braterskich społeczeństw umieszczają ponad nimi. Każda cywilizacja pozostawia w spadku Kościół powszechny, którego apel trwa poprzez stulecia, którego dialog z innymi Kościołami odsłania ostateczne powołanie ludzkości — adorację Boga.

Historię robią ludzie działający w okolicznościach nie przez siebie wybranych. Działają zgodnie ze swoimi żądzami czy ze swoim ideałem, kolejno doznając przymusu środowiska albo nad nim triumfując, uginając się pod ciężarem odwiecznych zwyczajów i prostując się w duchowym porywie. Na pierwszy rzut oka historia zdaje się być i chaosem wydarzeń i tyrańskim zespołem: każdy jej fragment coś znaczy, a całość pozbawiona jest znaczenia. I nauka i filozofia historii — każda na swój sposób — stara się przezwyciężyć sprzeczność zachodzącą pomiędzy intencjonalnym charakterem najprostszego faktu, jeżeli łączymy go z jego sprawcą, i pozornym absurdem całości, pomiędzy zrozumiałym dla nas bezładem w skali mikroskopijnej i ślepym ładem przeznaczenia.

Filozofie historii typu marksistowskiego porządkują chaos wydarzeń stosując do niego kilka podstawowych za-

sad. U kresu ruchu rozwijającego się z żelazną logiką umieszczają ostateczne wypełnienie się ludzkich przeznaczeń. Klasy są posłuszne swoim interesom, jednostki swoim namiętnościom, ale siły i stosunki produkcji wyłonią z tego zamętu kroczący naprzód pochód ustrojów, nieodwracalny a zarazem dobroczynny, bo finałem będzie społeczeństwo bezklasowe.

W tym momencie pojawia się to, co nazywamy bałwochwalczym kultem Historii — karykatura świadomości historycznej. Ta uczy nas szacunku dla niezliczonych, nie przylegających do siebie faktów i dla wielości znaczeń, jakie te fakty posiadają, albo jakie możemy im nadać, zależnie czy weźmiemy pod uwagę sprawców czy skrystalizowane tradycje czy następstwa. Bałwochwalcy historii twierdzą, że mają prawo podstawiać na miejsce surowych faktów, znaczenia wzięte z systemu interpretacji i że ten system jest ostateczny. Nawet jeżeli się nie wpada w paranoję pokazowych procesów, łatwo wtedy zwycięzców mianować sędziami zwyciężonych, państwo uznać za świadka prawdy. Ta choroba udziela się Zachodowi. Przekonani, że komunizm jest największym złem, amerykańscy prawodawcy karzą komunistów z lat trzydziestych, stosując do nich zasady z lat pięćdziesiątych. Oskarżeni w sowieckich czy chińskich więzieniach muszą pisać swoje autobiografie, ubiegający się o wjazdowe wizy do Stanów Zjednoczonych muszą opowiadać w ogólnych zarysach swoje życie. Co do Stanów Zjednoczonych, odpowiedzi dotyczą faktów, podczas kiedy w swoich autobiografiach „kapitaliści" po drugiej stronie żelaznej zasłony muszą nadawać faktom treść zgodną z hierarchią wartości podaną im przez ich katów.

Świadomość historyczna ukazuje nam granice naszej wiedzy. Czy kierujemy wzrok ku przeszłości, czy próbujemy przeniknąć przyszłość, niedostępna jest nam pewność, gdyż nie zgadza się ona z lukami naszych informacji a tym bardziej z istotą dziejów. Globalne ruchy, które wydobywamy z plątaniny przyczyn i skutków, rzeczywiście zaszły, ale nie możemy powiedzieć, że zostały zdeterminowane z góry przez ogólne przyczyny. Wolno post factum zapomnieć o prawidłach determinizmu gry. Nie należy o nich zapominać kiedy wydarzenie jest przed nami.

Świadomość historyczna uczy nas szacunku dla innego

człowieka, nawet jeżeli go zwalczamy. Jakość spraw nie mierzy się jakością dusz, nie znamy wyniku naszych walk, każdy ustrój realizuje pewien porządek wartości, pogodzenie wszystkich wartości jest tylko ideą a nie bliskim celem. Przeciwnie, bałwochwalca historii, pewien że działa w imię jedynie wartościowego jutra, widzi i chce widzieć w innym człowieku tylko przeciwnika, którego trzeba zniszczyć za to, że albo nie chce dążyć do dobra, albo nie umie go rozpoznać.

Ostateczny sens historii nie odsłania się nam nigdy kiedy rozważamy tylko przeszłość. Ani piękno wszechświata, ani tragedia różnych cywilizacji, nie dostarczają nam odpowiedzi na pytanie, które zwracamy ku niebu. Nie poznamy człowieka jeżeli nie będziemy śledzić powolnej drogi, jaką idzie ku swoim osiągnięciom, a jutro przyniesie nam zupełnie nową lekcję. Może należałoby oglądać posągi w grotach *Elephanty*, żeby pojąć odrębność rzeźb w Reims. Warto spojrzeć na Zachód z Tokio czy z Bombayu, bo wtedy traci moc wiele z naszych pseudooczywistości. Gdybyśmy nie prowadzili dialogu z innymi, nie bylibyśmy świadomi siebie samych jako istot historycznych. Kiedy jednak chodzi o pytania zasadnicze, dialog przydaje się równie mało jak monolog. Wskrzeszona przeszłość nie mówi nam więcej o naszym przeznaczeniu, niż nasz własny rachunek sumienia. Opuszczone metropolie zarośnięte lasem, bohaterstwo wojowników, którzy nigdy nie umierali daremnie, bo utwierdzali swoje istnienie w obliczu śmierci, głosy proroków wieszczących karę bożą czy dobrą nowinę, furia tłumów, czystość świętych, zapał wierzących — nic z tego co pokazuje nam wiedza historyczna, nie rozstrzyga o wyborze pomiędzy królestwem Boga i ziemskimi państwami. Spengler i Toynbee wiedzieli to z góry. Dla jednego człowiek jest drapieżnym zwierzęciem, dla drugiego istotą stworzoną po to, żeby czciła Boga i zjednoczyła się z Nim.

Jeżeli wybieramy ziemskie państwa, pomieszanie celu zgodnego z naszymi życzeniami i celu, który miałby być nieunikniony, upada samo przez się, bo musiałoby zakładać rodzaj Opatrzności. Wyobrażamy sobie najwyżej warunki, w których szacunek należny każdemu człowiekowi byłby do pogodzenia z dobrobytem wszystkich. Nie wiemy czy przyszłość odpowie naszym nadziejom.

Każde pokolenie skłonne jest wierzyć, że jego projekt, nie ma precedensu, że jest najwyższym i końcowym projektem ludzkości. Pycha taka jest więcej warta niż obojętność na doraźne zadania, jaka wytworzyłaby się gdyby sądzono, że wszystkie projekty są równie daremne. Niemniej, w takiej jak nasza epoce pycha łatwo prowadzi do fanatyzmu.

Wynik walki pomiędzy dwoma olbrzymimi imperiami podlega determinizmowi gry, którego szczegóły nie są dostępne naszym umysłom. Gdyby nawet technika produkcji wymagała zarzucenia prywatnej własności, gdyby mechanizmy rynku zostały sparaliżowane przez wysokość akumulujących się kapitałów czy przez rewoltę mas, to i tak socjalizm, jaki wtedy by się pojawił, nie powtarzałby obecnych czy przyszłych praktyk sowietyzmu. Prywatna własność, przeciwko której działa rozwój sił produkcyjnych, jest w rzeczywistości przekreślana zarówno w Detroit jak w Kijowie. To, co jest stawką walk historycznych wymyka się najczęściej naszym rachubom. Ogarniając zapadłe w przeszłość decyzje ujmujemy je w kategoriach determinizmu gry, bo sama rzeczywistość nie jest poddana innej konieczności. Akcja zwrócona w przyszłość też należy tylko do dziedziny prawdopodobieństwa.

Prawa, według których ustroje mają następować jedne po drugich, nie wyglądają bardziej przekonywująco w stalinowskiej odmianie marksizmu. Przyjmuje ona, że społeczeństwa nie przechodzą przez te same fazy, że budowa socjalizmu nie dokonuje się zawsze na tym samym etapie gospodarczego rozwoju, że rozpoczyna się po zdobyciu władzy, a to z kolei zależy od niezliczonych czynników. Stalinizm, który powołuje się na historię powszechną, sprowadza się ostatecznie do historii partii Bolszewików.

W miarę jak ubożeje wizja bezklasowego społeczeństwa, jak dialektyka traci grunt, w miarę jak coraz mniej wspomina się o kolejno przezwyciężanych sprzecznościach i o koniecznych związkach wewnątrz ciągów przyczynowych, inna idea wysuwa się na pierwszy plan: idea akcji człowieka, który odnosi zwycięstwo nad przypadkami historii i nad siłami kosmosu. Rozporządzając energią atomową,a może już jutro słoneczną, czemuż by nie miał on usunąć tych kaprysów przeznaczenia, które tak często odwracały bieg wydarzeń, i tych głupstw, które wykrzywiają

twarz społeczeństw? Dwa rodzaje umysłów są podatne na dobrą nowinę marksistów: chrześcijanie i technicy. Pierwsi odnajdują w tym echo profetyzmu, drudzy prometejską dumę. Przyszłość wypełni powołanie człowieka, ponieważ wykuje ją sam człowiek.

Pojęcie akcji odnajdujemy już u młodego Marksa. Przez akcję człowiek stworzył sam siebie przekształcając naturę. Przez akcję proletariat stanie się godny swojej misji obalając kapitalizm. Akcja proletariatu stanowi część dialektyki ustrojów: klasa robotnicza, produkt kapitalizmu, występuje przeciwko społecznym warunkom eksploatacji. Zwycięstwo jednak nastąpi dopiero wtedy, kiedy formy przyszłego społeczeństwa dojrzeją w łonie starego społeczeństwa. Zależnie od interpretacji, można położyć nacisk albo na determinizm, władający przekształcaniem się struktur, albo na bunt klasy robotniczej.

Z chwilą, kiedy, jak to zrobił Lenin w 1917 roku, na miejscu klasy została postawiona partia, szala przechyliła się na stronę akcji. Odkąd nie potrzeba już uzależniać siły partii od rozwoju klasy, szanse Rewolucji znacznie mniej są związane z tą ostatnią.

Nadal mówi się o prawach historii używając wyrażeń, które mają dowodzić, że partia swoją dalekowzroczność i sukcesy zawdzięcza wiedzy historycznej. Bolszewiccy przywódcy, tak jak wszyscy mężowie stanu, mylili się nieraz kiedy chodziło o najważniejsze przewidywania. Przez wiele lat po 1917 roku wierzyli w rewolucję w Niemczech, nie wierzyli w 1926 że Czang-Kai-Szek obróci się przeciwko nim, nie przewidzieli w 1941 niemieckiego ataku, ani w 1945 bliskiego zwycięstwa chińskich komunistów. Nikt temu nie zaprzeczy że ich przeciwnicy byli znacznie bardziej zaślepieni i pod tym względem bilans półwiecza może oszołomić. Niezależnie jednak od swoich zasług i okoliczności, komuniści po to żeby przewidywać i działać, nie rozporządzali żadną wiedzą, która by nie była znana burżuazji. Prawa koniecznej ewolucji służą im nie tyle do orientacji, ile do usprawiedliwienia działań.

Nie potrzeba było czytać *Kapitału* ani *Imperializmu, końcowego stadium kapitalizmu*, żeby stwierdzić, po 1918, skrzyżowanie konfliktów pomiędzy klasami w krajach Zachodu, rywalizację mocarstw i bunt przeciwko Europie na skolonizowanych obszarach Azji oraz Afryki. Doktryna

poucza, że te konflikty doprowadzą do socjalizmu, ale nie wskazuje jak i kiedy. Ogranicza się do opisania układu warunków, któremu ludzka akcja stara się narzucić wynik. Żadne obiektywne prawo nie poucza nas, że ten wynik musi nastąpić albo że nie może nastąpić. Teoria tłumaczy na język przeznaczenia cudowne czy diabelskie dzieło woli poparte przez Fortunę.

Partia wzięła na siebie Rewolucję, której dialektyka kapitalizmu jakoś nie powodowała a której zdawał się przeciwdziałać reformizm związków zawodowych. Tak samo państwo zdecydowało się skolektywizować rolnictwo, które zostawione samemu sobie wytwarzało miliony kułaków. Stawszy się ministrami oświaty i propagandy, marksiści ulegli niezwalczonej pokusie, aby załatwić przy pomocy dekretów to co według ich wersji materializmu historycznego, powinno było dokonać się spontanicznie. Postanowili *wywołać* literaturę i filozofię, które według doktryny miały rozwinąć się żywiołowo w rozkwitającym socjalistycznym społeczeństwie. Od pozornie naukowego założenia — sztuka i myśl są funkcją historycznego środowiska — przechodzi się do zasady despotyzmu: społeczeństwo, w słowach jakie dyktuje mu państwo, narzuca ortodoksję ekonomistom, powieściopisarzom i nawet muzykom. Ponieważ sztuka jest zepsuta przez mieszczańską cywilizację ocalona zostanie przez socjalistyczny realizm.

Lecz to nie koniec. Mówi się nam, że sam człowiek odrodzi się dzięki zmianie warunków egzystencji. Kiedy się używa typowo kapitalistycznych, dostosowanych do odwiecznego egoizmu, metod, jak płace od normy i premie za wydajność zakładu dla dyrektorów, nic nie świadczy, żeby nowy człowiek narodził się sam z siebie. I znów rządzący będą pomagać naturze dziejów, inżynierowie dusz będą przyśpieszać rozwijanie się dialektyki. Oświata, propaganda, ideologiczne szkolenie, anty-religijne kampanie — wszelkimi środkami modeluje się jednostkę na obraz, jaki się sobie wytworzyło o człowieku i jego miejscu na ziemi. Pawłow zastępuje Marksa a teoria odruchów warunkowych materializm historyczny. Spodziewano się, że religia wygaśnie w miarę jak będzie zmniejszał się dystans pomiędzy społeczeństwem takim jakie powinno być i takim jakie jest. Naprawdę jednak nauka o odruchach nie tłumaczy całego ludzkiego istnienia, tak jak materialistyczna

socjologia nie wyjaśnia nam dlaczego budzi się, czy gaśnie wiara u wyzwolonych proletariuszy albo sytych mieszczan. Raz jeszcze więc porażka nauki przygotowuje despotyczną akcję. Ministrowie, biurokraci, teoretycy, sędziowie, uzbrojeni w metody Pawłowa, będą próbować uczynić ludzi takimi jakimi byliby, gdyby oficjalna filozofia była prawdziwa.

Pokazowe procesy ilustrują to ześlizgiwanie się fałszywej wiedzy ku tyranii. Łatwo odtworzyć historyczny świat oskarżonych i sędziów tak jak to zrobiliśmy, stosując kryteria równocześnie absolutne i względne: ostateczny cel ma najwyższą wartość, wyjaśniające koncepcje są bezwzględnie prawdziwe, czyny ukazują się w oderwaniu od sprawcy i od okoliczności tak, jak je widzi zwycięzca. Lecz ta interpretacja, posunięta do logicznego kresu, jest obłąkana. Ofiary ulegają jej, ale nie wierzą. Oskarżeni nie odgrywają dobrowolnie roli jaką się im wyznacza. Poddaje się ich groźbom, szantażom, pozbawiając żywności i snu, wyrywa się z nich przyznanie do winy, zmusza się do zeznań tak jak zmusza się psy, żeby ciekła im ślina. Treść zeznań przypomina Hegla filozofom a psychologom teorię odruchów warunkowych. Nie wiemy w jakiej mierze pomieszane są w umysłach inkwizytorów-badaczy dwa motywy: chęć żeby nawrócić pogan czy heretyków i pewność, że oskarżeni muszą wreszcie ulec, bo są tylko mniej albo bardziej inteligentnymi małpami.

Jesteśmy oto daleko od historycznej Opatrzności, od nieubłaganych praw, które miały rządzić rozwojem ludzkich dziejów. Jednak etapy jakie się przechodzi dążąc od dumnych złudzeń, że zna się sekret jutra, do ambicji podrobienia tego jutra, żeby wszystko się zgadzało — są logiczne. Jedna z klas jest narzędziem służącym powszechnemu zbawieniu. Kilku ludzi uważa się za jej autentycznych przedstawicieli i traktuje resztę ludzkości jako środek. W okolicznościach widzą tylko okazje, przychylne albo nieprzychylne ich przedsięwzięciu. Najpierw są w opozycji, potem zdobywają władzę i cały nieugięty zapał oddają w służbę socjalistycznego budownictwa. Likwidacja kułaków czy wywózki mniejszości stają się drobiazgami, przykrymi ale bez znaczenia, ważna jest polityka, która zmierza do realizacji Rozumu w Historii.

Spośród tych co chcieliby panować nad historią, jedni marzą, jak się zdaje, o usunięciu wpływu wywieranego przez przypadki, przez wielkich ludzi czy starcia jednostek, inni pragną przebudować społeczeństwo według ogólnego planu i przekreślić nieusprawiedliwione tradycje; jeszcze inni zamierzają położyć kres konfliktom rozdzierającym ludzkość i rzucającym ją na łup tragicznej ironii wojen. Rozum doradza nam coś wręcz przeciwnego: polityka pozostanie zawsze sztuką nieodwołalnego wyboru w nieprzewidzianych okolicznościach i przy niepełnej wiedzy. Ponieważ wiele jest światów duchowych a różne działalności ludzkie mają właściwą im autonomię — wszelka próba globalnego planowania zmieni się w tyranię.

Nasze operowanie fizycznymi zjawiskami, dzięki technice powoli rozwiało obraz *kosmosu*. W przeciwieństwie do tego, nadzieja kierowania historią rodzi się z obrazu społecznego porządku czy porządku dziejów, określonego przez prawa obojętne na pragnienia czy bunty jednostek. Rewolucjoniści wyobrażają sobie, że będą władać nie kilkoma elementami ale wszystkim.

Ta prometejska ambicja jest jednym z intelektualnych źródeł totalizmu. Pokój zapanuje na świecie nie wcześniej, aż rewolucjoniści nabywając doświadczenia w rządzeniu, uświadomią sobie że istnieją nieprzezwyciężalne opory i pozbędą się fanatyzmu. Wtedy zgodzą się, że nie można przerabiać społeczeństw według jednego planu, ani wyznaczać całej ludzkości jednego celu, ani odmawiać ludzkiemu sumieniu prawa do dążeń, których nie zaspokoją królestwa ziemskie.

Polityka nie odkryła jeszcze sekretu jak można uniknąć gwałtu. Gwałt jednak staje się bardziej nieludzki, jeżeli ci co go stosują wierzą, że działają w służbie historycznej a równocześnie absolutnej prawdy.

CZĘŚĆ TRZECIA

ALIENACJA INTELEKTUALISTÓW

Rozdział VII

INTELEKTUALIŚCI I ICH OJCZYZNA

Wszystkie społeczeństwa miały swoich *skrybów*, którzy zapełniali biura publicznej i prywatnej administracji; swoich ludzi pióra czy *artystów*, którzy przekazywali albo wzbogacali kulturalne dziedzictwo; swoich *ekspertów*, którymi byli prawnicy, oddający na usługi książąt czy bogaczy własną znajomość tekstów i sztukę dysputy, albo uczeni, odkrywający sekrety natury, uczący jak leczyć choroby, czy jak zwyciężać na polu bitwy. Żaden z tych trzech gatunków nie jest wynalazkiem nowoczesnej cywilizacji. Ta ostatnia przedstawia jednak pewne cechy specjalne, które wyjaśniają nam liczbę i rolę intelektualistów.

Podział siły roboczej pomiędzy różne zawody zmienia się w miarę gospodarczego rozwoju. Rośnie procent ludzi zatrudnionych w przemyśle, zmniejsza się procent zatrudnionych w rolnictwie. Natomiast tak zwany trzeci sektor pochłania coraz więcej sił ludzkich. Obejmuje on różnorodne zajęcia, o nierównej wartości, począwszy od gryzipiórka w urzędzie a kończąc na badaczu w laboratorium. W przemysłowym społeczeństwie ilość pracowników niefizycznych jest większa, biorąc ją i w cyfrach względnych i absolutnych, niż w jakimkolwiek ze znanych nam społeczeństw. Organizacja, technika i administracja zyskują na zawiłości jakby po to, żeby sprowadzić wysiłek robotnika do kilku prostych ruchów.

Nowoczesna gospodarka wymaga również proletariuszy, którzy umieją czytać i pisać. W miarę jak wychodzą ze stanu ubóstwa, wspólnoty poświęcają coraz większe sumy

na kształcenie młodzieży. Pobyt w szkole trwa dłużej, z każdym pokoleniem zwiększa się liczba tych, którzy kończą szkoły średnie.

Trzy gatunki pracowników nie-fizycznych: *skrybowie, eksperci i ludzie pióra* rozwijają się równocześnie, choć nie w tym samym rytmie. Biurokracje potrzebują słabo wykwalifikowanych *skrybów*, nadzór nad robotnikami i organizacja przemysłu wymagają licznych *ekspertów* o coraz większej specjalizacji, szkoły, uniwersytety, ośrodki rozrywki czy informacji (kino, radio) zatrudniają *ludzi pióra, artystów* albo zwykłych techników słowa, popularyzatorów. Czasem, pracując w tych przedsiębiorstwach, człowiek pióra zmienia się w drugorzędnego eksperta, pisarz staje się poprawiaczem tekstów, którego nazywamy *rewriter*. Mnożenie się stanowisk pozostaje zasadniczym faktem, o którym wszyscy wiedzą, ale nie zawsze zdają sobie sprawę z jego wagi.

Eksperci czy ludzie pióra nie zawsze tworzyli rodzaj republik, zazdrośnie strzegących swojej niezależności. W ciągu wieków myśliciele i artyści nie oddzielali się duchowo od *klerków*, czyli tych, których funkcją było utrzymywać i komentować wierzenia Kościoła oraz państwa. Pod względem społecznym, zależeli od ludzi, którzy zapewniali im środki do życia, od Kościoła, od możnych i bogatych, od państwa. Nie tylko sytuacja artysty, ale i rola sztuki ulegała zmianie wraz z przesuwaniem się centrum władzy i zależnie od właściwości wykształconej klasy. Przeciwstawiano sztukę wierzących i dla wierzących sztuce na użytek rycerzy czy kupców.

Uczeni cieszą się w naszych czasach tak dużą powagą i szacunkiem, że nie obawiają się już nacisków Kościoła (wyjątki zdarzają się rzadko i są bez znaczenia). Nie odmawia się już prawa do swobodnych badań nawet w dziedzinach dotyczących dogmatu — jak początek człowieka, narodziny chrześcijaństwa. W miarę jak rozszerza się publiczność i znikają mecenasi, pisarze i artyści zyskują na swobodzie a tracą na finansowym bezpieczeństwie (choć wielu z nich umie zarabiać w innym zawodzie). Ani prywatni pracodawcy ani państwo nie dają pieniędzy bez stawiania żądań. Jednak towarzystwa filmowe i uniwersytety nie wymagają ortodoksji poza studio czy salą w której się wykłada.

Wszystkie polityczne ustroje zapewniają poza tym powodzenie ludziom umiejącym operować słowami i ideami. Na tron wstępuje już nie wojskowy który zasłynął swoją odwagą i szeregiem zwycięstw, ale mówca, który zdołał przekonać tłumy wyborców czy kongresy, lub teoretyk, który wypracował system myśli. Klerkowie i ludzie pióra nigdy nie wzbraniali się usprawiedliwiać władzy. Ta jednak w naszych czasach potrzebuje ekspertów w sztuce słowa. Teoretyk i propagandysta kroczą odtąd razem. Sekretarz generalny partii wypracowuje doktrynę i równocześnie kieruje Rewolucją.

O inteligencji.

Kategoria, którą nazywamy dość mgliście inteligencją zawodową, jest liczna, stosunkowo wolna, cieszy się dużym poważaniem i bliska jest potęgi. Definicje, jakie próbowano do niej stosować, są pod wieloma względami pouczające. Pomagają one wydobyć różne cechy tej kategorii.

W najszerszym pojęciu są to pracownicy nie-fizyczni. Nikt we Francji nie nazwie intelektualistą urzędnika, nawet, gdyby skończył uniwersytet i miał dyplom. Włączony w zbiorowe przedsiębiorstwo, sprowadzony do roli wykonawcy, posiadacz dyplomu jest robotnikiem, któremu za narzędzie służy maszyna do pisania. Im większa jest liczba pracowników nie-fizycznych czyli im wyższy jest gospodarczy rozwój, tym trudniej zasłużyć na tytuł intelektualisty. W mało rozwiniętym kraju każdy posiadacz dyplomu uchodzi za intelektualistę, w czym zresztą kryje się sporo prawdy. Młody człowiek z jakiegoś arabskiego kraju, po odbyciu studiów we Francji, rzeczywiście ma wobec swego kraju stosunek typowy dla ludzi pióra. Mieszkaniec Rurytanii zdobywszy dyplom przypomina pisarza Zachodu.

W pojęciu węższym, zaliczylibyśmy tu *ekspertów i ludzi pióra*. Pomiędzy skrybami i ekspertami nie ma wyraźnej granicy, przechodzi się stopniowo od jednej kategorii do drugiej. Niektórzy eksperci, jak na przykład lekarze, są niezależni, wykonują, jak to się mówi, wolny zawód. Rozróżnienie na „niezależnych" i „płatnych", które wpływa czasem na klasyfikację, jest niemniej drugorzędne.

Lekarze instytucji społecznych nie przestają być intelektualistami (jeżeli nimi kiedyś byli) dlatego że dostają pobory. Czy więc należy rozróżniać zależnie od rodzaju pracy? Inżynier czy lekarz zmaga się z przyrodą nieorganiczną czy ze zjawiskami życia, pisarz czy artysta ze słowami, z materią którą kształtuje według pomysłu. W tym wypadku prawnicy i organizatorzy, którzy posługują się słowami czy ludźmi, należeliby do tego samego gatunku, co pisarze i artyści, choć raczej podobni są do ekspertów, inżynierów i lekarzy.

Trudności te wynikają stąd, że w pojęciu intelektualistów łączymy wiele cech, i że te cechy nie zawsze występują równocześnie. Żeby wyjaśnić o co chodzi, najlepiej będzie zacząć od wypadków oczywistych i następnie omówić wątpliwe.

Powieściopisarze, malarze, rzeźbiarze, filozofowie stanowią krąg wewnętrzny, żyją oni dla użytku jaki robią ze swojej inteligencji i dzięki temu użytkowi. Jeżeli obierzemy za kryterium wartość ich działalności, będziemy powoli schodzili od Balzaka do Eugeniusza Sue, od Prousta do autorów powieści dla panienek i do redaktorów rubryki poświęconej psom przejechanym przez samochód. Artyści, którzy pracują nie wnosząc nic nowego, profesorowie na katedrach, poszukiwacze w laboratoriach, należą do koła ludzi wiedzy i kultury. Poniżej umieścimy współpracowników prasy i radia, rozpowszechniających osiągnięte rezultaty, zapewniających łączność pomiędzy wybranymi i masami. W tym ujęciu kategoria miałaby za swój rdzeń twórców a na granicy rozpościerałaby się trudna do określenia strefa, w której popularyzatorzy nie troszczą się już o wierność: niewolnicy rzekomego smaku publiczności, dbają już tylko o sukcesy i pieniądze, i stają się obojętni na wartości którym, jak twierdzą, mają służyć.

Taka analiza przedstawia pewną niedogodność, bo pomija z jednej strony sytuację społeczną i źródła dochodów, z drugiej strony, teoretyczny czy praktyczny cel działalności zawodowej. Wolno dziś nazwać Pascala i Kartezjusza intelektualistami, choć jeden należał do bogatej mieszczańskiej rodziny parlamentarzystów a drugi był szlachcicem. Nikomu nie przyszłoby do głowy tak ich zaszeregować w XVII-tym wieku, bo obaj byli amatorami. Amatorzy zasługują równie dobrze na nazwę intelektualistów jak zawo-

dowcy, jeżeli bierzemy pod uwagę jakość ich umysłów i charakter ich zajęć, ale ich działalność nie określa ich społecznie (53). W nowoczesnych społeczeństwach rośnie liczba zawodowców, zmniejsza się liczba amatorów.

Zauważmy również, że chętniej nazywamy intelektualistą profesora prawa, niż adwokata, chętniej profesora ekonomii, niż dziennikarza który omawia wahania koniunktury. Czy dlatego, że adwokat jest zwykle opłacany przez jakieś wielkie kapitalistyczne przedsiębiorstwo, że dziennikarz jest urzędnikiem redakcji? Chyba nie, bo adwokat równocześnie wykonuje wolny zawód a profesor jest urzędnikiem. Ten ostatni jest dla nas bardziej intelektualistą, bo jego celem jest utrzymywanie, przekazywanie i rozszerzanie samej wiedzy (54).

Te analizy nie pozwalają nam wybrać dogmatycznie jednej definicji i dowodzą, że możliwe są różne definicje. Można uznać za jedną z głównych cech przemysłowych społeczeństw dużą liczbę ekspertów i nazwać *inteligencją* kategorię jednostek, które otrzymały w uniwersytetach, w szkołach technicznych, przygotowanie niezbędne do wykonywania zajęć polegających na nadzorze. Można też umieścić pisarzy, uczonych i artystów naprawdę twórczych w pierwszym rzędzie, profesorów i krytyków w drugim, popularyzatorów i dziennikarzy w trzecim, natomiast praktycy, czy to prawnicy czy inżynierowie, będą wychodzić poza ramy kategorii w miarę jak obchodzić ich będzie coraz bardziej skuteczność, a tracić będą zainteresowania kulturalne. W Związku Sowieckim wybiera się pierwszą definicję. Techniczna *inteligencja* uchodzi tam za reprezentatywną grupę i nawet pisarze są inżynierami dusz. Na Zachodzie wybiera się raczej drugą, przy czym zacieśnia się ją do tych, których „głównym zajęciem jest pisać, nauczać, przemawiać, pojawiać się na scenie, uprawiać sztukę czy literaturę" (55).

---

(53) W XVIII-tym wieku kategoria intelektualistów we Francji już jest łatwa do odróżnienia. Diderot, Encyklopedyści są intelektualistami.

(54) Te dwa ostatnie kryteria, choć nie są ze sobą sprzeczne, różnią się wyraźnie. Zawodowcy coraz bardziej wchodzą w służbę administracyjnej czy przemysłowej praktyki. Tylko wśród badaczy i ludzi pióra przetrwał gatunek amatorów.

(55) Crane Brinton, „Visite aux Européens", Paris, 1955, str. 14.

Słowo *inteligencja* zostało, jak się zdaje, użyte po raz pierwszy w Rosji, w XIX-tym wieku. Oznaczało ono tych, co przeszli przez uniwersytety, zapoznali się z kulturą, to jest z zasady z kulturą pochodzącą z Zachodu — i tworzyli nieliczną grupę wyobcowaną z tradycyjnych ram. Rekrutowali się ze szlachty, z drobnej burżuazji czy nawet z zamożnych chłopów. Oderwani od staroświeckiego społeczeństwa, czuli się związani ze sobą przez nabytą wiedzę i przez swoją postawę wobec ustalonego porządku. Zarówno kult dla nauki jak i liberalne idee popychały ku rewolucji tę inteligencję, która czuła się izolowana, była wroga narodowemu dziedzictwu i niejako zmuszona do użycia gwałtownych środków.

W społeczeństwach, w których nowoczesna kultura wyrastała żywiołowo, stopniowo, z historycznej gleby, nie nastąpiło takie nagłe zerwanie więzów z przeszłością. Posiadacze dyplomów nie wyróżniali się tak znacznie od innych kategorii społecznych. Nie odrzucali w tak bezwzględny sposób odwiecznych zasad życia we wspólnocie. Niemniej oskarżano ich, i nadal się ich oskarża, o szerzenie rewolucyjnego fermentu. Lewicowy intelektualista przyjmuje taki zarzut jako hołd; gdyby nie rewolucjoniści, sięgający poza dzień dzisiejszy, trwałyby nadal stare krzywdy.

Zarzut ten jest w pewnym sensie bezpodstawny. Nie jest prawdą, że intelektualiści, jako tacy, są wrogo usposobieni wobec wszystkich społeczeństw. Chińscy ludzie pióra bronili i uświetniali bardziej moralną niż religijną doktrynę, która zapewniała im pierwsze miejsce i uświęcała hierarchię. Królowie, książęta, koronowani bohaterzy i wzbogaceni kupcy zawsze znajdowali poetów (i nie koniecznie złych poetów) którzy układali wiersze na ich cześć. Ani w Atenach, ani w Paryżu, ani w V-tym wieku przed naszą erą, ani w XIX-tym wieku po Chrystusie, pisarz i filozof nie skłaniał się spontanicznie w stronę partii ludu, w stronę wolności czy postępu. W murach Aten spotykało się wielu wielbicieli Sparty, tak jak później spotykało się w kawiarniach i salonach Dzielnicy Łacińskiej wielu wielbicieli III Reichu i Związku Sowieckiego (56).

Wszystkie doktryny i wszystkie partie — tradycjonalizm, liberalizm, demokracja, nacjonalizm, faszyzm, ko-

(56) Jasne, że wychwalanie Sparty albo Hitlera było dla intelektualisty Aten czy Paryża formą opozycji.

munizm — miały i mają swoich piewców czy swoich myślicieli. W każdym obozie intelektualiści są tymi, co podnoszą opinie i interesy do rzędu teorii. Nie wystarcza im żyć, oni chcą przemyśleć swoją egzystencję.

Niemniej kryje się coś z prawdy w tym banalnym poglądzie, któremu pewni socjologowie (57) nadali subtelniejszą formę: że intelektualiści z natury swego zawodu sprzyjają rewolucji.

Inteligencja nie jest nigdy kastą prawnie zamkniętą, a rzadko tylko jest kastą zamkniętą w praktyce. Każda uprzywilejowana klasa, o przynależności do której decyduje wiedza czy wybitne talenty, chętnie czy niechętnie dopuszcza do siebie najbardziej uzdolnionych. Plato należał do partii arystokratycznej, niemniej uznawał, że niewolnik zdolny jest poznać matematyczne prawdy. Arystoteles nie zaprzeczał społecznej konieczności niewolnictwa, ale podkopywał jego fundamenty. Nie godził się ze zdaniem, że każdy zajmuje takie miejsce, jakie mu przypadło z natury. Umierając, wyzwolił swoich niewolników, którzy być może nie urodzili się po to, żeby być w niewoli. W tym sensie zawodowiec inteligencji przychylny jest na ogół prawnej równości, ale podkreśla równocześnie swój faktyczny arystokratyzm, bo tylko mniejszość ma wstęp do świata, w którym on sam się porusza.

Zaciąg do szeregów *inteligencji* odbywał się różnie, zależnie od społeczeństwa. Jak się zdaje, system egzaminów pozwalał w Chinach iść w górę synom chłopów, choć nie wiemy dokładnie jak częste były to wypadki. Pierwsze miejsce, przyznawane w Indiach myślicielom, nie kłóciło się z systemem kast i utrzymywaniem każdego na tym stopniu, na jakim się urodził. W nowoczesnych społeczeństwach uniwersytet ułatwia awans społeczny. W niektórych krajach Ameryki Południowej i Bliskiego Wschodu te same możliwości dają szkoły oficerskie i armia. Pochodzenie posiadaczy dyplomów zmienia się na Zachodzie zależnie od kraju. Studenci Oxford i Cambridge rekrutowali się aż do wojny 1939 roku z bardzo wąskiego kręgu, uczniowie wielkich szkół francuskich rzadko pochodzili z robotników i chłopów, ale często z drobnomieszczan, to jest byli oddaleni o dwa pokolenia od ludowych środowisk.

(57) J. Schumpeter.

Zawsze jednak inteligencja jest mniej zamknięta, łatwiej się do niej dostać niż do klasy panującej i ta demokratyzacja przybiera na sile, bo przemysłowe społeczeństwa potrzebują coraz więcej biurokratycznych kadr i techników. To rozszerzanie się inteligencji sprzyjało w Związku Sowieckim politycznemu awansowi ludzi, którzy uważali, że wyniósł ich w górę socjalizm, choć wyniósł ich gospodarczy rozwój. Ta sama ocena może podkopać ustroje demokratyczne, jeżeli synowie drobnomieszczan, przeszedłszy przez uniwersytety, zamiast uznawać hierarchię wartości i system rządów stworzony przez dawną klasę panującą, zachowają tęsknotę do przewrotu. Ryzyko jest tym większe, że skłonność do krytyki stanowi niemal cechę zawodową intelektualistów. Wypowiadają oni chętnie surowe sądy o swoich krajach i ich instytucjach, porównując rzeczywistość raczej z ideami, niż z inną rzeczywistością: Francję z ideą Francji a nie z tą Francją, jaka była wczoraj. Żadne ludzkie dzieło nie wyjdzie cało z takiej próby.

Jeżeli jest pisarzem czy artystą — intelektualista jest człowiekiem idej, jeżeli jest uczonym czy inżynierem, jest człowiekiem nauki. Wierzy w człowieka i w rozum. Kultura rozpowszechniana przez uniwersytety jest optymistyczna i racjonalistyczna. Formy życia zbiorowego zdają się przypadkowe, staroświeckie, nie są wyrazem przewidującej woli czy jasnego planu. Intelektualista, którego działalność nie wymaga rozmyślań nad historią, rzuca chętnie potępiający wyrok na „ustalony nieporządek".

Trudności zaczynają się gdy ktoś sięga poza potępienie tego co jest. Z logicznego punktu widzenia widać tu trzy stopnie. Uprawiając *techniczną* krytykę, ktoś przenosi się myślą na miejsce tych, co rządzą czy administrują, zaleca posunięcia, które by zmniejszyły krzywdy i nazywa te krzywdy po imieniu, przyznaje, że działać nie jest łatwo, chce zachować odwieczną strukturę ludzkich wspólnot, czasem nawet szanować prawa istniejącego systemu. Nie mówi o idealnej organizacji, o wspaniałej przyszłości, ale o wynikach jakie da się osiągnąć przy rozsądku i dobrej woli. *Moralna* krytyka temu co jest przeciwstawia mgliste ale obdarzone potężnym ładunkiem uczuciowym pojęcie tego co powinno być. Ktoś wtedy oburza się na okrucieństwa kolonializmu, na kapitalistyczną alienację, na społeczność w której są panowie i niewolnicy, na gorszący

zbytek obok nędzy. Nawet jeżeli nie wyciąga konsekwencji i nie wie jak to przetłumaczyć na czyny, ogłasza swój sprzeciw wobec ludzkości która jest niegodna samej siebie. *Ideologiczna* czy *historyczna* krytyka atakuje obecne społeczeństwo w imię społeczeństwa przyszłości, krzywdy których widok obciąża sumienie przypisuje samej zasadzie obecnego porządku — kapitalizm, prywatna własność niosą ze sobą fatalność wyzysku, imperializmu, wojny — i szkicuje nowy, całkowicie inny porządek, w którym człowiek ma wypełnić swoje powołanie.

Żadna z tych krytyk nie jest pozbawiona szlachetności, każda jest użyteczna, ale wszystkim im grozi pewna degradacja. Techników doprowadza do rozpaczy konserwatyzm: ludzie nie zmieniają się, niewdzięczne konieczności wspólnego życia trwają stale. Moraliści skaczą tam i z powrotem pomiędzy faktyczną rezygnacją i nieugiętością w słowach: powiedzieć „nie" na wszystko, to ostatecznie wszystko zaakceptować. Jak rozgraniczyć krzywdy, związane z obecnym społeczeństwem czy z każdym społeczeństwem, i nadużycia jakie można przypisać jednostkom, nadużycia, do których stosuje się sądy moralne? Co do ideologicznej krytyki, to ucieka się ona chętnie do podwójnej buchalterii. Jest moralna, kiedy idzie o jedną połowę świata, natomiast wobec ruchu rewolucyjnego stosuje całkiem realistyczną pobłażliwość. Gdy wyrok zapada w Stanach Zjednoczonych wina nigdy nie jest dostatecznie udowodniona, natomiast kara nigdy nie jest nadmierna, kiedy dotyka kontrrewolucjonistów. Zgodne jest to z logiką namiętności. Iluż intelektualistów wstąpiło do rewolucyjnej partii z powodu moralnego oburzenia — po to tylko, żeby następnie uwielbić przemoc i rację stanu!

Każdy z krajów ma skłonność do innej krytyki. Brytyjczycy i Amerykanie stosują krytykę techniczną i moralną. Francuzi wahają się pomiędzy krytyką moralną i ideologiczną (dialog pomiędzy zbuntowanymi i rewolucjonistami jest tego typowym objawem). Możliwe, że moralna krytyka przynajmniej u intelektualistów, leży u podstawy wszelkiej krytyki. Zyskują w ten sposób chwałę „naprawiaczy krzywd" umysłów niezależnych, a równocześnie mniej pochlebny tytuł zawodowców słowa, którzy nie liczą się z twardymi prawami czynu.

Od dawna już krytyka nie jest dowodem odwagi, przy-

najmniej w naszych wolnych społeczeństwach Zachodu. Publiczność zawsze woli znaleźć w dziennikach argumenty, schlebiające jej urazom czy życzeniom, niż racje, które by kazały jej przyznać, że w danych warunkach rząd nie mógł inaczej postąpić, niż postąpił. Kto krytykuje, pozbywa się odpowiedzialności za niepopularne posunięcie, choćby, ogólnie biorąc, było to posunięcie pożyteczne. Nie plami go wtedy nieczystość właściwa wszelkiej historycznej sprawie. Opozycjonista, choćby używał słów najbardziej gwałtownych, nie jest karany za swoje rzekome herezje. Niczyjej karierze, nawet państwowych urzędników, nie zaszkodziło, że podpisywali uchwały w obronie Rosenbergów czy przeciwko zbrojeniu Zachodnich Niemiec, że traktowali mieszczaństwo jako bandę gangsterów, albo że stale popierali obóz, przeciwko któremu Francja przygotowuje swoją obronę. Ileż to razy uprzywilejowani bili brawo pisarzom, którzy obrzucali ich wyzwiskami! Amerykańskie Babbity przyczyniły się niemało do powodzenia Sinclair Lewisa. Mieszczanie i ich synowie uważani przez literatów najpierw za filistrów, następnie za kapitalistów, zapewniali sławę zbuntowanym i rewolucjonistom. Sukces czeka tych, co otaczają blaskiem przeszłość albo przyszłość. Wątpliwe wydaje się czy można bez szkody dla siebie bronić umiarkowanego zdania: że nasze czasy, pod wieloma względami, nie są gorsze ani lepsze, niż inne epoki.

Inteligencja i polityka.

Jeżeli się obserwuje postawę intelektualistów w polityce, pierwszym wrażeniem jest, że nie różni się ona od postawy nieintelektualistów. Ta sama mieszanina półwiedzy, tradycyjnych uprzedzeń, bardziej estetycznych niż rozumowych przywiązań, występuje i w poglądach profesorów czy pisarzy i w poglądach kupców czy przemysłowców. Jakiś sławny pisarz przysięga śmiertelną nienawiść ograniczonej burżuazji, z której sam pochodzi, ktoś inny, choć jego filozofia jest sprzeczna z materializmem dialektycznym, odkrywa z piętnastoletnim opóźnieniem bolszewizm, podobnie jak to robili przed nim prawie wszyscy ludzie lewicy.

Związki lekarzy, profesorów czy literatów broniąc zawodowych interesów stosują w swoim działaniu styl niezbyt różny od stylu związków robotniczych. Kadry bronią hierarchii, wyższe kadry przemysłu występują bardzo często przeciwko kapitalistom czy finansistom. Urzędnicy-intelektualiści uważają dochody innych społecznych kategorii za nadmierne. Mając stałe uposażenie i będąc zatrudnieni przez państwo, chętnie potępiają motyw zysku.

Pochodzenie społeczne wyjaśnia również postawę intelektualistów. Wystarczy we Francji porównać atmosferę na wyższych uczelniach, żeby się o tym przekonać — a dotyczy to zarówno profesorów jak studentów. Ecole Normale Supérieure jest na lewo czy skrajnie na lewo, Institut d'Etudes Politiques, poza mniejszością, jest konserwatywny czy umiarkowany (umiarkowani w 1954 to mogą być socjaliści, M.R.P. czy „rewolucjoniści" Mèndes-France'a). Na pewno odgrywa tu rolę środowisko, z jakiego pochodzą studenci. Na prowincjonalnych uniwersytetach każdy wydział ma swoją reputację, najczęściej wydział medycyny i prawa uchodzi za „bardziej na prawo" niż wydział humanistyczny czy nauk ścisłych. Środowisko z którego pochodzą i stopa życiowa mają też pewien związek z poglądami politycznymi profesorów.

Zawód, być może, wyciska piętno na równi z pochodzeniem. Studenci *Ecole Normale* myślą o politycznych problemach w 1954 roku w kategoriach filozofii marksizmu i egzystencjalizmu. Są wrogo usposobieni wobec kapitalizmu jako takiego, rozprawiają o tym, jak „wyzwolić" proletariuszy, ale słabo orientują się w kapitalizmie i nie wiele wiedzą o doli robotnika. Student Nauk Politycznych mniej obznajmiony jest z „alienacją" a za to lepiej z funkcjonowaniem ustrojów (w pewnym stopniu uwagi te odnoszą się zarówno do profesorów jak i do ich uczniów).

Inteligencki zawodowiec nieuniknienie przenosi w dziedzinę polityki myślowe przyzwyczajenia, jakich nabrał w swoim zawodzie. Wychowankowie Politechniki posuwali do skrajności zarówno liberalizm jak później planizm, tak jakby, mając stale przed oczami modele, wymagali od świata niemożliwej do osiągnięcia zgodności ze schematami rozumu. Medycyna nie skłania do optymistycznego poglądu na naturę ludzką. Lekarze często są humanitarystami ale dbają również o zachowanie niezależności wol-

nego zawodu (58) i z pewnym sceptycyzmem patrzą na ambicje reformatorów.

Gdybyśmy zabrali się do takiej analizy, trzeba byłoby porównać te same fachy w różnych krajach i specjalistów w obrębie jednego kraju. Otrzymalibyśmy wreszcie coś w rodzaju socjologii inteligencji. Choć brak jest wyników takich badań, da się jednak chyba wskazać na okoliczności, które wpływają w decydujący sposób na postawę intelektualistów, i wydobyć rysy właściwe poszczególnym narodom.

Sytuację inteligencji określa podwójny stosunek: do Kościoła i do klas panujących. Odległą przyczyną różnic w ideologicznej atmosferze pomiędzy krajami anglosaskimi i krajami łacińskimi jest wyraźnie sukces Reformacji oraz wielość chrześcijańskich wyznań w pierwszych, porażka Reformacji i potęga katolicyzmu w drugich.

Średniowieczna Europa znała raczej *klerków*, niż intelektualistów. Ludzie pióra garnęli się do kościelnych instytucji, pośród których figurowały uniwersytety. Profesorowie uniwersytetu, nawet jeżeli byli ludźmi świeckimi, nie myśleli współzawodniczyć z władzą duchowną. Różne gatunki nowoczesnej inteligencji rozwinęły się stopniowo: prawnicy i urzędnicy zależeli od monarchii, uczeni musieli bronić prawa do swobodnych badań przeciwko wiedzy zamienionej w dogmat, poeci czy pisarze pochodzący z mieszczaństwa, znaleźli opiekę możnych i mogli żyć z pióra, z łaski publiczności. W ciągu kilku stuleci te gatunki — skrybowie, eksperci, ludzie pióra, profesorowie — stawały się coraz bardziej świeckie a dzisiaj są takimi już całkowicie. Człowiek, który jest fizykiem czy filozofem a równocześnie księdzem, należy do wyjątków. Konflikt pomiędzy klerkami i intelektualistami — pomiędzy duchową władzą wiary i duchową władzą rozumu — doprowadził do rodzaju ugody w krajach, gdzie zwyciężyła Reformacja. Humanitaryzm, społeczne reformy, wolność polityczna, nie okazały się sprzeczne z chrześcijańskim posłannictwem. Doroczny kongres partii Labourzystów zaczyna się od modlitwy. We Francji, we Włoszech, w Hiszpanii, pomimo, że działa tam chrześcijańska demokracja, partie, któ-

(58) W Stanach Zjednoczonych zawodowe zrzeszenia lekarzy są niezwykle wrogo usposobione do ubezpieczeń społecznych.

re powołują się na wiek Oświecenia czy idee socjalistyczne, w swoim przekonaniu zwalczają Kościół.

Stosunek intelektualistów do klas rządzących zależy od tego, czym są oni i czym są te klasy. Im mniej inteligencja dzieli troski tych co rządzą, administrują, stwarzają bogactwo, tym bardziej zawodowcy pieniądza czy sukcesu gardzą zawodowcami słowa. Im bardziej uprzywilejowani są głusi na nowoczesne wymagania, im mniej są zdolni zapewnić wspólnocie potęgę i gospodarczy postęp, tym bardziej inteligencja skłonna jest do odstępstwa. Stopień szacunku, jakim dane społeczeństwo otacza ludzi idej, wpływa również na ich sądy o ludziach praktyki.

Dzięki podwójnemu sukcesowi Reformacji i Rewolucji, w XVI-tym i w XVII-tym wieku, inteligencja w Wielkiej Brytanii nie została zaangażowana w walkę z Kościołem i z klasą rządzącą. Spośród niej wychodzili stale nonkonformiści, bez których ortodoksja zdławiłaby wszelką rewizję wartości i instytucji. Niemniej brytyjska inteligencja zawsze była bliższa doświadczeniu, mniej chętna do metafizycznych rozważań, niż jej odpowiednik na kontynencie, a zwłaszcza we Francji. Ludzie interesów czy politycy byli tam dostatecznie pewni siebie żeby nie mieć wobec pisarzy i profesorów poczucia niższości, i nie odnosić się do nich szczególnie wrogo. Ci z kolei nie byli odsunięci od możnych i potężnych, otrzymywali miejsce — nie pierwsze — pośród elity i rzadko dążyli do obalenia porządku. Reformy następowały dostatecznie szybko po postawieniu żądań tak, że system polityczno-gospodarczy nie był jako taki przedmiotem polemik.

We Francji w ciągu całego XIX-go stulecia nigdy formy państwowe nie zostały jednogłośnie uznane; bez końca trwał dialog pomiędzy tradycją i rewolucją. Intelektualistom wszedł w krew rodzaj stałej opozycji i kiedy parlamentarnym instytucjom zagrażała monarchia, i kiedy Bonaparte posłużył się demokratycznymi zasadami, i kiedy Republika okazywała się zbyt przychylna albo zbyt wroga wobec socjalistów.

Wystarczyło kryzysu takiego jak w 1934 czy w 1940, żeby rozpaliły się na nowo przygasłe kłótnie. Nawet Wielka Brytania uległa wstrząsowi w latach trzydziestych. Wrażliwi na wydarzenia, równie niezdolni, jak wszyscy ludzie, do walki z naporem aktualności, brytyjscy i amery-

kańscy intelektualiści na widok gospodarczego kryzysu doznali pokus odstępstwa, nęcił ich miraż sowieckiego raju. Lewicowość i faszyzm pozostały tam jednak zjawiskami marginesowymi. We Francji dokoła nich obracały się wszystkie dyskusje. Jak to już zdarzało się nieraz, zapomniano o kraju i o jego przyziemnych problemach, żeby oddawać się ideologicznemu szałowi.

Kategorie w jakich myśli się o polityce pochodzą z tradycji, innej w każdym kraju. We wszystkich krajach Zachodu odnajdujemy te same doktryny czy te same ideologiczne konglomeraty: konserwatyzm, liberalizm, katolicyzm społeczny, socjalizm. Ale podział idej pomiędzy partie nie jest ten sam (59), stawki politycznej gry i filozoficzne podstawy różnią się zależnie od kraju. Liberalizm gospodarczy — wolna wymiana, nie-interwencja państwa w produkcję i wymianę — był bardziej związany z konserwatyzmem społecznym we Francji niż w Anglii, służył przede wszystkim do paraliżowania ustaw o opiece społecznej, nie przyczyniał się do likwidacji źle przystosowanych przedsiębiorstw w rolnictwie czy przemyśle. Z drugiej strony kanału La Manche nie wiedziano, że czymś różnym są demokracja i liberalizm, Parlament i Republika. Ujmowano idee, być może analogicznie kiedy idzie o konsekwencje, w słowa zaczerpnięte tu z utylitarnej filozofii, tam z abstrakcyjnego racjonalizmu z dodatkiem praw człowieka w duchu Jakobinów — gdzie indziej znowu z języka o tradycjach hegeliańskich czy marksistowskich.

Z jeszcze jednego względu intelektualiści są mocno złączeni z narodową wspólnotą. Przeżywają oni szczególnie ostro sprawę losu ich ojczyzny. Niemiecka inteligencja za panowania Wilhelma była w ogromnej większości lojalna wobec państwa. Profesorowie, którzy w hierarchii szacunku stali jeszcze wyżej niż w hierarchii dochodów nie byli rewolucjonistami. Z małymi wyjątkami wykazywali

(59) Często zresztą idee przechodzą od jednej partii do drugiej. Partie prawicowe były pacyfistyczne, nie znajdował u nich łaski tak zwany *jusqu'auboutisme*, ani w 1815, ani w 1840, ani w 1870. Rewolucyjny patriotyzm był buńczuczny i wojowniczy. Lewica stała się pacyfistyczna a prawica nacjonalistyczna dopiero w końcu XIX-go wieku. W polityce zagranicznej pozycje prawicy i lewicy często się wymieniają. W obliczu hitleryzmu skłonności monachijskie i kolaboracyjne wystąpiły u prawicy, w obliczu stalinizmu występują u lewicy.

obojętność na formę ustroju, nie obchodziło ich czy jest to monarchia czy republika, czym właśnie pasjonowali się ich francuscy koledzy. Ponieważ uświadomili sobie wagę społecznych problemów — a szybkość uprzemysłowienia Niemiec stwarzała je w stopniu większym niż we Francji — szukali reformistycznych rozwiązań w ramach Cesarstwa i kapitalizmu. Na uniwersytetach było niewielu marksistów i rekrutowali się oni spośród intelektualistów drugorzędnych. Jak się zdaje pisarze i artyści, którzy, w przeciwieństwie do Francji, cieszyli się mniejszym poważaniem niż profesorowie, nie byli związani tak z ustrojem, jak ci ostatni. Typowym przykładem kontrastu pomiędzy dwoma krajami byli nauczyciele: niemieccy mieli skłonności nacjonalistyczne, francuscy — lewicowe.

Głównym powodem odstępstwa inteligencji za Republiki Weimarskiej była niemal estetyczna wrogość do bezbarwnego systemu kierowanego przez ludzi z ludu czy z drobnomieszczaństwa a przede wszystkim poniżenie na widok upadku kraju. Robotnik i chłop są wrażliwi na wszystko, co godzi w niezależność i dobrobyt, intelektualista na wszystko, co godzi w narodową dumę. Może mu się zdawać, że jest obojętny na bogactwo i siłę (ale ilu stalinistów zostałoby we Francji gdyby Z.S.S.R. miał dziesięć razy mniej dywizji?), nie jest nigdy obojętny na chwałę narodu, bo od niej zależy promieniowanie jego dzieła. Dopóki jego ojczyzna rozporządza wielką armią, udaje, że tego nie spostrzega, ale trudno mu zdobyć się na rezygnację, kiedy Duch Dziejów wyprowadza się wraz ze swoją potęgą, żeby zaszczycić inny naród. Intelektualiści cierpią bardziej z powodu hegemonii Stanów Zjednoczonych, niż zwykli śmiertelnicy.

Wpływ narodowych losów na postawę intelektualistów dokonuje się niekiedy za pośrednictwem gospodarczej sytuacji. Cała inteligencja reaguje na bezrobocie, na powolność awansu, na opór starego pokolenia czy na obcych władców, znacznie gwałtowniej niż inne społeczne grupy, bo ma większe ambicje i rozporządza większymi środkami działania. Oburza się ona szczerze na krzywdy, ubóstwo, ucisk, których ofiarą padają inni ludzie. Czemużby nie miała wołać, kiedy sama jest bezpośrednio dotknięta?

Wystarczyłoby wyliczyć sytuacje, w których posiadacze dyplomów czują się rozczarowani, żeby ustalić momenty

rewolucyjnej koniunktury w XX-tym wieku. Wielka depresja gospodarcza, jaka nastąpiła w dziesięć lat po klęsce, wyrzuciła w Niemczech na bruk dziesiątki tysięcy kandydatów do półintelektualnych funkcji: rewolucja zdawała się jedynym wyjściem. Zagarnięcie wszystkich stanowisk w Tunisie i w Maroku przez Francuzów powoduje gorycz u absolwentów francuskich uniwersytetów i musi popychać ich do rewolty.

Tam, gdzie dawne klasy rządzące — właściciele ziemscy, bogaci kupcy, wodzowie szczepów — zagarniają sobie prawie-monopol władzy i bogactw, wyraźna jest dysproporcja pomiędzy tym, co obiecuje racjonalistyczna kultura Zachodu i tym, co ofiarowuje rzeczywistość, pomiędzy dążeniami posiadaczy dyplomów i ich szansami. Rozpętują się wtedy namiętności które, zależnie od warunków, zwracają się przeciwko kolonialnemu panowaniu albo przeciw reakcji, sprzyjają rewolucji narodowej albo rewolucji marksistowskiej.

Nawet przemysłowym społeczeństwom Zachodu zagraża przymierze rozczarowanych ekspertów i zgorzkniałych ludzi pióra. Pierwsi tęsknią do skutecznego działania, drudzy gonią za Ideą i razem występują przeciwko systemowi, którego winą jest to, że nie umie dać poczucia zbiorowej potęgi, ani zapewnić dumy uczestnictwa w wielkim dziele. Być może jednak wielkie wydarzenie nie odpowiedziałoby oczekiwaniom ani jednych, ani drugich. Ludzie pióra kupiliby sobie względne bezpieczeństwo śpiewając hymny na cześć władzy, politechnicy pocieszyliby się budując wodne zapory.

Raj intelektualistów.

Francja uchodzi za raj intelektualistów a francuscy intelektualiści uchodzą za zwolenników rewolucji: takie są dwa fakty, których zbieg wydaje się czymś paradoksalnym.

Angielski awangardowy pisarz, o którym nigdy nie słyszeli członkowie Parlamentu, wpada w entuzjazm kiedy wylądowawszy w Paryżu, zamieszka w okolicy Saint-Germain-des-Près. Natychmiast zaczyna go pasjonować polityka. W swoim kraju, gdzie jest zbyt rozsądna, wcale się nią nie zajmował. Tu, spory są prowadzone z taką sub-

telnością, że żaden zawodowiec inteligencji nie może pozostać obojętny. Ostatni artykuł Jean-Paul Sartre'a jest politycznym ewenementem, a przynajmniej jest tak oceniany przez środowisko wąskie, ale przekonane o swoim znaczeniu. Polityczne ambicje znanych powieściopisarzy spotykają się z literackimi ambicjami mężów stanu. Ci marzą o tym, żeby napisać powieść, tamci, żeby zostać ministrami.

Ktoś na to powie, że jest to tylko powierzchowne wrażenie i że ten raj istnieje tylko dla turystów. Niewielu literatów żyje z pióra. Nauczyciele, profesorowie liceów i uniwersytetów, wegetują na nędznych pensjach (choć jeżeli mąż i żona pracują to mogą sobie pozwolić na samochód), badacze skarżą się na źle wyposażone laboratoria. Łatwo jest mówić o jakimś pisarzu sytym sławy i autorskich dochodów, który niemniej służy swoim piórem nieokreślonej Rewolucji. Zapomina się o tych których rozgorycza kontrast pomiędzy niezadeklarowanymi dochodami kupców, chirurgów i adwokatów i ich własnym ubóstwem.

Intelektualiści, równie jak inni Francuzi, są czuli na troski finansowe. Niektórzy sądzą, że państwowe wydawnictwa zwiększyłyby nakłady ich książek i że władza sowiecka hojnie wyposażyłaby ich w warsztaty pracy, których skąpi Republika. Po drugiej stronie Atlantyku specjaliści pisanego słowa, których trudno nazwać intelektualistami, zarabiają nieźle (60). Zarówno szeroka ręka wielkich przedsiębiorstw, które talent pisarski zmieniają w ceniony towar, pozbawiony duchowych wartości, jak i szeroka ręka państwa — jedynego opiekuna sztuk i nauk — wywołują pewną zawiść w intelektualistach kraju zbyt małego na to, by kapitaliści czy skarb państwa mógł podobnie szafować pieniędzmi.

Wątpię jednak, czy te wyjaśnienia dotykają zasadniczego problemu. Rozpiętość pomiędzy płacą kwalifikowanego robotnika i pensją profesora uniwersytetu jest taka sama — prawdopodobnie większa — niż w Stanach Zjednoczonych. Szlachetne gatunki działalności (książki naukowe i filozoficzne) przynoszą mniej, niż gatunki niższe (dziennikarstwo). Nie jest to zjawisko specyficznie francuskie.

---

(60) Na przykład redaktor „Time" zarabia 30.000 dolarów rocznie.

Ci, którzy poświęcają się wyższym gatunkom działalności — uczeni, filozofowie, powieściopisarze o małych nakładach — cieszą się szacunkiem i mają prawie całkowitą wolność. Dlaczego tylu intelektualistów nienawidzi społeczeństwa albo oświadcza że nienawidzi? To społeczeństwo, jak na jego zbiorowe zasoby,zapewnia im znośne warunki życia, nie nakłada im żadnych hamulców i uznaje twórczość za rzecz najwyższej wartości.

Formy, jakie przybiera odstępstwo intelektualistów, tłumaczy ideologiczna tradycja, tradycja racjonalistycznej i rewolucyjnej lewicy. Odstępstwo to związane jest z sytuacją. Większość intelektualistów, którzy interesują się polityką, czuje, że odebrano im to, co im się prawnie należało. Niezależnie od tego, czy buntują się, czy są rozsądni, mają uczucie, że wygłaszają kazania na pustyni. Czwartą Republiką rządzą chwiejne dyrektywy parlamentarzystów, nie mających żadnej wspólnej doktryny, względnie naciski sprzecznych interesów, i nie ma w niej miejsca ani dla doradców księcia ani dla proroków przewrotu. Republika ma wiele negatywnych zalet, jest konserwatywna — w świecie który się zmienia.

Nie tylko system ponosi odpowiedzialność za ten rozwód pomiędzy myślą i czynem. Intelektualiści we Francji wydają się bardziej niż gdzie indziej wrośnięci w społeczność, gdyż bierze się pod uwagę tylko środowisko paryskie, gdzie powieściopisarz stoi na równi, albo wyżej, niż mąż stanu. Literat bez żadnej kompetencji znajduje posłuch nawet jeżeli rozprawia o tym, o czym, jak sam z dumą przyznaje, nie ma pojęcia — rzecz nie do pomyślenia w Stanach Zjednoczonych, w Niemczech czy w Wielkiej Brytanii. Przetrwała tutaj tradycja salonów, w których królują kobiety i błyskotliwi causerzy. Ogólny poziom kulturalny pozwala jeszcze przyjemnie rozmawiać o polityce, ale nie chroni od mówienia głupstw i nie wystarcza do proponowania konkretnych reform. W pewnym sensie inteligencja we Francji, bardziej niż gdzie indziej, jest zawieszona w powietrzu.

W Stanach Zjednoczonych, w Wielkiej Brytanii, nawet w Niemczech, stale odbywa się krążenie idej i osób. Komunikują się tam ze sobą ekonomiści, kierownicze koła bankowości i przemysłu, wysocy urzędnicy, poważna prasa, uniwersytety, administracja. Francuski przemysł prawie

nie wie o istnieniu ekonomistów, a do niedawna z zasady nimi gardził. Urzędnicy nie słuchają rad profesorów, dziennikarze mają mało kontaktów i z jednymi i z drugimi. Nic nie jest równie ważne dla dobrobytu narodu jak wymiana wiedzy i doświadczeń pomiędzy uniwersytetami, redakcjami, administracją i parlamentem. Politycy, przywódcy robotniczy, dyrektorzy przedsiębiorstw, profesorowie i dziennikarze nie powinni być zgleichszaltowani przez partię, która zagarnia monopol władzy, ani oddzieleni jedni od drugich przez przesądy i ignorancję. Pod tym względem nigdzie klasa rządząca nie jest tak źle zorganizowana jak we Francji.

Pisarz nie zarzuca swemu rządowi, że nie stosuje się do wskazówek nauk politycznych i ekonomicznych. Raczej chciałby zarzucać Ameryce, że tam gardzi się człowiekiem pióra czy myślicielem a zatrudnia się intelektualistów w charakterze ekspertów. Natomiast ekonomista czy demograf ubolewa, że ministrowie i parlamentarzyści są bardziej wrażliwi na żądania, wysuwane przez grupy interesów, niż na bezinteresowne rady. I ekonomista i pisarz spotykają się we wspólnym upojeniu krytyką. Nie troszcząc się o odpowiedzialność, oczekują Rewolucji, która dla jednych oznacza rozbudowę produkcji, a dla drugich radykalne przekształcenie historii. W ekipie Mendès-France'a są eksperci i ludzie pióra, urzędnicy izby kontroli i François Mauriac. Może udział we władzy zdoła zaspokoić tęsknoty jednych i drugich.

Utrata potęgi, bogactwa i prestiżu wspólna jest wszystkim narodom Starego Kontynentu. Francja i Wielka Brytania wyszły pokonane z dwuch światowych wojen, nie mniej, niż dwukrotnie zmiażdżone Niemcy. Stany Zjednoczone, dzięki większemu terytorium i tak miałyby wyższy dochód na głowę ludności i większe zasoby ludzkie. Gdyby jednak nie dwie wojny XX-go wieku, Francja i Wielka Brytania nadal odgrywałyby pierwszorzędną rolę i nadal finansowałyby bez trudu swój import z zysków, jakie przynosiłyby im inwestycje na zewnątrz. W chwili obecnej, zagrożone u swoich granic przez kontynentalne imperium, nie są niemal w stanie żyć bez zewnętrznej pomocy, nie uważając się za zdolne do samodzielnej obrony, a rozpiętość pomiędzy produkcją amerykańską i europejską raczej wzrasta niż maleje. Jak Europejczycy mogliby wy-

baczyć następstwa swoich własnych szaleństw tym, którzy z tego wyciągnęli korzyść, jeżeli w ogóle można uznać, że hegemonia jest dobrym interesem? Nawet gdyby Amerykanie byli bez zarzutu, trudno byłoby Europejczykom nie patrzeć krzywo na powodzenie, które jest odwrotną stroną medalu ich własnego upadku. Na szczęście Amerykanie nie są bez zarzutu.

Jest rzeczą normalną, że gani się *leadera*. Wielka Brytania, kiedy władała światem, nie była nigdy lubiana. Brytyjska dyplomacja odzyskała trochę prestiżu po drugiej wojnie światowej, od chwili, kiedy nie pobiera wielkich decyzji i zastrzega sobie tylko krytykę. Działa jako rozjemca, wykonuje rodzaj prawa veta i w rokowaniach z sowieckim obozem ciągnie zyski z szacunku, jakim cieszy się w Moskwie czy Pekinie amerykańska potęga. Wymaga osobnego wyjaśnienia, dlaczego europejczycy mają taki, a nie inny, obraz akcji Stanów Zjednoczonych. W ogólnych rysach amerykańska dyplomacja była zgodna z pragnieniami i z niechęciami europejczyków. Przez olbrzymie dary pieniężne przyczyniła się do gospodarczego podźwignięcia Starego Kontynentu, nie zrobiła żadnego kroku żeby wyzwolić Europę wschodnią, zareagowała na agresję północno-koreańską, nie chciała jednak ryzyka i ofiar, jakich wymagałoby wojskowe zwycięstwo i nie starała się ocalić Indochin. Jedyne dwa konkretne zarzuty dotyczą przekroczenia 38 równoleżnika (posunięcie, które i dziś można usprawiedliwić) i nieuznania rządu w Pekinie, co nie jest błędem dużej wagi.

Zasadniczo strategia Stanów Zjednoczonych *w czynach* nie różniła się zbytnio od tego, czego życzyła sobie w głębi serca większość Europejczyków, łącznie z intelektualistami. Jakież więc są urazy czy ukryte powody uraz? Widzę trzy, zacznijmy od mniej istotnych. Ulegając obsesji walki z komunizmem, Stany Zjednoczone popierają niekiedy rządy „feudalne czy reakcyjne" (zresztą dobrze sharmonizowana propaganda traktuje jako „lokaja" czy „reakcjonistę" każdego, kto opiera się komunizmowi). Stany Zjednoczone, ponieważ posiadają zapas bomb atomowych, stają się symbolicznie odpowiedzialne za ewentualną wojnę, na myśl o której słusznie ogarnia ludzkość groza. Nie tak dawno, w Pradze, Chruszczow chwalił się, że Związek Sowiecki pierwszy wyprodukował bombę wodoro-

wą. Zdanie to nie zostało podane przez agencje prasowe. Związek Sowiecki pracuje nie mniej (a prawdopodobnie więcej) nad broniami atomowymi, ale mówi o tym mniej. Wreszcie — i ten powód wydaje się nam najbardziej istotny — zarzuca się Waszyngtonowi, że przyjął podział świata na dwa bloki i akceptując przyczynił się do zakrzepnięcia tego podziału. W takiej interpretacji narody Europy są zepchnięte do drugorzędnej roli.

W Paryżu i w Londynie patrzono niegdyś z góry na nacjonalizm intelektualistów Europy środkowej i wschodniej i zarzucano mu, nie bez pewnej racji, bałkanizację Starego Kontynentu. Czy nacjonalizm, który zakorzenił się dzisiaj we francuskich kołach lewicowych, jest tak inny? Narody, nazwane wielkimi, reagują na swoją porażkę nie bardziej rozsądnie, niż narody — nazwane małymi — reagowały na swoje nagłe zmartwychwstanie. Żadne hasło nie ma takiego powodzenia, jak hasło „narodowa niepodległość" rzucone przez komunistów. Nie potrzeba jednak wyjątkowej przenikliwości, żeby zaobserwować los Polski czy Czechosłowacji, ani specjalnej inteligencji, żeby porównać militarne zasoby Francji z potrzebami europejskiej obrony. Francuski intelektualista, który odrzuca jakąkolwiek wspólną dyplomację czy armię Zachodu, jest takim samym anachronizmem, jak polski intelektualista, który między 1919 i 1939 zazdrośnie domagał się dla swojej ojczyzny swobody dyplomatycznego manewru. Miał on przynajmniej na swoje usprawiedliwienie, do roku 1933, słabość dwuch mocarstw, Rosji i Niemiec.

Nie wygłaszamy tutaj dytyrambów na chwałę Europejskiej Obronnej Wspólnoty, której zamiary były lepsze niż organizacja. Federalne państwo Sześciu wzbudza liczne zastrzeżenia. Dałoby się nawet wyobrazić sobie Europę, której broniłyby przeciwko sowieckiej inwazji siły amerykańskie, bez żadnego formalnego traktatu i bez umieszczania amerykańskich dywizji na Renie czy na Elbie. Intelektualistów nie wzruszają jednak te zawiłe argumenty — jeżeli Stany Zjednoczone są niezbędne dla równowagi, pakt Atlantycki jest najprostszą formułą — pociąga ich obraz Europy, która pozornie odzyskałaby swobodę ruchów.

Uczucia jakich doznają, nie są obce ich rodakom. Szary człowiek zna i urazę do zbyt potężnego sprzymierzeńca i gorycz na widok narodowej słabości i smutek

minionej chwały i tęsknotę do jakiegoś przekształconego świata. Obowiązkiem intelektualistów byłoby powściągać te odruchy, wskazywać dlaczego konieczna jest stała solidarność. Zamiast wypełniać to zadanie przewodników, wolą — zwłaszcza we Francji (61) zdradzać swoją misję, grać na uczuciowości tłumów, dostarczając im rzekomych racji. Naprawdę jednak mają ze Stanami Zjednoczonymi swoje własne porachunki.

W większości krajów są oni nastrojeni anty-amerykańsko bardziej niż zwykli śmiertelnicy. Niektóre teksty Jean-Paul Sartre'a (62), podczas wojny koreańskiej, podczas afe-

(61) Mówię o tych, co nie są ani komunistami ani „towarzyszami podróży". Komuniści uczciwie wykonują swoją powinność w służbie Związku Sowieckiego.

(62) „W jednym punkcie wygrywacie, bo nie chcemy niczyjej krzywdy: pogarda i wstręt jakie czujemy do was nie przekształcą się w nienawiść. Ale nie uda się wam zrobić ze stracenia Rosenbergów 'godnego pożałowania incydentu' ani nawet omyłki sądowej. To jest ulegalizowany samosąd, który okrywa krwią cały wasz naród, i który raz na zawsze odsłania bankructwo atlantyckiego paktu, pokazując, że jesteście niezdolni do objęcia *leadership* zachodniego świata.

...Ale tak, jak daliście się ponieść waszemu zbrodniczemu obłędowi, ten sam obłęd może was jutro rzucić w wojnę wyniszczającą. Nikt nie miał co do tego wątpliwości w Europie: danie życia czy śmierci Rosenbergom wyjaśni czy przygotowujecie pokój czy wojnę światową.

...I cóż to za kraj, którego kierownicy są zmuszeni do mordów rytualnych, żeby im wybaczono zatrzymanie wojny?

...I nie krzyczcie, że to tylko kilka niespokojnych jednostek, nieodpowiedzialnych osobników: to oni są panami waszego kraju, bo to przed nimi wasz rząd ustąpił. Czy pamiętacie Norymbergę i waszą teorię zbiorowej odpowiedzialności? To do was ją dzisiaj trzeba zastosować. Jesteście zbiorowo odpowiedzialni za śmierć Rosenbergów, jedni, bo popełnili morderstwo, a drudzy bo pozwolili je popełnić; zgodziliście się, żeby Stany Zjednoczone stały się kolebką nowego faszyzmu; na próżno będziecie nam odpowiadać, że tego jednego morderstwa nie można porównywać z hekatombami hitleryzmu: o faszyzmie świadczy nie ilość ofiar, ale sposób, w jaki się je zabija.

...Zabijając Rosenbergów, próbowaliście po prostu zatrzymać postęp nauki przy pomocy krwawego obrzędu. Magia, polowanie na czarownice, autodafé, całopalenia: tak, tak, wasz kraj jest chory ze strachu. Boicie się wszystkiego: Sowietów, Chińczyków, Europejczyków; boicie się jeden drugiego, drżycie przed cieniem waszej własnej bomby.

...Tymczasem nie dziwcie się, jeżeli będziemy wołać, z krańca w kraniec Europy: uwaga, Ameryka jest chora na wściekliznę. Przetnijmy wszystkie więzy, jakie nas z nią łączą, bo w przeciwnym razie pokąsa nas wszystkich i zarazi."

ry Rosenbergów, przypominają artykuły antysemitów przeciwko Żydom. Robi się ze Stanów Zjednoczonych wcielenie wszystkiego, do czego ma się wstręt i następnie wyładowuje się na tym symbolu bezgraniczną nienawiść, jaką każdy gromadzi w sobie w czasach wielkich katastrof.

Prawie zupełna jednomyślność francuskich intelektualistów w sprawie Rosenbergów wydaje się nam tutaj czymś charakterystycznym i jeszcze dzisiaj, dziwnym. Po tym, co pokazały państwowe sądy w okresie niemieckiej okupacji i jak później wyglądało sądownictwo w okresie wyzwolenia, trudno przypisywać Francuzom szczególny zmysł sprawiedliwości. Intelektualistów o wielkim sercu, z *Temps Modernes* czy z *Esprit*, wcale nie wzruszały nadużycia francuskiej czystki w 1945 roku, raczej wołali, że tymczasowy rząd jest za mało bezwzględny. Dla sowieckich procesów mieli pełne sympatii zrozumienie. Dlaczego w sprawie Rosenbergów udawali ten moralny wstrząs, kórego szczerze doznali ich ojcowie w okresie sprawy Dreyfusa? Ci ostatni, tak wrodzy racji stanu i „sprawiedliwości wojskowej", zawahaliby się, zanim wzięliby udział w kampanii (63). Należało ubolewać, że sędzia skazał na śmierć za czyny popełnione wtedy, kiedy Związek Sowiecki był sprzymierzeńcem a nie wrogiem. Długi pobyt w więzieniu uczynił wykonanie wyroku jeszcze bardziej okrutnym i wzbudzał litość. Jednak wyrok sędziego był niezaprzeczalnie legalny. Można było odczuwać smutek albo dezaprobować (jeżeli ktoś podpisywał się pod orzeczeniem jury) ale nie występować z jadowitą napaścią. Wina Rosenbergów była co najmniej wysoce prawdopodobna. Komunistyczna propaganda zrobiła użytek z ich wypadku dopiero w szereg miesięcy po procesie, kiedy przywódcy Partii przekonali się, że — po raz pierwszy — aktywiści, oskarżeni o atomowe szpiegostwo, będą zaprzeczać aż do końca, jakoby popełnili czyny, które każdy dobry stalinista uznaje za słuszne. Propagandzie udało się przekształcić

(„Les animaux malades de la rage", artykuł, który ukazał się w „Libération", 22 czerwca, 1953.)

Niczego tu nie brakuje żeby przeprowadzić porównanie z tekstami antysemickimi, nawet oskarżenia o mord rytualny.

(63) W Wielkiej Brytanii, gdzie zachowano poczucie sprawiedliwości, komunistyczna kampania w sprawie Rosenbergów nie udała się.

wyrok w pomyłkę prawną. Surowość tego wyroku wynikła z ówczesnej atmosfery w Stanach i wydając go nie liczono się z ogólną atmosferą, jaka panowała w chwili popełnienia zbrodni. Powodzenie kampanii we Francji tłumaczy się nie tyle troską o sprawiedliwość czy skutecznym wpływem psychotechniki, ile chęcią oskarżenia Stanów Zjednoczonych.

Paradoks jest tym większy, że wiele wartości jakich bronią Stany Zjednoczone przypomina bardzo wartości proklamowane przez tych, co krytykują Amerykanów. Niska stopa życiowa robotnika, nierówność społeczna, eksploatacja gospodarcza i ucisk polityczny — takie są skazy społecznego porządku, przeciwko któremu występuje inteligencja lewicowa. Przeciwstawia temu podniesienie stopy życiowej, zatarcie klasowych różnic, rozszerzenie swobód osobistych i syndykalnych. Otóż oficjalna ideologia po drugiej stronie Atlantyku jest pełna tych ideałów i obrońcy *American way of life* mogą, bez zbytniej pychy, twierdzić, że ich kraj zbliżył się do tego celu nie mniej, a być może więcej, niż jakiś inny.

Czy europejscy intelektualiści mają za złe Stanom Zjednoczonym ogólny sukces czy też poszczególne niepowodzenia? Głośno zarzucają im zwłaszcza sprzeczności pomiędzy ideałem a rzeczywistością. Ulubionym przykładem, podniesionym do rzędu symbolu, jest los Murzynów. A jednak, pomimo głęboko zakorzenionych rasowych przesądów, stopniowo obala się przegrody, los Murzynów się polepsza. Walka, jaka toczy się w duszy amerykańskiej pomiędzy zasadą, że wszyscy ludzie są równi i przesądem co do koloru skóry, wymaga zrozumienia. W istocie europejska lewica ma za złe Stanom Zjednoczonym co innego: to, że udało się im, choć nie używały metod zgodnych z tak cenioną ideologią. Dobrobyt, potęga, tendencja do zrównania warstw społecznych — wszystkie te rezultaty osiągnięte zostały dzięki inicjatywie prywatnej, dzięki konkurencji raczej, niż dzięki interwencji państwa. Czyli przez kapitalizm, który każdy dobrze urodzony intelektualista ma za obowiązek nie poznać, ale potępić.

Amerykańskie społeczeństwo jest empirycznym osiągnięciem. Nie wciela się w nie żadna historyczna idea. Proste i skromne idee, jakie nadal tam się szanuje, wyszły z mody na Starym Kontynencie. Stany Zjednoczone są

optymistyczne na modłę europejskiego XVIII-go wieku. Wierzą, że można polepszyć los ludzi, odnoszą się z nieufnością do władzy, która korrumpuje, mają podskórną wrogość wobec autorytetów, wobec tych, co chcą wiedzieć lepiej niż *common man*, jaki jest przepis na zbawienie. Nie ma tam miejsca ani na Rewolucję, ani na proletariat, wie się tylko o ekspansji gospodarczej, o związkach zawodowych i o Konstytucji.

Związek Sowiecki zniewala intelektualistów, poddaje ich czystkom: ale przynajmniej bierze ich poważnie. Intelektualiści dali systemowi sowieckiemu wspaniałą i niejasną doktrynę, z której biurokraci zrobili państwową religię. Dzisiaj jeszcze, dyskutując o walce klas i o stosunkach produkcji, zaznają równocześnie rozkoszy, jakie zapewnia teologia, surowych przyjemności naukowego sporu i upojenia rozmyślań nad nurtem dziejów. Analiza amerykańskiego społeczeństwa nie dostarczy żadnych podniet, które mogłyby się z tym równać. Stany Zjednoczone nie prześladują swoich intelektualistów w stopniu dostatecznym, aby ich przez to mogły uwodzić (bo istnieją uroki terroru). Niektórym z nich składają chwilowe hołdy, tak jak gwiazdom filmowym i mistrzom base-ball'u. Większość z nich pozostawiają w cieniu. Inteligenci lepiej znoszą prześladowanie niż obojętność.

Do tej obojętności dołącza się inny żal, bardziej uzasadniony. Cena finansowego powodzenia wydaje się zbyt wygórowana. Ciężary przemysłowej cywilizacji, brutalność stosunków między ludźmi, potęga pieniądza, purytańskie składniki amerykańskiego społeczeństwa, wszystko to rani intelektualistę o europejskiej tradycji. Lekkomyślnie przypisuje się rzeczywistości, czy raczej słowom których się nie lubi, to co jest być może nieuniknionym — miejmy nadzieję że tymczasowym — kosztem jaki trzeba ponieść, kiedy masy społecznie awansują. Porównuje się Reader's Digest i filmy Hollywoodu z najlepszymi dziełami na użytek uprzywilejowanych a nie z pokarmem, przeznaczonym niegdyś dla prostych ludzi. Zniesienie prywatnej własności środków produkcji nie zmieniłoby wulgarności filmów i radia.

I tutaj intelektualiści są bardziej anty-amerykańscy niż szeroka publiczność, której — na przykład w Anglii — trudno byłoby się obyć bez filmów amerykańskich. Dla-

czego jednak intelektualiści nie przyznają się, że mniej ich obchodzi stopa życiowa robotnika, niż wyrafinowanie sztuki i sposobu życia? Dlaczego upierają się przy demokratycznym żargonie, jeżeli przeciwko inwazji seryjnego człowieka i seryjnego towaru próbują bronić wartości naprawdę arystokratycznych?

Piekło intelektualistów.

Dialog pomiędzy francuskimi i amerykańskimi intelektualistami jest tym trudniejszy, że sytuacja tych ostatnich jest pod wieloma względami zupełnie inna.

Ilość posiadaczy dyplomów czy zawodowców słowa jest tam wyższa w cyfrach absolutnych i względnych, niż we Francji, bo rośnie wraz z gospodarczym postępem. Typowym przedstawicielem inteligencji nie jest tam człowiek pióra (64), ale ekspert, który może być ekonomistą lub socjologiem. Ufa się technikowi a nie człowiekowi kulturalnemu. Coraz większy jest podział pracy, również w dziedzinie literatury. Czy skala szacunku, jakim otoczone są poszczególne rodzaje zajęć nie-fizycznych, jest tam inna niż w Wielkiej Brytanii? Trudno bez dokładnych badań odpowiedzieć z całą pewnością. Płynna hierarchia waha się zależnie od opinii grup wewnątrz każdego kraju. Każde zawodowe środowisko stosuje inną skalę. Niemniej rzuca się w oczy prosty fakt: ani powieściopisarz ani filozof, którzy we Francji grają tak ważną rolę, nie nadają tonu inteligencji amerykańskiej.

Jeżeli Paryż Dzielnicy Łacińskiej jest rajem pisarzy, Stany Zjednoczone powinny być nazwane ich piekłem. A jednak rozdział w dziejach inteligencji amerykańskiej, obejmujący ostatnie piętnaście lat, mógłby nosić tytuł: „Powrót do Ameryki". Francja wielbi swoich intelektualistów, a ci nią gardzą. Stany Zjednoczone nie mają dla swoich żadnych względów, a ci je wielbią.

W obu wypadkach działa chyba ten sam powód: Francuzi reagują na poniżenie, Amerykanie na wielkość swego narodu. I jedni i drudzy pozostają w istocie nacjonalistami,

(64) Pośród ludzi pióra, profesorowie odgrywają tam ważniejszą rolę, jeżeli chodzi o dyskusje ideowe, niż powieściopisarze. Odwrotność tego, co widzi się we Francji.

tęskniąc do rewanżu, czy biorąc udział w chwale. Zastanawiającym zbiegiem okoliczności, w tym samym roku 1953 wybuchł w Stanach Zjednoczonych spór o *Egghead* — „Jajogłowych" — i ukazała się w *Partisan Review* ankieta „Ameryka a intelektualiści". Ankieta wykazywała, że zawodowcy myśli nawrócili się na patriotyzm „wielko-amerykański"; spór dowodził że znaczna część opinii odnosi się do ludzi idej wrogo.

Słowo *Egghead* — które przetłumaczyć można jako przymiotnik: Jajogłowy — jest nieznanego pochodzenia, przypisuje się je wielu autorom, ale odniosło piorunujący sukces. W ciągu kilku dni obiegło całe Stany. Dzienniki, tygodniki i miesięczniki publikowały artykuły za i przeciw Jajogłowym. Polemika stanowiła część kampanii wyborczej. Otoczenie Adlai Stevensona uchodziło za typowych przedstawicieli tej kategorii i Republikanie starali się skompromitować demokratycznego kandydata, łącząc go z nimi. Ponieważ polemikę prowadzili dziennikarze i pisarze, będący niemniej intelektualistami w sensie socjologicznym niż ci, na których napadali, wypada sprecyzować jakie cechy ma pisarz czy profesor, którego zalicza się do wstrętnych „jajogłowych" czy „jajogłowców".

Dobrze może będzie zapożyczyć definicji od Louisa Bromfielda największego intelektualisty spośród anty-intelektualistów. „Osoba o fałszywych pretensjach intelektualnych często profesor albo protegowany profesora. Zupełna powierzchowność. Przesadnie uczuciowy i kobiecy w swoich reakcjach na każdy problem. Arogancki i wyniosły, pełen pychy i pogardy dla doświadczenia ludzi rozsądniejszych i bardziej zdolnych. Całkowicie mętny w swoim sposobie myślenia, pogrążony w mieszaninie sentymentalizmu i gwałtownego kaznodziejstwa. Doktrynerski zwolennik socjalizmu i liberalizmu Europy środkowej, w przeciwieństwie do greko-franko-amerykańskich idej demokracji i liberalizmu. Zwolennik przestarzałej filozofii moralnej Nietzschego, która go prowadzi często do więzienia i okrywa hańbą. Pedant zajęty sobą, skłonny rozważać każdą kwestię pod wszystkimi kątami, aż do wysuszenia sobie mózgu. Serce krwawiące ale anemiczne" (65).

Definicja ta skupia wszystkie klasyczne oskarżenia, ja-

(65) „The Freeman", 1 grudnia 1952.

kich używano przeciw intelektualistom. Uważają się za bardziej kompetentnych niż zwykli ludzie, a są mniej. Brak im męskości, woli. Przyglądają się wszystkim stronom problemu, aż przestają widzieć to, co najważniejsze i niezdolni już są do decyzji (aluzja do homoseksualizmu doprowadza zarzuty do skrajności). Wreszcie środkowoeuropejski socjalizm, doktrynalnego typu, ma charakteryzować ideologię „jajogłowca", który lubuje się w rozwodnionym marksizmie i toruje drogę komunizmowi.

Ten rodzaj polemiki spotyka się nie tylko w Stanach Zjednoczonych. „Marzyciele", „fantaści", „ludzie wielkich słów", „nieżyciowi": takie były zawsze wyzwiska, jakimi obsypywali ojcowie mieszczańskich rodzin swoich synów, chcących poświęcić się sztuce czy literaturze. To samo myśleli, jeżeli nie mówili, politycy i szefowie przedsiębiorstw, ile razy profesor i moralista wytykał im brutalność postępowania.

Amerykańska polemika wykazuje niemniej pewne szczególne właściwości. Ludzie czynu w obecnej Francji starają się zachować przynajmniej pozory szacunku dla intelektu i nie odważyliby się wypowiadać otwarcie podobnych sądów. Myśli się nadal źle o ludziach pióra, ale prawie nigdy nie daje się temu wyrazu. Kto by chciał insynuować przeciwnikowi nie męskość i homoseksualizm — znane są takie próby i po tej stronie oceanu — nie znalazłby słuchaczy, uchodzi to za wulgarne i głupie. Jeszcze bardziej charakterystyczne dla amerykańskiej atmosfery jest łączenie w jedno zarzutów przeciwko intelektualistom jako takim z zarzutami, które dotyczą tych, których my nazywamy intelektualistami lewicowymi a których L. Bromfield nazywa „liberałami".

Ci ostatni to zdrajcy, bo zdradzają jedyną prawdziwą amerykańską tradycję, liberalizm „Voltaire'a i Encyklopedystów, ludzi takich jak Jefferson, Franklin i Monroe, Lincoln i Grover, Cleveland i Wodrow Wilson". Fałszywi liberałowie pochodzą wszyscy od psychopaty, niejakiego Karola Marksa, szukają nie ideału a bezpieczeństwa, kupują głosy przy pomocy subwencji i premii „w tym samym stylu, jakiemu należy przypisać upadek Rzymu, Konstantynopola i Wielkiej Brytanii". Są planistami, wierzą *w swoją* mądrość, a nie w mądrość szarego człowieka. Choć

nie komuniści, myślą mętnie i dali się oszukać stalinistom w Jałcie i w Poczdamie.

Również maccarthyzm widzi wroga w lewicowym intelektualiście, nie-Amerykaninie, ukrytym uczniu Karola Marksa, zdolnym zarazić kraj Jeffersona i Lincolna socjalizmem ze środkowej Europy. Oskarżenie miesza planową gospodarkę i homoseksualizm, każe dorozumiewać się, że teoretyk *Welfare State* ponosi odpowiedzialność za nikczemności międzynarodowego komunizmu bo, albo podziela jego fałszywe teorie, albo ułatwia mu działanie, albo, świadomie czy nieświadomie, jest jego sprzymierzeńcem.

Ten anty-liberalny (w amerykańskim sensie słowa) konformizm jest odpowiedzią, z opóźnieniem, na konformizm odwrotny. Większość liberałów uważała w latach trzydziestych, że naprawdę istnieje ciągłość czy solidarność pomiędzy przeciwnikami trustów, zwolennikami opieki społecznej i Bolszewikami. Broniła ona i pochwalała tę jedność lewicy i postępowców podczas ostatniej wojny światowej, bardziej niż tego wymagało przymierze ze Związkiem Sowieckim, później, jak długo mogła, wzbraniała się uwierzyć w winę Algera Hissa. Ci ludzie, wrażliwi na urok komunizmu, dwadzieścia lat temu rekrutowali się przede wszystkim spośród mieszczan i intelektualistów, rzadziej spośród robotników czy uciśnionych mniejszości (66).

Co więcej, europejskiemu intelektualiście, który podróżuje po Stanach Zjednoczonych, łatwiej przychodzi spotkać konformizm zwrócony przeciwko MacCarthy'emu, niż odkryć siłę maccarthyzmu. *Wszyscy* są przeciw słynnemu senatorowi (godnym zanotowania wyjątkiem jest James Burnham, który nie zgodził się potępić bez zastrzeżeń senatora i został za to wykluczony z grupy *Partisan Review*). Na nieszczęście, *wszyscy* czują się w mniejszości, nęka ich jak gdyby nieczyste sumienie z powodu dawnego przymierza z komunizmem (67), boją się opinii publicznej, która tą samą wrogością mogłaby objąć zarówno czerwo-

(66) Brak powodzenia komunistycznej propagandy wśród Murzynów jest ciekawym zjawiskiem. Murzyn chce być stuprocentowym Amerykaninem. Od amerykańskiej rzeczywistości odwołuje się do amerykańskiego ideału. Nie wybiera rewolucji.

(67) Ponieważ ten błąd popełniali częściej intelektualiści, niż „common man", ten znajduje potwierdzenie wyższości zdrowego rozsądku nad inteligencją.

nych jak różowych i bladoróżowych, komunistów, socjalistów i zwolenników New Deal'u.

Ten, kto na uniwersytecie amerykańskim nie byłby przeciwny MacCarthy'emu, naraziłby się na surowy osąd swoich kolegów (choć nic nie groziłoby jego karierze). A jednak, ci sami profesorowie czasami obawiają się zabierać głos publicznie na pewne tematy, na przykład na temat chińskiego komunizmu. Konformizm anty-MacCarthy idzie dość dziwacznie w parze z antykomunistycznym konformizmem. Występując przeciwko chwytom senatora, zwykle dodaje się, że się nienawidzi komunizmu, niemniej niż on. Prawie jednolita w swojej odrazie do maccarthyzmu, intelektualna wspólnota odczuwa niejasno niebezpieczeństwo, jakie zagraża jej samej. Znaczna część amerykańskiego narodu odnosi się nieufnie do ekspertów, do cudzoziemców, do idej i uważa prasę Hearsta i Mac Cormicka za swój wyraz. Jest przekonana, że zdradzili ją wczorajsi kierownicy amerykańskiej polityki i zdolna jest obrócić swój gniew przeciwko profesorom, pisarzom, artystom, których winą jest, że oddano Europę wschodnią wojskom rosyjskim, że Czang-Kai-Szek przegrał i że socjalizuje się medycynę.

Choć niepokoi ich fala anty-intelektualizmu, intelektualiści pogodzili się jednak ze Stanami Zjednoczonymi. Stary Kontynent stracił swój powab. Brutalność i wulgarność niektórych stron amerykańskiego życia są niczym w porównaniu z łagrami Niemiec hitlerowskich czy Związku Sowieckiego. Gospodarczy dobrobyt pozwala osiągać cele, które głosiła europejska lewica. Eksperci z całego świata przyjeżdżają do Detroit, szukając sekretu bogactwa. W imię jakich europejskich wartości sprzeciwiać się temu co jest w Ameryce? W imię wdzięku i kultury, które giną wśród maszyn i dymów? Tęsknota do przed-industrialnego porządku sprawia, że niektórzy ludzie pióra wolą francuski sposób życia, niż *American way of life*. Ale jaką cenę płacą miliony ludzi za takie wyjątkowe osiągnięcia? Czy Europejczycy nie są też gotowi poświęcić ich na rzecz wydajności? Czy nie są gotowi połknąć choćby największą dawkę amerykanizmu, byle podnieść stopę życiową mas? Dla kogoś, kto patrzy ze Stanów Zjednoczonych, socjalistyczne budownictwo — przyśpieszone uprzemysłowienie pod wodzą partii komunistycznej, niepodzielnie władającej

państwem — nie tylko nie zapobiega złu cywilizacji technicznej, ale je zwiększa.

Niektórzy intelektualiści pozostają wierni anty-konformistycznej tradycji i atakują równocześnie Digesty, trusty, MacCarthy'ego, kapitalizm. Ten antykonformizm nie jest też odległy od pewnego konformizmu, bo odgrzewa hasła, w imię których wczoraj walczyli liberałowie. Amerykańscy intelektualiści szukają w obecnej chwili nieprzyjaciół. Jedni zwalczają komunizm i węszą go wszędzie, inni — MacCarthy'ego, jeszcze inni wreszcie zarazem komunizm i MacCarthy'ego, nie licząc tych, co, w braku lepszej sprawy, muszą zadowolić się atakowaniem anty-antykomunizmu. Wielu krzyżowców w poszukiwaniu jednego niewiernego.

◆

Spośród wszystkich krajów Zachodu prawdopodobnie Wielka Brytania traktowała swoich intelektualistów w najbardziej rozsądny sposób. Jak wyraził się kiedyś D.W. Brogan kiedy była mowa o Allain'ie, *We British dont take our intellectuals so seriously* — my Brytyjczycy nie bierzemy naszych intelektualistów aż tak poważnie. Unika się przez to i wojującego anty-intelektualizmu, do jakiego niekiedy prowadzi amerykański pragmatyzm, i przesadnej czci, jaką we Francji otacza się i powieści i polityczne poglądy pisarzy, co daje tym ostatnim złudne poczucie swego znaczenia, skłania ich do skrajnych wypowiedzi i do jadowitych polemik. Mogą sobie intelektualiści być klerkami XX-go wieku. Jednak sprawy państwa zależą coraz bardziej od ekspertów i błędy, jakie ci popełnią, nie usprawiedliwiają pochwał ignorancji.

To prawda, że do drugiej wojny światowej dostęp do angielskich *public schools* i uniwersytetów był tak uregulowany, że klasa kierująca nie miała kłopotów z asymilowaniem nowych przybyszów. Odstępcy starali się ośmieszać społeczny konformizm ale to nie wystarczało, żeby go poderwać. Starcia interesów pomiędzy uprzywilejowanymi nie podawały w wątpliwość Konstytucji ani metod polityki. Intelektualiści tworzyli doktryny które popychały do reform, nie budzili wśród mas tęsknoty do pięknych katastrof. Reformy ostatnich dziesiątków lat poważnie zwięk-

szyły liczbę studentów i rozszerzyły środowiska z których się rekrutują. Lewicowy intelektualista, który zawsze opowiada się za przyszłością a przeciw przeszłości i który czuje się niejako solidarny ze wszystkimi rewolucjonistami świata, rządzi częścią tygodniowej prasy. Nie zerwał on jednak jeszcze ze swoją ojczyzną. Wykazuje takie same przywiązanie do Westminsteru i do Parlamentu, jak konserwatysta. Zostawia reszcie świata dobrodziejstwa frontu ludowego, od których go chroni słabość angielskiej partii komunistycznej. Powie chętnie, że siła komunizmu jest w każdym kraju odwrotnie proporcjonalna do zalet systemu.

Tak więc będzie składał hołd doskonałości systemu brytyjskiego, uzna komunizm we Francji, we Włoszech i w Chinach za zupełnie uzasadniony i okaże się równie dobrym nacjonalistą co internacjonalistą. Francuz marzy o podobnym pojednaniu, które nastąpiłoby, gdyby wszyscy nie-Francuzi zostali nawróceni na francuskość. Anglik chętnie skłania się do przypuszczenia że nikt, poza szczęśliwą wyspą, nie jest całkowicie godzien żeby zajmować się grą w cricketa i debatami w parlamencie. Skromność pełna pychy, która być może, nie zostanie bez nagrody. Ludy, podkształcone i wyzwolone przez Brytyjczyków, czy to w Indiach czy na afrykańskim Złotym Wybrzeżu, będą grały w cricketa i w gry parlamentarne.

Rozdział VIII

INTELEKTUALIŚCI I ICH IDEOLOGIE

Polityczne ideologie zawsze mieszają — z różnym powodzeniem — opinie o faktach i sądy wartościujące. Wyrażają pogląd na świat i zamiary zwrócone w przyszłość. Nie podlegają całkowicie alternatywie prawdy i fałszu, a zarazem nie dadzą się sprowadzić do kwestii gustu i barw. Filozofia, jaka w nich jest ukryta, i hierarchia walorów wymagają raczej dialogu niż dowodów i kontrdowodów. Analiza faktów, jakie obserwujemy, i nasze przewidywania zmieniają się w miarę jak toczą się naprzód dzieje i w miarę rozwoju naszej wiedzy. Doświadczenie poprawia stopniowo doktrynalne konstrukcje.

Atmosfera na Zachodzie, po drugiej wojnie światowej, jest konserwatywna. Gdyby Związek Sowiecki nie wydawał się groźnym mocarstwem, gdyby Chiny, po wygnaniu białych, nie straszyły widmem żółtego imperializmu, gdyby bomba atomowa nie budziła grozy, Amerykanie i Europejczycy cieszyliby się odzyskanym pokojem, jedni pełni dumy z niezwykłego dobrobytu, drudzy zadowoleni, że mogą zdobyć się na trochę rozsądku po tylu szaleństwach. Ale trwa rywalizacja pomiędzy dwoma światami. Rewolucja podrywa do walk i wysiłków ludy poza kręgiem zamieszkałym przez zachodnią mniejszość. Marks zastępuje Konfucjusza a towarzysze Gandhiego marzą o budowaniu olbrzymich fabryk.

W jesieni 1954 — po raz pierwszy od 1939 czy raczej od 1931 — umilkły armaty — nie karabiny maszynowe. Byłoby rzeczą nieco przedwczesną zamykać drzwi świątyni Janusa.

Spór pomiędzy kapitalizmem i socjalizmem zdaje się tracić na Zachodzie swój uczuciowy ładunek. Odkąd utożsamia się Związek Sowiecki z socjalizmem, spostrzega się, że ten nie staje się po prostu spadkobiercą kapitalizmu, ale że również on zmierza do rozwoju sił produkcyjnych. Nic nie przemawia za tym, że wszędzie musi on zastąpić ustrój oparty na prywatnej własności. Idea równoległych faz wzrostu i następstwa ustrojów nie wychodzi obronną ręką wobec wydarzeń.

Społeczeństwa, zwane socjalistycznymi, odkrywają, w nieco zmienionej formie, konieczności właściwe każdemu nowoczesnemu systemowi. Tam i tu „kadry decydują o wszystkim". Sowieccy dyrektorzy zatrzymują dla siebie odpowiednik zysków. Podniety do wysiłku, premie za wydajność przypominają środki stosowane wczoraj przez zachodni kapitalizm. Do chwili obecnej planiści, ze względu na niedostatek i ze względu na swoją chęć podniesienia nagle siły kraju, nie troszczyli się o produkcyjność poszczególnych inwestycji ani o życzenia spożywców. Zapoznają się wkrótce z niebezpieczeństwami braku popytu i z wymogami gospodarczej kalkulacji.

Poderwanie powagi instytucji wyborczych jest drugim głównym faktem naszego stulecia. Do 1914 roku lewica uwielbiała przede wszystkim wolność prasy, powszechne głosowanie i obrady ciał pochodzących z wyboru — a ludy nie-zachodnie starały się to wszystko naśladować. Parlament zdawał się być arcydziełem Europy a rosyjscy Kadeci czy Młodoturcy marzyli o tym, żeby go mieć u siebie.

Ustroje parlamentarne zbankrutowały w okresie między wojnami w większej części Europy. Związek Sowiecki udowodnił, że wielość partii i rządy przy pomocy dyskusji nie należą do sekretów siły, sekretów które chciały podpatrzeć u zdobywców społeczeństwa Azji. Kryzysy, jakie w Ameryce Południowej, na Bliskim Wschodzie i w Europie wschodniej, sparaliżowały funkcjonowanie demokracji, wzbudziły wątpliwość co do możliwości eksportu zwyczajów brytyjskich i amerykańskich. System przedstawicielstwa, którego wykończony model ukazują nam Westminster i Kapitol, zostawia grupom zawodowym, związkom, kościołom i jednostkom, prawo obrony ich interesów, pra-

wo kłótni przed i podczas akcji. Wymaga on personelu, umiejącego łagodzić ostrość sporów, i klasy kierującej, zarazem świadomej swojej jedności i gotowej, w razie potrzeby, do ustępstw. Taki system jest zagrożony zbyt gwałtownymi kłótniami (rewolwerowe strzały w bałkańskich parlamentach nie należały do rzadkości), ślepym konserwatyzmem uprzywilejowanych i słabością klas średnich.

Kiedy ktoś stwierdza, że trzeba wybrać pomiędzy politycznymi wolnościami i gospodarczym postępem, pomiędzy lewicą liberalną i lewicą socjalistyczną, jest to — przynajmniej na Zachodzie — fałszywa alternatywa. Może ona wydawać się nie do uniknięcia w pewnych okolicznościach. Z chwilą, kiedy nie-kapitalistyczny kraj znalazł się w rzędzie wielkich mocarstw, uświęcona została formuła „u-zachodnienia bez wolności" czy też „u-zachodnienia przeciwko Zachodowi".

Z góry uznana harmonia pomiędzy wrogością zachodniego intelektualisty XX-go wieku do kapitalizmu i namiętnościami intelektualistów Azji i Afryki jest trzecim głównym faktem naszych czasów. Marksistowska doktryna, i dzięki swoim błędom i dzięki swojej częściowej prawdzie, odpowiada obrazowi świata jaki sobie tworzy azjatycki posiadacz dyplomu. Wielkie handlowe czy przemysłowe towarzystwa na Malajach, w Hong-Kongu czy w Indiach podobniejsze są do kapitalizmu takiego, jaki znał Marks, niż do przemysłu Detroit, Coventry czy Billancourt. Istotą Zachodu jest pogoń za zyskiem, misje religijne i wyznania chrześcijańskie są maską czy honorowym wybiegiem cynicznych interesów, a Zachód będąc ofiarą własnego materializmu musi rozdzierać siebie w imperialistycznych wojnach. Taka interpretacja jest stronnicza, niekompletna, niesprawiedliwa — tym niemniej przekonuje ludy powstające przeciw obcym panom.

Uznając tę ideologię za swoją azjatycki intelektualista nadaje temu, co pragnie osiągnąć, inne znaczenie. Japońscy reformatorzy w epoce Meiji ułożyli Konstytucję, bo ta — podobnie jak koleje, telegraf, powszechne nauczanie, nauka — stanowiła część społecznego i umysłowego systemu któremu, jak zdawało się, Europa zawdzięczała swoją potęgę. Naśladując rosyjską odmianę przemysłowego społeczeństwa, naród, wczoraj poniżony przez Francję czy Wielką Brytanię, a dzisiaj przeciwko nim zbuntowany,

łudzi się że nic nie zawdzięcza Zachodowi a nawet wyprzedza go na drodze dziejów.

Jest nie do uniknięcia — i to jest czwarty główny fakt w obecnym układzie warunków — że wielki spór pomiędzy sowieckim obozem i Zachodem wygląda inaczej, zależnie od tego czy ogląda się go z Londynu czy z Bombayu, z Waszyngtonu czy z Tokyo. Sowiecki ustrój, zabraniający swobodnej dyskusji pomiędzy partiami, pomiędzy parlamentarzystami, pomiędzy intelektualistami a niekiedy pomiędzy uczonymi, wydaje się Europejczykom i Amerykanom dziwny i przerażający. Ponieważ niesie ze sobą koncentrację milionów ludzi w miastach, gigantyczne fabryki, kult obfitości dóbr i komfortu, obietnicę promiennego jutra, zdaje się mieć w oczach Azjatów te same zalety i te same wady, co ustrój zachodni (nie ma znaczenia jeżeli przypisuje mu się zalety czy wady dodatkowe).

Amerykanie lubią sobie wyobrażać, że Rosja zagraża wolnym narodom i że oni je chronią. Azjaci woleliby wierzyć, że spór pomiędzy Stanami Zjednoczonymi i Związkiem Sowieckim ich nie dotyczy i że zarówno moralność jak wygoda doradza im neutralność. Europejczycy chętnie przyłączyliby się do zdania Azjatów. Rosyjskie armie o dwieście kilometrów od Renu przywołują ich do rzeczywistości. Japończycy, Chińczycy czy Hindusi nienawidzą zachodniego imperializmu — wypchniętego z Azji ale nie z Afryki — w tym samym stopniu w jakim nienawidzą potencjalnego imperializmu rosyjskiego czy chińskiego komunizmu. Europejczycy zdają sobie sprawę, że Związek Sowiecki jest jeszcze ubogi, że Stany Zjednoczone są już bogate, że panowanie Rosjan narzuca dość prymitywną technikę uprzemysłowienia, że panowanie Amerykanów wyraża się przede wszystkim w podziale dolarów.

Ideologiczne debaty są inne w każdym kraju, zależnie od tego, jaki aspekt układu warunków się podkreśla a o jakim się zapomina, zależnie od kąta widzenia, od myślowych tradycji. Czasem w debatach znajdują wyraz problemy, które narody rzeczywiście muszą rozwiązać, czasem problemy zostają zniekształcone czy tak przerobione, żeby zgadzały się z schematami o rzekomo ogólnoświatowym zasięgu.

Narodowe debaty.

W Wielkiej Brytanii debata ma charakter techniczny a nie ideologiczny, bo ma się tam powszechnie świadomość że wartości, jakich się broni, nie są ze sobą sprzeczne. Jeżeli nie jest się tam ekonomistą zawodowym, można kłócić się dowoli (i nie skacząc sobie do gardła) o bezpłatną służbę zdrowia, o ciężary podatkowe czy o to do kogo powinny należeć stalownie.

Wśród Brytyjczyków znajdziemy jednak ten sam wachlarz opinii, tę samą galerię intelektualistów, co w reszcie Europy. Zasadnicza różnica dotyczy stawki. Gdzie indziej powstaje pytanie co wybrać — tutaj ludzie zastanawiają się, co wybiorą inni. Redaktorzy *New Statesman and Nation* wpadają w entuzjazm na myśl o współpracy pomiędzy socjalistami i komunistami — oczywiście we Francji.

Gdyby świat na zewnątrz był tak rozsądny jak Anglia, debata zamarłaby w nudzie. Na szczęście senatorzy amerykańscy, francuscy intelektualiści i sowieccy komisarze dostarczają niewyczerpanych tematów do dyskusji.

Debata w Ameryce różni się bardzo od debaty brytyjskiej stylem, choć jest podobna w treści. Stany Zjednoczone nie znają ideologicznego konfliktu we francuskim sensie tego słowa. Intelektualiści nie są tam związani z doktrynami czy z walczącymi klasami, nie znają takich antytez jak stara Francja i nowoczesna Francja, katolicyzm i wolnomyślicielstwo, kapitalizm i socjalizm. Brytyjscy intelektualiści, choć nie widzą czym mógłby być zastąpiony obecny system, potrafią bez trudu wyobrazić sobie, jak mógłby powstać spór ideologiczny. Wrogość do klasy kierującej, społeczna zawiść, pogarda dla hierarchii zostały stłumione czy zażegnane pomimo dwuch światowych wojen. Nic jednak nie gwarantuje, że brytyjskie społeczeństwo zawsze zdoła uniknąć walk, jakie rozdzierają społeczeństwa na kontynencie.

Nie znajdujemy za Atlantykiem ani tradycji, ani klas które nadają znaczenie ideom europejskim. Arystokracja i arystokratyczny styl zostały tam bezlitośnie zniszczone przez Wojnę Domową. Optymistyczna filozofia Wieku Oświecenia, równość szans dla wszystkich i władza nad naturą są nierozerwalnie złączone z obrazem historii

i przeznaczeń narodu, jaki mają Amerykanie. Religijność o moralizatorskim zacięciu, wielość wyznań i sekt zapobiegły starciu się klerków z intelektualistami, co tak zaważyło na dziejach nowoczesnej Europy. Nacjonalizm nie znalazł pokarmu ani w walce przeciwko odwiecznemu wrogowi, ani w buncie przeciwko obcej przemocy.

Doktryna równości nie była zbyt bojowa, bo nie natykała się ani na opór arystokracji ani Kościoła. Konserwatyzm w angielskim stylu nie musiał chronić międzyludzkich stosunków czy instytucji przeciwko naciskowi mas, przeciwko swobodzie badań czy technice. Tradycja, konserwatyzm, liberalizm szły ręka w rękę, bo istniał obowiązek utrzymania tradycji Wolności. Prawdziwym amerykańskim problemem było więc, jak pogodzić idee z rzeczywistością — nie zdradzić idej i nie złożyć z rzeczywistości ofiary na ich ołtarzu. Działano w stylu brytyjskich konserwatystów używając czasem języka francuskich filozofów.

Zaczynając swoją historyczną egzystencję od doktryn non-konformistów brytyjskich i od doktryn wieku Oświecenia, Stany Zjednoczone nie stały się terenem, na którym rodziłby się kiedykolwiek silny ruch socjalistyczny. Powstanie partii w rodzaju niemieckiej socjal-demokracji czy angielskiej *Labour* zostało uniemożliwione przez szybkość gospodarczej ekspansji, przez sukcesy zapewnione najbardziej energicznym, przez ciągłą płynność pod-proletariatu, który odnawiał się dzięki imigracji i Murzynom, wreszcie przez podział mas na liczne narodowości. Związek pomiędzy konfliktami interesów i ideologicznymi sporami był inny niż w europejskim modelu.

Społeczeństwo a nie państwo miało za zadanie asymilować nowych przybyszów. Występując przeciwko ustrojowi występowałoby się przeciwko obywatelstwu, które chciało się dostać. Socjaliści byli zawsze podejrzani, bo ich teorie zdawały się być zapożyczone z zewnątrz, przede wszystkim z Europy — a tę potępiało się za despotyzm, za obłęd, za wszelkie wady. Nacjonalizm zbliżał się raczej do dumnego przekonania o wyższości *American way of life*, niż do chęci, żeby zbiorowym wysiłkiem zapewnić państwu potęgę.

Partie tworzyły się zależnie od warunków i społecznych i regionalnych. Dlatego trudno było nazwać jedne

lewicowymi a drugie prawicowymi. Partia, żądająca wyzwolenia niewolników — była na lewo ale czy obrońca stanowych praw przeciwko władzy federalnej był na prawo? Partia Lincolna, sprzymierzona z przemysłowcami i bankierami północnych Stanów, nie przesuwała się jednak dzięki temu na prawo.

Antyteza zyskała być może pewne znaczenie w ostatnich latach, z powodu wielkiego kryzysu i *New Deal*'u. W miastach, z wyjątkiem Południa, partia demokratyczna stała się partią mniejszości narodowych, przeważającej liczby robotników a także partią Murzynów. Tak zwane dobre towarzystwo, środowiska banków i interesów sprzyjały Republikanom. Program i praktykę Demokratów w latach trzydziestych cechowała wrogość wobec trustów i Wall Street, wprowadzanie ustaw społecznych, ograniczanie konkurencji, poparcie udzielane związkom zawodowym. Większość przemian jakie dokonały się za prezydentury Roosevelta ma charakter nieodwracalny. Zresztą przyczynił się do tego przede wszystkim niezwykły dobrobyt lat 1941-1954, który częściowo tylko należy przypisać posunięciom rządów.

Ten „liberalizm" przypominał bardziej niż kiedykolwiek europejską lewicę bo zawierał pewne złagodzone i zamerykanizowane pierwiastki socjalizmu (raczej w duchu Labour niż socjalizmu doktrynalnego). I to było jego słabą stroną. Reformy *New Deal*'u miały posmak etatystyczny a więc posmak zdrady wobec amerykańskiej tradycji.

Konflikty natury gospodarczej w dzisiejszych Stanach Zjednoczonych są czysto techniczne, a nie ideologiczne. Republikanie, z zasady usposobieni wrogo do rozszerzania kompetencji władz federalnych w dziedzinie wydatków publicznych, poważnie obcięli tylko budżet obrony narodowej. Nie tknęli społecznych ustaw, ulepszyli niektóre i, choć z niechęcią, wysunęli skromny program budownictwa. Nie lubią oni systemu, który przejęli, podobnie jak angielscy konserwatyści narzekają na bezpłatną służbę zdrowia i na nadmierne podatki spadkowe. Ani jedni ani drudzy nie są zdolni odwrócić ewolucji. W Wielkiej Brytanii ludzie interesów i intelektualiści nie spierają się z faktami dokonanymi. W Stanach Zjednoczonych można często słyszeć, że uspołeczniona medycyna jest pierwszym stopniem do socjalizmu, którego często nie odróżnia się

od komunizmu, że istota amerykańskości jest zagrożona przez operowanie stopą procentową czy przez wzrost liczby urzędników.

Ani konflikty pomiędzy ideologiami które przyszły z Europy, ani kłótnie o przemiany ustroju, którego nikt nie podaje w wątpliwość, nie są czymś ściśle amerykańskim. Natomiast wysiłek, aby określić rysy gospodarki amerykańskiej, które nadają jej odrębność w stosunku do gospodarki europejskiej, aby zbadać, czym jest amerykańska cywilizacja wobec sowieckiego zagrożenia, zaczyna stopniowo brać górę nad tradycyjnymi sporami.

W czym amerykański kapitalizm różni się od kapitalizmu Wielkiej Brytanii, Francji czy Niemiec? W jaki naprawdę sposób funkcjonuje konkurencja? Do jakiego stopnia wielkie gospodarcze koncentracje sprzyjają postępowi techniki? Liberałowie wzięli w obronę „korporacje" (David Lilienthal). Ekonomiści (J.K. Galbraith) wypracowali teorię konkurencji która przenosi w dziedzinę ekonomii polityczną teorię równowagi sił. Niezależnie od wymyślań na „socjalistyczny zalew", niezależnie od Republikanów, którzy marzą o społeczeństwie wolnych, równych i odpowiedzialnych jednostek, czy od doktrynerów, którzy chcieliby żeby władza nie skaziła swoją interwencją mechanizmu cen, część inteligencji amerykańskiej stara się uchwycić odrębność historycznego doświadczenia, bez precedensu.

Do tej świadomości zmusza rywalizacja w skali światowej ze Związkiem Sowieckim. Nieprzyjaciel powołuje się na ideologię. Na jakie idee mogą powołać się Stany Zjednoczone? Propaganda nie umiała dać na to odpowiedzi. Wyniki, jakie osiągnęli Amerykanie, nie dadzą się ująć w systematycznej formie. Proletariat, rewolucja permanentna, bezklasowe społeczeństwo — *Głos Ameryki* próbuje wydrzeć komunizmowi niektóre z tych uświęconych słów, nie przekonując jednak słuchaczy. Komunistyczną rewolucję można przenieść, bo jest ona dziełem partii i gwałtu, amerykańska rewolucja nie jest na eksport, bo wymaga akcji przedsiębiorców, wielości prywatnych grup, inicjatywy obywateli.

W sporach o politykę zagraniczną wyraża się ta sama świeżo uzyskana świadomość. W dość niewybredny sposób wymienia się argumenty czy wyzwiska na te same

tematy co w Europie. Ile przeznaczyć na zbrojenia a ile na pomoc gospodarczą? Trzeba czy nie trzeba uznać rząd Mao-Tse-Tunga? Chociaż te kwestie nie mają związku z interpretacją stalinizmu czy z napięciem anty-komunizmu, działa tu prawo „amalgamatu namiętności". Ci sami ludzie skłonni są tłumaczyć totalizm przyśpieszonym uprzemysłowieniem, zalecać Punkt Czwarty rozszerzony do rozmiarów planety, nawoływać do uznania Mao-Tse-Tunga, napadać na MacCarthy'ego i maccarthyzm. Z podejrzliwością odnosi się do nich inna szkoła, która chciałaby oszczędzać centy podatnika, waha się pomiędzy izolacjonizmem i nienawiścią do chińskiego komunizmu i uważa środki obrony zawsze za niedostateczne.

Możliwe, że te namiętne debaty — najgłośniejszą z nich była ta, która nastąpiła po odwołaniu Mac Arthura — oznaczają stopniowe zbliżanie się do politycznej dojrzałości. Po raz pierwszy Stanom Zjednoczonym wypadło zaznać losu, który był udziałem europejskich krajów w ciągu wielu wieków. Współistnieją z nieprzyjacielem, co dzień odczuwają zagrożenie. Wbrew moralistom gotowym do krucjaty, wbrew wojskowym, którzy twierdzili, że nic nie zastąpi zwycięstwa, prezydent i sekretarz stanu wybrali na Korei kompromis, o wielkim moralnym znaczeniu i wielkich dyplomatycznych skutkach.

Wyrzekając się zwycięstwa zrywano ze strategią dwuch światowych wojen. Oznaczało to rodzaj powrotu do realizmu. Przeprowadzano z agresorem rokowania, zamiast go karać. Usunąwszy się dobrowolnie w ubiegłym stuleciu od zaburzeń międzynarodowej polityki, Stany Zjednoczone mogły poświęcić się wyłącznie zagospodarowaniu swego terytorium i nie troszczyć się o to co reprezentują pośród narodów świata. Wielka Republika nagle zyskała jednocześnie świadomość swojej potęgi i granic tej potęgi. Skazana na światową rolę, odkrywa swoją odrębność. Pluralistyczna i empiryczna filozofia międzynarodowej polityki może być wynikiem tego rachunku sumienia.

Komunizm jest również stawką w wielkim sporze francuskich intelektualistów, choć spór ten toczy się w zupełnie innym stylu. Chociaż istnieje we Francji silna partia komunistyczna, stalinowscy intelektualiści nie prowadzą prawdziwych dyskusji ze swoimi nie-komunistycznymi kolegami. Fizycy, chemicy, lekarze o komunistycznych skłon-

nościach czy poglądach, nie mają do rozporządzenia własnych laboratoriów czy metod. Pominąwszy wydawnictwa Partii, nie wiedzą nic o materializmie dialektycznym (68). To samo, z małymi wyjątkami, stosuje się do specjalistów z zakresu humanistyki. Co do profesorów Sorbony, którzy, nie należąc do Partii, podpisują petycje przeciwko zbrojeniom Niemiec czy przeciwko wojnie bakteriologicznej, to piszą oni książki o cnocie, o nicości czy egzystencjalizmie, które wyglądałyby mniej więcej tak samo, gdyby Stalin nigdy nie istniał. Cokolwiek się powie, komunizm we Francji jest problemem politycznym a nie duchowym.

Francuska zbiorowość cierpi na osłabienie gospodarczego postępu. Choroba, tyle razy wskazywana przez ekonomistów prawicy i lewicy, ma szereg objawów. Są to na przemian inflacja i stagnacja, trwanie anachronicznych przedsiębiorstw, rozdrobnienie aparatu produkcyjnego i słaba wydajność dużej części rolnictwa. Kryzys ten, spotęgowany błędami okresu 1930-1938 i drugą wojną, został przygotowany przez spadek urodzeń i przez protekcjonizm w rolnictwie, datujący się z końca ubiegłego wieku. W ciągu ostatnich dziesięciu lat Francja powoli wychodzi z tego kryzysu.

Tego ustroju i tej gospodarczej struktury nikt we Francji nie chciał. Można przerzucić odpowiedzialność na burżuazję jako taką skoro się założy, że jest ona klasą kierującą. Ale, politycy tak jak kierownicy trustów i zwykli wyborcy, pragnęli tych posunięć, które powoli zahamowały ekspansję. Wszyscy Francuzi woleli odpoczynek niż wysiłek nad podnoszeniem stopy życiowej i woleli subwencje czy datki państwa, niż przykrości konkurencji.

Przed 1914 własność nieruchomości i ziemi była kapitalistyczna par excellence. Później ucierpiała bardziej niż jakakolwiek inna kategoria społeczna. Dochody z kapitału — z papierów wartościowych, z ziemi czy z domów — reprezentują dziś we Francji procent dochodu narodowego niższy niż w innych krajach Zachodu (poniżej 5%).

---

(68) Nie znaczy to: *a*) że komunistyczni intelektualiści nie starają się działać jako „wtyczki"; *b*) że w specjalnościach, które mają jakąś łączność z przedmiotem ich wiary, wykazują obiektywizm; książki geografów, którzy są komunistami, wykazują, tam gdzie chodzi o Związek Sowiecki, dyskretną orientację, ta jednak dyktowana jest przez ich uczucia a nie przez materializm dialektyczny.

„Potęgi finansowe" — na przykład producenci buraków cukrowych — wywierają nieprzyzwoite naciski na władze w obronie swoich interesów. Czterdziestogodzinny tydzień pracy był również posunięciem maltuzjańskim. Żaden rząd nie był bardziej multuzjański niż rząd Frontu Ludowego.

Dyskusja o stosunku do komunistów wewnątrz kraju różni się, choć nie da się oddzielić, od debaty o polityce, wobec sowieckiego obozu. Eksperci, dążąc do ekspansji, zastanawiają się, czy większość złożona z prawicy albo z centrum potrafi zapewnić postęp gospodarczy. Ludzie pióra używają podobnych argumentów z innych powodów. Według nich, tylko większość lewicowa stanowi gwarancję, że zostanie obalone panowanie pieniądza i że zachowany będzie pokój. Wszystkie kraje Europy mają swoich bevanistów, neutralistów, przeciwników paktu atlantyckiego czy N.A.T.O. Francuzi wypracowali z większą subtelnością rozmaite możliwe koncepcje bo — bardziej niż Brytyjczycy czy Amerykanie — lubują się w dyskutowaniu idej (nawet, a zwłaszcza wtedy, kiedy nie ma to praktycznego znaczenia).

Te dyskusje są prawdopodobnie mniej jałowe, niżby się wydawało. Komuniści ogłosili raz na zawsze, że dwa obozy toczą ze sobą walkę, w wyniku której zostanie przy życiu tylko obóz socjalistyczny. Nie-komuniści nie powinni uznać tego obrazu świata, nawet odwracając wartości. Odrzucając dogmatyzm, nie godzą się ani z tezą, że Zachód da się sprowadzić do pogoni za zyskiem, do prywatnej własności i do instytucji parlamentarnych, ani że sowiecki świat ma na zawsze zastygnąć w stalinizmie i być niezdolny do wydania sam z siebie nowej interpretacji, która stopniowo doprowadzi do pokojowego współżycia. Komunista chce wierzyć, że sowiecka strategia jest zgodna z hasłami jakie podaje się na użytek mas. Antykomunista chce wierzyć, że jest ona zgodna z ukrytą doktryną (walka aż do ostatecznego zwycięstwa). Rzeczywistość leży albo będzie leżała gdzieś pośrodku, pomiędzy sensem propagandowym i sensem ukrytym. Strategia podboju planety pozostanie być może niewyznanym celem kierowników, nie dyktując im konkretnych posunięć.

Intelektualiści nadają chętnie ideologiczny charakter tym debatom o gospodarce i dyplomacji. Jednak najlepszy sposób przyśpieszenia gospodarczego postępu, parlamentar-

na kombinacja, która by sprzyjała ekspansji a nie powtórzyła zamachu 1948 roku w Pradze — są to sprawy które interesują Francuzów, nie ludzkość. Rozważania o takiej polityce zagranicznej, która by nie była ani polityką satelity Związku Sowieckiego, ani polityką partnera atlantyckiego paktu, nie pozostają bez wpływu, jeżeli paraliżują francuską dyplomację. Pamiętając, że zabierali kiedyś głos w imieniu wszystkich ludzi, zazdrośni o swoją rolę w skali całego globu — francuscy intelektualiści wysilają się, żeby maskować prowincjonalizm swoich sporów przy pomocy filozofii dziejów z ubiegłego wieku. Zarówno komuniści, biorąc na użytek partii marksistowskie proroctwa, jak i zwolennicy rewolucji, posługując się tymi samymi proroctwami, formułowanymi jako hipotezy — uciekają z wąskich ram, jakie im zakreśla drugorzędne miejsce ich narodu. Zamiast postawić sobie rozsądne pytanie: co robić, kiedy wielka ilość głosów robotniczych pada na partię komunistyczną w kraju, który geograficznie i duchowo, stanowi część zachodniego obozu — rozmyślają nad rewolucyjną misją proletariatu, o którym marzył Marks i stawiają mityczny znak równania pomiędzy proletariatem i komunistyczną partią.

W pewnym sensie ta francuska debata ma przykładowe znaczenie. Nie z Francji wyszły instytucje polityczne (wolność osobista, ciała obradujące) i gospodarcze, charakterystyczne dla nowoczesnego świata. Francja jednak wypracowała i rozpowszechniła ideologie typowe dla europejskiej lewicy: równość ludzi, wolność obywateli, swobodę badań naukowych, rewolucję i postęp, niepodległość narodów. Oba „olbrzymy" uważają się na równi za dziedziców tych ideologii. Intelektualiści Europy nie poznają siebie ani w jednym ani w drugim. Czy powinni skłaniać się ku Związkowi Sowieckiemu wskrzeszając proroctwa Marksa, czy ku Stanom Zjednoczonym szanującym, pomimo wszystko, duchowy pluralizm? Czy też odrzucić obecny wynik cywilizacji technicznej w jednej i w drugiej formie? Nie tylko intelektualiści Francji nad tym się zastanawiają. We wszystkich krajach, które gorzko przeżywają narodowy upadek, wtórzą im inni.

Sztuką brytyjskich intelektualistów jest sprowadzać ideologiczne nieraz konflikty do kwestii techniki; sztuką amerykańskich intelektualistów jest podnosić do rzędu mo-

ralnych sporów starcia, które dotyczą raczej środków niż celów. Sztuką zaś francuskich intelektualistów — popychanych dumną chęcią myślenia za całą ludzkość, — jest albo ignorować problemy właściwe ich narodowi, albo utrudniać ich rozwiązanie.

Intelektualiści japońscy a model francuski.

Intelektualiści cierpią widząc, że nie mogą kształtować biegu wydarzeń, ale nie doceniają swoich wpływów. Politycy są ostatecznie uczniami profesorów i pisarzy. Doktryner liberalizmu myli się, jeżeli przypisuje postępy socjalizacji rozpowszechnianiu się fałszywych poglądów. Niemniej nie ulega wątpliwości, że teorie, jakich się uczy na uniwersytecie, stają się w kilka lat później oczywistymi prawdami dla administratorów i ministrów. Inspektorzy podatkowi są wyznawcami Keynes'a w roku 1955, ale nie chcieli nimi być w 1935. Również ideologie ludzi pióra, w takim kraju jak Francja, formują sposób myślenia rządzących.

W krajach nie-zachodnich, rola intelektualistów, w szerokim tego słowa znaczeniu, jest jeszcze większa. W Rosji i w Chinach, a nie w Anglii czy w Niemczech, partie, z początku liczące niewielu członków, głównie posiadaczy dyplomów, nadały kierunek losom narodów i, zdobywszy władzę w państwie, narzuciły oficjalną prawdę. W Azji i w Afryce posiadacze dyplomów przewodzą ruchom rewolucyjnym względnie państwom, które uzyskały niepodległość.

Rola intelektualistów w Azji, ich skłonność do marksizmu były wielokrotnie analizowane. Przypomnijmy główne cechy. Postępowe idee, którymi żyją nauczyciele i studenci w uniwersytetach Zachodu „wyobcowują" młodego intelektualistę z tradycyjnych społeczeństw i zwracają go przeciwko panowaniu Europejczyków. To panowanie wystawia na pośmiewisko demokratyczne zasady; te społeczeństwa, prawie zawsze tradycyjne i oparte na nierówności, przepojone wierzeniami, których nie szanuje zmysł krytyki, są czymś skandalicznym dla optymizmu, jaki rodzi racjonalistyczna filozofia. Przykład rosyjskiej rewolucji i książki z Zachodu zapewniły popularność socjalistycz-

nym ideom. Poza tym marksizm Lenina, przyjęty przez komunistów, podkreśla eksploatację świata przez Europejczyków. Nie ma znaczenia, że Lenin w swoich analizach tyleż zawdzięczał mieszczańskim socjologom i krytykom imperializmu, takim jak Hobson, co samemu Marksowi.

Jakie są jednak konkretne okoliczności, które nadają w poszczególnych krajach styl i treść debacie? Weźmy przykład Japonii, gdzie intelektualiści (przede wszystkim artyści i pisarze) zdają się zbliżać do francuskiego modelu. Większość z nich skłania się ku lewicy, mniej czy bardziej komunistycznej, choć nie przekracza progu. Tak, jak we Francji, rząd jest tam w ścisłym przymierzu ze Stanami Zjednoczonymi, co ludzie pióra przyjmują na ogół z niesmakiem i z rezygnacją.

Natychmiast nasuwają się podobieństwa. Również w Japonii intelektualiści czują się poniżeni tym, że ich kraj jest na utrzymaniu i pod opieką Stanów Zjednoczonych. Japonia była wrogiem, Francja była sprzymierzeńcem opiekuna, ale ta odrębna przeszłość nie zmienia podobieństw obecnej sytuacji. Ani jeden kraj, ani drugi, nie widzi przed sobą perspektyw świetności. Z chwilą kiedy Chiny, zjednoczone przez silny rząd, rozpoczynają przemysłową karierę — Japonia jest skazana na pozycję podrzędną, albo w ramach morskiego systemu Stanów Zjednoczonych, albo w ramach kontynentalnego systemu Rosji i Chin. Nawet gdyby ten ostatni się rozpadł, Japonia nie zyskałaby przez to nadziei podbojów, co najwyżej możliwość manewru w dyplomacji, obliczonej na równowagę pomiędzy wielkimi. Tak samo Francja, czy będzie włączona w zachodnią Europę czy nie, zdolna jest zachować nie więcej niż średnie miejsce na światowej scenie. Ani jej rozmiary, ani zasoby nie pozwolą jej wysunąć się na pierwszy plan.

Japonia czuje się związana z tymi, od których ją oddziela przymierze z Amerykanami, obca tym, do których ją zbliża podział na dwa bloki. Chociaż zjawisko to przebiega tu i tam inaczej, głębsze zbieżności są zastanawiające. Francja ociąga się ze zbliżeniem do Niemiec, nawet okrojonych o połowę, i z uznaniem za nieprzyjaciela Rosji — nawet komunistycznej. Japonia nie jest mile widziana przez żaden z antykomunistycznych krajów Azji, ani przez Południową Koreę, ani przez całkowicie nawrócone na

amerykańskość Filipiny, ani przez niezależne, neutralne i „lewicujące" państwa jak Indonezja i Burma. Chociaż Japonia była wrogiem Chin, odczuwa jako absurd bambusową zasłonę jaka dzieli dwie wielkie cywilizacje północnej Azji. Opór wobec Związku Sowieckiego jest jedynym aspektem obecnej polityki, podtrzymywanym i usprawiedliwianym przez dumę narodową.

Gospodarcza sytuacja Japonii przedstawia parę cech wspólnych z Francją. Oczywiste są różnice: ludność czterech wysp jest liczniejsza, niż tego wymagałoby optimum potęgi i dobrobytu. Sześćdziesiąt milionów mieszkańców zapewniłoby sobie żywność z uprawy roli i musiałoby importować tylko surowce dla przemysłu. Mając dziewięćdziesiąt milionów, kraj musi wybrać między kosztownymi inwestycjami, które jeszcze bardziej podniosłyby zbiory, a importem jednej piątej spożywanego ryżu. Francja jest znacznie poniżej optimum potęgi i dobrobytu pomimo skoku w liczbie urodzeń. Dochód na głowę ludności i stopa życiowa są znacznie gorsze w Japonii niż we Francji (profesor uniwersytetu w Tokyo zarabiał w 1953 pomiędzy 25.000 i 30.000 yen miesięcznie, co po przeliczeniu wynosi trzy do czterech razy mniej, niż zarabia jego kolega w Paryżu).

Jeżeli weźmie się pod uwagę rozpiętość pomiędzy Europą i Azją, warunki w Japonii przypominają warunki we Francji. Tu i tam intelektualiści nie otrzymują uposażeń odpowiadających ich życzeniom. Tu i tam obok nowoczesnych fabryk pracują warsztaty o charakterze bardziej rzemieślniczym niż przemysłowym. Opozycja napada na kierowników trustów (co ma większe uzasadnienie w Japonii niż we Francji) ale zapomina że mrowie karłowatych przedsiębiorstw szkodzi czasem bardziej produkcyjności, niż koncentracja gospodarczej potęgi w kilku rękach.

Japonia zaznała jeszcze mniej niż Francja autentycznego kapitalizmu w protestanckim stylu, wolnej konkurencji, doboru najzdolniejszych według kryterium powodzenia. Państwo decydowało o wszystkim kiedy uprzemysławiał się kraj, przekazywało przedsiębiorstwa wielkim rodzinom. Zarząd, uchodząc za służbę publiczną, został zmonopolizowany przez „feudałów". Kiedy marksiści atakują kapitalistów, baronów nowoczesnej ery, łatwo znajdują oddźwięk. Chociaż japońskie społeczeństwo nie cierpi na

bezruch, choć gospodarka jego jest dynamiczna, okoliczności stworzyły tę samą, jaką widzi się w obecnej Francji, dysproporcję pomiędzy tym, czego inteligencja oczekuje od narodu i tym, co ten może jej dać.

Kultura japońska jest przede wszystkim literacka i artystyczna. Intelektualiści używają demokratycznego żargonu i sądzą, że są szczerze przywiązani do liberalnych a równocześnie i socjalistycznych idej. W głębi serca cenią być może nade wszystko sztukę życia i piękno. W słowach napadają na amerykański kapitalizm, w uczuciach gardzą blichtrem amerykańskiego stylu i wulgarnością masowej kultury. Tradycyjne wartości wsparte były o etykę szlachecką, podobną do tej, jakiej przykładem są heroiczne pieśni średniowiecznej Europy: wierność zobowiązaniom, lojalność wobec przełożonego, podporządkowanie pragnień etyce. Częstym tematem dzieł literackich są konflikty pomiędzy obowiązkami czy pomiędzy miłością i obowiązkiem. Życie codzienne podporządkowane jest ścisłym zasadom, które tłumią wszelką żywiołowość i narzucają każdemu respekt wobec społecznego porządku. Okupant podoba się ludziom prostym, razi natomiast delikatnych przez swoją swobodę bycia i plebejskie maniery. Japońska troska o to, żeby każdej chwili, każdej roślinie, każdej potrawie nadać niepowtarzalne piękno jest przeciwieństwem amerykańskiej *efficiency*. Przekonanie, że amerykańska *way of life* z jej Readers Digest, z rozrywkami dla wszystkich, z hałaśliwą reklamą, podrywa wyższe formy kultury jest równie powszechne wśród intelektualistów Japonii jak Francji (choć pierwsi wyrażają je mniej jasno niż drudzy). W obu wypadkach to, co jest zapożyczane od amerykańskich instytucji jest karykaturą wzoru: *comics* w Tokyo są bardziej wulgarne niż w Detroit. Równocześnie wstyd jest powoływać się na argumenty o obronie kultury, bo brzmiałoby to reakcyjnie. Wygodniej jest przypisywać wszelkie zło „kapitalizmowi".

Tu jest być może istotny powód postawy wspólnej intelektualistom Japonii i Francji. Jedni i drudzy występują w imieniu myśli postępowej, atakują feudałów, marzą o inwestycjach, o podniesieniu poziomu życia, o racjonalizacji. Naprawdę mają wstręt do amerykanizmu nie ze względu na MacCarthy'ego czy kapitalistów, ale dlatego, że poniża ich amerykańska potęga i że wartościom kultury za-

grażają w ich poczuciu masy, których dobrobytu, zgodnie ze swoją ideologią, powinni, zdawałoby się, pragnąć.

Z tego też punktu wychodząc, można uchwycić poważne różnice pomiędzy losami inteligencji japońskiej i francuskiej. Nauki ścisłe, przemysłowa technika, racjonalizacja, banki, kredyt, instytucje nowoczesnej gospodarki są dziedziczną własnością równie Francji jak Stanów Zjednoczonych. Prawdopodobnie rozpiętość pomiędzy dwiema odmianami przemysłowego społeczeństwa, francuską i amerykańską, jest większa niż pomiędzy dwiema europejskimi odmianami, jak Francja i Niemcy, czy Francja i Wielka Brytania. Ani jednak fabryki samochodów, ani parlament, ani związki zawodowe, ani organizacja pracy nie oznaczają, że zerwana jest ciągłość narodowej tradycji. Nie ma potrzeby uciekać się do metafizycznej teorii, według której każda kultura stanowi zamkniętą całość powołaną do jej tylko właściwych zadań, żeby spostrzec, że nic w dawnej Japonii nie zapowiadało parlamentu, aparatów fotograficznych czy zasad 1789 roku.

Intelektualiści z Tokyo, stęsknieni za Montparnasse czy Saint-Germain-des-Près, rozwijają te same polityczno-gospodarcze ideologie co inteligencja francuska. Ale te ideologie natrafiają na zupełnie inne środowisko, należą do cywilizacji zachodniej, która od stu lat podminowuje budowlę historycznej Japonii.

Większość kultur rozwinęła się nie na sposób monady Leibniza, według jakiegoś swego prawa, nic nie otrzymując i nic nie dając, ale przeciwnie, zapożyczając i przerabiając idee, zwyczaje, wierzenia. Kultura japońska otrzymała religię, która odbyła drogę z Indii przez Iran i Chiny, wzięła od Chińczyków podstawy swego pisma i początkowe formy architektury, rzeźby i malarstwa. Na wszystkim tym wycisnęła piętno swego geniuszu. Reformatorzy ery Meiji próbowali wydrzeć Zachodowi to, co uważali za niezbędne dla stworzenia militarnej potęgi — tego warunku niepodległości. Zrozumieli, że siła militarna nie polega tylko na armatach i dyscyplinie ale na społecznym systemie. Wprowadzili prawodawstwo typu zachodniego, uniwersytety, badania naukowe. Równocześnie starali się ustanowić kult cesarza, kult odwiecznych zwyczajów. Ta kombinacja była krucha, jak wszystkie próby łączące przemysłowe społeczeństwo, zrodzone na Zachodzie, z wierze-

niami Azji. Niemniej pozwoliła ona zbudować wielkie mocarstwo i, być może, utrzymałaby się długo, gdyby nie podboje i katastrofa.

Amerykańska okupacja wzmocniła zachodnie wpływy, osłabiła tradycję. Moralność, trudna do odróżnienia od religii, była związana z ciągłością tronu, z patriotycznymi uniesieniami, z rolą szlachty dajmonów i samurajów w dziele odnowy kraju. Wojskowi stracili twarz, dawna klasa kierująca dostosowała się do praw zwycięzcy, cesarz witał generała Mac Arthura i odtąd zachowuje się jak władca konstytucyjny. Reformy narzucone przez okupantów, przykład Barbarzyńców, zadały cios starym przyzwyczajeniom. Koleżeństwo, które widzi się co dzień na przykładzie Amerykanów, podrywa szacunek dla przełożonych i władzy.

Tymczasem japońscy intelektualiści zdają się być wewnętrznie rozdarci, nie wiedzą, czy wybrać kulturę odziedziczoną czy zapożyczoną. Ani do jednej ani do drugiej nie lgną całą duszą. Parlamentarne instytucje, które wprowadzili reformatorzy Meiżi nie tykając zasady autorytetu w Konstytucji, pracują z trudem, pozbawione są prestiżu i szerokiego zasięgu. Siła partii konserwatywnych jest na wsi. Mieszkańcy miast, w dużym stopniu wykorzenieni, oddają coraz więcej głosów na partie socjalistyczne. Polityka ma styl zachodni, tak jak muzyka, teatr i literatura. Olbrzymie tłumy ciągną by oglądać mecze base-ball'u, cisną się do sal koncertowych. Sztuki Nô stają się ciekawostkami dla erudytów. Ani buddyzm, ani szintoizm nie mają wielu zwolenników wśród intelektualistów.

Czy nawrócą się oni na komunizm? Odpowiedziałbym raczej negatywnie, jeżeli chodzi o najbliższą przyszłość. Japońska inteligencja nie przyłączy się prawdopodobnie sama z siebie do komunizmu, chyba że Chiny pokażą jego ulepszoną wersję. Gdyby wypadki — wewnętrzny rozpad, zwiększone trudności gospodarczej natury, nieuniknione wtedy wcielenie do sowieckiej Azji — sprzyjały zwycięstwu komunistycznej partii, inteligencja nie zdobyłaby się na prawie żaden duchowy opór. Komunizm u władzy nie napotkałby ani religii zbawienia, którą trzeba wyganiać z dusz, ani doczesnej władzy Kościoła, którą trzeba przełamać. Korzystając z pustki, pozostawionej po wyczerpa-

niu się starego porządku, jedyne co musiałby zrobić, to ustalić nową hierarchię, wspartą na nowych wierzeniach.

Indie i wpływy brytyjskie.

Sposób myślenia japońskich intelektualistów w słabej tylko mierze był kształtowany przez wpływy francuskie (69). Te zawdzięczać należy podobnej sytuacji, podobnym kompleksom i sprzecznościom inteligenckich grup w obu krajach. Japończycy czytają z równą pasją André Gide'a i Jean-Paul Sartre'a. Ten ostatni pozwala im usprawiedliwiać ich postępowość, zaś *Powrót z Z.S.S.R.* Gide'a im nie przeszkadza.

Inaczej dzieje się w krajach Azji, którymi rządzili Brytyjczycy i które uzyskały niepodległość po drugiej wojnie światowej — w Indiach i w Burmie. Intelektualiści są tam również w większości postępowcami, ale nie komunistami. Wolą mówić o antyimperializmie niż o antykomunizmie, ale bardziej ich niepokoją zamiary Mao-Tse-Tunga, niż prezydenta Eisenhowera.

Trzy czynniki zdają się tutaj działać: narodowa odmiana wpływów Zachodu, postawa wobec religii i przeszłości, względna siła przekonań liberalnych i socjalistycznych.

Nie ma nic bardziej fascynującego dla podróżnika niż *narodowy* charakter instytucji wziętych z Europy czy z Ameryki, które odnajduje w Tokyo, w Hong-Kongu, w Saigonie czy w Kalkucie. Japonia, która nie zaznała przed 1945 obcego panowania, wysyłała swoich prawników, pisarzy, mężów stanu, filozofów, do różnych krajów. Większość japońskich profesorów mówi *jednym* językiem obcym, nie zawsze tym samym. Zachodnie restauracje w Tokyo są francuskie, niemieckie, angielskie czy amerykańskie; polityczne instytucje czy szkoły naukowe noszą piętno Francji, Niemiec, Wielkiej Brytanii, Stanów Zjednoczonych. Nie spotka się tego w Indiach, gdzie Zachód jest znany w jednej tylko wersji — tej jaką dała kultura

(69) Możliwe, że twierdzenie to idzie za daleko. Literatura francuska wywiera wpływ na literaturę japońską poczynając od końca ubiegłego wieku. Pisarze naśladowali styl artystyczny Francuzów zanim zaczęli naśladować ich polityczną postawę.

brytyjska. Intelektualiści angielskiego chowu reagują inaczej na politykę niż ci, co ulegli wpływom francuskim czy amerykańskim.

Francuskie wpływy mnożą liczbę rewolucjonistów. Kult Rewolucji, skłonność do wzniosłych abstrakcji, lubowanie się w ideologii i obojętność na przyziemne sprawy, które rządzą losem społeczeństw — to zaraźliwe zalety czy wady. Intelektualiści na tym wychowani pozostają często bardzo francuscy, będąc nacjonalistami. Kultura nasza podnieca niecierpliwość, rodzącą się z kontrastu pomiędzy tym co jest i tym co powinno być, pomiędzy wygórowaną ambicją i konserwatyzmem obyczajów. Kto z nią się zetknął, gotów nawet jest poddać się ścisłej dyscyplinie, sądząc, że realizuje najwyższą wolność.

Wpływ amerykański może prowadzić do analogicznych wyników w inny sposób. Nie znajdzie się tam nauk że „nie ma nieprzyjaciół na lewicy", lub, że kapitalizm jest złem samym w sobie. Wpływ ten jednak szerzy optymizm bez granic, każe gardzić przeszłością i zachęca do przejmowania instytucji, które niszczą jedność wspólnoty.

Stany Zjednoczone uchodzą dzisiaj za opiekunów reakcji, przeciwko komunizmowi. Dobrze czy źle interpretowane konieczności zimnej wojny zmuszały je nieraz do zajęcia obronnego stanowiska sprzecznego z ich upodobaniami, a które zgodnie z interpretacją samych Amerykanów wyraża się formułą: „rządy ludu przez lud, dla ludu". Hasło to potępia wszystkie tradycyjne społeczeństwa oparte na nierówności i hierarchii, każe ufać ludziom a nie władzy, doradza podzielić funkcje, wzmocnić związki zawodowe, administrację lokalną czy regionalną (w Japonii Amerykanie poszli tak daleko, że znieśli nawet ogólnopaństwową policję).

Amerykańskie wpływy nie mogą rozpowszechnić tego, co w Stanach złożyło się na cały system. Słabość państwa, siła grup zawodowych, brak religijnej jedności idą tam w parze z potęgą, dobrobytem, wewnętrzną zgodą wspólnoty. Istnieje tam prawie jednomyślność w przywiązaniu do amerykańskiej ojczyzny, poczucie obywatelskich obowiązków, szacunek dla praw jednostki. Nie-dogmatyczna religijność łączy się z pragmatyzmem, posuniętym aż do kultu wydajności. Przy braku podobnych wierzeń czy postaw, optymizm wieku Oświecenia, który głosi równość

ludzi i prawo każdego z nich do szczęścia, musi stworzyć taką samą pustkę w duszy poszczególnego człowieka, jak w duszy społeczeństwa. Popycha on do komunizmu nieco inaczej niż ideologia francuska, bo działa tutaj sam protest przeciwko *American way of life*.

Brytyjskie wychowanie jest mniej ideologiczne niż wychowanie francuskie, mniej optymistyczne niż wychowanie amerykańskie. Nie wyobcowuje ono w tym stopniu intelektualisty. Wyrabia raczej przyzwyczajenia, kładzie mniejszy nacisk na doktryny, zachęca, żeby naśladować zwyczaje a nie słownictwo. Wielbiciel Wielkiej Brytanii chciałby żeby parlament w New Delhi przypominał Westminster. Nie sądzę, żeby jakikolwiek intelektualista z Indochin czy z Maroka marzył o zgromadzeniu narodowym podobnym do Palais-Bourbon. Wychowankowie Brytyjczyków obierają za model rzeczywistość, wychowankowie Francuzów ideologię Zachodu. Rzeczywistość jest zawsze bardziej konserwatywna niż ideologia.

Ci, którzy objęli rządy w niepodległych krajach: na Cejlonie, w Burmie, w Indiach, mają poczucie praworządności, wolą postępować naprzód stopniowo, unikają stotalizowania, nie lubią uciekać się do gwałtu. Mówi się często, że buddyzm powstrzymuje intelektualistów od komunizmu. Takie twierdzenie budzi pewną nieufność. Inne czynniki, niezależne od duchowego pokrewieństwa czy duchowej odrazy, nadają bieg historii politycznej w Azji XX-go wieku. To prawda, że komunizm przyciąga szczególnie mocno, wtedy, kiedy tron Boga jest pusty. Intelektualista, pozbawiony więzów ze wspólnotą i z religią swoich ojców, chce, żeby postępowa ideologia wypełniła mu duszę. Największa różnica pomiędzy postępowością uczniów H. Laskiego czy B. Russell'a i komunizmem uczniów Lenina dotyczy nie *treści* a *stylu* ideologii i sposobu w jaki się je wyznaje. Oryginalność komunizmu polega na dogmatycznej doktrynie i bezwarunkowym uznaniu jej przez aktywistów. Z intelektualnego punktu widzenia jest on niższy od zawsze poddanych dyskusji, liberalnych ideologii postępowców. Natomiast człowiek, który szuka wiary, odkrywa jego wyższość. Intelektualista, który nie czuje się związany z niczym, nie zadowoli się opiniami, chce pewności. Rewolucja dostarczy mu jego dawki opium.

Ludzie sprawujący rządy w Burmie pozostali buddystami. Walczyli oni dzielnie przeciwko komunistom, choć są zwolennikami socjalizmu. W innym buddyjskim kraju intelektualiści garną się do partii komunistycznej. Jej urok zdaje się zależeć nie od treści dawnych wierzeń, ale od stopnia, w jakim więź z przeszłością została osłabiona. Wpływ zachodni albo skłania do odrzucenia narodowej religii, albo do jej oczyszczenia i intelektualista jest wtedy albo gotów schronić się w fanatyzm, albo, przeciwnie, stara się włączyć postępowe idee w religijne ramy, które odziedziczył czy wziął z Zachodu.

Indie są krajem który liczy największy procent komunistycznych wyborców. Równocześnie ma największą liczbę chrześcijan, misji, najbardziej rozpowszechniona jest tam umiejętność pisania i czytania. Pesymista zapewnia, że sam los chłopa popycha go do buntu z chwilą kiedy budzi się on z wielowiekowego snu. Budząc go, misjonarz, wbrew swojej woli, rzuca go w objęcia Nowej Wiary. Inni obserwatorzy sądzą, że pomiędzy religią historyczną, taką jak chrześcijaństwo i religią Historii, jaką jest komunizm, zachodzi pokrewieństwo i że ono wiele wyjaśnia. Ktokolwiek zrywa z hinduizmem i uznaje boskość Chrystusa, ktokolwiek wierzy w wypełnienie się czasów, ten jest znacznie bardziej wrażliwy na proroctwa chrześcijańskiej herezji, niż ci, co pozostają wierni arystokratycznemu w swojej istocie kościołowi czy kosmicznym dogmatom.

Być może najważniejszym tutaj faktem jest wyrwanie jednostki ze środowiska, do czego przyczyniają się misjonarze religii przychodzącej z zewnątrz. Wychowankowie chrześcijańskich szkół, którzy często zostali dopiero ochrzczeni, są już oddzieleni od hinduizmu, a jeszcze słabo związani ze środowiskiem zachodnim — nie mają punktu oparcia. Są postępowcami w dziedzinie ekonomii i polityki ale ich ideom brak mocnej podstawy. Komunizm układa ich chwiejne i nieporządne opinie w system zadawalająco zwarty, ratuje od wątpliwości, narzuca dyscyplinę. Ta dyscyplina odepchnie intelektualistę znającego zalety swobody myślenia, ale ludziom wykorzenionym zapewni rygor, do którego skrycie tęsknią.

Ilość i jakość nawróceń na komunizm zależy też od siły czy słabości liberalizmu. Istotą kultury zachodniej, zasadą której zawdzięcza ona swoje triumfy, jest wolność.

Nie powszechne wybory, ta późno stworzona i wątpliwa instytucja ze sfery polityki, nie parlamentarne rozgrywki, które są tylko jedną z metod sprawowania rządów przez opinię publiczną, ale wolność badań i krytyki. Aby stopniowo mogła powstać, potrzeba było podziału na władzę doczesną i władzę duchową oraz granic zakreślonych autorytetowi państwa, autonomii uniwersytetów.

Komunizm nie jest przedłużeniem mieszczańskiego liberalizmu, przeciwnie, jest krokiem wstecz. Nie łatwo jest przekonać postępowych intelektualistów, że kryje się w nim fałszerstwo, bo demokratycznego ideału nie da się przetłumaczyć na instytucje. Rządy ludu i w rękach ludu nie istnieją. Niektórzy uważają za oczywiste, że wybory i wielość partii są mniej niedoskonałym wyrazem ludowej suwerenności, niż jedna partia. Nie jest to oczywiste.

Wątpliwość zniknie, jeżeli się weźmie pod uwagę wartości, które stanowią o Zachodzie: szacunek dla osoby ludzkiej i wolność badań. Ci, co wychodzą z uniwersytetów Zachodu, cenią tę wolność. Europejczycy, to prawda często gwałcili w Azji swoje własne zasady. Ich obrona demokracji i ich walka z sowietyzmem wygląda dzięki temu w oczach Azjatów podejrzanie. Pomimo wszystko, prestiż tych wartości jest tak duży, że komuniści, gardząc nimi, muszą je ogłaszać za swoje. Właśnie w imię pseudo-racjonalizmu komuniści rozpowszechniają nową ortodoksję. Intelektualista, który zajął postawę zgodną z rozumem, i potrafił przez to uzyskać wewnętrzną równowagę, odrzuci dogmat.

Możliwe, że pomimo swojej odrazy przyjmie go w końcu, jeżeli doświadczenie wykaże nieskuteczność liberalnych metod w polityce czy w ekonomii. Takiej fazy gospodarczego rozwoju, jaką przeżywają dzisiaj Indie i Chiny, żaden z europejskich krajów nie przechodził w ustroju zarazem reprezentatywnym i demokratycznym. W ciągu tych wielu lat, kiedy gwałtownie wzrastała liczba ludności, kiedy na przedmieściach powstawały fabryki, kiedy budowano koleje, nigdzie nie działały równocześnie wolności osobiste, powszechne wybory i parlament. Znano cezaryzmy — powszechne wybory połączone z absolutną władzą jednostki. Znano ustroje parlamentarne, ale cenzus ograniczał ilość wyborców a parlament był arystokratyczny. Znano konstytucyjne monarchie. Kontakt pomiędzy cywilizacjami powo-

łał do życia próbę taką jak w Indiach: demokratyczna republika, która stara się połączyć powszechne wybory i panowanie prawa z planami pięcioletnimi.

Trudności rzucają się w oczy. Demokratyczny ustrój w naszych czasach pozwala swobodnie wypowiadać się grupom interesów, związkom czy partiom i zabrania rządzącym samowolnych decyzji. W Europie instytucje przedstawicielstwa miały za zadanie ograniczać czy zastępować monarchie, brały spadek po silnej władzy. W Azji biorą spadek po władzy absolutnej, kolonialnej czy cesarskiej, ale ta zawaliła się i pozostawiła pustkę, którą musi wypełnić republika Indii względnie republika Indonezji. Rzadko zdarzało się, żeby budowano państwo przestrzegając zasad liberalnej demokracji.

Gospodarcze zadania, jakie w Azji ciążą na posiadaczach dyplomów w ich nowej roli administratorów, są również ogromne. Elity niepodległych krajów prawie jednogłośnie opowiadają się za ekspansją, co oznacza bardziej uprzemysłowienie, niż troskę o zwiększenie żywnościowych zasobów. Zapożyczyły one pociąg do socjalistycznych metod od europejskiej lewicy. Te metody są nieraz dobrze dostosowane do sytuacji. Nie można liczyć na prywatne przedsiębiorstwa w kraju, w którym nie ma przedsiębiorców, w którym bogaci wyrzucają pieniądze na przedmioty zbytku. Ale myli się też ten, kto liczy na planowanie, kiedy brak jest statystyk i kompetentnych urzędników. Trudno też jest wyliczać dobrodziejstwa, jakie dlatego spłyną na lud, że ma się dużo dolarów, jeżeli rząd nie jest zdolny zbudować zakładów przemysłowych które wchłonęłyby ofiarowane kapitały.

W Azji, tak jak we Francji, intelektualiści zajmują się przeciwstawianiem sobie różnych ideologii o rzekomym ogólnoświatowym zasięgu — własność prywatna contra własność publiczna, mechanizmy rynku contra planowanie — zamiast kontretnie zanalizować narodowe środowisko i określić, w jakiej mierze ta czy inna metoda odpowiada okolicznościom. Naśladując obecny system parlamentarny angielski, Indonezja i Indie nie mogą być wcale pewne, że zapewniają sobie dobrze funkcjonującą demokrację. Podobnie nie mogą być pewne, że praktyki amerykańskiego kapitalizmu czy wskazania Labour odpowiadają wymogom gospodarczego rozwoju w zacofanych gos-

podarczo krajach. Niezależnie od tego co zapożyczają z zewnątrz, narody muszą same wykuć swoją przyszłość.

Mówi się, że ogólna teoria powinna wziąć za punkt wyjścia fazy gospodarczego rozwoju. Marks starał się powiązać następstwo faz z przekształceniami ustrojów. Na nieszczęście za podstawę swego schematu obrał fakty znane w jego czasach i schematu tego dzieje późniejsze nie potwierdziły. Socjalistyczne metody w sensie, jaki komuniści nadają temu słowu, nie są ani koniecznym skutkiem dojrzałości, ani niezbędne do przyspieszonego uprzemysłowienia.

Teoria, która nie zapewniałaby nas, że każdej fazie odpowiada szczególna technika działania, zdolna byłaby wskazać, jakie problemy należy rozwiązać w danej epoce. Zostawiłaby ona wiele miejsca na kontrowersje, bo pragnienia intelektualisty w XX-tym wieku nie dają się łatwo pogodzić z losem krajów, które niedawno uzyskały niepodległość a nie wyszły jeszcze z ubóstwa.

Intelektualiści pozostaną postępowcami i nie będą widzieli innego wyboru, niż wybór pomiędzy metodami demokratycznymi i użyciem siły. Nie powinni jednak utożsamiać labouryzmu w Wielkiej Brytanii, gdzie roczny dochód na głowę ludności wynosi ponad 700 międzynarodowych jednostek z tą samą filozofią, zastosowaną na podkontynencie indyjskim. Nie da się nawet sobie wyobrazić bezpłatnej służby zdrowia w Indiach. Ubezpieczenie od bezrobocia chroniłoby tam słabszych kosztem silnych i poświęcałoby przyszłość na rzecz dnia dzisiejszego. Ubogie społeczeństwa nie mogą sobie pozwolić na troskę o równy podział dochodów, jeżeli na tym ma ucierpieć produkcja. Nie znaczy to, że wszelka nierówność sprzyja produkcji. Przeciwnie, zbytek w jakim żyją bogacze jest i gospodarczym i moralnym skandalem. Ale prawo, które gwarantowałoby gospodarcze bezpieczeństwo mniejszości, to jest robotnikom w fabrykach, wybranym na ślepo pośród milionów ludzi bez pracy, byłoby z góry gospodarczym błędem.

Czy chodzi o wartości, czy o środki, czy o odległą przyszłość, nauka nie zabrania ideowych pojedynków, nakazuje jednak, aby odpowiadały one temu co jest. Chroni intelektualistów od tęsknoty do przeszłości i od daremnego buntu przeciwko temu co jest dziś. Doradza najpierw przemyśleć świat, zanim zechce się go zmieniać.

◆

Żaden kraj w Azji nie był tak dumny, i słusznie dumny, ze swojej historii i swojej kultury, jak Chiny. Żaden nie zaznał w ciągu ostatnich stu lat tylu poniżeń. Nie dlatego, że został podbity. Nie podbija się Chin — najwyżej można zdobyć tron, jak to zrobiła dynastia mandżurska. Po wojnie o opium, po spustoszeniu Letniego Pałacu, po cudzoziemskich koncesjach, po przywilejach dla zagranicznych misji, wymuszonych pod groźbą armat, pozostały urazy, które trwać będą długo. Komuniści, zdobywszy władzę, zniszczyli wspólnoty chrześcijańskie. Możliwe, że każdy silny rząd postąpiłby podobnie, w innym trochę stylu.

Tradycyjna doktryna, która podtrzymywała odwieczny porządek, była przede wszystkim moralna i społeczna. Konfucjonizm dawał biegłym w piśmie dostęp do administracyjnych i rządowych funkcji. Zawalenie się cesarstwa pociągnęło za sobą ruinę ideologii. Buddyzm czy hinduizm wskrzeszano pod okiem Barbarzyńców, pod opieką *Indian Civil Service*. Podobnie mogłaby nastąpić odnowa konfucjonizmu, co bynajmniej nie zapewniłoby jeszcze Chinom mocarstwowego stanowiska.

Tylko mniejszość intelektualistów samorzutnie przyłączyła się do komunistycznego obozu przed rokiem 1949. Oddźwięk, jaki znalazła po roku 1920 rosyjska rewolucja u garstki inteligencji, nie różnił się od oddźwięku jaki budziły inne idee rewolucyjne, przychodzące z Europy. Długie lata wojny, postępujący rozkład Kuomintangu, inflacja, surowość policyjnego reżimu, zniechęciły inteligencję i uczyniły z niej sprzymierzeńca Mao-Tse-Tunga.

Czy świecki, materialistyczny komunizm może stać się doktryną chińskich ludzi kultury? Dewaloryzacja rodziny, wyniesienie na pierwsze miejsce partii i państwa oznaczają przewrót, który jeszcze niedawno uważałoby się za niemożliwy. Jednak partia komunistyczna odbudowuje hierarchię, na szczycie której umieszcza tych, co wiedzą. Ci uczeni, którzy są równocześnie wojownikami, nadają sobie nazwę marksistów-leninistów. Takie połączenie wojennego rzemiosła z biegłością w piśmie jest czymś, co zdarza się po raz pierwszy od wieków. Trzeba było chyba dopiero zachodnich wpływów, żeby stało się to możliwe. Buntując

się przeciwko znienawidzonej obcej władzy ludzie pióra odzyskali zapał krzyżowców. Jako zwycięzcy przyznali Zachodowi najbardziej ukryte z jego zwycięstw: doktryna, w imię której wygnali Barbarzyńców, jest własnością Zachodu. Kładzie ona nacisk na *akcję* i na *historię*.

Zachód nauczył ludy Azji, jak przemyśleć na nowo przeszłość. Już w XIX-tym wieku głównym tematem filozofii rosyjskiej był kontrast pomiędzy przeznaczeniem Rosji i przeznaczeniem Europy. Marksizm w leninowskiej wersji pozwala intelektualistom wszystkich kontynentów zinterpretować na nowo — unikając poniżeń — historię ich krajów i historię ich dotychczasowych panów.

Kiedy prawda naukowa zajmuje miejsce prawdy religijnej, nie obywa się to bez duchowego kryzysu. Nie łatwo jest zadowolić się prowizoryczną prawdą, której nie da się zaprzeczyć, ale której zasięg jest ograniczony a treść nie zawsze pocieszająca. Być może, że to co daje nam nauka historii, jest szczególnie gorzkie, bo jej lekcje są wieloznaczne a zmienia się bez ustanku i przedmiot badań i nasza wiedza. Marksizm zaspakaja pragnienie absolutu. Doktryna, obecnie oficjalnie uznana w Chinach, nie jest związana z ładem Kosmosu czy z niedościgłą odrębnością Państwa Środka. Jest ona prawdziwa, ponieważ w niej znajduje odbicie ład koniecznej i dobroczynnej przemiany. Marksizm-leninizm przezwycięża względność, którą niesie ze sobą świadomość historyczna, goi rany jakie zadawała w ciągu stu lat techniczna wyższość Europy.

Powstaje pytanie, czy Azja obierze drogę nietolerancji religijnej, która była plagą Zachodu a której uniknęła dzięki buddyzmowi, czy też zastosuje Nową Wiarę w taki sposób, że heretycy będą mogli żyć, być może pogardzani, ale nie nawróceni siłą czy podbici pod pretekstem nawrócenia.

Rozdział IX

INTELEKTUALIŚCI W POSZUKIWANIU RELIGII

Wiele razy porównywano socjalizm do religii i rozpowszechnianie się chrześcijaństwa w świecie antycznym do rozpowszechniania się marksizmu w naszych czasach. Wyrażenie „świecka religia" stało się już banalne (70).

Spór dokoła tych porównań jest również już czymś klasycznym. Czy doktryna bez Boga zasługuje na nazwę religii? Przeczą temu sami wierni, twierdząc „że ich poglądy są do pogodzenia z wiarą tradycyjną. Czyż chrześcijanie postępowi nie dowodzą, że można połączyć komunizm z katolicyzmem, skoro praktykują i jedno i drugie?

W pewnym sensie spór jest czysto słowny. Wszystko zależy od definicji. Doktryna daje prawdziwym komunistom globalną interpretację wszechświata, budzi w nich uczucia, jakie mieli krzyżowcy wszystkich epok, ustala hierarchię wartości i określa jakie zachowanie się jest dobre. Wypełnia kilka funkcji które, czy chodzi o duszę jednostek czy społeczeństw, socjologia przypisuje religii. Co do braku transcendencji i braku szacunku dla tajemnicy istnienia jest to dostatecznie jasne, ale można tu przypomnieć, że wiele społeczeństw w dawnych wiekach nie znało pojęcia istoty boskiej, co nie przeszkadzało im znać sposoby myślenia i odczuwania, nakazy i obowiązki, które dzisiejszy obserwator uważa za religijne.

Te argumenty nie sięgają w sedno problemu. Można

(70) Użyłem po raz pierwszy tego wyrażenia, jak mi się zdaje, w dwuch artykułach ogłoszonych w „La France Libre" w czerwcu-lipcu 1944 roku.

zdefiniować religię w ten sposób, że obejmie ona i obrzędy, ceremonie, namiętności prymitywnych plemion i szlachetne nauki Chrystusa czy Buddy, ale jaki jest sens świeckiej religii na Zachodzie, w środowisku przesiąkniętym chrystianizmem?

Opinia ekonomiczna czy świecka religia.

Komunizm rozwinął się z gospodarczej i politycznej doktryny w okresie, kiedy słabła duchowa żywotność i powaga Kościołów. Żarliwość, która dawniej mogła się wyrazić w ściśle religijnych wierzeniach, za swój przedmiot obrała akcję polityczną. Socjalizm ukazał się oczom ludzi jako coś więcej niż pewna technika zarządu przedsiębiorstwami czy pewien gatunek gospodarki. Zapowiadał on, że zniknie nieszczęście, gnębiące ludzi od niepamiętnych wieków.

Zarówno ideologie prawicy jak lewicy, zarówno faszyzm jak komunizm, wyszły z nowoczesnej filozofii immanencji. Wszystkie one, nawet jeżeli nie przeczą istnieniu Boga, są ateistyczne w tym sensie, że przedstawiają świat ludzki oderwany od transcendencji. Za inicjatora tego rodzaju ateizmu, idąc za La Berthonnière, wolno uznać Kartezjusza, choć był on dobrym katolikiem. Interesował go bardziej podbój natury, niż rozmyślanie sięgające poza jej granice. Marksiści Drugiej czy Trzeciej Międzynarodówki powtarzają chętnie, że religia jest sprawą prywatną, ale za jedyną rzecz poważną uważają organizację społeczności. Przesunęło się centrum zainteresowania i w ślad za tym przesunęły się zbiorowe porywy. Zaczęto się wzajemnie mordować nie o to, który Kościół ma prawo interpretować teksty i udzielać sakramentów, ale o to, jaka metoda jest lepsza, żeby na tym padole płaczu dać wszystkim materialny komfort.

To prawda, że demokracja albo nacjonalizm budziły nie mniej gwałtowne pasje, niż społeczeństwo bezklasowe. W epoce, w której najwyższe wartości zamknięte zostały w polityce, ludzie wykazują nie mniejszy fanatyzm służąc niepodległości narodowej, niż służąc rzekomo idealnemu porządkowi. W tym mglistym znaczeniu wszystkie polityczne ruchy, jakie wstrząsały nowoczesną Europą miały

charakter religijny. Nie znajdzie się w nich jednak ram i treści, jaka właściwa jest myśli religijnej. Pod tym względem komunizm jest czymś wyjątkowym.

Marksistowski profetyzm jest, jak widzieliśmy, zgodny ze schematem typowym dla profetyzmu judeo-chrześcijańskiego. Wszelki profetyzm potępia to co jest, maluje obraz tego co powinno być i będzie, wybiera jednostkę albo grupę, które mają przebyć obszar dzielący podły dzień dzisiejszy od promiennego jutra. Bezklasowe społeczeństwo, które będzie znało postęp społeczny bez politycznych rewolucji, przypomina tysiącletnie królestwo, o jakim marzyli wyznawcy millenium. Nieszczęście proletariatu stanowi dowód jego misji. Partia komunistyczna staje się Kościołem, któremu opierają się burżuje-poganie zatykający uszy na dobrą nowinę i socjaliści-Żydzi którzy nie uznali Rewolucji, choć w ciągu wielu lat zapowiadali jej przyjście.

Te inwektywy czy przepowiednie można też przedstawić w bardziej racjonalny sposób. Siły produkcji, rozwinięte dzięki zastosowaniu nauki do przemysłu, zapewniają na razie znośne warunki życia tylko mniejszości. Jutro, rozwój techniki, w połączeniu ze zmianą jakiej ulegnie własność i zarząd, pozwoli wszystkim zakosztować błogosławionych skutków dobrobytu. Przechodzi się łatwo od maksistowskiego profetyzmu do „wielkiej nadziei XX-go wieku", od rewolucyjnej wiary do teorii gospodarczego postępu.

Jak się dzieje, że profetyzm przechyla się albo ku rozsądnej opinii o dziejach nowoczesnych społeczeństw, albo ku pseudo-religijnemu dogmatowi?

Czyni się teorię bardziej elastyczną i przyjmuje się, że dzieło odnowy wymaga współpracy wszystkich ofiar kapitalizmu, wszystkich tych, którzy — nie cierpiąc osobiście z powodu kapitalizmu — dostrzegają jego zło i chcą je usunąć. Misja proletariatu nie znika przez to, traci jedynie swoją wyłączność. Przez swoją liczbę i swoje cierpienia robotnicy przemysłu są powołani do odegrania wybitnej roli w humanizacji technicznych społeczeństw. Nie tylko jednak oni są krzywdzeni i nie tylko oni wykuwają przyszłość.

Możliwa też jest inna metoda. Odrzuca się wszelką pomoc, wzmacnia się *w słowach* proletariacki charakter zbiorowego zbawiciela i partii która go reprezentuje. Trzeba i wystarczy, żeby partia została ogłoszona jako awangar-

da proletariatu, niezależnie od udziału robotników przemysłu w kierownictwie i w posunięciach partii. Ta staje się wtedy podobna do kościoła, w jej rękach spoczywa zbawienie. Kto do niej wstępuje, otrzymuje chrzest. Kościół jest wyrazem istotnej woli proletariatu. Nie-proletariusze, którzy mu są posłuszni, uczestniczą w tej istocie. Prawdziwi proletariusze, jeżeli nie chcą go uznać, nie należą do klasy wybranej.

Pierwsza metoda, to metoda socjal-demokracji, zdrowego rozsądku, pokojowych reform, demokracji. Metoda komunizmu to metoda gwałtu Rewolucji.

Idąc w pierwszym kierunku profetyzm spada do rzędu opinii, różnych zależnie od kraju i całkiem prozaicznych. Marksizm ulega rozkładowi na swoje części składowe, na hipotezy historyczne i gospodarcze propozycje. Idąc w drugim kierunku, partia-Kościół zamienia doktrynę w dogmat, wytwarza scholastykę. Pełna namiętności, przewodzi olbrzymim zastępom.

Aby system komunistycznej interpretacji nigdy nie zawiódł, mandat udzielony partii przez proletariat nie może dopuszczać żadnych wyjątków ani zastrzeżeń. Taki dekret każe z kolei przeczyć niewątpliwym faktom i rzeczywiste, wielorakie konflikty zastępować stylizowaną walką zbiorowych istot. O tym, czym są te istoty, decyduje ich udział w realizacji z góry przyjętego przeznaczenia. Wynika stąd scholastyka, którą przedstawialiśmy na poprzednich stronach, nieskończone rozważania o bazie i nadbudowie, podziały na sens subtelny i sens trywialny. Trzeba godzić, przez użytek specjalnego języka, przepowiednie z wypadkami które im zaprzeczyły, odrzucać obiektywizm, a na miejsce surowych faktów (zdobycie władzy przez Bolszewików w 1917) podstawiać historyczne symbole (rewolucja proletariacka).

Socjal-demokraci wyrzekli się tej scholastyki, nie starają się pogodzić faktów i wczorajszych przepowiedni, ani wtłaczać nieogarnionego bogactwa ludzkich społeczeństw w formułki. I przez to tracą ten szacunek jakim ludzie darzą system, pewność, odsłoniętą przyszłość. Komuniści przeciwnie, twierdzą, że umieją powiązać każdy epizod ich ruchu z biegiem całych dziejów, same dzieje z filozofią natury. Wszystko biorą pod uwagę, nigdy nie zawodzą, a sztuka dialektyki pozwala im wyjaśnić każdy aspekt so-

wieckiej rzeczywistości przy pomocy doktryny, która wygina się we wszystkich kierunkach.

Połączone ze sobą profetyzm i scholastyka budzą uczucia podobne do uczuć religijnych. Wiara w proletariat i w Historię, miłość dla tych co dzisiaj cierpią a jutro zatriumfują, nadzieja, że przyszłość powoła do życia bezklasowe społeczeństwo — czyż komunista wojujący o wielką sprawę nie ma tych cnót teologicznych? Jednak ta wiara przywiązana jest raczej do Kościoła niż do Historii, a Kościół coraz dalej odchodzi od Mesjasza. Nadzieja zwraca się ku jutru, które, jeżeli nie wypełni się spontanicznie, będzie dziełem gwałtu. Miłość do cierpiącej ludzkości przekształca się w obojętność wobec klas, narodów czy jednostek skazanych na piekło przez dialektykę. Dzisiaj, i zapewne tak będzie jeszcze długo, komunistyczna wiara usprawiedliwia wszystkie środki, komunistyczna nadzieja zabrania uznać, że może być wiele dróg do królestwa bożego, komunistyczna miłość nie zostawia wrogom nawet prawa do umierania z honorem.

Raczej psychologia sekty niż powszechnego Kościoła. Aktywista jest przekonany, że należy do małej liczby wybranych, których udziałem będzie zbawienie. Wierni, przyzwyczajeni do zygzaków linii, powtarzają posłusznie wszystko, co im się powie o pakcie niemiecko-sowieckim czy o mordercach w białych fartuchach i stają się w pewien sposób „nowymi ludźmi". Według materialistycznej koncepcji ludzie, urobieni według określonej metody, będą posłuszni władzy i całkowicie zadowoleni ze swego losu. Inżynierowie dusz nie wątpią że da się materiał psychiczny ugniatać dowoli.

U jednego krańca, socjalizm ześlizguje się w mgliste sympatie do etatyzmu gospodarczego i do kolektywnej własności. U drugiego krańca, rozszerza się w system interpretacji, który ogarnia zarazem wszechświat i walki domowe w Guatemali.

Ktoś powie, że *wiara* komunistyczna różni się od polityczno-gospodarczej *opinii* tylko bezwzględnością. Czy każda nowa wiara nie jest podobnie nieugięta? Kościoły skłaniają się do tolerancji w miarę jak podgryza je sceptycyzm. Nie chodzi jednak o zwykłą nieugiętość. Niczego zbliżonego do komunizmu nie wydały ani nacjonalizm ani demokracja. Można mówić o fanatyzmie, pod warunkiem,

że rozumieć będzie się przez to dekrety, mocą których partia uznała tylko siebie za przewodnika światowego proletariatu, narzuciła nie dającym się pogodzić faktom jedną interpretację i ogłosiła jedną drogę do socjalizmu dla wszystkich narodów. Fanatykiem jest komunista, który dzieli ludzi na dwa obozy, zależnie od ich stosunku do świętej sprawy, fanatykiem jest urzędnik, zmuszający mieszczańskiego poganina do pisania autobiografii zgodnej z prawdą objawioną proletariackiemu państwu.

Aktywiści i sympatycy.

Komunizm jest ideologią, którą kult Partii, scholastyka użyta przez rewolucyjne państwo i wychowanie-tresura jakiej podlegają aktywiści, zamieniły w dogmatyzm słów i czynów. Zależnie od tego, czy obserwuje się początek czy stadium obecne, marksizm 1890 roku czy stalinizm 1950 — ma się ochotę traktować albo poważnie albo lekko pojęcie świeckiej religii.

Historia rywalizacji pomiędzy socjalistami i komunistami jest burzliwa i pełna tragicznych spięć. Od 1917 komuniści nie mają pobłażania dla swoich braci-wrogów zdrajców, którzy przeszli do kapitalistycznego obozu w dniu, w którym nie uznali Rewolucji rosyjskiej za pierwsze wypełnienie przepowiedni. Socjaliści ze swojej strony, patrzą ze wstrętem na okrucieństwa Bolszewików, na skandal socjalizmu bez demokracji i na dyktaturę *nad* proletariatem, którą nazywa się dyktaturą proletariatu. Nigdy jednak nie potrafią całkowicie pozbyć się wyrzutów sumienia: droga jest straszna, ale czy jest inna droga?

Czyż i socjaliści i komuniści nie są wrogami kapitalizmu, wrogami anarchii rynku, czyż nie są za planowaniem i zbiorową własnością? Kiedy Bolszewicy likwidują Mienszewików i eserów, kiedy odbywa się wielka czystka albo kiedy deportuje się miliony chłopów opornych kolektywizacji — humanitarni socjaliści Zachodu, przyzwyczajeni do parlamentarnych metod, reagują na to ze zgrozą i czują się prawie równie dalecy od tych zaciekłych budowniczych, jak od faszystów. Wystarcza żeby Stalin umarł, żeby jego następcy złagodzili nieco skrajne i jakby patologiczne objawy ustroju, żeby wyciągnęli rękę do postępow-

ców i chrześcijan, a marksiści socjal-demokracji zaczynają się zastanawiać. Ostatecznie, czy jakaś inna metoda niż metoda despotyzmu i planów pięcioletnich była możliwa w Rosji i w słabo rozwiniętych krajach? Przyśpieszone uprzemysłowienie sprawiło, że nadużycia terroru były nieuniknione. Socjalistyczne budownictwo stopniowo je usunie. Wielki rozłam zniknie wraz z demokratyzacją sowietyzmu.

Tych wahań pomiędzy rozpaczą i zaufaniem nie da się wyjaśnić jedynie niewyczerpaną naiwnością socjalistów, którzy są z góry przeznaczeni na więźniów w obozach koncentracyjnych wszelkich reżymów. Wahania te wynikają z samej dwuznaczności, jaka jest zawarta w świeckiej religii. Ta zamraża w dogmat albo opinie pospolite w kołach lewicowych — jeżeli chodzi o komunizm, albo pospolite w kołach prawicowych — jeżeli chodzi o faszyzm.

Ten, kto sympatyzował z narodowym socjalizmem w 1933 nie zawsze był rasistą, ubolewał nad antysemickimi ekscesami, ale twierdził, że konieczna jest silna władza, która by przywróciła jedność narodowi, zapobiegła sporom, prowadziła dynamiczną politykę na zewnątrz. Przystępowali z zastrzeżeniami do ruchu nie tylko ci, co nigdy nie przekroczyli progu, nie tylko „towarzysze podróży", ta postawa była rozpowszechniona również wśród członków partii a nawet w jej wewnętrznych kręgach. Goering nie był prawdopodobnie bardziej prawowierny niż nacjonaliści starego chowu, którzy przyłączyli się przez oportunizm do demagoga w brunatnej koszuli.

Co myśli w 1955 chrześcijanin postępowy, który nie jest członkiem partii? Sięgnijmy do książki wydanej przez księży-robotników. Przyjęli oni — a w każdym razie niektórzy z nich — interpretację wydarzeń jakiej uczy partia. „Przewodnicy proletariatu mieli słuszność, dowodzą tego lekcje ostatnich politycznych i społecznych wydarzeń. Plan Marshalla, Zjednoczona Europa, bezrobocie, niskie płace, Vietnam, Afryka, nędza, bezdomność, gwałcenie legalności, represje" (71). Przypisywać Planowi Marshalla, który skrócił o wiele lat okres niezbędny dla odbudowy gospodarczej Francji, odpowiedzialność za niskie płace czy nędzę

(71) „Les Prêtres Ouvriers", Paris, Ed. du Seuil, 1954, str. 268.

— to typowy przykład podstawiania dogmatów na miejsce faktów, tak, jak stosuje to scholastyka stalinowska.

Księża-robotnicy uznali — być może nie zdając sobie z tego w pełni sprawy — główne wytyczne komunistycznej filozofii dziejów. Przypisują oni klasie robotniczej wyjątkową misję, szczególne cnoty. „W naszej klasie zobaczyliśmy jej piękno, pomimo jej ran. Nigdy nie znaleźliśmy powodu, żeby ją pomniejszać albo jej niedoceniać. A perspektywy, jakie otwiera ona przed historią ludzkości, są zbyt wielkie i zbyt prawdziwe, aby inne klasy mogły nie zwracać na to uwagi" (str. 268). Od klasowej przynależności zależy w istocie sposób myślenia. „Dzieląc we wszystkim proletariacką dolę i uczestnicząc w życiu mas robotniczych, wielu z nas zyskuje (albo odzyskuje) nową świadomość klasową. Naszymi są reakcje robotników, naszą jest proletariacka świadomość: na przykład świadomość walki klas, którą prowadzi się, aby położyć jej kres, poczucie, że musimy być solidarni, przekonanie, że tylko wszyscy razem wyzwolimy się z kapitalistycznej eksploatacji..." (str. 207) (72) Proletariacka świadomość, jaką odnajdują ci chrześcijanie, wydaje się być całkowicie ukształtowana przez komunistyczną ideologię: „wiemy teraz, że proletariat zostawiony samemu sobie, bez klasowej świadomości, bez organizacji, nigdy nie zdoła pokonać wroga, który go oblega ze wszystkich stron i który jest sto razy potężniejszy, jeżeli nie liczbą, to środkami ucisku i przymusu, od otwartej i brutalnej walki, do oszukańczej dobrotliwości i religijnego narkotyku" (str. 230) (73).

Oto w jakich słowach księża-robotnicy osądzają i potępiają socjalistyczny reformizm: „A w krajach, gdzie ta mieszczańska socjal-demokracja nadal trwa, wpada w sprzeczności: represje, niesprawiedliwość, nędza, agresywne wojny, do czego prowadzi „nieunikniony odtąd zmierzch", żeby użyć wyrażenia *Osservatore Romano...*" (str. 272).

(72) Autor „Jeunesse de l'Eglise", na przykład, przypisuje grzechowi swego mieszczańskiego pochodzenia karygodne wątpliwości, jakie mógłby mieć co do boskiego początku Kościoła: „Albo, jeżeli pada ofiarą tych zwątpień, to dlatego, że zniekształcony przez swoją mieszczańską przeszłość, nie umie z życia i z walk klasy robotniczej wyciągnąć wniosków o sensie historii ani lekcji cierpliwości jaka z nich wynika." („Les Evénements et la Foi", str. 79.)

(73) Religijny narkotyk = opium dla ludu.

Księża-robotnicy pozostają katolikami, to prawda. „Jeżeli zachowujemy mocną wiarę w Jezusa i w jego Ojca, władców Historii, a więc również tej historii społecznej i politycznej, którą przeżywają nasi bracia z proletariatu, jest ona równie żywa w stosunku do naszego Kościoła" (str. 269). Zaprzeczają, jakoby troska o proletariat mogła zastąpić troskę o zbawienie. Często jednak słowa, jakich używają, świadczą, że powoli świeckie walki nabierają charakteru sakralnego w oczach tych rozdwojonych chrześcijan. „Nosimy w ciele tragedie proletariatu i żadna z naszych modlitw, żadna z naszych eucharystii nie jest im obca... Nasza wiara, która była potężnym bodźcem do tej cielesnej wspólnoty z naszą klasą robotniczą, nie jest dziś słabsza ani mniej czysta" (str. 268). Mają oni wizję Kościoła, który nawraca klasę robotniczą, gotową, dzięki doczesnemu wyzwoleniu, przyjąć Prawdę Chrystusa. Na razie „sądzimy i czujemy, tak jak Kościół, że bez tego minimum materialnych warunków żadne życie duchowe nie jest możliwe, że człowiek, który jest głodny, nie może wierzyć w dobroć Bożą, że człowiek, który jest uciskany, nie może wierzyć w Jego wszechmoc" (str. 270). Tak rozumując, nie należało nieść dobrej nowiny niewolnikom, zanim walki klasowe nie zniosłyby niewolnictwa.

Teksty te mówią same za siebie. Dla tych ludzi dobrej woli, dla tych chrześcijan spragnionych poświęcenia, komunizm oznacza coś więcej niż opinie o obecnym czy przyszłym ustroju gospodarczym, więcej nawet niż jedna z ideologii. Przebiegli oni dwa pierwsze etapy na drodze jaka wiedzie od ideologii do religii: misja proletariatu i jego wcielenie się w partię komunistyczną, interpretacja aktualnych faktów i całej historii według dogmatu (kapitalizm jest złem samym w sobie, zdobycie władzy przez partię już jest wyzwoleniem itd.). Ostatniego etapu katolik nie może przebyć. Jeżeli bezklasowe społeczeństwo ma przeniknąć tajemnicę Historii, jeżeli ludzkość, zagospodarowawszy planetę, ma być zadowolona ze swego losu, człowiek nie byłby istotą, dla której Chrystus poniósł śmierć na krzyżu, ale istotą, której Marks przepowiedział koniec prehistorii, dzięki potędze maszyn i buntowi proletariuszy.

Chrześcijanin nie może być nigdy prawdziwym komunistą, tak jak komunista nie może wierzyć w Boga i w Chrystusa. Świecka religia ma za podstawę ateizm

i głosi, że przeznaczenie człowieka dokonuje się wyłącznie na tej ziemi i w społeczeństwie. Postępowy chrześcijanin ukrywa sam przed sobą tę sprzeczność.

W tym celu sprowadza niekiedy komunizm do pewnej organizacji gospodarczej, całkowicie wyłącza wiarę religijną z ludzkiego współżycia i stara się nie widzieć, że tej separacji nie uznaje ani Kościół chrześcijański, ani Kościół świecki. Ten ostatni nie uważa komunizmu za neutralną technikę działania, podobną do maszyn oddanych do użytku społeczeństw. Natomiast Kościół chrześcijański chce wpływać na życie wszystkich, każdego dnia, a nie ograniczać się do udzielania sakramentów.

Czasem znów postępowy chrześcijanin wpada we wręcz przeciwną skrajność. Tak przejmuje się cierpieniami proletariatu, z taką namiętnością bierze udział w walce partii komunistycznej, że te same słowa o chrześcijańskim wydźwięku stosuje i do historii doczesnej i do historii religijnej. Chrześcijański sens historii, którego nie odsłania nam pochód imperiów i królestw, roztapia się w sensie, jaki nadaje historii marksizm, w cywilizacji pracy, w panowaniu mas, w wyzwoleniu proletariatu. Nie wiemy wtedy, czy taki postępowiec pragnie powszechnego dobrobytu, który zdejmie z ludzkich pleców odwieczne ciężary i pozwoli ludziom na metafizyczną myśl, czy też bezklasowe społeczeństwo, bardziej niż Królestwo Boże, staje się przedmiotem jego wiary.

Ani przykład socjalistów, ani przykład postępowców nie pozwala nam nakreślić wyraźnej linii pomiędzy członkami partii i „towarzyszami podróży". Wśród członków partii jest wielu takich, którzy myślą i czują jak chrześcijanie postępowi. Przez poświęcenie, przez chęć złożenia z siebie ofiary, przezwyciężając wewnętrzny opór, który wydał się im burżuazyjnym przeżytkiem, wstąpili do zakonu. Nie wierzą w materializm, chcą po prostu służyć. Natomiast wielu „towarzyszy podróży" nie zna żadnych religijnych tęsknot. Ważą oni szanse partii i bez odrazy pochwalają tresurę odruchów, dbając o zabezpieczenie sobie pół-wolności.

Na próżno szukałoby się wewnątrz partii jednej wersji. Nie ma jej ani historyczny dogmat ani codzienna scholastyka. Jak widzieliśmy (74) nie da się powiedzieć, w co

(74) W rozdziale IV.

wierzą wszyscy członkowie partii (chyba w samą partię). Kiedy urzędowy komunikat ogłasza, że dziewięciu lekarzy Kremla zamordowało kilku dygnitarzy reżymu — wybranych spośród umarłych i spiskowało, żeby zamordować innych dygnitarzy — jeszcze żyjących, aktywiści, od góry do dołu wiedzą co mają mówić (ale nie to, co będą mieli mówić za trzy miesiące), nie znają jednak ani przyczyn, ani celów operacji. Nikt, prywatnie, nie przyjmuje bez zastrzeżeń tego oświetlenia, jakie wyraża się w słowach wszystkich, w niezliczonych uchwałach, zbiorowych rezolucjach w całym olbrzymim Związku — i każdy wybiera sobie inną, ukrytą interpretację.

Inna i wcale nie mniejsza dwuznaczność pojawia się, kiedy państwowy dekret orzeka o jakiejś wielkiej prawdzie dogmatu. Jaki sens nadają wierni — ludzie wewnętrznego kręgu, aktywiści wysokiego stopnia, lokalni wielkorządcy — głównym pojęciom? Czy wierzą, że w Wielkiej Brytanii równoważne są partia i proletariat, choć partia tam prawie nie istnieje? Czy wierzą w zanikanie państwa w Związku Sowieckim, choć żaden ustrój nie rozporządzał liczniejszą policją? Jak sobie wyobrażają bezklasowe społeczeństwo jeżeli krystalizuje się już nowa hierarchia?

Rozróżniliśmy ludzi Kościoła i ludzi wiary, tych, którzy przede wszystkim należą do partii i tych, którzy przede wszystkim wrażliwi są na profetyzm. To rozróżnienie nie pokrywa się z podziałem na aktywistów i sympatyków. Aktywista zrobił ostatni krok i poddał się dyscyplinie, podczas gdy sympatyk stoi na progu. Ten jednak nie koniecznie jest człowiekiem wiary, w sensie jaki nadaliśmy temu słowu, a aktywista nie zawsze, w głębi serca, jest człowiekiem Kościoła. Lukacs wierzy w marksistowski profetyzm, ale nie bez trudu przychodzi mu uznanie partii za wcielony proletariat. Bywają „towarzysze podróży" obojętni na misję klasy robotniczej czy na bezklasowe społeczeństwo. Ulegają oni fatalności historycznej, której dowodem jest osiemset milionów ludzi w jednym obozie. Wielu aktywistów działa z potrzeby poświęcenia, wielu „towarzyszy podróży" to cynicy, szukający sposobności do kariery.

Gdzie jest prawdziwy komunista? W teorii powinien on przebyć trzy etapy — kult partii, scholastykę interpretacji, dyscyplinę aktywisty. Dosięgnąwszy jednak kresu, zyskuje prawo „przemyślenia" na swoją modłę dogmatu,

zarówno w głównych zarysach, jak w zastosowaniu do codziennych zadań. Sam z siebie wybierze wersję symboliczną partii-Kościoła i rewolucji światowej — wersję, która może być identyczna z tą, jaką dają przeciwnicy. Aktywiści to nie koniecznie „prawdziwi wierzący". Znają oni raczej kulisy i ukryte znaczenia. Pomimo tej wiedzy są całkowicie wierni ruchowi i oczekują jutra, które jest zarazem nieuniknione i wykuwane przez partię.

Czy można traktować poważnie świecką religię, która uczy swoich kapłanów i sceptycyzmu i wiary, której doktryna wymyka się ujęciu i trwa tylko mocą kolejnych dekretów, sprzecznych z rozumem? Jeżeli ktoś odrzuca znak równania pomiędzy proletariatem i partią oraz scholastykę interpretacji, religia okazuje się zbiorem opinii. Czy trwała religia może opierać się na twierdzeniach, którym przeczą fakty i rozsądek?

Niestety, wydaje mi się, że daleko nam do odpowiedzi na takie pytanie.

Od świeckiej religii do stalinizmu.

Intelektualiści wynaleźli ideologie i systemy interpretacji społecznego świata, zakładające pewien porządek wartości, zalecające reformy, zapowiadające przewrót, którego trzeba się bać, albo którego trzeba pragnąć. Ci, którzy potępiali Kościół katolicki w imię Rozumu, godzą się na świecki dogmat, dlatego, że rozczarowała ich cząstkowa nauka albo dlatego, że chcą władzy, jaka jest dana tylko kapłanom Prawdy.

Francuscy filozofowie XVIII-go wieku są już intelektualistami w nowoczesnym sensie tego słowa. Czerpią dochody z pióra i żądają dla siebie prawa do swobodnej wypowiedzi, z którego skutecznie korzystają. Ich krytyka ma najczęściej za przedmiot historię i politykę. Ani w swoich myślach ani w swoich źródłach utrzymania nie zależą od Kościoła, są bardziej związani z bogaczami niż ze starą szlachtą i rozpowszechniają koncepcje obce tym, jakie znała katolicka i monarchiczna Francja.

Konflikt pomiędzy klerkami i filozofami był nie do uniknięcia, z powodów historycznych, nie metafizycznych. Kościół nie musi potępiać wysiłków zmierzających do urządzenia możliwie wygodnego życia dla mas, nie musi

wzbraniać swobody badań w dziedzinach, o których milczy Objawienie. Żądza wiedzy, dążność do technicznego postępu uchodzą od tej chwili za rzecz największej wagi, nawet jeżeli encykliki nadal potępiają optymistyczny pogląd na naturę ludzką i utrzymują zasadę autorytetu w sferze dogmatów i moralności. Kiedy filozofia Ancien Régime'u została wygnana z doktryny katolickiej, ludzie pióra i eksperci nie mieli już, w teorii, powodów do kłótni z Kościołem.

Kłótnię przedłużyła we Francji społeczna i polityczna rola, jaką często grał Kościół, a jaką mu zawsze przypisywano. Kościół, będący hierarchicznym społeczeństwem, ogłasza prawdę objawioną i trudno mu zerwać więzy z władzami czy z partiami, które też nie godzą się uznać, że autorytet może przyjść od dołu i że słabi ludzie mogliby rządzić się sami.

Powiązania (75) Kościoła z partiami o skłonnościach anty-demokratycznych nie są ani jedyną, ani główną przyczyną stałej rywalizacji w jaką uwikłani byli klerkowie i intelektualiści. Być może klerkowie niechętnie widzieli istnienie laickiego państwa, być może intelektualiści byli niezadowoleni, że nie im przypada pierwsze miejsce. Wyzwoliwszy się z kościelnego despotyzmu, pragnęli sami zastąpić to, co jak im się zdawało, już zburzyli.

Entuzjastyczni ateiści, wrogowie życia religijnego — intelektualiści lewicy chcieli rozpowszechniać bezbożnictwo tak, jak misjonarze rozpowszechniali wiarę. Byli przekonani, że wyzwalają ludzi zabijając bogów i obalając ołtarze. Inni niepokoili się nieuniknionym zmierzchem chrześcijaństwa i poszukiwali dogmatów zgodnych z rozumem a więc zdolnych przywrócić duchową jedność. Bolszewizm ma oba te zamiary. Właściwy mu jest i bojowy zapał bezbożników i nowa ortodoksja, rzekomo zgodna ze wskazaniami nauki. To intelektualiści udzielają najwyższej inwestytury w Rosji. Komunizm jest pierwszą religią intelektualistów, której się powiodło.

Nie jest jednak pierwszą, jaka próbowała powodzenia. Jak się zdaje Auguste Comte sformułował, jaśniej niż ktokolwiek, idee, na których powinna się wspierać religia zastępcza.

---

(75) Ta uwaga nie odnosi się do wszystkich krajów Zachodu i nawet we Francji nie rozciąga się na cały wiek XIX.

Nie da się pogodzić nauki pozytywnej z teologią i metafizyką. Religie przeszłości tracą żywotność, bo nauka nie pozwala już wierzyć w to, co naucza Kościół. Wiara powoli rozwieje się, albo spadnie do rzędu zabobonu prostaczków.

Śmierć Boga pozostawia pustkę w duszy ludzkiej, pozostają potrzeby serca, które powinien zaspokoić nowy chrystianizm. Tylko intelektualiści są zdolni wynaleźć — i być może nieść w tłum — zastępcze dogmaty, uznane przez uczonych.

Pozostają również społeczne funkcje które wypełniał Kościół. W czym będzie podstawa zbiorowej moralności? Jak zachować czy wskrzesić jedność wiary, której brak zagrażałby samej cywilizacji?

Wiemy jak Auguste Comte próbował w swoim systemie podjąć to wyzwanie rzucone przez historię. Prawa, ustalane przez naukę, ukazują nam ład kosmiczny i stały ład ludzkich wspólnot, a również ład stawania się, czyli dziejów. Dogmat jest naukowy a równocześnie daje umysłowi ostateczne prawdy i w sercu budzi miłość. Społeczeństwo przyszłości będzie totalne ale nie totalitarne. Będzie korzystać ze wszystkich bogactw natury ludzkiej: potęgę zrównoważy opinią, siłę złagodzi miłością, oświetli w nowy sposób przeszłość, pozwoli na postęp bez wstrząsów — zrealizuje Ludzkość.

Z wyjątkiem Brazylii, pozytywizm nigdzie nie wykroczył poza rozmiary sekty. Podobnie jak Nowe Chrześcijaństwo Saint-Simona i saint-simonistów, nigdzie nie stał się doktryną ruchu czy partii. To dzieło matematyka pozostało przedmiotem kultu nielicznych grup.

Szukano już religii na użytek społeczeństwa i przed rewolucją. W rozdziale *Contrat Social* Jana Jakuba Rousseau, poświęconym religii społecznej, natrafimy na dwie idee, które on sam wziął od swoich poprzedników i które zaprzątały wtedy teoretyków. Podział na władzę doczesną i władzę duchowną jest źródłem słabości: „pokorni chrześcijanie zaczęli przemawiać inaczej i wkrótce to rzekome królestwo z innego świata zmieniło się, pod wodzą widzialnego naczelnika, w najgwałtowniejszy despotyzm na tym świecie. Jednakże, ponieważ zawsze istniał książę i państwowe prawa, wynikł z tej podwójnej władzy bezustanny spór

o jurysdykcję, który uniemożliwił w chrześcijańskich państwach wszelką dobrą politykę; i nigdy nie było wiadomo komu, swemu panu czy księdzu, należy być posłusznym". J.-J. Rousseau dodaje: „Hobbes był jedynym człowiekiem, który zaproponował, żeby złączyć dwie głowy Orła i wszystko sprowadzić do jedności politycznej, bez której nigdy ani państwo ani rząd nie uzyskają trwałych podstaw". Nie zapomnieliśmy słynnego zdania „społeczeństwo prawdziwych chrześcijan nie byłoby już społeczeństwem ludzi". Mógłby się pod nim podpisać Hitler.

Troska polityczna — jaka religia sprzyja dobrobytowi i potędze państwa? — mogłaby skłonić Rousseau do stwierdzenia wyższości religii narodowych, jak to robił Makiawel. Jego, Rousseau, religia — chrystianizm rozwodniony do czegoś w rodzaju teizmu — tu się zatrzymuje. Nie zaprzecza pożytku z religii narodowej, która „jednoczy cześć Boga i miłość praw", która, „czyniąc z ojczyzny przedmiot uwielbienia obywateli poucza ich, że służyć państwu, to służyć opiekującemu się nim Bogu". Jednak religia taka, oparta na błędzie, zwodzi ludzi, naród jest wtedy „okrutny i nietolerancyjny", gotów zawsze do wojny z innymi narodami. Rousseau zadawala się ostatecznie czysto cywilnym wyznaniem, dzięki któremu każdy obywatel będzie kochał swoje obowiązki. Istnienie Boga, inne życie i kara za grzechy — takie są dogmaty tej religii, która przywiąże obywatela do państwa i nie wzbudzi nienawiści do innych państw. Filozof wieku Oświecenia nie mógł uważać, że można, czy należy, wskrzesić religię narodową albo pogańską. Odrzucał religię zbawienia, która budzi obojętność wobec doczesnych zaszczytów. Cywilna religia miała chronić od fanatyzmu, nie osłabiać wierności jednostek wobec Władcy ani wnosić podwójności w życie społeczne.

Rewolucyjne wyznania mają w sobie podobną dwuznaczność. Podstawą ich jest patriotyzm, „miłość do idealnego społeczeństwa zapewniającego sprawiedliwość, o wiele bardziej, niż miłość do rodzinnej ziemi" (76). Równocześnie jednak prawodawcy nie chcą rozdziału Kościoła od Państwa. Państwo oddzielało się od dawnego Kościoła,

(76) A. Mathiez, „Contribution à l'histoire religieuse de la Révolution", Paris ,Alcan, 1907, str. 30, cytowane przez H. Gouhier, w „La Jeunesse d'Auguste Comte et la formation du positivisme", Paris, 1930, str. 8.

ale starało się narzucić się „tłumom jako Kościół, ze swymi świętami i swymi przymusowymi obrzędami". Najwyższa Istota, Rozum, miały być przedmiotem wiary, która oczyszczona z wszelkich zabobonów, miała służyć ojczyźnie — a ojczyznę, w nagrodę za jej cnotę, czekała przyszłość przewodniczki rodu ludzkiego.

Rewolucyjne wyznania pozostały epizodem bez jutra, chociaż miały symboliczną i historyczną wagę, co nie uszło uwadze Augusta Comte. Ani tęsknota do religii narodowej, ani poczucie, że Rewolucja przynosi nową wiarę, społeczną i powszechną, nie znikły z przywróceniem monarchii i Kościoła katolickiego.

Szintoizm jest odpowiednikiem religii narodowej, zawiera poza tym elementy zaczerpnięte z odległej przeszłości, jak kult cesarza, który jest potomkiem Słońca i utożsamiany jest z Japonią wieczną. Arystokracja, która postanowiła zapożyczyć od Zachodu sekrety wojskowej potęgi, zdecydowała równocześnie, że należy przywrócić te wierzenia przodków, tak, żeby zachodnia technika nie usunęła w cień prawdziwie japońskiej kultury. Zaraz po pierwszej wojnie światowej Ludendorff stawiał szintoizm za wzór narodowi niemieckiemu spragnionemu duchowej jedności. Powoływał się na wypowiedzi teoretyków, od Makiawela do Rousseau, o szkodach, jakie powoduje podwójność, i o zapale, jaki mają tłumy kiedy są pewne, że walczą i umierają za naród i za Boga.

„Niemiecki chrystianizm" był świadomą próbą „znacjonalizowania" religii zbawienia. W swojej mowie na pogrzebie Hindenburga Hitler użył germańskiego słowa *Walhalla*. Młodzi hitlerowcy odprawiali rodzaj obrządku ognia. Wolno to przypisać zarówno skautowskiej egzaltacji, jak odradzaniu się pogańskich mitów. Gdyby Hitler zwyciężył w wojnie światowej, prawdopodobnie rozpętałby walkę przeciwko chrześcijaństwu, nie powoływałby się już na „niemiecki chrystianizm" czy na „germańską wiarę", ale na materializm i rasizm, na ten zlepek mętnych idej, przeciwstawionych racjonalistycznej i demokratycznej doktrynie. Nierówność ras, zasada wodzowstwa, jedność narodu, III Reich — te hasła, nie tyle ułożone w system, ile podjęte przez propagandę, użyte zostałyby do zarządu państwem i do wychowania elit. Dzięki nim powstałaby nowa hierarchia wartości, one budziłyby żarliwość, cementowa-

łyby wspólnotę wiernych uświęcone zostałyby przez obrzędy. Czy w cywilizacji, naznaczonej przez chrześcijaństwo, przeżywano by je na sposób religijny? To samo pytanie nasuwa komunizm, który zdaje się narzucać wreszcie religię zastępczą, o której marzyli bojownicy Rewolucji, pozytywiści i saint-simoniści.

Do komunizmu można zastosować formułę Michelet'a: „Rewolucja nie obrała żadnego Kościoła. Dlaczego? Dlatego że sama była Kościołem". Tak jak cywilna religia, każe on otaczać czcią obowiązki jednostki wobec partii, socjalistycznego państwa, jutra ludzkości. Jest on religią obowiązującą tam, gdzie partia zdobyła władzę, gdzie indziej szerzy się jako religia, wkrótce mająca być powszechną, na razie udzielana wtajemniczonym. Tak jak pozytywizm, ogłasza, że przejmuje dziedzictwo pozostawione przez przeszłość i przekazuje je społeczeństwu, które wypełni powołanie człowieka. Zrywa z indywidualizmem wieku Oświecenia, ale obiecuje szczęście wszystkim. Nie ma litości dla słabych, nie ufa tłumom, ale socjalistyczne budownictwo usprawiedliwia przy pomocy humanitarnych uczuć, a bezwzględną władzę przywódców tłumaczy koniecznością wychowania mas. Podporządkowuje sobie naukę, ale w imię nauki. Odwraca sens zachodniego racjonalizmu, ale uważa go za swój.

W czym kryje się sekret powodzenia? Marksistowski profetyzm podnosi schemat ewolucji do wyżyn historii świętej, u której kresu pojawi się bezklasowe społeczeństwo. Użycza przesadnego znaczenia kilku instytucjom (system własności, formy funkcjonowania), przez wszechpotężne państwo, czyni planowanie decydującym etapem historii. Inteligencja łatwo ulega tym błędom, do których skłania ją lewicowy konformizm. Ulegając tej obsesji, jaką jest dla niej myśl o podniesieniu wytwórczości narodowej, gotowa jest obrać sowiecką skróconą drogę do dobrobytu.

Treścią dogmatu jest interpretacja historii. Stalinizm nie darmo podbija umysły w wieku katastrof. Naukowa astronomia nie od razu wyparła astrologię, historia jako nauka nie wypiera historycznych mitów. Zanim przyszła mechanistyczna fizyka, oczy zdumionych obserwatorów podziwiały ład kosmosu. Każde społeczeństwo uważało niegdyś siebie za społeczeństwo wzorowe. Nieświadome było ogromów czasu, obca mu była skromność, która doradza,

żeby siebie nie przeceniać w obliczu tajemniczych dziejów. Historyczne mitologie są nie koniecznie wyrazem anachronicznych wierzeń, raczej wyrazem buntu przeciwko lekcjom doświadczenia.

Techniczny postęp w naszych czasach jest niewątpliwie zasadniczym faktem. On to burzy stare budowle cywilizacji i nasi współcześni nie widzą wyższego celu niż potęga i dobrobyt, jakie można uzyskać dzięki maszynom. Miesza się dwa pojęcia: pierwszeństwo należne interesom świata pracy z przyczynowym pierwszeństwem sił produkcji i w tej mętnej syntezie widzi się zdobycz wiedzy.

Marksistowska ideologia odkrywa ład stawania się pod ślepymi starciami interesów. Każdy dba tylko o swoje a wszyscy ludzie razem tworzą to, czego powinienby chcieć jakiś najwyższy umysł. Kapitaliści, goniąc za zyskami, popychają ku śmierci ustrój, któremu zawdzięczają bogactwo. Z walki klas wyłania się społeczeństwo bez klas. Doskonały mechanizm, coś jak Chytrość Rozumu u Hegla, używa egoizmu jednostek dla większego dobra wszystkich. Liberał też tak sądzi, ale jest tu gruba różnica. Uważa on, że ludzie są zawsze niedoskonali, godzi się z ustrojem, w którym dobro wynikałoby z niezliczonych działań i nigdy nie byłoby dziełem świadomego wyboru. W najgorszym razie jest pesymistą i widzi w polityce sztukę wykorzystywania ludzkich wad dla dobra państwa. Marksista, jeżeli chodzi o przeszłość, zakłada rozbieżność zamiarów i wydarzeń, ale zapewnia, że z chwilą kiedy przeniknęło się grę istotnych sił, można wyrwać się spod tyranii środowiska. Znając prawa historii człowiek osiągnie cele, jakie sobie stawia. Przewidziana przyszłość pozwala posługiwać się wrogami i zwolennikami.

Ideologia tutaj staje się treścią dogmatu. Zbiorowy zbawiciel nie podlega już historii, ale ją stwarza, buduje socjalizm, wykuwa przyszłość. Pojęcie partii-Mesjasza pozostaje obłędem sekty tak długo, jak długo partia bezsilna i wszystkiemu wroga, wegetuje i walczy w opozycji. Zdobycie władzy nadaje siłę jej roszczeniom. Reprezentuje ona z tym większym prawdopodobieństwem proletariat, im mocniej utożsamia się z państwem.

Sukces odniesiony przez leninizm-stalinizm — co nie udało się żadnej religii zastępczej — ma ostatecznie bardzo prosty powód. Zwycięstwo Rewolucji pozwoliło rozpo-

wszechnić komunizm. Nie działał tutaj czar świeckiej religii, która przygotowywała dziesięć dni co wstrząsnęły światem. Rozbrojeni prorocy giną. Przyszłość świeckiej religii zależy przede wszystkim od wyniku walk o potęgę.

Świecki klerykalizm.

Intelektualiści Francji pierwsi rozpoczęli poszukiwanie zastępczej religii. Dzisiaj ich koledzy z proletariackiej Europy uzasadniają legalność sowieckiego absolutyzmu tak, jak niegdyś prawnicy uzasadniali legalność królewskiego absolutyzmu, wyjaśniają święte teksty i oświadczenia kongresów czy sekretarza generalnego w stylu, jakiego kiedyś używali teologowie. Lewicowa inteligencja domagała się wolności a ugięła się przed dyscypliną partii i państwa.

Czy naprawdę ideologia stała się odpowiednikiem religii? Nadal wahamy się pomiędzy tak i nie. I w tradycji bizantyńskiej i w ustroju sowieckim głowa państwa jest utożsamiana z głową Kościoła. Ideologia, tak jak niegdyś wiara transcendentna, orzeka o wszystkim co ważne. Uzasadnia ona potrzebę autorytetu i obiecuje, nie jednostce ale istotom zbiorowym, nagrodę w innym życiu historycznym — to jest w przyszłości. Komunizm jednak nie chce uznawać siebie za religię, bo uważa wszelką religię za przeżytek. Zwalcza Kościół w imię ateizmu, podporządkowuje go sobie w imię socjalizmu, podobnie jak inne instytucje. Totalizm rozdyma sens cząstkowej doktryny, aby zdawało się, że obejmuje ona wszystko, czym jest człowiek.

Dwuznaczność stosunków pomiędzy chrześcijanami i komunistami powinna, zdawałoby się, pozwolić rządom demokracji ludowych na tworzenie herezji, na próby podobne do prób „niemieckiego chrystianizmu", aby pogodzić wiarę chrześcijańską z częściami urzędowej ideologii. Nie wygląda jednak, żeby była to dominująca tendencja po drugiej stronie żelaznej zasłony (77). Komunistyczne władze

(77) Jednakże z Polski dochodzą wieści o działalności „księży-patriotów", zarazem marksistów i katolików. Nowe seminarium katolickie w Warszawie ma dawać wykształcenie zarazem marksistowskie i katolickie, jak podaje „New York Times" z 19 grudnia 1954.

Można też powołać się na niedawno wydaną książkę W. Banning „Der Kommunismus als politische-soziale Weltreligion", Berlin, 1953.

starają się przede wszystkim zerwać więzy Kościoła narodowego z Watykanem. Nie mogą znieść żadnej międzynarodówki. Następnie dyktują dygnitarzom kościelnym zgodę w słowach na ortodoksję państwa. Tak samo narzucają to muzykom, graczom w szachy czy powieściopisarzom. Starają się nadać polityczny charakter działalności, albo przynajmniej językowi księży i biskupów, nie patrzą chętnie na ściśle religijną interpretację historycznych ideologii. To raczej na Zachodzie niż w Europie wschodniej zaciera się w umyśle niektórych wierzących różnica pomiędzy tragedią krzyża i tragedią proletariatu, pomiędzy bezklasowym społeczeństwem i millenium.

Komunizm jest więc mniej religią, której wzór daje ludziom Zachodu ciągle chrześcijaństwo, a bardziej polityczną próbą zastąpienia jej przez ideologię, zamienioną w państwową ortodoksję. Ta ortodoksja ma jeszcze pretensje, jakich dawno wyrzekł się Kościół katolicki. Teologowie wcale nie mają zamiaru twierdzić, że w Objawieniu zawarta jest astronomia czy fizyka, co najwyżej jakieś początki nauki, wyrażone w języku dostępnym dla umysłów ludzi w epoce Chrystusa. Fizyk nie dowie się w Biblii niczego o jądrze atomu, ale nie więcej dowie się w świętych tekstach dialektycznego materializmu.

Wiarę chrześcijańską można nazwać całościową w tym sensie, że dotyczy całego ludzkiego istnienia. Była ona totalitarna kiedy zapoznawała autonomię świeckich działań. Komunistyczna wiara staje się totalitarna już z chwilą, kiedy chce być całościową, bo stwarza złudzenie całości narzucając urzędowe prawdy i poddając wskazaniom władzy dziedziny, które ze swojej istoty wymagają autonomii.

Można sobie wyobrazić poetów szczerze przejętych komunistyczną wiarą, tak jak inni są przejęci wiarą chrześcijańską, i inżynierów, żarliwie służących proletariatowi. Trzeba jednak, żeby przekonanie i poświęcenie były autentyczne a nie podyktowane z zewnątrz przez urzędników kultury. Trzeba też, żeby ci pozwolili artyście szukać spontanicznie własnej formy a badaczowi własnej prawdy. Socjalistyczny realizm czy dialektyczny materializm nie jednoczą społeczeństwa we wspólnie przeżywanej wierze i wiedzy. Otrzymuje się pseudo-jedność podporządkowując sens specyficzny każdego z duchowych światów funkcji

społecznej jaką mu się wyznacza, obierając dwuznaczne albo fałszywe przesłanki za podstawę doktryny, która chce być i naukowa i zarazem filozoficzna.

Nie musimy na Zachodzie szukać odpowiednika materializmu historycznego. Filozofia nie może i nie powinna wyznaczać naukom przyrodniczym ich zasad, ich pojęć, ani kierunku w jakim trzeba szukać wyników. Winniśmy zazdrośnie strzec niezależności naukowych i literackich środowisk teraz, kiedy po drugiej stronie żelaznej zasłony niszczy tę niezależność obsesyjna troska o polityczną służbę i rewolucyjne cele.

Tym bardziej nie mielibyśmy racji szukając jakiejś naszej przeciwstawnej doktryny. Krytyka wystarczy, żeby rozwiało się widmo jedności sowieckiej kultury. Ta sztuczna synteza sama się rozprzęgnie. Matematycy, fizycy, biologowie wiedzą już dzisiaj, że marksizm-leninizm ofiarowuje najwyżej pewną gwarę — na początku i na końcu książki — która pozwala pogodzić wyniki z urzędowymi teoriami. Nie daje instrumentu badań. Historycy, nawet jeżeli w ogólnych zarysach uznają słuszność kategorii marksizmu, czują się więźniami ciasnej i zmiennej ortodoksji, która to każe pochwalać opór, jaki różne narodowości stawiły rosyjskiemu imperializmowi, to znów wysławiać misję cywilizacyjną Wielko-Rusów. To prawda, że katolicki dogmat, poza twierdzeniami nie do udowodnienia, odnoszącymi się do spraw wymykających się naszemu rozumowi, zawierał skróty czy fragmenty niedoskonałej wiedzy. Jednak pozbywając się tych świeckich umiejętności, które do niego przylgnęły, dogmat religijny oczyszczał się nie zdradzając siebie, pogłębiał się zgodnie ze swoją istotą. Natomiast komunistyczna ortodoksja nie mogłaby się oczyścić, ani zgodzić się na racjonalny wyraz, bo wtedy rozpadłaby się na części składowe, na zespół mniej czy bardziej wątpliwych opinii o obecnym i przyszłym społeczeństwie.

Ideologia staje się dogmatem, kiedy nie broni się przeciwko absurdowi. Jeżeli ktoś spostrzega, że w każdym społeczeństwie mniejszość wykonuje funkcje kierownicze, natychmiast upada utożsamienie dyktatury partii z dyktaturą proletariatu. Pozostaje wtedy zbadać, kierując się doświadczeniem, korzyści i niebezpieczeństwa, jakie przedstawia jedna partia albo parlament wybrany przy pokojowym współzawodnictwie. Wystarczy, żeby podać w wątpliwość

ogólnoświatowy charakter nawet nie marksistowskiego profetyzmu ale jego leninowskiej wersji, a kończy się mistyfikacja. Socjalistyczne społeczeństwo pozostałoby wtedy następnym etapem historycznej ewolucji, ale prowadziłoby do niego wiele dróg. Partie socjal-demokratyczne nie byłyby partiami zdrajców ale braci — wypełniałyby zbawienną funkcję na Zachodzie, gdzie surowość bolszewickiej metody jest bezużyteczna. Inaczej mówiąc, komuniści szczerze przyjęliby tę interpretację, którą im zalecają z niepokojem i dobrą wolą, marksiści, co nie wyrzekli się rozumu i zarówno podziwiają plany pięcoletnie, jak mają wstręt do obozów koncentracyjnych. Komuniści myśleliby to, co czasem sami szepczą na rozkaz, kiedy wymaga tego interes Związku Sowieckiego.

Takie nawrócenie wydaje się łatwe. Jeżeli jednak mandat udzielony przez proletariat partii komunistycznej nie jest ogólnoświatowy, jeżeli podlega dyskusji — to rewolucja 1917 roku traci miejsce, jakie mu wyznacza historia święta, staje się tylko udanym posunięciem. Jak wtedy przewidzieć, które kraje mają zaznać dotkliwych dobrodziejstw przyspieszonego uprzymysłowienia? Jeżeli zwolennicy II Międzynarodówki nie są wyklęci, jak utrzymywać, że przejście od jednego ustroju do drugiego wymaga gwałtownego wstrząsu? Bez rewolucji, która oznacza koniec prehistorii, rzeczywistość sowiecka byłaby tylko tym, czym jest, a więc brutalną metodą modernizacji pod wodzą jednej partii, której władzę dało nie Przeznaczenie ale zmienne losy walki pomiędzy ludźmi.

Jeżeli rosyjska partia komunistyczna chce podtrzymywać pretensję, że w nią wcielił się światowy proletariat, wikła się w arkanach scholastyki. Jeżeli wyrzeknie się tej pretensji, abdykuje. Obierając za przewodnika zdrowy rozsądek brytyjskiej Labour podzieli z nią jej zmartwienia. Podobnie nudna i mieszczańska, wolna od złudzeń i wyleczona z terroru, będzie śmiało zdążać ku odmianie rządów Louis-Philippe'a XX-go wieku.

Czy takie nawrócenie nie jest, pomimo wszystko, nieuniknione? Czy nie zaczyna się już odbywać w naszych oczach? Partia zdaje już się ograniczać zasięg swojej działalności. Przywróciła pewną swobodę naukowym sporom, pozwoliła na dzieła literackie — powieści czy sztuki teatralne — które ośmieszały niektóre strony reżymu. Skrajne

i spotworniałe formy, jakie przybierała niewola talentów w ostatnich latach życia Stalina, zostały złagodzone. Scholastyka w interpretacji pozostaje obowiązkowa, ale nie podtrzymuje się stale czegoś w rodzaju logicznego szału, ustrój nabiera cech mieszczańskich i praktyka, jeżeli nie teoria, zmierza do usunięcia w cień ogólno-światowego charakteru marksizmu-leninizmu.

Powrót do życia codziennego, ochłodzenie ideologicznego żaru, musiały wystąpić wcześniej czy później. Rewolucja może trwać, zatraca się duch rewolucyjny. Drugie albo trzecie pokolenie przywódców przypomina rady, jakich udzielał Cineas Pyrrhusowi, i wyrzeka się niemożliwych podbojów. Jak na dłuższą metę da się pogodzić stałość biurokratycznego despotyzmu z gorliwością wojującej sekty? Rewolucyjny ideał, dopóki zwraca się ku przyszłości, karmi się złudzeniami. Trudno jednak nie widzieć zasadniczych cech, jakie ma rzeczywisty, a nie urojony, sowiecki porządek.

Stalinowski reżym przezwyciężał sprzeczność, zachodzącą pomiędzy usprawiedliwianiem obecnej władzy i nadzieją doskonałej przyszłości, posługując się i terrorem i ideologią, wysławiając teraźniejszość, nie samą w sobie, ale jako etap na drodze do bezklasowego społeczeństwa. Jednak wszystko — wyniki uprzemysłowienia, krzepnięcie nowej klasy kierującej, odległość w czasie tego prometejskiego aktu, który był u początków nadludzkiego przedsięwzięcia — sprzysięga się przeciwko wierze, która zmienia się w opinie, z chwilą, kiedy przestaje ją ożywiać fanatyzm. Taka perspektywa wydaje mi się najprawdopodobniejsza, jeżeli chodzi o dalszą przyszłość. Byłoby błędem wyciągać stąd wniosek, że rozwieje się koszmar, że zatrą się ślady marksistowsko-leninowskiego wychowania i że nastąpi cudem zjednoczenie cywilizacji mieszczańskiej i sowieckiej.

Pomiędzy wiarą i niewiarą, pomiędzy pójściem na lep stalinowskiej scholastyki i odmową przyjęcia partyjnej mentalności, jest wiele stopni pośrednich. Kiedy powątpiewa się o jakimś szczególe interpretacji, nie znaczy to, że podrywa się całość. Zachowuje się główne pojęcia doktryny, rozumuje się nadal przy pomocy stosunków produkcji, klas społecznych, feudalizmu, kapitalizmu, imperializmu.

Wolno przypuścić, że styl myślenia i działania żyje dłużej niż aparat pojęć. U eks-komunisty, tego odstępcy wojującej sekty, widzi się często zaciekłość, zwróconą przeciwko niedawnym towarzyszom, skłonność do skrajnej logiki czy rzekomej logiki w walce, do dzielenia świata na białe i na czarne, odrazę do rozbicia problemów na fragmenty, do przyjęcia nie-jedności naszej planety i doktryn.

Prawdopodobnie intelektualiście trudniej jest niż zwykłemu człowiekowi wyzwolić się z tej ideologii, która jest jego dziełem tak, jak powołujące się na nią państwo. Sowiecka władza rządzi w imię doktryny wypracowanej przez intelektualistę, którego życie upłynęło w bibliotekach, komentowanej od stu lat przez niezliczonych profesorów. W komunistycznym systemie intelektualiści, raczej sofiści niż filozofowie, są królami. Sędzia śledczy, który wykrywa dewiacje, pisarz zmuszony do realizmu socjalistycznego, inżynier i dyrektor który wykonuje plany i musi dobrze rozumieć niejasne zarządzenia władzy, powinien być dialektykiem. Sekretarz generalny partii, pan życia i śmierci milionów ludzi, jest też intelektualistą. U schyłku życia pełnego triumfów ofiarowuje wiernym teorię kapitalizmu i socjalizmu, jakby właśnie książka była najwyższym osiągnięciem. Cesarze bywali często poetami albo myślicielami. Po raz pierwszy cesarz rządzi *jako* dialektyk, interpretator doktryny i historii.

Wszyscy ci, którzy w parlamentarnej demokracji bronili intelektualistom wstępu na szczyty, a więc kapitaliści, bankierzy, posłowie — zniknęli. W XVIII wieku intelektualiści występowali przeciwko skupieniu olbrzymich bogactw w rękach Kościoła, korzystali natomiast bez skrupułów z pomocy bogatych kupców i finansistów. Wroga widzieli w stanowych przywilejach i bronili spraw wstępującej burżuazji. Przed Wielką Rewolucją lewicowy intelektualista nie potępiał ani handlu, ani konkurencji, ani dobrze zarobionych fortun. Był przeciwny dobrom odziedziczonym czy wydartym przemocą i przywilejom urodzenia. W każdej epoce atakował inną potęgę: Kościół, szlachtę, burżuazję. Dla biurokratów-dialektyków ma nagle pobłażliwość jakby rozpoznawał w nich swoich krewnych.

Komunistyczne państwo potrzebuje dyrektorów, którzy by zarządzali fabrykami, pisarzy, profesorów i psychologów, którzy by rozpowszechniali prawdę. Inżynierowie, zaj-

mujący się materią, i inżynierowie, zajmujący się duszami, są dobrze opłacani: wysoka stopa życiowa, szacunek, udział w porywającym dziele. Nie są tak naiwni, żeby brać dosłownie hasła na użytek mas, ale zbyt cenią swoje przywileje, żeby nieusprawiedliwić reżymu jak również własnej uległości. Dozują więc wiarę i sceptycyzm, głośne oświadczenia i ciche zastrzeżenia. Nie potrafią ani przyjąć nierozsądnego dogmatyzmu, ani wyzwolić się spod uroku nieuchwytnej ortodoksji.

W ostatecznym wypadku, czyż nie mogą powołać się na przykład transcendentnych religii? Chrześcijaństwo niosło dobrą nowinę niewolnikom i królom, uczyło, że dusze są równe. A przecież Kościół uznał wreszcie społeczną hierarchię, możni nie musieli się już niepokoić. Niekiedy chciał nawet rządzić na tej ziemi. Czemużby intelektualiści mieli odmawiać swojej pomocy państwu, które głosi słuszną doktrynę, czemużby nie mieli brać udziału w budowie społeczeństwa, które ma spełnić nadzieje rewolucyjnego racjonalizmu i jest tak szczodre dla ekspertów i ludzi pióra jeżeli są posłuszni?

◆

Marks nazywał religię opium dla ludu. Kościół, czy chce tego czy nie chce, umacnia istniejącą niesprawiedliwość. Pomaga on ludziom znosić ich cierpienia czy o nich zapominać, zamiast im zapobiegać. Człowiek wierzący, zapatrzony w zaświaty jest obojętny na organizację społeczeństwa.

Od chwili kiedy państwo zrobiło z niej ortodoksję, tę samą krytykę można zastosować do marksistowskiej ideologii. Ona również uczy masy posłuszeństwa i nakazuje pokorę wobec władz. Co więcej, chrześcijaństwo nigdy nie zostawiało rządzącym pełnej swobody. Nawet Kościoły obrządku wschodniego zastrzegały sobie prawo potępienia złego monarchy. Car, głowa Kościoła, nie orzekał o dogmatach. Sekretarz generalny partii pisze historię partii komunistycznej tak, jak to mu jest w danej chwili wygodne — a ta historia zawiera najważniejsze stalinowskie dogmaty. Pojęcie bezklasowego społeczeństwa traci sens w miarę, jak ustrój zmienia się w despotyzm biurokratyczny, wcale nie nowy. Argument historycznych zaświatów staje się języ-

kową maskaradą: „inny świat" to już nie przyszłość, ale teraźniejszość ubrana w piękne słowa.

Powie się tutaj, że komunistyczna religia w naszych czasach znaczy zupełnie co innego, niż religia chrześcijańska. Chrześcijańskie opium wytwarza w ludzie bierność, komunistyczne opium popycha do buntu. Niewątpliwie ideologia marksistowsko-leninowska przyczyniła się do tworzenia rewolucjonistów, choć Lenin i jego towarzysze bardziej niż doktryną kierowali się swoim instynktem politycznym i wolą potęgi. Marksistowski profetyzm budził w nich bezgraniczne nadzieje. Co znaczyły miliony trupów w porównaniu z bezklasowym społeczeństwem!

Chociaż ideologię marksistowską usztywnił i wyjałowił dogmatyzm, nadal spełnia ona funkcję rewolucyjną w krajach Azji i Afryki. Sprzyja dyscyplinie mas, zapewnia jedność intelektualistów, którzy mogliby się podzielić na mnóstwo sekt. Jako narzędzie akcji jest nadal skuteczna. Nie widać tego gdzie indziej, na przykład we Francji. Kult Rewolucji, patetyczne pytania rzucane Historii, świadczą o ucieczce od problemów. Tęsknota do Apokalipsy nie budzi tu gorącej chęci reform, raczej skłania do przyjęcia tego co jest i do równoczesnego protestu w słowach — co uchodzi za punkt honoru rzekomych non-konformistów.

Nie da się zaprzeczyć, że w tejże samej Francji miliony ludzi wierzą w wydarzenia straszliwe jak katastrofa, upajające jak święto, które ma odmienić ich los. Wielu postępowych chrześcijan ze wzruszeniem woła: czyż wolno pozbawiać nieszczęśliwych nadziei, która nadaje sens ich życiu? Ten argument nie trafi do przekonania takich umysłów jak Simone Weil, która uważała, że w imię wiary nie składa się w ofierze prawdy. Można szanować wierzących i zwalczać ich błędy.

Stalinowska religia mobilizuje masy. Wzywa do zdobycia władzy i przyspieszonego uprzemysłowienia, pochwala dyscyplinę bojowników i budowniczych. Chwilę, kiedy lud zbierze owoce swoich poświęceń odsuwa najpierw do dnia Rewolucji, potem przenosi w przyszłość, która oddala się w miarę upływu czasu.

Komunistyczny reżym, który w Chinach położył kres stuleciu zamieszek, jest na pewno bardziej energiczny i być może troszczy się bardziej o los ludzi, niż te, co go poprzedziły. Daremną rzeczą jest wyrażać żal, że te same refor-

my nie dokonały się tańszym kosztem, bez skoszarowania całego narodu, bez masowych likwidacji. Jednak i w tym wypadku trudno nie być wrogiem świeckiej religii.

Jeżeli ktoś nie wierzy w Boga, nie odnosi się przez to nieprzyjaźnie do religii zbawienia, które nauczają wiecznych prawd: przeznaczeń człowieka nie należy sprowadzać do jego miejsca w społeczeństwie; hierarchia władzy i bogactwa nie jest odbiciem hierarchii wartości; porażka w życiu społecznym prowadzi często do wyższych osiągnięć; tajemnicze braterstwo łączy ludzi, pomimo walki wszystkich przeciwko wszystkim.

Jeżeli ktoś nie wierzy w marksistowski profetyzm, powinien zwalczać świecką religię, nawet jeżeli ta powoduje, tu czy ówdzie, pomyślne zmiany. Ponieważ jest ona zabobonem, zachęca na przemian do gwałtu i do bierności, również do poświęceń i bohaterstwa, ale jej owocem jest wreszcie sceptycyzm zmieszany z fanatyzmem. Prowadzi się wojnę przeciwko niewiernym a równocześnie z wiary stopniowo wyparowuje treść. Przyjaźń pomiędzy ludźmi, poza sferą polityki, jest przez nią uniemożliwiona. I będzie tak aż do czasu, kiedy religia ta, osłabiona przez mieszczańskość kadr i względne zadowolenie mas, zejdzie do rzędu zwykłych ideologii i nie będzie już budzić ani nadziei ani zgrozy.

Byłoby błędem odpowiedzieć na to, że w naszych czasach religia musi być świecka bo, według panującej filozofii, przeznaczenie ludzkości wyraża się w racjonalnej organizacji planety. Nawet najbardziej pewny siebie ateizm nie zakłada ani nie broni ideologicznego dogmatyzmu. Rozdział Kościoła od Państwa — to źródło szczególnej wielkości Zachodu — nie wymaga powszechnej wiary w podwójną naturę człowieka. Nie wymaga nawet żeby większość obywateli nadal wierzyła w Objawienie. Ale państwo nie powinno ogłaszać siebie ani za wcielenie idei, ani za świadka prawdy.

Możliwe, że profetyzm jest duszą wszelkiego działania. Oskarża on świat i podtrzymuje godność ducha każąc mu protestować i oczekiwać. Udana rewolucja wystarcza jednak, żeby profetyzm w ręku rządzących stał się jałowy. Ludzie Zachodu są zbyt chrześcijańscy, aby ubóstwiali doczesne królestwa. Jak sowieccy uczeni w piśmie potrafią podtrzymać gorliwość obywateli? Jeżeli rzeczywistość po-

doba się żywym, czas gniewów i marzeń już minął. Jeżeli ich rozczarowuje, w jaki sposób można ją uznać za drogę do millenium?

Świecka religia będzie opierała się prawdopodobnie dość długo tej sprzeczności która ją drąży. Dla nas na Zachodzie ta religia jest niczym innym jak fazą, po której nastąpi nieunikniony upadek Nadziei.

PRZEZNACZENIE INTELEKTUALISTÓW

Trudno nie myśleć o kontraście jaki zachodzi pomiędzy sytuacją intelektualistów w sowieckim ustroju i we Francji.

U nas znaczna część ludzi pióra i ekspertów to ludzie wyobcowani. Inżynierowie nie uważają wcale za dobroczynną władzy managerów i finansistów, ludzie pióra oburzają się na intrygi polityków i na brutalność policji. Mają oni poczucie odpowiedzialności wobec ludzkich nieszczęść — wobec hinduskich chłopów, którzy są głodni, wobec Murzynów w Afryce Południowej, traktowanych jako niższa rasa, wobec uciśnionych wszystkich narodów i wszystkich klas, eks-komunistów ściganych przez Mac Carthy'ego, księży-robotników potępianych przez Watykan.

Tam, w demokracjach ludowych, ludzie pióra i eksperci podpisują uchwały przeciwko tym samym ludziom i tym samym wypadkom, które budzą gniew ich zachodnich kolegów, a więc przeciwko zbrojeniom Niemiec (zachodnich), przeciwko skazaniu Rosenbergów, spiskowi Watykanu i Waszyngtonu godzącemu w pokój itd. Wolno im się oburzać, ale na świat kapitalistyczny, z którym nie mają sposobności obiektywnie się zapoznać i który rzadko tylko mogą odwiedzić. Przytakują rzeczywistości, jaka ich otacza, zwalczają rzeczywistość im obcą i odległą. Bliska komunizmu inteligencja w wolnej Europie dokonuje wręcz przeciwnego zabiegu.

Tutaj wypada wspomnieć o trzecim gatunku, o ekskomuniście czy antykomuniście Zachodu, który ceni te same wartości, jakie cenią komuniści, ale sądzi, że demokracje mieszczańskie są bliższe jego ideałowi niż demokracje ludowe. Podpisuje on wszystkie uchwały, w obronie Rosenbergów, przeciwko sowieckim obozom, przeciwko

zbrojeniu Niemiec, za uwolnieniem socjalistów węgierskich, rumuńskich czy bułgarskich, przeciw policyjnym rządom w Maroku i przeciw stłumieniu buntu 17 czerwca 1953 roku w Berlinie Wschodnim. To znów woli podpisywać jeden tylko rodzaj uchwał, na przykład przeciwko sowieckim obozom, bo ulega logice walki i dostrzega zarówno ilościową jak jakościową różnicę pomiędzy stalinowskimi i mieszczańskimi środkami represji.

Nie przypuszczam, żeby jakiś gatunek spośród tych trzech — komuniści Moskwy, komuniści i postępowcy Europy, antykomuniści Waszyngtonu, Londynu i Paryża — był zadowolony ze swego losu. Wątpię, żeby sowiecka inteligencja była aż tak w zgodzie z reżymem, jak to się wydaje z daleka, żeby francuska inteligencja była aż tak zbuntowana, jak daje do zrozumienia, czy jak sama sądzi.

Intelektualiści dwóch mocarstw, Związku Sowieckiego i Stanów Zjednoczonych, są, choć w różnym stylu, włączeni w ustrój, utożsamiony z państwem. Nie mają nic, co by im pozwoliło wystąpić przeciwko państwu.

Ta prawie jednomyślność nie wypływa z tych samych metod i nie wyraża się w tych samych formach. *American way of life* jest zaprzeczeniem tego, co europejski intelektualista rozumie przez ideologię. Amerykanizm nie określa siebie przy pomocy pojęć i twierdzeń, nie zna zbiorowego zbawiciela, kresu historii, determinującej przyczyny dziejów, dogmatycznego odrzucania religii. Łączą się w nim szacunek dla Konstytucji, dla prywatnej inicjatywy, silne ale mgliste wierzenia humanitarne, obojętność dla rywalizacji Kościołów (niepokoi tam tylko katolicki „totalizm"), kult nauki i sprawności. Nie ma tam jakiejś ortodoksji w szczegółach czy urzędowej wersji. Szkoła uczy tego amerykanizmu, społeczeństwo go narzuca. Jest to, jeżeli ktoś chce, konformizm, ale nie odczuwa się jego tyranii, bo nie zabrania on swobodnej dyskusji w dziedzinie religii, ekonomii czy polityki. Niewątpliwie non-konformista, ten który ma komunistyczne sympatie, czuje na sobie ciężar zbiorowej wrogości, nawet, jeżeli nie podlega represji. Jednostka nie może tam podać w wątpliwość sposobów myślenia i instytucji, które uchodzą za nierozłączną część narodowego dziedzictwa. Jeżeli na to się zdobędzie, będzie podejrzana o anty-patriotyczną zbrodnię.

Sowiecka ideologia jest z pozoru dokładnym przeci-

wieństwem nie-ideologii amerykańskiej. Podaje się za wyraz materialistycznej metafizyki, chce związać codzienne posunięcia z ostatecznym przeznaczeniem ludzkiego gatunku. Wszystkie dziedziny praktyki ujmuje w formie teoretycznej, podczas kiedy Amerykanie usprawiedliwiają nawet decyzje natury duchowej przy pomocy praktyki. Państwo ogłasza doktrynalną prawdę i narzuca ją społeczeństwu, państwo zaleca dogmat, obowiązujący w danej chwili, jest ono ponad prawem, jego policja nie jest niczym skrępowana. W Stanach Zjednoczonych natomiast ceni się, a w dużym stopniu zachowuje się nadrzędność władz sądowych.

Trudno jednak oprzeć się pytaniu: czy marksistowska ideologia, urodzona w Europie zachodniej, pozwala nam uchwycić sowiecką odrębność? Jeżeli odrzucić scholastykę, czy nie zostaną tylko pierwiastki ściśle narodowej ideologii? A więc plany pięcioletnie, „kadry decydują o wszystkim" rola awangardy selekcja elit, kolektywne korzystanie z ziemi, bohater pozytywny, obraz nowego ładu. Tę ideologię zawdzięczać należy raczej porewolucyjnej Rosji niż rozumowaniom młodego Marksa. Możemy sobie wyobrazić również jakąś czysto amerykańską ideologię. Znalazłyby w niej wyraz: kult powodzenia, inicjatywa jednostki i przystosowanie do grupy, moralne podniety i działalność humanitarna, gwałtowność współzawodnictwa i poczucie prawa, optymizm, niechęć do trwogi metafizycznej. Wszystkie sytuacje byłyby w niej sprowadzone do problemów, które da się rozwiązać technicznie, byłaby w niej tradycyjna niechęć do władzy i do trustów, uznane w niej byłoby de facto militarne państwo i wielkie „korporacje".

I w Stanach Zjednoczonych i w Rosji włączenie ekspertów w aparat jest nieuniknionym skutkiem warunków, w jakich odbywają się badania. Fizycy są zatrudnieni w laboratoriach wielkich kapitalistycznych towarzystw, sowieckich państwowych trustów czy w Agencji Atomowej Energii. Pracują wspólnie, są obowiązani do przestrzegania tajemnic wojskowych, są urzędnikami, przywileje ich — jeszcze bardziej w Rosji niż w Stanach Zjednoczonych — są znaczne, stracili niezależność, właściwą amatorom i wolnym zawodom. W kapitalistycznej demokracji niektórzy eksperci, jak lekarze i prawnicy, jeszcze się opierają. Podporządkowanie ekspertów przedsiębior-

stwom, które ich zatrudniają, będzie wkrótce cechą wszystkich krajów o cywilizacji przemysłowej.

Wspólnota więcej troszczy się o wiedzę bezpośrednio dla niej użyteczną, niż o kulturę. Ci którzy wczoraj byliby ludźmi kultury, stają się dzisiaj rodzajem ekspertów. I w Związku Sowieckim i w Stanach Zjednoczonych urabianie ludzi jest rzeczą nauki i techniki. Specjaliści *rewriting*'u, reklamy, propagandy wyborczej, informacji, psychotechniki, uczą jak mówić, jak pisać, jak organizować pracę, żeby ludzie byli, stosownie do życzenia, zadowoleni, wściekli, bierni, gwałtowni. Psychologia, która służy za podstawę temu rzemiosłu, nie musi być materialistyczna, na wzór teorii odruchów Pawłowa. Niemniej doradza ona, żeby traktować ludzi jako masę, o możliwych do przewidzenia reakcjach, a nie jako osoby, z których każda jest nie do zastąpienia.

Usuwanie kultury przez technikę niepokoi liczbę intelektualistów i daje im poczucie izolacji. Ścisła specjalizacja budzi tęsknotę do innego ładu, w którym intelektualista nie byłby cząstką handlowego przedsiębiorstwa, ale zostałby włączony, jako myśliciel, w ludzką wspólnotę. W Stanach Zjednoczonych, gdzie nie wyobraża się sobie innego ustroju, niż ten, jaki istnieje, te żale i ta tęsknota nie wyrażają się w czynnym odstępstwie. Przyczyny tej względnej alienacji są znacznie widoczniejsze w Rosji, gdzie technik góruje nad człowiekiem pióra jeszcze bardziej, niż w Stanach Zjednoczonych. Pisarze, artyści i propagandyści nie odrzucają tytułu inżynierów dusz. Sztuka dla sztuki czy bezinteresowne badania są tam, jako takie, wyklęte. Trudno sobie wyobrazić, żeby sowieccy biologowie nie mieli ochoty przedyskutować zalet teorii Morgana i Łysienki, żeby fizycy nie chcieli swobodnie korespondować ze swoimi kolegami za granicą, żeby filozofom obcy był zamiar poddania krytyce materializmu Lenina a muzykom — zamiar popełnienia bezkarnie zbrodni formalizmu.

Nie wynika z tego, że sowiecka inteligencja musi być wrogo usposobiona wobec samego systemu. Być może uważa ona upaństwowienie gospodarki i władzę partii za rzecz naturalną, podobnie jak amerykańska inteligencja uważa za rzecz naturalną prywatne przedsiębiorstwo. Gdyby na malarzu nie ciążył socjalistyczny realizm, gdyby

powieściopisarz nie musiał wykazywać urzędowego optymizmu, a genetykowi wolno było bronić teorii Mendla, ta inteligencja byłaby może zadowolona. Nie niezliczone uchwały pisarzy, ale powieści i sztuki teatralne ożywione krytycyzmem, jakie pojawiły się w latach po śmierci Stalina na skutek osłabienia „żdanowszczyzny" świadczą o dążeniach ludzi pióra.

Amerykańska inteligencja nie zazdrości sowieckiej inteligencji jej losu. Natomiast intelektualiści w krajach, które przestrasza amerykański kapitalizm i które fascynuje proletariackie przedsięwzięcie, zapytują, przyglądając się jednemu i drugiemu „potworowi" gdzie jest ich przyszłość i co jest gorsze.

Francuski uczony, którego laboratorium jest źle zaopatrzone, mógłby tęsknić do amerykanizmu równie jak do sowietyzmu. Jednak amerykański ustrój, nazywany kapitalistycznym podobnie jak francuski, nie zdaje się zrywać z teraźniejszością. Francuz chce, żeby państwo wzięło na siebie zadania, niezbędne dla zapewnienia zbiorowego dobrobytu. Marzy więc o kraju, gdzie rzeczywiście władze publiczne rzucają wielkie pieniądze na badania naukowe. Historyk, pisarz, artysta, powinien obawiać się despotyzmu urzędników kultury. Ale ma on również wstręt do tyranii, jaką sprawuje smak mas, tak, jak go przedstawiają specjaliści z prasy, radia i telewizji. Konieczność sprzedawania intelektualnego towaru nie wydaje mu się czymś lepszym, niż uległość wobec państwowej ideologii. Człowiek kultury czuje się zmuszony do wyboru pomiędzy prostytucją i samotnością.

Czy ustrój, w którym technika jest na służbie filozofii nie byłby wyjściem? Tam pisarz bierze udział w wielkim dziele przekształcania i natury i samej ludzkości. Pisarz przyczynia się do powodzenia planów pięcioletnich, produkuje jak górnik, zarządza jak inżynier. Nie troszczy się o sprzedażność swoich dzieł, bo zajmuje się tym państwo, nie zależy od wydawców, bo nie istnieją tam dla nich problemy handlowe. Nie czuje się niewolnikiem, bo ma ideologię, która jednoczy lud, partię i władze publiczne. Nie grozi mu izolacja, nie zna przykrości posady czy jakiegoś drugiego zawodu, nudy dorabiania piórem. Wzamian żąda się od niego tylko jednej ofiary. Musi przytakiwać systemowi, przytakiwać dogmatom, przytakiwać codziennym

zmianom linii. Jest to nie do uniknięcia ale kryje się w tym zarodek całkowitej zgnilizny.

Pisarz Zachodu, ten który zdradził siebie żeby osiągnąć sukces, i ten który pozostał w cieniu, wyobraża sobie z daleka łączność z tłumami wykuwającymi przyszłość, spokój jaki dają państwowe domy wydawnicze. Godzi się bez większego bólu na niepewność życia wśród czystek, bo jest to cena — musi ją płacić ten, co pragnie zdobyć odpowiedzialność. Ale jak zniósłby obowiązek entuzjamu? Bohaterowie wyzwolonego proletariatu śpiewają na cześć swoich panów. Jak długo ich neoficka szczerość wytrzyma nacisk obowiązków państwowej służby?

Trzydzieści lat temu Julien Benda wprowadził wyrażenie *zdrada klerków*. Trwa jeszcze wspomnienie uchwał, podpisywanych po jednej i po drugiej stronie Renu przez najwybitniejsze nazwiska literatury i filozofii. Intelektualiści powtarzali żołnierzom, że walczą o kulturę, o cywilizację, pienili się na barbarzyństwo przeciwnika, nie poddawali żadnej krytyce twierdzeń propagandy. Wojnę w której, jak to już tyle razy w Europie, chodziło o potęgę, przekształcali w wojnę świętą. Interesom państwa, nienawiściom pomiędzy narodami, nadawali podniosłą, rzekomo racjonalną formę. Zdradzali więc swoje powołanie, jakim jest służba ponad-czasowym wartościom, prawdzie, sprawiedliwości.

Wnioski z dyskusji były niezbyt jasne. Nie trudno było Bendzie opisać w jaki sposób myśl stawała się coraz bardziej świecka. Intelektualiści w swojej większości nie troszczą się już o wieczność, organizacja społeczeństwa jest dla nich najwyższym celem. Głoszą oni, że troszczyć się należy o dobra ziemskie, o niepodległość narodową, o prawa polityczne obywatela, o stopę życiową. Nawet chrześcijanie ulegają tej pokusie. Jeżeli zdrada ma polegać na wynoszeniu tego co doczesne i na poniżaniu tego co wieczne, wszyscy intelektualiści naszych czasów są zdrajcami. Oderwani od Kościoła, wyrzekli się swoich dawnych funkcji, bo dążyli do panowania nad naturą i nad bliźnimi.

Intelektualiści, wmieszani przez samą swoją zawodową działalność, w konflikty historyczne, nie mogą prawdopodobnie uciec od sprzeczności i brudów polityki. Kiedy więc są wierni swojemu powołaniu a kiedy je zdradzają?

Za wzór posłużyła tutaj Julianowi Benda sprawa Dreyfusa. Klerkowie którzy bronili niesłusznie skazanego człowieka, dobrze korzystali ze swego prawa, nawet jeżeli godzili w sztab generalny i podrywali siłę armii. Klerk powinien bardziej cenić prawdę, niż wielkość swojej ojczyzny, choć nie może się dziwić, jeżeli władcy myślą inaczej.

Nie wszystkie wielkie sprawy wyglądają tak prosto jak sprawa Dreyfusa. Kiedy walczą ze sobą dwa narody, kiedy klasa wstępująca chce zająć miejsce uprzywilejowanych, jak rozpoznać gdzie jest prawda i sprawiedliwość? Założywszy, że Austria i Niemcy były odpowiedzialne za wybuch pierwszej wojny bardziej niż Ententa — a zawsze wolno o tym wątpić — czy klerk powinien był jasno się wypowiedzieć? Skutki zwycięstwa jednego z obozów miałyby niemniej wagi, niż przyczyny wybuchu. Dlaczego niemieccy intelektualiści nie mogli szczerze wierzyć, że zwycięstwo Reichu przyniosłoby większe korzyści ludzkości?

Wartości, określone w sposób abstrakcyjny, rzadko pozwalają na jasny wybór pomiędzy partiami, ustrojami, narodami. Jeżeli wyłączymy zwolenników gwałtu dla gwałtu, nieprzyjaciół rozumu, teoretyków, którzy widzą w człowieku dzikie zwierzę, w każdym obozie są pewne wartości, choć żaden obóz nie odpowiada wszystkim wymaganiom klerka. Kto obiecuje sprawiedliwość już jutro używa najbardziej okrutnych środków. Kto nie ma ochoty przelewać krwi, łatwo godzi się na nierówność praw i zarobków. Rewolucjonista staje się katem, konserwatysta cynikiem. Będąc na usługach państwa, służąc partii, związkowi zawodowemu, prowadząc badania dla amerykańskiego lotnictwa albo dla Agencji energii atomowej, czy można uniknąć dyscypliny nierozerwalnie złączonej z akcją? Czy podpisywać uchwały przeciwko wszystkim zbrodniom popełnianym na naszej planecie to nie to samo, co nędznie naśladować uprawnienia klerka?

W krajach, które cierpią na słabość i wewnętrzne rozdarcie i gdzie wskutek tego daleko jest do jednomyślności, intelektualiści dbają więcej o skutki swoich wypowiedzi niż o czyste intencje. Czy należy mówić o sowieckich obozach koncentracyjnych w chwili, kiedy „okupacja amerykańska" wydaje się mandarynom głównym niebezpieczeństwem? Nie inaczej dzieje się po drugiej stronie ba-

rykady. Anty-komuniści też poświęcają wszystko konieczności walki. Tak samo jak zwykli śmiertelnicy, intelektualiści nie potrafią oprzeć się logice namiętności. Przeciwnie, bardziej niż ktokolwiek, szukają usprawiedliwień, bo starają się działać świadomie. Usprawiedliwieniom w polityce grozi zawsze manicheizm. Gdzież więc są zdrajcy?

Na to pytanie mogę odpowiedzieć tylko w swoim własnym imieniu. Intelektualista, który przywiązuje wagę do rozsądnej organizacji społeczeństwa, nie zadowoli się wymierzaniem ciosów i kładzeniem podpisu pod wszystkimi manifestami, zwróconymi przeciwko wszystkim krzywdom. Choć stara się on zamącić dobre samopoczucie *wszystkich* partii, wybierze tę, która jego zdaniem zapewnia najlepsze szanse ludziom — wybór historyczny, który — jak wszystko w dziejach — zawiera ryzyko błędu. Będzie więc zaangażowany i kiedy weźmie udział w akcji, nie uchyli się przed jej ciężarami. Będzie jednak starał się nie zapominać ani o argumentach przeciwnika, ani o tym, że przyszłość jest niepewna, ani o błędach swoich przyjaciół, ani o ukrytym braterstwie jakie łączy walczących ze sobą ludzi.

Intelektualista, który jest „czynny" w partii komunistycznej kieruje masami, zaprawia je do boju, prowadzi do szkoły, zachęca do pracy, naucza je prawdy. Jest więc klerkiem, bo komentuje dogmaty. Stał się też wojownikiem, choć nadal myśli i pisze. Zdobywcza religia pozwala mu wykonywać we wstępnym okresie krucjaty różne funkcje, które później, w okresie pokoju, zostaną podzielone.

Chwilowe osiągnięcie, za które trzeba będzie drogo zapłacić. Aktywista dał namaszczenie kilku ludziom, którzy dzisiaj są przywódcami partii a jutro staną się panami biurokracji. Oto jest już więźniem bezlitosnych państwowych konieczności, już musi wychwalać miarodajne czynniki, baczyć na zygzaki linii, którą uświęca wiara w zbliżające się Królestwo Boże. Co gorsza, musi powtarzać przepisowe słowa i wreszcie oklaskiwać katów a zniesławiać zwyciężonych.

Wie on z pewnością, że zbrodnie Trockiego i Bucharina mają tylko sens symboliczny. Filozof w Paryżu ma prawo rozróżniać pomiędzy zbrodnią, która polega tylko na opozycji i szpiegostwem na rzecz Gestapo. Intelektualiście po drugiej stronie żelaznej zasłony nie

wolno przeprowadzić publicznie takiego rozróżnienia. Zmuszony jest wyrażać się jakby był policjantem i inkwizytorem, zdradzać swoją misję, po to żeby zostać wiernym państwu. Lewicowa inteligencja, która przez swoje zwycięstwo wpadła w moc partii-Kościoła i poddana została ideologii skostniałej w dogmat, jest skazana na bunt albo na wyrzeczenie się siebie.

Czy w Europie, która jest jeszcze wolna, będzie ona czuła się aż tak wyobcowana, że będzie pragnąć tej niewoli? Czy brak autentycznej wiary popchnie ją nie tylko do profetyzmu, który jest duszą wielkich czynów, ale do świeckiej religii, która usprawiedliwia tyranię?

WNIOSKI

KONIEC WIEKU IDEOLOGII?

W chwili, kiedy senator MacCarthy odgrywa wybitną rolę w Waszyngtonie, kiedy *Les Mandarins* otrzymują nagrodę Goncourtów a mandaryni z krwi i kości odbywają pielgrzymki do Moskwy i Pekinu, jakakolwiek wzmianka o tym, że kończy się wiek ideologii może wydać się rzeczą dziwną. Nie jesteśmy tak naiwni, żeby oczekiwać rychłego pokoju. Zdobywcy mogą się rozczarować albo mogą być zlikwidowani, ale nadal będą panować biurokraci.

Nie wykluczone, że ludzie Zachodu marzą o politycznej tolerancji, bo są zmęczeni, tak samo, jak trzy wieki temu byli zmęczeni daremnym podrzynaniem sobie gardeł — w imię tego samego Boga — o to, który Kościół jest prawdziwy. Zarazili jednak inne ludy wiarą w promienną przyszłość. Nigdzie w Azji czy w Afryce opatrznościowe państwo nie ofiarowało dobrodziejstw, wystarczających do przytłumienia szaleńczej nadziei. Narody Europy poprzedziły inne narody w pochodzie ku cywilizacji przemysłowej. Pierwsze też zostały dotknięte sceptycyzmem i, być może, kryje się w tym zapowiedź odległego jutra.

◆

Spójrzmy wstecz, ku wiekom jakie upłynęły od okresu kiedy wschodziła filozofia immanencji i nowoczesna nauka. Wszystkie ideologie, które na kilka lat czy na kilka dziesiątków lat podbijały wyobraźnię tłumów albo ludzi myślących, miały dość prostą budowę i dają się sprowadzić do kilku głównych pojęć.

Optymizm lewicy jest podtrzymywany przez silne uczucie. Jest to podziw dla władzy rozumu, pewność, że nauka zastosowana do przemysłu odmieni los społeczeństw i jednostek. Stare dążenie do ludzkiego braterstwa jednoczy się z wiarą w pozytywną wiedzę. Połączenie to powołuje do życia równocześnie nacjonalizm i socjalizm.

Wolność badań, zwracająca się przeciwko ortodoksji Kościoła, i równość żołnierzy, posługujących się bronią palną na polach bitew, podminowały gmach tradycyjnej hierarchii. Przyszłość miała należeć do wolnych i równych obywateli. Po burzy, ktora obaliła najświetniejszy gmach arystokratycznej Europy, po upadku monarchii francuskiej, rewolucyjny zapał, obudzony i przez wspaniałe zwycięstwa i krwawe klęski, zwrócił się w dwuch kierunkach, nacjonalistycznym i socjalistycznym.

Czyż ci, co bronią ojczyzny z narażeniem życia nie mają prawa żądać państwa, które by było ich własnością i kierownictwa, które przemawiałoby zrozumiałym językiem? Historycy, filozofowie i powieściopisarze rozprawiając o odrębności, jaką ma każda dusza zbiorowa, czy o prawie ludów do samostanowienia, szukając natchnień w starożytności, stworzyli teorię narodu. Usprawiedliwiając narodowe popędy, albo podobne do plemiennych porywów, albo mające za cel wolność, doprowadzali je do stanu wrzenia. Szkoła powszechna i służba wojskowa już w istocie uniemożliwiały rozsądną administrację, którą uznawały różne narodowości, bo była ona obca każdej z nich.

Narodowe uczucia są jeszcze bardzo silne, po obu stronach żelaznej zasłony. W demokracjach ludowych nienawidzi się rosyjskiego panowania. Łatwo też pobudzić do gniewu Francuzów, grając na „okupacji" amerykańskiej. Występowano przeciwko Europejskiej Wspólnocie Obronnej twierdząc że jest ona niemal zdradą, dlatego, że kilka prerogatyw suwerennego państwa miało być przekazanych nad-narodowemu organizmowi. Komunistyczny aktywista wypełnia polecenia przychodzące z Moskwy. Sabotował on wysiłek wojenny w latach 1939 i 1940, następnie przyłączył się do Ruchu Oporu w czerwcu 1941, ale partia zyskiwała miliony zwolenników tylko w okresach, kiedy interes Francji szedł w parze z interesem Związku Sowieckiego.

Uczucie narodowe pozostaje nadal i powinno pozostawać więzią ludzkich wspólnot. Niemniej nacjonalistyczna ideologia jest w Europie zachodniej skończona. Ideologia wymaga ułożenia w jakimś porządku faktów, wyjaśnień, przewidywań. Intelektualista, który chciałby być *przede wszystkim* nacjonalistą powinienby widzieć w historii stałą walkę państw-drapieżnych zwierząt albo zapowiadać pokój pomiędzy niepodległymi narodami, które by się wzajemnie szanowały. Kombinacja rewolucyjnego nacjonalizmu i makiawelskiej dyplomacji, tak, jak ją starał się utrzymać Maurras, nie może przetrwać w okresie, kiedy zmalała siła państw europejskich.

Rządzący powinni bronić pazurami interesów i praw kraju, jeżeli uszczuplić je mogą silni i bezwzględni sprzymierzeńcy. Czy jednak ktoś potrafi wpadać w egzaltację z powodu potęgi kraju, który niezdolny jest sam się uzbroić? W ogólnej sumie wydatków wojskowych atlantyckiej wspólnoty, amerykański budżet obronny wynosi trzy czwarte. Odosobnienie, neutralność i gra pomiędzy blokami, są niekiedy możliwe, zawsze wolno ich próbować, nie mogą być jednak podnoszone do rzędu ideologii. W naszym stuleciu drugorzędny naród nie może być ramą dla ludzkiego ładu.

Stany Zjednoczone i Związek Sowiecki są dumne ze swojej potęgi i zdobyczy. Ich nacjonalizm nie wyrasta jednak, w tym stopniu jak nacjonalizm europejski, z gleby, z kultury, z języka. Obywatelstwo w Rosji carskiej i sowieckiej a również w Stanach Zjednoczonych mają ludzie różnych ras, kolorów i języków. Przesądy rasowe przeszkadzają Murzynom w osiągnięciu równości obiecanej przez Konstytucję. Jedną z przyczyn dla których Murzyni nie są wrażliwi na wezwania komunistów jest właśnie ta obietnica. Na zewnątrz Stany Zjednoczone, z wyjątkiem krótkiego okresu w końcu ubiegłego wieku i w początku naszego wieku, nie znały imperializmu typu europejskiego, ani nie rozszerzały swoich posiadłości w jakiejś ciągłej walce państw. Obywatelstwo oznacza tam przystosowanie do pewnego sposobu życia, znacznie mniej jest udziałem w odziedziczonej kulturze.

Związek Sowiecki utrzymał tradycję caratu którego arystokracja wchłaniała obcoplemienne klasy kierujące. Dzięki partii komunistycznej zachowana została tam jed-

ność wielonarodowej elity. Obywatelstwo sowieckie ofiarowane niezliczonym narodowościom wymaga lojalności wobec państwa i przyjęcia ideologii, nie każe wypierać się swego pochodzenia.

Dwaj Wielcy zostali zmuszeni, przez pustkę jaka się wytworzyła na dzielących ich obszarach po drugiej wojnie i przez swoją rywalizację, do utworzenia systemów ponadnarodowych, zwróconych przeciwko rywalowi. N.A.T.O. znajduje się pod przemożnym wpływem Stanów Zjednoczonych, które dostarczają broni sprzymierzeńcom. Marszałek Rokossowski jest głównodowodzącym w Warszawie, ponieważ sowieccy kierownicy powątpiewają o wierności Polaków, a także dlatego, że dywizje Czerwonej Armii stacjonowane są w sercu Niemiec. Wielka przestrzeń, przedmiot marzeń teoretyków III Reichu, stała się rzeczywistością po obu stronach żelaznej zasłony, ale *tylko w dziedzinie wojskowej*.

Nie łatwo jest stosować tutaj słowo: imperium. Nie ma ani śladu atlantyckiego patriotyzmu i nie przypuszczamy żeby sowiecko-rosyjski patriotyzm był bardzo rozpowszechniony w państwach satelickich, poza komunistyczną mniejszością. Ponad-narodowy system, w teorii jednolity dzięki triumfowi wspólnej wiary, zaprzecza sobie w praktyce, izolując jedne od drugich demokracje ludowe. Nie jest o wiele łatwiej jeździć z Rumunii do Polski, niż z Polski do Francji. Moskwa zorganizowała wymianę towarów pomiędzy Chinami i Niemcami Wschodnimi, ale stale ogranicza ruch ludzki. Daje się demokracjom ludowym pozór niepodległości, zamyka się każdą z nich w jej granicach, jak gdyby państwo, potrzebne do totalnego planowania, musiało być ogrodzone i nie mogło dopuszczać nawet swoich sprzymierzeńców.

Podobnie jak panowanie ludzi innej rasy i innego języka, nierówność majątkowa zdawała się być czymś sprzecznym z duchem nowych czasów. Cuda nauki czyniły z nędzy skandal. Rozpowszechniona była pewność że przemysł zaradzi wkrótce resztkom odwiecznej nędzy. Spierano się tylko o środki. Jedni wysuwali ideał równowagi, którą miało się osiągnąć dzięki wszystkim, bez jakiegoś świadomego dążenia, drudzy ideał dobrobytu, który miał być osiągnięty dzięki planowi i usunięciu wyzyskiwaczy.

Spory nadal toczą się dookoła liberalizmu i socjalizmu. Coraz jednak trudniej jest układać swoje sympatie w doktrynę. Na Zachodzie istnieje wiele socjalistycznych instytucji. Nie można spodziewać się, że publiczna własność i planowanie w jakiś wyjątkowy sposób polepszą los ludzi.

Nie zawiódł nas postęp techniczny. Prawdopodobnie uległ jeszcze przyśpieszeniu w naszym stuleciu. Kto wie, może za kilka lat czy kilka dziesiątków lat potrafi zapobiec wszelkiemu niedostatkowi. Trzeba jednak być świadomym ceny i granic. Społeczeństwa maszynowe nie mają pokojowych skłonności. Wyzwalają ludzi z niewoli jaką jest ubóstwo i słabość, ale naginają miliony robotników do wymagań masowej produkcji i najczęściej traktują osoby ludzkie jak materiał.

Doświadczenie XX-go wieku nie obala ani tez optymisty, który już widzi przyszłe braterstwo stworzone dzięki dobrobytowi, ani też pesymisty, który przewiduje doskonałą tyranię, panującą nad wszystkimi sumieniami dzięki propagandzie i narzędziom tortur. Dialog, który zaczął się kiedy powstawały pierwsze fabryki, toczy się dalej w naszych czasach. Nie nabiera on barw ideologicznych, bo żadna z tez nie jest już związana z jedną klasą czy partią.

Ostatnia wielka ideologia zrodziła się z połączenia trzech elementów. Były to: wizja przyszłości zgodnej z naszymi życzeniami, związek pomiędzy tą przyszłością i jedną klasą społeczną, wreszcie ufność, że po zwycięstwie klasy robotniczej przejawią się swobodnie ludzkie zalety, dzięki planowaniu i zbiorowej własności. Zaufanie do społeczno-gospodarczej techniki dzisiaj słabnie i na próżno szuka się klasy, która mogłaby do gruntu odnowić instytucje i idee.

Nadal dzisiaj powszechna teoria walki klas jest zafałszowana, gdyż szuka się podobieństwa tam, gdzie go nie ma: rywalizacja pomiędzy mieszczaństwem i proletariatem różni się zasadniczo od rywalizacji pomiędy arystokracją i mieszczaństwem.

Dopatrzono się prometejskiego zrywu w upadku francuskiej monarchii i w krwawych dziejach Republiki, wydanej na pastwę walczących ze sobą grup oraz terroru. Hegel już widział jak jedzie konno duch świata, który wcielił się w oficera artylerii, koronowanego przez boga wojen. Marks, później Lenin, marzyli o Jakobinach, czyn-

nej mniejszości która jest jak drożdże, albo jak zakon w służbie socjalistycznej rewolucji. Nie ulegało wątpliwości, że proletariat dokończy dzieła, zaczętego przez mieszczaństwo.

Ideologowie proletariatu są mieszczanami. Burżuazja powołując się na Montesquieu, Voltaire'a czy Jana Jakuba Rousseau przeciwstawiała Ancien Régime'owi, katolickiemu obrazowi świata, swój własny pogląd na życie ludzi na ziemi i na społeczny ład. *Proletariat nigdy nie miał koncepcji świata przeciwstawionej tej, jaką miało mieszczaństwo. Miał on ideologię, która wskazywała czym powinien być i co powinien robić proletariat. Wpływ historyczny tej ideologii był tym większy, im mniej liczni byli robotnicy przemysłu.* Tak zwana proletariacka partia, w tych krajach, gdzie odniosła zwycięstwo, używała jako swoich wojsk przede wszystkim chłopów a nie robotników pierwszych fabryk. Przywódcami jej byli intelektualiści, którzy nienawidzili tradycyjnej hierarchii i cierpieli z powodu poniżenia narodu.

Wartości, jakie spontanicznie ceni klasa robotnicza, nie są te same, jakie ceni mieszczaństwo. Można sobie przeciwstawić: poczucie solidarności i żądzę posiadania, udział we wspólnym życiu i oryginalność albo egoizm, dobroć tych, co nie znają pieniądza i chciwość bogatych itd. Nikt nie potrafi zaprzeczyć temu co jest oczywiste. Styl życia na przedmieściach robotniczych nie ma nic wspólnego ze stylem życia w wytwornych dzielnicach. Jednak reżymy zwane proletariackimi, to jest te, w których rządzi partia komunistyczna, nie zawdzięczają prawie nic kulturze ściśle robotniczej, partiom albo związkom zawodowym kierowanym przez ludzi, co sami do klasy robotniczej należeli.

Ludowa kultura w naszym stuleciu ginie pod ciosami, jakie zadają jej *Prawda*, *France-Soir* czy *Digests*. Rewolucyjny syndykalizm i związki anarchistów nie mogą się oprzeć nieświadomej koalicji i właścicieli fabryk, którzy się ich boją, i socjalistycznych a przede wszystkim komunistycznych partii, które ich nienawidzą. A te partie noszą na sobie piętno myśli i akcji intelektualistów.

W nadziei, że uda się osiągnąć cele mieszczaństwa — podbój natury, równość ludzi — ideologowie przekazali pochodnię proletariatowi. Oburzał ich kontrast pomiędzy

postępem technicznym i nędzą robotników. Czemużby więc prywatna własność i chaos rynku nie miały być odpowiedzialne za ubóstwo, które naprawdę spowodowane jest przez akumulację (kapitalistyczną czy socjalistyczną), przez niedostateczną produkcję, przez przyrost ludności? Buntując się przeciwko krzywdzie, ludzie dobrego serca chcieli wierzyć, że kapitalizm, zły sam w sobie, zostanie zniszczony przez swoje własne przeciwieństwa i że upośledzeni zwyciężą uprzywilejowanych. Marks dokonał genialnej syntezy, łącząc heglowską metafizykę historii, jakobińską teorię rewolucji i pesymistyczną teorię rynkowej gospodarki, rozwiniętą przez autorów angielskich. Wystarczyło zaopatrzyć marksistowską ideologię w przymiotnik „proletariacki" żeby utrzymać ciągłość pomiędzy rewolucją francuską i rewolucją rosyjską. Wystarczy jednak otworzyć oczy, żeby pozbyć się złudzeń.

Ekonomia rynku i totalne planowanie są to wzory, których nie odnajdujemy w żadnej rzeczywistej gospodarce. Nie są to następujące po sobie etapy rozwoju. Nie istnieje jakiś konieczny związek pomiędzy stopniem uprzemysłowienia i jednym z tych wzorów. Gospodarki opóźnione zbliżają się bardziej do wzoru planowania, niż gospodarki wysoko rozwinięte. Mieszane ustroje nie są potworkami, niezdolnymi do życia, czy fazami na drodze do czystego typu, są one stanem zupełnie normalnym. W planowej gospodarce odkryje się większość kategorii znanych gospodarce rynkowej, które uległy tylko zmianie. W miarę, jak będzie się podnosiła stopa życiowa i sowiecki obywatel zyskiwać będzie swobodę wyboru, dobrodziejstwa i trudności, jakie pociąga za sobą zachodnia obfitość towarów, pojawią się po drugiej stronie żelaznej zasłony.

Rewolucje XX-go wieku nie są proletariackie, są one obmyślane i kierowane przez intelektualistów. Obalają tradycyjną władzę, niedostosowaną do wymagań wieku techniki. Prorocy wyobrażali sobie, że kapitalizm doprowadzi do wybuchu rewolucji podobnej do tej, jaka wstrząsnęła Francją w końcu XVIII-go stulecia. Nic takiego nie nastąpiło. Tam natomiast, gdzie klasy kierujące nie chciały czy nie umiały odnawiać się dostatecznie szybko, niezadowolenie mieszczan, niecierpliwość intelektualistów, stare ambicje chłopów spowodowały wybuch.

Ani Rosja ani Stany Zjednoczone nie przeżyły w pełni walk pomiędzy arystokracją i mieszczaństwem. Carat pragnął zapożyczyć cywilizację techniczną ale nie dopuszczać demokratycznych idej. Został zastąpiony przez władzę, która utożsamiła społeczeństwo z państwem, za jedyną klasę uprzywilejowaną uznając administratorów.

Stany Zjednoczone zyskały świadomość, kiedy przeniknęły tam postępowe idee Europy XVIII-go wieku. Próbowały je zastosować na ziemi dziewiczej, na glebie, którą dopiero trzeba było wydrzeć, nie Indianom skazanym na zagładę, ale lasom i burzom. Żadna arystokracja, dumna z oddanych usług, nie hamowała rozpędu rozumu i przemysłu. Religia żądała surowości obyczajów, ale nie ortodoksji wierzeń. Urabiała obywateli w duchu konformizmu. Nie sprzymierzała się jednak z państwem, aby hamować ruch nowoczesnej myśli.

Optymistyczna myśl XVIII-go wieku nie została tam poderwana przez żadne zjawisko w rodzaju Wielkiej Rewolucji lub Secesji proletariatu. Wojna Domowa — wojna totalna, wojna wyposażenia — została ogłoszona przez historyków zwycięskiej strony jako triumf: świat nie może żyć na wpół w wolności, na wpół w niewoli. Amerykańscy robotnicy przyjęli za dobrą monetę to, co im obiecywała idea amerykańska i Apokalipsy nie uznali za konieczną.

Bolszewicy, uzbrojeni w doktrynę, która z góry skazywała ich przedsięwzięcie na niepowodzenie, stali się budowniczymi przemysłowego społeczeństwa, jakiego dotychczas nie znano. Państwo bierze na siebie podział zasobów społecznych, ono zarządza fabrykami, oszczędza, inwestuje. Klasa robotnicza na Zachodzie buntowała się w XIX-tym wieku przeciwko właścicielom, a nie bezpośrednio przeciw państwu. Tam, gdzie właściciele fabryk i państwo są jednym i tym samym, bunt przeciwko właścicielom pociągnąłby za sobą wrogi stosunek do państwa. Marksistowska ideologia ofiarowała znakomite usprawiedliwienie ciężarów państwowej gospodarki: proletariusze winni być bezwarunkowo posłuszni *swojej własnej* woli wcielonej w partię.

Oczywiście, gdyby pozwalano na dialog, intelektualiści krzyczeliby o nędzy przedmieść Leningradu i Moskwy w latach trzydziestych, tak, jak ich koledzy krzyczeli

o nędzy przedmieść Manchesteru i Paryża sto lat temu. Kontrast pomiędzy wzrostem środków produkcji i rzeczywistym zwiększeniem się cierpień ludu zrodziłby utopie, zapowiadające albo postęp bez bólu, albo zbawienne katastrofy.

Zresztą jaki program mogliby sowieckiej rzeczywistości przeciwstawić rewolucjoniści? Żądaliby — albo żądają — politycznych swobód, kontroli sprawowanej przez robotników, a nie powrotu do prywatnej własności środków produkcji, z wyjątkiem chyba rolnictwa. W kapitalistycznym ustroju masy mogą sobie wyobrażać, że własność publiczna usunęłaby albo złagodziłaby zło, jakie niesie ze sobą przemysł, ale nie mogą w kolektywnym ustroju oczekiwać tego samego cudu od przywrócenia własności prywatnej. Niezadowoleni marzą o powrocie do leninizmu, o naprawdę proletariackim państwie, inaczej mówiąc, pragną sposobu życia i instytucji, które bliższe byłyby temu, co się urzędowo głosi.

W Stanach Zjednoczonych proletariat nie uważa się za proletariat. Organizacje robotnicze żądają i otrzymują wiele reform, które w Europie uchodzą za program *Welfare State* czy socjalizmu. Przywódcy mas są zadowoleni z miejsca, jakie im zapewnia dzisiejszy ustrój a same masy nie dążą ani do innego społeczeństwa, ani do innych wartości. Jednomyślność co do „prywatnej inicjatywy" konkurencji, krążenia elit, nie oznacza, że amerykańska rzeczywistość jest zgodna z tymi ideami — tak, jak obowiązkowa w Rosji nauka marksizmu-leninizmu nie oznacza, że rosyjskie społeczeństwo jest takie, jak to przedstawia ideologia urzędowa.

Tak więc, różnymi drogami, spontanicznie czy z pomocą policji, dwa wielkie społeczeństwa usunęły warunki do ideologicznej debaty, włączyły w swoje życie robotników, narzuciły jednomyślne uznanie dla zasad wspólnoty. Debata ma rozdzierające akcenty tylko w krajach drugorzędnych, którym nie całkiem odpowiada obóz do jakiego należą. Są zbyt harde, aby uznać swoją faktyczną zależność, zbyt pyszne, aby wyznać, że odstępstwo ich własnego proletariatu jest bardziej ich porażką narodową niż wyrokiem historii. Zafascynowane przez potęgę, która rozsiewa grozę, są więźniami geografii. Ta pozwala na wyzwiska, ale nie na ucieczkę.

◆

Jest pozornym paradoksem, że ta sama cywilizacja techniczna, rozszerzając się stopniowo na całą planetę, stwarza w naszych czasach inne problemy dla każdego narodu. Kto zapoznaje te odrębności — fałszuje świadomość polityczną naszej epoki.

Nasze ideologie — liberalna, socjalistyczna, konserwatywna, marksistowska — pochodzą ze stulecia, w którym Europa uświadamiała już sobie wielość cywilizacji, ale nie wątpiła, że niesie dobrą nowinę dla całego świata. Dzisiaj fabryki, parlamenty, szkoły powstają pod wszystkimi geograficznymi długościami, masy są w ruchu, intelektualiści obejmują władzę. Europa, która zwyciężą, pada ofiarą swego zwycięstwa i buntu swoich niewolników. Niechętnie musi przyznać, że jej idee podbiły glob ziemski, ale nie zachowały tej formy, jaką miały w naszych akademickich sporach i w naszych debatach na forum publicznym.

Intelektualiści Wschodu, którzy są więźniami ortodoksji marksistowsko-leninowskiej, nie mają prawa uznać oczywistych faktów: przemysłowa cywilizacja ma wiele odmian a do jakiegoś skrajnego wyboru pomiędzy nimi nie zmusza ani historia ani rozum. Intelektualiści Zachodu często nie mogą się zdecydować na wręcz przeciwne wyznanie: bez swobody badań, bez prywatnego przedsiębiorstwa, bez inicjatywy kupców i przemysłowców, ta cywilizacja nigdy by być może nie powstała. Czy te same cnoty są niezbędne, żeby ją utrzymywać albo kontynuować? Dziwne stulecie, w którym podróż dookoła ziemi trwa czterdzieści osiem godzin, ale w którym główni aktorzy dramatu muszą, jak bohaterowie Homera, wymieniać obelgi na odległość.

Indie nie mogą obrać za wzór ani dzisiejszej Europy, ani Europy z 1810 roku. Założywszy, że dochód na głowę ludności i podział robotników pomiędzy gałęzie produkcji są w Indiach teraz takie, jak były w Europie sto pięćdziesiąt lat temu, fazy gospodarczego rozwoju nie będą podobne. Indie zapożyczają technikę zamiast ją wynajdować, biorą pomysły z labourzystowskiej Anglii, stosują wskazania współczesnej medycyny i higieny. Przyrost ludności i postęp gospodarki nie będą szły w parze ze sobą w Azji

XX-go wieku, tak jak szły w parze w Europie XIX-go wieku.

Nie tylko stopień gospodarczej i demograficznej dojrzałości nadaje polityce każdego kraju odrębność. Działają tu również tradycje właściwe każdemu narodowi, każdej sferze kultury. Wszędzie w tak zwanym wolnym świecie, zgromadzenia obradują obok dymiących wielkich pieców hutniczych. Przenosi się już w pierwszym etapie instytucję, która na Zachodzie dopiero koronowała demokratyczne dzieło. W Paryżu ubiegłego wieku słusznie żądano powszechnego głosowania, suwerenności parlamentu. Państwo umocniło się w ciągu stuleci monarchii, naród wykuły stulecia wspólnego życia. Klasa intelektualna, zaprawiona w zapasach słownych, pragnęła sprawować władzę. Ludzie Zachodu nie mylili się, sądząc, że ich parlamenty — kontynentalne amfiteatry czy anglosaskie prostokąty — odbędą ten sam triumfalny pochód po całej planecie co samochody czy energia elektryczna. Mylili się tylko przypisując zasięg ogólno-światowy ideologiom, które wysławiały tę instytucję.

Teoria może i powinna wyliczyć okoliczności — jak siła więzi narodowej, napięcie sporów toczonych o język, o religię, o partię, zwartość czy rozkład lokalnych wspólnot, talenty politycznej elity itd. — od których zależy w każdym kraju powodzenie parlamentarnego ustroju. Doktryny polityczne i gospodarcze mogą wypowiadać się za taką czy inną metodą, pod warunkiem jednak, że utrzymane zostaną pewne granice i że będzie się pamiętać o tym, co nie jest pewne. Wolny świat popełniłby fatalny błąd, gdyby uważał, że posiada ideologię jedyną, w rodzaju marksizmu-leninizmu.

Stalinowska technika działania, pozostaje zawsze możliwa, przynajmniej w pierwszej fazie, wszędzie tam, gdzie partia, dzięki pomocy armii rosyjskiej, czy też narodowej, ujęła w swoje ręce państwo. Z fałszywej doktryny rodzi się skuteczna akcja, bo ta jest kwestią taktyki a taktykę wzbogacają doświadczenia pięćdziesięciu lat.

O błędzie doktryny świadczy odraza, jaką wywołuje u wielu ludzi takie pseudo-wyzwolenie. W nie-rosyjskiej Europie komunistyczne reżymy nie mogłyby powstać ani się utrzymać bez pomocy Czerwonej Armii. Z upływem czasu odrębności narodowe — na które składają się i faza

gospodarczego rozwoju i tradycje — ujawnią się wewnątrz sowieckiego bloku. Rozszerzanie się komunizmu nie dowodzi, że doktryna jest prawdziwa. Podobnie podboje Mahometa nie dowodziły że Islam jest prawdą.

Sowiecki świat nie pada ofiarą swoich błędów. To Zachód pada ofiarą swoich błędów. Rządy poprzez dyskusję, zgodę czy kompromis, są być może ideałem, ale wybory i zgromadzenia narodowe należą do dziedziny praktyki i nie jest to jedyna praktyka jaką można sobie wyobrazić. Jeżeli stosuje się ją nie troszcząc się o okoliczności, jest się narażonym na porażkę. A porażka jednej z praktyk demokratycznych nie jest trzymana w ukryciu dzięki środkom, jakie daje zorganizowany terror i zorganizowany entuzjazm. Wychodzi ona na światło dzienne i jej owocem może być despotyzm.

Żadna inteligencja nie cierpi tak nad utratą swego ogólnoświatowego znaczenia jak francuska, żadna nie czepia się tak kurczowo swoich złudzeń, żadna nie zyskałaby więcej od niej, gdyby zobaczyła naprawdę problemy swego kraju.

Francja należy do nie-komunistycznego świata i zmieniając obóz rozpętałaby katastrofę, której stara się za wszelką cenę uniknąć. Ta przynależność nie przeszkadza żadnym tak zwanym lewicowym posunięciom, czy chodzi o nacjonalizację przemysłu czy o zmianę statutu Afryki Północnej. Anglo-saskie wpływy sprzęgają się z wpływami sowieckimi działając przeciwko francuskiemu protektoratowi w Tunisie i w Maroku. Geografia nie pozwala na zapożyczenie sowieckiej techniki rządzenia i na udział we władzy reprezentantów Moskwy. Jak gdyby chcąc zachować własną niemoc, francuscy intelektualiści ciągle zalecają tę niemożliwą pożyczkę i ofiarują partii komunistycznej swoją współpracę, a partia, zależnie od okoliczności, albo ją odrzuca albo przyjmuje z niezmienną pogardą.

Stęsknieni do prawdy na miarę całego ludzkiego gatunku, czyhają na wydarzenia. Saint-Germain-des-Près było jakiś czas titoistowskie po wyklęciu Jugosławii przez Moskwę. Marszałek Tito, nie wyrzekając się komunizmu, zawarł wojskowe przymierza, analogiczne do tych jakie postępowcy zarzucali państwom zachodnim. I natychmiast stracił cały powab.

Chiny Mao-Tse-Tunga zajęły w końcu 1954 roku miejsce Jugosławii Tita. Olbrzymie, bardziej tajemnicze niż kraj bałkańskiego Dawida, one wreszcie zrealizują prawdziwy komunizm. Ponieważ nikt nie umie odczytywać znaków chińskiego pisma, a wycieczki ograniczają się do kilku miast i kilku fabryk, entuzjazmowi podróżników nie zagraża żaden kontakt z rzeczywistością. Ze zgrozą odrzuca się myśl, że można by było zapytać tych, co znają drugą stronę medalu, misjonarzy (78) i kontr-rewolucjonistów. Prawdopodobnie zwycięstwo komunizmu w Chinach jest najbardziej znamiennym faktem naszego stulecia. Zniszczenie wieloosobowej rodziny, ciężki przemysł, potężna armia, silne państwo oznaczają początek nowej ery w historii Azji. Ale jaki wzór, jaką naukę może reżym Mao-Tse-Tunga ofiarować Francji?

Wiele zadań, jakie stoją przed Francją w połowie naszego wieku, miałoby znaczenie sięgające daleko poza granice kraju: stworzyć rzeczywiste współżycie pomiędzy Francuzami i Mahometanami w Afryce, zjednoczyć narody Europy zachodniej, tak, żeby mniej zależały od amerykańskiej potęgi, nadrobić techniczne opóźnienie naszej gospodarki. Te historyczne prace byłyby zdolne obudzić trzeźwy zapał. Żadna z nich nie odmieniłaby do gruntu doli człowieka na ziemi, żadna nie pasowałaby Francuza na żołnierza ideału, żadna nie miałaby blasku, jakim otoczone są idee metafizyczne (wolność, równość) ani tej pozornej powszechności co socjalizm i nacjonalizm. I dzięki żadnej nie stalibyśmy się czym innym, niż jesteśmy: małym przylądkiem Azji. Wyznaczając naszemu krajowi właściwe miejsce na planecie, działając zgodnie ze wskazaniami nauk społecznych, moglibyśmy osiągnąć jedyną polityczną powszechność, jaka jest dostępna w naszych czasach. Nadalibyśmy maszynowej cywilizacji formę zgodną z przeszłością i dziedzictwem naszego narodu, organizowalibyśmy dobrobyt i pokój w tej strefie globu, dokąd sięga nasza siła i nasza myśl.

Na te bliskie perspektywy uczeni w piśmie zdają się być obojętni. Ma się wrażenie że pragną odnaleźć poprzez filozofię immanencji odpowiednik wieczności, którą stracili

---

(78) F. Dufay, „L'Etoile contre la Croix", Hong-Kong, 1952.

i że szepczą: „Co to wszystko znaczy jeżeli to nie jest uniwersalne?"

◆

Tęsknota do uniwersalnej idei i duma narodowa są u źródła postawy francuskich intelektualistów. Ta postawa znajduje oddźwięk na zewnątrz i sprawia to nie tylko talent pisarski. Gdyby ludzie kultury przestali całą duszą wierzyć w prawdę dla wszystkich ludzi, czy przez to nie złożyliby dowodu, że wpadają w obojętność?

Komunizm, religia intelektualistów, zyskuje zwolenników wśród intelektualistów Azji czy Afryki. Rozsądna demokracja Zachodu wygrywa często wolne wybory, ale nie ma zwolenników, gotowych na wszystko, byle zatriumfowała sprawa.

„Ofiarując Chinom i Japonii świecką wersję naszej zachodniej cywilizacji, daliśmy im kamień, podczas kiedy żądały chleba. Natomiast Rosjanie, ofiarując im zarazem komunizm i technikę, dali im rodzaj chleba. Chleb jest czarny i, jeżeli kto chce, pełen kamieni, ale chleb. Jest to w każdym razie pokarm, który zawiera odrobinę substancji odżywczej dla życia duchowego, bez którego człowiek nie potrafi żyć" (79).

Komunizm jest gorszą wersją zachodniego posłannictwa. Zachowuje ambicję podboju natury, polepszenia losu maluczkich, zatraca to, co było i jest duszą trwającego przez wieki przedsięwzięcia: swobodę badań, wolność kontrowersji, wolność krytyki i wyrażenia swojej woli przez obywatela. Poddaje rozwój gospodarki ścisłemu planowaniu, poddaje socjalistyczne budownictwo państwowej ortodoksji.

Czy należy powiedzieć, że komunistyczna wersja odnosi zwycięstwa dzięki swojej intelektualnej słabości? Prawdziwa teoria nie czyni niczego rzeczą pewną, utrzymuje spory pomiędzy stronami, pozwala oczekiwać powolnego tylko postępu. Nie wyzwala ona intelektualistów Azji z ich kompleksów. Świecka religia ma siłę i urok proroctw, zagrzewa do boju nieliczną grupę fanatyków,

(79) Arnold Toynbee, „Le Monde et l'Occident", Paris, 1953, str. 144.

a ci z kolei mobilizują i biorą w karby masy, które raczej buntują się przeciwko doznanym cierpieniom, niż tęsknią do wizji jutra.

Treść komunistycznej wiary nie różni się zbytnio od treści innych ideologii, jakie cenią lewicowi intelektualiści całej planety. Ci w większości wypadków zatrzymują się na progu, bo nie chcą zgodzić się na dyscyplinę sekty. Mniejszość, przekraczająca próg, jest ożywiona wiarą, która „przenosi góry". Liberałowie są pełni wątpliwości i odczuwają niejasne wyrzuty sumienia dlatego, że znajdują się czasami w obozie zła (prawica, reakcja, feudalizm). Atmosfera zachodnich uniwersytetów sprawia, że studenci, przybywający ze wszystkich kontynentów, są wrażliwi na marksistowsko-leninowską doktrynę, która nie jest ostatnim osiągnięciem ale skostnieniem myśli postępowej.

Komunizm — jak się mówi — jest pierwszym ze ściśle europejskich wyznań, któremu udało się nawrócić miliony Azjatów. Pierwszymi wiernymi byli intelektualiści. Nie nawróciło ich chrześcijaństwo; zwracało się ono przeciwko tradycyjnym wartościom i obyczajom, któremu przeczyło zachowanie się zdobywców. Poza tym chrześcijaństwo nie dawało się pogodzić z myślą naukową, a ta była podstawą przewagi wojskowej imperialistów. Komunizm tam nęci nie dlatego, że jest chrześcijańską herezją, ale dlatego, że zdaje się być skrajną, śmiałą formą racjonalistycznej i optymistycznej filozofii. Nadaje on jednolity wyraz wielkiej politycznej nadziei Zachodu.

Ludzie prości są wrażliwi na tę nadzieję, obojętni zaś na scholastykę. Dają się ująć w karby przez partię, mniej obchodzi ich wierność Kościołowi. Chłopi chcą własności indywidualnej a nie kolektywnej. Robotnicy nie przypuszczają, że budownictwo socjalistyczne musi się zacząć od rozbicia i poddania państwu związków zawodowych. Tylko proroctwo daje komunizmowi rodzaj duchowej substancji.

Co z niej zostaje, kiedy zdobywcy co wyruszyli na podbój jutra, stają się zarządcami państwowej gospodarki? „Ubóstwiony militarysta był gorszącym widowiskiem: Aleksander Wielki byłby uważany za zwyczajnego gangstera, gdyby dokonał swoich czynów z pomocą dwuch wspólników, a nie całej armii, jak mu to zresztą bez ogródek

powiedział tyreński pirat — według tego co nam przekazał święty Augustyn. Co powiedzieć o ubóstwionym policjancie? August na przykład stał się policjantem w dniu, w którym zlikwidował swoich kolegów gangsterów, za co jesteśmy mu wdzięczni; jeżeli jednak ktoś zażąda, żebyśmy składali dowody naszej wdzięczności ubóstwiając tego skruszonego gangstera zrobimy to bez przekonania i bez entuzjazmu" (80). Co możemy odczuwać w stosunku do Stalina, który zlikwidował Zinowiewa i Bucharina, a dzisiaj w stosunku do Malenkowa, który zlikwidował Berię? Czy komunizm u władzy ma jeszcze duchową substancję?

Jak długo jeszcze zapał budowniczych będzie udziałem aktywistów? Jak długo potęga narodowa będzie uważana za szczególne zlecenie boga historii, który wybrał właśnie ten a nie inny naród? Może Chiny znajdą w tej religii mandarynów trwały spokój. Chrześcijańska Europa go nie znajdzie. Urzędowa ortodoksja powoli zejdzie do rzędu martwego rytualnego języka, albo też jedyna autentyczna wiara, ta, której nie zaspokoją żadne dobra ziemskie, zbuntuje się przeciwko świeckiemu klerykalizmowi. Ludzie może mogą żyć bez uwielbiania jakiegoś boga z ducha i z prawdy. Nie potrafią żyć długo po zwycięstwie oczekując raju na ziemi.

Czy nie można przeciwstawić wierze w proletariat nic oprócz wiary w Chrystusa? Czy Zachód, występując przeciwko sowieckiemu materializmowi ma jakąś duchową prawdę? Strzeżmy się wciągania religii w nasze walki o potęgę, nie przypisujmy systemowi, którego bronimy, zalet których nie posiada.

Liberalne demokracje nie reprezentują „cywilizacji chrześcijańskiej". Rozwinęły się one w społeczeństwach, których religia była chrześcijańska, w pewnym stopniu czerpały siłę z przekonania o absolutnej wartości, jaką ma dusza każdego człowieka. Jednak praktyki wyborcze, parlamenty i mechanizmy rynku nie są, jako takie, ani chrześcijańskie ani przeciwne duchowi chrześcijaństwa. Zapewne wolna gra prywatnych inicjatyw i ukryta walka pomiędzy sprzedawcą i odbiorcą byłyby nie do przyjęcia, gdyby nie wierzono, że dusza ludzka jest skażona przez

(80) Arnold Toynbee, tamże, str. 182.

upadek. Jednostka musiałaby dać wszystko z siebie dla innych, nie troszcząc się ani o zapłatę, ani o swoją korzyść. Ponieważ człowiek jest, jaki jest, Kościół, choć nigdy nie godził się na współzawodnictwo bez hamulców i na niczym nie ograniczoną żądzę bogactw, nie uważał za stosowne potępić instytucji gospodarczych, charakterystycznych dla cywilizacji przemysłowej. Planiści też są zmuszeni odwoływać się do żądzy zarobków czy żądzy zaszczytów. Żaden ustrój nie może zamykać oczu na ludzki egoizm.

Komunizm wchodzi w konflikt z chrześcijaństwem dlatego że jest ateistyczny i totalitarny, a nie dlatego, że zarządza gospodarką. Chce sam i tylko sam, zająć się wychowaniem młodzieży. Komunistyczne państwo pozwala odprawiać mszę i udzielać sakramentów. Nie zajmuje jednak neutralnego stanowiska. Religijne wierzenia uważa za przesądy, skazane na zanik z postępem socjalistycznego budownictwa. Każe hierarchii kościelnej brać udział w politycznych krucjatach. Popi, księża, biskupi, metropolita są grzecznie proszeni o prowadzenie kampanii w obronie pokoju, o potępianie spisków Watykanu.

Nie należymy do żadnego Kościoła i nie do nas należy wskazywać drogę wierzącym. Jesteśmy jednak niepoprawnymi liberałami i jutro już podejmiemy walkę z klerykalizmem, dziś jednak do nas należy walka z totalizmem, którego ofiarą padają zarówno Kościoły jak środowiska nauki i sztuki. Występujemy nie tylko przeciwko gwałtowi zadanemu wierze, której nie podzielamy, występujemy przeciwko gwałtowi, który godzi w nas wszystkich. Państwo, jeżeli narzuca prawowierną interpretację codziennych wydarzeń, narzuca również swoją interpretację całych dziejów i wreszcie przeznaczeń człowieka. Zamierza podporządkować swojej pseudo-prawdzie wszelkie dzieła ludzkiego ducha i wszelką działalność grup. Broniąc swobody wypowiedzi, niewierzący broni swojej własnej wolności.

Co w istocie różni Zachód od sowieckiego świata, to otwarte przyznawanie się do podziałów po jednej stronie, dążność do „upolitycznienia" całego życia po drugiej. Najmniej ważna, choć wspomina się o niej najczęściej, jest wielość partii. Ta wielość przedstawia liczne niewygody, utrzymuje w społeczeństwie atmosferę sporów, pozwala zapominać o wspólnych koniecznościach, naraża na

szwank przyjaźń pomiędzy obywatelami. Utrzymuje się ją jednak jako symbol wartości nie do zastąpienia, jako środek, który ogranicza samowolę władzy, pozwala dać wyraz niezadowoleniu w sposób legalny. Jest to symbol świadczący, że państwo nie miesza się do wszystkiego, że pozostawia autonomię człowiekowi, który tworzy, modli się, bada.

Ludzie na Zachodzie, zwłaszcza intelektualiści, cierpią na rozproszkowanie ich świata. Rozbicie na drobiny i niejasność poetyckiego języka, abstrakcja w malarstwie, pozbawiają poetów czy artystów szerokiej publiczności, odsuwają ich od ludu dla którego, w głębi serca, chcieliby pracować. Fizycy i matematycy, dosięgający najdalszych granic wiedzy, jakie są nam dostępne, grupują się w małą republikę, która wydziera atomowi energię, ale nie potrafi wydrzeć dla siebie swobody opinii i swobody stosunków z innymi ludźmi — tej sprzeciwiają się podejrzliwi politycy, prasa chciwa sensacji, anty-intelektualni demagodzy, policjanci. Uczeni panują nad wnętrzem atomu ale zamyka ich w niewoli strach przed szpiegostwem. Mają uczucie, że tracą kontrolę nad swoimi odkryciami z chwilą, kiedy przekażą sekret generałom i ministrom. Ten, kto specjalizuje się, zna tylko wąską dziedzinę wiedzy. Gdyby jednak nawet znał wszystko, co odkryła nasza nauka, byłby wobec najważniejszych pytań jakie stawia sobie człowiek równie naiwny jak dziecko, które zaczyna poznawać świat. Astronom bezbłędnie przewiduje zaćmienie słońca. Ani ekonomista ani socjolog nie wiedzą, czy ludzkość zmierza ku atomowej Apokalipsie czy ku trwałemu i długiemu pokojowi. Zapewne tylko ideologia daje złudne poczucie wspólnoty z ludem, brania udziału w przedsięwzięciu, którym rządzi idea i wola.

Poczucie przynależności do małej liczby wybranych, pewność jaką daje zamknięty układ pojęć, w którym znajduje miejsce i cała historia i nasza osoba, duma, że dzięki swoim czynom łączymy w jedno i przeszłość i przyszłość — oto co ożywia i podtrzymuje prawdziwego komunistę. Nie zniechęca go scholastyka, nie rozczarowują go zygzaki linii. Pomimo codziennych makiawelskich praktyk zachowuje on czystość serca. Żyje cały dla sprawy i nie uznaje za ludzi swoich bliźnich poza partią.

Ten rodzaj wierności mogą wytworzyć tylko partie, które wspierając się na ideologii przedstawionej jako absolutnie prawdziwa, obwieszczają zupełne zerwanie z tym, co było. Intelektualista nie-fanatyk, czy jest socjalistą czy liberałem czy konserwatystą czy postępowcem, jest świadomy luk swojej wiedzy. Wie, czego chciałby, nie zawsze wie jakimi środkami to osiągnąć i z kim się sprzymierzyć.

W epokach rozkładu, kiedy miliony ludzi zostały wydarte z ich dotychczasowego środowiska, pojawiają się fanatyzmy, które bojownikom o niepodległość narodową czy o socjalistyczne budownictwo zaszczepiają ducha dyscypliny i poświęcenia. Trzeba podziwiać te zastępy wierzących i ich ponurą wielkość. Ich wojenne cnoty przynoszą zwycięstwo. Ale co zostanie jutro z haseł w imię których zwyciężali? Wyższość fanatyzmu zostawmy fanatykom bez żalu i wyrzutów sumienia.

◆

Czy krytyka fanatyzmu skłania do rozsądnej wiary czy do sceptycyzmu?

Nie przestaje kochać Boga ten, kto wyrzeka się nawracania mieczem Żydów albo pogan i kto przestaje powtarzać: „Poza Kościołem nie ma zbawienia". Czy wyrzeka się myśli o mniej niesprawiedliwym społeczeństwie i o bardziej ludzkim losie dla wszystkich ten, kto już nie ubóstwia jednej klasy, jednej techniki działania, jednego ideologicznego systemu?

Analogia ta wzbudza co prawda szereg zastrzeżeń. Samowiedza religijna wzrasta w miarę, jak coraz lepiej ktoś odróżnia zasady moralne od posłuszeństwa Kościołowi. Świeckie religie rozpływają się w zwykłe opinie z chwilą, kiedy odrzucamy dogmat. Jednak człowiek, który nie oczekuje cudownej przemiany, ani od Rewolucji, ani od planu, nie musi z rezygnacją przyjąć tego, co nie nadaje się do usprawiedliwienia. Nie chce oddać swego serca abstrakcyjnej ludzkości, tyrańskiej partii, niedorzecznej scholastyce, bo kocha ludzi, należy do żywych wspólnot, szanuje prawdę.

Może wszystko odbędzie się inaczej. Może intelektualista zniechęci się do polityki w dniu, w którym odkryje jej granice. Taką niepewną nadzieję powinniśmy przyjąć

z radością. Nie grozi nam wcale obojętność. Nie widać, żeby ludziom miało zabraknąć okazji i motywów do mordowania się nawzajem. Jeżeli tolerancja rodzi się ze zwątpienia, warto nauczać, że nie należy wierzyć we wzory i utopie, że nie należy ufać ani prorokom, co obiecują niebo ani zwiastunom katastrof.

Życzmy światu aby pojawili się sceptycy, jeżeli to oni potrafią ugasić fanatyzm.

K o n i e c.

SPIS RZECZY

OD AUTORA 9

Część pierwsza

MITY POLITYCZNE

Rozdział I. *Mit lewicy* 15
Mit w przeszłości (Str. 16-22). Rozłam wartości (Str. 22-28). Dialektyka ustrojów (Str. 28-35). Myśl i rzeczywistość Str. (36-45).

Rozdział II. *Mit rewolucji* 46
Rewolucja i rewolucje (Str. 47-53). Blaski rewolucji (Str. 53-61). Bunt i rewolucja (Str. 61-69). Czy istnieje we Francji sytuacja rewolucyjna (Str. 69-76).

Rozdział III. *Mit proletariatu* 77
Definicja proletariatu (Str. 78-83). Wyzwolenie pomyślane i wyzwolenie rzeczywiste (Str. 83-89). Uroki pomyślanego wyzwolenia (Str. 89-96). Prozaiczność rzeczywistego wyzwolenia (Str. 96-103).

O politycznym optymizmie 104

Część druga

BAŁWOCHWALSTWO HISTORII

Rozdział IV. *Ludzie Kościoła i ludzie wiary* 113
Nieomylność partii (Str. 114-121). Idealizm rewolucyjny (Str. 122-128). Procesy i samooskarżenia (Str. 128-134). O tak zwanej rewolucyjnej sprawiedliwości (Str. 134-141).

Rozdział V. *Sens dziejów* 142
Wielość znaczeń (Str. 143-149). O jednościach historycznych (Str. 149-156). O ostatecznym celu historii (Str. 156-162). Historia i fanatyzm (Str. 162-167).

Rozdział VI. *Złudzenie konieczności* 168
Determinizm gry (Str. 169-175). Przewidywania teoretyczne (Str. 175-184). Przewidywania historyczne (Str. 184-189). O dialektyce (Str. 189-197).

O panowaniu nad historią 197

Część trzecia

ALIENACJA INTELEKTUALISTÓW

Rozdział VII. *Intelektualiści i ich ojczyzna* 209
O inteligencji (Str. 211-218). Inteligencja i polityka (Str. 218-224). Raj intelektualistów (Str. 224-234). Piekło intelektualistów (Str. 234-240).

Rozdział VIII. *Intelektualiści i ich ideologie* 241
Główne fakty (Str. 242-244). Narodowe debaty (Str. 245-253). Intelektualiści japońscy a model francuski (Str. 253-259). Indie i wpływy brytyjskie (Str. 259-267).

Rozdział IX. *Intelektualiści w poszukiwaniu religii* 268
Opinia ekonomiczna i świecka religia (Str. 269-273). Aktywiści i sympatycy (Str. 273-279). Od świeckiej religii do stalinizmu (Str. 279-286). Świecki klerykalizm (Str. 286-295).

Przeznaczenie intelektualistów 295

WNIOSKI

Koniec wieku ideologii? 307

ACHEVE D'IMPRIMER
LE 15 JUIN 1956
SUR LES PRESSES DE
L'IMPRIMERIE RICHARD
24, RUE STEPHENSON
—— PARIS (XVIII^e) ——

Dépôt légal : 2^e tr. 1956

Paryż - "Kultura"
22.2.57.