

ANDRZEJ KOŁAKOWSKI

## IDEA USPOŁECZNIEŃIA W POLSKIEJ MYŚLI SOCJALISTYCZNEJ (1)

Seminarium pod powyższym tytułem odbywało się w latach akademickich 1982—1985 w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego. Materiały tego seminarium stanowią nie tylko wygłoszone na nim referaty, lecz także sprawozdania sporządzane regularnie przez prowadzącego, a zawierające omówienie poszczególnych posiedzeń. Cele i zadania seminarium zostały sformułowane w pierwszym roku pracy w sposób następujący: *Odpowiedzieć sobie musimy na pytanie o treść idei uspołecznienia, która zda się stanowić istotę socjalizmu, zaś odpowiedź na nie jest w zasadzie odpowiedzią na pytanie o intelektualny kształt socjalizmu. Pamiętać jednak musimy, że pytanie o intelektualny kształt socjalizmu jest nieodłączne od pytania o jego kształt praktyczny, zastanawiać się będziemy zatem zarówno nad stanem teorii, jak też nad stanem realizacji idei socjalistycznej w Polsce. Zajmować się będziemy polską myślą socjalistyczną, by zaoponować wobec częstego przekonania, że socjalizm jest w naszej kulturze obcą naroślą, by odnaleźć jego intelektualne kształty w naszej historii, ich znaczenie dla praktycznego formowania socjalizmu w Polsce. Zadaniem naszym jest przeto odnalezienie zaplecza teoretycznego, kulturowego, społecznego, odbudowanie tradycji, do której można nawiązywać, która daje szansę realizacji żywionemu przez nas przeświadczeniu, że socjalizm jest reformowalny.* Natomiast ocenę przebiegu, problematykę i tematykę naszych spotkań tak ujmował program pracy w ostatnim roku trwania seminarium: *O ile seminarium sprzed dwóch lat miało mieć zakres i charakter historyczny, zaś jego przebieg kierował nas ku problemom teoretycznym o tyle seminarium ubiegłoroczne nosiło podtytuł „podstawy teoretyczne”, a przeważały w jego toku dyskusje skoncentrowane wokół trzech kręgów problemowych: pytań o marksizm jako całościową teorię filozoficzną, jej miejsce w myśli współczesnej, jej płodność i ograniczenia; pytań o swoistość etosu lewicy, o wyznaczające go wartości, o kryteria wyborów moralnych, ideowych, politycznych; pytań o podstawy, dylematy, wartości, charakter przekształceń cywilizacji i kultury współczesnej. W roku bieżącym chcielibyśmy kontynuować prace w kierunkach wyznaczanych przez te pytania i problemy, nadając im jed-*

nak charakter konkretniejszy, wiążąc je ściślej z analizami zjawisk historycznych i dylematów naszej współczesności.

Zakres i różnorodność tematyczną trzyletniej współpracy dość stałego grona uczestników seminarium najlepiej dodaje zestaw referatów i tematów dyskusji:

1. Dyskusja nad książką A. Kołakowskiego i J. Łozińskiego o *Uspołecznici państwo!*, zagajał M. Urbański (Instytut Historii UW).
2. Dyskusja nad raportem TWWP opracowanym przez W. N i e - ciuńskiego (WDiNP) *Demokracja i samorządność w Polsce w latach 1944—1981*, zagajał T. Walentowicz (INSP ASP).
3. Referat A. Ochockiego (IF UW) *Marks i my*.
4. Referat J. Niecikowskiego (IF UW) *Utopia i socjalizm czyli socjalizm utopijny*.
5. Dyskusja na temat myśli H. Kamieńskiego, zagajał A. K o - ł a k o w s k i (IF UW).
6. Dyskusja na temat myśli społecznej Gromad Ludu Polskiego, zagajał A. Kołakowski.
7. Referat J. Lindenberga (IF UW) *Koncepcja socjalizmu w myśli B. Limanowskiego*.
8. Referat R. Miśkiewicza (IF UW) *Myśl filozoficzna B. Abramowskiego*.
9. Referat J. Łozińskiego (IF UW) *Uwagi o istocie marksizmu*.
10. Dyskusja o książce J. Tischnera *Polski kształt dialogu*, zagajali A. Kołakowski, A. M e n c w e l (Katedra Kultury Polskiej UW).
11. Dyskusja nad książką M. J. Siemka *Filozofia, dialektyka, rzeczywistość*, zagajał J. Niecikowski.
12. Dyskusja nad książką A. Schaffa *Die kommunistische Bewegung am Scheideweg*, zagajał J. Łoziński.
13. Referat M. Króla *Leszek Kołakowski czyli kres filozofii racjonalistycznej*.
14. Referat L. Witkowskiego (UMK Toruń) *O strukturze rewolucji społecznych*.
15. Referat M. J. Siemka (IF UW) *Co marksizm jest winien Hegłowi?*
16. Referat A. Ochockiego *Marksizm a realny socjalizm. Historyczność komunizmu*.
17. Referat J. Halbersztada (Instytut Historii UW) *Marksizm a teoria elit*.
18. Referat A. Mancwela *Forpoczta i sumienie; Jak się robi pismo* (fragment książki o etosie lewicy polskiej).
19. Referat K. Leskiego (IH UW) i K. Siemińskiego (IF

UW) *Spory programowe między PPR, PPS i PSL w pierwszych latach powojennych.*

20. Dyskusja nad tekstem J. Staniszkis (IS UW) *Solidarność jako związek zawodowy i ruch społeczny.* W: *Demokracja i socjalizm, zagajenie autorki.*

21. Referat W. Giełżyńskiego *Idee socjalistyczne w kręgu polskiej masonerii na przełomie XIX i XX wieku.*

2. Referat A. Kołakowskiego *Dwa nurty w nowożytnej myśli polskiej.*

23. Referat J. Łozińskiego *Garść uwag* (wstęp do wyboru artykułów z „Zeitschrift für Sozialforschung”).

24. Dyskusja nad fragmentami książki J. Strzeleckiego (IFiS PAN) *Socjalizmu model liryczny,* zagajenie autora.

25. Referat J. W o c i a l a (IF UW) *S. Brzozowski — Idee: afirmacja człowieka i tęsknoty ostateczne.*

26. Dyskusja nad pracą magisterską M. Oblickiego (IF UW) *Spory wokół idei uspołecznienia w myśli polskiej lat 1944—1948.*

27. Dwugłos o Lukács u: K. Ślęczka (US) i D. Aleksandrowicz (UBB).

28. Referat J. Dziżyńskiego (SGPiS) *Georg Lukács: dialektyka przyrody i dialektyka historii.*

29. Dyskusja nad fragmentem książki M. Komara o zjawisku współczesnego terroryzmu, zagajenie autora.

30. Referat P. Potoroczyna (IF UW) *Myśl teoretyczna J. Stalina.*

31. Referat J. Bratkiewicz (IKR PAN) *O tzw. formacji azjatyckiej.*

32. Referat K. Kloca (SGPiS) *Z dziejów samorządów robotniczych w PRL.*

33. Referat W. Giełżyńskiego *Myśl społeczna E. Abramowskiego.*

34. Referat A. Mencwela *Żywe rozwiązanie* (O myśli Korczaka).

Seminarium kierowali wspólnie Andrzej Kołakowski i Jerzy Niecikowski. Stałymi uczestnikami byli: K. F i l i Ń s k i, R. Miśkiewicz, M. Gorzko, J. Papuga, J. Dalecki, A. Sawicki, T. Kowalczyk, W. Kos, J. Orzeł, M. Dankowski, K. Słonecki, W. Chołodowski, W. Ofierski, B. Kiszko-Strzyboszewska, J. Dobieszewski, K. Michalczyk, A. Pawłowski, G. Rutczyńska, J. Brezko, J. Migaśkiński, D. Zych, K. Durska, S. Śmigiel, B. Pogorzelska, J. Kowalczyk, I. Dębińska, R. Kokoszczyński, E. Wasilewski oraz ponad połowa referentów.

Chciałbym wyrazić nadzieję, że inicjatywa Redakcji opublikowania wyboru tych sprawozdań stać się może początkiem prezentacji prac i dokonań naszego środowiska filozoficznego, które często przepadają bez wieści w codzienności życia akademickiego. Nadanie zaś im formy trwałej i publicznej okazać się może pożyteczne tak dla wymiany doświadczeń dydaktycznych, jak też dla wzajemnej informacji o swych poczynaniach, problemach, kłopotach i sukcesach.

9 listopada 1986 r. Andrzej Kołakowski

Dyskusja nad seminarium w dniu 8 kwietnia 1983 roku toczyła się wokół problematyki zarysowanej w referacie wygłoszonym przez Ryszarda Miśkiewicza z Instytutu Filozofii, a poświęcony myśli Edwarda Abramowskiego.

Ideał komunizmu jest — zdaniem tego myśliciela — obiektywizacją istoty człowieka. Nie da się bowiem zbudować wizji historii wedle teorii czynników, nie da się podzielić świata na sfery i szukać determinanty w *ostatniej instancji*. Takie podejście prowadzi do traktowania świadomości ludzkiej jako biernego elementu dziejów, do wyszukiwania ponadindywidualnych alibi (Boga, praw ekonomicznych itp. ). Stąd też Marksowski materializm traktuje Abramowski jako dogmatyczną metafizykę. Zgadza się, iż motorem przemian historycznych jest produkcja, lecz jej formy wyznaczone są przez stosunek pomiędzy techniką a kulturą, czyli między potrzebami i możliwościami ich zaspokojenia. Kultura bowiem to sfera indywidualnych potrzeb ludzkich, technika zaś to sposoby ich zaspokajania. Ruch dziejowy wyznaczany jest przez przechodzenie od równowagi między techniką i kulturą do dysproporcji między nimi, a następnie do stanu równowagi itd. Współcześnie mamy — zdaniem Abramowskiego — do czynienia z nadmiarem możliwości techniki (po stronie producentów) i nadmiarem kultury (po stronie konsumentów), uzyskiwanie zaś względnej równowagi dokonuje się kosztem proletariatu.

Skoro ideał komunizmu jest — wedle Abramowskiego — ideałem etycznym, obiektywizacją istoty człowieka, dobrem i wartością najwyższą, to jego ugruntowanie winna stanowić etyka. Wyzwolenie człowieka może dokonać się jedynie poprzez samouświadomienie, rewolucję polityczną musi poprzedzać rewolucja moralna, której przeprowadzenie jest jedynym zadaniem partii robotniczej. Realizacja tego zadania dokonać się ma poprzez tworzenie kooperatyw jako formy społecznej organizacji wypierającej państwo stanowiące narzędzie ucisku i przemocy. Pomiędzy interesem jednostki (podmiotu społecznego) a interesem pań-

stwa rozciąga się przepaść. Demokracja jako forma rządów większościowych czyli dyktatura ludu jest jedynie pozorem zasypywania tej przepaści. Mamy zatem do czynienia w koncepcji Abramowskiego z ideą komunizmu bezpaństwowego, z *łagodną* formą anarchizmu działającego drogą moralnego potępienia, ignorowania, wreszcie biernego oporu wobec struktur państwowych. Ma to być ustrój pozbawiony własności prywatnej, ustrój, w którym praca stanie się formą twórczości nie zaś koniecznością ekonomiczną.

W myśli Abramowskiego dokonana się absolutna antropomorfizacja historii, utożsamienie procesów historycznych z procesami psychicznymi. Historia wznieść się ma do pozaczasowego ideału, człowiek pozostaje jednak istotą dwoistą: historyczną a zarazem uniwersalną. Zarówno konstrukcja historiozoficzna Abramowskiego, jak też jego sposób odczytania myśli Marksa są dokonywane z perspektywy neokantowskiego etycznego socjalizmu oraz austromarksizmu (zwłaszcza Adlera), uzupełnionej inspiracjami Bergsonowskiego intuicjonizmu (przede wszystkim koncepcja *przedświadości*). Przejście od faktów do wartości dokonuje się u Abramowskiego na drodze intuicji. Wydaje się jednak, że brak odróżnienia faktów i wartości w myśli Marksa nie był zjawiskiem przypadkowym, stanowił o swoistości jego koncepcji. Tyle referat.

W dyskusji ujawniła się — po raz kolejny — dwoistość perspektywy w odczytywaniu tradycji polskiej myśli filozoficznej i społecznej: z jednej strony w planie ogólnofilozoficznych problemów i dokonań myśli europejskiej, z drugiej zaś w planie specyficznych doświadczeń polskiej historii. I tak w planie pierwszym zwracano uwagę, że — podobnie jak w myśli Limanowskiego — odnajdujemy u Abramowskiego o pytanie o cel i przyszłość historii, brak natomiast pytań o przeszłość, a zwłaszcza o mechanizmy przemian dziejowych. O ile bowiem myśliciele II Międzynarodówki dysponowali jasną wizją historyczności i bytu ludzkiego, o ile Bergson widzi dzieje jako przemiany twórczości ludzkiej wiodące ku wspólnocie, o tyle u Abramowskiego brak nawet śladów inspiracji heglowskiej (jest tylko fichteańska). Nie wiadomo dlaczego rozpadł się dawny, dobry komunizm, a historia jest tak plastyczna, tak łatwo ją można zmienić. Ale nie tylko brak u Abramowskiego odpowiedzi na pytania o źródła i zasady ruchu historycznego, brak także odpowiedzi na pytanie o charakter więzi społecznych i sposób konstrukcji sprawiedliwości, skoro wraz z atakiem na państwo atakuje on także prawo jako przeciwieństwo moralności. Więzi społeczne sprowadzone zostają przeto wyłącznie do sfery uczuć, zaś historia okazuje się jedynie odtworzeniem przebiegu indywidualnego życia człowieka. Odrzucenie Marksowskiej zasady prymatu całości społecznej nad jej częściami (jednostkami)

prowadzi Abramowskiego do utopijnego postulatu przekształcenia społeczeństwa poprzez przekształcenie jednostek ludzkich. W tym samym planie zwracano jednak także uwagę na to, że o ile myśliciele nie mieccy tego okresu, w którym tworzy Abramowski, atakują przede wszystkim pojęcie natury ludzkiej, to nasz autor przypuszcza atak na myślenie reifikująco-rachunkowe, że podejmuje on narastający w owych czasach problem historyczności przejawiający się w powszechnym poczuciu otwartości, niedomknięcia historii, oczekiwania czegoś nowego, poczucia, że historiozofia Marksa upraszcza wiele wymiarów historycznych, że wiele spraw jej umknęło, spraw zakodowanych zwłaszcza w kategorii *życie*. I choć — zdaniem jednego z dyskutantów — antropologia współczesności jest niemożliwa (mimo, że to ludzie tworzą swoją historię), to jednak wysiłek podejmowany w kierunku odnajdywania sfery wartości wspólnych wszystkim ludziom (np. eliminacji zagrożeń ekonomicznych i społecznych), jest wysiłkiem koniecznym i potrzebnym.

W drugim natomiast — z wskazanych wyżej — planów zwracano uwagę na to, że siła sprzeciwu wobec struktur państwowych jest u Abramowskiego funkcją sytuacji historycznej Polski, skierowana jest przede wszystkim przeciw państwu zaborcemu. Lecz w tej perspektywie program pozytywny dla przyszłości formułowany przez Abramowskiego daje się paradoksalnie zinterpretować (mimo jego teoretycznego zakorzenienia w ruchu antypozytywistycznym), jako komplementarny wobec ogranicznikowskiego programu polskich pozytywistów. Skoro bowiem organiczna praca u podstaw polegająca na zakładaniu fabryczek, modernizacji rolnictwa, tworzeniu szkółek elementarnych nie dała oczekiwanych efektów w skali makro, a wręcz zaczęła przeistaczać się w — tak krytykowaną przez Stanisława Brzozowskiego — *połanieczyznę*, to spróbujmy jeszcze raz zacząć ową pracę organiczną od podstaw jeno w innej sferze, zakładajmy teraz nie fabryczki i wzorowe gospodarstwa rolne, lecz *związki przyjaciół* i *związki braterstwa*, twórzmy wreszcie kooperatywy, w których wymiar społecznego bytu i społecznej świadomości zdają się łatwo jednoczyć. Utopia? W skali makro — tak. Ale czy odpowiedź na pytanie o to, czy rewolucja rzeczywiście jest nieobojętym (dla tego, co następuje po niej) narzędziem przemian społecznych, musi być tak jednoznaczna?

Tematem seminarium, które odbyło się 13 kwietnia 1984 roku, była dyskusja nad tekstami Andrzeja Mencwela: *Forpoczta i sumienie* oraz *Jak się robi pismo*, stanowiącymi rozdziały przygotowywanej przez niego książki pod roboczym tytułem *O etosie lewicy. Kształtowanie się jilozjii kultury w Polsce*. Całość książki ma być poświęcona formacji intelektual-

nej wyrosłej na przełomie XIX i XX wieku w Polsce, a reprezentowanej m. in. przez takich myślicieli jak: St. Brzozowski, W. Nałkowski, J. W. Dawid, E. Abramowski, L. Krzywicki, K. Kelles-Krauz i inni, oraz skupiającej się wokół takich czasopism, jak „Głos” i „Ogniwo”, którym autor książki zamierza poświęcić osobne rozdziały. Teksty zaprezentowane uczestnikom seminarium poświęcone były W. Nałkowskiemu oraz pismu „Głos”, redagowanemu przez J. W. Dawida.

Przedsięwzięcie autora wywodzi się z przekonania, iż już od 1918 roku dokonuje się proces degradacji polskiej lewicy intelektualnej, wypierania jej na margines polskiego życia kulturalnego, pomniejszania rangi, kastracji wewnętrznej polegającej na czynieniu z J. W. Dawida jedynie pedagoga, z W. Nałkowskiego przede wszystkim geografa itp. Po roku 1945 proces ten przybiera postać *rytualnego mordu* dokonywanego na tej właśnie tradycji z perspektywy doktrynalnej, *talmudycznej* jej zgodności czy raczej niezgodności z *literą marksizmu*. Autor książki sądzi, że formacja ta, zwana czasem przezeń *szkołą warszawską* wytworzyła zarys postawy intelektualnej, moralnej i politycznej płodnej po dzień dzisiejszy, a utraconej, postawy, którą trzeba by dziś domyśleć po *nowemu*. Głównym rysem tej postawy jest *kulturalizm*, filozofia kultury jako filozofia ludzkiego, społeczno-historycznego świata, doświadczenia będącego jedynym *realnym bytem*, rzeczywistością *tout court*. Zdaniem autora dobrym przykładem *totalności* postawy tej formacji może być problematyka samorządności, która ostatnimi czasy była przedmiotem akademickich dysput, przybierała postać pustej frazeologii, ujawniała zamęt intelektualny, a która podejmowana była także przez analizowaną formację jednak w powiązaniu z określonym typem filozofii społecznej i stojącym za nią etosem; można powiedzieć, że *szkoła warszawska* z przełomu XIX i XX wieku wypracowała to, do czego nawołują dziś myśliciele tacy jak np. J. Tischner: *filozofię samorządnej ludzkiej godności*.

Próba ożywienia tej tradycji jest — zdaniem autora — formą polemiki z nader wpływową w polskiej humanistyce *warszawską szkołą historyków idei* rozwijającą się w latach sześćdziesiątych naszego stulecia, którą cechowała tendencja do społeczno-historycznego redukcjonizmu (odziedziczona zresztą po stalinizmie), ukazywania myśli, idei i ludzi jako *byłych*, sprowadzonych do swego kontekstu historycznego, wyłącznie w nim zrozumiałych i wyłącznie w nim sensownych. Autor przeto chce ukazać swych bohaterów, ich myśli i idee nie jako *byłe*, lecz jako *dzisiejsze*, dające się domyśleć, i sensowne w naszych czasach.

Zagajenie dyskusji było zatem nietypowe, nie stanowiło merytorycz-

nej prezentacji określonego materiału, który dostępny był uczestnikom d wcześniejszej lektury, lecz zaproszenie do dyskusji, którą trzeba także uznać za nietypową, ze względu na jej długość i burzliwy przebieg.

Stwierdzono w niej, że na dręczące nas pytania o to, co jest ważn i po co nam ten marksizm, A. M e n c w e l potrafi odpowiedzieć. Ważn bowiem jest to, o czym i jak pisze. Marksizm daje szansę spójnego my ślenia o rzeczywistości, lecz musi być rozumiany jako teoria kultury. Ta właśnie rozumieli go myśliciele omawianej formacji, oni właśnie chwytą jego istotę i wykorzystywali nośność intelektualną. Potem marksizm pc czyną pełnić głównie funkcje doraźnie polityczne i przestaje być filozofi kultury. Naszym zadaniem jest autoidentyfikacja dziś jako marksistów odpowiedź na pytanie o to, co stało się pomiędzy przełomem wieków, gd tanto grono myślicieli zmierzało we właściwym kierunku, a naszym dnier dzisiejszym.

Dlaczego jednak mamy do czynienia z sytuacją, w której na przeło mie wieków tworzy się formacja szczególna, potem zaś następuje regre sja, i dlaczego nie wykorzystaliśmy tej szansy i możliwości? Czy było t *morderstwo, ubój* — jak chce autor — a więc okoliczności zewnętrzne polityczne, instytucjonalne (wrogość wobec lewicy marksistowskiej w la tach międzywojennych, wpływ bolszewizmu, radzieckiego modelu mark sizmu i socjalizmu, złowroga działalność A. Schaffa? ), czy też przy czyny wewnętrzne — słaba nośność intelektualna tej formacji w naszych warunkach, nieatrakcyjność ich pozycji. Można powiedzieć, że rozkła< tradycji tworzonej przez tę formację dokonał się ze względu na jej skon centrowanie wokół marksizmu, ten zaś znajduje się w stanie kryzysu Ale to sprawy nie wyjaśnia, tym bardziej, że problematyczne jest icl *bycie marksistami*, oni raczej samookreślali się w polemice z ortodoksyj nym marksizmem II Międzynarodówki. Trzeba raczej powiedzieć, że ta funkcja nie tyle uległa rozpadowi, ile następne pokolenia nie były w sta nie jej zrozumieć. Była to bowiem formacja przygotowująca niepodległość lecz nie tworzyła ona żadnej utopii stanu niepodległości, nie była fana tyczna, w myśleniu stała *po środku*, w polityce była reformistyczna. Stać też po odzyskaniu niepodległości musiała odejść w cień. Pomiędzy nam a nimi leżą jednak doświadczenia nacjonalizmu i bolszewizmu, trzeba upływu wielu, wielu lat, by możliwy (jeśli możliwy? ) był powrót do pro ponowanego przez nich uniwersalnego reformizmu społecznego.

Ale można też powiedzieć, że siła tej formacji tkwiła w tym, że była ostatnią, która miała do czynienia z *prawdziwą rzeczywistością*. Jej rze czywistością było polskie życie społeczne i kulturalne traktowane jak jedynie autentyczna całość; fasada, system polityczny, życie oficjalne było obcą, zaborczą naroślą. Ludzie tej formacji myśleli o tej właśnie rze czywistości i w jej kategoriach. W tym też sensie przygotowywali oni nie-

podległy byt Polaków. Pokolenie XX-lecia międzywojennego żyło już w *nierzeczywistej* rzeczywistości. Oficjalną zasadę stanowiła *radość z odzyskanego śmietnika*, wizja jedności, potęgi, perspektyw, podczas gdy codzienna rzeczywistość tamtych lat pełna była biedy, sprzeczności, konfliktów. Ale fasada była już wówczas własna, a nie obca, i w płaszczyźnie przez nią wyznaczanej poruszać się musiało siłą rzeczy polskie myślenie; ten, kto próbował myśleć o *rzeczywistości*, łądował w worku z napisem *żydokomunał, agent moskiewski, wróg narodu polskiego*. Analogiczna sytuacja jest charakterystyczna dla powojennego czterdziestolecia. I nasza rzeczywistość jest podwójna, rozdarta, *nierzeczywista*. Z jednej strony fasada, międzynarodowy mundurek, sfera myślenia i działań pozornych, z drugiej zaś strony *skrzecząca* najczęściej codzienność, pozaoficjalne, *podziemne* życie społeczne jakże często odległe od pięknych haseł zdobiących mury i transparenty; rzeczywistość, o której wiedza i myślenie z rzadka tylko może przecisnąć się do świata myśli oficjalnej, *państwowej*. I znów polskie myślenie musi wciskać się w gorset oficjalnej, fasadowej rzeczywistości, która mimo wszelkich oskarżeń o *obcość* jest jak najbardziej nasza, polska, a nie zaborcza jak w czasach przełomu wieków, gdy gorset można i trzeba było sobie darować (choć wymagało to odwagi nie tylko myślenia) i myśleć o najrzeczywistszej rzeczywistości, o polskim życiu społecznym i kulturalnym, tworzyć autentyczną filozofię kultury, nie zaś pozorną kulturę filozofii.

W myśli lewicowej — stwierdzili inni dyskutanci — było wiele nurtów (ta formacja była jednym z nich), lecz wszystkie przegrały z tym, który realnie zorganizował ruch robotniczy, po prostu przestały istnieć, gdyż nie istniał podmiot, do którego mogły się odwołać. Szukamy ciągle w marksizmie wartości pozwalających mówić o demokracji, samorządności, ale popadamy we frazeologię, gdyż mamy taką rzeczywistość, jaką mamy. Przecież także „Solidarność” nie mając realnego podmiotu społecznego, tworzyła pustą frazeologię. Czy zatem komunizm odniósł sukces w kulturze? Marks nie tylko chciał zrozumieć świat, lecz także utrzymać pewne tradycyjne zasady i sam się ich trzymał. Potem nastąpiło odejście od tych zasad w kierunku instrumentalizacji politycznej Marksowskiej teorii. Tradycja socjalistyczna jest ciągle żywa, cały czas żyjemy w jej problematyce, marksizm dostarcza i etosu, i metody, ale nie one determinują naszą rzeczywistość. Zaś czego trzeba naszemu marksizmowi, to przede wszystkim owej, swoistej dla tej teorii, czułości na rzeczywistość. A taka właśnie czułość cechowała myślicieli formacji Nałkowskiego i Dawida, Brzozowskiego i Krzywickiego. Oni swe myślenie rozpoczynali od myślenia o rzeczywistości, a nie o doktrynie, w marksizmie szukali narzędzi jej badania. Stąd też wcześniej przewyćczali ten typ sporów, które toczyły się później (np. o re-

wizjonizm), nie byli nigdy talmudystami doktryny Marksa, lecz wzięli z niej to, co najcenniejsze: że człowiek jest bytem społecznym, że korzeniem dla człowieka jest zawsze człowiek, że człowiek w stosunku do człowieka może być sprawiedliwy nie tylko i nie przede wszystkim mocą imperatywu moralnego, lecz mocą określonej rzeczywistości społecznej.

Przedmiotem dyskusji na seminarium w dniu 4 stycznia 1985 roku była praca magisterska pt. *Spory wokół idei uspołecznienia w myśli polskiej lat 1944-1948*, napisana przez absolwenta studiów filozoficznych uczestnika naszego seminarium w latach ubiegłych, Marcina O b l i c k i e g o.

Zastanawiając się nad tradycją filozoficzną, z której wyrasta problematyka uspołecznienia, autor zwrócił uwagę na problem relacji między jednostkowością i ogólnością, jednostką i zbiorowością, liberalizmem i kolektywizmem, przedstawiający się w postaci alternatywy, w której realizacja jednego z członów likwiduje człon drugi. Idea uspołecznienia stanowiła próbę wyjścia poza tę alternatywę, znalezienia mediacji oraz wspólnej podstawy bytowej dla obu jej członów. Następnie autor wyróżnił trzy typy mediacji, transformacji jednostkowości i ogólności w myśli społecznej i historyzoficznej: państwo (w filozofii Hegla), klasę (w filozofii Marksa) oraz grupę społeczną (w nurtach socjalistycznych).

Dla zilustrowania charakteru sporów toczących się w Polsce w latach 1944-1948, autor wybrał tzw. spór o humanizm socjalistyczny (w pracy analizuje także spory o uspołecznienie własności oraz wokół problemów centralizmu i decentralizacji), wyodrębniając w nim dwa stanowiska skrajne, reprezentowane z jednej strony przez Jana Strzeleckiego, z drugiej natomiast przez Adama Schaffa, Stefana Żółkiewskiego i Leona W u d l a oraz stanowisko centrystyczne, którego rzecznikami byli m. in. Julian H o c h f e l d, Stanisław Topiński. Następnie zaś autor zanalizował owe trzy stanowiska.

Prezentując poglądy Strzeleckiego wskazał na fakt, iż był on w owych czasach oryginalną postacią polityczną i intelektualną, niepowiązaną ściśle z żadnym z obozów politycznych. W jego rozumieniu socjalizm, interpretowany jako uspołecznienie, stanowi ruch samoprzekształcania świadomości jednostkowej dokonujący się w zespole, w grupie ludzkiej na zasadzie samokreacji, bez zewnętrznych ingerencji, zwłaszcza polityczno-gospodarczych, jest to bowiem właśnie ruch wyzwiania się ludzi spod władzy tychże czynników ku wspólnocie ludzkiej. Wspólnotę socjalistyczną Strzelecki przeciwstawia wspólnocie faszystowskiej i koszarowo-komunistycznej, operuje on także przeciwstawieniem społe-

czeństwa otwartego i zamkniętego. Realizacja wspólnoty socjalistycznej dokonuje się w pracy, kulturze, moralności, zaś jej początkiem, punktem wyjścia winny być ośrodki społeczeństwa otwartego, grupy wytwarzające i realizujące wzorce, które promieniować będą na całość układu społecznego.

Prezentując stanowisko teoretyków komunistycznych autor zwracał uwagę na to, że jednym z głównych wątków ich wystąpień był problem wierności idei komunizmu oraz stosunku problematyki humanizmu socjalistycznego do doktrynalnej wykładni komunizmu. Myśl komunistyczna tego okresu ogląda ówczesną rzeczywistość wyłącznie przez pryzmat własnej doktryny, co skłania jej teoretyków do operowania nielicznymi słowami-kluczami oraz skupiania się na obronie zawartości własnej doktryny. Stąd też rodzi się nastawienie, wedle którego niezgodności zachodzące między teorią a rzeczywistością odczytywane są jako dewiacje rzeczywistości. I tak Schaff poglądy Strzeleckiego potraktował jako próbę rewizji marksizmu, wywodząc, iż problematyka przezeń podejmowana mieści się w całości w jego ramach, formułował także zarzut utopizmu oraz sprzeciw wobec wysuwania na plan pierwszy idei moralności indywidualnej zamiast moralności klasowej (społecznej). Żółkiewski z kolei wywodzi, iż rozwój, postęp społeczny wymaga gwałcenia praw jednostek. W rozważaniach tych teoretyków dominuje idea grupy, która wie lepiej (spełnia misję, stanowi awangardę), a utożsamiona zostaje ona z państwem i jego władzą. Państwo jawi się tu jako kreator uspołecznienia, rodzi się opozycja między państwem a ideą grupy społecznej.

Analiza stanowiska centrowego — reprezentowanego przede wszystkim przez Hochfelda — pokazywała, iż było ono próbą wyważenia roli i znaczenia w rozwoju społecznym zarówno czynnika świadomościowego, indywidualnego, jak też czynnika instytucjonalnego, ponadindywidualnego.

W zakończeniu autor stwierdził, iż rozmaite słabości cechowały wszystkie ówczesne stanowiska w sporze o humanizm socjalistyczny, wskazując przykładowo na operowanie przez ówczesnych socjalistów opozycją jednostka — aparat, przy równoczesnym braku pytania o podmiot procesu społecznego czy też przyjmowanie przez nich milczącego założenia, iż jednostka ludzka z natury swej jest dobra.

W interesującej rozmowie, toczącej się wokół problemów podjętych przez referenta zwracano uwagę na następujące sprawy. Pracę uznano za pierwszą próbę filozoficznego uporządkowania dyskusji toczących się u nas w tamtych latach, ukazującą zarazem, iż były to spory znacznie ważniejsze niż się zwykle sądzi. Stąd też istotne stają się mocne, a niewykorzystane strony pracy, jej ograniczenia i zbyt schematyzacje. Sporami

równokształtnymi z omawianymi przez autora: sporem o humanizm, o uspołecznienie środków produkcji, o centralizm, były spory o inteligencję i o realizm socjalistyczny, trzeba by je zatem uwzględnić w dalszej pracy (a warto rzecz kontynuować). Zwłaszcza, że dramaturgia tego okresu ciekawszym czyni zwarcie, zderzenie poglądów niż poszczególne stanowiska, które robią wrażenie niedopracowanych, niedomyślanych. To chyba zresztą przesądziło o tym, że np. koncepcja Strzeleckiego nie zaowocowała (po 56 roku), a wywody Schaffa z tego okresu na temat jednostki ludzkiej stanowiły regres nawet w stosunku do tekstów młodego Strzeleckiego. Opozycja kolektywizm — liberalizm, którą autor pracy czyni głównym kluczem interpretacyjnym, jest zbyt dychotomiczna. Uniemożliwia ona — pomimo słusznego akcentu na problematyce zapośredniczenia tej opozycji — nazwanie do końca owych sfer zapośredniczeń: ciężenia historii polskiego społeczeństwa, tradycji polskiej myśli socjalistycznej (Brzozowskiego, Abramowskiego), rewolucji psychologicznej. Dla dopracowania problematyki, którą podjął Strzelecki zabrakło wówczas języka. Także typologia zapośredniczeń: państwo, klasa, grupy społeczne, pomija problem elementarnej więzi społecznej, międzyludzkiej. Wpływa na to operowanie przez autora terminem *jednostka* zamiast pojęciem stosunku *człowiek — człowiek* (nie subiekt — obiekt!). Wreszcie zbyt wyakcentowany jest przez autora pracy klucz partyjny w porządkowaniu stanowisk w ówczesnych sporach. W różnych grupach partyjnych istniały wewnętrzne różnicowania, a ich uwzględnienie dałoby pełniejszy obraz całości (np. „Kuznica” — liberalizm marksistowski; „Trybuna Wolności” — marksizm uprawiany wedle wzorów radzieckich; Chałasiński i Wyka — intelektualisci pozapartyjni itp.). Ogólnie rzecz biorąc spory z lat czterdziestych rodziły pośród dyskutantów wrażenie płytkości, powierzchowności, ujawniały niemożność przetrwania problemów ówczesnej rzeczywistości nie tylko przez komunistów i socjalistów, lecz także przez katolików. Nie ulega jednak wątpliwości, że po doświadczeniach II wojny światowej problemu więzi międzyludzkich nie można było już stawiać w stylu Abramowskiego.

Uderzające w tych dyskusjach jest także to, że układają się one wedle schematu zapośredniczeń: państwo, klasa, grupa społeczna, natomiast gubią z pola widzenia innego rodzaju wspólnoty: naród, elitę, kulturę. Dziwi to zwłaszcza ze względu na silne tradycje romantyczne i modernistyczne w Polsce, a także pozycję i autorytet kulturalistyczny Znanieckiego. I jeśli np. nie pojawia się w refleksji ówczesnych marksistów kategoria narodu, to nie tylko ze względu na niechęć komunistów do tej problematyki, lecz także ze względu na doktrynerstwo prowadzące do anachronizmów, gdy w roku 1945 próbują oni powtórzyć to, co było do pomyslenia po roku 1918, w roku 1920: tworzenie Republik Rad, myślenie

w perspektywie rychłej rewolucji światowej etc. Ważniejsze jednak jest w tej kwestii tradycyjne obciążenie kultury i życia społecznego w Polsce polegające na absolutyzowaniu, totalizowaniu jednej z możliwych wspólnot zapośredniczających jednostkę ze zbiorowością: państwa, narodu, grupy religijnej, klasy, rodziny etc. oraz eliminowaniu i pomniejszaniu rangi innych wspólnot, zamiast hołdowania zasadzie maksymalnej palety owych zapośredniczeń, umożliwiających ludziom spełnianie rozlicznych ról społecznych, przeciwdziałających ich redukowaniu do bycia: Polakiem, obywatelem, katolikiem, robotnikiem — wyłącznie.

Dyskusja na posiedzeniu seminarium w dniu 12 listopada 1982 roku dotyczyła raportu TWWP opracowanego przez prof. Witolda Niecińskiego (autor nie mógł niestety przybyć na nasze seminarium), na podstawie rocznego konserwatorium prowadzonego pod egidą tegoż towarzystwa. Tytuł obszernego tekstu brzmiał: *Demokracja i samorządność w Polsce w latach 1944—1981*, zaś jego zawartość można wyrazić stwierdzeniem, iż jest to uszczegółowiona, rozpisana na wiele sfer i poziomów życia społecznego propozycja uspołecznienia, usamorządowienia państwa.

Zagajenie dyskusji wygłosił Tadeusz Walentowiec, filozof, pracownik ASP. Zwrócił on przede wszystkim uwagę na to, że tekst ten można czytać w dwojakiej perspektywie: jako projekt reform systemu politycznego w Polsce lub jako prognozę rozwoju społeczeństwa mającą charakter teoretyczny. Niemniej jednak przy obu tych odczytaniach ma on charakter propozycji politycznej, stąd też referent poświęcił wiele uwagi charakterystyce politycznej optyki autora, podkreślając zwłaszcza, że:

— opis obecnej struktury społeczeństwa polskiego jest dokonywany jedynie przy użyciu kategorii politycznych (np. relacji władza — społeczeństwo), natomiast struktura przyszłościowa tegoż społeczeństwa miałaby mieć wymiar jedynie zawodowo-terytorialny. Brak zatem w tekście odwołania się do klasowego zróżnicowania współczesnego społeczeństwa polskiego i wizji przyszłych zmian jego struktury klasowej;

— brak w tekście odwołania do prawidłowości ekonomicznych, pytania o to, co oznacza monopol władania środkami produkcji w sytuacji nieistnienia prywatnej własności środków produkcji. Jest natomiast obecne w tekście przekonanie, że droga do pełnej demokracji społecznej prowadzi wyłącznie poprzez demokratyzację polityczną, zaś opis przemian mających prowadzić w tym właśnie kierunku ogranicza się jedynie do instytucji społecznych, nie dotyka natomiast problemu wytwarzania, podziału i dystrybucji dóbr;

— zarysowaniu wizji przyszłego społeczeństwa samorządowego ni towarzyszy wskazanie narzędzi jej realizacji (mówi się jedynie, że ma t następować stopniowo i powoli).

Z tej charakterystyki referent wyciągnął wniosek, iż autor tekstu stc na stanowisku akceptacji prymatu polityki nad ekonomiką, a następni zadał pytanie czy taki prymat ma rzeczywiście miejsce, czy jest to cech naszego społeczeństwa w obecnym czasie, czy cecha strukturalna społe czeństw socjalistycznych, czy też cecha społeczeństw współczesnych w ogóle?

Wartością tego opracowania pozostaje jednak — zdaniem referenta — wizja przyszłego społeczeństwa samorządowego, w którym mieć będziem; do czynienia z pluralizmem politycznym, wielością wspólnot społecznych powszechną samorządnością, ważny jest postulat powoływania instytucj mediatyzujących konflikty społeczne, konflikty interesów, zreformowa nia systemu wyborczego, parlamentarnego (dwie izby), władzy wykonaw czej (prezydent) itp. Można więc rzec ogólnie, że autor przewycięża ste reotypy myślenia o demokracji socjalistycznej.

W dyskusji dominowały kwestie następujące:

— problem samorządności, a nawet wręcz jej fetysz to nie tylko kwe- stia narzędzia mediacji między zatomizowanym społeczeństwem a wy- alienowaną władzą, lecz przede wszystkim efekt niejasności relacji między władzą a typem własności w Polsce. Stąd właśnie bierze się ów pryma polityki nad ekonomiką obecny rzeczywiście w naszej współczesności pol- skiej i odciskający się w tekście W. Niecińskiego;

— opozycja władza, państwo (utożsamiane z biurokracją), która de- zorganizuje życie społeczne — samorządność, która ma to życie organi- zować, jest opozycją fałszywą. Nie można bowiem organizować społe- czeństwa na niższym poziomie rozwoju gospodarczego niż już przez nie osiągnięty (a tak byłoby przy totalnym usamorządowieniu społeczeństwa) Taka wizja ma wszelkie cechy utopijności, jest budowaniem na piasku, zaś jedynym adresatem, tym, kto ma ją realizować, są *mądrzy ludzie we władzy*. Trzeba zatem przestać operować opozycją władza — społeczeń- stwo także dlatego, iż oba jej człony są mocno wewnątrznie zróżnicowane. Samorząd nie może być lekarstwem na biurokrację, lecz jest wyrazem tęsknoty, zaspokojeniem potrzeby pluralizmu wynikającej z owego wew- nętrznego zróżnicowania społeczeństwa. Totalny samorząd to odpowiedź na totalność państwa, zaś nosicielami koncepcji samorządowych są dziś *sfrustrowane peryferia władzy*. Niemniej jednak mądra władza mogłaby z pakietu propozycji autora wybrać wiele elementów dających się zreali- zować. Konstatujemy sprzeczności między władzą a społeczeństwem, mię- dzy polityką a ekonomiką, musimy zatem skonstatować także brak ideo- logii pozwalającej te sprzeczności mediatyzować. Musimy zdać sobie spra-

wę, że hasło samorządności jest pseudonimem dotkliwej potrzeby pluralizmu politycznego, musimy widzieć także dotkliwą potrzebę szacunku dla własnej tradycji historycznej i potrzebę jej ciągłości, musimy dostrzegać intensywną potrzebę uczestnictwa we władzy itp. Ogólnie mówiąc — wyraźniej musimy widzieć potrzebę harmonijności, zintegrowania i przejrzystości układu społecznego. Potrzeb tych nie zaspokoi ani gadanie o samorządach, ani gadanie o godności osoby ludzkiej (jak tu np. zachować godność w potwornie zatłoczonym autobusie);

— fałszywa jest także opozycja polityka — ekonomika, a zwłaszcza teza o prymacie w Polsce polityki nad ekonomiką. Kategorie te bowiem znaczą w naszej rzeczywistości nie to, co znaczą naprawdę: my mamy do czynienia jedynie z pozorami polityki i pozorami ekonomiki. Nasze problemy i dylematy nie mają swego źródła jedynie w zakłóceniach funkcjonowania kategorii, lecz w zakłóceniach samej rzeczywistości. Nie one nie pasują do rzeczywistości, lecz rzeczywistość do nich, nie plan przetrasta rzeczywistość, lecz rzeczywistość nie dorasta do planu (kategorie polityki i ekonomiki ze sfery planu i ze sfery rzeczywistości płaczą się i nakładają na siebie). Czy zatem brak teorii, ideologii, czy mitu (mitu dla ludu, mitu w sensie Sorelowskim), chyba najbardziej brak nam sensownego, racjonalnego zorganizowania praktyki społecznej, a zatem kategorii. Jednakże i tak grozi nam ciągły rozdziew między teorią a praktyką, między ideałem a rzeczywistością. Czynienie wyrzutów rzeczywistości, że nie sięga prawdy pojęć, grozi Heglowskim idealizmem; redukcowanie pojęć do doraźnych potrzeb rzeczywistości grozi dezideologizacją, atomizacją, brakiem perspektyw, nieumiejętnością ujawniania i rozwiązywania sprzeczności;

— trzeba zatem przyjrzeć się jak ten dylemat był rozstrzygany historycznie, np. od Kampuczy (prymat teorii nad rzeczywistością) po Jugosławię (prymat praktyki nad teorią), od socjaldemokracji (polityzacja ekonomiki) po komunistów (tendencja do czystej polityczności).

Może zatem trzeba wrócić do ekonomizacji polityki? I tak dotarliśmy w naszej dyskusji do punktu wyjścia, ale przebyta droga była nader pouczająca. Być może wyjście od analizy klasowej wyprowadzi nas poza to zamknięte koło?

Przedmiotem posiedzenia seminarium w dniu 11 listopada 1983 roku była książka Adama Schaffa *Die kommunistische Bewegung am Scheideweg*. Uznaliśmy bowiem, iż jest to książka ważna i warta przedyskutowania z wielu powodów: ze względu na osobę autora, który uczestniczył w naszym seminarium, uważanego dość powszechnie za *klasyka współczesnego marksizmu w wersji uprawianej w krajach socjalistycz-*

nych, ze względu na tytuł książki — *Ruch komunistyczny na rozdrożu* ze względu na moment jej publikacji — w okresie gwałtownego wzrostu napięcia w skali świata, w czasie tzw. polskiego kryzysu, wreszcie ze względu na jej zawartość. Ponieważ książka jest nie tylko obcojęzyczna a nadto trudno dostępna, z jej treścią zapoznał uczestników seminarium Jerzy Łoziński w obszernym zagajeniu dyskusji.

Główne tezy książki w ujęciu referenta, ocenionym bardzo pozytywnie przez jej autora, przedstawiają się następująco:

Książka A. Schaffa opiera się na dwóch przesłankach. Po pierwsze, w ciągu najbliższych lat należy się spodziewać socjalistycznych przemian w krajach Zachodu, po drugie, kraje *realnego socjalizmu* znajdują się w stanie głębokiego kryzysu. Prognoza pierwsza opiera się na twierdzeniu, że w warunkach współczesnego kapitalizmu niemożliwe jest wykorzystanie najnowszych osiągnięć rewolucji naukowo-technicznej (mikroelektroniki, mikroprocesorów). Wymaga to wprowadzenia kolektywistycznych metod organizacji gospodarki i społeczeństwa. Jednakże przez Zachodem rysują się dwie perspektywy: socjalizm demokratyczny lub socjalizm totalitarny. Zadaniem komunistów w krajach zachodnich jest doprowadzenie do realizacji pierwszej z tych możliwości. Cała trudność polega jednak na niemożliwości oparcia się na doświadczeniach i pomocy krajów socjalistycznych, w których realizowany jest model socjalizmu biurokratycznego, a ponadto znajdują się one w stanie wielostronnego kryzysu. Taki zaś, a nie inny stan krajów realnego socjalizmu ma swoje głębokie przyczyny historyczne. Rewolucja dokonała się bowiem w krajach o zacofanej strukturze społecznej i niskim poziomie bazy ekonomicznej. Nie można zatem traktować doświadczeń radzieckich i krajów demokracji ludowej jako wzorca i modelu przechodzenia od kapitalizmu do socjalizmu. Nie ma też jednego wzorca rewolucji, odejść trzeba również od dogmatycznych poglądów na kontrrewolucję. Upieranie się przy panujących tu poglądach prowadzi do niepopularności idei socjalizmu w rozwiniętych krajach Zachodu.

Obiektywne warunki przemian socjalistycznych sformułowane zostały przez Marksa w *Ideologii niemieckiej*. Można powiedzieć, że dla niego socjalizm łączył się przede wszystkim z ekonomiczną organizacją społeczeństwa, z uspołecznieniem własności prywatnej, z przemianami tzw. bazy. Nie ma natomiast u Marksa automatyzmu w relacjach między bazą i nadbudową, istnieją tu różne możliwości, mutacje i modyfikacje. Ważne jest to, by nadbudowa bazy socjalistycznej realizowała ideał socjalistycznych stosunków międzyludzkich, wolności obywatelskie, wszechstronny rozwój osobowości itp.

Partia decydująca się na dokonanie rewolucji bierze na siebie ogromną odpowiedzialność historyczną, staje też przed niebezpieczeństwem

kontrewolucji. Ta zaś dokonywać się może w dwóch postaciach: bezpośredniej kontrewolucji zbrojnej oraz kontrewolucji pokojowej, czyli samowyradzania się, samoalienacji rewolucji. Pokojowa kontrewolucja dokonuje się zazwyczaj w kraju, w którym rewolucja dokonana została w sytuacji braku warunków obiektywnych dla jej przeprowadzenia. Taka rewolucja w procesie swego rozwoju neguje demokratyczne i moralne wartości tkwiące u jej podstaw; ów proces samowyobcowywania się rewolucji potwierdza Marksowską teorię rewolucji, zresztą tylko marksizm potrafi tę autoalienację opisać i wyjaśnić. Otóż empirycznym wyrazem autoalienacji rewolucji jest biurokracja jako dominacja tej sfery nad całością życia społecznego, nie zaś jako technicznie konieczny współczynnik tego życia. Przewyciężenie biurokratycznego modelu socjalizmu wymaga stworzenia nowego modelu ustroju socjalistycznego opartego na rozbiciu jednolitości aparatu partyjno-państwowego, kontroli nad aparatem władzy, wolnych wyborach, samorządności. Ten nowy model socjalizmu nie ma jednak szans na realizację w krajach tzw. realnego socjalizmu, może natomiast być programem przemian socjalistycznych Zachodu.

Leninizm, czyli teorię, na której opiera się istnienie i praktyka krajów *realnego socjalizmu*, należy traktować jako jedną z form marksizmu. Jego niewątpliwą zasługą jest pokazanie możliwości obycia się bez własności prywatnej, bez kapitalistów. Kraje te będą zresztą zawsze najbliższym sojusznikiem socjalizmu na Zachodzie, do którego — zdaniem autora — należy przyszłość.

Ostatni rozdział książki poświęcony jest analizie doświadczeń *polskiego Sierpnia*. Jego genezy upatruje autor w braku warunków ekonomicznych dla dokonywania przemian socjalistycznych w Polsce, w łamaniu prawideł psychologii społecznej, w wyobcowywaniu się partii rządzącej. Efekty Sierpnia nie przyniosły jednak żadnej jakościowej zmiany w sytuacji krajów *realnego socjalizmu*. „Solidarność” była bowiem ruchem i protestem bardzo niejednorodnym, zawierającym w sobie elementy kontrewolucyjne, nie potrafiącym przewyciężyć ciężenia tzw. *syndromu polskiego* (patriotyzm, katolicyzm, antyrosyjskość, szlacheckość, indywidualizm, anarchizm itp. ), którego nierespektowanie z kolei było jednym ze źródeł porażek władzy komunistycznej w Polsce.

W uzupełnieniu zagajenia prof. A. Schaff zwrócił przede wszystkim uwagę na niesłuchanie doniosłe — a niedoceniane — konsekwencje mikroprocesorowej rewolucji naukowo-technicznej. Przyniesie ona w ciągu kilku najbliższych dziesięcioleci w krajach wysoko rozwiniętych prawie całkowity zanik pracy fizycznej, klasy proletariatu, a w konsekwencji problem ogromnego bezrobocia strukturalnego, którego początki możemy już obserwować. W efekcie tych procesów z jednej strony stanie pod znakiem zapytania koncepcja dyktatury proletariatu (gdź go po

prostu nie będzie), z drugiej natomiast przed krajami Zachodu wyrosnie konieczność realizacji jakiejś formy społeczno-ekonomicznego kolektywizmu. Prof. Schaff uznał także, że jego największym osiągnięciem naukowym, najoryginalniejszą ideą zawartą w dyskutowanej książce, jest koncepcja samowyobcowywania się rewolucji czyli idea *pokojoyej kontrrewolucji*. Podkreślił także, iż w Polsce nie można było, nie trzeba było — i nie chciano dokonywać rewolucji socjalistycznej. Brak było bowiem po temu obiektywnych warunków, zaś stanowisko J. Stalina wobec tej kwestii, jak też tzw. *Testament A. Lampego* wskazują na pełną świadomość sytuacji oraz wyciąganie stąd wniosków o budowie w Polsce (i nie tylko w niej) ustroju demokracji ludowej. Zmiana stanowiska w tej sprawie nastąpiła później, w okresie *zimnej wojny*, groźby wybuchu wojny nuklearnej, w związku z ukształtowaniem się politycznego oblicza Europy, z którego wynikała m. in. konieczność zapewnienia bezpieczeństwa i łączności dla wojsk radzieckich stacjonujących na terytorium Niemiec.

W toku dyskusji, która przebiegała wedle schematu padających na przemian pytań i odpowiedzi, głos zabrało pięciu uczestników seminarium, których pytania zawierały wątpliwości związane z tezami i propozycjami sformułowanymi przez A. Schaffa. Przy tym przytłaczająca większość pytań i wątpliwości koncentrowała się nie wokół diagnoz, lecz wokół prognoz, przewidywań i propozycji rozwiązań przedkładanych przez autora książki. Zastanawiano się więc, czy dla rozwiązania trudności i sprzeczności niesionych przez gwałtowny postęp cywilizacyjny, wystarczającą będzie skala poszczególnych państw, czy nie rodzi się konieczność operowania w skali globalnej, czy nie stanie się tak, iż do roli proletariatu sprowadzone zostaną całe narody, a nawet całe sektory naszego globu i czy w związku z tym, dalszy dozwoj w skali naszego globu potoczy się pokojowo. Zwracano także uwagę na to, że niektóre kraje tzw. Trzeciego Świata wchodzą już dziś w wyścig cywilizacyjny (np. Hongkong, Korea Płd., Tajwan, Tajlandia, Meksyk, Argentyna, Brazylia), inne natomiast kraje muszą się cofać w rozwoju, spadać na niższy poziom, zapewniać sobie minimum egzystencji, a w związku z tym procesy wiodące ku formom kolektywistycznego życia społecznego następują właśnie w krajach Trzeciego Świata o najniższym standardzie życia (nie zaś w krajach wysoko rozwiniętych). Wątpliwości budziło także to, że zgodnie z wymową książki A. Schaffa, w Polsce i w innych krajach socjalistycznych niczego lub prawie niczego nie da się zrobić, by nie odpaść w tym wyścigu ku nowym formom cywilizacyjnym. Ferment podskórny trwa bowiem w Polsce, *polski syndrom* potęguje się, zaś niemożność przekroczenia barier politycznych może doprowadzić do nowego, bardzo gwałtownego wybuchu. Pytano wreszcie o to, jak można pogodzić jego katastroficzne wizje i prorocтва, które w odniesieniu do Polski i krajów *realnego so-*

cywilizacji przybierają postać akceptacji krytykowanego *status quo*, z nadziejami, jakie wiąże on z ruchem komunistycznym, z którym czuje się związany i dla którego szukać chce programu działania?

W odpowiedzi na te pytania i wątpliwości prof. Schaff stwierdził, że prognozy cywilizacyjne nie są fantazją, lecz ścisłymi przewidywaniami, wynikającymi z badań wielu ekspertów. Zwłaszcza w odniesieniu do problemu bezrobocia i konieczności zapewnienia masom ludzi tego, czego dostarczała im tradycyjnie pojmowana praca (a więc płacy, statusu społecznego, zajęcia). I jest to problem ponadpaństwowy i ponadsystemowy, wymaga patrzenia w skali globalnej. Trzeba liczyć się także z tym, że całe rejony świata staną się proletariuszami krajów najbogatszych, że sytuacja międzynarodowa będzie się zaostrzać i nie ma gwarancji, iż ogarnięte determinacją kraje IV i V świata nie rzucą się do walki, w której będą bez szans. Jednakże sytuacja jest bardziej skomplikowana. Kraje Afryki pozostały zdecydowanie w tyle, kraje Ameryki Łacińskiej są bogatsze i jednoczą się w oporze wobec USA, gwałtowny rozwój cywilizacyjny niektórych krajów azjatyckich jest stymulowany przez USA i Japonię i w każdej chwili może zostać przerwany. Zagrożenie zatem jest rzeczywiście globalne, lecz jego spełnienie nie wyjdzie z kręgu mocarstw (obecny wyścig zbrojeń jest głównie walką ekonomiczną z obozem socjalistycznym prowadzoną przez USA). Jeśli idzie o szanse i możliwości Polski i krajów realnego socjalizmu, to trzeba zdawać sobie sprawę z groźby gwałtownego regresu cywilizacyjnego w relacji do krajów przodujących. Faktem jest, iż *polски syndrom* pogłębia się i grozi katastrofą, faktem jest także to, że polityka USA wobec Polski może ją przyspieszyć, że blokuje ona przemiany wewnętrzne w krajach obozu socjalistycznego, ale faktem jest także, iż ZSRR w ciągu ostatnich czterdziestu lat zmienił się bardzo, że obecne Chiny są inne niż w czasach M a o (reprivatyzacja rolnictwa, rozwój prywatnej inicjatywy zwane *odpowiedzialnością osobistą*, tendencje znacznie przekraczające zakres radzieckiego NEP-u itp). Rozwiązanie wielu polskich dylematów możliwe byłoby przy ścisłym sojuszu rządu i kościoła, jednakże kościół polski jest bardzo podzielony wewnętrznie. Z tego wszystkiego wynika przekonanie autora, iż kraje socjalistyczne nie mogą dokonać żadnych zmian gwałtownych, skokowych, a jedynie stopniowe, powolne, poprzez systematyczne tworzenie innych wzorów, modeli socjalizmu, gdyż ten nasz socjalizm innym być nie może z racji jego historycznych uwarunkowań. Natomiast optymizm i nadzieje autora związane z ruchem komunistycznym opierają się na świadomości tego, iż przed problemami współczesnego świata uciec się nie da, trzeba je rozwiązać. Jeśli nie zrobią tego sami komuniści, to zrobi to ktoś inny i zapewne inaczej niż zrobiliby to komuniści. Jednakże socjalizm jest jedyną drogą dającą szansę rozwiązania owych problemów współczesnego świata. Wszystkie drogi

prowadzą w tym kierunku, choć są one często nie tylko różne, ale i przeciwne. Dostrzegaliśmy to zresztą swego czasu J. Stalin powiadając do delegacji brytyjskiej *Labour Party* właśnie te słowa: wszystkie drogi prowadzą do socjalizmu.

W głosach bezpośrednio polemicznych wobec książki A. S c h a f f a zwrócono uwagę, iż kategoria własności prywatnej to nie tylko kategoria ekonomiczna, lecz także kulturowa (wyznaczająca sposób uczestniczenia w życiu społecznym poprzez rzeczy). Zatem dowolna forma uspołecznienia środków produkcji — a taką tezę stawia autor — niczego nie zmieni. Nie ma bowiem rozdziału sfery ekonomiki i sfery polityki. Autor proponuje, by do ekonomicznej formy socjalizmu dodać po prostu swobody demokratyczne. Czy nie lepiej jednak myśleć o tym, jak wprowadzić mechanizmy demokratyzacyjne w samą sferę ekonomicznej działalności ludzi i to nie w postaci samorządności lokalnych producentów, lecz samorządności całości życia społecznego?

*Współautor sprawozdania:*

Janusz Dobieszewski