

Bl. 157. 628

JEANNE HERSCH

XV

POLITYKA I RZECZYWISTOŚĆ

INSTYTUT

PARYŻ



LITERACKI

1957

172.543

XV

POLITYKA I RZECZYWISTOŚĆ

BIBLIOTEKA „KULTURY”
TOM XVIII

Imprimé en France.

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

JEANNE HERSCH

POLITYKA I RZECZYWISTOŚĆ

(Przełożył Czesław Miłosz)

INSTYTUT

PARYŻ



LITERACKI

1957

Tytuł oryginału:
Idéologies et Réalité
Essai d'orientation politique



Wszystkie prawa zastrzeżone.
Copyright by „Kultura”, 1957.

1959 10 33

Pamięci mego Ojca

NOTA TŁUMACZA

Jeanne Hersch jest profesorem filozofii uniwersytetu w Genewie. Pochodzi z rodziny emigrantów politycznych, która przed pierwszą wojną światową opuściła ziemię polskie, należące do Rosyjskiego Cesarstwa. Ojciec jej, prof. Liebman Hersch, był znanym działaczem żydowskiej partii socjalistycznej „Bund”.

Jeanne Hersch urodziła się w roku 1910 w Genewie. Studia uniwersyteckie odbywała w Genewie, Heidelbergu, Paryżu i Fryburgu. Jest autorką dwóch książek z zakresu filozofii: „L'illusion philosophique” (1936) i „Être et la forme” (1947) oraz powieści „Temps alternés” (1942). Przetłumaczyła też na francuski szereg dzieł filozofa, który kierował jej pracą w Heidelbergu i wywarł na nią duży wpływ: Karla Jaspersa.

Chociaż zajmowała się czynnie polityką i ogłaszała artykuły na tematy aktualne (między innymi cykl korespondencji z procesów poznańskich), „Polityka i rzeczywistość” — której francuskie wydanie poprzedza zaledwie o kilka tygodni wersję polską — jest jej pierwszą próbą ujęcia w książce współczesnych zagadnień ustrojowych. Próba, jak sama powiada, „zrobienia gospodarskich porządków”. To znaczy, że cel jest przede wszystkim praktyczny. Nie należy więc oczekiwać zawitych i po raz pierwszy wykładanych teorii. Znajdzie się tu raczej rozgraniczenia w dziedzinie znanej wszystkim czytelnikom gazet, ale dające okazję do wielu nieporozumień. Filozof nie jest dzisiaj samotnikiem w swoim gabinecie. Walki pomiędzy ludźmi obchodzą go i powinny obchodzić. To właśnie mówi każde

zдание autorki, a zwłaszcza rozdziały o konieczności naszego udziału w polityce.

Perspektywa jest zachodnio-europejska. Jeżeli wspomniane są obyczaje i ustroje spoza tego obszaru, to tylko tak, jak odbijają się w świadomości zachodniego Europejczyka. Słowo „komunizm” jest użyte w tym znaczeniu w jakim je rozumie sympatyk i przeciwnik mieszkający w Genewie czy Paryżu. Obraz Indianek kupujących fabryczne tkaniny w Peru pojawia się razem z refleksją obserwatora, dla którego Ameryka Łacińska jest tylko peryferią jego świata. Ten świadomy zamiar autorki, która „robi porządek” we własnym domu, nakłada na polskiego czytelnika obowiązek wprowadzenia korektywy: będzie on musiał stale sprawdzać, jak przedstawione linie podziału dają się zastosować do rzeczywistości, znanej mu z doświadczenia.

Obowiązkiem tłumacza jest powstrzymać się zarówno od pochwał pod adresem autora, jak od krytyki. Jego dobrym prawem jest natomiast poinformować czytelnika, że chodzi tutaj o rodzaj współpracy międzynarodowej w sensie dalekim od urzędowości. Jeanne Hersch przetłumaczyła na język francuski dwie moje powieści. Obecny przekład nabiera więc cech przyjemnego, choć tylko częściowego, rewanżu.

Czesław MIŁOSZ

PRZEDMOWA DO WYDANIA POLSKIEGO

Przez szereg dni, niemal tygodni, próbowałam napisać tę przedmowę i nie mogłam. Po Poznaniu, po Budapeszcie i po całych Węgrzech skąd człowiek Zachodu ma wziąć śmiałość, żeby zwracać się do ludzi stamtąd?

Przyglądaliśmy się bezsilnie najgorszemu. Pozwoliliśmy, nie kiwnąwszy palcem, żeby miażdżono naród umierający w walce o wolność. Nie umieliśmy znaleźć żadnych środków ratunku. Mogliśmy tylko miotać się daremnie w sieci naszych doznań, myśli i słów.

Jednakże, dając z siebie wszystko w jednym porywie, młodzież Poznania, młodzież Węgier przekazała nam skuteczny środek przeciwko rozpaczce. Dowiodła, że istoty ludzkiej nie da się złamać. Nie można jej ani uwieść, ani kupić, ani pokonać. Można ją tylko zabić.

Łatwo jest myśleć o problemach — socjalizmu i wolności — jakie poruszam w tej książce ale wy, przyjaciele ze Wschodu, żyjecie nimi. Rozwiązania, jakie znajdziecie sami, bo nikt z nas nie ma prawa ani możliwości udzielać wam rady, rozstrzygać będą o waszym życiu, życiu waszego kraju, naszej wspólnej Europy która jeszcze istnieje, o tym czym jutro będzie wolność. Rzecz dziwna, choć może liczyście na nas, nie mogąc liczyć, w istocie to my na was liczymy.

Nie umieliśmy zrealizować zjednoczonej Europy a tylko ona mogłaby przynieść ratunek powstańcom węgierskim. Główną przeszkodą, na jaką natrafiliśmy, było długotrwałe zafascynowanie znacznej części mas jak również wielu intelektualistów ideologią komunistyczną. Wam, ludziom z tamtej części kontynentu, nie łatwo zapewne zrozumieć dlaczego nasi intelektualiści, choć nic im nie

groziło, przez tak długi czas dobrowolnie oddawali się w tę samą niewolę, którą wasi gotowi byli odrzucać z narażeniem życia. Można by było wyliczyć po temu wiele powodów. Najprostszego i najbardziej zasadniczego wyjaśnienia dostarcza fakt, że kłamstwo, mało skuteczne tam gdzie przeczy mu rzeczywistość codzienna, jest tym silniejsze im ta rzeczywistość jest dalej. Wam zadało ono więcej cierpień — nas bardziej skorrumpowało.

Być może moja książka pozwoli wam lepiej nas zrozumieć. Chciałabym tego, bo żyjemy pomimo wszystko w tym samym świecie i w tej samej epoce. Trzeba, żeby nasza sztuczna separacja jak najprędzej się skończyła.

Powinłam była zapewne napisać tę książkę szybciej, w ciągu kilku dni, czy w ciągu jednej nocy, w jednym porywie refleksji. Bo na pewno nie jest to książka eksperta. Teraz, kiedy jako tako udało mi się ją skończyć, widzę jasno ile musiałabym się nauczyć, żeby napisać ją tak jak trzeba. Nieraz zdawało mi się, że pracuję jak kornik, drażąc korytarze w deskach dzielących ułożone jedna nad drugą szuflady, przechodząc od ekonomii do filozofii, od filozofii do ekonomii. Za każdym jednak razem kiedy dotykałam zagadnień ekonomii czy nawet prawa, brak mi było wiedzy zawodowej uczonego, prawnika czy człowieka interesów i przygnębiała mnie moja myśl, zbyt ogólna, ograniczona przez własną niewiedzę do zasad i do paru wytycznych. Poza tym ile razy pisałam słowa „proletariusz”, czy „los robotnika” robiłam sobie wyrzuty. Nie z powodu, jak to się mówi często dzisiaj, nieczystego sumienia wobec Moskwy, bo to mnie wcale nie dotyczy. Chodzi tutaj znów o niewiedzę: nie znam, bo nie odczułam tego całą sobą, w czasie, losu ludzi którzy przez dwadzieścia cztery godziny, na trzy zmiany, przerywają kożuch płynnej stali w aluminiowych piecach, zjeżdżają do kopalni, powtarzają ciągle ten sam ruch przy warsztacie tkackim. Nie znam nawet losu szwaczek, zabiegających w zakładach konfekcyjnych o zatrudnienie, które im pozwoli obrębiać dziurki przez czterdzieści czy pięćdziesiąt godzin tygodniowo — może nawet, jeżeli będą miały szczęście, w martwym sezonie, choć ze zmniejszoną płacą.

Teoretyczne zagadnienia tutaj poruszone noszą w sobie ładunek żywego ciała ludzkiego i myśl porusza się za prędko, z podejrzaną łatwością. Co jednak na to poradzić

w świecie takim jak nasz, gdzie idee, niezależnie od tego czy są prawdziwe czy fałszywe, wcielają się w życie i zmieniają stosunki między rzeczami, nadają albo odbierają cenę życiu, życiu wszystkich i każdego z osobna. Nie pozostaje nic innego jak zająć się ideami i starać się o jasny ich obraz.

Ideologie. Już samo to słowo ma ujemny odcień. Gdyż każda ideologia przez to, że ją się formułuje, rozpowszechnia, że wyodrębnia się ją od innych i im się ją przeciwstawia, zawiera swoją cząstkę błędu a nawet kłamstwa i grzechu przeciwko Duchowi. Rozciąga się ona w czasie, pomija chwilę obecną, czerpie niszczącą siłę z tej „ogólnikowości”, którą potępiał Kierkegaard krytykując Hegla. Prawdziwa wielkość Ewangelii na tym zapewne polega, że są one całkowicie wolne od ideologii. Przedstawiają tylko obecność, w każdym momencie pełną, w każdym momencie wieczną, Jezusa i jego czyny, nieraz, docześnie rzecz biorąc, sprzeczne. Kiedy jednak chodzi o rzeczywistość społeczną, w której chcąc nie chcąc wszyscy tkwimy, niezbędne są plany, wskazówki działania, motywacje — a więc ideologie — bo bez nich, udając aniołów, wprowadzilibyśmy chaos i spadlibyśmy w zwierzęcość.

Wojna ideologii toczy się od dawna. Pozorna prostota i kłamliwość niektórych z nich daje im coraz większe szanse podbicia publiczności dostatecznie obznajmionej z „filozofią” żeby dać się zwodzić a za mało ją znającej, żeby osądzać i odrzucać. Naszymi zachodnimi demokracjami nie rządzą filozofowie, ale nie rządzą też jacyś technicy polityki w stanie czystym. Znaczny wpływ wywiera ta publiczność „wykształcona” przez środki upowszechnienia informacji i przez życie wielkich miast, która lubi idee ale nie bardzo lubi myśleć. Brak jej i uporu ludzi ograniczonych i odporności, jaką daje wyrobiony zmysł krytyczny.

Spróbowałam przemówić w zgiełku tworzonym przez wojujące ze sobą propagandy. Właściwie wolałabym, żeby ktoś inny napisał tę książkę. Ktoś, kto byłby ekonomistą, demografem, prawnikiem i robotnikiem a zarazem umiałby zachować jako przenikliwy filozof głębię spojrzenia i perspektywy nie dające się zamknąć ani w ekonomii, ani w prawie, szersze niż fakty codziennego życia i nadające wszystkiemu realność i sens. Takiego kogoś nie znalazłam.



Starałam się z całą świadomością moich braków jak najlepiej odgadnąć co napisałby i tak pisać. Przychodząc z różnych stron, ludzie próbują dziś zużytkować swoje kompetencje i, wbrew prądowi chwili, ustalić zasadnicze wytyczne polityki w służbie człowieka — tego podmiotu który może być wolny. Życzyłabym sobie, żeby moja książka stała się jedną z prac tej rozproszonej ekipy, złożonej z jednostek najczęściej samotnych, nie znających się nawzajem i piszących po to, żeby pomóc swoim współczesnym w świadomym wyborze drogi, jaką sami chcieliby iść, a nie innej.

PRZEDMOWA

Książka ta została napisana w Paryżu, ściśle w Quartier Latin. Jeżeli mówię o tym od razu, na początku — chociaż nie chodzi mi o Paryż, ale o ideologiczną sytuację europejskiego Zachodu w ogólności — to dlatego, że nigdzie nie odczuwałam tak silnie potrzeby jej napisania, jak tutaj. W tym punkcie globu najpospolitszym artykułem jest inteligencja. Na każdym kroku spotyka się śmiałe, wynalazcze i błyskotliwe umysły, interesujące się wszystkim i zdolne wszystko uczynić interesującym. W korsykańskiej kawiarni, na dole domu gdzie mieszkam, słychać krzyki i bicie pięścią w stół: tak podnieca dyskutantów na przykład polityka Austrii w XIX wieku. W restauracji właścicielka i kelnerka spierają się zajadle o to, jakie powinny być linie i proporcje alzackiego krzesła. Sprawy materialne nie zajmują tu wiele miejsca i prawie nigdy nie mają wagi same przez się. Posiłki są spotkaniami przyjaciół, okazjami do wymiany poglądów, je się, nie zauważając prawie potraw, choć te egzotyczne dania z różnych stron świata przyrządzane są bardziej po to, żeby uderzyć wyobraźnię, niż żeby nasycić. W nędznych lokalach ogląda się doskonałe spektakle. Najbardziej dokładny, najsubtelniejszy z tłumaczy mieszka z rodziną w dwóch zatłoczonych pokoikach na mansardzie — ale to ściśnięcie jest bez znaczenia. W sklepach kupuje się ugotowane jarzyny — wystarczy coś dodać stosownie do naszego gustu i kilka chwil przy kuchni sprowadza się do sztuki doboru przypraw. Oczywiście generalizuję. Jednak liczba ludzi, którzy tak czy mniej więcej tak żyją, jest znaczna.

A więc zdumiewająca lekkość cielesna, brak siły ciężenia. Jeżeli umysł nabiera cech zmysłowych nie obezwład-

nia go to wcale i lepiej niż gdziekolwiek pojmujemy tu, skąd się wzięły takie zjawiska jak Valéry i Giraudoux. Flandria jest daleko. Tak daleko, że się do niej tęskni.

Myśl pozbawiona balastu, ostra, chwytą w lot, goni stale za nowością. I tutaj ukazuje się nam zasadniczy paradoks. Szuka ona w pierwszym rzędzie wszystkiego, co nie jest nią samą, wszystko, co jest ciężkie, konkretne. Przymiotniki „abstrakcyjny”, „idealistyczny” stały się wyzwiskami. Równocześnie nie wierzy ona naprawdę w realne konsekwencje swoich igrzań. Stąd rodzaj pokory wobec rzeczy, które naprawdę są — każdy chce być jak najbliższy „materii”, „materializmu” — i zarazem niezwykle brak poczucia odpowiedzialności.

Wielu myślicieli, pisarzy, artystów odkrywa z opóźnieniem problemy społeczne. Jak zwykle w wypadku kryzysów, przeżywanych po wieku dla nich normalnym, i ten kryzys nie obywa się bez komplikacji. Ponieważ w istniejącym porządku dostrzega się potworne krzywdy, wypada w każdym razie trzymać z ludźmi, którzy oświadczają, że chcą ten porządek zmienić — i nie warto nawet pytać czy ich akcja jest w istocie skuteczna. Co więcej, ponieważ potępiają go słusznie, trzeba starać się myśleć tak jak oni. Nie pora już na krytyczne uwagi, pora na posłuszeństwo zabarwione skruchą.

Jednakże większość z tych intelektualistów ma za sobą wyznania wiary głoszone publicznie z uniwersyteckich katedr, utrwalone w książkach o dużym nakładzie albo w pismach. Uciekają się więc do najbardziej karkołomnych sztuk i wykazują niesłychaną zręczność intelektualną po to, żeby stworzyć pozór ciągłości i syntezy, tam gdzie jest tylko niekonsekwencja, niezgodność tez i popadanie w wewnętrzną sprzeczność. Wątkie pomosty logiczne, subtelne gry słów, trudne skoki na trapezie dialektyki mają doprowadzić, lepiej jeszcze niż to robił Hegel, do zgody poglądów, zawsze dotychczas biegunowo przeciwstawnych. Immanencja i transcendencja, determinizm i wolność, kult nauki i tajemnica, demiurgiczna pycha i chrześcijańska pokora, podobnie jak niezliczone inne antytezy nie do pogodzenia, teraz tracą już wyrazistość. Mówi się, że są przewyciężone, unosi je dialektyczny nurt neo-realizmu, bledną wobec nowej Świadomości Historycznej. Wszelkie rodzaje marksizmu, egzystencjalizmu, tomizmu, chrystianiz-

mu po bratersku wymieniają między sobą atuty. Nawet nowoczesna fizyka, nawet psychoanaliza, nawet malarstwo abstrakcyjne czy makabryczny teatr awangardy dostarczają argumentów.

Argumentów za czym? Przeciwno czemu? Rzecz dziwna, niełatwo byłoby to sprecyzować. Celem tak wielkiej wirtuozerii zdaje się być przede wszystkim rozbijanie na proszek pewnych jasnych pojęć, pewnych wymogów moralnych, dotychczas niezłomnych, co robi się w ten sposób, że releguje się je w rodzaj „statycznej” prehistorii myśli i oswaja się z góry sumienia z każdą nieprzewidzianą zmianą, z czymkolwiek, co może nadejść. Uroki komplikacji, nieprzystępności, snobizmu, kuglarstwo i żonglerstwo intelektualne, nieczyste sumienie społeczne, słuszny bunt przeciwko faryzejskiemu krasomówstwu cnoty — wszystko jest dobre, byle nęcić umysły coraz mniej chronione przez źle przekazywaną, skompromitowaną, zużytą tradycję.

Potrzeba jasności

W tym rosnącym zamieszaniu, które uniemożliwia wszelką jasną konfrontację, odczułam nagle potrzebę „zrobienia porządku”. Zrobienia porządku w sposób jak najmniej błyskotliwy, używając metod gospodarskich, pozwalających trafić w szafach i komodach na rzeczy nam potrzebne. Starłam się o stwierdzenia najbardziej banalne jeżeli banal jest prawda. Próbowałam napisać książkę na poziomie życia codziennego, nie siląc się na wynalazczość, dbając jedynie o jak największą wierność. Gdyż dzisiaj potrzeba nie błyskotliwych esejów — tych jest dosyć — ale uczciwego oświetlenia wyboru, jaki stoi przed nami. Dokonując złego wyboru popadamy w większe niebezpieczeństwo niż wybierając nieświadomie i mimo woli coś innego niżesmy chcieli. Niemniej ważne jest ustalenie zasięgu naszego wyboru. Nie powinien on niszczyć ani w nas, ani w bliźnim, szacunku dla wielości poziomów egzystencji ludzkiej i dla tego jej pierwiastka, który nad nimi wszystkimi góruje.

Nie jest wcale łatwo określić z jakimi gatunkami wyboru mamy dzisiaj do czynienia, nie jest łatwo je wyodrębnić, upraszczając ale nie fałszując. I natrafiłam od razu na trzy zasadnicze trudności.

Idealnie rzecz biorąc, powinnam być nikim, wyłączyć siebie całkowicie. Ideał bezstronności, obiektywizmu, choć dzisiaj nadwątlony, jest jednak nadal cenny. Można do niego tylko dążyć jak do wszystkich ideałów, niemniej narzuca on pożyteczną dyscyplinę, zmusza do stałego wysiłku, każe kontrolować siebie i odnosić się do siebie z nieufnością. Nigdy nie umiałam i nie umiem siebie wyłączyć. Mam własne poglądy i w wielu dziedzinach jestem wyraźnie za albo przeciw. Być może powinnam była zaniechać tej pracy i czekać aż podejmie ją najzupełniej beznamiętny obserwator. Z drugiej jednak strony wydaje mi się, że aby móc zrozumieć czym jest zaangażowanie polityczne trzeba znać je z własnego doświadczenia. Monsieur Teste Valéry'ego, właśnie przez swoją bezstronność, jest zapewne bardziej obcy światu, w którym ludzie się angażują, niż są dla siebie nawzajem polityczni przeciwnicy.

Czy powinnam była przynajmniej, robiąc zamierzone porządki, „zapomnieć” możliwie najbardziej o moich przekonaniach i zachowywać się „jak gdybym” była bezstronnym obserwatorem politycznego widnokągu? Nie sądzę. Nie zamierzałam pisać „historii terażniejszości” ani nawet analizować tej terażniejszości, jak się analizuje obiektywną rzeczywistość. Terażniejszość jest dla mnie w zasadzie *polityczna*, nie historyczna — a więc nie jest zespołem faktów, danych, które trzeba opisać, ale *pewną ilością wyborów narzucających się ludziom żywym* i chodziło o przedstawienie w jakich ramach dokonuje się tych wyborów.

Otóż ramy to ideologie. Słowo to nabrało wybitnie ujemnego znaczenia, ale nie zmienia się przez to wcale rzeczywista sytuacja. Każdy zмага się dzisiaj z ideologiami, one biorą w posiadanie jego duszę, jego czas, jego namiętności i wolę. I mocą paradoksu, którego logikę wewnętrzną warto by zbadać, teraz, kiedy tak podkreśla się ślepe uległość człowieka wobec jego interesów, najmocniej rozpała się walka ideologiczna.

Jak wszystkie ziemskie zjawiska, ideologia jest także faktem. Istnieje w doktrynie, w książkach, w artykułach, w przemówieniach. Podlega działaniu łańcucha przyczyn i sama stanowi jedno z jego ogniw. Nie jest ona jednak *zasadniczo* faktem. W swojej istocie jest przedmiotem wy-

boru, przyzwolenia. Należy do dziedziny ideałów i wartości. Żeby ją zrozumieć, nie wystarczy poznać jej zasady, trzeba *wejść w skórę* jej zwolennika. Studiując ideologie naszych czasów, naginamy więc nasze subiektywne opinie do subiektywnych opinii nam obcych, próbujemy stać się na chwilę *kimś innym*, niejako dokonywać z nim razem wyboru. Nie znaczy to, że jesteśmy obiektywni, ale że jesteśmy subiektywni na coraz to inną modłę.

Żeby takie przedsięwzięcie się udało, autor musi oczywiście zostawiać pole do opisu przeciwnikowi i, naśladowując go, rysować jego portret możliwie pochlebny. Czytelnik jednak, powinien wtedy wiedzieć z góry jakie stanowisko zajmuje autor, gdzie przynależy, jacy są jego przeciwnicy, żeby móc zachować czujność, wyrzec się, jeżeli trzeba, zaufania i ustalić prawdę choćby drogą kompensaty. Tam, gdzie idzie o wybór i o wartość, subiektywna opinia, jasno zadeklarowana, pozwala lepiej chyba zbliżyć się do rzeczywistości, niż rzekomy obiektywizm.

Jestem socjalistką, należę do Szwajcarskiej Partii Socjalistycznej i przez to do II Międzynarodówki. Uważam, że demokracja polityczna, tak jak ją rozumie się na Zachodzie, jest jedynym ustrojem zdolnym zagwarantować osobie ludzkiej minimum fizycznego i moralnego bezpieczeństwa, bez którego nie ma ani wolności, ani godności człowieka, ani postępu. Uważam również, że ta demokracja polityczna jest niebezpiecznie zafałszowana w swoim funkcjonowaniu i w swoich wynikach przez gospodarczą dżunglę, krzywdę społeczną, ciężary pracy najemnej. Uważam poza tym, że zasada suwerenności poszczególnych narodów europejskich nie odpowiada już dzisiejszym koniecznościom ekonomii oraz polityki i że nadszedł czas, aby stworzyć Federację Europejską, zarówno w sensie politycznym jak gospodarczym i wojskowym.

Teraz mój czytelnik wie mniej więcej gdzie umieścić mnie na politycznym widnokregu. Zechce więc brać to pod uwagę czytając dalej.

Przekrój ideologiczny

Człowiek jest zwierzęciem politycznym ale nie tylko zwierzęciem politycznym. Żadna ideologia nie chce się do

tej sfery ograniczyć. Każda chce niejako skonstruować człowieka według swoich zasad. Każda więc istnieje na wielu planach, tak jak sam człowiek. Powinnam nawet powiedzieć: *zamiast człowieka*. Gdyż istota ludzka istnieje na wielu planach i każdy z nich ma swoją własną koherencję: zajmujemy się matematyką, a więc ulegamy koniecznościom świata wypełnionego tworam i rozumu; uprawiamy fizykę, a więc liczymy się z wynikami doświadczeń; wynajmujemy mieszkanie, jemy befszytk, sprzedajemy patent, a więc wchodzimy w związki praktycznej, gospodarczej, biologicznej współzależności; kochamy, a więc natrafiamy na wymogi i granice międzyludzkiego porozumienia; modlimy się, a więc umieszczamy siebie przed okiem Boga, wybierając hunt, targowanie się albo adorację. Kiedy zapisujemy się do partii, kiedy wybieramy w naszym kraju posłów do parlamentu, kiedy dokonujemy aktów ściśle politycznych, próbujemy niejako wziąć w ręce jedną sferę egzystencji społecznej i stwierdzić, że jesteśmy odpowiedzialni. Klamrą spajającą te różne sfery egzystencji jest sam człowiek. Człowiek żyje w nich mniej czy więcej świadomie, wiedząc, mniej czy bardziej jasno, że jest za swoją egzystencję odpowiedzialny (*). Problem wzajemnej zgodności tych różnych sfer to jego problem: musi zachować swoją wewnętrzną jedność i pozostać wiernym sobie. Otóż potężna siła przyciągania jaką mają ideologie polityczne stąd głównie pochodzi, że ofiarowują się one uwolnić człowieka od tego zasadniczego i trudnego problemu, rozwiązując go raz na zawsze. Zamiast, żeby każdy człowiek dążył do zgodności różnych sfer egzystencji między sobą i traktował to jako zadanie nie mające końca, staje się to już sprawą doktryny, doktryna poucza jak dzięki niej zdobywa się zgodność. Jest to totalitarna pokusa grożąca ze strony rozmaitych ideologii. Byłam więc zmuszona zbadać każdą z nich w różnych sferach i zastanowić się, czy te sfery ze sobą się nie kłócą. W miarę jednak, jak wydobywałam z nich elementy możliwie jasne, przekształcałam je już dzięki samej analizie i zdawało mi się, że tracę

(*) Co do miejsca egzystencji społecznej wśród innych „poziomów egzystencji” patrz Panayis Papaligouras „Théorie de la société internationale”, Zurich, 1941, str. 63, sqq. Patrz również Jeanne Hersch „Discontinuité des perspectives humaines”, w „Le Choix, le Monde, l'Existence” Arthaud, Paris 1947.

z oczu „resztę człowieka”. Czytelnik powinien więc stale pamiętać, że moje studium jest siłą rzeczy w najwyższym stopniu abstrakcyjne, i to mimo moich wysiłków, żeby pozostać jak najbliżej konkretnych zjawisk współczesności. Czystość koniecznych w tym traktacie przekrojów jest więc zupełnie fikcyjna i trzeba bez ustanku ją korygować, odwołując się do chaotycznego bogactwa zawartego w życiu.

Typy ideologiczne

Największa wreszcie trudność na jaką natrafiłam stąd wynikała, że musiałam ustalić abstrakcyjne typy ludzi, wyznających kilka ideologii typowych. Żeby zbliżyć się do rzeczywistości należało więc, co jest paradoksem, osiągnąć szczyt abstrakcji. Nie chciałam trzymać się wykresu istniejących partii, bo właśnie chodziło mi o podanie tego wykresu w wątpliwość, o zestawienie frontów ideologicznych zamrożonych przez przeszłość, z ideologicznymi przeciwieństwami, tak jak żyją one w świadomości ludzi dzisiejszych. Chciałam też wyjść poza różnice narodowe — czy wytworzyła je odrębna historia każdego kraju, sposób w jaki tam powstawały, dzieliły się i łączyły partie, czy też sam temperament i poglądy na wychowanie. Musiałam też oczywiście pominąć wszelkie cechy charakterystyczne środowiska, sposobu życia, odmian przynależności klasowej — a więc tak postępować, jak gdyby liberalny konserwatysta angielski, gentleman-farmer z Sussex był podobny do liberalnego konserwatysty niemieckiego, dyrektora banku we Frankfurcie czy wielkiego akcjonariusza stoczni w Hamburgu. Zostawiłam więc na boku nie tylko odcienie, ale olbrzymie różnice natury historycznej, gospodarczej, społecznej, religijnej itd. W istocie, żeby uchwycić ideologie wierniej niż to robi uznana geografia polityczna, musiałam mówić o postaciach tak abstrakcyjnych, że wcale nie istnieją. Bardzo mnie to niepokoi. Abstrakcja jednak jest posunięta tak daleko, że zapobiega wszelkim złudzeniom i kto wie czy dzięki temu nie został zachowany większy szacunek dla rzeczywistości niż to się zdarza w opisach mniej ogólnych, mniej skonstruowanych, gdzie granice są węższe, ale gdzie mimo woli pozostawia się poza nimi nieskończoną złożoność konkretnego, bo używa się kategorii bardziej

bezpośrednich ale zbyt luźnych. To mogę powiedzieć na swoją obronę.

Ustalając kilka typów ideologicznych, którymi się w książce posługuję, nie uciekałam się do systematycznego przeglądu doktryn zawartych w książkach, w wypowiedziach organów partii, w dziennikach i czasopismach, nie przeprowadzałam też ankiet wśród działaczy. Jestem przekonana, że istnieje poważna rozpiętość pomiędzy oficjalnymi wypowiedziami partii (najczęściej idee zostały prześcignięte przez wypadki i trwają mocą fetyszyzmu czy politycznego „kleroizmu”) i ideologiami które faktycznie rządzą myślą, odruchem, działalnością zwolenników. Tylko te ostatnie mnie interesują. Uciekałam się więc do metody jak najmniej akademickiej: z góry przekreśliłam możliwość poparcia moich sądów przez odwoływanie się do pisanych źródeł czy też do obserwacji empirycznych. Jest to metoda poszukiwań trochę na oślep, nie chroni ona od błędów i nie daje bronii przeciwko zarzutom. Tak więc na przykład należało zostawić tutaj w spokoju dzieła Marxa i Engelsa oraz ich następców. Za każdym razem kiedy się chce przedyskutować teorie Marxa tonie się w gąszczu dzieł napisanych przez niego i przez mniej czy bardziej mu wiernych uczniów i współpracowników. Następuje wtedy przerzucanie się cytatami: „Sam Marx tak powiedział...” a młody Marx przeczy Marxowi z pism opracowanych w starości. Przez ten czas ruchy socjalistyczne wyjaławiają się z treści i tracą myślowy rozpęd. Nie jesteśmy ostatecznie scholastykami. Odcienie, jakie myśl marksistowska wprowadziła do determinizmu dialektycznego, mogą być bardzo ciekawe dla filozofów (**). Tutaj natomiast nie chodzi wcale o to, żeby oddawać sprawiedliwość Marxowi jako postaci historycznej ani o to, żeby wyznaczać mu, z całym nakładem precyzji, subtelności i skrupulatności, miejsce w historii doktryn. Wystarczy, jeżeli określi się marksizm taki jaki istnieje — albo raczej jaki jeszcze istnieje — w świadomości ludzi biorących udział w ruchach, które występują pod tym sztandarem. Interesuje nas marksizm popolitszy.

(**) Tym bardziej, że wymykają się wszystkim ujęciom, jak to wykazało doświadczenie dyskusji filozoficznych z marksistami: słynna „postawa” marksistowska sprowadza się zawsze do oscylacji albo do bezustannych skoków z jednej pozycji w drugą. Patrz I. Lepp „Le marxisme, philosophie ambiguë et efficace”.

w uproszczonym ujęciu, raczej mglisty, on to trwa albo dogorywa w umysłach nie filozofów ale działaczy, a zwłaszcza aktywistów z dołu, w umysłach mas. Chodzi więc o psychologiczny i socjologiczny opis aktualności a nie o historyczną wierność.

Stwierdziwszy to, zdaję sobie doskonale sprawę, że skazuję się na metodę niewygodną, która może prowadzić do wielu niedokładności i arbitralnych uproszczeń. Starając się mówić prawdę, będę musiała posuwać się naprzód po terenie gdzie brak jest znaków ostrzegawczych, gdzie żadna cytata nie będzie mogła ani poprzeć ani obalić moich twierdzeń. Sądę jednak, że tego rodzaju niepewna eksploatacja jest dziś konieczna. Trzeba niekiedy zaprząć uproszczenie — i zawartą w nim siłę przekonywującą — w służbę naszych dążeń do jasnego ogarnięcia zjawisk. Dość już posługiwały się nim takie czy inne tendencyjne propagandy. A poza tym zakrada się zawsze jakiś fałsz jeżeli za wszelką cenę chcemy używać subtelnych i politycznie nieskutecznych kategorii jako miernika w polityce. Frontem politycznym na jakich toczy się walka właściwa jest przecież sumaryczność i masowość.

Waga ideologii w naszych czasach

Nigdy konieczność przekonania opinii nie narzucała się z taką siłą jak dzisiaj, nigdy nie używano tak gigantycznych środków i nigdy gra nie szła o tak wysoką stawkę. „Rozpolitykowanie” we wszystkich warstwach społecznych osiąga nieznane dotychczas rozmiary. Pod tym względem sytuacja jest paradoksalna. Bezsilność opinii publicznej jest większa niż kiedykolwiek: kilka karabinów maszynowych, nie mówiąc o tankach i samolotach, wystarczy żeby ją zmusić do milczenia. Wszystko zdaje się wskazywać na to, że era buntów i bohaterskich rewolucji należy do przeszłości. Niemcy, nawet chcąc, nie zdołaliby zrzucić hitlerowskiego jarzma, gdyby za ścianami ich więzienia nie było wolnego świata. I glob ziemski tak się kurczy, powstaje tak szybko współzależność jego coraz bardziej jednoczących się części, że możemy sobie już wyobrazić planetę jako jeden obóz koncentracyjny, bez żadnego „zewnątrz” skąd mogłoby przyjść wyzwolenie. Dopóki istnieją na nim „sek-

tory" wolne, tym wyraźniejsza jest konieczność zdobycia opinii wszelkimi środkami — i to zarówno w sektorach niewolnych jak wolnych.

Stąd waga idei, doktryn, propagandy, kłamstw i wychowania — czy wytwarzają one uległość czy budzi zmysł krytyczny. Zauważmy jednak, że wszelka sytuacja, w której trzeba działać zaraz, sprzyja siłą rzeczy niewoli, bo zmusza do użycia przeciwko kłamstwu kłamstwa — daje ono szybsze wyniki niż praca nad pogłębianiem zmysłu krytycznego. A kłamstwo nigdy nie jest tak silne i skuteczne jak tam, gdzie nie wolno mu nawet zaprzeczyć.

Jasno widać zresztą, że mimo tak fantastycznego rozkwitu kłamstwa żyjemy, cokolwiek się powie, w czasach wzmożonej troski o filozoficzne samousprawiedliwienie się i ostrego moralizmu. Usprawiedliwić się — to zaprzęta dzisiaj myślące głowy. Żyjemy w wieku rewolty a rewolta zawsze wymaga uzasadnień. Żeby się o tym przekonać wystarczy porównać religię katolicką i ruchy protestanckie. Religia katolicka ze swoją atmosferą wewnętrznego odprężenia, stałej pogody — atmosferą ontologiczną — zadawania się tym że *jest*, jej zadaniem w czasie jest *być*. Pozwala to na nadrzędność religii w stosunku do moralności tak, że radość może w niej być oznaką wiary. Religie protestanckie nigdy natomiast nie wyleczyły się ze swojej początkowej rewolty, ze swego protestu, który był racją ich bytu, ale ciągle potrzebuje nowych uzasadnień, w nich więc *obowiązek* bierze górę nad *bytem* i wymóg moralny nad religijną ufnością. To, co *jest* nie potrzebuje, z wyjątkiem skandalicznych wypaczeń, uzasadniać swego trwania i uzasadnia siebie trwając. Ale rewolta jest z natury mniejszościowa, rozbija jedność i nie może obyć się bez pogoni za racjami.

Poszukiwanie ideologii socjalistycznej

Książka tego rodzaju, mająca za przedmiot aktualność, nie będzie, jak sędzę, w takich czasach jak nasze, wzbudzać czysto teoretycznych zainteresowań. Sędzę nawet, że nie powinna. Metafizyk nie może i nie powinien mówić o wartościach, jeżeli sam nie uznaje pewnych wartości — w przeciwnym razie cały świat wartości rozpadnie się,

straci wszelki byt, w zetknięciu z jego myślą. Plato, opisując świat Idei, składa wyznanie wiary. Ideologie nie są botanicznymi gatunkami. Żeby istnieć, wymagają poparcia ludzi, są tylko dla ludzi, zdolnych uznać je za swoje.

Jako socjalistka uważam ideologiczną słabość socjalizmu za jeden z najgroźniejszych symptomów obecnej chwili. Dlatego druga i trzecia część niniejszej pracy są, przynajmniej w moim zamiarze, wkładem w jego doktrynalną odnowę. Wśród przedstawionych ideologii socjalizm będzie więc zajmował główne miejsce. Metoda w tych częściach będzie odwrotna: wyrzekając się opisowych analiz, postaram się wykazać, czym mogłaby w różnych sferach ideologii być koncepcja socjalizmu możliwie spoiста i utrzymana w pewnych granicach, oparta na podstawowych wartościach i zasadach. Nawet i zwłaszcza tam, gdzie chodzi o dostosowywanie się do ciągle nowych warunków, trzeba z góry wiedzieć czego się chce i dlaczego się chce.

Granice uznania ideologii za swoją

Uznając jakąś ideologię za swoją należy jednak, jeżeli ma to mieć pełny sens, określić granice, gdyż w przeciwnym razie skłonimy się ślepo i fanatycznie przed takim czy innym absolutem, nie dającym się po ludzku określić, a więc arbitralnym. Co oznacza na przykład, jeżeli oświadczam, że jestem socjalistką? Czy jest to oświadczenie wiążące mnie we wszystkich sferach egzystencji ludzkiej, czy tylko w niektórych? Ściślej mówiąc: czy stając się członkiem partii wypowiadam się tym samym przeciwko istnieniu Boga, przeciwko wierze w ofiarę Chrystusa, przeciwko Kościołom, przeciwko wszelkiej filozofii idealistycznej czy spirytualistycznej, przeciwko Platonowi, przeciwko wartościom wiecznym — a za wiarą w postęp, w materializm dialektyczny, za ustrojem republikańskiego parlamentaryzmu, za partiami, za nacjonalizacją gospodarki, za zbrojeniem, za szkołą laicką, za kolektywną własnością środków produkcji etc. — za albo przeciw *en bloc*? Czy przystąpienie do partii zakłada pewien pogląd na własne życie, na związki z naturą, na stosunki z przyjaciółmi? Czy zobowiązuję się całą moją egzystencją, całą działalnością, wszyst-

kie chwile wypoczynku poddać jednemu celowi: realizacji programu partii? Co to znaczy przystąpić do partii? I czym jest partia?

Tak wielka jest samotność dzisiejszego człowieka, że godzi się on nieraz poświęcić nawet najwięcej ze swojej wolności, byle zostać członkiem wspólnoty. Nie jest jednak wykluczone, że ograniczając zakres politycznych zobowiązań, wskazując czym być one powinny, czym być mogą a czym być nie powinny, daje się zaangażowanej politycznie jednostce jaśniejszą świadomość praw, jakie ma wobec niej partia. Być może nauczy się ona wtedy pracować dla partii jako człowiek wolny, biorąc na siebie odpowiedzialność za różne sfery życia i rzucając, jeżeli trzeba, tam gdzie coś zagraża, wszystko na szalę.



Przedstawiam więc pracę o charakterze mieszanym. Jest to próba uporządkowania elementów ideologii w jak najprostszy, najbanalniejszy sposób, przedsięwzięta z pełną świadomością, jak trudne biorę na siebie zadanie. Jest to opis idei, tak jak żyją one w umysłach i w sercach wszystkich ludzi, którzy starają się wybrać świadomie swoje miejsce w obecnym świecie politycznym, ale opis abstrakcyjny, oderwany od wymykającej się nam złożoności życia i bez gwarancji obiektywizmu. Jest to wysiłek nadania każdej ideologii, przez rodzaj mimikry, możliwie najlepszych, najpoważniejszych cech — ale w „stronniczym” celu, w celu zdobycia się na wkład w jedną ideologię, tę, do której jestem przywiązana. Badając czy poszczególne sfery w różnych ideologiach są ze sobą zgodne, spostrzegam, że, wręcz przeciwnie, każdą ideologię potrafimy rozbić na elementy dające się połączyć zupełnie inaczej. Szukając żywych źródeł jednej z nich, odkrywam, że nie może i nie powinna ona wystarczać sama sobie. Osąd w jakim stopniu mi się udało, należy do czytelnika.

CZEŚĆ PIERWSZA

R o z d z i a ł I

OPIS DZISIEJSZEJ SYTUACJI IDEOLOGICZNEJ

Rozważania wstępne.

Najprostsze kategorie prawdy i fałszu, rzeczywistości i fikcji tracą swoją wyrazistość skoro je przeniesiemy w sferę polityki i należy wtedy używać ich bardzo ostrożnie. Jeżeli na przykład powiem, że wczoraj o piątej po południu piłam herbatę z Jerzym, a naprawdę wtedy właśnie paliłam kompromitujące mnie listy, będzie to zwyczajne kłamstwo (które, jak każde kłamstwo, może mieć oczywiście realne konsekwencje). Owa herbata z Jerzym nie będzie przez to istnieć, będzie najwyżej istnieć w umyśle tego, komu powiedziało się kłamstwo. Jeżeli natomiast będę propagować stale i uparcie tezę, że międzynarodowa partia komunistyczna broni wolności narodów, znajdują się ludzie, którzy przystąpią do partii, żeby lepiej tej wolności bronić. Chociaż partia komunistyczna w praktyce wolność narodów obraca w kpinę, narzucając im jeden sposób życia i myślenia, ci, którzy przystąpili do niej żeby bronić wolności narodów, będą, w pewnej mierze i w pewnych okolicznościach, bronić jej naprawdę. Na przykład będą bronić praw ludu indochińskiego przeciwko władzom francuskim, tak długo, jak długo linia generalna partii zostawi im tę możliwość. Podobnie ruchy konserwatywne mogą werbować zwolenników utrzymując, że występują w obronie cywilizacji zachodniej i osoby ludzkiej. To nic, że w istocie kpią sobie z tej cywilizacji, bo wcale nie starają się zapewnić artystom warunków potrzebnych do tworzenia

dział, a osobie ludzkiej nie pozwalają się uformować i odmawiają jej wypoczynku, bez którego nie powstanie życie myśli — ich zwolennicy będą, w miarę możliwości, rzeczywiście bronić tych walorów.

Dlatego należy pogodzić się z faktem, że w polityce nie istnieje kłamstwo w stanie zupełnie czystym, to znaczy bez żadnego odpowiednika w rzeczywistości. Kłamstwo, jakie się wybiera, ma swoją wagę, wydaje owoce, staje się — w tym stopniu w jakim znajduje wiarę — czymś rzeczywistym i skutecznym. Jest więc rzeczą fałszywą i zbyt ogólnikową mówić, że ideologie się nie liczą, że wszystkie są kłamliwe, że liczą się tylko akty. Same ideologie są aktami, są realnym czynnikiem.

Tutaj przede wszystkim leży przyczyna tej niechęci z jaką ludzie odnoszą się do utożsamiania stalinowskich obozów koncentracyjnych z obozami koncentracyjnymi hitlerizmu. Niechęć taką dawało się często obserwować u jednostek pochodzących z różnych warstw społecznych i o różnych poglądach. Według nich różnica polega nie na tym, że reżym stalinowski nie znał krematoriów. Wie się powszechnie, że przeciwnicy reżymu zamierzali na śmierć na dalekiej Północy, każdy zgadza się, że przywiązanie do pewnych wartości nie powinno być karane śmiercią, podobnie jak nie powinno się zabijać ludzi za przynależność do jakiejś rasy. Nikt też nie będzie twierdził, że śmierć od mrozu musi być lepsza niż śmierć w komorze gazowej. Na pytania, o co więc chodzi, dostaje się wyjaśnienie absurdałne albo żadnego. Jednak wyczuwa się nieuchwytnie poczucie różnicy stopnia w ohydzie pomiędzy reżymem stalinowskim i reżymem hitlerowskim. Moim zdaniem to poczucie opiera się prawie wyłącznie na rozróżnieniu doktryn — co jest słuszne. Odeprzyjmy zarzut, że udziela się w ten sposób premii kłamstwu. Kto szerzy ideologię która mówi, że należy wyzwolić człowieka przez zapewnienie równych szans wszystkim — choćby to robił reżym koncentracyjny — utrzymuje przy życiu ideę, że wszyscy ludzie powinni być wyzwoleni przez zdobycie prawdziwych szans. I ta idea, pomimo wszystko, wpływa inaczej na świat niż idea panowania narodu niemieckiego, *Herrenvolku*, nad rasami uznanymi za niższe.

Jest zupełnie jasne, że wyższość moralna jednej z ideologii nad inną daje reżymowi łagiernictwa, jeżeli się nią po-

służy, korzyści strategiczne i sprawia, że jest on tym bardziej niebezpieczny dla swoich przeciwników. Żeby odeprzeć taką broń nie wolno jej jednak zapoznawać albo lekceważyć. Nie wystarczy mówić „kłamstwo” bo, jak widzieliśmy, w grę wchodzi tutaj kłamstwo skuteczne, a więc takie, które w praktyce, w pewnych ograniczonych dziedzinach, zmienia się częściowo w prawdę.

Współczesna geografia ideologiczna.

Powyższe zastrzeżenia były na początku rozdziału niezbędne. Spróbujmy teraz naszkicować rodzaj współczesnej geografii ideologicznej, biorąc pod uwagę z jednej strony ideologiczną propagandę różnych kierunków, a więc wartości — które, wymieniane głośno czy implikowane — przyciągają zwolenników, a z drugiej strony rzeczywiste miejsce tych kierunków w toczącej się walce politycznej i społecznej. Po tym, co zostało powiedziane, łatwo zrozumieć, że nie będzie tutaj chodziło o karykaturę ruchów współczesnych, co robi się w ten sposób, że przeciwstawia się słowa i czyny, żeby następnie stwierdzać powszechną obłudę. Przeciwnie, według mnie fronty ideologiczne poszczególnych partii, w tym stopniu w jakim ich się rzeczywistość broni, są również realnymi czynnikami, „faktami” moralnymi o dużej społecznej skuteczności. Trzeba będzie, pomimo wszystko, zbadać czy te fakty odpowiadają czynom. Ważne jest, żebyśmy patrzyli jasno i potrafili wytłumaczyć ewentualne rozbieżności pomiędzy moralną intencją jednostek i praktyką życia zbiorowego.

Nie jest to jednak wszystko. Obecna sytuacja jest bardziej skomplikowana. W łonie jednej partii istnieje nieraz mniej czy bardziej stała rozbieżność pomiędzy frontem ideologicznym i frontem walki praktycznej. Co więcej, sama ideologia może być wewnątrz rozdarta: dana partia może głosić w sferze religii czy filozofii jedno a w sferze polityki albo ekonomii żądać czegoś innego. Nawet jeżeli nie ma pomiędzy tymi sferami rozdźwięku, bywa, że ideologia, jakiej partia broni w jednej sferze, jest tylko przypadkiem związana z ideologią, wyznawaną w innej, że jest ona tylko przeżytkiem z czasów, kiedy narzuciły ją dawne, dziś już nie istniejące, okoliczności. Jeżeli zachodzi taki

wypadek, widzi się jak trudny i niejednoznaczny jest sam akt przystąpienia do partii. Ktoś może podpisywać się pod jedną częścią programu, ale nie pod wszystkimi, bo nie ma pomiędzy nimi koniecznego związku. Żyjemy w czasach, kiedy rozstrzyga się los wszystkich, kiedy wszyscy odczuwają, mniej czy bardziej jasno, potrzebę wpływania skutecznie na bieg historii. W naszych demokracjach da się to osiągnąć tylko za pośrednictwem ugrupowań partyjnych. Jest więc rzeczą niezwyklej wagi pokazać jak pracuje ten mechanizm. Jeżeli tylu ludzi dobrej woli odwraca się od partii, to nie koniecznie, jak się często mówi, dlatego, że to są partie, a więc przez to uwikłane we wszystkie kompromisy bieżącej polityki — ale dlatego, że są one fikcyjne, że fikcyjna jest wewnętrzna jednolitość ich programów, że dokonuje się wyboru pomiędzy różnymi postawami na zasadzie chwiejnych i przestarzałych kryteriów.

Trzeba będzie więc zbadać każdą ideologię w dwojaki sposób. Po pierwsze zapytać, czy jej oblicze moralne (zarówno odczuwane od wewnątrz jak pokazywane innym) odpowiada czynom jakie z niej się rodzą i z niej czerpią usprawiedliwienie (skuteczność polityczna). Po drugie zapytać czy jest ona zgodna z samą sobą w różnych sferach: filozofii lub religii, polityki lub ekonomii.

Żeby umożliwić to badanie, wypadnie ułożyć rodzaj listy ideologii typowych, takich, jakie da się wyłowić spośród bogactwa odcieni właściwych naszym demokracjom zachodnio-europejskim, z ich zmiennymi liniami podziału, co tak utrudnia wszelkie porównania ich politycznych szachownic. Nie osiągnęlibyśmy nic biorąc na warsztat istniejące partie — te są inne w każdym kraju i ich nazwy nie mają ustalonego znaczenia. Zaklasyfikuję więc jako „lewicową” ideologię, która kładzie największy nacisk na wolność, a jako „prawicową” taką, która kładzie największy nacisk na autorytet wsparty siłą i, idąc z prawa na lewo, wyliczę kolejno następujące tendencje: „faszystowską”, „komunistyczną”, „konserwatywno-liberalną”, „demokratycznie postępującą”, „socjalistyczną”. Sądzę, że w ten sposób otrzymam prawie całą abstrakcyjną gamę barw, właściwych dzisiejszym ideologiom. Można będzie się o tym przekonać na podstawie kilku definicji.

Faszystowską będziemy nazywać ideologię, która żąda absolutnej władzy dla niekontrolowanego przywódcy i spo-

dziewa się, że zapewni on swemu narodowi szacunek i szczęście poprzez zdobycie potęgi.

Komunistyczną będziemy nazywać ideologię, która żąda absolutnej władzy dla niekontrolowanego przywódcy (względnie dla kolektywnego organu) i spodziewa się, że zapewni on pracującym całego świata sprawiedliwość i szczęście.

Konserwatywno-liberalną będziemy nazywać ideologię, która żąda wolnej wymiany opinii na terenie politycznym i wolnej wymiany podaży-popytu na terenie gospodarczym, a więc utrzymania demokracji w polityce, hierarchii w ekonomii, z pracodawcami i płatnymi przez nich pracownikami.

Demokratyczno-postępową będziemy nazywać ideologię, która żąda utrzymania demokracji politycznej i oczekuje od niej złagodzenia hierarchii w ekonomii na korzyść płatnych pracowników, nie przewidując jednak zniesienia podziału na pracodawców i pracowników.

Socjalistyczną będziemy nazywać ideologię, która żąda utrzymania demokracji politycznej i zniesienia hierarchii w ekonomii, poprzez obalenie podziału na pracodawców i pracowników.

Jest oczywiste, że tak ogólnikowe charakterystyki są w stosunku do rzeczywistości tylko próbą sprowadzenia barw — przechodzących niepostrzeżenie jedna w drugą — do kilku zasadniczych tonów. Są to pojęcia uproszczone, typy, nie portrety.

Ideologie typowe, tak jak je pojmują zwolennicy.

Przypatrzmy się teraz jakie są w trzech rozróżnionych przez nas sferach cechy różnych ideologii, oglądanych od strony ich zwolenników.

Ideologia faszystowska.

Sfera filozofii lub religii. — Prawomocność władzy dyktatora wspiera się na podstawie religijnej lub magicznej. Dyktator jest natchniony. Posiada on tajemnicze zdolności, których obecność wyczuwa każdy

kto się do niego zbliża. Problemy bieżącej polityki są zbyt skomplikowane dla zwykłych ludzi. Wypada więc, aby ci przekazali je człowiekowi, który umie je rozwiązać, ponieważ wziął na siebie odpowiedzialność. Rodzaj „boskiego nadania” spływa na dyktatora, choć nie ma ono uzasadnienia w tradycji a dyktator nie żyje życiem symbolu. To czego mu brak żeby uzasadnić własną wszechpotęgę, kiedy porównuje siebie do dziedzicznych władców z dawnych czasów, nadrabia przez swój udział w działalności boskiej, niejako przez swoje prawo do nadludzkiej energii: król miał boskie nadanie ale z tego samego tytułu był tylko człowiekiem, nieskończenie odległym od Boga. Dyktator jest organem natchnionym przez Boga. Można powiedzieć, że nadrabia brak prawomocności przypisując sobie coś z uprawnień papieża czy mesjanistycznego proroka. W niego wciela się naród, on budzi w narodzie pierwotne i irracjonalne siły: miłość do ziemi, głos krwi, plemienną jedność.

Dyktator, jeżeli ucieka się do filozofii, usprawiedliwia siebie tym, że osobiście bierze odpowiedzialność. Gardzi demokracją, bo ta jest ilościowa nie jakościowa. Decyzje, jakie się tam pobiera, wyglądają na mechaniczne wypadkowe ścierających się sił, odpowiedzialność rozkłada się na wielu, aż do zupełnego anonimatu. Dyktator ma swój głos, swoją twarz, podpisuje swoje rozkazy, gotów jest płacić za błędy. Pod tym względem koniec Napoleona, Mussoliniego i Hitlera nie zniechęci przyszłych dyktatorów, raczej ich podnieci: zawsze się znajdą ludzie, dla których śmierć w tak dużej grze jest niedużym ryzykiem.

P o l i t y k a w e w n ę t r z n a . — W ustroju faszystowskim utrata praw demokratycznych sprowadza się, w oczach zwolennika tej ideologii, do dobrowolnego ich zrzeczenia się przez masy. Zakłada się jednomyślną wolę, dyktator jest jej wyrazicielem. Nie potrzeba już udawać, albo udaje się tylko w słabym stopniu, że zachowane zostały formy demokratyczne. Te są najwyżej dekoracją dla powszechnego pojednania. Cała technika życia zbiorowego, która miała godzić rozbieżności poglądów, jest już zbyt czarna. W obliczu osoby dyktatora, żyjącego swoim podwójnym życiem bosko-ludzkim, konieczna jest jednomyślność. Ale skąd siła, policja, więzienie? Każdy użytek siły na-

biera wagi znaku: jest to znak, że dyktator jest prawomocny — wobec Boga, historii, ludzi. To, że więzienia są pełne przeciwników politycznych, potwierdza tylko jednomyślność w teorii. Wszystko co może podważać reżym powinno więc być zmiążdżone i przyczynić się jeszcze przez to do jego uświetnienia. Zmiążdżone nie ze strachu ale po to, żeby kwestia strachu w ogóle nie powstała. Propaganda partii działa tym skuteczniej, że postulowana jednomyślność narodu przekształca go w ogromną, solidarną ekipę. Jednostka wymyka się strasznej nowoczesnej izolacji, która jest ceną (nieco za dużą) wolności. Śpiewa chóralnie, maszeruje w takt, czuje się w tłumie.

P o l i t y k a z e w n ę t r z n a . — Faszizm podnosi naród do rzędu świętej wartości. W ten sposób ludzie, wielbiąc dyktatora, wielbią samych siebie. Naród jest niejako pożywką, na której wyrasta przedmiot kultu. Wiemy, że świadomość narodowa jest najsilniejsza wtedy, kiedy grozi niebezpieczeństwo z zewnątrz. Dlatego ustroje faszystowskie potrzebują międzynarodowego napięcia. Ich terytorialne czy inne rewindykacje służą raczej jako środki, niż jako cele. Dziecko, skoro mu tylko ustąpić, żąda jednej rzeczy po drugiej, bo chce nie rzeczy, ale samej sceny, w której będzie grać pierwszą dramatyczną rolę, a zbyt duża ustępliwość dorosłych już zapowiadała, że do sceny nie dojdzie. Faszystowska dyktatura musi domagać się rewindykacji bez końca, bo potrzebuje ciągle oporu i wrogości. Ludzie kochają tylko to, czego muszą bronić własnym ciałem i krwią. Może dlatego nie kochają Boga tak jak powinni, że Bóg zdaje się im być samowystarczalny. Miłość należy się wodzowi jako obrońcy narodu; miłość należy się narodowi bo istnienie jego jest zagrożone — gdyby tak nie było, uczucie zwróciłoby się ku krajobrazom, osobom i dziełom. Stąd nacjonalistyczna i agresywna polityka dyktatury, która przybiera pozę ofiary i bez przerwy mówi o pokoju.

S f e r a e k o n o m i i . — Faszystowska propaganda jest na ogół antykapitalistyczna. Próbuje przez to uwodzić masy robotnicze, równocześnie kusząc prawicę zasadą autorytetu. Apetyty państwa są zaspakajane przy pomocy posunięć „popularnych”, robionych na szkodę „posiadaczy”.

których kapitał niszczy się albo osłabia. Te apetyty rosną w miarę jak potrzeba coraz wspanialszej dekoracji, żeby jednego człowieka wynieść do rzędu bohaterów i półbogów, w miarę jak niezbędna dla rządu klika porasta w pierze, a aparat terroru na wewnątrz i popisy siły wojskowej dla zagranicy pochłaniają coraz większe środki. Dlatego mieli słuszność autorzy dopatrujący się w nowoczesnych dyktaturach raczej podobieństwa do schlebającego ludowi rewolucyjnego cezaryzmu, niż do jakiegokolwiek monarchii dawnego stylu. Potęga państwa ma rzekomo zapewnić rewanż eksploatowanym, partia nazywa siebie na przykład partią narodowo-socjalistyczną.

Z drugiej strony coraz ostrzejsza dyscyplina pracy wewnątrz przedsiębiorstw przestaje z pozoru być wynikiem ekonomicznego poddaństwa i zmienia się w przymus prawie wojskowy. Robotnik jest jak żołnierz. Porządek, jaki mu się narzuca, ma w sobie coś rytualnego i ponętnego. Zamiast poniżać, nadaje mu nową godność. Chleba jest mało, bo kraj pracuje nad stworzeniem siły militarnej, ale ten chleb jest święty. Igrzysk jest natomiast dużo. Są to niekiedy gry i zabawy wojenne, ale nie zawsze. Organizuje się wczasy, zawody, wycieczki. W ustrojach faszystowskich używa się wielkiej ilości słów, ale nie są to tylko słowa. Rzeczywistość jest najbardziej przygnębiająca w skromnym życiu codziennym: dzień pracy jest długi, uposażenia niskie, rozmaite podatki i składki uciążliwe. Ale ostatecznie nie liczy się tak dokładnie, nie stawia się pytań, kto za to wszystko płaci, czy to czasem nie my sami. Fakty są widoczne i dotykalne: wyrusza się w podróż, ogląda się kraj. Jest się kimś, kim opiekuje się potężna rzeczywistość-państwo. Znaczy to, że państwo jest sprawiedliwe. A antykapitalistyczna propaganda — na którą liberalne demokracje nie wiele mogą odpowiedzieć, bo ohydne krzywdy jakie w nich istnieją zadają kłam ich ideologicznym hasłom — dyskredytuje równocześnie i liberalizm gospodarczy i polityczne swobody.

Jeszcze słówko o ważnym składniku faszystowskiej propagandy: nie wspomniałam o ofiarach, o kozłach ofiarnych, o pariasach. Dzięki nim daje się ludowi, kiedy trzeba go sfanatyzować, przekonanie, że wobec kogoś jest on arystokratą. Tę rolę naród niemiecki wyznaczył Żydom, wiemy z jak zaraźliwym powodzeniem, z jakim echem w innych

krajach. Włoski faszyzm obył się bez tego. Takie z góry upatrzone ofiary nie są całkowicie konieczne dla ustroju faszystowskiego typu. Co jest konieczne, to wpojenie w lud wiary we własną wspaniałość. Wtedy człowiek — każdy człowiek — może być złożony na ołtarzu wspólnoty. Kto wie czy prześladując Żydów naród niemiecki nie próbował rozciąć potwornego węzła swoich kompleksów niższości i wyższości, którego nie umiał inaczej rozplątać. I kto wie, czy naród włoski nie dlatego uchronił się przed takim środkiem, że wspierał się na rzymskiej chwale, na zadziwiającym Renesansie i Bel Canto.

Ideologia komunistyczna.

Sfera filozofii lub religii. — Podczas gdy prestiż faszystowskiego przywódcy jest natury magicznej, prestiż komunistycznego przywódcy spoczywa na przesądnych wyobrażeniach o nauce i technice. „Metoda marksistowska” interpretacji dziejów, metoda „ściśle naukowa” powołuje się na „determinizm” wywodzący się z „konieczności” Hegla. Jednakże Hegel zadawał się wykrywaniem tej konieczności w dziejach minionych; przyszłości właściwie nie zostawiał, przekreślał ją. Marx natomiast przy pomocy metody oświeślał przeszłość. Odtąd już wie się dokąd zmierza historia, w każdym razie można to wiedzieć. Teraz komenda staje się sprawą kompetencji: przywódca jest „inżynierem historii”, najlepszym, najlepiej kwalifikowanym, będzie się nawet mówić: jedynie kwalifikowanym, bo tam gdzie istnieje wiedza ścisła, wykluczone są błędy rachunku.

Zachodzi tutaj rzecz dziwna, wykazująca raz jeszcze jak pomieszane są ze sobą różne plany egzystencji ludzkiej, jak człowiek jest ciągle prymitywny, mało odporny, kruchy i niezgodny ze sobą nawet w swoich najzimniejszych rachubach. Oto przyjmując tak deterministyczną koncepcję historii, tak naukową wiedzę, jako podstawę dyktatorskiej techniki rządów, nie odrzuca się wolności, nie gardzi się w potrzebie wartościami, otacza się prawie religijnym szacunkiem natchnionego przywódcę, a względność nie przeżera bez reszty absolutu. Podział na dobro i zło króluje z niespotykaną gdzie indziej prostotą i powagą. Przywódca

wie. Można by przypuścić, że ten, kto wyłamie się z jego dyrektyw, popełnia błąd. Nie, popełnia zbrodnię, zdradę. Podobnie w Średniowieczu, opętany nie był po prostu człowiekiem chorym, stawał się natychmiast diaboliczny. Oburzenie działa niezawodnie, bez zająknięcia, łączy się z nim niebezpiecznie czyste sumienie, pewne naukowej ścisłości swoich wyroków i razem tworzą dwuznaczną kombinację nie do rozplątania. Nauka potwierdza i precyzuje wartości, pozwala ona przywódcy czy jego przedstawicielom orzekać o nich w sposób konkretny i nie podlegający dyskusji. Determinizm historii wymaga, aby dokonać wolnego aktu, a tylko taki akt jest wolny, który jest zgodny z determinizmem historii. Co prawda podobne błędne koło jako baza moralności nie jest niczym nowym. Spotykamy je w kantyzmie i nawet w scholastyce. Tylko akt zgodny z przykazaniami Boga jest wolny. Wszystko, co wyłamuje się spod tych absolutnych nakazów, jest niewolnictwem i obłudą. Jednakże Bóg, czy kategoriyczny imperatyw, to pojęcia tajemnicze i nie dające się nigdy wyczerpać. Ktoś, kto umie je uchwycić, potrafi przy ich pomocy, właśnie dlatego że są i ściśle i sakralne i nieokreślone, wyrazić zasadniczy sekret wolności ludzkiej — ta znika zarówno wtedy, kiedy zostawia się jej wybór, jak i wtedy kiedy go się jej odmawia. Determinizm historii natomiast może być, według komunistycznej ideologii, przedmiotem badań, można go poznać dzięki metodzie marksizmu. Historia staje się więc przejrzystym i uchwytnym kryterium dobra i zła. Ku naszemu zachwytowi okazuje się, że ta historia zmierza do zwycięstwa proletariatu, a więc do końca eksploatacji człowieka przez człowieka, że zniknie walka klas i wynikające z niej starcia ideologiczne, czyli że nastąpi wyzwolenie pełnego człowieka i powstanie ludzkość jednomyślna. Jak ktoś mi powiedział: „Zmierzamy ku eposowi”. Naturalnie rozumiał przez to epokę jednomyślności. Wszystko tu jest logiczne. Jeżeli jest pewne że dobro i zło dają się odcyfrować w historii, jeżeli historia dzięki determinizmowi stanowi adekwatny przedmiot badań naukowych, uprawniona jest, tam gdzie chodzi o dobro i zło, taka sama jednomyślność jak w nauce. Nikt więc nie jest zły z własnej woli — ale nie będzie już Sokratesa i jego uśmiechu, bo właśnie niewiedza jest czymś zawinionym i zbrodniczym. Wystarczy zrozumieć, a będzie się komunistą.

Ale, ostatecznie, czy trzeba wyzwolić proletariat dlatego, że historia idzie w kierunku jego wyzwolenia, czy dlatego, że składa się on z ludzi, których prawem i powołaniem jest pozbyć się kajdan i alienacji? Nie otrzymamy na to odpowiedzi, albo usłyszymy, że pytanie zastało postawione „z idealistycznego punktu widzenia”, że takie rozróżnienie nie ma żadnego sensu wewnątrz systemu. Co zresztą jest prawdą. Tutaj okazuje się, jak niezwykle siłę, jak zwiększoną skuteczność, mają w dziedzinie społecznej mętne idee, te „Rzeczy Mgliste” jak je nazywał Paul Valéry. Bo na wąskiej i trudnej drodze filozoficznej marksizmu dialektyka odbiera sens postawionemu pytaniu ale o tę drogę mało troszczy się ideologia komunistyczna, kiedy stara się oddziaływać na tłumy, a więc w tym swoim aspekcie, który nas tutaj interesuje najbardziej. Opini komunistycznej nie przeszkadza widoczna chwiejność znaczeń w tym podstawowym punkcie wyjścia. Operuje ona tym chętniej ideałem wyzwolenia proletariatu, że przychodzi jej wtedy z pomocą i moralne uznanie praw każdego człowieka do pełni wolności i naukowe stwierdzenie: taki właśnie jest kierunek historycznego determinizmu. Moralne uznanie praw człowieka czerpie swoją siłę z pewności, że jest ono naukowo zgodne z rzeczywistym biegiem dziejów, a bieg dziejów przystraja się w prestiż moralnego sądu wydawanego — co jest absurdalne — przez sam determinizm. Rozum i entuzjazm, rozum i oburzenie, rozum i najgwałtowniejsze namietności będą szły odtąd ręką w rękę, nawzajem udzielając sobie poparcia.

P o l i t y k a w e w n ę t r z n a . — Od strony ideologii ustroj komunistyczny przedstawia się w sposób dość nieuchwytny, bo oscyluje bez ustanku. Im bardziej rzeczywistość rosyjska odbiega od malowanego autoportretu, tym większe wahania: z jednej strony obraz obecnego reżymu sowieckiego, który żąda, zarówno na wewnątrz jak na zewnątrz, żeby go kochano; z drugiej obraz idealnego ustroju jutra: „komunizm jeszcze nie został zrealizowany w Rosji”. Nie dajmy się wprowadzić w błąd. Komuniści wtedy mówią o lepszym jutrze, kiedy wskazuje się im na nędzę rzesz robotniczych w dzisiejszej Rosji i w krajach satelickich. Natomiast usprawiedliwiają metody łagiernictwa albo przeczą ich istnieniu. Zobaczmy jak to robią.

Komunistyczna dyktatura nie próbuje udawać, że jest demokratyczna w tym sensie, jaki nadajemy temu słowu na Zachodzie. Kilka plebiscytów, trochę urn wyborczych — to służy jedynie jako zasłona dymna, ale nie wchodzi w skład doktryny. Według komunistycznej ideologii demokracja na sposób zachodni byłaby zarazem bezużyteczna i szkodliwa (jeszcze raz okazuje się że sprzeczność nie przeszkadza wcale zwolennikom, raczej ich przyciąga). *Bezużyteczna*, bo ma ona sens tylko przy anarchicznej rozbieżności opinii, czego powodem jest na Zachodzie walka klas. W ustroju komunistycznym czy prawie komunistycznym i na drodze do komunizmu, jednomyślność jest podstawą i nie wolno o niej wątpić. Na tym punkcie komunistyczna ideologia przypomina to, co powiedzieliśmy o faszyzmie, dostarcza jednak innego uzasadnienia. W faszyzmie jednomyślność powstaje ponieważ jednostki zrzekają się swoich opinii na rzecz natchnionego przywódcy. W komunizmie źródłem jej ma być racjonalnie pojęta tożsamość interesów, sama rzeczywistość historyczna. W faszyzmie wszystko zrzuca się na barki wodza: on będzie wiedział. W komunizmie, *w zasadzie* wszyscy powinni myśleć i, jeżeli myślą poprawnie, będą myśleli to samo, co dyktator. Istnieje naturalnie samokrytyka. Jednak samokrytyka przypomina swobodę dyskusji uprawianej przez fizyków i techników, którzy wychodzą ze wspólnych założeń, postulowanych albo sprawdzonych raz na zawsze. Ponieważ na tych założeniach wspiera się wszelka wymiana poglądów, a samych założeń nigdy się nie kwestionuje, muszą one tym bardziej zahartować się w ogniu dyskusji. To dzięki nim widać, że w dyskusji jeden ze spierających się wygłasza mylne sądy i zostanie mu to udowodnione. Myli się on w granicach dopuszczalnych — mylić się to rzecz ludzka — a wskazane jest przecież utworzyć ekipę, która wyciągnie słuszne wnioski ze wspólnie przyjętych zasad. Nigdzie jednak nie ma wyboru. Nigdzie wybór nie zderza się z wyborem. Do czego więc służyłyby zachodnie formy w tym jednomyślnym świecie? Po cóż przedstawiać wyborcom kilka list, jeżeli tylko jedna spośród nich jest dobra dla wszystkich, jeżeli w kraju, w partii, są technicy historii zdolni o tym orzec? Równocześnie te formy demokratyczne mogłyby być *niebezpieczne*, bo wróg czyha. Tak jak w ustroju faszystowskim, potrzebny jest wróg, choć i tutaj

niezupełnie z tych samych powodów. Tylko drugorzędną rolę spełnia tu rozpalanie nacjonalizmu; pomimo jego obecnej gwałtowności w Rosji i pomimo usług jakie oddaje propagandzie partii w różnych krajach — nacjonalizm jest w ideologii komunistycznej sztucznym i, moim zdaniem, przejściowym zjawiskiem (*). Nie, chodzi o to, żeby uzasadnić środki ostrożności stosowane wewnątrz kraju, rządy silnej ręki. W ustroju faszystowskim jednomyślne popieranie wodza jest dobrem, bunt jest złem. Uznaje się jednak, że to zło istnieje. Jest w sferze prawdopodobieństwa. Mogą znaleźć się ludzie ślepi na nadprzyrodzone cechy wodza, na znamiona, które predestynują go do wypełnienia misji. Takich ludzi należy zgnieść wszelkimi środkami, musi ich spotkać obóz koncentracyjny, tortura, śmierć. W ideologii komunistycznej, ponieważ jednomyślność opiera się na naukowej oczywistości i na zbieżności interesów, wróg może być tylko na zewnątrz a wrogowie wewnętrzni mogą być tylko agentami zewnętrznego wroga, a więc *zdrajcami*. Stąd niezwykle urodzaj na „zdrajców” w Rosji sowieckiej — w ich szeregach znalazła się prawie cała stara gwardia Rewolucji, prawie wszyscy bohaterowie walki z Caratem, którzy za dawnego reżymu przeszli przez lata cierpienia na Syberii. Należy przypomnieć, że klasa dawnych posiadaczy, wydziedziczonych przez rewolucję, nie istnieje już po trzydziestu czterech latach nowego porządku. Nie ma więc prawdziwych wrogów wewnątrz. Są tylko zdrajcy, zaprzędani krajom kapitalistycznym. Dlaczego elita reżymu daje się tak łatwo przekupić? Nikt nad tym się nie zastanawia.

Tak więc panowanie siły, trybunały wyjątkowe, uwięzienia, deportacje, egzekucje, są potrzebne, ponieważ na zewnątrz istnieją kraje kapitalistyczne a wewnątrz ich agenci. Ale jest jeszcze inna rzecz: państwo, w zasadzie, nie chce karać, chce, uciekając się do psychologii i nowoczesnej pedagogii, wychowywać. Tu natykamy się w sowieckiej ideologii na najlepsze i na najgorsze pierwiastki, diabelsko ze sobą pomieszane, nie do rozplątania.

Nikt nie będzie negować, że sowiecki ustrój dokonał olbrzymiego wysiłku w dziedzinie oświaty. Osiągnięty po-

(*) Herbert Lüthy jest innego zdania o nacjonalizmie komunistycznym. (Jego studium w „Preuves”, maj 1954, pt. *La France seule*).

stęp nabiera pełnej wymowy, kiedy się pamięta o spadku zostawionym przez Carat, kiedy się pamięta o olbrzymich masach analfabetów na wsi i nawet w miastach. Jeżeli nie ma dzisiaj dosyć szkół — co zdaje się nie ulega wątpliwości — szkół jednak się namnożyło. Lud uczy się czytać, pisać i rachować. Według niektórych ma to co prawda niewielkie znaczenie: — „Na co przyda się nauka czytania jeżeli dają ludziom do czytania same kłamstwa? Po co uczyć pisać, jeżeli nikt nigdy nie wyrazi swobodnie swego sądu? Po co uczyć rachować, jeżeli finanse publiczne są poza wszelką kontrolą i wolno tylko liczyć w swojej portmonetce własne nędzne grosze, albo zapłatę za swoje upodlenie? Biorąc po ludzku, więcej warte były modlitwy wyuczone na pamięć i dziesięć przykazań. Zresztą to całe „upowszechnienie kultury” ma tylko dwa cele: pierwszy, zdobywać dusze przy pomocy propagandy; drugi, stworzyć pracowników zdolnych do funkcjonowania w zawiłych trybach nowoczesnego przemysłu, handlu i administracji”. — Jest w tym sporo słuszności. Obowiązkowe powszechne nauczanie, nawet jeżeli idzie za tym przygotowanie techniczne, nie koniecznie oznacza, że podnosi się naprawdę poziom kultury. Zachód ma przesądny szacunek dla kultury pisanego słowa a nie docenia, albo nie rozumie, trudniej uchwytnych elementów kultury, przekazywanych przez tradycję niepisaną, przez obyczaje, rytmy i formy rządzące życiem codziennym jednostek czy społeczeństw. Sprawy nie są jednak tak proste. Kto stara się zdobyć dusze przy pomocy propagandy, przyczynia się do rozbudzenia zainteresowań dla problemów. Kto broni doktryny, zwłaszcza w sposób gwałtowny, sugeruje przez to, że są ludzie, którzy jej nie uznają, że można by było jej nie uznawać. Budzi się w ten sposób ciekawość, chciwość informacji, choćby wbrew zamiarom propagandystów. Człowiek jest tak urządzony (nie każda jednostka ale gatunek ludzki), że jeżeli jest świadomy pobytu w więzieniu i ta świadomość się nie stępi, wyobraża sobie wolną przetrzeń. Zresztą dla nas, w obecnych okolicznościach, to właśnie stanowić powinno, moim zdaniem, jedno z najtrwalszych źródeł nadziei.

Poza tym nawet ustrój polityczny najbardziej cynicznie podporządkowany nieludzkim metodom, ustrój, w którym wszystkie środki służą bez żenady takim celom jak władza

propagandy czy przystosowanie jednostek do potrzeb przemysłu, nie potrafi zniszczyć wszystkiego. Zawsze zostanie nagły, samorzutny przebłysk, ukryte duchowe bogactwo, niespodziewana głębia czy po prostu uśmiech. Agenci propagandy robią niejako więcej niż głoszą i więcej, niżby sami chcieli. Jest całkowitą prawdą, że żaden zmysł krytyczny i żadne zrozumienie nauki nie mogą się rozwinąć tam, gdzie nie wolno jest wypróbować jakiejś hipotezy albo wyciągnąć jakiegoś wniosku pod karą niełaski, wygnania albo śmierci. Jest całkowitą prawdą, że żaden zmysł artystyczny nie obudzi się tam, gdzie i artystom i krytykom partia narzuca stereotypowy „styl”. Nic to wszystko jednak nie pomoże: każde badanie naukowe ma to do siebie, że budzi w człowieku, który je rozpoczyna poczucie oczywistości, empirycznej czy rozumowej i to poczucie jest tak silne, że nieraz w dziejach człowiek wolał prawdę niż życie. Wystarczy też, żeby artysta nosił w sobie albo szkicował dzieło sztuki, a natychmiast budzi się w nim, w samej jego krwi, najzupełniej apolityczna, drażniąca pasja do ładów, który zna tylko własną konieczność.

Ustrój komunistyczny pomnożył liczbę szkół, uniwersytetów, wydawnictw, muzeów, wystaw, koncertów, przedstawień, odczytów. Ci intelektualści i artyści, którzy w końcu szukali schronienia na Zachodzie, stwierdzają, że w krajach satelickich *dozwolona* produkcja w dziedzinie naukowej, literackiej, artystycznej nigdy nie miała takich szans rozwoju jak obecnie. Nigdy tak nie popierano i nie zachęcano do badań naukowców, nigdy nie mieli w swojej dyspozycji takich środków, tak samo zresztą jak kompozytorzy, których utworów słuchają tłumy, jak pisarze, których wydaje się w masowych, tanich nakładach, jak autorzy dramatyczni, którym zapewnia się dostęp do teatru. Wydaje mi się, że co do tego wszystkie świadectwa są zgodne: przepełnione sale koncertowe i teatralne, tanie bilety, pęd do książki i do pism bez precedensu.

Widzę już arystokratów kultury zachodniej jak pogardliwie wznoszą ramionami: kłamstwo, propaganda, obniżenie poziomu, zamiana jakości na ilość... W całym niemal świecie jakość została zanadto obniżona na rzecz ilości. Jednak ilość, w warunkach w jakich żyje człowiek, istota cielesna, sama jest jakością, ponieważ w niej kryją się szanse. Jeżeli książkę czyta dziesięć tysięcy czytelników.

większe są dane, że trafi na takich, którzy ją naprawdę zrozumieją i przyswoją jej treść, niż gdyby czytało ją tylko stu. Wśród dziesięciu tysięcy pacykarzy łatwiej pojawi się wielki malarz niż pośród setki. Liczba zwiększa szanse rzeczy jedynej i niepowtarzalnej. Ten argument ma zresztą wartość tylko wtedy, kiedy się patrzy od strony obiektywnych wyników, owoców kultury, dzieł. Istnieje inny wzgląd, przynajmniej równie ważny: wzgląd na same istoty ludzkie, na subiektywne bogactwo ich życia. Wodzenie pędzlem po płótnie może być cennym zajęciem dla kogoś — nawet jeżeli wynik artystyczny będzie bez wartości — jeżeli zaprawia się wtedy oko, ręka, umysł, dusza, jeżeli dane jest zaznać tego momentu radosnej, czujnej uwagi, kiedy odkrywa się, że mały kawałek konkretnego świata jest czymś niewyczerpanym. Urządzić wystawę i udostępnić ją wszystkim, to znaczy obudzić chęć patrzenia, podziwiania, porównywania, malowania samego. A w każdej z takich czynności człowiek, czy się chce tego czy nie chce, nie zachowuje się wcale w myśl schematów dialektycznego materializmu.

Dlatego, próbując wyjaśnić stalinowską ideologię i przeciwstawić się jej, należy wystrzegać się zbyt łatwej pogardy wobec „kłamstwa” oświaty dla wszystkich. Jestem przekonana, że w samym rdzeniu komunistycznej oświaty, tam gdzie powinna ona mieć najczystsze intencje, tkwi, jak w każdym systemie przymusowej jednomyślności, kłamstwo i anty-kultura, że jest tam niszczący zamiar pocięcia człowieka na części i zachowania tylko części służalczej. Jak mówił mi jeden z przyjaciół: „Czyta się tam wiele, ale jest to jak potrawa z kamieni”. Jednak oświata łatwiej dostępna, nawet podrobiona i nie zmierzająca do jej prawdziwych celów, otwiera, wbrew wychowawcom-propagandy, możliwości dla umysłu. Zachód, uzasadniając swój opór wobec komunizmu wartościami, które w pierwszym rzędzie wymagają rozwoju i upowszechnienia kultury otwartej dla wszystkich, w znacznej mierze zaniedbuje te zadania, przez co podważa własne credo. Niech mi wolno będzie wspomnieć nawiasem, że oświata ludowa równa ilościowo i wyższa jakościowo od tej, jaką widzimy w państwach komunistycznych, czysta w swojej treści i w swoich intencjach, wydaje mi się warunkiem *sine qua non* skutecznego przeciwstawienia się komunizmowi.

Kiedy Druga Międzynarodówka, zrekonstruowawszy się jako tako, ustalała zasadnicze punkty swego politycznego i społecznego programu, po prostu zapomniała o koniecznościach oświaty. Sowieckie państwo, przeciwnie, usprawiedliwia swoją politykę represji powołując się na „pedagogię”. Na procesie Dawida Rousset (przedmiotem jego było istnienie obozów koncentracyjnych w reżymie sowieckim) wśród wielu komunistycznych świadków zeznawała pani Vaillant-Couturier. Ze swoją piękną powagą wygłosiła przemówienie potępiające Davida Rousset. Spokojny ton podkreślał jeszcze bardziej żarliwość jej przekonań. Kiedy skończyła, David Rousset zapytał: „Wszystko co pani powiedziała wskazuje, że nie wierzy pani w istnienie obozów koncentracyjnych w Z.S.S.R. Chciałbym jednak postawić pani pytanie: gdyby pani miała wystarczające, zdaniem pani, dowody, że takie obozy istnieją, czy, jako dawny więzień w Niemczech, uważałaby pani, że mamy słuszność prowadząc naszą kampanię, czy nie?”. Nastąpiła chwila ciszy, którą wzięto za objaw zmieszania. Kiedy jednak pani Vaillant-Couturier przemówiła, okazało się, że chodziło tylko o szczere albo udane zdziwienie: „Ależ, proszę pana, taka supozycja jest niemożliwa, bo *ja wiem, że tych obozów nie ma* i że zakłady penitencjarne, które zdaje się pan mieć na myśli, są w Z.S.S.R. najlepsze na świecie!” Wrócimy jeszcze później do wartości jaką posiada owo „*ja wiem*”. Na razie wystarczy stwierdzić, że sowieckie obozy koncentracyjne są w oczach adeptów „zakładami penitencjarnymi” czyli, w sowieckim języku, zakładami poprawczymi. I w istocie, w miarę jak trwałość nowego porządku i zniknięcie dawnej klasy posiadaczy czynią niezrozumiałym opór wobec „prawd naukowych” na jakich ustrój się wspiera, terrorystyczny system stara się coraz częściej przypisywać sobie pedagogiczne motywy. Pokajania, samooskarżenia, więzienia, deportacje — to wszystko recepty pedagogii. Siła, używana żeby utrzymać jednomyślność gra tę rolę, jaką grał batog w dawniejszej rodzinie. I tutaj nikt nie jest zły z własnej woli. Wystarczy zmusić jednostkę do nauki, a przymusowe roboty są po temu najlepszym środkiem. Wszystko bez wielkiego gniewu. Oburzenie budzą chyba tylko „zdradcy” to jest przywódcy, którzy wiedzieli i nie wiadomo dlaczego dawali się tak często „kupować” przez obcych kapitalistów. W ta-

kich wypadkach najczęściej trzeba się było wyrzec środków wychowawczych i uciec się do kary śmierci.

Szpiegostwo, ten tak charakterystyczny rys sowieckiego systemu, nie figuruje oczywiście w jego ideologii ani w propagandzie. Figuruje natomiast donosicielstwo. Usprawiedliwia je pogląd, że cała polityczna i narodowa rzeczywistość jest wspólnym dobrem wszystkich, że los każdego jest zależny od pomyślności i siły wszystkich, że więc każdy powinien w miarę swoich sił bronić wspólnego dobra. Partie komunistyczne na Zachodzie usiłują oderwać swoich adeptów od ustroju w jakim ci żyją, zniszczyć w nich poczucie solidarności, tak aby nie uważali go już za swoją wspólną sprawę: jego klęska, jego bankructwo jest im obojętne, nie jest to ich bankructwo. Nacjonalizm używany w propagandzie na Zachodzie, posługuje się hasłami przywiązania do kraju, ale nie żąda żadnej lojalności wobec przedstawicieli tego kraju czy instytucji. Na odwrót, w ustroju komunistycznym nie szczędzi się wysiłków, aby budzić w każdym poczucie solidarności z politycznymi organami. Ta więź zacieśnia się na różnych poziomach, służy temu cała skomplikowana maszyneria i zwykle za jednym posunięciem osiąga się szereg celów. Więż jest mocna, nici łączące jednostkę z państwem są wielu gatunków, poza tym z pomocą przychodzą Rzeczy Mgliste, o których mówiliśmy. Odnajdujemy tutaj stosunek człowieka prymitywnego do plemienia, nierozzerwalny, podobny do tego jaki łączy organ z organizmem. Mają wspólny rodzaj wrażliwości i pozornie przewyciężona, tak ciężka jest do zniesienia samotność nowoczesnego człowieka. Więż ma także swój aspekt praktyczny, w sferze interesów jednostki, dowodzą tego wyraźnie potrzeby codziennego życia. Absolutne podporządkowanie reżymowi traci wreszcie swój służalczy charakter, do tego stopnia wydaje się życiową koniecznością: każdy w swojej pracy, w swoich zakupach, w swoich rozrywkach ma do czynienia bezpośrednio z państwem; od jego stosunków z państwem zależy jego pokarm, jego wygoda, jego możliwość działania, podróży, lektury itd. Wiemy, jak ściśle zrosnięty jest robotnik ze swoją fabryką, na przykład w przemyśle zegarniczym, jeżeli w dolinie górskiej, w której mieszka ze swoją rodziną, są tylko dwie czy trzy fabryki, tylko dwóch czy trzech pracodawców. Jeżeli zdarza się bezrobocie, paraliżuje od razu całe

życie. A w ustroju sowieckim jest tylko jeden pracodawca. Od tego więc olbrzymiego gospodarczego przedsiębiorstwa jakim jest państwo, zależny jest każdy w swoim codziennym życiu. Faktyczna solidarność wiąże obywateli z państwem tak, że sabotażysta godzi rzeczywistość w życie wszystkich, nie jest to już przesada propagandy. Donosicielstwo staje się i narodowym, i rodzinnym, i indywidualnym obowiązkiem.

P o l i t y k a z e w n ę t r z n a. — Komunistyczna ideologia oscyluje pomiędzy dwoma rodzajami propagandy: odwołuje się albo do internacjonalizmu albo do nacjonalizmu i zwykle z powodzeniem stawia na jedno i na drugie. Posługując się internacjonalizmem robi użytek ze starej marksistowskiej walki klas, która wchodzi na miejsce starć między narodami. Proletariat jest w zasadzie wszędzie ten sam, wszędzie jest w takiej samej niewoli, ma tę samą misję, tych samych wrogów, te same problemy. Zauważmy tutaj, że według komunistycznej koncepcji istoty ludzkie określa grupa, do której należą, tę zaś określa przeszkoda, stojąca na jej drodze. Ludzie proletariatu muszą mieć *we wszystkich krajach* te same poglądy i zajmować te same polityczne pozycje podyktowane przez ich wspólne interesy. Jeżeli więc zdarza się — a zdarza się to stale — że w rzeczywistości partie robotnicze czy związki zawodowe różnych krajów zajmują wobec jakiegoś problemu różne stanowiska, sprawić to może tylko jedna z trzech przyczyn:

1) Niektóre z nich nie są prawdziwymi partiami robotniczymi, prawdziwymi związkami zawodowymi, tylko zakamuflowanymi organizacjami pracodawców;

2) Partie, związki zostały wyprowadzone w pole przez „zdrajców na żołądź kapitalistów”;

3) Przywódcy partii czy związku są ciemni i muszą być „uświadomieni” przy pomocy komunistycznych wtyczek.

Rzecz oczywista, że jeżeli cały wewnętrzny reżym polityczny Z.S.S.R. i satelitów wspiera się ideologicznie na naukowej wiedzy o jednej prawdzie, taka pretensja nie może się zatrzymać na geograficznych granicach krajów komunistycznych. W przeciwnym wypadku trzeba by uznać, że gdzie indziej istnieje gospodarcza i społeczna struktura różna od tej, jaką miały owe kraje przed „komuniza-

cją", że więc walka klas i rodzące się z niej ideologie rozwijają się tam w sposób specyficzny, co byłoby sprzeczne z całym systemem. Nie chodzi już o roszczenia, ale o powszechnie obowiązującą prawdę. A gdzież znajdzie się na pewno tę prawdę, jeżeli nie w kraju gdzie nie ma kapitalizmu, gdzie natychmiast — dzięki solidarności proletariackiej już tożsamej z solidarnością narodową — zdemaszkuje się „zdrajcę”, gdzie lud jest oświecony, a jeżeli zblądzi, wróci zaraz na dobrą drogę dzięki doświadczonym technikom historii?

Wynika z tego, że jeżeli jakiś ruch robotniczy obrał linię działania różną od narodowej linii rosyjskiej, to albo myli się, albo został wprowadzony w błąd, albo zdradza sprawę. Nie ma innych możliwości. Sowiecki „internacjonalizm” ma te same cechy, co jego wewnętrzny „demokratyzm” i z tych samych powodów: jeżeli sławi się własną kompetencję i bierze się na siebie całą odpowiedzialność, wolno już twierdzić, że istnieje w teorii — i powinna istnieć w praktyce — jednomysłność międzynarodowa, taka sama jak jednomysłność wewnętrzna. Dobrze znane rosyjskiej dyplomacji nacjonalistyczne hasła nabierają w propagandzie partii komunistycznych międzynarodowego zabarwienia: musi tak być, że partia, która nie podporządkuje swojej polityki polityce Rosji, jest „zaprzędana” przez swoich przywódców kapitalistycznym mocarstwom; musi tak być, że ten, kto idzie wiernie za polityką Rosji, jest naprawdę człowiekiem wolnym i panem swego losu. Stąd dla wszystkich krajów, zsovietyzowanych czy nie, internacjonalizm i podporządkowanie się linii rosyjskiej oznaczać mają to samo. Nie wchodzi tu w grę solizmat ani właściwie hegemonia. Z.S.S.R. zaprzeczałby własnej doktrynie, komuniści podkopywaliby własną wiarę gdyby działali albo nawet myśleli inaczej. Byliby obłąkanymi albo zdrajcami.

Gdzie jednak ta polityka rosyjska, która w zasadzie ma być polityką wszystkich wolnych narodów na kuli ziemskiej, czerpie swoje ideologiczne uzasadnienie? Znów, tak jak na wewnątrz, ocala ją wołanie o wrogu. To wróg zmusza do użycia prewencyjnych metod starego imperiaлизму, do aneksji obszarów sąsiadujących z Imperium, do zbrojeń, do wojskowych parad w najbardziej sztywnym, hierarchicznym stylu, do wykrętnej i nieczytelnej dyploma-

cji, do stałych gróźb i szantażów — oczywiście nie wróg przyrodzony, nie wróg wiecznej Rosji, ale wróg społecznego postępu, proletariackiej Rewolucji. Ideologia rewolucyjnej obrony każe reakcji płacić za wszystko.

Jednakże, jak widzieliśmy, żadnej ideologii nie należy uważać za zwyczajne kłamstwo, ponieważ z konieczności kształtuje ona, przynajmniej częściowo, fakty i na odwrót fakty ją kształtują, każąc jej coraz bardziej uwydatniać pierwiastki reakcyjne. Tak na przykład nacjonalistyczna i militarystyczna polityka Z.S.S.R. nie tylko nakłada na robotników wielkie ciężary, wymaga jeszcze, żeby budzić w nich uczucia wąskiego nacjonalizmu, żeby wytwarzać w nich przekonanie o odwiecznej wyższości wszystkiego co rosyjskie. Osiąga się to, gloryfikując przeszłość Rosji carskiej, wychwalając rosyjskich wodzów, uczonych, artystów, szerząc pogardę i nieufność wobec zagranicy.

Powoli te dwie sprzeczne tendencje rosyjskiego nacjonalizmu rozchodzą się. Jedną wzmacnia się w Rosji i w krajach satelickich, druga służy propagandzie na zewnątrz. Jak się zdaje, w samej Rosji ideologia i panujący porządek coraz bardziej zlewają się w nacjonalistyczny, hierarchiczny, totalitarny, konserwatywny monolit, w imperializm, którego zamiary i środki ogranicza tylko zimny rachunek i cierpliwa strategia. Element rewolucyjny zdaje się tam cofać jak fala, natrafiając na coraz mocniejsze tamy gwarantowanych przywilejów i scholastycznej ortodoksji. Zagranicą, na odwrót, internacjonalizm zmierza ku coraz większej wierności wobec ideologicznej Ojczyzny, która niesie prawdę i zbawienie dla wszystkich. Co nie przeszkadza zresztą wcale, że aktywiści potrafią równocześnie oburzać się na próby zbliżenia Zachodu z Hiszpanią czy na obozy koncentracyjne w Grecji i zamykać się w ścisłym nacjonalizmie, kiedy ktoś im mówi o policyjnych reżymach, o obozach pracy przymusowej na Wschodzie. Na procesie Davida Rousset wielu komunistów podważało zeznania byłych więźniów sowieckiej Północy, wołając, że ci świadkowie „nie są Francuzami”, że trzeba zajmować się tym, co dzieje się w kraju.

S f e r a e k o n o m i i. — Tutaj zwłaszcza ideologia się rozszczepia na dwoje. Z jednej strony ma opisywać to, co istnieje obecnie w Z.S.S.R., z drugiej ma rysować

przyszły ideał ku któremu zmierza Związek, a za nim inne ludy świata. Według ideologii, istnieje obecnie w Rosji ustrój gospodarczy „socjalistyczny” to jest bezklasowy, bez podziału na pracodawców i pracowników. Nie ma już wyzysku człowieka przez człowieka, praca nie jest już towarem, zostało zniesione pojęcie zysku. Nikt nie może już żyć jako nierób. Wszyscy obywatele pracują dla państwa, które jest ich państwem. Tworzą więc załogi robotnicze a te z kolei składają się na załogę narodową grupującą wszystkich pracowników. Stąd powszechne braterstwo, jednoczące wszystkich obywateli bez różnicy. Braterstwo to kończy się tylko tam, gdzie konieczność obrony wspólnego dobra narzuca surowe środki przeciwko niewiedzy i zdradzie. Można by w zasadzie powiedzieć, że według sowieckiej ideologii cały naród jest olbrzymim zastępem funkcjonariuszów. Jak się jednak dzieje, że w propagandzie antykomunistycznej nigdy nie apelowano na Zachodzie do refleksów wrogości i nawet pogardy, jakie zwracają się tak często przeciwko miejscowym funkcjonariuszom, przeciwko socjalistycznym planom nacjonalizacji czy przeciwko próbom przekształcenia w funkcjonariuszów na przykład lekarzy? Jak się dzieje, że obywatel sowiecki nie uchodzi wcale za funkcjonariusza (choć jest zatrudniony przez państwo) ale za członka robotniczej załogi? Ale skąd właściwie bierze się na Zachodzie ten brak szacunku dla zawodu funkcjonariusza? Są tu chyba dwie przyczyny: nie ponosi on ryzyka i ma z góry ograniczony zakres możliwości. Otóż te przyczyny nie działają, kiedy się patrzy na sowiecki ustrój, w każdym razie nie działały dotychczas — choć bez ustanku słyszy się o sowieckiej „biurokracji”. Dlaczego? Ponieważ ideologia komunistyczna była dość silna, żeby przekształcić w epopeję najbardziej przyziemną rzeczywistość — technika, ekonomia, urzędy. Wystarczy przeczytać przeciętną sowiecką powieść, lepszą czy gorszą (pod tym względem gorsze są jeszcze bardziej wymowne): rozwój przemysłowy Rosji urasta tam dosłownie do rozmiarów komunistycznej epopei. Można by sądzić, że nigdzie indziej nie powstał przemysł. Co prawda rozwój dokonał się tam z zadziwiającą szybkością, bo gwałtownie starano się nadrobić opóźnienie w stosunku do Zachodu. Jednakże transformacja przemysłowa całego Zachodu, jeżeli ją porównać z innymi okresami w dziejach,

też odbyła się z szybkością błyskawiczną — a wcale przez to nie stała się epopeją. Przeciwnie, pisarze, poeci uważali ją za znacznie bardziej racjonalistyczną, mechaniczną, jałową i wrogą człowieczeństwu, wyobraźni, poezji — niż była naprawdę. Tutaj być może jest przyczyna obecnego ubóstwa i słabości Zachodu w sferze ideologii: całą duszę wkładał on nieraz w postępowanie przemysłowe, używał swoich zdobyczy i nadużywał — ale ich nie kochał. Znał z tego — z wyjątkiem garstki uczonych-wynalazców — wyniki w nauce, gotowe produkty i zysk w technice (bo praca, w ciągu całego długiego okresu, kiedy technika naprawdę przekształcała człowieka na Zachodzie, była wykonywana przez niemych niewolników, zanadto przygnięcionych nędzą, żeby mieli czas i siły na radość twórczą). Gardząc przemysłem, który zmieniał całe jego życie i formował go samego, człowiek Zachodu stracił wreszcie pewien rodzaj szacunku do siebie. Bez tego szacunku — a nie jest to ani chciwość ani pycha — nie może powstać wzajemne zaufanie.

W sowieckiej ideologii na odwrót, załoga robotnicza powinna przeżywać niezwykłą przygodę. Gdziekolwiek się obrócić, wszystko o tym przypomina. Nawet praca najbardziej mechaniczna dzięki współzawodnictwu i tablicom honorowym, staje się jakby sportem. Jak w każdej przygodzie, jak w każdym zawodach, są tu ryzyka i szanse. Ryzyka wypadku, kalectwa, czy po prostu technicznego błędu — rzecz poważna w kraju, gdzie błąd nie różni się od sabotażu i pachnie więzieniem czy śmiercią. Ale są i szanse, fantastyczne — a sowieckie powieści i filmy są po to, żeby je pokazywać. Komu uda się dokonać wynalazku, ulepszenia, kto wyróżni się szybkością czy jakością roboty, staje się dla innych księciem czy księżniczką z bajki: stachanowiec bijący wszystkie rekordy w fabryce poświęca stachanowistkę wiążącą w polu najwięcej snopów. Ich polityczno-techniczno-społeczna zasługa będzie fundamentem ich wzajemnej miłości tak niezawodnie, jak urodzenie (choćby na razie nie wyszło na jaw z powodu czarów czy prześladowań), będzie fundamentem miłości księcia i księżniczki w bajkach Perrault. Podobnie zresztą jak wysokie wymagania „sławy” są fundamentem miłości u bohaterów Corneille'a. Powstał w ten sposób w Z.S.S.R. jeden z tych węzłów wyobraźni, rozsądku, uczucia, moralności,

którego złożoność decyduje o sile oddziaływania w danym społecznym środowisku. Sprawność techniczna jest zarazem piękna, liryczna, moralnie godna podziwu, po ludzku wspaniała i z egoistycznego punktu widzenia użyteczna. Zapewnia szacunek i korzyści. Wybór jaki ofiarowuje Kant pomiędzy imperatywem absolutnym (kategorycznym) i obliczoną korzyścią imperatywu hipotetycznego chwyta niewątpliwie moralny pierwiastek w stanie czystym, ale nie chwyta na pewno moralnego pierwiastka w tym stanie, w jakim go odnajdujemy w społeczeństwie. Tutaj, przeciwnie, moralny prestiż dąży do nierozzerwalnego związku z korzyścią praktyczną. To na przykład dało właśnie taką siłę cnocie oszczędności w kapitalistycznym ustroju. I to daje siłę cnotom technicznej sprawności w ustroju sowieckim. Ponieważ są bohaterami najwspanialszej przygody, członkowie załóg mogą być nazwani w ideologicznych opisach „funkcjonariuszami z epopei”.

Na europejskim Zachodzie maszyna wkraczała w życie, ustalała hierarchię pomiędzy ludźmi i narodami, stawała się jedynym narzędziem zapewniającym bogactwo i potęgę, a jednak otoczona była taką pogardą, że sama władza umysłu która pozwalała ją zbudować, spadała w cenie: miano mniej szacunku dla rozumu, dla czystej inteligencji pojmującej, choć rósł jej wpływ na świat fizyczny i społeczny, a więc i na wychowanie, niż dla pamięci. Przeciwnie, wynoszono na pierwszy plan tajemniczy dar intuicji, wyobraźnię, natchnienie. W ten sposób nastąpił poważny rozłam pomiędzy życiem i wartościami, rozłam, którego bezsilną ofiarą ciągle jeszcze jesteśmy.

Jest to naprawdę zdumiewające kiedy się pomyśli, że ta sama ewolucja techniczna, ale odbywająca się w odmiennym rytmie i w ramach odmiennych ideologii, nabrała dwóch tak różnych znaczeń: duchowi przedstawiciele europejskiego Zachodu widzieli w niej dekadencję, upadek, zubożenie; państwa komunistyczne, w każdym razie w ich poczuciu moralnym, wyznaczyły jej miejsce epopei, demiurgicznej twórczości. Powiedzą nam oczywiście, że tutaj masy były eksploatowane, tam, według wpajanej im ideologii, która określa ich sposób odczuwania, tworzą dla siebie samych. Niemniej jedno pozostaje pewne: motor jest zawsze tylko motorem, samolot tylko samolotem. Otóż w literaturze sowieckiej na jednostkę, która bierze udział

w postępie technicznym, spływa cały splendor mechaniki. Maszyna, materia naginająca się posłusznie do zamiarów ludzkiego mózgu, jest tam otoczona nabożeństwem i podziwem, niby armie u Homera. Na Zachodzie człowiek, żeby poznać samego siebie i żeby jeszcze mieć jakieś poczucie że istnieje, robi wysiłki, żeby wycofać się z tego procesu, udaje przed sobą, że wymyka się mechanicznemu światu. Jedno z wielkich osiągnięć komunistycznej ideologii na tym polegało, że zmieszała, zlała w jedno, sowiecki reżym i rozwój przemysłu a następnie, że rozwój przemysłu i techniki zmieniała w przygodę, w której zaangażowany jest cały człowiek, z jego ciałem, inteligencją, wyobraźnią, miłością. Bo braterstwo technicznej załogi jest miłością. I wydaje mi się pewne, że właśnie uczuciowa jednolitość ideologii, jednolitość, jaka ma pogodzić człowieka z samym sobą i z innymi, już we wspólnocie losu, obowiązków i interesów, daje ten zryw, który stwierdza się w ruchach komunistycznych znanych nam na Zachodzie: od upadku (przynajmniej jawnego) hitleryzmu, żadna inna partia na Zachodzie nie żądała od swoich zwolenników tylu ofiar i nie potrafiła z ponoszonych chętnie ofiar ukuć tak silnego argumentu o potrzebie wierności.

Jak mi się jednak zdaje, komunistyczna ideologia jest jasna na punkcie ekonomii tylko w swoich pierwiastkach negatywnych: zniesienie podziału na pracodawców i najemników, klas, prywatnej własności środków produkcji. Mało wiemy o pozytywnej stronie struktur gospodarczych w Z.S.S.R. Powtórzmy raz jeszcze, że nie mówimy tutaj o pracach specjalistów, bo tych jest dosyć. Próbujemy opisać ideologię bieżącą, taką, jak przedstawia się ona człowiekowi, który czyta „L'Humanité” w mętrze czy w kawiarni swego miasteczka. Kolektywna własność ziemi, kolektywne używanie maszyn rolniczych, zarząd fabryki w rękach braterskich robotników, którzy niczego nie chcą dla siebie, ale oddają wszystko innym — takie obrazy tkwią w wielu umysłach, choć są one dość mgliste. Najważniejsze, że nie będzie już więcej eksploatatorów, bo nie będzie panów. A na pewno nie będzie już panów w „demokracjach ludowych”, tak jak w Rzymie w ciągu całego okresu Cesarstwa nie było królów.

Ten główny, wspomniany przed chwilą pierwiastek, staje się więc zasadą, negatywnym postulatem: nie ma posia-

daczy czyli nie ma eksploatujących a więc nie ma eksploatowanych. Jest i drugi zasadniczy pierwiastek, tym razem pozytywny, ale z całkowicie innego zakresu, przemawiający do wyobraźni: sceneria sowieckiego reżymu. Już sam fakt, że tę scenerię widać, że jest ona kolektywna, że urządzono ją dla wszystkich, dowodzi, że ci wszyscy istnieją, że liczą się i że żyją razem. Pomyślmy, że kapitalizm nigdy nie zatroszczył się, o najmniejszą, cokolwiek wartą kolektywną scenerię, że w życiu fabryk nie było żadnych prawdziwych, własnych obchodów, świąt, miejsc chwały, rocznic — bezużyteczne wydatki w krajach zysku! Kapitalizm zdobywał się na to tylko w chwilach strachu, kiedy był już słaby, kiedy przybierał dziwaczne i chorobliwe formy faszyzmu czy hitleryzmu. Ale w sowieckim ustroju znajduje się nie tylko święta, obchody, pomniki. Znajdzie się też „realizacje”, domy wypoczynku, wakacyjne pociągi, szpitale, szkoły, uniwersytety, stadiony, zawody sportowe, biblioteki, przedstawienia itd. Cokolwiek z tego zakresu robi się zagranicą, jest, według ideologii, tylko surogatem albo wynikiem technicznego rozwoju, który wytwarza to automatycznie, nawet w krajach kapitalizmu. Powiedziałam przed chwilą, że motor zostaje tylko motorem, zaporą wodna tylko zaporą wodną. Jednakże nie w optyce stwarzanej przez sowiecką ideologię. Wzorowy szpital w Stanach Zjednoczonych jest wyrazem ducha kapitalizmu. Taki sam szpital w Z.S.S.R. będzie zdobyczą ludu, zdobyczą *każdego* obywatela. Dzięki ideologicznej jednolitości jaka tam panuje, najmniejsze laboratorium nabiera w Z.S.S.R. cech zdobyczy komunistycznej i ludowej. W ten sposób można już ideologię oprzeć na *faktach*. Fotografie i statystyki mówią same za siebie. Już samo istnienie chirurga z lancetem dowodzi, że chirurgia sowiecka jest najlepsza na świecie, ponieważ jest sowiecka. Jeżeli nie ma eksploatujących ani eksploatowanych, to znaczy, że sowieccy obywatele muszą mieć opiekę lekarską najlepszą na świecie.

Nie mam zamiaru twierdzić, że komunistyczna propaganda pozbawiona jest jakichkolwiek odpowiedników w rzeczywistości gospodarczej. Sądzę, że jest przeciwnie. Co próbujemy tutaj, to uchwycić ideologiczne zabiegi, dzięki którym zasady negatywne zarazem wspierają się na faktach i nadają faktom znaczenie. Wynikiem tego jest w umysłach komunistów przekonanie, że gospodarka wolna

od ucisku posiadaczy, od anarchicznej konkurencji, służąca już nauce i dobru wszystkich, funkcjonuje wzorowo, zapewniając obywatelom maksimum zdrowia, dobrobytu, wypoczynku, rozrywek i braterstwa.

Ideologia „oparta na faktach” musi mieć ziemską ojczyznę. Taką ojczyzną jest Z.S.S.R. Z tą chwilą wszelka ideologia socjalistyczna ale nie komunistyczna, jest w sytuacji wykazującej jej niższość: może przedstawić program, nie może pokazać kraju. Najwyżej reformy, częściowe przekształcenia, jak choćby te, które zrealizowali angielscy labourzyści. Ale to tylko kompromisy. Ustrój nie jest socjalistyczny. Państwo nie jest socjalistyczne. Natomiast ustrój „socjalistyczny” w Z.S.S.R. jest faktem.

Jednak ziemską ojczyznę nie zawsze jest dla ideologii niezrównaną pomocą, ilustracją, gwarancją, przedmiotem rozmyślań, marzeń i miłości, konkretną obietnicą. Może ona okazać się też niebezpieczna. Faktom da się przeciwstawić fakty. Jeżeli ideał nie uchodzi za już wcielony, żaden atak oparty na faktach go nie osiągnie. Jeżeli przybrał kształty realne, narażony jest na krytykę, tak jak rzeczywistość, która go wyobraża. Dla chrześcijanina Bóg jest eksponowany bez reszty w każdym z aktów Jezusa, ale dla Żyda nie zawarł się w każdym z aktów Mojżesza. Ideologia bez ojczyzny może stracić siłę przekonywania i sugestii, bo nie oblekła się w ciało, ale nie będzie postawiona pod sąd za rzeczy dotykalne i konkretne. Ideologia, która przybrała kształt ojczyzny, może się powołać na oczywistość doświadczenia, na obiektywne dowody, ale zarazem grozi jej całkowita kompromitacja ze strony faktycznego stanu rzeczy. Świat, taki jak nasz, stał się już zbyt mały dzięki samolotom, falom radia i telewizji, wymianie informacji, i żadna zasłona nie jest już w nim naprawdę z żelaza. Nasz glob jest już tak zbadany, że nie ma miejsca na chimeryczny czy tajemniczy Raj ziemski. Komunistyczna ideologia musiała więc znaleźć środek, który by jej pozwolił zarazem korzystać z siły przekonywującej faktów i wypierać się ich w razie konieczności. Ta podwójna potrzeba zrodziła teorię, według której Z.S.S.R. jest niewątpliwie ojczyzną wszystkich pracujących, ponieważ jego ustrój gospodarczy jest socjalistyczny, ale ten ustrój nie jest jeszcze komunistyczny. Będzie się więc uważało wszystko co złe, co niezgodne z samą ideologią — a przy-

najmniej to, czego już nie da się ukryć — za zło przejściowe, mające zniknąć w następnym etapie historycznego rozwoju. A samo zło przejściowe spowodowane jest wrogoscią przeciwników na zewnątrz, zdrajców wewnątrz i stanowi *jeszcze jeden powód* do fanatycznej obrony ustroju wszelkimi środkami.

Gra się więc, można powiedzieć, podwójną grę. Fakty gospodarcze możliwe do stwierdzenia w dzisiejszym Z.S.S.R. powinny uświetniać ogólną zasadę negatywną: „Nie ma już eksploatujących”, wskazując na postęp techniki, ubezpieczeń społecznych, higieny, oświaty i tworząc w umysłach obraz Z.S.S.R., któremu właściwa jest i doskonałość i istnienie z krwi i kości. Równocześnie ideał zostaje przerzucony w przyszłość a w porównaniu z nim obecny Z.S.S.R. jest jakby okaleczony ale jego niedociągnięcia powinny być dodatkową zachętą. Tym bardziej należy go cenić i nienawidzić jego wrogów.

Warto podkreślić, że komunizm w swojej ideologii nie występuje jako obrońca integralnego etatyzmu. Przeciwnie, wiele instytucji gospodarczych w Z.S.S.R. utrzymuje pozory decentralizacji i niezależności, jak na przykład spółdzielnie itd. Jego gospodarcza ideologia nie jest totalitarna. Trudno więc zwalczać w dziedzinie ideologii gospodarczej komunistyczny totalizm, zupełny etatyzm ustroju, bo nie ta strona komunizmu przysparza mu zwolenników.

Ideologia konserwatywno-liberalna.

Dzisiejsi liberalni konserwatyści chcą jedynie *utrzymać* ustrój politycznie demokratyczny, gospodarczo liberalny, odziedziczony po Rewolucji Francuskiej. W istocie są znacznie bardziej konserwatystami niż liberałami: boją się nowego, prób bez precedensu, przyszłości. Pasożytują w ten sposób na ideologii przekazanej im przez liberalnych awanturników wczesnego kapitalizmu, tych „przedsiębiorców”, których śmiała inicjatywa przekształciła Zachód.

W sferze filozofii lub religii — treść tej ideologii zmienia się zależnie od lokalnych narodowych tradycji, one to sprawiają, że głosi się takie albo inne credo. Niektórzy chcą się trzymać laickich i postępo-

wych haseł Wieku Oświecenia, Encyklopedii. Najczęściej jednak, chęć zachowania istniejących gospodarczych mechanizmów a zarazem moralności opartej na przepisach, ale podrywanej już przez nowe prądy, budzi w tych konserwatystach tęsknotę do dawnych ostoji sprzed Rewolucji, nieraz do religii, Kościoła, obrządku.

Pomimo rozbieżności, o których rozstrzyga historyczna przeszłość, ogólna tendencja jest tutaj następująca: uznaje się istniejący porządek społeczny, uzasadniając go przy pomocy wartości i zasad, które są ponad historią, ponad czasem, trwają wiecznie. Optymizm popychał niegdyś liberałów do ryzyka, dzisiaj graniczy z pobożną rezygnacją. Nie koniecznie mówi się: „Wszystko jest najlepsze na tym najlepszym ze światów” ani nawet „na tym najlepszym z możliwych światów”. Mówi się natomiast: „Co jest, powinno być”. Byt usprawiedliwia byt. Komuniści robią z przyszłej historii rodzaj „sądu bożego” (zapewniając w swojej propagandzie że, według ich informacji, wyrok będzie przychylny dla ich sprawy). Konserwatyści robią to samo z terażniejszością, taką, jaką przekazała przeszłość. Mniej jednak chodzi im o historię zatrzymaną w terażniejszej chwili, a bardziej o wieczny fundament: ten w historii daje znać o sobie. Są substancjalistami, widzą w historii cenną bryłę, kompost wieczności. Mówią: „Bądź wola Twoja” i z tej zgody na porządek boski wyciągają wniosek, że należy popierać porządek, jaki istnieje w danym momencie, że należy pochwalać to, co jest, albo skłonić się z rezygnacją przed tym, co jest. Wszelka rewolucja (pomimo ich rewolucyjnego pochodzenia) wydaje im się czymś nierozsądnym i dowolnym, dziecinną, niebezpieczną, zachcianką, buntem ludzi niedojrzałych. niesprawiedliwość ginie w obliczu wiecznej wspaniałości i dostojności ładu, jest to dysonans, który roztopia się i tonie w wielkim wszystkim.

Optymizm, z jakim patrzą na byt i rzeczywistość, idzie u nich najczęściej w parze z pesymistycznym obrazem istoty ludzkiej, dzięki czemu niesprawiedliwość jeszcze bardziej traci na znaczeniu. Najlepszą pożywką takiego pesymizmu bywa chrześcijaństwo zreformowane albo zabarwione jansenizmem. Jest rzeczą niesłuszną doszukiwać się za wszelką cenę kalkulacji w przymierzach, jakie konserwatyści liberalni (a źródłem ich ideologii są laickie i wolterańskie koncepcje Rewolucji) zawierają z Kościołami.

Chwała boska i chwała ładu jaki wyszedł z Jego rąk, małość człowieka — to odczuwa bez kalkulacji każdy, kto chce usprawiedliwić to, co jest i zabezpieczyć się przed wszelką rewolucją. Jakże inaczej uzasadnić zachowanie niesprawiedliwości, jeżeli nie uciekając się do boskiego prawa? W nim była ostoja królów i arystokracji. W nim jest ostoja bogactwa.

Jednak, biorąc rzecz społecznie, apel do prawa boskiego jest zbyt czysty, żeby mógł być skuteczny. Trzeba innych mieszanek, innych, bardziej sugestywnych, mgieł. Król był królem z boskiego nadania, ale nie tylko. Był symbolem, personifikacją mądrej siły, najwyższym organem opieki. „Błękitna krew” była znakiem wyróżniającym „najlepszych”. Podobnie porządek społeczny oparty na hierarchii bogactwa czy, jeżeli kto woli, na potędze ekonomicznej, powinien odpowiadać hierarchii moralnej. Prawo boskie, czyli inaczej porządek społeczny chciany przez Boga, nie może usprawiedliwiać przywilejów bezpośrednio, powinno dokonać tego za pośrednictwem zasługi uprzywilejowanych.

Stąd u konserwatystów liberalnych takim blaskiem otoczone są cnoty pomagające zdobywać bogactwo: oszczędność, pracowitość, dokładność, wytrwałość, rozsądna inicjatywa. Co ciekawsze — odwołując się do absolutu woli boskiej, żeby pokryć niesprawiedliwość społecznego porządku — zabraniają jakoś absolutowi wstępu do dziedziny moralności. Imperatyw kategoryczny Kanta, jego teoria radykalnego zła, są obce tej moralności konserwatywno-liberalnej, jaką wydała Rewolucja Francuska (choć na pewno nie były obce impulsom przygotowującym i rozpętającym Rewolucję). Ich moralność wynosi na pierwszy plan imperatyw hipoteczny. Ceni się wspomniane cnoty ze względu na ich praktyczne wyniki. Na akty absolutne — moralnie konieczne akty, którym później nadano niebezpieczną nazwę „acts gratuits” — nie ma miejsca w tym buchalteryjnym systemie, wszystko tu robi się pod znakiem równania. Pieniądz jest oznaką zasługi. Pomijając chwilowe błędy i wady właściwe naturze człowieka, społeczna hierarchia ma odpowiadać moralnej hierarchii, potęga ekonomiczna zasłudze, a konkurencja ma być mechanizmem sprawiedliwie rozdzielającym kary i nagrody. Pozorna niesprawiedliwość kryje jedynie przed naszymi oczami praw-

dziwą boską sprawiedliwość. Obowiązki i interesy dążą do zlania się ze sobą.

W sferze polityki wewnętrznej ci konserwatyści są na ogół demokratami, z wielu powodów, choć żaden z nich nie jest powodem ostatecznym. Hasło ludzkiego braterstwa, równych praw dla bliźnich, wolności jako potrzeby życiowej, przeniesione bezpośrednio w dziedzinę polityki — nie tym wszystkim jest dla nich demokracja. Jej racją bytu jest pożytek. Widzą w niej dobry grunt, na którym rozwija się jedyna hierarchia słuszna (z religijnego i moralnego punktu widzenia), hierarchia wydajności, a zewnętrznym jej znakiem jest pieniądz. W zasadzie demokracja polityczna ma dawać każdemu równe szanse, każdy może pójść w górę, zmienić klasę, dzięki czemu zachowana jest hierarchia zasług. nierówności charakteru gospodarczego, presje i ucisk, których źródłem jest pieniądz, wydają się czymś nieistniejącym, mało ważnym, albo też przedstawia się je jako nieodłączne składniki doli człowieka, nieodłączne, bo próbować je przekształcić byłoby tym samym, co próbować przekształcić budowę fizyczną i wrodzone uzdolnienia.

W sferze polityki występuje to samo, co już zauważyliśmy w sferze filozofii: jak powiedzieliśmy, apel do prawa boskiego zamyka absolutowi dostęp do dziedziny moralnej. Podobnie tutaj, z chwilą kiedy hierarchię pieniądza traktuje się jako słuszną, bo ma ona odpowiadać hierarchii wydajności, musi się uznać ustrój demokratyczny za tylko hipotetycznie wartościowy, w tej mierze, w jakiej sprzyja on ustalaniu się hierarchii. Tu znajdujemy wytłumaczenie dlaczego zwolennicy zachowawczego liberalizmu, skwapliwi obrońcy pełnej swobody kiedy chcą uzasadnić swój gospodarczy konserwatyzm, tak łatwo ulegali ideologii faszystowskiej w chwilach kiedy demokracja zagrażała jedynie słusznej, ich zdaniem, hierarchii.

Na ogół jednak biorąc popierają demokrację, warunkowo co prawda ale szczerze — o ile jest to, jak sami nazywają, „zdrowa demokracja”. Należy przez to rozumieć ustrój, w którym prawo rozporządza zbrojnym ramieniem, gdzie zmiany mogą nastąpić tylko poprzez zmiany ustaw, gdzie legalność znaczy więcej niż sprawiedliwość a wszystko co

wykracza poza ramy legalne, jest uznane za anarchię i powinno być stłumione siłą.

W sferze ściśle politycznej cały ten system ma w sobie przekonywującą ścisłość geometrii. Prawa są dziełem wszystkich obywateli. Wszyscy obywatele mogą przyczynić się do ich zmiany. Takie więc jak są, wyrażają wolę ludu. Urzędnicy wybrani przez lud powinni przede wszystkim narzucić szacunek dla praw ustalonych przez sam lud — jeżeli trzeba, siłą, bo po to lud dał im ją w ręce.

Z samego już założenia, jeżeli się używa siły, to nigdy przeciwko ludowi, zawsze tylko przeciwko agitatorom, nieodpowiedzialnym jednostkom, elementom społecznie niebezpiecznym, istniejącym we wszystkich społeczeństwach. Dopóki urząd funkcjonuje z poprawką, to jest dopóki działa porządnie instytucja powszechnych wyborów, dopóki urzędnicy są uczciwi a poszczególne władze zachowują swoją niezawisłość, na represję, choć zawsze godną ubolewania, można sobie pozwolić z czystym sumieniem w imieniu ludu i zadań powierzonych przez lud rządzącym. Niezadowoleni mają otwartą drogę: niech zmieniają prawa, to wolno każdemu.

Wobec tak oczywistego ducha równości, rozruchy rozpętywane przez tę czy inną grupę, muszą być uznane za akty zbrodnicze. System zdaje się uosabiać czystą sprawiedliwość i na pewno tak jest, dopóki mamy do czynienia z samą konstrukcją a pomijamy rzeczywistość. Rzeczywistość codziennego życia składa się jednak nie z praw, ale z działań i aktów konkretnych, a więc zależy jak się z praw korzysta. Z równych praw kpią nędzarze, których czas między pracą i snem jest wypełniony lękiem przed utratą pracy. Swoboda wypowiedzi słowem, drukiem, swoboda podróży mało obchodzi człowieka, jeżeli nie umie on ani mówić ani pisać i nie ma środków na podróże. A to, że wolno mu będzie kiedyś wpłynąć na zmianę systemu, nie jest — jak się utrzymuje — dla niego, ofiary systemu, sprawą dyscypliny i wytrwania. Bo życie, jedyne życie przemija, a brak jest dóbr podstawowych. I kiedy ma się dzieci, żonę którą się kocha, cierpliwość wygląda nie raz na tchórzostwo albo na nieczulość wobec losu bliskich.

Bo rozumowanie może być klarowne, ale jest fałszywe jeżeli zapomina o życiu i ciele człowieka. Zachowawczy liberalizm stara się zapomnieć, że to ciało istnieje. Cała

literatura jego wpływami ogarniętej epoki, cała część literatury zależnej jeszcze dzisiaj od jego estetycznych czy moralnych kryteriów, stara się, abyśmy zapomnieli albo udawali, że zapominamy. Nie darmo zaciekły erotyzm w literaturze pojawia się równocześnie z ruchami rewolucyjnymi. Przyzwoitość — która nakazywała żeby miłość fizyczna była tylko aktem jakby roztargnionym, nocnym, skazanym rano na natychmiastowe zapomnienie — szła w parze z tą „poprawnością”, czyli ze ślepym cynizmem — on to pozwolił ustrojowi ubiegłego wieku skazywać na zabójcze niewolnictwo kobiety i dzieci w fabrykach, on to nie chce nic wiedzieć o nieludzkim życiu robotników przemysłu na przedmieściach wielkich miast, w koloniach, o takim samym życiu robotników rolnych w tyłu krajach świata, o losie wszystkich ofiar, łamanych na ślepo, bez zniecań się, przez społeczeństwo.

W dziedzinie społecznej ciało, od którego uparcie odwracają się liberalni konserwatyści — a ciało nie daje znać o sobie, kiedy jest zadowolone — to potrzeby ekonomiczne. Powrócimy jeszcze do tego tematu.

W sferze polityki międzynarodowej liberalni konserwatyści opowiadają się za pokojem, w sposób równie warunkowy, jak za demokracją polityczną. Teoretycznie, międzynarodowy ład jest, czy powinien być, w ich oczach tak pożądanym i słusznym jak ład wewnętrzny. Pokój, podobnie jak ład, równa się utrzymaniu status quo. Popiera się jednak tutaj w ich ideologii dwuznaczność. Z jednej strony ich przywiązanie do przeszłości, ich optymizm (system jest dobry i wystarczy pozwolić mu funkcjonować a wszystko pójdzie jak najlepiej) uspasabia ich niechętnie do wszelkiego gwałtu, do elementów tragicznych, do heroizmu, a przez to do wojny. Poza tym wymiana, ten symbol i środek dobrobytu, zmierza do stworzenia międzynarodowej wspólnoty, utrwała obyczaje współżycia regulowane prawnie. Z drugiej strony substancjalistyczne i ontologiczne skłonności myśli konserwatywnej mają ten wynik, że dane polityki przybierają dla niej kształt cielesny, na przykład Naród występuje jako istota obdarzona życiem w czasie, prestiżem, wrażliwością, zupełnie jak człowiek; nieraz też, nie tracąc nic z tej swojej natury, zmienia się w istotę nadludzką i zasługuje, żeby za nią umierać. Patrio-

tyzm, nacjonalizm, racja stanu aż do ostatniej wojny światowej uchodziły, w znacznie szerszych kołach ludności niż się przypuszcza, za niezbędny kościół wszelkiej etyki, bez nich miała być tylko anarchia i nihilizm. Jednak świadomość ludzka darzyła te pojęcia szacunkiem tylko przez czas dość krótki — nieco dłużej niż jedno stulecie — właśnie okres panowania ideologii liberalnej. Wiemy dobrze, że rzymski nacjonalizm na przykład albo nacjonalizm ancien régime'u, choćby taki jak u Corneille'a, różniły się bardzo znacznie od nacjonalizmu nowoczesnych narodów po Rewolucji Francuskiej. Ten ostatni zresztą, pomimo pewnych podrywów, zdaje się już wygasać. Dlatego właśnie można myśleć o unifikacji narodów w obliczu grożącej wojny i o stworzeniu władz ponad-narodowych, co jest nową ideą, podtrzymywaną przez wielu ludzi, z odpowiedzialnymi mężami stanu włącznie. Odradzają się wojny religijne, kończą się wojny narodowe — o tym się wie, o tym się mówi. Tak odwrócona perspektywa mocno podważa ideologię liberalno-konserwatywną. Dopóki nic jej nie naruszało, ojczyzna, uchodząca za wcielenie ideału i wspólnych interesów (dwa pojęcia, solidnie i nieprawnie połączone, zgodnie z zasadą, że mętność daje siłę społeczną) była absolutną, nadrzędną wartością. Miała religijny fundament, Bóg chciał jej istnienia, tak jak chciał istnienia porządku społecznego i przywilejów. Na każdym człowieku spoczywał więc obowiązek obrony Ojczyzny poprzez wojnę, jeżeli zachodziła tego potrzeba.

W koncepcji Ligi Narodów a także w tej samej właściwie koncepcji Narodów Zjednoczonych, widać wyraźnie i zamiłowanie do ładu, czy raczej szacunek dla hierarchii przywilejów i otoczone religijnym kultem pojęcie ojczyzny jako nosicielki tego co jest, co przekazała przeszłość. Absurdalna, z góry skazana na porażkę, próba ustanowienia rządów prawa pomiędzy narodami zachowującymi suwerenność.

W tych warunkach wojna, choćby umieszczano się ją poza prawem, ma swoje miejsce w świecie. Według ideologii jest ona nieszczęściem, ale nie zbrodnią. Co prawda ideologia nie ma ochoty wiedzieć o niej jako o nieszczęściu. Dlatego i tutaj dopiero ruchy rewolucyjne pokazały, zwłaszcza w literaturze, czym jest namacalna rzeczywistość wojny. Ideologia liberalno-konserwatywna chciała, jak po-

wiedzieliśmy, zapomnieć o rzeczywistości ekonomicznej, tym celu życia społecznego, podobnie jak chciała zapomnieć o pożądanym, czy trudnym do nasycenia, celu w miłości. Starła się nawet nadać wojnie abstrakcyjny i duchowy wygląd, zamienić ją w jakąś mieszaninę geometrii i ideału, strategii i bohaterstwa. Krew, pot, błoto, ogień, chłód, zgnilizna, wszystko to należało do sfery nieprzyzwoitości, a więc milczenia. Zauważmy jakie miejsce w oficjalnych mowach zajmuje śmierć, śmierć bohatera — ale nie jego kalectwo, nie jego powolne dogorywanie. Śmierć jest wygodna, abstrakcyjna i wspaniała.

W sferze ekonomii ideologia liberalno-konserwatywna żąda przede wszystkim swobody i prawa do inicjatywy. Broni legalizmu w polityce, bo widzi w ustawach warunek, ochronę i instrument wolności, ale sprzeciwia się ustawom na terenie ekonomii. Z pozoru żąda wolności wszędzie: jest za demokracją w polityce wewnętrznej, za suwerennością w polityce międzynarodowej, za wolną konkurencją w ekonomii. Ta wolność jest związana z czysto indywidualistyczną koncepcją: demokracja i wolna konkurencja pozwalają jednostce działać bez przeszkód, suwerenność narodowa zostawia swobodę ruchów Narodowi-osobie. Łatwo przechodzi się do porządku nad faktem, że demokracja polityczna opiera się na prawach uciskających jednostkę, że suwerenność narodowa pozwala na ujarzmianie narodów przy pomocy wojny, że brak ustaw w ekonomii jest dokładnym przeciwieństwem politycznego legalizmu.

Wolna konkurencja ekonomiczna przystraja się w różne powaby. Przede wszystkim zastępuje sąd boży: sukces ma być oznaką zasług, porażka oznaką lenistwa albo niedośledztwa. Hierarchia jest czymś uzasadnionym. Dziedziczny charakter przywilejów w ancien régime'ie świadczył rzekomo o nadaniu boskim, natomiast hierarchię ekonomiczną uzasadnia się dowodząc, że nie jest ona dziedziczna, że każdy może sam dźwignąć się albo spaść w dół, i oczywiście zaraz cytuje się z lubością ludzi, „którym się udało” choć zaczęli od niczego. Ponieważ jednak ideologia ta jest, jak widzieliśmy, substancjalistyczna i przywiązana do tradycji, następuje rzecz dziwna: tych ludzi nowych, stanowiących przecież argument na korzyść ustroju, traktuje się z pew-

nym lekceważeniem. Można by to tak określić, że mają oni zasługę, ale nie mają łaski. Ta przyjdzie później, w następnych pokoleniach. Zasługa nowego człowieka, ukoronowana sukcesem, miesza się więc w niejasny sposób z rodzinną tradycją ludzi nie mających zasług i gra wolnej konkurencji zyskuje podwójną podporę: i w tradycji i w nowości.

Wolna konkurencja zawiera w sobie również pierwiastek ryzyka, sportu, a świat zachodni, świat handlu i przemysłu, nie może się pochwalić wielką ilością dekoracyjnych podniet. Wszyscy mówią o „ryzyku”. Właściciele — w przeciwieństwie do zatrudnionych — „ponoszą ryzyko”. Zauważmy że to ryzyko nigdy nie nadało literaturze zachodniej cech epepei, jaką mają niektóre sowieckie powieści. Bo ryzyko jest tutaj pozbawione precyzji — nikt nie pyta, czy *dane przedsięwzięcie* materialne uda się, czy osiągnie się wspaniałą sprawność. Wystarczy, że *kapitał* przyniesie zyski. W zachodnich powieściach, jeżeli biorą one za temat takie zmagania, obiektywny wynik nic nie znaczy, fabryka, tunel, lokomotywa nie liczą się, wszystko pozostaje subiektywne: idzie o los finansisty, człowieka interesów. Ideologia długo jednak usiłowała, i jeszcze usiłuje, otoczyć blaskiem ryzyko, bo można wtedy przeciwstawić kapitalistyczną *przygodę* życiu bez ryzyka, jakie prowadzi funkcjonariusz i płatny pracownik w ogóle.

Ale w pierwszym rządzie podkreśla się, że wolna konkurencja jest bodźcem postępu, pracy i badania. Mówi się, że bez stałego zagrożenia ze strony konkurentów człowiek ugrzęźnie w rutynie. Każde przedsiębiorstwo musi albo lepiej prowadzić swoje interesy niż konkurent, albo zginąć.

I tutaj, jak widać, ideologia liberalna grzeszy co najmniej niejasnością. Szuka uzasadnień w pojęciu postępu. Odziedziczyła to pojęcie po Encyklopedystach i Rewolucji Francuskiej, ale później odrzucała je jakże często i jakże namiętnie. Chociaż stale chce wysuwać na pierwszy plan wartości moralne i religijne, żeby łatwiej walczyć przeciwko „materialistycznej” ideologii przeciwnika, za jedyną prawdziwą sprężynę postępu uważa materialny interes, niejako przyparty do muru: bez noża grożącej ruiny na gardle i bez nadziei bogactwa, niczego się nie osiągnie.

Konkurencja ukazuje się więc jako siła przyrodzona,

życiodajna, słuszna, sprawnie działająca. Co więcej, otacza ją blask boskiego nadania, blask równowagi moralnej i ludzkiego postępu.

Stąd nieprzyjaciel to reglamentacja. Jej głównym narzędziem jest państwo. Wtedy oczywiście trzeba wyraźnie rozróżnić pomiędzy państwem i Ojczyzną. Ojczyzna jest wcieleniem wspólnych ideałów, tradycyjnego i słusznego ładu, w jej imię należy ponosić wszelkie ofiary, aż do najwyższej włącznie. Państwo jest zmechanizowanym, anonimowym aparatem, tworzą go biura, i intrygi, należy mu się tylko pogarda i trzeba starać się ograniczyć jak najbardziej jego władzę. Wspomnieliśmy, że pojęcie materialnego, technicznego postępu jest dla konserwatystów liberalnych równocześnie środkiem samousprawiedliwienia i przedmiotem pogardy. Tę samą dwuznaczność obserwujemy w ich stosunku do państwa: patriotyzm i anty-etatyzm ciągną ich w dwie przeciwne strony. Zdarzają się zachowawczy liberałowie, u których patriotyzm bierze górę nad anty-etatyzmem; bronią państwa, takiego jakie istnieje, bo widzą w nim jedno z obecnych wcieleń Ojczyzny. Zdarzają się inni, u których anty-etatyzm bierze górę nad patriotyzmem; są gotowi przyjąć każdą pomoc z zewnątrz, byle zmniejszy zakres państwowej władzy. Na ogół uważają, że ojczyzna wymaga ofiar w postaci służby wojskowej i udziału w wojnie, natomiast państwo ściąga podatki.

Ideologia liberalna choruje też na inne niejasności w sferze ekonomii. Twierdzi na przykład, że jest przeciwna sentymentalizmowi. Nie dba o los jednostki jako takiej (choć, jak widzieliśmy, zapewnia że jest nawet wobec niej sprawiedliwa) ale o dobro wspólnoty. Jednostki, które muszą być z czystym sumieniem poświęcone, nie liczą się, nie stanowią żadnego argumentu przeciwko ustrojowi (na przykład jeden z teoretyków najczystszej liberalizmu, Roepke, oświadczył, że pewien margines bezrobocia jest zawsze potrzebny w zdrowej gospodarce). Z drugiej jednak strony ideologia nalega, aby pomoc dla jednostek zostawić w rękach prywatnej inicjatywy, uzależnić od litości. Wygląda to jakby obawiano się, że zorganizowana sprawiedliwość może zniszczyć litość i filantropię. Paradoksalnym i pokrętnym uzasadnieniem ideologii liberalnej pozostaje zawsze zwrócony przeciwko państwu indywidualizm, z naciskiem na dobro wszystkich (niezależnie od konsekwencji

dla jednostek). Uzasadnia on konkurencję potrzebą postępu, a pojęcie postępu podkopuje powołując się na wartości tradycyjne. W jednej sferze nazywa wolnością panowanie prawa, w drugiej brak praw. Przypomina, że państwo nie powinno uciskać jednostki, bo ta ma wartość absolutną i zarazem poświęca jednostkę mechanizmowi gospodarczemu, wziętemu jako całość. Wszystkie te sprzeczności wydawały i dziś jeszcze wydają swoje owoce. W istocie nie ma już dziś liberalnych konserwatystów w stanie czystym. Nikt już nie żąda, żeby państwo wycofało się całkowicie z gospodarki. Doktryna, podgryzana przez codzienną praktykę, kurczy się i traci na znaczeniu. Próbuje ona hamować nieuniknioną ewolucję albo nadać jej inny bieg: ograniczyć, w miarę możliwości, czy raczej opóźnić, rozwój siły gospodarczej państwa — a jeżeli to niemożliwe, obrócić ją na korzyść posiadaczy.

Ideologia demokratyczno-postępowa.

Tę ideologię można będzie scharakteryzować krócej niż poprzednie, bo jest ona właściwie raczej złagodzoną mieszanką sprzecznych ideologii niż samorzutną doktryną. Chciałoby się niemal powiedzieć, że ideałem ludzi, którzy ją wyznają, jest nie mieć żadnej ideologii. Jeżeli ją mają to wbrew własnej chęci. Chcą zalecać przede wszystkim pewną postawę. Ich zdaniem nie tyle bronią koncepcji, co starają się obudzić dobrą wolę.

W sferze filozofii lub religii postępowi demokraci wyznają na ogół tylko tolerancję. Jeżeli osobiście wierzą w jakiś dogmat, zawsze gotowi są uznać, że kto inny może mieć inną wiarę albo żadnej. Faktyczna sytuacja, stworzona przez różnorodność i rozbieżność ludzkich poglądów, nie budzi w nich wcale smutku i zdumienia, nie są więc ludźmi przekonanymi, że oni właśnie posiadli *prawdę*. Najczęściej sądzą, że wszelkie poglądy są czymś względnym i że różnorodność zasługuje tutaj na poparcie. Skłonność do zgody chroni ich od tragizmu. Zmysł krytyczny, skromność żądań, pozwala im zrozumieć i tolerować wszystko, z wyjątkiem wyłącznej i bojowej wiary w jakies jedno credo. Jeżeli i to gotowi są tolerować, niezdolni są w każdym razie zrozumieć fanatyzmu. Wymyka

się im ten głęboki paradoks, źródło wojen religijnych: wiara w jedną prawdę, która w połączeniu z miłością człowieka, chce mieczem zmusić ludzi do nawrócenia. Dla nich to po prostu obłąd albo tylko pretekst.

Nie opierają się ani na doktrynie religijnej ani na ontologii, ale na etyce. Jej fundamentem jest z kolei postulat sprawiedliwości i miłości, rzadko podawany w wątpliwość. Ponieważ są dalecy od tragizmu, zło traci dla nich swój czar i swoją grozę, jest już prawie czymś nieszkodliwym.

Atmosfera, w jakiej żyją, jest pełna walorów moralnych, przekazanych przez przeszłość, przez religie, creda, filozoficzne absoluty dawnych wieków. Ponieważ jednak sami zwracają się ku przyszłości, nie mają zainteresowania dla tych odległych początków. Patrzą wreszcie na te walory jako na dane natury, a więc zdaje się im, że są one obce historii i będą trwać wiecznie. Nie myślą, że trzeba im nadawać treść i przekazywać, że musi się znaleźć dla nich miejsce w jakiejś całości. Dlatego nie zauważają, że te walory więdną, izolują się, tracą to, co im zostało z absolutu, aż wreszcie zamiast nich jest dowolność i kaprys.

Są zawsze za pięknymi możliwościami, wierzą w polityczną skuteczność słowa i dobrej woli. Ich zdaniem postęp nie ma w sobie nic z automatycznego historycznego procesu, zależy od intencji i energii ludzi. Również zło nie ma żadnej metafizycznej czy przyrodzonej rzeczywistości, ludzkość wcale nie jest na zło skazana — zło to tylko negatywny ślad, dzięki niemu uświadamiamy sobie nasze zadania.

Nie konserwatyści, ale oni są w tej dziedzinie prawdziwymi spadkobiercami elokwentnego optymizmu z epoki Oświecenia.

Wielu jednak ludzi, osobiście wierzących w jakieś absolutne credo, bierze udział w ruchach demokratyczno-postępowych. Dzieje się to, ponieważ właśnie taka płynna ideologia wydaje się łatwiejsza do przyjęcia, można tutaj być sobą, działać mniej „politycznie”, bardziej po ludzku.

Sfera polityki wewnętrznej. — Postępowi demokraci mają inny stosunek do demokracji politycznej niż liberalni konserwatyści. Ci ostatni, jak widzieliśmy, opowiadają się za demokratyczną strukturą państwa

tylko warunkowo. Demokracja jest dla nich tylko wygodną formą, uzasadnienie leży poza nią. Dla postępowych demokratów jest ona wartością samą w sobie. Chciałoby się tutaj powiedzieć: jest dla nich absolutem, gdyby samo pojęcie absolutu nie było całkowicie obce ich ideologii. Powiedzmy więc, że jest ono „tak absolutne jak to możliwe” — wprowadzamy w ten sposób terminy ze sobą sprzeczne, ale znaczą one to właśnie, co powinny znaczyć. Demokracja nie czerpie tutaj uzasadnienia z samej siebie. Raczej nie potrzebuje żadnych uzasadnień, rozumie się sama przez się. Postępowi demokraci są do niej tak przywiązani, jak do powietrza którym się oddycha, nie myśląc o tym. Nie mogą po prostu zrozumieć, że można nie być demokratą. Ruchy takie jak faszyzm i narodowy socjalizm były dla nich „gorszące”, nie w moralnym ale w religijnym sensie słowa: były najzupełniej nieprawdopodobne, niepojęte. Taka postawa, kiedy trzeba bronić demokracji, przedstawia zarówno siłę jak słabość. Siłę — ponieważ żadna niedemokratyczna ideologia nie potrafi naruszyć przekonań, nie wchodzi w rachubę, odrzuca się ją z góry. Słabość — ponieważ nie mogąc sobie wyobrazić, że ktoś może być zwolennikiem anti-demokratycznej ideologii, a nawet nie starając sobie tego wyobrazić, traci się możliwość zrozumienia swoich przeciwników i zwalcza się ich nie za to, czym tamci są naprawdę. Ci demokraci nie umieją obliczyć szans jakie ma przeciwnik, ani zdać sobie sprawy do jakiego stopnia masy są wystawione na pokusę przez jego hasła, nie mogą więc wypracować skutecznej odtrutki. Idzie to tak daleko, że zdarza się im, w pewnych okolicznościach, współpracować z wrogami demokracji, po prostu dlatego, że zupełnie lekceważą ich zamiary. Te są ich zdaniem nonsensem, są prędzej czy później skazane na porażkę. Współpraca może być doraźnie pożyteczna i niczym, według nich, nie grozi demokracji. Właściwie wydaje im się, że demokracja nigdy nie jest w niebezpieczeństwie, że prawie nie ma potrzeby jej bronić, bo jej porażki są zawsze tylko przejściowe. Jest związana z wiecznym rozumem, z naturą cywilizowanego człowieka.

To jeszcze nie wszystko. Bezwarunkowe poparcie udzielane demokracji przez postępowych demokratów ma i inne złe strony. Tak kochają samo słowo „demokracja”, że nie są skłonni zaglądać za jej kulisy. Nie zastanawiają się jak

naprawdę lud bierze udział w rządach, czy głosuje nad każdym prawem, czy wybiera tylko przedstawicieli, czy wolno mu wpłynąć na jakąś decyzję władz, na przykład odbierając upoważnienie albo nie zatwierdzając dekretu. Mało na ogół ciekawi ich czy lud ma materialną, ekonomiczną możliwość użycia środków kontroli, zapewnionych mu przez konstytucję. Na przykład czy każdy może naprawdę wypowiedzieć się w druku, podróżować, osądzać posunięcia władz. Słowo „demokracja” ma w sobie coś magicznego: wystarcza.

W sferze polityki międzynarodowej postępowi demokraci są legalistami. Chcą szczerze wprowadzić ład, prawo międzynarodowe wyposażyć w sankcje, poświęcić część suwerenności narodów. Są to pacyfiści do ostatnich możliwych granic — to jest do chwili kiedy grozi coś demokracji w ich własnym kraju — równocześnie są zwolennikami nie-mieszania się do spraw wewnętrznych w innych krajach. Naród nie ma w ich oczach tego prestiżu nad-osoby której należy się wszystko, jak w oczach konserwatystów. Jednakże w stosunkach międzynarodowych używają chętnie takich samych norm, zasad, języka, jak w stosunkach pomiędzy jednostkami. Są więc za „międzynarodową demokracją” to jest chcą, żeby wszystkie narody miały równe prawa. Występując przeciwko narodowemu „egoizmowi” starają się wprowadzić „altruistyczne” koncepcje do rokowań. Zawsze są przekonani, że istnieje rozsądne wyjście w ramach prawa i że przeszkodę stanowi tylko głupota albo złośliwość ludzka.

Ich świat moralny jest gęsty i nieprzejrzysty. Dlatego nie widzą niektórych związków między faktami. Broniąc na przykład zasady wolności bliźnich, nie-mieszania się w sprawy wewnętrzne innego mocarstwa — co jest i wygodne i dobrze widziane — zamykają oczy na wpływ, jaki polityka wewnętrzna jakiegoś państwa może mieć na jego politykę zagraniczną i na odwrót. Trudno ich na przykład przekonać, że ustalenie się hitlerowskiego reżymu w latach 1933-1939 prowadziło prosto do drugiej wojny światowej. Trudno też przenika do nich myśl, że pewna moralność, dobra w stosunkach między jednostkami, bywa zła w stosunkach międzynarodowych, bo tam nie jeden człowiek zrzeka się jakiejś rzeczy, ale rząd, reprezentujący cały na-

ród, miliony kobiet, mężczyzn i dzieci. Nie zdają więc sobie sprawy, że pewne „koncesje” w międzynarodowych rokowaniach mogą stanowić prawdziwą zdradę wobec tych, którzy demokratycznie dali rządowi pełnomocnictwo. Lekceważą też fakt, że równość prawna między narodami może oznaczać skrajną niesprawiedliwość wobec jednostek, z jakich składają się te narody. Rozwój cywilizacji w różnych państwach nie jest przecie równomierny, rzeczywisty stosunek sił nie jest równy. Taka prawna równość może być zwykłą chimera, nawet jeżeli ściśle przestrzega się przepisów. Poza tym postępowi demokraci nie chcą uznać, że zdarzają się konflikty nie do zażegnania, bo ludzie wolą nieraz śmierć niż narzucony im siłą sposób życia. Wtedy czysty legalizm może przyczynić się do zniszczenia rządów prawa i popierać mimowoli terror.

W s f e r z e e k o n o m i i postępowi demokraci starają się raczej polepszyć egzystencję jak największej ilości ludzi, niż popierać ład czy urzeczywistnić pełną sprawiedliwość. Są raczej filantropami niż rewolucjonistami, ponieważ dążą do podniesienia stopy życiowej mas przy pomocy istniejących instytucji (zwłaszcza demokracji politycznej) a nie przez zasadniczą przebudowę ustroju. Nie obstają przy anty-etatyzmie jak konserwatyści, bo dla nich państwo oznacza demokrację, a więc wolę ludu. Będą więc skłonni powierzyć państwu zadania, jakie konserwatyści zastrzegają dla prywatnej inicjatywy, na przykład wszystko co dotyczy ubezpieczeń społecznych (starość, choroba, kalectwo). Państwa użyją również do łagodzenia różnic w bogactwie przez podatki progresywne, spadkowe itp. Jednak ich optymizm, ich wiara, że demokrację da się ciągle ulepszać, przeszkadza im w rzetelnej analizie faktów.

Formalna doskonałość politycznego ustroju przesłania im, podobnie jak konserwatystom, życie takie, jakie jest, z jego możliwościami i niemożliwościami. „Ustrój kapitalistyczny” wydaje im się płynnym etapem w historii społeczeństw. Da się on, według nich, udoskonalić, jego nadużycia powinny być usunięte, jego ewolucją należy pokierować. Nie jest to zwarty system, o własnych surowych prawach rozwoju, zmuszony przez własną strukturę do ewolucji w określonym kierunku, system, który w pew-

nych okolicznościach albo trzeba ocalić albo odrzucić en bloc. Opowiadają się więc na ogół za utrzymaniem kapitalizmu i za polityką zabarwioną „społecznie”. Nie widzą, że dążą do sprzecznych ze sobą celów: państwo będzie dźwigać na sobie coraz więcej społecznych obowiązków, ale dochody jego będą malały, bo utrzyma się kapitalistyczną strukturę i zmniejszy się przez wymiar podatków jedynie rozpiętość dochodów. Ta jednak ukryta sprzeczność nie popycha ich do interwencji poza dziedziną ubezpieczeń choćby po to, żeby znaleźć środki na utrzymanie ubezpieczeń. Aż wreszcie demokracja polityczna, państwo, urzędy, splatają się tak ściśle z potęgami ekonomii, że państwo, chcąc nie chcąc, staje się obrońcą samego kapitalistycznego ustroju. Na państwo spada wtedy ciężar jego chorób i bankructw.

Ideologia socjalistyczna.

Dziwny był los socjalizmu. Powstał w epoce, kiedy klasa robotnicza była w sytuacji, zdawałoby się, bez wyjścia i z początku miał śmiałość właściwą nowym ideom. Czerpał z gruntu ekonomicznych konieczności i sięgał po ideał powszechnego braterstwa poprzez granice i klasy. Ten poryw odpowiadał najpotężniejszym pragnieniom ludzkiego serca a zarazem znajdował uzasadnienie w metodzie, która ogłaszała się za naukową. Metodę otaczał szacunek należny naukom o naturze, a że zasługują one na szacunek, dowiodł rozwój przemysłu w skali bez precedensu. Klasa robotnicza była w niewoli maszyny, znała tylko nieludzko długie godziny pracy, nędzę, choroby, śmierć, nie miała nawet dość wolnego czasu, żeby pomyśleć o swoim cierpieniu — i nagle znalazła sprzymierzeńca: naukę, konieczność historyczną. Ta sama konieczność, której Hegel używał, żeby prorokować trwałość politycznego ustroju i religijnych koncepcji jego własnej epoki, a także własnej filozofii, ta sama konieczność obiecywała robotnikowi, że przyszłość należy do niego, niewolnika, wyklętego, dręczonego przez głód — i obietnicę zaopatrywała w naukowe gwarancje. Znano nawet sposób, aby obalić pracę najemną i zastąpić ją przez kolektywną własność środków produkcji.

W ten sposób socjalizm od początku zawierał trzy za-

sadnicze elementy, które wspierały się nawzajem. Przede wszystkim opis rzeczywistej sytuacji, znanej doskonale z doświadczenia każdemu robotnikowi, opis wraz z analizą powodów: kapitalistyczny mechanizm nadwartości i zysku, konflikt interesów i walka klas. Ta jasna, oczywista analiza, nie do odparcia, prowadziła prawem kontrastu do opisu idealnego społeczeństwa, bez granic i bez klas, bez klęsk, jakie od niepamiętnych czasów trapiły ludność: bez nędzy i bez wojny. Mówiono: „tak, właśnie tak wszystko dziś jest” i „tak, właśnie tego nam trzeba”. Następnie, żeby połączyć analizę rzeczywistości z wizją idealnego społeczeństwa, i żeby nadzieja wspierała się na mocnych fundamentach, socjalizm uciekał się do pomocy historycznego determinizmu.

Nieraz wyrażano zdziwienie, że socjalizm, żądając rewolucji i bohaterstwa — bo pierwsi strajkujący musieli być prawdziwymi bohaterami — szuka podpory w determinizmie, zamiast gloryfikować wolność. Wytłumaczyć to można jedynie rozpaczliwą sytuacją, w jakiej znalazły się wtedy masy. Tylko konieczność historyczna mogła dać im nadzieję, tak jak w innych okresach, kiedy wszystko zdawało się stracone, nadzieję mógł dać tylko Bóg. Padało hasło: „zaczynamy akcję, historia jest z nami”. A wolność, aktywna nadzieja, tkwi tak głęboko w sercu ludzkim, w każdym razie u nas, na Zachodzie, że robotnicy, występując do walki o swoje człowieczeństwo, nie czerpali wcale z determinizmu zachęty do trwania w bierności, nie mówili: „zrobi to za nas historia”.

Tak się zdarzyło, że kształtując stopniowo życie, socjalizm tracił swoją oczywistość. Prawdy jakie głosił podbijały coraz więcej umysłów i stosowano różne paliatywy, żeby zaradzić złu w stosunkach ekonomicznych. Równocześnie widziano coraz wyraźniej, że te prawdy nie odpowiadają niektórym aspektom rzeczywistości. Coraz wyraźniej ukazywało się pod nimi tło znacznie bardziej złożone, niż się zdawało z początku, tło do odcyfrowania. Piekło na ziemi traciło swoją ostrość, raj na ziemi oddalał się, ginął we mgle.

Robotnicy, posługując się politycznymi swobodami i strajkiem, zdobyli pewne prawa, wyższą stopę życiową, minimum własności. Tych praw i tej własności chcieli bronić. Ginęła zaciętość ludzi, nie mających nic do stracenia.

Pojawiała się niekiedy solidarność właścicieli i robotników w obliczu innych niebezpieczeństw. Różne umowy zbiorowe zastąpiły prosty schemat walki klas. Nawet pojęcie własności traciło na sile, dzięki podatkom, kontroli, subwencjom, współzarządom. Wybuchwały wojny i dostrzegano ich ustrojowe przyczyny ale równocześnie dostrzegano, że niszczą one kapitał, że są one również czymś innym, że toczą się też o inne stawki. Analiza marksistów, choć ekonomicznie poprawna, nie ogarniała już wszystkiego.

Poza tym robotnicy, uzyskując świadomość własnej siły, nauczyli się robić z niej użytek. Akcje ich związków dowiodły, że wyniki zależą od ich własnej decyzji, że dobry plan przynosi sukces, błąd porażkę. Zapominali o determinizmie historycznym, bo mieli własne powody do nadziei i własne określone odpowiedzialności.

W ten sposób ideologia, jaką głosili socjaliści, zaczęła się dziwnie oddalać od ideologii, jaką stosowali w praktyce. Doktryna stworzyła świadomość ruchu, ale utrzymano ją tylko jako sztandar: wyrzec się go, to prawie przejść na stronę wroga. Wiemy, że epoki najbardziej rewolucyjne w dziejach cechował często zupełny konserwatyzm w dziedzinie form życia społecznego i sztuki (na przykład salony XVIII-go wieku i tragedie Woltera). Ma się niemal wrażenie, że kiedy ludzie rzucają się w jakiejś sferze w zupełną nowość, w innej czepiają się kurczowo tego, co było. Socjaliści, idąc ku rewolucji w ekonomii, rewolucji o nieobliczalnych konsekwencjach, związali się z ideologią (marksizmem), która powstała wśród zmian, i w imię zmian zamrozili ją, żeby móc się jej trzymać i trzymają się jej, mimo że straciła ona dla nich najważniejsze z jej znaczeń. Ideologie w dzisiejszym świecie mają decydującą rolę, ale ruch socjalistyczny, tak dobrze pod tym względem wyposażony w swoich początkach, chce czerpać z filozoficznego gruntu o nikłych już zasobach. Zachowuje się ciągle etykietkę „marksizm”, ale ta nic nie mówi nikomu. Jednak fakt, że ciągle istnieje, nie pozostaje bez konsekwencji. Przede wszystkim dopóki istnieje, nie ma się ochoty szukać nowej ideologicznej podstawy. Poza tym odpycha ona od socjalizmu ludzi — a tych jest mnóstwo i coraz więcej — którzy zdają sobie sprawę z zasadniczych wad kapitalistycznego ustroju, którzy je potępiają z powodów mało mających wspólnego z marksizmem albo wręcz sprzecznych

z jego filozofią. Ci ludzie są więc straceni dla wspólnej akcji. Jest jeszcze jeden szkodliwy skutek: etykieta wytwarza złudzenie pokrewieństwa pomiędzy socjalizmem i komunizmem. Dlatego w wielu partiach socjalistycznych — pomimo niezbitych dowodów, takich jak prześladowanie, mordowanie, deportowanie socjalistów — przetrwała jakaś wiara w braterstwo, jakieś poczucie obowiązku, wierności wobec III Międzynarodówki.

Na nic nie zda się przeczyć: socjalizm wegetuje bez ideologii, bez zasadniczej podstawy, używając filozoficznego sztandaru, na który nikt w jego szeregach nie zwraca uwagi, a nawet nie troszczy się o jego znaczenie. Co prawda idee filozoficzne nie we wszystkich krajach miały tę samą wagę: na przykład dużą wśród uniwersyteckiej młodzieży Rosji czy Niemiec, znacznie słabszą we Francji, żadnej w Szwajcarii. Jednak ruch polityczny nie może bezkarnie egzystować w naszych czasach bez doktryny, zwłaszcza jeżeli, jak socjalizm, twierdzi, że ma własną i odpycha tych, którzy z nią się nie godzą. W ten sposób nic nie daje człowiekowi, bo człowiek odczuwa potrzebę ideologii, choć nie zawsze sobie zdaje z tego sprawę i łatwo ulega hasłom przeciwników socjalizmu, jeżeli ci potrafią jego pragnienia zaspokoić.

Tak samo jak komuniści, socjaliści powołują się na Marxa. Jak powiedzieliśmy, nie szukamy w tym studium odpowiedzi na pytanie, co Marx rzeczywiście powiedział, czy chciał powiedzieć. Obchodzi nas tutaj tylko marksizm uproszczony i nie koniecznie wierny swemu twórcy. Tylko ten będzie przedmiotem naszej analizy.

S f e r a f i l o z o f i i l u b r e l i g i i. — Socjalistyczna ideologia w swojej typowej formie, choć wykazuje tolerancję wobec wierzeń, głosi ateizm. Religia uchodzi za opium dla ludu. Pokora chrześcijan, nacisk na „inne życie”, mogą osłabić zapal rewolucyjny. Jednakże odrzuca się nie tylko chrześcijaństwo, również wszelką transcendencję. Kto uznaje jakąkolwiek rzeczywistość poza sferą danych doświadczenia, faktów, wyrzeka się tym samym działania tutaj, na ziemi, i innych zachęca do dezercji. Sartre powiedział, że jeżeli istnieje Bóg, to człowiek nie istnieje. Socjaliści powiedzieliby, że jeżeli istnieje Bóg, to nie istnieje rewolucjonista. „Bądź wola Twoja” to

hasło rezygnacji, zgody na niesprawiedliwość, na sytuację, w której rządzi przywilej a masa jest w niewoli. Poddać się woli Boga, to popierać tyranię możnych. Popiera się zdradę wobec ofiar ustroju, nawet jeżeli nie ma się żadnego wyraźnego credo, nawet jeżeli nie popada się w religijną rezygnację: wystarczy uznawać, że istnieje jakaś sfera rzeczywistości niezależnej od naszego materialnego losu. Przywiązywać wartość do tej sfery, nie licząc się z wpływem, jaki to może mieć na rzeczywistość społeczną, znaczy nic innego, niż wyrzec się swoich zadań człowieka i opuścić pole walki. Jeżeli ktoś mówi, że Sokrates, zmuszony do wypicia trucizny, był jednak wolny, mówi tym samym, że rewolucja jest zbyteczna.

Bóg jest więc wynalazkiem i bronią bogaczy. Inną ich bronią jest wolność wewnętrzna, jeżeli ma charakter absolutny, niezależny od okoliczności. Te pojęcia należą do świata, co już przemija. Żeby świat odnowić, trzeba rzeczywistość dotykającą uznać za jedyną rzeczywistość.

Trzeba więc zwrócić się ku faktom. Warunki materialne decydują o rozwoju ludzi. Trzeba więc nimi zająć się przede wszystkim.

Przede wszystkim. Tutaj tkwi „materializm” socjalistów. Warto zauważyć, że brakuje mu ścisłości (mniejsza o to jak teoretycy, jak sam Marx, sobie z tym radzą). Zwolennicy wyczuwają niejasno, że nie ma tu spójni, ale nie poruszają tego problemu. W ustroju eksploatacji Bóg, wolność, duch, robią wrażenie pułapek na naiwnisiów i tylko fakty się liczą. Jeżeli należy przebudować ustrój, to właśnie dlatego, że skoro ludzi wyzwoli się z eksploatacji, duch, wolność, a kto wie, może nawet Bóg, się odrodzą. Niektóre religie rozciągały przed oczami wiernych obrazy cielesnych rozkoszy, czekających ich za grobem. Socjalizm raczej na odwrót, obiecuje ludziom królestwo ducha po tym, jak wyjdą z niewoli.

Wypada podkreślić, że ceni się człowieka. Co prawda tę wartość, jaką ma człowiek, trudno uzasadnić, jeżeli się neguje, choćby przejściowo, wszelką rzeczywistość transcendentną. To nic: człowieka się z góry ceni, nawet nie bardzo wiedząc dlaczego. Dla faszystów najważniejsze jest państwo, zbiorowy organizm, dla komunistów — naukowa metoda działania, oparta na prawach historii, dla konserwatystów liberalnych — tradycja i ład boskiego prawa, dla

postępowych demokratów — moralne wartości. Oczywiście żadna z wyliczonych ideologii nie odwraca się od człowieka i, nawet jeżeli składają go w ofierze, to zawsze w imię jego własnej chwały, tej, jaka była, czy tej jaka będzie. Człowiek zależy od losów państwa, od działania rządu, od tradycji, od moralnych wartości. Socjaliści natomiast nie podporządkowują człowieka niczemu i wszystko podporządkowują człowiekowi.

W sferze polityki wewnętrznej socjaliści są niewątpliwie demokratami i hasło „dyktatury proletariatu” dawno straciło dla nich sens konkretny. Z tych samych powodów co postępowi demokraci, mają dla demokracji pełny szacunek. Nie będziemy więc tutaj się powtarzać. Występują jednak u nich dodatkowe powody. Demokracja nie tylko wydaje się im słuszna sama w sobie. Jest ona środkiem, i to jedynym środkiem, kształtowania ustroju przez lud.

Słowo lud oznacza dla nich olbrzymią rzeszę ludzi, nie mających prawie nic i żyjących z zapłaty za pracę. Demokracja nie jest więc ceniona warunkowo jak u konserwatyistów, ale zdaje się zbiegać z interesami wydziedziczonych, bo zapewnia im władzę, gwarancje i prawa. Pełne zwycięstwo trzeba będzie zdobyć na terenie ekonomii, ale koniecznym jego warunkiem jest demokracja polityczna. Pozwoliła ona na wzrost potęgi kapitału, ale równocześnie zabezpieczyła prawa do organizacji i strajku, dzięki niej można walczyć o podniesienie stopy życiowej mas i o przywrócenie robotnikowi jego człowieczeństwa.

Poza tym, jak widzieliśmy, socjalistyczny materializm walczy o pełnego człowieka, już bez materialnych hamulców, uniemożliwiających życie myśli. To z kolei wymaga swobody poglądów, swobody badań, udziału w sprawach państwa. I socjaliści o tym warunku nie zapominają.

Jednakże, podczas kiedy postępowi demokraci tak są zapatrzeni w samą formę, że ta przesłania im wpływ krzywd społecznych na funkcjonowanie instytucji, socjaliści, na odwrót, tak dobrze widzą ten wpływ, że niekiedy zdarza się im opowiadać przeciwko demokracji politycznej *za wszelką cenę*. Tym tłumaczą się ich długotrwałe wahania wobec ofert komunistów. Gotowi byli ulegać pokusie i uznać sprzeczność, błędnie wysuwaną przez komunistów:

mając do wyboru pomiędzy demokracją i sprawiedliwością, skłaniali się na rzecz tej drugiej. Przekonali się wreszcie, że bez demokracji politycznej nie ma sprawiedliwości, i że kto wyrzeka się demokracji, opowiada się za eksploatacją i za niewolą.

W sferze polityki zagranicznej ideologia uległa dużym zmianom. Pierwotnie celem jej była solidarność klasowa, która by mogła przeciwstawić się podziałowi na narody. Zostało coś z tej dawnej postawy w emocjonalnym wydźwięku takich haseł jak: „Proletariusze wszystkich krajów, łączcie się”, w słowach *Międzynarodówki*, w zwracaniu się przez „towarzysz” do socjalistów z zagranicy. Są to jednak tylko ślady. Na przykład polityka obcych rządów gra w propagandzie socjalistów znacznie większą rolę, niż w propagandzie innych partii. Socjalistyczna prasa podkreśla sukcesy rządów socjalistycznych, czy z większością socjalistyczną, używa ich jako argumentu w wyborach itd. Wyraża również swoją solidarność z mniejszością w kraju o rządzie konserwatywnym, zwalcza ten rząd, uzasadnia żądania jego przeciwników. I tutaj jednak mamy do czynienia tylko ze śladami dawnego internacjonalizmu.

W istocie, ze wzrostem zdobyczy socjalnych i co za tym idzie, ze wzrostem chęci proletariatu, żeby tych zdobyczy bronić, ruchy robotnicze coraz częściej posługują się nowym *nacjonalizmem*, zarówno w swojej walce o warunki bytu jak i w polityce. Obrona interesów popycha na przykład związki zawodowe do zazdrośnego strzeżenia rynku pracy. Strach przed bezrobociem nadaje nieraz tym walkom niezwykłą gwałtowność. Robotnik z zagranicy uchodzi wtedy za środek presji w ręku właściciela, za coś gorszego, toleruje się go, dopóki wszystko idzie dobrze, ale jest to intruz, niemal złodziej pracy i chleba. „Przede wszystkim prawa naszych robotników”, to już hasło nie podlegające nawet dyskusji w krajach bardziej społecznie zaawansowanych. Ta obronna postawa wobec zagranicy zbliża się do wrogości, zwłaszcza tam, gdzie trudniej było zdobyć prawa, gdzie życie jest ciężkie, gdzie broni się minimum. Z tych samych powodów socjalistyczne partie nie są przychylnie cudzoziemcom w swoich programach wyborczych.

Dorzućmy tu uwagę, jak się zdaje, ważną. Nacjonalizm

konserwatystów i mieszczan przeciwko któremu walczyli przywódcy dawnego socjalizmu, niewątpliwie pacyfiści i internacjoniści, w samym sobie zawierał czynnik łagodzący: tradycję i kulturę. Tradycja zdaje się na pierwszy rzut oka wzmacniać nacjonalizm, bo jest ściśle związana z przeszłością danego kraju, z jego historią, obyczajem, religią. Jest ona własna i niechętna innym tradycjom. Niemniej, jeżeli nie stworzono jej sztucznie dla celów propagandy, jeżeli korzenie jej tkwią mocno w dawnym życiu wspólnoty, wykracza ona poza partykularyzm, czerpie z ogólnoludzkich źródeł. Ktokolwiek żyje silną, pełną treści tradycją, ceni nie tylko tradycję własną, ale wszystkie jakie istnieją. Kto rozumie sens i moc legendy, jaką jego wyobraźnia żywiła się od dzieciństwa, kocha wszystkie legendy i potrafi ich sens przeniknąć. Człowiek jawi mu się w swoim szczególnym obyczaju, nie w abstrakcji. Ten rodzaj tradycji przechowywał się — nieświadomie, lub u lepszych umysłów świadomie — w konserwatyzmie mieszczańskim. Nie zaostrzał nacjonalizmu broniącego interesów, przeciwnie, nadawał mu charakter bardziej ludzki. Poza tym, wśród uprzywilejowanych było sporo ludzi o niezłym wykształceniu, znali oni jeden czy dwa języki obce, istnieli pisarze i artyści o rozgłosie sięgającym poza granice ich krajów, a więc dzieła ich należały również do innych narodów. Z klasą, która im odpowiadała za granicą, mogli się porozumieć, łączyły ich wspólne upodobania, wspólne oceny, wspólne dziedzictwo. Mieli w każdym razie jakiś polor ogólnoeuropejski.

Tego wszystkiego brak klasie robotniczej. Socjalistyczna propaganda zwracała się przeciwko religii, bo Kościoły rzeczywiście popierały klasę właścicieli. Zwracała się przeciwko nacjonalizmowi, bo ojczyzna i armia zdawały się w pierwszej linii służyć do walki z żądaniami ludu. Ta propaganda odcięła klasę robotniczą od tradycji, które niegdyś były jej własnością. Obchody i święta narodowe (nieraz na pamiątkę powstań i porywów ludu) gromadziły konserwatystów. Socjaliści, związkowcy, stosowali wobec nich bojkot. Lud zaczął uważać religię, ojczyznę, przeszłość za coś obcego. Chciano nowego ludu w imię lepszego jutra i sam lud chciał nowości. Ale nie było prawie kultury, bo kultura przekazywana ustnie zanikała, a kultura w piśmie odgradzała się od mas — te nie miały dość wol-

nego czasu, a poza tym nie zajmowano się prawie jej udostępnieniem. W ten sposób lud został pozbawiony tych skarbów człowieczeństwa, jakie przechowuje dziedzictwo narodowe. Nie mógł przywiązać się do jakiegś międzynarodowej kultury, bo nic o niej niemal nie wiedział, a tymczasem konieczności konkurencji parły go do obrony własnych interesów na terenie jednego narodu. I tak wykruszała się w praktyce i w odruchach robotników Socjalistyczna Międzynarodówka. Mocą paradoksu socjaliści zamknęli się w wąskim nacjonalizmie, mając przed sobą kapitalizm o dążnościach internacjonalnych i kulturę liberałów o ogólnościowym zasięgu.

Dlatego to dzisiaj niektórzy działacze socjalistyczni za najważniejszą bazę swojej opozycji wobec komunizmu uważają politykę narodową. Stąd też powstaje ich skwapliwość, z jaką ustrój Jugosławii Tita nazywają socjalistycznym, ponieważ kraj ten wyswobodził się z rosyjskiego jarzma. Są też gotowi każdy narodowy komunizm darzyć sympatią, bo nie mają sympatii do stalinizmu. Stąd też w dużym stopniu pochodzi to przywiązanie krajów najbardziej, z socjalistycznego punktu widzenia, zaawansowanych do suwerenności narodowej. W ostatnich latach partie socjalistyczne nie wiele pomagały, raczej przeszkadzały próbom federalistów w Europie, choć ich dawna ideologia nakazywałaby im, aby byli w tej dziedzinie pionierami.

Niemniej, choć socjalistyczny internacjonalizm w znacznej mierze należy do przeszłości (również pod wpływem narodowych różnic, coraz trudniejszych do przezwyciężenia), ideologia socjalizmu jest do głębi pacyfistyczna. Pacyfizm ten jednak zmienił swój charakter. Nie posługuje się już argumentem, że w każdej wojnie kapitalizm rozwiązuje swoje problemy, zwodząc i miażdżąc proletariat. Pacyfizm socjalistów jest przede wszystkim sprawą uczucia i zdrowego rozsądku. Mają oni wstręt do wojny, tak, jak cały lud ma wstręt do wojny, bo jest ona ohydna, kaleczy i zabija, a lud wie aż nadto dobrze, czym jest życie i śmierć, zdrowie i kalectwo, ma zbyt wiele doświadczenia w życiu codziennym, żeby dał się uwodzić histerycznym hasłom. Socjaliści poza tym nienawidzą wojny, bo niszczy ona dobra materialne. Lud wie, ile wysiłku, ile pracy, kosztuje każda rzecz i nie godzi się z lekkim sercem na zniszczenie.

Z tego samego powodu ideologia jest anty-militarystyczna: zbrojenia to marnotrawstwo. Jeżeli komuś brak rzeczy niezbędnych, trudno mu zrozumieć, że musi sobie odejmować od ust, żeby rósł budżet wojenny.

Socjaliści więc nie głoszą pacyfizmu warunkowo, jak to robią konserwatyści. Jeżeli zdarza się, że przywódcy stają na czele ugrupowań pobrzękujących szablą, wtedy po prostu zdradzają własną ideologię dla celów strategii wyborczej i autoklasy.

Jednakże socjaliści nie są za pacyfizmem w każdym wypadku i za każdą cenę. Ich ideologia to coś więcej niż niesprzeciwianie się złu. Każe im ona bronić, albo być gotowym do obrony, nie granic, nie dóbr, nie naturalnych zasobów, ale *praw*, zdobytych z trudem przez lud.

Zdolność do obrony praw, sposobu życia, zależy również od posiadanego obszaru i widać tu, że sama ideologia nie wystarczy, żeby określić, gdzie zaczyna się a gdzie kończy obowiązek zbrojnej obrony. Obrona ideologii utożsamia się z obroną rodzinnej ziemi. Socjaliści nie różnią się więc pod tym względem od innych partii. Główną różnicą pozostaje drażliwość sumienia, obawa przed zdradą wobec własnego ideału. To wyjaśnia dlaczego, uprawiając tę samą politykę obrony narodowej co inne partie, jakby tylko ulegają z rezygnacją ogólnej opinii. Ich decyzja wygląda wtedy na oportunistyczną słabość, podczas kiedy mogłaby nadać sens i treść wspólnej sprawie.

W sferze ekonomii socjalistyczna ideologia pozostała na ogół wierna marksistowskiej krytyce kapitalizmu. Uważa ona zysk kapitalisty za legalnie popełnianą kradzież na niekorzyść albo spożywcy albo robotnika. W społeczeństwie widzi dwie klasy: klasę właścicieli, którzy kupują pracę, klasę pracowników, którzy własną pracę sprzedają, i te dwie klasy, niezależnie od woli jednostek, walczą ze sobą i muszą walczyć, bo ich interesy życiowe są sprzeczne. Konieczności konkurencji zmuszają właścicieli do maksymalnego wyzysku pracowników. Zmuszają też ich do inwestowania zysków w taki sposób, żeby zwiększyć produkcję, nie zwiększając jednocześnie spożycia. Stąd kryzysy bezrobocia, które zjawiają się periodycznie, nie są spowodowane przez przypadkowe okoliczności, ale należą do samego rytmu kapitalistycznej gospodarki.

Gospodarka ta więc jest potępiona na trzech płaszczyznach: 1) dlatego, że eksploatuje, okrada, kaleczy pracownika odbierając mu godność ludzką i czyniąc z niego towar; 2) dlatego, że wprowadza anarchię i nieporządek, podporządkowując produkcję zyskowi a nie potrzebom, a te dwa wymogi są rozbieżne; 3) dlatego, że, niezależnie od krzywd i nieporządku, nie funkcjonuje nawet poprawnie i stwarza kryzysy, które niszczą ją samą.

Środkiem zaradczym będzie obalenie prywatnej własności środków produkcji, a co za tym idzie, wolnej konkurencji, którą rządzi prawo dżungli, pięść silniejszego. Środki produkcji i dystrybucji, na poziomie nowoczesnej techniki, powinny należeć albo do ogółu pracowników (spółdzielnie produkcyjne) albo do ogółu spożywców (sklepy spółdzielcze na przykład) albo do ogółu ludności (nacionalizacje). Nie będzie zysku, kapitał przestanie przynosić dochody, tylko praca produkcyjna będzie zasługiwać na „płacę”. Nie będzie to zresztą płaca, tylko zdolność kupna zapewniona przez społeczeństwo każdemu z pracowników za jego udział w produkcji.

Gra wolnej konkurencji, anarchia i walka klas są więc zastąpione przez *planizm* gospodarczy i ten dostosowuje produkcję do potrzeb wspólnoty. Według ideologii nie chodzi o tworzenie władz, choćby wybranych demokratycznie, które by rządziły gospodarką, ale jakby o nieosobowy instrument do notowania potrzeb spożywców. Dzięki temu instrumentowi produkcja, prawie automatycznie, będzie dostosowywała się do tych potrzeb.

Socjalistyczna ideologia jest więc w dziedzinie gospodarki stanowczo rewolucyjna. W grę wchodzi już nie polepszenie życia pracowników, nie zmniejszenie różnic w bogactwie, ale przełom to jest koniec walki klas i samych klas, koniec pracy najemnej. Zamiast prywatnej własności środków produkcji przyjąć ma rozwój różnych form własności kolektywnej i zamiast wolnej konkurencji pojawiają się zadania oświeconego planizmu.

Krytyczne uwagi o tych ideologiach.

Obraz, jaki sobie zwolennik czy sympatyk jakiegoś ruchu wytwarza, jego własny nastrój czy jego wewnętrzna „mi-

mikra" do nastroju jego otoczenia — to jedno. Sposób, w jaki dany ruch włącza się w rzeczywistość polityczną i społeczną, wyniki, jakie śledzi i krytycznie osądza tkwiący po uszy w tej rzeczywistości obserwator — to drugie. Jak rozróżnione przez nas prądy wyglądają od strony faktów?

Faszyści i komuniści podtrzymują ton uczuciowy bałwochwalstwa. Ich bałwochwalcza egzaltacja wypala się cała w wydarzeniach chwili i kończy się nicotą. Wielbić stale jednego człowieka można tylko wtedy, kiedy odurzają nas sensoryjne osiągnięcia, idące po sobie bez przerwy, sprzeczne z tym, co wiemy o ludzkim losie. Prawda tutaj nie wystarczy, trzeba uciekać się do coraz większych dawek kłamstwa. Osiągnięcia na pokojowych drogach postępu wkrótce już nużą, nie przemawiają dostatecznie do wyobraźni. Trzeba szukać wspanialszej, łatwiejszej drogi, drogi podboju. Kłamstwo, gwałt i wojna są pokarmem bałwochwalstwa. Bez nich więdnie ono i umiera.

Faszyści i komuniści żyją sztuczną wiarą, o tym silniejszym napięciu, że czują pod nią zupełną pustkę. Należy zrozumieć, że właśnie ta kruchość jest powodem ich zacieklego oporu w dyskusji. Pod ich słowami wyczuwa się ludzki ból. Stąd irracjonalny fanatyzm, na który nic nie pomogą fakty ani rozum. Stąd również u członków faszystowskich czy komunistycznych ugrupowań to braterstwo, to poświęcenie. Takie cechy rodzą się w istotach wspólnie zagrożonych pójściem na dno. W sobie nawzajem tylko mogą znaleźć ratunek. Potwierdzeniem tego są „renegaci”: ci, którzy przyłączyli się do jednej z tych ideologii i następnie, oderwani od niej, nie umieją znaleźć miejsca w życiu. Przez długi czas wydaje się im, że jedyne rozwiązanie, to samobójstwo.

Sukces tych ideologii w sferze filozoficznego czy religijnego *doświadczenia* (nie argumentacji) tłumaczy się głównie tym, że człowiek współczesny, niezależnie od klasy z jakiej pochodzi, odczuwa głód metafizyczny. Porządek w jakim żyje, nie wyznacza mu miejsca, roli, choćby roli niewolnika, choćby — jak w teologii Średniowiecza — roli potępieńca. Świat go nie potrzebuje, on sam, intruz, urodzony bez zaprosin, musi wywalczyć sobie miejsce, pracę,

walcząc przeciwko innym. Jest sam, zagubiony w hałaśliwej obojętności miast, nikt się o niego nie troszczy. Nagle temu człowiekowi ruchy faszystowskie czy komunistyczne oliarowują wspólną pieśń, wspólną akcję, marsz w szeregu, przymusowe braterstwo na śmierć i życie.

Tak, ale to kruche i zaciekle braterstwo potrzebuje śmiertelnych wrogów. Agresywność faszyzmu, hitleryzmu, komunizmu powstaje ostatecznie nie z politycznych czy gospodarczych powodów, nie rodzi jej brak surowców, przestrzeni życiowej, strach przed napaścią. Ideologie te nie mogą żyć, nie mogą utrzymać niezbędnej solidarności wewnątrz, jeżeli nie ma wrogów, śmiertelnych wrogów. Spójrzmy na stalinowski komunizm: choć jeszcze jego propaganda wychwala wspaniałe osiągnięcia w technice, nie próbuje nawet zaprzeczać, że masy na wschodzie Europy żyją w nędzy i wyjaśniać to musi „socjalistycznym etapem” na drodze do prawdziwego komunizmu. Na jakich faktach musi się opierać wiara jego zachodnich zwolenników? Tylko na dowodach, że otacza go wrogi mu świat. To nie znaczy, że wystarczy nam wyrzec się wrogości, żeby spowodować jego załamanie się od wewnątrz. Nie, bo wynajdować potrafi bez przerwy coraz to nowe rodzaje wrogów, dodawać kłamstwo do kłamstwa, a ponieważ te są jego potrzebą życiową, wyglądają niemal na obronę konieczną.

Nie jestem nawet pewna, czy liczne „czystki” w krajach „demokracji ludowej” są, jak piszą dziennikarze mieszczańscy, oznaką wewnętrznej słabości, porażki, koniecznością w obliczu odradzającego się bez przerwy oporu. Komunizm potrzebuje co pewien czas umacniać swoją zwarłość przeciwko wrogowi, wewnętrznemu czy zewnętrznemu. Wymaga bez przerwy nowych faktów. Nowe zdrady są konieczne. I gdyby ustrój tego typu zapanował nad całym globem, gdyby nie było już „zewnątrz” skąd mogłoby przyjść wyzwolenie, to i tak musiałby sprowokować albo wymyślić wrogów wewnętrznych, zdrady, niebezpieczeństwa, bo nie mógłby bez nich żyć.

Konserwatyści i postępowcy niszczą ze swojej strony, powoli ale stale, te wartości filozoficzne czy religijne, na jakie się powołują. Tradycja miła konserwatystom nie jest kapitałem nieruchomym. Składają się na nią zdobycze ludu i rewolucje, jest ona, u nas na Zachodzie

dzie, raczej *tradycją zmian* niż czymś, co trwa w bezruchu. Ład boski nie utożsamiał się dla ludzi Zachodu z hierarchią żadnej określonej epoki. Nawet kiedy oderwano go od transcendencji i ściągnięto na ziemię, zostało w nim coś z możliwości, przybierającej coraz to nowe kształty w biegu historii. Nie jest to ład raju, w którym niczego nie trzeba zmienić. W postawie konserwatystów wyraża się pomieszanie dwóch pojęć: sytuacji w danym, konkretnym momencie i całego biegu historii. Dlatego też sami są winni, jeżeli zło w polityce i w społeczeństwie jest wzywane na świadka przeciwko tradycji i przeciwko ładowi boskiemu. Czerpiąc swoje argumenty z tego, co jest najbardziej tajemnicze: ze związków człowieka z własnym losem, z obecnością Boga, która wymyka się rozumieniu, odarli boskość i tradycję z transcendencji, a tylko dzięki niej były one w duszach ludzkich silniejsze niż zło, niż śmierć, niż krzywda. W istocie przygotowali nihilizm, maskując go przy pomocy martwych form i języka. Nacjonalistyczne hasło wywyższające rację stanu: *my country, right or wrong* ilustruje wymownie ten upadek wartości transcendentnych. Zostaje tu już tylko immanencja nagich faktów.

P o s t ę p o w c y z kolei, powołując się na ogół wartości moralnych, wiszących w powietrzu, bez metafizycznej podstawy, nie widzą, że żyją tylko kosztem tradycji, że ją wyjaławiają, ale że brak im środków, żeby ją przekazać. Poza tym ich cierpliwość, ich małe ulepszenia, wyglądają blade na tle niebezpieczeństw, cierpień i dążeń epoki. Przez to sami podważają wartości, jakich chcieliby bronić, ale nie potrafią tchnąć w nie nowego życia. Pomagają więc grzebać i transcendencję i ład moralny, z którego jeszcze czerpią. Nie dają poza tym żadnego lekarstwa na samotność współczesnego człowieka. Ich spirytualizm, podobnie jak spirytualizm konserwatystów, niszczy sam siebie, kiedy go się zestawia z rzeczywistością społeczną. Jest to tym groźniejsze, że prowadzi do ruiny wszelkiej wiary.

S o c j a l i ś c i są w sytuacji wręcz przeciwnej. Ich wyznaniem wiary, jeżeli ją w ogóle mają, jest materializm. Odrzucają wszelką transcendencję, a jeżeli zdarza się im uzasadnić własne zasady, używają czegoś w rodzaju płytkiego pragmatyzmu, przez co nie muszą analizować pod-

stawowych wartości. Spirytualizm postępowców jest powierzchniowy, przede wszystkim teoretyczny, i taki sam jest materializm socjalistów. Jednak taki walczący materializm wyklucza nawet te mgliste wzruszenia, zwykle nieobowiązujące do niczego, jakie miewają spirytualiści.

Kościół, metafizyka, tradycje — to wszystko jest już wyrzucone za burtę, bo sprzyja eksploatacji. Wtedy możliwe są dwie postawy typowe. Jednostka, pozbawiona wiary w wartość spraw ducha, czuje się wolna od wszelkich moralnych wymogów. Jest wewnątrz pusta, samotna, chce tylko, żeby wszystko się zmieniło. Inni ofiarują jej silniejsze poczucie braterstwa, pójdzie więc w stronę faszyzmu czy komunizmu, albo będzie starała się zbliżyć socjalizm do tych ideologii, narzucając mu ich metody i ich ton uczuciowy. Druga postawa to przeprowadzić w swoim umyśle linie podziału (nie jest to tylko specjalność wierzących). Wtedy jednostka głośno oświadcza się za materializmem bez transcendencji, a po cichu bierze, co się da, z tradycji duchowych, ani ich akceptuje ani ich odrzuca, ale stamtąd czerpie materiał do swojej sentymentalnej retoryki. Jeżeli nawet pozostaje socjalistą to jej postawa filozoficzna przypomina bardzo postępowca: ta sama dobra wola bez pogłębienia, bez korzeni, bez jasnej wizji, bez większej siły. Wkrótce rewolucyjne tendencje wygasają w takim człowieku również w dziedzinie akcji politycznej i ekonomicznej, zadawała się on dążeniem do małych ulepszeń z dnia na dzień. Traci z oczu reformy samej struktury, które kiedyś były jego głównym celem, do tego stopnia, że kiedy wymagają ich okoliczności, kiedy przeciwnicy zostawiają mu wolną rękę, jest niemal przerażony. W ten sposób partie socjalistyczne albo ulegają swoim wrogom, albo tracą siły żywotne. Rozdzierają je od wewnątrz dwie tendencje: skrajna i zachowawcza, a nazwa „socjalizm” jest już tylko słowem.

Rozpatrując praktykę życia politycznego, można znów razem umieścić *faszystów i komunistów*. Jedni i drudzy, dopóki żyją w ustroju demokratycznym, szyczą z niego, a równocześnie żądają dla siebie praw równych z demokratami. Jedni i drudzy chcą używać i nadużywać praw zagwarantowanych przez konstytucję, którą gardzą i którą usiłują obalić. Dawno już powiedziano, że demokracja może żyć tylko dzięki cnotom obywatelskim. Zawsze jest

łatwo, korzystając z niej, okrzyknąć ją jako absurd. Kłamstwo i obstrukcja są przeciwko niej skuteczną bronią i można osiągnąć przy ich pomocy wiele celów. W ustroju, w którym chodzi o zdobycie propagandą jak największej ilości głosów, kłamstwo zawsze opłaca się wrogom demokracji. Po pierwsze, zawsze coś z niego zostaje. Po wtóre, nawet jeżeli się je przygwoździ, dyskusja budzi w ludziach nieufność do informacji w ogóle. Takie zwątpienie podkopyuje demokrację. Nie dlatego, że jedną informację podaje się w wątpliwość (bo byłoby to objawem krytycyzmu, a ten jest w demokracji konieczny) ale dlatego, że nie wierzy się już informacjom w ogóle i nie ma się już żadnej ochoty szukać prawdy. Kłamstwo podkopyuje więc demokrację i wtedy kiedy mu się wierzy, i wtedy kiedy mu się nie wierzy, bo niszczy zaufanie. Przy tym jest zaraźliwe. Zarażają się nim demokraci. Nieufny może wtedy co dzień znaleźć dość potwierdzeń swojej nieufności. Prawda i kłamstwo splatają się nierozdzielnie. Dla przeciwników demokracji rozgrywka jest już wtedy prawie wygrana.

Tak więc pomiędzy faszystami i komunistami wytwarza się rodzaj wspólnictwa. Wspólny jest wróg, ta sama technika walki z nim, więc, chcą czy nie chcą, komuniści i faszyci muszą iść ręką w rękę. Nawet jeżeli obalą już ustrój demokratyczny, i jedni i drudzy narzucają taki sam, z politycznego punktu widzenia, reżym. I jedni i drudzy nie tolerują prawdziwej opozycji (najwyżej opozycję w ograniczonym zakresie i to raczej dla dekoracji). Są więc zmuszeni użyć terroru. Ten terror z kolei wywołuje opór i trzeba uciekać się do coraz bardziej nieludzkich środków. Z kręgów takiego piekła nigdy dotychczas żaden naród nie wyzwolił się inaczej niż przez wojnę i klęskę.

Dodajmy jeszcze, że wszelka polityka siły musi wspierać się na klasie uprzywilejowanych i że przywileje muszą być tym większe, im terror jest trudniejszy do zniesienia i do uzasadnienia. Zarówno więc komuniści jak faszyci starają się utrzymywać, w takiej czy innej formie, klasę której przywileje są większe, niż przywileje klasy rządzącej w demokracji. I to nie dlatego, że przywódcy i ich klienci mają potężną zachłanność, ale z politycznej konieczności, po prostu potrzebne to jest dla stabilizacji reżymu.

Tam gdzie rządzi terror, już nie ironiczny uśmiech, nie krytyka z ust wolnego człowieka, są niebezpieczne, ale

samo jego istnienie. Jeden wolny człowiek wystarczy, żeby rzucić wyzwanie, a przez to obalić system niewolnictwa. Tyrania byłaby tylko wtedy spokojna, gdyby nigdzie już nie było wolności. Jest to tym prawdziwsze, że nasza ziemia jest już mała, a wzajemna współzależność części świata coraz większa. Koegzystencja Zachodu z ustrojem sowieckim zmusza do postawienia zupełnie innego problemu niż problem obustronnej dobrej woli czy gospodarczej wymiany. Ustrój oparty na politycznej wolności (choćby ją kaleczono w praktyce) przez samo swoje istnienie oskarża tyranię i to jest istotne. Tyrania może siebie usprawiedliwić tylko jeżeli wolność nie jest już w ogóle możliwa. To popycha (niezależnie od tradycyjnego nacjonalizmu) państwa totalitarne do polityki siły i agresji. Powodem jej jest strach, bardziej strach wewnętrznego rozpadu, niż obawa ataku z zewnątrz. Może tu wywierać wpływ nacjonalizm, może tu grać rolę dbałość o prestiż i chęć podbojów, ale są to czynniki drugorzędne.

Faszystowskie i komunistyczne ustroje muszą więc utrzymywać swoje ludy w gotowości wojennej. Muszą one, jak widzieliśmy, krzyczeć, że są zagrożone i powodować wreszcie zagrożenie. Potrzebują wrogów. Potrzebują poza tym jedne drugich i dla celów polityki wewnętrznej i zagranicznej. Wojna jest dla nich niebezpieczna. Historia naszych czasów wykazała, że przy nowoczesnej broni nie wiele pomogą bohaterские powstania. Despotyczne ustroje zapadają się tylko wskutek wojny. Równocześnie jednak muszą igrać wojną, bo potrzeba im strachu, jaki myśl o wojnie budzi w ludziach. Działają tak jakby wojna miała jutro wybuchnąć. Ich propaganda siedzi więc na dwóch stołkach. Jest to propaganda pokoju — żeby odpowiedzialność za groźbę wojny przerzucić na innych, żeby wzmocnić opór przeciwko przyszłemu wrogowi i uzasadnić terror. Jest to propaganda zbrojeń — żeby zwiększyć materialną siłę przywódców, podtrzymać morale narodu i przestraszyć zagranicę. Jeżeli tam, pod wpływem strachu, zaczynają się zbroić, propaganda przedstawi to jako potrząsanie szablą. Wszystko razem składa się na dziwny obraz: gołąbek pokoju leci nad defiladą wojsk. Dziwny, ale bez żadnych sprzeczności i zgodny z zamiarami.

W tej samej sferze polityki k o n s e r w a t y ś c i i p o s t ę p o w c y, przywiązani ideologicznie do zasad, które im nie pozwalają widzieć rzeczy takimi jakimi są, grzeszą przez swój brak radykalizmu. Obnoszą się z wartościami i zasadami, wyciągają z nich wnioski o prawnych wymogach, ale nie troszczą się, albo niedostatecznie się troszczą, o nagięcie rzeczywistości do tych wymogów. Demokracja opiera się na uznaniu praw osoby ludzkiej, chętnie więc uznają równość wszystkich wobec prawa i potrzebę swobód obywatelskich dla każdego człowieka. Nie widzą jednak, że trzeba coś zrobić, żeby każdy mógł znać i rozumieć prawo, korzystać ze swobód obywatelskich, rozporządzać rzeczywistymi środkami (wykształcenie, wypoczynek, dostęp do informacji, środki wypowiedzania się), jakie są potrzebne do sprawowania kontroli. Nawet kiedy nie ma już ucieczki od tych problemów, próbują uchylić się od rozwiązań, liczą na powolny, prawie automatyczny „postęp”, mówią, że nie warto go przyśpieszać (pomińmy tych, którzy starają się go zahamować). Żądają cierpliwości i zrozumienia od ludu, ale ten nie ma nic, co by mogło nadać sens jego cierpliwości i zachęcić go do zrozumienia. Nieraz próbują odwrócić jego uwagę od walki o bezpośrednią zdobycz, zapraszając go do obrony dóbr, z których mało korzysta, których nie pozwolono mu dotychczas poznać (wolność ducha, wolność kultury). Sami nie rozumieją, że nikt nie potrafi usprawiedliwić cierpliwości, jeżeli obumierają, niszczą się istoty ludzkie żyjące tylko raz. Czas trwania krzywdy społecznej nie mierzy się latami czy wiekami historii, ale upływem krótkiego, niepowtarzalnego ludzkiego życia.

Kiedy konserwatyści, względnie rozumiejący świat dzisiejszy, i postępowi demokraci dobrej woli, ścierają się z rewolucjonistą, mają często wrażenie, że przecież „prawie” z nim się godzą że chodzi tylko o różnicę tempa, o cierpliwość. Dzieje się tak, bo historia jest dla nich jakimś jednolitym materiałem i „wcześniej” czy „później” nie ma tam znaczenia, a wypadki mogą być w tym materiale dowolnie przesuwane, nie zmieniając przez to swojej formy. Dla rewolucjonisty, przeciwnie, upływający czas to stracone życie — jego własne życie albo życie jego bliskich. Spirytualistyczne mowy mogą sobie grzmieć ze wszystkich demokratycznych trybun świata — dla ludu

czas, który upływa daremnie, jest tym samym, co krwotok.

Ta krew płynie również w okresach między wojnami. W oczach ludu ci, którzy jej nie tamują, zasługują na nazwę wrogów. I są nimi rzeczywiście — niezależnie od etykiety. Wystarczy, że konserwatyści i postępowcy bronią, choć nie zawsze z równym uporem, status quo. Chcą czy nie chcą, to ich pasuje na podpory ustalonego „porządku”.

Konserwatyści i postępowcy być może przez nieczyste sumienie, używają często wybiegu. Pobłaźliwie patrzą na przywileje a nawet je popierają (a przywileje fałszują całą grę demokratyczną), równocześnie jednak zasłaniają się samą literą demokracji, jak tarczą, przed naporem coraz większych żądań. Idea demokracji, wyjałowiona z wszelkich konkretnych wymogów, zyskuje krystaliczną i fikcyjną czystość: w demokratycznym ustroju, poza czynami zabronionymi przez kodeks karny, każdy może robić, mówić, pisać, wierzyć jak chce. Wszelka propaganda jest dozwolona. Swoboda słowa i zgromadzeń jest dla wszystkich. Mogą się ukazywać wszelkiego rodzaju dzienniki, o jakiegokolwiek tendencji (byleby się znalazły pieniądze). Jeżeli nadzwyczajne okoliczności, jak wojna, czy trudne rokowania z innym mocarstwem, czy groźba wojny domowej, zmuszają do ograniczenia w jakimś stopniu tych swobód, robi się to z nieczystym sumieniem i ze złą wiarą, bo nie umie się nadać tym ograniczeniom właściwego sensu, ani rozróżnić legalności od nielegalności. Taki precedens kompromituje ideę demokracji, bo zabrakło wyraźnego „stać-dotąd”. Jak to się często zdarza, chcąc udawać anioła, mimowoli odgrywa się rolę bestii.

Absolutna i chimeryczna demokracja — absolutna dlatego że chimeryczna, chimeryczna dlatego że absolutna — traci powoli — a w niektórych krajach coraz szybciej — wszelką treść.

Posunięcia konserwatystów w sferze polityki międzynarodowej zdają się zależeć coraz bardziej od czynników obcych ich patriotycznym gustom. Albo raczej *ideologia nacjonalizmu* znaczy tu więcej, niż dbałość o interes narodowy. Nie jest to zjawisko spotykane u *wszystkich* konserwatystów, ale spotyka się nie rzadko. Tak na przykład konserwatywna prasa francuska jednogłośnie brała stronę generała Franco w czasie hiszpańskiej wojny domowej choć było jasne, że zwycięstwo frankistów wzmocni przeciwni-

ków Francji, to jest hitlerowskie Niemcy i faszystowskie Włochy. Inaczej mówiąc, ideologiczna solidarność (nacjonalistyczna i zachowawcza w sferze ekonomii) okazała się silniejsza niż dbałość o interes Francji i przywiązanie (warunkowe) do demokracji. Widzimy tu na faktach, jak odbywa się dziwaczna ewolucja: polityka zagraniczna rządów konserwatywnych wykazuje większą wrażliwość na pokrewieństwa w ideologii niż polityka socjalistów.

Postępowi demokraci również nie mają jasnej linii w swoich posunięciach na terenie międzynarodowym. Ulegają raczej tej czy innej propagandzie.

W bieżącej polityce tylko socjaliści są zmuszeni walczyć równocześnie i o utrzymanie struktur demokratycznych i o radykalne przekształcenie struktur ekonomii. Im bardziej demokratyczne struktury są zagrożone, tym bardziej muszą oni koncentrować swoje wysiłki na ich obronie, kosztem rewolucyjnej akcji. Ten podwójny wysiłek nie zawiera jednak sprzeczności, przeciwnie, jest doskonale uzasadniony, jeżeli się zważy, że demokracja może działać poprawnie tylko przy demokratyzacji gospodarki i na odwrót, demokracji gospodarczej nie da się stworzyć bez kontroli ludu, czyli bez demokracji politycznej. W praktyce jednak zasoby, czas, czujność, wola ludzi, nie są czymś, co rozciąga się w nieskończoność. Konieczność obrony zagrożonych swobód osłabia walkę o sprawiedliwość społeczną. I natychmiast wpada się w błędne koło, a w nim odnajdzie się inne błędne koła: osłabienie walki rewolucyjnej staje się w propagandzie bronią przeciwko socjalizmowi, propaganda poderwie zaufanie do socjalizmu u ludzi, których ten chce bronić, to z kolei pociągnie za sobą dalsze osłabienie woli rewolucyjnej i tak dalej.

W tak błędnym kole usiłują zamknąć socjalizm jego przeciwnicy. Boryka się on dzisiaj w potrzasku i dlatego zdaje się niekiedy, że ciąży nad nim jakiś fatalny wyrok.

Jest on jednak ofiarą także innego błędnego koła, w które sam wpadł albo, jeżeli kto woli, które sam sobie zakresił. Ruch socjalistyczny urodził się w czasach całkowitego przygniecenia proletariatu, w czasach niemocy, nędzy, a swoją dynamikę zawdzięczał zarówno swemu przymierzemu z koniecznością historyczną jak i swojej niemal eschatologicznej wizji. Miłość sprawiedliwości, miłość do

ofiar wyzysku narzucała mu dwa zadania: trzeba było stopniowo polepszyć los robotnika (mniej godzin pracy, reglamentacja, wyższe płace, wykształcenie, godność, swobody) a zarazem zastąpić gospodarczą strukturę kapitalizmu przez strukturę kolektywną. Drugie z tych zadań wyglądało wtedy na coś bardzo odległego. Na razie mógł to być tylko element propagandy. Wizja podtrzymywała ciągłość wysiłku, pozwalała marzyć o jutrze, zwyciężała apatię i bierność. Socjalistyczni działacze rzucili się do akcji na tych dwóch poziomach. Podnieśli stopę życiową zatrudnionych, w każdym tego słowa znaczeniu — a jest ich więcej niż jeden — w jakim podniesienie stopy należy rozumieć. Rozpalili wiarę w rewolucję, która obali zysk i odda ludowi własność środków produkcji. Ale grzęźli w koniecznościach codziennej walki, a to, co doraźne, jest zawsze pilniejsze niż zasady. Tracili często, jak się zdaje, może nie perspektywę ale samo poczucie rzeczywistości końcowego celu. I kiedy zdarzało się, że same ich wysiłki oraz wstrząsy historii osłabiały istniejącą strukturę, kiedy była sposobność a nawet konieczność zastąpienia jej przez nową, oni nie byli gotowi. Jak gdyby historia toczyła się po pochyłości, na którą ją sami pchnęli, szybciej niż oni. Brak im było wyobraźni i wiedzy o gospodarce kolektywnej. Nie wychowali sobie poza tym ludzi zdolnych do objęcia kierownictwa. Ich formułki, precyzyjne dopóki chodziło o abstrakcję, okazywały się tylko hasłami, nie zawierały przepisów życiowych. Uciekano się więc do najszybszego środka, do środka, który jest prosty w abstrakcji, ale nie przenika prawie wcale w złożone tkanki gospodarczego organizmu: do nacjonalizacji. Jednak spośród wszystkich form kolektywnych, nacjonalizacja najmniej wyraźnie różni się od totalistycznego etatyzmu Sowietów. Przeciwnicy wrzucali socjalistów i komunistów do tego samego worka, odnosząc się i do jednych i do drugich z tą samą nieufnością i nienawiścią. Z drugiej strony, zwolennicy kolektywizmu byli skłonni przyłączać się do komunistów: jak już etatyzm to etatyzm, etatyzm z poparciem jednego z wielkich mocarstw ma przynajmniej więcej szans.

„Wierni” socjaliści uczyli się tym bardziej kurczowo wszystkiego, co ich różni od komunistów. A więc wierność wobec form demokracji i niepodległość narodowa. Zostali zmuszeni do polityki w istocie defensywnej, czyli

starają się zachować demokratyczne swobody, jakie już zdobyto. Kiedy tym swobodom zagraża blok komunistów i skrajna faszystowska prawica, muszą, chcąc nie chcąc, wiązać się ze wszystkimi ugrupowaniami, które starają się ocalić ustrój polityczny.

Pomimo tych przymierzy, ruch nie zdobył sobie nowego terenu na prawicy, częściowo z powodów ściśle wyborczych, częściowo ze względu na doktrynę. Ponieważ jego polityka musi, siłą rzeczy, być często taka sama jak demokratów postępowych i konserwatystów, ruch żyje pod znakiem podwójnego strachu: że straci swoje wojska i że przestanie być sobą. Z jakimś sztywnym puryzmem przywiązuje się więc do swoich etykietek, do stron „bezkompromisowych” swojej teorii. Podkreśla swój marksizm, byle tylko podkreślać, i odgradza się od możliwych zwolenników gospodarki kolektywnej, nie-marksistów. Podkreśla swój antyklerykalizm, swoją nieufność wobec wszystkich Kościołów. Ta sztywność nie pozwala mu przemyśleć na nowo problemów polityki, które zmieniają się bez ustanku. Zastygł. Konserwatyści mianują siebie przywódcami walki z komunizmem, komuniści mianują siebie przywódcami walki o postęp społeczny (mogą sobie tu pozwolić na każdą demagogię, bo nie troszczą się o zachowanie politycznego ustroju, przeciwnie, chcą go obalić). Socjalizm, i to jest paradoks, wlecze się w ogonie i za jednymi i drugimi, choć jego historyczną misją byłoby stać na czele i jednej i drugiej walki, i o swobody polityczne i o sprawiedliwość gospodarczą. Nadalby wtedy walce o swobody znaczenie środka do osiągnięcia sprawiedliwości, a sprawiedliwość uznalby za niezbędną poprawkę, bez której same swobody nie wystarczą.

Trzeba powiedzieć, że komuniści od dawna już umieją tak stawiać bieżące problemy, że socjaliści przegrywają wszystkie stawki. Kiedy na przykład głosują za kredytami na wojsko, robią to, jakby akceptując kompromis, wlokąc się za „prawicą” bo pamiętają o swojej pacyfistycznej i internacjonalistycznej tradycji. Tej tradycji nigdy nie przemyśleli, nie zastanowili się jakie są jej warunki i granice. Zarazem, głosując za kredytami na wojsko, zmniejszają budżet wewnętrzny, a więc także budżet reform i ubezpieczeń społecznych. Wówczas czują, że tracą głosy w wyborach, więc znajdują środek, żeby odciąć się od

konserwatystów i zachować swoją doktrynalną nieskazitelność: będą głosować za, ale ociągając się, zwlekając, starając się, żeby wszyscy widzieli, że godzą się tylko na najniższe cyfry. Jak gdyby tutaj leżał problem! Nie wyglądają wtedy na ludzi troszczących się o obronę kraju, ale na zrezygnowanych, którzy uchwalają bezużyteczne wydatki. W rezultacie to zyskują, że pacyfiści odnoszą się do nich wrogo, a wojsko nie ma do nich zaufania. Powinniby raczej zrozumieć, że i oni czegoś bronią, a poza tym, że obrona, z chwilą kiedy się ją decyduje, musi być dobra (jest to już sprawa techniki nie polityki), bo w przeciwnym razie z pieniędzy ludowych robi się przedmiot zabawy.

Pod naciskiem komunistów najbardziej żelazne zasady programu, jak podniesienie stopy życiowej mas czy wyzwolenie kolonii, zaczynają się rozdwajać. Wierność programowi zaczyna nabierać posmaku samobójstwa czy zdrady, a nowa postawa, niezdecydowana, ustępliwa wobec zamiarów przeciwnika, robi wrażenie zupełnej abdykacji. Złapani w takie proste ale zręcznie zastawione pułapki, socjaliści starają się jak najmniej ruszać i wykręcać od akcji, daremnie zasłaniając się czystością. Musieliby przemyśleć daną sytuację aż do podstaw, żeby odkryć, co jest wiernością wobec *ducha* ich programu. Taki namysł to rzecz groźna, nie ma czasu, więc pozostają kompromisy, lawirowanie pomiędzy Scyllą niebezpieczeństw i Charybdą najbliższych wyborów. Zwykle starają się jak najmniej urażać wyborców, byle tylko nie być zmuszonym do roztoczenia przed nimi jakiejś nowej wizji.

To co tutaj powiedziałam, nie stosuje się na równi do partii socjalistycznych we wszystkich krajach. Najmniejsze zastosowanie ma to chyba w Anglii, największe we Francji, gdzie S.F.I.O. nie może już przyciągnąć tych, którzy chcą zmienić strukturę gospodarczą i utrzymać kontrolę ludu. Stąd we Francji powstaje pustka i chaos o trudnych do przewidzenia skutkach.

Zdobycie władzy w różnych krajach przez socjalistów nie wniosło wielkich zmian w politykę międzynarodową. Zdaje się, że kiedy polityka zagraniczna od nich zależy, socjaliści tracą resztkę swego internacjonalizmu. Socjalistyczne rządy, nie porozumiewając się z sąsiadami, robiły posunięcia, odbijające się poważnie na życiu tych sąsiadów. Nie obniżały barier celnych. Pracując nad ulepsze-

niami społecznymi wewnątrz, akcentowały na zewnątrz swój nacjonalizm. Obecność socjalistów u władzy mogłaby była nadać treść historyczną II Międzynarodówce, okazała się jej ruiną. Trzeba było stwierdzić, że nie tylko ideologia internacjonalistyczna nie ma mocnych filozoficznych podstaw, ale że brak jej metod umożliwiających wprowadzenie jej w życie. Propaganda odciągała wszystkie siły od realizacji ku teorii. Moment działania zaskoczył nieprzygotowanych.

Słabość myśli indywidualnej wyraża się często i w doktrynalnym usztywnieniu i w zbytnej uległości wobec zewnętrznych wpływów. Tak właśnie dzieje się z socjalistyczną ideologią. Jest słaba i przywydła, ale zasłania się dogmatyzmem w teorii. W istocie ulega pokusom oportunistu. Najbardziej uderzającego i przykrego przykładu dostarcza tu postawa socjalistów niemieckich, którzy biorą udział w licytowaniu się patriotycznymi uczuciami.

Tę słabość widać też dobrze w polityce socjalistów wobec ruchów, dążących do federacji europejskiej. Zamiast schwycić się tej okazji i narzucić swój pogląd na współpracę narodów, woleli stać z boku, przyglądać się i czekać co z tego wyniknie. Jeżeli te ruchy stawały się „narzędziem reakcji”, oni, zamiast oskarżać samych siebie, byli gotowi wieszować sobie sprytu. Ich zadaniem byłoby ująć ten problem z własnego punktu widzenia (wspólna obrona pokoju, demokracja polityczna, organizacja gospodarki, która by pozwoliła usunąć stopniowo dżunglę konkurencji i zysku). Zamiast tego przyjmowali często alternatywę ukutą przez ich przeciwników: rzekomo należy wybrać pomiędzy Europą i socjalizmem, bo Europa oznacza wojnę, kapitalizm, nawet faszyzm. Widać tu zło-wróźbne odwrócenie sił: konserwatyści występują jako zwolennicy władz nad-narodowych, socjaliści, naśladując komunistów, ogłaszają się obrońcami absolutnej suwerenności.

Jak ideologie różnych partii wyglądają na tle zmieniającej się ciągle *rzeczywistości gospodarczej*? Na to pytanie odpowiedzi mogą udzielić specjaliści, zresztą nie zawsze ze sobą zgodni. Nie mam tutaj żadnych szczególnych kompetencji. Ponieważ jednak obowiązkiem każdego obywatela demokracji jest przyczynić się, w miarę sił, do rozproszenia niejasności, nie mogę tego tematu pominąć, mimo

braku wiedzy. Jest to zresztą jedno z trudnych zagadnień dzisiejszego świata: opinia publiczna nie ma najczęściej danych, a jednak musi orientować się w coraz bardziej zawiłych sprawach polityki i ekonomii. Nie należy więc autora oskarżać o zarozumiałość, jeżeli próbuje się zorientować, tak jak inni.

Walka partii na terenie ekonomii zdaje się toczyć o jedną tylko stawkę: za etatyzmem, przeciwko etatyzmowi. Komuniści są za, również faszyci, również socjaliści. Konserwatyści są przeciwko, demokraci również, jednak z pewnymi koncesjami, z mniejszą stanowczością. Czy powiemy że komuniści, faszyci i socjaliści dążą do podobnych wyników? Bynajmniej. Utrzymując, że etatyzm jest zawsze tym samym, wpada się w pułapkę propagandy. Etatyzm jest to pewna technika uzależnienia gospodarki od decyzji rządu. Wszystko więc zależy od tego, czym jest ten rząd. Jeżeli rząd jest wyrazem woli ludowej i pozostaje pod kontrolą, gospodarka jest też, mniej czy bardziej, podporządkowana woli ludu. Jeżeli natomiast rząd jest zależny od kilku ludzi, czy od jednego człowieka, gospodarką włada klika albo dyktator, a ponieważ dyktator musi opierać się na klice uprzywilejowanych, sprowadza się to zawsze, w tej czy innej formie, do plutokratycznej oligarchii.

Spotykamy tę plutokratyczną oligarchię zarówno w ustroju faszystowskim jak komunistycznym. W istocie i faszyzm i komunizm dążą do państwowego kapitalizmu. Gospodarcze wyniki są jednakże w każdym z tych ustrojów inne. Rządy faszystów dodają nową klikę do potęg gospodarczych, jakie powstały poprzednio, nie obalają ich, klika więc odgrywa rolę w pewnym stopniu zachowawczą. Rządy komunistów zmierzają do całkowitego zastąpienia dawnej klasy uprzywilejowanej przez nową. Poza tym w ustroju faszystowskim aparat wojskowy, policyjny i polityczny maskuje siły gospodarcze i pozostaje z nimi w stosunku zarówno walki jak współnictwa. W ustroju komunistycznym aparat identyfikuje się z potęgą gospodarczą, przywłaszcza ją sobie całkowicie, tak, że znika wszelka dwoistość władzy. Jest to już doskonały monolit, uzbrojony kapitalizm w rękach państwa, bez ratunku i odwołania.

Konserwatyści, jak widzieliśmy, są w zasadzie wrogami etatyzmu, podobnie jak postępowcy. W istocie jednak rozwój nowoczesnego przemysłu, jego rozmiary, potrzeba ol-

brzymich inwestycji i rynków zbytu, zmusiły ich do odwrotu. Kartele, trusty, monopole zmieniły, a czasem w praktyce obaliły, liberalną teorię i wiarę w cnoty wolnej konkurencji. Stopniowo liberalnej doktrynie zaczęła przypadać tylko rola hamowania etatystycznych zarządzeń, dotyczących opieki nad robotnikami, reglamentacji pracy, ubezpieczeń społecznych. Widzieliśmy nieraz jak „liberałowie” żądali pomocy państwa a więc ochrony barier celnych zakazów godzących w przedsiębiorców-rywali, a nawet wręcz subwencji. Dzisiaj nie ma już właściwie programów ściśle liberalnych w ekonomii, jeżeli pominąć mniejszą czy większą grupkę opóźnionych. Konserwatyści nie mają tu żadnej doktryny. Jeżeli ofiarowują wyborcom jakieś punkty programu, sprowadza się to do obrony właścicieli środków produkcji z pomocą interwencji państwa, albo jest zapożyczzone od socjalistów i zmierza do ostrożnych reform, tak, żeby nie naruszyć kapitalistycznego ustroju. Brak tu powodu, żeby wołać o zdradzie, bo ewolucja konserwatyzmu odbywa się pod naciskiem rozwoju techniki, a wielcy przemysłowcy i finansjści szybko zdali sobie sprawę z nowej sytuacji.

A ruch socjalistyczny? Był podporą i inicjatorem zarządzeń, ściśle mówiąc, tylko *syndykalnych*, w tym sensie, że nie zmierzały one do przekształcenia struktury, ale do złagodzenia skutków kapitalizmu, jeżeli chodzi o pracowników. Socjaliści używają swojej siły politycznej, żeby zdobyć pracownikom wyższą stopę życiową, lepsze płace, krótszy dzień pracy, dłuższe wakacje, ubezpieczenia od choroby, starości i śmierci. Komuniści nie zawsze ich w tej walce podtrzymują, bo często wołają, kryjąc się z tym zresztą, politykę „im gorzej tym lepiej” i widzą w niej wodę na młyn swojej propagandy. Często odrzucają możliwe ulepszenia, pod pretekstem, że są niedostateczne. Żądają wszystkiego, z góry obliczając, że nie dostaną nic, co stanowi dla ich propagandy podwójny atut. Niemniej sama ich obecność, sam strach jaki budzi w posiadaczach ich zamiar obalenia uprzywilejowanej klasy i zastąpienia jej nową, ułatwiły w wielu wypadkach postęp społeczny. Trudno tutaj ocenić ich rzeczywisty wpływ. Różni się on zapewne bardzo, zależnie od okoliczności i kraju. Nie trzeba jednak tracić z oczu faktu, że klasa robotnicza, gdyby

była zjednoczona, demokratyczna i socjalistyczna, a nie tragicznie rozdarta, mogłaby zdobyć znacznie więcej.

Jednak socjalizm tak wypala się w swoich pracach nad polepszeniem losu robotnika i w swoich dążeniach do demokratycznie zdobytej władzy, że zapomina przygotować *technikę akcji*, która będzie niezbędna, kiedy przyjdzie moment i będzie można wcielić w życie zasadę kolektywizacji środków produkcji. Nie pamięta również, że trzeba *wychować ludzi*, których będzie potrzebował. Wszędzie chyba gdzie objął władzę, zaskoczył go jego własny sukces. Nic więc nie pozostawało mu innego jak uciec się do nacjonalizacji, a więc, jak mówiliśmy, użyć najbardziej abstrakcyjnego, najbardziej formalnego i najmniej skutecznego środka. Jego zdobycze, dopóki socjalizm jest w opozycji albo bierze udział w koalicyjnym rządzie, są stopniowe i niepełne, ale robotnicy czują co dzień ich konkretność, ich korzystny wpływ na życie. Natomiast strukturalne reformy, które zdawałoby się, sięgają głęboko, takie jak wielkie nacjonalizacje, mało zmieniły w losie robotnika. Problemy, bunt, konflikty są w znacznym stopniu takie same. Tylko, że kiedy właścicielem jest socjalistyczne państwo, te konflikty stanowią oskarżenie dla socjalizmu i demokracji.

Widzimy więc, że, mimo odmiennych pozorów, *wszystkie* tendencje w rzeczywistości zmierzają do etatyzmu. Faszystów i komunistów popycha tam ich doktryna i ich ubóstwienie państwa. Konserwatystów i postępowców brak programu dostosowanego do ewolucji przemysłu, a także chęć użycia państwa w interesie klasy właścicieli. Socjalistów brak przygotowania i wyobraźni. Ci ostatni wybierają drogę czystej abstrakcji. Ponieważ państwo jest właścicielem a reprezentuje demokratycznie wszystkich, im dalej pójdzie się w kierunku etatyzmu i centralizmu, tym bardziej każdy obywatel będzie czuł się właścicielem. Jest to proste rozumowanie i jedyną jego wadą jest zupełna niezajomość samej tkanki łącznej, samych gospodarczych doświadczeń, jakie są co dzień udziałem milionów ludzi.

Poza tym znaczy to, że stawia się problem w przestarzały sposób. W czasach, kiedy proletariát zyskiwał świadomość samego siebie i świadomość walki klas, zdawało się, że wystarczy obalić niegodziwą klasę właścicieli, a na zawsze zapanuje sprawiedliwość i dobrobyt. Dzisiaj widać

jasno, że jeżeli spełni się taki negatywny postulat, nie wiele jeszcze się zmieni. Obecne problemy wymagają rozwiązań twórczych. Przede wszystkim, ważniejszą rzeczą niż sprawiedliwy podział dóbr, jest wydajność. Głównym zadaniem jest *produkować*. Po wtóre, nie tyle już chodzi o to, żeby usunąć eksploatatorów, ile o to, żeby zapewnić udział robotnikom w zarządzie ich przedsiębiorstwa, tak, aby przywrócić im poczucie godności i odpowiedzialności, a tym samym przywrócić normalne związki pomiędzy pracą i życiem. Wreszcie trzeba odnaleźć właściwy stosunek parlamentu do rządu, punkt równowagi, pozwalający wykonywać demokratyczną *kontrolę* bez paraliżowania *akcji* władz wykonawczych. Ten ostatni problem, to również problem wzajemnego stosunku dzisiejszych *techników* i *politycznych organów*. Wypełnienie tych zadań zależy od warunków wykraczających poza ramy jednego kraju. Należy tu zbadać, na ile pojęcie suwerenności narodowej, takie, jak je rozumiano dotychczas, ma sens w dzisiejszej Europie.

Ponieważ tradycyjne partie powstawały nie w imię tych dzisiejszych zadań, nie ma się co dziwić, że kiedy mają rozwiązać prawdziwy problem, ich zwolennicy dalecy są od zgody, i że wszędzie grożą rozłamy. Można nawet powiedzieć, że istnieje nieomylny znak: jeżeli partie dzielą się od wewnątrz, znaczy to, że mamy do czynienia z prawdziwym, nie fikcyjnym, problemem.

Rozdział II

DWUZNACZNOŚĆ

Pięć typowych postaw w ideologii, jakie próbowaliśmy określić, różni się mniej czy bardziej wyraźnie pomiędzy sobą i to w każdej z rozważanych sfer. Każda z postaw przypisuje sobie jedność niemal organiczną i stara się wytworzyć przekonanie, że człowiek, jeżeli dba o zgodność swoich myśli i czynów, przyjmując jeden punkt doktryny, musi przyjąć pozostałe. Co więcej, każda z nich tworzy obraz idealnej osoby, do której powinien być podobny dobry aktywista, dzięki czemu obywatele mają ciągle do czynienia z kukłami podsuwanymi im przez ideologię. Wybieraj: czym będziesz? Kim będą twoi przyjaciele? — Wierzę w Boga, w wartość spraw ducha, będę więc konserwatystą, będę bronić prywatnej własności środków produkcji, ustalonego gospodarczego porządku, będę zwalczać wszelkie rewolucyjne zakusy... — Uważam ustalony porządek za niesprawiedliwy, jestem przeciwko dżunglom wolnej konkurencji, będę więc socjalistą, nie będę wierzył w Boga, odwrócę się od tradycji narodowych, żeby pracować tylko nad ekonomiczną Rewolucją...

Ta wewnętrzna spójność ideologii jest jednak do zbadania. Warto ją poddać próbie. Bardzo często zmusza się nas natychmiast do wyboru, a nasz umysł ma za mało niezależności, żeby zastanowić się na czym właściwie ten wybór polega. Czy jest prawdą, że angażując się w walce, jaką rozdziera naszą epokę, za utrzymaniem albo za zniszczeniem takiej czy innej struktury w polityce, w ekonomii, musimy zarazem przyjmować albo odrzucać wiarę religijną, przyjmować albo odrzucać określone poglądy filozoficzne? Czy jest prawdą, że moje przekonania w sferze

religii czy filozofii zmuszają mnie do wyboru określonej drogi w polityce czy ekonomii, z wyłączeniem innych? Czy jest prawdą, że z chwilą, kiedy ludzie jednoczą swoje wysiłki dla osiągnięcia jakiegoś ziemskiego celu, muszą być całkowicie zgodni z sobą w swoich myślach i uczuciach, i tak samo patrzeć na wszystkie sprawy własnego życia?

I na odwrót: niektórym podoba się jakaś strona danej ideologii, inne ich odpychają. Gotowi są współpracować w jednej dziedzinie, nie chcąc nic wiedzieć o innych, żeby zachować czyste ręce. Czy to jest możliwe? Czy można mieć to, nie powodując mimowoli *tamtego*? Jestem za zniesieniem prywatnej własności środków produkcji, ale nie chcę policyjnej dyktatury. Będę walczyć razem z komunistami przeciwko przywilejom. Ale nie mam nic wspólnego z ich obozami koncentracyjnymi... Jestem za ładem, za tradycjami, za przywiązaniem do Ojczyzny i do przeszłości. Będę więc popierać konserwatystów w ich kampanii. Ale nie mam nic wspólnego z eksploatacją mas robotniczych... Czy tak można, czy to jest uczciwe? Oto są problemy, które należy zbadać.

Wewnętrzna spójność totalitarnych ideologii

Trzeba będzie osobno zbadać ideologie „totalitarne” i te, które nimi nie są. Nazywam totalitarną ideologię, która nie przedstawia się naszym sądom jako jedna z możliwości wierzenia i działania, ale z góry *narzuca siebie* zapewniając, że jest jedynie możliwa — niezależnie od tego na jaki autorytet czy oczywistość się powołuje. W tym sensie, jak widzieliśmy, ideologie komunistyczna i faszystowska są totalitarne. Pierwsza przypisuje sobie misję i boską czy magiczną skuteczność, druga wszechwiedzę i zgodność z koniecznościami historii. Obie czerpią swój prestiż i siłę właśnie z nierozzerwalnej spójni wszystkich swoich elementów, a więc z faktu, że ich zwolennicy są zaciekle jednomyślni. Z którejkolwiek strony do nich się zbliżyć, podając palec, podaje się całą rękę, i to nie ze względu na związek logiczny, dedukcyjny, pomiędzy poszczególnymi punktami, ale dlatego, że cała wiara zawarta jest w każdym punkcie tak, że dosłownie „wszystko jest we wszystkim i na odwrót”.

Weźmy dwa przykłady. Jest rzeczą zupełnie możliwą, nie wyznając komunistycznej doktryny, godzić się z jej częścią negatywną to jest z jej krytyką kapitalizmu. Wbrew jednak temu, co wielu sądzi, nie jest rzeczą możliwą godzić się z rozwiązaniami, jakie zaleca w dziedzinie ekonomii, bez przyjęcia całej doktryny. Bo zastąpić pracodawców kapitalistycznego ustroju przez jedynego pracodawcę — państwo, to znaczy wyposażyć go w taką potęgę i zarazem w taką wrażliwość na krytykę i na bunt, że trzeba mu natychmiast dorzucić oddziały policji, wojsko i więzienia. Taka jest logika samych faktów. Jest i inna logika, bardziej subiektywna i ważniejsza ideologicznie: kto chce, żeby państwo było jedynym pracodawcą, stwierdza tym samym, że ma do niego zaufanie bez granic, czyli wyrzeką się kontroli i uznaje w nim absolutnego sędziego. W tym mianowaniu państwa jedynym pracodawcą zawarte jest wszystko, a więc wiara, że państwo w ustroju komunistycznym nie jest i nie może być niczym innym niż organem konieczności historycznej. Zamykać oczy na tę logikę, to uprawiać politykę strusia i nic nie przyjdzie z tak tanio zachowanej czystości intencji.

Wielu ludzi w okresie włoskiego faszyzmu miało do niego sympatię, bo pociągi były punktualne. Oczywiście, że można chcieć punktualności pociągów, nie życząc wcale trybunałów wyjątkowych, więzień i deportacji. Ale w faszystowskim reżymie to co sprawiało, że pociągi przychodziły w porę (także, że znikło żebractwo) stanowiło część policyjnego systemu i mówić — odsuwając od siebie odpowiedzialność za zgniecenie wolności — że ustrój „ma dobre strony” było nonsensem. Istnieją „dobre strony” w każdym ustroju. Trzeba sprawdzić, czy te „dobre strony” nie są związane ze złymi, na które nie zgodzimy się za żadną cenę. Otóż totalitarny ustrój nie składa się z części zamiennych i zawsze zachodzi w nim taki wypadek, przynajmniej dla człowieka, który uważa, że nic nie może być zapłatą za utratę wolności.

Ustrój totalitarny wymaga więc nie tylko w praktyce — nakazem swojej policji — ale już w ideologii pełnego *tak* albo *nie*, bez granic i zastrzeżeń. Wszelkie złagodzenia będą tutaj, czy kto chce czy nie chce, samooszukaństwem, sprzecznym z naturą gry. Ani rozwój szkolnictwa w Z.S.S.R., ani zlikwidowanie bezrobocia w hitlerow-

skich Niemczech, ani ubezpieczenia społeczne we Włoszech czy gdzie indziej, nie mogą być oceniane osobno — w takich ustrojach wyniki są nie do oddzielenia od użytych środków. Trzeba albo przyjąć wszystko — albo wszystko zwalczać.

Podstawową zasadą wszelkiego ustroju totalitarnego jest pretensja, że zna się, opanowuje się, kształtuje się rzeczywistość w całości. Niezależnie od tego kto pomaga — Bóg, astrolog czy nauka, *wszystko* musi być w rękę. Zdarzają się niewątpliwie, nawet wśród wyznawców, lekkimi, którzy boją się wyciągać tak daleko idących konsekwencji i hodują w sobie jakieś zaświaty, tajemnicze i bez praktycznego znaczenia. Są to tylko niedomyślenia do końca, resztki wygodnych układów z przeszłością. W istocie pełna wiedza, pełna władza nad rzeczywistością (jedyne uzasadnienie totalitarnych żądań) oznacza całkowity immanentyzm. Czy będzie to religia jako źródło mocy, czy nadprzyrodzona misja wodza, czy empiryczna, naukowa wiedza o obranej drodze i celu, totalizm we wszystkich tych wypadkach żyje tylko dławieniem absolutu, wykluczając tym samym wszelką transcendencję.

Nie da się zaprzeczyć, że jest w tym rodzaj wielkości, siła magnetyczna i nawet siła fascynacji, rzadki dar uzyskiwania poświęceń i ofiar. Trudno jednak nie patrzeć ze smutkiem na lekkomyślność, z jaką ludzie naszych czasów nadali nazwę „mistyki” mieszaninie bluźnierstw i przesądów. Nawet ci, którzy walczą przeciwko totalistom, nieraz żałują, że nie mogą tym narkotykom przeciwstawić własnej „mistyki”. Szukają jej, czekają na nią. Anty-totalitarne ideologie też próbują zastygnąć w monolity, wytwarzać wśród swoich adeptów jednomyślność, ogłaszać siebie za religie — wszystko to oczywiście z mniejszym skutkiem i nieczystym sumieniem. Jest to błąd. Problem nie polega na rywalizacji z tymi siłami zła. Trzeba pokazywać czym one są, odmawiać ich uznania i z tej odmowy czerpać siły godne człowieka.

Wewnętrzna nie-spoistość innych ideologii.

Roszczenia totalistów upadają wraz z ich pretensją do pełnej władzy, a ta pretensja upada, jeżeli przez jedno

choćby mgnienie czujemy obecność transcendencji. Wykażemy to, badając rzekomą spoiistość ideologii nie-totalitarnych.

Weźmy kilka przykładów. Konserwatyści, jak widzieliśmy, z wiary w Boga, z poddania się jego woli, czerpią argument na korzyść status quo. Tego argumentu można użyć tylko wtedy, jeżeli wola Boga cała zawarta jest w sytuacji faktycznej. Tak zawsze starano się usprawiedliwić ustalony porządek i przywileje. Przyjrzyjmy się bliżej zagadnieniu.

Podtrzymuje się więc pogląd, że „to co jest” wyraża wolę boską. Ale co to znaczy jest? Banałem jest już powiedzenie, że terażniejszość, zawieszona pomiędzy przeszłością i przyszłością, nie istnieje. Terażniejszość wynika oczywiście z działań przeciwko przeszłości (z której zawsze zostają resztki budzące tęsknoty). Ta przeszłość była kiedyś terażniejszością, a więc wyrazem boskiej woli. Każdą więc terażniejszość można uznać za przeciwną woli Boga, za zamach na jego nakazy. Odtąd cała historia staje się anty-boska. Ale czy historia *nie jest*? Czyż Bóg jej nie chce, czyż chce tylko terażniejszości? Ziarna buntu, a nawet potężne ruchy buntownicze, również są, powinny więc być nietykalne dla teologii i ontologii.

Wchodzi w grę tutaj sam czas, historia, a nawet cała dola człowieka, całe Stworzenie. Z chwilą kiedy słów adoracji: „Bądź wola Twoja” używa się jako jednoznacznej zasady w polityce, popełnia się bluźnierstwo, i nic nie pomoże imię Pana Boga. Terażniejszość historyczną zmienia się bezprawnie w moment wybrany przez Boga, a z tej terażniejszości wybiera się strukturę wygodną dla uprzywilejowanych. Bóg służy do obrony samowolnego wyboru i ta, aż nazbyt ludzka, interpretacja zaprzecza stawianiu się w łonie Stworzenia.

Z poddania się Bogu nie wynika wybór robiony przez konserwatystów. To poddanie się nie wyklucza wcale rewolucyjnego wyboru. Gdyby jednak ktoś próbował uzasadnić swój wybór rewolucyjny przy pomocy jakiejś religijnej eschatologii, popełniałby podobne nadużycie: zamiast utożsamić z wolą boską obecny stan faktyczny, utożsamiałby z nią stan przyszły, który w jego wyobraźni jest ideałem. Od czego niewątpliwie nie potrafili wyzwolić się człowiek, to od czasu. Ale prawdziwa pobożność nie bę-

dzie używać Boga do gwarantowania zamiarów i wartości ludzkich.

Przywiązanie do tradycji także nie pociąga za sobą konserwatywnej polityki. Również tradycja należy do czasu. Wytworzyła się ona w czasie, zmierzając *w pewnym kierunku*. Wniosła ona zmiany. Nie należy do wieczności. Samo życie wzywa ludzi, aby tworzyli w czasie jej dalszy ciąg.

Podczas kiedy konserwatyści zadają gwałt Bogu i przypisują mu pojętą po ludzku wolę, której należy się poddać, żeby być w porządku, postępowi demokraci robią to samo z moralnymi wartościami. Są, mimo swojej tolerancji, głęboko przekonani, że wystarczy uznać wartości moralne — sprawiedliwość i miłość — a linia w polityce wyniknie automatycznie. Nie pojmują i nie chcą pojąć prostego faktu: te wartości są jednoznaczne tylko wtedy, kiedy nada się im nadludzką czystość, kiedy odbierze się im wszelką skuteczność. Z chwilą, kiedy stosuje się je w konkretnej sytuacji, zmieniają się, dzielą się od wewnątrz, rozszczepiają się w różny sposób, zależnie od tego, kto w nich szuka natchnienia. Są zawsze również u przeciwnika i to nie tylko w jego propagandzie. Dola ludzka jest taka, że człowiek występuje zawsze przeciwko sprawiedliwości i miłości u bliźniego, przeciwko tej części prawdy, która jest w innym człowieku, nawet w jego kłamstwie. Kłamstwo bez prawdy samo się rozpada, nie ma nawet potrzeby go zwalczać. Zbrodnicza ideologia czerpie zawsze moc z tej odrobiny przywiązania do miłości i sprawiedliwości, jakie w niej trwa, pomimo wszystko. Zło absolutne jest fikcją, bo nie miałyby siły żyć.

Postępowi demokraci nie dostrzegają, że ich sprawiedliwość, ich miłość, tak nieszkodliwe i piękne, co dzień powodują albo tolerują krzywdy. Wolą czyste sumienie, niż widok tego co jest. Nie dostrzegają, że przeciwnicy czerpią swoją zaciekłość i wolę gwałtu dokładnie z tych samych źródeł, skąd oni czerpią swoją tolerancję. Żle służy się sprawie, nie doceniając siły przeciwnika. Ale źle też służy się sprawie, nie doceniając jego moralnej wartości.

Sprawiedliwość, miłość mogą popchnąć ludzi do obalenia demokratycznego legalizmu, w którym kaleczą się i więdną konkretne istnienia ludzkie. Demokratyczna legal-

ność jest ziemskim środkiem a nie wartością absolutną. Sprawiedliwość, miłość są to wartości absolutne, ale nie przepisy postępowania. Biorąc je za punkt wyjścia dochodzi się do sprzecznych nieraz ze sobą interpretacji i czynów. Dlatego dobro, częściowo zawarte w jakiejś ideologii, nie jest wystarczającym powodem, żeby tę ideologię wyznawać ani nawet, żeby ją tolerować. Dlatego też człowiek, który jej broni, nigdy nie jest całkowicie wrogiem — to byłoby zbyt wygodne.

Tradycja socjalizmu w filozofii — pozytywizm i materializm — również nie wystarcza, żeby narzucić wolę rewolucyjną w dziedzinie ekonomii. Żadne stwierdzenie nie spowoduje jeszcze buntu. Trzeba jeszcze, żeby duch ludzki cenił wartości, z którymi stwierdzona rzeczywistość wchodzi w kolizję. Eksploatacja człowieka przez człowieka, nawet odsłonięta w jej całej ohydzie, nie jest rewoltująca *sama w sobie*. Staje się rewoltująca dopiero dla sumienia, czyli w świetle przekonania, że każdy człowiek jest wartością i ma niepisane prawa. Ale wartość nie spoczywa ani w faktach, ani w prawach. Jeżeli założymy, że istnieje jakiś klucz do historii świata, dzięki któremu możemy odkryć żelazną konieczność jej rozwoju, a więc przewidzieć przyszłość, to nawet w takim wypadku wartości nie znajdują się *wewnątrz* historii. Choćby starano się nam dowodzić, że historia zmierza nieuniknienie do wyzwolenia wszystkich jednostek, ta konieczność narzuci się tylko jako fakt, a nie jako wartość wymagająca naszej akceptacji. Wartość może wymagać, żebyśmy płynęli przeciwko prądowi historii, prawie bez nadziei.

W obliczu eksploatacji człowieka przez człowieka, niektórzy godzą się na stan rzeczy uznany przez nich za porządek przyrodzony a nawet boski. W obliczu koniecznego biegu historii niektórzy odczuwają tylko obojętność, inni poddają mu się albo buntują. W każdym razie widzą brak konsekwencji, tłumaczą to tylko ciężkie warunki, w jakich rodził się ruch robotniczy — jeżeli za jedyną wartość uznaje się rzeczywistość pozytywną, choćby w pełni koniecznego rozwoju, a równocześnie żąda się od nas najwyższych poświęceń w imię wyzwolenia człowieka. To żądanie ma związek w transcendentnym świecie wartości i inaczej być nie może. Inaczej jest pozbawione sensu.

Materializm dialektyczny nie musi więc prowadzić do

stawiania żądań rewolucyjnych. Te natomiast też nie zakładają przyjęcia materializmu dialektycznego. Transcendencja w jakiegokolwiek formie, religie, które przypominają o niej ludzkości, mogą doskonale, zamiast być opium dla ludu, budzić go z drzemki, walczyć ciągle przeciwko jego skłonności do ośpienia pod ciężarem faktów. Sam apetyt nie wystarczy. Powolne polepszanie się doli robotnika może osiągnąć ten poziom, gdzie ustaje głód, gdzie zaczyna się sen, zwłaszcza jeżeli pojawia się trochę rozrywek. Apetyt na ogół zadawalnia się małym. Znacznie bardziej groźna, bo niemożliwa do nasycenia, celująca w nieskończoność i w absolut, jest żądza wolności, godności, odpowiedzialności (trzy aspekty tej samej rzeczy), a utrzymuje ją perspektywa otwarta na transcendencję. Pod warunkiem, oczywiście, że ta nie stanie się środkiem ucieczki: w społeczeństwach ludzkich można dążyć do transcendencji tylko w sposób ziemski, przebijając się przez materialne możliwości. Wolność, godność, odpowiedzialność są tutaj konkretnymi i ścisłymi wymaganiami — choć ich treść nie wyczerpuje się tutaj.

Transcendencja nie jest wcale powodem do biernego przyjęcia społecznej konieczności. Przeciwnie, wytwarza ona wymagania bez końca.



Można by było przytoczyć jeszcze wiele przykładów na poparcie tej prawdy, że ideologie jakie nam się ofiarowuje nie są z jednego materiału, i że nie zmuszają nas do przyjęcia wszystkich składających się na nie elementów. Te, których użyliśmy, wystarczą zapewne, żeby przywrócić nam wolność sądu i śmiałość krytyki.

Nie-zbieżność rzeczywistych frontów ideologicznych z podziałem na partie.

Partie powołują się na swoją wewnętrzną spójność i doktrynalną pełnię ale nie potrafią jej osiągnąć. Musiałyby zapożyczać z różnych ideologii, żeby objąć rzeczywistość. Toteż ich władzdem nie są wcale same ideologie. Każda partia staje się rodzajem Kościoła. Nie daje pra-

wie umysłowi okazji do wyboru. Przynależność do niej przechodzi z ojca na syna i wreszcie rozumie się sama przez się, oznacza wierność wobec rodzinnej tradycji czy klasy. Polityczny kolor jest sprawą dziedziczną, jako religia. Partia nie może już być odtąd organem rewolucji, wcielającym w życie ideologię. Służy już do obrony interesów klanu albo klasy. Tak więc widzi się, jak partia konserwatywna to żąda interwencji państwa i barier celnych, to znów wolności na terenie gospodarki i wolnej wymiany, zależnie od okoliczności i od interesów jakiejś grupy. Partia socjalistyczna będzie żądać utrzymania suwerenności narodowej i ochrony celnej, śpiewając Międzynarodówkę i rozprawiając o braterstwie. Moralne wartości postępowych demokratów będą służyły do uchwalania praw chroniących interesy jakiejś kliky. A nie mówię o faszystach, o ich „ludowych” i „pokojowych” ofensywach ani o komunistach krzyczących o mieszanii się obcych w sprawę narodu.

Wszystko to byłoby proste, gdyby pochodziło tylko z kłamstw i błędów. Wcale tak jednak nie jest. I z chwilą, kiedy partia reprezentuje raczej środowisko społeczne niż ideologię, niemożliwy jest wolny, niezafałszowany wybór. W doli człowieka tak ściśle związane są ze sobą ciało i dusza, dane materialne i dążności duchowe, że nikt prawie nie potrafi opowiedzieć się za ideą przeciwko środowisku, a jeżeli powstaje rozdarcie, zdradza się częściowo albo środowisko albo ideę. Trwałego przykładu takiego rozdarcia dostarcza afera Dreyfusa. Wielu komunistów, którzy kurczowo trzymają się partii, bo „nie chcą się odebrać od klasy robotniczej” z wielkim zdziwieniem przyjęłoby odkrycie, że postępują w myśl racji stanu (czy też stosują ten sam schemat wyboru) i że ich bohaterem jest generał Mercier.

Jeżeli wzajemny stosunek różnych części każdej ideologii jest już skomplikowany, to co powiedzieć o zamęcie, jaki powstaje, kiedy na scenie pojawiają się partie? Ich linia myślenia i linia działania musi zależeć od różnych osobistości, od zmiennej gry sił i interesów, od wszystkiego, co jest poza ideologią i wynika z charakteru środowiska oraz z konieczności momentu. Jeżeli partia narodowo-konserwatywna podtrzymuje ruch faszystowski zagranicą, jeżeli komuniści robią to samo albo stale głosują w kraju

razem z faszystami, jeżeli socjaliści sprzeciwiają się władzom ponad-narodowym albo uchwalają kredyty na wojsko kosztem budżetu cywilnego, jeżeli postępowcy zwalczają ubezpieczenia społeczne — we wszystkich tych wypadkach chciałoby się powiedzieć po prostu, że przywódcy zdradzają własne partie. Ale wtedy trzeba by było uznać, że zdradzają wszyscy. Jeżeli choć trochę postaramy się zrozumieć, spostrzeżemy, że idee w polityce nie występują w ich zupełnej czystości, a dzisiaj mniej niż kiedykolwiek. Brak koherencji może wynikać z działania w złej wierze, ale nie musi. Nie-koherencja czy niespoistość ideologiczna jest często nie do uniknięcia, dlatego po prostu, że akcja w polityce wymaga troski o organizację, do której się należy, pod grozą, tutaj też, popełnienia zdrady. Czystość idei może zmuszać do rozłamu w klasie robotniczej, lecz zdarza się że obrona tej klasy wymaga przede wszystkim jedności. Partie nie są organami czystych ideologii ani służalczymi obrońcami prywatnych interesów. Oba te błędy są dowodem lenistwa, gdyż zwalniają nas od nieustannego wysiłku w dążeniu do jak największej jasności myśli, dążeniu bez końca, bo nigdy nie możemy widzieć zupełnie jasno. Nie pozwalają też nam szukać zadań ani wypełniać zadań w sposób, mimo zamętu, najbardziej skuteczny, nie pozwalają opowiedzieć się *stanowczo* za prawdą *cząstkową*, najbliższą naszym przekonaniom.

W jakimś punkcie zdradza się zawsze. Zawsze gdzieś braterstwo jest tylko udane, nie do usunięcia jest samotność, tym gorsza, że pokryta kłamstwem. Dźwiga się odpowiedzialność, której się nie chciało.

Łatwo powiedzieć, że cała polityka jest z natury wstrętna. Łatwo odwrócić się od całego tego zamętu. Zachowując czyste ręce, będzie się jednak współnikiem tego, co jest, co się dokonuje. Bo rzeczywistość polityczna istnieje. Żyje się nią, pomaga się jej żyć, czy się chce czy nie chce. I pisze się historia — nasza historia. Choćbyśmy nie robili nic, pisze się z naszym udziałem.

Łatwo też oddać wszystkie swoje uczucia, wszystkie myśli jednej partii, i zwykle partii najbardziej skrajnej, bo wtedy można już być posłusznym, nie otwierając oczu. Jak gdyby był tylko jeden sposób uniknięcia kłamstwa i winy: za wszelką cenę tak się urządzić, żeby wierzyć w to, co musi się mówić, a więc zmienić kłamstwo

w szczerłość. Przyjąć raz na zawsze narzucone nam zadanie, chcieć tego zadania. Wtedy zapanują entuzjazm, braterstwo i niewinność.

Złożoność ideologii, zamieszanie na politycznych frontach, sprzyjają tylko partiom totalitarnym. Bo jeżeli podpisujemy się pod jakimś programem tylko częściowo, jak znieść równocześnie dyscyplinę i samotność? Jak pogodzić się z myślą, że wina zdolna jest przetrwać mimo wypełnienia obowiązku, że w naszej wierności czai się zdrada? Czemużby nie powiedzieć sobie: „w razie wątpliwości, powstrzymaj się”? (nawet jeżeli nie można się powstrzymać, jeżeli jesteśmy rzućni w wir mimowoli). Stąd ta olbrzymia abstynencja od polityki, jaka ogarnia masy w krajach, gdzie swobody obywatelskie zdają się rozumieć same przez się, stanowić część porządku natury. Nie zwraca się na to uwagi, że powstrzymać się, to znaczy oddać władzę nad rzeczywistością ludziom nic sobie nie robiącym z takich skrupułów i z góry być współnikiem przyszłych zbrodni dyktatorów. Stąd też ta tęsknota do totalnego autorytetu, który zapewnia niewinność, ułatwia przynależność do partii, jednoczy zwolenników. Ponieważ prawdy *nie ma*, czemużby jej nie stworzyć dekretem?



Ze wolność jest dla człowieka ciężarem nie do zniesienia, powiedział na kilku stronnicach swego Wielkiego Inkwizytora Dostojewski. Zawarł tam wszystko, co o tym można powiedzieć i żaden postępowanie organizacji nic tu zasadniczo nie zmieni. Zawsze będzie trudno pozostać człowiekiem wolnym. Wolność będzie zawsze rzeczą dwuznaczną, zawsze będzie odzywać się to surowe wezwanie, które nie obiecuje rozkoszy czystego sumienia i stale skazuje nas na imbroglia dobra i zła. Lecz jest to nieznośny ciężar, którego człowiek się nie wyrzeka.

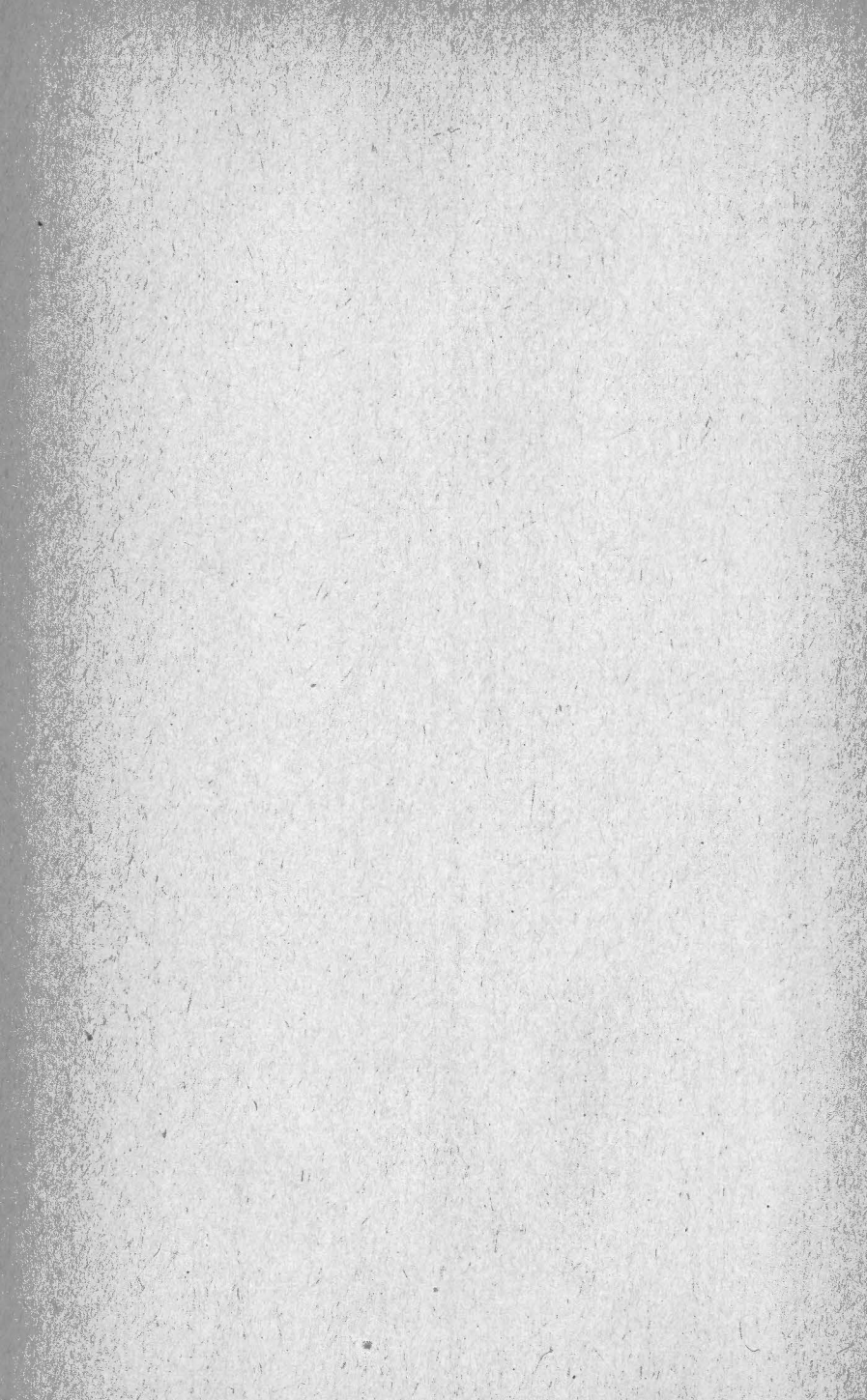
Ta stała pułapka ludzkiego losu, ten splot: wieczna niedoskonałość, wezwanie i nieskończona możliwość, nie może nas zachęcać do utrzymania chaosu pojęć tam, gdzie da się wprowadzić jasność. Przeciwnie. Dla tych wszystkich, którzy chcą wolnego i coraz bardziej wolnego człowieka, nakazem i koniecznością jest zbadać od fundamentów walczące dziś ze sobą ideologie, tak, aby można było

nakreślić linie frontów w polityce, zgodne, o ile to możliwe, z rzeczywistym konfliktem ludzkich pragnień. Byłoby próżną zabawą szukać, w takim świecie jak nasz, uniwersalnych formuł zdolnych zadowolnić wszystkich. Takie formuły albo nie będą miały określonego sensu i wszyscy będą godzić się na nicość, przykrytą pięknymi słowami. Albo sens ich będzie wieloznaczny i powszechna zgoda będzie oparta na nieporozumieniu. Albo wreszcie sens ich będzie wyraźny a wtedy zaostrzą konflikty i staną się bronią jakiegoś mesjanistycznego imperializmu. Kiedy ludzie są podzieleni, wyjątkowo niebezpieczni są tacy, którzy próbują zaprzeczać rozbieżnościom i wprowadzać jednomyślność. Choćby byli najbardziej pokojowo usposobieni, siłą rzeczy uprawiają zawód tyranów.

Nasz świat jest podzielony, rozdarty. Trzeba wyjaśnić te podziały, nakreślić jak przebiegają, jak dalece sięgają. Być może nie są one „totalitarne”, nie przeciwstawiają całych ludzi innym całym ludziom. Być może niektórzy z tych ludzi, wrodzy sobie w dziedzinie polityki czy ekonomii, mogą się spotkać i wzajemnie uznać w sferze swojej wizji moralnej czy filozoficznej, albo swojej wiary. I na odwrót, być może ludzie nie mogący się pogodzić co do swego credo, potrafią ze sobą współpracować, aby ustanowić lepszy porządek w polityce i w ekonomii. Trzeba, żebyśmy pozbyli się wczorajszych przeciwstawień, bo są one ujęte w sposób historycznie przestarzały i dlatego są fałszywe albo mają tylko częściowe uzasadnienie. Powinniśmy starać się zobaczyć dzisiejsze konflikty, tak jak są. Wtedy będziemy mogli, z maksimum jasności (nie spodziewając się jednak, że pozbedziemy się wszelkiej niewiedzy i wszelkiego poczucia winy) połączyć naszą akcję z akcją innych i kształtować nasz wspólny świat. Wtedy boje będą przynajmniej prawdziwe. I być może pozwolą nam one zachować coś z szacunku dla przeciwnika.

W tej intencji, żeby nieco oczyścić drogę, postanowiłam krytycznie zbadać istniejące ideologie, starając się odrzucić na bok fetysze, święte teksty i całą scholastykę. Traktuję to jako wstęp do odpowiedzi na pytanie, czym mogłaby być dzisiaj żywa ideologia socjalistyczna o zasięgu ograniczonym, tak, żeby nie pętała człowieka, który ją zawsze przerasta, ale w tych granicach prawdziwa.

CZEŚĆ DRUGA



Rozdział I

O POLITYCE W OGÓLNOŚCI

Racja bytu i postulaty.

Nieco ogólnych rozważań o polityce w jej związku z losem człowieka wydaje się tutaj rzeczą niezbędną. Zapomina się bowiem zbyt często w polityce, że człowiek pozostaje człowiekiem i wtedy kiedy rządzi i kiedy jest rządzony. Nieraz głębokie umysły, zdolne uszanować złożoność istoty ludzkiej tam gdzie chodzi o religię czy moralność, zmieniają tę istotę w rodzaj cienia na dwuwymiarowym ekranie skoro tylko przechodzą do problemów politycznych. Jak gdyby w życiu społeczeństwa człowiek tracił ciało i stawał się tylko mózgiem. Jak gdyby nie miał już apetytów, instynktów, pokus, albo te były tak dobrze znane, że nie grożą już żadną niespodzianką i można mu, bez szkody dla niego, wyznaczyć miejsce w szeregu, zadanie. Jak gdyby zło dawało się doskonale oddzielić od dobra i był możliwy wybór czysty jak perła.

Ale społeczeństwo, a więc i polityka, są pod pewnymi względami czymś na obraz i podobieństwo człowieka. Są one złożone z pierwiastków nie do oddzielenia, splata się w nich cielesność i duchowość, dane materialne i transcendencja. Właściwa im jest dwuznaczność motywów i niepewność konsekwencji. Każdy akt puszcza w ruch różnorodne czynniki, i czynniki inne niżby się chciało. Przeplatają się rzeczywistość i fikcja. Społeczeństwa, podobnie jak człowiek, są tak głęboko zaangażowane w historię, że nadzieja ucieczki z niej w Wiek Złoty czy w Apokalip-

sę nie może mieć żadnych podstaw. Podobnie jak człowieka, historia przerasta społeczeństwa dlatego, że związki historii zązębiają się nawzajem w nieskończoność, wymykając się pełnej wiedzy, dlatego także, że historia otacza społeczeństwa ze wszystkich stron i żadną miarą nie mogą one jej zobiektywizować. Nie może więc być w historii ani totalnej wiedzy, ani totalnego planowania, co z góry przekreśla roszczenia jakiegoś wszech-kompetentnego inżyniera historii, w sensie sowieckim, któremu trzeba dać pełną władzę.

Co ważniejsze, należy liczyć się z istnieniem zła. Niezależnie od koncepcji zła, nie tej samej u różnych jednostek, nawet „inżynier historii” może postępować źle, czy to w swoich własnych oczach, czy w oczach tych, którymi rządzi. Zło gra tak wielką rolę w życiu prywatnym, w naszych stosunkach z bliźnimi, że nie wolno udawać, jakoby go wcale nie było w życiu zbiorowym, gdzie przeciwnie, jego skutki zdolne są przybrać olbrzymie rozmiary.

Zło istnieje. I właśnie dlatego, że zło istnieje, istnieje polityka. Dlatego właśnie jest konieczna. Pod tym względem polityka jest jak prawo: zrodziła ją konieczność trzymania zła w szachu, czy raczej ograniczenia jego szkód. W społeczeństwie aniołów czy ludzi doskonałych nie byłoby prawa, bo miłość sięgałaby dalej niż sprawiedliwość. Nie byłoby też rządu. Nie byłoby również ani prawa ani rządu, gdyby człowiek był zwierzęciem. Ale właśnie człowiek jest tą istotą, która, nie mogąc pozbyć się zła (w sobie), wie o nim i wypowiada mu walkę. Dlatego jest zwierzęciem politycznym.

Ludzie, uważający politykę za rzecz zbyt brudną, a więc niegodną, żeby się nią zajmować, mają słuszność i nie mają słuszności. To prawda, że polityka ma do czynienia ze złem. Ponieważ stara się ograniczyć jego skutki, nieraz musi przyjąć bitwę na tym samym poziomie i używać nieczystych środków. Ale zło niedostrzeżone pozostaje złem. Dając mu wolną drogę nie zachowuje się czystych rąk. I ostatecznie, odrzucić politykę z troski o czystość to nic innego jak wybrać niewinność zwierzęcia, dlatego że chciało się być aniołem. Człowiek jednak pozostaje człowiekiem, a więc nigdy nie uda mu się pozbyć winy.

Ponieważ, dzięki istnieniu zła w zachowaniu się ludzkim, polityka jest nie do uniknięcia, absurdem jest uspra-

wiedliwiać taki czy inny system polityczny, powołując się na doskonałość ludzi, którzy go reprezentują. Każdy system jest doskonały, jeżeli założyć, że rządzący są doskonali: tyrania, monarchia, arystokracja, oligarchia, demokracja. Ale właśnie że mało jest ludzi doskonałych. Ta doskonałość jest zresztą względna i zależy od ocen. Człowiek doskonały może ustąpić miejsca mniej doskonałemu. Poza tym ten sam człowiek może zmienić swój charakter i postępowanie, choćby pod wpływem posiadanej władzy.

Problem polityczny polega właśnie na stworzeniu systemu, który pozwalałby rządzącym rządzić, a równocześnie zakreślał granice zła, jakie mogliby spowodować. Chodzi o to, żeby wynaleźć technikę *kontroli*.

W ustroju autokracji czy monarchii nie ma właściwie polityki wewnętrznej. Nie powstaje w ogóle problem kontroli, bo ten zostaje wchłonięty przez inny problem, prawomocność, a to już nie polityka, raczej chciałoby się powiedzieć, *substancja*. Monarcha nie powołuje się na racje, ale na swój byt, na to że on jest on. Jego kontrola, to te wartości, jakie w niego się wcieliły, a nawet dosłownie są w jego ciele, jeżeli jest monarchą dziedzicznym. Taka samowola wydaje się umysłom oświeconym kpina ze zdrowego rozsądku. Ale ta kpina czerpie swoją moc, swoją głębię właśnie z faktu urodzenia, uniemożliwiając krytykę, dyskusję, politykę.

Problem kontroli powstaje z chwilą kiedy osoba rządzącego oddziela się od siły, a więc kiedy siła przestaje być niejako przedłużeniem jego ciała, jego osoby. Od tej chwili należy już uzasadnić użytek robiony z siły. Rządzący odwołuje się demoralności, uznaje autorytet, żąda kontroli. Wtedy są narodziny polityki.

Wszelka ewolucja w naszych społeczeństwach odbywała się w kierunku stopniowego rozdziału elementów początkowo tworzących jedność, jedność ciała, symbolu, moralności i broni. Dopóki utrzymywała się ta jedność, umysły widziały w niej pełnię bez problemów (co nie wykluczało niewolnictwa ani cierpień), świat społeczny o spoistości równej zdawałoby się porządkowi natury, nie do zakwestionowania. Kiedy ta jedność się rozprzegła, kiedy runął cielesny król i boski dekret, władza oddzieliła się od moralności i od fatalizmu. Odtąd włącza się do gry świadomość polityczną, bo widzi przed sobą *możliwości*.

Zaczyna się kontrola. Władza nadal wiąże się z siłą i jest to naturalny związek, bez problemu. Ale musi odtąd się usprawiedliwić, stąd ciągle odwoływanie się do moralności, ciągle podawanie w wątpliwość.

Powodzenie i moralność, Makiawel i Kant.

Ważne jest, żebyśmy zrozumieli jakość tej więzi, zasadniczej więzi w polityce pomiędzy siłą i moralnością. I kiedy mówię: „zrozumieli” to nie znaczy „wyjaśnili”. Wiele problemów stawiano w naszych czasach przy użyciu nieadekwatnych terminów bo kierowano ku nim światło analizy również wtedy, kiedy to im tylko szkodzi i zmienia całkowicie ich charakter. Związek siły i moralności jest w polityce związkiem niejasnym. Chodzi tutaj raz jeszcze o „Rzeczy mgliste” Pawła Valéry. I, jak to dobrze Valéry widział, niejasność w dziedzinie życia społecznego bywa konieczna, bywa warunkiem zdrowia, a zbyt sucha analiza rodzi fikcje i bywa śmiertelna.

Przyjrzyjmy się zagadnieniu bliżej. Spośród wszystkich myślicieli Kant, jak mi się zdaje, najlepiej potrafił wyciągnąć z surowca, z rudy naszego życia, sam ekstrakt moralności w stanie czystym. Taki jest sens w teorii — nie w praktyce — „Krytyki praktycznego rozumu”. Popelniano według mnie, omyłkę, chcąc nadać temu dziełu sens psychologiczny czy moralizatorski, w sensie przepisów. Kant nie mówi, ani jak dokonuje się akt moralny, ani jaki jest. Z empirycznego aktu moralnego — któremu właściwa jest niesłychana złożoność, zawieszenie między determinantami przeszłości i zamiarami sięgającymi w przyszłość — wyciąga samą pozaczasową esencję. Charakteryzuje ją, odbierając jej przeszłość i przyszłość, a więc jej realne warunki: od przeszłości dzieli ją wolność, od przyszłości natomiast kategoryczność imperatywu, jego zupełna niezależność wobec skutków. Gdyby jednak wolność i kategoryczny imperatyw były dwiema różnymi rzeczami, w samej ich dwoistości zachowałby się czas. Toteż w kantowskiej krytyce nie są one od siebie różne. Być wolnym, to działać zgodnie z kategorycznym imperatywem. Działać zgodnie z kategorycznym imperatywem to wyzwolić się zarówno od przyczyn jak od skutków i stać się wolnym. Akt wolny jest

najzupełniej niezależny, kiedy chodzi o jego naturę moralną, od swoich empirycznych wyników. Nie czerpie usprawiedliwienia z celu ani nawet z intencji. W swojej istocie jest jakby punktem, jest absolutny. To znaczy, że jest fikcyjny.

Fikcyjny, ale to nie znaczy że nie istnieje. Przeciwnie, istnieje w każdym akcie ludzkim, czy się chce tego czy nie, jako czyste wymaganie, uwikłane w nieczystej kombinacji. Kombinacja jest zawsze nieczysta, ale przestałaby taką być, gdyby można było z niej usunąć to czyste wymaganie. Nie mamy więc tu do czynienia ani z jałową teorią nieosiągalnej moralnej czystości ani po prostu z potępieniem moralności ludzkiej jako nieczystej. Kant wyciąga ekstrakt, przedstawia wymaganie moralne w stanie czystym, robi z tego teorię i zarazem nadaje temu apelowi nowy potężny akcent, wyłączając poza nawias i osiągnięcie celu i rezygnację.

Ale jakież jest to wymaganie? Prawdę mówiąc, wiemy tylko tyle, że jest ono bezwarunkowe. Żadna „okoliczność” nie potrafi go usunąć. Nie jest ono podporządkowane niczemu a wszystko jest mu podporządkowane, w przeciwnym wypadku słowo „moralny” nie ma już sensu. Przeciwnieństwem aktu moralnego nie jest zło ale akt zmierzający do osiągnięcia celu. Absolutny charakter moralnego wymagania na tym polega, że w ogóle nie pojawia się kwestia osiągnięcia. „Rób to, co powinieneś, niech stanie się co chce”.

Naturalnie w konkretnym zachowaniu się zawsze występuje problem osiągnięcia, myśl o skutkach aktu stanowi część naszej decyzji — chyba że chodzi o te dziwacznie czyste i tragicznie niejednoznaczne akty, akty bez uzasadnienia, którym nadano nazwę absolutnych. Ale Kant chce powiedzieć po prostu, że akt jest moralny jeżeli nad myślą o osiągnięciu, nad obliczaniem szans, góruje kategoryczny imperatyw, jeżeli to on narzuca się w empirycznych rozważaniach, on służy do ich oceny — a nie odwrotnie. Osiągnięcie nie należy do obowiązku. Jest mu najzupełniej, najistotniej obce.

W zestawieniu z tą „Krytyką praktycznego rozumu” Kanta, który wyciągał z zachowań się ludzkich element moralny w stanie czystym, można by „Księcia” Makiewela nazwać „Krytyką politycznego rozumu”. O wiel-

kości „Księcia” nie stanowi bowiem cynizm ale czystość teoretyczna. Podobnie jak Kant szukał w akcie ludzkim tej cechy, która czyni go aktem moralnym, wydzielając jeden aspekt, zawsze zmieszany z innymi, Makiawel w „Księciu” szukał w zachowaniu się męża stanu tej cechy, która czyni je politycznym, również wydzielając to, co zawsze jest zmieszane. Dla Kanta element moralny narzuca się absolutnie, bezwarunkowo, sumieniu, nie zależy od osiągnięcia, tak, że kategorie osiągnięcia i porażki są wyłączone. Dla Makiawela natomiast element polityczny poznaje się po tym, że cała jego wartość pochodzi z osiągnięcia, ze skuteczności, że narzuca się on jako liczba w dodawaniu o z góry wiadomej sumie. Tutaj liczą się tylko kategorie osiągnięcia i porażki, tylko one nadają wartość.

Jest rzeczą równie absurdalną oskarżać Makiawela o immoralizm jak Kanta o irrealizm. Kant wie doskonale, że kategoryczny imperatyw nie narzuca się prawie nigdy, a może nigdy inaczej niż za pośrednictwem imperatywów hipotetycznych. A Makiawel wie równie dobrze, że żaden mąż stanu nie jest zwykłą maszyną do osiągania celów, że polityczne wymogi są prawie zawsze zmieszane z wymaganiami moralnymi. Obaj uprawiają teoretyczną analizę i każdy wyodrębnia inny gatunek wymagań.

Ale jeszcze bardziej komplikuje sprawy spostrzeżenie, że w polityce jest się moralnie zobowiązany osiągnąć cel. Jak to się dzieje, że właśnie ten aspekt, uznany przez Kanta za kryterium niemoralności u jednostki, może stać się wymaganiem moralnym w dziedzinie polityki? Jest to charakterystyczny rys politycznej egzystencji — i to ważny, choć nie zwracano nań dostatecznie uwagi. Bardzo często żądano od różnych osobistości u steru, od narodów, od organizacji, żeby się „poświęciły” w imię wspólnego ideału, żeby wyrzekły się „egoizmu”, żeby „zaufały” przeciwnikom itd. Takie słowa próbują utożsamić wymagania moralne dobre dla jednostki z wymaganiami, jakie ciąży na organizmie zbiorowym. Ale jest to zabieg fałszywy, bo jednostka może — a czasem powinna — poświęcić się dla wspólnego dobra (poświęca w zasadzie tylko siebie — mówię „w zasadzie” bo rzadko wygląda to tak prosto), natomiast mąż stanu jest obciążony losem innych, ma za zadanie czuwać nad milionami istot ludzkich i jeżeli zgodzi

się poświęcić, poświęca te istoty. A powinien im pomagać i, w razie niebezpieczeństwa, uratować. Nie wystarczy, że ma dobrą intencję, trzeba, żeby mu się udało. I oto osiągnięcie celu staje się zobowiązaniem. Jest to tak dalece prawdą, że w wypadku porażki prawdziwy polityk, świadomy czego się podjął, nie usprawiedliwia porażki przy pomocy swoich dobrych intencji. Wie, że te liczą się tylko wobec jego własnego sumienia, wobec najbliższych, wobec Boga. W polityce nie liczą się prawie wcale. Liczą się właśnie tylko w tej mierze, w jakiej sfera polityki nie istnieje w stanie czystym. Gdyby istniała w stanie czystym, nie liczyłyby się wcale.

Polityką więc rządzi twarde prawo, to samo jakie obserwujemy w dziedzinie sztuki: liczy się tylko wynik. Intencje i wysiłki nie odgrywają tu żadnej roli. Nie ma okoliczności łagodzących.

Te dwie analizy, Kanta i Makiawela, przez postawienie czystych i radykalnych wymagań, mają nie tylko wartość teorii, ale również są moralnie skuteczne. Są tak jasne, tak absolutne, że mężowi stanu, który rozważa swoje czyny, pozwalają wyraźniej rozłożyć dane, zobaczyć dwa odrębne wymagania nieraz ze sobą sprzeczne i zmuszają go w ten sposób do świadomego wyboru. Uniemożliwiają mu ześlizgnięcie się w łatwiznę i użycie różnych alibi. Nie będzie już mógł od wymogów powodzenia wykręcić się zasadą moralną, a od wymogów moralnych koniecznością polityki.

Ma to jednak zastosowanie tylko w wypadkach kryzysu, kiedy mąż stanu traci oparcie w instytucjach i tradycjach i nagle jest zmuszony sam wynaleźć nowy punkt w historii, zamiast ją kontynuować. (Makiawel podkreśla, że jego teoria ma wartość tylko wtedy, kiedy ustala się nowa władza). Na ogół w zwykłych okolicznościach nie widzi się prawie sfery politycznej w jej nagości, z jej specyficznymi wymogami, bez domieszki. W atmosferze politycznej unoszą się, niejako w niej roztopione, wymogi moralne. Charakter ich jest hipotetyczny, ale są one czymś upartym i ciągle dają znać o sobie. Ta niejasność, teoretycznie nie do usprawiedliwienia, w praktyce dość tchórzliwa, jest zapewne konieczna dla zdrowia społeczeństwa.

W początku tego rozdziału wymieniliśmy razem politykę i prawo. Jak powiedzieliśmy, uzasadnia się politykę

i prawo w sposób pesymistyczny, stwierdzając, że istnieje zło i że należy zbudować tamy. Stąd i w polityce i w prawie robi się użytek z siły. Prawo wspiera się na Sprawiedliwości i na Policji. Nieco dokładniejsza analiza tych dwóch składników wykazałaby, że odwołując się do policji, prawo zaprzepaszcza moralny prestiż Sprawiedliwości: prawo może żądać takiego i takiego zachowania się albo dlatego, że jest to słuszne, albo pod groźbą policji, ale nie w imię obu tych rzeczy naraz. Kiedy pojawia się strach i uległość wobec groźby, poczucie moralne nie ma nic do roboty, chyba, że działa we wręcz odwrotnym kierunku, przewyciężając lęk przed groźbą. Teoretycznie więc obecność policji powinna byłaby odjąć wszelką moc moralną wymogom prawa. W rzeczywistości jest inaczej. Ręka policjanta, którą już czuje na swoim kołnierzu człowiek, mający właśnie popełnić przestępstwo, jest jakby symbolicznym znakiem potępienia przez społeczność, a to utożsamia się z potępieniem moralnym. Groźna siła — choć według radykalnej analizy Kanta powinna usunąć poczucie moralne tak jak ciepło usuwa śnieg w analizie wykluczających się pojęć u Platona — ta groźna siła jest jakby wcieleniem moralnego wymagania, jego ziemską obecnością. Prawo bez zbrojnej pomocy oznaczałoby w społeczeństwach ludzkich koniec prawideł i powrót do rządów nagiej siły. Anioł, fałszywy anioł ludzki, utorowałby drogę bestii. Ale i odwrotnie, policja bez moralnego autorytetu utorowałaby drogę starciu nagich sił. Tylko nieczysty melanz moralności i siły chroni w pewnej mierze ludzkie możliwości i sprawia, że moralność może działać w społeczeństwie. Im bardziej ten melanz jest niejasny, im mocniejsza jest władza „Rzeczy Mglistych”, im ściślejsza jest symboliczna więź między moralnością i siłą — tym lepiej moralność potrafi wywierać wpływ, poprzez prawo, i ograniczać konieczność policyjnej interwencji. To samo występuje w polityce. Analizy Kanta i Makiiawela są cenne w ich czystości, jako wymogi bez kontekstu, są również użyteczne w niektórych granicznych sytuacjach, kiedy jednostka, wysuwając się na chwilę z nurtu dziejących się dziejów w jakim tkwi, musi z pełną świadomością wziąć na siebie ogromną odpowiedzialność. Ale te analizy mogłyby zniszczyć samą rzeczywistość polityczną i odebrać jej wszelkie szanse humanizacji, gdyby człowiek zaczął

rozdzielać dwa składniki: wymaganie moralne i wymaganie sukcesu. Dlatego właśnie, że te pierwiastki są względnie mocno splecione ze sobą w ludzkich umysłach, moralne bodźce — sprawiedliwość, wierność, lęk przed katastrofą, oburzenie itd. — odgrywają dziś jeszcze pewną rolę w polityce, choćby dzięki propagandzie. Trzeba jednak zauważyć, że większe niebezpieczeństwo, niż ze strony teoretycznych analiz (te są zbyt ściśle i mają dlatego mały społeczny zasięg) grozi ze strony cyników i moralistów. Cynicy nie są w istocie uczniami Makiawela. Makiawel nadał politycznym koniecznościom pewną godność moralną, zmuszając Księcia (podkreślamy to, Księcia, czyli męża stanu, o niego chodzi a nie o opinię publiczną) do stanięcia wobec *moralnie* sprzecznych wymagań polityki. Cynicy natomiast pokrywają zwykle dążenie do celu uzasadnieniami wziętymi z moralności i moralne wymogi w polityce zmieniają w błazeństwo. Ich zarozumiała szczerość robi z polityki tylko chytre zabiegi o władzę. Rujnują w ten sposób samą ludzką podstawę społecznej gry, tę symboliczną i konieczną dwuznaczność, więź między moralnością i siłą. Nie tylko oni jednak podkopują człowieczeństwo i nie oni są najbardziej niebezpieczni. Gorszi są moralisci. Ci nie są uczniami Kanta. Pod pokrywką bezwarunkowej moralności, rzekomo będącej tym samym co kategoryczny imperatyw, żądają bezwzględного posłuszeństwa pewnym zasadom-przepisom. Delektując się swoją szlachetnością, zamykają oczy na inne, nieraz diametralnie sprzeczne wymogi, jakie stawia czy narzuca zmieniona sytuacja historyczna. Zdaje się im, że posiadli receptę na dobro. Na przykład szacunek dla życia ludzkiego każe im nienawidzieć wojny i z czystym sumieniem pozwolą, żeby dymiły krematoria, żeby napełniały się więźniami obozy koncentracyjne — a nawet będą wywodzić, że nie są one tak znowu okropne, byle tylko zmniejszyć ryzyko zbrojnych konfliktów. Moralne budowle, jakich bronią, coraz bardziej dla nich twardnieją, absolutyzują się, poza rzeczywistością historyczną, a ta oddana jest na pastwę wszelkiego brudu i stopniowo ustalają się w niej rządy nagiej siły.

Streścimy: teoretyczne analizy Kanta i Makiawela wydobywają w stanie czystym dwa zasadnicze składniki rzeczywistości politycznej: moralność i powodzenie. Zderzając się w świadomości wyjątkowego człowieka, mogą one prowa-

dzić do bardziej odpowiedzialnego i bardziej radykalnego wyboru, niż to zwykle bywa. W rzeczywistości jednak dwa te składniki tworzą w polityce węzeł nie do rozplątania. I ten stan rzeczy, ta komplikacja i niejasność, choć zagraża jej i nihilistyczna czystość cyników i anielska czystość moralistów, jest konieczna, żeby humanizować życie społeczeństwa.

*Humanizacja życia społecznego:
wolność wygrywa kosztem faktu.*

Proces humanizacji — tak, ale jak określić jego cele? Niech mi będzie wolno zrobić na wstępie uwagę: humanizacja nie koniecznie oznacza postęp, w absolutnym sensie tego słowa. Żeby mówić o postępie, trzeba by było ustalić zawczasu co jest dobre i co lepsze i przyjąć, że między tymi punktami przebiega linia ciągła, jednoznaczna. Nie zrobiliśmy tu nic takiego. Wszelki sąd wartościujący na temat humanizacji zakładałby, że mamy kryteria, a nic nas na razie do tego nie upoważnia. Przypuśćmy, dla przykładu, że za kryterium dobra społecznego uznajemy jak największą uległość wyrokom Opatrzności — albo, żeby wziąć inną skrajność, szczęście. Nic nie dowodzi, że w życiu społecznym „shumanizowanym” — w którym specyficzność ludzkiego losu mogłaby się coraz bardziej uwydatniać — człowiek byłby posłuszny wyrokom Opatrzności czy też stosując odwrotne kryterium, szczęśliwy.

Lepiej, być może, dostrzeżemy sens tej humanizacji sięgając w przeszłość.

Jeżeli przypatrzymy się wielkim liniom, po jakich szedł rozwój rzeczywistości politycznej, jeżeli świadomie pominiemy wahania, kołowania, anachroniczne nawroty, jedno przynajmniej, jak się zdaje, będziemy mogli stwierdzić: to, co możliwe, wygrywa kosztem tego, co jest dane. Ta z pozoru abstrakcyjna formuła sięga w sam rdzeń naszego życia. Spróbujmy sprecyzować.

W pierwotnych społeczeństwach sakralnych i wrogich nowości chodzi o to, żeby zachować *co jest*. Nie ma tu w ogóle problemów wyboru, poszukiwań, jest tylko problem konserwacji. Jeżeli pominąć kilka godnych podziwu,

niespokojnych enklaw historii, jak miasta greckie czy ksiąstewka Italii, można powiedzieć, że ten obraz świata utrzymał się aż do ostatnich lat Ancien Régime'u. Społeczeństwo było ścisłą tkaniną złożoną z istot i ze stosunków o sile symbolów. Pan, ksiądz, ojciec, nauczyciel, oficer — we wszystkich tych postaciach ich faktyczne istnienie i wartość tworzą jedno. Postacie te są wcielonymi wartościami, w każdej z nich wyraża się empirycznie jakieś wymaganie — niezależnie od tego, co są osobiście warte. Ich funkcja ma wszechmoc zarówno wobec nich samych, jak wobec innych, nie mogą się od niej wyzwolić. Zresztą sama myśl, że można istnieć bez funkcji, w ogóle nie powstaje w głowie. Ta, chciałoby się powiedzieć, zawieszistość stosunków i funkcji prawie już nie istnieje na Zachodzie, z wyjątkiem Kościoła. Przypatrzmy się księdzu w „Mocy i chwale” Grahama Green'a. Ani pijaństwo, ani mało zaszczytne ojcostwo nie mogą naruszyć jego ontologicznej cechy — tej, że jest kapłanem. Za Ancien Régime'u wszystkie stosunki społeczne miały, jak się zdaje, podobną zawieszistość, nie zależały od subiektywnej zgody: stosunek pana i wasala, księdza i wiernego, ojca i syna, nauczyciela i ucznia, oficera i żołnierza jest dany od razu przez społeczeństwo, ma jakąś gotową już doskonałość. Nie potrzeba nawet wyrażać zgody. Istoty i stosunki osiągały pełnię bez wahań, zwątpień ani nawet pytań i to stanowiło fundament społecznej równowagi.

Te symboliczne stosunki zakładały całkowite przyzwolenie, zlanie się podmiotu z funkcją, bez dystansu i bez pośrednictwa.

Nowe dokonało się w ten sposób, że podmiot, mniej czy bardziej świadomie, mniej czy bardziej wyraźnie, wycofał się ze swojej funkcji. Wszystko się wtedy zmienia. Funkcje tracą swoją substancję. Formy społeczne stają się możliwościami — tylko formy, nic więcej. Nie mają już obiektywnej konsystencji, niezależnej od ludzkich kaprysów, znika moc bezwzględnej nakazu. Ma to dobre strony: odtąd stosunki społeczne i sam byt ludzi w te stosunki uwikłanych zależą coraz bardziej od subiektywnego poczucia każdej osoby. Ani biorąc rzecz ontologicznie ani moralnie nie znajdzie się już wsparcia utrzymującego się samo przez się, nie znajdzie się już symbolu, który przecinał wszelką dyskusję. Wszystko, absolutnie wszystko, ma

teraz wartość i kruchość rzeczy ludzkich, ciągle tworzonych na nowo i ciągle zagrożonych przez samego człowieka. Znikł władca — pomazaniec boski, nie spotka się już księcia z bajki, którego księżęcej istoty nic nie mogło zmienić, nawet sam książe. Msza ma swój sens i swoją substancję niezależnie od tego, jaki ksiądz ją odprawia. Ale protestanckie nabożeństwo zależy prawie całkowicie od zalet pastora. Sakrament małżeństwa trwa i działa wiecznie własną mocą. Ale obietnica dana podczas cywilnego ślubu zależy od miłości i zaufania, upada, jeżeli one giną. Ojciec nie będzie się już cieszył szacunkiem należnym wiecznej funkcji jaką reprezentuje, musi na szacunek osobiście zasłużyć.

Jednostka, zagrożona zewsząd taką nietrwałością wszystkiego, tym gwałtowniej broni osobistych i subiektywnych walorów, bo one już tylko są jej usprawiedliwieniem. Robi wszystko, żeby przekonać i siebie i innych, że ma walory. Żąda, żeby miał je też bliźni. Szuka w uczuciach i w namiętnościach — bo nic poza nimi już nie ma — absolutnej gwarancji, obrony przeciwko własnej nicości, skoro obrony nie dostarcza już społeczeństwo. Cały ten proces zmierza do szaleńczego i gorączkowego podkreślenia pierwiastków subiektywnych.

Dawniej świat był shierarchizowany, jego sakralność czy estetyka zapewniały bezpieczeństwo, piękno ceremonii odbierało znaczenie jednostkowemu pięknu. Każdy czuł, że zajmuje jakieś miejsce, choćby najędzniejsze. Teraz już stracił to miejsce. Musi je zdobyć samotnie, z wysiłkiem.

Wszystko więc zależy od tego czym się jest. Ale na tej ściśle osobistej linii odwrotu dosięga człowieka ten sam rozkład: ginie ontologiczna konsystencja „podmiot nie odczuwa siebie jako symbolicznie jednolitej istoty. Nie jest dość esencjonalny, nie posiada esencji. Na przykład dawniej rodzina, tradycja, wytwarzała w podmiocie zupełnie inne poczucie, niż wytwarza dzisiaj „determinizm historii” (a więc zespół czynników przychodzących z zewnątrz) czy opatrnościowa interwencja, czy przypadek. Nie były to pierwiastki dodane do jego istoty, przeciwnie, tak jak i przynależność do klasy, do zawodu, zdawały się stanowić część jego esencji. Nawet namiętności składały się na tę esencję. Król Lear jest królem — przestając nim być, nie stanie się królem zdetronizowanym, ale przestanie być

w ogóle. A Fedra jest własną namiętnością. Ani ona sama ani nikt nie potrafi osoby i namiętności rozdzielić, nie dlatego, że namiętność jest zewnętrzną siłą, nie do zwalczenia, ale dlatego, że jest samą Fedrą.

Natomiast nowoczesny podmiot *nie jest* ani tym, ani tym, ani tamtym. Wymyka się wszelkim cechom, wyskakuje poza wszelkie cechy, jest samą ucieczką. Odrzuca wszelki obraz samego siebie. Akceptuje wreszcie tylko czasownik być, ale ten, zamiast służyć jako łącznik pomiędzy przedmiotem i jakościami (czyli w ogóle przechodzić niepostrzeżenie, zaznaczać tylko tożsamość), oddziela go od nich i pozwala mu się wreszcie bez nich obyć. Kiedy czasownik być staje się absolutem, dochodzi się do formuły Sartre'a. Na pytanie „czym jestem?” postawione przez podmiot, którego istota polega na ucieczce od cech, można odpowiedzieć tylko tak, jak Sartre: „Jestem nic”.

Jak widzieliśmy, z chwilą kiedy z funkcji i ze stosunków społecznych wyciekła symboliczna substancja, cały miąsz ontologiczny i cała nakazująca siła wartości mają już oparcie tylko w bycie każdego ludzkiego podmiotu. Ale z samego tego podmiotu też wyparowuje wszelka substancja, aż jest on tylko nic. Czy człowiek, który jest „nic” może samą swoją obecnością podtrzymać system społeczny?

Nie trzeba tutaj pozwolić na nieporozumienie, z jakiego nieraz korzystano, żeby ukuć broń na Sartre'a. „Jestem nic” nie oznacza „jestem niczym” oznacza „jestem wolny”, „jestem świadomość i wolność”. Dostrzega się tutaj pewną sferę bytu (a nie nicości), który nie jest ani czymś, ani niczym — trudno to nam przedstawić, bo nasze władze umysłu są nieadekwatne — sferę wolności.



Nie można więc dzisiaj marzyć w polityce o stworzeniu na ziemi wspólnoty ludzkiej, która byłaby zgodna z przyjętymi jednogłośnie koncepcjami, nie da się też zachować jakichś esencjonalnych cech na wszystkich szczeblach hierarchii. Chodzi o to, żeby stworzyć technikę wspólnego życia, zdolną uchronić i zwiększyć szanse wolności dla każdego człowieka.

Polityka została więc pozbawiona wszelkiej dogmatycznej pychy i wszelkiego, wcielającego się w nią, autorytetu.

Jej sytuacja jest niesłychanie trudna i nawet niebezpieczna. Z jednej strony wyparowała z niej substancja wskutek wolności indywidualnej i, co za tym idzie, różnorodności opinii. Z drugiej strony spoczywają na niej olbrzymie zadania materialne, bo uzależnia się od nowoczesnej gospodarki, wielkiego przemysłu, a równocześnie jest za ich działanie odpowiedzialna.

Licząc się z tą sytuacją człowieka w nowoczesnym społeczeństwie, musimy teraz zapytać, czy ideologia demokratyczna jest obecnie przestarzała czy też bardziej uzasadniona niż kiedykolwiek.

Rozdział II

O DEMOKRACJI

Pesymistyczne uzasadnienie demokracji.

Na pierwszy rzut oka o ustroju demokratycznym decydują powszechne wybory. Kartka wrzucona do urny daje obywatelowi świadomość, że rozporządza on częścią władzy wewnątrz państwa i równocześnie świadomość, że ta część władzy jest równa dla każdego. Ponieważ nikt nie ma jej więcej niż on, nie podlega nikomu, jest człowiekiem wolnym. Powszechne wybory zaspakajają więc od razu potrzebę wolności i potrzebę sprawiedliwości, jaka jest w każdej jednostce.

Wkrótce jednak obywatel spostrzega, że pomimo powszechnych wyborów, albo z ich powodu, nie potrafi w praktyce swoich pragnień uczynić rzeczywistością polityczną. Żąda się od niego, żeby podporządkował się większości. Ta natomiast nie koniecznie budzi szacunek, raczej przygniata swoją masą. Zdaje mu się, że może udałoby mu się przekonać jednego człowieka albo kilku. Ale większość to dla niego ciężka, nieprzezroczysta materia, na którą nic nie pomaga idee.

Starano się podtrzymywać tezę, że większość musi być dobra. Z takiego punktu widzenia lud, to jest większość obywateli, zawsze w końcu rozpozna co dobre, w tym sensie, w jakim autorytet prawny ogłasza prawa. Lud odtąd jest nie tylko z natury wrażliwy na normy jakiegoś wiecznotrwałego dobra w polityce, ale ma moc tworzenia tych

norm, aktualizowania ich dzięki swoim decyzjom, przez to określa samo dobro. *Vox populi, vox Dei*.

Taki pogląd, niezależnie czy będziemy go traktowali całkiem poważnie, czy tylko częściowo poważnie, wydaje mi się zwykłym przesądem. Nie ma żadnego powodu do przypuszczenia, że sąd większości jest lepszy, niż sąd mniejszości. Na niczym nie jest oparte przekonanie, że większość jest inteligentniejsza, lepiej zorientowana, uczciwsza, niż mniejszość. Większość nie jest i nie może być kryterium dla spraw umysłu. A polityka, jaką teoretycznie uprawiają nasze państwa zachodnie, będąca rzekomo w przybliżeniu sumą ilościowo zanotowanych opinii, nie ma żadnego prawa zasłaniać się wartością. Można nawet podejrzewać, że, w miarę jak komplikują się problemy i zwiększają się zadania, obóz wielkiej liczby będzie miał coraz mniej szans na znalezienie najlepszych rozwiązań.

Żeby więc uzasadnić lepiej demokrację, używa się teorii interesów. Każdy decyduje tak, jak mu dyktuje jego własny interes. Decyzja większości będzie sprzyjała interesom największej liczby ludzi, dzięki temu będzie prawomocna.

Rozumowanie to budzi wątpliwości, z wielu względów. Przede wszystkim nie jest wcale pewne, że każdy umie decydować zgodnie z własnym interesem. Bardzo łatwo zbłądzić w tym gąszczu, bo rzeczywistość polityczna i gospodarcza jest pełna komplikacji, występują w niej „odrzuty”, wielu rzeczy nie da się przewidzieć, rzadko, nawet na krótki czas, zdarza się „system zamknięty”, w którym działa tylko pewna ilość znanych czynników. Poza tym nawet same „interesy” są mętnym pojęciem. Cokolwiek się o tym powie sądzę, że nie tylko interesy inne niż materialne mają dużą wagę, ale że żaden interes nie jest wyłącznie materialny. Człowiekowi właściwa jest tak wielka wzajemna przenikalność ciała i ducha, tak decyduje to o całej jego strukturze, że nawet najbardziej prymitywnym apetytom towarzyszy ruch skrzydeł. Nie wystarcza, jak to z zapalem robi się w naszym stuleciu, odsłaniać udział materii w naszym życiu duchowym. Trzeba jeszcze pokazać duchowość naszego ciała i naszego cielesnego życia. Kiedy człowiek zaspokozi jeden ze swoich popędów, jest w nim niewątpliwie rodzaj radości czy raczej pełni, mówi „tak” swojemu zadowoleniu. Ale nie koniecznie jest to pierwiastek szczę-

ścia. Człowiek może wybrać luksus cierpienia i kieruje się w tym tajemniczymi kryteriami. Działają w nim również popędy negatywne, popędy do wyrzeczeń, do zachowania dystansu, do usunięcia w cień swojej osoby. Widać wtedy niejasność takiego pojęcia jak „interesy”. Narażam się tutaj na zarzut, że wprowadzam typowo mieszczańską komplikację, po to, żeby uniemożliwić prosty marksistowski schemat, według którego klasa eksploatowana wie doskonale jakie są jej interesy. To prawda, że zasadnicze potrzeby są proste i wszystkim wspólne. Kiedy jednak te zostaną zaspokojone na poziomie biologicznego minimum, powstaje natychmiast różnorodność. W rezultacie przez to słowo o kokieteryjnym wydźwięku, w duchu naszego stulecia (bo jest „ziemskie”), przez to słowo „interesy”, służące za magiczną formułkę całej szkole socjologii, wprowadza się ukradkiem, bez wyjaśnienia, całą filozofię wartości i co za tym idzie, metafizykę — choćby chodziło o wartości materialistyczne a metafizyka przekreślała samą siebie. Kto określi interesy mnichów, azjatyckich tubylców, siedzących gdzieś nad swoją rzeką, dobrze odżywionych niewolników we wzorowej stajni, interesy wilka i psa z bajki La Fontaine'a czy Mickiewicza?

Przyjmijmy jednak, że są wspólne interesy uznane, jak trzeba, przez większość. Więc demokrację uzasadnia poparcie wielu ludzi i nie kompromituje jej fakt, że przekreśla ona interesy mniejszości? Każdy zda sobie sprawę, że tak nie jest. Prawomocność demokratyczna opiera się na szacunku dla każdej jednostki, a nie na szacunku dla liczby. Rzecz dziwna, właśnie poszczególny głos oddany w głosowaniu wydaje się nadawać wartość wyborom, a nie masa głosów zwycięskich, choć te wpływają na cały system. Poddanie się tej masie ma w sobie coś z rezygnacji. Nie ona podtrzymuje zapał i polityczną gorliwość.

Powszechne wybory nie wydają się więc być zasadniczym kryterium ustroju demokratycznego. Widzieliśmy zresztą jak ponurą rolę mogą one odgrywać w prawie jednogłosnych plebiscytach urządzanych przez kraje totalitarne. Zbyt łatwo jest powiedzieć, jak zwykle się mówi, że wybory były tam zwykłą komedią, bo pogwałcono tam tajność i każdy głosował pod strachem. Siła sugestii, atak emocjonalny na niezależność indywidualnego sądu, odgrywały tam rolę co najmniej równą terrorowi. A granice po-

między takim atakiem i propagandą demokratyczną nie są bynajmniej wyraźne. Nie, powszechne wybory nie wystarczą. Trzeba szukać innych kryteriów.

Nie znajdzie się ich na samej powierzchni. Nie chodzi o to, żeby ustalić jakiś znak pozwalający z całą pewnością odróżnić ustrój demokratyczny od nie-demokratycznego, bo oczywiście jesteśmy tu w sferze przybliżeń i ma tu wagę „mniej albo więcej”, a nawet lepiej jest zaufać temu „mniej albo więcej” niż ulec pokusie zbyt ścisłych analiz. Te mogą nieraz, zamiast pomóc nam odnaleźć właściwą drogę działania, doprowadzić do niebezpiecznych kompromisów. Chodzi o odkrycie tendencji, które *powinny* być właściwe ustrojowi demokratycznemu, jeżeli ten ma pozostać wierny swoim istotnym wartościom. Tutaj jest punkt wyjścia.

Zasadnicza wartość, jakiej nie można poświęcić, to osoba ludzka — oczywiście pojęta nie jako fakt, nie jako coś danego pozytywnie, ale jako *centrum możliwości*, jako wolność, a więc, biorąc filozoficznie, wewnętrzna konieczność nie do przewidzenia, a biorąc politycznie — indeterminacja godna zachowania.

Ten ostatni termin ma nie tylko, jak można by przypuścić, sens negatywny. Zachować żywą istotę, a tym bardziej istotę wolną, to znaczy nie tylko uchronić ją od zła zawsze zrosniętego z władzą, to również zapewnić jej pole działania, dać jej świat, w którym mogłaby istnieć dzięki swojej akcji zmieniającej ten świat. W polityce oznacza to, że trzeba ją chronić od władzy i dać jej udział we władzy.

W ustroju demokratycznym ochronę od nacisku władzy stanowią prawa gwarantujące swobody osobiste. Jest jednak rzeczą jasną, że te prawa nie uchronią nic ani nikogo, jeżeli władza (ona je wspiera a one ją ustanawiają) nie jest w pewien sposób podzielona pomiędzy rządzących i rządzonych. Ten krąg prawa, podtrzymywanego przez ustanowioną przez siebie siłę, jest żywotnym sekretem demokracji, samym jej sednem, choć w racjonalistycznych interpretacjach jej obrońców czy przeciwników rzadko o tym się wspomina. Zarzucano często demokracji, że jest anonimowa, że odpowiedzialność jest niczyja. Ale odwrotną stroną medalu jest właśnie to krążenie władzy niby krążenie krwi, tak, że nikt — teoretycznie — nie może

sobie władzy przywłaszczyć. Jeżeli demokracja jest żywa, jeżeli zachowuje swoją substancję, jej logicznym wyobrażeniem jest błędne koło: wydaje się, że nic tu w ogóle nie ma.

Władza, należąca do rządzonych — źródło władzy rządzących — polega na ustalaniu zadań dla rządzących i na kontrolowaniu jak się z tych zadań wywiązują. Mniejsza na razie o sposób, o techniczny środek przy pomocy którego mogą te zadania narzucać i wykonywać kontrolę. Może to być wybór, na zasadzie takiego czy innego programu, z sankcją następnego wyboru albo nie-wyboru, szersze czy węższe upoważnienie udzielone ciałom ustawodawczym, tak, żeby mogły zatwierdzać albo odrzucać dekrety rządu, może to być też bezpośredni udział ludu, poprzez referendum, w tworzeniu się praw.

Warto zwrócić uwagę, że tutaj tkwi gwarancja swobód osobistych niezbędnych w każdym ustroju, jeżeli ma on zachować wartość osoby ludzkiej — kontrola rządzących przez rządzonych. W tej czy w innej formie, dzięki takiemu czy innemu mechanizmowi ustaw, rządzący dzierżą władzę z upoważnienia rządzonych i im muszą zdawać sprawę ze swoich czynów.

Mówiliśmy jednak dotychczas tak, jak gdyby rządzeni stanowili jedno ciało, rodzaj jednego wielkiego obywatela. W rzeczywistości racją bytu demokracji jest różnorodność wśród rządzonych. Sens jej nadają ich sprzeczne pragnienia, a równocześnie utrudniają jej funkcjonowanie. Można się wyrazić, że im bardziej demokracja jest potrzebna, tym bardziej jest rozdarta od wewnątrz.

Jeżeli pragnienia są różne, a nawet ze sobą sprzeczne, jeżeli podstawą ustroju jest wartość osoby ludzkiej, to znaczy, że wszystkim obywatelom i wszystkim grupom powinno przysługiwać prawo do walki w łonie demokracji o swoje cele. Dochodzimy tutaj do drugiego kryterium ustroju demokratycznego: *legalne istnienie mniejszości, której prawa są zagwarantowane.*

Uzasadnieniem więc wszelkich prawnych instytucji ustroju nie jest dostrzegalna na pierwszy rzut oka sprawiedliwość (jak twierdzą na przykład ci, którzy w wyborach widzą wyraz równości ludzi) ale skuteczność, z jaką udzielają one gwarancji zasadniczym kryteriom demokracji: swobodom osobistym i prawom mniejszości, co z kolei po-

zwala kontrolować rządzących i powinno — zawsze w teorii — wykluczać nadużycie władzy.

Tak więc, moim zdaniem, prawa, wybory, różne wolności figurujące w konstytucjach, podział władz, powszechne nauczanie — wszystkie te zdobycze zrodzone w wieku Oświecenia, nie mogą dzisiaj apelować do przywiązania i ofiarności obywateli z powodów, dla jakich powstały. Być może dzisiejsi ludzie dlatego są tak mało skłonni do obrony zdobyczy, osiągniętych niegdyś wysokim kosztem, że źle im wyjaśniano dlaczego powinni je cenić. Polityczne i społeczne prawa nie są odbiciem w społeczeństwie ludzkim uniwersalnego ładu — a już fakt, że używa się tutaj tego samego terminu, co do oznaczenia stałych stosunków w świecie fizyki, jest nadużyciem, prowadzącym łatwo do niebezpiecznej filozofii. Wybory nie oznaczają, że wyborcy, dzięki kartce wrzuconej do urny, występują w izbach i komisjach w osobie swego przedstawiciela. Nie oznaczają też, że każdy człowiek może być doskonale zastąpiony przez innego, co sprowadziłoby jednostkę do roli kółka w maszynie. Powszechne wybory nie są po to, żeby potwierdzić przekonanie — fałszywe — że wszyscy ludzie są równi. Są równi tylko jako sekret człowieczeństwa, jako ta sama nieuchwytna możliwość wolności, nie są równi inteligencją, zaletami, zdolnością wydawania sądów. Swobody nie oznaczają, że społeczeństwo pozwala jednostce postępować tak jak jej się podoba, pod pretekstem, że to co wydaje się jej dobre, musi być dobre naprawdę. Z podziału władz nie należy wyciągać wniosku, że intencje masy wyborców mogą przechować się w stanie czystym, niezależnie od okoliczności, we władzy ustawodawczej i że ta kieruje tak władzą wykonawczą, jak na przykład umysł ciałem. Nie należy też wnioskować, że władza sądowa jest jakąś absolutną świadomością moralną, bez kompromisów i bez wpływów ubocznych. Tak samo powszechne nauczanie nie upoważnia do przypuszczeń, że teraz już wszyscy będą obywatelami a nawet ludźmi w pełnym sensie tego słowa i że potrafią sensownie orzekać o wszystkich problemach ich epoki.

Prawa oznaczają, w pierwszym rzędzie, że trudność przewidzenia namiętności i popędów ludzkich, a także groźba, jaką stanowiąłyby w związku z władzą, zmusza do przyjęcia obiektywnej procedury, gwarantującej pewne stałe

linie. Wybory oznaczają, że aby chronić swobody osobiste i prawa mniejszości, oraz zapewnić w przybliżeniu wpływ pragnieniom większości, potrzeba periodycznej kontroli, tak aby władze nie były zbyt pewne siebie. Powszechne głosowanie oznacza, że, w braku obiektywnych kryteriów pozwalających odróżnić elitę, najlepiej gwarantuje kontrolę wola największej liczby obywateli, co nakłada na rządzących obowiązek ubiegania się o względy *każdej* jednostki. Swobody oznaczają, że, ponieważ człowiek nie jest tylko stworzeniem politycznym i polityka jest zależna od innych stron jego udziału w świecie, należy zarezerwować w polityce margines dla indeterminacji, do wypełnienia przez konieczności wewnętrzne człowieka. Podział władz oznacza, że, biorąc pod uwagę zło jakie kryje się w samym fakcie władzy i możliwości nadużyć, jest rzeczą rozsądną jak najbardziej rozczłonkować kompetencje, tak, aby dwie z nich sprawowały możliwie najlepiej kontrolę nad władzą wykonawczą. Wreszcie powszechne nauczanie oznacza, że ponieważ człowiek jest przede wszystkim jego własnymi możliwościami, należy zapewnić każdemu u zarania życia środki, pozwalające odkryć jakie są te możliwości, a więc, aby już zależało (w jak największej mierze) tylko od niego samego czy zechce z nich skorzystać.

Istnieje więc uzasadnienie demokracji, jakkolwiek dalekie od tradycyjnego optymizmu. Punktem wyjścia są tutaj *niedostatki* człowieka, te niedostatki, bez których losowi ludzkiemu groziłby albo anhelizm albo popadnięcie w niewolę faktów. Inaczej mówiąc, człowiek straciłby wtedy swoje możliwości i szanse. Nie ma obiektywnego znamienia, pozwalającego odróżnić elitę. Gdyby było, znikłaby cała rzeczywistość polityczna i zamiast problemów otrzymalibyśmy doskonałość ula. Gdyby było, należałoby zostać zwolennikiem arystokracji, elita powinna być rządzić. Odmówić jej tego prawa znaczyłoby odrzucić dobro. Ale wtedy „rządzić” byłoby za słabym słowem bo nadaje mu siłę tylko podminowanie gruntu. Ponieważ nie ma obiektywnego znamienia elity, człowiek sam musi rozwiązywać problem władzy, jest zdany tylko na siebie czyli na różnorodność i względność, a te są przeszkodą dla jego absolutnych przywiązań. Im bardziej przywiązuje się do wartości, im bardziej pożąda władzy, żeby te wartości urzeczywistnić w życiu społecznym, co zresztą jest jego

zadaniem — tym bardziej zbliża się do tyranii i zbrodni, bo „inni” mu przeszkadzają przez swoją głupotę czy złośliwość. Ani dobro wspólnoty ani zalety ludzi najlepszych nie są czymś jasnym i oczywistym dla ludzkiego społeczeństwa. To właśnie stanowi moim zdaniem *zasadniczy paradoks historii*: bez absolutu historia traci i sens i rzeczywistość, ale nic nie szerzy tak strasznych spustoszeń jak powódź absolutu. Pierwszą ofiarą jest zawsze wolność ludzka a więc to, co warunkuje obecność absolutu na ziemi — i historia staje się niemożliwa. Człowiekowi i jego historii stale zagraża jego własna najszlachetniejsza myśl, która może go wtrącić najpierw w odmęt ognia i krwi a następnie ustanowić mechaniczne, martwe, panowanie nagiej siły. Ta pesymistyczna wizja dostarcza demokracji uzasadnienia: żeby uniknąć groźby trzeba się ograniczyć. Wola zdobycia całego świata po to, żeby go podporządkować jakimukolwiek absolutowi, jest zgodna z powołaniem człowieka. Tym powołaniem jest realizować własną wiarę, pozwolić jej działać na materię, na rzeczywistość, poddać i wiarę i siebie bezlitosnej próbie faktów. I jeżeli jest przekonany, że wierzy w prawdziwy absolut, tylko wszechświat może mu wystarczyć. Jednak zdobywczość nie może pominąć tego, co jest „warunkiem absolutu”: wolności, jeżeli nie chce zaprzeczyć samemu absolutowi, na jaki się powołuje. Absolut żąda władzy nad całym światem nie pomimo i nie przeciwko wolności, ale z jej przyczyny i dla niej. Wolność jest drogocenna nie pomimo absolutu i nie przeciwko niemu, ale dla niego. Zgniść wolność jest łatwo, posługując się terrorem, eksterminacją albo uwodząc umysły powabem pewności i jednomyślności. Wolność opiera się absolutowi tylko od wewnątrz absolutu, w samym sercu absolutu. Gdyby jej tam nie było, nie byłoby jej nigdzie. Dlatego ten, kto miażdży wolność w imię absolutu, staje się niejako dla absolutu narzędziem samobójstwa. Absolut, choć nie uznaje żadnych granic dla swojej woli wcielenia się w życie, musi ograniczyć siebie w zetknięciu z wolnością. Hasło demokracji „równe prawa dla wszystkich” nie oznacza nic innego. Nie odpowiada ono równości faktycznej, przyrodzonej, odpowiada tylko metafizycznemu związkowi pomiędzy absolutem i wolnością. Dzięki równym prawom przeniesiony jest w politykę metafizyczny stosunek nie nadający się do

redukcji i w pewien sposób ochrania się absolut uznając jego zdobywczosć ale wolności przyznając prawo do odmowy albo rebelii.

„Równe prawa dla wszystkich” nie są więc czymś oczywistym i doskonałym. Przyjmuje się je w braku czegoś lepszego, biorąc w rachubę trzy zasadnicze czynniki ludzkiego życia: napięcie bez wyjścia pomiędzy wolnością i absolutem, brak obiektywnie uznanej elity, istnienie zła w człowieku i niebezpieczeństwa, jakimi grozi, z powodu tego zła, wykonywanie władzy. Dając równe prawa wszystkim nie stwierdzamy przez to, że wszyscy są równi, stwierdzamy tylko, że nikt nie ma środków, żeby ustalić hierarchię pomiędzy ludźmi, że ta niemoc zmusza do zawieszenia sądu — co powinno w teorii zagwarantować wszystkim równe *możliwości*. Te równe możliwości zapewniają z kolei maksimum kontroli nad rządzącymi, ograniczając nadużycia. Napięcie bez wyjścia, konieczność zmniejszenia ryzyka, oto *negatywne* podstawy, do których wracamy zawsze, ilekroć chcemy uzasadnić ustrój demokratyczny. Jesteśmy daleko od optymistycznych uzasadnień Wieku Oświecenia.

Istnieją jednak i uzasadnienia pozytywne, ale sprowadzają się tylko do pokazania, że demokratyczna struktura przechowuje *możliwość zmian*. Cele jej nie są określone, charakter jej jest formalny i dlatego jest najbardziej *otwarta*. Można nawet powiedzieć, że demokratyczne instytucje są przede wszystkim po to, żeby stać się narzędziami niemożliwej do przewidzenia zmiany. Bo demokracja nie jest monumentalna. Służy nie temu, co chciałoby tylko i przede wszystkim trwać. Jest, a w każdym razie chciałaby być, giętkim instrumentem podatnym na prądy historii. Znaczna część jej praw i instytucji jest obliczona na przyszłość, kiedy pojawi się wola, dzisiaj zostawiona *in blanco*, i zacznie zmieniać rzeczywistość. Wcale się tej woli nie wyklucza, raczej przygotowuje się dla niej środki.

Łatwo mi na to odpowiedzieć, że powolność, z jaką ewoluują zachodnie demokracje, wystarczy jako kontr-argument. To prawda, że ustrój demokratyczny działa powolnie i hamuje nieraz postęp społeczny. Jego zadaniem jest wypracowywać formy dla przyszłych zmian, a zarazem unikać i ugrzęźnięcia w tym, co dokonane i anarchii czy gwałtu w marszu ku przyszłości. Pozostawmy na boku warunki

wyjątkowe (wojny, zamachy stanu itd.) gdzie konieczne są szybkie decyzje. Nawet w normalnych warunkach wszyscy ludzie niecierpliwi — to jest w praktyce wszyscy ci, co nie mają największych przywilejów — mogą żywić odrazę do zwłoki, tego skutku liczenia się z opinią. Mogą tęsknić do błyskawicznych dekretów. Co więcej, wydaje się niemal, że im bardziej demokracja jest demokratyczna — inaczej mówiąc, im bardziej lud rzeczywiście decyduje o swoim losie — tym powolniej odbywa się postęp społeczny. Na przykład federalistyczna decentralizacja — taka jak w Szwajcarii — pozwala każdemu obywatelowi brać udział w zarządzie dobrem publicznym, w sposób konkretny i na poziomie jaki mu jest dostępny, ale zarazem stanowi dużą przeszkodę: często nie można zastosować uchwał oddzielnie w jednym kantonie, gdyż spowodowałyby się zaburzenia gospodarcze czy demograficzne. Takie uchwały muszą być od razu zastosowane wszędzie przez władzę centralną. Podobnie jest z prawem do referendum i inicjatywy. Pozwala ono obywatelom, jako najwyższej władzy, interweniować bezpośrednio, ponad głowami wybranych izb, i akceptować, odrzucać albo nawet proponować prawa. Otóż to uprawnienie, tak demokratyczne i ludowe, hamuje postęp społeczny. Ponieważ jest mnóstwo głosowań, konieczne są kampanie propagandy, to kosztuje, a kieszenie robotników opróżniają się szybciej niż kieszenie konserwatystów, tym więc wyraźniej widać nierówność warunków walki. Dlatego też przywódcy ruchów robotniczych tak silnie odczuwają pokusę centralizmu i jeżeli, mimo to, są najwierniejszymi obrońcami struktur demokratycznych (nie mamy na myśli komunistów), tym bardziej należy cenić ich mądrość. I niech nikt nie mówi, że składają po prostu dowód cierpliwości. Czas, jak zawsze w polityce, jak zawsze w historii, nie jest wartością względną: to czas ludzkiego życia. Kto w imię wielkich perspektyw historycznych, albo nawet patrząc *sub specie aeternitatis*, lekceważy czynnik czasu i uzbiera się w pogodę oraz cierpliwość przy pomocy „wcześniej czy później”, straci, jeżeli będzie konsekwentny, i te wielkie perspektywy i poczucie historii w ogóle. Znaczenie przyszłych epok zależy od ceny, jaką przywiązujemy do każdej minuty, godziny, roku, do krótkiego naszego życia. Jeżeli to nie ma znaczenia, to nie liczy się też przyszłość i stulecia stają się sekundami

bez żadnej wagi. Kto uprawia politykę bo rozumie wielkość stawki — tak jak się rozumie śmiertelne niebezpieczeństwo i nadzieję we własnym życiu — temu wielkość stawki nie przesłoni znaczenia, jakie ma czas dla robotnika płacącego swoją związkową składkę, dla emerytowanego nauczyciela, dla zdolnego dziecka wyrwanego ze szkoły i posłanego do fabryki. Czas to ich jedyne życie, nic go nie zdoła wrócić. Niecierpliwość staje się obowiązkiem.

Widzimy więc: badając szanse zmian, jakie ofiarowuje demokracja, dochodzi się do wniosku, że jest ona raczej mniejszym złem, niż systemem doskonałym. Takie uzasadnienie znaczy jednak więcej, niż się wydaje. Cały problem to wiedzieć, czy ludzie potrafią je uznać. Dotychczasowe doświadczenia nas uczą, że, pomimo swojej powolności, demokracja szybciej i nie tak wielkim kosztem krwi i łez polepsza los obywateli niż ustroje autorytatywne, z pozoru przecież mające większą swobodę ruchów. Liczy się ona z rzeczywistą sytuacją człowieka w świecie, z zakresem jego wiedzy i niewiedzy, a także ze złem, jakie jest w nim. Pozwala uniknąć kontr-uderzeń i cofnąć się w przeszłość, bo nie posługuje się terrorem a niekiedy chroni od wojen. Poza tym obywatele umieją w niej lepiej korzystać z ulepszeń, bo sami je spowodowali.



Warto tutaj podkreślić: ulepszenia osiągnięte drogą polityczną mogą polegać jedynie na zwiększaniu możliwości ludzkich. Rozluźnia się nacisk z zewnątrz, zaspokojone są materialne potrzeby, co wyzwala człowieka do innych spraw, ustępuje niepokój i nowe perspektywy otwierają się przed umysłem. Zanadto przyzwyczajono się mówić, począwszy od Rewolucji Francuskiej, że wolność to wolność — coś jasnego, wystarczającego samo przez się. Wolność nie jest rzeczą, jest wieloznaczna i samej sobie nie wystarcza. W politycznym sensie jest tylko gwarancją daną pustce — a więc możliwościom konkretnego podmiotu. W filozoficznym czy moralnym sensie, jest ona pełnią udziału, obecności jednostki w świecie, ale osiągnąć ją można tylko chwilami, wymyka się bez ustanku. Jej los jest związany z absolutem, który ją niejako tworzy i zarazem przekreśla. Nie jest sama sobie celem, choć jest celem

wszelkiej polityki, zmierzającej do wzmocnienia człowieczeństwa w człowieku. Pustka, którą polityka ma ochronić, pustka nadająca sens prawom, parlamentom, sądom, bezpieczeństwu od nędzy, postępowi higieny i komfortu — ale czy tę pustkę ludzie cenią? Ta pustka jest po to, żeby ją wypełnić odpowiedzialnością moralną — ale czy ją wypełnią? Czy ludzie chcą ją wypełniać? Sama ta wolność moralna żyje tylko dopóki jest składana w darze, bo „być wolnym” nie ma sensu jeżeli nie chce się być wolnym dla czegoś, dla czegoś, czemu składa się w darze wolność. Czy ludzie, złożywszy ją w darze i składając ją w darze w ciągu całego życia, będą jednak chcieli jej bronić, to znaczy bronić jej możliwości, tak, jak na to zasługuje, a więc przy użyciu polityki i siły, tracąc swój czas, narażając własne życie, własne mienie i nawet narażając to, czemu w darze złożyli swoją wolność? To najważniejsze pytanie. Chodzi o to, żeby wiedzieć, czy ta „pusta” wolność nie jest dla człowieka zbyt wielkim ciężarem.

Ustrój demokratyczny daje szanse — nic więcej. Daje szanse, bo obywatele *wypracowując* formy wolności politycznej równocześnie *stają się* i są przez to lepiej przygotowani do ich wypełnienia. Jest to jednak prawdą naturalnie tylko w prawdziwej demokracji, gdzie rzeczywiście masa obywateli bierze świadomie udział w rozwoju politycznym i gdzie instytucje służą do celów, dla jakich powstały.

Sprawiedliwość i egzystencja historyczna.

Ustrój demokratyczny daje również sprawiedliwości więcej szans niż inny. Sam w sobie nie jest jednak sprawiedliwością. Jest instrumentem, który może sprawiedliwości służyć i może ją ograniczać. Liczba, która, jak widzieliśmy, nie jest sama w sobie wartością, właśnie dlatego, że nie ma żadnego wyjątkowego prestiżu, może posłużyć się tylko jedną ideologiczną bronią: sprawiedliwością. Interesy mas popychają je do uznania, że jest to wartość. Jak już wspomnieliśmy, wybór broni ideologicznej nie pozostaje bez skutków w sferze faktów. Jeżeli umieszcza się na sztandarze jakąś wartość, choćby to było kłamstwem, hasło staje się czymś politycznie realnym, zaczyna swoiście

działać. Na dłuższą metę nie autokracja czy arystokracja bronić będą swoich prerogatyw w imię sprawiedliwości — mimo że tak łatwo zmienić i zdeformować wszystko w ideologii. Na sprawiedliwość powoływać się będzie zawsze masa. I nie będzie to sprawiedliwość z „Republiki” Platona, gdzie oznacza ład i harmonię czyli pokrywa *wszystko* ale nie prawa jednostek. Nie, jest to już sprawiedliwość egalitarna i mniej czy bardziej świadomie żąda równych szans dla wszystkich. Przez to stawia wyżej to co możliwe, niż to co dane, ulepszeniu przyznaje wyższe miejsce niż stabilizacji, wszystko oddaje w służbę nieobliczalnej wolności każdego człowieka. Rozumiemy więc dlaczego demokracja, zdobyta przez mieszczaństwo kosztem feudalizmu to jest przez kapitalistyczny i techniczny dynamizm kosztem hierarchii patriarchalnego ładu, pozwoliła jednak klasie robotniczej zorganizować się, stworzyć potężne związki zawodowe przeciwko burżuazji, podnieść stopę życiową i pozycję społeczną dzięki najpotężniejszej broni, jaką jest strajk. Demokracja nie tylko to jednak zrobiła. Nie jest sprawiedliwością, ale stwarza żądanie sprawiedliwości. Ponieważ jej podstawą jest wolność indywidualna, możliwość w osobie ludzkiej, zachęca obywateli, jeżeli ją traktują poważnie, do poszukiwań odpowiedzi na pytanie jak wolność może być użyta, jak wybrać najlepszą możliwość, a więc jak usunąć wszystko co przygniata człowieka, począwszy od policji, cenzury a kończąc na elementarnych potrzebach. Demokracja może być dobrym instrumentem sprawiedliwości ale równocześnie jej wymaga, żeby istnieć i dobrze funkcjonować. Dlatego między innymi demokracja mieszczańska nigdy nie umiała patrzeć w twarz takim faktom jak niewola i ucisk mas w systemie zysku i pracy najemnej. Nie mogła uciec się do cynizmu i mistyki, bo te są właściwe ustrojom teokratycznym, nieruchomym, estetycznym, gdzie największą wartością jest ład i trwałość. W swoich dobrych czasach mogła więc tylko zamykać oczy, udawać że nie wie, zaprzeczać. Jedyne jej ratunkiem była hipokryzja. Z chwilą kiedy obnażono ranę, miała odciętą drogę odwrotu. Stąd te programy wyborcze liberalnych demokratów, zwykle mniej czy bardziej socjalizujące w dziedzinie ekonomii. Albo też mieszczaństwo jest zmuszone wyrzec się demokracji i uciec się, w tej czy innej formie, do faszyzmu.

Poza tym demokracja w pewnej mierze pozwala każdej osobie wziąć w ręce własną egzystencję polityczną, kształtować ją, zamiast tylko biernie znosić, stać się również podmiotem zamiast być tylko przedmiotem, rzeczą i płynąć biernie z prądem historii. Ta strona stosunku pomiędzy człowiekiem i historią zawsze wymykała się uwadze indywidualizmu XIX wieku, na którym, przynajmniej we Francji, wycisnęła silne piętno literatura romantyczna. Osobowość romantyczna w swoich skrajnych objawach wystarcza samej sobie. Dokuczają jej tylko inni, naruszający jej *splendid isolation*. Jej właściwą atmosferą są pełne pychy sny o samotności. Miłość (jako marzenie o samotności we dwoje) istnieje tylko dopóki jest niezrealizowana. Wolność polega na sobie samej czyli na oderwaniu od reszty ludzi, rozkwita na tle posłusznej przyrody. Może trzeba tutaj, pod pewnymi względami, wyłączyć Wiktora Hugo — choć to nie jest pewne. Nawet kiedy mieszają się do spraw państwa, poeci tej epoki nie uważają, że wykonując pracę polityczną, realizują swoją wolność. Ich wolność to poryw, to rozpląnięcie się w całej ludzkości albo we wszechświecie, ale nie *robotą*. Dopiero później, zapewne pod wpływem analizy marksistowskiej, dzięki wykazaniu przez nią jaką wagę ma świadomość historii, myśliciele czy marzyciele zaczęli doceniać *działalność* polityczną (tu zresztą jest zasadniczy paradoks marksizmu: podniecił do politycznego działania rozpowszechniając doktrynę determinizmu dziejów). Zobaczono, że człowiek, chce czy nie chce, tkwi wśród historycznych i społecznych faktów w ruchu, że jest to podstawowy element jego doli. Nie może ani go odrzucić jako coś niemiłego, ani przyjąć z entuzjazmem, tak jak nie może ani odrzucić ani przyjąć faktu, że jest człowiekiem, ssakiem, że znalazł się na świecie, że urodził się z takich a takich rodziców, w takim i takim miejscu, w takim i takim wieku. Z chwilą jednak, kiedy człowiek stał się świadomy swojego włączenia w historię, otworzyła się przed nim możliwość prawdziwej *egzystencji* historycznej. Stanał przed alternatywą. Może albo *znosić* biernie tę swoją dolę (ale wtedy nie ma znaczenia czy patrzy jasno na rzeczywistość czy stara się o niej zapomnieć), albo *podjąć* ją to jest zaakceptować swoją dolę ze wszystkim, co ma ona w sobie nieuniknionego i starać się ją nagiąć w miarę możliwości do swoich intencji —

tak akrobata na trapezie akcentuje siłę ciężenia, posługuje się nią, żeby utrzymać się w równowadze i wykonywać ruchy jakie chce, a równocześnie, w każdej sekundzie, zagraża mu siła ciężenia, choć bez niej nie mógłby nic. Odtąd jest mu ofiarowana wolność, czy chce tego czy nie. Jeżeli odrzuci ją, nie zdobędzie niewinności: już przez to wybierze i będzie odpowiedzialny.

Dokonało się więc coś jak rozszerzenie się osoby w sferze dziejącej się historii, a więc polityki. Ponieważ jest to rozszerzenie się osoby jako takiej, a nie jednostki urodzonej w warunkach przywileju czy obdarzonej przez naturę wyjątkowymi zdolnościami, wynika stąd jeszcze jeden argument na korzyść demokracji. Gdyż ona to daje do dyspozycji osób drogi i środki do udziału w polityce, zapewniając warunki, w których nikt nie może wykluczyć nikogo.

Rozdział III

PARTIE POLITYCZNE

Czy osoba ludzka — tutaj wracamy do naszego początkowego problemu — nie jest przygnieciona ciężarem wielkiej liczby? Jaki sposób działania ofiarowuje jej ustrój demokratyczny? Tutaj pojawia się cały problem *partii*, ich uzasadnienia, ich zadań, praw i ograniczeń.

Jedno wydaje mi się pewne: *opowiedzieć się przeciwko istnieniu partii czy za istnieniem tylko jednej partii to opowiedzieć się przeciwko demokracji*. Nie dlatego, że partie są idealnymi instytucjami, nie dlatego, że pozwalają demokracji jak najlepiej wypełnić swoją rolę w służbie podstawowych wartości — ale po prostu dlatego, że pomimo braków, skaz i błędów jakich są przyczyną, stanowią dla milionów obywateli *jedyny* środek obrony ich różnorodnych opinii, rozpowszechniania ich poglądów i zdobycia wpływu na życie zbiorowe. Głosu izolowanej jednostki nikt nie usłyszy. Musi się więc ona jakoś porozumieć z tymi, którzy chcą mniej więcej tego samego co ona — i wspólnie przedsięwziąć akcję. Partia nie jest niczym innym niż dostatecznie dużą grupą ludzi, dążących do zbliżonych celów w polityce, co pozwala im zawrzeć przyzmięrze. I odwrotnie: każde ugrupowanie obywateli, utworzone z zamiarem dążenia w polityce do wspólnych celów, jest partią, niezależnie od nazwy. Pod jednym wszakże warunkiem. Musi pozostać jedną spośród partii. Warto zastanowić się nad sensem łacińskiego słowa *partes*. Wyrażenie „jedna partia”, spokojnie używane w naszych czasach przez przekonanych demokratów, jest absurdem, za-

wiera w sobie sprzeczność. *Partes* oznacza rolę, pochodzi od słowa *część*. Rola w sztuce teatralnej istnieje dopóki są inne role, kiedy jest tylko jedna rola, gra się kończy. *Partie*, podobnie jak demokracja, mają rację bytu dzięki stwierdzeniu zasadniczej cechy ludzkich wspólnot: że ludzie nie są ze sobą zgodni. I im bardziej niezależnie myślą, tym mniej są zgodni. Chciałoby się powiedzieć, że prawda, ten ideał niedostępny ludziom w życiu zbiorowym objawia swoją doskonałość, swoją absolutną jedność, swoje wymaganie, dzięki wielości form cząstkowych, przełamuje się w umysłach jak promień w kryształach. Ta jedność żąda realizacji *tutaj*, choć jest niedosięgalna.

Nie partie więc powodują z samej swojej natury podziały i konflikty. Są tylko ich odbiciem, wcieleniem, sprowadzając każde z indywidualnych roszczeń, które nie zna granic, do form względnych właściwych losowi człowieka: względnych w stosunku do roszczeń bliźniego, względnych w stosunku do niedosięgalnej jedności. Partia może wypełnić swoją funkcję tylko pod warunkiem, że wyraża, istniejąc obok innych tendencji, tylko część opinii publicznej.

Poza tym pamiętajmy, że *partes* oznacza rolę. A więc partia nie sięga i nie powinna sięgać do samego rdzenia otaczających nas rzeczy. Powinna ograniczać się do funkcji, a nie stawać się substancją. Nie jest ona ani samym bytem obywatela, ani samym bytem społeczeństwa, pozwala tylko obywatelowi działać na społeczeństwo.

Potrzebę partii można więc uzasadniać tak jak uzasadnia się potrzebę demokracji. Argumenty są te same. *Partie* tracą rację bytu kiedy ona ginie. Są dla niej niezbędne (choć nieraz zdają się zagrażać jej istnieniu), bo bez nich nie zachowają się konieczne dla niej różnice zdań i formy, czyli nie będzie ona zdolna funkcjonować. Tak jak demokracja, partie nie są ideałem, ale mają tę zaletę, że nie upiększają przykrych ograniczeń człowieka i zapewniają mu ramy, w jakich może się wyrazić jego pełna sprzeczności natura. Można nawet pójść dalej i stwierdzić, że uznać partie to znaczy uznać dolę człowieka taką, jaka jest naprawdę. Dąży on do wartości absolutnych, które żądają, aby stać się rzeczywistością społeczną i napotyka na opór w podobnym dążeniu innego człowieka.

Partie są jak naczynia krwionośne w politycznym orga-

nizmie. Powinny umożliwić wymianę pomiędzy życzeniami obywateli i bieżącą polityką państwa. Ta wymiana pomiędzy podmiotem i obiektywną zbiorowością powinna tak się odbywać, żeby być „krażeniem” w obu kierunkach. Za pośrednictwem partii jednostka powinna móc kształtować obiektywną zbiorowość, przyczyniać się do tworzenia jej organów i nadawać jej orientację. Również dzięki partiom obiektywna zbiorowość powinna tracić swoje oblicze nagiego faktu, podobnego do tyranii natury. Różnorodne interpretacje i sprzeczne oceny przywracają jej plastyczność, wskazują na możliwości, staje się ona sferą gdzie podmiot stwierdza, przewiduje, osądza i przekształca.

Nie ma więc wcale powodu do ubolewań nad podziałem na partie. Lamenty często spotykane w demokratycznej prasie (zwłaszcza prasie liberalnej), ciągle wezwania do jedności (nie zawsze zresztą szczere i kryjące nieraz inne zamiary) świadczą o głębokim niezrozumieniu natury partii, demokracji i całego ludzkiego społeczeństwa. Ludzie nie są stworzeni po to, żeby osiągnąć jednomysłność, choć ta zaspakaja ich najbardziej prymitywną potrzebę duchowego lenistwa. Gdyby demokraci lepiej rozumieli demokrację, znacznie mniejsze wrażenie robiłoby na nich 98% czy 100% głosów w totalitarnych plebiscytach. Ale sami nieraz do tego tęsknili, uwodziło to ich już dawno, bez ich wiedzy. Bo to, co kochali w demokracji, nie było demokracją. Demokracja, niezależnie od źródłosłowu, jest bardziej przywiązaniem do różnorodności ludzkiej, szacunkiem wobec tej różnorodności, niż rządem ludu. A partie są po to, żeby skryształizować możliwości, żeby każdy obywatel *miał wybór*.

Ten wybór ma sens pod dwoma warunkami. Powinien być przedstawiony jasno i nie powinien mieć na celu wzmocnienia tych organów, które go proponują, to jest partii. Tu natykamy się na zasadniczą trudność, nierozzerwalnie związaną z naszym człowieczeństwem. Żeby jakkolwiek rzeczywistość dokonała tego, do czego jest przeznaczona, musi poddać się celowi i nie ugrzęznąć w podtrzymywaniu tylko własnej egzystencji. Jednak musi egzystować, żeby dokonać tego do czego jest przeznaczona, a więc musi troszczyć się o siebie. Taka jest dwuznaczność naszej sytuacji w świecie i człowiek zaraża nią wszystkie swoje dzieła. Jego ciało nie jest jego racją bytu, ale bez

ciała żadnej racji bytu nie potrafi służyć. Dar, jaki składa z siebie, ma swoje granice. Jeżeli je przekroczy, umiera, opuszczając wszystko i wszystkich, a gdzie zaczyna się samobójstwo trudno określić. Świętość, w ścisłym znaczeniu słowa, nie jest nam dostępna. *Non propter vitam vitae perdere causas*. Z pewnością, ale gdzie przebiega linia podziału? Nie chodzi tylko o życie albo śmierć. Chodzi o sen, o pokarm, o higienę. Ubóstwo, głoszone przez chrystianizm, przyciągnęłoby z pewnością więcej istot ludzkich, gdyby możliwe było zupełne wyrzeczenie. Ale ciało zawsze daje znać o sobie i ubóstwo bardziej wydobywa na jaw jego potrzeby. I oto ubóstwo możliwe jest tylko w miarę.

Można by zająć dość daleko snując te paradoksy. Rządzą one przemysłową rewolucją naszych czasów — ta nagle rozszerza fizyczną obecność człowieka w świecie. Nikt nie wie, czy taki nadmiar ciała wyzwala nas czy wtrąca w niewolę.

Partie stanowią część ciała społecznego. Jak wszelkie ciało, muszą przystosować materialną rzeczywistość do celów duchowych. Zadaniem ich jest zwiększyć możliwość kryjącą się w wolności. Nie są celem dla siebie, ale przestają służyć swemu celowi jeżeli zamierają, albo nawet słabną. Potrzebują zdrowia — czyli w polityce — siły. Same ich cele nadają im wartość duchową, każą im utrzymywać się, krzepnąć i rosnąć.

Stąd partie są ciągle narażone na pokusę — przybiera ona często nawet pozór obowiązku — żeby przedstawiać obywatelom wybór nie w słowach jasnych, ale w takich, które dają największą nadzieję sukcesu. Tym łatwiej jest tu uprawiać wygodną mglistość, że cele proponowane przez *wszystkie* partie są, przy podobnych warunkach, bardzo podobne i że wygląda, jakby spór toczył się tylko o środki. Przeciwnicy polityczni, którzy szczerze i otwarcie ścierają się w dyskusji, przestają wreszcie rozumieć co ich dzieli, zdaje się im, że są prawie zgodni. A jednak w następnej batalii politycznej prawie na pewno jeden będzie prowadził kampanię za, drugi przeciw, i obaj z równym zapałem. Do tego trzeba dodać niesłychaną złożoność współczesnego świata. Nawet jeżeli się stawia pytanie sobie samemu, trudno jest rozwinąć do końca wywód, choć wie się, że jest to konieczne. Różne „ale”, różne możliwe

przeciw-uderzenia, pośrednie skutki posunięć, niepożądane alianse i współnictwa nie do uniknięcia — wszystko to wreszcie rozprasza uwagę. Jak w tych warunkach uprawiać propagandę? A trzeba ją uprawiać. Nakazują to cele i najwyższe wartości. Kiedy się przechodzi do akcji, podobieństwa z celami przeciwnika są tylko pułapkami na naiwnych. Trzeba w każdym razie wyrzec się ściślej prawdy, aż wydaje się w tym gąszczu, że jej w ogóle nie ma, trzeba przybrać odpowiednie oblicze, dla wyborców. Czemużby nie miał to być przyjemny wyraz twarzy. Sam lud do tego zaprasza. Żąda prostych idei, mocnego programu, który by zaspokoił w pełni jego podwójną potrzebę cnoty i szczęścia. Lud sam chce od nas dobroćliwości oświeconego despoty i uwodzicielskich powabów.

Partię wtedy mijają się ze swoim zadaniem i gra demokratyczna zostaje sfałszowana. Zamiast być organami woli i kontroli ludowej, stają się zasłoną. Nie pozwalają nikomu widzieć rzeczy jasno i na miejsce rzeczywistych problemów podstawiają problemy swojej rywalizacji. Te sztuczne problemy włączają się z kolei w rzeczywistość, przynoszą owoce, krzyżują się z innymi czynnikami. Kampanie wyborcze wpływają na decyzje komitetów, zajmują czas ministrów przeciążonych pracą. Gdzie jest rzeczywistość a gdzie fikcja? Gdzie są cele a gdzie środki? Nikt już nie wie.

W ten sposób życzenia ludzi, które z pomocą partii powinny były rzutować możliwość poza „rzeczy takie jakie są”, grzęzną wraz z partiami w sytuacji faktycznej. Następuje zalew tego co jest, nie ma się czasu, żeby podnieść głowę i rzucić na całość spojrzenie z dystansu. Im bardziej świat wydaje się czymś nie do rozplątania, tym łatwiej w nim o kłamstwo, a nawet wymaga kłamstwa, staje się ono konieczne, żeby sprawy uprościć. A im więcej kłamstw, tym trudniejsza do rozplątania staje się rzeczywistość. Same motywy i cele kłamstw grzęzną z kolei w faktach.

Zupełnie zrozumiałe, że szerzą się wtedy teorie różnego rodzaju. Rzeczywistość, z jej dzikim rozrostem, dostarcza im wszystkim pożywki. Orientacja w tej dżungli jest słaba i teorie nie są sprawdzane. Hipoteza staje się faktem potężniejszym niż fakt natury. Jest to panowanie intelektualnej błyskotliwości, „essayu”; ten wygląda przekonująco, choć nic w nim nie wyklucza też wręcz przeciwnych.

Największym jednak powodzeniem cieszyć się wtedy będą teorie, które, włączając wolę ludzką w swój schemat, rozciągają determinizm fizyczny albo biologiczny na całe społeczeństwo i całego człowieka. W istocie demaskują wiele rzeczy całkiem słusznie. Wola ludzka, choć miota się często fanatycznie, nie wisi w próżni. Tym bardziej nawet ulega ona siłom faktycznym, im bardziej kurczowo czepia się lian fikcyjnego lasu poddanego tym siłom. Opisując tę sytuację, podkreślając, że we wszystkich ideologiach działają brutalne siły przyrody i ekonomii, mówi się równocześnie prawdę, zaspakaja się potrzebę zrozumienia i uniewinnia się wolę, jeżeli abdykuje. Robi się nawet więcej: namawia się ją do abdykacji, bez zastrzeżeń i na zawsze. Namętne fikcje spirytualistów, wydrażone od wewnątrz przez deterministyczne wyjaśnienie, co dzień dostarczają potwierdzeń temu wyjaśnieniu. Bo choć jest prawdą, że, jak stwierdziliśmy, fikcje i kłamstwa wchodzą w skład rzeczywistości społecznej, stają się w niej realnymi czynnikami, działają przeciwieź i dane sytuacji w ich stanie surowym, nie-ideologicznym (stosunek sił, demografia, potrzeby spożywców, rynek pracy, rozmieszczenie kapitałów, stopa życiowa pracowników najemnych itd.). Można nawet powiedzieć, że im większy jest gąszcz propagandy na samej scenie, tym mocniej zaznacza się brutalny charakter tych innych danych za kulisami. Zachodzi tutaj, w skali politycznej, to samo zjawisko, jakie obserwuje się często w życiu prywatnym: w miarę jak wola i inteligencja, upierając się przy swoim kulcie spraw duchowych, odwracają się coraz bardziej od życia fizycznego, ciało staje się coraz bardziej *ciałem*, despirytualizuje się i podlega ślepej tyranii przyrodzonych konieczności. Podobnie walki wyborcze, z użyciem obietnic, interpretacji i kłamstw, spychają na dalszy plan, albo całkowicie maskują rzeczywiste ekonomiczne problemy społeczeństwa. Ekonomiczne czynniki wymykają się wtedy interwencji i kontroli czyli są oddane we władzę determinizmu. Taki jest skutek, podkreślmy to, nie tylko propagandy zachowawców-spirytualistów, ale również, i to w groźniejszy sposób, propagandy uprawianej przez zwolenników tezy „ekonomia przede wszystkim”. Mówiąc o pierwszeństwie ekonomii, o prawach ekonomicznych, o bazie społecznej, o konkretnej rzeczywistości, nie składa się jeszcze dowodów, że patrzy

się jasno i że ma się wolę działania, podobnie jak mówiąc o „pierwszeństwie ducha” nie składa się jeszcze dowodu, że ma się dostateczną intensywność wewnętrzną. Kto głosi wstręt do teorii i pochwała akcję, ostatecznie też uprawia teorię. Od pewnego czasu wszyscy chcą być „konkretni”. Nie widzi się, że „konkret” jest też kategorią abstrakcyjną. Bardzo łatwo jest w imię „konkretnej sytuacji jednostki” odwrócić się od „abstrakcyjnych” problemów, jakie stwarza wskaźnik cen i uposażeń. Bardzo łatwo też w imię „wielkich praw ekonomii, rządzących konkretnym życiem ludzi” zlekceważyć ich „abstrakcyjne” prawo do zmiany zakładu pracy czy do publicznej obrony własnych poglądów.

Jak widzimy w ustroju demokratycznym, a zwłaszcza w grze między partiami dla niego niezbędnej, powstaje ryzyko — a nawet więcej niż ryzyko, stała tendencja do wpłatywania się w błędne koła, błędne zarówno w sensie logicznym jak funkcjonalnym. Owszem, ten ustrój i gra partii nie przesłaniają kłamstwem naszej doli człowieczej, biorą w rachubę i niestałość człowieka i jego absolutne przywiązania — jest on wolny tylko w tej rzeczywistości i przez tę rzeczywistość, której jest więźniem, dąży do jedności a pęta go różnorodność jego bliźnich, wyrывa się im dla nich i niejako *ku nim*. Ale właśnie dlatego w instytucjach demokratycznych wyraża się kruchość człowieka. Tak jak jemu, zagraża im najgorsze, kiedy najmocniej dążą do najlepszego. Dążąc do prawdy, popadają w kłamstwo propagandy. Chcąc szanować swobodę osobistą, sprowadzają człowieka do roli wyborcy: jest czymś, co trzeba zdobyć, dla jego dobra oczywiście. Starając się kontrolować rządzących i kształtować fakty narzucone przez sytuację historyczną, hodoją fikcyjne zarośla ideologii a ta ukrywa i fałszuje rzeczywiste problemy i nie pozwala obywatelom uchwycić sedna rzeczy. Materialne czynniki historii sprawują swoją tyranję. Strefa determinizmu rozszerza się kosztem wolności, dzięki gromkim słowom o wolności. A teorie, które obnażają determinizm, wzmacniają go, zachęcając ludzi do abdykacji.

Jednakże, mimo że obecność walczących ze sobą partii zdaje się mieć tylko szkodliwe skutki, nadzieja nie leży w ich zniesieniu ani w jednej partii, jak się ją fałszywie nazywa. Nie ocala się człowieka, ocalając go od jego czło-

wieczności. Tylko w tych granicach może się on stawać — albo wcale. Kiedy skażona jest gra między-partyjna, znaczy to, że kłamstwa okazały się silniejsze niż prawda, i że wolność cofa się przed naporem sił i faktów. Z prawdy pozostaje tylko wielość kłamstw, wielość, która nie pozwala nam przynajmniej ugrzęznąć w złudnym zadowoleniu. Z wolności pozostaje tylko walka, niepokój, gniew. To mało. Ale koniec partii oddałby nas w moc jednego kłamstwa i nie byłoby wyjścia. Rządziłby nami strach. Jedno kłamstwo *musi* podawać się za prawdę i dążyć do stania się kłamstwem na skalę światową, zwłaszcza w czasach, kiedy nie ma już właściwie innej historii niż światowa. *Must* ono uciekać się do podboju i wojny.

Trzeba więc przywrócić partiom ich właściwe zadania i określić ich właściwe prawa. Jest to rzecz niezwykle trudna. Dzieje się z partiami to samo, co ze wszystkimi ludzkimi instytucjami: kiedy raz ulegnie zafałszowaniu ich pierwotna racja bytu, kiedy wyjałowią się z treści, ich aparat zastyga i sztywnieje. Gdzie brak żywych sił, niemożliwy jest już rozwój i przebudowa. Wydaje się wtedy, że można już tylko albo trwać, albo zginąć. Próbuje się trwać. Tylko sztywność — ta skleroza — jest jeszcze pociechą. Zależy na niej. Z potrzeby bezpieczeństwa hoduje się własną chorobę. Wtedy już, jak wszystkie słabe istoty, partia boi się, przede wszystkim, że mogłaby się zmienić. Ten lękliwy upór nazywa wiernością. Przywiązuje się do siebie. Szuka na zewnątrz potwierdzeń że *jest*. Cele stają się środkami, środki stają się celami. Chodzi już tylko o to, żeby się utrzymać — nie wie się po co i nawet nie ma się potrzeby wiedzieć po co, tak jest silna sama wola bycia — w głosach wyborców — zrodzona ze strachu.

Któż więc przyjdzie z pomocą partiom i całej grze demokratycznej? Ci, którzy są w jakiejś partii, powinni to robić od wewnątrz, w przeciwnym wypadku narażą na szwank jej prestiż i przejdą mimowoli do obozu przeciwnika. Ale „od wewnątrz” istnieje wiele przeszkód: sztywność aparatu, stałe obsadzanie kierowniczych stanowisk przez tych samych ludzi, co też jest objawem przesadnego lęku, liczne tabu, jakie zwykle narastają w zagrożonych organizmach społecznych, doraźne prace, tym pilniejsze, że słabość nie pozwala lekceważyć żadnego ataku od zewnątrz — wszystko to sprawia, że nie wiele wpłyną na całość

partii próby odnowy. W teorii przyjmuje się je życzliwie, ale w praktyce tłumi się je natychmiast, nie z wrogości, dlatego po prostu, że w aparat, zajęty utrzymaniem się na powierzchni, nie przenikają żywe impulsy powstające w umysłach i wolach ludzi.

Rozczarowani członkowie partii popadną w rezygnację. Albo też wystąpią z partii i powiększą liczbę tych, którzy na próżno szukają sposobu wpłynięcia na rzeczywistość polityczną. Jeżeli będzie ich bardzo wielu, spróbują, być może, zjednoczyć swoje wysiłki, żeby zyskać ten wpływ. Staną się wtedy, chcąc nie chcąc, nową partią, choćby partią bezpartyjnych. I będą zmuszeni zacząć, tak jak inni, grę wyborczą — z tą samą co inni zaciekleścią.



Poprzedzające stronice są niewesołe. Jak się zdaje partie, niezbędne w demokracji, są z natury skazane na utratę ich racji bytu i na zużywanie całej swojej energii, byle tylko przetrwać. Jak się zdaje to, co powinno było umożliwić woli ludzkiej wpływ na determinizm społeczny, po pewnym czasie paraliżuje ją i poddaje determinizmowi. A skoro osiągnęło się takie schyłkowe stadium, sytuacja jest niemal bez wyjścia: jednostki nie mogą zdobyć wpływu na rzeczywistość ani poprzez istniejące partie, ani poprzez nową partię, ani oddzielnie. Jak się zdaje nie da się utrzymać ustroju demokratycznego, który stracił swoje racje bytu i który, przez rodzaj fatalności, obraca się przeciwko sobie. Ale równocześnie widzi się, że wyrzekając się tego ustroju, wybierzemy drogę kłamstwa, ze strachu operującego strachem, a więc drogę policyjnych rządów i wojny.

To prawda: *nie ma* rozwiązania. Nie ma rozwiązania w sensie możliwości przygotowanej z góry, jako instytucji. Nie ma rozwiązania, które by było nam *dane*. Nie jest to jednak nic wyjątkowego. Każde życie w pełni ludzkie składa sobie w darze wartościom, a kiedy te wcielą się w życie jak powinny, prowadzą do sprzeczności bez wyjścia. Nie tylko świętość jest nam niedostępna. Człowiek nie może ani wyrzec się siebie ani siebie zrealizować. Czy też raczej nie przestaje siebie realizować, utrzymując, ciągle zmienną, możliwość tej realizacji.

Ani dla demokracji ani dla partii nie ma rzeczywiście nadziei w demokracji jako ustroju, w partiach jako organizmach zbiorowych. Jeżeli jest nadzieja, może ona przyjść tylko od człowieka, od ludzi wziętych indywidualnie. I kiedy mówię: „jeżeli jest nadzieja” nie jest to hipoteza w zwykłym, teoretycznym sensie tego słowa, bo chyba wykazałam, że nie ma nadziei. W sferze praktycznej natomiast nie jest to już hipoteza, ale imperatyw: *trzeba* żeby była droga wyjścia. Człowiek *powinien* znaleźć drogę wyjścia.

To ostateczne odwołanie się politycznego ustroju do człowieka, do jego wynalazczości, do daru jakiego dowód składa stale, utrzymując możliwe w niemożliwym przez samą swoją żywą obecność, zmusza nas do zbadania praw partii wobec jednostki i zasięgu tych praw.

„Dusza zbiorowa”.

Trzeba, żebyśmy pozbyli się tutaj wszelkiej mitologii i zapytali, jaki rodzaj realności posiada i powinna posiadać partia, jakiego rodzaju nie posiada. Dotyka to problemu istot zbiorowych i czytelnik zechce wybaczyć dłuższą dygresję.

Od czasu Dürkheima przyzwyczajono się mówić o „duszy zbiorowej”, o „świadomości zbiorowej”, jako o niewątpliwych społecznych faktach. Zdumiewający widok Niemców, jednego z najbardziej cywilizowanych narodów świata, narodu, który przodował w nauce i technice, dał ludzkości największych muzyków i największych filozofów — nagle przedzierzgniętego w masę zwolenników rasizmu i krematoryjnych pieców, potwierdzał tylko niejasną wiarę ludzi naszej epoki w jakąś duszę zbiorową. Ta miała być właściwa ludowi czy narodowi, miała różnić się od duszy indywidualnej i odznaczać się większym wachlarzem możliwości, zarówno w dobrem jak w złem. „Tłumy”, „masy”, zebrane na miejscu manifestacji, też miały być obdarzone na krótko potężną „duszą” a jej badaniem zajęła się nawet pewna gałąź psychologii. Niektórzy socjologowie, jak również politycy, kiedy próbują rozpoznać zamiary, kryjące się w dyplomacji jakiegoś państwa, posługują się terminem „duszy zbiorowej”. Miesza się do tego również psycho-

analiza. Nawet materializm dialektyczny, przecząc realności duszy indywidualnej, czyniąc z niej „produkt różnych czynników społecznych”, posługuje się zbiorowymi istotami, takimi jak „świadomość klasowa” i wypowiada o nich sądy powierzchowne, ale za to stanowcze.

Myślę jednak wtedy o złotym zębie Fenelona. Co to jest właściwie dusza czy świadomość zbiorowa? Problem jest scholastyczny: realizm czy nominalizm. Czy dusza zbiorowa jest realna czy też jest to tylko *flatus vocis*? Ale nie należy popełnić tu omyłki: sprawa jest aktualna, praktyczna, musimy ją rozstrzygnąć, może ona nas zmusić do wyboru decydującego o naszym życiu i śmierci. Wielu ludzi w ciągu ostatnich lat umarło za duszę zbiorową swojej ojczyzny. Wielu innych popełniło duchowe samobójstwo przez wierność wobec świadomości klasowej. Wielu zabijało czy zmuszało bliźnich do samobójstwa w imię tych samych tworów. Przesąd czy wiara? Religia czy bałwochwalstwo? Czy umierali i zabijali w imię czegoś — czy niczego?

Problem jest tak złożony, że nie wiem, jak go zaatakować od frontu. Pozwolę więc sobie na razie na szereg czysto opisowych uwag.

Przede wszystkim istota zbiorowa nie jest pomyślana na wzór istot metafizycznych czy logicznych, które są wieczne albo obce czasowi. Jest ona historyczna, powstaje w określonej epoce, rozwija się w czasie i stale grozi jej śmierć. Nawet dlatego właśnie, że grozi jej śmierć, ma dość mocy, żeby żądać poświęceń. Ukazuje się więc nam jako coś kruchego i wymagającego, dzieli los śmiertelnych. Jej bogata i nieuchwytna treść zmienia się zależnie od jednostki i mieści się prawie cała w tym wymiarze czasu który Valéry nazywał imaginacyjnym (w przeciwieństwie do teraźniejszości gdzie rządzi fakt) — jej wymiar to przeszłość albo przyszłość. Istota „ojczyzna” ma za treść przede wszystkim dziedzictwo przeszłości i wspomnienia osobiste. Istota „partia” — wizję jutra, obietnice i nadzieje. Istota „klasa” tylko z pozoru wspiera się na stanie faktycznym, w rzeczywistości dla konserwatystów utożsamia się z ojczyzną, której korzenie są w przeszłości, dla proletariuszy z partią, a więc karmi się przyszłością.

Treść wyobrażeniowa, imaginacyjna (przeszłość albo przyszłość) takich istot zbiorowych nie oznacza wcale, że

są one oderwane od sytuacji faktycznej, skryzystalizowanej w teraźniejszości. Przeciwnie, przywiązanie do wspomnień albo do nadziei tkwi mocno w tym, co się w danej chwili dzieje na różnych poziomach duchowych i materialnych. Im mniej zadowolenia daje rzeczywistość, tym większej siły nabierają imaginacyjne perspektywy i tym bardziej zagęszczają się istoty zbiorowe. To zdaje się tłumaczyć w pewnej mierze drogę historii od prymitywnego szczepu, poprzez racjonalistyczne i pozbawione prestiżu państwo, do państwa-zbawcy, państwa-misjonarza hitlerowców i komunistów. Istota zbiorowa, narzucona jednostkom, które nie różniły się od niej dostatecznie i dlatego nie podawały jej w wątpliwość, nie miały świadomości, błędnie, rozwiewa się, w miarę, jak jednostki radośnie zdobywają własną autonomię. Ale sama ta autonomia, odrywając jednostki od stanu faktycznego, pozwala im na zdobycie dystansu, otwiera im imaginacyjne perspektywy, gdzie rodzą się i rosną istoty zbiorowe. Im to jednostka będzie odtąd dawać swoją krew i swoje siły.

Poszczególne etapy przebytej historii trwają jeszcze, mieszają się ze sobą, i to zapewne wyposaża istoty zbiorowe w wyjątkową moc. W pewnym sensie istoty te są niczym. Człowiek nie zna, nawet nie może sobie choćby w przybliżeniu uzmysłwić, duszy nie związanej z ciałem, z określonym organizmem. Pojęcie „duszy zbiorowej” waha się pomiędzy obrazem mgły, nieuchwytnej tęczy unoszącej się nad jednostkami i moralnego autorytetu, anonimowego sędziego. Jednostki czują się stale pod jego spojrzeniem. Jeżeli odbierze się „duszy zbiorowej” jej cechy związane z przeszłością i sprowadzi się je do wspomnień, jej cechy związane z przyszłością i sprowadzi się je do pragnień, inaczej mówiąc, jeżeli odda się psychologii indywidualnej co jej się należy, dusza zbiorowa stanie się poetycką metaforą niezbyt wysokiego gatunku. Jej ładunek emocjonalny jest całkiem niewspółmierny z jej stroną materialną i dotykalaną. Odpowiada więc ona podwójnej potrzebie człowieka: żeby być kochanym i żeby być osądzonym, nawet w samotności, — czy inaczej: żeby być *owiniętym* w świadomość szerszą i o lepszych uprawnieniach niż jego własna, byle nie stanąć twarzą w twarz z tym, co jest całkowicie *inne*. Odgrywa ona rolę Boga, w sposób tylko bardziej mglisty i mniej tajemniczy. Bardziej mglisty — bo

idea Boga z wielką siłą każe umysłowi rozpoznać wszystko, czym Bóg nie jest — wszystko, co należy do doli istot stworzonych, a więc nie może być cechą Boga — podczas gdy dusza zbiorowa tak się urządza, żeby pomieścić w sobie i czas i transcendencję. W sposób mniej tajemniczy — bo narzuca umysłowi rodzaj niestałości, przerzucając go od jednego swego aspektu do drugiego: każdy aspekt jest ze sfery nam znanej, a pomiędzy nimi nie ma nic, nie narasta żadna substancja. Dusza zbiorowa jest niejako zwulgaryzowanym Bogiem, na użytek intelektualistów, socjologów i psychologów.

Choć jednak sama jest niczym, przechowuje w sobie niezliczone elementy, których początek gubi się w pomroce dziejów. Jest w niej i jedność plemienna sprzed czasów, kiedy jednostka uzyskała świadomość, i totem, groźny protektor, i pierwotna trwoga, kiedy to strach nie oddzielił się jeszcze od poczucia winy. Jest w niej biologiczna ciągłość pokoleń na przestrzeni wieków, jest w niej oparcie, jakie jednostce, patrzącej w otchłań przyszłości, zapewnia przeszłość *ojcowska*. Na nią człowiek rzutuje tę wdzięczność, która towarzyszy każdemu poczuciu pełni istnienia. Czuje, w niezmiernie już złożony sposób, że zawdzięcza jej życie, tak jak dziecko zawdzięcza je rodzicom, jak Sokrates, według Platona, swoim zdaniem zawdzięczał je prawom, jak wierzący zawdzięcza je Bogu. *Ojcowska* i twórcza przeszłość ocala go od ponownego urodzenia z nicości, bez niej byłby jakby otoczony śmiercią. I człowiek nasycza tę przeszłość sobą, swymi klęskami, zwycięstwami, cierpieniami a przede wszystkim dziełami tych, którzy żyli przed nim w tej samej istocie zbiorowej. Nie koniecznie są to przodkowie: wszyscy Szwajcarzy czują w pewien sposób dzisiaj, że brali udział w Przysiędze z Grütli, złożonej przez jednego mieszkańca Schwyz, jednego mieszkańca Uri i jednego mieszkańca Unterwald w 1291 roku. Wszyscy, nawet jeśli pochodzą z kantonów, które przyłączyły się do Konfederacji Helweckiej dopiero w 1815 roku, nawet jeżeli ich przodkowie szukali schronienia w Szwajcarii stosunkowo niedawno. A jednak więc, tak stworzona w odległej przeszłości, jest również biologiczna, odczuta w ciele i krwi. Każdy więc człowiek zyskuje w ten sposób przodków, drzewo genealogiczne mocniejsze od rzeczywistego.

Ta jednak dusza zbiorowa nie jest tylko niejasną i pół-materialną pamięcią. Ogląda się ją utrwaloną obiektywnie. Dzieła przeszłości należą wspólnie do wszystkich członków istoty społecznej. I tutaj rzeczywistość nie różni się wyraźnie od tworów wyobraźni. Dzieła te należą również do ludzi, którzy ich nie znają, albo którzy odrzuciliby je, gdyby je znali. Jest to więc dobro niejako w stanie potencjalnym, a więc nie do odebrania. Jeżeli ktoś jest przywiązany do duszy zbiorowej, nie zawsze jeszcze ma ochotę, żeby sięgać po jej bogactwa. Często wystarcza pewność, że istnieją albo wystarcza mgliste poczucie, że należą się nam od początku. Wielu ludzi z klasy „oświeconej” nie czyta nigdy Homera czy Dantego, zapewne nie z obawy nudy, po prostu wydaje mi się, że znają te dzieła od urodzenia.

Są też krajobrazy. Jako składnik duszy zbiorowej nie stanowią one tylko przelotnego aspektu rodzinnej ziemi. Tworzą tło przeszłości, na nich spoczywał wzrok biologicznych albo imaginacyjnych przodków. Władza, jaką mają nad duszą, pochodzi mniej z ich obecnego piękna, bardziej stąd, że pozwalają wyobraźni lepiej odtworzyć przeszłość. Nie odczuwa się ich samych, ale zawsze w związku z życiem ludzi, takim a nie innym, ze śladem pozostawionym przez nich. I kto wie, czy podobne, prawie wszędzie, tło nowoczesnej fabryki nie przyczyniło się poważnie do ukształtowania „duszy proletariackiej”.

Wszystko to nie byłoby jeszcze niczym, gdyby nie następowała silna waloryzacja a potęgują się w niej nawzajem najstarsze przykazania i najśmielsze projekty na przyszłość. W duszy zbiorowej, podobnie jak w bóstwie, obecność ontologiczna zbiega się z siłą imperatywu. Skarb wspomnień nie wystarcza samemu sobie. Żąda określonego zachowania się, przywiązań, posłuszeństwa nakazom — bo, jak widzieliśmy, dusza zbiorowa jest historyczna, a więc śmiertelna, i grożą jej niebezpieczeństwa. Narzuca się więc z podwójną siłą: jako nadludzki autorytet i jako słabość, używająca szantażu. Mglista, zarazem obecna i nieobecna w krajobrazach i w twarzach jednostek, patrzy na nas wszędzie, oczyma wszystkich i bez oczu. Bunt przeciwko niej wzmacnia jej natarczywość, chęć ucieczki zwiększa jej czujność. Znika tylko kiedy zaakceptuje się ją bez zastrzeżeń.

Kwestia jej „realności” nie da się rozstrzygnąć. Jest realna społecznie i realna psychologicznie, ponieważ w dziedzinie społecznej i psychologicznej powoduje realne skutki. Składają się na nią niezliczone elementy pozytywne, i nie te same u wszystkich jednostek. Dzięki brakowi precyzji zdobyła ontologiczny i moralny prestiż tak skutecznie, że składa się jej często ofiarę z życia. Kto odróżni tutaj byt od fikcji?

Da się stwierdzić jedno: dusza zbiorowa nie czerpie swojej racji bytu z siebie samej, ma sens tylko dla jednostki i tylko w pewnych warunkach. Jeżeli znikną te warunki, traci ona natychmiast swój sens i swoją dziwną „realność”.

Aby mogła zwracać się do jednostki jako osoba (dzięki personifikacji, zawartej już w samym terminie „dusza zbiorowa”) jednostka też musi być osobą, muszą dla niej istnieć wartości, które albo uznaje albo odrzuca. Jeżeli dusza zbiorowa wywiera tylko naturalną presję, nie zyska moralnego znaczenia. Jeżeli raz się jej żądania poda w wątpliwość, a mimo to zostanie ona narzucona siłą, stanie się tylko hasłem propagandy, wybranym po to, żeby zamaskować zwykły przymus. Jeżeli jednak zwraca się do człowieka z *żądaniem-zapytaniem* tak, że to żądanie rodzi się częściowo w samym człowieku (bo dusza zbiorowa jest przecież również w nim, jest również nim samym) i bada on siebie, wybiera drogę, wtedy dusza zbiorowa nabiera pełnego moralnego i ontologicznego znaczenia — choć, co prawda, nie wiadomo czy człowiek będzie jej posłuszny.

Bo nie jest ona najwyższą wartością. Silne są w niej resztki tych mrocznych dziejów, kiedy człowiek nie uświadomił sobie jeszcze, że może być wolny jako jednostka. Zanedbano wiele w niej jest z prymitywnych więzi ludzkiej wspólnoty.

Taka jest zasadnicza dwuznaczność wartości, które częściowo wcielają się w rzeczywistość społeczną. Nabierają pełnego znaczenia tracąc swoją moc. Albo też zyskują pełną moc dzięki połączeniu myśli i środków przymusu, ale wtedy tracą znaczenie. Taka sama jest jednak również dwuznaczność całej doli człowieka. Najwyższa wartość prawie nigdy nie działa bez pośrednictwa nieczystych środków, chyba w rzadkich chwilach i u nielicznych jednostek.

Z wyjątkiem doznań mistycznych, ale te są raczej skokiem poza zwykłą dolę człowieczą niż jej ukoronowaniem, droga ku najwyższej wartości nie prowadzi poprzez pustkę („usuńcie wszystko niech zobaczą!”), prowadzi poprzez chaos rzeczy pomieszanych z wartościami. Powietrze górskie jest zdrowe, ale osiągnąwszy zbyt wielką wysokość, trudno już oddychać. Na wyżynach łatwiej o pychę niż o czyn i miłość. Trzeba kochać wartość absolutną w stworzeniach, ale każde stworzenie może — a nawet kto wie czy w pewnym stopniu nie powinno — stać się idolem i zagrozić do wartości drogę.

Ta dwuznaczność znajduje wyraz w społeczeństwie. Nikt nie będzie uważać za ideał organizmu społecznego bez ducha, bez tej duszy zbiorowej o której mówiliśmy tak źle, bez przesądnych objawów posłuszeństwa, niejako organicznie pętających swobodę jednostki. Taki ideał społeczeństwa, gdzie każdy kierowałby się tylko świadomością, gdzie nie działałyby żadne pośrednie naciski, byłby zapewne czymś równie absurdalnym jak ideał ucieczki od ludzi. Środowisko społeczne jest i powinno być pełne swoistych zapachów, podobnie jak powietrze którym oddychamy. Te zapachy nie powinny jednak być zbyt określone. Logika i moralność są tu bezsilne, na nic nie zdadzą się nie tylko definicje ale opisy. Dusza zbiorowa nie jest ani niczym ani wszystkim, nie jest Bogiem — jest zespołem zapachów. Żyje, pozwala żyć, ożywia, dopóki się nią oddycha. Właściwa jej jest eteryczność i mglistość. Nieuchwytność odcienia, a nie nazwany kolor, bezbronne żądanie zwrócone do nas przez rzeczy, które kochamy. Dla tych rzeczy człowiek potrafi umierać bo bez nich nie umiałby żyć.

Wydaje mi się, że dusza zbiorowa jest czymś realnym tylko pod warunkiem, że nie nabiera bardziej uchwytnych cech bytu, bo tych mieć nie może i nie powinna. Stanowi ona niezbędną aurę, bez której jednostka nie mogłaby szukać wartości absolutnej. Jednostka wprowadza tutaj element personifikacji. Wartość absolutna poszukiwana przez jednostkę nadaje tej aurze siłę imperatywu. Na resztę tej aury składają się fakty. Gra w niej rolę niezbędny przesąd ale ten pozostaje niejako w zawieszaniu dzięki temu, że istota, której wymagania przekazuje, jest płynna i złożona z elementów niespojonych ze sobą ontologicznie. Z chwilą,

kiedy dusza zbiorowa nabiera bardziej dotykającego bytu albo krzepnie w system intelektualny, traci właściwą sobie realność i nie zyskuje żadnej innej, chyba realność kłamstwa. Skutki tego kłamstwa zdolne są zniszczyć wszystko, co było w niej żywego.



Nigdy zresztą nie przebywa się w jednej duszy zbiorowej, w jednej aurze, jak błędnie sądzą na przykład nacjonalisci. Ich sposób myślenia jest mocno abstrakcyjny mimo ich upodobania do konkretnych danych: ziemi i krwi. Dusze zbiorowe są liczne i przenikają się stale wzajemnie. Można też powiedzieć — co wyjdzie na jedno — że ta sama dusza zbiorowa zmienia się zależnie od jednostki i zmienia się w ciągu życia tej jednostki, bo każdy człowiek należy równocześnie do wielkiej liczby grup i te nakładają się na siebie nawzajem oraz przecinają na tysiące sposobów. Każda grupa może być obdarzona duszą zbiorową i jej wymagania nie są wcale te same, co innej duszy zbiorowej. Rodzina, zawód, klasa społeczna, miasto, prowincja, kraj, kontynent; wspólnota płci, wieku (jedna z najsilniejszych i najbardziej przemilczanych) parafia, kościół, wyznanie, wiara; wspólnota więźniów i inna, ludzi żyjących poza prawem, wspólnota ludzi wychowanych w jednej kulturze, mówiących tym samym językiem — wyliczać można bez końca. Mnóstwo dusz zbiorowych albo działa wśród ludzi albo istnieje w stanie potencjalnym i przejawia się przy lada okazji. Uznaje się je na ogół, choć nie znaczy to, że, jeżeli nie są uznane, nie mają wpływu. Najmniej znaną, a o największej może wadze, jest dusza zbiorowa oparta na *współczesności*: ludziom żyjącym w tej samej epoce właściwy jest ten sam prawie rytm egzystencji, ten sam etap historii, te same formy mebli, architektury, strojów, mają więc o wiele więcej cech wspólnych, niż gdyby byli mieszkańcami tego samego miasta w odległości stulecia. I można sobie doskonale wyobrazić namiętny patriotyzm ludzi połączonych miłością do *ojczyzny w czasie*.

Ta wieloraka przynależność nie pozwala na ustalenie się sztywnej hierarchii pomiędzy różnymi duszami zbiorowymi i chroni przez to wolność jednostek. Tylko wolność

spaja te działające albo potencjalne fikcje. Bada je, podaje w wątpliwość, nieraz odrzuca, a bez niej nie byłoby nic, prócz fizycznego przymusu albo abstrakcyjnej idei.



Powróćmy do partii politycznych. Czy mają i czy powinny one mieć duszę zbiorową? Na ogół uważa się że tak, bo chwali się jedną partią za to, że posiada „jakąś mistykę” i gani się inną za to, że brak jej czegoś podobnego. Ale „mistyka” ma tutaj sens nieokreślony. Oznacza jakąś siłę duchowego przyciągania, większą, niż może dać refleksja. Członkowie partii, na których wywiera wpływ taka mistyka, gotowi są poświęcać swój czas, swoje zasoby, swoje życie. Dźwiga ich ona ponad nich samych, tak, że bohaterstwo staje się dla nich zachowaniem się normalnym. Te porywy, obserwowane tak często u ludzi zupełnie zwyczajnych, muszą mieć poważną przyczynę. Nazywa się ją „mystyką”. Uchodzi ona za jeden z głównych elementów składających się na „duszę partii”.

Jeżeli jednakże porównamy partię z którąś z wyliczonych przed chwilą grup, spostrzeżemy zasadniczą różnicę. Grupy te zostały narzucone jednostce przez sam los, nie stały się przedmiotem wyboru. Ich siła pochodzi stąd, że należą do konieczności oplatających jednostkę. Jest w nich coś matczynego. Kocha się matkę jak nikogo na świecie, bo jej się przecież nie wybrało. To, czego człowiek nie wybiera, uspakaja go, przywiązuje bezpośrednio do bytu, bez potrzeby przejścia przez przepaść wolności. Gdyby dało się sobie wyobrazić człowieka, który sam wybrał wszystkie okoliczności swego życia, już zupełnie bez więzów narzucanych mu przez miejsce i czas, zginąłby chyba przez brak ciężaru gatunkowego. Nicosić powodowałaby w nim stale zamęt, nicosić nie tylko naokoło, ale w nim. Bo istnieje mocny związek, może najmocniejszy ze wszystkich, pomiędzy koniecznością i bytem, w substancjalnym sensie słowa. Współczesny egzystencjalizm, reagując ostro przeciwko tradycjom myśli esencjalistycznej, próbował sprowadzić byt człowieka do samej wolności: wszystko, co nie jest we mnie *wyborem*, *decyzją*, nie jest mną. Ale nie było przypadkiem, że Sartre nazwał wreszcie „nicosią” ten byt człowieka, tę wolność, choć uznał ją za wartość naj-

wyższą. Wykazał też doskonale, że nicość czyli wolność nie mogłaby nawet być nicością gdyby nie była negacją bytu (na przykład negacja, która pozwala mi być moją przeszłością w ten sposób, że ją odrzucam). Nie ma więc czystej wolności, wolność jest zawsze w walce z substancją. Nicość nie istnieje inaczej, niż jako anemia konieczności ontologicznej. Tylko że Sartre, jak się zdaje, widział jedynie ruch wycofywania się wolności, która wyrывa się z substancji *danej*. Właśnie w stadium, kiedy działa „przed-refleksyjne cogito”, podmiot może ukonstytuować się jako taki również w inny sposób: może sobie całkowicie przyswoić substancję daną, odczuwać ją jako materiał z którego sam jest zrobiony, czyli, dosłownie, kochać ją jak siebie samego i bać się, że kiedy ją straci, straci zarazem byt i możliwość.

Grupy, narzucone przez czas i miejsce jednostce nie są przede wszystkim, jak się powszechnie sądzi, ramami ale substancjami. Wspólnota stworzona przez naród, rodzinę, kulturę, język, religię, zawód, jest substancjalna, poprzez nią podmiot jest czym jest i dzięki wolności może stać się tym albo owym, przez odmowę i negację, ale to nie znaczy, że jest *niczym*. I choć to może wydać się absurdem, podmiot kocha te dane substancjalne przed tym nim się ukonstytuuje jako podmiot wolny a więc zdolny do miłości. Kocha je, jak się kocha siebie, jak kocha siebie rozgwiezda, kiedy dotknięta, wyciąga czułki w obawie niebezpieczeństwa albo w nadziei łupu. Podmiot czerpie z tych danych spokój. Jeżeli coś im grozi, on jest zagrożony. Bronią ich, broni swego bytu *bo ich nie wybrał*, podobnie jak nie wybrał faktu życia ani faktu, że życie zmusza do ciągłego wyboru.

Dusze zbiorowe czerpią siłę z tego nieokreślonego przywiązania. Są *zanim* powstaje refleksja, ich obecność oznacza się już w samej skierowanej ku nim refleksji. Tkwią mocno w myśli, przypominając tym konieczność i uniwersalność według Kanta. Nawet kiedy się je osądzi, odrzuci, trwają w uczuciach i odruchach. Umysł nie ma nad nimi wielkiej władzy i posługują się nim zapewne skuteczniej niż on nimi. Łatwo natomiast ich użyć, żeby popchnąć człowieka do działania. Bliskie im są wszystkie środki sugestii, jak symbole, uroczystości, muzyka.

Rzecz dziwna, tracą one siłę kiedy stają się przedmiotem

refleksji, kiedy nadaje się im imię, zyskuje się wobec nich dystans, zaczyna się je cenić i akceptować. Jeżeli na chwilę oddziela się od podmiotu, który o nich myśli, pęka substancjalny związek i znajdują się na tym samym albo prawie tym samym poziomie co przedmioty wyboru. Wtedy mogą już figurować w programach partii.

Partia różni się całkowicie od takich istot zbiorowych. Nawet jeżeli jest względnie stara, ma swój początek, linię rozwoju. Już u jej powstania leży *racja bytu*, rozumowe uzasadnienie. Mogłoby jej nie być, urodziła się niejako w pewnym dystansie od świadomości ludzi, jest niejako utworzona od zewnątrz. Nawet kiedy jej jeszcze nie było, miała już rację bytu, a kiedy już istnieje, ważna jest nie jej sama narzucająca się obecność, ale jej cele. Nad samym jej bytem góruje jej rola narzędzia. Służy celowi, jest dziełem ludzkim. Myliłby się ktoś, twierdząc, że tak samo Kościoły odgrywają rolę narzędzia bo są dziełem ludzi i powstały dla pewnych celów. Jest to pogląd niewierzących, dla których właściwie nie ma Kościołów, są tylko partie religijne. Cały wysiłek Kościołów zmierza do zachowania ich metafizycznej natury, chcą trwać substancjalnie, stanowić niejako ciało bóstwa na ziemi. „Gdzie dwóch albo trzech zgromadzi się w imię moje, ja pośród nich jestem”. Kiedy Kościoły reformowane kładą akcent na swoją rolę narzędzi a nie na swoją substancjalność, grozi im zawsze, że staną się partiami zależnymi od wyboru jednostek, że mogą już być albo nie być. Natomiast jeden Kościół *jest*, nie wybiera się go, wszystko, co można, to daremnie buntować się przeciwko niemu. Jest na wieczność, nie po to, żeby odgrywać rolę i wypełniać misję. Jego zasadnicza rola to być. W przeciwieństwie do tego, partia zależy od swoich celów, nie jest niczym w oderwaniu od nich i przestaje istnieć, kiedy zostaną osiągnięte albo kiedy nie potrafi już ich osiągnąć.

Sama w sobie partia nie ma więc duszy zbiorowej. Po prostu ludzie, dążąc do pewnych celów, zdecydowali się połączyć swoje wysiłki. Nie jest konieczne, żeby dążyli do tych celów z tych samych powodów i w imię tych samych wartości. Nie jest konieczne, żeby lubili te same rzeczy, prowadzili ten sam tryb życia, wyrastali z tej samej tradycji kulturalnej. Nie jest konieczne, żeby byli przyjaciółmi. W normalnych warunkach ich udział jest częściowy,

angażuje tylko część ich istoty, w pewnej sferze działania. Jest on warunkowy i traci rację bytu, jeżeli partia przestaje dążyć do celów dla jakich powstała. Udział ten można odwołać, może on okazać się niezgodny z innymi obowiązkami, nałożonymi na przykład przez życie prywatne, przynależność do narodu, religii. Przede wszystkim jednak nie jest on, nie może i nie powinien być, najwyższym miernikiem. Ponad tym udziałem w partii — jak zresztą ponad przynależnością do jakiegokolwiek duszy zbiorowej — stoi wolność jednostki z jej światem absolutnych wymagań.

W sumie więc obywatel, choć angażując się politycznie rozszerza swój wpływ na społeczeństwo, zgłasza udział tylko częściowy i warunkowy. Jest to udział jakby zawieszony pomiędzy sumieniem jednostki i wartością transcendentną.

Nie trzeba jednak wyciągać stąd wniosku, że „częściowy” znaczy „letni”. Zaangażowanie takie, choć obejmuje tylko jedną sferę istnienia i stawia warunki, może wymagać ofiary z życia. Człowiek żyje równocześnie na wielu poziomach, ale na każdym z nich może rozstrzygnąć się wszystko. Jedna jest stawka, ale wiele niebezpieczeństw. Może się zdarzyć, że człowiek straci w sferze politycznej, albo w jakiegokolwiek innej, to wszystko, co nadawało jego życiu sens. Nierzadko więc warto ryzykować wiele albo umierać, żeby ten sens ocalić.

Zaangażowanie polityczne nie stanowi jednak samo w sobie tak wielkiej wartości. Wartość nadać może coś innego, co jest zarówno ponad nim jak ponad wszelką inną sferą istnienia. Na pewno nie polityczna „mistyka”. Przeciwnie, ten element nadrzędny zniszczy mistykę w którą przystrajają się partie i sprowadzi ją do przesądu.

Członek partii jest w dość trudnej sytuacji. Zwiększa się jego osobista odpowiedzialność, a równocześnie ogranicza on swoją swobodę działania, żeby działać skutecznie. Staje się odpowiedzialny za czyny, o których nie sam decyduje. Przez poczucie dyscypliny podporządkowuje się decyzjom nie koniecznie takim, jakich by pragnął. Jak widzieliśmy, podporządkowuje się częściowo, z zastrzeżeniami, ale partia musi wymagać posłuszeństwa, jeżeli nie chce zginąć. Partia nie zapewnia swoim członkom żadnego poczucia niewinności, bo nie istnieje jako substancja, sama

dla siebie: nie ogłasza co jest dobre, nie rozgrzesza, nie usprawiedliwia. Gra więc rolę techniczną, nie moralną. Wszystkie moralne problemy dotyczące środków i celów ciąży na członku partii, a przydaje im ostrości nowa solidarność. Samotność nie znika, najwyżej w pewnej sferze jego życia, w tych momentach, kiedy należy do zespołu wykonującego określone zadanie. Równocześnie jest on jak najbardziej solidarny z partią, bo dzięki niej wpływa na życie zbiorowe. Potrzebuje jej, jego obowiązkiem jest jej pomagać i starać się, żeby zachowała ten przynajmniej stopień czystości bez którego, kierując się swoim kryterium absolutnym, musiałby ją potępić. Są to wymagania, zdawałoby się, ze sobą sprzeczne. Członek partii gra wielką stawkę — chodzi nie tylko o jego los, ale o los mnóstwa innych ludzi, o sens przeszłości, o sens albo bezsens niezliczonych poświęceń, o kształtowanie jutra. Nie przestaje być odpowiedzialnym za to, czym jest partia, bo nie przestaje jej wybierać. Ponieważ nie wyrasta z niej jak z rodziny, narodu i nie zrósł się z nią substancjalnie, jak ksiądz zrasta się z Kościołem, może ją zawsze opuścić.



To, co powyżej napisałam, ma jednak charakter abstrakcji i pozostaje w dużym stopniu fikcją. Człowiek, zwłaszcza w grupie, nie stosuje tak ścisłych rozgraniczeń. Przynależność do partii łączy się z szeregiem emocjonalnych doznań. Partyjni razem przeżywają chwile nadziei, triumfu, obawy. Wiedzą, że grożą im te same niebezpieczeństwa, te same presje, próby uwodzenia, pogróżki. Powstaje uczuciowa solidarność, tym większa, im większe jest ryzyko. Partia nie jest już wtedy narzędziem służącym do politycznych celów. Zmienia się w przedmiot miłości, kultu. Pomagają temu symbol, sztandar, muzyka. Tworzy się dusza zbiorowa, pomimo podporządkowania celom. Nie tylko cele tracą znaczenie ale stopniowo zostają oddane w służbę partii. Wybiera się takie a nie inne cele po to, żeby ją wzmacnić i rozszerzyć jej wpływy.

Tak stworzona dusza zbiorowa różni się jednak znacznie od dusz zbiorowych o jakich mówiliśmy, narzuconych przez rzeczywistość, tradycje, sposób życia. Co prawda dusza partii też zaraz ma swoją przeszłość, swoich bohate-

rów i męczenników. Różnica leży przede wszystkim w niepewności i w umysłowym rygorze. W niepewności, bo inne dusze zbiorowe nie potrzebują chcieć żyć — one są. Nawet jeżeli w swoim historycznym trwaniu są zagrożone, na przykład kiedy naród popada w niewolę, wydaje się że tylko ciało mogło być chwilowo unicestwione, nie dusza. „Jeszcze Polska nie zginęła” stwierdzał przy końcu ubiegłego stulecia hymn rozczłonkowanej Polski. Natomiast partię, nawet jeżeli jest się do niej namiętnie przywiązanym, odczuwa się jako coś co może ulec rozpadowi. Jeżeli rozprzęgnie się — przestanie być w ogóle. Zostaną po niej najwyżej *idee*, ale żadnej duszy. W rygorze umysłowym, bo partia ostatecznie to program. Choć związek z nią może być bardzo złożony, staje się ona niczym, jeżeli wyjaławia się jej program. Czepia się więc kurczowo choćby kilku sloganów. Im mniej te slogany dadzą się wprowadzić w czyn, tym bardziej pięknieją i tym większą uzyskują ścisłość w swojej abstrakcji. W przeciwieństwie do tego, dusza zbiorowa narodu albo Kościoła jest aurą, otoczką, szerszą niż jakikolwiek program czy credo. Dopiero kiedy traci spokojną pełnię istnienia, ucieka się do rozgraniczeń i kryteriów: ilekroć substancja choruje na anemię, zaznacza się jej kontur. Dusza narodu, dusza Kościoła zmienia się w partię nacjonalistyczną czy w partię klerykałną.

Wtedy niedaleko jest już do inkwizycji i do prześladowania mniejszości. Nic tak nie prowadzi do gwałtu jak trwożliwy rygor jakiejś ludzkiej wspólnoty. Stara się ona nadrobić swój brak substancji i osiąść jednostki bez reszty. Jest pyszna i z konieczności popada w totalizm. Ponieważ sama niedostatecznie istnieje, chce wchłonąć jednostkę i zniszczyć w niej istotę wolną, choć przecież sama może istnieć tylko dzięki wolnemu wyborowi jednostki.

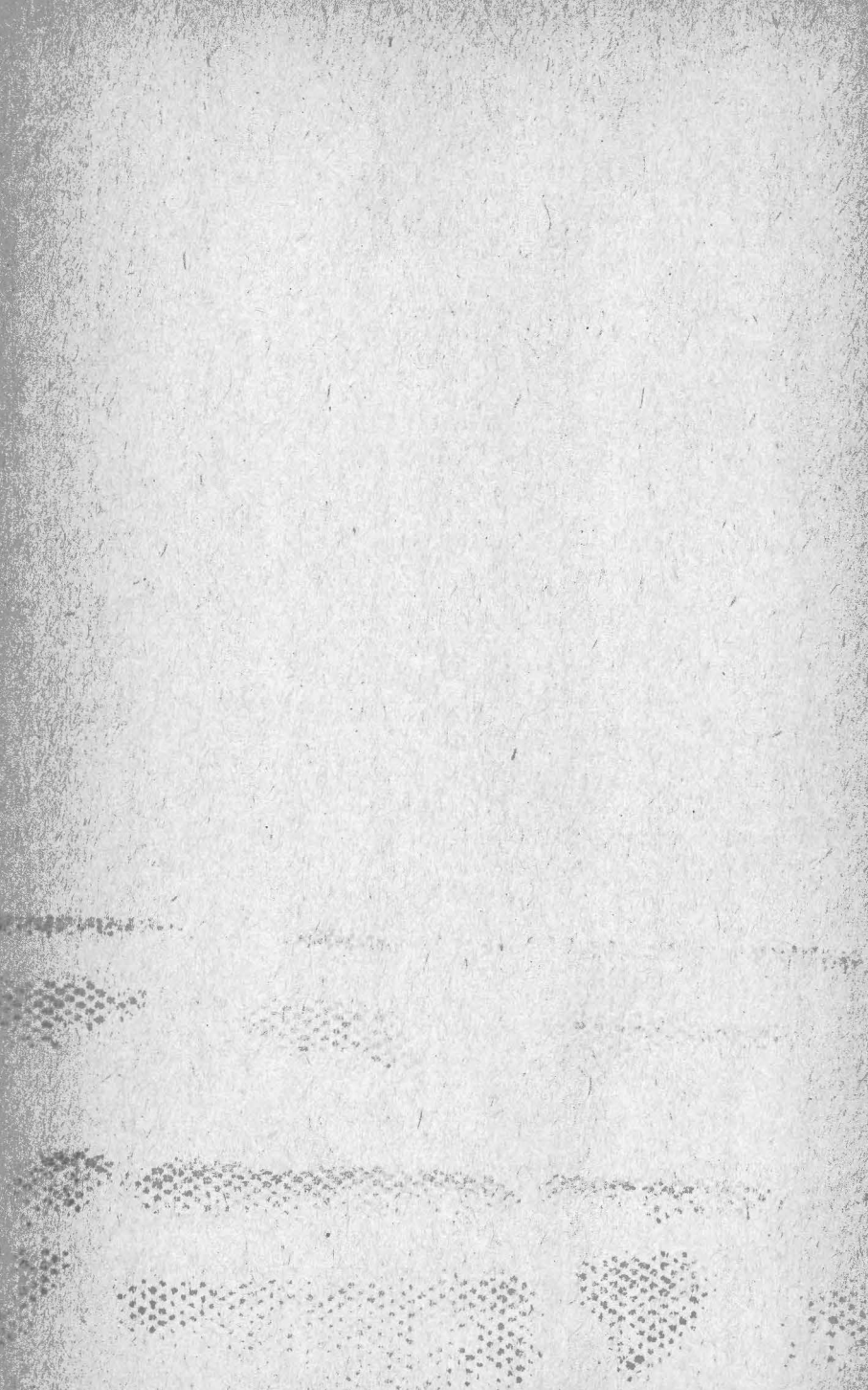
Wolny podmiot, ze swojej strony, może stwarzać dla partii pokusy, jeżeli ofiarowuje jej zbyt wiele z siebie, wyzeka się swobody sądów, żąda od niej bezpieczeństwa i rozgrzeszeń. Całe społeczeństwo poza tym traktuje partię jako osobę, albo żeby ją gloryfikować, albo żeby prześladować. Ryzyka, szanse, konieczności walki z rywalami o władzę, konflikty i przymierza z niejasnymi siłami, jakimi są dusze zbiorowe — wszystko to zachęca partię do przyznania sobie substancjalnego bytu, każe żądać żeby ją

szanowano, a nawet czczono. Przystraja się w mistyczne powaby właśnie w chwili, kiedy przestaje spełniać swoją trzeźwo określoną rolę. Zamiast pozwolić, żeby wolność osobista, stosując wzorzec wartości absolutnej, kontrolowała ją, sama ogłasza się za wolną osobę, chce reprezentować wartość absolutną, chce być wyrocznią orzekającą o dobrem i złem. I ten Kościół bez Boga, naród bez ziemi i bez korzeni w przeszłości, zaczyna sprawować władzę tyrana.

Kiedy słyszę, że jakaś partia nie ma swojej mistyki, myślę: tym lepiej, to znaczy, że jej członkowie, choć gorliwie spełniają co do nich należy i mogą zdobyć się na najwyższe poświęcenia, potrafią zachować duszę ludzi religijnych. Jeżeli słyszę, że jakiś człowiek nie oddaje całego swego wolnego czasu partii, myślę: tym lepiej, to znaczy, że żyje również *gdzie indziej*, w rodzinie, pośród przyjaciół, kolegów, w swoim zawodzie, pośród rodzinnych krajobrazów. Znaczy to, że nie przestał być człowiekiem, bez czego partia nie miałaby sensu.

Kiedy jednak słyszę, że partie zatruwają życie polityczne i koryumpują jednostki, myślę, że tak mówiąc, popełnia się błąd i w ocenie życia politycznego i jednostek żyjących w społeczeństwie. Partie mają prawo istnieć, narzucać swoim członkom dyscyplinę w dziedzinie akcji politycznej, oczekiwać od nich najwyższych nieraz poświęceń, jednak nie w swoim imieniu, a tylko w imię obrony wartości, bez których przestalibyśmy być ludźmi.

CZĘŚĆ TRZECIA



R o z d z i a ł I

PODSTAWA FILOZOFICZNA LUB RELIGIJNA SOCJALIZMU

Marksizm żywy albo marksizm martwy.

Z założenia zostawmy na boku Marxa i jego doktrynę. Jest rzeczą historyków filozofii ustalić co wniósł on do myśli Zachodu. Jest rzeczą republiki filozofów, prowadzących ze sobą dialog poprzez lata, stulecia i tysiąclecia, stwierdzić, jakie miejsce mu przypada w tym dialogu. Jak powiedzieliśmy, interesuje nas tutaj tylko marksizm odbity w świadomości ludzi, którzy chcą z niego czerpać, żeby działać na rzeczywistość społeczną. A więc nie marksizm profesora czy znakomitego teoretyka i nawet nie przywódcy, ale marksizm przeciętnych aktywistów względnie sympatyków, znak rozpoznawczy i niejako warunek *sine qua non* wierności wobec sprawy robotniczej. Co kryje to słowo? Jego nietykalność zdaje się świadczyć o jakiejś ukrytej wadzie. Czy jego treść jest nadal żywa w ludzkiej świadomości?

Jedno wydaje mi się tutaj jasne: marksizm filozoficzny, rozpowszechniony w masach, nigdy nie stanowił systemu idei i był raczej rodzajem atmosfery, zespołem „tematów”, w znaczeniu, w jakim używa się tego słowa w muzyce. Surowość z jaką marksizm obnażał gospodarcze mechanizmy ustroju kapitalistycznego, skłaniała do wiary w jego ogólną ścisłość i termin „marksizm” nabrał pewnej uczuciowej barwy, jako synonim intelektualnego rygoru we wszystkich dziedzinach. *Atmosfera* dostarczał marksizmowi

pozytywizm: zamiłowanie do faktów, szacunek dla „rzeczywistości”, traktowanej jako coś znanego albo poznawalnego bez reszty, radosne poczucie, że skończyło się z bajkami, z religijnym przymusem, że nie jest się już naiwnym, że się wydorosało.

Były, jak mi się zdaje, trzy główne tematy marksizmu: zdobycie świadomości historycznej, decydująca waga czynników ekonomii, determinizm dialektyczny.

Zdobycie świadomości historycznej.

Marksizm odegrał zasadniczą rolę pogłębiając i rozszerzając poczucie historii u ludzi dzisiejszych. I znowu nie staramy się ustalić, w jakiej mierze pisma Marxa były powodem tej ewolucji, a w jakiej symptomem. Niewątpliwie marksizm stał się jednym ze sposobów zdobycia przez ludzi świadomości, że żyją w historii i zarazem jednym ze sposobów wyrażenia tego nowego poczucia. Zmysł historii nie jest tutaj darem, jaki powinien posiadać historyk, jeżeli chce uchwycić i wskrzesić przeszłość. Pozwala on każdemu człowiekowi przeżywać terażniejszość jako jeden z momentów w dziejach. Rzeka czasu unosi terażniejszość i ta terażniejszość ma swój sens nie w sobie samej, ani w wieczności, ale w historii. Zdobycie świadomości, które w ten sposób się dokonało, jest wypadkiem o pierwszorzędym znaczeniu i o nieobliczalnych konsekwencjach.

Przede wszystkim terażniejszość traci swój ciężar. Nie może już przygniatać. Przyszłość zapobiega rozpacy. Zmniejsza się gęstość ontologiczna, byt błędnie, zewsząd wygania go czas. Ustępuje miejsca działaniu. Nie stawiamy tu problemu fatalizmu i wolności: nie przeżywały go masy. Natomiast masy zobaczyły nagle możliwość, usłyszały wezwanie do czynu. Czas, tak długo odczuwany jako potwór pożerający własne dzieci, niszczący piękno, miłość, życie, czas stawał się otwartą przestrzenią, samym powietrzem nadziei. Mocą pozornego tylko paradoksu pozytywizm tutaj wyzwał się od faktu: fakt, to odtąd coś, co da się zmienić.

Nie tylko jednak terażniejszość traci na ciężarze. Również wieczność. Wieczność wpada w historię, toczy się,

jak wszystko w tej rzece. Wszelkie wartości, idee, byty, wszyscy bogowie którymi ludzie zaludniali dotychczas wieczność, ukazują się jako historyczne, jako wytwory pewnego momentu w dziejach, jako sprawcy innego momentu. Wszelkie wartości, nawet wartości logiki, nawet prawda. Niczego odtąd nie da się osądzić. Można tylko wyznaczyć miejsce, miejsce w historii. Tylko historia usprawiedliwia. Ale usprawiedliwia dlaczego? W imię czego? Bo jest historią. Nie dlatego że jest wieczna, ale dlatego że się zmienia.

Filozofowie i politycy szli tą drogą aż w zawrót rozumowań w porównaniu z którymi klasyczne sofizmaty są dziecinną zabawą. I nie jest to jeszcze koniec.

Decydująca waga czynników ekonomii.

Zostawiamy na boku pytanie, czy według marksistowskiej doktryny czynniki ekonomii są wyłącznie *determinujące*, co sprowadziłoby inne czynniki, polityczne i duchowe, do epifenomenów. Nigdy nie udało mi się tutaj uzyskać od marksisty jasnej a raczej nieruchomej, definitywnej odpowiedzi. Moi rozmówcy skakali ciągle z jednego stanowiska na wręcz przeciwne i niestety teksty robią to samo. Dla naszych zamiarów w tej książce ważna jest ta niejasność. W stanie niejasności marksizm rozpowszechnił się w masach i ją trzeba uchwycić oraz jej skutki.

Przede wszystkim, podkreślając rolę *quasi-determinującą* czynników ekonomii, marksizm obalał konserwatywno-liberalny argument na rzecz ustroju kapitalistycznego i jego przywilejów. Przywileje natychmiast przestawały być nagrodą za zasługi. Hierarchia społeczna traciła swoje moralne podstawy, bo porządek burżazyjny określił wartości a nie one określiły ten porządek.

Same zresztą wartości, związane z gospodarczym panowaniem jednej klasy, upadały wraz z nią. Unosił je ruch dialektyczny historii. Można je było nawet zastąpić, przede wszystkim na miejsce tych, które grawitują dokoła ładu i harmonii, podstawić inne, ze sfery sprawiedliwości i buntu.

Ściśle biorąc, jeżeli czynniki ekonomii są determinujące, te nowe wartości nie były wartościami. Jako epifenomeny

były to odbicia nowej struktury społecznej, czy raczej zastępowania jednej klasy dominującej przez drugą. Jednak w dyskusjach o doktrynie zawsze dialektyka chroniła przed wyciąganiem tej konsekwencji, łącząc wszystko w historii i — stosownie do uznania — albo unieruchamiając jedną fazę, albo podkreślając ciągły ruch. Marksizm ludowy nigdy nie wyciągał tej konsekwencji, jako nieludzkiej, sprzecznej zarazem z akcją i ze zdrowym rozsądkiem. Lud, przyjmując wartości, ogłoszone za ludowe, uważał je za absoluty, odczuwał ich oczywistość.

Decydująca waga czynników ekonomii stanowiła zresztą dla proletariatu i wymówkę i jeden powód więcej, aby domagać się sprawiedliwości. Czego mu nie dostawało w dziedzinie duchowych zasług, miało teraz przyczynę w ustroju. Jeżeli istota duchowa tworzy się cała, z jej zdolnościami, popędami, wierzeniami, pod determinującym wpływem czynników ekonomii, człowiek eksploatowany czuł się pozbawiony przez ustrój nie *dóbr*, ale swojej własnej istoty. Swojej istoty żąda zdobywając się na wysiłek rewolucyjny. Zamyka się tutaj dialektyczne koło: jeżeli duchowość jest rodzajem epifenomenu ekonomii, dobra płaca, odżywianie, mieszkanie, zabezpieczenie materialne, wypoczynek, stają się żądaniem warunkującymi całe życie duchowe.

Marksistowski materializm, tak jak się rozpowszechnił wśród ludu, nie jest materializmem celów, tylko środków.

Determinizm dialektyczny.

Posługując się magiczną formułą: „determinizm dialektyczny”, marksizm twierdził, że ma klucz do historii świata. Stosunek Pana i Niewolnika, Posiadacza i Wyzyskiwanego został tak rozciągnięty na wszystko, że nie tylko miał wyjaśniać fakty społeczne i wypadki dziejowe, ale każdą myśl, każdą wiarę, każdy rozwój twórczości człowieka. Stąd liczne i daleko sięgające konsekwencje. Kto posiada klucz do historii świata, może połączyć w jedno naukę i działanie, połączyć w historii, do której z pewnością należy działanie. Ma się więc historię dla siebie. W każdym razie marksizm nie wspominał, że ktoś mógłby wystąpić *przeciw* historii, znając za wczasu jej bieg.

Według niego opierają się historii tylko ci, którzy, zaślepieni przez swoją sytuację w danym ustroju, nie chcą uznać prawd oczywistych. Opór jest tutaj czymś równie bez sensu, jak w matematyce. Oświadczając na końcu matematycznego wywodu, że nie zgadzamy się, przyznajemy się, żeśmy nic nie zrozumieli. Powiedzieć „zrozumiałem” znaczy: „zgadzam się”. Nie bez powodu filozofowie marksizmu starali się przywłaszczyć sobie Spinozę bo dla niego pojmowanie i wola stanowią jedno.

Z chwilą, kiedy zna się schemat wyjaśniający historię świata, wola nasza musi mu się poddać. To uzasadnienie naukowe marksizm dubluje, rzecz ciekawa, innym, odwołując się do sprawiedliwości. Historia w swoim koniecznym rozwoju zmierza do sprawiedliwości. Determinizm materialistyczny stapia się — dialektyka czy tajemnica? — z wcielaniem się w życie wartości duchowej.

Podwójnie więc wsparta, akcja polityczna ma za podstawę i konieczność i moralne dążenie. Zyskuje charakter techniki. Prawdziwy polityk nie może się mylić, zawsze ma rację. Różnorodność poglądów traci sens. Jesteśmy na progu tego, co niektórzy, z optymizmem czy pobłażaniem, nazwali „wiekiem eposu”.

Taka koncepcja musi zostać narzucona wszystkim: „błędy” przeciwników muszą zostać wyjaśnione, włączone w system i wreszcie będą go potwierdzać. Nie warto szukać, co może być cennego w myśli innych ludzi. Trzeba tylko wychowywać albo karać: obóz albo śmierć, zresztą wychowanie i kara są trudne do odróżnienia.



Co pozostaje dzisiaj z tego marksizmu, co jeszcze naprawdę żyje w świadomości socjalistów?

Przede wszystkim sam fetysz słowa „marksizm”, dotychczas dla wielu synonim „wierności wobec klasy robotniczej”. Ten fetyszyzm staje się tym silniejszy, im trudniej określić treść słowa. Tylko śmiała, zasadnicza odnowa myśli socjalistycznej może jej przywrócić pewność siebie, pozwolić odnaleźć gdzie leży prawdziwa wierność i szukać nowej drogi.

Następnie: świadomość historyczna nie przestaje się pogłębiać, nie tylko u socjalistów i komunistów, ale u wszyst-

kich współczesnych. Chodzi tu o wielką przemianę, o nowy sposób w jaki ludzie pojmują swoją sytuację we wszechświecie, i nikt nie potrafi przewidzieć następstw. Można sobie pozwolić tylko na kilka uwag.

Masy ludzkie znalazły w historii powód do działania i nadziei. Historia, to ich historia, nie tylko dlatego, że w niej żyją i doznają jej wpływu. W pewnej mierze zależy ona od nich, jest ich sprawą. Poczucie historii nie wzmacnia w nich fatalizmu, narzuca im zadanie wywalczenia wolności.

W przeciwieństwie do tego, roztopianie się wartości w czasie da się zauważyć tylko u pewnych filozofów, polityków i artystów. Niebo moralne zachowało dla ludu swoje gwiazdy przewodnie — nie zasady ale wartości. Relatywizm i żonglerka w sferze moralnej pozostają sprawą małej grupy lekkomyślnych albo wyrafinowanych umysłów. Mas ludowych prawie nie dotknęły. A socjaliści na pewno grzeszą raczej nadmiarem solenności niż wyrafinowania.

Czynniki ekonomii pozostają główną troską. Niechęć do marzeń, choćby były piękne i pocieszające, wola naprawienia *przede wszystkim* krzywdy, są czymś najzupełniej żywym w dzisiejszym socjalizmie, zarówno w partiach, jak w umyśle każdego aktywisty. Nikt nie sądzi, żeby kapitalistyczna hierarchia miała jakąś moralną prawomocność. Natomiast, jak widzieliśmy, nigdy lud (ani socjaliści) naprawdę nie wierzył, że wartości są epifenomenami struktur ekonomicznych i że muszą zmieniać się razem z nimi. Nie chciał tego uznać nawet tam, gdzie zdawało się to oczywiste. Oskarża ludzi o dwulicowość, zarzuca im, że posługują się podstępnie wartościami, ale same wartości traktuje poważnie.

Przez to właśnie, motywy walki jaką lud prowadzi przeciwko niewoli ekonomicznej, zyskują na sile. Nie uświadamiając sobie tego jasno, żąda dobrobytu i wolnego czasu po to, żeby wyswobodzić umysł, żeby ciało przestało być maszyną pochłaniającą wszystkie wysiłki i mogło zmienić się we wrażliwy instrument, służyć wyższemu celom. Co do determinizmu dialektycznego, odgrywa on wielką rolę w kołach intelektualistów, a nawet ma dla nich nieprzeparty urok, dostarczając im mnóstwa umysłowych rozrywek. Dla masy komunistów jest zapewne tajemniczym, niezrozumiałym punktem doktryny. Niech zaj-

mują się nim inni. Na ogół służy przywódcom jako tarcza zapobiegająca krytykom. Jest natomiast pewne, że nawet jeżeli czasem przywódca socjalistyczny posłuży się w przemówieniu tym terminem, nie znaczy on nic dla jego słuchaczy. Nikt w partiach nie wierzy w determinizm historii, tym bardziej nikt sobie nie wyobraża, że poznano prawo koniecznego rozwoju. Wie się, że marksizm ujawnił struktury zamaskowane i stosunki sił, używa się jego metod ale stosując je w pewnych granicach, bez pewności naukowej. Rzeczywistość nie jest sprowadzona do jednego schematu, przyszłość pozostaje wielką niewiadomą, przeciwnik zachowuje prawo do myśli i prawdy.

Nie można więc powiedzieć, żeby marksizm — nawet w swojej popularnej wersji, w swoich „tematach” o szerokim zasięgu — mógł stanowić dzisiaj filozoficzną podstawę socjalizmu.

Musimy więc porzucić doktrynę i zwrócić się ku ludziom z krwi i kości którzy należą do ruchu socjalistycznego albo go popierają. Co myślą? W co wierzą? Czym kierują się działając i starając się walczyć?

Zupełna różnorodność z jednym punktem stałym.

Wśród socjalistów i sympatyków odnajdujemy religijne i filozoficzne poglądy wszelkiego rodzaju. Są tu chrześcijanie (katolicy i protestanci) różnych odmian. Są wyznawcy religii żydowskiej, w świecie arabskim — mahometańskiej, w Azji — buddyjskiej. Są pozytywiści i agnostycy. Jest wielu ateistów — z całą gamą odcieni negacji zawartych w tym słowie. Są egzystencjaliści, są racjoniści. Spotka się wierzących w nieśmiertelność duszy i takich, co temu przeczą. Niektórzy nie wierzą w nic, bo ich te problemy nie interesują. Niektórzy kpią, bo nie chcą, żeby ich te problemy interesowały. I tak dalej.

Wśród tej różnorodności odnajdzie się jeden punkt stały: mniej czy bardziej wyraźnie *wszyscy wierzą w wartość wolnej osoby ludzkiej, odpowiedzialnej za swój los i los bliźniego i zdolnej kształtować rzeczywistość historyczną.*

Tę wspólną podstawę znalazłam w umysłach dzisiejszych socjalistów. Nie sądzę, że można być socjalistą bez

tego podstawowego przekonania. Nie zdaje się jednak, żeby musiało ono prowadzić do socjalizmu. Jest to warunek konieczny, ale niewystarczający.

Czy to mało czy dużo? Samo ubóstwo, sama wątpliwość tej podstawowej zasady, pociąga za sobą liczne skutki i wpływa pośrednio na politykę. Postarajmy się określić konsekwencje, biorąc je od strony braków i ograniczeń.

Konsekwencje.

Przede wszystkim nie powinno być filozoficznego ani religijnego *credo* w socjalizmie. To oczywiście nie znaczy, że takiego *credo* nie wolno mieć socjaliście. Przeciwnie: właśnie ponieważ jest rzeczą zupełnie normalną, żeby człowiek miał *credo* (choćby negatywne), socjalizm żadnego nie tylko nie narzuca, ale nawet nie proponuje. To mało powiedzieć, że *pozwala* każdemu wierzyć w co się komu podoba (to robiłoby wrażenie, że nieważne jest w co się wierzy, byleby się odpowiednio działało). *Powstrzymując się z rozmysłem* w tej sferze, socjalizm *skłania* każdego do zdobycia własnych wierzeń — albo do odrzucenia wszelkich wierzeń, co można nazwać też wierzeniami.

Ten brak *credo* nie oznacza, że człowiek zostaje zubożony, przeciwnie, jest w tym apel do wolności, która jest nadrzędna wobec polityki. Stąd wniosek, że nie istnieje żadna socjalistyczna *mistyka*. Członkowie partii skarżą się nieraz, że brak im *mistyki* działającej na tłumy, co jest powodem ich niższości wobec dynamicznych Nazich a dzisiaj wobec komunistów. Mówi się o *mistyce* pracy fizycznej, *mistyce* syndykalizmu, *mistyce* spółdzielczości, *mistyce* obrony narodowej, *mistyce* liberalizmu i tak dalej. Wszystko to po prostu nie istnieje. Nie tylko trzeba z tym się pogodzić, ale *chcieć* tego, być z tego dumnym, w samym tym braku znaleźć źródło entuzjazmu. Nie ma *mistyki* socjalizmu, bo socjalizm nie zwraca się do całego człowieka ani do tego, co jest samym centrum człowieka. Kto twierdzi, że jest przeciwnie, fałszuje naturę socjalizmu, myli się co do jego zasięgu, niszczy warunki w jakich może rozwijać się wolność i poniża pojęcie *mistyki*, utożsamiając ją z każdym porywem, z każdym straceniem panowania nad sobą.

Nie znaczy to że socjalizm, zamknięty w tych trzeźwych granicach, jest samowystarczalny. Przeciwnie, jak każda działalność i jak każda doktryna, musi z zewnątrz, od człowieka, uzyskać żywotne siły, żeby móc przyoblec się w kształt. Te żywotne siły nie w nim samym są zawarte, ale w ludziach.

Brak filozoficznego czy religijnego credo wyklucza wszelki zamiar narzucenia socjalizmu jako konieczności logicznej, naukowej. Kto nie chce być socjalistą, nie wpada przez to w żaden absurd ani w sprzeczność z nauką. Socjalistą zostaje się dzięki wolnemu aktowi. Wspomnieliśmy przed chwilą o wolnej osobie ludzkiej jako podstawie. Ta wartość nie jest jednak faktem. Zależy od wyboru. A wybór mógłby być inny — na przykład można uznać za wartość wspólnotę, cywilizację, dzieła cywilizacji a nie same ludzkie osoby.

Poczynając od tego wyboru rozchodzi się wachlarz różnych poglądów, bo obrac za wartość wolny podmiot, to wybrać wolność. Widzimy więc, że wspólna podstawa nie tylko nie prowadzi w socjalizmie do jakiegoś zbiorowego credo, ale usuwa wszelkie chęci w tym kierunku.

Odtąd socjalizm nie ma w sobie nic niezgodnego z religiami i Kościołami. Żadne socjalistyczne credo nie jest w sprzeczności z ich credo. Socjalizm chce tylko zapewnić każdemu człowiekowi możliwość stawiania problemów religijnych, pogłębiania ich, wierzenia albo niewierzenia. Od wszelkich nacisków, klerykalnych czy anty-klerykalnych, stara się uchronić wolną przestrzeń, na której do człowieka może zaapelować wiara — i sam sobie zabrania tam dostępu.

Dzielenie na części duszy ludzkiej — powiedzą tu niektórzy. Nie będą mieli racji. Tylko rozgraniczając różne poziomy egzystencji jednostki, tylko odrzucając nieosobowość, sztuczną koherencję, możemy sprawić, że wolna istota osiągnie wewnętrzną jednolitość i wtedy kiedy wierzy i wtedy kiedy myśli i wtedy kiedy działa.

Postawa polityczna Kościołów, rola jaką odgrywały w polityce, wywołała wiele odruchów obrony i uczuciowych reakcji a ślady nie zatrą się tak szybko. Jest to jedna z tragicznych — łatwych do wytłumaczenia — cech naszej epoki. Kościoły, jako wspólnicy przywilejów, potęgi i bogactwa, odpychały i ciągle jeszcze odpychają masy

ludzkie od Boga i psychologicznie zupełnie rozumiała jest nieufność partii ludowych wobec kleru. Co więcej, dopóki Kościoły są w polityce tym, czym są, partie te mają obowiązek (nawet niezależnie od demagogii wyborczej) zwalczania wpływów kleru, bo skutki tych wpływów będą polityczne.

Nie chodzi tutaj o to, żeby potępiać wszelką anty-klerykalną politykę socjalistów i zalecać przymierze z klerem, ani, żeby uzasadniać anty-klerykalizm. Trzeba tylko zdawać sobie sprawę z faktu, że anty-klerykalna postawa socjalizmu ma powody w historii ale nie wynika z zasady i nie musi być jedynym sposobem zachowania wierności wobec programu. Przeciwnie, uznając za wartość wolną i odpowiedzialną osobę ludzką, uznaje się tym samym jej prawo do wiary i do udziału w Kościele. Równocześnie wyklucza się wszelki przymus, wszelki nacisk ze strony Kościołów.

Mówi się co prawda, że sama religia, niezależnie od polityki kleru, odbiera ludowi wolę do walki, odwraca jego uwagę od spraw doczesnych i kieruje ku zaświatom. Teoria ta, z pozoru do obronienia, nie wytrzymuje krytyki. Gdyby tak było, środka należałoby szukać nie w tępieniu religii ale w pogłębieniu życia religijnego. Jeżeli człowiek szuka nadziei za grobem, zmienia transcendencję w handlowy rachunek zysków i strat, kładzie ją na czysto ludzką szalę i poddaje normom sprawiedliwości ludzkiej. Prawdziwe doświadczenie religijne popycha ludzi z tym większym zapałem ku ich jednemu zadaniu, ku sprawom tej ziemi — sprawdza się to nawet w życiu klasztornym, mimo odmiennych pozorów, nawet w samotniach, gdzie narzucona sobie samemu dyscyplina ma znaczenie wstawienictwa do Boga. Właśnie dzięki religii większość ludzi — nie będących filozofami — zyskuje poczucie, że jest w nich coś, czego nie da się zredukować, coś, co istnieje „za wszelką cenę” i nie może być podporządkowane niczemu. Jeżeli się więc chce zachować i ocalić osobę ludzką jako wartość absolutną, trzeba uznać horyzont religii. Bo nie napotykamy na ziemi nic, co by mogło się z nim równać. Są tylko stosunki, zależności, warunki zależne od celów, też względnych i tak w nieskończoność.

Marksizm posłużył socjalistom do zasypywania tego źródła bezwarunkowych przywiązań, jakim jest zawsze od-

wołanie się do absolutu. Zdawało się im, że wystarczy nauka i rzekomo gwarantowana przez nią nadzieja. Nie spostrzegli jednak, że sama nauka jest możliwa tylko dzięki pierwiastkowi absolutnemu który jest w niej zawarty: tym pierwiastkiem jest miłość prawdy.

Tak więc wyniki nie dadzą się ująć prosto. Socjalizm nie zawiera religijnego credo, nie jest w konflikcie ani z religiami ani z samym zmysłem religijnym. Potrzeba mu jednak, żeby jego zwolennicy odwoływali się do religijnego czy filozoficznego absolutu. Tak podeprze się wartość za mało określoną: osobę ludzką. Nie jest rzeczą socjalizmu narzucać ten absolut ani mówić jaki ma być. Jego rzeczą jest zostawić dla absolutu miejsce i zachować szacunek.

Ale czy nie grzeszymy śmiesznością, w tak brutalnych czasach jak nasze, opierając naszą politykę, zewsząd zagrożoną, na wartości osoby ludzkiej, którą określa tylko wolność — a więc sposób, w jaki człowiek wymyka się wszelkiej definicji — i na prawie do absolutu — wyrzekając się zarazem wszelkiej próby sprecyzowania o jaki absolut chodzi? Czy, wyrzekłszy się wszelkiej jednomyślności, nie przegrywamy już z góry w okresie, kiedy panuje masa, kiedy człowiek stara się w niej zanurzyć, żeby uciec od samotności? Nie dajemy przecie na samotność żadnego lekarstwa.

Taka sytuacja jest z pewnością politycznie niewygodna, dostarcza niedużo materiału do propagandy. Ważne jest jednak, żeby nie kłamać. Jeżeli wolność osoby jest jedyną wspólną wartością — to nie obroni się jej przy pomocy kłamstw, nie z powodu moralnych skrupułów, ale dlatego, że byłoby to absurdem: środki zniszczyłyby cel. Zamiast więc uciekać się do sztucznych haseł, po to żeby obudzić sztuczny entuzjazm, trzeba sprawdzić, czy w samym tym świadomym ubóstwie nie kryje się największa zaleta.

Jaki może być dogmatyzm takiego ubóstwa? *Antydogmatyzm*. Co jedynie może powodować entuzjazm? *Wolność*.

Nie będziemy tutaj zagłębiać się w problem, który jest nie do rozwiązania w teorii, natomiast jest stale — choć nigdy w sposób definitywny — rozwiązywany przez ludzi w praktyce: problem przynależności do partii i tolerancji

religijnej. Ważniejsze jest, żeby ustalić tutaj jaki sens w polityce ma pełnia i pustka, czym różni się polityczny sens słowa „wolność” od sensu filozoficznego. Często tutaj miesza się pojęcia, co prowadzi do sofistyki i może mieć niebezpieczne skutki.

Kiedy mówi się, że Sokrates, wypijając cykutę, był człowiekiem tak wolnym, jak to tylko można sobie wyobrazić, mówi się prawdę. Kiedy Kant określa wolność jako posłuszeństwo imperatywowi kategorycznemu *najzupełniej* niezależne od okoliczności, też mówi prawdę. Jeżeli jednak z tych dwóch twierdzeń wyciąga się wniosek, że wolności nie zniszczy żaden przymus zewnętrzny, że więc wolność polityczna jest bez znaczenia, kłamie się po to, żeby uzasadnić i wzmocnić tyranie.

I na odwrót, twierząc, że absolutna wolność nie jest z tego świata, że nawet w najlepszym ustroju najlepszy człowiek nie potrafi wybrać podstawowych danych swojej egzystencji (choćby miejsca urodzenia, epoki, dziedziczności etc.), mówi się prawdę. Jeżeli jednak wyciąga się stąd wniosek, że jeden ustrój jest wart drugiego, bo wszelka wolność polityczna jest względna, kłamie się i służy przez to tyranii.

Słowo *wolność* jest tu bowiem użyte w dwóch zupełnie różnych znaczeniach. W sensie filozoficznym wolność oznacza to, co jest i najbardziej niemożliwe w doświadczeniu człowieka i nie nadające się do żadnej redukcji: podmiot sięga w coś, co nie jest nim samym, żeby to ukształtować, nadać temu wagę i wartość. Słowo wolność tak użyte nie ma żadnego *obiektywnego* sensu. Tej wolności nikt nie może stwierdzić, nawet sam podmiot. Jeżeli na nią spojrzeć, spada natychmiast do rzędu rzeczy obiektywnych, włącza się w łańcuchy przyczynowe. Jest ona tak obiektywności obca, że trudno ją nawet nazwać subiektywną. Jest ponad albo poza stosunkiem podmiot-przedmiot. Cechuje ją większa bezpośredniość niż jakąkolwiek percepcję. Jest samym spotkaniem podmiotu ze światem, podmiot i świat sprzęgają się w niej nagle. Nie jest jakością, darem, zdolnością podmiotu ludzkiego, jest samym podmiotem, w tym stopniu, w jakim ten istnieje. To nie znaczy, że można ją nazwać jedną z danych: podmiot poprzez nią ciągle zdobywa nie posiadając i tworzy siebie w tym akcie zdobywania, w świecie i twarzą do świata.

Tej zdobywczosci świat poddaje się mniej lub bardziej. Powiedzieliśmy, że wypijając cykutę Sokrates był człowiekiem najbardziej wolnym. Tak, w tym sensie, że wypełniał swoim własnym prawem, prawdą, wiarą, przyjaźnią, wszystko, co w danych okolicznościach zależało od niego. Chociaż jednak umierał bez żalu i nie widział, po co miałby odkładać godzinę swojej śmierci, miał może jeszcze jakieś zadania do wypełnienia na ziemi, powinien być może zostać jeszcze jakiś czas, choćby dla Platona, czy dla innych, którzy bez jego podnieci pograżyli się w sen bez wspomnień. Może mógłby, może powinien był, przed tym nim znalazł się w więzieniu, pracować nad stworzeniem świata politycznego bardziej przychylnego wolności.

Natykamy się tutaj na wolność polityczną. Sama w sobie jest niczym, zaledwie przestrzenią otwartą dla duszy ludzkiej, odrobiną powietrza. Ścisłej mówiąc, nie jest ona wolnością ale umożliwia wolną obecność. Zachowuje niezbędną pustkę. Nie jest pełnią. Creda, dogmaty, są pełne substancji. Ich formuły jakby obrysowują niedosięgalną, ale ontologicznie daną pełnię, ona jest nad nimi, jej zawdzięczają swoją władzę nad duszami. Natomiast wolność polityczna jest właśnie, jak sztydzą z niej przeciwnicy, *formalna*, bo stanowi formę ochrony tej *pustki*, której potrzebuje inna, konkretna wolność, sama pełnia człowieczeństwa.

Tę drugą wolność możemy nazwać „egzystencjalną”, ponieważ tkwi tylko w samej egzystencji podmiotu i nigdy w oglądanym świecie, zewnętrznym czy wewnętrznym. Nie można jej ani zniszczyć ani obronić, bo nigdy nie ma się jej *przed sobą*. Budzi się ona na rodzaj absolutnego apelu i nie może na apel nie odpowiedzieć. Nie posiada w istocie charakteru wyboru po jakimś rozważaniu, właściwa jej jest pewna konieczność, jako podstawa i sens wyboru. Dlatego uzasadnić da się ją najwyżej w przybliżeniu i nie będzie to nigdy dobry argument polityczny. Choć zakotwiczona jest w samym sercu człowieka, choć jest samym sednem jego stosunków z bliźnim, jego sytuacji politycznej, *wydaje* się zawsze ciałem obcym, wartością i najwyższą i wprowadzającą zamęt. Sama poza tym popycha człowieka do wiedzy, do planowania, do racjonalności — a te z kolei obracają się przeciwko niej i często ją niszczą.

Wolność polityczna — ta ochrona czegoś, co w sferze politycznej nie istnieje, ten ołtarz bez bóstwa oczekujący

na obecność ludzką — może być łatwo zniszczona i należy jej bronić. Jest *możliwością wyboru* (co od strony egzystencjalnej staje się miejscem na konieczność). Grozi jej zanik, bo pozorne argumenty na jej korzyść nie sięgają w sedno, a te, które sięgają w sedno, nie dadzą się wyrazić sformułować, otwierają więc drogę do nadużyć i sofizmów.

Taki stosunek pomiędzy sferą egzystencjalną i polityczną stwarza dla obrońców wolności w polityce olbrzymie kłopoty. Gdyż ludzie muszą bronić tutaj nie samej pełni, nie tego, co najważniejsze, ale tego, co stanowi zaledwie możliwość, co jest pustką, powietrzem, potrzebnym do oddychania. Nie było rzeczą łatwą nauczyć ludzi miłości do Boga, już bez mitologicznych postaci i malowideł. Z trudem akceptowali fakt, że trzeba żyć i umierać w imię jego niewidzialnej istoty. Jeszcze trudniej ich nauczyć — i nauczyć siebie — jak żyć i umierać, pośród tysiąca pokus, gotowych bóstw, podsuwanych ciągle przez świat, broniąc pustki, milczenia, zawieszenia rozkazów. O ileż trudniej jest umierać po to, żeby nie było rozkazu, niż wypełniając rozkaz.

Poza tym ta obrona nie odbywa się według kupieckich reguł: cena jaką się płaci i wolność jaką się uzyskuje są ze sobą niewspółmierne. Stawką — jak wskazuje nam historia ostatnich czasów — może być życie, czasem więcej, bo nasze własne dzieło, kontakt z czytelnikiem i słuchaczem, albo życie bliźnich, możliwość uchronienia ich przed nędzą i policją. Ale grając tę stawkę, często nieodwołalną, bo prowadzącą do śmierci, co ma się nadzieję osiągnąć? Nietrwałą wolność, której wszystko zagraża, której nigdy nie można w pełni zdobyć, która wymaga ciągłych poświęceń; wolność, która sama w sobie jest *nic* i z której nie wie się, czy ludzie zechcą skorzystać; wolność, którą bez ustanku kruszy i podgryza tyrania ludzkich przyrodzonych potrzeb — a w dodatku nie wiadomo czy ludzie jej chcą naprawdę.

Jest ona mimo wszystko jedynym wspólnym dogmatem na jaki socjalizm, jeżeli chce żyć, może sobie pozwolić. Jest też jedynym możliwym źródłem entuzjazmu.

Rozdział II

DEMOKRACJA POLITYCZNA

Skażenie demokracji w kapitalistycznym ustroju.

Demokracja polityczna przybrała w dziejach nowoczesnego Zachodu podwójne oblicze. Przyozdabia ją blask natury duchowej: natychmiast łączy się ją uczuciowo z wolnością ducha. Jej kodeks, to Prawa Człowieka. Równocześnie jednak powstała ona dzięki klasie mieszczańskiej, dzięki zwycięstwu tej klasy nad szlachtą. Odpowiadała potrzebom gospodarczym momentu: rewolucji technicznej potrzebna było liberalizmu. Maszynizm i kapitalizm żądały pełnej wolności dla handlu i przemysłu. Wolna konkurencja sił gospodarczych, zdawała się, w sferze pracy, wynalazczości, realizacji, eksploatacji, zarówno zapewniać swobodę jednostki i najlepsze szanse postępu, jak odpowiadać samym prawom natury.

Z tych dwóch aspektów demokracji politycznej jej obrońcy biorą pierwszy, jej przeciwnicy drugi. W rzeczywistości oba te aspekty istnieją, a ich związek wyraża niejasność właściwą nie ustrojowi politycznemu, ale doli człowieka w ogóle, z jej pomieszaniem duszy i ciała, czy raczej z trudną do pojęcia jednością tych dwóch elementów.

Demokracja Praw Człowieka wychodziła z optymistycznego założenia, że człowiek jest wolny kiedy mu się nie przeszkadza. Wystarczy więc usunąć to, co go pęta i zapobiec powrotowi dawnego stanu rzeczy. Obalić króla, przywileje szlachty, zdobyć Bastylię, znaczyło, że przywraca

się człowiekowi przyrodzoną wolność. Poprzez mit zacnego dzikusa, wzięty od Rousseau, przeziera u większości pisarzy tej epoki wizja sytego, wypoczętego człowieka, zawsze gotowego do zajęcia się sprawami myśli. Ten cywilizowany spadkobierca zacnego dzikusa jest tak doskonały, że zapomina o potrzebach swego ciała, bo zaspakaja je z łatwością i jakby z roztargnieniem.

Zdawało się więc, że wystarczy wyzwolić człowieka od politycznej tyranii. Nie warto było troszczyć się o potrzeby. Tu trzeba było „pozwolić działać naturze” to jest siłom gospodarczym. Tak więc ustrój, który zamiast rządów tyrana wprowadzał rządy prawa, co jest warunkiem i gwarancją wolności, faktycznie oddawał gospodarkę na pastwę anarchii, uzasadniając to, rzecz jasna, filozoficznie. Anarchia ta była jakby wprowadzeniem w życie samej „wolności”, nazywała się wolnością handlu i przemysłu, wolną konkurencją, liberalizmem itd. Wyrażała się w niej głęboka wiara w naturę, w ład świata, w równowagę sił. Można było dzięki tej wierze, nie kłamiąc sobie, zamykać oczy na fakt podstawowy: fakt, że pod osłoną demokracji politycznej rozwijała się szybko dżungla gospodarcza, że powstawały coraz silniejsze kapitalistyczne struktury o cechach antydemokratycznych.

Marksieści popełniają zapewne błąd, kiedy pomniejszają znaczenie „Rewolucji burżuazyjnej” i szydzą z jej obłudy. Trudno jednak chyba w historii o przykład, który by lepiej ilustrował marksistowską analizę różnych ideologii w ich związkach z koniecznościami gospodarki i potrzebami klas wstępujących.

Później będziemy mówili o samych strukturach kapitalizmu. Teraz chcę zbadać ich wpływ na działanie demokracji politycznej. Zadowolmy się na razie prostym stwierdzeniem: kapitalizm jest to ustrój gospodarczy w którym główne środki produkcji przemysłowej są w ręku małej liczby ludzi a ci kupują pracę innych ludzi dla obsługi swoich maszyn. Owoce produkcji nie są rozdzielane całkowicie pomiędzy obsługujących maszyny. Część, jaka przypada pracownikom, powinna, w zasadzie, pozwolić im na „przyzwoite życie”. Kapitalizm rozwinął jednak rodzaj moralności życiowego minimum: dobrze jest być czysto ubranym, ale cnotą jest „żyć skromnie”. Reszta przypada właścicielom i powinna służyć, w teorii, nie dla

rozrywki, ale na utrzymanie i zakup maszyn czyli na inwestycje. Praca więc pozwala najwyżej żyć, nic więcej, ale kapitał przynosi kapitał. Potęga gospodarcza obrasta w potęgę, bogactwo rośnie tym pewniej, im większe było na początku. Jednostka nie posiadająca, choć teoretycznie równie wolna jak posiadająca, musi zwracać się o pracę do tej ostatniej, żeby zaspokoić potrzeby, które Prawa Człowieka uważały za zaspokojone niejako z urzędu. A pracy może nie otrzymać. Tworzy się w ten sposób w gospodarce panowanie nie prawa, ale panowanie silniejszego.

Trudno przypuścić, że system polityczny zachowuje wtedy wierność zasadom demokracji. Zostaje on skażony i to wielostronnie.

Jest przede wszystkim rzeczą jasną, że najemnik, zależny od właściciela, który może go w każdej chwili pozbawić pracy, nie jest wolny w swojej politycznej akcji. Trzeba było bohaterów — bo ryzykowali oni więcej niż życie, nędzę swoich rodzin — żeby powstały siły, dostarczające, bądź co bądź, politycznej ochrony: związki zawodowe. Co prawda właściciel też potrzebuje najemnika. Ta symetria jest jednak sztuczna i łądzi się, kto opiera na niej solidarność. Bo najemników jest wielu i każdy z nich potrzebuje jednego z właścicieli w swoim miejscu zamieszkania. Dla właściciela, jeżeli nie ten najemnik, to będzie inny. Tylko ogół najemników może w pewnej mierze wywierać nacisk na właściciela, odmawiając mu pracy. Najemnicy są politycznie bezbronni, jeżeli nie jest legalnie uznane prawo do strajku.

Ale weźmy jedną z naszych demokracji zachodnich, w których strajk jest legalnie uznany a potężne związki zawodowe mogą go prowadzić w sposób skuteczny. Czy tu demokracja polityczna działa jak należy? Oczywiście, że nie.

W demokracji politycznej każdy ma prawo proponować innym swoje poglądy co do przyszłości i bronić tych poglądów. Demokracja opiera się więc na propagandzie. Należy tutaj przywrócić temu słowu właściwy sens. Bez propagandy, bez walki o zdobycie umysłów przy pomocy argumentów i informacji, demokracja nie istnieje.

Demokracja ukształtowana przez Rewolucję Francuską utrzymuje w tym zakresie prawa, możliwości, w tym sensie,

że znosi kontrole i zakazy. Zapoznaje jednak całkowicie konieczności jakim jest poddany każdy, kto chce z tych praw korzystać. Propaganda kosztuje. W ustroju o skrajnej nierówności zasobów starcia propagandy toczą się w warunkach nierównych i równe prawa zdają się fikcją. To pozwala wrogom demokracji słusznie mówić o formalnym charakterze pewnych swobód.

Każdy obywatel, każda grupa ma prawo drukować dzienniki, afisze itd. Ale do tego trzeba pieniędzy. Kiedy brak pieniędzy, prawo równie dobrze mogłoby nie istnieć. Znam wypadek socjalistycznego dziennika, który z braku pieniędzy drukuje się dla kilku miast naraz, w tak oddalonej drukarni, że przynosi swoim czytelnikom nowiny w dwadzieścia cztery godziny później niż radio. Gdyby miał więcej czytelników mógłby się ukazywać normalnie. Jest to błędne koło i dziennik czytają tylko aktywiści partii. Jako instrument propagandy jest chroniony przez ustawy demokratyczne, ale niemal nie istnieje.

Nie trzeba zapominać, że propaganda idei nigdy nie bywa czysto rozumowa. Nie wystarczy wykazać, że jakaś idea jest słuszna, trzeba wywód powtarzać wiele razy. Fałszywa idea, ciągle powtarzana, wydaje się wreszcie prawdą. Cała handlowa reklama opiera się na łatwości, z jaką ludzie dają się zupełnie irracjonalnie przekonać przez powtarzanie, blask, hałas. Sześciu ludzi niosących na sześciu tekturach nazwisko kandydata zapewnia mu mniej więcej podwójne szanse niż ma jego konkurent, jeżeli rozporządza tylko trojgiem ludzi. Przykro to stwierdzać, ale choć podrywa to walor „opinii publicznej”, na której wspiera się demokracja, trzeba to stwierdzać. Takie właśnie stwierdzenia wykazują, że nie da się używać optymistycznych uzasadnień demokracji i jest ona tylko mniejszym złem, co zresztą wystarcza. Kupcy wiedzą, że reklama jest powtarzaniem, a ono kosztuje. Rozsądny klient bojkotowałby wszystkie produkty zachwalane przez kosztowną reklamę, bo sam za nią ostatecznie płaci. Ale rozsądny klient jest postacią fikcyjną. To samo występuje w propagandzie politycznej. Nie wystarcza mieć rację i umieć dowieść, że ma się rację. Trzeba jeszcze mieć środki, żeby ten wywód był ciągle przed oczami ludzi, zwracać się nie tyle do umysłu, ile do odruchów. Im potężniejsze stają się nowoczesne środki (*mass communications*) tym większa jest

rola odruchów. Coraz bardziej potrzebne stają się poważne zasoby finansowe.

Co więcej, w sytuacji społecznej człowieka duch i materia są wyjątkowo ściśle ze sobą powiązane. Jeżeli przyjąć — a nie trzeba być po to marksistą — że posiadacze mogą mieć wspólną wolę a pracownicy inną wspólną wolę, zasoby posiadaczy, kiedy chcą rozpowszechniać swoje tezy, są znacznie potężniejsze. Ale ich wyższość przejawia się i w innej dziedzinie: większość z nich otrzymała wykształcenie. Nauczyli się myśleć — w tej mierze w jakiej można się tego nauczyć — i nadawać formę swoim myślom. Są intelektualnie i słownie uzbrojeni. Umieją mniej więcej czytać dzienniki, zrozumieć argument, posługiwać się mechanizmem psychologicznym i nagiąć go do swoich celów, napisać poprawnie artykuł, powiedzieć kilka słów publicznie. Pracownicy również mają w ustroju demokratycznym prawo do myślenia, sążnienia, wyrażania poglądów. Mają nawet prawo uczyć się. Ale najczęściej nie mogą. Szkoła powszechna, przymusowe nauczanie (czytać, pisać, rachować) ma raczej dostarczyć uczniom wiadomości, jakie są potrzebne w aparacie produkcji, nie wystarcza, żeby mogli sami badać problemy współczesnego świata i bronić swoich opinii. Mało zajmują się najważniejszymi sprawami naszej epoki: gospodarką i kulturą. W starciu propagandy posiadacze będą więc znacznie lepiej przygotowani niż pracownicy. Wyrazicielami tych ostatnich są tylko ludzie wyjątkowi, którym udało się, dzięki sile woli, zdobyć wykształcenie mimo przeszkód, ale którzy, nabywszy kulturę, nie należą już do szeregów klasy robotniczej i jeżeli utrzymują z nią łączność, to przez wierność. Trzeba do tego dodać niebezpieczne deformacje charakteru i myśli, często spotykane u samouków. Ich sztywność, ich pycha, ich skłonność do uproszczonego dogmatyzmu, marnują często — co jest niesprawiedliwym wyrokiem losu — ich heroiczny nieraz wysiłek. Albo też pracownicy obierają jako swych wyrazicieli intelektualistów z innych klas. Muszą im ufać, bo nie mają wyboru. Czują, że nie potrafią ich należycie kontrolować i wiedzą, że ci ludzie nie są ich ludźmi i że, choćby chcieli najlepiej, nie rozumieją ich prostych potrzeb. Liczne więzy łączą tych ludzi z przeszłością, z gotowymi formami kultury. Pracownicy muszą więc odczuwać wobec nich rodzaj bezsilnej

nieufności. Miesza się z tym zawiść. Oczywiście demokracja dała wszystkim prawo do nauki. Ale „intelektualiści” siedzieli jeszcze w ławkach uniwersyteckich, kiedy oni już od siedmiu czy ośmiu lat pracowali w fabrykach i biurach. Czy to był wtedy wybór? Na pewno nie. Zmusiły ich konieczności materialne. Ani rozwój bezpłatnego nauczania, ani stypendia nie zmieniają tego stanu rzeczy, bo nie chodzi o koszt nauki ale o stracony zarobek: trzeba nie tylko sobie zapewnić utrzymanie, ale przynieść pieniądze do domu, włączyć się w obieg gospodarczy.

Prawo do mówienia i pisania — ale nie umie się mówić ani dobrze pisać. Wolność myśli — ale brak narzędzi słownych pozwalających myśl sformułować. Prawo do nauki — ale nie ma się środków. Prawo do druku — ale gdzie pieniądze? I tak dalej. Nie należy wzruszać ramionami kiedy zachodni robotnicy-komuniści śmieją się z mówców opowiadających im, że na Wschodzie nie wolno przenosić się z miejsca na miejsce bez pozwolenia: co możliwości podróży, jeżeli nie ma się czym zapłacić za bilet?

W ten sposób pesymistyczne uzasadnienie demokracji — jedynie słuszne — traci znaczną część argumentów.

Teoretyczna równość praw dla wszystkich zdawała się być najmniejszym złem w społeczeństwie, w którym żadne obiektywne kryterium nie pozwala odróżnić elity, najlepszą gwarancją przeciwko nadużyciom władzy i ochroną nieznanymi możliwości każdej osoby ludzkiej. Zdaje się jednak nie wiele oznaczać w praktyce codziennej. Szanse rozwoju zależą, już w chwili urodzenia, od narzuconej społecznie nierówności, która fałszuje wolną grę nierówności przyrodzonych. I przez całe życie widzi się, również w polityce, jak nierówna jest sama zasada ustroju. Ta sytuacja jest tym niebezpieczniejsza, że demokracja polityczna zależy, bardziej niż jakikolwiek inny ustrój, od poparcia obywateli. A uniemożliwia to poparcie, bo żeby je uzyskać, wpaja zasady (np. szacunek dla każdej osoby ludzkiej), które siłą rzeczy obracają się przeciwko sposobowi, w jaki instytucje działają naprawdę. Powołuje się na wartości, które ją samą potępiają. Ta wewnętrzna sprzeczność, ten niebezpieczny paradoks, decyduje o jej kruchości, niespoistości i zarazem kryje nadzieję na przyszłość. Nic nie jest stra-

cone tam, gdzie stale żąda się szacunku dla wartości ludzkich.

Jednakże nierówność gospodarcza osłabia jedną z największych zalet ustroju: maksymalną kontrolę nad rządzącymi. Ukryte sprężyny politycznych decyzji tkwią głęboko w dziedzinie ekonomii, handlu i wymykają się przez to zrozumieniu, a więc osądowi ogółu obywateli. Ponieważ jednak trzeba wyjaśniać, podawać powody, a sesje parlamentarne muszą być czymś wypełnione, podaje się powody najprostsze, najbardziej nadające się do oratorstwa. Sesje parlamentarne stają się rodzajem *digest*'u rzeczywistości. Nie mówię tu oczywiście o kłamstwach i zamierzonych fałszerstwach. Weźmy uczciwe obrady, gdzie każdy stara się, w miarę sił, naświetlić problem i znaleźć rozwiązanie. Przemówienia muszą popularyzować czyli upraszczać, a więc nieraz przeinacza się sprawy. Trzeba, żeby argumentacja jakoś się trzymała, żeby publiczność miała wrażenie, że rozumie o co chodzi. Tam, gdzie dokładny opis wyglądałby zbyt zawile, wprowadza się łatwiej uchwytnie przejścia od myśli do myśli, nawiązując zwłaszcza do istniejących politycznych schematów. To, co rozumieją z tego dziennikarze, posłowie i publiczność, ma się wreszcie tak do rzeczywistości, jak nie-euklidesowy wszechświat w ujęciu artystów i metafizyków ma się do wszechświata Einsteina.

Publiczność zaczyna wreszcie podejrzewać, że takie debaty są rodzajem przedstawień, że prawdziwe decyzje zapadają gdzie indziej, że prawdziwe problemy są zupełnie inne. Parlamentarna technika miała zbliżać rząd do ludu dzięki posłom, ale przybiera kształt kulis, za którymi odbywają się jakieś nieczyste machinacje. Stąd upadek szacunku dla ustroju, czym zarażają się również partie, a jeżeli posłowie traktują poważnie swoją rolę, wyglądają na współników.

Istnieją oczywiście komisje parlamentarne, złożone zwykle z posłów o różnej orientacji politycznej i o największej kompetencji. W tych komisjach pracownicy w porównaniu z posiadaczami są jednak słabo reprezentowani. Nie wielu wśród nich uzyskało potrzebne przygotowanie. Jeszcze mniej liczni wśród nich są ludzie o praktycznej znajomości wielkich mechanizmów gospodarczych, „interesów” w skali międzynarodowej z zakresu produkcji i wymiany.

Komisje parlamentarne mogłyby wykonywać rzeczywistą kontrolę nad rządzącymi i służyć za pośrednictwem partii jako więź pomiędzy władzami i ludem. Niestety, nie mają one wiele powabu dla opinii publicznej, a część jej nie wie nawet o ich istnieniu. Demokratyczna „reklama” stara się kierować reflektory na starcia ministrów z parlamentem. Chce się pokazać, że ustrój jest bardziej demokratyczny niż jest naprawdę. Ten „suwerenny lud”, orzekający o posunięciach rządu, ma przypominać demokrację bezpośrednią małych wiejskich wspólnot na przykład Lands-gemeinde w niektórych szwajcarskich kantonach, gdzie obywatele gromadzą się na placu, dyskutują i wybierają swoje władze, głosując przez podniesienie ręki. Ale wielkie nowoczesne kraje nie mogą mieć demokracji bezpośredniej w stanie czystym. We wszystkich demokratycznych instytucjach jest dziś pierwiastek symboliczny i trzeba się z tym pogodzić. Na przykład na różnych kongresach partii czy ugrupowań zawodowych uczestnicy są dość przenikliwi, żeby nie dać się zwieść pozorom wspólnie powziętych decyzji, ale równocześnie nie są dość przenikliwi, żeby uchwycić istotny sens zgromadzenia. Wracają rozczarowani, z poczuciem że ich oszukano, postanawiają nie dać się jeszcze raz oszukać i są pewni, że *wszystko to jest kłamstwem*. W rzeczywistości, myślą, wszystko było z góry przygotowane przez ten sam komitet, przez tych samych ludzi. Porządek dzienny, data, rozkład czasu, zachowanie się przewodniczącego, kolejność mówców, wszystko obmyślono, żeby uniknąć najmniejszej niespodzianki. „Polityczna kuchnia”. „Dyktatura bonzów”. Do takiej demokracji czują wstręt.

Jest w tym wiele słuszności, co zwiększa niebezpieczeństwo sytuacji. Nie zdają sobie jednak sprawy, że sam obowiązek wystąpienia na kongresie, choć tak niby łatwo uzyskać jego dość sztuczną zgodę, zmusza przywódców do wzięcia w rachubę *poza kongresem* nurtujących go tendencji. Kongres da się wziąć w ręce, tak jak lud — ale tylko do pewnego stopnia. Na komitetach jednak ciąży kontrola, możliwy jest protest, fala niezadowolenia. Żeby uzyskać zgodę większości, trzeba najpierw do niej się nagiąć. Następnie trzeba liczyć się z odruchami opozycji, z dążnościami, które w czasie samego kongresu udało się stłumić przy pomocy taktyki — bo grozi zawsze przegrana.

powanie sił. Dlatego rozczarowani delegaci, pomimo wszystko, nie mają racji. Zdaje się im, że zajrzeli za dekoracje, ale to co biorą za nagą rzeczywistość, jest też tylko dekoracją. Prawdziwa gra toczy się jeszcze głębiej i za-
leży od nich samych.

Ale liczą się tylko pozory. Kontrola nad rządzącymi, jedna z podstaw demokratycznego ustroju, nie tylko ulega w kapitalizmie skażeniu przez nierówny podział zasobów i kompetencji, ale *wyduje się* masom ludowym mniej skuteczna niż jest w rzeczywistości. Udując czystość, bezpo-
średnią skuteczność, jakich demokracja mieć nie może, otrzymuje się odwrotny wynik: lud nie ufa ustrojowi w ogóle, ani jego przedstawicielom, ani tym, co twierdzą, że ich kontrolują.

Co więcej, wszelka decyzja polityczna pociąga dzisiaj za sobą skutki w gospodarce. Siły ekonomiczne, decydujące o życiu obywatela w każdym kraju, nie pozwolą stosować decyzji dla nich niewygodnych. Gdyby te siły były zupeł-
nie wolne, jak chciał kapitalistyczny liberalizm, w stanie czystym, nie mający już dzisiaj obrońców, wszyscy rzą-
dzący byłiby tylko agentami owych sił. Ale siły nie są wolne. Demokracja polityczna, żeby jakoś żyć, zmuszona była wyrzec się ideologii liberalnej w gospodarce, choć przez długi czas była z nią ściśle złączona. Potęga wielkich organizmów gospodarczych jest jednak dostateczna, żeby w praktyce ograniczać pole działania demokracji i potęgo-
wać przez to w opinii publicznej poczucie, że wszystko to jest tylko dekoracją.



Demokracja, jak powiedzieliśmy, nie jest sama w sobie sprawiedliwością. Jest jednak instrumentem, który pozwala wprowadzić więcej sprawiedliwości w danym społeczeń-
stwie. Kładąc akcent na możliwą wolność każdego obywate-
la, odbiera sprawiedliwości ten monumentalny i hieratyczny charakter, jaki miała ona u Platona. Dla niego nie sprzeci-
wiała się wcale (sprzeciwia się wyraźnie w świadomości nowoczesnej „lewicy”) idei ładu, utożsamiała się z nią, była ogólną harmonią osiągniętą przez uległość jednostek. Jednak w ustroju kapitalistycznym trzeba przede wszyst-

kim, żeby działał aparat produkcji, a nie żeby jednostka mogła korzystać z równych szans. Tutaj znów siły faktyczne — gospodarcze — wymykają się w znacznej mierze kontroli ludu i są tak duże, że hamują sprawiedliwość środkami jakie daje im w ręce demokracja.

Możemy tutaj szczególnie wyraźnie dostrzec jak bardzo splątane są czynniki kształtujące życie człowieka. Sprawiedliwość demokratyczna to równość szans dla wszystkich to jest możliwość wolnego rozwoju przyrodzonych nierówności — tak, ale jak odróżnić u dziecka to, co jest w nim dziedziczne, od tego, co przynosi mu od urodzenia środowisko? Kilka lat temu statystyka angielska zestawiała poziom umysłowy uczniów (przeciętny, ponad-przeciętny, mniej niż przeciętny) z ilością osób przypadających u nich w domu na jedną izbę. Wynikała z niej oczywista współzależność dwóch zjawisk. Problem nie jest więc tak prosty, jak to się zwykle sobie wyobraża. Nie wystarczy odnaleźć wypadki, w których wyjątkowo zdolne dzieci są pozbawione nauki i naprawić tę krzywdę przy pomocy stypendiów. To już dużo, ale krzywda sięga głębiej. Bywają dzieci *niezdolne z powodu warunków społecznych* w jakich żyją od urodzenia. Według niektórych konserwatyistów tak właśnie jest dobrze: gasząc zawczasu potrzeby, aspiracje, zdolności u dzieci skazanych z tytułu ich pochodzenia na wykonywanie funkcji podrzędnych, zapobiega się ich złemu samopoczuciu. Nie staną się wiecznie niedostosowanymi malkontentami i w swoim monotonnym, wąskim kręgu będą mogły nawet osiągnąć zadowolenie. Taka teza nie jest niczym innym, niż slogany szeptane już w kołysce dzieciom z różnych klas społecznych w „Nowym wspaniałym świecie” Huxley’a czy argumenty kolo-nialistów, którzy twierdzą, że tubylcom z ich nędzą jest dobrze, bo nie mają żadnych potrzeb. Wszystko to nie ma jednak nic wspólnego z postawą demokratyczną. Kto działa w myśl podobnych zasad, nie znajdzie absolutnie nic, co by mógł przeciwstawić wrogom demokracji, zwolennikom totalizmu jakiegokolwiek barwy. Jeżeli krzywda społeczna sięga głębiej, niż się wydaje, to fakt ten nie tylko nie nadaje się do usprawiedliwień — że niby ofiary systemu nie wiedzą czego im brak — ale stanowi oskarżenie, na które nie ma repliki. Nie wolno już wtedy zapomnieć, że sprawiedliwość demokratyczna jest sfałszowana bez spr-

wiedliwości społecznej. „Sprawiedliwość demokratyczna” nie znaczy: „równe szczęście dla wszystkich”, znaczy natomiast, że wszyscy ludzie mają równe szanse rozwoju. Prawo do rozwoju nie koniecznie jest prawem do szczęścia, jest prawem do życia życiem człowieka, z radościami ale i z ryzykiem i cierpieniem.

W kapitalistycznym ustroju rozdział władz nie umniejsza przewagi sił gospodarczych i organy państwowe mogą wtedy działać fikcyjnie albo stać się narzędziem ukrytych potęg. Stąd nieufność ludu, jego poczucie, że wszędzie jest jakaś „podszewka”, że wszędzie są naciski, przywileje, nawet w aparacie sądownictwa. Stąd pogarda, bunt przeciwko sprawiedliwości z jaką lud się styka, tym większy bunt, że lud pojmuje sprawiedliwość w sposób naiwny, jako coś zupełnie czystego.

Nierówność w rozwoju jednostek, a przez to w ich kompetencji, nierówność zasobów potrzebnych do propagandy, opór wobec zmian ze strony elementów konserwatywnych, stałe działanie potęg wymykających się politycznej kontroli — wszystko to sprawia, że obywatel kapitalistycznej demokracji nie odczuwa państwa jako bezpośredniego przedłużenia swojej osoby, jako wyraz swojej wolności i odpowiedzialności. Rzeczywistość polityczna *przychodzi z zewnątrz*, wpływ na nią jest żaden albo mały i jedyne, co różni demokrację w oczach obywatela od ustrojów narzuconych odgórnie, jest jej anonimowość. Nic dziwnego, że nieraz jest on dość skłonny odrzucać tę anonimowość a więc lokować siłę, i tak niezależną od niego, w jednym człowieku, wodzu jakiegokolwiek rodzaju.

Przewaga sił gospodarczych i konfliktów wynikających z nierówności godzi również w to uzasadnienie gry politycznej, jakie daliśmy. Według naszej analizy partia powinna teoretycznie pozostać narzędziem polityki, która angażuje tylko część życia jednostki — nawet jeżeli angażując się, wypada nieraz grać stawkę najwyższą. Zaangażowanie to pozostaje jednak warunkowe, zależne od wartości absolutnych. Widzieliśmy, że partia nie może utrzymać tych granic, że konieczność walki, popędy, przywiązanie do symbolów, zaopatrują ją w „duszę zbiorową” a ta, niestety, stapia się, mniej lub bardziej, z mglistymi istotami, którym jednostka jest poddana nie z wyboru ale samym wyrokiem losu. Otóż w kapitalistycznym ustroju

każdej partii grozi „obrośnięcie w substancję”, nie tylko w sferze społecznych ideałów, ale, co jest przeciwnieństwem, w sferze interesów. Nie grupuje już ona tych, którzy dążą z wyboru do takiej czy innej wizji jutra, ale tych, którzy w decydującym starciu między nabywcami i sprzedawcami pracy bronią wspólnych interesów. Partia odtąd, z odcieniami bez większego znaczenia, narzuca się z zewnątrz prawie tak, jak przynależność społeczna. Zasadniczym elementem przestaje być program, ogólny zamiar który nadaje sens partii jako narzędziu. Odtąd partia reprezentuje, albo ma reprezentować, klasę. Z tą chwilą zaangażowanie się jej członka traci charakter wolnego i zawsze możliwego do cofnięcia aktu. Zdaje się być już zdeterminowane, jakby przyrodzone. Znika kontrola, pojawia się zupełna nadrzędność. Partia *jest* i niejako sobie wystarcza. Ideały jednak nie znikają. Przeciwnie, rywalizacja interesów o nierównych zasobach materialnych usztywnia ideały, zmienia je w slogany i coraz trudniej o ruch, o interpretację, o pogłębienie — a bez nich usycha i ta odrobina wolności, jaką pozostawia najsurowszy nawet dogmat jeżeli tkwi w nim coś z tajemnicy. Następuje wtedy całkowite gnicie, odwrócony jest stosunek środków i celów, partia zmienia się w substancjalną istotę, w cel sam w sobie, a ideały w środki służące jej istnieniu. Tak zastygłe partie przestają być narzędziami wolnej woli i nie potrafią niczego zmienić w strukturze społecznej. Nie zajmują się wcale, albo prawie wcale, terażniejszością. Jedne z nich — partie konserwatywne — bronią nabytych przywilejów gospodarczych i swoje ideały dostosowują do tego celu. Próbują utrzymać przeszłość. W jaskrawej sprzeczności z naturą demokracji, bo ta dostarcza form do ciągłej zmiany, chcą zamrozić historię, budować zapory przeciwko zalewom nowych żądań. Inne — partie rewolucyjne — mają w sobie coś apokaliptycznego: przygotowują tylko nadejście Wielkiego Dnia, zawsze już jutro, i za najważniejszą rzecz uważają własną siłę — jej zwiększaniu służą ich ideały. Są również w jaskrawej sprzeczności z naturą demokracji, która polega na wprowadzaniu w życie ulepszeń już dzisiaj. Partia może (jak to robi na przykład angielska Labour Party) wprowadzać stopniowo, w ramach kapitalistycznej demokracji, przemiany w istocie rewolucyjne. Odgrywa wtedy rolę w czasie terażniejszym

i zagraża jej masa *substancjalna* przeciwników — tych, którzy chcą przede wszystkim trwać i być silni.



Kapitalistyczna skaza kompromituje całą demokrację. Inne ustroje mogą utrzymać się długo, nawet jeżeli rządzący nie kierują się wcale wartościami o jakich mówi się głośno. Ustrój polityczny oparty na policyjnym terrorze, na boskim prawie dynastii czy na imperialistycznych podbojach może podawać się za obrońcę chrześcijańskiego humanizmu równocześnie wyrzynając buntowników albo podbitą ludność: aparat potęgi, sakralność monarchy, nacjonalistyczny zapal przetrwają mimo wszystko. Inaczej jest z demokracją. Ta wymaga, jeżeli ma być zdrowa, nie tylko poparcia obywateli, ale zrozumienia z ich strony. Kłamie się często w demokracji, kiedy walczą ze sobą różne propagandy. Jednak demokracja nie może żyć kłamstwem, bo dla niej ideologia nie jest tylko mniej czy bardziej wygodną dekoracją ale samym rdzeniem jej siły. Inne ustroje usprawiedliwiają się *na dodatek*. Usprawiedliwienie jest gestem grzeczności i można by się było bez niego właściwie obyć. Kaligula Camusa ma tak totalną władzę, że może posunąć swój cynizm do zupełnej szczerości. Demokracja zależy od argumentów i przegrywając w argumentacji przegrywa w ogóle. W tym ustroju kłamstwo pociąga za sobą skutki — ponieważ jest kruche, nadaje mu własną kruchość. Kiedy demokracja powołuje się na pewne walory a równocześnie tym walorom zaprzecza, może trwać tylko tak długo, jak długo obywatele nie zdają sobie sprawy ze sprzeczności. Niewątpliwie zdarza się, że nie rozumieją albo biorą rzeczywistość za coś w rodzaju procesów natury albo też wpadają w dziwną społeczną ślepotę, która pozwala, dzięki przyzwyczajeniu, najuczciwszym ludziom przechodzić obojętnie obok najstraszliwszych krzywd i cierpień, choć te są tuż obok nich, w pełnym świetle dziennym. Z chwilą jednak kiedy raz poda się demokrację w wątpliwość, jej przeciwnicy doskonale potrafią wykazać, jak zdradza ona samą siebie. Broniąc się, może ona tylko czepiać się kurczowo wartości, na których się wspiera, dając przeciwnikom w ręce tym lepsze argumenty. Jeżeli, zagrożona, ucieka się do siły, sama za-

przecza swojej naturze i to jest jej największą tragedią. Moralność i siła są w niej powiązane, choć każda z nich stawia sprzeczne żądania. Makiawel nie może obyc się bez Kanta, a Kant potępia Makiawela, nie mogąc się bez niego obyc.

Te wewnętrzne sprzeczności, pojawiające się stale w krytycznych momentach, nie są, jak twierdzą niektórzy, przyrodzoną wadą demokracji i nie dowodzą, że jest ona absurdem. Przeciwnie, stanowią one dowód, że ustrój ten jest zgodny z dolą człowieka, że nie ukrywa żadnego jej paradoksu i nie przekreśla żadnego jej problemu. Tak jednak jak sytuacja człowieka w świecie, jest narażony na niebezpieczeństwa i pozbawiony doskonałości. Ustrój nagiej przemocy może wypracować i znakomity system ucisku i doskonałą ideologię, oba te pierwiastki będą się wzajemnie wspierać, ale nie będzie wolno zestawić faktów z ideałmi. Demokracja żyje tylko dzięki takiej konfrontacji. Jej sprawą nie jest doskonałość ale postęp, nie w sensie automatycznego rozwoju gwarantowanego przez prawa historii, jedynie w sensie obowiązku, czyli musi ona coraz lepiej realizować wartość.

Widać więc jasno, że nierówność, praca jako towar, niszczenie możliwości od dzieciństwa, brak udziału mas w rzeczywistej kontroli, w kulturze, w sztuce, w znacznej części technicznych udogodnień, że wszystko to odziera demokrację z jej istotnych zalet, pozbawia ją argumentów i grozi jej zadławieniem się własną obłudą. A nic nie powiedziałam tutaj o masach ludzkich poza Europą i Stanami Zjednoczonymi. Są one wyzyskiwane przez cywilizację, z owoców której nie korzystają, a rozwój składających się na nie jednostek był, a najczęściej jest dotychczas, niezbyt dużym powodem trosk dla metropolii.

Nie należy więc traktować z pogardą ataków kierowanych przeciwko kapitalistycznej demokracji przez komunistów. Taka postawa mogłaby osłabić, a na dłuższą metę zniszczyć, samopoczucie demokratyczne. Niektóre ataki, to prawda, zasługują tylko na ironię. Te jednak, które dotyczą skażenia demokracji wskutek nierówności sił gospodarczych, aż do sfery politycznej włącznie, są tak słuszne, że odpowiedź może być tylko jedna: wyciągnąć konsekwencje, powrócić do zasad na jakich wspiera się ustrój i w ten sposób unicestwić zarzuty. Że ci, którzy z nimi występują,

nie mają do tego najmniejszego prawa, to rzecz inna. Dążą do innych celów niż głoszą, ustroj, jaki chcą wprowadzić, jest pod wieloma względami, również kiedy chodzi o sprawiedliwość społeczną, gorszy niż ten jaki próbują obalić. Zarzuty ich są mimo wszystko uzasadnione. Można gardzić osobami przeciwników, ale nie pozostaje nic innego jak naprawić ustroj — i ubolewać, że zostawiło się przeciwnikom krytykę wewnętrznych słabości i zdrad.

Tak więc demokracja ekonomiczna i społeczna jest nie tylko uzupełnieniem demokracji politycznej, ale warunkiem, bez którego ta nigdy nie sięgnie do konkretnego życia jednostek i nie będzie działała sprawnie. Kto chce w naszych czasach tylko demokracji politycznej, albo chce ją połączyć z liberalizmem gospodarczym i posługuje się hasłem konserwatystów „wolność wszędzie”, skazuje demokrację polityczną na zagładę i oddaje ją na pastwę jej nieprzyjaciół.

Uzasadnienie demokracji „pomimo wszystko”.

Ci nieprzyjaciele mówią, że kapitalistyczna demokracja jest tylko „formalna” a więc, że jest tylko fasadą. U demokratów pojawia się wtedy łatwo kompleks niższości albo winy, bo wiedzą o skazie ustroju, o tym, że nie jest on wierny swoim wartościom. Łatwo też, być może, o pokusę, żeby odrzucić cały ustroj *en bloc* — co pozwala odkładać działanie na pojutrze, kiedy demokracja polityczna zostanie zniszczona, zamiast robić co należy w ramach istniejącego ustroju. Jakkolwiek jest, nie trzeba dać się zaślepić błędom. Trzeba umieć widzieć ogromną, konkretną wartość demokracji we wszystkich sferach życia jednostki. Pozwoliwszy sobie na krytykę, spróbuję to wykazać.

Przede wszystkim problem *bezpieczeństwa*. Cokolwiek mogą o tym powiedzieć myśliciele i poeci, marzący w ciepłym gabinecie, czy nawet na poddaszu, o tragicznych przygodach, bezpieczeństwo jest wielkim dobrem cywilizacji, nie z powodu przyjemnych uczuć jakich dostarcza, ale z powodu możliwości jakie otwiera. Wystarczy spojrzeć na świat zwierzęcy, żeby uchwycić stale tam panującą atmosferę grozy. Szczur wodny, płynąc pod liśćmi nenufarów, ledwo od czasu do czasu odważa się wychylić głowę, żeby

zaczernąć powietrza. Dzika kaczka nurkuje i spod liścia śledzi okrągłym okiem zbliżające się niebezpieczeństwo, w ciągłym napięciu. Nawet pod pozornym roztagraniem owadów, pod ociężałością lwów i tygrysów, czai się stale gotowość do skoku, do ucieczki. Ludzka sprawa zaczyna się z chwilą, kiedy choćby na krótko znika strach.

Kiedy znika strach bezpośrednio grożący, który jest samą zwierzęcą wolą życia. Bo nie może być mowy — mogą o tym marzyć tylko szaleńcy — żeby usunąć wszelki strach, i chce mi się śmiać z tych, którzy boją się dla ludzkości zbyt wielkiego bezpieczeństwa, kiedy bliski nam człowiek może umrzeć w każdej chwili, kiedy wszystko, absolutnie wszystko co kochamy na ziemi, może rozwiać się w nadchodzącej minucie. Podobni są do ludzi, którzy boją się stosować jasne pojęcia do wszechświata, sztuki, duszy czy Boga, bo zdaje im się, że wtedy świat będzie płaski, bez tajemnicy. Ale ani tajemnica, ani strach, ani cierpienie nie są możliwe do wyczerpania. Składniki naszego losu obywają się bez naszego współnictwa. Nasze wysiłki zdobywania jasności myśli, bezpieczeństwa, szczęścia (przeciwko tajemnicy, strachowi i cierpieniu) zdolne są sprawić, że te składniki zmieniają rejestr i jakość, nic więcej.

Prawdziwa ludzka przygoda, możliwość głębiej pojętego i cenniejszego ryzyka, pojawia się tylko tam, gdzie znikła groza eksterminacji przez potężnego wroga albo przez głód. Uporządkowane społeczeństwa zdołały w znacznym stopniu usunąć i jedno i drugie zagrożenie. Obywatele nie noszą broni, nie spodziewają się napaści. Niedbale chodzą ulicami, pracują na polach, wracają do domów, nie są w napięciu nerwów, myślą o czymś innym. Zbrodnie zdarzające się od czasu do czasu, nie potrafią ich pozbawić tej cennej dystrykcji. Ciało ludzkie dzisiaj, w okresie pokoju, nie czuje się celem śmiertelnych pocisków. Wolno o nim zapomnieć, tylko w przyjemności i chorobie daje znać o sobie.

Głód nieskończenie mniej zagraża dzisiaj, jeżeli porówna się to z tyranią, jaką sprawuje w świecie natury. Wyłączywszy niektóre ludy, wyjątkowo zacofane gospodarczo, poszukiwanie żywności straciło swój charakter obsesji. Formy są dziś inne: niedostatek, zła jakość. Organizm może się osłabić, cierpieć, chorować, ale nie konieczne zaraz umrzeć. Nie chodzi tu o okoliczności łagodzące

dla cywilizowanego, ugrzecznionego głodu wielkich miast. Trzeba po prostu stwierdzić, że nawet tam, gdzie istnieje ta klęska, naciska niejako ukradkiem, zostawiając miejsce na rozstąpienie, zwłokę, na plany jakie człowiek układa na dalszą przyszłość, skoro tylko strach zostawia mu nieco wolnego czasu.

Otóż zdaje się, że jedynym ustrojem, chroniącym od elementarnej grozy, jest demokracja polityczna. Tylko ona, nawet jeżeli jest skażona w swoim działaniu przez kapitalistyczną nierówność, zapobiega sekretom, które prowadzą do nadużycia władzy, do zbrojnej samowoli. Tylko dzięki niej machina społeczna nie potrafi wytworzyć na nowo wielkiego prymitywnego strachu i wpędzić znów człowieka w sytuację zwierzęcia, żyjącego w stałym napięciu.

Nowoczesna rewolucja techniczna siłą rzeczy wyposaża państwo w potęgę materialną jakiej nigdy dotychczas nie miało. Nigdy, nawet w najbardziej absolutnych imperiach, dystans pomiędzy potęgą organów państwa i zwykłą jednostką nie był tak olbrzymi. Wiek bohaterskich rewolucji, jednostkowych porywów przeciwko uciskowi ze strony państwa, zdaje się należeć do przeszłości. W ustroju totalitarnym dyktatura, uzbrojona w środki propagandy, robi taki hałas, że samotnego krzyku zupełnie nie słychać („dźwięki goli się gładko” — jak mówi Supervielle). Kto wydał krzyk tonie i nie zostawi nawet kół na wodzie. Nie zdajemy sobie sprawy jakie zapadnie działają dzisiaj na kuli ziemskiej. Ziemia jest mała, wiadomości obiegają ją natychmiast, zdawałoby się, że dana jest nam wszechobecność. Ale mnóstwo ludzi nie wie, lub chciałoby wiedzieć na pewno, czy to prawda, że dwadzieścia milionów Europejczyków przebywa w obozach pracy przymusowej w Z.S.S.R. Totalitarne państwo rozporządza takimi środkami represji, że potrafi zdusić w zarodku każdą próbę buntu. Nawet jeżeli bunt wybuchnie, jego środki będą śmieszne w porównaniu ze środkami w dyspozycji władz i całe przedsięwzięcie od razu stanie się podejrzanym, bo nie wiadomo, czy chodzi tu o honor i bohaterstwo czy o zbiorowe samobójstwo. Albo też rewolta dostaje pomoc z zewnątrz i wojna domowa staje się maską dla wojny między narodami. Znamy los powstania w warszawskim ghetcie, znamy też los powstania warszawskiego. Tylko

pomoc z zagranicy uratowała francuską Résistance. Gdyby ustrój totalitarny zapanował na całym globie, gdyby dla uciemiężonych ludów nie było nadziei *na zewnątrz*, nie byłoby, z ludzkiego punktu widzenia, nadziei w ogóle.

Oto jest źródło nowoczesnej grozy: wszechmoc i bezwzględność państwa. Źródłem takiej samej grozy była dla ludzi pierwotnych i zwierząt przyroda. I nie przypadkiem zapewne nowoczesny totalitarny terror, w tych dwóch formach w jakich go znamy, jak najściślej nawiązuje do dawnego terroru, sprawowanego przez przyrodę. Faszyzm i hitleryzm robi to mówiąc o krwi i jej prawach, o siłach telurycznych, o zbiorowej biologicznej mistyce. Stalinizm robi to rozciągając prawa determinizmu na historię, mobilizując na poparcie istniejącego stanu rzeczy konieczności fizyki, od których nie ma odwołania.

W takich czasach wiedzieć, czy istnieje gdzieś terror czy nie istnieje, przestaje być kwestią „formalną”, bez znaczenia dla życia codziennego. Różnica jest tu też „totalna”. Zmienia ona charakter wszystkich aktów, wszystkich doświadczeń, wszystkich chwil. Zmienia nie tylko charakter aktów ale same akty. Gdyż pod terrorem jest tylko jedno zadanie: przetrwać. Choć taka strategia może być niesłychanie przemyślna, zawiła i złożona u ludzi współczesnych (*), jest to strategia czujnego zwierzęcia, w stałej obawie przed torturą, cierpieniem i śmiercią albo w stałej obawie przed utraceniem swojej porcji codziennego pokarmu. Kończą się roztargnione spacerki, lekkomyślne słówka, niedbałe zdania. Powraca ciężka prymitywna powaga. I być może ten powrót do „powagi” odpowiada jakiejś ukrytej potrzebie, bo przywraca ludziom poczucie *rzeczywistości*, już bez fikcji, jak zawsze, kiedy gra idzie na śmierć i życie.

Przeciwstawiając się temu rygorowi, demokracja broni łatwiejszego stanu rzeczy. Kara śmierci, nawet jeżeli istnieje, jest czymś wyjątkowym, niedbalstwo, zapomnienie, roztargnienie, nie pociąga za sobą wielkich konsekwencji. Życie wydaje się rzeczą zrozumiałą samo przez się, a nawet nie tak ważną. Myśli się o czymś innym, a często nie myśli się wcale. Kiedy ukochana osoba wychodzi z domu, jest się prawie pewnym, że wróci. Być może patrzy

(*) Czesław Miłosz: *La pensée captive*, Gallimard.

się na nią mniej uważnie i jest ona mniej realna, niż wtedy, kiedy idąc na pocztę może znaleźć się w towarowym wagonie, w drodze na Syberię. Myśli się o czymś innym — na przykład, że warto jej kupić zegarek albo suknię albo że męczą ją problemy, na które nie ma rozwiązania.

Dobrze by było, żeby jakiś poeta napisał hymn na cześć bezpieczeństwa, jego możliwości, jego wad i zalet. Bezpieczeństwo pozwala nam choćby na krótko widzieć w świecie coś innego niż wielką rzeźnię. Bezpieczeństwo jest matką barw, dźwięków i idej.

To bezpieczeństwo od policyjnej siły państwa zapewnia demokracja. Żaden człowiek nie może po prostu zniknąć. Jego bliscy-podnieśliby niesłychany hałas i mogliby to zrobić, bez szkody dla siebie. Istnieje prawo, działa aparat sprawiedliwości, ustawy wiążą władzę, tak jak każdego obywatela. Mimo nadużyć jakie zdarzają się pod osłoną prawa, istnieją gwarancje i tylko dzięki przyzwyczajeniu wydają się one czymś oczywistym. Co więcej, tylko w tych warunkach można mówić o moralności obywateli. Gdyż od żadnej istoty ludzkiej nie można wymagać, żeby coś robiła albo czegoś nie robiła, jeżeli przez to musiałaby skazać siebie na śmierć. Ile razy w ciągu dziejów zaczyna rządzić terror, znikają warunki moralności.

Z elementarnego bezpieczeństwa — że kara może spaść tylko za udowodnione przestępstwo — wynika wszystko inne. Władze nie mogą uznać według swego widzi mi się niewygodnej dla siebie działalności za przestępstwo. Ludzie mogą więc robić plany, współpracować, tworzyć zbiorową siłę. Kiedy gwarancje prawne wykluczają samowolne aresztowanie, jednostki nie są już na łasce władz. Lud zaczyna brać w ręce swoje losy już z chwilą kiedy ustrój daje mu czas na zjednoczenie się, a nie dopiero wówczas, gdy uzna jego prawo do akcji. Pracodawca i pracownik nie są równi, choćby dlatego, jak już powiedzieliśmy, że pracownik ma przed sobą jednego pracodawcę a pracodawca ma przed sobą wielu pracowników. Ale stosunek odwraca się kiedy tworzą oni związek zawodowy. Wtedy biorą w ręce swój los, stanowią siłę, z którą trzeba się liczyć. Są zdolni narzucić warunki pracy i uciec się w razie potrzeby do najskuteczniejszej broni: do strajku. Decydującym czynnikiem nie jest tutaj prawo stowarzyszania się czy prawo strajku wpisane w Konstytucję, choć i ono jest cen-

ne. Już sama demokracja polityczna, nawet w kapitalizmie, zakłada, że jednostkom wolno stowarzyszać się, koodynować wysiłki i używać strajku. Równocześnie widać wyraźnie, że wszelki ustrój, który nie daje „formalnych”, podstawowych zabezpieczeń, wyklucza w istocie prawo stowarzyszania się i strajku.

Prawo stowarzyszania się i strajku nie jest „formalne”, nawet jeżeli nadać temu słowu, jak robią komuniści, sens równoznaczny z „czysto teoretyczne” czyli abstrakcyjne, fikcyjne. Jeżeli wierzy się w walkę klas, czym da się wytłumaczyć niezwykle wzrost stopy życiowej mas na Zachodzie w ciągu ostatniego półwiecza? Tylko siłą organizacji robotniczych, partii i związków. Jest więc fałszem teza, że „demokracja formalna” służy tylko wyzyskiwaczom i nic nie przynosi konkretnie, w codziennym życiu, masom ludowym. Przeciwnie, jest to potężne narzędzie w rękach ludu i przy jego pomocy może on osiągnąć lepsze warunki pracy, wypoczynek, udział w zarządzie przedsiębiorstw i bezpieczeństwo od trosk materialnych, które pozwala podnieść głowę i myśleć o czymś innym.

Alternatywa: albo sprawiedliwość społeczna albo demokracja formalna jest sofizmatem. Demokracja formalna jest dla klasy robotniczej jedyną gwarancją wzrostu sprawiedliwości społecznej, jedyną bronią, pozwalającą strzec dotychczasowych zdobyczy i sięgać po nowe. Jeżeli „formalne” gwarancje znikną, natychmiast znajdzie się ona w mocy wyzyskiwacza, niezależnie od tego czy będzie nazywał się państwem czy dyktaturą proletariatu. Zarobek, befszytk, mieszkanie, łazienka (tymi dobrami materialnymi zaczęli się zajmować nareszcie intelektualści Zachodu, neofici spraw społecznych, starając się okupić swój długi pobyt w niebie abstrakcji) zależą w znacznej mierze od formalnych zabezpieczeń. Usuwając te zabezpieczenia odbiera się dobra materialne, bo te zależą już od łaski władz. Niewola i nędza kują sobie nawzajem kajdany. Bo będąc w niewoli nie można nawet zacząć walczyć przeciwko nędzy: główną troską jest przetrwać dzień następny, wszelka próba walki jest niebezpieczna. A w nędzy też chodzi tylko o to, żeby przetrwać, nie myśli się o wolności. I ustrój trwa. Może mieć nawet swój ład, swoją stałość, swoją dość męską surowość.

Nie ma w nim nadziei. Nadzieja karmi się możliwością

i odległą perspektywą. Kiedy powraca prymitywny terror, człowiek nie sięga poza chwilę obecną, byle przetrwać. To, że ideologia roztacza przed nim obrazy przyszłego raju, nie ma żadnego związku z jego zwykłym życiem. W najlepszym razie o raju można marzyć, ale człowiek, który myśli o swojej pracy i o ciągłych niebezpieczeństwach, nie pozwala sobie na ten luksus. Demokracja polityczna, nawet w kapitalizmie, stale otwiera widoki na przyszłość, daje się kształtować przez marzenia obywateli.

Jest prawdą, że prawo wyrażenia jakiejkolwiek opinii staje się fikcją kiedy nie ma pieniędzy, żeby tę opinię rozpowszechnić. Nieprawdą jest jednak, że równa się to sytuacji w której *zabroniono* rozpowszechnić jakąś opinię, a nawet ją w ogóle mieć. Kiedy ktoś walczy z przeszkodą materialną, działa niejako zgodnie z przeznaczeniem człowieka. Kto *musi* myśleć tak a nie inaczej, pogwałca swoje człowieczeństwo. Umysł musi ustąpić pod grozą śmierci. Jest to powrót prymitywnej grozy.

Mimo kapitalistycznych skaz, demokracja polityczna zostaje bronią ludu w walce o wolność, bezpieczeństwo i sprawiedliwość, i za tę broń zapłacono wysoką cenę. Pozwoliła ona na zdobycze związków zawodowych, na polepszenie warunków pracy, na nową godność robotnika. Podniosła stopę życiową mas i wprowadziła stopniowo prawa w dżunglę gospodarczą. Dzięki niej został przewyżniony stary liberalizm. Dzięki niej otwierają się perspektywy na przyszłość, ona chroni przed błędnym kołem strachu i policyjnej przemocy. Ona stanowi jedyną gwarancję przeciwko wprowadzeniu ustroju, w którym problemy gospodarcze rozwiązuje się przy pomocy przymusowych robót.

Reformy demokracji politycznej.

Właśnie w okresach, kiedy gromadzenie potęgi w ręku państwa zagraża demokracji, zasługuje ona szczególnie na obronę. Nie da się jej bronić siłą (gdyż raz użyta natychmiast ją podminowuje od wewnątrz), można jej bronić tylko udoskonalając jej funkcjonowanie. Nie wystarcza, że z natury jest podatna na przemiany historyczne. Trzeba

jeszcze, żeby umiała przekształcić swoje instytucje w porę, kiedy wymagają tego okoliczności. Niezależnie od skaz, jakie wprowadza kapitalizm, grozi jej, jak wszystkim społecznym tabu, skleroza. Jej wartości powinny być tabu, a nie formy. A wartości powinny objawiać się w biegu historii w sposób ciągle nowy.

Demokracja naraża na pokusy anielstwa a wtedy jej zagorzali obrońcy i jej najgorsi wrogowie działają zgodnie. Przez rzeczywisty albo udany szacunek dla jej zasad, żąda się, aby władza tak zależała od poparcia ludu, albo wybranego parlamentu, że wreszcie władzy nie ma. Żadna wartość, żadna zasada ludzka nie może być stosowana zupełnie ściśle, bo obróci się przeciwko sobie. Dlatego moralność nie oznacza mechanicznego posłuszeństwa zasadom przyjętym raz na zawsze. Jest to akt, poprzez który człowiek stosuje wartość, zasadę, żeby *wynaleźć* swoje zachowanie się. Oczywiście, że demokracja jako ustrój powinna pozostać wierna hasłu: rządy ludu. Jednak lud nie może rządzić bezpośrednio, musi być reprezentowany. Niektórzy z tych reprezentantów będą rządzić, inni uchwalać ustawy i wymagać rachunków od rządzących. Demokratyczna zasada kontroli, której poświęciliśmy wiele miejsca, uzależnia rząd od parlamentu. Ściśle biorąc rząd nie może zrobić nic bez rozkazu ze strony parlamentu i właściwie nie powinienby rządzić. Jeżeli zbyt blisko zbliżyć się do tej skrajności, demokracja będzie skazana na zupełny paraliż i będą zamiast niej działały rzeczywiste siły, wymykające się politycznej kontroli. Wtedy będzie się miało do wyboru: albo uprawiać mało skuteczną zabawę w politykę i otwierać przez to drogę tym siłom, albo ustanowić politykę nagiej przemocy. W obu wypadkach, ponieważ chciało się być aniołem, spadło się w zwierzęcość.

Świat dzisiejszy cechuje szybkość i złożoność. Przekształca się on we wszystkich dziedzinach z coraz większym rozpędem, a interpretacja, zrozumienie i wyobrażenia ludzka nie mogą nadążyć. Żadne wypadki nie mają już jedynie lokalnego znaczenia, wszystko jest ze sobą połączone na powierzchni całego globu. Jeżeli gdzieś wybucha wojna, wybucha wszędzie. Nędza ludności tubylczej gdzieś za morzami podminowuje *materialnie* ustrój w którym żyjemy. Co jest z początku niebezpieczeństwem, zmienia się nagle w katastrofę. Nie istnieje już bezpieczeństwo, jakie

dawała odległość. Nie ma już gdzie uciec. Przestrzeń nie dostarcza już schronienia.

Taki świat wymaga szybkich decyzji. Dołącza się też inny czynnik. Skutki politycznego aktu zawsze wykraczają poza zamiar polityka, ale dawniej mógł on mieć nadzieję, że rozplyną się niejako w mglistej przyszłości. Kiedy kurczy się przestrzeń, a tempo historii jest przyspieszone, żadnego posunięcia już nie da się odizolować, ograniczyć do momentu. Obierając taką a nie inną politykę celną, wpływa się na ceny, na zarobki, na kredyt, szkolnictwo, higienę, wojnę i pokój, kulturę i smak. Wynika stąd, że aby otrzymać wyniki zamierzone, a nie przeciwne zamierzeniom, posunięcie w jakiegokolwiek dziedzinie, musi włączać się w pewien zespół posunięć. Czyli, że nowoczesne kraje powinny być rządzone a nie administrowane z dnia na dzień przy pomocy dorywczych dekretów. Minęła już epoka, kiedy Anatol France mógł marzyć o rządzie rządzącym źle, byle rządził mało.

Nie wystarczy więc w demokracji, żeby rząd kontrolowano. Trzeba, żeby był sprawny. Władza wykonawcza powinna być zdolna do szybkich decyzji przychodzących na czas, a zarazem ma realizować plany, których wyniki przychodzą dopiero po pewnym okresie. Zbyt liczny parlament, rozdarty przez sprzeczne dążenia partii, gdzie posłowie bronią lokalnych interesów swego wyborcy, nie może wywiązać się z tego zadania. Nie może rządzić zamiast rządu. Tu demokracji zagrażają gorliwcy. Parlament też sprowadzi wszelką politykę do absurdu, jeżeli będzie mieszał się do posunięć rządu, które stanowią część wykonania planu. Jeżeli znacznie to robić, siłą rzeczy zaakceptuje jedno posunięcie, odrzuci inne, choć bez tego drugiego pierwsze nie ma sensu. Zbyt wiele uchwał odbiera prawu powagę. Parlament powinien umieć przyjąć albo odrzucić ogólny plan, zawierający szeroko pojęte wskazówki. Później dopiero stwierdzi porażkę albo dobry wynik i wyciągnie konsekwencje. W przeciwnym wypadku paraliżuje władzę wykonawczą i wykracza poza swoje kompetencje.

Rozumie się samo przez się, że plan rządu powinien być przedstawiony parlamentowi w sposób jasny, konkretny, ze wskazaniem punktów spornych, takich, gdzie należy dokonać wyboru. *Exposé* ni czarne ni białe, naładowane pojęciami, którym nikt nie przeczy, jest absurdem i podrywa

działanie demokracji. Niestety tradycja wtłacza i rządy i parlamenty w takie absurdalne nałogi. Ministrowie prowadzą przebiegłe gry z parlamentem, tak zresztą jak posłowie ze swoimi wyborcami. *Exposés* przed parlamentem są zwykle tak mgliste — żeby uspić czujność opozycji — że, nawet mówiąc „tak”, posłowie robią to niechętnie i z nieufnością. W wyniku, parlament stara się kontrolować każdy krok władz wykonawczych a te nie mogą już zrealizować ogólnego planu, choć on dopiero nadałby pełny sens poszczególnym posunięciom.

Poza tym kontrola, paraliżując władzę wykonawczą, najczęściej działa fałszywie, właśnie dlatego, że przesadza się jej rolę. Problemy, przed jakimi stoi władza wykonawcza, są zbyt złożone, posunięcia pociągają za sobą pośrednio zbyt wiele następstw, żeby minister mógł zupełnie uczciwie przedstawić posłom o co chodzi, to jest zupełnie wiernie odtworzyć rzeczywistość. Będzie więc wybierał, upraszczał, starając się przede wszystkim przekonać. Z tą chwilą wszystko staje się propagandą. Dodajmy, że większość politycznych, gospodarczych i finansowych decyzji płynie z motywów, których wyjawienie może mieć poważne, i bardzo często szkodliwe, skutki. Żeby osiągnąć zamierzony skutek, motywy te powinny ujawnić się nieraz w sposób nagły, nieprzewidziany. Sekret wynika często z konieczności dyplomacji, z ryzyka spekulacji czy z samych praw psychologii. I tutaj, próbując udawać anioła, żądając żeby wszystko było jasne, skazujemy się na obłudę, przekształcamy organ kontroli w rodzaj maski kryjącej współnictwo i osłabiamy wagę kontroli. Jeden z najbardziej zakorzenionych i paradoksalnych błędów demokracji polega na wierze w słowo oderwane od faktów. Wydaje się, że tajne dane polityki pozostaną tym samym, kiedy zanieśie się je na forum publiczne. Jest to błąd, bo wymaga się wtedy niemożliwej szczerości, a więc zmusza się do udanej szczerości czyli do kłamstwa, zwalnia się poza tym mówców od obowiązku ważenia słów i od poczucia odpowiedzialności. Jest to błąd paradoksalny, bo cała demokracja opiera się na wierze w skuteczność słowa. Najnowsza historia wykazała, że kiedy ustrój oddala się od demokracji, słowo traci swoją racjonalną trzeźwość, stając się tam-tamem, fanfarą i obsesją.

Stosunki między władzą ustawodawczą i wykonawczą

winy ulec rewizji. Różnica winna być zaznaczona wyraźniej. Władza ustawodawcza winna przede wszystkim *określać cele*. Nie ogólne cele, filozoficzne, ale cele w sferze polityki, z precyzją, choć bez szczegółów. Winna też *określać granice* w jakich ma działać wykonawca, wskazywać czego nie wolno mu w żadnym razie poświęcić. Z chwilą jednak, kiedy program został ustalony, ustawodawcy nie mogą mieszać się do takich czy innych posunięć.

Trzeba więc pozostawić władzy większą *swobodę działania*, aby zapewnić jej szanse udanej pracy. To oznacza też, że rząd musi być dostatecznie jednolity. Zdarzają się z pewnością wypadki, kiedy konieczny jest rząd zgody narodowej, na przykład kiedy trzeba opierać się naciskowi z zewnątrz, zyskać poparcie całego kraju dla wyjątkowych zarządzeń w momencie kryzysu, czy też kiedy układ sił wewnątrz kraju stwarza impas polityczny. W normalnych jednak czasach i przy zadaniach na dalszą metę, rząd powinien być dość jednolity, aby, realizując plan, mógł uniknąć przetargów — należy unikać sytuacji, w której jedni ministrowie rezygnują z jakiejś części planu po to, żeby zyskać poparcie kolegów dla innej części planu, bo część odrzucona może przesądzić o przegranej całości. Trzeba, żeby w ciągu wystarczająco długiego okresu uprawiano *jedną politykę*. W przeciwnym razie dodawać się będą do siebie wady i porażki każdej z kolejnych polityk, a nie ich korzyści.

Co prawda rozróżnienie między władzą ustawodawczą i wykonawczą nigdy nie może być w praktyce całkiem wyraźne. W polityce, jeszcze bardziej niż w życiu prywatnym, zawsze splecione są środki i cele. Jest to cecha wszelkiej akcji, a mimo to trzeba jasno wiedzieć do czego się dąży, jaki jest ideał rozróżnienia między władzami. Kto wie, czy nie stanowi to nawet bardzo żywotnej kwestii w demokratycznym ustroju. Chcąc posunąć demokrację do skrajności, paraliżuje się ją, ale istnieje i odwrotne niebezpieczeństwo. Władza wykonawcza rozporządza siłą, a siła państwa jest dzisiaj, dzięki nowoczesnym broniom, olbrzymia. Pozostawiając zbyt długo wolną rękę wykonawcom, można znaleźć się nagle w obliczu sytuacji faktycznej, w której okaże się zupełna niemoc kontroli. Dlatego potrzebne są środki ostrożności, na przykład komisje parlamentarne, z głosem doradczym, wglądające w decyzje

rządu. Jeżeli zajdzie nagle potrzeba (granice powinny być określone ustawowo) komisje te mogą zażądać zwołania nadzwyczajnej sesji parlamentu. Wszystko jest tu sprawą równowagi, nie kurczowego czepiania się zasad. Śledząc władzę wykonawczą w każdym drobiazgu budzi się tęsknotę do „silnego rządu”, do dyktatury.

Poza tym instytucje demokratyczne powinny liczyć się wreszcie z wagą *sił gospodarczych*. Sukcesy zwulgaryzowanego marksizmu pochodzą stąd, że zdaje się on demaskować obłudę, pokazując rzeczywistość za politycznymi kulisami. Sprzeczne interesy działają na politykę państwa niejako z ukosa, wstydliwie i pośrednio. Dojrzał już moment, aby te konflikty rozgrywały się otwarcie. Przeciętny człowiek wie dzisiaj doskonale, że walczą ze sobą w świecie potęgi gospodarcze, chce wiedzieć, o co chodzi i odegrać rolę w tych starciach. Wypada nadać legalną formę temu pragnieniu i stworzyć polityczne organy walki gospodarczej. Kapitał, związki zawodowe, chłopci, spóżywcy, spółdzielnie produkcji i rozdziału, wielki i mały handel, powinny mieć rodzaj zgromadzenia, na którym ich przedstawiciele będą *bezpośrednio* dyskutować — zamiast naciskać ukradkiem, przez podstawione osoby czy pod pretekstami, które mogą nadać dyskusji charakter przede wszystkim polityczny, a nawet kulturalny czy moralny. Gdyby gospodarcze organizmy w świecie zachodnim występowały częściej z otwartą przyłbicą, problemy sprowadziłyby się do techniki, wymagałyby bardziej konkretnych rozwiązań, a cała polityka zyskałaby na realności, szczerości i skuteczności.

Nie jest pewne, czy najlepszą drogą do tego celu byłyby instytucje w rodzaju „Izby Gospodarczej”. W demokracji należy zawsze uważać, żeby zostawić właściwe miejsce ekspertom i żeby nie było ono ani za duże ani za małe. Nie licząc się ze zdaniem ekspertów, łatwo stracić poczucie rzeczywistości. Licząc się z nim zanadto, łatwo stracić przed oczu cel. Izba gospodarcza jest niejako organem ekspertów i znajdują tam wyraz nie tylko różnorodne interesy ale i kompetencje. Powinnaby spełniać — gdyby się ją stworzyło — rolę przede wszystkim doradczą i podlegać politycznym decyzjom parlamentu.

Izba gospodarcza nie musi być zresztą najlepszym ani jedynym środkiem, kiedy chce się zmusić interesy do jaw-

nej walki. Wzorem mogą być surowe zwyczaje wypracowane w tej dziedzinie przez empiryczną Wielką Brytanię. Jawne budżety stronnictw w kampanii wyborczej, propagandowe wydawnictwa z podpisem, za które ponosi się osobistą odpowiedzialność, żądanie, aby posłowie, biorący udział w debatach, zadeklarowali jakich interesów bronią; prawo zmuszające dzienniki do podawania za czyje pieniądze się ukazują — te zasady, tak ściśle stosowane jak tam, zmuszają ośrodki gospodarcze nie do milczenia, co byłoby nienormalne, ale do udziału w debatach, do jawności, przez co każdy może wybrać pomiędzy ich argumentami. A wiemy, że nie chodzi tam wcale o obłudną fasadę. Niejeden parlamentarzysta złamał swoją karierę dlatego, że pogwałcił którąś z tych zasad.

Są i inne problemy: demokracja, jak wspomnieliśmy, żeby żyć, wymaga poparcia, a nawet miłości obywateli. Potrzebna w niej jest stała czujność, bo łatwo ulega śmiertelnym chorobom. Otóż tę czujność spotyka się tylko u małych narodów, mających problemy na miarę jednostki, tam, gdzie związek spraw publicznych z życiem codziennym jest wyraźny. Na przykład prawo referendum i inicjatywy, takie jak w Szwajcarii, pozwala obywatelowi obalić uchwały parlamentu albo zaproponować inne uchwały. To zachęca do śledzenia ewolucji, zwłaszcza w polityce wewnętrznej. Państwo jest gospodarstwem obywatela i dzięki demokracji może on przyczynić się do dobrego zarządu. Nie udało się wprowadzić takich bezpośrednich uprawnień w wielkich państwach. Demokracja zdaje się tam być czymś bardziej abstrakcyjnym, coraz bardziej odległym od codziennych kłopotów. Polityka zagraniczna wykazuje przewagę nad polityką wewnętrzną, zresztą w ogóle polityka staje się przedmiotem rozważań od czasu do czasu, a nie wyciąga się z tego żadnych konsekwencji. Obywatel wybiera co pewien okres przedstawicieli, po czym jego rola kończy się aż do następnych wyborów. Nie może już nic, a kiedy zwróca się do niego ponownie, na wiele żądań będzie już za późno. Nawet podczas wyborów ma poczucie, że wszystko zostało z góry ukartowane w komitetach stronnictw, że wszystko mu się wymyka. Wstąpić samemu do jednej z partii? Ale i tu, zanim osiągnie wpływy, będzie musiał najpierw słuchać i ponosić odpowiedzialność za decyzje powzięte bez niego. Jego życie prywatne

go wciąga, tu może pracować z pożytkiem. Najczęściej odwraca się, całkowicie albo częściowo, od obowiązków obywatela i zajmuje się swoimi sprawami.

Poza tym kurcząca się kula ziemiska i gigantyzm techniki wymagają coraz większych jednostek gospodarczych, a tym samym polityki na szerszą skalę — pod grozą uwiędu i uduszenia. Wielkie niegdyś kraje — Francja, Niemcy, Italia — już nie wystarczają. Myśli się w wymiarach kontynentów. Odczuwa się to tak silnie, że narodom ich los wymyka się coraz bardziej z rąk, bo wybrane przez nich władze mają zasięg tylko jednego kraju, i nie wiele mogą.

Demokracja zdaje się więc tracić swoją treść na dwa, przeciwne sobie, sposoby: z powodu zbyt wielkich i zbyt centralistycznych całości, co równa się abstrakcji; z powodu zbyt małych i anarchicznie skłóconych całości, co równa się paraliżowi. Trzeba tu użyć dwóch rodzajów środków, przeciwnych sobie, ale nie sprzecznych ze sobą. Należy więc zmniejszyć rozmiary ludzkich wspólnot, zastosować decentralizację tam, gdzie nie jest potrzebne szersze planowanie, i zarząd złączyć możliwie ściśle z interesami jednostek i rodzin. Z drugiej strony należy rozciągnąć do rozmiarów kontynentu władzę polityczną każdego obywatela, przez federację narodów zwanych dziś suwerennymi, pod wspólną władzą wybraną demokratycznie.

Wtedy jednak, jak się zdaje, wada abstrakcji pojawi się jak najjaskrawiej. Zwiększy się jeszcze bardziej dystans między ludem i władzą. Niesłuchanie trudno będzie śledzić politykę rządu. Same wybory będą odbywały się prawie na oślep, tak odległe i nieznanne będą osoby kandydatów.

Niektórzy widzieli wyjście z tej trudności w wyborach pośrednich na wielu szczeblach. Obywatel wybierałby człowieka, którego zna, ci delegaci, znając się między sobą, wybierałby władze wyższe i tak dalej. Doświadczenie jednak wykazuje, że kiedy wybiera się osobę znaną, zawsze interesy lokalne i prywatne biorą górę nad dobrem publicznym i szerszą perspektywą. Trzeba szukać innego wyjścia.

Tutaj zaznacza się, jeszcze silniej niż na poziomie jednego kraju, rola *partii*. Partie powinny badać programy, używać swoich specjalistów, sprawować kontrolę, wychowywać całe grupy dobrze poinformowanych i czujnych obywateli (swoich członków), przedstawiać masom uprosz-

zione ale jasne sądy, które pozwolą każdemu dokonać wyboru.

Włączyć obywatela w życie demokracji jest dziś najważniejszym zadaniem. I zapewne to zadanie wymaga pewnego powrotu do *form widzialnych*. Posiedzenia parlamentu powinny znów coś *znaczyć*. Nic tak nie podrywa zaufania do instytucji, jak widok tych posiedzeń czy partyjnych kongresów. Hałas, wchodzenie, wychodzenie, brak uwagi, wszystko zdecydowane z góry — tak odczuwa to przeciętny człowiek. Jeżeli uprze się, zrozumie może, że w kularach odbywa się rzeczywista praca, że w komisjach ścierają się opinie całego kraju, że wynik w istocie dość dobrze oddaje wolę większości. Ale sam widok nie jest zachęcający. Demokracja w swojej pysze uwierzyła, że praworządność nie potrzebuje decorum. Niebezpieczną rzeczą jest tak upraszczać naturę ludzi, a zwłaszcza społeczeństw.

Najistotniejszym jednak warunkiem włączenia obywatela w życie demokracji jest wykształcenie. Dzięki niemu powienn on móc zrozumieć problemy współczesnego świata albo przynajmniej móc osądzić to, co mu mówią specjaliści. Do tego jeszcze wrócimy.

Granice demokracji politycznej.

Ludzie dobrej woli, nie mogąc znieść stałej mieszaniny dobra i zła na tej ziemi, szukają zawsze absolutnej, czystej zasady, którą z pełnym zaufaniem mogliby kierować się w różnych sytuacjach. Im bardziej złożona jest sytuacja, im ściślej łączą się ze sobą dobro i zło, tym większa jest trwoga i tym chętniej czepiają się absolutnej zasady, bo bez niej trudno o uczciwość. Ale człowiek żyje w takich warunkach, że przekształcając zasadę w absolutną regułę postępowania może ją w pewnych warunkach zniszczyć. Niesprzeciwianie się złu może wydać wielką ilość istot ludzkich na pastwę zła i gwałtu. Wszystko wskazuje, że człowiekowi jedna reguła nie jest dostępna, że nie wystarczy mu raz ją obrać, ale musi ciągle stawiać czoło światu i ciągle rozstrzygać na nowo.

Tak, jak niesprzeciwianie się złu, demokracja polityczna nie może stanowić absolutnej reguły i rozgrzeszać od szu-

kania *hinc et nunc* jak trzeba postąpić. Utrzymywano, że demokracja polityczna nie zna innych granic niż te, jakie zakreśla kodeks karny. Każdemu wolno głosić i drukować co chce, tak długo, jak długo nie popełnia albo nie przygotowuje praktycznie przestępstwa. Taka koncepcja wydała Niemcy na pastwę Hitlera, a cały świat wtrąciła w drugą wojnę światową. Przez nadmiar czystości, przez anielstwo polityczne, pozwoliła na gwałcenie sumień i mordowanie milionów ludzkich istnień. Nie ma żadnej absolutnej zasady w polityce — z wyjątkiem obowiązku nałożonego na obywateli aby byli w pełni przytomni i pobierali decyzje, świadczące o ich udziale w historii.

Demokracja polityczna jest zasadą względnie jasną — choć łatwo jest, nawet w teoretycznej dyskusji, wpędzić w trudności konsekwentnego demokratę. Jednak sens tej zasady jest ograniczony. Ma ona zapewnić swobodną grę różnym poglądom i opiniom. Ta gra ma jednak sens tylko dla ludzi uznających zasadę gry, czyli demokrację. Demokratyczny ustroj powinien mieć odwagę, żeby ograniczyć zakres zasady, w przeciwnym wypadku staje się ustrojem samobójczym i niszczy siebie, dlatego że chciał być sobie wierny.

W istocie swobody demokratyczne nie na równi służą zwolennikom i przeciwnikom ustroju: wygodniejsze są dla przeciwników. Demokraci nie mogą używać w walce wszystkich środków. Muszą się utrzymać w ramach, jakie im zakreślają formy polityczne, których bronią, bo gdyby użyli wszystkich środków, swojej walce odebraliby cel. Ich propaganda może kłamać tylko do pewnego stopnia. Wybiegi wyborcze, użyte żeby zmniejszyć ryzyko przegranej na rzecz wrogów demokracji, nie mogą iść tak daleko, żeby ośmieszać powszechne głosowanie. Przeciwnicy natomiast mają rozwiązane ręce. Kłamstwa ich propagandy nie pozwalają w ogóle uchwycić prawdy, a słowa sobie sprzeczne stają się synonimami. Kłamstwa osiągną cel doraźny i cel na dalszą metę, kompromitując swobodę słowa, bo ta, stając się swobodą kłamstwa, traci wartość. Im dalej idzie się na tej drodze, tym lepiej. Oczywiście rozgarnięty czytelnik stara się rozróżniać. Ale, chcąc być sprawiedliwym, sądzi, że wśród wypisywanych potworności musi być coś z prawdy. Również przez obstrukcję osiąga się dwa cele: zmusza się do odłożenia decyzji, która, opóźniona, traci

całą wartość, a równocześnie wykazuje się niemoc parlamentarnego ustroju i zraża się do niego obywateli.

Anty-demokraci są więc zawsze górą. Kłamstwa przynoszą im korzyści i wtedy kiedy im się wierzy i kiedy im się nie wierzy. Rzucając kłody pod nogi mają korzyści i wtedy kiedy im się uda i wtedy kiedy przegrywają. A nie najmniejszym ich triumfem jest zmusić przeciwników do użycia tych samych metod, do kłamstw i wybiegów wobec wyborcy — co rujnuje powagę demokracji i moralność publiczną.

Demokratyczne prawa faszystów i komunistów nie są więc żadnym tabu i demokracja nie znika, jeżeli im się te prawa odbierze. Jeżeli co dzień i wszelkimi środkami starają się poderwać ustrój, nie mają żadnego prawa do skarg i do roli męczenników, kiedy zostaną pozbawieni niektórych dobrodziejstw tego ustroju.

W praktyce jednak stan, w którym przeciwnicy demokratycznych uprawnień mogą z nich korzystać, świadczy o zdrowiu. Lepiej zwykle opłaca się ponosić to ryzyko i pozwalać wrogom na ich jawne popisy.

Podziemie ma swój urok. Natomiast atmosfera skandalu i rozczulenia, napięcia i apokaliptycznych prorocत्व, właściwa prasie antydemokratycznej, nuży wreszcie publiczność. Anty-demokraci nie mają *prawa* do demokratycznych przywilejów ale demokraci z *zasady* skłonni są im ich udzielić w jak najszerzej mierze. Jest to kwestia wyważenia niebezpieczeństw. Łatwiej czasem zaprzepaścić demokrację, niż ją wprowadzić na nowo. Z drugiej strony zakazy są zaraźliwe i zwykle przeciwnik jawny przynosi mniej szkody.

R o z d z i a ł 111

SOCJALISTYCZNA GOSPODARKA

Krytyka ustroju kapitalistycznego.

Ta krytyka, wskazując krzywdy, wady i obłudę ustroju, stała się, moim zdaniem, najcenniejszym wkładem marksizmu. Postaram się ją połączyć z innymi myślami.

W ustroju kapitalistycznym pieniądź przynosi pieniądź ludziom, którzy nie pracowali sami, ale tylko dostarczyli innym okazji do pracy. Ten pieniądź, uzyskany przez właściciela pieniędzy, nazywa się zyskiem. Kapitalistyczna mentalność uważa zysk za słuszny, bo zainwestowany pieniądź-kapitał jest niezbędny w gospodarce i dlatego ten, kto go dostarcza, zasługuje na wynagrodzenie. Na tym punkcie kapitalizm przypomina stalinowski komunizm: dla obu najważniejsza jest produkcja. Produkcja dyktuje formy życia i nadaje sens moralny pojęciu obowiązku. Oba ustroje tutaj stają się nieludzkie. W kapitalizmie najemnik dziękuje pracodawcy. Otrzymawszy swój zarobek, powinien być wdzięczny. Ten kto mu płaci, nie jest mu już nic winien. Ale w konkretnym życiu tylko praca może być zapłatą za pracę, bo pieniądź i praca są ze sobą niewspółmierne. Człowiek wykonujący pracę daje siły swego ciała i umysłu, daje czas odjęty swemu krótkiemu istnieniu, a tego nikt mu nie wróci. Nawet jeżeli zapłaci się za ten dar, pozostaje on nie zapłacony. Człowiek kupujący pracę powinien dziękować.

Jeżeli chce spłacić dług, ma tylko jeden sposób: samemu pracować. Nie bezpośrednio dla tego człowieka, ale dla innych, włączając się w wymianę ludzkich usług. Pie-

niądź, zapłacony za pracę, powinien więc reprezentować produktywną pracę płacącego a nie jakąś dochodową działalność, urzędowanie na wygodnej posadzce. W przeciwnym wypadku popełnia się kradzież cudzego czasu, pracy i życia.

Pieniądz, jaki kapitał przynosi bez pracy, jest więc ukradziony. W istocie należy on do pracowników, bo ci nie otrzymali tego co im się należało, albo do spóżywców, bo ci zapłacili za drogo za produkty.

Powie się tutaj, że są różne rodzaje pracy, że człowiek interesu, inwestując kapitał ponosi ryzyko, że ryzyko, inicjatywa, przedsiębiorczość itd. zasługują na nagrodę. Dziwny materializm anty-materialistów: nie chcą za ryzyko, czy inicjatywę innej nagrody niż w pieniądzech. Właściwie ryzyko jeszcze mniej jest współmierne z pieniądzem niż praca. Jak każda praca, powinno być zapłacone. Ale instynkt tworzenia, budowania czegoś co nie istniało, jest w człowieku zapewne jeszcze starszy niż żądza zysku. Przez fałszywy realizm nie chciano widzieć na Zachodzie tej prawdy i dlatego nieprawdopodobny rozwój techniki na Zachodzie nie wzbudzał żadnej czułości, natomiast Sowiety swemu opóźnionemu rozwojowi nadały cechę epopei narodowej.

Uzyskuje się pieniądz z kapitału, bez pracy, dzięki koncepcji ekonomicznej, według której praca nie jest tą bezcenną rzeczywistością o jakiej mówiliśmy ale towarem. Trzeba więc ją kupować możliwie tanio. Sprzedawca jest sługą klienta, a nie odwrotnie. Stąd rośnie pieniądz i można będzie zainwestować go na nowo.

Reinwestycje, zwiększając ilość produktów a nie podnosząc zdolności nabywczej pracowników, sprowadzały słynne kryzysy, zwane „kryzysami nadprodukcji” choć są one właściwie kryzysami zbyt małego spożycia, bo nigdy dotąd potrzeby wielkich rzesz nie zostały w pełni zaspokojone.

Machina gospodarcza kapitalizmu nie pozwala znaleźć rozsądnego wyjścia z tych kryzysów, a więc podnieść zdolności nabywczej mas, dać więcej wolnego czasu robotnikom. Dotychczas, jak się zdaje, uciekano się głównie do jednego z trzech rozwiązań:

- a) Zbrojenia resorbujące „nadprodukcję”;
- b) Tak zwane „wielkie roboty” użyteczności publicznej z inicjatywy państwa;

c) Walka związków zawodowych i państwa z napływem siły roboczej z zewnątrz.

Pierwsze nie jest rozwiązaniem i nie zasługuje prawie na rozważania w książce teoretycznej. Najwyżej można tu sobie pozwolić na dwie uwagi. Tak więc należy ostrzegać ludność przed tym sposobem wyjścia z kryzysu i bezrobocia aby powstrzymać kapitalizm od przygotowań do wojny i od wojny jako lekarstwa. Następnie należy ostrzegać ludność przed upraszczaniem, przed niemal manią jaką stworzyły slogany marksistów. Można zgodzić się z zastrzeżeniami, że „kapitał niesie w sobie wojnę jak chmura burzę”. Prawdą jest, że zasada wolnej konkurencji oznacza dżunglę i wojnę wewnątrz każdego kraju, a potem, w miarę jak organizuje się klasa kapitalistów każdego kraju, pomiędzy krajami, o surowce, siłę roboczą, rynki zbytu — rynki przede wszystkim. Ale prawdą jest również, że kapitał nie jest potęgą abstrakcyjną. Istnieje on w formie gigantycznych urządzeń przemysłu, niesłychanie kosztownych, a wojna grozi im zniszczeniem. Jest też prawdą, że dzisiaj kapitał, na szczęblu gdzie może rozstrzygać o pokoju i wojnie, jest w dużym stopniu międzynarodowy i że nie idzie już prawie wcale w parze z nacjonalizmem. Kapitał jest na pewno dzisiaj bardziej międzynarodowy niż na przykład II Międzynarodówka. Co mu oczywiście, w razie potrzeby, nie przeszkadza wygrywać na swoją korzyść nacjonalizmów. Choć istnieje związek między kapitalizmem i wojną, byłoby niedorzecznością utrzymywać, że kapitał jest w świecie *jedynym* bodźcem do wojny, że nie może być innych powodów albo nawet prawdziwej konieczności prowadzenia wojny. Każdy ciemniejszy rozporządza dzisiaj, dzięki postępom wiedzy, rzeczywiście *diabelskimi* środkami presji i wielu ludzi powie: „raczej umrzeć”, niż podda się bez walki. Wojna i pokój przestały być dla nas jasną alternatywą. Mimo, że istnieje związek między kapitalizmem i wojną, mimo, że kapitalizm może szukać w zbrojeniach lekarstwa na swoją anarchię, nie wolno nam uważać każdej wojny za intrygę kapitalistów ani żadnych zbrojeń za pomysły handlarzy armat.

Drugi środek zaradczy na kryzys to wielkie roboty. Pokojowe rządy zmagające się z bezrobociem wolą takie wyjście. Nic nie da się powiedzieć przeciwko budowie drogi, mostu, bloku mieszkań czy elektrowni. Szkodliwe tylko wy-

daje mi się tutaj odwrócenie celów i środków: praca nie zmierza do osiągnięcia celu, wręcz przeciwnie, droga, most, blok mieszkań, elektrownia są „okazją” do zatrudnienia ludzi. Czy nie spostrzeżono w kołach tak zwanej lewicy, gdzie broni się praw i godności świata pracy, że mówią o „prawie do pracy” przyjmuje się punkt widzenia właściciela? Bo on to twierdzi, że kapitał ma zasługę *dając* pracę robotnikom. Jak dobrze rozumiemy tych, którzy nie troszcząc się o zasadę, bronili prawa do próżniactwa!

Ale, powiedzą nam, ostatecznie to tylko słowa. Bezrobocie jest rzeczywistością i musimy je zwalczać tam gdzie się pojawi. Nie trzeba jednak zapominać, że w hasłach, niby w foremkach, wola danej klasy przybiera pewien kształt, że więc nie jest obojętne, jakie formy się jej podsunie, bo nie pozostaną one wobec niej tylko czymś zewnętrznym. Zdolne są przekształcać ją, sięgają głęboko. Żądając prawa do pracy, robi się z pracy niejako rzecz samą w sobie, a więc nie wymagającą uzasadnienia. Uznaje się w ten sposób, że każda praca jest dobra, że wynik nie gra roli, że jest tylko pretekstem. W ten sposób w naszych obyczajach trwa dalej ten katastrofalny rozdźwięk jaki wprowadził kapitalizm, wykopując przepaść pomiędzy pracą i owocami pracy, pomiędzy pracą i jej konkretnym sensem (a nie jest tym i nie może być tylko zapłata). Zachęcając robotników, żeby domagali się prawa do niewoli, zmusza się ich do wyrzeczenia się sensu i jedności ich życia. Zamiast oddawać swoją pracę w służbę ludzkości, będą żądać „prawa” do wyzbycia się siebie samych w ciągu tyłu i tyłu godzin dziennie, „prawa” do sprzedaży własnego życia klientowi, który zechce je kupić.

Do trzeciego środka jest stąd już tylko krok. Środek ten podkopał i prawie zniszczył międzynarodową solidarność robotniczą. Każdy naród, każda grupa zatrudnionych, stara się bronić swoich „szans pracy” przed napływem sił roboczych spoza granic kraju. Zapomniano, że robotniczy internacjonalizm, przedtem nim stał się ideałem ludzkiego braterstwa, był realistyczną koncepcją robotniczej siły i opierał się na stwierdzeniu faktu, że pracownicy są wszędzie bezsilni, dopóki jeden dla drugiego jest konkurentem, a więc właściwie wrogiem, iż ich potęga leży tylko w ich liczbie i jedności. „Proletariusze wszystkich krajów łączcie się!” — było nie tylko wezwaniem do przyjaźni: starano

się stworzyć międzynarodową siłę. Otóż rozwój niektórych organizacji, mających bronić praw klasy robotniczej, potwierdził z gorzką ironią słusność kilku starych tez marksizmu, obracając je przeciwko tym właśnie, którym miał służyć. Jedna z tych tez głosiła, że tylko własność popycha ludzi do walki z innymi ludźmi, i narody do walki z innymi narodami. Tylko drżąc o swoje mienie ludzie chronią się za murem ojczyzn i budują narodowe fortyfikacje. Ubodzy, nie mając o co się bać, są więc bez ojczyzny. Czy też, jeżeli kto woli, ich ojczyzną jest ludzkość. Ubodzy, proletariusze, ci, których jedynym mieniem jest praca, są z natury dla nich braćmi. I tylko sztucznie, uciekając się do kłamstwa i podstępów, zmienia się ich we wrogich sobie żołnierzy. Wyklęci tej ziemi nie należą nigdzie, ich kraj jest więc wszędzie.

Kiedy jednak proletariat się zorganizował, kiedy zyskał świadomość swojej siły i nauczył się nią posługiwać, kiedy zdobył prawa i gwarancje i mógł sięgać po dalsze zdobycze, też już miał coś do bronienia. Natychmiast schronił się za mury ojczyzny, wystąpił przeciw proletariatowi sąsiedniego kraju, wołając, tym samym tonem obrażonej cnoty co „mieszczanie”, o swoich przywilejach narodowych. A nie mówię tutaj o fałszywym nacjonalizmie, rozpowszechnianym wszędzie, gdzie się da z tego wyciągnąć korzyść, przez partię komunistyczną. Dla niej nacjonalizm jest tylko jednym ze środków, a wszystkie są dobre. Nie, mówię o prawdziwym nacjonalizmie, jaki dźwięczy w głosie dziewczyny pracującej w przemyśle konfekcyjnym na przykład, czy murarza, kiedy krzyczą przed okresem sezonowego bezrobocia: „A oni przyjęli dwóch cudzoziemców! Będziemy protestować!” Oczywiście, że bezrobocie to bezrobocie, a zarobek to zarobek. Związki zawodowe powinny dbać o chleb codzienny swoich robotników, a właściciel zakładu, przyjmując cudzoziemców, robi to nie z braterskiego internacjonalizmu ale dlatego że ci, zorganizowani źle albo wcale, bez ochrony, pozwalają mu na większe zyski. Nie chodzi więc tu o prawienie kazań związkom zawodowym. Chodzi tylko o to, żeby stwierdzić, że zwyczaj walki z proletariuszem cudzoziemskim nie pozostał w świadomości robotników tym, czym powinien być pozostać: mniejszym złem, na które człowiek godzi się z trudem, w istocie zdradą wobec solidarności, zdradą

spowodowaną przez kapitalistyczny i narodowy układ dzisiejszego świata, co wywołuje tym gwałtowniejsze pragnienie, żeby go zmienić. Przeciwnie, w środowiskach związkowych często posługiwano się obawą przed bezrobociem albo przed obniżką płac, żeby budzić uczucia trwożliwej pogardy wobec cudzoziemców i umacniać pewność, że pierwszeństwo miejscowego robotnika nie ulega żadnej wątpliwości. Wiem z własnego gorzkiego doświadczenia, że sekretarze związków zawodowych byli najzacieklejszym wrogiem lewicowych uchodźców politycznych, w latach wojny i po wojnie, kiedy przychodziło do szukania pracy.

To nie są tylko drobiazgi. Powoli ten duch opanował całą lewicę. Zrujnował jej porywy, jej wynalazczość, jej odwagę. Boi się ona zmian, ulega małym obawom, którym stara się zaradzić, grzęznąc w tym, co już jest. Klasa proletariuszy staje się przez to w istocie solidarna ze status quo i gotowa jest przekształcić się w warstwę najbardziej lękliwie konserwatywną ze wszystkich warstw ludności.



Ostatecznie winę ponosi nie działacz związkowy (choć jego obowiązkiem byłoby stale iść przeciw prądowi i w miarę możliwości przywracać międzynarodową solidarność robotników). Winę ponosi kapitalizm, system anarchicznej wolnej konkurencji. Społeczeństwo jest źle urządzone, jeżeli duża część ludności musi umieć opierać się naciskom strachu. Indywidualnie każdy człowiek jest odpowiedzialny za sposób w jaki daje sobie radę ze strachem. Ale socjologicznie rzecz biorąc, ustrój, jeżeli toleruje albo narzuca strach, jest szkodliwy. Robotnik może nic sobie nie robić ze strachu przed bezrobociem i nędzą, ale wcale nie musi być tak odporny. Ustrój, zmuszając go do tego, wydaje wyrok na siebie. System kapitalistyczny na próżno stara się usprawiedliwiać, wskazując na lękliwe zmieszczanie klasy robotniczej: zagłada twórczego porywu, pełnego nadziei, obraca się przeciwko systemowi i stanowi jeden powód więcej aby go zwalczać. Zły jest więc nie tylko z powodu nędzy. Usuwając ją, nie staje się jeszcze dobry. Bo spojrzmy co robi — poprzez strach, anarchię i konkurencję — z robotników, których pracą żyje, robi drobnomieszczan, wzajemnych konkurentów.

Rumuński uchodźca, kiedyś zamożny i bardzo konser-

watywny, tak się niedawno wyraził: „Teraz zrozumiałem coś, co powiedział Marx i co jest prawdą: człowiek, który z dnia na dzień zarabia na życie i który z dnia na dzień płaci za dach nad głową, nie może czuć się wolny — choćby miał poza tym wolność intelektualną, duchową i tak dalej”. Wykazaliśmy już, że brak środków może zmienić najważniejsze swobody polityczne w fikcję, że gospodarcza nierówność fałszuje warunki, w jakich toczy się w kapitalistycznej demokracji walka o przychylenie na swoją stronę opinii publicznej. Wykazaliśmy, że całe funkcjonowanie demokracji jest zagrożone przez siły, które działają pod nią i powodują najróżnorodniejsze skutki w organizmie społeczeństwa. Niewidzialne dla ludzi upierających się, żeby widzieć tylko teoretyczną słuszność ustroju, te skutki stają się obsesją dla każdego, komu raz otworzyły się oczy. Wynikiem jest nieczyste sumienie, pogarda, niezdolna oddzielić rzeczy najlepszych od najgorszych, cynizm i beznadziejność.

Postęp techniczny i, co za tym idzie, wyższa stopa życiowa, nie usunęły tego dramatu, raczej go uwydatniły. Fałszywy jest pogląd, chętnie wyznawany przez mieszczańskich filantropów, że bunt idzie w parze z nędzą. Fałszywy jest jednak również pogląd, że nędza to tylko temat w ustach ludzi sytych. Prawdą natomiast jest, że nędza to choroba, która powoduje atrofię potrzeb. Dlatego kolonialni wyzyskiwczowie nie myślą się starając się utrzymać stan nędzy wśród miejscowej ludności. Z chwilą kiedy rozluźnia się śruba elementarnych zagrożeń, kiedy zapewniona jest żywność i wypoczynek, powstają inne potrzeby, inne pragnienia i domagają się, żeby je zaspokoić. Człowiek jest z natury zwierzęciem nigdy nie zadowolonym. Oskarża się go, że zawsze chce coraz więcej — tak jest i to jest dobre. Zadaniem cywilizacji nie może być zmniejszanie pragnień człowieka, powinna ona zwracać je tylko w tym albo innym kierunku. Robotnik, jeżeli ma rower, chce motocykla, jeżeli ma motocykl, chce auta; robotnik amerykański ma auto, więc chce ładniejszego auta. Nie wywołuje to we mnie oburzenia. W świecie, gdzie istnieją ładne auta, dlaczego miał mówić: „Jestem robotnikiem, ładne auta nie są dla mnie”? Nie ubolewam wcale, że pożąda ładnego samochodu, mogę tylko ubolewać, że nie pożąda jeszcze bardziej innych rzeczy.

Postęp techniczny wkroczył w nasze życie, zwłaszcza w życie wielkich miast, a stopa życiowa podniosła się w takim stopniu, jakiego nikt nie przewidywał. Masa ludzka korzysta dzisiaj z udogodnień w komunikacji, z higieny, zna rozrywki o jakich nie marzył Ludwik XIV. Na tak przychylnym gruncie rozwijają się pragnienia. Żywności często jest jeszcze nie dosyć, za małe mieszkanie nie daje wygód co dzień oglądanych u sąsiada, nie ma bezpieczeństwa od niedostatku. A świat krzyczy wystawami sklepów, afiszami, świetlną reklamą, o mnóstwie rzeczy, których warto pragnąć.

Paradoks i anarchia kapitalistycznego świata: feudalizm wychowywał swoich niewolników tak, żeby pragnęli przede wszystkim zbawienia duszy; kapitalizm, wcale nie. Potrzeba mu zbytu dla jego produktów. Stąd wszystkie jego wysiłki, żeby budzić potrzeby, choć nie dostarcza środków pozwalających je zaspokoić. Ruchy polityczne i związkowe, zapewniające ochronę pracowników, nie zwracają dostatecznie — albo prawie wcale — uwagi na fakt, że tych ostatnich wykorzystywano w celach zysku nie tylko jako producentów ale również, i coraz bardziej, jako konsumentów. W krajach gospodarczo opóźnionych kapitalistyczne metropolie znajdują nie tylko niezwykle tanią siłę roboczą, ale również nabywców na wielkie ilości tandety. Widziałam w Chile na jak nędzne palta tubylcy starają się zamienić swoje grube i ciepłe poncza z wełny owiec albo z wełny lamy. Widziałam w Peru i w innych krajach Ameryki Łacińskiej, jak Indianki kupowały tkaniny pokazując je palcem, nie próbując, nie dotykając. Ale i w Europie kapitalizmowi potrzeba olbrzymiej, a więc ludowej, klienteli, żeby zbyć produkty wyrabiane dzięki technice z taką łatwością.

Ten fakt ma swoją przeszłość, choć się jej prawie nie zauważa. Nigdy niemal nie pojawiło się tak wielkie niebezpieczeństwo: psucie mas ludzkich przez konsumpcję. Niewola była we wszystkich epokach udziałem większości i ci, którzy żałują tutaj dawnych dobrych czasów, są albo hipokrytami albo nie wiedzą o czym mówią. Pomimo materialnej tyranii kapitalistycznego ustroju, o wiele większa ilość ludzi ma dostęp do podstawowych dóbr i jest przez to odpowiedzialna za własny dalszy rozwój. Natomiast wypada lojalnie stwierdzić, że dawniej zadawalano się

tłumieniem możliwości u istot niewolnych i nie próbowano ich psuć budząc w nich pewne potrzeby.

Można powiedzieć, że dzisiaj, jeżeli sięgnąć do samego sedna istnienia, człowiek został sprowadzony do roli kółka w społecznej machinie, bo nie tylko zmuszony jest nieraz do bezmyślnej, mechanicznej pracy, ale wychowuje się go, żeby był standardowym odbiorcą towarów. Wychowanie, smak, moda, nawet oryginalność, są w służbie tego treningu, a jedynym jego celem jest zysk. Dla ogromnej większości młodych to, co nazywa się zwykle „nauką” ma jedynie uzbrajać do walki, „pozwolić lepiej zarobić” czyli konsumować więcej dóbr wytworzonych przez technikę. Dlatego ocenia się pierwszą część życia dokonując rachunku: co kosztuje wykształcenie i ile następnie przyniesie pieniędzy. Trzeba żeby kosztowało jak najmniej, a przynosiło jak najwięcej. Do drugiej części życia też stosuje się rachunek: zarabiać i wydawać. Zarabiać jak najwięcej w jak najkrótszym czasie, żeby wydawać jak najwięcej.

W przeciwieństwie do tego, co często się twierdzi, nie sądzę, żeby grała tu rozstrzygającą rolę nietrwałość pieniądza. Gdyby tak było, ludzie staraliby się nabywać mienie trudno zniszczalne (klejnoty, domy itd.). Tak jednak nie jest. Właśnie dobra konsumpcyjne pożerają dochody i są bodźcem do pogoni za zyskiem.

Celem życia jest więc, używając amerykańskiego słowa, dobry „dżob”, który pozwala zarabiać i wydawać. Z chwilą, kiedy dostanie się taki „dżob”, „nauka” się kończy, jak kończy się kwiat wydawszy owoce. Jednostka zna tylko dwa bodźce: nigdy nienasycone pożądanie dóbr konsumpcyjnych i lęk spowodowany niepewnością, lęk przed utraceniem możliwości korzystania z dóbr nabytych i tych, jakie są do nabycia.

Zauważmy, że nie próbuję tutaj karykatury jednej klasy społecznej, na przykład mieszczaństwa. Sądzę, że jest to wierny obraz wszystkich klas, całego społeczeństwa w naszej epoce. Wyjątki — te jeszcze istnieją — podkreślają tylko regułę przez swoje osamotnienie, dziwaczność, nieprzystosowanie.

Rzecz dziwna, miotając się w tym błędnym kole naszych czasów, człowiek ma tak silne poczucie pustki, tak go nęka nieczyste sumienie z powodu zdrady wobec godziny co przemija, światła jakie go otacza, że coś w jego wnętrzu

sprzyja powszechnej niepewności. Jest jak ten perwersyjny chrześcijanin z epok wiary, który oddając się rozpuście, czuje się jakoś wywyższony i pocieszony, bo wie, że jeżeli zasługuje na piekło, to piekło istnieje i piekło go ocali. Piekło stanowi dla niego jakby dowód obecności Boga. Podobnie nowoczesny konsument ze znakomitym „dżob'em” odzyskuje niejako swoją godność metafizyczną, dzięki cieniowi ostatecznej katastrofy, wiszącej nad światem, w którym pośpiesznie „żyje” — konsumuje. Dlatego, żądając nieraz nienagannego optymizmu w sferze „realnej” to jest tam gdzie stara się zarobić jak najwięcej, w innej sferze, „fikcyjnej”, tam zwłaszcza, gdzie jest odbiorcą dzieł kultury i sztuki — delectuje się pesymizmem bez granic.

W ten sposób coraz jaskrawszy staje się rozłam pomiędzy wysiłkiem i owocem wysiłku, pomiędzy pracą i produktem pracy, rozłam wprowadzony w życie każdego przez kapitalistyczne społeczeństwo. Powtarzano to już nieraz: mechaniczne gesty robotnika są zbyt odległe od końcowego wyniku, żeby mógł zaznać radości twórczej. Mówiono także już, że produkty fabryki należą do właściciela, a robotnikowi bezpośrednio nie przynoszą nic. Są to ważne fakty ale nie wyczerpują zagadnienia. Robotnik jest obrabowany nie tylko tą drogą. Nie tylko kradnie mu się zysk (przypada kapitałowi) ale zabiera się jego rzeczywiste życie (jego pracę) i wzamian ofiarowuje mu się życie sztuczne (jego możliwości konsumenta). W tym drugim życiu to co nabywa, natychmiast traci wartość i istnieją naprawdę tylko rzeczy, których jeszcze się nie posiada. Taki świat nigdy nienasyconych pożądań i ucieczki łatwo uzna za bóstwo mistrza-magika albo będzie czcił bałwochwalczo jakąś wizję odległych spełnień: sztuka i polityka odpowiedziały tym dwóm oczekiwaniom.

Tylko dla pamięci wymienię kilka wielkich przestępstw wolnej konkurencji. Wiele razy je wytykano, ale nie znaleziono na nie lekarstwa. Dzieci otrzymujące minimum wiedzy, byle by mogły pracować w przemyśle i handlu, ale bezbronne kiedy chodzi o konsumpcję, wydane na pastwę zachcianek wygodnych dla zysku. Dobór tych, którzy pójdą do uniwersytetów, oparty prawie wyłącznie na poziomie ekonomicznym ich rodzin, nie na zdolnościach, a więc z poświęceniem talentów, na zawsze skazanych na zagładę. Postęp skierowany przede wszystkim ku zbroje-

niom, a na wewnątrz ku formom zastępczym życia i myśli, ku tym *mass communications*, które mogłyby służyć jako podnieta dla możliwości ludzkich, ale dławią te możliwości i powodują straszliwą bierność. Wysiłki wielkich koalicji gospodarczych, żeby zahamować postęp, jeżeli grozi zmniejszeniem się sprzedaży albo obniża zyski ze zrobionych już inwestycji. Propaganda mód, mających zapewnić masową konsumpcję, artykułów niby-modnych, właściwie zastępczych — stąd ten proletariats o mieszczańskim smaku, który, skoro tylko może, kupuje meble i ubrania jak najbardziej naśladowujące styl burżuazji (w małych mieszkaniach robotniczych prawie zawsze znajdzie się „sypialnię” z jej monumentalnym łóżem, niby ołtarz domostwa, z lustrzaną szafą, z toaletką i miękkim taburetem na którym nigdy, ale to nigdy, żona robotnika nie ma czasu usiąść). Stąd te okropne glansowane, jedwabiste drzewo w meblach, naśladowujące szlachetne gatunki. Stąd te firaneczki, które w zimie nie pozwalają przeniknąć do pokoju skąpemu światłu wielkiego miasta. I tak dalej.

Coraz bardziej mieszczańskie tendencje klasy robotniczej nie osłabiają walki klas, przeciwnie, powodują jej większą ostrość. Równocześnie ztraca się częściowo jej treść i podział na te „klasy” zyskuje niezwykle złożony, trudny nieraz do rozplątania charakter. Kilka uwag staje się tutaj rzeczą konieczną.

Jednym z „moralnych” czy nawet chrześcijańskich argumentów, wysuwanych chętnie przez mieszczaństwo przeciwko marksistom, jest argument, że głoszą oni nienawiść, że zachęcają do wojny domowej, zakładając „walkę klas”. Na co wszystkie partie i ruchy robotnicze zwykły odpowiadać, że jest to zwykłe oszczerstwo, że tylko *wskazują* na walkę klas jaka naprawdę się odbywa, a jeżeli wskazują, to jedynie po to, żeby tej klęsce położyć kres. W teorii mają słuszność, a mieszczańska propaganda tutaj kłamie, najczęściej zresztą świadomie. W praktyce jednak z danymi socjologii dzieje się to samo, co z danymi psychologii. Sam przedmiot psychologicznego czy socjologicznego opisu przekształca się pod wpływem opisu. Ulega zmianom mniej czy bardziej głębokim, nieraz sięgającym w samą jego istotę. Żeby wziąć jeden przykład, zastanówmy się nad rolą różnych religii jako czynnika społecznej stabilizacji. Odgrywały one tę rolę, choć wierzący o niej nie wiedzieli.

Z chwilą, kiedy ją spostrzegli, religie straciły sporą część własnego znaczenia, nabrały natomiast cech społecznej użyteczności, pewnej zbiorowej techniki, obywatelskiej cnoty. Występując przeciwko wyzyskowi jednej grupy ludzkiej przez inną, nie tylko stwierdza się fakt: zachęca się do buntu. W każdym konflikcie, jeżeli zapowiadamy jednemu z partnerów klęskę, a opisujemy miażdżącą przewagę jego przeciwnika, przyczyniamy się do zwycięstwa tego drugiego. W dziedzinach, w których występuje wolność ludzka, każde stwierdzenie będzie aktem, każda teoria będzie już praktycznym działaniem.

Tak więc jest prawdą — a pracownicy i ich obrońcy, jeżeli temu przeczą, to rzadko w dobrej wierze — że występując przeciwko walce klas jaka toczy się co dzień w ustroju kapitalistycznym w formie wyzysku proletariusza, rozpala się i podsyca tę walkę w nowych już formach. Obudzić w wyzyskiwanym świadomość klasową, to znaczy nadać jego samoobronie nowy sens i nowy zasięg, dostarczyć mu potężnych środków. Trzeba to powiedzieć, dlatego, że jest to prawda i dlatego, że w istocie ci teoretycy walki klas robili pożyteczną robotę.

Nie ma tu jednak nic, co by mogło służyć propagandzie zachowawczej. Dawni wyzyskiwacze w ogromnej większości nie uświadamiali sobie swojej roli i niewinnie mogli spożywać owoce kradzieży zwanej zyskiem. Byli ślepi na los mas proletariackich w ciągu całego XIX wieku, kiedy śmiertelność osiągała tak potwornie wysoką skalę, że wolno mówić bez przenośni o masowym morderstwie — ślepi tą samą dobroczynną ślepotą, jaka pozwalała szlachcie XVII wieku spokojnie jeździć po swoich wioskach. Ta niewiedza nie przywróci umarłym życia. Ich szansa udziału w dobrach tego świata przeminęła na zawsze. Ale jeżeli potomkowie tamtych wyzyskiwaczy mają naprawdę wstręt do nienawiści, powinni podziękować ludziom, którzy wynosząc na światło ohydne nadużycia — pozwalają z tym skończyć.

Walka klas jest jednym z tych zjawisk zarazem mglistych i prostych, które, kiedy próbuje się uchwycić je w sposób bardziej ścisły, wymykają się i kryją za złożoną rzeczywistością. Czy zechce się ich użyć jako broni społecznej czy jako hipotezy, zawsze, zawstydzająco łatwo na-

ginają się do każdego użytku. Jeżeli przeciwnie, kierując się arystokratyzmem intelektualnym, zechcemy przejść nad nimi do porządku i uciec się do trudniejszych, bardziej określonych pojęć, powracają i atakują nas brutalnie, jak wyrzut sumienia. Kiedy marksistowscy doktrynerzy sprowadzają wszystkie pułapki i wszystkie lęki, jakie na swojej drodze napotyka człowiek, do walki klas, walka ta wy-daje się nagle, w obliczu metafizycznej wagi wszystkich splątanych czynników, czymś drugorzędnym. Natomiast kiedy jest przemilczana przez moralność, metafizykę i teologię „mieszczaną”, przybiera w oczach kogoś, kto naprawdę troszczy się o prawdę swojej epoki, olbrzymie rozmiary, a jej skutki zdają się perfidnie przenikać w samo serce ludzkich istot, w ich miłość i nienawiść do świata, w ich poczucie prawdy, w ich rozpacz i nadzieję.

Jest rzeczą niestuszną dopatrywać się w walce klas faktu decydującego o całej myśli, całym istnieniu człowieka we wszechświecie. Nie z walki klas powstały sofizmaty greckie dotyczące ruchu, wielości itd. Nie walka klas jest przyczyną, że człowiek jest istotą śmiertelną, która wie, że jest śmiertelna. I nie ta walka powoduje dwuznaczność kiedy tylko dotykamy zagadnień takich jak wolność i wartość, czy raczej zupełną niewiedzę człowieka, kiedy tylko dotyka tych zagadnień. Nawet jeżeli przy jej pomocy da się, w pewnej mierze, wyjaśnić dlaczego w tej a tej epoce, kiedy walka klas odbywała się tak a nie inaczej, ludzie uzyskali świadomość tych zagadnień, nie pozwala to jeszcze na twierdzenie, że ona leży u źródła samej doli ludzkiej. Dlatego też nie wolno zapewniać, że „obalając walkę klas” wyleczy się człowieka z doli związanej z jego istnieniem. Zauważmy mimochodem że ta chęć, żeby „wyleczyć” człowieka z jego doli ludzkiej, pochodzi bezpośrednio z judeo-chrześcijańskiego wkładu: z pojęcia grzechu pierwotnego. Nowa wiara marksistowska tym różni się od tej tradycji, że obiecuje usunąć grzech pierwotny przy pomocy społecznej techniki. Tak jednak postępując, dalej rozwija jedną ze stron chrześcijaństwa — tę, gdzie chrześcijaństwo mówi „nie” doli ludzkiej i szuka lekarstwa. Nic jednak nie stoi na przeszkodzie przypuszczeniu, że tylko dzięki granicom zakreślonym człowiekowi możliwa jest wolność — a więc dobro i zło, a więc sens i wartość — i że sprzeczności nie do rozwiązania, na jakie natrafia

jego myśl, nie są wadami, ale koniecznymi składnikami jego wolności.

Jest natomiast zapewne prawdą, że metafizycznie stałe przeszkody w dążeniu do wolności, te, które ją równocześnie tworzą, przybierają w biegu historii formy uwarunkowane przez otoczenie. Wolność triumfująca, wolność absolutnie wolna — zauważyli to marksiści i próbują posłużyć się tutaj potężną myślą Spinozy — nie różniłaby się już od konieczności. Roztopiłaby się w swojej własnej chwale i to samo spotkałoby wszelką wartość ludzką, osiągającą stopień zupełnej perfekcji. Wolność musi być zdobywana w walce z przeszkodami, a przeszkody zależą od historii i zmieniają się wraz z nią. W historii naszych czasów przeszkodą, w walce przeciwko której wolność musi zdobywać samą siebie, pod grozą ugrzęźnięcia, a więc śmierci, jest walka klas, eksploatacja jednej — sprzedającej swoją pracę — przez drugą — kupującą pracę jak najtaniej. I, jak to już wspomnieliśmy, walkę zaostrzają sprzeczne interesy sprzedawców i konsumentów.

Sam fakt stwierdzenia, że walka istnieje i powoduje skutki, jest już wezwaniem do buntu. Gdyż wypacza ona całą budowlę demokracji politycznej. Marnuje życia ludzkie. Zmienia w obłudę same zasady, na jakie powołuje się społeczeństwo. Zmusza właścicieli i pracowników do bojów o egzystencję, o zdobycie tych samych dóbr. Zamiast wolnych stosunków pomiędzy ludźmi wprowadza przymus społecznego aparatu. Kapitalizm, powodujący tę walkę, jest na pewno wrogiem wolności.

Cechy ustroju socjalistycznego.

Po doświadczeniach niemieckiego narodowego socjalizmu, po doświadczeniach sowieckiego komunizmu, zważywszy też, że wiemy niemało o monopolach i trustach, jesteśmy dzisiaj zmuszeni użyć ściślejszych kryteriów niż dawniej, jeżeli mówimy o socjalizmie. Nie wystarczy już wyliczać co socjalizm chce obalić. Wiemy, że chce obalić własność prywatną środków produkcji. Środki te mogą jednak dostać się w ręce państwowego aparatu, który wymyka się wszelkiej demokratycznej kontroli, co zdarzyło się

w faszyzmie, w stalinizmie, dając jako skutek tym mocniejszą formę dyktatury. Środki produkcji mogą zapewnić, kosztem całego narodu, przywileje klice biurokratów, generałów, ludzi interesu, albo nawet małej tylko grupie producentów. Hasło: „własność kolektywna” miało jasny sens, kiedy przeciwstawiało jednemu właścicielowi, temu możnowładcy nowoczesnego Zachodu, masę pracowników. Dzisiaj własność, prawie zawsze anonimowa i abstrakcyjna w ważniejszych gałęziach produkcji, jest już kolektywna, dzięki systemowi akcji i udziałów. Taki system nie ma w sobie jednak nic socjalistycznego. Nie wystarczy więc, aby środki produkcji były w posiadaniu zbiorowym, ani nawet w posiadaniu państwa, żeby został zrealizowany ustrój socjalistyczny.

Chodzi o to, powiedzą nam, żeby usunąć zysk, albo na korzyść robotników, albo na korzyść konsumentów. Słusznie, ale pojęcie zysku jest dziś w ekonomii mniej przejrzyste niż się to zdaje. Na pierwszy rzut oka, jest to nadwyżka ceny sprzedażnej nad ceną kosztów produkcji. Jednakże nowoczesna technika wymaga, żeby stale odnawiać materiał, sposoby i same produkty. Trzeba więc włączyć w cenę sprzedażną nadwartość która posłuży do zrobienia inwestycji. Czy więc przez zysk rozumie się to, co w cenie sprzedażnej wykracza poza tę niezbędną nadwartość, jaką można porównać do ziarna, zachowanego po żniwach na przyszłe zasiewy?

A więc nadwyżka, nie do usprawiedliwienia ani przez ekonomię ani przez technikę, służąca właścicielowi, a częściej posiadaczom akcji, środek, żeby mogli konsumować więcej? Tak sądzi się powszechnie i zapewne sam gorszący widok nierówności warunków w jakich żyją posiadacze i pracownicy, a także nierówności wkładanego wysiłku, budzi wolę rewolucyjną w masach, niezależnie od wszelkiej ideologii i filozofii. Ta nierówność nie ma jednak sama w sobie tak wielkiej wagi, jak się przypuszcza. Jest ona jedynie objawem — często okrutnym, ale tylko objawem. Można go usunąć, a mimo to nietknięta pozostanie zasadnicza wada ustroju. Teoretycznie rzecz biorąc, da się zastosować tak surowe podatki od dochodu, że nierówność pomiędzy klasami zmaleje, a nawet zniknie. Nie byłoby już wtedy „bogaczy”. A jednak nie rozwiąże się przez to problemu. Bo nie fakt, że przy systemie wolnego zysku

istnieją bogacze woła o pomstę do nieba. Chodzi o to, że istnieją ubodzy, najemnicy.

Unikajmy patosu, który zaciemnia sprawę. Słowa „Międzynarodówki” nie stosują się już do dzisiejszego robotnika. W krajach cywilizacji zachodniej, jeżeli warunki są tam mniej więcej normalne, nie jest on nędzarzem, posiada prawa i środki do obrony tych praw. Trzeba wyjątkowego zbiegu okoliczności, jak śmierć w rodzinie, choroba, kalectwo, żeby głodował. Dzisiejszy robotnik, należący do związku, nie jest wyklętym tej ziemi. Często zdaje się, że podkreślając, jak bardzo polepszyła się sytuacja robotnika w ciągu ostatnich stu lat, pomaga się mieszczaństwu, hamuje się zryw rewolucyjny. Wcale tak nie jest. Proletariat to co zdobył, zdobył w walce, za cenę olbrzymich poświęceń bojowników i ich rodzin. Pokazując te zdobycze, zwiększa się pewność siebie u klasy robotniczej, jej wiarę w swoją zdolność kierowania własnym losem, i pozwala się jej zobaczyć przyszłe zdobycze, które nadadzą poprzednim pełny sens. Natomiast ograniczając się w propagandzie do tematów dobrych w 1848 roku, wprowadza się w umysły rozdwojenie. Z jednej strony są wtedy nawoływania do boju, hasła wiecowe, ulotki, pieśni, wyrażające, mniej czy więcej dokładnie, poczucie wydziedziczenia (nędza jest zawsze możliwa, bezrobocie grozi zawsze). Z drugiej strony jest życie codzienne, seryjne meble, radio, drobnomieszczańskie ambicje, troska o zachowanie ubezpieczeń. Propaganda polityczna odrywa się wtedy od rzeczywistego życia, nie jest z nim konfrontowana, ucieka w dziedzinę, gdzie rządzi krasomówstwo, uczuciowość, często fanatyzm sięgający hysterii, i gdzie nie ma już miejsca dla faktów. Stąd, w znacznym stopniu, pochodzą na Zachodzie sukcesy komunistycznej propagandy i ruchy socjalistyczne ponoszą tu sporą odpowiedzialność. Brak im było odwagi i wynalazczości, żeby włączyć w wyzwolenczą walkę proletariatu nowe dane, jak polepszenie się jego losu i zdobycie praw. Często więc utrzymywały przestarzałą frazeologię, rzekomo dbając o spójność doktryny i żądając wierności niezależnej od faktów. Otóż komuniści górują, tam gdzie w grę wchodzi patos i spójność doktryny. Nic dziwnego, że tylu „dręczonych przez głód” im dało pierwszeństwo. Trzeba tu się zgodzić: woła rewolucyjna nie zmierza dzisiaj w pierwszym rzędzie do polepszenia mate-

rialnych warunków robotnika. Zmierza do obalenia pracy najemnej. Pojawia się tutaj wyrwa w ciągłości ruchów robotniczych: organizacje, które wywalczyły w ustroju kapitalistycznym poważne zdobycze, są dzisiaj często po stronie zachowawczej. Znieść pracę najemną — to oznacza dla nich utratę albo ryzyko utraty już osiągniętych korzyści. W ustroju kapitalistycznym takie korzyści to wyższa płaca i dłuższe godziny odpoczynku. Nie chcąc wiedzieć, że stopa życiowa i długość dnia pracy warunkują w dużym stopniu możliwość duchowego rozwoju człowieka, mieszczaństwo nieraz korzystało z nieporozumień filozoficznego słownictwa i nazywało takie dążenie „materialistycznym”. Jego *sens* ukazuje się jednak w pełni, kiedy zbliżamy się do decydującej fazy. Znieść pracę najemną, a więc usunąć właściciela, to nie znaczy po prostu znieść zysk właściciela, rozdzielając go pomiędzy robotników. Pozostanie zawsze konieczność re-inwestycji i nie wiele przypadnie masie proletariatuszy, jeżeli zniknie luksus bogaczy. Zniesienie pracy najemnej jest to oddanie przedsiębiorstwa w ręce pracowników. Uzyskują przez to szanse i ponoszą ryzyko, na nich ciąży odpowiedzialność za decyzje.

Trzeba tu dobrze uważać. Mnóstwo gotowych formułek może nas wpędzić w rodzaj mitologii, a żadna przenośnia nie powinna nam tutaj przesłaniać rzeczywistości. Jest to chwila, kiedy należy dbać o dosłowność i używać ścisłych słów.

Znieść pracę najemną to znaczy wprowadzić do przedsiębiorstwa samorząd robotniczy. Mówiąc konkretnie, organy zarządu powinny być wybierane przez ogół pracowników i przed nim odpowiedzialne. Poza tym pewne, szczególnie ważne, decyzje, które nie muszą być powzięte nagle, w toku pracy, dotyczące na przykład zagadnienia jak zużytkuje się „zysk”, powinny zapadać uchwałą całego zgromadzenia załogi. Widzimy więc, że socjalizacja środków produkcji dąży, znacznie bardziej niż do równego podziału bogactw, do zwiększenia odpowiedzialności robotników. Nie jest pewne, czy na tym samym poziomie uprzedsiębiorstwa dochody robotników w kapitalistycznym przedsiębiorstwie będą mniejsze, niż w przedsiębiorstwie socjalistycznym. Jak powiedzieliśmy, zysk osobisty właściciela czy akcjonariuszy stanowi drobną sumę, jeżeli rozdzieli się go pomiędzy wszystkich. Możliwe, że w ustroju

wolnej konkurencji grabież nadwartości jest kompenso-
wana przez dynamizm zysku, nawej jeżeli zużywa się nad-
wartość nie na nowe inwestycje, ale na spożycie uprzywi-
lejewanych. Chodzi o co innego. Socjalizacja środków
produkcji odbiera pracy charakter towaru, łączy ją z od-
powiedzialną wolnością każdego. Dzięki niej przedsiębior-
stwo może stać się wspólną sprawą wszystkich kolegów.
Mają szansę, ponoszą ryzyko i nadają przedsiębiorstwu
treść moralną. Płaca ich nie jest być może wyższa. Jest
jednak ustalona przez nich samych, czy przez ich przed-
stawiciela, który został wybrany przez nich i jest przed
nimi odpowiedzialny, przestaje więc być płacą, staje się
ich wspólnym zyskiem, zależnym od ich wysiłku i ich
decyzji.

Przywiązuje się na ogół zbyt mało wagi do różnic po-
między rozmaitymi teoretycznymi motywami, jakie mogą
być u źródła tej samej akcji społecznej. Nie widzi się, że
te różnice powodują skutki. Jednak ci, którzy chcą przede
wszystkim, żeby nie było bogatych (z nienawiści albo dla-
tego, że obrażone jest ich poczucie sprawiedliwości), zado-
wolą się, w decydującej chwili, rozwiązaniami innego ro-
dzaju, niż rozwiązania, jakie podyktowałby ideał dobro-
bytu dla wszystkich. Poza tym ma się skłonność wrzucać
wszystkie wartości „do jednego worka”. Tylko odcień zdaje
się różnić „dobrobyt” od „szczęścia”. Historia może jednak
stworzyć takie warunki, że zwolennicy dobrobytu i zwolę-
nicy szczęścia staną się przeciwnikami. Na przykład moż-
na ogromnie podnieść stopę życiową ludności, nie trosz-
cząc się wcale o straszliwą samotność jednostek (myślę
o życiu amerykańskim) i oddając je w ten sposób na
pastwę psychoz różnego rodzaju i psychiatrów. Można rów-
nież twierdzić, że w trosce o szczęście tubylców nie należy
budzić w nich nowych potrzeb, raczej należy utrzymać
stan prymitywnego ubóstwa (myślę o argumentach niektó-
rych zwolenników kolonializmu). Tym bardziej wolność nie
musi iść w parze z dobrobytem ani ze szczęściem. Kiedy
jej brak, ukazuje się nam co prawda w swoim sensie ab-
solutnym, jako pierwszy warunek do szczęścia. A jednak
być wolnym, to zarówno móc wystawiać się z własnej
woli na nieszczęście, jak dążyć z własnej woli do szczęścia,
to mieć prawo do wszelkiego ryzyka, do radości i cierpie-
nia. Nie jest wcale pewne, czy zwiększy się sumę szczęścia

dając ludziom pełniejszą świadomość, rozszerzając ich duchowe horyzonty. Zwiększy się przez to tylko ich wolność. Rozmowa Wielkiego Inkwizytora z Jezusem — Jezus mówi tylko swoim milczeniem — nie jest zakończona. Pomiędzy zwolennikami dobrobytu i zwolennikami wolności może powstać śmiertelny konflikt.

Socjalizacja środków produkcji jest sposobem gospodarczego i politycznego działania, żeby zwiększyć wolność ludzi. Czy będą przez to bardziej szczęśliwi, to już inne zagadnienie.



Powróćmy do sprawy funkcjonowania ustroju. Jak się zdaje można rozróżnić trzy główne sektory i w każdym z nich socjalizacja dokonywałaby się inaczej. A) Sektor, gdzie konsumenci są rozproszeni i nie tworzą określonej grupy społecznej, natomiast producenci są ściśle związani z narzędziami produkcji; tutaj pracownicy powinni, w tej czy innej formie, posiadać maszyny i organizować się w kooperatywy produkcyjne. B) Sektor, gdzie konsumenci tworzą grupę dość wyraźnie określoną, bezpośrednio zainteresowaną w działaniu przedsiębiorstwa; chodzi tu przede wszystkim o dystrybucję; powinna ona być w rękach konsumentów zorganizowanych w kooperatywy spożywcze. C) Sektor obchodzący całą ludność (gaz, woda, elektryczność, koleje); ten powinien być znacjonalizowany to jest być w zarządzie państwa.

Dodam, że niezbędny wydaje mi się też wolny sektor, gdzie byłaby zachowana własność indywidualna, ale tylko w ograniczonym zakresie. Dzięki niej utrzymałoby się element giętkości, przystosowania, drobnej, koniecznej w życiu inicjatywy.

W ten sposób wyniki osiągnięte przez gospodarkę planową przenikałyby od góry w życie codzienne jednostek. Równocześnie sektor ten stanowiłby rodzaj korekty, rodzaj bodźca, na tle ociężałego, siłą rzeczy, aparatu własności kolektywnej. Poza tym pozwalałby żyć ludziom, którzy nie chcą należeć do żadnego dużego gospodarczego zespołu i wolą być zależni tylko od siebie. Cokolwiek się powie, społeczeństwo, jeżeli szanuje możliwości ludzkie, powinno utrzymać margines, tak, żeby *wyjątki* znalazły tam swoje

miejsce. Nie ma ono ani prawa ani obowiązku sprowadzać ich do normy — ma tylko prawo i obowiązek zapobiegać, żeby nie stały się dzikimi zwierzętami kosztem innych.

Jest rzeczą oczywistą, że taka gospodarka nie może obyć się bez organów koordynacji i kontroli, będzie więc *planowa*. Liberalowie, których ten termin przestrasza, zechcą łaskawie spojrzeć na rzeczywistość: kapitalistyczna gospodarka też już nie jest liberalna. Jest planowa, dzięki całej sieci nacisków politycznych, administracyjnych, finansowych, celnych, fiskalnych. Tylko że, jeżeli można się tak wyrazić, jest planowa anarchicznie, to jest nie dla dobra całości, ale dla dobra takich czy innych grup, toczących ze sobą wojnę. Pęta ją chaos zarządzeń, jakie chronią jednych producentów przed innymi producentami. Wolnej konkurencji da się wiele zarzucić. Ma ona wszakże coś na swoje usprawiedliwienie. Ale jej już nie ma. Przeciwnicy gospodarki planowej przypominają mi ludzi zwalczających Federację Europejską w imię absolutnej suwerenności narodowej, choć wiedzą, że w istocie ta już nie istnieje. Rzeczywistość gospodarcza stała się dzisiaj czymś tak olbrzymim, że jeżeli nie ma przygnieść nas swoim ciężarem, powinna być kierowana tak, jak się kieruje siłami natury. Chodzi tylko o to, żeby wiedzieć, jakimi środkami i w czym interesie. Dotychczas używało się w kapitalistycznych demokracjach takich środków jak subwencje, monopole, kredyt, podatki, cła. Często zainteresowani producenci sami, dzięki naciskom na demokrację polityczną, przeprowadzali uchwały, z których mogli wyciągnąć korzyść. W ustroju totalitarnym środki są podobne, ale narzuca je władza wsparta nagą siłą policji i wojska. Dochodzą do tego przymusowe dostawy. W ustroju socjalistycznym najbardziej giętkim i skutecznym środkiem orientowania gospodarki (zamiast kierowania nią w sztywny sposób) jest kredyt. Pod warunkiem oczywiście, że rozporządzać nim będą ludzie, którzy władzę swoją otrzymali od ludu i używają jej pod jego kontrolą.



Czy taki ustrój socjalistyczny odpowiada karykaturze, tak chętnie podsuwanej przez mieszczaństwo — karyka-

turze, do jakiej upodobniała się nieraz akcja samych socjalistów?

Zarzuca mu się przede wszystkim, że jest *egalitarny*, że stara się zniwelować ludzi, nierównych z natury, i zubożyć tym samym różnorodne możliwości ludzkiego gatunku.

Dwa sofizmy kryją się pod tym oskarżeniem. Pierwszy utożsamia nierówność z natury i nierówność społeczną. Nierówność z natury dotyczy przyrodzonych darów budowy fizycznej, inteligencji i woli. Nierówność społeczna dotyczy warunków, w jakich wyrasta dziecko w okresie, kiedy kształtuje się człowiek. Nierówność społeczna nie idzie wcale równolegle z nierównością przyrodzoną, przeciwnie — fałszuje ją, nie pozwala jej wydać właściwych owoców. Choć to może wydać się paradoksem, właśnie nierówność społeczna niweluje zdolności do pewnego konwencjonalnego poziomu, zależnego od sposobu życia danej klasy. Nie trudno na przykład stwierdzić, że w klasie robotniczej czy nawet w drobnomieszczaństwie, wśród małych kupców i urzędników, dzieci o zupełnie różnych rodzajach żywości umysłu i wrażliwości, dorastając, upodobniają się do siebie: z tym samym wysiłkiem wykonują niemal identyczne prace i tak samo ulegają rozmaitym sloganom. Dzieciom z klasy mieszczańskiej szkoły średnie i wyższe zapewniają łatwość myśli i wysłowienia, ale taka zawodowa łatwość, utrzymana w granicach dobrego tonu i konwenansu, zacięra często wielkie różnice inteligencji, dostrzegalne jeszcze w czasie egzaminów. Oczywiście poszczególne jednostki, w każdej klasie społecznej, wyróżniają się na tle masy, rozsadzają ramy, prowadzą samotną walkę o siebie i o innych. Oddychają niejako za innych, ratując mimowoli cały społeczny organizm od uduszenia. Takie jednak, bolesne na ogół wyjątki, nie mogą usprawiedliwić ustroju, podobnie jak nie może go usprawiedliwić fakt, że niektórym robotnikom udaje się założyć własne przedsiębiorstwo. Właśnie hierarchia kapitalistycznego społeczeństwa podzielonego na klasy niweluje i kaleczy nierówne dary udzielone przez naturę i nie pozwala na ich pełny — nierówny — rozwój.

Ta hierarchia fałszuje nierówność z natury, wprowadzając na jej miejsce inną, sztuczną i konwencjonalną. Nierówność z natury nie jest ani słuszna ani niesłuszna, jeżeli

wyłączamy poza nawias w tym wypadku Boga — ateści przeczą jego istnieniu, a wierzący nie będą go sądzić. Nierówność z natury nie jest w każdym razie niesprawiedliwością ludzką. Nierówność społeczna, uzależniająca los dziecka od klasy do jakiej należą jego rodzice, jest natomiast niesprawiedliwością ludzką. Nikt dziś nie sądzi, że natura udzieliła większych talentów dzieciom z takiej, a nie innej, klasy społecznej. Jeżeli więc dzieci z jednej klasy mogą poświęcić wiele lat na studia i korzystać z dobrodziejstw kultury, znaczy to, że dary w innej klasie zamierają i giną. Wiem, że różnymi sposobami (stypendia itd.) próbuje się zaradzić tej krzywdzie, temu pogwałceniu naturalnego porządku, temu marnotrawstwu zdolności. Są to jednak tylko paliatywy, które nie usuną wady systemu. Oskarżenie o niwelację obraca się przeciwko oskarżycielowi.

Socjalizm nie stara się zniwelować przyrodzonych nierówności, stara się tylko usunąć warunki, które sztucznie łagodzą albo fałszują grę tych nierówności. Zmierza do zapewnienia *wolnego rozwoju nierówności przyrodzonych*.

Jeżeli tak, powiedzą nam, to gospodarcze i społeczne przywileje pójdą zaraz w ślad za przyrodzonymi przywilejami, powstaną znów klasy i wszystko zacznie się od początku. Odpowiedź jest łatwa. Materialne korzyści będące udziałem człowieka o wyjątkowych zdolnościach w jakiejś dziedzinie nie będą wcale zagrażać gospodarce socjalistycznej. Tam, gdzie został obalony zysk płynący z prywatnej własności środków produkcji, gdzie więc pieniądź nie może przynosić pieniądza niezależnie od pracy, żadne „bogactwo” nie jest trwałe. Nie może ono nic przynieść i siłą rzeczy dość szybko się zużywa. Jeżeli wielki uczoney, artysta, wynalazca korzystają w ciągu swego życia z pewnych przywilejów, w niczym to nie obraża naszego poczucia sprawiedliwości, dopóki równość startu — a więc równe szanse wolnego rozwoju przyrodzonych możliwości — nie jest zagrożona.

Drugi sofizm polega na pomieszaniu dwóch pojęć: „nierówność” i „różnorodność”. Kiedy mówi się o niwelacji, myśli się mniej o równych płacach i równej stopie życiowej, a bardziej o samym sposobie życia, o szarości pokrywającej wszystko. Ideałem socjalizmu według ironistów ma być mrowisko, gdzie ludzie nie tylko byłiby rów-

ni, ale podobni, zamienieni w rodzaj anonimowych kółek, poruszanych tą samą siłą i dążących do tych samych celów. Sprawiedliwość gospodarcza, meta socjalizmu, staje się równoznaczna ze standardyzacją: mieszkań, ubrań, pracy, wypoczynku, samych ludzkich istot. Ale jedyną nierównością jaką socjalizm stara się usunąć jest nierówność klasowa, która wspiera się na własności prywatnej, specjalnie własności produkcji. Chociaż konserwatyści zwalczają ten zamiar w imię ducha, w imię zasadniczej wartości jednostki, w ich argumentacie kryje się postulat materializmu, a nawet „naturalizmu” bo zdają się przypuszczać, że tylko nierówność społeczna decyduje o różnicach pomiędzy jednostkami. Ten postulat przekształca przeciwników marksizmu w marksistów mimowoli, karząc ich w ten sposób za ich brak wiary w wolność ludzką.

Konserwatywni zwolennicy kapitalizmu są głęboko przekonani, że nierówność dochodów ma walor znaku, symbolu i słusznej nagrody. Socjaliści sądzą natomiast, że nierówność gospodarcza tłumi różnorodność ludzkich istot, że mogą one rozwinąć się tylko w warunkach gospodarczego bezpieczeństwa. Oczywiście kobieta z wielkiego świata, która uważa, że suknia nic nie jest warta jeżeli nie stanowi przywileju, musi widzieć w socjalizmie tylko skłonność do niwelacji. Tam jednak gdzie robotnica zamiast nosić suknię seryjną, dlatego że kosztuje najtaniej, może wybrać to, co jej się spodoba i wyróżnia ją od innych, albo sama ją uszyje, spostrzegamy, że różnorodność zwiększa się w miarę jak nowe możliwości otwierają się przed ludzką masą.

Najbardziej „monotonne” są w człowieku zasadnicze potrzeby fizjologiczne. Różnorodność może powstać tylko tam, gdzie zaspakaja się potrzeby „luksusowe” to jest nie konieczne do utrzymania życia. Jeżeli potrzeby biologiczne są zaspokojone, jeżeli człowiek jest mniej więcej pewny, że będą też zaspakajane w przyszłości, tracą na znaczeniu i błędą wobec innych dążeń, w których zaznacza się indywidualność. Materialne bezpieczeństwo jest więc warunkiem niewystarczającym ale koniecznym, żeby wytworzyła się różnorodność. Otóż człowiek czuje się bezpieczniej, jeżeli warunki jego egzystencji zależą więcej od jego własnych decyzji, niż od innego człowieka — a najemnik w ustroju kapitalistycznym nie jest od siebie zależny.

Socjalizm ma więc pełne prawo twierdzić, że jest za rozwojem przyrodzonych nierówności pomiędzy ludźmi i za jak najbogatszą różnorodnością.



Oskarża się też socjalistów, że chcą dać państwu wielką władzę i że jednostka udusi się pod tą opieką. Odpowiedź jest zawarta w tym, co zostało już powiedziane. Nie sądzę, aby jedynym ani nawet najlepszym sposobem oddania środków produkcji w ręce wspólnoty była etatyzacja albo nacjonalizacja. System mieszany, o jakim już mówiliśmy, wydaje mi się z wielu względów najlepszy. Złe jest jeżeli państwo, nawet kontrolowane demokratycznie, rozporządza wszystkimi sprężynami zbiorowego życia, bo naprasza się wtedy ręki dyktatora. Złe jest jeżeli organizm gospodarczy urasta do olbrzymich rozmiarów, staje się monolitem, bo wtedy zmienia się w abstrakcję i wymyka się kontroli tkwiących w nim jednostek. Złe jest jeżeli rozrasta się biurokracja państwowa. Złe jest jeżeli, wyzwoliwszy się od właściciela fabryki którego mógł widzieć, robotnik zostaje uzależniony od przedsiębiorstwa kierowanego z góry, z jakichś niebotycznych szczytów, bo wtedy będzie jeszcze bardziej odarty z siebie samego niż był w kapitalizmie. Niewątpliwie sektor upaństwowiony jest konieczny. Wszystko jednak, co się da, należy organizować spółdzielczo i to w jak najbardziej decentralistyczny sposób. Uspołecznienie środków produkcji nie jest równoznaczne z etatyzacją czy nacjonalizacją. Na odwrót, wielkie spółdzielnie powinny być siłą, zdolną równoważyć, a przez to ożywiać, potęgę organów państwa.

Przechodzę do trzeciego oskarżenia: socjalizm, mówi się, chce ustroju o totalnym planowaniu. Powszechne bezpieczeństwo położy kres wszelkiemu ryzyku, wszelkiej inicjatywie, a w końcu wszelkiemu życiu. Czyli, że mieszczenie zarzucają socjalizmowi, że chce za dobrze zrealizować ich własny ideał — nie ideał zdobywczego mieszczaństwa w początkach kapitalizmu, ale ideał mieszczaństwa zachowawczego, siedzącego na dziedzicznych pozycjach i pragnącego tylko trwać.

Tutaj mieszczaństwo igra słowami: jeżeli bezpieczeństwo, jakiego żąda klasa najemna wystarczy, żeby usunąć

bodziec ryzyka i inicjatywy, to trzeba uznać, że mieszczań-
stwu brak już od dawna tego bodźca. Kiedy dzisiaj pra-
cownicy starają się o prawodawstwo, które by im gwa-
rantowało, że pracując zarobią dosyć na życie, że ani oni,
ani ich rodziny nie padną ofiarą nędzy w wypadku cho-
roby albo starości, bezpieczeństwo takie — a jeszcze go
naprawdę nie zdobyli — jest drobną częścią bezpieczeń-
stwa, z jakiego korzysta klasa mieszczańska. I niech nikt
nie woła, że każdy mieszczanin sam musiał to bezpieczeń-
stwo wywalczyć, podczas kiedy proletariusz żąda go od
państwowego aparatu, mającego go uwolnić od wszelkich
wysiłków. Naprawdę jest tak, że poza okresami rewolucji,
mieszczanin od urodzin do śmierci żyje nawet nie podejrze-
wając, czym może być lęk przed pustką gospodarczą stale
obecny w myśli proletariusza. Ktokolwiek posiada na przy-
kład trochę pieniędzy, jakieś źródło skąd kapią dochody
niezależnie od jego życia osobistego, dach nad głową, dom
rodzinny, gdzie może w razie potrzeby się schronić, jest
tym samym *oddzielony* od losu innych, zmuszonych zarabiać
co dzień, żeby jeść i zapłacić komorne, tracących mieszka-
nie z dniem kiedy zabraknie im pracy albo sił. Jak widzie-
liśmy w poprzednim rozdziale, ta niepewność niszczy czło-
wieczeństwo i wprowadza na jego miejsce wielki, prymi-
tywny strach zwierząt. Zabija możliwości, inicjatywę, pro-
jekty. Jest wielkim wrogiem człowieka. I mieszczaństwo
oszukuje, kiedy z niepewnością utożsamia piękno ryzyka:
piękno to jest możliwe tylko wtedy, jeżeli człowiek zostanie
wyzwolony od niepewności. Mieszczaństwo igra słowami,
kiedy na przykład we wprowadzeniu społecznych ubezpie-
czeń dopatruje się już jakiegoś komfortu, z którego dzięki
państwu będzie korzystać leniwa i bezmyślna ludność.

Socjaliści ze swojej strony są skłonni do rajskich wizji.
Wyobrażają sobie społeczeństwo tak dobrze, tak „racjo-
nalnie”, zorganizowane, że dzięki postępowi techniki
i trosce każdego o dobro ogólne, znikną po prostu wszel-
kie problemy, wynikające z cielesnej natury człowieka.
U socjalistów, spadkobierców materializmu Marxa (i za-
pewne u samego Marxa) występuje skłonność do spirytua-
listycznej abstrakcji, do przekonania, że „rozumiejąc” pew-
ne materialne procesy usuwa się ciśnienie materii i nie-
jako się je obala. Już samo wykazanie ukrytej zależności
woli i poglądów ludzkich, jak je widzimy w biegu historii,

od stosunków gospodarczych, od bazy materialnej społeczeństw, wyzwala, według niektórych, człowieka z jego cielesnej niewoli, nadaje mu lotność czystej inteligencji. Przesadzam, ale w myśli albo raczej w odczuciach socjalistów taka skłonność istnieje. Zakłada się, że w społeczeństwie klasowym, zorganizowanym racjonalnie, przy obfitej produkcji jak najmniejszym wysiłkiem, przy sprawiedliwym podziale, nie będzie już potrzeba dobroci, cnoty, poświęceń. Zniknie rywalizacja pomiędzy ludźmi, nieszczęście jednych nie będzie już cieszyć innych, wszystkie wysiłki będą szły w tym samym kierunku.

Rozumiemy dlaczego komuniści, żeby taki sen zmienić w jawę, uznali konieczność jednomyślnego woli, a co za tym idzie jednej totalnej doktryny, narzuconej wszystkim jako jedyna Doktryna. Ale socjaliści, o których mówiłam, jeżeli odrzucają taką doktrynę, błędzą w różowej mgłę: liczą, że jednomyślność kiedyś powstanie sama. Tak myśląc, zapoznają, jeszcze bardziej niż komuniści, prawdziwą sytuację człowieka. Jest zawsze rzeczą niebezpieczną dla jakiejś grupy społecznej marzyć bez przerwy o przyszłym ideale. Wszystko co jest nierealne daje się łatwo kształtować, i im bardziej konkretne działanie odsuwa się w przyszłość, tym bardziej ideał staje się wymagający, tym łatwiej przy jego pomocy wymówić się od akcji, jaką należałoby przedsięwziąć już dzisiaj. Pod tym względem niektóre ruchy socjalistyczne nabrały wad, cechujących zwykle emigrację polityczną, zawsze zapatrzoną w przyszłość albo przeszłość, obcą teraźniejszości.

Tak długo, jak człowiek pozostanie człowiekiem, będzie się zderzał z innym człowiekiem. W przeciwnym wypadku nawet nie byłby zdolny go kochać i nic nie miałoby już sensu. Nie zaznamy Raju na tej planecie. Będzie ona ziemią miłości i walki pomiędzy ludźmi — albo zmieni się w ich cmentarz. Planowanie, które powinno im zapewnić minimum materialnego bezpieczeństwa, jest dobre tylko wówczas jeżeli służy wolności. To znaczy, że nie może tej wolności zniszczyć, bo straci sens. A służy wolności, zostawiając człowiekowi zarówno szanse jak ryzyko. Dopiero bezpieczeństwo pozwoli szansom i ryzyku uwydatnić się w pełni. Planowanie będzie też używać odpowiednich gospodarczych środków (przede wszystkim kredytu) żeby kierować całością tak, aby poszczególne porażki nie spo-

wodowały ogólnej klęski. Ale nie zniknie przez to współzawodnictwo, konkurencja, ryzyko. Nie będą podobne do swoich odpowiedników w ustroju kapitalistycznym: konkurować będą między sobą organizmy zbiorowe — kooperatywy, a ryzyko, zamiast pogłębiać lęk człowieka zdanego tylko na siebie, będzie go wiązać z innymi ludźmi, pracującymi w tym samym przedsiębiorstwie, ich osiągnięcia będą jego osiągnięciami. Żywy socjalizm może być tylko socjalizmem konkurujących ze sobą zespołów, poddanych zbiorowemu ryzyku i za drogowskaz obierających dobro wszystkich. Do ekonomistów należy wynalezienie form dla takiej orientacji — jest ona konieczna, ale musi być utrzymana w pewnych granicach tak, aby zostało miejsce na życie, na walkę, na walkę o życie.

Problemy i trudności.

Przeciwnicy socjalizmu obierają zwykle za przedmiot swoich ataków tylko jego karykaturę. Czy to znaczy, że prawdziwy socjalizm jest koncepcją bezbłędną, że nie natknie się na żadne przeszkody z chwilą kiedy zwycięży? Bynajmniej. Nigdy nie potrafi rozwiązać zasadniczych ludzkich i społecznych problemów: tych, które dotyczą samej doli człowieka. Nawet w tej sferze gdzie powinien być realizowany, natyka się na poszczególne przeszkody, wynikające z charakteru ludzi, z właściwości społeczeństw, z nowoczesnej techniki i nie należy sądzić, że będzie mógł je definitywnie przezwyciężyć. Z przeszkód tych trzeba zdawać sobie sprawę możliwie jasno. Wymienię kilka, w sposób najbardziej ogólny.

Socjalizm jest pierwszą chyba w dziejach próbą wprowadzenia świadomie nowych form własności. Dotychczas formy własności różniły się zależnie od społeczeństwa i epoki, ale nigdy nie ustalano ich z wyraźnym zamiarem. Interwencja władzy w tej dziedzinie ograniczała się do powiększania, zmniejszania, konfiskaty, rozdziału dóbr, a więc była ilościowa. Nie zajmowała się jakością, najwyższej narzucała pewne granice. Otóż własność jest czymś głęboko sięgającym w człowieka, stanowi niejako jego przedłużenie — zauważmy nawiasem, że dlatego też jej brak jest odczuwany jako rodzaj kalectwa. Czy uważa się mie-

nie za środek, przy pomocy którego podmiot realizuje swoje dzieło na ziemi, czy za cel, ku któremu zwracają się jego wysiłki, zawsze mienie jest jakby projekcją, jakby rozciągnięciem władzy podmiotu na rzeczywistość zewnętrzną. Zmiana gatunku posiadania musi więc przekształcać człowieka.

Socjalizm stara się tutaj wprowadzić zasadniczą zmianę: chce przekształcić własność indywidualną we własność kolektywną. Weźmy przykład znany w krajach zachodnich wszystkim pracownikom: socjalizm zastępuje stopniowo tę własność prywatną jaką było oszczędzanie, we własność kolektywną to jest w kasę emerytalną. Tak powstaje większe bezpieczeństwo, ale zmniejsza się wolność. Emeryt najczęściej nie ma prawa wycofać oszczędzonych pieniędzy, nie może nimi rozporządzać. W wielu wypadkach nie może również żyć ze swojej emerytury w dowolnie przez siebie wybranym kraju.

W zarzutach przeciwko socjalistycznemu dyrygowaniu kryje się na pewno wiele sofizmatów. Najczęściej porównuje się wolność, jaką cieszą się uprzywilejowani w ustroju kapitalistycznym, z wolnością, jaka im zostanie w socjalizmie, ale świadomie przemilcza się okaleczenie mas i ich większą wolność w przyszłym ustroju. Niemniej, nawet dla pracowników — poczynając od pewnego, niezbyt wysokiego, poziomu — gospodarka kolektywna zwiększa często bezpieczeństwo kosztem wolności i należy to uznać.

Jeżeli zależy nam na jedynej wartości, na jakiej może opierać się socjalizm (istocie ludzkiej jako wolnej i rozporządzającej możliwościami) jest jasne, że socjalistyczne ograniczenia wolności nie dadzą się usprawiedliwić ani troską o porządek (bo socjalizm stałby się wtedy doktryną prawicy), ani troską o sprawność (bo stałby się wtedy tylko rodzajem taylorizmu), a tylko i jedynie troską o samą wolność.

Zastanówmy się przez chwilę nad takim poglądem. Tutaj socjalizm wystawia się w teorii i w praktyce na największe ryzyko, tutaj grożą mu największe pokusy. Proletariat przychodzi z takich nizin, że odczuwa tylko najbardziej bezpośrednie potrzeby. Bezpieczeństwo na przykład jest dla niego najczęściej nie środkiem pozwalającym wprowadzić pewien dystans pomiędzy sobą i otoczeniem, bez czego nie przejawia się wolność i możliwość, ale dobrem samym

w sobie, składnikiem szczęścia. To samo dzieje się z końcem poniżeń: proletariat jest skłonny cieszyć się bardziej posunięciami likwidującymi bogactwo, niż posunięciami, które by podniosły skutecznie jego stopę życiową. Upadek bogatych, równość, nie są środkiem do rozwoju osobistego, ale znów rodzajem moralnego komfortu, szczęścia. Podobnie rozsądna organizacja produkcji i rozdziału dóbr może nie nasuwać myśli, że oto osoba ludzka zostaje wyzwolona do nowych zadań, ale zamienić się w cel sam w sobie. Zwłaszcza to ostatnie wypaczenie grozi nową niewolą mas. Mogą one znów pozwolić się wykorzystywać, przede wszystkim jako konsumenci.

Tak więc przed politykami i demagogami otwierają się łatwe drogi, o wiele łatwiejsze niż droga, która prowadzi do zdobycia przez jednostki, składające się na masę, ich wolności istot ludzkich. Gospodarcze i społeczne zdobycze mają olbrzymie, decydujące znaczenie, ale znaczenie czysto negatywne, to znaczy, że usuwają one zewnętrzne przeszkody i pozwalają na twórczy wysiłek jednostki. Nie mogą one tego wysiłku zastąpić. Bez niego są pozbawione sensu. Jeżeli ma się tylko zwiększyć rolę konsumpcji w życiu robotnika, to nie jest to żadna stawka godna tragedii walk społecznych. Chodzi o to, żeby zwiększyć twórczy udział i może to zrobić tylko sam robotnik. Oczywiście nie musi to być twórczość intelektualna czy artystyczna, równie dobra jest każda twórczość, jaką powinno być wypełnione codziennie życie ludzi, stale wynajdujących nowe związki z bliźnim, z naturą, z wszechświatem, ze wszystkim, co im się wymyka, nie przestając ich wzywać do nowych odkryć.

Należy sobie uświadomić, że pod pretekstem realizmu ruch związkowy i socjalizm mogą łatwo, nie żeby usypiać lud, ale żeby mu natychmiast dać zadowolenie, uciec się, nie bardzo świadomie, do *panem et circenses* nowego rodzaju, co byłoby równie zgubne jak dawniej, a może bardziej niebezpieczne. Robotnicy fabryk na Zachodzie nie są na pewno ludźmi wolnymi. Nie jest obalona praca najemna, nie jest rozwiązany problem społeczny. Ale rzadko rozpoznają siebie w „wyklęty powstań ludu ziemi” z „Międzynarodówki”. Kiedy mówi się, że łatwo mieszczanieją, co się przez to rozumie? Że szukają zadowolenia. Osiągnąwszy pewien poziom wynagrodzeń i zabezpieczeń,

proletariat szuka zadowolenia, bo słyzy tylko o konsumpcji i o rozrywce. Nigdy nie nasyciłby się, gdyby wszedł na drogę bez kresu, drogę poszukiwań wolności. Był czas kiedy „wartości duchowe”, „prymat ducha” służyły za pokrywkę do eksploatacji robotnika. Ale dzisiaj sam materializm, sam brak duchowego głodu, może skazać ruch robotniczy na ugrzęźnięcie w bagnie. Albo bodziec rewolucyjny będzie natury duchowej, albo będzie się coraz bardziej stępsiał.

Ulegano łatwiźnie używając najbardziej formalnego ze środków, kiedy przychodziło do zastąpienia prywatnej własności środków produkcji przez własność kolektywną: nacjonalizacji. Jeżeli jednak nacjonalizacja tak pociąga masy, to dlatego, że działa najszybciej: usuwa bogatych właścicieli, wyzyskiwaczy i pozwala na uporządkowanie gospodarki przez państwo. Później spostrzega się, że choć bogacz znikł, biedak nie stał się przez to bogatszy. Pierwszy wynik, tak upragniony przez biedaka, dopóki widok bogacza go drażnił, szybko traci powab, kiedy bogacza już nie ma. Biedak nie widzi już właściwie żadnej zmiany, szanse jego wolności nie wzrastają.

Zdano też sobie sprawę, że kapitalizm państwowy nie ma nic wspólnego z socjalizmem i że państwo, wzięwszy w ręce wszystkie dźwignie gospodarki, uzyskuje wszechpotęgę nie do pogodzenia z demokratyczną kontrolą, a więc z tą wolnością, która nadaje sens i wartość socjalizmowi. Byłoby absurdem narażać się na ryzyko totalizmu w imię zwiększenia wolności. Dlatego coraz bardziej konieczna wydaje się jak największa różnorodność form własności kolektywnej, decentralizacja i pluralizm.

Jeżeli „precz z bogatymi” przyczynia się poważnie do zwiększenia ponęt nacjonalizacji, to „chęć zabezpieczenia” mnoży urzędników i wywołuje prawie nienawistną zazdrość jakiej urzędnicy są często przedmiotem. Jest rzeczą oczywistą, że planowa gospodarka potrzebuje licznej biurokracji. Nie będziemy się tu wdawać w zagadnienie co kosztuje taniej: biurokracja czy klasa właścicieli. Zbyt rozwinięta biurokracja paraliżuje inicjatywę, nie pozwala na szybkie działanie, tam gdzie jest ono konieczne. Cięży też w różny sposób na produkcji, na kosztach produkcji. Stwarza poza tym klasę urzędników, których udział w procesie produkcji jest tak pośredni, tak mało oczywisty, że sens

ich pracy wymyka się nie tylko innym ale i im samym. Do tych „robotników w kołnierzykach” można zastosować te same rozważania, co do pracy w ustroju kapitalistycznym: działalność pozbawiona sensu, po to tylko, żeby zarobić na życie. Problem biurokracji jest, jak mi się zdaje, ciężkim orzechem do zgryzienia dla socjalizmu. Trzeba starać się jak najbardziej zapobiegać jej rozrostowi, poza tym dbać, aby zachowała dar inicjatywy, wynalazczości, wreszcie wymagać od urzędników, aby widzieli związek ich pracy z działaniem poszczególnych kółek całej gospodarki. Przede wszystkim jednak trzeba, żeby znikł ten ich zabójczy pociąg do bezpieczeństwa, który uczy ich obojętności i chowania się za plecy innych i budzi nienawiść ludności. Urzędnicy powinni ponosić ryzyko, bez czego nie ma życia ni działalności, ryzyko indywidualne czy zbiorowe.

Problem hierarchii pracowników w ustroju socjalistycznym wydaje mi się najtrudniejszym do ludzkiego rozwiązania. W każdym społeczeństwie, niezależnie od poziomu techniki, istnieją funkcje podrzędne. Mówi się, że: „nie ma głupiej pracy, są tylko głupi ludzie”. Można tak mówić, ale nie jest to zupełnie prawdziwe. Niektóre prace nie wymagają od człowieka żadnej inicjatywy, wyczerpują tylko przez wysiłek fizyczny, przez monotonię powtarzanych ruchów, które pozostawiają w głowie pustkę, przez te same kolumny cyfr, albo przez długie godziny martwych dyżurów. Ich sens polega na tym, że są konieczne w życiu społeczeństwa, ale taki wzgląd jest abstrakcją i nie potrafi nadać podobnej pracy żadnego smaku. W ustroju kapitalistycznym pracownik, obciążony funkcją tego rodzaju, może sobie powiedzieć, że jest ofiarą, że nie udało mu się, że nie jest głupszy od innych, tylko bardziej nieszczęśliwy. W socjalistycznym społeczeństwie równość szans nie pozwala mu uciec się do takiej wymówki. Każdy powinien być na swoim miejscu, miejscu jakie odpowiada jego zdolnościom. Odczuwa się więc dotkliwiej własne poniżenie. Pracownik będzie myśleć, że „jest gorszy”. Odpowiedzialność — i władza ludzi od których zależy wolny rozwój przyrodzonych nierówności — staje się czymś prawie przygniatającym.

Ustrój socjalistyczny będzie musiał czuwać bez ustanku, aby łagodzić rygory tej konieczności, narzuconej przez naturę ludzi i społeczeństw. Problem znajdzie zapewne część

ciowe rozwiązanie nie dzięki polityce ale dzięki postępowi technicznemu. Postęp pozwoli przejść od pół-uprzemysłowienia do pełnego uprzemysłowienia i choć początkowo zwiększa, to następnie zmniejszy ilość prac czysto mechanicznych. Wszędzie gdzie maszyna zdolna jest zastąpić rękę ludzką, powinno się ją zastosować. Pozostaną jednak zawsze ofiary, w tym czy innym społeczeństwie, jak w każdym społeczeństwie ziemskim. Ich los powinien być osłodzony przez mniejszą ilość godzin i ciekawe wypełnienie wolnego czasu.

Możliwe też, że część najbardziej niewdzięcznej pracy powinna być wykonywana przez ogół obywateli, w ramach służby cywilnej, której moralne i kulturalne znaczenie, gdyby było należycie podkreślone, mogłoby być decydującym czynnikiem w życiu kraju.

Ale tutaj powstaje bardziej zasadniczy problem. Socjalizm, jak powiedzieliśmy, powołuje się na wartość absolutną, wartość istoty ludzkiej jako wolnej, zachowującej możliwości. Kiedy mówimy „wolnej”, chcemy powiedzieć, że może stać się wolna, jeżeli zechce. Wolność nie jest faktem, nie jest dana. Jest tylko możliwa. Czy człowiek chce być wolny? Czy człowiek jest taki, jak to zakłada socjalizm? Czy też czatuje tylko na okazję, która pozwoli mu pozbyć się wolności, złożyć ją w ręce władzy, klasy władców, doktryny zapewniającej mu spokój pewności, z więzieniem jako gwarancją?

Wydaje się niekiedy, na przykład gdy widzimy jaki użytek robią masy z radia, z gazet, z filmu, z telewizji, że miejsce człowieka jest zawsze w jednomyślnym chórze, że boi się on samotnej wolności i porozumienia między wolnymi istotami. Tej kwestii nie da się jednak rozstrzygnąć teoretycznie. Ogromna większość istot ludzkich nigdy nie znalazła się w warunkach, w których możliwa byłaby wolność, nie mówiąc o bohaterstwie. A poza tym wolności nie da się stwierdzić. Żyje się nią, jest ona praktyczna, ożywia *działanie*, albo jest tylko przedmiotem wiary i nadziei. Należy traktować człowieka tak, jakby mógł i chciał być wolnym. W przeciwnym wypadku nic już nie ma znaczenia.



Na pytanie czy człowiek pragnie być wolny nie otrzymamy odpowiedzi z góry. Nie ulega natomiast wątpliwości,

że czeka nas wiele zadań, jeżeli mamy zwiększyć szanse odpowiedzi twierdzącej. To właśnie nadaje sens reformom proponowanym przez ideologię socjalistyczną. Zmierzają one do obalenia materialnych przeszkód, dzięki nim wolność ma stać się materialnie możliwa. Ale zarówno te reformy, jak i cele jakim służą, wymagają jednej rzeczy zasadniczej: oświaty dla mas, dla wszystkich jednostek składających się na masy, dla dzieci i dorosłych. Zawsze socjalizm uznawał oświatę za czynnik pierwszorzędnej wagi.

Oświata spełnia albo powinna spełniać trzy zadania w stosunku do jednostki: pierwsze dotyczy jednostki jako producenta, drugie jako obywatela, trzecie jako człowieka. Są one ściśle ze sobą związane. Jako człowiek jednostka powinna zdobyć środki pozwalające jej odnaleźć własne miejsce w świecie, ustalić własną skalę wartości, wziąć udział w życiu epoki przez połączenie wysiłków z wysiłkami innych, wreszcie rozumieć dzieła jakie ta epoka wydaje w różnych dziedzinach kultury i, jeżeli to możliwe, przyczynić się jakoś do ich narodzin. Jako obywatel, powinna umieć jak najlepiej rozróżniać widoczne czy ukryte sprężyny w polityce i w ekonomii tak, aby wiedzieć, jaka jest jej odpowiedzialność i jak może wraz z innymi skutecznie wpływać na bieg historii. Powinna wreszcie zdobyć wykształcenie zawodowe, aby móc spłacać społeczeństwu dług — a zaciąga taki dług stale, korzystając z pracy innych. Dzisiaj to trzecie zadanie, wykształcenie zawodowe, bierze górę nad pozostałymi zadaniami. Szkoła powszechna uczy dzieci czytać, pisać i rachować, bo tego rodzaju wiedza jest potrzebna w każdej pracy. Dostarcza im paru pojęć z geografii i historii, zwykle tylko ich kraju. Często uczniowie nie dowiadują się niczego o ekonomii politycznej, o obywatelskich obowiązkach, nie zyskują żadnej perspektywy światowej, żadnej artystycznej kultury. Jeżeli wszystko pójdzie dobrze, opuściwszy szkołę, w wieku lat piętnastu, czy szesnastu, szybko zapominają tego, czego się nauczyli. Jakże masy robotnicze mają orientować się w problemach polityki i ekonomii, które demokracja, jak twierdzi, przedkłada im do rozstrzygnięcia? Jakże mają troszczyć się o wolność kultury, jeżeli świat kultury pozostał dla nich zamknięty?

Świat współczesny stwarza dla szkoły szereg zagadnień.

Są to zagadnienia selekcji uczniów i tutaj zderzają się ze sobą słuszne, często sprzeczne, prawa rodziców, dzieci i społeczeństwa. Są to zagadnienia programu w szkole podstawowej, bo trzeba w nim pogodzić potrzeby dzieci przygotowujących się do dalszych studiów z potrzebami dzieci, które nie pójdą dalej. Są to zagadnienia metod, bo trzeba pogodzić coraz większy zasób wiadomości z samorzutnym myśleniem, bez czego nie wpoi się poczucia obywatelskiego i nie wyrobi się inicjatywy. Wreszcie są to zagadnienia orientacji zawodowej — pilna potrzeba zarobku może łatwo zniszczyć wszelkie aspiracje do kultury, czyli zniszczyć warunki wolności.

Niech mi wolno będzie powiedzieć kilka słów o oświacie dla dorosłych. Dwie siły walczą tutaj ze sobą: dobroćliwość właścicieli i bojowy utylitaryzm związków zawodowych. Mieszczaństwo stara się rozpowszechniać w klasie robotniczej pewną kulturę jako rodzaj ozdoby, uprzyjemnienia egzystencji. Trudno właściwie oskarżać tu mieszczaństwo o chytrą, o przebiegłe odwracanie uwagi pracowników od *ich* problemów, które nie mogą być rozwiązane, zanim struktury społeczne nie ulegną rewolucyjnym przemianom. Nie, rozpowszechnia się naprawdę „kulturę” tak, jak się ją sobie wyobraża: muzyka ma być miła dla ucha, malarstwo ma ozdabiać ściany salonu, literatura ma dawać rozrywkę. Tę właśnie funkcję *rozrywkową*, jaką świat mieszczański zawsze przypisywał sztuce — nawet filozofii, nawet nauce, jeżeli nie pociągała za sobą skutków dla przemysłu — właściciele przedsiębiorstw, dbali o swoich podwładnych, chcą im udostępnić. Nieraz natykają się na straszną, utylitarną powagę, na dosłowne rozumienie wszystkiego u klasy robotniczej — i widzą w tej powadze, w tej dosłowności, brak kultury, brak smaku. Najczęściej jednak im się udaje, bo klasa robotnicza szuka tylko okazji, żeby stać się drobnomieszczaństwem. A jednak posiadacze są nieufni: wietrzą „nadużycia” dzięki którym kultura odzyskuje swoją ostrość, swoją siłę oburzenia się, podniecania do buntu. Sami chętnie będą oklaskiwać poezję, sztuki teatralne czy filmy oskarżające porządek społeczny z którego korzystają, tak jak szlachta niegdyś oklaskiwała sztuki Beaumarchais. Ale to ich przywilej, ta kultura nie jest dla najemników.

Związki zawodowe, ze swojej strony, śpieszą się, pilne

zadania walki nie pozwalają im na lenizację. Chcą wychowywać aktywistów, mając nadzieję, że ci staną się poza tym ludźmi. Ale nieufnie odnoszą się do wszystkiego, co wydaje im się zbyt prostym gadaniem, „opium dla ludu”, czy po prostu stratą czasu. Kształcenie kadr nie jest łatwe, zważywszy na poziom szkoły podstawowej takiej, jaka jest jeszcze ciągle dzisiaj. Wszystkiego trzeba się nauczyć: pojęć ekonomii, historii ruchu robotniczego, ustawodawstwa pracy, sztuki wysławiania się w mowie i piśmie, żeby móc występować przeciwko mówcom, którzy przeszli przez uniwersytet. Wszystkiego — ortografii, pisania na maszynie, redagowania gazety, robienia bilansu itd. Związki zawodowe też zresztą podzielają mieszczański pogląd na kulturę jako na ornament czy rozrywkę, z tą różnicą, że jest ona w ich oczach bronią w ręku przeciwnika. Najwyżej można się nią czasem posłużyć, jako przynętą, żeby osłodzić pigułkę, żeby przyciągnąć młodych, poza tym jest ich zdaniem zupełnie niepotrzebna.

Oczywiście używam tutaj schematów i krzywdzę zarówno niektórych właścicieli jak niektórych działaczy związkowych. Z grubsza jednak biorąc, jest tak właśnie. Najlepszym dowodem jest opór, na jaki natrafiają, i ze strony właścicieli i ze strony związków, próby, żeby tworzyć czy odtwarzać prawdziwą kulturę ludową, żywą, a więc skuteczną i groźną.

Żeby wprowadzić naprawę oświatę dla dorosłych, trzeba przede wszystkim *wolnego czasu*. Da się ostatecznie włączyć wiadomości w zmęczone umysły, ale takich umysłów się nie wykształci. Klasa robotnicza musi więc nauczyć się bronić wolnego czasu, nawet przed pokusą zarobku. Czterdziesto-godzinny, czterdziesto-pięciogodzinny, czterdziesto-ośmiogodzinny tydzień pracy pozostanie fikcją jeżeli, jak często się zdarza — zwłaszcza w wieloosobowych rodzinach i w słabo rozwiniętych gospodarczo okręgach — zarobek uzyskany w ramach tych godzin nie zapewnia rodzinie przyzwoitego życia. Pozostanie jednak również fikcją — i wiele central związkowych skarży się, że w ten sposób marnuje się rezultat ich wysiłków — jeżeli robotnicy poświęcają natychmiast swój wolny czas na wyrabianie godzin nadliczbowych, albo biorą na dodatek inną pracę, nie żeby zarobić konieczne minimum, ale żeby kupować produkty fałszywego zbytku, jak banalne

meble widziane na reklamie, suknie z rewii mód, a więc wszystkie symbole „stanowiska w społeczeństwie”, w ocenie drobnomieszczanina. Oto błędne koło: żeby wolny czas miał wartość trzeba kultury, żeby istniała kultura trzeba wolnego czasu. Błędne koło istnieje tylko w teorii, w praktyce można z niego znaleźć wyjście. Najtrudniej jest żonom robotników. Myślę o jednej z nich, która mi powiedziała: „Czasami chciałoby się książki, czytać — to jakby jeść”.

Żeby ten z trudem uzyskany wolny czas mógł być zużyty na prawdziwy wysiłek kulturalny, trzeba byłoby znaleźć odpowiednie metody, na miarę tych kobiet i mężczyzn, trzeba by zwracać się do nich takich, jakimi są, na ich poziomie. Nie ma nic bardziej odległego od prawdziwej działalności kulturalnej niż te ludowe wykłady, kiedy profesor uniwersytetu obrzuca biernych słuchaczy całą wiedzą swojej specjalności. W masie rodzi się wskutek tego kompleks niższości, onieśmienia wobec tej olbrzymiej i prawie niezrozumiałej „kultury”, przywileju „panów”. Nie, trzeba by za punkt wyjścia wziąć ludzi takich, jakimi są, z tym, co już wiedzą, co stanowi ich życie i zachęcać ich, w małych grupkach, żeby rozszerzali swoją wiedzę, porównując i odkrywając. Metody czynne, dostosowane do każdego zawodu, są tu z wielu względów jeszcze bardziej potrzebne niż w przedszkolu.

Co do wychowania aktywisty związkowego czy socjalistycznego — to nie chodzi o wybór pomiędzy kompetencją i kulturą, ale o ich pogodzenie. Cele są zarazem „praktyczne” i „bezinteresowne” i jest to normalną rzeczą w każdym nauczaniu. Nie inaczej postępuje uniwersytet: przygotowuje studenta do pewnego zawodu, zapewnia mu stopień naukowy i zarobek, a równocześnie stara się, choć nie zawsze mu się udaje, wpajać w niego „kulturę” a więc szerszą niż zawód, oznaczającą pogłębienie wiedzy.

Oświata ludowa chcąc rozwijać i kompetencję i kulturę, mogłaby korzystać z ambicji jaką ma robotnik, żeby zdobyć pierwszeństwo w swoim fachu, żeby sprawować funkcję w związku zawodowym, żeby wznieść się w hierarchii społecznej. Trzeba bez ustanku powtarzać aktywistom związkowym to, co już powiedzieliśmy: bez kultury nie ma dążenia do kultury, bez dążenia do kultury bodziec rewolucyjny stępią się i to zarówno u najlepiej przygoto-

wanych aktywistów jak u pracowników w ogóle, z chwilą kiedy przestali być „wyklętym ludem ziemi”. Bo właśnie w sferze kultury spotyka ich dzisiaj najstraszniejsza, najmniej zasłużona krzywda.

Poza tym właściwie pojęta kultura nie jest nieszkodliwą rozrywką. W każdym razie w naszym świecie nie oznacza ona zgody na to, co jest. Wprowadza dystans i sądzi. Równa się non-komformizmowi, obnaża rzeczywistość, konfrontuje ją z wartościami i możliwościami. Właściwie pojęta kultura musi dzisiaj popychać ludzi do zmiany tego, co jest, a więc do uzyskania wiedzy i metod pozwalających kształtować historię.

R o z d z i a ł I V

POLITYKA MIĘDZYNARODOWA

Był czas kiedy definicja „lewicy” nie dałaby się pomyśleć bez internacjonalizmu. Wrogowie nawet ze szczególnym uporem podkreślali, że „lewicowiec” nie może kochać ojczyzny i że nie będzie nigdy wierny wobec narodu. „Proletariusz nie ma ojczyzny”. Lewicowcy polityk uważałby, że okrył się hańbą, gdyby wziął udział w jakichś patriotycznych uroczystościach, nawet na cześć dawnej rewolucji — to był prawicowy monopol. Niedawno Malraux zauważył w prasowym wywiadzie, że internacjonalizm stanowił niegdyś jedno z kryteriów lewicowego ruchu, ale że dzisiaj o tym prawie się nie mówi.

Zdanie: „proletariusz nie ma ojczyzny” zawierało aluzję do wydziedziczenia robotnika: ojczyzna jest miejscem gdzie coś się posiada, gdzie czegoś wszyscy razem bronią. Kto nie posiada nic, nie ma czego bronić. Zdanie przypominało również o solidarności robotniczej: kto nic nie posiada, ma więcej interesów wspólnych z innym, który też nic nie posiada — niezależnie od kraju — niż z posiadaczem we własnym kraju. Zamiast ojczyzny klasowe interesy. Gdyby „lewicowcy” internacjonalizm miał naprawdę tylko ten sens, byłby dzisiaj przestarzały. Proletariusze, często jako jednostki, a w każdym razie jako członkowie swoich potężnych organizacji, posiadają dziś dobra warte obrony: prawa i zasoby. Są tak tego świadomi, że przystępują najczęściej do tej obrony z wielką zaciętością. Ojczyzna daje ramy, w których można tych dóbr bronić. Każdy robotnik czuje się coraz bardziej solidarny z narodowym przemysłem, z samym przedsiębiorstwem gdzie pracuje. Zgadza się, żeby

chroniono jego prawa polityczne, poziom jego płac, poziom cen, warunki pracy, przy pomocy zarządzeń skierowanych przeciwko robotnikom cudzoziemcom, cel, przy pomocy broni, jeżeli zajdzie potrzeba. I, jak widzieliśmy, wkłada w tę obronę tym większą energię, że zdobycze kosztowały wiele, a niebezpieczeństwa — na przykład bezrobocie — zna dobrze.

Ale socjalistyczny internacjonalizm ma też inną treść, płynącą z wartości na jakiej się opiera: osoby ludzkiej z jej możliwościami. Socjalizm ma charakter międzynarodowy i powinien zachować ten charakter, w przeciwnym wypadku zgnije od wewnątrz, bo państwo narodowe nie może być dla niego wyższą wartością niż osoba ludzka. Nie znaczy to wcale, że jest anarchiczny, bo nie występuje przeciwko państwu narodowemu jako takiemu, chce je tylko oddać na usługi ludzkich możliwości.

Takie stanowisko pociąga za sobą dwie konsekwencje. Po pierwsze państwo narodowe straci należny sobie szacunek i prawa, jeżeli nie potrafi ze swojej winy, czy wskutek ogólnej ewolucji dzisiejszego świata, rozwiązać problemów, od których zależy wyzwolenie człowieka. Po drugie, słynna zasada „niemieszania się do spraw wewnętrznych innego kraju” musi zostać przekreślona jeżeli chodzi o kraj, gdzie człowiekowi odebrano wolność osobistą. Solidarność łączy osoby pomimo granic i ponad granicami.

Zbadajmy najpierw pierwszą konsekwencję. Tak się właśnie dzisiaj dzieje, że rozmiary nowoczesnego przemysłu, wielkość inwestycji, masowa produkcja wymagająca ogromnych rynków zbytu, uniemożliwiają państwom narodowym Europy rozwiązanie problemów. Bariery graniczne są przeszkodą dla pełnego rozwoju produkcji, z ich powodu trudno jest podnieść stopę życiową i stworzyć warunki, w których wolność osoby ludzkiej mogłaby się przejawiać. Nie ma oczywiście mowy o obaleniu z dnia na dzień barier, bo chronią one produkcję narodową i ucierpiałyby na tym klasa robotnicza. Niemniej problem istnieje. Trzeba więc zdawać sobie z niego sprawę i starać się go rozwiązać etapami. W przeciwnym wypadku, jak wszystkie problemy, które istnieją faktycznie i tylko są przemilczane, wymknie się naszej kontroli i wysadzi w powietrze cały gmach gospodarki. Dane problemu będą działały same, aż do katastrofy.

Zamiast spotkać się z oczywistą koniecznością oko w oko, socjalistyczne partie i związki zawodowe najczęściej udawały, że nic nie widzą i zajmowały się swoimi najpilniejszymi sprawami. Najpilniejsze sprawy to wyborca albo zwolennik partii. Broniono więc posunięć protekcyjnych. Zabezpieczano krajową siłę roboczą przed napływem „cudzoziemców”. Odwracając się od wszelkich pomysłów federacji europejskiej, brytyjscy labourzyści dbali tylko o zastrzymanie zdobyczy społecznych na swojej wyspie. Przeciwno federacji wysuwali Commonwealth nie licząc się z faktem, że Commonwealth, tak zagrożony na swoich rozciągniętych liniach komunikacji, potrzebuje silnej Europy, żeby przeżyć. Niemieccy socjaliści prowadzili gwałtowną kampanię przeciwko Federacji europejskiej w imię jedności narodowej, sądząc, że w zjednoczonych Niemczech zdobędą większość. Nie pomyśleli, prowadząc tak samobójczą politykę, że zjednoczenie, bez sfederowanej Europy, pociągnęłoby za sobą sowietyzację całych Niemiec i nie uratowałaby ich wtedy żadna „większość wyborcza”. Francuscy socjaliści podzielili się. Niektórzy natychmiast instynktownie nawiązali do mocnej tradycji socjalizmu. Inni wahali się, obserwowali „co z tego będzie” i wreszcie poparli ideę federacyjną raczej z rezygnacją niż z entuzjazmem. Inni wreszcie dotychczas rywalizują z komunistami: kto złoży lepszy dowód najczystszej, bezkompromisowego nacjonalizmu. W wielu innych krajach socjaliści czekają, żeby zobaczyć czy powoli wyłaniająca się Europa pójdzie „na lewo” czy „na prawo”, od tego uzależniając swoją decyzję. Nie chcą zrozumieć, że od ich działania zależy czy skieruje się „na lewo” czy „na prawo”. Kiedy spostrzegą kogoś dnia, że zmierza „na prawo”, będzie już za późno i sami będą winni.

Sama idea federacji i władzy nad-narodowej jest wierna socjalistycznej tradycji. Siły socjalistyczne i związkowe, ograniczając się do obrony narodowych interesów, działały na własną szkodę, bo pozbawiały się międzynarodowego wpływu, który mógłby być decydujący w okresie powojennym. Tymczasem siły gospodarcze dzisiejszej Europy, zwłaszcza kapitalistyczne inwestycje, coraz bardziej wykraczały poza ramy narodowe. W rezultacie, jak zauważyli przenikliwi federaliści, państwa Europy rozporządzają instytucjami, których decyzje nie mogą być skuteczne, bo zapadają

na zbyt niskim szczeblu i w zbyt wąskich granicach. Prawdziwych decyzji albo w ogóle nie ma, albo zapadają one gdzie indziej, tam, gdzie trusty i kartele wymykają się wszelkiej demokratycznej kontroli.

Federacja to solidarność, rozwój wymiany, wzrost produkcji, wyższa stopa życiowa. Ale również, czy kto chce czy nie chce, to gospodarka w dużym stopniu kierowana, zamiast obecnej dżungli, po prostu ze względu na większe rozmiary i mnóstwo nowych zagadnień. Kierownictwo takiej gospodarki byłoby pod demokratyczną kontrolą, jeżeli stworzy się polityczne władze nadnarodowe a tylko one byłyby zdolne do pobierania niezbędnych decyzji.

Federacja to również koniec państwa-posagu, państwa jako najwyższej jurysdykcji, gdzieś wysoko nad jednostką, z mocą wydawania wyroków bez apelacji. Władza nadnarodową pozwałaby jednostce odwołać się wyżej od decyzji państwa i odjęłaby mu świętokradczą wszechmoc.

Wreszcie federacja to pokój. Nie ma na ziemi instytucji, która zapewniłaby pokój. Niemniej federacja zwiększa szanse pokoju, wytwarzając współzależność interesów pomiędzy sfederowanymi państwami, poza tym pozwala je kontrolować i sama stanowi siłę rozdzielającą dwa wrogie sobie bloki.

Jednym z nieszczęść powojennego okresu była niezdolność partii socjalistycznych do rozpoznania w idei federacji ich własnej tradycji i prawdopodobnie ich jedynej drogi ocalenia. Dzieje stosunków pomiędzy socjalizmem i federalizmem są długim ciągiem straconych okazji.

Zasada „niemieszania się do spraw wewnętrznych innego kraju” da się uzasadnić moralnie, formalnie i praktycznie. Łączy się z „prawem narodów do samostanowienia”. Ponieważ państwo ma reprezentować wolę obywateli, powstrzymując się od interwencji w politykę obcego rządu składamy dowód, że szanujemy wolę tamtejszych obywateli. Takie jest uzasadnienie moralne. Ponieważ państwo posiada suwerenność, interweniując, podkopujemy zasady prawa międzynarodowego. Takie jest uzasadnienie formalne. Wreszcie, gdyby każdemu państwu było wolno mieszać się do wewnętrznych spraw drugiego, względy „etyczne” dostarczałyby tak częstych pretekstów, że pokój byłby jeszcze bardziej zagrożony niż jest dzisiaj. Takie jest uzasadnienie praktyczne, utylitarne. Pierwsze z tych uzasad-

nień ma jednak tylko wtedy sens, kiedy chodzi o stosunki pomiędzy krajami o takim samym, demokratycznym ustroju. W ustroju opartym na terrorze, choćby terror był, jak to zwykle bywa, przykryty ideologią, państwo nie reprezentuje obywateli i trzeba ich bronić przed państwem. Obrona osoby ludzkiej przed państwem powinna być jednym z fundamentów prawa międzynarodowego godnego tej nazwy, to jest prawa, które by zdecydowanie stało nad państwem, odartym ze swojej zbrodniczej suwerenności. To odpowiedź na drugie uzasadnienie. Co do ryzyka wojny, będzie ono mocą faktów istniało zawsze i w każdym ustroju. Ale będzie też istniało mocą teorii tak długo, jak długo nie utworzy się instancji wyższej niż państwo. Wiele prawd zużyło się przez ich powtarzanie, choć ludzie nie wyciągali z nich żadnych konsekwencji, niemniej nie przestały być prawdami. Sprzeczność pomiędzy prawem międzynarodowym i istnieniem suwerennego państwa jest jedną z takich prawd. I socjalizm, posłuszny swojej moralnej tradycji i najżywotniejszym swoim wartościom, poszukując warunków, jedynie mogących zapewnić mu zwycięstwo, albo będzie dążył do ustanowienia ponadnarodowego prawa — albo zginie i ustąpi miejsca takiej czy innej rzekomej „lewicy”, zawsze „nowej” — a ta, pomimo swoich haseł, przywróci państwom narodowym, na krótszy czy dłuższy okres czasu, pozorną wielkość — dekorację dla niewoli ludów.

SPIS RZECZY

<i>Nota tłumacza</i>	9
<i>Przedmowa do wydania polskiego</i>	11
PRZEDMOWA	15
Potrzeba jasności, str. 17. — Bezstronność, str. 18. — Przekrój ideologiczny, str. 19. — Typy ideologiczne, str. 21. — Waga ideologii w naszych czasach, str. 23. — Poszukiwanie ideologii socjalistycznej, str. 24. — Granice uznania ideologii za swoją, str. 25.	

CZĘŚĆ PIERWSZA

Rozdział I. — OPIS DZISIEJSZEJ SYTUACJI IDEOLOGICZNEJ	29
Rozważania wstępne, str. 29. — Współczesna geografia ideologiczna, str. 31. — Ideologie typowe, tak jak je pojmują zwolennicy. Ideologia faszystowska, str. 33. — Ideologia komunistyczna, str. 37. — Ideologia konserwatywno-liberalna, str. 56. — Ideologia demokratyczno-postępowa, str. 66. — Ideologia socjalistyczna, str. 71. — Krytyczne uwagi o tych ideologiach, str. 81.	
Rozdział II. — DWUZNACZNOŚĆ	99
Wewnętrzna spistość totalitarnych ideologii, str. 100. — Wewnętrzna nie-spistość innych ideologii, str. 102. — Nie-zbieżność rzeczywistych frontów ideologicznych z podziałem na partie, str. 106.	

CZĘŚĆ DRUGA

Rozdział I. — O POLITYCE W OGÓLNOŚCI	113
Racja bytu i postulaty, str. 113. — Powodzenie i moralność, Makiaweli i Kant, str. 116. — Humanizacja życia społecznego: wolność wygrywa kosztem faktu, str. 122.	

Rozdział II. — O DEMOKRACJI	127
Pesymistyczne uzasadnienie demokracji, str. 127. — Sprawiedliwość i egzystencja historyczna, str. 138.	
Rozdział III. — PARTIE POLITYCZNE	142
„Dusza zbiorowa”, str. 151.	

CZĘŚĆ TRZECIA

Rozdział I. — PODSTAWA FILOZOFICZNA LUB RELIGIJNA SOCJALIZMU	169
Marksizm żywy albo marksizm martwy, str. 169. — Zdobyć świadomości historycznej, str. 170. — Decydująca waga czynników ekonomii, str. 171. — Determinizm dialektyczny, str. 172. — Zupełna różnorodność z jednym punktem stałym, str. 175. — Konsekwencje, str. 176.	
Rozdział II. — DEMOKRACJA POLITYCZNA	183
Skażenie demokracji w kapitalistycznym ustroju, str. 183. — Uzasadnienie demokracji „pomimo wszystko”, str. 197. — Reformy demokracji politycznej, str. 203. — Granice demokracji politycznej, str. 211.	
Rozdział III. — SOCJALISTYCZNA GOSPODARKA	214
Krytyka ustroju kapitalistycznego, str. 214. — Cechy ustroju socjalistycznego, str. 227. — Problemy i trudności, str. 240.	
Rozdział IV. — POLITYKA MIĘDZYNARODOWA	251



**ACHEVE D'IMPRIMER
LE 31 JANVIER 1957
SUR LES PRESSES DE
L'IMPRIMERIE RICHARD,
24, RUE STEPHENSON,
PARIS-18°.**

"Orbis"
Londyn

