

NOWA KRYTYKA

czasopismo filozoficzne

42

Szczecin 2019

REDAKTOR NACZELNY

Jerzy Kochan

jerzy_kochan@poczta.onet.pl

SEKRETARZ REDAKCJI

Tymoteusz Kochan

tymoteusz.kochan@facebook.com

Bartosz Mika

aalac@interia.pl

RADA NAUKOWA

Étienne Balibar (Paryż), Bogdan Banasiak (Łódź), Monika Bobako (Poznań), Mariusz Baranowski (Poznań), Ignacy S. Fiut (Kraków), Valeriy D. Gubin (Moskwa), Beata Frydryczak (Zielona Góra), He Ping (Wuhan), Rafał Jakubowicz (Poznań), Jerzy Kochan (przewodniczący, Szczecin), Aleksandra Łukaszewicz Alcaraz (Szczecin), Krzysztof Matuszewski (Łódź), Aleksander Ochocki (Warszawa), David Ost (Nowy Jork), Ryszard Różanowski (Wrocław), Mirosław Rutkowski (Szczecin), Tomasz Stępczowski (Łódź), Jacek Tittenbrun (Poznań), Halina Walentowicz (Warszawa), Tomasz Wiśniewski (Warszawa), Wu Xinwei (Wuhan), Dominik Paszkiewicz (webmaster, Szczecin), Maciek Kawecki (creator, Berlin)

Lista recenzentów znajduje się na stronie internetowej czasopisma www.nowakrytyka.pl

REDAKCJA JĘZYKOWA

Bernadeta Lekacz

KOREKTA

Ewelina Piotrowska

SKŁAD

Michał Dykas

PROJEKT OKŁADKI: *Paweł Kozioł*

Grafika na okładce: *Dawid Czajkowski*

Streszczenia opublikowanych artykułów są dostępne online w międzynarodowej bazie danych The Central European Journal of Social Sciences and Humanities <http://cejsh.icm.edu.pl> (CEJSH) oraz w The Central and Eastern European Online Library (CEEOL)

Wersja papierowa jest wersją pierwotną

Adres redakcji:

„Nowa Krytyka”, Instytut Filozofii Uniwersytetu Szczecińskiego

ul. Krakowska 61/69, pok. 193

71-017 Szczecin, tel. 91 444 32 45

www.nowakrytyka.pl

Informacje dla autorów na stronie internetowej „Nowej Krytyki”

Prenumeratę i poszczególne egzemplarze pisma można zamawiać w Wydawnictwie Naukowym Uniwersytetu Szczecińskiego: wydawnictwo@univ.szczecin.pl, tel. 91 444 20 06

© Copyright by Uniwersytet Szczeciński, Szczecin 2019

ISSN 0867-647X

WYDAWNICTWO NAUKOWE UNIWERSYTETU SZCZECIŃSKIEGO

Ark. wyd. 19,0. Ark. druk. 17,0. Format B5.

SPIS TREŚCI

JERZY KOCHAN <i>Filozofia na Facebooku</i>	5

MAX HORKHEIMER <i>Spodziewając się zła, zabiegać o dobro. Rozmowa z Gerhardem Reinem (1972/1976)</i>	9

JERZY KOCHAN <i>Freedom. Georg Wilhelm Friedrich Hegel</i>	37

MARCIN HYLEWSKI <i>Nowa socjologia władzy Michela Foucaulta?</i>	83
ZBIGNIEW WIKTOR <i>Marksizm i konfucjanizm w ideologii Komunistycznej Partii Chin</i>	109
BARBARA WIĘCKOWSKA <i>Neoliberalna prywatyzacja dyskursu publicznego – rodzina w obliczu przemian potransformacyjnych</i>	189

EDWARD KAROLCZUK <i>W walce o pokój i socjalizm. Recenzja książki Larsa Ulrika Thomsena, Fighting for Peace and Socialism – an analysis of imperialism in the 20th and 21. century, Populi Publishers, 2019</i>	237
Noty o autorach	271

TABLE OF CONTENTS

JERZY KOCHAN <i>Facebook Philosophy</i>	5

MAX HORKHEIMER <i>Expecting Evil, Strive for Good. Interview with Gerhard Rein (1972/1976)</i>	9

JERZY KOCHAN <i>Freedom. Georg Wilhelm Friedrich Hegel</i>	37

MARCIN HYLEWSKI <i>A New Michael Foucault's Sociology of Power?</i>	83
ZBIGNIEW WIKTOR <i>Marxism and Confucianism in the Ideology of the Chinese Communist Party</i>	109
BARBARA WIĘCKOWSKA <i>Neoliberal Privatization of Public Discourse – A Family in the Face of Post-transformation Transformations</i>	189

EDWARD KAROLCZUK <i>In the fight for peace and socialism. Review of the book Lars Ulrik Thomsen, Fighting for Peace and Socialism – an Analysis of Imperialism in the 20th and 21. century, Populi Publishers 2019</i>	237
About the Authors	271

Filozofia na Facebooku

Teoria jest w odwrocie. Filozofia jest w odwrocie.

Obserwuję z rosnącym smutkiem rugowanie wiedzy teoretycznej z różnych form społecznego poznania i z różnych form społecznego systemu komunikacji, z kultury XXI wieku. Jego symbolem stała się dla mnie informacja o uruchomieniu studiów wyższych w porozumieniu z firmą KFC, gdzie będzie się studiowało, aby zdobyć kwalifikacje potrzebne do obsługiwaniania licznej klienteli pożeraczy kurczaków w panierce i frytek. Nie wiem ostatecznie, czy 5 lub 3 lata... Magisterium z KFC?

Symptomy tego nowego zjawiska były oczywiście już wcześniej. Na przykład wtedy, gdy szef banku, ten, co siedzi na pieniądzech, a wiadomo, że „pieniądze są prawdziwą mądrością wszystkiego”, w wywiadzie dla poczytnego dziennika twierdził, że potrzebni są absolwenci wyższych uczelni, którzy sprawnie będą obsługiwać klientów na kasie.

Skąd ta śmiałość u bankiera, aby czuć się w prawie i kompetencji i silić się na określanie celu istnienia Akademii? Skąd zdumiewający pomysł studiowania na kierunku KFC?

Przecież powinno się wiedzieć i pamiętać, że włożenie kotleta do bułki i frytek do torebki to czynność do opanowania po krótkim przeszkoleniu, kilkugodzinnym. Podobnie obsługa „na kasie” może być dobra również ze średnim wykształceniem, po prostu z maturą.

Od lat obserwujemy eliminację z programów studiów wiedzy ogólnej, a zwłaszcza ogólnohumanistycznej, społecznej, „wiedzy długodystansowej” i wiedzy światopoglądowej. Nasila się tendencja do wąskopragmatycznego, czasem wręcz karykaturalnego zawężania nauczanych treści i eliminacji wiedzy ogólnej. Sprzyja temu oczywiście tendencja do maksymalnego obniżania kosztów kształcenia i likwidacji różnych przedmiotów, zmniejszania liczby godzin w imię oszczędności. Studia organizuje się wokół idei stworzenia sprzedawalnego i dochodowego „produktu edukacyjnego”, a nie pożądanego optymalnego modelu absolwenta danego kierunku, wychowanka uniwersytetu, obywatela, człowieka. Nurt wydarzeń pcha nas w stronę rezygnowania z absolwenta *universitas* na rzecz człowieka od kurczaków.

Tym samym jakby mimowolnie uzyskujemy rezultaty, których wymiar nie tylko poznawczy, ale i polityczny jest może najważniejszym „produktem edukacyjnym” panujących aparatów ideologicznych państwa kapitalistycznego. Ten wynik to upowszechnienie form myślenia uniemożliwiających przekroczenie społecznego i politycznego *status quo*.

Chodzi więc głównie o uwikłanie w codzienność i mikropraktyczność, dla którego to, co inne, jest nieosiągalnym i niewidocznym horyzontem, a więc o coś w zasadniczy sposób kompletnie odwrotnego od postulatu stworzenia i maksymalnego upowszechnienia ontologii bytu społecznego i kontynuacji tym samym projektu człowieka oświecenia. Bo przecież „nie ma alternatywy”, „historia się skończyła”, „żyjemy w najlepszym momencie ludzkiej historii”...

Dlatego na uniwersytetach wystarczy uczyć zawodu, nie filozofować...

Tendencja do wzbogacania programów wszystkich kierunków o wiedzę z zakresu filozofii socjologii, religioznawstwa, wszechstronnie pojętej kultury była bardzo mocno obecna po eksplozji buntów studenckich 1968 roku. Dziś umiera pod buchem neoliberalnego establishmentu. Ta opresja polityczna, kulturowa, cywilizacyjna wspomagana jest sojuszem zawieranym między „nowoczesnymi” liberałami a kręgami najczarniejszej religijnej reakcji, okopami świętej trójcy i Ciemnogrodu, także eksploatacją ruchów antyszczepionkowych, anty-choice, homofobicznych, faszystowskich, nacjonalistycznych po subkulturze kibolskie, mafijne włącznie. Wszelkie historyczne i aktualne męty próbuje się do ugruntowania tego panowania wykorzystać.

Widać to i bezpośrednio w polityce. W publikowanych przedwyborczych rezultatach badań społecznych podkreśla się, że oczekiwania „Polaków” (piszę w cudzysłowie, bowiem nie są to już normalni Polacy czy obywatele, społeczeństwo, czy po prostu my; to ideologicznie interpelowani w systemie nacjonalistycznego dyskursu „prawdziwi Polacy”) są takie, że partie podniosą w swych programach wyborczych najważniejsze kwestie społeczne, a są nimi tanie mieszkania, tragiczny stan służby zdrowia, drogie lekarstwa, niszczenie środowiska naturalnego, Zakład Ubezpieczeń Społecznych, który dusi składkami drobnych przedsiębiorców, niskie emerytury, deptanie praw kobiet (przytaczam „lewicowy zestaw” problemów).

Jak widać, są to wszystko wybrane postulaty soft-przekształceń w sferze dystrybucji. Obszar produkcji, polityki międzynarodowej, polityki obronnej, sprawy ustrojowe pozostają w wyniku „naukowych badań” kompletnie poza zasięgiem zainteresowań „Polaków”. To na pewno nie jest zestaw problemów prowadzący do rewolucyjnych przekształceń. To na pewno nie potwierdza twierdzenia, że „inna polityka” jest możliwa. Badania budują bezpieczną dla zabaw sporą piaskownicę...

Procedura wytyczania granic możliwego nie omija nauki. Ba, jesteśmy świadkami spektakularnego skoku na naukę, ironicznie nazwanego „Konstytucją nauki”.

Nie jest to żadna konstytucja. Lecz raczej neoliberalny skok na uniwersytety i wszelkie szkolnictwo wyższego szczebla. Ma on dwa zasadnicze cele.

Pierwszy to rozbicie elit i środowisk niechętnie podporządkowujących się polityce obecnego rządu. Przyspieszona wymiana „elit” (tzn. urzędników, uczonych, redaktorów, wydawnictw) na powolnych, a najlepiej entuzjastycznie nastawionych do panującej liberalno-katolickiej prawicy. Nauka, uniwersytety okazują się kolejnym etapem umacniania politycznej hegemonii i eliminacji opozycji.

Drugi cel związany jest z bezwzględny procesem podporządkowania nauki i uczelni ośrodkom międzynarodowym na poziomie Unii Europejskiej i Stanów Zjednoczonych, z depolonizacją nauki i jej strukturalnym ubezwłasnowolnieniem. O walorach naukowych prac decydować będą zagraniczne wydawnictwa i instytucje. Za sutą opłatą.

Nie chodzi tu tylko o umiędzynarodowienie nauki, publikacji, wykształcenia. Idzie raczej o powtórzenie w świecie nauki reformy Balcerowicza: oddanie za darmo wszystkiego, co się kapitałowi Zachodu przyda. Nauka polska warta jest tyle, ile ktoś zechce za nią dać. Reszta jest niepotrzebnym obciążeniem budżetu państwa.

Piszę o tym wszystkim, oczywiście skrótowo i powierzchownie, aby ukazać, w jak trudnych warunkach przychodzi nam wydawać „Nową Krytykę”. Gdy na przedstawione uwarunkowania nałożymy jeszcze bezpośrednio polityczne i instytucjonalne uwarunkowania, z posyłaniem przez państwo polskie policji na konferencje naukową organizowaną przez nasze pismo, trud regularnego wydawania kolejnych tomów można sobie w przybliżeniu wyobrazić.

Póki co, nasz nowy numer „Nowej Krytyki” idzie dokładnie pod prąd opisanym tendencjom. Zamiast krótkich tekstów z prostymi wnioskami do natychmiastowego zastosowania drukujemy przeglądowe artykuły, które mogą zmienić pogląd na świat, zasiać niepokój na dziesięciolecia, zburzyć bałwany, przed którymi klęczymy.

Jerzy Kochan

Max Horkheimer

Spodiewając się zła, zabiegać o dobro Rozmowa z Gerhardem Reinem¹ (1972/1976)

Rein: Panie Profesorze Horkheimer, to, czego chcielibyśmy się dowiedzieć o Pańskim życiu, dotyczy w pierwszej kolejności epoki Pańskiego dzieciństwa. Co to były za czasy, kiedy był Pan synem, uczniem, praktykantem, kiedy żył Pan w domu rodzicielskim w Stuttgarcie?

Horkheimer: Były to czasy poprzedzające pierwszą wojnę światową; epoka mieszczańska, liberalna, o której – jak sądzę – można powiedzieć, że była bardzo niesprawiedliwa, ale z drugiej strony trzeba powiedzieć, że pewnej grupie ludzi – oczywiście zbyt wąskiej – dawała możliwość rozwoju swych predyspozycji. Rozwój predyspozycji bowiem tylko wtedy może mieć miejsce, gdy jest opór, kiedy człowiek, który robi to, co potrafi, może coś osiągnąć. I w ten sposób dochodzi do czegoś takiego, co w późniejszej fazie mojego myślenia określałem jako dialektykę wolności i sprawiedliwości, to znaczy do pewnego ograniczenia sprawiedliwości, ale i większej wolności dla niektórych ludzi.

Rein: Czy u źródeł Pańskiej myśli tkwią doświadczenia związane z Pana żydowskimi korzeniami?

Horkheimer: Mój ojciec musiał zaczynać od zera z powodu bankructwa swojego ojca. I mojemu ojcu udało się wzbogacić w stosunkowo krótkim czasie dzięki nowej formie fabryki, fabryki włókna sztucznego. Z odpadów tkackich i przędzalniczych – a było ich oczywiście mnóstwo – wytwarzał włókno sztuczne, które miało akurat

¹ Wywiad ten jest ostatnią dłuższą publiczną wypowiedzią Maxa Horkheimera, która po raz pierwszy została opublikowana w: G. Rein, *Dienstagsgespräche mit Zeitgenossen*, Stuttgart-Berlin (Kreuz) 1976, s. 149–188.

take właściwości, jakich wymagało tkactwo i przędzalnictwo i jakie mogły bezpośrednio znaleźć zastosowanie. To jest przykład tego, co wcześniej nazwałem bodźcem do rozwoju. A mój ojciec był człowiekiem, który odczuwał to jako konieczność dla rodziny: jak najwięcej osiągnąć, aby przynieść pożytek rodzinie. Moja matka była niezwykle ciepłą kobietą. I jeśli zaznałem w życiu niemało piękna i dobra, co może wynika po części z mojego nastawienia życiowego, to prawdopodobnie dlatego, że w domu rodzicielskim, także dzięki ojcu, ale przede wszystkim dzięki matce nauczyłem się – poprzez *mimesis* – miłości. Jako że miłości nie można się nauczyć dzięki przekazom słownym, lecz tylko dzięki blaskowi oczu matki, brzmieniu jej głosu, dzięki jej miłości. Właśnie dlatego rodzina wydaje mi się czymś tak ważnym, a jej współczesny rozkład czymś w najwyższym stopniu problematycznym. Sądzę, że Freud zgodziłby się ze mną.

Rein: Czy były w Pańskim rodzicielskim domu jakieś problemy związane z żydowskim pochodzeniem? Na przykład czy żył Pan koszernie, zgodnie z zasadami judaizmu?

Horkheimer: Tak, kiedy się urodziłem, moi rodzice żyli jeszcze w ścisłym sensie – nie powiedziałbym ortodoksyjnie, ale konserwatywnie – po żydowsku; gotowało się koszernie. Ale gdy miałem około 7 lat, ciężko zachorowałem i przechodziłem w tym samym czasie szereg chorób dziecięcych, co stanowiło zagrożenie dla życia. Jednak lekarz przyczynił się do tego, że niebezpieczeństwo zostało wkrótce zażegnane. Słyszę go wciąż jeszcze, jak mówi do mojej matki: „Teraz musimy go z powrotem postawić na nogi. Niech mu Pani daje codziennie na śniadanie kanapki z szynką”. To są oczywiście antypody koszerności i moja matka była bardzo zakłopotana. Zwróciła się do rabina z pytaniem: „Co mam robić? Zalecił mi to lekarz ze względu na mojego syna”. A rabin odpowiedział: „Jeśli lekarz to zalecił, trzeba się tego trzymać”. I to był koniec koszernego gotowania w moim domu rodzicielskim; bo gdy raz zaprzestano tego ze względu na mnie, to już bezpowrotnie, i zaczęto gotować tak jak w innych domach – z pewnymi oporami.

Rein: Czy te opory są jeszcze dzisiaj zauważalne?

Horkheimer: Tak, powiedziałbym, że nawyki, które się zdobędzie wskutek określonego trybu życia w dzieciństwie, dają o sobie znać w pewien sposób również w życiu dorosłym. Dam przykład: żydowski zakaz łączenia mleka z mięsem opiera się na fragmencie z Biblii; w pierwszych pięciu księgach Mojżesza jest powiedziane: „Nie będziesz gotował koźlątka w mleku jego matki”. To tkwi u źródła zakazu; później uczeni, z epoki Talmudu w judaizmie, a scholastyki w chrześcijaństwie, ujmowali to w ten sposób: „nie łącz nigdy mięsa z mlekiem”. Muszę przyznać, że zupełnie nie przestrzegam już tego zakazu, kiedy jednak podaje się mięso w mleku, to wprawdzie zjadam je, ale z pewnym niesmakiem, nie uświadamiając sobie w pierwszej chwili,

dłaczego. Dopiero później przypominam sobie, że to pewnie wynika z tego wczesnego przyzwyczajenia.

Rein: Czy to, co właśnie nazwał Pan wspomnieniem judaizmu, towarzyszyło Panu i później?

Horkheimer: Niekiedy bardzo ostro buntowałem się przeciwko temu, zwłaszcza w okresie dojrzewania, jak to bywa. Ale później, gdy zaczęło się prześladowanie Żydów w Niemczech, gdy dowiedziałem się, na czym polega to, co nazywa się antysemicką dyskryminacją, utożsamiałem się z poszkodowanymi.

Przeżyłem i doświadczyłem tego, że w całej historii Żydzi byli – o ile wiem – jedynym czy przynajmniej jednym z bardzo nielicznych ludów, które trzymały się razem, nie mając wspólnego kraju ani żadnej szczególnej z tego korzyści. Poszedłbym dalej – bez tego, by jednostka musiała oczekiwać po śmierci nagrody i kary; w judaizmie bowiem w istocie nie ma o tym mowy; natomiast Żydzi trzymali się razem, przestrzegając nakazów. I to także budziło we mnie – kiedy nad tym rozmyślałem – pewną sympatię.

Rein: Judaizm, który ma swoje cele jeszcze przed sobą – czy to jest to, co Pana interesuje w judaizmie?

Horkheimer: Tak, myśli Pan teraz o tym – i ma Pan w zupełności rację – że dla Żydów nie tak bardzo wiara, jak tęsknota, jak nadzieja na przybycie Mesjasza stanowią impuls do przestrzegania nakazów. Byłoby rzeczą bardzo interesującą rozważenie różnicy między chrześcijaństwem i judaizmem. Wielki teologiczny historyk Harnack wywodził, jak czuli się chrześcijańscy męczennicy, kiedy musieli umierać w straszliwych cierpieniach, na przykład na rzymskiej arenie. „Cierpiąc męki, wyobrażali sobie – pisał – że są w drodze do wiecznej szczęśliwości”. Natomiast u męczenników żydowskich – a było ich w ciągu dwóch tysiącleci doprawdy bardzo wielu – jest to raczej myśl: „Będę żył dalej, gdyż oni żyją tak samo jak ja, gdyż ja jestem z nimi jednością”. Schopenhauer wciąż mówił nawet o „jedności jednostki z całością”. A gdyby odstąpili od judaizmu i uniknęli dzięki temu męczeństwa – były i takie czasy, kiedy to było możliwe – doprowadziliby do rozłamu, który uczyniłby ich życie nie dla nich niewartym; nie byłiby już Żydami.

Rein: Z Pańskich odpowiedzi wynika, że można mówić o tak zwanym szczęśliwym domu rodzicielskim.

Horkheimer: Zawsze mówiłem: człowiek przychodzi na świat jako stacja nadawczo-odbiorcza. I to jest bardzo istotne. Tak więc już w czasach mojej młodości nauczyłem się tego, co później sformułowałem tak: w prawdziwym szczęściu zawiera się smutek, prawdziwe szczęście nie zapomina o tym, co złe na tej Ziemi, i ma też w sobie moment przemijalności. Szczęście nie jest tym samym, co przyjemność.

Tego doświadczyłem dzięki moim rodzicom i ludziom, którzy bywali w moim rodzicielskim domu.

Rein: Gdyby spełniła się wola Pańskiego ojca, to zapewne stałby się Pan tak samo dobrze prosperującym kupcem. Ale tak się nie stało. Kiedyś zapadła decyzja, żeby zrobić coś innego. Jak do tego doszło?

Horkheimer: Mój ojciec chciał oczywiście, żebym poszedł w jego ślady, dlatego też gdy miałem 15 lat, a więc około roku 1910, zabrał mnie ze szkoły i zatrudnił w swojej fabryce jako – można powiedzieć – praktykanta. Pracowałem tam najpierw rok albo trochę dłużej, może 2 lata (wtedy już, w roku 1911, poznałem mojego przyjaciela Friedricha Pollocka). Potem ojciec wysłał mnie – za co jestem mu do dziś wdzięczny – za granicę, ponieważ uważał, że jeśli człowiek chce się uczyć języków, to powinien to robić za młodu; wtedy uczy się ich gruntownie i stosunkowo szybko. Tak nauczyłem się francuskiego i angielskiego. Następnie w roku 1914, mniej więcej na 2 tygodnie przed wybuchem pierwszej wojny światowej, ojciec zabrał mnie z Londynu, mówiąc – co dowodzi, że nie był głupim człowiekiem – „wrócisz teraz razem ze mną, bo wydaje mi się, że będzie wojna i lepiej żebyś był przy mnie w Niemczech”.

Tak trafiłem znowu do fabryki, a ponieważ tamtejsza produkcja była ważna dla celów wojskowych, mógłbym dostać odroczenie i nie musiałbym odbywać służby wojskowej.

W 1917 roku zostałem żołnierzem i nie zabiegałem o odroczenie, gdyż uważałem, że to nie będzie w porządku. Nie chodziło mi o to, żeby strzelać do Francuzów i Anglików; było zbyt dużo takich ludzi, których właśnie poznałem i pokochałem za granicą. Nie chciałem jednak po prostu być uprzywilejowany względem innych młodych ludzi, dlatego że mój ojciec był właścicielem tej fabryki. Ale gdy nasza jednostka militarna została wysłana na front, miało miejsce ponowne badanie i zostałem uznany za „t.n.”, trwale niezdatnego. Mój znajomy przez przypadek usłyszał później, jak mój kapitan rozmawiał z pewnym oficerem, który mu powiedział: „Panie kapitanie, cieszę się, że ten Horkheimer został uznany za «trwale niezdatnego». Gdyby trafił na front, skompromitowałby całą niemiecką armię”. Byłem rzeczywiście niezdatny do służby wojskowej. Tak więc odszedłem z wojska i jeszcze przed końcem wojny, w roku 1918, udałem się do sanatorium w Monachium, żeby się wzmocnić. Tam, w Schabing, poznałem monachijską bohemę i w końcu zacząłem się zastanawiać, czy nie należałoby pójść na studia. Ludzkość jest przecież osobliwą wspólnotą i powinienem wiedzieć coś więcej o niej i o świecie w ogólności.

Mój przyjaciel Pollock też był żołnierzem, obaj razem zdecydowaliśmy zrobić maturę tak szybko, jak się da, eksternistycznie. Udało nam się to jeszcze w roku 1919.

Rein: W Monachium przeżył Pan Republikę Rad?

Horkheimer: Zdarzyło mi się nawet coś, o czym mogę Panu opowiedzieć jako o małej przygodzie. Gdy Republika Rad została pokonana, pojechałem do Garmisch-Partenkirchen, żeby szukać jakiegoś znajomego czy znajomej, i zostałem tam aresztowany. Pytałem: „Dlaczego jestem aresztowany?”. Odpowiedziano mi: „Jest pan Ernstem Tollerem”. Tłumaczyłem, że nie jestem Ernstem Tollerem, ale upierali się przy tym. Była to jakaś gwardia, taka, jakie wtedy działały, coś w rodzaju paramilitarnego oddziału samoobrony. Przetrzymani mnie kilka godzin, aż w końcu mi uwierzyli, że nie jestem Ernstem Tollerem. Wsiadłem do pociągu, jechałem z powrotem, ale w drodze dosiadło się dwóch Lützow-huzarów w czarnych uniformach, którzy powiedzieli: „Musimy pana znów aresztować, pan jednak jest Ernstem Tollerem”. Przybyliśmy wieczorem, na dworcu zabrano mnie na wojskowy posterunek; oficer, którego tam zastaliśmy, nakazał huzarom, żeby mnie odstawili dokądś w mieście, a była już noc. Wtedy się przestraszyłem; nie chciałem zostać zastrzelony, jak to mówią, „jako zbieg”. Zacząłem z tymi dwoma huzarami rozmawiać, tak że w końcu pozwolili mi uciec. Ale powiedziałem sobie: nie jest to teraz dobre miejsce, żeby tu zostać, toteż postanowiliśmy ostatecznie udać się do Frankfurtu i tam studiować. Nie przesadzę chyba, mówiąc, że to zdecydowało o moim życiu.

Rein: Czy mógłby Pan powiedzieć, dlaczego zaczął Pan studiować te, a nie inne kierunki. Z czego to wynikało?

Horkheimer: Już wówczas miałem filozoficzne zainteresowania, chciałem poznać świat i to nie w specjalistycznym sensie, lecz w ogólności. Czyli w gruncie rzeczy chodziło oczywiście o pasję filozoficzną, ale ponieważ już sam czytałem filozofów – nie na ostatku Schopenhauera – pomyślałem, że może będzie dobrze, jeśli moim głównym kierunkiem będzie nie filozofia, a psychologia; że w ten sposób dowiem się, co dziś wiadomo o człowieku. Studiowałem więc jako główny kierunek psychologię na wydziale przyrodznawczym i napisałem pracę doktorską, która nosiła tytuł *O zmianach kształtu w strefie ślepej na kolory wokół ślepej plamki na siatkówce oka*. A więc prawdziwie przyrodznawcza psychologia. Jako kierunki dodatkowe studiowałem filozofię i ekonomię polityczną, no i przygotowałem tę dysertację. Była ona bardzo trudna. Bardzo się zaangażowałem w tę pracę, która wymagała testowania wielu ludzi, eksperymentów itd., i koniec końców wydawało mi się, że dokonałem pewnych fizjologiczno-psychologicznych odkryć. Frankfurt stanowił przecież wówczas także centrum psychologii postaci, która była postępową psychologią. Byli tam wówczas: Westheimer, Gelb, Goldstein i inni. I mniej więcej czternaście dni, trzy tygodnie przed terminem, w którym chciałem oddać pracę, przyszedł do mnie profesor Schumann, dziekan wydziału psychologii, i powiedział: „Mam dla pana przykrą wiadomość. Dostałem właśnie od duńskiego kolegi obszerny artykuł dla naszego

czasopisma, a w tym artykule jest mowa o odkryciach, których pan dokonał”. I to był koniec tej dysertacji.

Może Pan sobie wyobrazić, w jakiej sytuacji się znalazłem, chociaż oczywiście za bardzo się tym nie przejmowałem, mogłem przecież wrócić do fabryki ojca, bo nie miałem zamiaru robić kariery akademickiej. Jednak – tu dochodzimy do jednego z najważniejszych momentów w całym moim życiu – na filozofii moim nauczycielem był Hans Cornelius, potomek malarza Corneliusa, przyjaciela Goethego. Dowiedział się on o sprawie i kiedyś, gdy miałem referat na seminarium, powiedział: „Ma pan rękopis?”. Odpowiedziałem, że tak. „Proszę mi go dać i przyjść później do mnie”. Mniej więcej za godzinę poszedłem do pokoju Corneliusa, mój rękopis był już opatrzony uwagami na marginesach, bardzo zresztą licznymi. A Cornelius powiedział: „Jeśli uwzględni pan te zalecenia, to będzie pan miał dysertację”. Zrobiłem to; zrobiłem to bardzo szybko i jeszcze w roku 1922 zostałem przez Corneliusa wypromowany. Wspaniale, że on tak postąpił i – jak się rzekło – pod wieloma względami wywarł na mnie decydujący wpływ.

Rein: Czy Cornelius był dla Pana najważniejszym nauczycielem z punktu widzenia Pańskiej późniejszej drogi akademickiej?

Horkheimer: Tak, zdecydowanie tak uważam. Pierwszy raz byłem na jego wykładzie, kiedy zostałem immatrykulowany we Frankfurcie, ale nie na samym początku semestru; odczekałem 3 tygodnie i wtedy pomyślałem, że teraz pójdę na wykład z filozofii. Cornelius mówił o Kancie, o transcendentalnej estetyce. Mógłbym dokładnie powtórzyć, co wówczas powiedział, był krytyczny wobec transcendentalnej estetyki Kanta. W pewnym momencie przerwał i poprosił o pytania. Zgłosiłem się, mówiąc, że nie mam pytań, tylko zarzut; byłem zwolennikiem estetyki transcendentalnej, tak jak Schopenhauer, i w sali wykładowej podjąłem polemikę z Cornelusem. Wtedy on powiedział głośno, tak, że każdy mógł usłyszeć: „No cóż, w takim razie będę musiał panu różne rzeczy dopowiedzieć. Proszę przyjść później do mojego gabinetu”. Tak zrobiłem i tu właściwie zaczęła się moja droga akademicka. Cornelius niezwykle mnie polubił. Nie wiem, jak to się stało, ale mogę Panu coś o tym powiedzieć. Cierpiał on na chorobę, którą – jeśli Pan chce – z wierności przejąłem od niego, mianowicie na gościec. W wypadku tej choroby było wtedy tak, że kiedy się dostawało ataku, trzeba było – nie tylko przez kilka dni, ale częściej przez kilka tygodni – siedzieć albo leżeć, bo nie można było chodzić. Nie było jeszcze skutecznych środków. I któregoś dnia wezwał mnie – jako studenta! – do siebie, a mieszkał w Oberursel koło Frankfurtu, i oświadczył: „Panie Horkheimer, poprowadzi pan jutro mój wykład”. Patrzyłem na niego bardzo zdziwiony, a on dodał: „Powie panu, o czym ma pan mówić, co ma pan robić. A jutro niech pan znów przyjdzie do mnie, będzie pan ten wykład kontynuował”. W ten sposób weszliśmy w bardzo bliską relację. Przybliżył mi też wtedy sztukę, przede wszystkim sztuki plastyczne, gdyż pewnego dnia oznajmił: „Teraz przejmie pan nie tylko mój wykład, ale i kurs aktu”.

Rein: Czy kiedyś wcześniej zajmował się Pan już rysunkiem?

Horkheimer: Ze wstydem wyznaję, że nigdy. W szkole nie byłem dobry z rysunku. Kiedy powiedziałem: „Ale ja wcale nie potrafię rysować”, odpowiedział: „Dam panu czternaście dni”. Wynikło z tego coś wspaniałego, ponieważ bardzo dobrze rozumiałem się z uczestnikami tego kursu, młodymi artystami. Była tam oczywiście także modelka, która od czasu do czasu się pojawiała, a potem wycofywała. Kiedy się zjawiała, nie rysowano, tak uzgodniliśmy, a kiedy wracała, razem i nawzajem ocenialiśmy i krytykowaliśmy to, co zostało narysowane i co należało zrobić lepiej. Było w tym już coś z Teorii Krytycznej. W ten sposób pozyskałem nowe znaczenie, nową więź z tą sztuką, właściwie moją pierwszą rzeczywistą więź. To Cornelius wyjaśnił mi: „Filozofia oznacza myślenie, które zakłada dobrą znajomość przyrodoznawstwa i sztuk”.

I tak zadał sobie trud wprowadzania mnie w dziedzinę sztuk; na wykłady przyrodoznawcze musiałem uczęszczać, ponieważ on tego chciał. Pojechał razem ze mną i moją żoną do Włoch. W różnych miastach wielokrotnie objaśniał nam style, architekturę; chodził z nami po muzeach, kiedy my byliśmy w jednej sali jakiegoś muzeum, on przechodził już do następnej, aby móc wybrać obrazy, które należy obejrzeć; uważał, że „oglądanie zbyt wielu obrazów działa tłumiąco”, nie należy oglądać za wiele. Następnie objaśniał te obrazy. Udzielał mi lekcji kompozycji, tak że nauczyłem się trochę komponować. I, jak powiedziałem, przyrodoznawstwo. To jest jeden z tych momentów, których bardzo żałuję w rozwoju uniwersytetu: dzisiaj człowiek studiujący filozofię nie może już zdobyć wglądu w nauki przyrodnicze, bo są one tak wyspecjalizowane, że kiedy pójdzie on na jakiś wykład – z fizyki, z chemii czy z czegoś innego – po prostu nie zrozumie go, nic z tego dla niego nie wyniknie. Sam Cornelius jeszcze chciał zrobić doktorat nie z filozofii, tylko – podobnie jak ja – z psychologii, a zrobił z chemii. Mogę powiedzieć, że w najpiękniejszy sposób rozwinął moje wcześniej zdobyte wykształcenie. Ale mógł to zrobić tylko dlatego, że po pierwsze: wtedy nie przypadało jeszcze tak wielu studentów na jednego profesora, a po drugie: było bardzo, bardzo trudno nakłonić go do tego, żeby został promotorem studenta, dla którego filozofia była pierwszym kierunkiem.

Rein: Czy był Pan również jego asystentem?

Horkheimer: Tak, byłem jego asystentem, chociaż wcale nie miałem zamiaru robić kariery akademickiej. Ale było tak: po promocji wezwał mnie do siebie. Chciał mi zakomunikować, że nie tylko zdałem, ale uzyskałem bardzo dobrą ocenę. A gdy to powiedział, zapytał: „Chce pan być moim asystentem?”. Zdumiony odpowiedziałem: „Tak”. Wtedy on rozłożył ramiona i powiedział: „Mój przyjacielu, to możemy być także na «ty»”. Myślę, że i to zdarza się dziś rzadko w czasie egzaminu dyplomowego.

Rein: Jak doszło do tego, że dostał Pan profesurę we Frankfurcie? Było to przecież i jest rzadkością, że ktoś, kto uzyskał dyplom na jakimś uniwersytecie i był tam asystentem, dostaje na tym samym uniwersytecie profesurę?

Horkheimer: To też zawdzięczam Corneliusowi; ponieważ – jak przypuszczam – kiedy przeszedł na emeryturę, co miało miejsce pod koniec lat dwudziestych, napisał w mojej sprawie listy do ministerstwa i na wydział, w których usilnie zalecał, by awansowano mnie szybko na profesora. Jego następcami byli dwaj ludzie o dużym znaczeniu, z którymi miałem bardzo pozytywne relacje. Jeden z nich to Max Scheler, który wcześniej był w Kolonii. Ale niestety zmarł on już po 2–3 miesiącach działalności, o ile w ogóle rozwinął we Frankfurcie jakąś działalność. Wtedy objął katedrę Paul Tillich. Z nim rozumieliśmy się doskonale aż do jego śmierci. I myślę, że jako wierny następcą Corneliusa doprowadził on do tego, że zostałem powołany na profesora. Cornelius nie był wcale zwolennikiem panujących reguł; o uniwersytecie w ówczesnym stanie mówił mniej więcej to samo, co w początkach XIX wieku mówili tacy ludzie jak Herwegh i co znaczna część studiującej młodzieży mówi dziś. Cornelius był także bardzo mądry politycznie. Kiedy przeszedł na emeryturę, miał jeszcze małe dzieci, całkiem małe dzieci, które nawet jeszcze nie chodziły do szkoły. I kiedy go pytano: „Co pan będzie teraz robił?“, odpowiadał, że wyjeżdża do Szwecji. „Na miłość boską, czemu nie zostaje pan tutaj jako emeryt?“. Odpowiadał, i to każdemu, kto o to pytał: „Wyjeżdżam do Szwecji, żeby moje dzieci nie zostały w szkole zarażone nacjonalizmem”. Widział on już wówczas, tak jak i ja, że nadciąga narodowy socjalizm.

Rein: O narodowym socjalizmie porozmawiamy później. Czy oprócz Corneliusa słuchał Pan innych filozofów?

Horkheimer: Tak, Cornelius sprawił, że w roku 1920/1921 opuściłem Frankfurt, jako że stwierdził: „Będzie dobrze, jeśli przez rok posłucha pan również innych filozofów”. Wysłał mnie do Freiburga, do Husserla, tak więc studiowałem też u Husserla. Poszedłem do niego i zapytałem, jak powinienem studiować, na czyje wykłady uczęszczać. Husserl na to odpowiedział: „Oczywiście także na wykłady Heideggera, on mówi to samo, co ja, tylko prościej”. Na pierwszym wykładzie, którego słuchałem, Husserl wyjaśniał, że filozofia – o czym również pisał – jest nauką ścisłą, odwoływał się do Platona. Potem poszedłem na pierwszy wykład Heideggera, który wyjaśniał: „Filozofia nie jest nauką i niewiele ma z nią wspólnego”. Wtedy pomyślałem: Czy to jest to samo, tylko prościej? A kolejną moją myślą było: Teraz już wiem, czym jest dialektyka. W każdym razie tym sposobem poznałem dwóch ważnych ludzi.

Rein: Znane są obecnie nazwiska kilku filozofów, którzy mieli szczególny wpływ na Pana. Jednym z nich był Schopenhauer, drugim Freud, trzecie nazwisko to Marks. Zacznijmy od Schopenhauera.

Horkheimer: Z Schopenhauerem było tak, że wciąż miałem jakieś filozoficzne refleksje, już wtedy, gdy, będąc jeszcze uczniem, przebywałem za granicą, w miastach francuskich i angielskich, przede wszystkim w Brukseli. Byłem tam razem z Pollockiem i któregoś wieczoru Pollock rzucił na moje łóżko mały zeszytek – wydaje mi się, że była to publikacja wydawnictwa Reclam – z tekstem Schopenhauera i powiedział: „Może cię to zainteresuje”. Miał rację, zainteresowało mnie to tak bardzo, że potem intensywnie czytałem pisma Schopenhauera. Tak więc doszedłem do Schopenhauera długo przed maturą. Mogę chyba powiedzieć, że Schopenhauer nie tylko odegrał ważną rolę w moim życiu, lecz i że Teoria Krytyczna – jak nazwano później moją myśl – zawiera bardzo wiele z Schopenhauera; ponieważ on mówi – nie tylko jak ja: że dobra jako takiego nie potrafimy określić, ale ponadto – że ostatecznie istotą wszystkich rzeczy jest zło, mianowicie, wola życia, wola dobrostanu i bycia, a to, co prawdziwe, zaświatowe – w odróżnieniu ode mnie posuwa się tak daleko – to „nicość”. No więc Schopenhauerem zajmowałem się bardzo intensywnie. Pytał mnie Pan też o Freuda.

Rein: Psychologia była wtedy przecież jeszcze dziedziną przyrodoznawstwa.

Horkheimer: Tak; w większości uniwersytetów – o ile wiem – istnieją na wydziałach medycznych nieliczne katedry psychoanalizy. A na Uniwersytecie Frankfurckim – dzięki staraniom przede wszystkim Adorna i w mniejszym stopniu także moim – katedra psychoanalityczna, czyli psychologiczna, tak jak to się tam obecnie określa, została powierzona Mitscherlichowi. Nie jest to więc przypadek, jest to bardzo charakterystyczne, że z moim udziałem psychoanaliza została uznana za moment filozofii, mianowicie za wiedzę o człowieku. Tak samo w gruncie rzeczy jestem zdania, że ten, kto dziś filozofuje, powinien dobrze znać socjologię; bo tak jak kiedyś trzeba było mieć wiedzę o człowieku, tak dziś trzeba mieć wiedzę również o społeczeństwie, jeśli chce się zdać egzamin z filozofii.

Rein: Czy Pan sam poddawał się kiedyś analizie?

Horkheimer: Tak, poddawałem się. Kiedy byłem prywatnym docentem (*privatdozent*²), uważałem, że trzeba brać pod uwagę w filozofii to wszystko, czego dowiadujemy się o człowieku dzięki psychologii. A wtedy, w latach dwudziestych, psychoanaliza stawała się dopiero wielkim znanym wydarzeniem. W drugiej połowie lat dwudziestych, około 1927/1928 roku, udałem się do psychoanalityka we Frankfurcie, Karla Landauera, ucznia Freuda, i powiedziałem mu: „Chciałbym osobiście dobrze poznać psychoanalizę i wydaje mi się, że to osiągnę, jeśli sam poddam się psychoanalizie; chciałbym więc przejść psychoanalizę”. To oznaczało wówczas: kilka lat, 6 godzin w tygodniu, codziennie godzina. Na to powiedział Landauer: „Bardzo pięknie, ale przykro mi, nie jest to możliwe, bo jeśli mam robić psychoanalizę,

² W strukturze polskich uczelni nie ma odpowiednika tego stanowiska.

pańską psychoanalizę, to musi pan mieć rzeczywisty medyczny powód, musi pan mieć symptom, na gruncie którego będę mógł pana badać; w przeciwnym razie będzie brakowało czegoś decydującego”. Odpowiedziałem: „Dobrze, wracam więc do domu i przyjdę za kilka dni. Zastanowię się, czy mam symptom”. Kilka dni później przyszedłem z powrotem i powiedziałem doktorowi Landauerowi: „Mam symptom” – „Jaki?” – „Jestem prywatnym docentem i prowadzę cztery razy w tygodniu wykład, każdy trwa 45 minut, ale nie wiem dlaczego, muszę sobie wszystko zapisać. Mogę rzeczywiście traktować to tylko jako odczyt (*Vorlesung*)³; muszę sobie cały tekst ze wszystkimi szczegółami zapisać, tak więc żeby przygotować wykład 45-minutowy, potrzebuję 8 – albo i więcej – godzin. To jest przecież symptom”. Po krótkim zastanowieniu Landauer powiedział: „Tak, to jest symptom. Robimy psychoanalizę”. I przez rok robiliśmy psychoanalizę. Symptom znikł po 6 tygodniach, ale chyba nie dzięki psychoanalizie, tylko dlatego, że podczas tej analizy człowiek znajduje się w takiej sytuacji, w jakiej poza tym nie bywa w życiu: mówi się wszystko, co przychodzi do głowy. Leży się na dywanie, lekarz siedzi ukośnie za pacjentem, słucha go i mówi mało. W nawiązaniu do tego symptomu powiedziałem: „Jeśli zapiszę nie wszystko, studenci wezmą mnie za głupiego”. Odpowiedź Landauera brzmiała: „Powinni wziąć pana za głupiego”. Zrobiło to na mnie takie wrażenie, wydało mi się to tak jasne i naturalne, że faktycznie potrzebowałem potem tylko kwadransa, żeby sobie zrobić notatki, i powiedzieć w trakcie wykładu tylko o najważniejszych rzeczach. I myślę, że dzięki temu te wykłady stały się lepsze, nie gorsze. To, że psychoanaliza skończyła się po roku, wynikało stąd, że Landauer powiedział: „Musimy teraz przerwać psychoanalizę. Nie jest ona zakończona, ale nie możemy jej kontynuować, jest pan zbyt szczęśliwy, zbyt dobrze się panu wiedzie. Żeby rzeczywiście skutecznie kontynuować psychoanalizę, musiałby pan wyjechać do Berlina, żeby nie być wciąż z żoną; to za bardzo pana uszczęśliwia. W Berlinie można by rzecz kontynuować, prawdopodobnie ujawniłoby się tam coś, o czym dziś nic nie wiemy”. Zdecydowałem, że nie pojadę do Berlina, tylko zostanę z żoną, we Frankfurcie. Jednak wiele się o psychoanalizie dowiedziałem i zajmowałem się nią również w późniejszym okresie.

Rein: Co oznacza nazwisko Freuda w Pańskiej myśli filozoficznej?

Horkheimer: Powiedziałbym, że Freud ma wiele wspólnego z Schopenhauerem, w pewien sposób rozwinął różne istotne elementy filozofii Schopenhauera, nie myśląc przy tym o jego osobie. Ale był tego świadom, że pod pewnymi względami jest następcą Schopenhauera. Na przykład – żeby go zacytować – w rozprawie pod tytułem *Trudność psychoanalizy* pisze: „Trzeba wskazać znanych filozofów jako

³ Gra słów niemożliwa do oddania w języku polskim. Niemiecki termin *Vorlesung* tłumaczy się jako wykład, zaś *vorlesen* oznacza odczytanie czegoś na głos, czyli głośne czytanie, czytanie przed audytorium.

prekursorów, przede wszystkim wielkiego myśliciela Schopenhauera, którego nieświadoma «wola» jest równoznaczna z duchowymi popędami psychoanalizy; to ten sam zresztą myśliciel, który dobitnie zwracał ludziom uwagę na niedoceniane wciąż znaczenie ich życia seksualnego⁴. Albo inny fragment z *Trzech rozpraw z teorii seksualnej*, gdzie Freud mówi: „Albowiem filozof Arthur Schopenhauer już jakiś czas temu wypomniął człowiekowi, w jak wielkiej mierze jego czyny i poglądy zeterminowane są dążeniami seksualnymi – w zwyczajnym sensie tego słowa⁵. Czy jeszcze inny fragment z *Poza zasadą przyjemności*: „Nie możemy natomiast zataić przed sobą czegoś innego, a mianowicie, że niespodziewanie wpłynęliśmy do portu filozofii Schopenhauera, dla którego śmierć jest «właściwym rezultatem», a więc i celem życia, popęd płciowy zaś ucieleśnieniem woli życia⁶. A w *Autoprezentacji* mówi: „Daleko idącej zbieżności psychoanalizy z filozofią Schopenhauera – który nie tylko głosił prymat afektywności i przemożne znaczenie seksualności, lecz nawet znał mechanizm wyparcia – nie należy sprowadzać do mojej znajomości jego teorii; bardzo późno zacząłem czytać Schopenhauera”. Tak mówi Freud. A więc widzi Pan, to nie jest przypadek, że dla mnie – który w swym myśleniu byłem przeniknięty Schopenhauerem – Freud, gdy go poznałem, miał szczególne znaczenie.

Rein: Cytując wypowiedź Freuda o Schopenhauerze, podkreślił Pan, że u obu pojawiło się „to, co nieświadome”.

Horkheimer: Tak, z pewnością, bo gdy Freud wskazał Schopenhauera jako swego – powiedziałbym największego – prekursora, to miał rację, już choćby dlatego, że najgłębszą prawdziwą istotą człowieka także według Schopenhauera jest nieświadomość. Freud się na temat istoty człowieka nie wypowiadał, ale również u niego jest właśnie tak, że ostateczne przyczyny działania i wyborów życiowych w gruncie rzeczy też dla tego, kto działa, nie są w pełni świadome. Tym, co nieświadome u Schopenhauera, jest właściwie „wielka rzeczywistość: wola”. Wola, której w ogólności człowiek właściwie nie potrafi opisać. Lecz obaj o tyle się zgadzają, że filozofię Schopenhauera – zwłaszcza jego konkluzję, gdy dochodzi on do woli jako „istoty człowieka” – można interpretować także psychologicznie i na odwrót: pojęcie nieświadomego u Freuda można interpretować również filozoficznie. Konstatacja, że istnieje coś, czego w ogóle nie można spostrzec, jest czymś przeciwnym wobec czysto pozytywistycznego ujęcia poznania. U Freuda niezwykle zawsze podobało mi się to, że uznaje on też pewne właściwości, których istnienia nie można stwierdzić za pomocą aparatury, które nie są samymi faktami, i to jest właśnie to, co nieświadome.

⁴ S. Freud, *Gesammelte Werke*, Bd. XII, Frankfurt am Main 1966, s. 12.

⁵ S. Freud, *Życie seksualne*, tłum. R. Reszke, Warszawa 1999, s. 31.

⁶ Z. Freud, *Poza zasadą przyjemności*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa 1976, s. 72.

Rien: Stąd Pańskie zainteresowanie człowiekiem, u którego to wszystko się uwidocznia.

Horkheimer: Hm... „to wszystko się uwidocznia”. Nie, mówi się o tym, ale przecież w ogólności jest tak, że to, co nieświadome, jako takie nie daje się rzeczywiście dokładnie przedstawić; to jest istota człowieka w filozofii Schopenhauera. Zawsze mówił on, że istota człowieka jest właściwie nieświadoma. Być może podobieństwo da się również jeszcze – właśnie w odniesieniu do tego, co nieświadome – przez to stwierdzić, że u obu to, co nieświadome, jest moralnie problematyczne: u Schopenhauera „mizerna wola dobrostanu i bycia”, u Freuda to, co „wyparte”, to, co „wyparte w nieświadomość”. W obu wypadkach jest to więc w wyższym sensie problematyczne.

Rein: Panie Profesorze Horkheimer, w czasach Republiki Weimarskiej studiował Pan i zaczął nauczać. Przeczył Pan nadszycący narodowy socjalizm i go opisał. Uważam, że to bardzo osobliwe, że tak wcześniej Pan go przeczył; nie odważę się zapytać, jak do tego doszło. To, o co chciałbym zapytać, prowadzi nas do trzeciego nazwiska – jeśli Pan pozwoli – do Karola Marksa. Czy z powodu politycznych okoliczności był Pan tak zainteresowany Marksem?

Horkheimer: Było wiele powodów. Ale skoro rozmawialiśmy o Freudzie, chciałbym jeszcze dodać, że jednym z powodów, dla których Marks jako krytyk społeczeństwa tak bardzo mnie zainteresował, było to, że według Freuda w wypadku jednostki prawda da się znaleźć rzeczywiście tylko wtedy, kiedy człowiek zastanowi się nad źródłem, nad podstawą swych własnych tendencji w życiu. Ale abstrahując od tego, że psychoanaliza jest w o wiele za małym stopniu kontynuowana i za małą rolę odgrywa na uniwersytetach, nasuwa mi się poważne pytanie w odniesieniu do nauki w jej całości: mianowicie nauka nie pyta samej siebie, dlaczego uznaje za jakies przyrodoznawstwo właśnie ten proces, a nie jakiś inny; dlaczego akurat te rzeczy są przedmiotem studiów, a nie tamte inne? Co tkwi u podstaw określonego kierunku rozwoju nauki, każdej poszczególnej nauki? W gruncie rzeczy dopiero wtedy stałaby się ona w pełni prawdą, gdyby została dokładnie poznana także historia rezultatów – nie tylko zewnętrzna, lecz społeczna prehistoria rezultatów, a więc na przykład przygotowania wojenne czy coś innego. I to uważam za rzecz niezwykle istotną, że takiego namysłu się nie naucza, o czym świadczy fakt, że na żadnym uniwersytecie – o ile wiem – nie ma katedr, które by przy dzisiejszej specjalizacji w ramach poszczególnych nauk przybliżały i omawiały całościowy obraz danej nauki – a więc całościowy obraz fizyki czy całościowy obraz człowieka w medycynie, który miał niegdysiejszy lekarz, oczywiście bez tych wszystkich dokładnych wiadomości – adekwatny do naszych czasów.

Rein: Nie ma już lekarza domowego, są tylko specjaliści.

Horkheimer: A przy tym specjalizacja nie jest we właściwy sposób rekompensowana przez wiedzę całościową, jednoczącą te wszystkie specjalistyczne sprawy. To

chciałem najpierw powiedzieć. Ponieważ zapytał mnie Pan o Marksa, przyszła mi do głowy krytyka uniwersytetu. Ale przyczyną zewnętrzną był oczywiście koniec pierwszej wojny światowej. Wtedy stało się dla mnie jasne, że już teraz chodzi nie tylko o to, żeby studiować filozofię, lecz że trzeba ją studiować krytycznie, to znaczy, że trzeba krytycznie poznać świat. A najlepsze krytyczne ujęcie historii, krytyczne teoretyczne ujęcie historii i społeczeństwa znalazłem u Marksa; z tego też względu relatywnie szczegółowo studiowałem Marksa.

Rein: Wcześniej często określano Pana jako uczonego marksistowskiego. Jak by Pan opisał swoje dzisiejsze stanowisko wobec Marksa?

Horkheimer: Wymagałoby to długiego wywodu, ale mogę spróbować ująć to całkiem krótko. W wyniku lektury Marksa miałem wrażenie, że w tym społeczeństwie, w którym żyliśmy po pierwszej wojnie światowej, nie zostały wyciągnięte właściwe konsekwencje, przynajmniej nie w Niemczech, gdzie żyłem: Nigdy więcej nie może do tego dojść, nigdy więcej nie może się zdarzyć nic równie strasznego! I że nie zajęto się decydującymi rzeczami, które należało zmienić na lepsze. Biorąc pod uwagę wskazane okoliczności i na gruncie znajomości Marksa, bardzo wcześnie zdałem sobie sprawę z tego, że narodowy socjalizm, czyli system terrorystyczny, nastać musi. Zresztą nie tylko ja. Byłem przekonany, że tego typu system totalitarny nie był przypadkową, lecz konieczną konsekwencją. I dziś jeszcze jestem przekonany, że droga historii, jej immanentna logika, wiedzie do społeczeństwa administrowanego w skali całego świata jako rezultatu, tyle że ta droga jest przerywana lub przyśpieszana nie tylko przez wojny, ale i właśnie przez terrorystyczne okresy, w których społeczeństwo usiłuje z użyciem przemocy doprowadzić do skutku administrowanie całością, w przeciwieństwie do liberalizmu. Myślę, że nie byłem wyjątkiem, wielu ludzi podzielało ten pogląd. Ale teraz doszła do tego złudna nadzieja, że rewolucja w sensie Marksowskim w czasach, w których żyłem – a więc najpierw w czasach między końcem pierwszej wojny światowej i początkami narodowego socjalizmu – że rewolucja rzeczywiście spowoduje coś dobrego czy właściwego. Także dziś uważam – i jest to bardzo ważne, bo to jeden z głównych powodów mojego zainteresowania Marksem – że Marks nie opisał właściwego społeczeństwa, pod tym względem był podobnego zdania, co Teoria Krytyczna, że nie można opisać absolutnego dobra, jednak coś niecoś na ten temat powiedział – że mianowicie we właściwym społeczeństwie każdy człowiek będzie mógł się rozwijać. I było, a także wciąż jest moim przekonaniem – które przebieg rewolucji na Wschodzie bardzo wzmocnił – że ten rodzaj rozwoju, który w liberalizmie niesprawiedliwie był dostępny tylko części ludzi, we właściwym społeczeństwie nie będzie mógł być rozciągnięty na wszystkich; ponieważ we właściwym społeczeństwie, tak jak je wymyślił Marks, wszyscy ludzie będą mieli dość do jedzenia, do życia, będą posiadali przyzwoity dom, mieszkanie czy jakieś inne dobra. W tym dobrym społeczeństwie, sprawiedliwym społeczeństwie, brakuje,

jak sędę – i to jest filozoficzna idea, którą już wyraziłem – bodźca do rozwoju; no bo skoro jest mi już tak dobrze, to dlaczego mam się w dalszym ciągu wysilać?

Wydaje mi się, że sprawiedliwość i wolność są w gruncie rzeczy dialektycznymi pojęciami, to znaczy im więcej sprawiedliwości, tym mniej wolności, a im więcej wolności, tym mniej sprawiedliwości, ponieważ w takiej sytuacji ci najbardziej uzdolnieni, najlepsi, najsprytniejsi będą innych ujarzmić i zniknie sprawiedliwość. To jest jeden z momentów, które później powstrzymywały mnie przed akceptacją Marksa. W krytyce społeczeństwa w znacznej mierze byłem i jestem z Marksem zgodny, jednak obawiam się, że w obecnej sytuacji rewolucja musiałaby pociągnąć za sobą recydywę systemu totalitarnego. Był okres, kiedy tę myśl odsuwałem, mianowicie – gdy zaczął się narodowy socjalizm, aż do jego końca; zapanowała wtedy taka groza w Niemczech, które kochałem, że mówiłem sobie wtedy: trzeba teraz jak najszybciej zastosować Marksowską teorię rewolucji, gdyż nie wolno dopuścić do tego, żeby ten terror dalej trwał, a gorszego już nie będzie. W tamtych czasach myślałem po marksistowsku bez żadnych zastrzeżeń, nie zapominając oczywiście o Schopenhauerze czy Freudzie. Ale i dziś skłaniam się ku myśli czy raczej zadaję sobie pytanie, czy rewolucja oparta na przemocy poprawiłaby sytuację społeczną, czy zapoczątkowałaby znów okres terroryzmu?

Marks widział – jak sędę, słusznie – jako przesłankę dobrego społeczeństwa poprawę warunków życiowych, o wiele bardziej gruntowne panowanie nad przyrodą, tak żebyśmy wszyscy mogli żyć bez tego, by konieczność rozkazywania i posłuszeństwa była decydującą cechą społeczeństwa. O tyle, jak sędę, coraz bardziej urzeczywistnia się sprawiedliwość. Ale myślę, że Marks się mylił, zakładając, że wolność oznacza rozwój. O ile mogę to ocenić – a może nie mam racji – w społeczeństwie bardzo racjonalnie zarządzanym typowy nie jest człowiek rzeczywiście rozwijający się, lecz trzymający się reguł, przestrzegający pragmatycznie (*zweckmässig*) wszelkich zarządzeń.

Myślę, że epoka ducha była właściwie okresem dzieciństwa ludzkości i że w przyszłości ludzkość okaże się gatunkiem, który osiągnął najwyższy poziom adaptacji; bo gdy przyroda zostanie w całości ujarzmona, tak że ludzie będą mieli to, czego potrzebują, wtedy – nie można oczywiście mieć co do tego pewności – może zabraknąć bodźca do tego, żeby jednostka szczególnie się odznaczała. To już dzisiaj jest zauważalne. W społeczeństwie, w którym żyjemy, jednostka będzie w coraz mniejszym stopniu decyzyjna. Niech Pan zwróci uwagę na to, że dzisiaj już nie przedsiębiorca jest charakterystyczną figurą, jak to było wcześniej, przy całej niesprawiedliwości, lecz zarządy, stowarzyszenia, kolektywy, a w tych kolektywach szczególnie aktywne grupy. Zaś jednostka, jak mniemam, liczy się coraz mniej.

Rein: Czy obawia się Pan świata administrowanego?

Horkheimer: Nie powiedziałbym, że się obawiam, bo przecież ma on także dobre strony – gdy zostanie urzeczywistniony globalnie i każdy będzie miał to, czego po-

trzeba, nie będzie całkiem źle. Ale właśnie to, co wydaje mi się tak ważne: jednostka ze swoimi emocjami, ze swoimi dążeniami do urzeczywistnienia dobra, z wynikającymi stąd wspaniałymi osiągnięciami – proszę pomyśleć nie tylko o wszystkich uczonych, ale przede wszystkim także o artystach, wystarczy popatrzeć na rozwój sztuki – to wszystko zniknie. Już dziś jest tak – tu nawiążę do mojego wyobrażenia o podstawie rozwoju sztuki – że w czasach, w których emocje uchodzą za „romantyczne”, wyrażanie tych emocji w wierszach, w muzyce, w malarstwie jest czymś już nienowoczesnym, gdyż wszystko staje się w większym lub mniejszym stopniu pragmatyczne. Sztuka staje się teraz – jeśli to dobrze widzę – na ogół albo czysto intelektualna, tak że tylko prawdziwy znawca wie, o co chodzi, albo czysto ornamentacyjna, czyli że na przykład w wielkich instytucjach albo w gabinecie dyrektora jakiegoś zakładu, jakiejś dużej fabryki zawiesza się już nie obraz, który wyraża moc emocji, tylko kolorową plamę, żeby ściana nie była taka monotonna. Wszystko to łączy się z tendencjami, które skłaniają mnie do stwierdzenia, że zmierzamy do takiego stanu społeczeństwa, w którym rola jednostki istotnie maleje.

Rein: Czy właśnie dlatego mówi Pan o pesymizmie?

Horkheimer: Po części dlatego. Ale nie jest to najważniejszy powód pesymizmu, ponieważ jednak przecież w przyszłym społeczeństwie – również dlatego, że zniknie odrębność jednostki i nikt nie będzie żył w niedostatku – ludzie już nie będą musieli tak bardzo cierpieć. Natomiast na razie droga rozwoju nauki jest tym istotnym momentem, który mnie dzisiaj nastraja pesymistycznie, albowiem żyjemy wciąż jeszcze w czasach, gdy jednostka istnieje. A można powiedzieć, że śmierć, zwłaszcza śmierć kochanych osób, ale i własna śmierć i cierpienie – jednak przede wszystkim śmierć, gdyż cierpienie można w znacznej mierze wyeliminować – nie znajduje pocieszenia, że człowiek nie żyje już myślą o tym, że świat, w którym istniejemy, nie jest czymś ostatecznym.

Chciałbym Panu przytoczyć kilka zdań z Schopenhauera, o którym rozmawialiśmy, by Panu pokazać – Schopenhauer był wszak pesymistą – w jaki sposób przyczynia się do tego nauka. Drugi tom jego słynnego dzieła zaczyna się tak: „W nieskończonej przestrzeni miliardy kul ognistych, ich blask oświetla tuziny mniejszych, wirujących dookoła, gdzie gorejące wnętrza okrywa twarda, zimna skorupa, na której warstwą pleśni rozsiadły się żywe, świadome istoty – oto prawda empiryczna, rzeczywistość, świat” – mówi Schopenhauer. To jest – jak on sam wie i stwierdza – prawda nauki. Nauka czyni nie tylko jednostkę, lecz w gruncie rzeczy całą ludzkość czymś przemijającym; chciałoby się powiedzieć: w obliczu niezliczonych dróg mlecznych – nicością. Z tego zaś wynika, że życie także dzisiaj już nie jest przeniknięte jakimś sensem – chyba że uznamy za taki sens powstanie społeczeństwa, które, jak mówiłem, poniekąd jest problematyczne, mianowicie – urzeczywistnienie gatunku ludzkiego, w którym jednostka już nic nie znaczy. Nie powinniśmy zapominać, że u wielu wielkich myślicieli, już u Platona, ale na dobre dopiero u Kanta i Schopenhauera,

świat był czymś niewiele znaczącym, zjawiskiem, a sens, sens życia był transcendentny. Dzisiaj może on już tylko na tym polegać, żeby urzeczywistnić to wątpliwe społeczeństwo, o którym mówiliśmy. W filozofii jednak było tak, że świat, w którym żyjemy – a jest to świat nauki – był światem zjawiska, to znaczy światem, którego porządek, właściwości, struktura zależą od intelektualnych funkcji człowieka; wszak człowiek wielość faktów danych świadomości przyporządkowuje pojęciom, porządkuje tak, by – koniec końców – mógł egzystować. Świat zjawiska jest właściwie ustanowionym na miarę człowieka porządkiem świadomościowych faktów, a nie prawdą jako taką. Natomiast sens, który ma tkwić w zaświatach – a więc nie w świecie – ten sens znajduje wyraz w religii, ale za sprawą dogmatu; w europejskiej religii – dogmatu o istnieniu absolutnie dobrego i wszechmocnego Boga. Mówiono więc, że groza, która przenika dotychczasową historię, później – termin odnoszący się do czasu nie jest zresztą właściwy – jakimś sposobem nie może być ostatnim słowem.

To była nadzieja wszystkich. A dzięki Kantowi możliwe stało się zachowanie tej nadziei, nawet bez bezwarunkowej akceptacji religii, jakkolwiek zakazał on zapuszczania się w te zaświatowe rejony, gdyż nasze pojęcia tam nie sięgają. Jestem za tym, by w człowieku została zachowana świadomość nieprawości. Ta świadomość nieprawości pochodzi – o czym dziś się na ogół zapomina – ostatecznie z teologii, z religii, jako że nakazują one: „kochaj bliźniego swego jak siebie samego”, wysuwają żądanie sprawiedliwości. Samemu człowiekowi, abstrahując od tego, niesprawiedliwość jest pierwotnie tak samo bliska jak sprawiedliwość. O ile sprawiedliwość odgrywa jakąś rolę, została ona zachowana przez funkcję, społecznie niezbędną funkcję, religii. Idea sprawiedliwości! Dzisiaj nic już nam nie pozostało z nakazu, ale jest tęsknota za tym, żeby niesprawiedliwość nie była ostatnim słowem. Te tęsknotę możemy objaśnić i uzasadnić, mówiąc: świat, w którym żyjemy, jest światem zjawiska, tęsknimy za istnieniem tego, co inne. Nie możemy o tym powiedzieć niczego pewnego.

Rein: A czym jest to „inne”, nie określa Pan?

Horkheimer: Nie. Właśnie dlatego, że pojęcia, za pomocą których moglibyśmy to wyrazić, nie są w rzeczywistości niczym innym niż syntezami naszych spostrzeżeń.

Rein: Paul Tillich zaproponował kiedyś, żeby na pewien czas zaprzestać używać słowa „Bóg”. Czy uważa Pan, że kiedy Pan mówi o tęsknocie za innym, to gra tu jakąś rolę Pańskie żydowskie dziedzictwo?

Horkheimer: Nie przeczę. Z pewnością żydowskie dziedzictwo odgrywa pewną rolę o tyle, że w judaizmie obowiązuje zakaz obrazowania Boga. Ale jest to do prawdy zakaz nie tylko żydowski, jako że wielki Kant powiedział przecież – a nie był z pewnością Żydem – absolut, zaświaty, transcendentja, to, co intelligibilne, nie może być ujęte za pomocą ludzkich pojęć; wkraczanie w świat intelligibilny jest zakazane. Wielu myślicieli to podchwyciło. U Schopenhauera jest tak, że wprowadzie wątpi on, żeby mógł określić to, co intelligibilne, nazywając je wolą życia i dobrosta-

nu, ponieważ uważa świat za tak bardzo zły, ale w końcu dochodzi do utożsamienia ostatecznej prawdy transcendencji z nicością. A ponieważ musimy bądź co bądź tego oczekiwać, dlatego mogę powiedzieć, że zasadniczo akceptuję pesymizm. Warto jednak dorzucić coś realistycznego: właśnie dlatego, że świat miał dotychczas tyle wad, koniecznością dla jednostki była jego zmiana.

Rein: Panie Profesorze Horkheimer, mówi się, że w Pańskim myśleniu dokonał się zwrot: od Teorii Krytycznej do myślenia bardziej filozoficznego, które zwraca się ku religii, teologii, transcendencji. Czy taki zwrot miał miejsce?

Horkheimer: Zwrotu, który miałyby polegać na tym, że sobie samemu zaprzeczyłem, nie widzę, jakkolwiek – jak w każdym dziele każdego człowieka, który myśli – i takie wypadki są możliwe.

Decydująca zmiana w moim myśleniu polega, jak sądzę, na tym, że w czasach narodowego socjalizmu początkowo wcale nie myślałem o tym, że zostanie on obalony w wyniku wojny – obawiałem się straszliwie czegoś przeciwnego – natomiast miałem nadzieję, że za sprawą rewolucji życie społeczne mogłoby ulec poprawie. W czasie pobytu w Ameryce, przede wszystkim w latach trzydziestych, przed wybuchem wojny, ale i później, nic nie wydawało mi się ważniejsze niż rewolucyjna zmiana złego systemu, jakim był narodowy socjalizm, którego ekspansji nade wszystko się obawiałem. Kiedy jednak narodowy socjalizm został obalony – i to nie w wyniku rewolucji, tylko w rezultacie wojny – zacząłem się zastanawiać nad tym, jak świat, w którym żyłem, mianowicie społeczeństwo zachodnie, czyli tak zwane kraje wysoko rozwinięte, jak ja sam mógłbym – tam, gdzie to możliwe – przyczynić się do większej sprawiedliwości i do większej wolności, aczkolwiek już wiedziałem, że te pojęcia są w istocie dialektyczne. Przede wszystkim jednak chodziło mi o to, żeby nie tylko przemiana została przyspieszona, która także niesie ze sobą zło, to, co negatywne, lecz żeby pewne właściwości zostały ocalone, jak na przykład moralny zmysł człowieka, którym odznaczają się właśnie również i ci młodzi ludzie, którzy dziś wnoszą rebelię przeciwko uniwersytetowi i przeciwko społeczeństwu w ogólności. Nie chciałem, żeby moralność została skasowana, lecz żeby została zachowana. Ostatecznie moralność ma historyczne źródło w religijności – to podkreślałem, nie sądząc, żeby to, czego religia naucza, było prawdą. Zawsze było dla mnie jasne – i to jest Teoria Krytyczna – że o zaświatach niczego nie można powiedzieć, a nawet że samo to stwierdzenie jest już właściwie w gruncie rzeczy przekroczeniem granicy, gdyż wszelkie nasze wypowiedzi odnoszą się do świata zjawisk, w którym żyjemy, to znaczy do tego, co w naszej świadomości spreparujemy sobie, aby móc żyć i radzić sobie w życiu.

Ale jeszcze mocniej akcentowałem to, że kulturowe właściwości, duchowe właściwości, które cechowały przemijającą kulturę, należałoby ratować także w obliczu postępu, przynajmniej przez pewien czas, jak długo będzie to możliwe. Byłem tego świadomy, że sama religia – nie, nie chciałem powiedzieć sama religia, ale przy-

najmniej zwolennicy religii, tak samo jak teksty, na które się powoływali – jednak przede wszystkim sami zwolennicy przysporzyli straszliwego nieszczęścia i w większości – chociaż moralność, historycznie rzecz ujmując, wywodzi się z religii – sami byli ludźmi nader niemoralnymi. Pomyślmy choćby o wyprawach krzyżowych czy o różnicy, którą wskazał już Kierkegaard – że samo chrześcijaństwo, które wymaga miłości bliźniego, podobnie zresztą jak judaizm, że to chrześcijaństwo jest czymś całkiem innym niż „chrześcijaństwo” praktykowane, które się na tamto powołuje. Jedno uważał on za coś dobrego, a drugie – za coś bardzo podejrzanego, jako że spowodowało w świecie straszne rzeczy.

Twierdzenie, że moje myślenie uległo zmianie, jest słuszne tylko o tyle, że moje poglądy, które koniec końców zawsze wypływały z tego samego głębokiego przekonania, zmieniały się wraz z sytuacją i tym, co się mogło urzeczywistnić; nie dotyczy to jednak moich źródłowych myśli i uczuć.

Rein: Boleje Pan nad upadkiem religii?

Horkheimer: Odwołam się najpierw do historii, o której właśnie mówiłem: już od czasów renesansu, a więc od samych początków wielkiego naukowego postępu, religia sytuowała się w opozycji do nauki. I wielu ludzi – to hipoteza, której nie mogę dowieść – którzy bezwarunkowo obstawali przy wierze i religii, miało wątpliwości – w przeciwieństwie do wcześniejszych czasów, kiedy to religia była oczywistością taką jak nauka; wątpliwości te wypierali, jednak nie mogli już jak dawniej uważać za rzecz oczywistą, że ten świat jest rządzony przez dobrotliwego, wszechmocnego Boga, że stanowi centrum wszechświata, no i przede wszystkim że został przez Boga stworzony. Właściwie w gruncie rzeczy z wątpili w to, nie uświadamiając sobie tego. Zawsze to podkreślałem, że religia jest w ogóle do pomyślenia tylko wraz z wątpieniem. A wyparcie tego wątpienia wyzwoliło agresję i grozę, która się powoływała na religię. W związku z tym uważam, że wprawdzie musimy przyznać, że nieskończone ważne pojęcia, uczucia i myśli mają korzenie w teologii, dziś jednak nie sposób akceptować ich jako dogmatów.

Rein: Co więc pozostaje?

Horkheimer: Pozostaje tęsknota – nie za Niebem, ale tęsknota za tym, żeby ten świat pełen grozy nie był jedynym prawdziwym, tęsknota za sprawiedliwością, a nie dogmat, że istnieje Bóg, który ją urzeczywistni. I tę tęsknotę i całą jej otoczkę kulturową zaliczyłbym do właściwości, które trzeba zachować również w dobie postępu, żeby nie było tak, że będziemy się tylko dostosowywać do faktów, które wyznaczają bieg historii.

Rein: Panie Profesorze Horkheimer, Theodor Adorno i Pan ujmujecie krytykę w taki sposób, że można się zastanawiać, co oznacza Teoria Krytyczna dla praktyki zmiany społeczeństwa.

Horkheimer: W odpowiedzi zwrócę uwagę na to, że opowiedzenie się za Teorią Krytyczną, jej rozwój, kontynuacja oraz szerzenie przyniosło pożytek bardzo wielu ludziom, którzy oddziałują nie tylko na teorię, ale i na praktykę. Był to przecież istotny powód, dla którego Instytut Badań Społecznych został założony; chodziło właśnie o to, by uprawiać krytykę społeczeństwa w taki sposób, żeby określone złe strony, które można zmienić na lepsze, zostały wskazane i opisane, bez charakteryzowania dobrego społeczeństwa. Nasuwa się pytanie, czy taka forma praktycznego działania, która rzeczywiście znajduje wyraz w wielu ludziach, jest gorszą praktyką niż na przykład próba zwykłego obalenia społeczeństwa. Sądzę, że trzykrotne dążenie do założenia i zapewnienia dalszego trwania Instytutu, które się powiodło, samo już oznacza praktykę i z czasem w końcu doprowadzi do rzeczywiście społecznej praktyki.

To, czy praktyka powinna być rewolucyjna, czy reformatorska, zależy od danej sytuacji społecznej. Już w latach trzydziestych opublikowałem esej pod tytułem *Egoizm i ruch wolnościowy*, w którym pokazałem, że w bardzo wielu rewolucjach rewolucjoniści najpierw przed rewolucją słusznie demaskowali ucisk i panowanie, bezprawie i zło w istniejącym systemie, ale po rewolucji albo w czasie rewolucji, gdy sami dochodzili do władzy, byli na gruncie powstałych okoliczności zmuszeni do panowania i ucisku. Kiedy się myśli perspektywicznie, kiedy w szczególności przewiduje się nadchodzącą epokę terroryzmu, nie sposób uznawać rewolucji za to, co najlepsze. Dotyczy to nawet tak wielkich i dążących do wolności ludzi – pisałem o tym właśnie we wspomnianym eseju – jak na przykład Cola di Rienzi, który rzeczywiście pragnął dobra, poprawy, wolności, ale powołał do życia formę dziecięcej policji i skłaniał dzieci, żeby mu donosiły, o czym rozmawiają rodzice. Nie miał właściwie wyboru, ponieważ zależało mu na przeforsowaniu tego, co uważał za słuszne. Ale było to z pewnością w najwyższym stopniu problematyczne, no i jest pytanie, czy wiele osiągnął?

Mój pesymizm łatwiej będzie pojąć, gdy uwzględni się myśl, którą już wyraziłem, banalną myśl, mianowicie motto: być pesymistą w teorii i optymistą w praktyce, oczekiwać zła, zmierzając do dobra. W pewnym sensie odnosi się to także do Teorii Krytycznej, mianowicie: ukazywać zło i starać się w praktyce je przezwyciężyć.

Rein: Panie Profesorze Horkheimer, tym, co z Pańskim imieniem jest i pozostanie związane, jest Instytut Badań Społecznych we Frankfurcie nad Menem. Jak doszło do założenia tego Instytutu?

Horkheimer: Gdy studiowałem z Fritzem Pollockiem, poznaliśmy Felixa Weila. Jego ojciec miał zostać odznaczony orderem za zasługi wojenne, ale nie chciał tego, zależało mu na tym, żeby dostać honorowy doktorat na jakimś uniwersytecie. Któregoś dnia siedzieliśmy we trzech i zastanawialiśmy się, jak do tego doprowadzić. Już wcześniej pojawiła się idea założenia instytutu, a pewien udział miał w tym Kurt Albert Gerlach, profesor nadzwyczajny w Wyższej Szkole Technicznej w Aachen.

Nasza trójka podchwyciła tę ideę i zrobiliśmy wszystko, aby po pierwsze, doszło do założenia Instytutu Badań Społecznych, a po drugie, żeby został on uznany przez pruskie ministerstwo – Frankfurt należał przecież wtedy do Prus – i żeby spełniło się życzenie ojca Felixa Weila. To wszystko się stało i chyba mogę powiedzieć, że tym samym powstała piękna rzecz, jednak nie można tak powiedzieć o tym, co miało miejsce później. Pierwotnie planowano, że dyrektorem Instytutu będzie Kurt Albert Gerlach. Przybył on do Frankfurtu, ale z powodu choroby, której jeszcze wtedy nie potrafiono leczyć, musiał pójść do szpitala i tam zmarł. Trzeba więc było szukać innego dyrektora; jedynym ogniwem, jakie miało łączyć Instytut z Uniwersytetem, było to, że dyrektor – albo dyrektorzy – musiał być zwyczajnym profesorem na Uniwersytecie, poza tym była to instytucja prywatna. Po długich poszukiwaniach i zabiegach został desygnowany na dyrektora Carl Grünberg, profesor z Wiednia. Był to badacz historii ruchu robotniczego. Przejął on Instytut, Wydział Nauk Ekonomicznych i Społecznych powołał go na profesora, była dla niego katedra, ale już po kilku latach Grünberg stał się niezdolny do pracy wskutek apopleksji. Jego asystentem był Friedrich Pollock i praktycznie on dalej kierował Instytutem.

Ja sam byłem wtedy prywatnym docentem, nie mogłem więc objąć dyrekcji Instytutu. Jednak dzięki temu, że spotkały się szczęśliwie starania Tillicha i nasze pragnienie, żeby Instytut został należycie pokierowany, ostatecznie zostałem dyrektorem. Zostałem powołany na profesora na Wydziale Filozoficznym, a następnie zarząd Instytutu obwołał mnie dyrektorem. Pomyślałem wtedy, że teraz powinno się zdarzyć coś całkiem innego, coś nowego, to znaczy, że Instytut ten jako instytucja prywatna powinien opierać się na współpracy grupy młodych ludzi, którzy są rzeczywiście zainteresowani tym, by poprzez swoje badania, swoje myślenie oraz nauczanie w ramach uniwersytetu i innych instytucji zmienić społeczeństwo tak, jak to w ówczesnych okolicznościach było możliwe. Miała to więc być nie tylko sprawa naukowa, nie chodziło jedynie o umożliwienie ludziom kariery, lecz oczekiwaliśmy, że będziemy egzystowali jako wspólnota i uda nam się urzeczywistnić w sferze teorii to, co właściwe.

Rein: Początek lat trzydziestych był czasem trudnym dla takich planów.

Horkheimer: W wieku 33 lat przebywałem jeszcze we Frankfurcie, wciąż tam wykładałem, chociaż miałem już mieszkanie w Genewie, gdzie założyliśmy pierwszą filię za granicą. Później, po przejęciu władzy przez nazistów, postanowiłem, że jako profesor we Frankfurcie będę mówił tylko o pojęciu wolności. Miałem zajęcia z wprowadzenia do filozofii i po tym, jak Hitler doszedł do władzy, powiedziałem w czasie pierwszej godziny mojego wykładu – chyba był to poniedziałek, on doszedł do władzy w weekend – że od tej pory będę mówił tylko o tym pojęciu, tylko o tej idei.

Potem przenieśliśmy się z żoną do Genewy. Nie wiadomo było, co zdarzy się w przyszłości. Już wtedy myślałem, że nigdzie w Europie nie będzie bezpiecznie,

i w roku 1934 wyruszyliśmy z żoną do Ameryki, do Nowego Jorku, i tam restytuowałem Instytut.

Rein: Jak było to możliwe w tak krótkim czasie?

Horkheimer: Grupa profesorów-emigrantów, która wtedy utworzyła już swego rodzaju wydział w New School of Social Research, nie chciała słyszeć ani o mnie, ani o Instytucie; byliśmy dla nich zbyt radykalni, jako że już wtedy byliśmy w istocie marksistami. Udałem się do rektora Columbia University, Buttlera, i zapytałem, czy mógłby coś zrobić dla grupy młodych ludzi, z którymi współpracuję i którym grozi śmiertelne niebezpieczeństwo. Wtedy on powiedział: „Teraz niestety nie mam czasu, żeby z panem o tym rozmawiać. Proszę przyjść za kilka dni”. Wyznaczył termin. Kiedy przyszedłem do niego, był tam również prorektor do spraw akademickich Uniwersytetu Columbia. Ów prorektor oprowadzał mnie godzinę czy dwie po kampusie uniwersytetu, pokazał mi wszystko, co tylko mógł, między innymi budynek znajdujący się naprzeciwko Faculty-Club, po czym wróciliśmy do Buttlera. Był to człowiek ultrakonserwatywny. Rozpoczął naszą rozmowę od pytania: „Podoba się panu budynek naprzeciwko Faculty-Club?”. Odpowiedziałem: tak. Wtedy on powiedział: „If you like it, it is yours”. „Jeśli się panu podoba, należy do pana”. Byłem tak zaskoczony, że zdołałem tylko powiedzieć „tak” i wyjść. Wydawało mi się, że się myślę, że się przesłyszałem. Powiedziałem mojej żonie: „Najwyraźniej za słabo znam angielski”. Zadałem sobie nieskończenie wiele trudu, żeby napisać do niego list, mniej więcej tej treści: „Czy ja Pana dobrze zrozumiałem? Czy ten budynek miałby przez co najmniej 5 lat należeć do Instytutu? Przecież to wielka odpowiedzialność ściągnąć tu z Europy tak liczne grono ludzi, czy oni będą mieli jakieś możliwości na uniwersytecie? Czy mogę być pewny życzliwości i pomocy ze strony Uniwersytetu?” Tego typu pytania i wiele jeszcze innych skierowałem do niego w tym trzyipółstronicowym liście. Wkrótce przyszła od niego odpowiedź. Była to jedna linijka, która brzmiała następująco: „Your understanding is absolutely right”. W ten sposób Instytut został w Ameryce restytuowany. Przybył szereg naszych współpracowników, Erich Fromm, Herbert Marcuse i inni. Mogliśmy tam kontynuować pracę, którą rozpoczęliśmy we Frankfurcie.

Rein: Panie Profesorze Horkheimer, czy mógłby Pan coś powiedzieć o człowieku, z którym Pan tak długo współpracował, o Theodorze W. Adorno? Najważniejsze rzeczy, które razem naukowo opracowaliście, powstały przecież w Ameryce. Jak Pan dziś postrzega tę współpracę?

Horkheimer: To jedna z najważniejszych i najwspanialszych rzeczy w moim życiu. Adorna, który był młodszy ode mnie o 8 lat, poznałem jako studenta i zaprzyjaźniliśmy się. Kiedy zrobił doktorat, chcieliśmy razem pracować jeszcze we Frankfurcie, ale tam do tego nie doszło. Byliśmy dobrymi, oddanymi sobie druhami. Adorno wyjechał do Oxfordu, gdyż pojął w końcu, że miałem rację, kiedy mu tłumaczyłem, że

lepiej będzie opuścić Frankfurt. Początkowo wydawało mu się, że lepiej z Frankfurtu nie wyjeżdżać, że właśnie teraz musimy tu zostać, żeby zwalczać narodowy socjalizm. Przemyslałem to i powiedziałem: „Nie będziemy w stanie, za to postradamy życie”. Wreszcie to zrozumiał i kontynuował studia w Oxfordzie, żeby tam zrobić doktorat, angielski doktorat. Ale stale wracał do swoich rodziców. Bałem się o niego, kiedy byliśmy w Ameryce. I wciąż mu pisałem, że nie powinien tam pozostawać. Radziłem mu: „Ożeń się i przyjeźdź”. Pojechaliśmy z żoną do Oxfordu na wesele. A potem on przyjechał z żoną. O wspólnocie, która się tu między nami rozwinęła, mogę tylko powiedzieć, że była bardzo głęboka, i ufam, że też całkiem produktywna. Uczyłem się od niego a on, jak mi nie mam, przejął coś ode mnie; w wielu wypadkach, gdy coś pisaliśmy, zwłaszcza gdy idzie o książkę, którą razem napisaliśmy – *Dialektykę oświecenia*, gdzie każde zdanie było rozpatrywane przez nas obu wciąż od nowa – także jego żona odegrała konstruktywną rolę.

To mogę powiedzieć o Adorno. Również w późniejszym okresie – razem przecież powróciliśmy do Niemiec – wspólnie myśleliśmy; nie mogę powiedzieć nic innego, z tą tylko różnicą, że był on usposobiony bardziej artystycznie. Jego matka i ciotka, które odegrały wielką rolę w jego wychowaniu, były artystkami. Tak więc stał się on – wybitny znawca muzyki, który nie tylko zajmował się teorią muzyki, ale i sam ją uprawiał – w większym stopniu pisarzem. Ja zawsze pisałem z wahaniem i powoli, tak samo z wahaniem i powoli myślałem. Piękne było właśnie to, że trzymaliśmy się razem, ponieważ nie mieliśmy jednakowej natury. To sprawa znana w psychologii, jak sądzę, że ludzie, którzy wcale nie są do siebie podobni, lecz mają zupełnie różne dyspozycje, lepiej mogą się dopełniać niż tacy, którzy są do siebie bardzo podobni. Tak też było z Adorno i ze mną.

Rein: Mówił Pan właśnie o kulturze, którą chciał Pan ocalić w Ameryce, o której Pan sądził, że lepiej przechowa się z Panem w Ameryce niż w Niemczech pod rządami Hitlera. Później w Kalifornii znalazł się Pan w kręgu ludzi, którzy stanowili ucieleśnienie tego, co mógł Pan uznawać za kulturę, za niemiecką kulturę w Ameryce w tamtych czasach. Spotkał Pan Bertolda Brechta, Tomasza Manna, Schönberga, Feuchtwangera i innych, i żył Pan razem z nimi w Kalifornii. Interesowałoby mnie, jakie ma Pan wspomnienia związane z Mannem czy z Schönbergiem.

Horkheimer: Mam bardzo wiele wspomnień związanych z Tomaszem Mannem. Najpierw jednak chciałbym powiedzieć, dlaczego trafiliśmy do Kalifornii; otóż moja żona nie mogła znieść klimatu Nowego Yorku. Instytut funkcjonował dalej w Nowym Yorku i podejmował nowe zadania w Los Angeles. Dysponując już niewielkim majątkiem, szukałem razem z architektem odpowiedniej działki, na której mógłbym zbudować mały domek, bungalow. Pokazano mi małą działkę w szczególnie pięknym miejscu pod Los Angeles, na palisadach Pacyfiku. Byłem tam razem z zaprzyjawnionym architektem, który chciał dla mnie budować tak tanio, jak to możliwe, ale i tak porządnie, jak to możliwe. Kiedy właściciel podał cenę, natychmiast pomy-

ślałem, że nie ma o czym mówić. Wtedy architekt, który dobrze znał Amerykę, powiedział: „Proszę coś zaproponować, proszę złożyć ofertę”. Zaproponowałem mniej niż połowę, znacznie mniej niż połowę tego, czego żądał właściciel, będąc pewnym, że nic z tego nie będzie. Tymczasem po trzech dniach usłyszałem, że właściciel się zgadza. Zapytałem go: „Jak to, dlaczego?”, a on odpowiedział: „Miałem dwie działki, większą i mniejszą. Sprzedałem większą i to za bardzo dobrą cenę, pomyślałem więc, że temu drugiemu człowiekowi opuszczę”. „A kim jest ten, któremu sprzedał Pan większą działkę?”. Na to usłyszałem: „To też Niemiec, nazywa się Mann”. Wtedy ja: „Co? Mann? Co...”. Tak oto okazało się, że był to Tomasz Mann. Tak doszło do tego, że mogliśmy mieszkać w sąsiedztwie i bardzo często razem spacerowaliśmy, z czego wyniosłem wiele nauki i piękna. Dowiedziałem się od niego, jak pracował, dużo mi czytał. Mogę powiedzieć, że chociaż różniliśmy się w poglądach na różne sprawy, to była między nami cudowna atmosfera.

Opowiem Panu o pewnym epizodzie: Tomasz Mann był u mnie, a ja czytałem mu na głos sztukę teatralną, która niestety zbyt rzadko jest wystawiana, bardzo wybitnego autora, mianowicie Woltera. Jest ona stanowczo zbyt mało znana, a została przetłumaczona przez Goethego, nosi tytuł *Mahommed*. Czytałem mu z tej sztuki pojedyncze fragmenty, co Mahommed powiedział i jak mówił. A Mann na to: „To przecież Hitler”. Na co ja: „Właśnie dlatego Panu czytam”. Wolter tak już odmalował tego Mahommeda, a Goethe przetłumaczył, jednak sporo złagodził; u Woltera jest to znacznie ostrzejsze i w pewien sposób jeszcze bardziej podobne, jeśli idzie o sens. I Mann był tak bardzo poruszony tym, że ta sztuka antycypowała przyszłość, że natychmiast skontaktował się z Zurychem, żeby spowodować jej wystawienie. Nie potrafię powiedzieć, czy do tego doszło. Ale jest to drobny epizod naszego obcowania, które może częściowo, trudno mi to oszacować, pod niejednym względem było dla nas obu cokolwiek produktywne, dla mnie z całą pewnością.

Rein: Pytałem też Pana o Arnolda Schönberga, całkiem inny obszar, inna dziedzina.

Horkheimer: Schönberg był dla mnie o tyle bardzo ważny, że wyjaśnił mi, dlaczego musiała się pojawić nowa muzyka. Powiedział między innymi: „Wcześniejsza muzyka jest koniec końców strasznie nudna, ponieważ – abstrahując od pojedynczych tonów – polega w istocie na powtórzeniach. Wciąż powtarzają się – z niewielkimi niuansami – te same sekwencje muzyczne lub ich fragmenty. Chcemy robić taką muzykę, w której nie ma tych reguł i zwyczajów, lecz panuje rzeczywistość, prawdziwa produktywność”. To tylko jedna z rzeczy, które mi objaśnił. Nie odważę się zanucić melodii, które on mi zaintonował. Ale w ten sposób pokazał mi, że wciąż chodzi właśnie o powtórzenia, podobnie jak w poezji w wypadku rymu, tak i w muzyce. Dodałbym, że dotyczy to również architektury. Proszę pomyśleć o świątyniach greckich: wciąż te same kolumny. A był to oczywiście tylko jeden z motywów, które go określały. Samą jego muzykę odbierałem zawsze jako wspianiałą, choć nie do końca ją rozumiałem.

Rein: Czy w tamtym czasie i w doświadczeniach związanych z Ameryką bierze początek Pański szczególnie stosunek do tego kraju, który okazał się dla Pana taki gościnnie? Co myśli Pan dzisiaj o Stanach Zjednoczonych?

Horkheimer: Mogę powiedzieć tylko tyle, że nie zapomnę pięknych rzeczy, które spotkały nie tylko mnie, ale i bardzo wielu innych, i że jestem do tego kraju mocno przywiązany. Dzisiaj słyszę od bardzo wielu ludzi, że w ostatnich latach bardzo się tam zmieniło i że nie tylko dzieją się tam złe rzeczy, ale że jeszcze innych gorszych rzeczy należy się spodziewać. Nie mogę powstrzymać się przed powiedzeniem, że nie zapomniałem ani tego, co się wydarzyło, ani nieskończenie większej wolności, jaka, przynajmniej w tamtych czasach, panowała w Ameryce w porównaniu z szeregiem krajów europejskich. Ma ona i pozytywne, i negatywne strony. Dotykamy znów kwestii pesymizmu o tyle, że nie ma samego dobra, zawsze jest też element zła.

Rein: Czy dobrze rozumiem, że w ten sposób chce Pan wskazać na dialektykę?

Horkheimer: Oczywiście tak. Zgadzam się w pełni z tymi spośród młodzieży, którzy mówią: Nie chodzi tylko o teorię, o to, żeby coś się pisało czy mówiło, chodzi o czyn. W związku z tym miałbym szereg propozycji i nawet już je przedstawiłem, mianowicie: zakładanie instytucji, które zadbają o to, żeby ludzi zjednoczył plan uczynienia życia wszystkich ludów rozumniejszym i uczynienia razem Ziemi lepszej, tak żeby w końcu wszystkim ludziom żyło się lepiej. Ale nie ze względu na rywalizację bloków, które jakiś kraj zaopatrują lepiej niż inny i w tym czy innym kolonialnym regionie dochodzą do znaczenia po to, by zdobyć większe wpływy; idzie o to, by ludy tych tak zwanych nierozwiniętych obszarów uświadomiły sobie, że jest to w pewnej perspektywie czasowej możliwe – i jak jest to możliwe – tak je zaopatrzyć, żeby już nikt tam nie musiał głodować. Jednak póki co nie jestem w stanie zrobić więcej, niż o tym mówić.

Rein: Panie Profesorze Horkheimer, dlaczego w roku 1950 wrócił Pan do Niemiec?

Horkheimer: Byłem zdania, że to trzecie założenie Instytutu, który przecież najpierw został założony we Frankfurcie a potem, po raz drugi, w Ameryce, że to trzecie założenie Instytutu w Niemczech w obliczu odbudowy i potrzeb studentów może przynieść bardzo wiele dobrego. I to się udało, jak sądzę, przynajmniej na pewien znacząco długi czas. Jednak decydujący dla mojego powrotu był rzeczywiście zamiar, żeby to, co nazywaliśmy „demokracją” w Niemczech, wesprzeć tak mocno, jak tylko się da, także dzięki temu, że swoimi zapatrywaniami i doświadczeniami dzieliliśmy się na uniwersytecie i w Instytucie. Przy czym nie miałem wówczas na myśli jakichś aktów rewolucyjnych, lecz przede wszystkim pomoc w określonych zmianach i udoskonaleniach. Chyba było mi to dane, ponieważ, jak sądzę, wielu studentów dzięki temu nabrało określonych przekonań.

Rein: Jak ocenia Pan tę próbę: demokracja w Bundesrepublice?

Horheimer: W związku z tym chętnie przedstawię Panu małą notatkę, którą sobie kiedyś zrobiłem i która obrazuje dialektykę demokracji. Zapisałem sobie: „Im bardziej demokratyczna jest demokracja, z tym większą pewnością zaneguje siebie samą. Kiedy przyjdą rzeczywiście krytyczne okresy, siły radykalne – z różnych stron – będą wykorzystywały przysługujące im demokratyczne prawa, aby ustanowić rządy partykularystyczne czy wręcz totalitarne. «Demokracja» oznacza formę ustrojową zgodną z wolą ludu. Ale wola ludu – o ile coś takiego istnieje – niewiele ma wspólnego z rozumem. O wiele bardziej skłania się ku posłuszeństwu niż autonomii, abstrahując od mechanizmów politycznych, taktyki wyborczej i manipulacji. Każdy zwolennik demokracji jest wobec niej nieufny. Tak jak wolność człowieka, której jest przejawem, od zawsze była swym własnym wrogiem”. To, jak sądzę, mówi też coś o dialektyce demokracji. I to nie przypadek, że tak rzetelny myśliciel jak Tołstoj nie ufał demokracji z tego względu, że łatwo może się ona przeobrazić w totalitaryzm. Miał nieskończone obawy przed demokracją. Ale powiadam: obawiał się, że demokracja może przejść w coś innego, co demokracją nie jest. Czy z tego nie wynika, że mimo wszystko demokracja jest tym, co lepsze?

Rein: Panie Profesorze Horkheimer, mogliśmy zacząć tę rozmowę od opowieści o Pańskiej żonie. Pan wciąż o niej wspomina i zorientowałem się, jaką rolę odegrała w Pańskim życiu.

Horkheimer: Poznałem moją żonę jako bardzo młody człowiek. Była prywatną sekretarką w biznesie mojego ojca, ponieważ jej ojciec, który był bardzo zamożny, dokonał szeregu chybionych zakupów akcji i został bez pieniędzy; skutkiem tego trafiła ona do biznesu mojego ojca. A gdy ja się tam znalazłem, zakochałem się w niej; było to w roku 1915 i od tej pory trzymamy się razem. Kiedy zdawałem maturę, przyjechała do mnie do Monachium i została ze mną. Pojechała ze mną do Frankfurtu, to znaczy w okolice Frankfurtu; najpierw mieszkaliśmy w Schmitten, potem w Kronberg; żyliśmy razem i od czasu do czasu były wywieszane nasze zapowiedzi, jak to jest wymagane, kiedy ludzie chcą się pobrać. Ale poza tym – abstrahując od tego, że w ten sposób chcieliśmy się osłonić przed złą reputacją – abstrahując od tego, nie myśleliśmy o małżeństwie, ponieważ jawiło się nam ono jako zbędna formalność. Kiedy zostałem prywatnym docentem, pomyślałem pewnej nocy: jeśli będę dalej żył oficjalnie z moją żoną bez ślubu, to prawdopodobnie nigdy nie zostanę powołany na stanowisko profesora. Toteż obudziłem ją następnego ranka o godzinie 6:00 i powiedziałem: „Posłuchaj, namyśliłem się, dzisiaj się pobierzemy”. Odpowiedziała zasnana: „No pięknie, ale z tego powodu nie musisz mnie tak wcześnie budzić”. Tego dnia wzięliśmy ślub. Nic się w naszym życiu nie zmieniło prócz tego, że pewnie dzięki temu łatwiej mi było zostać profesorem.

Teraz chciałbym powiedzieć, jakie piękne było nasze wspólne życie. I nie stało się ono z czasem mniej piękne, lecz przeciwnie, aż do ostatniego dnia, to jest 17 października 1969 roku, gdy ona zmarła, coraz piękniejsze. Pomagaliśmy sobie

pod każdym względem i myślę, że większości rzeczy, które – w sensie pozytywnym – zrobiłem, nie zrobiłbym, gdyby ona mi w tym nie pomogła albo o nie mnie nie prosiła, na przykład niektóre publikacje, między innymi restytuowanie Instytutu. Uczyniła moje życie tak nieskończenie pięknym, że teraz – w żałobie, jaką przeżywam po jej odejściu – jeszcze wyraźniej mogę pokazać, co mnie teoretycznie tak porusza. Jako że według Freuda, według nauki w ogólności, żałoba i wierność po śmierci są czymś właściwie bezsensownym, przecież osoba zmarła nic o tym nie wie. Ale uważam, że taka „romantyczna” postawa składa się na piękno życia, składa się na miłość, która teraz zanika, a ja nie potrafię przewyciężyć dialektyki. Ma to dobre i złe strony. Miłość zanika właśnie; jak wszystko, co duchowe, emocjonalne, w pewien sposób jest niwelowana, a pozostaje tylko to, co celowe i dające się naukowo uzasadnić. Te emocje obejmują też żalobę, która z punktu widzenia nauki jest czymś problematycznym i która prawdopodobnie również zaniknie, ale moim zdaniem jednak zawiera też ważny moment pozytywny. Także skłania do myślenia dialektycznego. Śmierć ukochanej istoty, dochowanie jej wierności, nadziei, nadzieja na spotkanie – wszystko to są uczucia, które w obliczu nauki jawią się jako tylko iluzje, przesady. I nie tylko w obliczu nauki: również na gruncie teorii Kantowskiej – którą on sam naruszył – zgodnie z którą o tym, co absolutne, intelligibilne, o jakichkolwiek zaświatach, nic nie możemy powiedzieć. No więc po co dochowywać wierności prochom? Po co żałować czegoś, czego już nie ma, i kompletnie bezproduktywnie zużywać życiową energię? Nasze pojęcia odnoszące się jedynie do rzeczywistości empirycznej, do świata zjawisk – przez Kanta uznawane właśnie za intelektualne funkcje, które należy przypisać zjawiskom, które owe zjawiska wytwarzają, ustanawiają porządek w tym świecie – są nieoczekiwanie odnoszone do tego, co nie-empiryczne, co nie daje się stwierdzić jako fakt. Są one nienaukowe, naiwne, są tylko funkcją, przesądem, czymś zgoła chorobliwym. Myślę że mogę to, co właśnie mówię, udowodnić, przytaczając Panu taki oto fragment z metapsychologicznych pism Zygmunta Freuda, gdzie możemy przeczytać: „Głęboka żałoba, reakcja na utratę ukochanej osoby... związana jest z utratą zainteresowania światem zewnętrznym – o ile nie przywodzi on na myśl osoby zmarłego – utratą zdolności wyboru jakiegokolwiek obiektu miłości zastępującego osobę oplakiwaną” – a więc, jak ja to pojmuję: dochowanie mu wierności jest utratą – „odwróceniem się od wszystkiego, co nie byłoby związane z upamiętnieniem zmarłego. Z łatwością pojmujemy, że owo zahamowanie i ograniczenie «ja» to forma wyrazu wyłącznego oddania się żałobie, przy czym nie ma tu już miejsca na inne zamiary i zainteresowania. Zachowanie to właściwie tylko dlatego nie wydaje nam się patologiczne, że potrafimy je tak dobrze wyjaśnić”⁷.

⁷ Sigmund Freud, *Żałoba i melancholia*, [w:] *idem, Psychologia nieświadomości*, tłum. R. Reszke, Warszawa 2007, s. 148.

Żałoba, naukowo objaśniona, musi – tak twierdzą – nieuchronnie rozwiać się. I myślę że to, co w pełni dobre, jest właśnie czymś negatywnym i mimo wszystko powinno zostać zachowane. Dotyczy to żałoby, dotyczy to płomiennej miłości do kogoś za jego życia, w której zawiera się dochowanie mu wierności za grobem. Niech Pan pomyśli o całej wielkiej literaturze, o Szekspirze, o wszystkim, co dotyczy tych rzeczy. A kiedy to przeminie, przeminie coś, co moim zdaniem jest naukowo niedowodliwe, a przecież stanowi coś duchowo pozytywnego. Oczywiście, w poszczególnych wypadkach decyzje podejmują jednostki. Ale nie spodziewam się, żeby mogły one powstrzymać proces zanikania tych rzeczy, tych emocji. Chciałby Pan, żebym powiedział coś o miłości do mojej żony i o niej samej. Proszę wybaczyć, że nie mogę – jak mi się zdaje – powiedzieć nic innego, nic właściwszego niż ten mizerny wierszyk, który napisałem w roku 1932, kiedy byliśmy w Genewie. Nosi on tytuł *Twoje rysy*:

W dobrych czasach zaznacza się w Twych rysach
Łagodny ślad szczęścia;
Ale nie wymykają się one cierpieniu
Wraz z wszelką niedolą stworzenia.

Wciąż mówią one o tych mękach,
Które zapominamy, bo zwierzę jest nieme.
Zdaje się na nich malować skarga,
Że ono cierpi i nie wie dlaczego.

W Twojej radości nie ginie dziecięca bojaźń
Ani katusze więzienia.
Że przed bramami piekła
Nasze świeci światło,
Musi Twoja piękność być świadkiem.

Tak, to jest właśnie – tak myślę – świadectwo, opowiedzenie się za tym, o czym mówiłem wcześniej, że szczęście, to, co nazywa się szczęściem, zawiera w sobie smutek. W wypadku mojej żony było tak, że ona właściwie zawsze wiedziała i smuciła się, że na tej Ziemi dzieje się i musi się dziać tak wiele strasznych rzeczy. To nie jest celowe i pewnie w przyszłości zostanie urzeczywistnione, z uwagi na ludzi, a nawet w pewnej mierze zwierzęta, ale tymczasem jest rysem jednostek i więcej ma wspólnego ze sprawami religijnymi, niż się zdaje. Wiedział o tym i mówił Schopenhauer; kiedyś nazwał siebie nawet najbardziej chrześcijańskim ze wszystkich filozofów. To nie znaczy, że mamy widzieć tylko tę stronę, lecz znaczy, że zanik takich emocji – jakie znalazły wyraz w tym wierszu w odniesieniu do mojej żony – jest wprawdzie nieuniknionym skutkiem postępu, ale ma też negatywną stronę.

Z niemieckiego tłumaczyła Halina Walentowicz

Jerzy Kochan
University of Szczecin
e-mail: jerzy_kochan@poczta.onet.pl

Freedom. Georg Wilhelm Friedrich Hegel¹

Keywords: Hegel, freedom, social structure, master and slave, state, fear

*I was young and proud, and it pleased my vanity
when I learned from Hegel that it was not the dear God
who lived in heaven that was God,
as my grandmother supposed,
but I myself here on earth.*

H. Heine
*Mentem sacram spontanem*²

Vous voulez méchaniser l'éducation – said a councilor Glayre to Johan Heinrich Pestalozzi, commenting on his pedagogical program. *Right to the point* – writes the delighted reformer. – *He just took the words out of my mouth*³.

That story by Pestalozzi – who lived over ten years longer than much younger Fichte, points out to the essence of transformations in occurrence of freedom in the developing bourgeois society.

Torture and flogging are replaced by the prison and the educational system, the knight and his minion are replaced by mass mobilization, craftsmanlike creation of

¹ This is another part of the work on freedom. Previous was *J.G. Fichte and Freedom*, NK 2018, no. 41, pp. 43–66.

² *Mentem sacram spontanem* – that is, “Sacred and free thought”, is the inscription which – according to Pestalozzi – was placed on stables by Swiss peasants”. J.H. Pestalozzi, *Pisma pedagogiczne*, Warszawa–Wrocław–Kraków–Gdańsk 1972, p. 473.

³ *Ibidem*, p. 233.

rudiments of ideology is replaced by a structure of ideological practices, by ideological apparatuses of the state – and the foundation of those transformations is constituted by coming to so-called machinism. The craft mode of production, shaped in medieval towns, based on strict rules of guild regulation of production, where the direct product of a craftsman is a finished object of consumption, is replaced firstly by a simple decomposition of the work process into particular elements subordinated to particular workers specialized in realization of subsequent stages of work constituting the complete process of production. That type of organization of work, manufacture, which is a simple combination of individual work, is somehow an accidental phenomenon regarding the level of socialization of production. The fact of performing work together usually results from a crisis of craftsmanship, using of cottage industry by a merchant and, finally, from organizing functions of the state, which must, for example, ensure itself supply of a proper number of uniforms. That subordination has an accidental character, although it is not without advantages in the form of increase in work efficiency and making production cheaper. It is accidental – or, in other words, formal – because it does not result from technological regime of production.

Machinism is a stage when the machine goes between the direct producer and the processed object, partial works constituting the whole production lose their autonomous sense and the division of labor changes former craftsmen and manufacture workers into factory workers. Their existence under command of capital does not seem accidental anymore; both elements, the worker and the capitalist, are already necessary for realization of the very process of work, they become a real prerequisite of production. The social process of capitalist production leads to socialization of the process of production, it is abolishment of “private property and private labor, even though in contradictory forms”⁴. The factory, being a product of machinism, constitutes a new quality in a sequence of historical forms of production, it determines the basic direction of social transformations and determines the success of bourgeois society⁵.

Machinism reflects those changes in the paradigm of production. However, in order to improve their description you can refer also to the paradigm of labor and characterize progressing division of labor, its specialization, professionalization of production, the distance between simple and complex, manual and mental labor, the process of intellectualization of labor and division of mental labor, growing independence of ownership from performing executive and managerial functions.

⁴ K. Marx, *Capital. A Critique of Political Economy*, vol. III, <https://www.marxists.org/archive/marx/works/download/pdf/Capital-Volume-III.pdf>.

⁵ Machinism and manufacture are described in an interesting way by E. Balibar. L. Althusser, E. Balibar, *Czytanie „Kapitału”*, Warszawa 1979, pp. 419–433.

Another form of description of the same, as a matter of fact, phenomenon refers to the paradigm of exchange. It was developed in, probably, the most brilliant way by Georg Simmel in *The Philosophy of Money*. Depersonalization of power relations, which is associated by Simmel with such an early process as coming from personal dependence in tributary relations to a possibility of changing it into payment in kind (instead of personal participation a representation or a compensation in kind) in Europe in the 13th century, is a function of development of exchange relations. Its higher form – which already refers to money – is connected with a new age of dependence. Money is a carrier of freedom to such a degree that there were attempts at preventing peasants from having money in England in the 14th and the 15th century. Changing of natural forms of a tribute (beer, poultry, grain, honey, definite kinds of work) into a money form not only abolishes a possibility of a direct influence on the course of economic activity, but it also creates a danger of liberation from the existing dependencies: using money for buying land elsewhere and leaving one's own lord⁶.

The individual's dependence on an increasing number of people – which was progressing as a result of socialization of exchange, was going hand in hand with decreasing dependence on a particular man. Increasing objectivization of life content in its trans-individual form (“books; art; ideal creations, such as fatherland; universal culture...”) facilitates an increasing feeling of individual exchangeability mediated by market. Increasing versatility of connections with others do not have, however, a personal character, but it is, on the one hand, just depersonalized, and, on the other hand, in the face of depersonalized versatility, anonymity of the social world, which is external in its relation to the individual, the awareness of one's own subjectivity intensifies. “Not a bond as such – Simmel writes – but an individual bond with a definite lord is the antipode of freedom”⁷. The factory, worker connected with the machine, with the production process, is dependent on a depersonalized technological process, on nature; his bonds with the entrepreneur are, from the historical viewpoint, incomparably looser. In the last instance he can quit work at his will, terminate his employment contract. Socialization of interpersonal relations, intensification of exchange relations, whose element is also social mobility (horizontal and vertical, but not “geographical”); finally, development of objective forms of mediatization of social relations – cause that freedom grows together with objectivization and depersonalization of the economic cosmos. As we read in *The Philosophy of Money*:

Only when it comes to the full development, complication of internal economic interactions, there appears a dependence between humans, which – by exclusion of personal elements – directs the individual towards himself making him aware

⁶ G. Simmel, *Filozofia pieniądza*, transl. by A. Przyłębski, Poznań 1997, p. 261.

⁷ *Ibidem*, p. 272.

of his freedom in a more positive sense than awareness of lack of bonds could do. Money is an absolutely suitable carrier of such a relation, because it creates connections between people, but it lets them stay outside of them; it is a precise equivalent of provisions in kind, but that what is individual and personal in them is measured by it very inadequately. Narrowness of material dependencies which is created by it – for a mind sensible to differences – is a background the personality and its freedom can be clearly visible against⁸.

The paradigm of production, the paradigm of labor, the paradigm of market – do not exhaust possibilities of interpretations, which are often complementary to each other and even more often competing with each other to a considerable degree. However, each of the three referred forms of analysis expresses an increasing social division of labor, whose result is simultaneously intensifying subordination of partial work, specialization, fragmentation of the labor process and a more and more ruthless bond between the producer and the necessity of the natural/technical aspect of the labor process as well as, seemingly contradictory to that trend, the process of autonomization, universalization of the individual: his growing independence from personalized forms of domination, which are increasingly mediatized by coming into being and developing social institutions.

Machinism in the realm of production is paralleled by mass education, universal mobilization, democracy, social and political forms of organization of civil society, popularization of various kinds of symbolic forms of social reproduction. Thus, the slogan proclaiming mechanization, machinization of teaching, which delighted Pestalozzi – a great reformer of pedagogy – so much, was a prophetic one and it rightly aroused admiration.

However, all the terms which are referred to, together with “mechanization of teaching”, refer rather to a general model of the bourgeois society than to early 19th-century Germany. The emphasized role of money was also going to increase only with development of the money-goods economy and it was going to achieve its high point almost two hundred years later in consumerist – or even post-consumerist – societies, where a citizen equipped with cash or, even better, with a credit card – was going to become a consumer. The Hegelian philosophy becomes a philosophy of freedom not as a result of universality of developed capitalist relations, but as a result of the explosion of the French Revolution. Without the revolution it would be hard to imagine not only the historical dimension of Hegel’s philosophy, but also the whole classic German philosophy. Dynamism of the phenomenology of spirit originates from sans-culottes songs. On the other hand, the idea of a privileged place of philosophy results from a necessity of stopping – to a considerable degree – at ideas of the

⁸ *Ibidem*, p. 276.

revolution in the days of glory of triumphant Napoleon and, even more, in sad times of the Restoration⁹. Promulgation of the idea of freedom, also in the form of the state, and formulation of the philosophy of freedom desaturate the dynamism of history in Hegel's philosophy. The historical process, as it is described by Hegel, seems to undergo subjectivization and the closer we are to the contemporary times the more it loses its primary multidimensionality. The reconciliation with the bourgeois society is a reconciliation with its early hybrid form which was too hastily recognized as the end of history.

It does not mean, however, that Hegel's analysis of society of his times is amateurish and incompetent. Researchers on the German philosopher's writing discovered a long time ago his extensive studies on works of British and French economists¹⁰, and his analyses of the social structure, law and functioning of the state belong to the classic sociological and legal thought¹¹. However, a more detailed analysis of the way of understanding the social structure in Hegel's works is a good starting point for deeper understanding of historical relativity of the Hegelian philosophy and of its particular historical interpretation

Let us first of all come to a conclusion that in Hegel's views we have to do with an assumption about an estate division of society, an estate character of social differentiation. *Die bürgerliche Gesellschaft* includes estates – that is, groups of people which are different from each other on three levels: of their subsistence, of modes of work and of spiritual education with connected customs.

Hegel writes about the division of society in the following way:

But the concrete division of the general stock – which is also a general business (of the whole society) – into particular masses determined by the factors of the notion – masses each of which possesses its own basis of subsistence, and a cor-

⁹ Taking into account just the perspective of the Restoration, a separate place is occupied by Schelling's philosophy. His interpretation of freedom is – according to my opinion – derivative of Hegel's (as well as Fichte's) standpoint. I do not mean an imitative character, but rather logical derivativeness and decreased clarity, which is a function of the burnout of post-revolutionary optimism. "Darkness in man murmuring incessantly" is closer to the god and to existentialism, but we should also remember about interpreting Schelling's arguments as "crypto-materialist" ones (Habermas). All the more, the issue is extremely complicated and very interesting. It would require dealing with problems of religion and art in a way going much beyond my current intentions. Problems of freedom in Schelling's philosophy are interestingly described by J. Piórczyński in the book *Wolność człowieka i Bóg. Studium filozofii F.W.J. Schellinga*, Warszawa 1999.

¹⁰ For example, in Hegel's *Elements of the Philosophy of Right* you can find traces of reading *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* (1776) by A. Smith, *Traité d'économie politique* (1803) by J.B. Say and *On the Principle of Political Economy, and Taxation* (1817) by Adam Smith.

¹¹ The most interesting parts of Hegel's considerations concerning those problems are included in his *Elements of the Philosophy of Right* and *Encyclopedia of the Philosophical Sciences*.

responding mode of labor, of needs, and of means for satisfying them, also of aims and interests, as well as of mental culture and habit – constitutes the difference of Estates (orders or ranks). Individuals apportion themselves to these according to natural talent, skill, option, and accident. As belonging to such a definite and stable sphere, they have their actual existence, which as existence is essentially a particular; and in it they have their social morality, which is honesty, their recognition and their honor. Where civil society, and with it the State, exists, there arise the several estates in their difference: for the universal substance, as vital, exists only so far as it organically particularizes itself. The history of constitutions is the history of the growth of these estates, of the legal relationships of individuals to them, and of these estates to one another and to their center¹².

As we can see, in Hegel's works the existence of estates is connected with coming into being of civil society and its coming into being is connected with coming into being of the state; moreover, it is possible to proclaim without addressing the problems connected with the term "civil society", that the whole state history is for Hegel a history of estate formation and of relations between estates, individuals and the state. At the same time, he finds estates' *raison d'être* in a general rule recognizing a necessity of existence of the specific between the universal and the individual.

The estates themselves, their existence, are grounded in a generally defined "subsistence" with other determinants of the estate status superimposed on; estate membership, although its roots go as low as to the economic level, is also connected with other dimensions of subsistence-determined existence: the kind of work, needs, aims, interest, spiritual culture and habits. The estate character of society includes its own kind of ethics, its honor, it determines a particular, separate world founded on the existing division of labor.

Hegel distinguishes three estates:

- a) the substantial, natural estate – has "a natural and stable capital" supplied by "the fruitful soil and ground";
- b) the reflected estate – "has as its allotment the social capital, the medium created by the action of middlemen, of mere agents, and an ensemble of contingencies";
- c) the thinking estate – "has for its business the general interests"¹³.

Although in the first moment these three estates can arise associations with the three estates of the feudal society (gentry, clergy and the underprivileged third estate), as a matter of fact they do not have much in common with that division, because reading various Hegel's statements leads us to a conclusion that the first estate was

¹² G.W.F. Hegel, *Philosophy of Mind: Part Three of the Encyclopaedia of the Philosophical Sciences*, transl. by W. Wallace, <https://pdfs.semanticscholar.org/ee1d/605d5aaa800a060aa07562c3a-eeed33a6f9bd.pdf>.

¹³ *Ibidem*.

distinguished because of its way of developing subsistence and its connection with land, and it includes both peasants as bigger landowners. In *Elements of the Philosophy of Right* that estate is called also the agricultural estate¹⁴. However, the distinction between “soil” and “ground” seems also to suggest richer forms of bonds with earth – namely, those connected with excavation of minerals. On the other hand, it is worth remembering that in another place Hegel describes that estate as the landowner estate and on that occasion he divides it into the educated part and the peasant estate¹⁵. That estate’s subsistence is connected with nature and one’s own activity of the natural estate’s members is not of the primary importance: “the most important thing is done by nature”. Subordination to nature to such a great degree makes that estate – according to Hegel’s opinion – especially submissive and patient, but also conservative and inclined to maintaining patriarchal relations.

Let us turn attention to the fact that such a description of the natural estate places it almost beyond the realm of market economy mechanisms, laws of demand and supply, dependence on movement of capital. Hegel emphasizes independence of that estate’s property both from the state and from mechanisms of capitalist economy.

The second estate, the reflected one, is the estate of industrial occupations or just the industrial estate. The above-mentioned description of that estate stresses as its constitutive moment the mediation of production in a complex system of social division of labor. Here we have to do with activity whose space is created by social – and not natural – potential. Activity of that kind has a spontaneous character and it is dependent to a great degree on individual “concept”, but also on accidental “coincidences”. The second estate – unlike the first one – presupposes the existence of money-goods economy and a relatively high level of socialization of production; in that social area simple fulfillment of one’s own needs which is not mediated by the market of money-goods exchange and a complex combination of partial activities is not possible anymore. The term “reflected estate” which is used by Hegel stresses the significance of mind, reason, talent, individual spiritual premises of doing work connected with that estate.

However, development of socialization of work revealed in Hegel’s arguments is not much advanced in this case too. It becomes clearly visible on the occasion of making a division of the reflected estate.

There are three estates distinguished: the craft estate, the estate of manufacturers and the merchant estate. Craftsmen working on a direct individual order are treated with the same attention as the estate of manufacturers producing mass products for

¹⁴ G.W.F. Hegel, *Elements of the Philosophy of Right*, transl. by H.B. Nisbet, https://warwick.ac.uk/fac/arts/history/students/modules/hi2a5/timetable/constitutionalism/hegel_phil_of_right_ed_wood.pdf.

¹⁵ G.W.F. Hegel, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, transl. by Ś.F. Nowicki, Warszawa 1990, p. 431.

anonymous consumers. Craftsmen, merchants and the factory estate do not undergo further differentiation; Hegel deals neither with divisions inside a craft enterprise – which, after all, usually consists of more than one person – nor with making a distinction between the factory worker and the capitalist or the entrepreneur (they are classified together as belonging to “manufacturers” or “the factory estate”), nor with looking for analogous complexities among merchants. Autonomy of members of the reflected estate facilitates – according to Hegel’s opinion – their inclination towards freedom and reluctance for subordination.

The specificity of Hegel’s standpoint consists, among others, in the fact that – as a matter of fact – he brackets property relations within the second estate. The difference between “craftsmen” and “manufacturers”, on the one hand, and “merchants”, on the other hand, is here a function of the difference between production and circulation; the distance between “the craftsman”, on the one hand, and “the manufacturer” as well as “the merchant”, on the other hand, reflects the level of socialization of production. Land ownership, which is basic for the natural estate, has not its equivalent in that case. It is not a coincidence. For Hegel differentiations within the reflected estate are not significant, because they are included in its reflexivity – what means that everybody, thanks to their own activity, work, smartness, good luck, can determine their own social status. Now, coming back to the natural estate, we can come to a conclusion that property understood as a source of intra-estate differentiation does not play there any role, either.

Seemingly we have to do with a situation analogous to that in the case of *The Closed Commercial State* by J.G. Fichte, because the basis for differentiations – using the language of contemporary sociology – seems to be individual, private ownership of labor power, *ergodynamis*. A similarity to Fichte’s interpretation indubitably exists, but it is only an apparent one. The difference consists in the context of application of a similar interpretation. In Hegel’s case, it constitutes an element of analysis of the existing contemporaneity; thus, quite naturally, it is a form of a basic simplification of the picture of social relations and of their mystification. On the other hand, in the work by the author of *The Science of Knowledge* that individual dimension of property becomes an element of construction of a desired social reality, the basic module of a structural and radical negation of the *status quo*. It is a very significant moment for understanding the general difference between Fichte and Hegel, and because of that we are going to come back to it in a broader context.

The third estate – the thinking one or the general one – deals with “general interests”; it is, in a way, the middle estate, because it presupposes “its own skill” – similarly as the reflected estate – and “like the first a certain subsistence [...] guaranteed

through the whole society¹⁶. That whole society resembles nature appearing in the case of the first estate, and only in that sense we have to do with a similarity. The subsistence depends on individual skill, but its nature is society mediated by the state, because the discussed estate includes people in state service: military men, lawyers, civil servants and representatives of other occupations if they are characterized by “political consciousness” and “conspicuous education”¹⁷.

The estate structure presented in such a way constitutes, as a matter of fact, an analysis of class relations of the early capitalist society expressed with a language characteristic for the feudal society¹⁸. It is the source of its untransparency and hybridity. It is also the reason why its usefulness for contemporary sociology is limited. It is, however, of crucial importance for us when we try to reveal methodological premises of Hegel’s philosophy, but also for understanding the Hegelian picture of social reality, which plays a basic role in the totality of his views¹⁹.

First of all let us turn attention to the – already stressed – early capitalist character of the described society. It is expressed by the basic division into the natural estate and the reflective estate: the first of them, naturally fixed and distanced from the reflective world of the capitalist economy and including various and – from the contemporary viewpoint – basically different parts of society, constitutes from Hegel’s point of view, firstly, a peaceful whole and, secondly, a being which is qualitatively different from the reflected estate and impenetrable for capitalism. The natural estate’s unassailable social status is based on its “natural” bond with nature, its “unreflectiveness” reflects a low level of capitalization of that sphere of economic activity in Hegel’s times.

Separateness of the natural estate corresponds with the separateness of the reflected estate. Contradictions which are constitutive for “manufacturers” remain unrecognized also in that case and the whole estate is characterized by inoffensive particularity, similarly as relations between parts of the reflective state. It seems also that there is free vertical social mobility in it, between its sections, which is determined only by individual reflectivity.

¹⁶ G.W.F. Hegel, *Philosophy Of Mind: Part Three of the Encyclopaedia of the Philosophical Science*, *op. cit.*

¹⁷ G.W.F. Hegel, *Elements of the Philosophy...*

¹⁸ It is pointed out by Stanisław Kozyr-Kowalski when he compares Hegel’s and Weber’s conceptions of social estates. He uses on that occasion a phrase “basically already the capitalist society”. S. Kozyr-Kowalski, *Max Weber a współczesne teorie stratyfikacji społecznej*, Warszawa 1979, p. 207. About Hegel’s vision of the social structure, also in the context of contemporary sociology, you can read in: *idem*, *Socjologia, społeczeństwo obywatelskie i państwo*, Poznań 1999, pp. 48–92; see also: *idem*, *Max Weber a Karol Marks*, Warszawa 1967.

¹⁹ “Thus, today almost everybody – M.J. Siemek writes – agrees that: 1. What constitutes the basic core of Hegel’s thought is just social philosophy”. M.J. Siemek, *Hegel i filozofia*, Warszawa 1998, p. 108.

The description of both estates seems to presuppose the static character of relations between particular distinguished estates and their sections. Thus, the process of capitalization of agriculture and development of money-goods relations are not taken into account, there is no awareness of dynamism of relations between “manufacturers”, between them as a whole and other parts of the reflective state.

The general estate has an essentially different character. It is connected with existence of the state and its general functions surpassing particularity of both estates and its sections as well as particular individuals. What is extremely important for the right interpretation of Hegel’s views is understanding the conception of the state correctly. That question is already shrouded in a great amount of literature and there is no time for a detailed analysis of that issue. It is only important for us to proclaim here that – unlike in the case of class interpretations of the essence of the state – Hegel’s standpoint should be interpreted as representing such a kind of attitude which assumes that the state is a representative of the general interest, which is reducible neither to articulation of the will of the privileged, nor to expressing “the will of the people”, nor to a simple reflection of the universal. “In civil society – writes the author of *Encyclopedia of the Philosophical Sciences* – the sole end is to satisfy want – and that, because it is man’s want, in a uniform general way, so as to secure this satisfaction”²⁰, but it is not about “securing the satisfaction of individuals”, those individuals – Hegel writes cautiously and briefly – “here the individuals are the morally justifiable end” *for themselves*. Looking closer at the general estate makes it possible to form a more detailed opinion about a possible meaning of those quotations.

The supra-estate *logos* finds its carrier in the general estate. The general estate is the subject of the state put above society by its social function, its connection with the general, mediatization and creation of a higher-order rationality. That “creation of a higher-order rationality” presupposes special individual qualifications enabling to deal with general and common questions, serving reason and common good, education connected with knowledge of broadly understood philosophy. Only education gained in universities, confirmed by diplomas and a special exam can constitute a basis for performing functions of public servants.

Uneducated representatives of common people cannot be public servants, but rich citizens only because of their wealth or aristocrats only because of being well-born cannot be them either. Character, past merits, political or ideological beliefs cannot make you eligible to the category of public servants. At the same time the discussed education cannot have a mechanical character. It must become something authentic, the second nature, civility, which assumes autonomous thinking, respect for truth, ability to get to truth and serving it.

²⁰ G.W.F. Hegel, *Philosophy of Mind...*

There is no doubt that in those Hegel's characteristics of civil servants' qualifications we find something close to Fichte's spirit. However, philosophy as a subjective premise of the human vocation in Hegel's case changes into a civil servant's exam of ability to serve truth within state structures. Thus, detailed considerations concerning good performance of clerical functions consist in that case in constructing theoretical and practical premises of the historical rational subject. Hegel considers types of an "errant knight public servant" and of a "state's valet", significance of public opinion, the degree of state interference with mechanisms of uncontrolled market economy, the danger of mass poverty changing masses into a mob, which does not work and hates every authority.

These, of course, are not the only premises, but they are very important and significant for Hegel. The general estate is a philosophically certified equivalent of the Fichtean Ephors Council, and – if we look backward – we probably see Plato sold to pirates and his *Republic* somewhere in the distance. I do not belong, of course, to the enemies of Plato's *Republic*, *The Closed Commercial State* or all social utopias. More, Bacon, Campanella always moved me with their power and courage. Their proclamations demonstrate – independently from the very text – some basic declaration, as if those dreamers told us: "Now I, some human with a name dusting himself off the middle ages' dirt, will create a project of a happy humankind by power of my own reason, just like a shoemaker makes shoes or a baker bakes bread. Behold, I am stepping after a call for a new reality and I say: here I am!"

The question, as I have already mentioned, does not come down to an act of courage. Simultaneously it is opening up to a new age of the humankind's self-cognition, the beginning of the process of discovering the continent of history and society for scientific cognition. However, it is hard to treat considerations conducted by Hegel on the occasion of description of the general estate's functioning simply in the same way as earlier utopias; contemporarily they are very inspiring for many sociologists and economists; subtlety and dialectical character of introduced distinctions, as well as discovered mediations and complexities, is an excellent antidote to contemporary simplifications. Thus, what is interesting here is not a "utopian" character of Hegel's considerations concerning civil servants, but – generally speaking – the distinguished role of the general estate and its role in differentiated society.

The social structure, according to Hegel's interpretation, determines the actors between whom the drama of history takes place and those complex problems of mediations and exteriorization, establishment, abolishment and reification, fetishism and alienation are realized. Its basic elements, besides estates, are individuals structured by estates, the family, the nation, the state and – finally – universal history. However, real subjectivity concerns individuals and the state embodied by the general estate, because estates are only a form of specification of the general substance in an organic way. Huge significance of the general estate results from its recognition as a form of

active mediatization not only for estate differentiation, but also between the “direct or natural” spirit – that is, *family*, the ‘relative’ totality of the ‘relative’ relations of the individuals as independent persons to one another in a formal universality – Civil Society”²¹, and – finally – the “consciously free substance, in which the absolute ‘ought’ is no less an ‘is’, has actuality as the spirit of a nation”²².

Nation, according to Hegel’s interpretation, plays a distinguished role; as a divided internal power and a necessity of persons’ self-existence, it is individuation of the nation’s spirit, “the person, as an intelligent being, feels that underlying essence [that is, nation – J.K.] to be his own very being... his absolute final aim... Thus, without any selective reflection, the person performs his duty as his own and as something which is; and in this necessity he has himself and his actual freedom”²³.

Thus, at least in that moment, freedom has a national character – and it has it in an unreflective, “natural” way. Going further, we come to a conclusion that real subjects of the historical process are nations in the form of states – they are those who create universal history and their history is the place where individuals’ detailed self-existence saturates.

What does it mean?

According to Hegel, it means that an individual submerged in the reality of concrete life experiences himself as “nullity” and preserves existence of the social reality by readiness for “sacrifice on the part of these individuals of this natural and particular existence – so making nugatory the nugatoriness that confronts it”²⁴.

Nowadays that proclamation sounds menacingly, but, after all, it is only an illusion. Giving up one’s own life for the country and – generally – self-immolation as a sacrifice on some altar still belong to the recognized dominating cultural paradigm. At the turn of the 18th and the 19th century the situation was not different. Let us recall a scandal connected with Fichte’s opposition to justifying a student’s refusal of taking part in a duel. According to Fichte’s opinion it was an undignified deed requiring condemnation, because life is not as valuable as honor.

But that similarity to Fichte goes even further. He also, after all, looked for a sense of life constituting an alternative to religion, referred to its humanistically relativized interpretation. The human vocation is realized by achieving immortality through introducing an individual existence into an infinite process of the humankind’s improvement. An indubitable similarity cannot, however, cover a basically different attitude to the individual. In the case of Fichte, society – and the human’s vocation connected with it – provides the individual subject with happiness and immortality

²¹ *Ibidem.*

²² *Ibidem.*

²³ *Ibidem.*

²⁴ *Ibidem.*

matching the religious version of eternal happiness. We cannot speak there of recognizing the individual – no matter in what a relative context – as “nullity”. The real subject, the creator of the world, is the human being, the individual – always “I”.

Recognition of the national state as the subject of history instrumentalizes the individual. It turns them into elements of reproduction of the supra-individual being, which reveals accidentalness of their unique characters, although it does not abolish their necessity. My aim is neither “moral” condemnation of Hegel, nor praising Fichte. It is rather about revelation of the basic difference between Hegel’s *subject of the state’s reproduction* and Fichte’s *ideological subject*, which is the subject of revolution, of a radical negation of feudalism and even – if we take into account that *The Closed Commercial State* was precursory to scientific socialism – of capitalism.

I have already stressed the difference between the Hegelian and the Fichtean attitude to the problem of property, the basic difference in abstracting from property relations in the analysis of the early 19th-century German reality and in the project of the closed commercial state. In the first case it is building of ideological veils which wrap up social contradictions and exploitative relation with a soft matter of ignorance, in the other case it is a theoretical basis for abstracting from the existing property relations in revolutionary practice. Similarly I pointed out to a significant translocation of the philosopher’s functions from a creator of human vocation to a laureate of competitive exams entitling for being a civil servant, a member of the general estate. Philosophy becomes necessary equipment of the state and of the office holder, like an inkwell, an abacus and oversleeves. Besides the above-mentioned differences there is also a difference which I call the difference between the subject of reproduction and the ideological subject.

But it is possible to reveal even more differences constituting a significant whole. A different interpretation of the issue of freedom in Hegel’s philosophy is indubitably connected with those differences between both philosophers’ attitudes. It can be said that for Hegel “freedom” is an already existing element of the philosophical landscape and it demands “only” justification and groundwork²⁵. Holism of the Hegelian philosophy and its historicism are connected with an interpretation of freedom as the culmination of the whole history. That way we are shown a classic figure of thought consisting in presenting the past as a sequence of necessary steps leading to that what exists and presenting that what exists as the only possible reality. The whole Hegelian philosophy is one big figure of that kind and that is why it is a philosophy of freedom.

Of course, in that case it has its limitations. “That what exists” include Napoleon and the Restauration. Hegel – unlike Fichte, who hated Emperor of the French and

²⁵ You can get a picture of just that systematic character of the issue of freedom in Hegel’s philosophy thanks to, among others, H. Perkowska’s work *W kręgu heglowskiej dialektyki*, Szczecin 1987, especially pp. 128–170.

who, in response to betrayal of ideas of the French Revolution turns with hope to the “philosophical” German nation – has a great respect for Napoleon²⁶. And in German conditions he not only reprimands any mutiny against any government – let us remember about a basically different Fichte’s standpoint – but he also praises monarchy²⁷.

But such a form of limitation, similarly as limitations resulting from the presented Hegel’s analyses of the social structure, has a clear and directly accessible character. However – generally speaking – interpreting freedom as an element of social reproduction in such a total way is based on Kant’s and Fichte’s works, or rather on the essence of those works presented in earlier chapters. The referred – and somehow scandalizing – neoconservatism of Hegel is not able to constitute a basis for understanding attractiveness of his philosophy in next generations’ reception. That attractiveness is connected with absorption of his predecessors’ achievements and shifting them somehow to another position in social ontology. The structure of ideological appellation based on the medial function of freedom is moved to comprehensively understood reproduction of the social being and referred to the state, law, religion, art and philosophy²⁸. The ideological subject undergoes universalization and, simul-

²⁶ Hegel’s attitude to revolution and to the French Revolution is a problem in itself. With all his positive attitude to Napoleon an opinion of J. Ritter about revolutionary character of his philosophy is worth quoting: “There is no other philosophy than Hegel’s philosophy which would be a philosophy of revolution to such a degree, as far as to its most internal motives”. J. Ritter, *Hegel et la Révolution française*, Paris 1970, p. 17. That issue is interestingly described by R. Panasiuk in the paper *Mysł polityczna Hegla wobec Rewolucji Francuskiej*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” vol. 25, 1979; cf. also: *idem*, *Hegel a Marks. Studia i szkice*, Warszawa 1986.

²⁷ “In the perfect form of the state, in which each and every element of the notion has reached free existence, this subjectivity is not a so-called ‘moral person’, or a decree issuing from a majority (forms in which the unity of the decreeing will have not an actual existence), but an actual individual – the will of a decreeing individual – monarchy. The monarchical constitution is therefore the constitution of developed reason: all other constitutions belong to lower grades of the development and realization of reason. The unification of all concrete state-powers into one existence, as in the patriarchal society – or, as in a democratic constitution, the participation of all in all affairs – impugns the principle of the division of powers, i.e. the developed liberty of the constituent factors of the Idea. But no whit less must the division (the working out of these factors each to a free totality) be reduced to ‘ideal’ unity, i.e. to subjectivity. The mature differentiation or realization of the Idea means, essentially, that this subjectivity should grow to be a real ‘moment’, an actual existence; and this actuality is not otherwise than as the individuality of the monarch – the subjectivity of abstract and final decision existent in one person” (G.W.F. Hegel, *Philosophy of Mind...*). Of course, we see that monarchy which is accepted by Hegel is not monarchy in general, but a product of his times, which is a result of abolition of earlier patriarchal and democratic stages of history.

²⁸ In *The Phenomenology of Spirit* Hegel writes that “each individual consciousness elevates itself out of the sphere assigned to it and no longer finds its essence and its labor within this particula-

taneously, diversification, division into various individual subjects according to the increasing social division of labor. For Fichte, lack of answer to the human vocation disqualifies to a degree entitling for recognition that such a German as a matter of fact is not a German, that such a human as a matter of fact is not a human and that he is not different from the world of nature. A human without freedom is not a human in the restrictive, and not the descriptive sense – it is consistent, after all, with the logic of ideology, which likes to speak about e.g. “a real Pole”, “real democracy”.

Hegel generously provides everybody with passion and individual freedom, which is reducible to such a passion, but which – along with the spirit’s progress in history – undergoes evolution on the level of subjectivity. Thus, freedom is here just growing subjectivity and rationality, the spirit’s increasing awareness of being free. Such a processual attitude does not mean rejection of the Fichtean attitude, but only in this sense that the Odyssey of individual freedom is embedded in history and constitutes an “answer” to the Other, it becomes involved in dialectic dependencies of the individual, the detailed and the general. It is no more a conscious individual answer to an appellation, but dialectics of the subjective, the objective and the absolute spirit.

Reconciliation with the bourgeois society takes place not only by a “consent” to Napoleon – a consent indubitably heroic in German conditions, but also in the form of giving up an idea of the individual as a rational subject or, more cautiously, a philosophical or an ideological subject. Philosophy is philosophical, similarly as philosophers, but its social presence can be realized only in a form mediatized by religion, art, the state, law, morality, the general estate, officials and policemen... People driven by passion create the social reality *as if* it was a natural reality, with its laws, ontological structure and dependencies. But they do not create it consciously, although they are directed by their own consciousness, passion²⁹. An objective sequence of results of their crashing and transforming passions is uncontrolled – also in the times of nation states, which are appointed “to occupy only one grade, and accomplish one task in the whole deed”³⁰.

rized social sphere, Instead, it grasps itself as the concept of the will, and it grasps all the social spheres as the essence of this will; thus it is only able to realize itself in a labor which is a total labor. The individual consciousness that belonged to any such group and which exercised its will and which found its fulfillment there, has sublated its boundaries, and its purpose is now the universal purpose, its language the universal law, its work the universal work”. G.W.F. Hegel, *The Phenomenology of Spirit*, <https://www.marxists.org/reference/archive/hegel/works/ph/pinkard-translation-of-phenomenology.pdf>. And later, “in making the transition into activity and into creating objectivity, it is thus not making anything which is individual; it is merely making laws and state-actions” (*ibidem*).

²⁹ As Hegel wrote: “the majority has no idea what it is about and gets beaten up like by an invisible hand” (a letter to Niethammer from 5.07.1816, in: *Briefe von und an Hegel*, vol. II, Hamburg 1958, p. 87).

³⁰ G.W.F. Hegel, *Philosophy of Mind...*

Subjectivity on the level of history is subjectivity of nations, but the universal history in Hegel's works is a spontaneous process with no prospects for rationalization. There is no question of globalization of reason. What can be achieved in the area of international relations is, at best, mutual recognition which is the best demonstrated by peace treaties. There is no mention of any world government, a level of rationality achieved on the level of nation states but transferred into the global dimension.

Let us notice that also in this case Hegel's view constitutes – from the viewpoint of lovers of, for example, globalization or humanism – a regress not only in comparison with futurology of *The Closed Commercial State*, where an acute reader can notice an announcement of the global social justice system, but even in a juxtaposition with the global power of Kant's categorical imperative or with his project of eternal peace.

That irrational process of world, global historicity, which is a permanent point of reference for all Hegel's historiosophical statements, is often treated by interpreters as something existing outside of the absolute spirit and there is a tendency to identify it with "some" form of dependence on a "higher power", a symptom of true – although modified – religiosity. It is, however, indubitable that we have to do with proclaiming of the end of something. What is the end proclaimed by Hegel?

The simplest answer is a statement that Hegel was a precursor of Francis Fukuyama's ideas and that he "splendidly anticipated" conceptions of the contemporary pop-philosophy.

Apprehension of Hegel's standpoint, under the assumption that our recognition of a spontaneous character of the historical process in the global dimension is right here, simply requires looking at the history of philosophy and asking a question not only about the "end" in philosophy of the author of *The Phenomenology of Spirit*, but also, at least, about proclaiming a "Copernican revolution" by Immanuel Kant, the end of philosophy by Johann Gottlieb Fichte, the end of all philosophy by Karl Marx and Friedrich Engels, coming of a new positive age by August Comte. The question asked in such a way moves us towards recognition of an unspecific character of Hegel's standpoint and treating him as a representative of a much broader opinion which stated that some breakthrough took place or was taking place in history at the turn of the eighteenth and the nineteenth century.

What does that breakthrough consist in?

Answers are rather known. The story goes that "Kant proved that human beings are not a passive receptors of phenomena, but they impose their *a priori* on reality". Even if we limit our reference to Kant to this one popularly perceived moment, ignoring the practical reason, it is enough to see that the essence of change consists in "humanization" of the theory of cognition, subjectivization of the act of cognition, subjectivization of knowledge. That humanization in Fichte's philosophy reaches the level of the total I = I annihilating the thing-in-itself, the idea of "human vocation" and a radical social project. Comte proclaims the end of the metaphysical phase and

coming of the age of positivism, foundation of sociology and ideas of social engineering³¹. In the case of young Marx of *The German Ideology*, the same spirit leads to a declaration of the end of philosophy and proclamation of existence of the only one science – history³².

In all those standpoints there is an acute awareness of an end and of a beginning of something new. The thing which unites those, after all, much different views is opening to history and society, to studying what is social and historical, to radical planning and transforming society on the basis of a scientific diagnosis. All those proclamations are expressions of a happening breakthrough – the breakthrough taking place not only in the referred philosophical conceptions, but in a much broader context, for example in the field of development of economic thought, which was such a significant source for Hegel. The essence of the new is a discovery of a “continent of history” for scientific cognition and making a variously defined science on society not only a background for created ideologies – of a more or less particular or statist character – but also a necessary element of social self-reflection, of reproduction of the social process in conditions of developing capitalism³³.

If a connection between the general state and philosophy in Hegel’s works reveals social and institutional carriers of ideal and symbolic premises of reproduction, proclaiming that the spirit has achieved self-consciousness is a form of proclamation of constitution of all premises of that social self-reflection. And of nothing more. *Savoir pour prévoir*. However, rationality on the level of the nation state is not so simple. Similarly like in other moments, Hegel’s attitude also here is more realistic, it is a regression in relation to Fichte’s ideological practice in the strict sense. Sin is not something what would be situated only on the level of individual, as it seems in various pastoral practices. Rationality also stops being a feature of an individual subject.

³¹ “The metaphysical phase – Comte writes – can be recognized as a kind of chronic disease which is a necessary stage of intellectual development of both the individual and society; it constitutes a natural passage from childhood to maturity”. A. Comte, *Rozprawa o duchu filozofii pozytywnej*, transl. by J.K., Warszawa 1936, p. 13. How close is Comte in that statement to Kant answering the question: *Was ist Aufklärung?*

³² “We know only a single science, the science of history. One can look at history from two sides and divide it into the history of nature and the history of men. The two sides are, however, inseparable; the history of nature and the history of men are dependent on each other so long as men exist. The history of nature, called natural science, does not concern us here; but we will have to examine the history of men, since almost the whole ideology amounts either to a distorted conception of this history or to a complete abstraction from it. Ideology is itself only one of the aspects of this history”. K. Marx, F. Engels, *German Ideology*, [in:] *eadem, Collected Works*, vol. V, http://www.hekmatist.com/Marx%20Engles/Marx%20&%20Engles%20Collected%20Works%20Volume%205_%20Ma%20-%20Karl%20Marx.pdf.

³³ There is a very characteristic Hegel’s statement in *Preface to The Phenomenology of Spirit*, constituting a declaration comparable to F. Bacon’s *Novum organum*.

Rational law, rational institutions, customs, religion – thus, social non-individual beings – are a way of creation of rationality going beyond rationality of particular persons, of their sum; achievement of self-consciousness means saying goodbye to pre-scientific humanism, which becomes an area gladly operated by ideological practices, almost their element. The existence of that non-personal rationality is more durable and reliable than that which was to be based only on persons' rationality. Moreover, it is immune to stupidity and "passions" to a considerable degree. Rationality of that new rationality need not be understandable for individuals who are guided by passions, for a part of them it may be completely unclear because of its necessary complex mediation. In this sense it is both a departure from Fichte's optimistic interpretation and a step towards Immanuel Kant, whose construction of the categorical imperative as well as treating religion as a vehicle of morality were forms of constructing social rationality while having given up the idea of a democratized rational subject.

It is very characteristic that – against various interpretations of Hegel's attitude to religion, treating him either as a pantheist, or a non-conventional theist, or even a panentheist³⁴ – the attitude to religion which is presented by him for example in *Encyclopaedia of Philosophical Sciences* begins from the initial full acceptance of Kant's standpoint:

The strictly technical aspects of the Mind's elevation to God have been spoken of in the Introduction to the Logic [...]. As regards the starting-point of that elevation, Kant has on the whole adopted the most correct, when he treats belief in God as proceeding from the practical Reason³⁵.

Recognition of the problem of the god as a problem of the practical reason is, of course, a matter of basic significance: it is difficult to recognize a view which is built on it, unless it is childishly inconsistent, as a theist, a pantheist or an animistic one... In order to understand Hegel, and earlier Kant, it is necessary – there is no other way – to adopt an understanding of religion and the god as derivatives of ethicality and only of ethicality. The difference between Kant and Hegel is much subtler than it usually seems. For Hegel the basic problem is Kant's recognition of "elevation of the subjective spirit to God" as a postulate, only as a duty. Similarly as the author of

³⁴ R. Whittemor, *Hegel as panentheist*, "Tulane Studies in Philosophy" 1960, vol. X, pp. 134–164. Panentheism was to mean something different than pantheism, which is equation of the god with the world. Such a standpoint assumes that God is not only the world, but an entirety irreducible to parts. Such a view is discussed by Singer, who surprisingly seems to agree with it and firmly rejects a possibility of recognizing Hegel as an atheist. He maintains that presenting Hegel as an atheist would be tantamount to rejection of his most basic ideas. P. Singer, *Hegel*, p. 85).

³⁵ G.W.F. Hegel, *Philosophy of Mind*...

Critiques he is of an opinion that the content of religious views, the notion of god, is determined by “material” of the practical reason, but the basic significance has the “spirit” – that is, the effectively operating reason, the phenomenon of very self-determining thinking treated in isolation from everything else as well as from any content of thinking. In that sense it is “reason, i.e. the self-determining and self-realizing notion itself – Liberty”³⁶.

According to Hegel, elevation of the subjective spirit to the god is a function resulting from existence of awareness of the reason conceived in such a way, something like an “automatic” tendency towards overcoming one’s own finity. That finity should not be simplicistically identified anew with the body. Neither should it be identified in the spirit of existentialism... Hegel’s idea concerns rather the reason’s own dynamics, which assumes all its content as infinite. Thus, breaking down one’s own finity means also formulating laws in the field of science – laws which cannot have concrete, individual character. A similar process takes place in the case of “elevation to God”, although that case is about an infinite interpretation of freedom and even, to be more precise, about the very process of (self)elevation towards the infinite, the process of immortalization and self-absolutization.

Hegel’s accusation concerns Kant’s interpretation of that (self)elevation as a postulate, a duty. It is to break apart the process and consolidate moments and finity and infinity, whose “abolishment and truth is the very elevation”, as opposites, a contradiction. The process of “coming into being” of the god according to Hegel’s interpretation, which is presented on the occasion of that polemic, is worth illustrating with a longer quotation:

As regards the ‘mediation’ which, as it has already been shown, that elevation to God really involves, the point specially calling for note is the ‘moment’ of negation through which the essential content of the starting-point is purged of its finitude so as to come forth free. This factor, abstract in the formal treatment of logic, now gets its most concrete interpretation. The finite, from which the start is now made, is the real ethical self-consciousness. The negation through which that consciousness raises its spirit to its truth, is the purification, actually accomplished in the ethical world, whereby its conscience is purged of subjective opinion and its will freed from the selfishness of desire. Genuine religion and genuine religiosity only issue from the moral life: religion is that life rising to think, i.e. becoming aware of the free universality of its concrete essence. Only from the moral life and by the moral life is the Idea of God seen to be free spirit: outside the ethical spirit therefore it is vain to seek for true religion and religiosity. But – as is the case with all speculative process – this development of one thing out of another means that

³⁶ *Ibidem*.

what appears as sequel and derivative is rather the absolute prius of what it appears to be mediated by, and here in mind is also known as its truth³⁷.

For Hegel rectification of ethicality leading to the god as an objective value of elevating thought is of paramount importance going far beyond the polemics against Kant. The very polemics reveals that Hegel's views concerning the genesis of religion are basically different neither from Kant's views nor even from Fichte's ones. The "practical" status of religion is canonical for Kant as well as for Fichte or Hegel. But Hegel's practicality goes further, because his considerations there have a hyper-practical sense.

After the quoted fragment concerning religion there is an instant move to going "more deeply into the reciprocal relations between the state and religion". Thus, the dispute with Kant is for Hegel a kind of introduction to important findings concerning the state. In Kant's theoretical standpoint Hegel perceives dangerous premises facilitating treating morality and religion, the state and religion independently.

From Hegel's viewpoint "the state is the organization and actualization of moral life" and "religion is the very substance of the moral life itself and of the state". Religion, as "elevating to God", immortalizes the finite and the reason is the basis for a possibility of thinking, of existence of the absolute. Because the state is based on the ethical disposition – and the latter on the religious one – everything what occurs both in morality and the state, a duty or a legislation, can be legitimized only by religion. What is not legitimized by religion is *poorly* legitimized, its legitimization is uncomplete, because religion is also the notion of the absolute truth. Thus, everything that aspires for truthfulness, must be "participant in that absolute truth". Of course, here also we should remember that the "absolute truth" is a result of rectification of much less absolute and universal truths by the human reason, because there is always a danger that besides the ethical proof for the existence of God there can appear an "epistemological proof for the existence of God".

For Hegel religious ethicality is not anything over-riding. It means that it is not genetically primary, although – as he wrote – later it appears to be "the absolute Prius". As a matter of fact, its role is sanctioning ethicality occurring in the empirical reality³⁸. It seems that from that viewpoint religion has not its own history and generally it is hard to speak of religious morality in another sense than as of a form of preserving ethical content by the reason.

However – according to Hegel's opinion – religion is not anything existing independently from the state, indifferent to the state or separable from the state. The situation where the state, the political system, law exist on some non-religious bases

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ *Ibidem*.

and religion is added to them later as a subjective supplement is not possible. Law and the political system are not based on autonomous foundations and they are not secondarily strengthened by religion, because religion in its content is “indwelling spirit of self-consciousness in its actuality”, what means that it is only ethicality of a changing reality of the empirical.

This is just the place where the essence of the difference between Hegel and Kant becomes visible. What is very important for Hegel is exposure of the impossibility of abandonment of the religious legitimization of the state and ethicality. He assumes a necessity of exceeding finity in a religious form and an impossibility of non-religious legitimization, because the latter is always going to have a finite character and hence to be unacceptable for religious consciousness which subsumes everything under awareness of the absolute truth³⁹. Kant’s rational legitimization of laws and morality is too weak for Hegel and its postulative form tacitly destroys an already existing religious connection constructed by the spirit. Hegel, unlike Kant and Fichte, excludes the possibility of existence of the world without religion. Why? That is a question which concerns simultaneously relations between religion and philosophy as such. Hegel is generally of an opinion that both in the individual dimension and in the historical dimension – that is, in ontogenesis and in phylogenesis of thinking – perceptions, feelings and imaginations underlying religiosity precede a possibility of coming into existence of philosophy. As he writes:

it is in fact necessary that in point of time the consciousness of the absolute Idea should be first reached and apprehended in this form: in other words, it must exist in its immediate reality as religion, earlier than it does as philosophy. Philosophy is a later development from this basis...⁴⁰

Thus, it seems that there also takes place adoption of an assumption that individual subjects are not “mature enough” for philosophy, but it does not really matter and drawing such conclusions too hastily can lead us astray.

It is because of the fact that Hegel, while criticizing a postulative character of Kant’s standpoint, rejects also unconditioned acceptance of religion as such. He strengthens his arguments with criticism of political aspirations of philosophy in the case of Plato and with an analysis of significance of enslavement resulting from Catholicism. Plato’s failure results from limitations of the Platonic philosophy generated by a concrete form of ancient Greek beliefs. They were based on an “imaginative polytheism” and on “the gladsome and frivolous humors of its poetic creations”. Thus, Plato’s philosophy constituted itself in opposition to such a concrete form of

³⁹ There is no doubt that Hegel could not be a postmodernist. There is probably nothing more alien to him than the idea of nomadism.

⁴⁰ G.W.F. Hegel, *Philosophy of Mind...*

religiosity, philosophy was a factor which purified religion from its concreteness from outside and acted autonomously as a truth which is to be included in the state, without support from the true religion and hence incapable of giving the idea of the state an infinite form of subjectivity. An idea of philosophers' direct rule is burdened with a specific form of ancient religiosity and with resulting infirmity of philosophy, which wants to substitute for religion in the times of barely emerging subjectivity of the spirit understood as free thinking. The state, which emerges earlier than philosophy but also from religion, has also a character close to ancient Greeks' fancy and frivolous nature; its essence is corruption by one-sidedness which is brought by democracy – criticized by Plato and many of his contemporaries. Thus, philosophy and philosophers create the general only in thought, but it is not an immanent truth shaping the state's system and government.

Nowadays, according to Hegel's opinion, the situation is quite different. It is characterized by the fact that "political power, religion, and the principles of philosophy" coincide in one and "the reconciliation of actuality in general with the mind, of the state with the religious conscience as well as with the philosophical consciousness" is accomplished⁴¹.

The factor of the basic significance for such a state of affairs is emergence of the "true religion", and especially of Protestantism, which removes enslavement which still exists in the Catholic religion because of the form. Hegel does not wait for a slow transformation of the existing religion into the true religion, he does not look – as Kant does – for clean, true rationality beneath the crust of existing religiosity, but he refers to that current in works of the author of *Critiques* where he makes an analysis of existing religious practices, their deforming and fetishist character. The sting of Kant's criticism was aimed at religion, it became blunt because of taking a reality check, patience and confidence in evolution of religion. For Hegel "purification" of the true religion, which is Christianity for him, already took place in the Reformation. The existence of the Protestant church, of Protestantism, is just the premise of "coincidence" of religion, state government and principles of philosophy. In Hegel's works German patriotism gets anchoring in Protestant tradition and not, like it was in Fichte's works, in the phenomenon of German idealist philosophy. But Hegel cannot go beyond the national form of the spirit's march, whereas Fichte – faithful to Kant's universalist humanistic tradition – paves the road to a universalist just global society in his speeches to the German nation, in *The Human Vocation* and *The Closed Commercial State*.

The breakthrough has already happened. Catholicism was not loyal to the principle of having no "natural elements" by the "content of God", the principle proclaiming

⁴¹ *Ibidem*.

that God “is known in spirit and in truth”⁴². It generated for Christians the opposition between God and the human being. Hegel sees that externality of God and the human being in various aspects of religious life. For Catholics the host is already sanctified as an external thing, for Lutherans it becomes sanctified and elevated to the status of God who is present “solely and only” in the process of consumption and hence, as Hegel writes, during annihilation of externality and in faith which accompanies that annihilation, “i.e. in the free self-certain spirit”⁴³. Consequences resulting from treating the host in just such a way are all other manifestations of unfree, spiritless and arbitrary relations in the Catholic religion. They include existence of a separate *secular state*, which gets “knowledge about the divine truth” from the *clergy*, which also does not have such knowledge, but “needs for it – as something significant – some external sanctification”. Hegel writes critically about praying which consists in moving your lips or about asking others for praying for us, about adoration of miraculous images, “indeed even of bones, which are expected to work miracles”, and of various others forms of making religiosity “being outside oneself”. For Hegel just that *being outside oneself* is in Catholicism the state where “the very meaning of spirit is perverted and misconceived at its source, and law and justice, morality and conscience, responsibility and duty are corrupted at their root”⁴⁴.

⁴² *Ibidem*. Hegel refers here to: *John*, 4, 24. It seems that Hegel’s intention is to bind Christian religiosity not so much with ethics but rather with subjective cognition: “its content is God, who is known in *spirit* and in *truth*” means after all something quite different than e.g. a statement “its content is God, who is truth”.

⁴³ *Ibidem*.

⁴⁴ *Ibidem*. Hegel’s statement in *The Philosophy of History* seems also similar: “Thus through the perversion of the principle of Freedom, absolute Slavery became the established law. The other aspects and relations of the spiritual life of Europe during this period flow from this principle. Knowledge, comprehension of religious doctrine, is something of which Spirit is judged incapable; it is the exclusive possession of a class, which has to determine the True. For man may not presume to stand in a direct relation to God; so that, as we said before, if he would apply to Him, he needs a mediator – a Saint. This view imports the denial of the essential unity of the Divine and Human; since man, as such, is declared incapable of recognizing the Divine and of approaching thereto. And while humanity is thus separated from the Supreme Good, no change of heart, as such, is insisted upon – for this would suppose that the unity of the Divine and the Human is to be found in man himself – but the terrors of Hell are exhibited to man in the most terrible colors, to induce him to escape from them, not by moral amendment, but in virtue of something external – the “means of grace.” These, however, are an arcanum to the laity; another – the “Confessor,” must furnish him with them. The individual has to confess – is bound to expose all the particulars of his life and conduct to the view of the Confessor – and then is informed what course he has to pursue to attain spiritual safety. Thus the Church took the place of Conscience... Thus was produced an utter derangement of all that is recognized as good and moral in the Christian Church”. G.W.F. Hegel, *The Philosophy of History*, transl. by J. Sibree, <http://www.efm.bris.ac.uk/het/hegel/history.pdf>.

Thanks to philosophy the content of religion grants itself quite a different form. The place of the vow of celibacy is taken by marriage and the family, the vow of poverty is replaced by the duty of earning money by oneself and of reliability in that field, the vow of obedience gives way to conformity to law, the state. Ethicality of marriage in opposition to sanctity of celibacy, ethicality of earning money and increasing fortune in opposition to sanctity of poverty and connected idleness, ethicality of conformity to the state law in opposition to obedience without laws and duties, which is slavery of conscience⁴⁵.

Thus, it is just that what was described by Hegel as cognition of God in spirit and truth freed from slavery. As it seems, we have to do with a standpoint assuming that philosophical rationalization of religion already took place as a part of the Reformation, because only the reformed religion can become a soil for coming into being of philosophy already free of accidentalness of ideas appearing in *Republic* and for a magnificent “coincidence” of the state, religion and principles of philosophy⁴⁶. That is how Hegel’s philosophy and its relations with religion were interpreted by Benedetto Croce when he wrote that Hegel’s philosophy is “radically antireligious, because

⁴⁵ G.W.F. Hegel, *Philosophy of Mind...* The same issue is described under clear Hegel’s influence, although a bit differently, by young Marx: “Even historically, theoretical emancipation has specific practical significance for Germany. For Germany’s revolutionary past is theoretical, it is the Reformation. As the revolution then began in the brain of the monk, so now it begins in the brain of the philosopher. Luther, we grant, overcame bondage out of devotion by replacing it by bondage out of conviction. He shattered faith in authority because he restored the authority of faith. He turned priests into laymen because he turned laymen into priests. He freed man from outer religiosity because he made religiosity the inner man. He freed the body from chains because he enchained the heart”. K. Marx, *Critique of Hegel’s Philosophy of Right*, transl. by J. O’Malley, https://www.marxists.org/archive/marx/works/download/Marx_Critique_of_Hegels_Philosophy_of_Right.pdf.

⁴⁶ It worth remembering on that occasion on changeability of Hegel’s standpoint on that issue and about his more radical attitude to religion, especially in his youth when he wrote about the Christian religion for example in the following way: “And the fate of that religion is such that the state and the Church, liturgy and life, piety and virtue, spiritual activity and secular activity can never melt into one” (*Hegels Theologische Jugendschriften*, Tübingen 1907, i. 341). On the other hand, in *The Philosophy of History* we can read: “In Germany the entire compass of secular relations had already undergone a change for the better [...]. The principle of Thought, therefore, had been so far conciliated already; moreover the Protestant World had a conviction that in the Harmonization which had previously been evolved [in the sphere of Religion] the principle which would result in a further development of equity in the political sphere was already present”. G.W.F. Hegel, *The Philosophy of History*. In another place we get to know that “Religion should certainly visualize us the truth, but faith for our culture is generally something what has passed, while our reason – with its postulate that we should not believe, but we should know what is true – has strengthened...”. K. Rosenkranz, *Hegels Leben*, Berlin 1844, p. 182 – quot. after: G. Lukács, *Młody Hegel*, Warszawa 1980, p. 819.

it contents itself neither with presenting religion as its opposite nor with treating it as its equal, but it absorbs religion and replaces it⁴⁷.

Does such a considerable role of religion in Hegel's philosophy mean departure from Kant's or Fichte's rational interpretation? Is it Reformational rationalization total without leaving anything contradictory with a solely "practical" attitude to religion?

It seems that a question formulated in such a way should be answered definitely. There are no reasons to adopt a standpoint recognizing any essential regression of the author of *Encyclopaedia of Philosophical Sciences* in relation to views of both Kant and Fichte. You can even perceive Hegel as more radical, since the unity of law, philosophy and religion is for him the principle of the present time (which is not postponed to the future and is not transferred to the world of duties), which means that compliance with it can be rigorously required as early as today. The misery of a possible conservative reactionary interpretation of Hegel's philosophy consists not in its concession to religion or the state but in poor recognition of the social reality of Germany against the background of historical processes of development of market economy and in the connected far-reaching sanctioning of the existing *status quo* as well as rationalization of German social relations of the times of the Restoration. It is not a mistake that Hegel discovers universal rules of functioning of the state, social reproduction, estate division and many other issues in the Prussian state or in whole Germany; the mistake is recognition of a historically limited German form as the universal one and – in the case of many general issues – as the final one.

It would, however, be a mistake if you would like to finish evaluation of Hegel's analyses on this right but generic formula. The strength and genius of thought of the author of *Elements of the Philosophy of Right* consist in going beyond traps of apparent alternatives and practical adherence to the rule of concreteness of truth. Let us remember that truth is not a gunshot and that it rather resembles Dionysian intoxication – everyone is drunk. Thus, rationality cannot be connected only with the process of reforming Catholicism, with the triumph of Protestantism. In Hegel's works it takes the form of a complex problem of – as we would call it today – social communication.

In reply to the famous question coming from a competition organized by scholars from the Berlin Academy – and suggested by Frederick the Great *S'il etre utile de tromper un peuple?* (Can cheating the people be useful?) – Hegel comes to a conclusion that the people usually cannot be cheated in matters regarding their property, real existence, spiritual life, but they simultaneously cheat themselves in many other matters and they did it in a pretty and successful way. That popular thinking is rich in

⁴⁷ B. Croce, *What is Living and What is Dead in the Philosophy of Hegel*, New York 1969, pp. 70–71.

forms, but also in content which is often unavailable for representatives of the general estate. Public servants, politicians, educated people excel in efficiency, knowledge of the general, routine, but they are inferior regarding knowledge of details and practical knowledge. Excessive reservation of competences for qualified knowledge, jealous escalation of monopolization of knowledge are commented by Hegel with an ironic remark that you need not be a shoemaker to know whether a bad shoe injures a foot⁴⁸. It is written by Hegel, who, after all, attributes such a great significance to the general estate and dreams about making “the scholarly estate – that is, the intelligentsia, the core of the general estate”⁴⁹; Hegel, who in the course of time started to speak so severely about the “people”, who “do not know what they want” and who are “unlimited multitude”, “shapeless mass” which easily transforms into a “mob” and can be something “irrational, wild and terrible”.

From the perspective emerging from these seemingly contradictory statements the opposition between religion transformed by Protestantism and philosophy becomes – if somehow possible – something secondary in its relation towards a need of creation of complex constructs of mediations for communication in society which is rather a patchwork than a pretty polarized social space from the ideal model of capitalism. Rationality surpasses the individual subject and becomes a problem of a complicated machinery of society and the state, of complex anthropomaterial relations.

Thus, it is not only about a councilor Glayre’s *méchaniser l’éducation*. What becomes a problem is mechanization of the whole society and replacement of spontaneous rules of its functioning based on passion with an artificially constructed mechanism of social reproduction⁵⁰. This is just “self-conscious liberty” which “has become nature”⁵¹. We touch a very characteristic moment of development of not only Hegel’s thought but of the classic German philosophy. Namely, if in both Kant’s philosophy and Fichte’s philosophy an essential point is emphasizing the difference between the human being and the natural being, in Hegel’s considerations there is a turn in the opposite direction: he uses formulations stressing a natural character of dependencies,

⁴⁸ G.W.F. Hegel, *Elements of the Philosophy...*

⁴⁹ A. Ochocki, *Jestem człowiekiem wolnym. Acz żaden ze mnie Grakch*, [in:] G.W.F. Hegel, *Ustrój Niemiec i inne pisma polityczne*, Warszawa 1994, p. 21.

⁵⁰ In contrast, a young Schelling’s interesting statement, which also raises the moment of *mechanization* of society, is also worth remembering in this place: “From nature I come to *human works*. With the idea of the humankind as a beacon, I want to show that there is not any idea of *the state*, since the state is something *mechanical*; similarly as there is not any idea of *the machine*. We call *the idea* only that what constitutes a subject matter of *freedom*. Thus, it is necessary to go beyond the state! It comes from the fact that each state must treat free people as cogs of a mechanism – and that is something it should not do – and hence it should *disappear*”. J. Hoffmeister, *Dokumente zu Hegels Entwicklung*, Stuttgart 1936, p. 219.

⁵¹ G.W.F. Hegel, *Philosophy of Mind...*

laws and rules controlling the social reality. The statement about self-conscious liberty which has become nature is its good example. It is probably important to remind that that moment plays a crucial role also in works of mature Karl Marx⁵².

The problem possibly consists not only in the statement about an objective character of laws ruling the social reality. It seems that it is a bit deeper and concerns just that anthropomaterial character of the social rationality exceeding a rationality which can be shortly called a “Cartesian” one. It is indubitably extended to social relations and institutions, but also to material conditions of production and the connected division of work. Unification of the machine and the human into an alloyed anthropomaterial premise of production is expressed, among others, by replaceability of human work by a machine⁵³. The above-mentioned remarks concerning a “sociological” character of social relations and Hegel’s economic passions, show – although in a necessarily abbreviated way – how great are his achievements in that field.

Thus, society, social relations do not have volitional character. From the viewpoint of Hegel’s philosophy, they are irreducible to relations of domination and control, to political relations or to a social contract understood in any way. It is impossible also in that sense that theoretical proposals which try to analyze the contemporary times within the pure paradigm of politics as well as those who perceive violence as only a half-forgotten historical root of contemporaneity are unacceptable.

This is a matter of extreme importance and it concerns interpretation of probably the most famous fragment of all G.W.F. Hegel’s works – a chapter *Lordship and Bondage* from *Phenomenology of Spirit*. Its analysis is not an easy task. The existing historical receptions of Hegel’s thought show a broad spectrum of possible interpretations and they become themselves subjects of interesting studies⁵⁴. However, Hegel’s “timeliness” results also in very deep deformations of his theories as a result of influence of authors’ political views, their worldview and philosophical affiliations. There is also a problem of recidivism of the pre-critical, pre-Kantian model of practising reflection, which is repeatedly generated by popular thinking, by imagination. In serious texts you can find lack of seemingly rudimentary sensitivity to peculiarity and precision of Hegel’s language. It is partly determined by the deep essence of practicing philosophy by the author of *Phenomenology of Spirit* and *Science of*

⁵² K. Marks, *Przedmowa do drugiego niemieckiego wydania pierwszego tomu „Kapitału”*, [in:] *idem, Kapitał*, vol. I, Warszawa 1970.

⁵³ “The labor which thus becomes more abstract tends on one hand by its uniformity to make labor easier and to increase production – on another to limit each person to a single kind of technical skill, and thus produce more unconditional dependence on the social system.. The skill itself becomes in this way mechanical, and gets the capability of letting the machine take the place of human labor”. G.W.F. Hegel, *Philosophy of Mind*...

⁵⁴ In Poland special recognition is deserved by the work by Z. Kuderowicz *Hegel i jego uczniowie*, Warszawa 1984, pp. 43–52, 199–216.

Logic. His making use of notions which today seem sometimes strange – such as, for instance, *desire*, *passion*, *spirit* requires very specific heroism of getting oneself out of colloquiality. The reasons of such a state of affairs are excellently revealed by Z.K. Kuderowicz, who writes that in Hegel’s works:

The road to philosophy begins from “sensual certainty” – that is, from knowledge manifesting itself in a sensual perception and oriented on apprehension of a particular thing. There is a relation between an individual “I” and a strictly placed thing. The mediating link is language, which uses a general name and apprehends the thing in its general features which are common for the designata of the name. Thus, it turns out that the basic, the simplest condition of philosophy is language. There are passed over individual peculiarities of both the perceiving subject and of the particular thing. That what cannot be expressed is placed beyond the reach of knowledge. As you see, philosophy cannot rely on an intuitive sense of mysteriousness of the world. Language turns out to be the element where it develops. Its initial conviction is enough to make the Hegelian conception of philosophy different from both all kinds of intuitionism and from sensualism, which bases knowledge on “sensual certainty”. This is an important premise of Hegelian rationalism⁵⁵.

Thus, language, natural language is the element of philosophy. It constitutes – in the same way as material culture – a condensed record of history of civilization determining its sense, meaning, structure, content and, generally, defining language in its real being unreservedly. But it does it not only in the current sense understood as contemporary existence of language. It is very important to notice history of existing notions in their content. Richness of verbalized notions reflect richness of social relations, history, culture generating tradition and the present day of language.

It does not mean, of course, that theoretical cognition, philosophy are identical with colloquiality. The task of philosophy is elevation of a notion to the rank of a concept. “Ordinary life – Hegel writes – has no concepts, only representations of the imagination, and to recognize the concept in what is otherwise mere representation is philosophy itself⁵⁶.”

Another very significant issue in the analysis of the problem of *Lordship and Bondage* is multidimensionality of Hegel’s analysis. We should remember that when he writes about self-consciousness as something what exists “only as something which has been recognized”, that what becomes the moment of considerations is just the process of constituting a social form, because recognition is not only a problem

⁵⁵ *Ibidem*, pp. 73–74.

⁵⁶ G.W.F. Hegel, *The Science of Logic*, transl. by G. di Giovanni, http://assets.cambridge.org/97805218/32557/frontmatter/9780521832557_frontmatter.pdf.

which can be considered in the *face to face*. Moreover, it is not possible at all to consider the issues of recognition in such a bicomponent set and taking it up by Hegel in such a form is only addressing the “ideal type”⁵⁷ of development of recognition for a moment. But again – not only: because that ideal type includes, again as a moment, a real historical possibility of occurrence, as something peculiar, on various levels of ontology of the social being and in various moments of history⁵⁸.

Finally, it is worth remembering that the logic of Hegel’s lecture includes also an assumption – to a considerable degree tacit – of necessity of referring to historically occurring philosophical conceptions. It concerns not only explicit references to, for example, stoicism or skepticism, but also to simultaneous constant occurrence in the background of various concrete conceptions of coming into being of the state, coming into being of social classes, etc. which were Hegel’s contemporaries or at least present in his times. Hegel’s dialectics has neither intuitive nor naturalistic character, but it is a conscious form of theoretical practice built on “material” provided by science and philosophy.

That last moment especially deserves taking here into account, because the whole part preceding the disquisition about the lord and the bondsman, dedicated to the duplicated self-conscious and the conflict of contradictory self-consciousnesses, is just constructed on the basis of the Hobbesian notion of pre-statist society as a *bellum omnium in omnes*. The first Hegel’s words confirming that self-consciousness “exists only in being acknowledged”⁵⁹, are a simple and fundamental critique of all kinds of “Robinsonades” and a dialectically expressed conviction that self-consciousness is social and that self-consciousness divided into roles plays infinitely – thus, it is a history without end, an infinite movement of “recognizing one self-consciousness by another”. Thus, “recognizing” is something what appears together with the occurrence of man and constitutes the foundation of human communication of self-consciousnesses, which should be distinguished from each other as particular moments, but which should simultaneously be always interpreted as undistinguished, because they constitute only/as much as moments of spiritual unity as such.

⁵⁷ I refer to the real content of that concept in Max Weber’s works only approximately.

⁵⁸ The status of generality in Hegel’s works is similarly described by E. Iljenkow: “According to Hegel, only generality has a privilege of taking up a special and individual form, whereas individuality always turns up to be a partial product and hence a «modus» of generality which is poor in content”. E. Iljenkow, *Logika dialektyczna*, transl. by W. Krzemień, Warszawa 1978, p. 307. Of course, here appears the whole complex problem of the Hegelian dialectics, which, because of obvious reasons, is only touched here.

⁵⁹ G.W.F. Hegel, *Phenomenology of Spirit*, transl. by A.V. Miller, http://www.faculty.umb.edu/gary_zabel/Courses/Marxist_Philosophy/Hegel_and_Feuerbach_files/Hegel-Phenomenology-of-Spirit.pdf.

If it happens to later philosophy to talk about the death of man, the lethal disease which he suffers is already visible in that moment of analysis of self-consciousness. There is no man. He is replaced by a dynamic structure, by an infinite game of distinguished and disappearing self-consciousnesses, whose “flickering” establishes an infinite process of shaping recognition.

Disquisitions about the duplicated self-knowledge and the conflict of contradictory self-consciousnesses are not a simple continuation of earlier considerations. Hegel seems rather to string another bead of his rosary, without explaining the way of coming to the next stage he simply translates the conception of the war of all against all into his language, trying to de-animalize it and interpret with the logic of relations between self-consciousnesses, with the logic of the process of recognition and not of a simple expression of animalistic blood-thirsty inclinations.

It is quite a funny phenomenon that Hegel’s statements are uncritically accepted – sometimes also in our times. It refers, for example, to those of them which say about a fight “to death”. That statement is understood in such a way that the concept of self-consciousness is spontaneously interpreted with a vision of fighting warriors of various hordes, tribes, wearing sometimes colorful historical attires. And yet we do not hear about warriors’ self-consciousness, but about self-consciousness as such – and hence, for example, also about women, which are not separated from the achievement of self-consciousness. Traditional relations between men and women – so significant for existence of self-consciousness – may seem a “life-and-death struggle” only from the bars of a baby bed. Spontaneous acceptance of the “war-like interpretation” as a universal truth about relations between individuals is rather a function of succumbing to common sentiments of capitalist society, to a belief and a feeling that its essence is constituted by struggle, competition, rat race – and not by really realized socialization in the global dimension. It is also possible that – as it is said by feminists – it is a version of his-story (in contrast to her-story).

Hegel should not be blamed for such receptions. His interpretation raises the theoretical standard of Hobbes’ notions and, simultaneously, it includes a significant contribution to understanding of the specifically human sense of war, struggle, violence as well as of their historical and – what is the most important – cultural forms. Finally, we have here to do with proving historically limited significance of such struggle: “Death certainly shows that each staked his life and held it of no account, both in himself and in the other; but that is not for those who survived this struggle”⁶⁰. Fruitlessness of a life-and-death struggle consists in lack of “giving and receiving one another back from each other”, it is “leaving each other free only indifferently, like things”⁶¹.

⁶⁰ *Ibidem*.

⁶¹ *Ibidem*.

It is true that Hegel's – and earlier Fichte's – attitude to violence does not fit well not only sentimental versions of history. Fichte thought that avoiding a duel and jeopardizing one's own life in it is dishonorable; Hegel, with a historical breadth, which is so characteristic for him, spoke of a necessity of "shaking" society "from time to time" by the government with a war and; of long-lasting peace, which brings a bourgeois society to degeneration and sometimes even to destruction and of courage which is the highest form of sacrifice of one's own life to the people, what leads to practical – and not only theoretical – abolishment of specificity and realization of generality of a whole people's life in a single individual⁶². Those and other similar statements are sometimes justified by referring to the general mood of the age, the sound of cannons in the Jena battlefield and Hegel's admiration for Napoleon⁶³. It probably does make a lot of sense, but the argument concerning the conflict of self-consciousnesses we are interested in is not about such a concrete and current level of reflection.

Rejection of the war as a form of recognition results from the fact that the war does not lead to recognition, but quite the opposite – it reifies self-consciousnesses and separates them. Thus, it is not recognition in the sense which means that "the abolished" remains and persists, "and, thanks to that, it still lasts in spite of abolishment". Hegel, for whom history is also a progressing process of development of freedom, rationality, but also – and maybe first of all – of socialization – cannot accept a "life-and-death struggle" of "all against all" as its form. But that fight is acceptable for him as a moment which is significant, first of all, because it makes possible a transition to the mutually contradictory self-consciousnesses of the lord and the *slave*.

In the background of all considerations concerning the lord and the bondsman we have to do with adoption of the theory of conquest – a conception proclaiming that coming into being of class societies is a result of an invasion of "aliens" and subjugation of "autochthons" as a result of application of brute force. In that sense, the theory of conquest is compatible with the vision of the primary war of all against all and is capable of explaining a transition from pre-statist to statist conditions, from

⁶² Let us quote here one of characteristic Hegel's statements: "In order not to let them become rooted and set in this isolation, thereby breaking up the whole and letting the [communal] spirit evaporate, government has from time to time to shake them to their core by war. By this means the government upsets their established order; and violates their right to independence, while the individuals who, absorbed in their own way of life, break loose from the whole and strive after the inviolable independence and security of the person, are made to feel in the task laid on them their lord and master, death. Spirit, by thus throwing into the melting pot the stable existence of these systems, checks their tendency to fall away from the ethical order, and to be submerged in a [merely] natural existence; and it preserves and raises conscious self into freedom and its own power" (*ibidem*).

⁶³ It is done in that way by, for example, G. Lukàcs [in:] *idem, Mlody Hegel*, pp. 668–669.

contradictory self-consciousnesses to class society⁶⁴. But Hegel's lecture is not easy, it captivates with its almost enchanting logic and consistence, it radiates with rich theoretical consequences which are almost impossible to grasp.

The analysis begins from the concept of the *master*. It is important to notice that the *bondsman* as an autonomous subject is not present there at all. Everything Hegel writes about is development of the concept of the *master*, revealing the content which is inherent in that concept. There is no meeting of independent subjects, there is only inference of subsequent terms from the analyzed concept⁶⁵. In the first phase it has – you might say – a structural character, in the course of time there appears a genetic interpretation revealing historical justifications of *status quo* as a moment of a structural interpretation, and then development of the structural interpretation changes into historical dynamics being a function of disclosure of very intraconceptual tensions.

Who is the *master*? The lord is, of course, self-consciousness, but not only self-consciousness. Even self-consciousness, as we saw earlier, cannot exist alone. All the more the lord cannot exist alone. Thus, the *lord's* existence certainly requires existence of another self-consciousness. It is impossible to be just a *master*. Being a lord requires necessity of mediation; you need to be someone's *master*, but being someone's lord is not so easy. Hegel makes here a discovery which is often underappreciated; being a lord results, of course, from mediation, but if that subjugation is to be relatively long-lasting it cannot have purely volitional, interpersonal character. Similarly as in an earlier case where, having recognized impossibility of existence of only one self-consciousness, he rejected a possibility of practicing various types of "Robinsonades", Hegel once again generates a theoretical alternative for interpreting relations of domination from the viewpoint of "pure politics", relations of volitional character or reduced to violence, "terror". The existence of the lord is possible only because of the fact that another self-consciousness which mediates the

⁶⁴ "In the battle for recognition and the subjugation under a master, we see, on their phenomenal side – Hegel writes straight out in another work – the emergence of man's social life and the commencement of political union [...]. Force, then, is the external or phenomenal commencement of states. G.W.F. Hegel, *Philosophy of Mind*... Recognizing that only mutual recognition of "rational, free and equal individuals" constitutes a "social community" is a misunderstanding, because such a standpoint assumes treating pre-class and class societies as not constituting social communities. Such a view seems to be presented by E. Nowak-Juchacz in the book *Autonomia jako zasada etyczności. Kant, Fichte, Hegel*, Wrocław 2002, p. 303.

⁶⁵ B. Baczeko in the introduction to T. Kroński's work *Hegel*, which is classic on the Polish ground, writes about the same fragment of *Phenomenology of Spirit* and he maintains that "The argument begins from presenting two separate, isolated individuals, which have no relation between each other..." T. Kroński, *Hegel*, Warszawa 1966, p. 89. Quite apart from the fact that the fragment does not say about an "individual", it should be noted that as early as on the level of self-consciousnesses Hegel recognizes impossibility of their autonomous existence.

lord's consciousness (1) "whose nature it is to be bound up with an existence that is independent, or thinghood in general"⁶⁶ (2). The existence of the lord is possible only when the relation of domination does not connect two identical self-consciousnesses; moreover, it cannot be a human–human relation, but it must take the form human–thing–human. Describing it in that way (human–thing–human) offends with its paucity in comparison with themes developed by Hegel, but it accurately reflects the basic breakthrough which takes place here. The process of socialization, the process of recognition, domination – cannot be correctly interpreted without respecting that Hegel's solution. An idea that it is possible to come to an agreement that we all are *masters*, can persist in history only as a language custom and only in Poland.

Remaining "in synthesis with the thing as such", "the being", is for Hegel synonymous with work. Generality of that expression caused that the relation of the lord and the *bondsman* interpreted in such a way is resistant to various forms of its historical concretizations and, as a matter of fact, it becomes a universal formula of class domination, it refers to the epoch of class societies. Such a synthesis can subsume a bondsman working in a mine or in a farm, a feudal peasant plowing a field, a guild's craftsman making a harness and a worker producing in a factory.

It has its consequences in problems with Polish translation of the title of the analyzed chapter. If *pan* is perfectly suitable for calling a slave-owner as well as a feudal lord and a capital owner – and hence it has historically limited, but indubitably transformational character, *niewolnik* (slave) offends in Polish with its limitedness, emotionality and, first of all, with its exotic character. The proposal to translate *Knecht* as *servant* also seems not to be the best one, because it inordinately introduces an element of direct personal dependency and it completely marginalizes *a synthesis with the self-existent being*. Maybe the most elegant term would be the *laborer*: his bonds with "the thing as such" are irrefutable and, in the absence of slavery in the history of Poland, that term is interpreted quite universally. Of course, nothing can replace understanding of the theoretical content of Hegel's concept and it is independent from translation itself.

Let us, however, come back to the analysis of the bond of domination. A limited character of the formula human–thing–human manifests itself in Hegel's analysis in the moment when he proclaims that a master–slave–thing configuration does not exclude a direct relation between a lord and a *thing* (3) and a direct attitude of a lord to a *consciousness for whom a thing is that what is important* (4). Of course, the lord – as a self-consciousness relates directly also to himself (5), he also – as we said at the beginning – relates to himself in a way mediated by another self-consciousness

⁶⁶ G.W.F. Hegel, *Phenomenology of Spirit*. It is a basic misunderstanding to conceive "being in a synthesis with the thing as such" as identification with "one's own animal being", as it is proposed by Alexander Kojève in *Wstęp do wykładów o Heglu*, transl. by Ś.F. Nowicki, Warszawa 1999, p. 21 and others.

(1). But Hegel writes that the lord additionally refers to (5) himself as a self-consciousness referring to itself (6) and to himself as (1) a self-consciousness mediated by another self-consciousness (7); and later that „the lord puts himself into relation [...] mediately to each through the other” (8) and (9). Besides that, the lord remains in a mediated relations to the bondsman *through the self-existent being* (10).

I suppose that it is clearly visible now why I have mentioned both that Hegel is simplified by interpreting him with the man–thing–man formula and that that formula reflects, nevertheless, the essence of his attitude. The described relations would be presented in the best way with a 3D model or a computer animation. However, for many people it still would not be enough, because at the first glance the discussed relations seems to be incomprehensible and then they seem to be something outlandish, what perfectly justifies opinions describing Hegel’s philosophy as a kind of gnosis or “ravings in the vapors of a chemical laboratory”. Proclaiming such ignorant views in a toga of the academic science sometimes belongs to standards of good manners and give pop-philosophers of various kinds a sense of knowledge and acuteness. Maybe it was the source of concerns of Hegel who not without a reason often complained about being misunderstood. Subsequent parts of the book are an attempt at filling the described structure of influences, dependencies with content. It is something like a formal definition of plans of analysis; and yet it is not formal, because that very form includes revolutionary theoretical content and it is enriched with historical and up-to-date observations concerning many various levels.

The lord – Hegel writes afterwards – remains in such a relation to the *bondsman* which is mediated by the self-existent being, because “that self-existent being is just that what made the bondsman the slave”, it is the *bondsman’s* “chains”, because he could not abstract in fight from it and that is why he must have turned out to be not-self-existent and “to have his own self-existence in self-existence of things”. The fragment is a direct reference to the abovementioned theory of conquest. It proclaims that a division into the lord and the *bondsman* is a result of fight. But not only! The result of fight has been determined by impossibility of dissolving the synthesis between the *bondsman* and the thing as such, the being.

Why? Because here we have simply to do with production work which cannot be abstracted from. Abstracting from it generally calls into question the existence of both the lord and the *slave*. An excellent illustration of that problem is the peasant class. In historiography it has been described for a long time as a so-called ahistorical class. Although its characteristic feature is its transformative character – since it is present, albeit to different degrees – in the Antiquity, in feudalism, in capitalism – it is not able to constitute itself as the ruling class. Its impossibility of abstracting itself from a connection with the thing as such means connection with the rhythm of agricultural production, dispersion, difficulties in organization and mobilization, a low level of political awareness, culture and solidarity, which can lead at most to ephem-

eral mutinies, slaughters, but never to an autonomous and durable role constituted in the form of a state. Peasantry is sometimes called an “ahistorical class” also in that sense that it does not leave material traces of its existence. Its houses are ephemeral, its tools – primitive and fragile, and even if their remains are excavated, they do not please the eye and visitors of museums, while going past them, quicken their pace. Thus, successful abstracting by the *bondsman* would mean his death and the death of the *master*.

As we see, Hegel also in that case is far from connecting the genesis of class division only with war and, in that sense, he goes beyond rules of the orthodox theory of conquest once again.

It was well understood by Karl Marx, whose statement from *German Ideology* represents the purest Hegelian spirit:

Nothing is more common than the notion that in history up till now it has only been a question of taking. The barbarians take the Roman Empire, and this fact of taking is made to explain the transition from the old world to the feudal system. In this taking by barbarians, however, the question is whether the nation which is conquered has evolved industrial productive forces, as is the case with modern peoples, or whether its productive forces are based for the most part merely on their concentration and on the community. Taking is further determined by the object taken. A banker’s fortune, consisting of paper, cannot be taken at all without the taker’s submitting to the conditions of production and intercourse of the country taken. Similarly the total industrial capital of a modern industrial country. And finally, everywhere there is very soon an end to taking, and when there is nothing more to take, you have to set about producing. From this necessity of producing, which very soon asserts itself, it follows that the form of community adopted by the settling conquerors must correspond to the stage of development of the productive forces they find in existence; or, if this is not the case from the start, it must change according to the productive forces. This, too, explains the fact, which people profess to have noticed everywhere in the period following the migration of the peoples, namely that the servant was master, and that the conquerors very soon took over language, culture and manners from the conquered⁶⁷.

The quoted fragment seems to go beyond the sense of Hegel’s statement, but it is just an appearance. Sensitized by its content we do not need to accept such an interpretation of “fight” which reduces it to armed struggle, a singular act or – more broadly – a model patterned on a duel. There can be economic fight and cultural fight, fight may be a complex and long-lasting process, which includes even “absorption” of conquerors and their dissolution in the conquered society. Neither is it about concrete people, “a bondsman in chains” is an economic category here and his connection in

⁶⁷ K. Marx, F. Engels, *German Ideology*...

a synthesis does not mean – using the language of contemporary sociology – lack of social mobility of vertical, horizontal or even geographic kind. What is significant here is being of a social category: the existence of a class remaining in a synthesis with the thing as such. In that context just the synthesis of the bondsman with the thing acquires the basic importance – even for the conquest and its consequences.

The bondsman is not self-existent, what means that he has his self-existence in self-existence of things – Hegel writes supplementing statements about the chains of synthesis. That statement reveals the positive side of the bondsman's dependency and – in a broader context – of each dependency, because the other side of dependency is lack of solitude and often increased safety or only an increased sense of safety. However, when we directly address the issue of having self-existence in self-existence of things by the slave, the historical concretization of that formula is also interesting and significant. The peasant class – which a moment ago was described as “crippled” – has also, as a result of its production position, its self-existence in a specific way. It is not an accident that it is a transformative class, its connection with land in a family farm⁶⁸ makes it independent to a great degree from macrosocial, formation changes, from market fluctuations and it gives it a possibility of living and quite normal, independent functioning in historical conditions which are sometimes extreme. It enables also to reconstruct the foundations of existence, of economic activity quickly. The very process of work, its organizational forms – also constitute a specific space of autonomy and independence.

Such a description referred to peasantry as a class is, to a considerable degree, simple, but it can be transferred to other more complicated forms of manifesting reliance of the bondsman's self-existence on the thing. When referred to the modern working class, it translates, for example, into self-existence which articulates itself in a strike. When a strike of public urban transport begins a bus driver selling his labor under conditions determined by the contract, driving during his whole working time according to regulations of the road traffic code, stopping at all bus stops on time like a cuckoo of a cuckoo clock, is able to paralyze social life of a city; his self-existence is power resulting from his not-self-existence, from his synthesis with the thing as such.

The lord rules over the self-existent being, the thing as such – Hegel writes – since he has proved in fight that “that being is only a negative being for him”. Let us turn attention that an unavoidable element of the *master- bondsman* relation is the *lord's* domination over the self-existent being; that the *lord's* attitude to the thing as such is genetically determined by the fight between the lord and the *slave*, that the lord

⁶⁸ This is just the way of understanding the “peasant class” which is adopted by me: I understand it as a class of private owners of land who employ neither hired labor nor slaves to a degree which would be constitutive for the conducted economic activity.

is called here “power”, what articulates the moment of force, violence as not only a genetic one but also a current component of the entirety of relations, although that “force” does not mean, after all, direct presence of violence (and especially it does not mean a “life-and-death struggle”, which is so loved by more blood-thirsty Hegel’s commentators) – it can be a *possibility* of violence or force connected with cultural, symbolic, ideological, political domination, or with a concrete unique plait of all of them.

The phrase which is used here “the being is something negative” is also especially portative. It grasps in an almost incredibly successful way the essence of the relation between the lord and the being. Let us admit that what is the first in the *lord’s* relation to the being is the statement: *That is not me!* There we can also notice various concrete historical realizations of that phrase which seem to “fall off” the general Hegel’s formula. The forms of manifestations of this statement include wearing white gloves, legally reserved attires, fashion forbidding suntan and cultivating white complexion – a visible distance from those working outdoors, the existence of disgraceful professions whose practicing put you in danger of losing your nobility patent as well as *liber chamorum* tracking a synthesis with the thing as such even in distant ancestors of those who currently aspire for participation in the estate which is not their own. There is, of course, considerable dynamism. For example, suntan in the case of a lady of the court in the 18th-century France was something disgraceful, but in the end of the 20th-century it often becomes a visible sign of not lack of a distance but just of existence of a distance from the discussed synthesis: a symptom of not working indoors, having a lot of free time and money. But a form of *That is not me!* is also *apartheid* legislation, a fosse, Latin or French used by priests or the court. A need for that type of a distance has obviously wandering character: tan achieved thanks to cheap bronzer is not the same tan anymore, it is an attempt at jumping over the difference and an amateurish appropriation of visible signs of the distance.

Relations which have been extracted by Hegel from development movement of the concept of the lord have a character of essentialist abstractions for all historical forms of class domination and – to a considerable degree – of domination as such. Their encasement with content is a gradual process of concretization bringing the picture closer to rich forms of their manifestation. The illustrations of power of Hegel’s thought which are constructed here does not mean, of course, that he wrote about them or that he predicted them. They are only positive testing of that thought on diverse historical material for which it manifests its organizing and explanatory power.

The *lord’s* domination over the being and the *bondsman’s* not-self-existence in his relation to being lead, of course, to the domination of the lord over the *slave*. If in the *lord’s* relation through the being to the *bondsman* the *lord’s* domination over the *bondsman* becomes obvious, the *lord’s* relation to the being mediated by the *bondsman* is not anything just the opposite but something completely different. It is

mediated by a negative attitude to the thing manifested by the *bondsman* as a self-consciousness, which, however, as a result of the fact that the *bondsman* (so not a simple self-consciousness anymore) remains in a synthesis with the thing as such, may only take the form of transforming the being, shaping it, work. As Hegel writes, the lord thanks to the *bondsman* connects himself with a not-self-existent character of the thing, he can negate it in a pure way by “using it and enjoying it”.

The described structure of work in the system which has been characterized here is just the basis for recognition of the lord by the second consciousness. But it is a unilateral and uneven recognition. The lord turns out to be a not-self-existent consciousness, the truth of his self-confidence is a not-self-existent character of his consciousness and insignificance of his deeds.

In that moment of Hegel’s lecture the *truth* of the concept of the lord emerges from the development of that concept. *The truth of that concept* is dynamics of the characterized system, its future. If Hegel writes that “the essence of domination is the opposition of that what it want to be” and that “slavery in its realization is going to turn out to be the opposition of what it is directly”, the “essence” and “realization” are just the future. Domination reveals its not-self-existence and insignificance, the working consciousness – through watching its self-existence in the being shaped by work – extracts its own significance, self-existence:

It is in this way, therefore, that consciousness, qua worker, comes to see in the independent being [of the object] its own independence [...]. Through this rediscovery of himself by himself, the bondsman realizes that it is precisely in his work wherein he seemed to have only an alienated existence that he acquires a mind of his own⁶⁹.

Does revealing of the *lord’s* not-self-existence and insignificance in connection with finding one’s own self-existence, significance and “one’s own sense” by the bondsman mean the *lord’s* fall – and hence the end of existence of classes and even... socialism, communism, as it is maintained by some commentators who see the lord and the *bondsman* as a summary of the most radical ideas of the age of the French Revolution and the source of many later conceptions? Is it true that Hegel derived such a historical perspective from the concept of the lord by the power of pure abstraction? Does a possibility of coming into being of a different kind of recognition than “only unilateral and uneven” occur only after liquidation of the opposition between self-consciousnesses in the form of the lord and the *slave*?

⁶⁹ G.W.F. Hegel, *Phenomenology of Spirit*.

We are not going to resolve it now. That issue has its rich literature and various brave solutions⁷⁰. But at the end of our trip to the world of slavery we must raise one more issue which seems to be a logical closure of some entirety of Hegel's arguments. According to the interpretation which is presented by me, the essence of Hegel's lecture is constituted here by a presentation of the emergence of class society, which is based on the theory of conquest, but also goes beyond it in a significant way, because it bases the division into the lord and the *bondsman* on a complex structure of anthropomaterial dependencies. What is often stressed in interpretation of that fragment is significance of *fear* for constitution of new relations and new subjectivity. Of course, Hegel writes about it, too. But, as it seems, here also appear difficulties with understanding intentions of the author of *Phenomenology of the Spirit*. The problem is understanding the sense of the concept of *fear*. Everybody has fear at hand, so it is easy to understand Hegel when he writes that the servient consciousness needs servitude, education in work of the being and *fear*. Hegel writes:

Without the discipline of service and obedience, fear remains at the formal stage, and does not extend to the known real world of existence. Without the formative activity, fear remains inward and mute, and consciousness does not become explicitly for itself⁷¹.

Let us notice that, on the one hand, *fear* appears in Hegel's works as the moment of constituting the division into the lord and the *slave*, but, on the other hand, it is connected, as an element permanently accompanying work, with "shaping", servitude, discipline – so with the phenomena characterizing not the *act* of coming into being of the lord and the *bondsman* but rather the whole historical *period* characterized by such a division. It comes from the fact that work, the act of shaping, is a *process* which is constitutive for the analyzed system and in that sense *fear* which accompanies it must have parameters making it suitable for this function. If so, the concept of *fear* appearing in Hegel's works should not be understood in a simple way and identified only with individual fear we know. It does not mean that because of that authentic fear is going to disappear or to be placed outside of philosophy. It must be developed, extended, generalized, it must become all-encompassing *absolute* fear,

⁷⁰ It is indubitable that among the bravest of them we can include A. Kojève's interpretation in *Wstęp do wykładów o Heglu*, which is extremely significant for history of French philosophy. The interpretation of the dialectics of the lord and the bondsman which is presented by me partly constitutes also a polemic against Kojève. Anyway, he has recently been met in Poland with strong opposition in the work by E. Nowak-Juchacz, *Hegel Alexandra Kojève'a, czyli o filozoficznym jakobinizmie*, Poznań 1999. Reading Kojève is not easy and, if someone is allergic to all kinds of politics and ideology, it seems almost impossible.

⁷¹ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, p. 227.

which, however, draws its strength not only from the threat of *absolute* negation of an individual existence, a possibility of killing me in any moment, but also from its universal presence using all possible social mediations and interpositions.

What is SUCH *fear*?

It is a side of the social being, its indelible moment, a form of constitution of infinity in the subject – so also a form of constitution of truth, morality, law, discipline and servitude. It makes use of eternal damnation and a policeman's club, of doubt and pangs of conscience, of children's love for parents and parents' love for children, it is a component of workers' wages and a moment of each rest. The core of such *fear* is the *state* – in its activity this is what Hegel calls "the first absolute fear".

If consciousness fashions the thing without that initial absolute fear, it is only an empty self-centered attitude; for its form or negativity is not negativity *per se*, and therefore its formative activity cannot give it a consciousness of itself as essential being. If it has not experienced absolute fear but only some lesser dread, the negative being has remained for it something external, its substance has not been infected by it through and through. Since the entire contents of its natural consciousness have not been jeopardized, determinate being still *in principle* attaches to it; having a mind of one's own' is self-win, a freedom which is still enmeshed in servitude. Just as little as the pure form can become essential being for it, just as little is that form, regarded as extended to the particular, a universal formative activity, an absolute Notion; rather it is a skill which is master over some things, but not over the universal power and the whole of objective being⁷².

But unification of *shaping* with *fear* in systems of reproduction seems to be not enough. Something like an *ad hoc* support from the government turns out to be a condition for going beyond "usual dexterity", for a defense against individual and estate particularism. Let us remember once more Hegel's statement about a necessity of "shaking", "violating" just by the government, which must make individuals feel "their lord – death". In that way, according to Hegel, the spirit "maintains the self of its consciousness and elevates it to the level of *freedom*".

Fear does not end with coming into being of civil society. It is worth mentioning on that occasion that nowadays there appears in Poland a tendency to treat Hegel too leniently. There are attempts at rejecting critiques of Hegel – which, after all, have already become part of tradition – and treating civil society as an incarnation of mutual recognition and disappearance of fear, a realization of "a universalist ethos of human solidarity and community". Such a step backward in perception of limitations of the Hegelian philosophy is made under pressure of contemporary historic events, it is an escape into pre-Marxist perception of Hegel's philosophy enforced by the propa-

⁷² *Ibidem*, pp. 227–228.

ganda of “the end of history”. On the theoretical ground it leads to legal fictionalism and a dispute which, as a matter of fact concerns only the *legal subject* or possibly the abstract – because isolated from social conflicts which were noticed even by Hegel – *moral subject*. Its apologetic attitude to the modern world is amazingly naïve and can be understood only as a result of a great stress. That contemporary fully uncritical adoption of the perspective of civil society in theory – I do not think here about political practice, propaganda, political journalism, etc. – is McHegelianism and Francis Fukuyama’s works are its visible manifestation. His last lectures in Poland – after the WTC tragedy in New York – concerned already future world wars for genes and they are again hot items for lifestyle magazines and TV.

On the other hand, there are attempts at strange universalization of the problem of violence in history. It happens when it is assumed that the essence of human work is constituted by coercion, which expires only in civil society because of the generated forms of mediations. Admittedly, significance of the economic dimension of Hegel’s reflection is stressed, but it is simultaneously assumed that the human can resist the temptation to consume the produced goods directly only as a result of violence and taking those goods by the *master*. Thus, from such a viewpoint *work as such* is historically possible only in conditions of coercion and domination. It is usually overlooked that such a standpoint is false not only when it attributes refraining from instinctive immediate consumptions only to humans – it is enough to mention bees, beavers and stingy but forgetful squirrels – but also when “inhibited desire” is connected only with appearance of coercion and a *master*. If we recognize that Hegel’s analysis reveals the moment of coming into being of social classes and the state, such a standpoint would assume absence of *work* in pre-class and pre-statist societies. Moreover, M.J. Siemek maintains for example that rationality which comes into being here is “primarily a rationality of coercion; firstly it finds its expression in oppressive and repressive domination, in the law of the strongest”⁷³. Thus, not only *work*, but also rationality connected with it is a function of using force, violence and crime.

I do not neglect the role of violence, what – I hope – is clearly visible in the previous analysis. But, just like I am far from recognizing violence in modern societies

⁷³ M.J. Siemek, *Hegel i filozofia*, p. 78. In another place you can read “The dialectic figure of «domination and servitude», which can be found in *Phenomenology of the Spirit*, is nothing else but the metaphoric description of just that fully social – simultaneously ethical and political – genesis and essence of the very process of work. It is not like the working Servant postponed consumption of fruits of his work «for later» by himself. They are rather taken from him and moved *elsewhere* – that is, they are appropriated by someone else. Thus, work, regarding its essence, is indeed productive activity of a «subject», but such a subject who has already been made only an object by another subject. Primarily nobody works for himself, but always for someone else and *instead of him*, thus, the relation of domination and servient subordination – which, as we can see, from the very beginning is characteristic for the social process of work – turns out to be the most primary form of freedom” (*ibidem*, p. 77).

as something from beyond the system, I can by no means agree with an interpretation which *de facto* recognizes absence of work in pre-class and pre-statist societies. I have an impression that making the existence of work dependent on coercion is connected with a failure to understand relative ontological separateness of economy and politics, with identification of economic coercion with “direct” coercion. Recognition of violence as a constitutive component of work destroys the economic level of the analysis, in spite of the fact that explicitly it refers to work understood in a seemingly obvious way as a field of economy. *Work* is not a simple relation between an individual and a thing, it is obvious that it has an intersubjective character, but it is not only intersubjective. An interpretation of *work* in terms of intersubjectivity must lead its analysis towards a subjectivized interpretation of work, taking up the entirety of issues which are connected with it – that is, the entirety of social issues – in a plane of separated relations of violence, political relations, direction and management relations, of legal fictionalism and, finally, of moralizing or peculiar ethicism.

The *master-bondsman* relation implies not only – and not mainly – violence. The basis for an institutionalized, non-accidental *master-bondsman* relation – hence also a premise of coming into being of social classes – is such a level of material components of work which allows for a permanent dependence, a possibility of coming into being of private property, specific forms of organization of labor, division of produced goods, etc. Referring to Hegel’s term which has already been used, in order to make it possible for the thing as such to become a bondsman’s shackles he cannot abstract from the means of labor which are used in the process of work cannot be easily reproducible. I deliberately avoid here using the term *working tools*, although that historical exemplification seems to be relatively easy: if we fish in a creek with a hand, everybody can fish; the situation is similar in the case of a bow, a spear... – they are forms of acquiring food making use of tools which can be reproduced by each member of a primitive society. The contemporary factory is not such a means, similarly as the water mill.

It is not enough to fence a piece of land and call “This is mine!”. Reduction of coming into being of classes, private property, the state to violence is only a modification of Jean Jacques Rousseau’s ideas, a volitional attitude to the problem, which is understandable to some degree, because we live in an “epoch of transition” when concrete forms of property seem to be socially and politically susceptible to transformations.

Society is structured in its foundations also by transformations in means of labor. I avoid here connecting the problem with tools unequivocally, since the issue of this particular level is very complex. In the theoretical dimension the question is simple: it is about a possibility of a permanent dependence, shaping the division of labor in the technical and organizational sense, but also of property relations and their con-

sequences. But historically it may mean not an invention, a machine, a tool, but, for example, a herd of animals in the pastoral system or a system of irrigation of fields.

The “shackles” you cannot abstract from are not a function of fear and of weak will of slavish characters; they are mainly determined by anthropomaterial conditions of work – and among them there are material conditions of work including tools. Thus, liberation as such is not only liberation of cowardly slaves from fear. If we talk about liberation, let us come back to the generally treated problem of presence of freedom in Hegel’s philosophy.

The topic of elevation of the spirit to the level of freedom by means of governmental “excesses” which are to acquaint people with their lord – death – does not seem very attractive. But the whole of our previous analysis confirms an impossibility of simplicistic understanding of Hegel’s philosophy as a philosophy of freedom. On the distance traveled we can find many arguments justifying the standpoint recognizing that Hegel not only accepts the basic solutions formulated in that field by Kant and Fichte, but he even goes much further in establishing freedom as some kind of a specific form of human – that is, social – determination. That determination obviously must not be understood as a negation of the cause and effect relation and of determinism. Even self-consciousness cannot be solitary and its further development implies entanglement in the dialectics of the *master*, the *bondsman* and the *thing as such*, which in turn leads to institutionalized fear as a guarantee of “freedom of the spirit”. Moreover, there is a formula recognizing “naturalness” of social phenomena hovering over all the above-mentioned things.

Richness of entanglements of freedom is connected with a passage to freedom as an element of social reproduction – and not only as an appellation of finite ideologic-ness. Treating history apologetically as subsequent rungs leading to modernity – as epochs of development of the spirit and freedom, which logically come one after another – is deliberate construction of a *religion of freedom* by Hegel, what means interpreting freedom as something infinite, because only that what is infinite can be a *strong* – and not *brittle* – basis for freedom. Thus, despite appearances, in Hegel’s works we do not have to do with breaking up with treating freedom as a medium of ideological appellation, but quite the opposite – with a general development of just such an attitude in the spirit of a specific philosophy of freedom.

“Thus, freedom is – M.J. Siemek rightly remarks – the highest category of the Logic of the Concept, constructed as unification and mutual mediation of «subjectivity» and «objectivity» in «idea»”⁷⁴. That statement precisely reflects the essence of the figure of appellation in Hegel’s philosophy and although Siemek’s interpretation goes in another direction, it hits home at that moment. The mediation of subjectivity and objectivity in the idea can appear only in the form of an interpellation for partici-

⁷⁴ *Ibidem*, p. 68.

pation and freedom acts here also as a medium, similarly as in Fichte's philosophy or (in a bit different way) in Kant's works. It is of course about "being-in-one's-own-in-the-other"⁷⁵.

Thus, let us come back at the end to Hegel's polemics against Kant. Hegel's resistance against subjectivization, formalism, constructivist or conventionalist character of his philosophy – was transformed into a new way of a philosophical entanglement of freedom and a new way of carrying out ideological practice. It is to the highest degree caused by a fear that a formal character of appellation in Kant's works and its universalist message are not concrete enough and they do not take into account a possibility of their contradictory, antagonistic interpretations resulting from particularities and contradictions of civil society⁷⁶. The whole Hegel's work consists in revealing those contradictions to the best of his theoretical abilities and historical experience, and then on constructing a machine able to immortalize them and strip them of character of something being just a simple specificity⁷⁷. The basic role is to be played here by the state, which, using "cunning", changes blind activities of individuals driven by passion into the general. "The real lord – Hegel writes – becomes that who causes that the other turns in its activity by itself", "The cunning of the government [consists in] relying on others' own benefit (law and the mercantile good sense know what the real world is really about: benefits) and changing it into one's own benefit, directing it in such a way to make it return repeatedly"⁷⁸. The state and law become instruments of the government, blind activity is transformed into purposeful activity.

⁷⁵ G.W.F. Hegel, *The Science of Logic, and Philosophy of Mind...*

⁷⁶ Let us remember on that occasion one more Kant's statement: "Any collision between duties or obligations is completely unthinkable" (I. Kant, *Metaphysik der Sitten*, hrsg. v. K. Vorländer, Leipzig 1907, p. 27); and one more Fichte's statement: "There is no conflict between freedom of rational beings *in general*; what means, there is no contradiction in that that there are many free beings in the same sensual world" (J.G. Fichte, *Werke...*, Bd. II, p. 694). Hegel's critique of Kant's formalism is described, although in a slightly different way, by K. Bal, *Kant i Hegel. Dwa szkice z dziejów niemieckiej myśli etycznej*, Wrocław 1994, pp. 57–63.

⁷⁷ Hegel's intention is profound and refers also to the family: "In the ethical household, it is not a question of this particular husband, this particular child, but simply of husband and children generally; the relationships of the woman are based, not on feeling, but on the universal". G.W.F. Hegel, *Phenomenology of Spirit*. Maybe Lukács' words about "righteousness" as a significant category of the whole Hegel's perspective will be the most sensible here. We should not, however, forget that on that occasion he wrote also that "the model which guides Hegel here is a German philistine and not an English capitalist". G. Lukács, *Młody Hegel*, p. 677.

⁷⁸ G.W.F. Hegel, *Naturphilosophie und Philosophie des Geistes*, [in:] *Hegels Gesammelte Werke*, Hamburg 1976, Bd. VIII, pp. 263 and 276. Hegel's category of the „cunning” is excellently described by M.J. Siemek in the paper *Filozofia wobec wyzwań społecznej modernizacji*, [in:] *idem, Hegel i filozofia*, pp. 143–161.

ABSTRACT

The article is another part of the dissertation on freedom published in *Nowa Krytyka*. This time, after Kant, Fichte, the subject of interest is the place and meaning of the concept of freedom in the philosophy of G. W. F. Hegel. Freedom is included here in connection with the Hegelian theory of social structure / classes, states, *Stände* / and the dialectic of considerations about master and slave.

Marcin Hylewski
Uniwersytet Śląski
e-mail: m.hylewski@gmail.com

Nowa socjologia władzy Michela Foucaulta?

Słowa kluczowe: władza społeczna, dyskurs, panowanie, suwerenność, prawomocność, ideologia, podmiotowość, emancypacja

Czym jest czas? Tajemnicą – bo jest nierealny, a wszechpotężny.
Thomas Mann

Foucault. Metoda i problem reprezentacji

Żądanie gwarancji naukowości lub sama tylko artykulacja metodologicznych braków i niekonsekwencji w obrębie myśli krytycznej Michela Foucaulta spotyka się zazwyczaj z zarzutem jej niezrozumienia bądź nieuwzględnienia szerszych kontekstów i wzajemnych powiązań, jakie miałyby spajać różne okresy twórczości i rozmaite dyskursy obecne w spuściźnie autora *Nadzorować i karać*¹. Na takie *dictum* nieczęsto można spotkać replikę, co wynika, jak sądzę, z powodu iście hieratycznej aury, jaką francuski socjolog (a później także liczni jego kontynuatorzy) stale wytwarzał wokół własnej osoby i pisarstwa. Z jednej strony wprawdzie zachęcał czytelnika: „Możecie robić, co wam się podoba, z tym, co wam powiem. Są to tropy badawcze, pomysły, schematy, zarysy, narzędzia – wykorzystujcie je, jak chcecie”²; z drugiej

¹ Zob. np. J.J. Scheurich, K.B. McKenzie, *Metodologie Foucaulta. Archeologia i genealogia*, [w:] *Metody badań jakościowych*, t. II, red. N. Denzin, Y. Lincoln, tłum. K. Podemski, Warszawa 2014, s. 289; W. Marzec, A. Zysiak, *Młyn biopolityki. Topografie władzy peryferyjnego kapitalizmu na łódzkim osiedlu robotniczym*, „Praktyka Teoretyczna” 2011, nr 2, s. 66.

² TBS, s. 13.

jednak strony przez samą specyfikę podejmowanych zagadnień, szeroki zakres teoretycznych oraz konceptualnych inspiracji, styl i ton snucia narracji oraz komponowania fabuły i wreszcie również ich literę dokonał częściowej autodefinicji i zawęził pole interpretacyjnej *licentia poetica*³. Presuponując możliwość tak pojętej integralnej wykładni myśli Foucaulta, chciałbym pokusić się o próbę krytycznej systemowej analizy ważnego jej aspektu, jaki stanowi socjologia władzy.

Zacznę jednak od pewnej koniecznej metodologicznie deklaracji, która dotyczyć będzie pola możliwych odniesień foucaultowskiej refleksji. Otóż nie należy godzić się na podnoszoną często przez krytyków „blankietowość” fundamentalnych kategorii pisarstwa Foucaulta⁴, jako że taka perspektywa zamyka je w hermetycznym kręgu własnego dyskursu, produkując efekt immunizujący na wszelką racjonalną krytykę, co czyni niemożliwością jej włączenie w dialog z naukową tradycją i konfrontację z konkurencyjnymi teoriami władzy. Panoramę tak uprawianej recepcji i transpozycji głównych prac Foucaulta można z łatwością wyczytać z licznych recenzji jego prac i artykułów oraz rozpraw nimi inspirowanych. Większość autorów mówi o Foucaulcie językiem Foucaulta⁵, co można by uznać za rękojmię jego nieprzekładalności⁶, a tym samym dowód na nieistnienie żadnej zapośredniczonej w tekście empirycznej reprezentacji⁷. *A contrario* proponowana tu analiza foucaultowskiej teorii władzy powinna ukazać, że przynajmniej pewne ogólne rysy tej quasi-teorii da się zrekonstruować. Aby stało się to możliwe, należy jednak założyć istnienie i możliwość uchwycenia w procesie interpretacji referencji przedmiotowej („bycie o czymś”)⁸, nie zaś skupiać się na samym ruchu tekstu czy dyskursie autoreferencyjnie obrazującym przedmioty przezeń generowane⁹. Wiąże się to z koniecznością translacji foucaultowskich pojęć na terminy podstawowe socjologii.

Taka „heretycka” wykładnia pozwala ocalić istotne fragmenty spuścizny paryżanina przed zarzutem, jaki w kierunku współczesnych „hermeneutów” formułuje Ernst Gellner, pisząc o języku *Dogłębnej subiektywności*, który „potrafi być co naj-

³ Por. M. Walzer, *Samotna polityka Michela Foucaulta*, [w:] „Nie pytajcie mnie, kim jestem...”. *Michael Foucault dzisiaj*, red. M. Kwiek, Poznań 1998, s. 13 i n.

⁴ M. Kowalska, M. Jacyno, K.M. Jaksander, M. Nowicka, *Pamiętać Foucaulta, zapomnieć Foucaulta*, „Przegląd Socjologii Jakościowej” 2016, t. XII, nr 1, s. 28.

⁵ H. White, *Dyskurs Foucaulta: historiografia antyhumanizmu*, [w:] *idem, Poetyka pisarstwa historycznego*, tłum. E. Domańska, M. Loba, A. Marciniak, M. Wilczyński, Kraków 2000, s. 268–270.

⁶ J. Szacki, *Historia myśli społecznej*, Warszawa 2006, s. 903.

⁷ H. White, *Dyskurs Foucaulta...*, s. 274–275.

⁸ U. Eco, *Nadinterpretowanie tekstów*, [w:] *Interpretacja i nadinterpretacja*, red. S. Collini, tłum. T. Bieroń, Kraków 2008, s. 71.

⁹ J. Baudrillard, *Zapomnieć Foucaulta*, tłum. K.M. Jaksander, Kraków 2015, s. 7–8.

mniej tak odważnie i poruszająco niezrozumiały jak każda z obecnych naukowych socjologii”¹⁰.

Dryf władzy. Od ostentacji do figuracji

Większa część definicji władzy znajduje jej istotę w relacyjnym powiązaniu dysponenta aktów władczych z kręgiem podmiotów im podlegających¹¹. Tak rozumiana władza oznacza możliwość rzeczywistego kształtowania opinii, postaw i zachowań, co osiąga, korzystając z rezerwuaru narzędzi dającego się sprowadzić do dwóch biegunowo różnych modeli rozmowy i siły¹².

W każdym jednak przypadku konstytutywną cechą stosunków władczych jest asymetria zależności wiążących ich strony. Wynika to z immanentnych całościom społecznym kolizji interesów, w wyniku których strona uprzywilejowana, uposażona wyższym kapitałem lub lepiej rozgrywająca swoją partię, zrealizuje swoje cele kosztem pozostałych uczestników gry społecznej. Wniosek jest prosty: w sensie obiektywnym w transakcyjnych bojach konsumpcja interesów jest skorelowana z deprivacją¹³. Jeżeli realizacja panowania w modelu siły ma charakter jawny i namacalny, w reżimach deliberatywnych odbywa się ona nie wprost, zapośredniczając stosunki władzy w sieciach pozornie symetrycznych relacji. Marksowska triada *infanterie – artillerie – cavallerie* ma swój odpowiednik w ciągu: propaganda – perswazja – ideologia – autorytet – dyskurs. Ustawodawstwo państwowe, demokratyczne szkolnictwo, media i instytucje wolnego słowa, a nawet literatura piękna mogą stać się parawanem aktów dominacji delegowanej na wszelkie fronty wewnętrzne: imaginacja i świadomość, autopercepcja i jaźń, konfesja i sumienie – oto pola infiltracji władzy oraz implementacji znaków panowania w reżimach rozmowy.

Na mozaikowe współczesne tożsamości utkane z najrozmaitszych elementów znaczących władza działa ujednociająco: ukierunkowuje je na określone przedmioty, ustala ich hierarchie i warunki obowiązywania, tworzy sieci wzajemnych powiązań i zależności, co sumarycznie dostarcza im mechanizmów trwania. Operacji tych nie należy jednak postrzegać w kategoriach ontycznych; konstytucja tożsamości nie dekretuje określonego jej kształtu ani też nie zamyka na kolejne wpływy. Dzieje się

¹⁰ E. Gellner, *Postmodernizm, rozum i religia*, tłum. M. Kowalczyk, Warszawa 1997, s. 65.

¹¹ K. Patecki, *Wprowadzenie do normatywnej teorii władzy politycznej*, [w:] *Wprowadzenie do nauki o państwie i polityce*, red. B. Szmulik, M. Żmigrodzki, Lublin 2007, s. 183.

¹² M. Król, *Filozofia polityczna*, Kraków 2008, s. 167–168. Podobne *grosso modo* rozróżnienie zawdzięczamy Louisowi Althusserowi, który – w odniesieniu do władzy państwa – pisał o „instrumentach represyjnych” oraz „aparatach ideologicznych”. A. Mattelart, M. Mattelart, *Teorie komunikacji*, tłum. J. Mikułowski-Pomorski, Warszawa–Kraków 2001, s. 77.

¹³ G. Poggi, *Państwo: jego natura, rozwój i perspektywy*, tłum. M. Sadowski, Warszawa 2010, s. 17–18.

tak dlatego, że wraz z internalizacją semiotycznych treści przyswojeniu podlegają same matryce oddziaływań władczych, przydając tym samym schematów, wedle których przebiega dominacja, co winduje poziom tolerancji jednostki wobec następujących inwazji władzy w sferę podmiotowości¹⁴ i osłabia przeciwdziałające ingerencji mechanizmy immunizacyjne. Podmiot raz ukonstytuowany niechybnie znajdzie się w ogniu krzyżowym rozlicznych wpływów.

Z powyższych rozważań wyłania się rudymmentarny rys władzy jako takiej: nie tylko działa ona bez zgody (reżimy siły) lub wiedzy (reżimy rozmowy) podmiotu, ale poprzez działające w polu władzy „praktyki dyskryminacyjne” konstytuuje podmiot jako taki. Genealogia nowożytnej podmiotowości, jak próbował pokazać Foucault w swoich późnych pracach (i opublikowanych pośmiertnie, a pochodzących z tego okresu seriach wykładów wygłoszonych w Collège de France), wiąże się nierozdzielnie z relacjami władzy; odrębna analiza tych kategorii wydaje się wręcz niepodobieństwem¹⁵. „Foucault – tłumaczy James E. McGuire – odrzuca z pewnością ideę podmiotu transcendentnego jako konstytutywnego fundamentu wiedzy. (...) Podmiot jest konstytuowany i konstytuuje się w ramach zmieniającego się porządku historii”¹⁶. Na płaszczyźnie myśli krytycznej francuskiego socjologa podmiot nie jest już *ex definitione* aktywnym klasycznym podmiotem transcendentnym wolicjonalnie kierującym aktami doświadczania świata lub w aktach tych świadomościowo partycypującym, a raczej inkubatorem wiedzy możliwej; gotową formą, w której tłoczy się wiedzę przepuszczoną przez filtry władzy, lecz generowaną źródłowo w procesie historii.

Historyzacja podmiotu nie jest jednak tożsama z uhistorycznieniem kategoryalnych form, w których przebiega ów proces formacji. Ten ukryty formalizm Foucaulta wzrasta na uniwersaliach służących deskrypcji podstawowych charakterystyk podmiotu; historyczność napotyka tu nieprzekraczalne granice samego języka. W recenzji *Hermeneutyki podmiotu* Adrian Mrówka pisze:

jego [tj. Michela Foucaulta – przyp. M.H.] wykłady mają charakter «aktualizujący», dlatego też mogą służyć do konstruowania ponadczasowej teorii podmiotu – choć Foucault być może nie zgodziłby się z tak postawioną tezą, gdyż, przypomnijmy, sam był zwolennikiem koncepcji technik Siebie historycznie determino-

¹⁴ Zasadniczo wyróżnić można dwie strategie konsumowania własnej podległości w zależności od stosowanych przez podmioty zdominowane technik autorefleksji i konsolacji: oswojenie i transpozycja. Pierwsza polega na świadomym uznaniu podległości z uwagi na dysproporcję sił, wyobrażenie prawomocności aktów władzy (autorytet) czy też ze względów uzualnych (przyzwyczajenie). Druga technika ruguje wyobrażenie relacji władczej ze świadomości oraz transponuje je w dyskursy pozornie autonomiczne.

¹⁵ A. Kapusta, *Filozofia ekstremalna. Wokół myśli krytycznej Michela Foucaulta*, Lublin 2002, s. 97.

¹⁶ J.E. McGuire, *Hermeneutyka jaźni: Foucault o subiektywizacji i krytyce genealogicznej*, <http://www.nowakrytyka.pl/spip.php?article266>.

wanych, tj. immanentnie konstytuujących się w historii. Pisząc jednak „ponadczasowej”, chciałbym zwrócić uwagę na znaczenie, jakie odgrywają w procesie konstruowania tożsamości takie „uniwersalne”, a przez Foucaulta wyróżnione, kategorie jak: wolność, represja, surowość egzystencji, estetyka egzystencji, wybór egzystencjalny, rozpoznanie prawdy, wyznaczenie grzechów etc.¹⁷

Zarzucenie generalnych kategorii byłoby równoznaczne z niemożnością artykulacji zagadnienia podmiotowości i włączenia perspektywy foucaultowskiej w dialog z tradycją, szczególnie na niwie związków między teorią podmiotu i problemem władzy.

Tę późną problematykę swoich pism przeczuwał Foucault już w 1969 roku, pisząc: „Żyjemy w świecie, w którym podmiot nie jest jednością, lecz jest podzielony, nie jest niepodległy, ale zależny, nie jest absolutnym początkiem, ale nieskończenie modyfikowaną funkcją”¹⁸. *Punctum saliens* takiej konceptualizacji jest zagadnienie zmiany: czynników sprawczych ruchu upodmiotowienia i katalizatorów jego wewnętrznej dynamiki. W odniesieniu do teorii władzy klasyczna filozofia polityczna redukowała zagadnienie podmiotowości do kwestii „kto?”, sytuując oś sporów wokół materii kryteriów prawomocności. Kto i na jakiej podstawie jest uprawniony do rządzenia?¹⁹ – oto dylemat założycielski teorii polityki wiodący od platońskiej doktryny państwa idealnego do koncepcji typów panowania Maxa Webera. Takie ujęcie implikuje niewymienny podział na podmioty rządzące (uprawnione do rządzenia bądź nie) i rządzone, przy czym władza oznacza tu możliwość ograniczonej mandatem prawomocniającym (platońska teoria cnót, doktryna boskiego pochodzenia, teorie prawnonaturalne etc.) ingerencji w treść podmiotu. Foucault z kolei odrzuca dyskurs prawomocności na rzecz idei sukcesu²⁰ – nie pyta o aspekt „kto?” władzy, interesuje go kwestia „jak?”; zapytuje więc raczej: jak zmieniająca się władza może pozostać władzą skuteczną²¹? Albo: jak władza produkuje podmioty – przedmioty samej siebie? Ta istotna reorientacja niesie ze sobą rezygnację z aksjomatu nieprzechodności władzy, czym toruje drogę rewolucyjnej idei będącej konsekwencją analiz autora *Nadzorować i karać*. Mowa tu o koncepcji władzy bez podmiotu.

Nim jednak zarysuję tę koronną w moim przekonaniu dla krytyki genealogicznej ideę, należy domyśleć do końca pojęcie podmiotowości, albowiem Foucault dokonuje nad nim swoistych rytuałów maskujących, które tają przed nami jego dwuznacz-

¹⁷ A. Mrówka, *Kultura siebie*, „artPAPIER” 2013, nr 14 (230), <http://artpapier.com/index.php?page=artykul&wydanie=181&artykul=3879> (30.12.2019).

¹⁸ J.E. McGuire, *Hermeneutyka jaźni...*

¹⁹ M. Walzer, *Samotna polityka...*, s. 16.

²⁰ NB, s. 39.

²¹ A. Daldal, *Power and Ideology in Michael Foucault and Antonio Gramsci: A Comparative Analysis*, „Review of History and Political Science”, Vol. 2, No. 2 (2014), s. 161.

ność. Otóż podmiot bywa na ogół definiowany przez czynnik ruchu, a mianowicie możliwość aktywności własnej, co pozwala odseparować go od statycznej z natury materii *obiectum*. W znaczeniu aplikacyjnym, stosowanym w rozmaitych semantycznych bataliach w przestrzeni teorii polityki, podmiotem zwie się tego, kogo aktywność – obramowana szeregiem ideologicznych, instytucjonalnych i sytuacyjnych kontekstów – wiąże się z mocą sprawczą polegającą na możliwości wywołania zaplanowanych skutków – taki jest sens podmiotowości politycznej. Ruch abolicjonistyczny oraz Afrykański Kongres Narodowy wobec postulatu desegregacji i agendy praw człowieka, Solidarność względem polskiej idei narodowej, Międzynarodowa Organizacja Pracy (MOP) w stosunku do kwestii praw pracowniczych stanowią odpowiednio wewnątrzspołeczne, krajowe i ponadnarodowe formy upodmiotowienia różnych grup. Stwarza ono aurę sprzyjającą realizacji forsowanych celów, wyposaża je w odpowiednie narzędzia i przydaje rangę politycznej faktyczności. Analogiczne mechanizmy występują na poziomie indywidualnym (na przykład moment obywatelskiej inicjacji, gdy jednostka, osiągając pewien wiek, nabywa szereg praw politycznych). Upodmiotowienie nie wyczerpuje się w rytuałach politycznych: pojęte jako rozszerzanie wpływu, daje się zaobserwować w życiu gospodarczym (nabycie kontrolnego pakietu akcji jako „bilet wstępu” na giełdę), kulturalnym (literacki debiut nakładem prestiżowej oficyny jako przykład „konsekracji”), społecznym (aplauz ze strony „gwiazdy socjometrycznej” pewnego środowiska) i każdej innej dziedzinie aktywności. Foucault zrywa z tą tradycją. Podmioty, jak twierdzi, konstytuują się niejako za własnymi plecami, a samo upodmiotowienie dokonuje się nie tyle drogą świadomych transgresji, co mocą historycznej kontyngencji i arbitralności wkomponowanych w „ujarzmiające” instrumenta panujących dyskursów. Tym, co ulega zmianie, są „matryce podległości”, nie zaś miejsce jednostki w binarnej strukturze rządzący–rządzeni (której, nawiasem mówiąc, nie przysługuje istnienie realne)²². Dotyczy to również konstrukcji, którą umownie określiliśmy w języku poprzedniej nomenklatury „podmiotem rządzącym” – także i jemu pisane stać się płodem zaborczej heteronomii, igraszką władzy lub po prostu „owocem produkcji”. Stając naprzeciw tyleż ponurej, co nieporęcznej perspektywy, odruchowo na powrót chciałoby się zapytać: „«Kto» więc rządzi?”, gdy tymczasem – odpowie Foucault – „Nikt” nie rządzi, choć wszyscy podlegają rządzeniu – wekslując naszą uwagę na niejawny dotąd rewers zagadnienia. Nowa socjologia władzy nie pyta już „kto?” (jest władcą), lecz „co?” rządzi nami i to „nami samymi”.

Jest to też furtka dla dialektycznych gier podmiotowości i odpodmiotowienia niosących ze sobą szereg redefinicji. Wystarczy rzec, że rozumiana po foucaultowsku władza nowoczesna upodmiotawia się (w sensie akumulacji potencjału zmiany) przez odpodmiotowienie (zniknięcie „podmiotów” *władzy* – wszelkich „kto?”). Jej

²² A. Touraine, *Mysleć inaczej*, tłum. M. Byliniak, Warszawa 2011, s. 193.

wzmoczone i wieloaspektowa skuteczność jest funkcją doskonałej niewidoczności. „Badałem – przekonuje Foucault w jednym z wykładów – raczej, za sprawą jakich wzajemnych oddziaływań pewna seria praktyk, skoro tylko zostały one włączone w określony reżim prawdy, mogła sprawić, że coś, czego nie ma (szaleństwo, choroba, przestępczość, seksualność itd.), choć nadal nie istnieje, staje się jednak czymś”²³. I jeszcze: „Nie mamy tu do czynienia z żadną iluzją, ponieważ to właśnie zbiór praktyk, i to praktyk rzeczywistych, doprowadził do wyłonienia się tego czegoś i odcisnął na nim rzeczywiste piętno”²⁴. Analogicznie postrzega Foucault fenomen nowej władzy, której manifestacji szukać trzeba właśnie w dziedzinie „rzeczywistych praktyk”, nie zaś przedmiotowych i osobowych uzewnętrznień, albowiem jedynie władza niejawna, zdepersonalizowana i „oszczędna” może być władzą rzeczywiście konstytuującą i tylko jako taka może zapuścić korzenie w podatnym przecież podglebiu nowożytnego podmiotowości. Aby jednak wyeksponować odrębność tej nowej formuły, trzeba najpierw omówić wyróżnione przez francuskiego socjologa typy władzy – dyscyplinarną i suwerenną – stanowiące stadia pośrednie w drodze do władzy nowoczesnej.

Znakiem władzy suwerennej jest ostentacja pojęta jako swoista „reszta” panowania, które zawsze generuje pewien nadmiar. Diadyczna ta idea suwerenności składa się więc *de facto* z elementu władzy oraz inherentnej idei reprezentacji, która drogą ekspozycji potęgi aktualizuje jej mandat. Rolę tę pełnią na przykład insygnia władzy: rzymski pektorał, regalia królewskie i papieskie, buława hetmańska i laska marszałkowska, kozacki buńczuk czy chański buzdygan, aż po dyrygencką batutę i dziennik nauczyciela, a więc sfera przedmiotów znaczących wyłączonych z powszechnej dystrybucji, a pozostających do dyspozycji wybranych i „namaszczonych”. Tę ornamentalną postać reprezentacji uzupełnia stała inscenizacja jej form ceremonialnych analizowanych przez Foucaulta na przykładzie kaźni. Kaźń jest karą (wobec skazańca), ale przede wszystkim spektaklem (*erga omnes*)²⁵, przez co doskonale ucieleśnia wzmiarkowaną dwoistość praktyk władzy i aktów reprezentacji:

Kaźń jest tak mocno wrośnięta w praktykę wymiaru sprawiedliwości, gdyż jest zarazem rewelatorem prawdy i operatorem władzy. Umożliwia przekład pisanego na ustne, tajnego na publiczne, procedury śledztwa na czynność wyznania; pozwala na publikację i odwrócenie ostrza zbrodni na widomym ciele zbrodniarza; sprawia, że zbrodnia, w całej swojej zgodzie, ujawnia się i unieważnia²⁶.

²³ NB, s. 43.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ Por. NiK, s. 17.

²⁶ *Ibidem*, s. 55.

Zza zasłony tych słów wyziera już cień kluczowej dla foucaultowskiej genealogii korelacji wiedzy i władzy, która pełnię teoretycznej płodności osiągnie w charakterystykach władzy nowoczesnej. Tu jednak istotne jest coś innego: „jawienie się” („rewelacja”, „publiczne”, „widome ciało”, „ujawnia się”) czy wręcz jaśnienie *oślepiającą pełnią blasku* („morderczy błysk”). Włączenie koźmi, byk Falarisa, mutylacje, łamanie kołem i ćwiartowanie czy wreszcie niekwestionowany ideał gilotyny jako warunki kaźni i atrybuty władzy suwerennej byłyby niczym bez gorączkowo iskrzących się spojrzeń pospółstwa oczekującego kulminacji²⁷. Wobec tego łączyć je musi niedwuznaczne *iunctim*: miejscem ich pracy jest scena. Do roli aren spektakli kaźni urastają przeto zamkowe dziedzińce i place miejskie, rojne skwery i tętniące życiem arterie, rynek i teatr oraz inne *fora publica* dające rękomię „widzialności”. Ostentacyjnie wystawiona na ogląd publiczny kaźń ma zadania dwojakie: po pierwsze, ewokuje akt solidarności z uosabiającym władcę katem jako przeżycie prawdy o sobie samym (funkcja weredyczna)²⁸; po drugie zaś, aktywując rachunek sumienia, stanowi warunek moralnej ablucji – oczyszczenia, które w dalszej kolejności prowadzić może do naprostowania społecznej postawy (funkcja katartyczna)²⁹. Tej ucieleśnionej w rytuale kaźni dwoistości odpowiada ukryty mariaż polityki i etyki, który dokonuje się ostatecznie w podmiocie poznającym anektowanym jako grunt wzrostu idei legitymujących władzę suwerena. Po wielokroć powielana i odtwarzana kaźń staje się witryną ekspozycji panowania i – wraz z katalogiem pozostałych ceremonii – wpisując się w pejzaż z pozoru naturalnej i niereglamentowanej codzienności, sprawia nie tylko, że władza się jawi, ale także gwarantuje, że jest postrzegana, czym świadczy dobitnie o jej realności. Każda repetycja kaźni jest zarazem renowacją władzy.

I jeszcze jedno: lokalizacja. Władzę suwerenną opisuje gra koncentracji i rozproszenia – z jednej strony uprawnienia władcze koncentrują się w osobie panującego, z drugiej jednak – w wyniku delegacji (przywileje, cesje, stosunki wasalne, podział terytorialny i władztwo miejscowe) – cedowane są na różne grupy, które w granicach otrzymanych pełnomocnictw „dzierżawią” określony fragment władzy. „Lokalność” takiego rozwiązania polega na każdorazowej możliwości konkretyzacji (przestrzennej i społecznej) i ostensywnego wskazania nosiciela uprawnień. Pałac królewski (król), dobra ziemskie (zarządcy), trakty handlowe (urzędnicy celni), izby skarbowe (poborcy podatkowi), miejskie rogatki (milicja) są więc miejscami rzeczywistego spotkania władzy i ludu.

²⁷ *Ibidem*, s. 5.

²⁸ *Ibidem*, s. 57.

²⁹ Rzeczywiste skutki kaźni były jednak zgoła odmienne. Foucault pisze, że wobec spontanicznych aktów solidarności widowni z ofiarą (najczęściej wywodzącą się z ludu) wręcz rozpalala ona „ogniska bezprawia”. NiK, s. 62.

Władza dyscyplinarna nie szafuje już majestatem. Porzuca spektakl („orgie światła”) i rezygnuje z wszelkich „reszt”, a nowe kategorie, na których próbuje budować – ekonomia i racjonalność – staną się później filarami teorii już nie władzy jako takiej (*ars dominandi*), ale *ars imperandi* – sztuki rządzenia nazwanej później ekonomią polityczną³⁰. Jej powołanie zwiędzy długi proces desubstancjalizacji władzy i stopniowego odchodzenia od badań woli, wiedzy i legitymacji jej dzierżycieli w stronę ekonomii samych praktyk funkcjonujących na poziomie cielesności. Oto co ma do powiedzenia w tej sprawie sam Foucault:

Ciało ludzkie dostaje się w tryby maszynierii władzy, która dokonuje rewizji, rozbiera na części i na powrót je składa. Oto chwila narodzin „anatomii politycznej” będącej zarazem swoistą „mechaniką władzy”: określa ona, w jaki sposób można wpływać na ciała innych – nie tylko żeby wykonywały to, czego się od nich chce, ale żeby działały tak, jak się chce, za pomocą z góry określonych technik, z określoną szybkością i wydajnością³¹.

Nieco dalej podkreśleniu ulega związek między „wzmożoną sprawnością [ciał – przyp. M.H.]” i „wzrastającą dominacją”³², co sugeruje, iż władza hoduje i pielęgnuje ciała, by posiadać je i okiełznać oraz nadać im określoną mechanikę ruchów. Może najlepszą conceptualizacją tej nowej optyki dyskontowania ciała, a zarazem forpcztą nowego modelu władzy jest materializm Julienu Offraya de La Mettrie. Ten zuchwały francuski filozof i lekarz wystąpił w połowie XVIII wieku z obrazoburczą tezą, że wszystko, co ważne dla zgłębienia tajników funkcjonowania jednostki oraz struktur społecznych, ma źródła fizyczne. On to jako pierwszy wprowadził język medycyny i inżynierii do filozofii: nie interesowała go już natura ludzka, ale jej „mechanizm”; nie „przyczyny sprawcze”, lecz „sprężyny wprawiające w ruch”; nie człowiek jako taki, a „maszyna ludzka”³³. W jego sztandarowej pracy czytamy:

Pierwiastek poruszający całe ciała lub ich części pocięte na kawałki ma tę właściwość, że nie powoduje, jak mniemano, ruchów nieregularnych, lecz ruchy zupełnie prawidłowe, i to zarówno u zwierząt ciepłokrwistych i wysoko zorganizowanych, jak u zimnokrwistych i stojących na niższym stopniu rozwoju (...) Czyż pory skóry nie zamykają się mechanicznie w zimie, aby chłód nie przenikał do wnętrza naczyń? (...) Czyż płuca nie wykonują swej czynności, nadymając się ciągle jak miech? Czyż równie machinalnie nie działają wszystkie zwieracze

³⁰ NB, s. 38.

³¹ NiK, s. 133.

³² *Ibidem*, s. 134.

³³ J.O. de La Mettrie, *Człowiek-maszyna*, tłum. S. Rudniański, Warszawa 1984, s. 64–69.

pęcherza moczowego, kiszki odchodowej itp.? (...) Czyż mięśnie nie powodują erekcji prącia u mężczyzn i u zwierząt (...)?³⁴.

Ciało – ową cudownie ocalałą połówkę kartezjańskiego dualizmu – poddaje się teraz wszechstronnej wiwisekcji, bada się jej strukturę i anatomię, funkcje poszczególnych części i organizmu jako całości – te zadania ożywiały nową medycynę i fizjologię. Niedługo potem rodzi się klinika, która instytucjonalizuje ów obiektowy „język rzeczy” mający „umożliwić wiedzę o jednostce”³⁵. Foucault bez skrupułów kradnie ten żargon, poddaje socjologicznej repozycji, by ostatecznie wypowiedzieć nim aksjomaty władzy dyscyplinarnej: „Nowym przedmiotem jest ciało naturalne, nośnik sił i ośrodek trwania; ciało podatne na określone operacje, mające swoisty porządek, czas, warunki wewnętrzne i elementy konstytutywne. Ciało, stając się celem ataku nowych mechanizmów władzy, otwiera się na nowe formy wiedzy”³⁶. Odkrycie pamięci powtarzanych ruchów jako funkcji ciała uczyniło poznanie wspomnianych przez La Mettrie prawidłowości misją władzy: musi ona oswoić analityczne kategorie rosnących w siłę technokratycznych dyskursów (medyczny, karceralny itp.) i włączyć je w dynamikę skutecznego rządzenia. Powstały w ten sposób reżim dyscyplinarny oraz same „dyscypliny”³⁷ (fabryka, więzienie, szpital, obóz i inne platformy ekonomizacji ciał) – ów poligon doświadczalny, gdzie w tyglu działających współbieżnie regulaminów, rachunków, taktyk, rejestrów, praw i sekwencji urabia się ciała podatne jako tworzywo nowej władzy – stanowią w zasadzie zapowiedź monopolistycznej pozycji ekonomii politycznej, jaka przypadnie jej w tak zwanych czasach nowoczesnych.

Aby jednak wyświetlić główne rysy władzy dyscyplinarnej, zasadne będzie zestawić je jako antytezy panowania suwerena. Po pierwsze, władza dyscyplinarna nie zadowala się już zawłaszczeniem sfery publicznej; multiplikując dyscypliny, zaczyna opłacać ciało społeczne *in toto*; penetruje niedostępne wcześniej zakamarki i rozlewa się na dziedziny pozostające dotąd domeną względnej wolności. Akty interwencji w ciało ze strony władzy suwerennej miały miejsce jedynie w sytuacji kolizji interesów panującego i przestępcy – prawa i anarchii, co mogło się dziać wyłącznie w sytuacjach publicznych i tylko w razie naruszenia – tak czy inaczej skodyfikowanych – zasad³⁸. Reżim dyscyplin natomiast, zacierając granicę między tym, co publiczne,

³⁴ *Ibidem*, s. 67–68.

³⁵ NK, s. 11.

³⁶ NiK, s. 150.

³⁷ O szerokim, nie tylko państwowo-nadzorczym zastosowaniu foucaultowskiego pojęcia dyscypliny zob. P. Sloterdijk, *Musisz życie swe odmienić. O antropotechnice*, tłum. J. Janiszewski, Warszawa 2014, s. 439.

³⁸ NiK, s. 48–52.

prywatne i osobiste, przyczynia się do intensyfikacji i rozszerzenia nowo powstałej strategii nadzoru, zacierając przy okazji jej kryteria.

Po drugie, towarzysząca narodzinom kapitalizmu instalacja systemu karceralnego, a więc rozciąganie logiki funkcjonowania oświeceniowej praktyki penitencjarnej na pola aktywności dotychczas niepoddane zinstytucjonalizowanej kontroli społecznej³⁹, celowała już nie w samą tylko kruchą powłokę cielesności, ale również w to, co się w niej kryje: chodziło więc raczej o ciało gnieźdzące w sobie nieprzeniknione i ekstremalnie intymne jądro „ja”⁴⁰:

W końcu tym, co usiłują stworzyć owe techniki korekcyjne, nie jest podmiot prawa, który nareszcie pojął fundamentalne interesy umowy społecznej; jest nim uległe „ja”, indywiduum ujarzmione nawykami, regułami, nakazami – autorytetem, który stale działa wokół niego i na niego, któremu ma zatem automatycznie pozwolić działać w sobie⁴¹.

Rzeczony placet na „działanie w sobie” jest osiągany za cenę przyswojenia logiki ruchów władzy jako swoich własnych. Nie idzie tu więc ani o indywidua autonomiczne, ani też „zewnątrzsterowne”, lecz właśnie samosterowne w tym sensie, że dalszy nadzór i praktyki penalne na pewnym etapie treningu i formacji jednostki przestają być konieczne do wymuszania posłuszeństwa. Dyscypliny „choć odbywają się bez tak kosztownej i brutalnej relacji [chodzi o zależności niewolnicze – przyp. M.H.], mimo to osiągają równie pomyślne skutki praktyczne”⁴². Czynią to poprzez „bezustanne kodowanie umysłów obywateli; gwarantujące represjonowanie zbrodni przez przeszkody stawiane idei zbrodni”⁴³, a więc dzięki temu, co w innym fragmencie rozważa Foucault jako „semio-technikę” kar⁴⁴. W tym sensie zastąpienie urządzanych w intencji suwerena krwawych łaźni praktyką karania znamionuje także zmianę narzędzi. Gra na emocjach i pobudzanie łatwopalnych temperamentów ustępują zimnej kalkulacji i harmonii celów, jakie cechują logikę przedstawień⁴⁵.

Po trzecie wreszcie, władza dyscyplinarna statuuje kategorię miary: „Trzeba karać akurat tyle, żeby zapobiec [przestępstwom – przyp. M.H.]”⁴⁶. Wykładnikiem rzą-

³⁹ Powtórzeniem tego procesu była dokonana u progu XX stulecia reorganizacja i parcelacja procesu produkcji znana jako „taylorizm”. Zob. T.H. Eriksen, *Tyrania chwili*, tłum. G. Sokół, Warszawa 2003, s. 85.

⁴⁰ H. White, *Dyskurs Foucaulta...*, s. 301.

⁴¹ NiK, s. 126.

⁴² *Ibidem*, s. 133.

⁴³ *Ibidem*, s. 127.

⁴⁴ *Ibidem*, s. 91.

⁴⁵ *Ibidem*, s. 125.

⁴⁶ *Ibidem*, s. 91.

dzenia ekonomicznego, o jaki tu chodzi, jest pojęcie celu, który należy osiągnąć przy najniższym możliwym nakładzie pracy i maksymalnym ograniczeniu efektów zewnętrznych. Prewencja prawnokarna jest tylko niezbyt wyszukaną egzemplifikacją.

Ostatnim typem władzy wyróżnionym przez Foucaulta jest biowładza lub biopolityka (Foucault używa tych pojęć zamiennie), której planował poświęcić cykl wykładów w Collège de France. Mimo szeregu nawracających zapowiedzi i regularnych odniesień do tej problematyki Foucault finalnie nigdy tego projektu nie rozwinął⁴⁷. Na podstawie fragmentów, streszczeń i konspektów planowanych wykładów możemy jednak wnioskować, że za przedmiot biopolityki uważał rządzenie owocem industrializacji i eksplozji demograficznej, jakim jest populacja⁴⁸. Liczne frazy, jakie pojawiają się w wykładach z tamtego okresu, takie jak „życie samo”, „rządzenie żywymi”, „przedsiębiorczość siebie samego”, wskazują, że biopolitykę pojmował jako władzę najdoskonalszą, sięgającą głębiej niż poprzednie i podporządkowującą sobie szersze zakresy jestestw rządzonych⁴⁹, słowem – władzę, od której wychodzi zarówno „nakaz życia”, jak i „zgoda na śmierć”⁵⁰. Foucault usiłował skonstruować model władzy pochłaniający poprzednie typy⁵¹ i ucieleśniający zasygnalizowaną już w *Nadzorować i karać* i wyłożonej tam metaforze karceralnej ideę panoptyczną.

Pierwszym *novum* jest odchodzenie od siłą rzeczy esencjalistycznego i relacyjnego pojęcia władzy (nawet jeśli stroną relacji są nieświadome podmioty lub „rzeczy”) w stronę pojemnej i niejednoznacznej kategorii „rządzenia”. Władza posiada konotacje polityczne, rządzenie zaś przywodzi na myśl instytucję rządu państwa, ale także rząd *sensu largo* w rozumieniu zarządzania czy socjotechniki władzy. Władza nadto jest czymś ogólnym i z tej racji miewa charakter widmowy: jej działań możemy zupełnie nie odczuwać lub też może ich w ogóle nie być w odniesieniu do pewnych podmiotów. Różnym formom rządzenia podlegają natomiast wszyscy, albowiem jest ono mechanizmem powszechnym również w skali mikrospołecznej. I najważniejsze: kategoria władzy kauzalnie zapożycza się w dyskursie prawomocności, rządzenie jest odeń wolne.

Z tych względów wprowadza Foucault pojęcie „urządzenia” (*gouvernementalité* – tłumacząc odsłownie: „rządomyślność”), przez które rozumie

po pierwsze, zbiór instytucji, procedur, analiz, refleksji, kalkulacji i taktyk umożliwiających sprawowanie owej specyficznej i bardzo złożonej formy władzy na-

⁴⁷ RŻ, s. 187–188.

⁴⁸ E. Bińczyk, *Nieklasyczna socjologia medycyny Michela Foucault: praktyki medykalizacji jako praktyki władzy*, [w:] *W stronę socjologii zdrowia*, red. W. Piątkowski, A. Titkow, Lublin 2002, s. 183.

⁴⁹ H. White, *Dyskurs Foucaulta...*, s. 308–309.

⁵⁰ T. Lemke, *Biopolityka*, Warszawa 2010, s. 44–45.

⁵¹ *Ibidem*.

kierowanej przede wszystkim na populację (...). Po drugie, „urządzenie” oznacza dla mnie pewną linię siły, która (...) prowadzi do dominacji tej formy władzy, którą można by nazwać „rządzeniem”, nad wszelkimi innymi formami, zwłaszcza nad władzą suwerenną i dyscypliną. (...) I wreszcie, sądzę również, że przez „urządzenie” należy rozumieć proces albo raczej wynik procesu, za którego sprawą średniowieczne państwo sprawiedliwości, w XV i XVI wieku przekształcone w państwo administracyjne, zostaje następnie, krok po kroku, poddane „zasadzie rządów”⁵².

Już otwierające tę definicję wyliczenie pokazuje, że „urządzenie” jest fenomenem możliwie otwartym, wszechobecnym, niedającym się precyzyjnie skatalogować i dookreślić. Dalej czytamy o dominacji jego licznych form nad manifestacjami władzy suwerennej i dyscyplinarnej, co jest o tyle ważne, że ucina ewentualną dyskusję nad historycznością (diachronią) elementów foucaultowskiej typologii – są one raczej typami współwystępującymi, których działanie wzajemnie się przenika i warunkuje. Wreszcie pada teza, że urządzenie umożliwiło powstanie „państwa administracyjnego”⁵³. Foucault ma tu na myśli „państwo policyjne” i konstytucję nowoczesnej biurokracji dające się interpretować jako późne stadia długiego cyklu depersonalizacji i alienacji władzy. O ile cele władzy dyscyplinarnej miały wymiar odcinkowy, skrojony odpowiednio do zadań poszczególnych dyscyplin tworzących wprawdzie gęstą ogólnospołeczną sieć, ale odśrodkowo niezawiadywanych, o tyle skoncentrowana w państwie władza nowoczesna ma na względzie cele ogólne, co znajduje wyraz w aktywacji zasady racji stanu⁵⁴. Z drugiej jednak strony władza państwowa nigdy nie działa zupełnie *incognito* – granice jej anonimowości wyznaczają struktury samego państwa (prawne, polityczne, ideologiczne itp.), umożliwiając tym samym identyfikację (choćby niepełną) gremiów decyzyjnych i momentów decyzji, co znowuż rodzi pokusę powtórnego sprzężenia władzy z podmiotowością w sensie klasycznym, czego Foucault usilnie próbował uniknąć. Słusznie zauważa Ewa Bińczyk, że dyskurs Foucaulta umiejętnie unika wszelkich całości i syntezy⁵⁵. Wobec tego założenie „totalności” państwa u zarania biopolitycznego dyskursu wydaje się posunięciem niefortunnym, z którego francuski socjolog nieraz musiał się tłumaczyć i rakiem wycofywać i od którego wymownie stronił we własnych analizach, uciekając już to w stronę rzeczonych i poliwalentnych mikropraktyk władzy, to znów

⁵² BTP, s. 127.

⁵³ Wyznacznikiem tego procesu był zwrot w filozofii polityki, w wyniku którego kategoria „racji stanu” (rządzenie jako planowa i świadoma realizacja ukrytej *ratio*) ulega detronizacji na rzecz „ekonomii politycznej” (autonomizacja i dyspersja procesów „urządzenia”). Zob. NB, s. 24 i n.

⁵⁴ *Ibidem*, s. 24 i n..

⁵⁵ E. Bińczyk, *O czym szepcze władza (w ujęciu Michela Foucaulta)*, „Przegląd Artystyczno-Literacki” 1999, nr 9, s. 68.

w kierunku strukturujących je procesów, takich jak odpodmiotowanie i ekonomizacja władzy, polityzacja „życia” czy zagęszczanie relacji pomiędzy władzą i wiedzą⁵⁶.

Jako podstawową cechę refleksji Foucaulta nad władzą nowoczesną za Alexandrem Bardem i Janem Söderqvistem wskazać możemy problem tego, „jak utrzymanie społecznej moralności w późnym kapitalizmie przestało być kwestią dyscypliny wdrażanej przez państwo, a stało się przedmiotem zinternalizowanej kontroli”⁵⁷, czy też liberalnego „rządzenia przez wolność”⁵⁸. Jego znamiona to instalowany kosztem gwarancji praw podmiotowych, afirmacji autonomii jednostki i proklamacji jej epistemicznej i artystycznej samodzielności⁵⁹ rozrost procedur inwigilacji, przymusu i zniewolenia, przy czym kontrola społeczna traci definitywnie swój wymiar nadzorczy, znajdując punkt oparcia w „nas samych”⁶⁰. Ograniczanie władzy jest więc drogą jej ekstensyfikacji⁶¹. Jeśli władza nowoczesna lepiej niż dyscyplinarna realizuje projekt Panoptikonu, to właśnie dlatego, że dyscyplinarne „społeczeństwo nadzoru” zakładało jeszcze, przynajmniej u swego zarania, wnikliwe i ujarzmiające spojrzenie strażników, które kładło się cieniem na złęczonych obliczach działających podmiotów, pobudzając ich „pracę”. W dobie późnego kapitalizmu dochodzi do implozji procedur kontroli, co czyni nadzór ekonomicznie bezzasadnym. Jego funkcje przejmuje „straż wewnętrzna”, poprzez którą manifestuje się wszechobjmujące spojrzenie zinternalizowanej władzy. Głównie w tym nieortodoksyjnym znaczeniu używa Foucault kategorii „neoliberalizmu”, zwracając uwagę, że mechanizmy samoregulacji („niewidzialna ręka”) i gwarancji społecznej homeostazy są niejako wprojektowane w psychofizyczną strukturę odpodmiotowionego indywiduum⁶².

W wykładach z drugiej połowy lat siedemdziesiątych Foucault zasypuje słuchaczy lawiną przykładów zjawisk obrazujących wskazane tendencje. Poprzednie typy władzy działały oparte na absolutnym „binarnym kodzie prawa”⁶³, urządzenie kieruje się w stronę normy zakładającej relatywną „logikę ważenia, mierzenia i porówny-

⁵⁶ Sądzę, że te dwa komponenty – praktyki i procesy – stanowią główny budulec mozaikowych antyteorii autora *Archeologii wiedzy*. Jest to argument negatywny w debacie nad domniemanym strukturalizmem Foucaulta, od którego to stanowiska niejednokrotnie się odcinał.

⁵⁷ A. Bard, J. Söderqvist, *Netokracja. Nowa elita władzy i życie po kapitalizmie*, tłum. P. Cypryański, Warszawa 2006, s. 192.

⁵⁸ M. Kowalska, M. Jacyno, K.M. Jaksander, M. Nowicka, *Pamiętać Foucaulta...*, s. 23.

⁵⁹ M. Podniesiński, *Panoptikum, demokracja, inwigilacja*, „Dialogi Polityczne” 2010, nr 13, s. 119.

⁶⁰ NB, s. 91.

⁶¹ *Ibidem*, s. 32–33.

⁶² M. Walzer, *Samotna polityka...*, s. 20.

⁶³ V. Tadros, *Between Governance and Discipline: The Law and Michel Foucault*, „Oxford Journal of Legal Studies” 1998, vol. 18, no. 1, s. 83.

wania”⁶⁴. „Archipelag karceralny” w miarę postępów nowoczesności przedzierzga się więc w „społeczeństwo normalizacyjne”. Bezpośrednie „kierowanie” podmiotem poprzez akty prawa (i akty stosowania prawa) ustępuje „kierowaniu kierowaniem”⁶⁵, to jest „urządzeniu” poprzez dyskurs samego siebie. Władza ogniskuje się w instytucjach i praktykach tożsamościowych jednostki na bieżąco konstruującej wiecznie niezaspokojony i permanentnie labilny substrat „ja”⁶⁶. Wynika stąd kolejna różnica: domniemany tryumf idei „troski o Siebie” (gr. *Epimeleia heautou*) nad greckim z ducha dezyderatem samopoznania (gr. *Gnothi seauton*)⁶⁷. Właściwy władzy przymus⁶⁸, stając się domeną nieświadomości, traci postać budzącej opór presji, co zwiększa skuteczność, intensyfikuje siłę i otwiera nowe, rozległe przestrzenie aneksji⁶⁹.

Jest to trajektoria wiodąca do (niewypowiedzianej) foucaultowskiej idei regulatywnej, jaką stanowi pojęcie władzy doskonałej, która by się urzeczywistnić, musi wprawdzie zniknąć. Droga ta wiedzie od ostentacji (insygnia władzy, estetyka nadmiaru), przez figurację (władza zmediatyzowana: dyscypliny), do punktu, w którym władza ulega dyskursywnej eliminacji, stając się doskonale niewidoczną. Nastanie tak pojętego momentu pełni oznaczałoby niemożność wydobywania formy władzy poprzez praktyki dyskursywne i ujęcia go w karby refleksji⁷⁰. Jest to z gruntu irrealna sytuacja graniczna, której pojęcie ukazuje jednak ważną prawidłowość: wcielenia władzy absolutnej szukać należy w radykalizacji reżimów wolności spod znaku liberalizmu i demokracji, nie zaś w zaostrzeniu społecznych rygorów obowiązujących wewnątrz organizmów totalitarnych. Te ostatnie zachowują bowiem dystynkcje pomiędzy heteronomią i autonomią, submisją i nadzorem, egzystencją i esencją, słowem: między tym, kim obecnie – ze względu na dyskursy, w których uczestniczę – jestem, i tym, kim powinienem, chciałbym lub mógłbym być. Wyłączona kafeteria metanoetycznych możliwości cechuje podmiot ostatecznie ukonstytuowany jako ujarzmiony, stanowiąc tym samym niejawnie świadectwo jego faktycznej destrukcji. Foucault wpisuje się tutaj w funeralny cykl zapoczątkowany przez obwieszczenie Nietzschego o śmierci Boga, a uzupełniony o śmierć Autora przez Rolanda Barthesa. Autor *Hermeneutyki podmiotu* radykalizuje tę sekwencję i odium rozkładu rozciąga

⁶⁴ T. Lemke, *Biopolityka*, s. 48.

⁶⁵ NB, 194. Zob. też: H. Ostrowicka, *Pojęcie i badania „urządzenia”, czyli o recepcji idei Michela Foucaulta raz jeszcze*, „Teraźniejszość–Człowiek–Edukacja” 2015, t. XVIII, nr 1(69).

⁶⁶ Por. A. Kapusta, *Filozofia ekstremalna...*, s. 69–70.

⁶⁷ Por. K. Wejman, *Podmiot złotego wieku*, „Praktyka Teoretyczna” 2013, nr 1(7), s. 277–278.

⁶⁸ K. Pałeczki, *Wprowadzenie...*, s. 184.

⁶⁹ Foucault kilkakrotnie egzemplifikował ten problem zjawiskiem „tyranii ekspertów”, w których figurze czysta, zdawałoby się, wiedza zlewa się z czarną materią władzy.

⁷⁰ Por. H. White, *Dyskurs Foucaulta...*, s. 303–304.

na sferę podmiotowości⁷¹. Z tych przyczyn owa zmistyfikowana w ideach wolnościowych, niebędąca nigdzie, lecz wszędzie, „zniknięta władza” oznaczałaby więc raczej wszechwładzę niż anarchię. Zakreśliliśmy oto obszar zainteresowań nowej socjologii władzy: zrozumieć, w jaki sposób władza nierealna stała się wszechpotężna.

Późny Foucault, który próbuje mierzyć się z tym zadaniem, jest zupełnie bezradny. Subtelnie wszechobecne i nieskończenie złożone ogromy Nowej Władzy skutecznie chronią ją przed konceptualnym ujęciem, zmuszając Foucaulta do przeniesienia zmagania na grząski grunt retoryki, gdzie słowa i rzeczy zostają ostatecznie oddzielone, a ustalone w poprzednich pismach operacyjne związki między nimi rozplývają się w nicosć pustych kategorii. Ten semantyczny nihilizm przywodzi francuskiego badacza do zajęcia gorączkowej i beznamiętnej „postawy turysty”⁷² bezładnie błąkającego się po dyskursywnych bezdrożach, od wczesnego chrystianizmu i życia monastycznego zaczynając, by skończyć na wariacjach dotyczących idei społeczeństwa obywatelskiego. Wątek władzy jest wprawdzie dalej ideą naczelną, poprzez którą czyta analizowane formy stosunków społecznych, jednak jej pojęcie rozdyma się do rozmiarów wręcz absurdalnych, przestając znaczyć cokolwiek.

Na koniec warto zaakcentować płaszczyzny wspólne zaprezentowanej typologii. Na plan pierwszy wysuwa się zasygnalizowana przed momentem wszechobecność i ekspansywność władzy. Ujęcie Foucaulta zdradza podobieństwo do perspektywy Pierre’a Bourdieu i Jeana-Claude’a Passerona, w której pole władzy oznaczało „miejsce geometryczne wszystkich innych pól”⁷³.

O ile jednak dla autorów *Reprodukcji* o usytuowaniu podmiotu w strukturze władzy decydowały mierzalne i obiektywne parametry (krąg klasa – habitus – kapitał społeczny), o tyle Foucault wychodził od subiektywności ujawniającej szereg związków między wiedzą i władzą. *Prima facie* związki te mają charakter wszechogarniający, ale i nieokreślony, co nie wynika jednak z uwikłań definicyjnych, których Foucault jako zdeklarowany antyesencjalista demonstracyjnie unika, ale z polimorfizmu samej władzy rozproszonej i skanalizowanej w rozmaitych sieciach społecznych⁷⁴. Struktury władzy zawsze ufundowane są na obowiązujących formach poznawczych:

Wypada raczej uznać, że władza produkuje wiedzę (ale nie dlatego po prostu, że faworyzuje ją, gdy ta jej służy, lub ją wykorzystuje, gdy jest użyteczna); że władza i wiedza wprost się ze sobą wiążą; że nie ma relacji władzy bez skorelowanego z nimi pola wiedzy ani też wiedzy, która nie zakłada i nie tworzy relacji władzy. (...) Krótko mówiąc – to nie działanie podmiotu poznającego tworzy wiedzę uży-

⁷¹ *Ibidem*, s. 315.

⁷² Por. P. Sorokin, *Ruchliwość społeczna*, tłum. J. Słomczyńska, Warszawa 2009, s. 498.

⁷³ A. Kłoskowska, *Teoria socjologiczna Pierre’a Bourdieau*, [w:] P. Bourdieau, J.-C. Passeron, *Reprodukcja*, tłum. E. Neyman, Warszawa 2011, s. 48.

⁷⁴ E. Bińczyk, *O czym szepcze...*, s. 68.

teczną dla władzy lub wobec niej oporną, ale władza–wiedza, procesy i walki, którym podlega i z których się składa, wyznaczają możliwe formy i dziedziny poznania⁷⁵.

Dlatego chybioną analogią jest porównanie związków między władzą i wiedzą do relacji przyczynowej⁷⁶, albowiem nie są to rozdzielne fenomeny, które dałoby się analitycznie wyizolować, ustalając jednoznacznie kierunek relacyjnej determinacji. Ich wzajemne splątanie pozwala raczej operować metaforą koła hermeneutycznego w wersji gadamerowskiej, gdzie interpretację zjawiska poprzedza i częściowo warunkuje przed-rozumienie współokreślone przez samo to zjawisko; foucaultowski podmiot wyłania się wszakże jako produkt dialektycznych kombinacji wiedzy–władzy właściwych stosunkom społecznym, w których partycypuje.

Foucault po wielokroć odżegnywał się od uprawiania teorii ideologii, próbując ocalić odeń relację wiedzy–władzy, co jednak udaje się tylko połowicznie. Protokół rozbieżności między tymi pojęciami otwiera kwestia reprezentacji: panowanie zmediatyzowane w ideologii pozostaje jasno określone po stronie podmiotowej i jest świadomym działaniem socjotechnicznym, podczas gdy związki między wiedzą i władzą mają tylko częściowo charakter osobowy; o ile istnieją ujarzmione podmioty, o tyle brak jest podmiotów ujarzmiających. Z tego też względu nie jest możliwe intencjonalne i świadome programowanie tej relacji przez „rządzących”. Druga różnica to fakt, iż ideologia jako możliwy moment fałszu (świadomość fałszywa)⁷⁷ implikuje istnienie prawdy (nawet jeśli znajduje ją historycznie zmienną); model wiedzy–władzy zaciera rozróżnienie między prawdą i fałszem, wiedzą naukową i potoczną, rzeczywistością i iluzją. I wreszcie, oparty na pojęciu ideologii dyskurs prawomocności pomija kwestię „mechanizmów ujarzmiania”, które szczególnie interesują francuskiego intelektualistę⁷⁸.

Na poziomie krytyki „metody ideologicznej” wszystko się zgadza. Problem pojawia się, gdy Foucault próbuje przeciwstawić jej własną kontrpropozycję, którą określa jako „badanie anarchoologiczne”. W zamierzeniu ma ono polegać na ujmowaniu przedmiotu w jego historycznej kontyngencji i jednostkowości oraz poniechaniu pytania o warunki jego zaistnienia, a także przeniesieniu środka ciężkości analiz ze zużytych analitycznie kategorii uniwersalnych (idea szaleństwa, natura ludzka, istota człowieka) na poziom samych praktyk⁷⁹. Fiasko tej nowatorskiej w zamyśle koncep-

⁷⁵ NiK, s. 29.

⁷⁶ A. Kapusta, *Filozofia ekstremalna...*, s. 100.

⁷⁷ K. Mannheim, *Ideologia i utopia*, tłum. J. Miziński, Warszawa 2008, s. 89–91.

⁷⁸ RŻ, s. 32–33.

⁷⁹ *Ibidem*, s. 97.

cji widać w rozważaniach o rządzeniu za pomocą „reżimów prawdy”⁸⁰, w których Foucault nie jest w stanie zaoferować żadnego zastępnika pojęcia prawdy, choć faktycznie próbuje umknąć emitowanym przez nie konotacjom ideologicznym. Z jednej strony interesuje go prawda z jej potencjałem perswazyjnym (zdolność kreowania zobowiązań wewnętrznych; „przymuszanie” do określonych działań), z drugiej jednak utrzymuje, że ten potencjał nie wynika z prawdziwości (lub przekonania o niej) pewnych treści, ale z czegoś innego, czego jednak nie potrafi lub nie chce wysłowić. Wprowadza za to dyskusyjny schemat wnioskowania, jakim jakoby posługuje się podmiot zobligowany wyobrażeniem prawdy: „jeśli to prawda, ulegam temu; jest to prawda, a więc temu ulegam”⁸¹. Czyż nie na tym polega „świadomość ideologiczna”? Jeszcze dobitniej wyraża ją pytanie, jakie Foucault stawia w wykładzie z 30 stycznia 1980 roku: „jakie światło rzuca dobrowolne podporządkowanie się prawdzie na niedobrowolne więzi, które łączą nas albo wiążą z władzą?”⁸². Jeśli w którymś aspekcie Foucault uwolnił się z pęt tego, co określił gdzie indziej jako „dyskurs Ideologów”⁸³, to jest nim teza o substancjalności władzy zmyślnie szafującej ideową materią w procesie kształtowania przekonań i postaw „rządzonych”⁸⁴. W kwestii motywów submisji jego wywody nie wnoszą niczego spektakularnego i powielają niechciane schematy. W samych opisach modeli władzy komponenta dyskursu ideologicznego (celem kamuflażu transponowane w nowy słownik) i foucaultowskiej „mechaniki” (deskrypcje praktyk) stanowią nierozzerwalną, narracyjną jedność.

Inną cechą wspólną foucaultowskich typów władzy jest zasada niewiedzy. Podmiot nigdy nie dysponuje wiedzą o władzy, której podlega, a w każdym razie nie w tym samym akcie refleksji, w którym intencjonalnie ją ujmuje. Przedstawienie jest zawsze spóźnione i skoro już zaistniało jako zerwanie (wiedza dezaktywuje władzę), niepostrzeżenie przedzierzga się w nową figurę aneksji, dotąd nieupostaciowaną w świadomości pod szyldem władzy. Mikroteorią formacji umysłu podległego władzy jest z kolei to, co Foucault określa „ontologią zdarzeń”, raz jeszcze dając upust prywatnym awersjom do wszelkich esencji⁸⁵. To „zdarzenia”, a nie „przedmioty” komponują tożsamość jednostki tak w warstwie ideowej, jak i korporalnej⁸⁶. Należy je rozpatrywać nie jako „stabilne fakty”, lecz „w pełni ich dynamicznej

⁸⁰ *Ibidem*, s. 108–114.

⁸¹ *Ibidem*, s. 113.

⁸² *Ibidem*, s. 94.

⁸³ NiK, s. 100.

⁸⁴ *Ibidem*.

⁸⁵ J. Swianiewicz, *Recenzja książki Tomasza Falkowskiego pt. „Myśl i zdarzenie”*, „Klio” 2014, t. XXXI(IV), s. 167.

⁸⁶ J.E. McGuire, *Hermeneutyka jaźni...*

rzeczywistości”⁸⁷. McGuire określa je wręcz jako milczące, chyże i przelotne, celnie odzwierciedlając podprogowy charakter wpływu, jaki wywierają na podmiot⁸⁸. Nie idzie przy tym o ich refleksyjną niedostępność dla myślącego „ja” (historia zasadniczo dzieje się na naszych oczach), lecz o aktualną niewidoczność władczych implikacji, które powodują.

I rzecz najistotniejsza:

Foucault widzi władzę nie tylko jako siłę prohibicyjną, ale jako siłę produktywną i umożliwiającą; nie jako egzekwowaną odgórnie, ale jako szeroko rozprzestrze-
nioną; nie jako czysto polityczną czy ekonomiczną, ale jako rozproszoną w wielo-
ści form, od finezyjnie dostrojonej dyscypliny cielesnych ruchów do najszerzych
reguł formułowania prawdziwych stwierdzeń⁸⁹.

Tak pojęta władza społeczna *summa summarum* produkuje efekty pozytywne⁹⁰ i czyni to już przez samą swą obecność, nie zaś ze względu na faktyczny lub wyobra-
żony określony jej kształt⁹¹. Nie chodzi tu też tylko o odcięcie się Foucaulta od anar-
chizmu⁹², który na gruncie jego koncepcji wydaje się raczej pojęciem wewnątrznie
sprzecznym lub jakąś zmediatyzowaną w pewnej ideologii postacią władzy, a o uka-
zanie kontyngencji wszelkich form władzy⁹³ oraz werbalizację antyutopijnego nastawie-
nia, jakie leży u podstaw formacyjnej względem intelektualnej biografii francu-
skiego genealoga „postawy eksperymentalnej”⁹⁴.

Widma emancypacji – między krytyką i mitologią

Tropienie „potencjału krytycznego” jako narzędzia emancypacji stanowi jedną z głównych linii interpretacyjnych foucaultowskiej genealogii i już z tego powodu warto poświęcić mu kilka słów. Jak dowodnie pokazali Elizabeth Grosz i Michael Walzer, główne pisma Foucaulta są wolne od postulatów społecznego oporu oraz teorii wyzwolenia⁹⁵. Raczej ogniskują się na zimnym, technicznym opisie instytucji

⁸⁷ A. Kapusta, *Filozofia ekstremalna...*, s. 120.

⁸⁸ J.E. McGuire, *Hermeneutyka jaźni...*

⁸⁹ *Ibidem*.

⁹⁰ C. O’Farrell, *Michael Foucault*, London–New Delhi 2005, s. 100–101.

⁹¹ P. Sloterdijk, *Musisz życie...*, s. 213.

⁹² H. White, *Dyskurs Foucaulta...*, s. 283.

⁹³ RŻ, s. 95–96,

⁹⁴ A. Kapusta, *Filozofia ekstremalna...*, s. 141.

⁹⁵ J.J. Scheurich, K.B. McKenzie, *Metodologie Foucaulta...*, s. 315–316; M. Walzer, *Samotna polityka...*, s. 14–15.

opresji i aparatów kontroli, niżli ukazują realną możliwość ich przekroczenia, albowiem wskazanie wektorów potencjalnej transgresji, stymulując określone typy praktyk, samo stanowiłoby projekt nowego wykluczającego dyskursu, który znowuż należałoby wziąć w nawias i poddać syzyfowemu rzemiosłu krytyki. Dlatego też w *Słowach i rzeczach* Foucault zastrzega się, że „jego dyskurs” „nie tylko nie określa miejsca, skąd przemawia, ale wręcz unika gruntu, na którym mógłby się oprzeć”⁹⁶. Z kolei w wykładzie z 30 stycznia 1980 roku czytamy:

Dla mnie praca teoretyczna – i mówię to nie przez próżność czy zarozumiałość, lecz, przeciwnie, będąc głęboko świadomy własnych ograniczeń – nie polega na ustalaniu i utrzymywaniu jakichś stanowisk, przy których miałbym trwać i które miałyby tworzyć spójny system. (...) jedyna możliwość pracy teoretycznej, jaką przed sobą widzę, polega na tym, by (...) kreślić trajektorie ruchów, za sprawą których nie znajduję się już w miejscu, w którym byłem przed chwilą⁹⁷.

Chwilę potem Foucault precyzuje, iż interesują go „momenty przejścia”⁹⁸ jako warunki zaistnienia pewnych urządzeń społecznych i wpisanych w nie modeli prawomocności⁹⁹. Zaprzęta go fenomen epigenezy władzy: nieskończony proces jej mutacji i zdolność re-konstytucji w ramach różnych formacji dyskursywnych i społecznych, a także, co szczególnie istotne, arbitralność nieodrodnie leżąca u ich podstaw¹⁰⁰. Jej ekspozycja pozwala wprawdzie dostrzec utajone wcześniej alternatywy, przyczyniając się do reorientacji praktyki¹⁰¹, jednak nie jest to postulat myśli krytycznej Foucaulta, a raczej – fakt, że przezeń aprobowany – skutek uboczny obcowania z nią.

Co więcej, transcendowanie „dyskursywnych horyzontów”, do którego nieraz nawoływał francuski socjolog¹⁰², ograniczają nieprzekraczalne rubieże poznania historycznego, nie zaś ponadhistoryczny firmament różnorodnych utopii wolności, jakie śnili teoretycy oświecenia. Nie bez kozery w swoim eseju dotyczącym tej epoki (lub lepiej: tego zjawiska) Foucault miał zgłaszać prosty akces do „republiki uczonych”, *à rebours*, klasyfikuje swój dorobek jako myśl krytyczną właśnie¹⁰³, co wskazywałoby na ograniczony li tylko potencjał emancypacyjny w niej zawarty. Trzeba dodać, że choć dalej Foucault uznaje się za spadkobiercę oświecenia, to jednak wielokrotnie

⁹⁶ H. White, *Dyskurs Foucaulta...*, s. 271.

⁹⁷ RŻ, s. 93.

⁹⁸ *Ibidem*.

⁹⁹ M. Kowalska, M. Jacyno, K.M. Jaksander, M. Nowicka, *Pamiętać Foucaulta...*, s. 20.

¹⁰⁰ Foucault zwraca uwagę na nieistnienie „prawomocności immanentnej” wobec władzy. Zob. RŻ, s. 95.

¹⁰¹ CIO, s. 289–291.

¹⁰² J.E. McGuire, *Hermeneutyka jaźni...*

¹⁰³ CIO, s. 285–286.

akcentuje, że rozumie przez to pojęcie między innymi zespół elementów konstytuujących tradycję krytyczną, nie zaś ckliwy humanizm z rozrzewnieniem wzdychający do jakichś nowych nad-racjonalnych i co za tym idzie – równie totalnych co poprzednie form absolutu¹⁰⁴.

Jako że emancypacja jest pierwszorzędnie rzeczą epistemologii, a ściślej: przemiany powodowanej krytycznym namysłem nad otaczającą rzeczywistością, jej kontekst aktualizuje pojedynczy, indywidualny podmiot (jaźń), w którym dochodzi do zderzenia przeciwstawnych dyskursów:

Sposobem na „zwalczanie” strategii, wedle których konstituuje się podmiot, okazują się – Foucault powiada – „dyskursy”, które należy odnaleźć w Sobie; ponieważ to właśnie owe „dyskursy” pozwalają podmiotowi konfrontować się z rzeczywistością – przygotowywać się na spotkania z różnymi jej przejawami – jak również rozumieć, „czym” on w gruncie rzeczy jest w relacji ze światem. I tutaj na ratunek, by tak rzec, przybywa tytułowa hermeneutyka, pozwalająca wydobyć myśli, które do tej pory nie pojawiły się w świadomości podmiotu ze względów je blokujących. Można dalej powiedzieć, iż Foucault radzi: Praktykuj Siebie! Mów „wszystko”! Pisz-Siebie!¹⁰⁵.

Wydobycie na poziom świadomej refleksji różnorodnych dyskursywnych formacji oraz dostrzeżenie przygodności wplecionych w nie ideowych legitymacji i zdarzeń, które je wygenerowały¹⁰⁶, umożliwiałoby zerwanie kajdan „aktualności” i nawet jeśli nie poszerza pola praktycznej autonomii, to wznosi podmiotową samowiedzę na inny poziom, roztacza feerię nowych alternatyw i aktywuje imperatyw dogłębnego samopoznania, tożsamego na pewnym etapie z wewnętrzną transformacją. „Foucault – zaznacza McGuire – oddziela krytycznie te warunkowe okoliczności historyczne, które «czynią nas tym, czym jesteśmy», od możliwości, jeszcze niespełnionych i dostarczających czegoś na kształt ideału regulatywnemu myśleniu i działaniu, skoro stanowią one warunki możliwości permanentnej krytyki naszej epoki i nas samych”¹⁰⁷. Jednocześnie jednak atakuje on

ideę, że mamy ukrytą istotę, która pozwoli nam osiągnąć wolność i autonomię, gdy zostanie odkryta. Jeśli jaźń nie jest dana, to centralnym zadaniem jest tworzenie i wymyślanie nas samych. Jesteśmy tym, czym się stajemy. Rezultat ten jest określony jedynie przez nasze wolne tworzenie siebie w trakcie krytycznego kon-

¹⁰⁴ A. Kapusta, *Filozofia ekstremalna...*, s. 71–72. Na temat tarć na linii myśl krytyczna–oświecenie w kontekście myśli Foucaulta zob. S. Fish, *Retoryka*, [w:] *idem, Interpretacja, retoryka, polityka*, tłum. K. Abriszewski, Kraków 2008, s. 439.

¹⁰⁵ A. Mrówka, *Kultura siebie*.

¹⁰⁶ J.E. McGuire, *Hermeneutyka jaźni...*

¹⁰⁷ *Ibidem*.

frontowania możliwości, które realizujemy, ze skończonymi horyzontami naszej egzystencji kulturowej¹⁰⁸.

Można wysnuć z tego następującą formułę: im szersze spektrum krytycznie przetwarzanych możliwości, tym większe pole domniemanych transgresji, przy czym wielkość owego zbioru ogranicza skończone *residuum* kultury. Lecz jeśli tak, to sama emancypacja staje się czymś od niej zawisłym, a mając na względzie nieprzebrane bogactwo i związaną z nim relatywność kulturowych kanonów, łatwo zawnioskować o absurdalności przedsięwzięć celujących w jakąkolwiek globalną syntezę tego zjawiska. Innymi słowy: nie może istnieć niewykłany w relacje władcze, ponadkulturowy i wyzwalający dziewiczy „dyskurs o dyskursie”¹⁰⁹.

Nie znaczy to wszelako, że emancypacja jest zjawiskiem osobistym i jednostkowym. Podmiot myśli i interpretuje świat w sposób predeterminowany oglądem właściwym wspólnotom interpretacyjnym, w których uczestniczy¹¹⁰. Zwarcie szeregu alternatyw wyłaniające z mroków nieświadomości „praktyki dyskursywne” pozwala zobaczyć je „w całej ich złożoności i gęstwie”¹¹¹, co – z uwagi na tożsamość „zdarzeń” sztukujących podmioty – bywa doświadczeniem całości społecznych. „Wiarę” w zaangażowanie społeczne czynem potwierdzał Foucault, uczestnicząc w protestach studenckich 1968 roku czy manifestując poparcie dla Solidarności na łamach „Liberation”¹¹². Mimo to intencją zawsze pozostawała lokalna i temporalna „zmiana dyskursu”, nie zaś wyłączenie dyskursywności jako takiej¹¹³.

Archeologia w sensie metody pozwalającej uzyskać „wgląd” w formacje dyskursywne i zderzyć z nich pozory naturalności¹¹⁴ jest portretowana jako forma krytyki – ta zaś „polega na określeniu, jakie są warunki i skutki orzekania prawdy, czyli, raz jeszcze, pewnego typu sformułowań odsyłających do określonych reguł weryfikacji i falsyfikacji”¹¹⁵. Projekcja tych zadań na pole krytyki społecznej (genealogia) pozwala sformułować zagadnienia socjologicznych warunków funkcjonowania rozmaitych form społecznych w odniesieniu do typów i procedur prawdy, jakie są w nich praktykowane. Rozważeniu tych zagadnień służyć mają pojęcia „aleturgii”¹¹⁶ oraz

¹⁰⁸ *Ibidem*.

¹⁰⁹ AW, s. 244–245.

¹¹⁰ S. Fish, *Retoryka*, s. 439.

¹¹¹ AW, s. 242.

¹¹² M. Kwiek, *Michael Foucault – rozdział polski*, [w:] „Nie pytajcie mnie, kim jestem...”. *Michael Foucault dzisiaj*, red. M. Kwiek, Poznań 1998, s. 293–295.

¹¹³ AW, s. 242.

¹¹⁴ *Ibidem*, s. 239–241.

¹¹⁵ NB, s. 58.

¹¹⁶ RŻ, s. 27.

„reżimów prawdy”, które Foucault wprowadza i wokół których mozolnie tka materię swoich późnych wykładów, przy czym czyni to raczej w sposób mglisty i chaotyczny, raz za razem widmowo ocierając się o problem, by za chwilę odpłynąć w kierunku luźno tylko z nim powiązanych dygresji i wariacji na temat – realnych i wyimaginowanych – mariaży prawdy i władzy. Tym zaś, co trwa w dziele paryskiego teoretyka władzy pomimo stałych oscylacji podejmowanej problematyki i stosowanego aparatu pojęciowego, pozostaje inklinacja do precyzyjnego szkicowania dyskursywnych topografii, obnażania momentu ich nieoczywistości oraz irytująca blankietowość (nie)wypowiedzianych alternatyw – ów semantyczny wakans, w którym nieraz tylko majaczy... dyskurs samego Foucaulta.

Czym jest, do czego rości sobie prawa i dlaczego miałby być czymś więcej niż dyskursem właśnie, trudno powiedzieć. Jest raczej snem przeobrażającym maksymalistyczne rojenia krytyki w kosmos iluzorycznych mitologii; snem, z którego zbudzić nas może jedynie otrzeźwiająca i ocalająca zarazem pustka rzeczywistości. Istotnie, aspiruje Foucault do roli barthesowskiego „mitologa”, który miał być „wyłączony z historii, w imię której pragnie działać”, będąc jednocześnie świadom, iż

historia nigdy nie zapewnia czystego i prostego tryumfu jakiegoś przeciwieństwa nad swym przeciwieństwem: stwarzając się, odsłania niewyobrażalne rozwiązania i nieprzewidywalne syntezy. Mitolog nie znajduje się nawet w sytuacji Mojżesza: nie widzi Ziemi Obiecanej. Pozytywność jutra jest dlań całkowicie ukryta pod negatywnością dnia dzisiejszego; wszystkie wartości jego przedsięwzięcia są mu dane jako akty destrukcji¹¹⁷.

Kluczową, zjadliwą uwagę Roland Barthes wycedził jednak wcześniej: mitolog może kiedyś się jakiś znaleźć¹¹⁸.

Aporetyka – zamiast zakończenia

Powyższa analiza została „sprowokowana” wnioskami płynącymi z obserwacji procesu recepcji i wykorzystania piśmiennictwa Foucaulta przez krytykę. Szeroki odźwięk, jaki był udziałem na przykład kategorii wiedzy–władzy, wskazuje, że było ono ujmowane jako głos w debacie nad problemami¹¹⁹, nie zaś wyłącznie autoreferencyjna narracja o walorze czysto retorycznym. Prawda, że koncepcja władzy podlegała stałym redefinicjom i dookreśleniom¹²⁰, niejednokrotnie wzajemnie sprzecznym

¹¹⁷ R. Barthes, *Mitologie*, tłum. A. Dziadek, Warszawa 2008, s. 294.

¹¹⁸ *Ibidem*, s. 292.

¹¹⁹ Por. np. A. Touraine, *Mysleć inaczej*, s. 31–32; B. Barber, *Gdyby burmistrzowie rządził światem*, tłum. H. Jankowska, K. Makaruk, Warszawa 2014, s. 285, 298.

¹²⁰ A. Kapusta, *Filozofia ekstremalna...*, s. 96.

lub enigmatycznym, ale stąd nie wynika, jakoby nie istniał – w sensie realnym, nie konstruktywistycznym – jej przedmiot. Taka optyka oznaczałaby wyjście na przeciw foucaultowskiemu zabiegom mającym „uniemożliwić spenetrowanie jego dyskursu przy pomocy technik krytycznych opartych na ideologicznych przesłankach innych aniżeli te, które przyjął on sam”¹²¹.

Z tej przyczyny zaprezentowane rozważania były oparte na fikcji jednolitej teorii władzy, co wymagało zignorowania licznych technicznych anomalii piśmiennictwa Foucaulta, wśród których można wymienić zmienność i dwuznaczność aparatu pojęciowego, metaforyczność języka i attycyzm stylu¹²², szereg pojęciowych niewspółmierności i balansowanie w opisie na granicy obserwowalnych zjawisk empirycznych, do których teoria, jak już wspomniano, stosuje się w sposób mniej lub bardziej dowolny. „Braki w argumentacji” oraz „rozstępy, rozłamy i luki”, o których wspomina Hayden White¹²³, czy wspomniane przez Allana Megilla zastąpienie argumentacji retoryką¹²⁴ stanowią przykłady wymownych tego konsekwencji. Nie jest przesadą określanie Foucaulta metodologicznym nihilistą.

Nihilizm ten bywa jednak nad wyraz twórczy. Swobodne potraktowanie metodologii i teoretycznego dorobku dyscyplin, na obrzeżach których francuski socjolog się poruszał, pozwoliło dostrzec przejawy zjawiska (relacji) władzy w miejscach, w których klasyczna socjologia nawet nie próbowała ich szukać.

Szczególłą wagę przypisałbym jednak często pomijanym, a kluczowym dla genealogii pierwiastku dystopijności i kontyngencji **wszelkich** form władzy. Rzecz niezwykle rzadka i cenna w dobie, gdy rolę straży honorowej demoliberalnego konsensu pełnią karnie slogan i tautologia.

Wykaz skrótów:

- AW – M. Foucault, *Archeologia wiedzy*, tłum. A. Siemek, Warszawa 2002.
 BTP – M. Foucault, *Bezpieczeństwo, terytorium, populacja*, tłum. M. Herer, Warszawa 2010.
 CIO – M. Foucault, *Czym jest Oświecenie?*, w: *idem, Filozofia, historia, polityka. Wybór pism*, tłum. D. Leszczyński, Warszawa 2000.
 NB – M. Foucault, *Narodziny biopolityki*, tłum. M. Herer, Warszawa 2011.
 NiK – M. Foucault, *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*, tłum. T. Komendant, Warszawa 2009.
 NK – M. Foucault, *Narodziny kliniki*, tłum. P. Pieniążek, Warszawa 1999.
 RŻ – M. Foucault, *Rządzenie żywymi*, tłum. M. Herer, Warszawa 2014.
 TBS – M. Foucault, *Trzeba bronić społeczeństwa*, tłum. M. Kowalska, Warszawa 1998.

¹²¹ H. White, *Dyskurs Foucaulta...*, s. 268.

¹²² *Ibidem*, s. 283.

¹²³ *Ibidem*, s. 273.

¹²⁴ A. Kapusta, *Filozofia ekstremalna...*, s. 36.

MICHEL FOUCAULT'S NEW SOCIOLOGY OF POWER?

Keywords: social power, discourse, ruling, sovereignty, legal validity, ideology, subjectivity, emancipation

This paper seeks to present a synthesis of the analyses of Michel Foucault's social power, taking into account the content of the lectures he gave in Collège de France since the second half of the 1970s. Based on the counterfactual assumption about the theoretical continuity and coherence of the deliberations of this French sociologist, I will try to reconstruct the discursive model of modern power, contrasting his assumptions with the principles which are foundations of the previous types of power (sovereign and disciplinary power). In this respect, the representation, constitution and revocation of subjectivity, the difference between the ideological explanation and the perspective of knowledge-power and the conditions and limitation of the emancipation of consciousness are crucial. This analysis allows to determine the practically impossible – but theoretically necessary – category of ideal power, which sheds light on the directions and methods of the expansion of modern power and indirectly indicates the sources of its efficiency and possible defensive tactics. As regards the last issue, it is particularly important to differentiate between the endlessly open social criticism and the thoroughly ahistorical temptation of demythologisation (posing a threat to it), which naively looks for the non-discursive foundations of knowledge.

Zbigniew Wiktor
Wrocław
e-mail: z.wiktor@gazeta.pl

Marksizm i konfucjanizm w ideologii Komunistycznej Partii Chin

Słowa kluczowe: marksizm, marksizm-leninizm, maoizm, konfucjanizm, neokonfucjanizm, taoizm, mohizm, legizm, konfucjanizm jako religia, ideologia, rewolucja, Chińska Republika Ludowa, Deng Xiaoping, Xi Jinping, socjalistyczna gospodarka rynkowa, kapitalizm państwowy, socjalizm z chińską charakterystyką, walka klasowa w Chinach

Uwagi wstępne

Chińska Republika Ludowa jest dynamicznie rozwijającym się społeczeństwem, którego gospodarka od kilku lat jest traktowana przez znawców jako druga w świecie, a niektórzy uważają, że pod względem produktu krajowego brutto przegoniła Stany Zjednoczone Ameryki i znajduje się na miejscu pierwszym. Rodzi to cały szereg następstw nie tylko ekonomicznych, ale także społecznych i politycznych. Dodatkowym elementem w tej dyskusji jest odmienność polityczno-ustrojowa ChRL, która jest państwem socjalistycznym i nie uznaje hegemonii kapitalistycznej Ameryki, choć w ostatnich wielu dziesiątkach lat potrafiła znaleźć korzystne dla siebie formy kooperacji z wielkimi gospodarkami świata w ramach pokojowego współistnienia. Obecnie potencjał gospodarczy i pozycja międzynarodowo-polityczna Chin są już tak wielkie, że bez państwa chińskiego nie można rozwiązać żadnego wielkiego problemu światowego¹.

¹ Liczne aspekty tych zagadnień podejmowane są przez coroczne Międzynarodowe Kongresy Azjatyckie w Toruniu. Zob. w szczególności: *Globalna potęga Chin. Czynniki i perspektywy*, red. J. Marszałek-Kawa, Toruń 2014, s. 5.

Chiny od tysięcy lat budziły zainteresowanie świata zachodniego głównie ze względu na wielkość państwa i narodu, ogrom bogactwa oraz odmienność cywilizacji chińskiej promieniującej na inne państwa i narody Azji i Dalekiego Wschodu. Chińczycy w ciągu liczącej około 5 tysięcy lat własnych dziejów przeżywali okresy wzlotów i upadku, jednak dzięki wielkości tej cywilizacji potrafili wychodzić z opresji historycznych i budować nowe okresy świetności. Fundamentalną rolę w tym dziejowym procesie odgrywały chińska kultura i państwo chińskie, którego początki sięgają III tysiąclecia przed naszą erą. W odróżnieniu od innych starożytnych cywilizacji Chińczycy potrafili utrzymać ciągłość własnej cywilizacji, rozwijając i dostosowując ją do nowych warunków rozwoju sił wytwórczych i zmieniającej się sytuacji międzynarodowej. Dużą rolę w rozwoju i umocnieniu państwa chińskiego i chińskiej cywilizacji odegrała odmienność gospodarczo-społeczna Chin wyrażająca się w powstaniu tak zwanego azjatyckiego typu produkcji, będącego podstawą gospodarczo-społeczną scentralizowanego państwa chińskiego zdolnego nie tylko do utrzymywania w ryzach własnego ludu, ale narzucającego także różne formy dominacji narodom sąsiadującym. O ogromnym potencjale finansowo-gospodarczym, organizacyjnym i logistycznym świadczą zachowane do dziś pozostałości Wielkiego Muru Chińskiego, kanały, regulacje rzek, systemy nawodnień, budownictwo miejskie i kwitnąca kultura, której ocalałe relikty zadziwiają współczesnych obserwatorów. Innym fenomenem chińskiej cywilizacji jest wczesne odejście społeczeństwa chińskiego od niewolnictwa, które przestało odgrywać dominującą rolę gospodarczą już w połowie I tysiąclecia przed naszą erą. Dużą rolę w tym procesie odegrała instytucja wiejskich (gminnych) wspólnot skupiających wolnych chłopów trudniących się pracą na roli, zróżnicowanych ekonomicznie, ale wolnych. Oznaczało to, że rozwój sił wytwórczych w rolnictwie był już na tak wysokim poziomie, że przestała być konkurencyjna siła robocza niewolników wykonujących prace pod przymusem nie tylko ekonomicznym, ale i administracyjnym. Bardziej wydajna była praca wolnego chińskiego rolnika, który jednak znalazł się w ryzach kształtującego się ustroju feudalnego, który trwał z różnymi zmianami do końca cesarstwa na początku XX wieku².

Ustrój feudalny trwający prawie 2,5 tysiąca lat miał liczne negatywne następstwa dla rozwoju Chin, szczególnie w ostatnich kilku wiekach. W warstwie kulturowej i religijnej dużą rolę w jego umacnianiu i petryfikacji odegrały konserwatywne nurty ideologiczne i wierzenia religijne, głównie konfucjanizm, taoizm, również zaczerpnięty z Indii buddyzm. Szczególnie dużą rolę odegrał konfucjanizm, który przechodził przez liczne fazy rozwojowe i stworzył liczne szkoły i kierunki ideowo-teoretyczne, generalnie jednak był najważniejszą podbudową ideowo-teoretyczną społec-

² Więcej na ten temat zob. fundamentalna praca autorów chińskich: Bai Shouyi, Yang Zhao, Gong Shuduo, Wang Guilin, Lu Zhenxiang, Fang Linggui, Zhu Zhongyu, Guo Dajun, *An Outline History of China*. Foreign Languages Press, Beijing 2002, s. 16 i n.

czeństwa chińskiego, zwłaszcza jego warstw wyższych – mandarynów, cesarstwa, ale także warstw niższych, głównie chłopów, stanowiących przez wieki główną masę narodu. Konfucjanizm był filozofią idealistyczną. Główną osią porządku społecznego, przyrody było „Niebo” jako amorficzne bóstwo wyznaczające podstawowe relacje między ludźmi, którzy mieli odwieczne miejsce i rolę w porządku społecznym. Początkowo konfucjanizm był teorią filozoficzną niemającą charakteru religijnego. Jednocześnie stanowił on podstawę do ważnego w kulturze chińskiej kultu przodków. Dopiero z czasem wykształciły się w nim pewne cechy doktryny religijnej, która wyznawana była przez setki milionów Chińczyków. Był to dodatkowy element konfucjanizmu wyznaczający jego znaczenie w kształtowaniu świadomości społecznej Chińczyków³.

Konfucjanizm jako nurt ideowo-religijny pełnił przez wieki rolę konserwatora feudalnych stosunków społecznych i był ważną podporą ustroju cesarskich Chin, w szczególności jego warstwy urzędniczej – mandarynów. Z tego powodu pod koniec XIX i na początku XX wieku był krytykowany i zwalczany przez postępowe nurty społeczne, które zawitały do Chin w tej epoce. Szczególnie mocno krytykował konfucjanizm i zwalczał go jako ruch konserwatywno-reakcyjny marksizm i ruch komunistyczny. Po obaleniu cesarstwa w 1911 roku i powstaniu republiki burżuazyjnej wytworzyły się nowe warunki dla szybkiego rozwoju kapitalizmu i towarzyszących mu nurtów ideowo-politycznych. Było to konsekwencją otwarcia się Chin na kapitał zagraniczny i narzucania hegemonii Chinom przez imperialistyczne państwa Zachodu i Japonię. Postępowe siły chińskie rozumiały, że uratowanie niepodległości Chin i ich cywilizacji musi nastąpić za pomocą postępu gospodarczego i społecznego rodem z Zachodu. Jednym z takich nurtów stał się ruch robotniczy, rozwój marksizmu i ruchu komunistycznego. W 1921 roku powstała Komunistyczna Partia Chin⁴.

KPCh od początku przyjęła kurs na dążenie do obalenia państwa burżuazyjno-obszarniczego i ustanowienia państwa socjalistycznego, w związku z tym przeciwnikiem ideowo-politycznym stał się także konfucjanizm. Wielką rolę w zwalczaniu konfucjanizmu odegrał jej wielki przywódca Mao Zedong, którego zasługi rewolucyjne i w zakresie tworzenia podstaw ustroju socjalistycznego są historyczne. Mao działał w okresie wielkich sprzeczności i walk klasowych. Prowadził nieustanne wojny partyzanckie, przeciwko Japończykom, także inne formy walki z chińską burżuazją. Po 1949 roku, po powstaniu ChRL, te sprzeczności przybrały charakter nie tylko klasowy, ale też międzynarodowo-państwowy i między innymi znalazły wyraz w wojnie koreańskiej. Dalsza historia Chin ludowych do śmierci Mao to nieustanna

³ *Ibidem*, s. 98 i n. Por. też: J. Pimpaneau, *Chiny, kultura i tradycje*, tłum. I. Kałużńska, Warszawa 2001, w szczególności s. 168 i n.

⁴ Więcej na ten temat zob. R. Terrill, *Mao. Biografia*, tłum. J.M. Głogoczowski, Warszawa 2001, s. 78 i n.

walka polityczna na arenie wewnętrznej i międzynarodowej, która zaostrzała konfrontację ideową w Chinach między marksizmem i komunizmem a konfucjanizmem. Szczytowymi okresami tej walki był rok 1957 i kampania pod nazwą „Niech rozkwitą sto kwiatów i rozwija się sto szkół myślenia”, a w szczególności „wielka proletariacka rewolucja kulturalna” w latach sześćdziesiątych, kiedy ponownie w Chinach ujawniły się głębokie sprzeczności klasowe i hasło walki klasowej wykorzystywane było przez frakcję skrajnie lewicową do walki wewnętrznej o władzę. Wtedy poddano prześladowaniom licznych jeszcze zwolenników konfucjanizmu, na masową skalę niszczone prace i zabytki konfucjańskie. Bez wątplenia wielką zasługą Mao było radykalne ograniczenie roli konfucjanizmu i jego miejsca w społeczeństwie chińskim. Nie oznaczało to, że całkowicie wyeliminowano zwolenników i wpływy konfucjanizmu na życie publiczne, o czym świadczyły późniejsze krytyczne wypowiedzi Deng Xiaopinga, a w szczególności pewien powrót konfucjanizmu nie tylko do oficjalnego życia publicznego Chin, lecz również do Komunistycznej Partii Chin⁵.

Inaczej ta kwestia przedstawiała się po 1976 roku, po śmierci Mao, a w szczególności od 1978 roku, kiedy KPCh ogłosiła nowy program budowy socjalizmu, nazywany później „socjalistyczną gospodarką rynkową”. Chiny szeroko otwarły się na świat. Napłynął wielki kapitał zagraniczny, który ciągnął olbrzymie zyski z pracy taniej siły roboczej i korzystał z wielkich zasobów naturalnych i rynkowych Chin. Władze zezwoliły na reaktywację i rozwój własnej narodowej burżuazji, która z czasem wyrosła na znaczący sektor gospodarczy mający coraz większy udział w tworzeniu dochodu narodowego (nawet do dwóch trzecich), utrzymując jednak własność państwową w strategicznych gałęziach gospodarczych, w tym także własność ziemi. Chiny otwarły się szeroko na świat zewnętrzny, co między innymi znalazło wyraz w wymianie handlowej, idących w setkach tysięcy rocznie wyjazdach młodzieży uczącej się na zagranicznych uniwersytetach i innych szkołach wyższych, głównie amerykańskich, i rosnącej turystyce zagranicznej Chińczyków, która przekroczyła kilka lat temu 100 milionów turystów rocznie⁶.

Przejsie na tory socjalistycznej gospodarki rynkowej przyczyniło się do ożywienia chińskiej polityki zagranicznej. Wiodące ośrodki burżuazyjne na świecie, w szczególności w Stanach Zjednoczonych, postrzegały te zmiany jako krok do stopniowego demontażu socjalizmu w Chinach, rozumiejąc gospodarkę rynkową jako związaną wyłącznie z kapitalizmem i wyrażając nadzieję na dalsze zmiany ustrojowe, podobnie jak to miało miejsce w Związku Radzieckim i europejskich krajach demokracji ludowej w końcu lat osiemdziesiątych i na początku lat dziewięćdziesią-

⁵ M. Rakowski, *Przemiany i szanse socjalizmu (w konfrontacji z kapitalizmem od czasów Marksa po bliską przyszłość)*, Warszawa 2004, s. 88 i n.

⁶ Deng Xiaoping, *Wyzwalać myślenie „Poszukiwać prawdy w faktach, Jednoczyć się w patrzeniu w przyszłość”*, [w:] *idem, Chińska droga do socjalizmu. Wybór prac z lat 1956–1987*, tłum. Z. Góralczyk, Warszawa 1988, s. 81 i n.

tych XX wieku. Były to jednak płonne marzenia, kierownictwo KPCh i ChRL nie zamierzało zejść ze strategicznego kierunku i celu, jakim było podążanie i budowa socjalizmu, a w dalszej perspektywie komunizmu. Zmieniły się jednak uwarunkowania zewnętrzne i wewnętrzne, a więc wymagały one zmiany drogi i metod osiągnięcia celów strategicznych. Kierownictwo KPCh pod przywództwem Deng Xiaopinga uczyniło ten program bardziej przystający do warunków zgodnie z zasadą, że trzeba budować prawdę na podstawie faktów, dostosowując go do realiów historycznych i ekonomicznych Chin. Jednocześnie odwoływano się do konfucjańskiej paremii, że „kto zna cel, ten znajdzie do niego drogę”⁷.

Deng Xiaoping odszedł od wielu dogmatycznych, a nawet utopijnych stwierdzeń i zasad swego wielkiego poprzednika opierającego się w znacznym stopniu na doświadczeniach i ustaleniach teoretycznych WKP(b) i Związku Radzieckiego o szybkiej możliwości zbudowania socjalizmu i komunizmu w Chinach, kraju historycznie zacofanym, w którym podstawą bytu większości ludności było biedne, rozdrobnione i ekstremalnie zacofane pod względem postępu technicznego rolnictwo. Co prawda uspołdzielczenie wsi w latach pięćdziesiątych przyniosło pewien wzrost wydajności pracy, ale późniejsze zmiany spółdzielni w komuny wiejskie będące formą ich centralizacji i administracyjnego komenderowania przyczyniły się do spadku tej wydajności, podobnie jak spadku zaufania do polityki rolnej KPCh. Na to nakładały się błędy polityki „Wielkiego Skoku” i „rewolucji proletariackiej”, które doprowadziły do chaosu gospodarczego i radykalnego spadku produkcji rolnej, co skutkowało głodem, a nawet śmiercią głodową w licznych prowincjach chińskich. Ten woluntarystyczny etap rządów Mao Zedonga pozostaje do dziś złym wspomnieniem po schyłkowych rządach Wielkiego Sternika⁸.

Problem jednak nie był tylko wynikiem błędów Mao. W tym czasie w KPCh toczyła się ostra walka pomiędzy różnymi frakcjami partyjnymi, w tym między frakcją lewacką kierowaną przez marszałka Lin Biao i małżonkę Mao Zedonga – Jiang Qing, stojących na stanowisku skrajnego egalitaryzmu zwanego też „koszarowym socjalizmem”, a frakcją Deng Xiaopinga i Liu Szaotsi, którzy uważali, że dla rozwiązania problemów Chin, kraju ekstremalnie biednego i zacofanego historycznie, niezbędne jest szerokie otwarcie na świat i wejście na drogę kooperacji z rozwiniętymi państwami kapitalistycznymi, nie stając się równocześnie ich satelitą. Ażeby przyspieszyć rozwój Chin, trzeba się było cofnąć nie o jeden krok, ograniczyć, a nawet zrezygnować z deklarowanych konstytucyjnie licznych praw socjalnych. Zezwolić na legalną działalność chińskiej inicjatywie prywatnej i wpuścić na teren kraju wielki kapitał

⁷ Szczególnie trudnym i delikatnym problemem reform są przemiany w rolnictwie. Por. Wnikliwe studium na ten temat: Jiang Changyun, *China in Transition: Agriculture, Rural Areas and Farmers*, Anhui 2014, s. 7 i n.

⁸ Deng Xiaoping, *Przestrzegać czterech podstawowych zasad*, [w:] *idem, Chińska droga...*, s. 99 i n.

zagraniczny, jego potężne korporacje, a także banki, które uruchomiły wielką produkcję, wykorzystując tanią siłę roboczą i surowce⁹.

Jak wiadomo, po 40 latach polityka ta przyniosła wielkie osiągnięcia gospodarcze i społeczne, Chiny wyrosły na drugą gospodarkę świata, wyprowadzono z nędzy ponad 700 milionów Chińczyków. Jednocześnie kraj podzielił się wewnętrznie, społecznie i klasowo, powstały nowoczesne gałęzie przemysłu, rozwinęły się nowoczesne usługi, które tworzą ponad 90% PKB, odrodziła się wielka narodowa burżuazja, nadal nie jest rozwiązany problem modernizacji rolnictwa, na wsi zamieszkuje ponad pół miliarda ludzi, których dochody są średnio trzy razy niższe niż dochody ludności miejskiej. KPCh, przyjmując program socjalistycznej gospodarki rynkowej, nie odrzuciła zasady walki klasowej, przyjęła jednak, że na obecnym etapie nie jest ona główną sprzecznością. Podstawową sprzecznością współczesnych Chin jest sprzeczność między rozwojem sił wytwórczych a rosnącymi potrzebami narodu chińskiego. Główny wysiłek narodu powinien iść w kierunku maksymalnego uwolnienia sił wytwórczych na bazie rosnących zasobów wewnętrznych, ale również otwarcia się na zewnątrz i szerokiej kooperacji z zagranicznymi podmiotami gospodarczymi, handlu, instytucji naukowo-technologicznych i finansowych.

Socjalizm jako ustrój społeczny nie jest w Chinach zagrożony. Kонтrewolucja trzymana jest w ryzach. Kierowniczą siłą pozostaje nadal Komunistyczna Partia Chin stojąca na gruncie marksizmu-leninizmu i myśli Mao Zedonga, a jej głównym zadaniem jest wyrażanie i obrona interesów ludzi pracy. W związku z tym główna linia ideologiczna i polityka partii przyjęła postać tak zwanych czterech zasad: 1) trzymania się socjalistycznej drogi; 2) przestrzegania demokratycznej dyktatury ludu (proletariatu); 3) przestrzegania kierowniczej roli partii komunistycznej i 4) przestrzegania marksizmu-leninizmu i myśli Mao Zedonga. Jednocześnie złagodzono dotychczasową politykę w stosunku do konfucjanizmu, który w Chinach był i jest nie tylko rozbudowanym nurtem filozoficznym oddziaływającym na światopogląd licznych mas ludowych, świata urzędniczego, ale częściowo będącym także jedną z głównych religii w Chinach, której wyznawcy jeszcze w 1956 roku stanowili około 300 milionów wiernych i była to jedna z trzech głównych religii obok taoizmu i buddyzmu. Zaprzestano dawnych praktyk administracyjno-prawnego prześladowania konfucjanizmu, z więzień i obozów reedukacyjnych zwolniono aktywnych konfucjanistów, a więc głoszących publicznie poglądy konfucjańskie, zwrócono skonfiskowane księgi konfucjańskie. Jednym słowem – konfucjanizm uznano za światopogląd filozoficzny prywatny i osobisty, niezagrażający ustrojowi. W związku z tym pojawia

⁹ Z. Wiktor, *Chiny na drodze socjalistycznej modernizacji*, Toruń 2008, w szczególności część napisana przez prof. M. Rakowskiego, *Rozwój Chin a świat*, s. 259 i n.

się potrzeba przedstawienia zarysu filozofii konfucjańskiej i jej rozwoju na tle dawnych epok¹⁰.

Zarys rozwoju konfucjanizmu w Chinach

Jak wspomniano, cywilizacja chińska liczy około 5 tysięcy lat, a pierwsze chińskie państwa, w szczególności dynastia Xia, sięgają końca III tysiąclecia p.n.e., ale wszechstronny rozwój kultury, w tym także filozofii, nastąpił dopiero w okresie dynastii wschodnich Czou (Eastern Zhou), nazywanej także Okresem Wiosny i Jesieni i Walczących Królestw w latach 770–221 p.n.e. Było to następstwem szybkiego rozwoju sił wytwórczych i pełnego rozkwitu chińskiej cywilizacji promieniującej też na kraje sąsiednie. Jednocześnie okres ten znamionowany był upadkiem władzy centralnej i rozpadem Chin na liczne państwa dzielnicowe, co między innymi sprzyjało powstawaniu różnorodności myśli społecznej, w tym kształtowaniu się licznych idei i poglądów filozoficznych, co później nazywano określeniem „Sto Szkół”. Ferment i rozkład polityczny były korzystne dla powstawania warunków dla ideowego pluralizmu. Jednocześnie rozbieżności dzielnicowe powodowało brak stabilizacji, wzajemne walki, upadek moralności, porządku, pogłębiał się chaos sprzyjający rządóm bezprawia i zagrożenióm zewnętrznym. Zachwiane zostały dotychczasowe wartości, wyrastały warunki i kryteria nowych zasad, interesów i wartości. Z czasem rodziła się legenda o „złoty” dawnych czasach, w których panowały porządek, ład, bezpieczeństwo państwa, wspólnot wiejskich, rodzin i jednolitego państwa¹¹.

Na tym gruncie historyczno-rozwojowym powstawały nowe kierunki myśli społeczno-politycznej, określenia istoty nowych stosunków między panującym, arystokracją i ludem, budowano nowe konstrukcje wyznaczające relacje charakterystyczne dla nowego układu sił społecznych, które opisywane były przez nowych myślicieli będących także nierzadko politykami, którzy stanowili później prototyp uczonego-dygnitarza chińskiego. Jedną z takich postaci był Konfucjusz (Kung-cy, Kung-fu-cy) żyjący w latach 551–479 p.n.e., głównie w obecnej prowincji Shandong. Jego wielką zasługą było, że przeniósł on wiedzę o dawnej cywilizacji z okresu dynastii Czou (Zhou) do nowej epoki jako tak zwany Złoty Wiek, którą opracował i komentował w twórczy sposób. Poszukiwał wzoru społeczeństwa doskonałego, w związku z tym idealizował dawnych bohaterów, wartości i zasady wyznawane przez nich,

¹⁰ Niektóre aspekty tego zagadnienia przedstawiają: T. Stępień, M. Zajęcki, *Komunistyczna czy Konfucjańska Partia Chin? Krytyka zbyt łatwych wyjaśnień*, [w:] *Globalna potęga Chin. Czynniki i perspektywy*, red. J. Marszałek-Kawa, Toruń 2014, s. 59 i n.

¹¹ Więcej na ten temat zob. M. Granet, *Cywilizacja chińska*, tłum. M.J. Kunstler, Warszawa 1973, s. 40 i n. Przydatnym źródłem do studiowania filozofii starożytnych chińskich filozofów, w szczególności Konfucjusza, jest chińska praca przetłumaczona na angielski pt. *An Introduction To Chinese Classics: Confucianism, Taoism And Buddhism*, Beijing 2014, s. 30 i n.

tak w kwestiach materialnych, jak i duchowych. Konfucjusz hołdował idealistycznej koncepcji świata. Uważał on, że Przyroda i Niebo poruszają się zgodnie z określonym trybem lub drogą (*tao*). Odpowiednio do tego człowiek także znajduje odpowiednie miejsce we właściwym porządku, przestrzegając wszystkich związanych i uświęconych rytuałów (obrzędów) i zwyczajów (*li*). Podstawową komórką społeczną jest patriarchalna rodzina, w związku z tym relacje w niej i role pełnione przez jej członków były zhierarchizowane i wyznaczały standardy funkcjonowania innych struktur społecznych, w tym państwa.

Konfucjusz dążył do stworzenia filozofii społecznej, która miała łączyć zasady etyczne, społeczne i polityczne, a także formułował zasady i sposoby sprawowania władzy państwowej, która miała przywrócić stabilną i silną władzę państwową, będącą podstawą osiągania nie tylko porządku i harmonii społecznej, ale również szczęścia człowieka. Budował on system uniwersalny, który miał obowiązywać po wsze czasy, mający jednak zakorzenienie w dawnych dziejach. Wyznaczało go pięć zasad, wartości i zależności społecznych (*wu lun*): 1) syna od ojca; 2) żony od męża; 3) młodszego brata od starszego; 4) podwładnego od panującego; 5) przyjaciela od przyjaciela. Dążył także do stworzenia wyraźnie sprecyzowanej patriarchalno-feudalnej hierarchii społecznej, w której każdy zajmowałby z góry ustalone miejsce (teoria właściwych nazw) wyznaczające mu odpowiednie zachowanie. Podstawą tego układu była zasada żen (*ren*), czyli humanitarność, *i*, czyli sprawiedliwość, oraz *li*, czyli rytuał, obrzęd, etykieta. Miało to prowadzić do powstania „społeczeństwa współpracującego”, którego wzorem i podstawową komórką miała być rodzina patriarchalna (zasada harmonii społecznej). Rodzina zatem była najważniejszą strukturą społeczną, a państwo było przedłużeniem rodziny patriarchalnej. W strukturze tej władca patriarchalny był ojcem swego ludu. Władca powinien być sprawiedliwy (*czy*), prawy (*i*), wierny (*czung*), wyrozumiały i tolerancyjny (*szu*). Powinna go cechować także miłość altruistyczna, humanitaryzm, ludzkość (*ren*), powinien respektować zasadę: „Czego nie chcesz, aby Tobie czyniono, nie czyni innym”. Powinien być człowiekiem światłym (*wen*) i zachowywać wszystkie rytuały (*li*)¹².

Konfucjanizm wyrażał ideologię tych warstw arystokracji, które dążyły do zachowania systemu patriarchalno-rodowego i przeżytków wspólnoty w gospodarce rolnej. Stał on na gruncie naturalnych (dla niego) różnic klasowych, gloryfikował nierówności klasowe i uważał je za niezmiennie, w związku z tym krytycznie oceniał bogacenie się i wywyższanie ludzi z niższych klas. Zgodnie z nauką Konfucjusza każdy człowiek powinien zajmować określone miejsce w społeczeństwie. Podkreślała to jego paremia: „Cesarz powinien być cesarzem, poddany – poddanym, ojciec – ojcem, syn – synem”. Konfucjaniści byli zdecydowanymi obrońcami niezmiennego ustroju

¹² W. Rodziński, *Historia Chin*, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk 1974, s. 58–61. Zob. też: *Konfucjanizm*, [w:] *Wielka Encyklopedia Powszechna*, t. V, Warszawa 1963, s. 797.

patriarchalnego i przywiązywali wielkie znaczenie do kultu przodków, co stało się później podstawą religii konfucjańskiej¹³. W centrum doktryny Konfucjusza szczególne miejsce mieli zajmować „ludzie szlachetni” (*cuncy*), czyli intelektualiści mający pomagać władcom i kierować „gminem” (ludem) w pracy nad odbudową starego „złotego ustroju” z okresu wcześniejszych dynastii Szang (Shang) i pierwszych Czou (Zhou). Podstawową kwestią było ustanowienie prawidłowych relacji między człowiekiem, współzyciem ludzi i sposobami rządzenia, tak by prowadziły one do doskonalenia osobowości człowieka. Podstawą tego założenia była zasada, że wszystko, co się dzieje, musi być zgodne „z ładem Nieba” (*tao*). Znajomość tego „ładu” i opartych na nim prawideł postępowania w stosunkach międzyludzkich stanowiła centralny punkt doktryny, która stała się typową „religią bez boga” nastawioną na regulację współżycia ludzi. Rozwój i dalsze przekształcenie się konfucjanizmu w religię trwały wiele stuleci. Początkowo konfucjanizm nie znajdował uznania wśród panujących, znalazł jednak uznanie wśród intelektualistów i urzędników (mandarynów) i wyrażał ich aspiracje społeczno-polityczne i kulturalne, stawał się doktryną tej nowej, rosnącej na znaczeniu warstwy urzędniczej, która w chińskim feudalizmie znalazła dla siebie ważne miejsce społeczne. Konfucjusz jako arystokrata gardził ludem, który traktował przedmiotowo. Nad ludem władca ma panować, prowadzić go, lud nie może być traktowany jako równorzędna część społeczeństwa, a tym bardziej nie można mu przyznawać jakiegokolwiek roli politycznej. Naukę Konfucjusza w swym pierwotnym założeniu da się określić jako swoisty kodeks moralno-etyczny i polityczny dla panującego. Wyznaczał on nawet nowe standardy kierowania państwem. Można go jako takiego porównać do Niccolò Machiavellego z Florencji żyjącego w zupełnie innej epoce, który w dziele *Księżę* przedstawił swoje rady dla władcy, jak dobrze i skutecznie rządzić państwem¹⁴.

Konfucjanizm był rozwijany przez uczniów założyciela, w tym Cy-sy, Jang-Siung, a później Meng-cy i Sun-cy, w IV–III wieku p.n.e. W tym czasie Chiny popadły w jeszcze większy chaos polityczny, co rzutowało na kryzys gospodarczy i upadek dotychczasowych osiągnięć chińskiej cywilizacji. Nauki Meng-cy (Mencjusza) to wielkie wołanie o silne i sprawiedliwe rządy, stabilizację oraz bezpieczeństwo wewnętrzne i zewnętrzne kraju. Mencjusz był również zwolennikiem idealizmu, co znalazło wyraz w koncepcji Nieba jako wiodącej idei w sprawach ludzkich, ale jednocześnie mocniej formułował rolę ludu jako podmiotu, co znalazło wyraz w tym, że głos ludu jest głosem Nieba (co przypomina zasadę starożytnego Rzymu: *vox populi – vox dei*). Odzwierciedliło się to w idei „mandatu Nieba”, co oznaczało, że

¹³ *Historia powszechna*, t. II, Warszawa 1964, s. 501. Zob. też: A. Kość, *Konfucjanizm*, [w:] *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, Lublin 2004, s. 785–789.

¹⁴ K. Grzybowski, *Niccolò Machiavelli, Księżę*, Warszawa 1970. Zob. też: M. Baranowska, *Cel uświęca środki, czyli Niccolò Machiavellego rozważania o władzy*, Toruń 2018.

władca sprawuje władzę z „mandatu Nieba”. Jeśli władca źle rządzi, popełnił błędy lub zbrodnie, może być usunięty, gdyż stracił „mandat Nieba”. Ta kategoria panowania za sprawą „mandatu Nieba” i władcy jako wysłannika (mandatariusza) Nieba dotrwała aż do XX wieku i nawet termin „rewolucja” oddany jest przez słowa *ko ming* (zmiana mandatu), przy czym owa zmiana rządu mogła być dokonana przez jego ministrów bądź rodzinę, ale nie przez lud. Stosunek Mencjusza do ludu był nie mniej paternalistyczny niż Konfucjusza, co było wyrazem jego klasowo-feudalnego myślenia. Mencjusz był filozoficznym przedstawicielem arystokracji. Według niego społeczeństwo składało się zasadniczo z dwóch klas: pracujących fizycznie (lud) i umysłowo (szlachetnie urodzeni). Zadaniem pierwszej grupy było utrzymanie drugiej klasy i rządzenie ludem. Jednocześnie Mencjusz zwracał uwagę, że dobry władca powinien zabezpieczać dobrobyt ludu, gdyż jest to warunkiem dobrego wykonywania jego obowiązków i na tym polegała istota dobrych rządów. Nowym elementem nauki Mencjusza była idea o wrodzonej dobroci natury ludzkiej. Podkreślał on ważną rolę edukacji, szczególnie pochwalał w stosunkach społecznych synowskie oddanie, co przyczyniało się do umocnienia nie tylko rodziny, ale i państwa.

W III wieku p.n.e. konfucjanizm rozwinął się również w kierunku materialistycznym, zawierał także pewne elementy taoizmu i legizmu. Jego wybitnym przedstawicielem był Sun Cz’ing, który dowodził, że Niebo nie odgrywa żadnej roli w życiu człowieka. Można go uznać za przedstawiciela chińskich agnostyków bądź nawet ateistów i pod tym względem mógł wywrzeć pewien wpływ na ideologię rodzącą się w latach dwudziestych Komunistycznej Partii Chin. W odróżnieniu jednak od komunistów, którzy na ogół są optymistami, Sun był pesymistą, twierdząc, że natura ludzka jest od początku życia zła. Można się jej przeciwstawić przez edukację. Uczniowie Suna znaleźli porozumienie z legistami propagującymi między innymi rządy prawa i konieczność rządów silnej ręki, a nawet niezbędną surowych kar¹⁵.

W V–IV stuleciu p.n.e. powstawały też inne prądy filozoficzne i religijne. Jednym z nich był taoizm. Za twórcę tej filozofii uznaje się Lao Tzu. Najwcześniejszym dziełem tej nauki było *Tao Te Czing* (Droga i jej potęga). Zdaniem Witolda Rodzińskiego można ją było uznać za filozofię sprzeciwu wobec niesprawiedliwości, rozkładu i korupcji ówczesnego społeczeństwa. Celem życia człowieka powinno być osiągnięcie zgodności z *Tao*, przy czym nie jest to „droga”, jak w nauce Konfucjusza, lecz bardziej „pierwsza zasada wszechświata”, swoisty „ład przyrody”. Należy żyć zgodnie i w harmonii, wobec zła stawiać bierny opór. Pożądany jest powrót do stanu pierwotnego każdego rządu, a więc była to negacja ówczesnych form panowania.

¹⁵ W. Rodziński, *Historia Chin*, s. 65. Nowatorską interpretację historii Chin, w szczególności przywództwa i władzy państwowej w Chinach (na tle rozwoju konfucjanizmu), przedstawia: J. Sielski, *Polityczne wzory przywództwa i władzy w Chinach*, [w:] *Wektory zmian w polityce Chińskiej Republiki Ludowej w okresie rządów Xi Jinpinga*, red. J. Marszałek-Kawa, M. Bidziński, Toruń 2018, s. 202 i n.

Podstawową kategorią była zasada *wu wei*, czyli bezczynność, bierność. Ideałem Lao Tzu był nie mityczny „Złoty Wiek”, lecz prymitywna wspólnota wiejska, która istniała jeszcze wcześniej i przetrwała mimo upadku różnych państw i dynastii. W późniejszych wiekach taoizm rozwinął się w różne szkoły, przyjął także pewne elementy mistycyzmu i ze względu na poszukiwanie jego źródeł we wspólnotach wiejskich stał się religią znacznej części mas plebejskich, a jego wartości znalazły się na sztandarach ludowych powstań. Taoizm, negując porządki państwa feudalnego, stawał się prądem społeczno-politycznym nieprzyjaznym porządkowi feudalnemu, przez który był zwalczany. Komuniści częściowo nawiązywali do niektórych haseł taoizmu w swej walce z Kuomintangiem i krytyki pozostałości feudalizmu, które dawały o sobie znać również po rewolucji 1949 roku¹⁶.

Znaczący wpływ na życie ideowo-społeczne starożytnych Chin miała też filozofia Mo Ti żyjącego na przełomie V i IV wieku p.n.e., zwana mohizmem i kontynuowana przez jego uczniów. Mohizm i jego różne szkoły postrzegany jest w literaturze jako swoisty ideowy konkurent konfucjanizmu, Niektórzy znawcy mohizmu traktują go jako filozofię materialistyczną stawiającą sobie jako cel społeczny osiągnięcie społeczeństwa idealnego. Mo Ti głosił, że droga do tego celu wiedzie przez wzbogacenie kraju, wzrost liczby ludności, zachowanie ładu oraz zabezpieczenie dobrobytu ludu. Sprzeciwiał się ulubionym przez konfucjanistów rozrzutnym ceremoniałom, krytykując je jako marnotrawne. Potępiał wojny agresywne jako niebraterskie, mordercze i marnotrawne, czyli niesprawiedliwe. Był jednocześnie zwolennikiem wojny obronnej. Założenia te są do dziś aktualne w społeczeństwach nastawionych pokojowo, także w Chińskiej Republice Ludowej, której doktryna wojenna oparta jest na taktyce defensywnej. Główną doktryną filozofii Mo Ti była zasada „powszechnej miłości”, którą widział jako godną stosowania przez wszystkie państwa i narody, co mogłoby stanowić podstawę eliminacji źródeł konfliktów społecznych i wojen. W doktrynie tej jest zapowiedź uznanej obecnie przez postępowe państwa i narody praktyki pokojowego współistnienia, której również hołduje Chińska Republika Ludowa. Słabością tej nauki jest usytuowanie czynnika sprawczego tak pożądanego porządku społecznego w koncepcji „powszechnej miłości”, a więc w czynniku emocjonalnym i moralnym. Autor nie wskazywał na gwarancje materialne, a przede wszystkim siłę społeczną, która mogłaby wprowadzić realizację tak szczytnej idei. Jednocześnie tak humanistyczna i równościowa koncepcja filozoficzna nie mogła się podobać ówczesnym władcom, gdyż naruszała podstawy panujących wtedy stosunków feudalnych Chin i zagrażała ich panowaniu¹⁷.

¹⁶ W. Rodziński, *Historia Chin*, s. 69–70. Więcej na temat taoizmu i jego stosunku do konfucjanizmu zob. *Chińskie ABC*, red. Li Weida, Brzezia Łąka 2016, s. 205 i n.

¹⁷ W. Rodziński, *Historia Chin*, s. 72.

Innym kierunkiem filozoficznym ze znacznymi elementami doktryny politycznej był legizm, który wykształcił się w IV wieku p.n.e. Za jego twórcę uważa się Han Fei, który był uczniem Sun Cz'inga, jednego z kontynuatorów konfucjanizmu. Zawarł on podstawowe idee legizmu w pracy *Han Fei Tzu (Księga Mistrza Han Fei)*. Nazwa kierunku nawiązywała do ważnej roli prawa w życiu społecznym. Legiści czerpali natchnienie z idei konfucjanizmu, taoizmu i mohizmu, ale odrzucali ideały antycznosci jako mitycznego ideału, podkreślali natomiast znaczenie prawa i potęgi panującego, jak również konieczność ustanowienia właściwego systemu kar i nagród. Mieli bardzo pragmatyczny i utylitarny stosunek do nauki i wiedzy. Idealizowali przemoc i siłowe instrumenty wymuszania porządku społecznego. Mieli krytyczny stosunek do nauki, historii, kultury, filozofii, sztuki i moralności. Były one ich zdaniem całkowicie zbędne, szkodliwe, a nawet wywrotowe. W ich koncepcji idealnie zorganizowanego społeczeństwa naczelne i kierownicze stanowisko zajmował panujący władca dysponujący sprawnym aparatem, zdyscyplinowany i wymagający posłuszeństwa od ludu, jak i od podległych urzędników. Lud pozbawiony był możliwości dostępu do edukacji i wiedzy, nie miał zajmować się myśleniem, ale miał okazywać ślepe posłuszeństwo królowi, cesarzowi. Zdaniem legistów człowiek z natury jest zły i samolubny. Gdyby nie państwo i władza, wszyscy by walczyli ze sobą, powodując chaos. W związku z tym powstaje potrzeba istnienia silnej władzy państwowej, która może utrzymać takie samolubne społeczeństwo w ryzach. Tylko w silnie zorganizowanym, scentralizowanym i zmilitaryzowanym społeczeństwie można zapewnić ład i porządek oraz zapewnić rozwój społeczeństwa. Legiści stworzyli teoretyczne podstawy dla późniejszego bezwzględego i drapieżnego absolutyzmu cesarstwa Cz'in (Qin). Społeczeństwo było przedstawiane jako piramida, na czele której stał despotyczny władca mający do dyspozycji biurokrację wojskową i masy ludowe.

Koncepcja legistów odpowiadała nowym, rodzącym się stosunkom społecznym, w których zanikała dawna arystokracja rodowa i rodziła się nowa arystokracja – biurokracja wojskowa wielkich nowych obszarników będących podporą władzy cesarza¹⁸. Koncepcja legistów zrobiła wielką karierę jako podstawa teoretyczna późniejszej scentralizowanej władzy dynastii Cz' in (Qin) trwającej krótko w latach 221–207 p.n.e., władca której po raz pierwszy w historii Chin podbił i zjednoczył wszystkie dotychczasowe podzielone księstwa i królestwa oraz stworzył cesarstwo, które odpowiednio zreformował i zorganizował w pełni scentralizowany i zmilitaryzowany organizm polityczno-administracyjny. Jednocześnie przeprowadził liczne reformy gospodarcze, finansowe, komunikacyjne, obronne, które uczyniły z Chin jednolity kraj spajany też osiągnięciami kultury i cywilizacji chińskiej. Od tego czasu Chiny stały się wielkim mocarstwem, które potrafiło wchodzić w stosunki gospodarcze i handlowe nawet z najbardziej odległymi krajami ówczesnego świata,

¹⁸ *Ibidem*, s. 71.

między innymi z Cesarstwem Rzymskim. Kult silnej władzy, scentralizowanych rządów przyświecał wielu innym dynastiom chińskim sięgającym w późniejszej historii do wzorów Qin. Nie zawsze się to udawało i Chiny wielokrotnie padały ofiarą własnych słabości bądź siły sąsiadów, musiały także znosić obce panowanie, na przykład w epoce mongolskiej (Yuan) czy panowania mandżurskiego (Qing), ale dzięki swej wielkiej cywilizacji po pewnym czasie udawało im się obalić obce panowanie i odbudować własną potęgę.

Wielką rolę ideowo-polityczną w tych historycznych procesach odegrał konfucjanizm, a także zbliżone kierunki filozoficzne i religijne jako podstawa kulturowa chińskiej cywilizacji. Były one ważnym lepiszczem filozoficznym i religijnym narodu chińskiego niezależnie od różnic ontologicznych i epistemologicznych oraz ich użyteczności w realizacji celów społecznych, głównie politycznych. W kolejnych wiekach i epokach uczniowie i kontynuatorzy tych nauk niezależnie od różnic podkreślali znaczenie i rolę dawnej tradycji. Ludzie powinni postępować zgodnie z zasadami określającymi ich miejsce w feudalnej hierarchii społecznej i głosić kult przeszłości. Jak już wspomniano, w okresie dynastii Cz'in (Qin) dotychczasowy król zjednoczył państwo, podbił inne tereny i uzależnił liczne inne państewka od Cz'in, co umocniło jego autorytet i władzę tak wewnątrz, jak i na zewnątrz kraju. Jako pierwszy władca Chin przybrał tytuł cesarza i wprowadził liczne reformy w zarządzaniu, obronności i komunikacji w kraju. Były to cechy idealnego wręcz państwa i postulowanego przez konfucjanizm porządku społecznego, ale cesarz nie znalazł zrozumienia dla tej doktryny, a nawet nakazał spalenie wszystkich jego ksiąg. Panowanie pierwszego wielkiego cesarza nie trwało długo. Po jego śmierci, za dynastii Han, nastąpił renesans konfucjanizmu. W renesansie doktryny pomogło liczne grono uczniów, którzy z pamięci odnowili księgi Konfucjusza, opatrując je również własnymi oryginalnymi komentarzami. Konfucjanizm stał się oficjalną doktryną filozoficzną, z czasem religią państwową i teoretyczną podstawą biurokratyczno-feudalnej monarchii chińskiej. W okresie dynastii Han, która dzieliła się na Zachodnią (206 p.n.e.–24 n.e.) i Wschodnią (25–220 n.e.) nastąpiła modyfikacja jego zasad odpowiednio do nowej epoki.

W okresie wcześniejszej dynastii Han (Zachodniej) Chiny przeżywały okres dużego rozwoju, co było kontynuacją poprzedniego etapu z dynastii Qin, kiedy państwo zostało zjednoczone i scentralizowane oraz osiągnęło niebywały rozwój terytorialny i ludnościowy. Nastąpił szybki rozwój gospodarczy, wdrożono nowe techniki produkcyjne, rozwijał się handel, także zagraniczny, odchodzono od pozostałości niewolnictwa na rzecz gospodarki feudalnej, czemu towarzyszyły zmiany w rozwoju kultury i nauki. Silna i scentralizowana władza potrzebowała państwowej ideologii wspierającej i uzasadniającej władzę cesarza, do czego znakomicie nadawał się konfucjanizm.

Liu Pang, który był jednym z założycieli nowej dynastii, początkowo odnosił się wrogo do konfucjanizmu. Przyczyna była prosta – zdobył on władzę w drodze powstania ludowego, a to nie mogło się podobać konfucjanistom, ale zmienił swój stosunek, gdy udzielili mu swego poparcia w walce z innymi pretendencjami do tronu cesarskiego. Przydatne okazały się dla umocnienia władzy niektóre ceremonie konfucjańskie, ale Liu Pang nie odwołał całkowicie edyktu cesarza Ts'in o potępieniu ksiąg konfucjańskich. Uczynił to dopiero jego następca Wu-ti (140–107 p.n.e.), uznając konfucjanizm za urzędową panującą ideologię. Nauka Konfucjusza stała się podstawą egzaminów obowiązujących urzędników państwowych. Dotyczyło to między innymi traktatu o sztuce rządzenia państwem napisanego stosownie do nowej epoki przez Tung Czung-szu. Wu-ti oparł się na nowej arystokracji, uzależnił ją od siebie nowymi nadaniami i przywilejami, ponownie scentralizował państwo, wprowadził sprawną administrację, szczególnie finansową i wojskową, liczne monopole państwowe zapewniające stały dopływ pieniędzy do kasy państwowej. Z czasem konfucjanizm stał się jedyną ideologią panującą w cesarstwie i nastąpiło potępienie innych nauk¹⁹.

Po upadku dynastii Han wystąpił też upadek scentralizowanej władzy cesarskiej, co osłabiło konfucjanizm jako ideologię i religię państwową. Jednocześnie nastąpił wzrost wpływów buddyzmu importowanego z Indii i Tybetu. Ponowna restytucja konfucjanizmu miała miejsce w okresie dynastii Tang (618–907) dążącej do odtworzenia scentralizowanej i mocarstwowej potęgi cesarskiej Chin. Proces ten rozpoczął się w czasie poprzedzających dynastię – około 550 roku nastąpiło restytuowanie konfucjanizmu jako religii państwowej, przy czym nie chodziło już władcom o rekonstrukcję wcześniejszych wczesnofeudalnych form ustrojowych, ale budowanie scentralizowanego biurokratycznego aparatu władzy, w którym centralne miejsce zajmować miała warstwa wyszkolonych na zasadach konfucjanizmu urzędników.

W dalszych latach konfucjanizm zaczął wywierać duży wpływ na kształtowanie stosunków społecznych przez system egzaminów państwowych uprawniających do zajmowania stanowisk urzędniczych, co konserwowało i wychowywało społeczeństwo chińskie w duchu tradycjonalizmu i formalizmu. Jednocześnie konfucjanizm coraz bardziej przekształcał się w filozofię teistyczną i ewoluował w kierunku teleologicznym. Głównym teoretykiem tego kierunku był Tung-Czung-sing opierający się na zasadzie *in-jang* i teorii pięciu elementów (*wu-sing*), który stworzył metafizyczną podstawę konfucjanizmu i powiązał go z teistycznym teleologizmem. Konfucjanizm rozwinął się w XI–XII wieku w walce z teistyczno-mistycznymi dążeniami buddyzmu, kiedy pojawiły się próby stworzenia nowej jego podbudowy teoretycznej. Do najważniejszych reformatorów konfucjanizmu w tym okresie należał Czu Si – twórca neokonfucjanizmu, który dominował w chińskiej myśli i kulturze aż do

¹⁹ *Historia powszechna*, s. 539–541.

XX wieku, spełniając w niej funkcje integrujące. Stał na straży klasowej przewagi elementów feudalnych i wywierał przemożny wpływ na wszystkie dziedziny życia społecznego Chin, na kształtowanie mentalności chińskiego systemu rządów, wychowania i kultury.

Konfucjanizm jako doktryna polityczna związana z cesarstwem został odrzucony dopiero na początku XX wieku przez siły dążące do obalenia starego systemu, ale pewne jego elementy pozostały w obyczajowości i zachowaniach (rytuałach) warstwy urzędniczej. Natomiast nadal silna była pozycja konfucjanizmu jako religii, który nie tylko przetrwał okres pierwszej republiki, ale nawet po zwycięstwie rewolucji ludowej w 1949 roku był nadal jednym z trzech głównych wyznań w Chinach. Oficjalnie według danych statystycznych z 1956 roku konfucjanizm wyznawany był przez 300 milionów wiernych²⁰.

Walka między konfucjanizmem a marksizmem w XX wieku i wkład Mao Zedonga w rozwój marksizmu w Chinach

Początki tego problemu należy widzieć w wielkim fermentie ideowo-politycznym, w którym znalazły się Chiny, poczynając od połowy XIX wieku, kiedy wpadły w orbitę polityki mocarstw zachodnich i Japonii, które dążyły do podporządkowania sobie Chin, otwarcia ich na penetrację kapitału przemysłowego i finansowego, narzucenia im zależności kolonialnej lub półkolonialnej, a nawet ich podboju i rozczłonkowania. W związku z tym w Chinach budziły się siły narodowe, wybuchały powstania ludowe tajpingów i bokserów, powstawały załączki kapitalizmu, chińska burżuazja narodowa i początki klasy robotniczej. Na tym tle w środowiskach patriotycznych Chin rosło zainteresowanie systemem gospodarczym i politycznym państw Zachodu, z uwagą śledzono też wyniki reform Meidzi w sąsiedniej Japonii, której groziły podobne niebezpieczeństwa co Chinom, ale Japonia dzięki tym reformom zwycięsko je odparła i budowała silną pozycję gospodarczą i polityczną. Pogłębiała się krytyka zmurszałego systemu rządów mandzurskiej dynastii Qing. Wśród licznych krytyków systemu nowością były tezy marksistowskie, które dotarły do Chin pod koniec XIX wieku, a na większą skalę na początku XX wieku, co znalazło wyraz w książce o komunizmie (1899), pierwszych tłumaczeniach prac Marksa i Engelsa, w szczególności części *Manifestu Komunistycznego* i *Rozwoju socjalizmu od utopii do nauki* (1912). Zainteresowanie marksizmem wzrosło po obaleniu cesarstwa w 1911 roku. W 1915 roku Chen Duxiu publikował w czasopiśmie szanghajskim liczne artykuły na temat marksizmu. Prace te kontynuował znany ówczesny młody marksista, również współzałożyciel Komunistycznej Partii Chin w 1921 roku, Li Dazhao, tłumacząc

²⁰ *Wielka Encyklopedia Powszechna*, s. 797. Więcej na ten temat powiązań konfucjanizmu z innymi kierunkami filozoficznymi zob. W. Rodziński, *Historia Chin*, s. 62.

dalsze części *Manifestu*, także *Przyczynę do krytyki ekonomii politycznej* (w części) i inne. Dał on w miarę rozwiniętą informację naukową o trzech częściach naukowego socjalizmu, teorii i metodologii materializmu historycznego i ekonomii politycznej. Nowej jakości nabral rozwój marksizmu w Chinach po zwycięstwie rewolucji październikowej w 1917 roku i założeniu w lipcu 1921 roku Komunistycznej Partii Chin²¹.

Wraz z obaleniem cesarstwa upadły też przesłanki wielkiej społecznej roli konfucjanizmu jako ideologii i religii zmuszonego ustroju feudalno-cesarskiego. Ale walka między siłami reakcyjnymi i promonarchicznymi a postępowo-republikańskimi trwała w dalszym ciągu i wiązała się z próbami restytucji cesarstwa, czemu także sprzyjały mocarstwa zamorskie, mając na uwadze własne interesy. Chińscy postępowcy dążyli nie tylko do obalenia cesarstwa, ale również do osłabienia i marginalizacji konfucjanizmu jako ideowo-religijnej podpory sił monarchicznych. Między innymi atakowali reakcyjny rząd pekiński, który zamierzał wprowadzić do konstytucji punkt uznający konfucjanizm za oficjalne wyznanie Chin. Zamierzenia te stały się celem silnej krytyki ze strony chińskich marksistów, w tym Chen Duxiu, Wu Ju, Li Dazhao, którzy podkreślali, że konfucjanizm jest nieodłączną częścią systemu monarchicznego i kto opowiada się za nim, występuje w istocie o restaurację monarchii. Wu Ju wskazywał na więź konfucjanizmu z tradycyjnymi stosunkami społecznymi, z despotyzmem i ustrojem rodowym, uzasadniał, że stanowi on przeszkodę postępu i rozwoju współczesnej nauki. Najbardziej konsekwentnym krytykiem konfucjanizmu był Li Dazhao. Nazywał on Konfucjusza „zasuszonym tysiącletnim trupem”, którego teoria odzwierciedlała naukę i moralność współczesnego mu społeczeństwa. Mówił, że Konfucjusz w XX wieku to regres. Inny marksista, Caj Juan-pej, dowodził, że religia, w tym także konfucjanizm, służy reakcyjnym klasom panującym, zaszczerpia nietolerancję, prowadzi do waśni i wojen²².

Konfucjusz i konfucjanizm stały się w następnym okresie sztandarem Kuomintangu i generała Czang Kajszeka w walce z komunistami. W 1934 roku, dążąc do wzmocnienia antykomunistycznego frontu, sięgał do haseł tej, wydawałoby się, przebrzmiałej cesarskiej ideologii. Ogłosił kampanię „ruchu o nowe życie”. Jego głównymi celami miało być odrodzenie i upowszechnienie konfucjańskich ideałów, w tym *li*, *i*, *cien* i *czy*, czyli „przestrzeganie rytuału”, „sprawiedliwości”, „skromności” i „wstydlivości”. Kuomintangowcy argumentowali, że źródło odrodzenia państwa tkwi nie w sile oręża, lecz w rozległości wiedzy i cnocie narodu. Powołując się na

²¹ Zheng Hangsheng, Li Yingsheng, *Historia chińskiej socjologii*, tłum. A. Żar, Toruń 2010, s. 125–126.

²² Podają za: *Najnowsza historia Chin 1917–1976*, tłum. J. Urkowski, Warszawa 1976, s. 78. Zob. też: A. Kość, *Prawo a etyka konfucjańska w historii myśli prawnej Chin*, Lublin 1998; T. Czarnik, *Starożytna filozofia chińska*, Kraków 2001; Feng Youlan, *Krótką historią filozofii chińskiej*, tłum. M. Zagrodzki, Warszawa 2001.

Konfucjusza, uznano, że główną cnotą jest podporządkowanie młodszych starszym, stojącym niżej – stojącym wyżej, narodu – władzom. W maju 1934 roku został oficjalnie przywrócony kult Konfucjusza²³.

O tym, jak mocno konfucjanizm tkwił w świadomości Chińczyków, w tym również ich postępowej części, świadczy postać Sun Yatsena – bohatera nowoczesnych Chin, który przyczynił się walcnie do obalenia cesarstwa, został obrany na pierwszego prezydenta republiki, ale jednocześnie z szacunkiem odnosił się do jego tradycji, powagi i autorytetu, mówił, że sam jest konfucjanistą. Na uwagę zasługuje, że Sun Yatsen był założycielem Kuomintangu, którego immanentną częścią w latach dwudziestych XX wieku była KPCh, a wdowa po Sun Yatsenie była współzałożycielką Chińskiej Republiki Ludowej proklamowanej 1 października 1949 roku w Pekinie przez Mao Zedonga.

Rozwój marksizmu w Chinach przebiegał dwoma drogami. Pierwszą była droga uniwersytecka, gdzie wybitni uczeni pod wpływem studiów na Zachodzie przynosili na teren Chin główne założenia teorii i metodologii marksizmu, które wpływały na środowiska intelektualistów i studentów. Drugą drogą był rozwijający się ruch robotniczy, w szczególności komunistyczny. Przypomnijmy główne nazwiska zasłużonych dla propagowania marksizmu w tym środowisku: Hu Deheng badał podstawowe teorie socjologiczne zgodnie z założeniami materializmu historycznego i stał się współtwórcą marksistowskiej socjologii. Dużą rolę odegrali wspomniani już tacy badacze, jak Li Dazhao, Qu Qiubai i Li Da, którzy przywiązywali dużą wagę do badania problematyki struktur społecznych. Li Da na przykład wprowadził do chińskiego marksizmu kategorie „baza” i „nadbudowa”, wiążąc tę pierwszą ze stosunkami ekonomicznymi, drugą zaś z polityką, prawem, ideologią itd. Jednocześnie wskazywał na wzajemne powiązania między nimi i oddziaływanie. Dużą rolę w kształceniu kadr marksistowskich odegrały studia licznych uczonych i studentów na uniwersytetach Europy Zachodniej, a przede wszystkim na uniwersytetach Rosji i Związku Radzieckiego, głównie na moskiewskim Uniwersytecie Sun Yatsena (Narodów Wschodu) i w instytucjach Międzynarodówki Komunistycznej, z których wielu z nich było czołowymi działaczami KPCh i rodzącej się Chińskiej Republiki Radzieckiej organizowanej na terenach wyzwolonych przez partyzantkę komunistyczną²⁴.

Szkoła marksistowska prowadziła nie tylko badania o charakterze ogólnoteoretycznym. Jednocześnie pojawiły się oryginalne badania empiryczne, których rezultaty pozwalały poznać istotę stanu i przemian struktury klasowej, demograficznej, etnicznej ludności Chin w latach dwudziestych i trzydziestych XX wieku, a także wykorzystano je dla pogłębienia badań historycznych nad tymi problemami. Walor

²³ *Najnowsza historia Chin...*, s. 214.

²⁴ J. Fenby, *Chiny. Upadek i narodziny wielkiej potęgi*, tłum. J. Wąsinski, J. Wołk-Łaniewski, Kraków 2009, w szczególności s. 311 i n.

tych badań polegał nie tylko na rezultatach poznawczych, pozwalał KPCh na naukową analizę sprzeczności społeczeństwa chińskiego, sposobów ich rozwiązywania i organizowania walki z wyzyskiem i niesprawiedliwością społeczną. Badania te umożliwiały również zbudowanie poprawnego, opartego na przesłankach naukowych programu bieżącego i perspektywicznego tej walki prowadzonej przez KPCh²⁵.

Mao Zedong był modelowym przykładem łączenia teorii i praktyki. Jak większość ówczesnych działaczy komunistycznych był samoukiem. Z domu wyniósł dość gruntowne wychowanie i wykształcenie konfucjańskie, tak że mógł ze znanstwem posługiwać się argumentami czerpiącymi z konfucjanizmu. Jako młodzieniec szybko opuścił dom rodzinny w Shaoshan i udał się na dalsze kształcenie i jednocześnie do pracy w stolicy prowincji Hunan Changsha. Później przeniósł się do Pekinu, gdzie między innymi pracował w bibliotece uniwersyteckiej, w której miał okazję poznać niektóre prace marksistowskie, co pozwoliło mu wejść w środowisko marksistowskich intelektualistów. Okres ten okazał się przełomem w dalszym życiu młodego Mao, od tego czasu zrozumiał, że walka o wyzwolenie spod wyzysku ludu chińskiego musi się odbywać na fundamencie marksizmu. Ten kierunek myślenia utrwaliły wydarzenia w sąsiedniej Rosji, gdzie w 1917 roku wybuchły rewolucja lutowa i październikowa, które były dowodem na to, że można nie tylko obalić stary zmurszały ustroj carski, ale także kapitalizm i zapoczątkować przemiany rewolucyjne ku socjalizmowi. Mao czerpał inicjatywę rewolucyjną z wielkich tradycji buntów chłopskich, które niejednokrotnie w historii Chin demonstrowały wielką siłę i determinację chińskiego ludu w walce ze społeczną niesprawiedliwością. Hunan stał się dla Mao macezniczką ruchu rewolucyjnego wśród mas chłopskich. W 1921 roku w lipcu wziął udział w zjeździe marksistów chińskich w Szanghaju, który przekształcił się w 1. Zjazd Komunistycznej Partii Chin. Po rozbiciu KPCh przez Czang Kajszeka w 1927 roku Mao podjął się dzieła odbudowy partii na bazie substratu chłopskiego, wychodząc z założenia, że w Chinach, w których zdecydowanie w strukturze społecznej dominuje klasa chłopska, właśnie na jej fundamencie należy odbudować partię. Od tego czasu KPCh rozwijała się pod kierownictwem Mao Zedonga, który prowadził ją poprzez liczne walki i zwycięstwa aż do śmierci w 1976 roku. Jego wielką zasługą była nie tylko odbudowa partii, także zwycięskie walki partyzanckie z wojskami Kuomintangu, walki z Japończykami, Wielki Marsz w 1937 roku, a po 1945 roku zwycięska walka o wyzwolenie kraju i powstanie w 1949 roku Chińskiej Republiki Ludowej²⁶.

Mao Zedong był nie tylko wybitnym przywódcą. Dzięki nieustannej pracy i samokształceniu stał się również wybitnym marksistą, rewolucjonistą, mężem stanu,

²⁵ Więcej na ten temat zob. Zheng Hangsheng, Li Yingsheng, *Historia chińskiej socjologii*, w szczególności rozdz. 3: *Wprowadzenie marksistowskiej socjologii*, s. 125 i n.

²⁶ W.J. Dziak, J. Bayer, *Mao. Zwycięstwa, nadzieje, klęski*, Warszawa 2007, s. 9 i n.

strategiem i myślicielem, który kierował partią, później państwem, popularyzował marksizm na potrzeby partii, a także przeprowadził liczne badania i studia nad konkretnymi strukturami społecznymi. Były to analizy struktury klasowej społeczeństwa chińskiego, analiza procesu rewolucyjnego w Chinach, sił społecznych chińskiej rewolucji. Poświęcił też dużo uwagi historii społeczeństwa chińskiego, traktując je jako społeczeństwo feudalne trwające w Chinach około 2,5 tysiąca lat, w szczególności wiele uwagi poświęcając analizie położenia społeczno-gospodarczego chińskiego ludu, głównie chłopów, instrumentów ucisku ekonomicznego, politycznego i ideologicznego, wśród których ważną rolę odgrywał konfucjanizm. Mao Zedong w swych badaniach dużo uwagi poświęcił rozwojowi kapitalizmu i nowej klasy społecznej – robotników, których przywództwo polityczne uznawał zgodnie z zasadami marksizmu, ale wiodącą siłą chińskiej rewolucji był proletariats wiejski i biedni chłopci. Była to podstawowa lekcja marksizmu w warunkach chińskich, która wynikała z konkretnej analizy głównych sprzeczności społecznych Chin, oparta na realiach i wyciąganiu wniosków z dziejącej się historii, z faktów. Liczne prace Mao dotyczyły analizy stosunków zagranicznych, sprzeczności międzynarodowych, relacji Chin z mocarstwami kapitalistycznymi, stosunku z WKP(b), później z KPZR i Związkiem Radzieckim. Były publikowane w późniejszym okresie w dziełach zebranych ukazujących się nie tylko w Chinach, wiele z nich przetłumaczono na inne języki i publikowano w krajach zagranicznych, także w Polsce²⁷.

Wielką rolę w rozwoju nie tylko kadr, ale też pomocy naukowo-teoretycznej dla KPCh odegrały: wspomniana już Międzynarodówka Komunistyczna, WKP(b), Związek Radziecki, które wspierały chiński ruch komunistyczny materialnie, kadrowo oraz poprzez kształcenie kadr w szkołach i na uniwersytetach radzieckich. W okresie międzywojennym Związek Radziecki był zwycięskim państwem socjalistycznym, ale leninowska teza o zwycięstwie „światowej rewolucji” nie sprawdziła się i kierownictwo WKP(b) na czele ze Stalinem zdecydowało się na kontynuację rewolucji i budowę podstaw socjalizmu w jednym kraju, wielkim, ale osamotnionym, w dużym stopniu zacofanym i otoczonym przez wrogie państwa imperialistyczne czekające na stosowną okazję do napaści na pierwsze państwo socjalistyczne i zniszczenia go. W tej sytuacji Związek Radziecki musiał stosować bardzo ostrożną politykę zagraniczną a jednocześnie w polityce wewnętrznej za wszelką cenę modernizować gospodarkę, głównie budować i modernizować nowoczesne gałęzie przemysłu. Wielkich środków wymagało unowocześnienie sił zbrojnych, zasadniczej przebudowy – rolnictwo, w którym ilościowo dominowała mało efektywna drobna gospodarka chłopska, a pod względem produkcyjnym – wielkie gospodarstwa kułackie. Rodziło to głębokie sprzeczności i groziło załamaniem produkcji żywności, którą to sprzeczność rozwiązano poprzez wprowadzenie kolchozów i sowchozów. Stalin w połowie

²⁷ Por. Mao Tse-Tung, *Dzieła wybrane*, t. I–III, Warszawa 1953–1954.

lat dwudziestych przewidywał, że pokojowe współistnienie z kapitalizmem może potrwać do 15 lat i Związek Radziecki może stanąć w obliczu konfrontacji, również wojennej, z państwami imperialistycznymi. Niewiele pod tym względem się pomylił – w czerwcu 1941 roku hitlerowskie Niemcy napadły na ZSRR i rozgorzała druga wojna światowa.

Sytuacja w międzynarodowym ruchu robotniczym była trudna głównie z powodu jego rozbicia ideowo-politycznego. Partie socjaldemokratyczne przeszły w większości na pozycje oportunistyczne i rewizjonistyczne, dostosowały się do kapitalistycznego ustroju, zrezygnowały z drogi rewolucyjnej i stały się partiami parlamentarnymi, mając świat pracy możliwością przejęcia władzy drogą parlamentarną. Nigdzie teza ta nie została potwierdzona przez praktykę. Jednocześnie kierownictwa partii socjaldemokratycznych nie uznawały Związku Radzieckiego jako państwa socjalistycznego, negując przesłanki rewolucji socjalistycznej i późniejszą praktykę gospodarczą oraz ustroj polityczny. W tej sytuacji Komunistyczna Partia Rosji jeszcze w czasach Lenina przystąpiła do organizowania nowego rewolucyjnego ruchu robotniczego w skali międzynarodowej, przyczyniając się walcnie do powstania w 1919 roku III Międzynarodówki, tak zwanej Międzynarodówki Komunistycznej. Miała ona za zadanie zakładanie nowych partii komunistycznych i tworzenie rewolucyjnego bastionu w ruchu robotniczym. Powstały silne partie w Niemczech, Włoszech i Francji, które szybko zostały wyeliminowane po dojściu do władzy w tych pierwszych przez faszystów, także w mniejszych krajach, na przykład w Czechosłowacji, ale perspektywicznie wielkim sukcesem było utworzenie partii komunistycznej w Chinach w 1921 roku, a później w Indiach, Indonezji i innych krajach kolonialnych i półkolonialnych²⁸.

W tej sytuacji międzynarodowej radziecka droga do rewolucji i budowa socjalizmu w Związku Radzieckim były praktycznie jedynym modelem, który mógł być studiowany i naśladowany przez inne partie komunistyczne. Związek Radziecki, jego przywódcy i doświadczenie WKP(b) cieszyły się wielkim autorytetem w szeregach międzynarodowego ruchu komunistycznego i było to uzasadnione, ale jednocześnie Rosja i Związek Radziecki cechowały się dużą odmiernością rozwoju gospodarczego, historycznego i społeczno-politycznego, która rzutowała na ich odrębność, ale która w ówczesnej sytuacji okrażenia kapitalistycznego była pomijana bądź bagatelizowana. Z czasem jednak dała ona o sobie znać w nowej sytuacji politycznej, stając się jedną z przesłanek osłabienia i upadku KPZR i Związku Radzieckiego pod koniec XX wieku.

²⁸ Więcej na ten temat zob. Z. Wiktor, *Wpływ Rewolucji Październikowej w Rosji na zmiany polityczno-ustrojowe w Azji*, [w:] *System polityczny i kultura prawna państw azjatyckich*, red. J. Marszałek-Kawa, M. Bidziński, Toruń 2018, s. 9–66.

Przykład Rosji i jej drogi do rewolucji socjalistycznej był bliski marksistom i komunistom chińskim także ze względu na zbliżone warunki społeczno-gospodarcze. Rosja carska była państwem z dużymi pozostałościami feudalizmu, w produkcji przeważała gospodarka rolna, przemysł rozwijał się wyspowo w kilku centrach gospodarczych, udział przemysłu w gospodarce był niewielki, Rosja była morzem chłopów z niewielkim udziałem robotników i zajęć miejskich. Zbliżało to Rosję do Chin, które miały gospodarkę jeszcze bardziej zacofaną niż sąsiad z północy. Chiny do końca cesarstwa, a nawet później, były wciąż półfeudalnym i półkolonialnym krajem, w którym dominowała drobna produkcja rolna i tradycyjne cechy społeczeństwa wiejskiego, wspólnot gminnych. Było to wielkim wyzwaniem dla marksistów i komunistów chińskich, którzy dążyli do szybkiej rewolucyjnej przebudowy nie tylko gospodarki, ale również świadomości społeczeństwa chińskiego²⁹.

Podstawowymi cechami tego społeczeństwa były: 1. Niewielkie społeczności, najczęściej wioska, gmina, gdzie ludzie żyli w na wpół samowystarczalnych gospodarstwach i mieli nieliczne kontakty ze światem zewnętrznym. 2. Były to społeczności o zróżnicowanym modelu opartym na hierarchicznym zróżnicowaniu ludzi w rodzinach i w zależności od stopnia bogactwa. Każda rodzina zakreślała koło wpływu i w zależności od bogactwa mogła decydować o swych sąsiadach. W skali państwa największy krąg wpływów należał do cesarza. Wpływy te podobne były do wodnych fal. Fei Tong, opierając się na konfucjanizmie, odkrył przyczynę zróżnicowanych wzorów w społeczności wiejskiej. Stosunki społeczne (konfucjańskie *lun*) są jakby zróżnicowaniem pomiędzy kręgami fal rozpryskujących się z jednego punktu i łączących się z innymi falami. Aby nie zagubić się w relacjach międzyludzkich, wyznawcy Konfucjusza doradzali, by w tych stosunkach odróżniać relacje ojca od syna, bliskość od dystansu, ponieważ stosunki międzyludzkie są „porządkiem” w „różnorodności”. Był to wyraźny priorytet relacji rodzinnych w stosunku do innych. 3. Porządek ten chroniony był dzięki etycznym zasadom konfucjańskim. Był to zbiór norm uznanych przez społeczeństwo za właściwe i słuszne. Były one podstawą tradycji ukształtowanej odwiecznym doświadczeniem i powtarzalnością czynności i pór roku. Ludzie wysoko cenili zachowania społeczne, które opisane były w starożytnych sagach Yao i Shuna i które miały moc autorytetu w wypowiedziach. 4. Więzy pokrewieństwa, bardzo bliskie i silne we wspólnocie wiejskiej, będące mocnym spoiwem wspólnoty. Status społeczny wynikał z pokrewieństwa i od urodzenia określał pozycję społeczną jednostki, jej zawód i zamożność. Znalazło to wyraz w powiedzeniu, że synowie urzędników będą zawsze urzędnikami, synowie chłopów – chłopami, robotników – robotnikami, a biznesmenów także biznesmenami. Rodziny i jednostki dziedziczyły pokrewieństwo zawodowe i środowiskowo-klasowe. Świadczyły o tym inne powiedzenia: „Potomkowie arystokracji są nadal szlachetnie urodzonymi” i „Spad-

²⁹ Por. R. Terrill, *Mao...*, s. 95 i n.

kobiercy bogatych są nadal bogatymi”. 5. System patriarchalny. Oznaczało to, że społeczeństwo składało się z wielkich i rozrastających się rodzin i klanów, które tworzyły dominujące grupy, co stanowiło podstawę systemu patriarchalnego i stunków feudalnych³⁰.

Analiza społeczności wiejskiej w Chinach dokonana przez Fei Xiatonga bazowała na teorii i metodach szkoły funkcjonalnej w socjologii, nie zaś metodzie i teorii walki klasowej, charakterystycznych dla materializmu historycznego, ale wskazywała na dużą rolę konfucjanizmu w wiejskich stosunkach jeszcze w latach czterdziestych XX wieku, który konsekwentnie zwalczany był przez KPCh, a w szczególności Mao Zedonga.

W latach trzydziestych XX wieku dla Mao Zedonga autorytet Związku Radzieckiego i WKP(B) był niepodważalny. W 1938 roku mówił on, że Teoria Marksa-Engelsa-Lenina-Stalina jest słuszna dla całego świata. Nie można jej jednak rozpatrywać jako dogmatu, trzeba ją traktować jako wytyczną działania. Studiowania marksizmu-leninizmu nie należy sprowadzać do nauczenia się samych formuł, trzeba go studiować jako naukę o rewolucji. Przed KPCh, jak stwierdził Mao, stało wielkie zadanie opanowania teorii marksistowskiej, nasycenia nią wszystkich członków partii, a przede wszystkim kierowniczej kadry – bez tego partia nie wypełni prawidłowo swej misji rewolucyjnej i budowy socjalizmu³¹. Mao prawidłowo oceniał możliwości adaptacji marksizmu w warunkach chińskich. Uważał, że nie można do niego podchodzić dogmatycznie – marksizm wykształcił się na Zachodzie, w Europie, w innych warunkach kulturowych i historycznych, ale KPCh może wykorzystać jego teorię i metodologię. Przed KPCh stoi wielkie zadanie ponownego spojrzenia na chińską spuściznę historyczną, należy krytycznie ją uogólnić, posługując się jednocześnie metodą marksistowską. Historia narodu chińskiego liczy wiele tysięcy lat, ma ona swe cechy szczególne, ma ona również niezwykle cenny dorobek. Współczesne Mao Zedongowi Chiny były produktem całego poprzedniego rozwoju kraju, a w latach trzydziestych XX wieku były one owładnięte licznymi sprzecznościami rodzącego się kapitalizmu i pozostałości ustroju feudalnego. KPCh jako partia marksistowska była zwolenniczką materialistycznego pojmowania historii i nie odżegnywała się od przeszłości historycznej. Mao jednak postulował nowe uogólnienie całej chińskiej przeszłości – „od Konfucjusza do Sun Yatsena”, powtarzał, trzeba opanować ten cenny dorobek.

Komuniści są zwolennikami międzynarodowej nauki – marksizmu, jednak marksizm zdołamy wcielić w życie, jeżeli uwzględnimy konkretne cechy szczególne

³⁰ Wyniki badań Fei Xiaotanga, *Rural China*, Shanghai OBSERVERS' Publishing House 1948 podają za: Zhang Hangsheng, Li Yingsheng, *Historia chińskiej socjologii*, s. 278 i n.

³¹ Mao Tse-tung, *Pozycja Komunistycznej Partii Chin w wojnie narodowej (październik 1938)*, [w:] *idem, Dzieła wybrane*, t. II, Warszawa 1954, s. 294–295.

naszego kraju i poprzez określoną formę narodową. Wielka siła marksizmu-leninizmu polega właśnie na tym, że jest on nierozzerwalnie związany z konkretną praktyką rewolucyjną każdego konkretnego kraju. Dla Komunistycznej Partii Chin oznacza to, że trzeba nauczyć się stosować teorię marksistowsko-leninowską w konkretnych warunkach Chin, aby we wszystkich swych przejawach niezawodnie odzwierciedlała ona specyficzne cechy chińskie. Innymi słowy, nauczyć się stosować marksizm odpowiednio do właściwości Chin – oto zadanie, jakie cała partia powinna jak najszybciej zrozumieć i spełnić. Trzeba skończyć z zamorskimi szablonami i mniej się zajmować częstą i abstrakcyjną paplaniną. Dogmatyzm trzeba złożyć do archiwum, a przyswoić sobie chiński styl i chińskie zwyczaje, świeże i żywe, przyjemne dla ucha i radosne dla oka ludu chińskiego. Oderwanie międzynarodowej treści od narodowej formy właściwe jest ludziom, którzy absolutnie nie rozumieją międzynarodizmu. Jeśli chodzi o nas, to jesteśmy za ścisłym łąčeniem jednego i drugiego. W tym zagadnieniu popełniliśmy poważne błędy, które trzeba zdecydowanie przezwyciężyć³².

KPCh pod wodzą Mao Zedonga prowadziła nieustanną pracę wyjaśniającą co do celów rewolucji demokratycznej i socjalistycznej, jak i późniejszych zadań budownictwa socjalistycznego. Członkom partii i mieszkańcom wyzwolanych terenów wyjaśniano nie tylko teoretycznie zasady postępowego ustroju, wdrażano je w życie poprzez reformę rolną, likwidację wyzysku obszarników, powszechną naukę dzieci i młodzieży, społeczne wyzwolenie kobiet, usuwanie obyczajowości i religii konfucjańskiej. „Komunizm to konsekwentna ideologia proletariatu i jednocześnie nowy ustrój społeczny”. Są one „najbardziej postępowe, najbardziej rewolucyjne i najbardziej rozumne”. Natomiast „feudalna ideologia i feudalny ustrój społeczny – to muzealny zabytek historyczny” – przekonywał w 1940 roku³³.

Droga do powstania socjalizmu prowadzi przez obalenie kapitalizmu. „W ostatecznym rachunku ustrój kapitalistyczny zostanie zastąpiony ustrojem socjalistycznym, jest to obiektywne prawo niezależne od woli ludzkiej. Wbrew wszelkim wysiłkom reakcjonistów, by zatrzymać bieg historii, rewolucja nastąpi wcześniej czy później i nieuchronnie osiągnie zwycięstwo”³⁴.

Zdaniem Przewodniczącego rewolucja w Chinach jest procesem długotrwałym i jej złożone zadania realizowane są w ogniu partyzanckiej wojny z wrogami ludu i z pozostałościami ideologii reakcyjnych klas.

³² *Ibidem*, s. 296.

³³ Mao Zedong, *O nowej demokracji, styczeń 1940 roku*, [w:] *Wyjątki z dzieł Przewodniczącego Mao Tse-tunga (Czerwona księżeczka)*, Wrocław 2005, s. 30.

³⁴ Mao Zedong, *Przemówienie na jubileuszowej sesji Rady Najwyższej ZSRR z okazji 40-tej rocznicy Wielkiej Socjalistycznej Rewolucji Październikowej (6 listopada 1957 roku)*, [w:] *Wyjątki z dzieł...*, s. 32–33.

Kierowany przez Komunistyczną Partię Chin ruch rewolucyjny jest w swym całości kształcie jednolitym ruchem rewolucyjnym, obejmującym i etap rewolucji demokratycznej, i etap rewolucji socjalistycznej. Są to dwa odmienne pod względem swego charakteru procesy rewolucyjne i dopiero doprowadziwszy do końca pierwszy z nich można przystąpić do doprowadzenia do końca drugiego. Rewolucja demokratyczna jest niezbędnym przygotowaniem do rewolucji socjalistycznej, a rewolucja socjalistyczna – nieustannym kierunkiem rozwoju rewolucji demokratycznej. Ostateczny zaś cel wszystkich komunistów polega na tym, aby walczyć z wszystkich sił o ostateczne zbudowanie społeczeństwa socjalistycznego i komunistycznego³⁵.

Rewolucji nie robi się dla samej rewolucji, jest ona obiektywnym procesem społecznym jako sposób na rozwiązanie głębokich sprzeczności społecznych i rodzącego się społeczeństwa socjalistycznego.

Celem rewolucji socjalistycznej jest wyzwolenie sił wytwórczych. Przekształcenie indywidualnej własności w rolnictwie i rzemiośle w socjalistyczną własność kolektywną i przekształcenie własności kapitalistycznej w prywatnym przemyśle i handlu we własność socjalistyczną. Powstaną wówczas warunki społeczne do potężnego rozwoju produkcji przemysłowej i rolnej³⁶.

Godne podkreślenia jest, jak zaakcentował Przewodniczący Mao, że

obecnie prowadzimy nie tylko rewolucję w ustroju społecznym, to jest przejście od własności prywatnej do własności uspołecznionej, ale prowadzimy i rewolucję w technice, to jest przejście od produkcji rzemieślniczej do nowoczesnej produkcji maszynowej na wielką skalę. Te dwie rewolucje są ze sobą związane³⁷.

Wielkim zagadnieniem nie tylko teoretycznym, lecz także o ogromnych następstwach praktycznych jest kwestia długości procesu rewolucyjnego, a więc okresu, w którym walka klasowa przebiega z ostrym nasileniem, sprzeczności klasowe przybierają ekstremalny charakter nawet wojny domowej, walka przybiera charakter „kto–kogo”, w której często aktywnie uczestniczą pomocnicy zagraniczni. Ale każda rewolucja rozumiana jako walka o władzę zawsze kiedyś się kończy i rozpoczyna się nowy okres walki o zmianę stosunków własnościowych w środkach produkcji,

³⁵ Mao Zedong, *Rewolucja chińska i Komunistyczna Partia Chin (grudzień 1939 roku)*, [w:] *Wyjątki z dzieł...*, s. 33–34.

³⁶ Mao Zedong, *Przemówienie na Najwyższej Konferencji Państwowej (25 stycznia 1956 roku)*, [w:] *Wyjątki z dzieł...*, s. 3.

³⁷ Mao Zedong, *O zagadnieniach uspołecznienia rolnictwa (31 lipca 1955 roku)*, [w:] *Wyjątki z dzieł...*, s. 35.

przede wszystkim w gospodarce. Jak dowodzi historia realnego socjalizmu, procesy te były stosunkowo długotrwałe, szczególnie w Rosji. Jednocześnie w krajach opóźnionych pod względem rozwoju bazy przemysłowej nie wystarcza tylko uspołecznienie dotychczasowej własności kapitalistycznej, państwo socjalistyczne musi zbudować własną socjalistyczną bazę przemysłową, co wymaga znacznie dłuższego okresu. W związku z tym wzrasta znaczenie okresu przejściowego, to jest czasu, w którym proletariats zdobył władzę polityczną, jednak musi stoczyć walkę z pokonaną politycznie burżuazją, ale dysponującą jeszcze własnością środków produkcji. Mówił o tym Mao Zedong w marcu 1957 roku, podkreślając, że walka klasowa w Chinach będzie jeszcze trwać długo tak z uwagi na przyczyny wewnętrzne, jak i zagrożenia zewnętrzne. „Tocząca się w naszym kraju walka o umocnienie ustroju socjalistycznego, walka «kto kogo» – socjalizm czy kapitalizm – potrwa jeszcze przez długi okres historyczny”³⁸.

Wielką rolę w tej organizacyjnej i ekonomicznej funkcji rewolucji socjalistycznej odgrywa socjalistyczne państwo, które, jak przypomniał Mao Zedong,

jest państwem demokratycznej dyktatury ludu, kierowanym przez klasę robotniczą i opartym na sojuszu robotniczo-chłopskim. Czemu służy ta dyktatura? Pierwszą jej funkcją jest zdławienie wewnątrz kraju reakcyjnych klas, reakcjonistów i tych wyzyskiwaczy, którzy sprzeciwiają się rewolucji socjalistycznej, zgniecenie tych, którzy sabotują nasze budownictwo socjalistyczne... Dyktatura ma i drugą funkcję, a mianowicie obronę państwa przed wywrotową działalnością i możliwą agresją ze strony wrogów zewnętrznych³⁹.

Chińska Republika Ludowa nie jest państwem dyktatorskim ani autorytarnym, tak jak to często przedstawiają autorzy burżuazyjni. Jest państwem dyktatury proletariatu, w którym władza należy do ludu pracującego, a metody dyktatorskie stosowane są w stosunku do burżuazji i innych wrogów ludu, natomiast demokracja jest udziałem świata pracy. Kierowniczą siłą tego państwa jest klasa robotnicza, którą kieruje partia komunistyczna. Te relacje Mao Zedong przedstawił w sposób następujący: „Demokratyczna dyktatura ludu potrzebuje kierownictwa klasy robotniczej, ponieważ tylko klasa robotnicza jest najbardziej dalekowzroczna, bezinteresowna i najbardziej konsekwentnie rewolucyjna. Cała historia rewolucji świadczy, że bez

³⁸ Mao Zedong, *Przemówienie na ogólnokrajowej naradzie Komunistycznej Partii Chin, poświęconej pracy propagandowej (12 marca 1957 roku)*, [w:] *Wyjątki z dzieł...*, s. 37.

³⁹ Mao Zedong, *O właściwym traktowaniu sprzeczności w łonie ludu (27 lutego 1957 roku)*, [w:] *Wyjątki z dzieł...*, s. 51–52.

kierownictwa klasy robotniczej rewolucja ponosi klęskę, a pod jej kierownictwem rewolucja odnosi zwycięstwo⁴⁰.

W Chinach stworzono silne podwaliny władzy ludowej i jak podkreślał Mao Zedong: „Podstawą demokratycznej dyktatury ludu jest sojusz klasy robotniczej, chłopstwa i drobnej burżuazji miejskiej, a głównie sojusz robotników i chłopów, ponieważ te dwie klasy stanowią 80–90% ludności⁴¹. Osią systemu politycznego jest Komunistyczna Partia Chin, która jest centralną siłą kierowniczą, a teoretyczną podstawą określającą cele socjalizmu jest marksizm-leninizm. „Dla dokonania rewolucji niezbędna jest partia rewolucyjna. Bez partii rewolucyjnej stworzonej na podstawie rewolucyjnej teorii marksizmu-leninizmu i opartej na rewolucyjnym marksistowsko-leninowskim stylu nie można doprowadzić klasy robotniczej i szerokich mas ludowych do zwycięstwa nad imperializmem i jego sługusami⁴². Bowiern bez wysiłku Komunistycznej Partii Chin, bez komunistów chińskich jako ostoji narodu chińskiego nie można osiągnąć niezawisłości i wyzwolenia Chin ani ich uprzemysłowienia i unowocześnienia ich rolnictwa⁴³. Komunistyczna Partia Chin jest nie tylko przewodnią siłą klasy robotniczej, jest kierowniczym trzonem całego narodu chińskiego. Bez takiego trzonu zwycięstwo sprawy socjalizmu jest niemożliwe. KPCh opracowała generalną linię i generalną politykę chińskiej rewolucji, a także określiła konkretne kierunki pracy i konkretne wytyczne polityki⁴⁴.

Mao Zedong dużo uwagi poświęcał zagadnieniu walki klasowej. Dotyczyło to nie tylko wczesnego okresu rewolucji narodowej, ale również budownictwa socjalistycznego. Uważał on, że

walka klas była i jest cechą charakterystyczną dla społeczeństw podzielonych klasowo, jest wyrazem nierozwiązanych sprzeczności między wielkimi grupami społecznymi, które wynikają z własności środków produkcji i nierównego podziału dochodu narodowego. Tak było w historii i tak jest współcześnie. Walka klas, zwycięstwo jednych klas, a zniszczenie drugich – oto ich historia, wielotysięczna historia cywilizacji. W społeczeństwie klasowym każdy człowiek znajduje się w określonej sytuacji klasowej, toteż nie ma takiej ideologii, która by nie nosiła piętna klasowego.

⁴⁰ Mao Zedong, *O demokratycznej dyktaturze ludu (30 czerwca 1949 roku)*, [w:] *Wyjątki z dzieł...*, s. 52–53.

⁴¹ *Ibidem*, s. 53–54.

⁴² Mao Zedong, *Rewolucyjne siły całego świata, łączcie się do walki przeciwko imperialistycznej agresji (2 listopad 1948)*, [w:] *Wyjątki z dzieł...*, s. 1–2.

⁴³ *Ibidem*, s. 2.

⁴⁴ Mao Zedong, *Przemówienie na naradzie pracowników kadrowych rejonu wyzwolonego Szansi-suijuan (1 kwietnia 1948 roku)*, [w:] *Wyjątki z dzieł...*, s. 8.

Odnosząc kwestię do Chin, Mao podkreślał, że „w chińskim społeczeństwie feudalnym tylko ta walka klasowa chłopstwa, tylko te powstania i wojny chłopskie były właśnie prawdziwymi siłami napędowymi rozwoju historycznego”⁴⁵.

Walka narodowa jest też w ostatecznym rozrachunku walką klasową. W Chinach, choć proletariats przemysłowy dopiero rozwija się na masową skalę, jest on także kierowniczą siłą chińskiej rewolucji. Klasowo kwestia jest bardzo czytelna. Ten, kto zajmuje stanowisko po stronie rewolucyjnej narodu, jest rewolucjonistą. A ten, który stoi po stronie imperializmu, feudalizmu i kapitalizmu biurokratycznego, jest kontrrewolucjonistą. My jako KPCh stoimy na pozycjach proletariatu i szerokich mas ludowych. „Dla komunisty oznacza to, że powinien stać na pozycjach partyjnych, na pozycjach partyjności i wierności wobec polityki partii”⁴⁶.

Powstaje pytanie, czy nadal istnieje walka klasowa po zwycięskiej rewolucji, jaki ma charakter i czy zmieniają się jej zakres i ostrość. Stalin i Mao Zedong stali na stanowisku, że wraz z budową socjalizmu walka klasowa nadal istnieje, a nawet w pewnych okresach ma tendencje do nasilania się ze względu głównie na zagrożenia zewnętrzne, na przykład niebezpieczeństwa agresji i wojny. Może ona zaostreć się w aspekcie wewnętrznym, jeśli kierownictwo partii w porę nie dostrzeże sprzeczności i nie rozwiąże ich. Może być również wynikiem popełnionych błędów, w szczególności w polityce społeczno-ekonomicznej. Historia realnego socjalizmu dostarcza licznych przykładów zaostrzenia walki klasowej na skutek woluntarystycznych błędów kierownictwa. Obecne kierownictwo Chin nie uważa walki klasowej za główną sprzeczność kraju, stoi ono na stanowisku, że główną sprzecznością Chin jest sprzeczność między rosnącymi potrzebami narodu a możliwościami ich zaspokojenia, stąd otwarło się na szeroką współpracę z kapitałem krajowym i zagranicznym, co przyniosło spektakularne raty rozwoju i rozwiązanie licznych problemów ekonomiczno-społecznych Chin.

Inaczej na te kwestie patrzył Mao Zedong, który w 1957 roku stwierdził, że walka klasowa w socjalizmie nadal ma miejsce.

W naszym kraju chociaż socjalistyczne przeobrażenia, jeśli mówić o własności, są w zasadzie już zakończone i zakrojone na wielką skalę burzliwe walki klasowe mas, charakterystyczne dla poprzednich okresów rewolucji, w zasadzie dobiegły końca, tym niemniej istnieją jeszcze niedobitki obalonych klas obszarników i burżuazji kompradorskiej, istnieje jeszcze burżuazja, a drobna burżuazja dopiero zaczyna się przekształcać. Walka klasowa jeszcze się nie zakończyła...⁴⁷

⁴⁵ Mao Zedong, *Rewolucja chińska...*, s. 11.

⁴⁶ Mao Zedong, *Przemówienie na naradzie w Jenanie poświęconej zagadnieniom literatury i sztuki (maj 1942)*, [w:] *Wyjątki z dzieł...*, s. 202.

⁴⁷ Mao Zedong, *O właściwym traktowaniu...*, s. 22–23.

I dalej:

W naszym kraju ideologia burżuazyjna, drobnoburżuazyjna, ideologia antymarksyistowska będą istnieć jeszcze przez długi czas. Ustrój socjalistyczny w naszym kraju jest w zasadzie ustanowiony (...), ale nie osiągnęliśmy jeszcze pełnego zwycięstwa na froncie politycznym i ideologicznym. Problem „kto kogo” między proletariatem a burżuazją w dziedzinie ideologii nie został jeszcze na dobre rozstrzygnięty. Czeką nas jeszcze długotrwała walka przeciw ideologii burżuazyjnej i drobnoburżuazyjnej...⁴⁸

Dzieje się tak w Chinach, ponieważ

są dwa rodzaje sprzeczności społecznych: sprzeczność między nami a wrogami i sprzeczność w łonie ludu. Żeby poznać ich istotę, trzeba wiedzieć, co to znaczy „lud”, a co „wróg” (...) wszystkie klasy, warstwy i grupy społeczne, które aprobują i popierają sprawę budownictwa socjalistycznego i biorą w nim udział, należą do kategorii ludu, podczas gdy wszystkie siły i grupy społeczne, które przeciwstawiają się rewolucji socjalistycznej (...) są wrogami ludu⁴⁹.

Ta skrócowa analiza wypowiedzi Mao Zedonga na temat teorii i metodologii marksizmu-leninizmu, jego podstawowych zasad i kategorii pozwala stwierdzić, że miał on fundamentalne znaczenie w zakresie przeniesienia na grunt chiński marksizmu-leninizmu. Jednocześnie dostosowywał go i rozwijał odpowiednio do warunków i rozwoju społeczno-gospodarczego, kulturowego, cywilizacyjnego i historycznego Chin. Bez wątpienia Mao Zedong był nie tylko wielkim teoretykiem marksizmu, ale też wybitnym przywódcą chińskiego ludu, który przewodząc odrodzonej Komunistycznej Partii Chin, potrafił skierować Chiny na drogę rewolucji demokratycznej i socjalistycznej, która zakończyła się wielkim zwycięstwem w 1949 roku. Jednocześnie wraz z powstaniem Chińskiej Republiki Ludowej przez prawie 30 lat stał na czele socjalistycznych Chin i kierował budową podstaw ustroju socjalistycznego. W końcowej części życia popełnił pewne błędy, które jednak nie przekreślają jego wielkich zasług jako rewolucjonisty i twórcy socjalizmu w Chinach. Był również wybitnym marksistą, który nie tylko przeniósł główne treści marksizmu na grunt chiński, ale wzbogacił go o treści rodzimej kultury, które znalazły wyraz w powstaniu maoizmu jako odrębnego, nowatorskiego nurtu marksizmu czerpiącego z postępowych tradycji walk klasowych w Chinach. Z tych powodów można stwierdzić, że Mao Zedong był dla Chin tym, czym razem dla Rosji i Związku Radzieckiego byli Lenin i Stalin. Jednocześnie KPCh pod jego kierownictwem potrafiła w bardzo trudnych warunkach

⁴⁸ Mao Zedong, *Przemówienie na ogólnokrajowej naradzie...*, s. 25–26.

⁴⁹ Mao Zedong, *O właściwym traktowaniu...*, s. 60–61.

międzynarodowych i wewnętrznych obronić dziedzictwo rewolucyjnego marksizmu i międzynarodowego ruchu komunistycznego w sytuacji postępującej erozji prawicowego rewizjonizmu i oportunistu w KPZR po śmierci Stalina⁵⁰.

Budowa podstaw socjalizmu w Chinach w okresie przywództwa Mao Zedonga (1949–1976)

Okres ten obejmuje ponad 25 lat, które cechowały się licznymi napięciami wewnętrznymi i międzynarodowymi. Rewolucja 1949 roku zniosła panowanie burżuazji i obszarników i wprowadziła państwo socjalistyczne, które znosiło własność prywatną środków produkcji i wprowadzało uspołecznione, socjalistyczne formy własności. Jednocześnie nowa socjalistyczna władza, korzystając z pomocy Związku Radzieckiego i innych państw socjalistycznych, rozpoczęła realizację nowej bazy gospodarczej, głównie przemysłowej, budowę dróg i mostów na wielkich rzekach, wdrożyła budowę nowych linii kolejowych i modernizację kraju. Jednocześnie okres ten charakteryzował się wielkimi napięciami międzynarodowymi, które zaostrzyły się w czerwcu 1950 roku wraz z wybuchem wojny w Korei, w której Chińska Republika Ludowa stanęła po stronie Koreańskiej Republiki Ludowo-Demokratycznej, udzielając jej pomocy wojskowej i ekonomiczno-finansowej. Już na starcie Chin ludowe stanęły w obliczu klasowej konfrontacji z imperializmem, co położyło się dużym cieniem na stosunkach z państwami kapitalistycznymi, głównie ze Stanami Zjednoczonymi, które w walce z socjalizmem przeszły od zimnej do gorącej wojny. KPCh w okresie tym realizowała szeroki program przemian społecznych i gospodarczych. Na wzór radziecki wdrożono centralne planowanie w gospodarce, realizowano pierwsze plany 5-letnie, które nastawione były na odbudowę zniszczonej przez wojnę gospodarki i wnoszenie nowych inwestycji. Wdrażano nowe technologie i metody pracy, podnoszono wydajność pracy. Procesom tym sprzyjał centralizm w zarządzaniu nie tylko gospodarką, ale w całym państwie, oparty na zasadzie centralizmu demokratycznego. Główną siłą polityczną była Komunistyczna Partia Chin, która rozwijała demokrację partyjną i państwową. Program przemian demokratycznych i socjalistycznych cieszył się powszechnym poparciem ludzi pracy, a jednocześnie budził opór nie do końca przewyciężonych sil konserwatywnych, w tym żywego jeszcze w licznych środowiskach konfucjanizmu. Ogrom zadań i trudności, przed jakimi stanęły ludowe Chiny, wymagał wysokiego stopnia zdyscyplinowania społeczeństwa i konsekwencji w realizacji postawionych zadań.

⁵⁰ O pozycji i roli Mao Zedonga w historii Chin, głównie w XX w. zob. fundamentalne dzieło autora rosyjskiego A. Pancova, *Mao Czedun*, Moskwa 2007, s. 6–868. Zob. też: F.M. Burlackij, *Mao Czedun*, Moskwa 2003, s. 5–255.

Centralizacja zarządzania była na swój sposób ułatwiona przez wielowiekową egzystencję władzy cesarskiej, wysoce autorytarnej, zarządzanej w sposób scentralizowany, której zwieńczeniem była osoba cesarza cieszącego się nie tylko autorytetem politycznym, także „niebiańską świętością”, jak to uzasadniała tradycja konfucjańska – tak filozoficzna, jak i religijna. Część autorów burżuazyjnych opisujących stosunki w otoczeniu Mao Zedonga, na przykład doktor Li Zhishu (lekarz osobisty Przewodniczącego), biorąc pod uwagę potężny zakres jego władzy, autorytet, jakim się cieszył wśród Chińczyków, i jego relacje z podwładnymi, niejednokrotnie przedstawiało go jako „nowego cesarza”, który daleki był w swych zwyczajach od oficjalnie głoszonych zasad skromności i szacunku wobec w szczególności kobiecego personelu kancelarii Mao⁵¹.

Rewolucja demokratyczna i socjalistyczna, która zwyciężyła w Chinach, obaliła system rządów burżuazji i jej zagranicznych sojuszników, znosiła również pozostałości wcześniejszych feudalno-obszarniczych instytucji i porządków, ale droga do wprowadzenia demokratycznego, ludowego i socjalistycznego społeczeństwa była daleka i przebiegała nie bez trudności ze względu na ogólne zacofanie gospodarcze i społeczne Chin pozostawione przez poprzednie epoki. Od wielu lat toczyła się wojna domowa, wcześniej z Japończykami. W prowincjach przygranicznych, w których były silne mniejszości narodowe, szerzył się separatyzm. Dopiero w latach 1955–1956 wyzwolony został Tybet, w 1945 roku przepędzeni zostali Japończycy, ale w 1950 roku wybuchła wojna w Korei trwająca 3 lata, do której po stronie KRLD z powodów internacjonalistycznych i geostrategicznych przystąpiła Chińska Republika Ludowa, co było dużym obciążeniem wojskowym i ekonomicznym. Wojna w Korei przedłużyła stan wojenny, w jakim od wielu lat znajdowały się Chiny. Dopiero w 1954 roku ChRL przystąpiła do pokojowego etapu rozwoju – wówczas uporządkowano kwestie kierowania państwem i wprowadzono pierwszą, tak zwaną prowizoryczną konstytucję opartą na programie zjednoczonych sił patriotycznych i socjalistycznych. W 1955 roku przystąpiono do realizacji pierwszego planu 5-letniego.

Pomocny w realizacji centralnego planowania i scentralizowanego systemu zarządzania państwem był tradycyjny, ukształtowany jeszcze w czasach cesarskiej państwowości, system państwowości, którego osią była pionowa, wertykalna organizacja oparta na ścisłym podporządkowaniu niższych struktur wyższym aż do rządu centralnego, na czele którego w dawnych epokach stał cesarz i jego urzędnicy. W okresie walk o władzę z Kuomintangiem na czele z Czang Kajszekiem komuniści zdobywali sobie coraz większe poparcie wyzyskiwanej biednej ludności, głównie wiejskiej. Jednocześnie opanowywali coraz większe połacie Chin, tworząc na

⁵¹ Zob. w szczególności: Li Zhisui, *Prywatne życie Przewodniczącego Mao*, tłum. Z. Zaczyn, Warszawa 1996, s. 332 i n.

nich podstawy władzy ludowo-socjalistycznej, nawiązując do wzorów i rozwiązań Związku Radzieckiego (okręgi radzieckie). Kuomintang był osłabiony, a nawet rozdzierany przez spory wewnętrzne i brak szerokiego poparcia społecznego, cieszył się jednak poparciem Stanów Zjednoczonych i międzynarodowej finansjery, dążących do utrzymania w Chinach statusu półkolonialnego. Walka ta, jak wiadomo, trwała przez wiele lat i dopiero w 1949 roku udało się Chińskiej Armii Ludowo-Wyzwoleńczej opanować zdecydowaną większość kraju, a Czang Kajszek z resztkami swych sił musiał szukać schronienia na okupowanym od 1945 roku przez wojska Stanów Zjednoczonych Tajwanie i korzystając z ich pomocy, ustanowił tam kontynuację rządów Republiki Chińskiej⁵².

Okres lat 1953–1976 był czasem wielkich przemian ustrojowych, kiedy powstawały zręby polityczno-ustrojowe i gospodarcze Chińskiej Republiki Ludowej, ale był to także czas licznych wstrząsów i załamań, których główną przyczyną był ogrom wyzwań, trudności i barier, przed którymi stanęła młoda socjalistyczna władza. Jednocześnie dawały o sobie znać błędy w procesie decyzyjnym, brak doświadczenia, luki w prawidłowym rozeznaniu sytuacji gospodarczej i politycznej. W kierownictwie KPCh pojawiły się różne frakcje wyrażające rodzące się różne interesy środowiskowe, polityczne i ideologiczne. Odradzały się tendencje biurokratyczne mające w Chinach wielkie tradycje. Choć oficjalnie partia je negowała i potępiała, niektórzy działacze, szczególnie szczebla terenowego, chętnie korzystali z przywilejów władzy. Nieoficjalnie i podskórnie dawały o sobie znać zwyczaje czerpiące z tradycji konfucjańskich (na przykład tak zwane prezenty) i choć partia oficjalnie je potępiała i zwalczała, stawały się coraz większym problemem politycznym i prawnym.

W tak wielkim kraju jak Chiny wielką rolę odgrywały resorty siłowe, wojsko, policja, służba bezpieczeństwa, różne inne formy administracyjnej organizacyjnej kontroli i ewidencji, ale przede wszystkim armia, która od czasu walki z Kuomintangiem i Japończykami zdobyła wielki autorytet wśród ludu, stała się wielką siłą organizacyjną i militarną chroniącą nie tylko państwo i naród przed wrogiem zewnętrznym, ale także mającą wielkie znaczenie w utrzymaniu porządku wewnątrz kraju. Nie bez powodu Mao Zedong przypominał stare powiedzenie, że „karabin rodzi władzę (politykę)”. Jak zawsze w takich przypadkach chodzi o cywilną kontrolę nad armią, a w państwie socjalistycznym o kontrolę partii komunistycznej nad wojskiem. Mao Zedong mógł nie pełnić innych ważnych funkcji, ale zawsze zabiegał o to, by być Przewodniczącym Centralnej Komisji Wojskowej zapewniającej mu polityczne kierownictwo nad armią. O tym, że kwestia ta miała nie tylko charakter teoretyczny, świadczyły późniejsze wydarzenia z okresu tak zwanej wielkiej proletariackiej rewolucji kulturalnej, kiedy chińska armia pod dowództwem marszałka Lin Biao (wtedy drugiej postaci w partii i państwie) wyrosła nie tylko na wielką siłę zbrojną kraju,

⁵² R. Terrill, *Mao...*, s. 222 i n.

ale również wyrażała silne dążenia polityczne zagrażające kierownictwu partyjno-politycznemu Mao Zedonga. Wtedy wielkim problemem było, w jakim kierunku pójdą dalej Chiny – czy w kierunku daleko posuniętej urawniłowki i koszarowego socjalizmu, czy w kierunku socjalistycznej gospodarki rynkowej.

Innym wielkim błędem tych lat był tak zwany Wielki Skok z lat pięćdziesiątych XX wieku, który w swych założeniach miał doprowadzić po kilku latach do podwojenia produkcji przemysłowej, głównie w zakresie przemysłu ciężkiego, na przykład wytopienia żelaza i stali, co przy ówczesnym zacofaniu technologicznym i brakach nowoczesnych urządzeń metalurgicznych okazało się niewykonalne. Podjęte próby uruchomienia produkcji żelaza w wiekowych dymarkach były niewypałem i obnażyły woluntaryzm w kierowaniu ekonomiką. W efekcie zamiast wzrostu produkcji przynosiły wielkie straty nie tylko w przemyśle, ale też w rolnictwie, gdyż do pracy w dymarkach zapędzono olbrzymie rzesze ludności wiejskiej, której zabrakło do niezbędnych prac rolniczych, co skutkowało wielkim spadkiem produkcji rolnej, a w konsekwencji głodem dla milionów nie tylko chłopskich rodzin. W rezultacie partia musiała się wycofać z tej awanturniczej polityki, ponosząc duże straty nie tylko materialne, także utraty autorytetu, co rzutowało na osłabienie jedności ideowo-politycznej kierownictwa i powstanie opozycji, którą Mao Zedong i jego grupa konsekwentnie zwalczali⁵³.

Wymienione błędy w kierowaniu państwem i gospodarką, prowadzące do wielkich wstrząsów, a nawet załamań, były odzwierciedleniem wielkich problemów kraju, który wszedł na drogę budownictwa socjalistycznego z niesłuchaniem niskiego poziomu rozwoju sił wytwórczych, głównie przemysłu, i faktycznie wobec braku własnej klasy robotniczej, proletariatu przemysłowego, który w 1949 roku liczył tylko około 3 milionów robotników w kilku wielkich miastach. Pozostała ludność to olbrzymie morze biednego chłopstwa i proletariackiej nędzarskiej wsi. Do 1949 roku chińskie miasta miały charakter centrów administracyjnych, kupieckich i rzemieślniczych. Chiny szczyły się wielką cywilizacją i kulturą, ale w 1949 roku 90% Chińczyków było analfabetami, a język i kultura mandaryńska były udziałem niewielkiej grupy ludności. W tej sytuacji państwo ludowe stanęło przed wielkim wyzwaniem aspiracji nie tylko kulturalnych mas chłopskich i proletariackich, ale przede wszystkim poprawy ich warunków bytowych, co legło u podstaw restrykcyjnego egalitarnego ustroju w zakresie spożycia, którego odzwierciedleniem była zasada „żelaznej miski ryżu” jako minimum spożywczego dla każdego Chińczyka. Była to sprzeczność, której nie udało się rozwiązać poprzez konfiskatę i uspołecznienie (upaństwowienie) prywatnej własności środków produkcji, której nie było tak wiele, nawet po uwzględnieniu własności kapitału zagranicznego.

⁵³ Z. Wiktor, *Chiny na drodze...*, s. 266 i n.

W tej sytuacji Chiny stanęły przed wielkim problemem konieczności wzniesienia własnej bazy nowoczesnej gospodarki, przede wszystkim przemysłowej, i modernizacji kraju na bazie własnych bardzo ograniczonych środków. Podstawową zasadą było liczenie na własne siły, które ze względu na wysoki potencjał ludnościowy przynosiły oczekiwane rezultaty, ale w ograniczonym zakresie. Ważnym elementem przyspieszającym rozwój była pomoc innych krajów socjalistycznych, głównie Związku Radzieckiego. Jednocześnie wojna w Korei, restrykcje i embargo Stanów Zjednoczonych i innych państw kapitalistycznych izolowały i ograniczały możliwości rozwojowe za pomocą współpracy zagranicznej. W tej sytuacji Chiny znalazły się pod silnym ciśnieniem wzrostu potrzeb rozwojowych i konsumpcyjnych własnego społeczeństwa rozbudzonych przez aspiracje socjalistyczne, które między innymi rezultowały próbami szybkiego „przechodzenia na skróty” do komunizmu (określenie prof. Mieczysława Rakowskiego)⁵⁴, co zakończyło się katastrofą Wielkiego Skoku i „rewolucji kulturalnej” i w sumie przyniosło straty liczone w gospodarce na około 10 lat.

Jednocześnie te straty i doświadczenia uświadomiły części kierownictwa KPCh, między innymi Deng Xiaopingowi, że Chiny muszą iść własną drogą do socjalizmu, inną niż Związek Radziecki i kraje demokracji ludowej w Europie. Muszą się otworzyć na zewnątrz, wykorzystać swój olbrzymi potencjał siły roboczej i zdecydować się na napływ kapitału zagranicznego, ale na własnych warunkach i przy kontroli własnego państwa, respektowaniu chińskiego systemu prawnego i utrzymania samodzielności chińskiej waluty. Koncepcja ta bardzo podzieliła kierownictwo, rozpoczęła się bezpardonowa walka frakcyjna, nie obeszło się bez pewnego odrodzenia neokonfucjanizmu, a obie strony zarzucały sobie uleganie jego wpływom i argumentacji. Musiało upłynąć jeszcze wiele lat, zanim te projekty zmian polityki wewnętrznej i zagranicznej wdrożone zostały do praktyki gospodarczej i politycznej ChRL. Faktycznie były one wdrażane dopiero po śmierci Mao Zedonga w 1976 roku i dopiero od 1978 roku chińska gospodarka przeszła na inne tory rozwojowe, przy czym nie była to zmiana strategii (socjalizm i komunizm), lecz taktyki, czyli metod dochodzenie do tych celów.

Powracając do ogólnej oceny lat 1955–1978, trzeba wskazać na główne wskaźniki wzrostu Chin. Przede wszystkim nastąpił olbrzymi wzrost liczby ludności z 600 do 970 milionów ludzi, co potwierdziło także doświadczenie demograficzne innych państw tak zwanego Trzeciego Świata, które weszły na drogę niepodległości, na przykład Indii, Indonezji, Pakistanu, krajów afrykańskich, w szczególności Nigerii. W Chinach sytuacja żywnościowa była lepsza niż w innych krajach, co pozwoliło uniknąć klęski głodu, podaż żywności była większa niż minimalne potrzeby, co pozwoliło na w miarę sprawiedliwie racjonowanie żywności. Produkcja zbóż wzro-

⁵⁴ M. Rakowski, *Przemiany i szanse...*, s. 88.

sła z 250 do 310 kilogramów na mieszkańca, ale nie ustrzegło to całkowicie Chin przed nędzą, którą w 1955 roku zagrożonych było 50% ludności, a w 1978 roku – 25%, głównie na wsi, co oznaczało, że przy ogromnym wzroście liczby ludności w 1978 roku nadal zbliżona liczba ludności znajdowała się w nędzy.

Produkcja mięsa wzrosła trzy razy, ale oznaczało to tylko średnio 9 kilogramów spożycia na jednego Chińczyka. Większy był wzrost produkcji przemysłowej, w tym również nawozów sztucznych i innych środków produkcji rolnej. W 1978 roku wydobycie węgla wyniosło 618 milionów ton, ropy naftowej – 100 milionów ton, stali – 32 miliony ton, cementu – 65 milionów ton, nawozów sztucznych – 8,7 miliona ton, tkanin – 11 miliardów metrów, energii elektrycznej – 259 miliardów kilowatogodzin. Oznaczało to znaczny postęp w rozwoju produkcji przemysłowej na mieszkańca, ale w porównaniu ze średnią światową, nie mówiąc o krajach rozwiniętych, Chiny pozostawały bardzo zacofane. Na przykładu ludność Chin w 1978 roku wynosiła 22% ludności świata, a ich produkcja stali w skali światowej wynosiła 5%, cementu – 9%, nawozów sztucznych – 9%, papieru – 3,7% energii elektrycznej – 3,6%, tkanin bawełnianych na mieszkańca w 1978 roku wytwarzano 11 metrów, wełnianych – 0,4 metra, podczas gdy na przykład w Polsce w tym czasie odpowiednio 28 i 3,8 metra⁵⁵.

Schyłkowy okres życia Mao Zedonga to jednocześnie osłabienie jego autorytetu politycznego i pozycji w KPCh. W partii powstało kilka frakcji różniących się co do oceny przeszłości i perspektyw dalszych dróg budownictwa socjalizmu w Chinach. Na to nakładały się różnice ideowo-polityczne w międzynarodowym ruchu komunistycznym, w szczególności głębokie podziały między KPCh a KPZR na tle stosunku do imperializmu, kapitalizmu i perspektyw socjalizmu. Na początku lat sześćdziesiątych XX wieku nastąpiło zerwanie przyjaźni i współpracy między obu partiami, co miało negatywne następstwa w postaci rozbitcia międzynarodowego ruchu komunistycznego i robotniczego i wpływało na stosunek do kapitalizmu. W KPZR i Związku Radzieckim zwyciężyło skrzydło neorewizjonistyczne i oportunistyczne, które w dalszych latach doprowadziło do upadku KPZR i ZSRR głównie za sprawą działalności Gorbaczowa i Jelcyna i okazało się wielkim osłabieniem, a nawet ciosem w sprawę światowego ruchu robotniczego i komunizmu, a jednocześnie wzmocniło kapitalizm.

W Chinach w okresie „rewolucji kulturalnej” sprawa walki z pozostałościami Konfucjusza stała się ponownie aktualna. W czasie kampanii skierowanej przeciwko marszałkowi Lin Biao i jego frakcji w gazetach wielkich hieroglifów posługiwano się argumentami, że walka z Lin Biao zatacza coraz szersze kręgi i partia powinna demaskować również innych zwolenników Konfucjusza w swoim kierownictwie i we władzach lokalnych. W 1975 roku w dalszym ciągu prowadzono kampanię prze-

⁵⁵ Dane podaję za M. Rakowskim, przytoczone w pracy: Z. Wiktor, *Chiny na drodze...*, s. 270.

ciwko Lin Biao i Konfucjuszowi. Na sesji parlamentu ChRL w styczniu 1975 roku jednym z punktów obrad była kwestia nowej konstytucji. Referat na ten temat wygłosił członek Biura Politycznego KC KPCh Czang Czun-ciao, który między innymi powiedział, że w „niektórych zakładach pracy tylko formalnie istnieje socjalistyczny system własności, a w rzeczywistości władza kierownicza nie znajduje się w rękach szerokich rzesz robotników”. I dalej: „Wiele odcinków, jeśli nie opanuje ich proletariata, to opanuje burżuazja, Dziadyga Konfucjusz zmarł dwa tysiące lat temu, ale jeśli proletariata nie wymiecie tych śmieci, to same one nie znikną”. W związku z tym, jak stwierdził mówca, należy „kontynuować i pogłębiać kampanię krytyki Lin Biao i Konfucjusza”⁵⁶.

O tym, jak złożona była w latach siedemdziesiątych sytuacja ideowo-polityczna w KPCh, świadczą też inne fakty. Mao, jak wiadomo, uchodzi za klasyka chińskiego marksizmu. Jednocześnie rozwijał on marksizm odpowiednio do chińskich warunków, na przykład uważając klasę robotniczą i jej ideologię za wiodący czynnik walki klasowej, stwierdził, że w warunkach chińskich główną siłą antyfeudalną i antykapitalistyczną może stać się biedne chłopstwo i wiejski proletariata, co okazało się pozytywną przesłanką odbudowy KPCh po 1927 roku i poprowadzenia jej do rewolucyjnej walki, i co po ponad 20 latach przyniosło KPCh zwycięstwo – w 1949 roku powstała Chińska Republika Ludowa. Bez wątplenia Mao Zedong był wielkim przywódcą chińskiej rewolucji i jego wielką zasługą było skierowanie Chin na nową drogę rozwoju, która doprowadziła je do rewolucji demokratycznej i socjalistycznej, a w dalszej kolejności na drogę budowy podstaw socjalizmu. Jednocześnie ze względu na odmienną cywilizacyjną Chin, ogromne opóźnienia w rozwoju gospodarczym i zacofaną strukturę społeczną nie mógł on zastosować kategorii marksistowskich powstałych w realiach Europy Zachodniej czy nawet Rosji radzieckiej. Mógł przejąć teorię i metodologię marksistowską głównie w postaci materializmu historycznego i dialektycznego. Jednocześnie chińscy marksiści, przede wszystkim w szeregach KPCh, musieli stworzyć bardziej szczegółowe chińskie kategorie naukowe odzwierciedlające chińskie realia gospodarcze, polityczne i społeczne. Historia walk rewolucyjnych w Chinach wyniosła jako główną siłę rewolucyjną biedne chłopstwo i proletariata wiejski. W efekcie to rewolucyjna wieś otoczyła miasto i przeprowadziła rewolucję demokratyczną i socjalistyczną. Nie bez powodów koncepcja ta i program KPCh uznawane są za oryginalną drogę niekopiującą innych modeli, co stało się powodem stwierdzenia, że w Chinach zwyciężył nie marksizm, lecz maoizm. Bez wątplenia chińska rewolucja wyrosła na innym gruncie ekonomiczno-społecznym niż w zachodniej Europie, nawet w Rosji i Związku Radzieckim, z których rozwiązań (marksizmu-leninizmu) z różnych powodów Mao i KPCh chętnie korzystali, szczególnie do lat sześćdziesiątych XX wieku.

⁵⁶ *Najnowsza historia Chin...*, s. 717 i 728.

Potwierdzeniem odmienności powstawania i rozwoju „chińskiego marksizmu” jest analiza tekstologiczna głównych prac Mao Zedonga, z których podstawowe stwierdzenia przytoczone zostały poprzednio. W latach sześćdziesiątych XX wieku przeprowadzono analizę tekstologiczną oryginalnego chińskiego wydania *Dzieł zebranych* Mao Zedonga. Wynikało z niej, że 22% wszystkich cytatów, którymi Mao posługiwał się, stanowiły cytaty z prac filozofów konfucjańskich lub neokonfucjańskich, 12% były to cytaty z prac mohistów lub taoistów, 13% – odsyłacze do chińskiej literatury pięknej, 4% – odsyłacze do prac Marksa i Engelsa, 18% – odsyłacze do prac Lenina, 24% – odsyłacze do prac Stalina, 7% – odsyłacze do innych prac⁵⁷. Jak widać, Mao najrzadziej korzystał z prac Marksa i Engelsa, wielkim autorytetem był dla niego Lenin, ale najwięcej czerpał z prac Stalina, z którym znał się osobiście, spotykał się z nim jako polityk i dyskutował. Stalin był dla Mao wielkim autorytetem nie tylko jako polityk, ale też jako teoretyk i marksistowski ideolog. Uważał, że nowe kierownictwo na czele z Nikitą Chruszczowem dopuściło się zafałszowania dorobku Stalina nie tylko jako wybitnego męża stanu Związku Radzieckiego i międzynarodowego ruchu robotniczego (komunistycznego), ale także jako wybitnego marksisty-leninowca.

W następstwie „rewolucji kulturalnej” ChRL wkroczyła w okres dużej destabilizacji nie tylko ideowo-politycznej, ale również gospodarczej. Jak wspomniano, w rezultacie Wielkiego Skoku i „rewolucji kulturalnej” Chiny utraciły około 10 lat, co spowodowało wzrost niezadowolenia społecznego i podkopało zaufanie mas do partii. Napięcia temu towarzyszące ożywiły różnice w samej partii, pojawiły się różnice w poglądach, formułowano różne drogi wyjścia z kryzysu, a nawet pojawiły się frakcje, z których najgroźniejsza dla przyszłości partii była „frakcja wojskowych” na czele z marszałkiem Lin Biao i jej główny antagonistą – „frakcja pragmatyków” na czele z Deng Xiaopingiem. Mao Zedong i jego grupa lawirowali między frakcjami i starali się łagodzić sprzeczności, a w momentach krytycznych przechodzili na stronę większości. Na początku lat siedemdziesiątych największym zagrożeniem była frakcja Lin Biao, która ostatecznie została rozbita w 1971 roku, a jej przywódca poniósł śmierć w niewyjaśnionych do dziś okolicznościach. W trakcie tej kampanii przeciwnicy Mao zarzucali mu między innymi „despotyczne, cesarskie metody sprawowania władzy”. Z tego okresu pochodzi dokument pod tytułem *Zarys projektu 571*, mający charakter platformy politycznej tej frakcji, upubliczniony przez tajwański wywiad po śmierci Lin Biao. W dokumencie tym poddana została ostrej krytyce dotychczasowa polityka KPCh pod kierunkiem Mao Zedonga, któremu zarzucono liczne błędy polityczne i gospodarcze, które – zdaniem autorów – doprowadziły kraj na granice

⁵⁷ V. Holubnychy, *Ma Tse-tung's Materialistic Dialectics*, „The China Quarterly” 1964, no. 19, s. 17. Cyt. za: *Najnowsza historia Chin...*, s. 703, przypis. Te dane potwierdzone zostały później przez dwóch autorów radzieckich. Zob. M.L. Słutajski, W.G. Georgijew, *Antimarksistskaya suchnost' fijosowskich wzgladov Mao Tse-tunga*, Moskwa 1969, s. 50–51.

katastrofy. Jedynym wyjściem z kryzysu miało być wyeliminowanie Mao i jego grupy oraz wyprowadzenie KPCh i kraju z głębokiego kryzysu. W konkluzji dokumentu stwierdzono, że Mao Zedong nie był prawdziwym marksistą-leninowcem, tylko wielkim tyranem feudalnym, był fałszywym marksistą kroczącym nie drogą marksizmu, tylko drogą Konfucjusza i Meng-tsy. „Rządził” według praw godnych cesarza Szy Huang-ti z dynastii Cin (Qing). W rzeczywistości – jak głosił dokument – „Mao Zedong stał się nowym cesarzem”⁵⁸.

Trudno jest jednoznacznie stwierdzić, czy ten dokument frakcji Lin Biao był autentyczny, czy też okazał się „podróbką” maoistowskich służb specjalnych spreparowaną w celu skompromitowania opozycyjnej grupy. Faktem jest, że wtedy w Chinach toczyła się walka frakcyjna, która nie tylko miała charakter rywalizacji i walki o władzę, ale odzwierciedlała inną koncepcję budowy socjalizmu, która kilka lat później wystąpiła w całej okazałości pod hasłem „socjalistycznej gospodarki rynkowej”, której przywódcą stał się Deng Xiaoping. Była to jedna z przyczyn rozpoczęcia w 1973 roku kontrkampanii KPCh pod hasłem „krytyki Konfucjusza”, która zmierzała do „wybielenia” Mao Zedonga i zdjęcia z niego zarzutów przeciwników politycznych, a jednocześnie do krytyki zachowań i postaw wśród części działaczy partyjnych i państwowych stosowania praktyk biurokratycznych i „odrywania się od mas”. Walka z konfucjanizmem zmierzała również do przewyciężenia licznych przyzwyczajzeń, wzorów zachowania, wartości czerpiących z niego, które stały w opozycji do ustroju socjalistycznego i kultury politycznej nowego systemu.

Bez wątpienia rewolucja socjalistyczna w Chinach zmiotła stare feudalno-cesarzkie i burżuazyjno-obszarnicze państwo. Ale rewolucja była dziełem mniejszości, komuniści i ich sojusznicy ustanowili nowe państwo, które swym demokratycznym ustrojem i socjalistycznym egalitaryzmem zdobywało sobie sympatię i poparcie mas. Jednocześnie społeczeństwo to w większości ciągnęło za sobą stare przyzwyczajenia i nawyki, a także wartości czerpiące z poprzednich formacji. W Chinach ciągle duży wpływ w tym czasie miały ideologia i religia konfucjanizmu, stąd też można stwierdzić, że znajdowało się ono pod ogromnym wpływem, a nawet naciskiem tradycji konfucjańskich.

Pod względem ideowym ta presja przeszłości zawierała w sobie treści i wartości zróżnicowane pod względem ideowym. Na przykład utrwałała ona pewne pozytywne cechy wzorca osobowego, takie jak pracowitość, skromność, wytrwałość i zamiłowanie do wiedzy. Konfucjanizm ułatwiał zdolność przystosowania się, działał na rzecz postawy minimalizacji potrzeb materialnych oraz uczył życiowego konformizmu, co pozwalało przetrwać nawet w najtrudniejszych warunkach. Jednocześnie presja tradycji umacniała w świadomości mas przeświadczenie o wyjątkowej do-

⁵⁸ *Najnowsza historia Chin...*, s. 637. Tę opinię potwierdzał, o czym wcześniej wspomniano, doktor L. Zhisui, *Prywatne życie...*, s. 357 i n.

skonałości cywilizacji chińskiej i o niepodważalnej genialności dawnych mędrców lub władców. W ciągu wieków utrwałała ona silne poczucie hierarchii społecznej, ograniczała swobodę myślenia, inicjatywę i energię jednostek. Stymulowała kiedyś lekceważący stosunek do techniki i niezbędności jej dalszej modernizacji i innowacji. Konfucjańska tradycja nie sprzyjała kształtowaniu takich cech osobowości, jak przedsiębiorczość, rzutkość, pomysłowość, natomiast bardzo mocno wiązała ona człowieka z odległą przeszłością historyczną, co odciągało go od problemów teraźniejszych i perspektywicznych.

Złożoność i zmienność historyczna konfucjanizmu i jego różnych szkół powodowały, że ocena systemu filozoficznego Konfucjusza stanowiła jeden z najtrudniejszych, a jednocześnie najbardziej spornych problemów na gruncie marksistowskiej humanistyki. Część historyków skupiła się na racjonalnych i postępowych treściach konfucjanizmu, na przykład profesor Kuo Mo-žo (były prezes Chińskiej Akademii Nauk). Druga grupa wydobywała irracjonalne, a zarazem reakcyjne elementy spuścizny ideologicznej konfucjanizmu⁵⁹.

Po okresie „rewolucji kulturalnej” i po upadku Lin Biao w ramach nowej kampanii krytyki Konfucjusza górę wzięła koncepcja totalnej krytyki. Dużą rolę w tym zakresie odegrał profesor Jang Jung-kuo – historyk z Uniwersytetu w Kantonie, który w licznych pracach pisanych na zamówienie władz partyjnych poddawał ostrej krytyce poglądy Konfucjusza, określając go jako „ideologa zacięcie broniącego ustroju niewolniczego”, a także walkę dwóch linii w ideologii okresu wczesnej i późniejszej dynastii Han. Autor przedstawiał Konfucjusza jako ideologa skazanej na upadek klasy właścicieli niewolników, co profesor uznał za reakcyjne. Jednocześnie autor chwalił legistów, czyli jedną ze szkół konfucjanizmu, która tak się rozwinęła, że właściwie stała się zaprzeczeniem pierwotnego konfucjanizmu. Przypomnijmy, że legiści mniej uwagi zwracali na cechy etyczne konfucjanizmu, stali się natomiast apologetami państwa prawa scentralizowanego i stawiającego na szczycie piramidy cesarza, a właściwie jego prawo. Pod tym względem legiści wyprzedzili o ponad 2 tysiące lat austriackiego konstytucjonalistę Hansa Kelsena stawiającego na szczycie źródeł prawa konstytucję. Ale to przeciwstawienie miało swój walor użyteczności w czasach Mao Zedonga, gdyż było wyrazem krytyki pod adresem poprzedniego ustroju i upadłych frakcji, które „myślały po staremu”. Zarazem wykorzystywano legistów i ich autorytet dla umocnienia nie tylko pozycji Mao Zedonga w partii i państwie, ale w ogóle umocnienia państwa dyktatury ludu chińskiego. Nawiązując do czasów aktualnych, można skonstatować, że kwestia ta jest również aktualna i ważna dla kierownictwa Xi Jinpinga, który mocno podkreślał na XIX zjeździe KPCh w 2017 roku zasadę i praktykę „państwa prawa” i „rządów prawa”, stawiających re-

⁵⁹ *Najnowsza historia Chin...*, s. 668.

spektowanie prawa, przede wszystkim norm konstytucji, przez wszystkich obywateli, instytucje, w tym KPCh.

Wracając do poprzedniej narracji, po X zjeździe KPCh w 1973 roku wystąpiła nowa fala krytyki konfucjanizmu w kontekście potępienia Lin Biao. Jednocześnie władze wykorzystały tę krytykę do dalszych napaści na Związek Radziecki i KPZR oskarżanych o nowy hegemonizm i rewizjonizm. Schyłkowy okres życia Mao Zedonga to jednocześnie osłabienie jego autorytetu politycznego i pozycji w KPCh. Partia przestała być monolitem ideowo-politycznym, na to nakładały się głębokie różnice w międzynarodowym ruchu komunistycznym, w szczególności między KPZR a KPCh, co pociągało za sobą wielkie osłabienie międzynarodowego ruchu robotniczego i umacniało imperializm.

W Chinach podziały wewnętrzne oscylowały głównie wokół sporów na temat dróg i metod dalszej budowy socjalizmu. Chodziło przede wszystkim o kwestie rynku, większą tolerancję dla prywatnej inicjatywy i otwarcie się Chin na zewnątrz. Część kierownictwa chińskiego stała na stanowisku, że Chiny przy szczupłości własnych środków i ogromnym przyroście ludności same sobie nie poradzą i muszą wejść na drogę pewnej kooperacji z kapitałem zagranicznym przy zachowaniu priorytetu własnych interesów gospodarczych, finansowych i zagranicznych. Na czele tej grupy stali Deng Xiaoping i Liu Szaotsi, którzy byli konsekwentnie zwalczani, a nawet prześladowani przez Mao Zedonga jako „kroczący droga kapitalistyczną”. Mao był zwolennikiem wczesnych założeń Marksa wiążących rynek z gospodarką kapitalistyczną, natomiast gospodarka socjalistyczna miała się rozwijać według dyrektyw centralnego planowania. Te zasady wdrożone do praktyki Rosji radzieckiej przez Lenina wykazały słabość w obliczu ogromnego zacofania gospodarczego Rosji i w konsekwencji wielkich zniszczeń dokonanych przez rewolucję i wojnę domową. Stąd Lenin dokonał zasadniczej zmiany polityki, wprowadzając Nową Politykę Ekonomiczną (NEP) opartą między innymi na warunkach gospodarki towarowo-pieniężnej i dopuszczając rynek jako sposób wymiany towarowej głównie między miastem a wsią.

Była to poważna korekta nauki Marksa o prawach socjalizmu, a właściwie okresu przejściowego od kapitalizmu do socjalizmu. Rekorektę tej polityki z kolei przeprowadził z ważnych powodów wewnętrznych i zewnętrznych Stalin w końcu lat dwudziestych, kierując się większymi efektami ekonomicznymi centralnie sterowanej gospodarki planowej Związku Radzieckiego i w obliczu rosnącego zagrożenia faszystowskiego. Mao Zedong był wiernym uczniem Stalina i podobnie jak on srogo zwalczał zwolenników osłabienia centralnego planowania i wprowadzenia ograniczonych mechanizmów rynkowych, przy czym gospodarka ta w Chinach nawet przy błędach Wielkiego Skoku i „rewolucji kulturalnej” odnotowywała średnio rocznie 6% wzrostu, co jednak było prawie w całości „konsumowane” przez ogromny przyrost naturalny. W tej sytuacji Deng Xiaoping już w 1967 roku sformułował po-

wiedzenie, że „nieważne jest, czy kot jest biały, czy czarny, ważne jest, żeby łapał myszy”. Oznaczało to zdaniem Denga, że na obecnym etapie rozwoju Chin nie jest zagrożony socjalizm, a główną sprzeczność wyznaczają nie sprzeczności klasowe i walka klasowa, ale sprzeczność między rosnącymi potrzebami i aspiracjami społeczeństwa a możliwościami ich realizacji przez mało efektywną gospodarkę. Mao Zedong traktował tę wypowiedź jako marksistowską herezję. Choć od 1949 roku upłynęło wiele lat, często podkreślał, że po rewolucji i wprowadzeniu socjalizmu w Chinach klasy nie zniknęły całkowicie. „Nawet po uspołecznieniu własności klasy istnieją nadal – powtarzał w 1962 roku. – Walka klasowa nadal trwa”. W Chinach „walka klasowa między proletariatem a burżuazją potrwa długo” i „może przybierać okresowo różne formy”⁶⁰.

Dalej Mao dawał wyraz trosce o dalszy rozwój Chin, mówiąc, że „Chiny mogą stanąć przed niebezpieczeństwem restauracji kapitalizmu”. Przypomniął, że „burżuazja przenika też do KPCh, podobnie jak wcześniej do innych partii komunistycznych, które przechodzą na drogę kapitalizmu”. Odnosiło się to w szczególności do Deng Xiaopinga i Liu Szaotsi, których oskarżał o „idących drogą kapitalistyczną”, nawet swemu najwierniejszemu współpracownikowi Czou Enlajowi w 1974 roku przypiął „łatkę” konfucjanisty⁶¹.

Ta ostrożność i obawy o przyszłość socjalizmu i zagrożenia kontrewolucyjne nie były bezzasadne. Potwierdzały je historia ruchu robotniczego, rosnący rewizjonizm, reformizm i oportunistyczny w ruchu komunistycznym, a przede wszystkim upadek KPZR i Związku Radzieckiego, także krajów demokracji ludowej w Europie w końcu lat osiemdziesiątych XX wieku. Przełomem w dążeniach do wprowadzenia nowej polityki ekonomicznej zwanej później „socjalistyczną gospodarką rynkową” była śmierć wieloletniego premiera Chin Czou Enlaja w styczniu 1976 roku i we wrześniu tego roku Mao Zedonga. Już w końcowych miesiącach ich rządów przewagę w kierownictwie partyjno-rządowym zdobyła frakcja Deng Xiaopinga, co potwierdzały odwołania ich przedstawicieli z zesłania na głęboką prowincję („w celach reedukacji”) i przywrócenia do działalności na najwyższych stanowiskach partyjnych i państwowych. Po śmierci Mao Zedonga przez miesiąc trwała ostra walka między obiema frakcjami zakończona upadkiem „bandy czworga”, aresztowaniem i osądzeniem jej przywódców (w tym między innymi małżonki Mao, Jiang Qing) i budowaniem nowego przywództwa w KPCh na czele z Deng Xiaopingiem, co trwało kilka lat, zanim wdrożony został program nowej polityki. W tym czasie po burzliwych latach „rewolucji kulturalnej” i walk frakcyjnych opanowano chaos w gospodarce, uporządkowano sprawy jednolitego kierowania państwem, a w szczególności przywrócono jedność ideowo-polityczną w szeregach partii na zasadach zaufania między

⁶⁰ Cyt. za: L. Zhisui, *Prywatne życie...*, s. 398.

⁶¹ *Ibidem*, s. 585.

członkami partii a kierownictwem i respektowania zasady realizacji linii mas. Jednocześnie po szerokiej i głębokiej dyskusji wewnątrzpartyjnej dokonano oceny miejsca i roli Mao Zedonga w historii KPCh i ChRL, uznając zasadę, że był on wybitnym przywódcą Chin i jego zasługi w walce o wyzwolenie chińskiego ludu spod ucisku kapitalistycznego i zwycięstwie rewolucji demokratycznej i socjalistycznej są historyczne i nie mogą być pominięte. Co prawda Mao w schyłkowym okresie popełnił wielkie błędy, ale były to błędy wielkiego rewolucjonisty, które stanowiły nie więcej niż 30% w sytuacji, gdy zasługi stanowiły 70% jego życia. Było to wyrazem wielkiego uznania dla dotychczasowego przywódcy, jednocześnie prawidłowego wyważenia relacji między pozytywami i negatywami jego działalności politycznej. Realizację nowej polityki ekonomicznej uznano nie za negację poprzedniego kierownictwa, ale za jej kontynuację w nowych warunkach wewnętrznych i międzynarodowych⁶².

Deng Xiaoping wielokrotnie podkreślał, że społeczeństwo socjalistyczne, a tym bardziej komunistyczne nie może być oparte na nędzarskiej ekonomice zaspokajającej tylko podstawowe potrzeby życiowe swych obywateli. Chiny muszą uczynić wszystko, by przyspieszyć rozwój gospodarczy i podnieść poziom społeczny świata pracy. Jednocześnie mimo osiągniętych sukcesów socjalistycznej rewolucji i 30 lat budownictwa socjalistycznego należy skuteczniej rozstawać się z pozostałościami feudalizmu i mentalności klanowej, w czym dużą rolę odgrywały pozostałości konfucjanizmu. Do najważniejszych przywódcą zaliczył następujące: 1) utrzymywanie się nadal w społeczeństwie mentalności klanowej; 2) w stosunkach społecznych nadal utrzymywał się stary hierarchiczny porządek; 3) także określone przejawy nierówności statusu w kontaktach między towarzyszami ze szczebla kierowniczego a ich podwładnymi oraz w stosunkach między kadrami a masami; 4) słabe zrozumienie w społeczeństwie praw i obowiązków obywatelskich; 5) w sferze gospodarczej panował system i styl mandaryński wśród kadry w przemyśle, handlu, rolnictwie; 6) nadmierne podkreślanie w pracy ekonomicznej kompetencji regionalnych i resortowych, co prowadziło do partykularyzmu i przerzucania swych kłopotów na innych; 7) nieuznawanie doniosłego znaczenia nauki i oświaty dla socjalizmu i że bez nauki i oświaty nie można zbudować socjalizmu; 8) polityka izolacjonizmu i szowinistycznej arogancji w stosunkach z zagranicą; 9) porażająca praktyka protekcji (i dodajmy: korupcji); 10) nauzywanie władzy przez część kadry i preferowanie „swojaków”; 11) niedocenywanie wpływów pozostałości feudalizmu w ideologii i polityce; 12) trzeba usuwać te piętna i objawy feudalizmu i kapitalizmu, ale tego nie można sprowadzać do jednej akcji, 13) system prawny jest dobry, należy go właściwie stosować; 14) nie trzeba ulegać anarchizmowi i indywidualizmowi; 15) nie płaszczyć się przed cudzoziemcami, mamy wielkie osiągnięcia; 16) część młodzieży notabli, wyjeżdżając za granicę na studia, uprawia łapownictwo i przemyt, zapomina o narodowej

⁶² D. Xiaoping, *Przestrzegać...*, s. 114 i n.

dumie i godności osobistej; 16) do kraju w związku z szerszymi kontaktami przemycania się pornografię, wulgarne filmy i zdjęcia, publikacje, szkodzi to naszej moralności; 17) na granicy sektora socjalistycznego i prywatnego pojawiły się różne nielegalne formy aktywności gospodarczej, finansowej⁶³.

Deng Xiaoping i jego towarzysze wychodzili z założenia, że podejmowane reformy nie mają na celu odejścia od socjalizmu, lecz obronę interesów i utrzymanie władzy ludzi pracy, a więc ogromnej większości społeczeństwa. KPCh nie przekształciła się w partię uprzywilejowanej biurokracji będącej w klasowym konflikcie z masami ludowymi. Jako cel społeczny partia stawiała poprawę warunków życiowych ludzi pracy. Inaczej niż KPZR na czele z Chruszczowem, KPCh nie odzęgała się od poprzedniego przywódcy i niezależnie od popełnionych przez niego błędów kontynuowała dzieło rozwoju socjalizmu w nowych warunkach. Wreszcie okres niedawnych walk frakcyjnych, a w szczególności „rewolucja kulturalna”, uświadomił masom ludowym wagę socjalistycznej rewolucji i dalszej budowy socjalizmu jako gwarancji dalszej poprawy ich bytu oraz zachowania i umocnienia suwerenności Chińskiej Republiki Ludowej w obliczu pojawiających się zagrożeń imperialistycznych⁶⁴.

Koncepcja socjalistycznej gospodarki rynkowej stała się przedmiotem krytyki nie tylko ze strony chińskich przeciwników i konkurentów politycznych Deng Xiaopinga. Była i w znacznej części jest krytycznie przyjmowana przez zagraniczne partie komunistyczne generalnie stojące na pozycjach ideologicznych dawnej KPZR i praktyce ustrojowej dawnego Związku Radzieckiego opartej na zasadzie centralnego planowania w gospodarce i negacji rynku. W argumentacji sięgano do wypowiedzi Marksa i Engelsa z połowy XIX stulecia, w szczególności wczesnych prac, na przykład *Krytyki ekonomii politycznej* czy *Manifestu Komunistycznego*, w których klasyki dali wyraz tym zasadom, pojmując je jako fundamentalne dla przyszłej ekonomii socjalistycznej i będące w opozycji do liberalnego mechanizmu gospodarowania XIX-wiecznego kapitalizmu, głównie Anglii, skąd czerpano wzory do modelu stosunków kapitalistycznych.

Problem polegał jednak na tym, że od tego czasu upłynęło ponad 170 lat i świat, w tym kapitalistyczny, bardzo się zmienił. Kapitalizm przeszedł fazę liberalizmu, wkroczył w fazę imperializmu, monopolizacji i ekspansji kolonialnej, będących przedmiotem analizy Lenina, szybkiego rozwoju ruchu robotniczego, a jednocześnie wielkich sprzeczności klasowych, w wyniku których wybuchły dwie wojny światowe, powstał i rozwinął się faszyzm, nacjonalizm, militarizm i wiele innych zagrożeń niebezpiecznych dla dalszego istnienia i rozwoju ludzkości. Jednocześnie w listopadzie 1917 roku wybuchła w Rosji rewolucja październikowa, która zapoczątkowała nową

⁶³ D. Xiaoping, *Przemówienie wygłoszone na rozszerzonym posiedzeniu Biura Politycznego KC KPCh 18 sierpnia 1980 r.*, [w:] *idem, Chińska droga...*, s. 251.

⁶⁴ M. Rakowski, *Przemiany i szanse...*, s. 122 i n.

erę w dziejach ludzkości, mianowicie powstanie Rosji radzieckiej, później Związku Radzieckiego i innych państw socjalistycznych, republik robotników, chłopów i innych ludzi pracy, państw dyktatury proletariatu, co potwierdzone zostało po drugiej wojnie światowej przez powstanie krajów demokracji ludowych w Europie, w latach 1948–1949 w Korei i Chinach, a następnie w zjednoczonym socjalistycznym Wietnamie. W 1958 roku rewolucja zwyciężyła na Kubie na kontynencie amerykańskim.

Świat wkroczył w epokę rewolucji narodowo-kolonialnych, demokratycznych, niektóre z nich rozwijały się w powstawanie państw podążających drogą niekapitalistycznego rozwoju. W tej sytuacji w międzynarodowym ruchu komunistycznym prowadzona była ożywiona dyskusja nad różnymi drogami rewolucji socjalistycznych i budowy socjalizmu. Podstawowym problem było pytanie, czy w tych krajach z historycznie opóźnionymi strukturami społeczno-gospodarczymi jest możliwa rewolucja socjalistyczna, a w następnym etapie budowa podstaw ustroju socjalistycznego. Były to państwa postkolonialne, które w latach pięćdziesiątych, sześćdziesiątych wybiły się na niepodległość, silnie powiązane z dawnymi metropoliami, z których w wielu powstały grupy marksistowskie organizujące uciśnione ludy do walki z imperializmem i neokolonializmem. Było ich około trzydziestu w Afryce, Azji i Ameryce Łacińskiej. Wzorem dla nich były republiki azjatyckie ZSRR, Mongolia, KRLD. Wietnam, Chińska Republika Ludowa, a w Ameryce Kuba. Były to kraje o zdecydowanej przewadze rolnictwa, o słabo rozwiniętej bazie przemysłowej, najczęściej wydobywania surowców, i zwykle o dużej masie ludności żyjącej w warunkach lub na granicy nędzy. Z tego powodu od dawna toczyła się tam walka narodowo-wyzwoleńcza o charakterze partyzanckim, której przywódcy poszukiwali rozwiązań ustrojowych i pomocy w państwach socjalistycznych.

Marks i Engels przewidywali, że socjalizm zwycięży w państwach najbardziej rozwiniętego kapitalizmu, ale w drugiej połowie XX wieku kapitalizm stał się globalny i skutecznie integrował gospodarczo, politycznie i kulturowo-medialnie narody postkolonialne. W dalszym ciągu wielką była ekspansja kapitału finansowego i przemysłowego na tereny dawnych kolonii, co je włączało w system gospodarczy i polityczny metropolii. Rewolucja demokratyczna w tych krajach była możliwa dzięki postępowym partiom i ruchom, które wywalczyły niepodległość. Mogły one przejść do etapu rewolucji socjalistycznej dzięki poparciu i pomocy Związku Radzieckiego, ludowych Chin, a także innych państw socjalistycznych i w ten sposób zerwać istniejącą jeszcze zależność z dawnymi metropoliami i przyspieszyć budowę nowoczesnej infrastruktury gospodarczej, głównie przemysłowej. Koncepcja ta załamała się po upadku Związku Radzieckiego i państw socjalistycznych w Europie, ale aktualnie ponownie odżywa w następstwie wdrożenia przez Chińską Republikę Ludową tak zwanych nowych szlaków jedwabnych, na które przeznaczają około 8 bilionów dolarów w postaci przede wszystkim nowych inwestycji bezpośrednich w prawie 150 krajach trzech kontynentów. Można więc skonstatować, że walka

klasowa w samych Chinach została od 1978 roku wyciszona, ale nie dotyczyło to relacji międzynarodowych. Socjalizm jest nadal ustrojem atrakcyjnym dla krajów rozwijających się i tym razem czerpią one wiedzę o nim oraz próbują wdrażać pewne modele gospodarczo-społeczne na bazie praktyki ustrojowej ChRL.

Po 40 latach realizacji „socjalistycznej gospodarki rynkowej” Chiny stały się drugą potęgą gospodarczą świata. Ich PKB w 2018 roku wynosił ponad 20 bilionów dolarów, licząc według kursu siły nabywczej juana. Należą do Rady Bezpieczeństwa ONZ jako jej stały członek i żaden problem światowy nie może skutecznie być rozwiązany bez udziału ChRL. Ale przed 40 laty kierownictwo Chin stanęło przed trudnym zadaniem, jak nie dać się zmiażdżyć przez silnego nie tylko ekonomicznie, ale i militarnie wroga, głównie imperializm amerykański, jakie środki zastosować, by nie dać się pokonać, jak obronić socjalizm, niepodległość i władzę ludową oraz wprowadzić w błąd klasowego wroga, a jednocześnie stworzyć taki typ relacji międzynarodowych, przede wszystkim ekonomicznych i handlowych, które pozwolą na szerokie stosunki z przodującymi rozwiniętymi gospodarczo państwami kapitalistycznymi i uratować nie tylko Chiny jako naród, ale również socjalizm jako wartość międzynarodową.

Chińczycy od dawna stosują w poznaniu świata zasadę poznania prawdy na fundamencie faktów. Pozwala to realistycznie analizować sytuację i wyciągać wnioski z praktyki społecznej. Nie jest to zwykły empiryzm. Metoda ta powiązana jest w dalszym procesie poznawczym z analizą i przetwarzaniem danych przy zastosowaniu zasady materializmu historycznego i dialektycznego, a więc różnicy interesów klasowych między proletariatem a burżuazją, kapitalizmem i imperializmem a socjalizmem i komunizmem. Pomocne tu było doświadczenie Rosji radzieckiej i okresu NEP-u na początku lat dwudziestych XX wieku, kiedy Związek Radziecki odstąpił od komunizmu wojennego gospodarki radzieckiej i poszedł na dalekie odstępstwa od „czystych” zasad budownictwa komunistycznego sformułowanych przez dotychczasową teorię naukowego socjalizmu. Żeby zrobić dalszy krok naprzód, trzeba czasem cofnąć się nie o jeden krok. Tak uczył Lenin zasad dialektyki, narażając się na krytykę nie tylko ze strony teoretyków-marksistów, ale nawet na zarzut zdrady interesów rosyjskiego i międzynarodowego ruchu robotniczego. Okres NEP-u nie był tylko związany z Leninem. Po jego śmierci w styczniu 1924 roku NEP był kontynuowany przez nowe kierownictwo WKP(b) na czele ze Stalinem i trwał do końca 1928 roku, a następnie został zastąpiony przez gospodarkę centralnie planową, którą zapoczątkował pierwszy plan 5-letni oraz kolektywizacja rolnictwa.

Jednak o wyborze socjalistycznej gospodarki rynkowej, jak później nazwano eksperyment chiński, zdecydowały nie tylko względy historyczno-teoretyczne. Chińczycy dysponowali własnym doświadczeniem i wielkimi atutami, które stanowiły dostateczną gwarancję, że nowy model gospodarowania ma szanse pozyskania poparcia ze strony klasy robotniczej, chłopstwa i innych ludzi pracy, przyczyni się

do ożywienia własnej gospodarki, a także wprowadzi zamieszanie i dezorientację w ośrodkach burżuazyjno-imperialistycznych. Rząd Stanów Zjednoczonych i wielkie ośrodki opiniotwórcze z uznaniem odniosły się do nowej polityki chińskiej, upatrując w niej mechanizm, który postrzegany był jako podążanie przez Chińczyków śladami upadającego Związku Radzieckiego, co w literaturze naukowej przedstawione zostało przez Francisa Fukuyamę jako „koniec historii”, a więc ostateczne zwycięstwo kapitalizmu w formie Stanów Zjednoczonych, a co Zbigniew Brzeziński określił jako nowy światowy porządek – *new world order* (za prezydentem Bushem). Zdaniem tego ostatniego socjalizm to „błąd historii”, który nie miał prawa się pojawić, ale niestety wystąpił i obecnie świat ponownie wszedł w prawidłowe i sprawdzone koleiny. Z tych powodów amerykańscy i światowi kapitaliści z wielkim zaangażowaniem przystąpili do masowej ekspansji kapitałowej w Chinach, poczytując je jako obszar neokolonialnej penetracji i licząc na olbrzymie zyski. Gwarantowały to olbrzymi rynek, miliardowa ludność, tania siła robocza i wielkie bogactwa naturalne kraju. Chiny wydawały się nadzwyczaj łatwą zdobyczą. Nadzieje te spełniły się tylko częściowo. Inwestycje bezpośrednie rzeczywiście przynosiły krociowe zyski, ale ChRL nie zrezygnowała ze swych suwerennych praw i dzięki silnemu rządowi pilnie strzegącemu interesów narodowych i odpowiednim kontraktom musiały one respektować prawo inwestycyjne, finansowo-bankowe, zasady kodeksu pracy, a także inne gałęzie prawa chińskiego. W ten sposób Chiny nie stały się nową kolonią ani nie uległy mechanizmom wyzysku neokolonialnego. Utrzymały również jedność kraju i nie dały się rozczłonkować, co było realne w epoce przedrewolucyjnej⁶⁵.

Zarazem Chiny uruchomiły własny narodowy kapitalizm ściśle kooperujący z sektorem socjalistycznym, wchodząc też w relacje z korporacjami zagranicznymi, ucząc się od nich, przechwytyjąc i naśladując najnowsze rozwiązania technologiczne i produkcyjne. W konsekwencji tej polityki Chiny stały się wielkim placem budowy. Powstały tysiące nowych przedsiębiorstw produkcyjnych, handlowych i usługowych. Co roku przybywało średnio 10 milionów nowych miejsc pracy w najnowocześniejszych gałęziach gospodarczych, a drugie tyle było modernizowanych. Wielkim atutem socjalistycznej gospodarki rynkowej była niezwykle tania i konkurencyjna siła robocza, której praca i wysiłek przynosiły olbrzymie zyski inwestorom. Te inwestycje i praca chińskich robotników modernizowały i rozwijały chińską gospodarkę, podnosiły produkcję i wdrażały nowe technologie. Reformy ożywiły także rynek, który przestał być traktowany jako mechanizm charakterystyczny dla gospodarki kapitalistycznej. Deng i jego grupa dokonali zasadniczego zwrotu w stosunku do rynku, uznając, że może on być pożyteczny w warunkach Chin, które znajdują się dopiero na „wstępnym, początkowym etapie budownictwa socjalistycznego”, gdzie

⁶⁵ Szerzej na ten temat zob. Z. Wiktor, M. Rakowski, *Rozwój i prognozy przyszłości Chin w zmieniającym się świecie*, Toruń 2012, s. 66 i n. Zob. też: M. Rakowski, *Przemiany i szanse...*, s. 124 i n.

występuje mnogość sektorów gospodarowania, dla których powinny istnieć możliwości rynkowej konkurencji przy zachowaniu jednak kierowniczej roli partii komunistycznej i sterującej roli państwa. Uznali oni, że rynek na tym etapie nie musi szkodzić sektorowi socjalistycznemu, a nawet może być instrumentem zwiększenia jego efektywności. Chińczycy zmienili też charakter planowania, które w dotychczasowej praktyce (powielanej za wzorem radzieckim) miało charakter scentralizowany i indykatywny, przekształcając je w planowanie sterujące, zawierające wskaźniki i dyrektywy odnoszące się do gałęzi gospodarczych, makropolityki i polityki monetarnej w skali kraju. Zmiany te przyniosły ożywienie konkurencji między przedsiębiorstwami, nastąpił wzrost produkcji, także rolnej, co przyczyniło się do zrównoważenia popytu i podaży artykułów żywnościowych na rynku.

Chińczycy nie odeszli od głównego celu, jakim jest budowa socjalizmu, zmienili jednak sposoby dochodzenia do niego. W przeciwieństwie do byłych krajów socjalistycznych – Związku Radzieckiego i KDL-ów w Europie – gdzie zasada „niewidzialnej ręki rynku” została podniesiona jako główna reguła rynku kapitalistycznego, rozszerzyli ją o drugą zasadę, mianowicie „widzialnej ręki rządu”, umożliwiającą ingerencję państwa, jeśli zagrożone były interesy Chin, co stworzyło podstawę nowej strategii gospodarczej nazwanej kilka lat później „socjalistyczną gospodarką rynkową”. W opinii Deng Xiaopinga zmiany w polityce gospodarczej Chin otworzyły olbrzymie możliwości napływu obcych kapitałów, które modernizowały kraj, rozwijały go technologicznie, stwarzały perspektywy budowy setek milionów miejsc pracy, a tym samym rozwiązywania palących problemów narodu chińskiego. Jednocześnie reformy wytworzyły nowy typ relacji między kapitalizmem a socjalizmem opartych na zasadach kooperacji i pokojowego współistnienia, które po 40 latach przyniosły wielkie sukcesy nie tylko gospodarcze, ale też w sferze polityki socjalnej, na przykład stworzenie i modernizowanie setek milionów miejsc pracy, rozwinięcie się nowych centrów i regionów gospodarczych Chin, zmodernizowanie i wybudowanie nowych układów komunikacyjnych, ulokowanie wielkich inwestycji w regionach dotychczas historycznie zaniedbanych, wyprowadzenie z nędzy około 700 milionów ludzi, co jest ewenementem w skali światowej. Oczywiście pojawiły się również nowe zagrożenia i bariery, których władze ChRL nie ukrywają, ale im przeciwdziałają i je rozwiązują zgodnie z interesami narodu chińskiego⁶⁶.

⁶⁶ Różne aspekty tych zagadnień podejmują autorzy książki pt. *Wektory zmian w polityce Chińskiej Republiki Ludowej w okresie rządów Xi Jinpinga*, red. J. Marszałek-Kawa, M. Bidziński, Toruń 2018, s. 9 i n.

Charakter reform polityczno-ekonomicznych w epoce Deng Xiaopinga

Często można spotkać się z poglądem, że reformy zapoczątkowane przez Deng Xiaopinga i jego zwolenników były podyktowane odejściem od marksizmu-leninizmu i socjalizmu oraz „pokojowym” przechodzeniem do kapitalizmu. Takie były nadzieje polityków państw kapitalistycznych, szczególnie o nastawieniu imperialistycznym, i sekundujących im uczonym burżuazyjnym. Reformy te ze sceptycyzmem, a nawet krytyką były i są przyjmowane przez zwolenników tradycyjnego („ortodoksyjnego”) marksizmu, szczególnie w Europie Zachodniej. Deng Xiaoping dostrzegał nową wielką sprzeczność między warunkami ekonomiczno-socjalnymi krajów słabo rozwiniętych i wysoko rozwiniętych, z których te pierwsze dążyły do socjalistycznej rewolucji. Rozwijając marksizm w nowej współczesnej epoce, doszedł on do przekonania (idąc za Mao Zedongiem), że w krajach postkolonialnych, ciągnących za sobą balast historycznego zacofania i neokolonialnej zależności od metropolii kapitalistycznych, rewolucja socjalistyczna musi mieć kilka etapów: musi być narodowo-wyzwoleńcza, antykapitalistyczna, także częściowo antyfeudalna, demokratyczna, a dopiero w następnych latach przejść do etapu rewolucji socjalistycznej. Myślenie to było więc kontynuacją ustaleń teoretycznych Lenina co do możliwości rewolucji socjalistycznej w Rosji oraz u narodów Wschodu. Koncepcja ta znalazła również rozwinięcie w długotrwałej walce ludu chińskiego o wyzwolenie narodowe, społeczne, o rewolucję demokratyczną i socjalistyczną, która ostatecznie zakończyła się zwycięstwem w październiku 1949 roku – proklamowaniem Chińskiej Republiki Ludowej.

W przeciwieństwie do wysoko rozwiniętych krajów kapitalistycznych, gdzie istnieje szeroka baza przemysłowa i silna klasa robotnicza, w krajach nierozwiniętych istnieją dopiero początki tych sektorów przy wielkiej dominacji tradycyjnych i konserwatywnych sektorów spętanych świadomością polityczną, religijną i ideologiczną klas reakcyjnych. We współczesnej epoce kapitalizm ma charakter globalny i rewolucja może wybuchnąć w jego każdym zakątku, ale możliwości jej trwałego zwycięstwa w krajach słabo rozwiniętych są ograniczone i wymagają znacznie dłuższego czasu dla osiągnięcia skomplikowanych celów procesu rewolucyjnego. Dobitym przykładem tego są dzieje rewolucji w Rosji i Związku Radzieckim, w Chinach, Wietnamie, na Kubie i w innych rejonach świata, na przykład rewolucja narodowo-demokratyczna w Chile, Nepalu, Wenezueli, Nikaragui. Podstawowym problemem takich krajów po zdobyciu władzy jest kwestia okresu przejściowego od kapitalizmu do socjalizmu, który może trwać dziesiątki, a nawet setkę lat i w gruncie rzeczy staje się długotrwałym samodzielnym okresem przemian rewolucyjnych, w którym występują różnorodne sprzeczności ekonomiczne, socjalne i polityczne, które muszą bardzo umiejętnie być rozwiązywane przez partie komunistyczne. Kapitalizm we współczesnej epoce, a szczególnie imperializm, znajduje się w schyłkowej fazie rozwoju. Stany Zjednoczone i inne mocarstwa imperialistyczne przeszły apogeum

swego rozwoju, zwłaszcza w gospodarce, weszły w stan permanentnego kryzysu wewnętrznego i w stosunkach międzynarodowych, ale dysponują przewagą militarną, którą szantażują uciśnione narody i wewnętrzne siły postępu społecznego. Tu tkwi ta głęboka sprzeczność i problem, jak je rozwiązać bez niszczycielskiej wojny, która w obecnej epoce może graniczyć z zagładą całej ludzkości.

W związku z tym przed Deng Xiaopingiem pojawiło się kilka wielkich problemów o naturze historycznej i dotyczących przyszłości. Chodziło głównie o stosunek do Mao Zedonga, który w schyłkowym okresie popełnił liczne błędy polityczne i ekonomiczne (o czym wyżej już wspomniano) i które skutkowały wielkimi stratami ludzkimi i ekonomicznymi. Jednocześnie miał on wielkie zasługi jako rewolucjonista, który od ponad pół wieku organizował i kierował ruchem komunistycznym w Chinach, prowadził walkę zbrojną z wrogami wewnętrznymi i zagranicznymi oraz doprowadził rewolucję do zwycięskiego końca. Miał sukcesy w dziele budowy podstaw ustroju socjalistycznego, ale w schyłkowym etapie życia poczynił liczne błędy, które jednak nie przekreślały jego działalności. W trakcie dyskusji wewnątrzpartyjnej uznano, że zasługi Mao to 70%, a błędy 30%, zatem całość jego działalności i życia jako rewolucjonisty jest pozytywna. Nowe kierownictwo nie odrzuciło dorobku i nauk Mao Zedonga. Jego teoria budowy socjalizmu w Chinach stała się pomostem do nowego etapu tego budownictwa. Sam Deng Xiaoping mimo wcześniejszych prześladowań ze strony Mao Zedonga podkreślał, że był on wielkim marksistą i sam czuje się kontynuatorem dzieła wielkiego przywódcy i rewolucjonisty. KPCh uznała, że idee Mao, które realizował przez większą część życia, a głównie „linia mas”, czyli dbałości o interesy ludzi pracy i obustronny związek i porozumienie między masami i kierownictwem partii na wszystkich szczeblach oraz opieranie się w polityce na chińskich realiach, wzbogaciły teorię marksizmu-leninizmu w Chinach, w związku z czym KPCh będzie kontynuować realizację tych idei pod sztandarem „Myśli Mao Zedonga”⁶⁷.

Istotą zamian, które nastąpiły w Chinach po śmierci Mao Zedonga, było wprowadzenie rynku do mechanizmu gospodarczego, czyli jak później określano – nowego modelu budowy socjalizmu (a nie w ogóle socjalizmu): „socjalizmu rynkowego” lub „socjalistycznej gospodarki rynkowej”, którą to zasadę wpisano do konstytucji ChRL z 1982 roku w ramach drugiej poprawki do konstytucji z 1993 roku⁶⁸. Deng Xiaoping stale podkreślał, że fakty są podstawą jego myślenia i polityki, sięgał więc w tym względzie do tradycji nie tylko marksistowskiej, ale i konfucjańskiej, która uważała nie tylko fakty, także realia, za podstawę postrzegania życia i jego oceny. Właśnie te realia chińskie stały się podstawą oceny budowy socjalizmu i jego przyszłości w Chinach. Deng Xiaoping mówił głośno to, co wszyscy widzieli. Chiny są wielkim

⁶⁷ Z. Wiktor, *Chiny na drodze...*, s. 272.

⁶⁸ *Ibidem*, s. 183 i 247.

narodem, silnym państwem, spajane więzami liczącej kilka tysięcy lat cywilizacją, ale w XX wieku były ogromnie zacofane, przede wszystkim w stosunku do świata zachodniego, państw imperialistycznych, i piętrzyły się przed nimi olbrzymie trudności, których przezwyciężenie wymagało głębokich reform i odwagi w myśleniu. Krótko mówiąc, teoria Deng Xiaopinga zakładała, że jak to celnie ujął prof. Rakowski:

1. Jest to w istocie realizacja tego samego celu, a więc obrony interesów i utrzymania władzy ludzi pracy, czyli ogromnej większości społeczeństwa, ale innymi metodami, odpowiadającymi realiom zewnętrznym i wewnętrznym, w których znajdowała się po śmierci Mao, a także znajduje się obecnie Chińska Republika Ludowa. Wyciągając wnioski z upadających KPZR i Związku Radzieckiego, KPCh nie zmieniła się w partię uprzywilejowanej biurokracji zantagonizowaną w stosunku do ludowych mas.
2. Nowe kierownictwo zdawało sobie sprawę z tego, jak niesłychanie negatywny wpływ polityczny na społeczeństwo wywiera oczernianie zmarłego przywódcy (Stalina) przez tych samych ludzi z nowego kierownictwa KPZR, którzy jeszcze niedawno go wysławiali.
3. Na ogół „rewolucja kulturalna” w Chinach jest traktowana jako okres chaosu, ale miała ona ważny plus, gdyż jak pisze Rakowski, „rozkołysała ona masy, co mimo elementów anarchizmu politycznego i wywołanego chaosu gospodarczego wzmocniło w nich poczucie należnych im praw ekonomicznych, socjalnych i politycznych, tj. tego, że to one są gospodarzem kraju i że polityka partii, aby być przez nie akceptowana, musi uwzględniać przede wszystkim ich interesy i być z nimi uzgadniana”⁶⁹. W konsekwencji nowy etap budowy socjalizmu w Chinach od 1978 roku odbywał się według czterech zasad ideologii i polityki KPCh: 1) trzymania się socjalistycznej drogi; 2) przestrzegania dyktatury proletariatu (ludu); 3) przestrzegania kierowniczej roli Komunistycznej Partii Chin; 4) przestrzegania marksizmu-leninizmu i myśli Mao Zedonga⁷⁰.

Trzymając się realiów, Deng uznał, że Chiny jako wielki i ekonomicznie zacofany kraj nie może iść niesocjalistyczną drogą rozwoju jak na przykład małe kraje azjatyckie (tak zwane tygrysy azjatyckie), które stały się „dodatkiem” do Stanów Zjednoczonych i innych krajów kapitalistycznych. Losy tych krajów dowodziły, że Chiny utraciłyby niepodległość i stałyby się celem neokolonialnej ekspansji mocarstw imperialistycznych, a więc Chiny muszą się rozwijać na fundamencie własnych sił, a współpraca z państwami kapitalistycznymi może być tylko uzupełnieniem. Dlatego zezwolono także na wzrost inicjatywy prywatnej w gospodarce przy zachowaniu własności ziemi w rękach państwa i wiodących gałęzi przemysłowych, co pozwoliło

⁶⁹ M. Rakowski, *Przemiany i szanse...*, s. 123.

⁷⁰ *Ibidem*.

na zabezpieczenie podstawowych potrzeb całego narodu bez ogromnego rozwarstwienia i pasożytniczego spożycia burżuazji⁷¹.

Realizacja tego celu uruchomiła dużą energię w gospodarce i w ciągu ponad 40 lat socjalistycznej gospodarki rynkowej przyniosła zwielokrotnienie dochodu narodowego i poprawę warunków życiowych dla setek milionów ludzi, zmieniła oblicze socjalno-ekonomiczne kraju. Obecnie Chiny są państwem, w którym według oficjalnych danych poziom PKB na jednego mieszkańca wynosił około 10 tysięcy dolarów, a uwzględniając siłę nabywczą juana, prawie 50% więcej. W skali globalnej wynosi to około 20 bilionów dolarów, co sytuuje Chiny w pierwszej trójce świata: Stany Zjednoczone, Chiny, Unia Europejska. Chiny stały się potęgą przemysłową i handlową, rozwinęły nowoczesne rodzaje usług, produkcja zbóż sięga około 630 milionów ton rocznie. W zasadzie rozwiązano problem wyżywienia narodu, olbrzymie jest budownictwo mieszkalne. Kraj jest nieustannie modernizowany pod względem komunikacyjnym, rozwoju nowoczesnej infrastruktury. Bezpieczeństwa i porządku strzeże silna armia i policja. Chińska Republika Ludowa jest demokratyczną dyktaturą ludu, w której kierowniczą rolę pełni Komunistyczna Partia Chin. Nie oznacza to, że w Chinach nie ma sprzeczności, które mogą jej zagrażać. Na XIX Kongresie KPCh w 2017 roku główne zagrożenia widziano w rosnącej korupcji, której wypożyczono zdecydowaną walkę, i pogłębiającym się rozwarstwieniu socjalno-ekonomicznym⁷².

Realizacja socjalistycznej gospodarki rynkowej wymagała spełnienia wymienionych warunków politycznych. Trzeba utrzymać dyktaturę proletariatu formułowaną jako dyktatura ludu pracującego nad elementami burżuazyjnymi i warstwami ciążącymi do niej, starającymi się żyć z różnych form wyzysku i spekulacji. Dlatego w dalszym ciągu należy pamiętać, że walka klasowa w Chinach nadal trwa i może się ona czasowo nasilać, ale nie ma ona znaczenia wiodącej sprzeczności. Główną sprzecznością jest wciąż rozdźwięk między niskim poziomem rozwoju gospodarczego a rosnącymi potrzebami narodu. Dyktatura ludu oznacza demokrację dla ludu, czyli to, że partia, państwo i cały system polityczny zorientowane są na stałe wsłuchiwanie się w dążenia mas i formułowanie w polityce „linii mas”, które zaspokajają interesy (ludu). Musi być ściśle zaufanie między partią a masami, nieustanne mówienie prawdy i stałe konsultacje na wszystkich szczeblach systemu politycznego.

Utrzymanie socjalizmu i demokratycznej dyktatury proletariatu (ludu) wymaga utrzymania kierowniczej roli partii komunistycznej, ale nie tylko z powodu historycznych zasług, ale dlatego, że stanowi ona zaporę przeciwko burżuazji, która się

⁷¹ *Ibidem*, s. 123–124. Zob. też: Z. Wiktor, *Chiny na drodze...*, s. 272; D. Xiaoping, *Przestrzegać...*, s. 99, a w szczególności 106 i n.

⁷² Więcej na ten temat zob. Z. Wiktor, *Chińska wizja budowy socjalizmu w świetle materiałów XIX Zjazdu KPCh*, [w:] *Wektory zmian w polityce Chińskiej Republiki Ludowej w okresie rządów Xi Jinpinga*, red. J. Marszałek-Kawa, M. Bidziński Toruń 2018, s. 27 i n.

na nowo odrodziła wewnątrz kraju, a także przeciwko burżuazji międzynarodowej i zagranicznej, które przez politykę Stanów Zjednoczonych i innych państw imperialistycznych stanowią realne zagrożenie dla socjalizmu i niepodległości Chin. Doświadczenia Związku Radzieckiego oraz innych byłych państw socjalistycznych w Europie, szczególnie w Polsce, dowodziły, że rządzące tam partie komunistyczne i robotnicze, a tym samym znaczna część klasy robotniczej, pozostawały pod silnym wpływem odrodzonej burżuazji wewnętrznej i ulegały silnym wpływom ośrodków burżuazyjnych państw kapitalistycznych, co przyczyniło się do obalenia socjalizmu w tych krajach pod koniec XX wieku.

W związku z tym ustroj państwa, a przede wszystkim KPCh, musi w dalszym ciągu opierać się na zasadzie centralizmu demokratycznego i ze zwiększoną siłą muszą być odpierane rodzące się niebezpieczeństwa, a nawet zwyrodnienia biurokratyczne, które miały miejsce w byłym Związku Radzieckim i krajach demokracji ludowej, a także częściowo w ChRL. Kolejnym warunkiem tej nowej polityki Deng Xiaopinga było utrzymanie marksistowsko-leninowskiej teorii materializmu historycznego i dialektycznego i tej praktyki politycznej i gospodarczej, która zdała egzamin, tych idei, które Mao Zedong głosił i realizował przez wiele dziesiątków lat chińskiej rewolucji.

Ta skrócowa analiza reform Deng Xiaopinga i ich praktyki przez pierwszych 20 lat (do końca życia Denga) przyniosła olbrzymie sukcesy gospodarcze i socjalne dla Chin – wielkość dochodu narodowego w przeliczeniu na porównywalną siłę nabywczą juana osiągnęła 51% dochodu Stanów Zjednoczonych⁷³.

W następnych prawie 20 latach, w 2018 roku, o czym już wspomniano, dochód ten osiągnął mniej więcej poziom Stanów Zjednoczonych, stawiając ekonomikę Chin jako porównywalną pod względem wysokości poziomu PKB w tym kraju, ale oczywiście przy zasadniczo odmiennej jego strukturze i celach społecznych. Jednocześnie trzeba wskazać, że jest on 4,0–4,5 razy mniejszy, jeśli liczymy go *per capita*, co wynika z różnicy ilościowej ludności obu państw.

Analiza osiągnięć socjalistycznej gospodarki rynkowej w ciągu ostatnich ponad 40 lat nie może również pomijać innych słabości chińskiej gospodarki, przede wszystkim znacznie niższej wydajności pracy niż w przodujących krajach Ameryki Północnej i Europy Zachodniej. Ten osiągnięty wysoki globalnie poziom produkcji przemysłowej i usług, a przede wszystkim rolnictwa jest wynikiem pracy liczącej prawie 900 milionów armii zatrudnionych w chińskiej gospodarce. Oznacza to, że średnio tę samą jednostkę PKB wytwarza w Chinach czterech pracujących, a w Stanach Zjednoczonych – jeden. W rolnictwie ta relacja jest jeszcze gorsza na niekorzyść Chin, szczególnie w produkcji roślinnej.

⁷³ Z. Wiktor, *Chiny na drodze...*, s. 305.

Obecne kierownictwo KPCh i ChRL pod wodzą XI Jinpinga zasadniczo kontynuuje reformy Deng Xiaopinga i realizuje długofalową politykę szybkiego zmieniania oblicza gospodarczego i socjalnego Chin, przy czym ze względu na światowy kryzys, który także częściowo dotknął Chiny, polityka ta jest trudniejsza i skomplikowana, ale ChRL osiągnęła obecnie już taki potencjał, że Stany Zjednoczone to właśnie państwo postrzegają jako główne zagrożenie dla swego panowania, a właściwie dominacji i hegemonii w świecie. Potwierdzają to zmiany gospodarcze i w handlu międzynarodowym, na przykład w dziedzinie produkcji, wymiany handlowej, a także polityki obronnej. Chiny zbudowały taką gospodarke i osiągnęły pozycję międzynarodowo-polityczną, że z pełną odpowiedzialnością zaliczają się do grona światowych liderów, który ma warunki i chce ponosić odpowiedzialność za losy całej planety.

Chiny są nowym liderem świata dysponującym nie tylko wielkim potencjałem ekonomicznym, także reprezentującym inny typ państwa. Jest to państwo socjalistyczne mające za podstawę ideowo-polityczną teorię marksizmu-leninizmu wzbogaconą w ciągu ostatnich 40 lat o myśl Mao Zedonga, teorię Deng Xiaopinga i kolejnych przywódców chińskich, obecnie myśl Xi Jinpinga, które złożyły się na oryginalną koncepcję budownictwa socjalizmu w kraju historycznie biednym, ekonomicznie zacofanym. Ale dzięki pracy kilku pokoleń Chińczyków zasadniczo zmieniło się oblicze kraju i doświadczenie to może być przykładem dla innych narodów, szczególnie słabo rozwiniętych, wstępujących na drogę rewolucyjną. Stawia to kwestie socjalizmu na nowym poziomie.

Jednocześnie trzeba wskazać na realne i potencjalne zagrożenia. Dwie trzecie gospodarki znajduje się w rękach kapitału prywatnego krajowego i zagranicznego. Pogłębia się rozwarstwienie klasowe. Na szczytach nowej odrodzonej burżuazji jest potężna grupa miliarderów i milionerów licząca swe bogactwa nie w juanach, lecz w dolarach. Co prawda nie ma ona możliwości zdyskontowania politycznego swej przewagi ekonomiczno-finansowej, ale bez wątplenia ma wpływy oficjalne i nieoficjalne na politykę ChRL. Wielkim zagrożeniem jest wszechobejmująca korupcja. Jest to więc ustrój nazywany przez niektórych uczonych kapitalizmem państwowym. Powstała hybryda, której baza zdominowana jest przez prywatny kapitał, a nadbudowa przez komunistów i ich sojuszników. Rodzi to cały szereg nowych sprzeczności, które jak dotąd są skutecznie rozwiązywane przez KPCh, ale sytuacja ta nie może trwać wiecznie i obecne kierownictwo partii stara się umocnić siły prosocjalistyczne, przede wszystkim w samej partii.

Podstawowym walorem tej sytuacji w kategoriach międzynarodowych jest to, że za sprawą socjalistycznych Chin pojawiło się nowe wielkie mocarstwo socjalistyczne, które jest realną alternatywą dla kapitalizmu i odpowiedzią na knowania imperializmu. Stanowi ono wyzwanie dla tych sił, a jednocześnie jawi się jako realna nadzieja dla narodów uciśnionych, wyzyskiwanych, głównie postkolonialnych, które za sprawą ludowych Chin patrzą z większym optymizmem na możliwość poprawy

swego położenia. Tak można odczytać wielką inicjatywę gospodarczą Chin w postaci nowych szlaków jedwabnych adresowaną przede wszystkim do biednych krajów Azji, Afryki, Ameryki Łacińskiej, ale także dla Rosji i Europy Środkowo-Wschodniej.

Socjalistyczna gospodarka rynkowa a konfucjanizm

W dotychczasowej analizie socjalistycznej gospodarki rynkowej w Chinach jedynie incydentalnie pojawiała się kwestia jej relacji do konfucjanizmu, ale sprawa jest bardziej złożona i wymaga bliższej analizy i objaśnienia. Prawdą jest, że Deng Xiaopingowi przyświecała idea wykorzystania kapitalizmu wewnętrznego, a przede wszystkim zagranicznego dla rozwoju i wzmocnienia gospodarki Chin. Nieodzownym warunkiem tej polityki było szerokie otwarcie się Chin na świat zewnętrzny. Oznaczało to, że do Chin napłynęły nie tylko obce kapitały i rozwinęła się własna inicjatywa prywatna. Siłą rzeczy napłynęły bądź odrodziły się inne niż marksistowsko-leninowska i maoistyczna ideologia socjalistyczne koncepcje życia, gospodarki i międzynarodowych stosunków. Znalazło to wyraz w wymianie nie tylko gospodarczej czy handlowej, ale też ludzi kultury, nauki, studentów kształconych na zagranicznych uniwersytetach, w związku z tym pewna część obywateli ChRL zetknęła się z ludźmi, którzy nie darzyli sympatią ludowych Chin, a nawet ostro krytykowali jej ustrój z pozycji burżuazyjno-kapitalistycznych. Na uniwersytetach pojawiły się książki z nauk społecznych przedstawiające doktryny liberalne, technokratyczne, socjaldemokratyczne itp., które z jednej strony prezentowały pluralizm myśli społecznej na Zachodzie, z drugiej zaś zachęcały chińskich zwolenników tych rozwiązań do dyskusji o możliwościach ich zastosowania w ChRL. O tym, że takie sytuacje miały miejsce, świadczą postacie dysydentów chińskich, na przykład Liu Xiaobo, wymiana z ośrodkami licznej chińskiej diaspory w Stanach Zjednoczonych, Europie Zachodniej czy Australii. Co można zrobić w takiej sytuacji? Można takie poglądy i postacie izolować, a nawet zwalczać administracyjnie, ale są to nie najlepsze środki.

W tej sytuacji władze Chin zdecydowały się w ostatnich latach na wykorzystanie własnych postaci z nauki i kultury do wzbogacenia argumentów i autorytetów w dyskusjach o socjalizmie, przy czym są one dalekie od naukowego socjalizmu rodem z Europy. Ponownie sięgnięto do Konfucjusza. Więcej nawet, postanowiono wykorzystać autorytet postaci Konfucjusza jako jednego z największych filozofów chińskich dla umocnienia pozytywnego wizerunku ludowych Chin we współczesnym świecie. Od wieków był on słynny poza granicami Chin obok drugiego produktu narodowego, mianowicie chińskiego jedwabiu. Dziś Chiny są znane z wielu innych osiągnięć gospodarczych, w zakresie elektroniki i wielu innych dziedzin. Towary chińskie dosłownie zalewają cały świat i Stany Zjednoczone oraz inne państwa kapitalistyczne nie zawsze są w stanie konkurować z taną chińską produkcją. Świat stoi na progu nowej wojny handlowej, spór dotyczy wieluset miliardów, a może obecnie

i biliona dolarów. Jest to jedna z głębokich różnic i sprzeczności dzielących świat kapitalistyczny i Chińską Republikę Ludową, przy czym sprzeczność ze Stanami Zjednoczonymi dotyczy także innych państw kapitalistycznych.

Świat wkracza w epokę rywalizacji nowych gigantów. Kapitalizm liberalny należy do przeszłości – stoi on w obliczu przejścia od imperializmu do kapitalizmu oligarchicznego wykorzystującego metody autorytarno-administracyjne do kierowania nie tylko społeczeństwem, ale i gospodarką. W tej sytuacji Chiny, choć są wielką potęgą gospodarczą i depczą po piętach Stanom Zjednoczonym i Unii Europejskiej, muszą jeszcze bardziej zwiierać szeregi i zwiększać wysiłek społeczny. Ich podstawowym problemem jest niska wydajność pracy, około 4,5 raza mniejsza niż w Stanach Zjednoczonych czy w rozwiniętych krajach europejskich, nie mówiąc o rolnictwie, gdzie jest ona kilkadziesiąt razy mniejsza. Przed Chinami stoi ambitne zadanie osiągnięcia przodownictwa w innowacjach i nowoczesnej produkcji, opanowania nowych technologii, elektronicznego sterowania gospodarką itp. Chińskie plany przewidują opanowanie tych celów w dwóch etapach: do 2034 roku i w latach 2035–2050. W tej sytuacji podstawową wartością i przewagą Chin są: socjalistyczna gospodarka rynkowa, planowanie makroekonomiczne i scentralizowany ustrój polityczny, który nie dopuszcza do powstawania antagonistycznych sprzeczności społecznych i nastawiony jest na poszukiwanie elementów spajających różne klasy, warstwy i grupy społeczne. Podstawową zasadą tej polityki jest poszukiwanie kooperacji, współpracy, szybkie diagnozowanie, łagodzenie i usuwanie sprzeczności społecznych oraz powstających barier społecznych i organizacyjnych. Patrząc na to z pozycji doświadczenia polskiego, jest to pewna forma frontu narodowego, która w Chinach przybiera postać działających na wszystkich szczeblach podziału administracyjnego komisji konsultacyjnych. KPCh tę politykę nazywa polityką harmonii społecznej, którą na dobre wprowadził do systemu politycznego Hu Jintao – poprzednik obecnego prezydenta. Jest to kategoria konfucjańska, która u zarania powstawania tej filozofii konserwowała skostniały układ hierarchii społecznej. Każdy miał swe wynikające z pozycji społecznej miejsce. Nie było możliwości wyjścia ze swej pozycji i roli społecznej.

Inaczej jest w socjalizmie, gdzie występuje łamanie dotychczasowych struktur i zasady dziedziczenia miejsca i ról społecznych. Na czoło wysuwają się interesy, dążenia i prawa ludu pracującego. Likwidacji ulega państwo oparte na panowaniu burżuazji, wysiłek społeczno-produkcyjny nakierowany jest na zaspokajanie potrzeb ludzi pracy. Harmonia społeczna ma służyć szybszej i efektywniejszej budowie społeczeństwa socjalistycznego. Kwestia ma także wymiar międzynarodowy, gdyż główna sprzeczność międzynarodowa współczesnego świata przebiega między socjalizmem a kapitalizmem. Ten pierwszy związany jest z postępem społecznym określonym przez marksizm-leninizm, rewolucję socjalistyczną i istniejące państwa socjalistyczne, liczne partie i ruchy narodowo-wyzwoleńcze, przede wszystkim w kra-

jach rozwijających się. Kapitalizm jest obecnie ustrojem schyłkowym, ze względu na monopolistyczny charakter hamuje on rozwój sił wytwórczych i tworzy warunki dla pogłębiania się przeciwieństw między światem pracy a kapitałem⁷⁴.

W państwach kapitalistycznych narastają sprzeczności nie tylko jako wyraz konfrontacji z realnym socjalizmem. Pogłębiają się również sprzeczności między państwami imperialistycznymi, w tym głównie Stanami Zjednoczonymi, także Unią Europejską a zależnymi od nich mniejszymi państwami. W warunkach globalizacji rośnie rola wielkich mocarstw, ale w dalszym ciągu Stany Zjednoczone chcą utrzymać pozycję hegemonia wobec współczesnego świata, który ponownie stał się multilateralny. Wydaje się, że możliwości powrotu do świata jednobiegunowego (ze Stanami Zjednoczonymi na czele) są już echem poprzedniej epoki. Stany Zjednoczone straciły przewagę gospodarczą, są mocno zadłużone, utraciły atrakcyjność amerykańskie mity, takie jak wolność, inicjatywność, postęp, kwitnąca bezkryzysowa gospodarka. Pojawiły się nieznane kiedyś zagrożenia, jak terroryzm, brak bezpieczeństwa socjalnego dla dziesiątków milionów, bandytyzm, pogarda dla świata pracy. W Stanach Zjednoczonych słyszy się coraz więcej głosów nie tylko z kręgów KP USA (między innymi senator Bernie Sanders z Partii Demokratycznej), że jedynym lekarstwem na te dolegliwości Ameryki jest socjalistyczna rewolucja. Dziś wydaje się to niemożliwe, ale pamiętajmy, że przemiany w obecnej epoce odbywają się milowymi krokami. W tej ideowo-politycznej konfrontacji (nie tylko gospodarczo-handlowej) niemałą rolę odgrywają Chiny, które poprzez strategię nowych szlaków jedwabnych integrują wokół siebie ponad 150 krajów Azji, Afryki i Ameryki Łacińskiej. Znajduje to wyraz głównie w olbrzymim eksporcie kapitałów na te rynki, rzędu około 8 bilionów dolarów, który ma znaczenie nie tylko jako wymiana handlowo-gospodarcza. Za tym idą również pewne elementy chińskiego modelu ideowo-ustrojowego, co znajduje wyraz w próbach adaptacji niektórych rozwiązań polityczno-ustrojowych przez te państwa. Pierwszym kierunkiem rosnącej współpracy są liczne państwa azjatyckie, z którymi Chiny kooperują już od dawna, na przykład w ramach ASEAN, ale przede wszystkim Szanghajskiej Organizacji Współpracy. Azja to największy kontynent świata, obejmuje ponad 60% ludności i jedną trzecią światowego PKB, średni poziom rozwoju państw azjatyckich jest dwukrotnie wyższy niż światowy. Środek ciężkości światowej gospodarki coraz bardziej przenosi się do Azji, która staje się wiodącym kontynentem w basenie Pacyfiku. W maju 2019 roku w Pekinie odbyła się wielka konferencja przedstawicieli ponad czterdziestu państw na temat dialogu azja-

⁷⁴ Nowe aspekty tego historycznego procesu ekonomiczno-politycznego przedstawiają: M. Rakowski, P. Ciszewski, *Kres światowej hegemonii USA i świat bezklasowej historii świata*, Warszawa 2019 (manuskrypt komputerowy liczący 29 stron, krążący także w internecie).

tyckich cywilizacji. Spotkanie to można odczytać jako próbę łagodzenia i usuwania istniejących sprzeczności między nimi i budowania nowych płaszczyzn współpracy⁷⁵.

Konfucjanizm, a w każdym razie jego niektóre idee i kategorie, także postacie, są wykorzystywane przez współczesną KPCh dla umocnienia pozycji partii i jej polityki. Wspomniano o Konfucjuszu, jego imieniem nazwano instytuty, których jest już około tysiąca na świecie. Są to instytucje formalnie podporządkowane chińskiemu Ministerstwu Spraw Zagranicznych i jako takie nie podlegają lokalnej administracji. Korzystają ze specjalnego statusu prawnomiędzynarodowego. Z reguły są usytuowane przy miejscowych uniwersytetach, nosząc status autonomicznej jednostki organizacyjnej szkoły wyższej. Zarządzane są przez dwóch dyrektorów: chińskiego i miejscowego, najczęściej pracownika naukowego. Ich podstawowym zadaniem jest szeroka informacja o kulturze i gospodarce Chin, historii i nauce języka. Instytuty Konfucjusza są jednym z licznych przykładów tak zwanej *soft power* w polityce międzynarodowej. Żadna inna postać chińskiej kultury nie nadaje się bardziej na patrona tej instytucji jak właśnie Konfucjusz. W ten sposób wielki filozof starożytnej idealistycznej filozofii chińskiej, jednocześnie pośrednio współtwórca religii konfucjańskiej, wykorzystany został przez KPCh i ludowe Chiny dla promocji korzystnego wizerunku Chin w środowiskach zagranicznych, szczególnie wpływowych wśród młodzieży studiującej, również szeroko rozumianej inteligencji. Instytuty te służą też pomocą biznesmenom na przykład w zakresie nauczania języka chińskiego, zasad negocjacji z chińskimi biznesmenami itp.⁷⁶ Konfucjanizm wykorzystywany jest także dla umocnienia autorytetu partii komunistycznej, na przykład kult silnej scentralizowanej władzy państwowej, poszanowanie dla przywódców państwowych. Obecnie bardzo ważnym hasłem polityki KPCh jest zasada rządów prawa – do tego dążył i takiego państwa oczekiwał Konfucjusz w głębokiej starożytności, również legiści. Inną kategorią jest chińskie marzenie („chiński sen”), ostatnio bardzo rozpowszechniane przez przewodniczącego Xi Jinpinga nie tylko na użytek dialogu wewnętrznego, ale też jako atrakcyjna alternatywa chińskiego sposobu życia, w szczególności chińskiego marzenia w konfrontacji z amerykańskim marzeniem. Ta kwestia ma duże znaczenie ideologiczne w sytuacji nieustannej konfrontacji amerykańskiego sposobu życia (*american way of life*) z chińskimi warunkami materialnymi i duchowymi. Znaczna część studiującej na amerykańskich uniwersytetach młodzieży, także turystów wyjeżdżających na Zachód lub nawet do Hongkongu, na Tajwan czy do Singapuru łatwo przyjmuje wartości, a głównie wzorce zachowań amerykańskiego sposobu życia i jest to pewien problem ideowo-behawioralny dla KPCh. Aktualne

⁷⁵ Więcej na ten temat zob. J. Jing, *Catalyst for Renewal. Dialogue between Asian Civilisations Pools Wisdom for a Better Shared Future*, „Beijing Review” 2019, no. 21, s. 12–16.

⁷⁶ Więcej na temat popularyzacji wiedzy o chińskich klasycznych filozofach zob. *An Introduction to Chinese Classics...*, w szczególności s. 30 i n.

jest pytanie, jakie wzory zachowań i wartości chińskich mogą być konkurencyjne wobec ofensywnie lansowanego przez ośrodki burżuazyjne nie tylko Stanów Zjednoczonych *american way of life*⁷⁷.

W kwestii relacji i przenikania się konfucjanizmu i marksizmu autor artykułu wielokrotnie dyskutował z licznymi uczonymi chińskimi podczas pobytów naukowo-dydaktycznych w Uniwersytecie Wuhan, również ze studentami. Wskazywano, że jest to proces o różnym nasileniu interakcji. Konfucjanizm był główną ideologią cesarskich Chin, zatem po ich upadku radykalnie stracił na znaczeniu, upadły główne siły społeczne zainteresowane jego umacnianiem i trwaniem. Okres pierwszej Republiki nie wyeliminował całkowicie konfucjanizmu z życia publicznego. Sprzyjała mu część dawnych klas wyższych, mandarynów przekształconych w różnych urzędników, którzy zawsze byli ważni w życiu społecznym. Także wojsko, szczególnie wyżsi wojskowi, było zainteresowane utrzymaniem konfucjanizmu jako środka do osiągnięcia posłuszeństwa i utrzymania w ryzach żołnierzy. Znamienne jest, że do konfucjanizmu przyznawał się wielokrotnie pierwszy prezydent Chińskiej Republiki Sun Yatsen. Masowo krążyły różne powiedzenia i przypowieści Konfucjusza i jego uczniów, także z późniejszych wieków, które były ważnymi argumentami w prowadzonych dyskusjach. Między innymi wspominał o tym w rozmowie z amerykańskim dziennikarzem Snowem w latach trzydziestych XX w. Mao Zedong, mówiąc o swym wychowaniu w domu rodzinnym i pobieraniu mądrości konfucjańskich w ówczesnych szkołach w Shaoshan i Changsha.

Znamienne było, że też w szeregach KPCh w okresie walk partyzanckich i w okresie jenańskim ciągle aktualna była kwestia braku wykształconych kadr marksistowskich. Niektórym działaczom niższego szczebla wytykano braki w znajomości marksizmu i posługiwanie się argumentacją czerpiącą z konfucjanizmu. Wszystko to można zrozumieć w sytuacji braku szkół, podręczników, wykwalifikowanych kadr. W związku z tym poziom ideowo-polityczny partii podnoszono w rezultacie samokształcenia i w ogniu realnej walki klasowej prowadzonej w formie walki partyzanckiej przeciwko własnym wrogom klasowym i japońskim najeźdźcom. Jednocześnie wysokie stanowiska w partii coraz częściej pełnili towarzysze kształceni na Uniwersytecie Sun Yatsena (Narodów Wschodu) w Moskwie, gdzie uczono marksizmu-leninizmu, wykorzystując kadry i doświadczenie rewolucyjnej Rosji i Związku Radzieckiego. Niektórzy najwyżsi przywódcy, między innymi Zhou Enlai i Deng Xiaoping, przebywali przez wiele lat na Zachodzie, na przykład we Francji, gdzie pracowali i studiowali marksizm w szkołach KPF. Po zwycięstwie rewolucji w 1949 roku sytuacja zmieniła się zasadniczo, nastąpił szybki rozwój marksizmu. Jednocześnie adaptowano go do warunków historycznych, gospodarczych, społecznych i kulturowych Chin, co z czasem przybrało postać doktryny (myśli) Mao Zednoga

⁷⁷ X. Jinping, *The Governance of China*. Foreign Languages Press, t. I, Beijing 2018, s. 37 i n.

(maoizm). Jak już wspomniano, Mao prowadził bezkompromisową walkę z konfucjanizmem jako filozofią, religią i obyczajowością. Sytuacja zasadniczo zmieniła się w następnym okresie⁷⁸.

Na temat miejsca konfucjanizmu w Chinach i jego adaptacji do ideologii KPCh autor rozmawiał też z uczonymi z uniwersytetów europejskich będącymi w tym samym czasie w na uniwersytecie Wuhan. Odpowiedzi były bardzo zróżnicowane. Najdalej szły pod tym względem wypowiedzi uczonych rosyjskich, z których jeden wyraził opinię, że w obecnej ideologii KPCh konfucjanizm obejmuje 90%, a marksizm, nawet schiński, tylko 10%. Inni obstawali przy zdaniu, że jest 50% do 50% i że nawet w czasach Mao konfucjanizm nie został nawet w KPCh całkowicie wyeliminowany, o czym świadczyły ostre spory ideowe i zarzuty pod adresem przeciwników politycznych, że ulegają konfucjanizmowi. Tak czy inaczej, zdania są podzielone, ale wszystkie wskazywały na rosnący udział w ideologii KPCh konfucjanizmu. Autor artykułu uważa, że wymienione oceny są przesadzone, ale bez wątplenia konfucjanizm nigdy nie został przewyżniony w KPCh i ma obecnie tendencję wzrostową. Pytanie jest takie, czy mógł on być całkowicie wyeliminowany w sytuacji diametralnie odmiennej drogi rozwojowej Chin, odrębnej kultury i cywilizacji. Nie było takich kategorii jak proletariatus, który zastąpiono ludem, również rewolucji, którą zastąpiono „utrata mandatu nieba”, nie było też wielu innych pojęć, którymi posługiwał się marksizm, a później leninizm. Zasadniczo odmienna była struktura społeczno-klasowa wynikająca w części z kontynuacji azjatyckiego sposobu produkcji i skostniałego chińskiego ustroju feudalnego, który nadal tkwił w niektórych strukturach po obaleniu cesarstwa, ale głównie w świadomości mas społecznych.

Pewną przesłanką obecności konfucjanizmu w ideologii KPCh były niektóre jego zasady i wartości (niezależnie od idealizmu), które go zbliżały do niektórych treści marksizmu, szczególnie w jego warstwie socjalnej, na przykład humanitarność (*ren*), każdy na swym miejscu ma być otoczony opieką, władca ma rozciągać opiekę nad poddanymi, rodzice nad dziećmi (ojciec nad synem), mąż nad żoną, cesarz nad państwem. W związku z tym pojawiają się nawet poglądy, że Konfucjusz był pierwszym chińskim marksistą. Przypomina to argumenty niektórych europejskich socjalistów utopijnych, którzy postrzegali Chrystusa jako pierwszego socjalistę. Głównie jest przytaczana nauka mistrza dla młodzieńca pytającego, jak żyć. Odpowiedział mu: rozdaj swoje bogactwo biednym i pójdz z nami. Również inna wypowiedź, przestrzegająca, że łatwiej jest przejść wielbłądowi przez ucho igielne niż bogaczowi do królestwa niebieskiego. Oczywiście to egalitarne warunki życia pierwszych gmin chrześcijańskich tworzyły równościowe standardy i warunki życia pierwszych wier-

⁷⁸ Z wcześniejszych autorów, którzy analizowali społeczno-polityczną i filozoficzną doktrynę maoizmu zob. J. Borgosz, *Próba filozoficznej analizy maoizmu*, [w:] *Chińska Republika Ludowa. Ideologia, polityka, gospodarka*, oprac. J. Borgosz, E. Krawczyk, S. Łysko, J. Muszyński, J. Sokół, A. Żebrowski, Warszawa 1979, s. 45–110.

nych Chrystusa, którzy wywodzili się głównie z warstw najbiedniejszych, niewolników, a więc „komuna” była ich naturalnym sposobem życia. Problem polegał jednak na tym, że Chrystus głosił, że królestwo jego nie jest z tego świata, i w przeciwieństwie do żyjącego mniej więcej 100 lat wcześniej Spartakusa nie wskazywał siły społecznej, która mogła dokonać buntu, głównie niewolników, i budować gdzieś na Wschodzie swoje społeczeństwo sprawiedliwości społecznej. Niestety nie było dane Spartakusowi zrealizować tego eksperymentu społeczno-rewolucyjnego. Po 2 latach powstańcy zostali rozbici przez zawodowe wojsko rzymskie, a Spartakus oraz inni przywódcy i duża część niewolników zostali zamordowani przez ukrzyżowanie.

Na temat relacji marksizmu i konfucjanizmu ukazał się ciekawy artykuł Josefa Gregory’ego Mahoneya pod tytułem *Marx and Confucius. The Intersections between Communism and Datong* opublikowany na łamach „Beijing Review”⁷⁹. Warto przytoczyć niektóre jego argumenty.

Zdaniem autora rozwój marksizmu w Chinach poszedł drogą odwołania się nie tyle do konkretnej klasy społecznej (robotniczej) jako potencjalnej siły buntowniczo-rewolucyjnej, której historycznym zadaniem jest obalenie kapitalizmu i budowa socjalizmu. Główną przyczyną była znikomość liczbowa tej rodzącej się dopiero klasy społecznej i brak rewolucyjnego doświadczenia i przygotowania. Próby organizowania partii komunistycznej i powstania na bazie środowiska miejskiego proletariatu zakończyły się w 1927 roku masakrą dokonaną przez wojska Czang Kajszecka. Mao Zedong wyciągnął z tego wnioski organizacyjne i przez następne lata odbudowywał partię, opierając się na biednym chłopstwie i proletariacie wiejskim. Inaczej niż w Rosji radzieckiej, gdzie rewolucja była dziełem fabrycznego proletariatu, a później wkroczyła na wieś, w Chinach rewolucja zwyciężyła na wsi i otaczała miasta, doprowadzając w 1949 roku do zwycięstwa. Dlatego w Chinach rozwój marksizmu poszedł drogą odwołania się do chińskiej wrażliwości społecznej w kwestii oryginalności, unikatowości, różnorodności i odmienności ich dróg rozwoju historycznego.

Kwestia ta ma trzy aspekty:

1. Wizja sprawiedliwości społecznej wprowadzona do nauki przez Marksa jako kategoria *par excellence* naukowa konweniuje bezpośrednio z chińską koncepcją *datong shehui*, co można przetłumaczyć jako społeczeństwo „Wielkiego Kursu” (drogi, kierunku) lub „Wielkiej Jedności”. Kategoria ta wyraża fundamentalny teleologiczny cel ludzkości (identyfikowany z socjalizmem) opisany już przed 2 500 lat przez Konfucjusza w *Li Ji*, czyli w *Księdze Rytów* (Obrzędów), który przedstawia się niżej.
2. Wizja ta rozwijana była nie tylko przez zwolenników konfucjanizmu. Znalazła także żywy oddźwięk w następnych czasach wśród zwolenników taoizmu, któ-

⁷⁹ J.G. Mahoney, *Marx and Confucius. The Intersections between Communism and Datong*, „Beijing Review” 2018, no.19, s. 32–33.

ry definiował podstawowe prawo dialektyki jako nieustanną walkę rozwiązującą sprzeczności. Prawa dialektyki są immanentne dla współczesnej filozofii i wyrażają się głównie w zasadzie jedności i walki przeciwieństw, przechodzenia zmian ilościowych w jakościowe i inne. Zwolennicy konfucjanizmu i taoizmu uważają, że dialektyka tworzy pomost poznawczy między dawnymi i współczesną epoką. Współczesny świat potrzebuje porządku i stabilizacji, by zapewnić ludzkości dalszy rozwój, zmiany i postęp społeczny. Dzisiejszy czas jest też okresem walki i współzawodnictwa między kapitalizmem a socjalizmem. Oba ustroje stawiają sobie inne cele społeczne, gospodarcze i polityczne i ta prawidłowość znalazła wyraz w perspektywnym programie rozwoju społecznego KPCh, który jest konsekwentnie realizowany przez Chińską Republikę Ludową. W tym zakresie komuniści chińscy oparli się nie tylko na dorobku marksistowskim, ale sięgnęli też do konfucjańskiej koncepcji *xiaokang shehui* tłumaczonej jako „umiarkowane rozwinięte społeczeństwo” – koncepcji, do której z konsekwencją sięga obecny sekretarz generalny KPCh i przewodniczący ChRL Xi Jinping i która znalazła pełne uznanie w podstawowym dokumencie XIX Kongresu KPCh w październiku 2017 roku.

3. Kategorie *datong* (wielki kurs) i *xiakang shehui* (umiarkowanie rozwinięte społeczeństwo) zostały wykorzystane przez obecne kierownictwo KPCh jako sposób na potwierdzenie odwiecznych dążeń ludu chińskiego do równości i sprawiedliwości społecznej, które w poprzednich epokach z powodu klasowych nierówności i niedostatecznych warunków rozwojowych nie mogły być zrealizowane. Obecnie Chiny znajdują się na drodze budowy socjalizmu, a w dalszej perspektywie komunizmu i perspektywa stworzenia równościowego i sprawiedliwego społeczeństwa nabiera realnych kształtów (choć stawiają ją pod znakiem zapytania pogłębiające się od pewnego czasu nierówności społeczne). Koncepcje te są także ważne dla zrozumienia i zdefiniowania cech świadomości chińskiej wyrażonej w kategorii *yin yang* osadzonej historycznie na podstawach idealistycznej filozofii⁸⁰.

Marzenia ludzkości o lepszym, sprawiedliwym i egalitarnym społeczeństwie miały odwieczny charakter, ale w Europie, poczynając od XVIII wieku, wraz z potężnym rozwojem sił wytwórczych, głównie przemysłu, przyczyniły się do rozwoju nauk, co zaowocowało powstaniem oświecenia, upadkiem reżimów feudalnych i burżuazyjnymi rewolucjami społecznymi. Procesy te z różnym nasileniem rozwijały się wcześniej w Niderlandach, północnych Włoszech, Anglii, Francji, a na półkuli zachodniej w koloniach angielskich. Przemianom tym towarzyszyły szybkie zmiany w strukturze klasowej rodzącego się nowego społeczeństwa klasowego, w którym podstawową sprzecznością klasową była walka klasowa między burżuazją a prole-

⁸⁰ *Ibidem*, s. 32.

tariatem. Jednocześnie procesy te prowadziły do głębokich sprzeczności klasowych i postępującej nierówności klasowej, bogacenia się garstki burżuazji i głębokiej nędzy niższych warstw, głównie proletariatu. Rodziło to poczucie krzywdy społecznej i zachęcało klasy i warstwy uciskane oraz wyzyskiwane do walki o poprawę sytuacji społeczno-ekonomicznej, a także położenia prawnego. Na tym tle rodził się ruch robotniczy, który najpierw walczył o podstawowe prawa socjalne (klasa w sobie), a później uzbrojony w teorię naukowego socjalizmu, dążył do rewolucyjnego obalenia kapitalizmu i powstania państwa socjalistycznego, które byłoby w stanie ostatecznie znieść przeciwieństwo klasowe między pracą a kapitałem i budować ustrój sprawiedliwości społecznej (klasa dla siebie).

Droga do ukształtowania się rewolucyjnego ruchu robotniczego była długa i pełna meandrów ideowo-politycznych. Wymagała także rozwoju kapitalizmu w skali kontynentalnej i światowej oraz łączyła się z powstaniem partii robotniczych, które w końcu XIX wieku miały przede wszystkim socjaldemokratyczny charakter. Wielkie zasługi w ich rozwoju odegrali Marks i Engels, którzy już w latach czterdziestych XIX wieku na fundamencie rozwoju kapitalizmu w Anglii i doświadczeń angielskiego ruchu robotniczego sformułowali tezę o możliwości i konieczności obalenia kapitalizmu przez nową siłę rewolucyjną, jaką stawał się proletariats przemysłowy. Było to doniosłe odkrycie rodzącego się naukowego socjalizmu, który w rozwoju sił wytwórczych, sprzecznościach kapitalistycznych dostrzegał nową siłę klasową, zdolną do obalenia kapitalizmu i powstania równościowego socjalizmu. Naukowy socjalizm różnił się zasadniczo od socjalizmu utopijnego, który od czasu oświecenia rozwijał się jako wyraz dążeń społecznych ze strony oświeconych filozofów, by opierając się na dobrej woli uczonych i bogatych mężów, dzielić się własnymi środkami, by łagodzić pogłębiające się sprzeczności kapitalistyczne. Wybijającymi się postaciami w gronie socjalistów utopijnych byli już w XVI wieku Tomasz Morus (*Utopia*) i Tomasso Campanella, we Francji w okresie oświecenia Gabriel Bonnot Mably i Morelly, a później Claude Henri Saint-Simon, Charles Fourier i R. Owen w Anglii. Ich podstawową słabością były przekonania o możliwości zmiany społeczeństwa na bardziej humanitarne dzięki racjonalnym argumentom i dobrej woli bogatszej części społeczeństwa. Przełomem w tym zakresie stała się dopiero analiza rozwoju społecznego dokonana przez Marksa i Engelsa w końcu lat czterdziestych XIX wieku, która dowodziła, że dotychczasowa historia społeczeństw jest historią walk klasowych i w dobie kapitalizmu jego sprzeczności jest w stanie rozwiązać w rezultacie rewolucji rosnący w siłę proletariats jako główna siła antagonistyczna wobec burżuazji. Koncepcje Marksa i Engelsa oparte były na podstawach filozofii materialistycznej, przede wszystkim materializmie dialektycznym i historycznym, które postawiły kwestię dążeń do ustanowienia ustroju sprawiedliwości społecznej na podstawach naukowych i zdefiniowały klasę robotniczą (proletariats), lud pracują-

cy, który obiektywnie i subiektywnie predestynowany jest do realizacji tej wielkiej misji historycznej.

Koncepcje te trafiły na początku XX wieku do Chin i rozwijane były przez chińskich marksistów, spośród których należy wymienić należy Zhu Zhixina, który już w 1905 roku przedstawił szczegółowo drogę życiową Marksa i Engelsa oraz podstawowe treści *Manifestu Komunistycznego*. W 1912 roku przetłumaczono na chiński wstęp do pracy Engelsa o socjalizmie naukowym i utopijnym. Faktycznie jednak przyswojenie marksizmu w Chinach nastąpiło po rewolucji październikowej w Rosji, kiedy okazało się, że rosyjski proletariatus mógł nie tylko obalić zmurszały carski ustrój, ale także zdobyć władzę i zapoczątkować budowę socjalizmu. Wielkim marksistą tej epoki był Chen Duxiu, który miał duże zasługi w dalszym propagowaniu marksizmu, również Li Dazhao, Hu Shi i inni, którzy przygotowali grunt dla powstania kilku grup marksistowskich w Chinach i założenia w lipcu 1921 roku Komunistycznej Partii Chin. Od tego czasu marksizm w Chinach rozwijany był głównie przez komunistów, wśród których bez wątpienia wybijał się jeden ze współzałożycieli KPCh i późniejszy jej przywódca – Mao Zedong⁸¹.

Pierwsi chińscy marksiści stali przed wielkimi problemami ciągłości i bogactwa chińskiej myśli społecznej rozwijającej się od III tysiąclecia przed naszą erą, spełnianej jednak kosztownością, izolacją od świata zewnętrznego Państwa Środka. Położenie i ukształtowanie geograficzne, warunki klimatyczne i wodne wpłynęły na powstanie odmiennego typu państwa antycznego, zwanego przez klasyków marksizmu azjatyckim typem produkcji, i towarzyszącego mu z reguły scentralizowanego i despotycznego ustroju państwowo-politycznego. Na bazie tego ustroju wykształciła się unikatowa w starożytności funkcja organizatorska państwa niezbędna dla prowadzenia scentralizowanej gospodarki wodnej, budowy kanałów nawadniających, osuszania terenów błotnistych i nawadniania terenów stepowych i pustynnych. Do tych przedsięwzięć należała również budowa wielkich kanałów mających nie tylko znaczenie rolnicze, ale i komunikacyjne, handlowe i militarne. Przejawem tej funkcji były też wielkie inwestycje budowlane – nie tylko pałace władców, ich monumentalne grobowce z odlanymi bądź wyrzeźbionymi pomnikami tysięcy wojowników, okazałe świątynie i liczące tysiące kilometrów obiekty obronne na północnych granicach – Wielki Mur Chiński, planowo realizowany od ponad 2 tysięcy lat układ dróg łączący strategiczne miejscowości cesarstwa ze stolicą kraju. Chiny przez wiele epok historycznych były przodującym technicznie, militarnie i pod względem poziomu rozwoju gospodarczego państwem świata. Przewagę tę zaczęły tracić wraz z opóźnieniem Chin przez Mandżurów i zainstalowaniem się w Pekinie obcej dynastii Qing (1644–1911). W tym czasie Europa Zachodnia przeżywała okres *prosperity*

⁸¹ Więcej na temat początków marksizmu w Chinach zob. Z. Hangsheng, L. Yingsheng, *Historia chińskiej socjologii*, s. 125 i n.

zapoczątkowany odkryciami geograficznymi, napływem do Europy wielkiej ilości złota i innych bogactw oraz rozwojem wczesnego kapitalizmu. W Niderlandach i Anglii już w XVI i XVII wieku odbywały się pierwsze rewolucje burżuazyjne, które usuwały bariery feudalne przed szybkim rozwojem nowego ustroju. Dzięki rozwojowi przemysłu, rewolucji technologicznej, zapoczątkowanej takimi wynalazkami, jak maszyna parowa, nowe techniki wytopu metali, szczególnie żelaza, maszyny w przemyśle tkackim, radykalnie zwiększały się: wydajność pracy, obrót finansowo-towarowy i początki ekspansji kolonialnej, szczególnie Korony Brytyjskiej i Niderlandów. Tymczasem Chiny ciągle tkwiły w strukturach gospodarczych feudalizmu, w którym głównym rodzajem wytwórczości było zacofane, a w niektórych rejonach archaiczne rolnictwo. Miasta miały głównie charakter administracyjno-wojskowy z pewnym udziałem rzemiosła i służb. Poczynając od początków XIX wieku, Chiny zaczęły być wyprzedzane przez państwa europejskie. Po wojnach napoleońskich przodownictwo zdobyła Anglia, która dawała ponad 50% ówczesnej światowej produkcji przemysłowej, zdobywała liczne kolonie i terytoria zależne, które w ciągu 100 lat (po kongresie wersalskim) obejmowały około jednej czwartej obszaru świata. Pod koniec XIX wieku dała o sobie znać w Azji rywalizacja między Anglią, Francją, Niemcami a Rosją. Na Dalekim Wschodzie rosła w siłę cesarska Japonia, a po drugiej stronie Pacyfiku umacniały się Stany Zjednoczone Ameryki. Chiny stały w obliczu nieuchronnej konfrontacji z mocarstwami imperialistycznymi, chyliły się coraz bardziej ku upadkowi. Problemem był czas i rywalizacja o wpływy między mocarstwami. Wkrótce faktycznie utraciły niepodległość i stały się krajem półkolonialnym, w którym zaborcy wymusili liczne koncesje i zmuszali Chiny do odrywania nowych połaci kraju. Pod koniec XIX wieku gotowy był tajny plan całkowitego podziału Chin przez cztery mocarstwa: Rosję, Anglię, Francję i Niemcy. Niedługo potem do stołu negocjacyjnego dopuszczona została Japonia. Nad Chinami zawisło realne niebezpieczeństwo wymazania Państwa Środka z mapy Azji.

Historyczny rozwój państwowości chińskiej to wzloty i upadki. Można go zobrazować sinusoidą osiągnięcia wielkiej mocarstwowej potęgi, osłabienia i rozbicia dzielnicowego. Z czasem pojawiały się siły odrodzeniowe, które krzepły i rozpoczynały ponowny proces umacniania i centralizacji Chin. Te zmiany wyznaczały dzieje kolejnych panujących dynastii od legendarnej dynastii Xia, poprzez osiemnaście innych, do końca dynastii Qing, która została obalona w 1911 roku. Obecnie można mówić o rządach demokratyczno-republikańskich: pierwsza republika burżuazyjna (1912–1949) i druga republika ludowo-demokratyczna, rządzona przez Komunistyczną Partię Chin (1949–2019). Podstawą społeczną chińskiej państwowości był i jest wielki naród chiński kształtujący się przez wiele tysięcy lat, oparty na zdobyczach gospodarczych i kulturalnych odrębnej chińskiej cywilizacji, która spajała najpierw plemiona i szczepy, a w późniejszych epokach liczne narody i narodowości i promieniowała na sąsiednie państwa i narody. Cywilizacja chińska była bezcenna

wartością i osiągnięciem kulturowym, które nawet w okresie osłabienia i rozdrobnienia państwa jednoczyło Chińczyków i nie pozwalało im się rozpląnąć w morzach innych cywilizacji i narodów. Dużą rolę w zachowaniu ciągłości rozwojowej chińskiej cywilizacji miało wyizolowane położenie geograficzne oddzielające Chiny od innych narodów i cywilizacji. Od wschodu ocean i morza, od północy wielkie rzeki i tereny pustynne i półpustynne, później także Wielki Mur Chiński, od zachodu i południa wysokie góry stanowiące trudną do sforsowania zaporę przed niebezpiecznymi sąsiadami. Legło to u podstaw odrębności i unikatowości cywilizacji Państwa Środka, która w przeciwieństwie do innych cywilizacji starożytności nie upadła, przekształcała się, unowocześniała i obecnie znajduje nowe siły dla odnowienia i oferowania światu zewnętrznemu unikatowych wartości kultury⁸².

Drugą wielką cechą odrębności i swoistą oryginalną instytucją chińską, która częściowo zachowała się do czasów obecnych, jest wspólnota wiejska (gminna), która wykształciła się w najodleglejszych czasach powstawania cywilizacji chińskiej i nawet wyprzedzała powstanie państwa. Była ona reliktem dawnego społeczeństwa pierwotnych rolników, którzy stworzyli organizację samorządową rządzącą się własnymi zasadami i prawami, dysponującą również władztwem gruntowym i zorganizowaną na bazie nie tylko więzi pokrewieństwa i sąsiedztwa, ale też konieczności i umiejętności podejmowania wspólnego wysiłku na rzecz walki o przetrwanie, na przykład Walka z żywiołem wodnym (powodzie), regulacja rzek, nawadnianie i inne niezbędne czynności dla prowadzenia prawidłowej gospodarki rolnej. Chodziło także o stawienie czoła innym katastrofom przyrodniczym, na przykład pustynnym wiatrom, trzęsieniom ziemi. Administracja chińskiego państwa od wieków nie obejmowała gmin wiejskich – rządziły się one własnymi prawami. Państwo zbierało podatki, brało też rekruta. Administracja państwowa zatrzymywała się na granicy dzisiejszych powiatów. Bez wątpienia ten fenomen organizacyjny gmin wiejskich wpływał na kształtowanie się umiejętności samorządzenia wśród chińskiego społeczeństwa chłopskiego, co wpłynęło także na poziom zorganizowania i świadomości społecznej dzisiejszych Chińczyków.

Do tych wartości i etosu chińskich chłopów sięgnął na przełomie lat dwudziestych i trzydziestych XX wieku Mao Zedong, odbudowując partię komunistyczną na fundamencie chłopsko-plebejskiego substratu społecznego, znając także jego pracowitość, wrażliwość na niesprawiedliwość i krzywdę społeczno-klasową, umiejętności organizowania się i samoobrony, która w okresach krytycznych sprzecznosci łatwo przechodziła w bunty skierowane przeciwko ciemieżcom. Chińscy komuniści nawiązywali również do różnych doświadczeń ruchu robotniczego i demokratycznego, początkowo amerykańskiego, w szczególności Sun Yatsen, japońskiego ze względu

⁸² X. Jinping, *The Governance...*, s. 7 i n., J. Jing, *Catalyst for Renewal*, s. 12–15. Zob. też: *Asian Governance Synergy*, „Beijing Review” 2019, no. 21, s. 16–17.

na bliskość i uniezależnienie się Japonii od mocarstw kolonialnych, Francji – Czou Enlaj, Deng Xiaoping i wielu innych, Rosji i Związku Radzieckiego – Mao Zedong i cała grupa marksistów i komunistów kształconych na Uniwersytecie Sun Yatsena (Narodów Wschodu) w Moskwie, także w różnych instytucjach Międzynarodówki Komunistycznej w Związku Radzieckim. W tym okresie znaczące osiągnięcia teoretyczne były udziałem Qu Qiubaia, który wychodząc z materializmu historycznego, przedstawił klasyfikację innych nauk społecznych, w tym socjologii, a także Li Da, który napisał wiele książek wyjaśniających liczne problemy społeczne Chin z pozycji materializmu historycznego. Opracował on między innymi wykłady z *Nowoczesnej socjologii*, w której przedstawił rozwój społeczeństwa z pozycji materialistycznych. Poświęcił również wiele uwagi budowie funkcji prognostycznej nauki. W tym czasie powstała empiryczna analiza struktur społecznych, której modelowym przykładem były badania struktur społecznych w „starych” Chinach, między innymi analiza klas na chińskiej wsi⁸³.

Mao Zedong i jego współpracownicy po zwycięstwie rewolucji w 1949 roku znaleźli oparcie polityczne i gospodarcze w Związku Radzieckim. W grudniu 1949 roku Mao Zedong złożył wizytę w Moskwie wraz z liczną grupą ministrów i ekspertów. Rząd radziecki, na czele ze Stalinem, udzielił Chinom wieluset milionów rubli pożyczki w złocie, zawarte zostały liczne umowy o budowie przez specjalistów radzieckich licznych nowoczesnych przedsiębiorstw, dróg, mostów i kolei, a także zadeklarowano szeroką pomoc w zakresie kształcenia w radzieckich szkołach wyższych chińskich kadr i studentów. Zawarty został też układ o przyjaźni i wzajemnej pomocy wojskowej. W tym czasie Chiny ludowe czerpały pełną garścią z różnych form pomocy gospodarczej, finansowej i naukowej. Chińska Republika Ludowa, tworząc podstawy ustrojowo-konstytucyjne, oparła się w dużym stopniu na praktyce ustrojowej Związku Radzieckiego, czego wyrazem była konstytucja ChRL z 1954 roku, jej zasady ustrojowo-polityczne i struktura organów państwowych Chińskiej Republiki Ludowej. Sytuacja zaczęła się komplikować po śmierci Stalina w marcu 1953 roku. Nowe kierownictwo KPZR na czele z Chruszczowem zmieniło główne zasady polityki wewnętrznej i zagranicznej, odchodząc najpierw skrycie, a w późniejszych latach coraz bardziej otwarcie na pozycje nowego oportunizmu i reformizmu. Przedmiotem szczególnie ostrej krytyki stały się tak zwane błędy i wypaczenia dawnego okresu, a przede wszystkim Chruszczow oskarżył Stalina o nadużywanie terroru w rządzeniu i kult jednostki. W polityce zagranicznej Związek Radziecki zrezygnował z roli przywódcy światowego proletariatu i ograniczył się do obrony swoich wielkomocarstwowych wpływów i interesów. Było to mocne osłabienie międzynarodowego ruchu komunistycznego i polityka nowego kierownictwa radzieckiego okazała się

⁸³ Więcej na ten temat zob. *Badania nad strukturami społecznymi podejmowane przez szkołę marksistowską*, [w:] Z. Hangsheng, L. Yingsheng, *Historia chińskiej socjologii*, s. 301 i n.

początkiem odrotu od socjalizmu do kapitalizmu, co ostatecznie nastąpiło na przełomie lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych XX wieku, kiedy sekretarzem generalnym KPZR był Gorbaczow.

W latach sześćdziesiątych XX wieku pojawiły się głębokie rozdźwięki między KPCh a KPZR. Wielkim wstrząsem były tak zwane rewelacje Chruszczowa o Stalinie ogłoszone w jego „tajnym referacie” na XX Zjeździe KPZR w lutym 1956 roku. Przez kilka lat KPCh próbowała powstrzymać złowieszczy trend w KPZR, ale różnice pogłębiały się i obejmowały cały międzynarodowy ruch komunistyczny. Drogi obu partii rozeszły się na początku lat sześćdziesiątych XX wieku. Nastąpiło wyraźne ochłodzenie wzajemnych stosunków. Różnice dotyczyły nie tylko kwestii ideologicznych – były także polityczne, w aspekcie polityki zagranicznej i gospodarczej. Zerwana została współpraca wojskowa, a nawet w drugiej połowie lat sześćdziesiątych doszło do małego konfliktu zbrojnego nad rzeką Ussuri, co było spowodowane przez lewacką i awanturniczą politykę marszałka Lin Biao. Chiny w tym czasie wstąpiły w okres dużego zamętu politycznego i chaosu gospodarczego, spowodowanych przez politykę tak zwanego Wielkiego Skoku, a później „wielkiej rewolucji kulturalnej”. W tym czasie KPCh zaczęła aspirować do roli światowego przywódcy międzynarodowego ruchu komunistycznego, co nie miało szans powodzenia ze względu na słabość ekonomiczną Chin i niski autorytet KPCh na arenie międzynarodowej. Wtedy też zaczęły się kształtować ideowo-polityczne przesłanki odrębności ideologicznej KPCh i podkreślania oryginalności i specyfiki chińskiej drogi do socjalizmu, co znalazło wyraz w lansowaniu maoizmu jako nowej ideowo-politycznej postaci marksizmu. Procesy te uległy przyspieszeniu po śmierci Mao Zedonga w 1976 roku, eliminacji z kierownictwa KPCh tak zwanej bandy czworga i objęciu kierownictwa partią przez Deng Xiaopionga, który od 1978 roku zapoczątkował realizację nowego kursu, którego jądrem była później sformułowana kategoria „socjalistycznej gospodarki rynkowej”⁸⁴.

Socjalistyczna gospodarka rynkowa wydawała się zaprzeczeniem socjalizmu, ale Deng Xiaoping potrafił przekonać większość gremiów kierowniczych dla celowości tego rozwiązania. Historia przyznała mu rację i po 40 latach KPCh i ludowe Chiny święcą triumfy, są drugą gospodarką świata. Wraz z upowszechnianiem się tej kategorii, a bardziej praktyki, historycy starej chińskiej filozofii przypomnieli sobie o wspomnianej już konfucjańskiej koncepcji *xiaokang shehui*, czyli umiarkowanie rozwiniętego (prosperującego) społeczeństwa, która w całej pełni wykorzystana została przez aktualne kierownictwo KPCh na czele z Xi Jinpingiem, które na ostatnim XIX Kongresie KPCh zadeklarowało kontynuację budowy *xiaokang shehui* we wszystkich jego aspektach do 2021 roku, a następnie w pełni rozwiniętego społeczeństwa socjalistycznego do 2049 roku.

⁸⁴ Zob. D. Xiaoping, *Wyzwalać myślenie...*, s. 81 i n.

Oczywiście pierwsi chińscy marksiści i komuniści byli obznajomieni z pojęciem i koncepcją *datong*, czyli „wielkiego kursu”, którą lubił się posługiwać się Sun Yat-sen nazywany ojcem odrodzonego narodu chińskiego, założyciel republiki chińskiej i jej pierwszy prezydent. Z tych powodów był on i nadal jest wielkim autorytetem historycznym dla KPCh, a jego małżonka była jedną ze współtwórczyń Chińskiej Republiki Ludowej. Kategoria i program *datong* były też przedmiotem analizy historycznej znanego w latach trzydziestych XX wieku chińskiego filozofa Kang Youwei’a, który napisał na ten temat książkę opublikowaną w 1935 roku, i ponownie stały się aktualne wraz z wykorzystaniem tej idei przez reformatorów komunistycznych, którzy na bazie „socjalistycznej gospodarki rynkowej” lansowali od 1984 roku główne myśli tej książki przedstawianej obecnie pod tytułem *Datong shu*.

Na uwagę zasługuje, że podczas trzeciego posiedzenia KC KPCh w lutym 2018 roku i pierwszej sesji KC Chińskiej Ludowo-Politycznej Konferencji Konsultacyjnej prezydent ChRL i jednocześnie sekretarz generalny KC KPCh Xi Jinping potwierdził także tworzenie *xiaokang shehui* do 2021 roku, a w pełni nowoczesnego socjalistycznego społeczeństwa do 2049 roku, co przyjęte zostało później przez Ogólnochińskie Zgromadzenie Przedstawicieli Ludowych jako program państwa. W związku z tym przywódca Chin zwrócił się do chińskich uczonych, w szczególności filozofów, o podjęcie pracy nad dalszym rozwojem i propagowaniem marksizmu. W następstwie powstają liczne nowe szkoły oraz kierunki badań i kształcenia marksizmu, w szczególności na uniwersytetach, a także innych szkołach wyższych, co stawia na wyższym poziomie rozwój teorii i metodologii marksistowskiej i ich nauczania wśród młodzieży akademickiej i w całym systemie edukacji. Zwrócono się również do dziennikarzy, by w swych artykułach posługiwali się bardziej językiem marksistowskim. Warto też przypomnieć że w związku z 200-leciem urodzin Marksa 5 maja 2018 roku ukazały się w Chinach liczne wznowienia prac Marksa i innych klasyków, były organizowane okolicznościowe konferencje, opublikowano wiele artykułów o Marksie i marksizmie, w których podkreślano aktualność myśli Marksa, jego krytyki kapitalizmu i alternatywy ustrojowej w postaci socjalizmu⁸⁵.

Jednocześnie chińscy politycy i marksiści nieustannie podkreślają, że idą własną oryginalną drogą, nie kopiują żadnego innego modelu, budują „socjalizm z chińską specyfiką”. Nie mogło być inaczej – wzory czerpane z Europy Zachodniej, Rosji i Związku Radzieckiego czy innych dalekich krajów mogły być wykorzystane tylko częściowo, bardziej jako teoria i metodologia niż konkretne formy, instytucje i metody procesu rewolucyjnego, walki o władzę, a później budowy podstaw socjalizmu. Chińskie społeczeństwo od tysięcy lat rozwijało się na fundamencie własnych doświadczeń, kultury i odrębności cywilizacyjnej. Kiedyś znacznie przodowało technologicznie i gospodarczo nad innymi państwami i cywilizacjami, co wytworzyło,

⁸⁵ Por. L. Junru, *What Do You Know about the Communist Party of China*, Beijing 2018, s. 2 i n.

w szczególności wśród mandarynów, poczucie wyższości, a nawet pogardy dla „barbarzyńców”. System społeczny był skostniały, a bariery między ludem a „szlachetnie urodzonymi” praktycznie nieprzekraczalne. Decydował przyrodzony i dziedziczny status społeczny, majątkowy i rodzinny umacniany autorytetem konfucjanizmu. Na przełomie XIX i XX wieku Chiny były zacofaną, despotycznie rządzoną monarchią, w której 90% mieszkańców trudniło się rolnictwem i w większości było analfabetami. Wobec braku przemysłu i własnej klasy robotniczej na niewiele przydawały się analizy o rosnącej sile angielskiego czy w ogóle zachodniego proletariatu. Chiński lud pracujący oczekiwał czegoś innego niż powtarzania formułek z dalekiego świata. Chińscy postępowcy pojmowali to z trudem, ciągle byli spętani mitami o wyższości chińskiego sposobu życia i chińskiej cywilizacji. Z trudem torowała sobie drogę myśl, że we współczesnej epoce powstały potężne nowe siły wytwórcze, przede wszystkim przemysł, że światem rządzi wielka międzynarodowa finansjera, a imperializm nie liczy się z żadnymi starymi wartościami i dąży do podporządkowania sobie wielkich obszarów kolonialnych. Chińscy marksiści i komuniści byli świadomi, że nie działają w kulturowej próżni. Świadomość mas spętana była od wieków „prawdami”, wartościami i zasadami konfucjanizmu oraz innych religii, żeby więc pozyskać lud, głównie chłopów, musieli sięgać do argumentacji czerpiącej z konfucjanizmu. Najbardziej konsekwentny w tym zakresie był Mao Zedong, który opanował sofistykę konfucjańską dla odkrywania prawdy o ciężkiej doli chińskiego ludu, a jednocześnie pobudzał w nim chęć do buntu i walki o lepszą przyszłość. To przenikanie się marksizmu i konfucjanizmu nieustannie towarzyszyło procesowi rewolucyjnemu w Chinach i w zależności od napięcia walki klasowej miało charakter pokojowej konfrontacji bądź całkowitej negacji i administracyjnego zwalczania. Szczególnie ostra konfrontacja między marksizmem a konfucjanizmem miała miejsce w pierwszych latach ustanawiania władzy ludowej, która konsekwentnie usuwała pozostałości struktur, instytucji i myślenia postfeudalnego, antydemokratycznego, prokapitalistycznego i konfucjańskiego. Nasiliła się również w okresie „wielkiej rewolucji proletariackiej”⁸⁶.

Zjawiska te obecnie należą do przeszłości. Filozofia Konfucjusza nie jest przesładowana, a nawet niektóre jej kategorie są wykorzystywane dla umocnienia pozycji KPCh oraz budowy społeczeństwa socjalistycznego. Jest to pewna sprzeczność, w związku z tym bardziej należy mówić o częściowym wykorzystaniu niektórych zasad, kategorii myśli Konfucjusza. Wychodząc naprzeciw oczekiwaniom kierownictwa politycznego, zainicjowana została nie tylko na chińskich uniwersytetach kampania ponownego studiowania tekstów Konfucjusza, w szczególności o *datong*, czyli

⁸⁶ Pewne aspekty tych zagadnień podejmuje Zhang Weiwei, *A New Equilibrium of Power. The CPC's Strong Leadership is Key to China's Success*, „Beijing Review” 2017, no. 42, s. 13–15, w szczególności znaczenie XIX Kongresu KPCh.

„wielkim kursie”, oraz porównywanie ich z wypowiedziami Marksa o komunizmie jako pozostającymi w związku przedmiotowym. Znawcy zagadnienia nawiązują między innymi do *Li Ji* Konfucjusza, w szczególności jej rozdziału zatytułowanego *Li Yun, w którym przedstawiona jest scena, jak Konfucjusz obserwował obrzędy małego państwa w okresie dynastii Wiosny i Jesieni i Walczących Królestw (Wschodnich Zhou)*. Jeden z jego uczniów zauważył niepokój Mistrza i spytał o przyczynę. Ten mu odpowiedział, że żałuje, że nie będzie żył w epoce Datong (Wielkiego Kursu), który kiedyś miał miejsce, i tak go opisał:

Kiedy nastaje doskonały porządek [*datong* – przyp. Z.W.], świat jest jak dom, wspólny dla wszystkich. Na publiczne urzędy powoływani są cnotliwi i wartościowi ludzie, a intratne stanowiska piastują ludzie zdolni; życiowymi dewizami są zaufanie i pokój między wszystkimi ludźmi. Wszyscy ludzie kochają i szanują swoich rodziców i dzieci, jak też dzieci i rodziców innych ludzi. Dla starych jest opieka i troska, dla dojrzałych praca, dla dzieci wyżywienie i edukacja. Są środki na pomoc dla wdów i wdowców, dla każdego, kto czuje się samotny na świecie, i dla niepełnosprawnych. Każdy mężczyzna i każda kobieta mają odpowiednie role do odegrania w rodzinie i społeczeństwie. Poczucie wspólnoty zajmuje miejsce egoizmu i materializmu. Oddanie publicznej służbie nie pozostawia miejsca próżniactwu. Intrygi, pobbłażanie dla nieuczciwego bogacenia się są nieznanne. Złoczyńcy, tacy jak złodzieje i rabusie, nie istnieją. Drzwi do każdego domu nie trzeba zamykać czy ryglować, ani w dzień, ani w nocy. Oto opis idealnego świata: stanu wspólnoty⁸⁷.

Owi mityczni ludzie nie przywiązywali wagi do własności. Wszystko należało do wszystkich i chętnie dzielono się wytworzonymi bądź znalezionymi przedmiotami. Wszyscy zdolni do pracy oddawali się zajęciom z całą siłą, wszyscy czuli się potrzebni i byli potrzebni. Oto obraz społeczeństwa określanego przez Konfucjusza jako *datong*, tłumaczonego także jako „Wielka Jedność”. Z zamieszczonego tekstu przebija tęsknota Konfucjusza za mitycznym „złotym wiekiem”, pierwszymi legendarnymi dynastiami Xia (XXI–XVI wiek p.n.e.), dynastią Shang (XVI–XI wiek p.n.e.) i dynastią Zachodnich Zhou (XI wiek p.n.e –770 rok p.n.e), które organizowały państwa chińskie na bazie jeszcze słabo wykształconych różnic klasowych i zachowanych, nie do końca przezwycięzonych stosunków i instytucji społeczeństwa wspólnoty pierwotnej. Najbardziej zakonserwowanym środowiskiem tego rodzaju stosunków były, o czym już wspomniano, wspólnoty wiejskie (gminne), których pewne podobne elementy przetrwały także w innych kręgach kulturowych. Również w Polsce, szczególnie w zasiedziałyach środowiskach wiejskich w tak zwanych zapadłych rejonach kraju, znane było poczucie powszechnego bezpieczeństwa mieszkańców,

⁸⁷ Konfucjusz, *Dialogi. Lun Yu. Część Pierwsza*, Kielce 2008, s. 611.

panowało powszechne zaufanie, nie obawiano się złodzieja, a klucz pozostawiany był w zamku drzwi lub chowano go pod wycieraczką, ale czy jest to istotna cecha stosunków definiowanych jako komunistyczne, rzecz bardzo wątpliwa. Najbardziej znamieny dla tego opisu jest brak prywatnej własności środków produkcji i państwa jako instytucji heterogenicznej, przymusowej i mającej prawo stosowania legalnego przymusu przez odrębny typ organizacji społecznej wyposażony w samorodną władzę. Jest to tęsknota za społeczeństwem sprawiedliwym, może także równościowym, choć w wielu innych miejscach Konfucjusz wyraża aprobatę dla społeczeństwa klasowego, zorganizowanego hierarchicznie, w którym jest zasada: „Niechaj panowie będą panami, poddani poddanymi, ojcowie ojcami, synowie synami”. W innym miejscu Konfucjusz podkreślał, że „wszystko pod słońcem dzieje się zgodnie z wolą niebios”⁸⁸.

Zdaniem Mahoneya podobnie Marks odwoływał się do przedmiotu i cech komunizmu we wczesnym okresie swoich badań nad rozwojem społeczeństwa. Uważa on, że są w nich zbliżone do *datong* cechy i treści. Marksowskie wyobrażenia o komunizmie znalazły głównie wyraz we wczesnym okresie jego twórczości i przez wiele lat nie były one publikowane. Analizy Marksa były wyrazem badań teoretycznych i wyrastały z potrzeb nasilającej się krytyki szybko rozwijającego się w połowie XIX stulecia kapitalizmu i ruchu robotniczego. Przede wszystkim była to krytyka poglądów socjalistów utopijnych, na przykład Saint-Simona, Owena, a także tak zwanych socjalistów drobnomieszczańskich, na przykład Pierre’a-Josepa Proudhona, czy też innych przedstawicieli różnych kierunków, tak zwanego socjalizmu burżuazyjnego czy religijnego. Badania te prowadzone były przez Marksa (także Engelsa) przy zastosowaniu teorii i metodologii materializmu dialektycznego i historycznego. W rozwoju sił wytwórczych i ich sprzecznościach dostrzegali oni istotę przeciwieństw, przemian społecznych, ustrojowych i kształtowania się stosunków klasowych, które w okresie formacji kapitalistycznej doprowadziły do przeciwieństwa między burżuazją a proletariatem. Wielką zasługą Marksa było, że w proletariacie dostrzegł on klasę społeczną, która nie tylko poprzez pracę czerpie środki niezbędne dla własnej egzystencji, ale przekształcając się z klasy w siebie w klasę dla siebie, organizuje się, umacnia w celu rewolucyjnego obalenia panowania kapitalizmu i wprowadzenia ustroju komunistycznego, który znosi własność prywatną środków produkcji, likwiduje wyzysk człowieka przez człowieka i tworzy społeczeństwo bez antagonizmów klasowych, ustanawia własność społeczną. Marks uważał, że zmiany ustroju klasowego społeczeństwa nie można przeprowadzić na bazie założeń idealistycznej filozofii. W tym wyrażała się jego krytyka ówczesnych teorii socjalizmu utopijnego, ponieważ zawierały one podstawowy błąd, który determinował tak rozumiany socjalizm jako efekt dobroczynnej działalności jednostek, a nie jako efekt sprzecz-

⁸⁸ *Ibidem*, s. 355 i 510.

ności społecznych, które tworzyły warunki dla istnienia i pogłębiania się wyzysku i nierówności społecznych. W późniejszych swych pracach Marks pogłębił badania nad istotą komunizmu i bardziej rozwinął je w *Zapiskach ekonomicznych*, a w szczególności w *Manifeście Komunistycznym* z 1848 roku napisanym wraz z Engelsem.

Na uwagę zasługuje jedno z pierwszych stwierdzeń Marksa o komunizmie zawarte w *Rękopisach ekonomiczno-filozoficznych* z 1844 roku:

Komunizm jako pozytywne zniesienie własności prywatnej – tej samoalienacji człowieka i dlatego też jako rzeczywiste przyswojenie ludzkiej istoty przez człowieka i dla człowieka; dlatego też jako pełny powrót człowieka do samego siebie jako do człowieka społecznego, to znaczy ludzkiego, powrót dokonany świadomie i w oparciu o całe bogactwo dotychczasowego rozwoju. Komunizm ten jako skończony naturalizm = humanizmowi, jako skończony humanizm = jest naturalizmem: stanowi on prawdziwe rozwiązanie konfliktu między człowiekiem a przyrodą oraz między człowiekiem a człowiekiem, prawdziwe rozwiązanie konfliktu między istnieniem a istotą, między uprzedmiotowieniem a samostanowieniem, między wolnością a koniecznością, między osobnikiem a gatunkiem. Stanowi on rozwiązanie zagadki historii i jest świadomy tego⁸⁹.

Na marginesie tego obszernego cytatu z Marksa dodajmy, że autor przedstawił wcześniej etapy rozwoju myśli komunistycznej, nawiązywał do komunizmu prymitywnego, utopijnego, traktując je jako żywiołową negację zniewolonego człowieka, którego system własności prywatnej takim uczynił w sensie prawnym bądź ekonomicznym. „Komunizm jest pozytywnym wyrazem zniesienia własności prywatnej: początkowo występuje on jako powszechna własność prywatna”. Ten etap rozwoju nazywał on komunizmem prymitywnym. Drugi etap rozwoju komunizmu widział on jako taki stopień rozwoju społeczeństwa, który a) jest „jeszcze o charakterze politycznym, demokratycznym lub despotycznym” i b) „połączony ze zniesieniem państwa, ale zarazem jeszcze nie w pełni rozwinięty i w dalszym ciągu pozostający pod wpływem własności prywatnej, czyli alienacji człowieka”⁹⁰.

Marks widział więc przede wszystkim w zniesieniu własności prywatnej główną przesłankę powstania komunizmu jako ustroju, który nie tylko znosi własność prywatną jako podstawę wyzysku i nierówności, ale także alienacji człowieka. Tym się różni od wcześniejszych postaci komunizmu. Jednocześnie Marks stawiał go na podstawie naukowej, wskazując siłę klasowo-społeczną, która jest w stanie dokonać rewolucyjnych zmian i wprowadzić komunizm naukowy – proletariat. Tę naukową

⁸⁹ K. Marks, *Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne z 1844 r.*, [w:] K. Marks, F. Engels, *Dziela*, t. I, Warszawa 1976, s. 577.

⁹⁰ *Ibidem*.

wizję rozwoju historycznego przedstawił z Engelsem kilka lat później w *Manifeście Komunistycznym*.

Poglądy klasyków na temat komunizmu kształtowały się w toku ostrej walki ideowo-politycznej między różnymi siłami społecznymi i towarzyszącymi im naiwnymi bądź reakcyjnymi koncepcjami socjalizmu. Do urzeczywistnienia idei socjalizmu nie wystarczają same idee, potrzebni są ludzie uzbrojeni w naukową teorię socjalizmu, klasa robotnicza, która obiektywnie jest zainteresowana obaleniem starego burżuazyjnego ustroju i wprowadzeniem komunizmu. Ten kierunek myślenia wspierały prace Engelsa pod tytułem *Położenie klasy robotniczej w Anglii, Rozwój socjalizmu od utopii do nauki* i inne, a także wspólne prace, takie jak *Święta rodzina, czyli krytyka krytyczna krytyki. Przeciwno Brunonowi Bauerowi i spółce*⁹¹ czy późniejsza *Ideologia niemiecka. Krytyka najnowszej filozofii niemieckiej w osobach jej przedstawicieli Feuerbacha, B. Bauera i Stirnera, tudzież niemieckiego socjalizmu w osobach różnych jego proroków*⁹².

W szczególności w tej ostatniej pracy przeprowadzili oni gruntowną krytykę stosunków własnościowych, ekonomicznych, społecznych i politycznych społeczeństwa od niewolnictwa do szybko rozwijającego się w latach czterdziestych XIX wieku kapitalizmu. Odniesli się również do perspektywy rozwoju społeczeństwa określanego przez sprzeczność między burżuazją a proletariatem, wskazując na możliwość jej rozwiązania przez rewolucję społeczną i powstanie społeczeństwa komunistycznego. W związku z tym poddali krytyce dotychczasowe poglądy socjalizmu utopijnego i drobnomieszczańskiego przedstawione głównie w publikacjach autorów niemieckich tego okresu, opierając się także na doświadczeniach rozwoju kapitalizmu w Anglii, Francji i Ameryce. Pozwoliło im to wysunąć hipotezy na temat przyszłego rozwoju przesłanek rewolucji, zdobycia władzy państwowej przez proletariat i budowy komunizmu. Stwierdzili, że

każda dążąca do władzy klasa – choćby nawet jej panowanie warunkowało, jak to ma miejsce z proletariatem, zniesienie całej dawnej formy społeczeństwa i w ogóle panowania – musi najpierw zdobyć władzę polityczną, aby z kolei przedstawić swój interes jako coś ogólnego⁹³.

⁹¹ F. Engels, K. Marks, *Święta rodzina czyli krytyka krytycznej krytyki. Przeciwno Brunonowi Bauerowi i spółce*, [w:] K. Marks, F. Engels, *Dziela*, t. II, Warszawa 1979, s. 3 i n.

⁹² K. Marks, F. Engels, *Ideologia niemiecka. Krytyka najnowszej filozofii niemieckiej w osobach jej przedstawicieli Feuerbacha, B. Bauera i Stirnera, tudzież niemieckiego socjalizmu w osobach różnych jego proroków*, [w:] *idem*, *Dziela*, t. III, Warszawa 1975, s. 9 i n.

⁹³ *Ibidem*, s. 36. Na temat etapów kształtowania się myśli o naukowym komunizmie zob. Z. Wiktor, *Geneza i rozwój teorii naukowego komunizmu*, Wrocław 1986, s. 11 i n.

Dalej zdaniem klasyków samo zdobycie władzy nie jest wystarczające. Proletariat musi też w następnej kolejności przezwyciężyć i znieść alienację, czyli proces wyobcowania, w którym wytwory społecznego współdziałania ludzi zaczynają się wyodrębniać od swych wytwórców i przeciwstawiać się im jako samodzielna rzeczywistość niepoddająca się kontroli człowieka. Oznacza to, że ta alienacja

może być zniesiona tylko przy dwóch *praktycznych* przesłankach. Musi stać się „siłą nie do wytrzymania”, tzn. siłą, przeciw której robi się rewolucję, musi uczynić wielką masę ludzkości zupełnie „bezwłasnościową” i stojącą jednocześnie w sprzeczności z istniejącym światem bogactwa i wykształcenia, a jedno i drugie ma za przesłankę olbrzymi wzrost siły wytwórczej, wysoki stopień jej rozwoju. Z drugiej strony ten rozwój sił wytwórczych (co zakłada empiryczne urzeczywistnienie *powszechno-dziejowej*, nie zaś tylko lokalnej działalności życiowej ludzi) jeszcze dlatego stanowi absolutnie konieczną przesłankę praktyczną, że bez niego musiałby się stać powszechnym tylko *niedostatek*, a wraz z *nędzą* musiałaby się znów rozpocząć walka o rzeczy nieodzowne i wrócić by musiało całe dawne paśkudztwo; następnie dlatego, że tylko na uniwersalnym rozwoju sił wytwórczych zasadzają się *uniwersalne* stosunki ludzi ze sobą, stąd z jednej strony wrodzona we wszystkich narodach jednocześnie (powszechna) konkurencja zjawisko „bezwłasnościowej” masy czyni każdy z tych narodów zależnym od przewrotów w innych; wreszcie rozwój ten sprawia, że na miejsce jednostek lokalnych przychodzą jednostki *powszechno-dziejowe*, empirycznie uniwersalne⁹⁴.

W dalszej części Marks i Engels dowodzili, odchodząc od rozważań czysto teoretycznych i hipotetycznych, że

komunizm jest empirycznie możliwy tylko jako czyn narodów panujących dokonany „za jednym zamachem” i równocześnie (*auf einmal oder gleichzeitig*), co zakłada uniwersalny rozwój sił wytwórczych i związanych z tym stosunków między ludźmi w skali światowej. (...) Zresztą istnienie masy ludzkiej żyjącej tylko ze swojej pracy – masy siły roboczej, odciętej od kapitału albo od możliwości chociażby ograniczonego zaspokojenia swych potrzeb i charakteryzującej się stąd możliwością już nie tylko czasowej utraty samej pracy jako źródła egzystencji – zakłada z góry, z racji konkurencji, istnienie rynku światowego. Proletariat może więc egzystować tylko w sensie światowo-dziejowym, podobnie jak będący jego dziełem komunizm możliwy jest w ogóle tylko jako egzystencja o światowo-dziejowym charakterze. A egzystencja jednostek o charakterze światowo-dziejowym to egzystencja związana bezpośrednio z dziejami świata⁹⁵.

⁹⁴ K. Marks, F. Engels, *Ideologia niemiecka...*, s. 37.

⁹⁵ *Ibidem*, s. 38.

Pod koniec lat czterdziestych XIX wieku Marks i Engels zbliżyli się do precyzyjnego teoretycznego określenia miejsca formacji komunistycznej w historii społeczeństwa, traktując ją jako finalny wytwór rozwoju sił wytwórczych i towarzyszących im sprzeczności i walk klasowych. W najwcześniejszym okresie ludzkości panowała bezklasowa wspólnota pierwotna, którą zastąpiło niewolnictwo, następnie feudalizm i kapitalizm. Ale kapitalizm nie jest ostatnim słowem historii. „Miejsce dawnego społeczeństwa burżuazyjnego z jego klasami i przeciwieństwami klasowymi zajmuje zreszcie, w którym swobodny rozwój każdego jest warunkiem swobodnego rozwoju wszystkich”⁹⁶. Historycznym dążeniem proletariatu jest rewolucja socjalistyczna, która prowadzi proletariat do wywyższenia go do „stanowiska klasy panującej, wywalczenia demokracji”⁹⁷. Ale proletariat zdobędzie władzę nie tylko po to, by odsunąć burżuazję od panowania. „Proletariat użyje swego panowania politycznego na to, by krok za krokiem wyrwać z rąk burżuazji cały kapitał, scentralizować wszystkie narzędzia produkcji w ręku państwa, tzn. w ręku zorganizowanego jako klasa panująca proletariatu, i możliwie szybko zwiększyć masę sił wytwórczych”⁹⁸. W dalszej kolejności klasycy wysunęli bardziej sprecyzowane propozycje zmian i posunięcia, które były niezbędne dla ostatecznego odsunięcia burżuazji od polityki i gospodarki oraz ustanowienia panowania politycznego, ekonomicznego i ideologicznego proletariatu:

Ten okres przejściowy, rewolucyjny przybiera w krajach najbardziej zaawansowanych następujące posunięcia: 1. Wywłaszczenie własności ziemskiej i renty grunтовой na podatki państwowe. 2. Wysoka progresja podatkowa. 3. Zniesienie prawa dziedziczenia. 4. Konfiskata własności wszystkich emigrantów i buntowników. 5. Scentralizowanie kredytu w rękach państwa poprzez bank narodowy o kapitale państwowym i o wyłącznym monopolu. 6. Scentralizowanie środków transportu w rękach państwa. 7. Zwiększenie liczby fabryk państwowych, narzędzi produkcji, udostępnienie gruntów do uprawy i ich melioracji według społecznego planu. 8. Jednaki przymus pracy dla wszystkich, utworzenie armii przemysłowych, zwłaszcza dla rolnictwa. 9. Zespolenie rolnictwa i przemysłu, działanie w kierunku stopniowego usunięcia przeciwieństwa między miastem a wsią. 10. Publiczne i bezpłatne wychowanie wszystkich dzieci. Zniesienie pracy fabrycznej dzieci w jej dzisiejszej postaci. Połączenie wychowania z produkcją materialną itd.⁹⁹

⁹⁶ K. Marks, F. Engels, *Manifest Komunistyczny*, [w:] K. Marks, F. Engels, *Dziela*, t. IV, Warszawa 1962, s. 536.

⁹⁷ *Ibidem*.

⁹⁸ *Ibidem*, s. 535.

⁹⁹ K. Marks, F. Engels, *Manifest Komunistyczny*, s. 535–536.

Te założenia sprawdziły się tylko częściowo. Kwestia rewolucyjnego jednoczesnego przejścia od kapitalizmu do socjalizmu oparta była na sprzecznościach i nierównościach ówczesnego kapitalizmu, który miał liberalny charakter i nawet w najbardziej rozwiniętych państwach nie było jeszcze tak jak dziś rozbudowanego aparatu przymusu. Klasykom wydawało się, że rewolucja proletariacka wybuchnie w najbardziej rozwiniętych państwach, na przykład w Anglii, która władała olbrzymim imperium kolonialnym, także w innych państwach kolonialnych, również w Stanach Zjednoczonych, które stały jeszcze przed okresem budowania swej potęgi światowej. Inne kraje się nie liczyły i ułatwiało to klasykom stawianie hipotez *par excellence* teoretycznych. Tak zarysowanej perspektywy rozwoju nie potwierdził dalszy rozwój kapitalizmu, który szybko przechodził w stadium dalszej ekspansji kolonialnej i imperialistycznej. Jednocześnie burżuazja liberalna wchodziła w alianse z innymi reakcyjnymi klasami, na przykład we Francji, a w szczególności w Niemczech, i ograniczała prawa nie tylko socjalne, ale też polityczne dla upośledzonych niższych klas, zwłaszcza proletariatu. Na tym tle rozwijał się ruch robotniczy, szczególnie socjaldemokratyczny, który uzyskiwał coraz większe poparcie ze strony nie tylko fabrycznego proletariatu, ale też innych wyzyskiwanych warstw społecznych. Tworzyła się nowa sytuacja polityczno-ustrojowa, mianowicie możliwość zdobycia władzy drogą parlamentarną. Z czasem ta droga stała się dominująca w programach kierownictwach partii socjaldemokratycznych negujących rewolucyjne przejście do socjalizmu i dyktaturę proletariatu, wysuwając jako główne hasło walki o władzę drogą parlamentarną i tak zwany demokratyczny socjalizm. Było to odejście od oryginalnego, rewolucyjnego marksizmu i zejście socjaldemokracji na pozycje oportunistu i prawicowego reformizmu wykorzystanego przez burżuazję do walki z rewolucyjnym ruchem robotniczym¹⁰⁰.

W marcu–maju 1871 roku w Paryżu wybuchło powstanie francuskiego proletariatu, które zakończyło się zwycięstwem ludu Paryża i ustanowieniem na 2 miesiące Komuny Paryskiej, czyli pierwszego państwa socjalistycznego. Było ono potwierdzeniem tezy klasyków o możliwości zdobycia władzy przez proletariat. Jednocześnie wykazało cały szereg słabości teoretycznych dotychczasowego rozwoju marksizmu i możliwości ideowo-politycznych oraz organizacyjno-wojskowych państwa burżuazyjnego, szczególnie francuskiego, które krwawo rozprawiło się z komunistami, korzystając również z pomocy okupantów pruskich. Ujawniły się liczne słabości i braki teoretyczne kierownictwa Komuny, podziały ideowo-polityczne w jego ramach, brak poparcia ze strony innych francuskich ośrodków robotniczych, brak zaufania do chłopstwa, które uważane było za klasę reakcyjną, i w związku z tym niemożliwość utworzenia jednolitego antykapitalistycznego frontu narodowego.

¹⁰⁰ Szerzej na ten temat zob. D. Priestland, *Weltgeschichte des Kommunismus. Von der Franzoesischen Revolution bis heute*, Muenchen 2009, s. 51 i n.

Wykorzystały to ośrodki burżuazyjne, przeciągając chłopstwo na swoją stronę. Komuna Paryska nie uzyskała też szerokiego rewolucyjnego poparcia ze strony międzynarodowego proletariatu. W tej sytuacji nie mogła się utrzymać i po 2 miesiącach bohaterskiej walki została krwawo stłumiona przez wojska burżuazyjnej republiki.

Lata 1871–1914 były brzemienne dla dalszego szybkiego rozwoju kapitalizmu, który przekształcił się w stadium imperialistyczne. Następowały dalszy rozwój i koncentracja finansów i przemysłu, na czoło wysunęły się państwa imperialistyczne, jak Anglia, Francja, Niemcy, Stany Zjednoczone, Rosja, Turcja, a na Dalekim Wschodzie Japonia. Trwała między nimi ostra walka o ostateczny podział kolonii. Jednocześnie były one włączane w zależności gospodarki kapitalistycznej poprzez masowy wywóz kapitału finansowego i wzrost wyzysku nie tylko własnego proletariatu, ale i uzależnionych obszarów kolonialnych. Świat wkraczał w dobę globalnych procesów gospodarczych i światowej rywalizacji mocarstw o nowy podział świata. Narastały sprzeczności wojenne, które rezultowały licznymi wojnami lokalnymi, a w 1914 roku wybuchła wielka wojna światowa. W tym czasie rozwinął się w wielu państwach europejskich silny ruch robotniczy, który poczynając od 1864 roku, zjednoczył się w Międzynarodowe Stowarzyszenie Robotników – I Międzynarodówkę, która trwała do 1876 roku. W 1889 roku powstała II Międzynarodówka, która faktycznie trwała do 1914 roku i rozpadła się na skutek wybuchu wojny i głębokich różnic w jej kierownictwie, które udzieliły w większości poparcia dla kredytów wojennych dla swych rządów i w konsekwencji dla imperialistycznej wojny¹⁰¹.

W schyłkowym okresie działalności II Międzynarodówki dużą rolę odegrała Rosyjska Socjaldemokracja, na czoło której wysuwał się Lenin, który wychodząc z analizy kapitalizmu imperialistycznego, sformułował twierdzenie o możliwości obalenia kapitalizmu i przeprowadzenia rewolucji socjalistycznej w Rosji jako kraju o słabym rozwoju kapitalizmu i z licznymi pozostałościami reakcyjnego feudalizmu, jednak z licznymi skupiskami proletariatu w wielkich zakładach przemysłowych, co było pozytywną przesłanką przerwania słabego ogniwa w łańcuchu państw kapitalistycznych. Rewolucja w Rosji miała być początkiem „światowej rewolucji”, do której na skutek wielkiego spiętrzenia sprzeczności dołączą inne rewolucje i państwa, otwierając drogę do obalenia kapitalizmu i zwycięstwa socjalizmu w skali światowej. Lenin był marksistą, który rozwinął jego podstawowe tezy odpowiednio do nowej epoki, jej sprzeczności gospodarczych i politycznych w dobie imperializmu. Jednocześnie wskazał na istotną rolę nowych oddziałów proletariatu w krajach słabo rozwiniętego kapitalizmu, w których jednak ze względu na wielkie sploty sprzeczności powstawały przesłanki sytuacji rewolucyjnej. Dotyczyło to nie tylko Rosji i jej olbrzymiego te-

¹⁰¹ *Historia drugiej Międzynarodówki*, Warszawa 1978, w szczególności t. I, s. 157 i n. oraz t. II, s. 501 i n.

rytorium, ale też innych krajów Europy Środkowo-Wschodniej, a przede wszystkim krajów kolonialnych i zależnych, takich jak Chiny, Indie i wielu innych.

Potwierdzeniem tych twierdzeń i prognoz rozwojowych procesu rewolucyjnego była rewolucja październikowa w 1917 roku w Rosji, która obaliła reżim burżuazyjno-obszarniczy i ustanowiła powstanie Rosyjskiej Socjalistycznej Federacyjnej Republiki Radzieckiej, a od 1922 roku Związku Socjalistycznych Republik Radzieckich. Było to pierwsze po Komunie Paryskiej państwo socjalistyczne, które na ponad 70 lat wprowadzało stosunki i instytucje socjalistyczne, które przeorało świadomość ideowo-polityczną ludu rosyjskiego i wywarło olbrzymi wpływ na zmiany ideowo-polityczne współczesnego świata. Przede wszystkim potwierdzona została teza klasyków marksizmu, że proletariatus może zdobyć władzę państwową i sprawować ją z ludem, przez lud i dla ludu. Uświadomiła ludom krajów kolonialnych i półkolonialnych, że rewolucję można również przeprowadzić we własnych krajach, że można zrzucić jarzmo kolonialne i wyzwolić się spod panowania własnych panów feudalnych i kapitału zagranicznego. Przed licznymi narodami kolonialnymi i półkolonialnymi stanęła otworem walka o wyzwolenie narodowe i społeczne¹⁰².

Szczególnie było to ważne dla wielkiego narodu chińskiego, który od prawie 100 lat pozostawał w pogłębiającej się zależności od Anglii, Francji, Rosji, Niemiec i Japonii. Na początku XX wieku do Chin trafiły pierwsze idee marksistowskie, które obejmowały coraz większe kręgi demokratycznej młodzieży, także proletariackiej. Wielką rolę w budzeniu świadomości narodowej odegrały wydarzenia 4 maja 1919 roku w Pekinie, które pobudziły demokratycznie nastrojoną młodzież chińską, a od lipca 1921 roku powstanie Komunistycznej Partii Chin w Szanghaju, które były iskrą, od której w następnych latach postępy rewolucji zaczęły zmieniać Chiny. W październiku 1949 roku powstała Chińska Republika Ludowa, która przechodząc przez liczne etapy swego rozwoju, w ciągu 70 lat rozwinęła się jako wielkie socjalistyczne mocarstwo, które dzięki socjalistycznej gospodarce rynkowej wysunęło się na drugą pozycję w świecie pod względem wielkości PKB. Stawia to kwestię socjalizmu jako aktualne zagadnienie rozwojowe w krajach o słabszym poziomie rozwoju sił wytwórczych, głównie przemysłu. Nowym oryginalnym elementem teorii marksizmu w Chinach było zwycięstwo proletariatus wiejskiego i swoiste otoczenie miast. Powstaje pytanie, czy nie jest to droga, a właściwie model teoretyczny, który może być powtórzony przez szereg innych krajów tak zwanych rozwijających się, krajów Trzeciego Świata, nie tylko w Azji, także w Afryce i Ameryce Łacińskiej¹⁰³.

¹⁰² Por. J. Muszyński, *Teoria przechodzenie of kapitalizmu do komunizmu*, [w:] *Teoria naukowego komunizmu*, red. J. Muszyński, Warszawa 1979, s. 182 i n.

¹⁰³ Więcej na ten temat zob. wnikliwe studium uczonych chińskich z Uniwersytetu Wuhan pt. *Studia o sinicyzacji historii marksizmu (Study on the Sinicization History of Marxism)*, Wuhan 2015, s. 1–537, po chińsku).

Jednocześnie w Chinach ważne miejsce w przemianach demokratycznych i socjalistycznych odgrywał nie tylko marksizm, ale również konfucjanizm. W pierwszych latach rewolucji konfucjanizm był zwalczany jak filozofia idealistyczna i powiązana z nią religia konfucjańska głównie z powodu reakcyjnej roli, jaką pełnił jako podpora ideologiczna dawnego reżimu cesarskiego. W czasach socjalistycznych przemian konfucjanizm utracił wiodące znaczenie w kształtowaniu świadomości i światopoglądu społeczeństwa chińskiego na rzecz Komunistycznej Partii Chin. Został on na bazie marksizmu-leninizmu rozwinięty i dostosowany do odrębności i specyfiki cywilizacyjno-kulturowej społeczeństwa chińskiego przez kolejne generacje chińskich przywódców i uczonych – od Mao Zedonga do Xi Jinpinga. Wraz z wdrożeniem socjalistycznej gospodarki rynkowej, a w szczególności w jej ostatniej fazie, kierownictwo KPCh dostrzega możliwość wykorzystania niektórych zasad, pojęć i wartości konfucjańskich dla umocnienia zwartości społeczno-kulturowej społeczeństwa w obliczu nowych wielkich wyzwań gospodarczych i międzynarodowych, przed którymi obecnie stoją Chiny¹⁰⁴.

Reasumując, możemy stwierdzić, że filozofia Konfucjusza i jego uczniów miała wielki wpływ na rozwój kultury i cywilizacji chińskiej do XX wieku. Wraz z wejściem w orbitę wpływów cywilizacji zachodnich napłynęły do Chin liczne kierunki i szkoły myślenia, także filozoficzne, ze Stanów Zjednoczonych i krajów Europy Zachodniej, głównie kapitalizm i towarzyszące mu teorie, jak liberalizm, demokracja, prądy religijne, później naukowy socjalizm. W wyniku licznych przegranych batalii politycznych i wojennych traciły pozycję głównych ideologii rodzime teorie i koncepcje postrzegania i wyjaśniania świata na podstawie rodzimych nurtów myślenia, w tym konfucjanizm. Proces ten następował powoli i stopniowo. Bardziej otwarte na trendy zachodnie pozostawały miasta i powstająca tam rodzima burżuazja oraz nowe środowiska kapitalistyczno-przemysłowe i polityczne. Duży wpływ miały też strefy otwarte i koncesje, gdzie dominowały nie tylko obce kapitały (banki) i biali kolonizatorzy, ale też masy ludowe wciągane w procesy ekonomiczno-produkcyjne.

Rewolucja socjalistyczna przyczyniła się zasadniczo do osłabienia i wyeliminowania z życia ideowo-politycznego konfucjanizmu jako wiodącej ideologii chińskiej, ale jednocześnie obecnie KPCh ze względów utylitarnych wykorzystuje niektóre jego tezy dla realizacji własnych celów, na przykład uzyskania większego poparcia dla silnego scentralizowanego państwa (z konfucjanizmu), wykorzystania kategorii rządów prawa (z legizmu), wartości i kategorii harmonia społeczna (Wielka Jedność), a także niektórych wątków konfucjańskiego socjalizmu utopijnego. Kategorie konfucjańskie, takie jak wielki kurs, chińskie marzenie, chińska droga, chiński ład,

¹⁰⁴ Por. w szczególności Xi Jinping, *Secure a Decisive Victory in Building a Moderately Prosperous Society in All Respects and Strive for the Great Success of Socialism with Chinese Characteristics for a New Era*, http://www.chinadaily.com.cn/china/19thpcnationalcongress/2017-11/04/content_34115212.htm (18.10.2017).

społeczeństwo dostatku i inne, zostały wprowadzone w pracach partyjno-ideowych przez obecnego przywódcę Xi Jinpinga. W ten sposób „chiński marksizm” i „chiński socjalizm” mocniej zakorzeniają się w dziejach i kulturze Chin. Stanowią również podstawę interesujących dyskusji teoretycznych o chińskiej drodze do socjalizmu i jej specyfice wynikającej z odrębności rozwojowej chińskiej cywilizacji¹⁰⁵.

MARXISM AND CONFUCIANISM IN IDEOLOGY OF COMMUNIST PARTY OF CHINA

Keywords: marxism, marxism-leninism, maoism, confucianism, neoconfucianism, taoism, mohism, legism, confucianism as the religion, ideology, Chinese civilisation and culture, democratic revolution socialist revolution, People's Republic of China, Communist Party of China, Theory of Deng Xiaoping, Theory of 3 representants, Theory of scientific development, The thought (doctrine) of Xi Jinping, socialist market economy, state capitalism, Socialism, with the Chinese characteristics, The class struggle in China – in and out aspects

The main thesis of the article is marxism and confucianism in ideology of Communist Party of China. The problem has been explained in the historical, gnoseological and epistemological aspects.

The subthesis are: 1. The introduction analyse od Chinese culture and civilisation. 2. Outlet of development of confucianism, the other mainstream philosophies: taoism, mothism, legism, the idealistic and materialistic aspects. The development of the confucianism since the antiquity to collaps of Chinese empire (1911). 3. The confrontation between confucianism versus marxism and the contribution to the Chinese marxism by Mao Zedong. The establishing of the Communist Party of China (2021). 4. The establishing of the People's Republic of China (1949). The sites of the Chinese revolution: the anticapitalistic, anticolonial, democratic and socialist revolution. The collaps of the confucianism in the time of Mao Zedong, the development of the marxist studies and the marxism-leninism and after maoism in the ideology of the Communist Party of China. The Mao's leadership battle against confucianist factions in the party in the time of „proletarian revolution”. 5. The establishing of the Socialist Market Economy in the era of Deng Xiaopin and gradual rejuvenation of the neoconfucianism. The socio-economical results of the socialist markets economy. The rejuvenation of the new national bourgeoisie and the new class contradictions. 6. The socialist market economy and the rejuvenation of the neoconfucianism. The adaptation by the contemporary leadership of CPC

¹⁰⁵ Więcej na temat chińskiej koncepcji budownictwa socjalistycznego w XXI w. zob. Z. Wiktor, *Chińska wizja budowy...*, s. 27–137.

an humanitarian categories and principles of confucionism in the strengthen of social harmony of the Chinese people and in the building of the socialism with the Chinese characteristics, for example: Datong, Chinese way, Chinese dream and others.

Barbara Więckowska
Uniwersytet Szczeciński
e-mail: bwiekowska@gmail.com

Neoliberalna prywatyzacja dyskursu publicznego – rodzina w obliczu przemian potransformacyjnych

Słowa kluczowe: rodzina, transformacja, kapitalizm, indywidualizm, kryzys

Zagadnienia skoncentrowane wokół szeroko pojętej tematyki rodziny oraz wychowania, jak i życia prywatnego stanowią ważki rys współczesnej debaty publicznej. Wzmocnione niewątpliwie w tej chwili w związku z kontrowersjami dotyczącymi takich kwestii, jak prawa reprodukcyjne, program „Rodzina 500+”, reforma edukacji czy też problem finansowania oraz zakresu kompetencji ośrodków pomocy rodzinie, definicji przemocy domowej lub bulwersującego głosu rzecznika praw dziecka Miłojaja Pawlaka w sprawie kar cielesnych.

Ale obserwowany w całej rozciągłości zwrot ku sferze prywatnej po transformacji ustrojowej może mieć podłoże tak polityczne, jak i obyczajowe. Trzeba tu zwrócić uwagę na związane z ustrojowymi przemianami w Polsce po roku 1989 uniezależnienie od Związku Radzieckiego. Wydarzenie to traktowane jest jako wyzwolenie Polski i bywa porównywane do odzyskania przez nią niepodległości w roku 1918 oraz związanej z tym – cytując Juliusza Kadena-Bandrowskiego – „radości z odzyskanego śmietnika”. Oba zjawiska definiowane są niekiedy jako swoisty „koniec historii”, a przez Marię Janion również jako zmierzch paradygmatu romantycznego¹. Nadchodzi bowiem w dziejach czas, kiedy zarówno kultura, polityka, jak i debata publiczna straciły swą doniosłą rolę podtrzymywania tożsamości narodowej w obliczu utraconego państwa. Można posłużyć się tu kolejnym cytatem, tym razem z przy-

¹ M. Janion, *Zmierzch paradygmatu*, [w:] *eadem*, *Czy będziesz wiedział, co przeżyłeś*, Warszawa 1996, s. 5–23.

wołanego przez Janion wiersza Jana Lechonia pod tytułem *Herostrates*, brzmiącym: „A wiosną – niechaj wiosnę, nie Polskę zobaczą”².

Po roku 1989 obserwujemy zmianę obyczajową odzwierciedlającą się w szeroko rozumianej kulturze. Ma ona charakter gwałtownego naporu nieobecnych do tej pory zagadnień egzystencjalnych, jak relacje międzyludzkie, miłość, tożsamość (nie tylko etniczna czy narodowa), relacje rodzinne (na przykład córek z matkami), dzieciństwo, rehabilitacja codzienności itd.³ Wyraża się na przykład w dyskursie akademickim, gdzie da się zauważyć wysyp popularnych w ostatnich dekadach metodologii, koncepcji i teorii, jak oparty na kategorii tak zwanego studium przypadku Nowy Historycyzm, poetyka performatywna czy też akcentujący jednostkowość, subiektywny oraz prywatny, to jest biograficzny, charakter historii – nurt małych ojczyzn. Na płaszczyźnie literatury i literaturoznawstwa daje się zaobserwować znamienne moda na autobiografizm doprowadzony niekiedy do skrajności, by posłużyć się sformułowaną przez Michaela Foucaulta definicją na określenie człowieka doby industrialnej jako „zwierzęcia wyznającego”.

² M. Janion, *Rozstać się z Polską? Powrót zmysłów*, [w:] *eadem*, *Niesamowita Słowiańszczyzna. Fantazmaty literatury*, Kraków 2006, s. 318.

³ Inna sprawa, że podobne zjawisko obserwujemy w latach sześćdziesiątych, a konkretnie po tzw. odwilży roku 1956, obfitujących w badania przemian obyczajowych na gruncie rodziny, małżeństwa, miłości, wychowania dzieci, pożycia seksualnego itd., którymi zajmowała się w swej pracy pt. *Chcieć i mieć* M. Szpakowska (por. M. Szpakowska, *Samowiedza obyczajowa czasów małej stabilizacji*, [w:] *eadem*, *Chcieć i mieć. Samowiedza obyczajowa w Polsce czasu przemian*, Warszawa 2003, s. 23). Zdaniem Szpakowskiej może być to wynikiem uświadomienia sobie dalekosiężnych wpływów, jakie z punktu widzenia życia przeciętnej rodziny wywarła powojenna modernizacja. Za najważniejszą przyczynę uważa jednak badaczka wprowadzone w wyniku odwilży reformy, których następstwem było otworzenie się dyskursu publicznego na pewne tematy, w tym również te dotyczące intymności i życia prywatnego, które do tej pory źle się kojarzyły za sprawą postrzegania ich jako burżuazyjnego indywidualizmu oraz przejawu skłonności drobnomieszczańskich. Jak pisze M. Fidelis, to również czas wprowadzenia do socjalistycznej gospodarki planowej elementów rynkowych, jak prywatne gospodarstwa rolne, małe przedsiębiorstwa i spółdzielnie. W latach sześćdziesiątych modne były reprezentowane m.in. przez O. Langego koncepcje „socjalizmu rynkowego”, a co za tym idzie – rehabilitacja własności prywatnej. Por. M. Fidelis, *Reforma systemu, troska o matki*, [w:] *eadem*, *Kobiety, komunizm i industrializacja w powojennej Polsce*, tłum. M. Jaszczurowska, Warszawa 2015, s. 227. Z drugiej strony ogrom dotyczących rodziny konkursów, prac publicystycznych, a także socjologicznych (w tym przywoływany przez Szpakowską dorobek M. Jarosz) dotyczących życia prywatnego oraz patologii rodzinnej obala pokutujący w potransformacyjnym obiegu potocznym mit, jakoby był PRL okresem obojętności oraz braku zainteresowania państwa sytuacjami rodzin, gdzie np. problem alkoholizmu, przemocy w rodzinie czy patologii był prywatną i wewnętrzną sprawą rodziny, z którym musiała poradzić sobie sama, oraz że ostatnie dwudziestolecie to okres, gdy kwestia przemocy czy praw dziecka w Polsce dopiero raczkowały. Jak pisze Szpakowska, oprócz lat sprzed odwilży również lata dziewięćdziesiąte uboższe są, jeśli chodzi o kwestie rodziny i obyczajowości życia niż okres PRL-u, a co za tym idzie – trudniejsze do zbadania, scharakteryzowania i dokonania jakiegokolwiek ich syntezy.

Również sama literatura ostatnich dekad przepełniona jest intymną, rodzinną, a przede wszystkim rodzicielską tematyką. Ową tendencję otwierać zdaje się dzieło Manueli Gretkowskiej pod tytułem *Polka*. Dość charakterystycznym głosem przed kilkoma laty echem odbił się dramat Bożeny Umińskiej-Keff pod tytułem *Utwór o Matce i Ojczyźnie* opowiadający o relacji matki i córki z perspektywy postpamięci drugiej wojny światowej. Od jakiegoś czasu na deskach szczecińskiego Teatru Współczesnego wystawiany jest dramat Ingi Iwasiów pod tytułem *Dziecko*. Literackim przejawem maternalizacji dyskursu feministycznego będzie niewątpliwie twórczość Sylwii Chutnik, w obrębie publicystyki natomiast *Matka feministka* Agnieszki Graff. Wszystkie te przykłady, choć zgoła odrębne, odmiennie traktujące problem, pisane z różnych perspektyw, oscylują jednak wokół jasno zdefiniowanej tematyki. Owa maternalizacja piśmiennictwa charakterystyczna jest nie tylko dla Polski, w literaturze światowej zajmują się tą tematyką między innymi takie autorki, jak: Elisabeth Strout, Toni Morrison, Elfride Jelinek.

Dość czułą, jak pisze w olsztyńskim tomie *Tropy literatury i kultury popularnej* Daria Bruszevska-Przytuła, przestrzeń kultury stanowi współcześnie internet zdominowany przez coraz silniej reprezentowaną blogosferę parentingową. Popularność blogów wzrosła do tego stopnia, że prowadzący je rodzice urastają obok znanych „jutuberów” do rangi gwiazd internetu. Można nawet powiedzieć, że tak jak do niedawna trzeba było być artystą – aktorem, piosenkarzem, od jakiegoś czasu także pisarzem czy naukowcem, by zyskać status gwiazdy czy raczej „celebryty”, obecnie wystarczy sprawić sobie dzidziusia. Jak pisze Bruszevska-Przytuła, blog parentingowy zaspokaja ekshibicjonistyczną potrzebę pochwalenia się dzieckiem, co przywodzi również na myśl pojawiające się, zamieszczane często przez rodziców w sieci, balansujące niekiedy na granicy intymności i dobrego smaku fotografie progenitury⁴.

Wzrost zainteresowania kwestiami modelu rodziny zauważyć da się właściwie wszędzie. Gorące dyskusje dotyczące na przykład klapsów i ich wpływu na kształtowanie i rozwój dziecka tudzież zakresu dziecięcej autonomii, władzy rodzicielskiej obecne są nie tylko na łamach blogów parentingowych, w sieci, ale także w publicystyce czy dyskusji akademickiej stanowią żywy przedmiot zainteresowań. Jak pisze Sylwia Urbańska: „Profesjonalne diagnozy ekspertów wypełniają łamy poradników dla rodziców, wywołują burzliwe dyskusje na forach internetowych. Matki skupione wokół internetowych wspólnot wychowawczych (...) ustalają między sobą ich znaczenia, grupują się wokół konkurencyjnych porad, negocjują je, rzadko jednak wychodząc poza medyczny dyskurs”⁵.

⁴ D. Bruszevska-Przytuła, *Terror bycia „super”*. Praktyki i strategie blogerów parentingowych, [w:] *Tropy literatury i kultury popularnej (II)*, red. S. Buryła, L. Gąsowska, D. Ossowska, Warszawa 2016, s. 379–399.

⁵ S. Urbańska, *Naturalna troska o ciało i moralność versus profesjonalna produkcja osobowości. Konstruowanie modelu człowieka w dyskursach macierzyńskich w latach 70. (PRL) i na począt-*

Popularne fachowe poradniki dla rodziców, czy to w formie czasopism, czy witryn internetowych, książek popularnonaukowych, poradników itd., promują bardzo często powszechny i modny współcześnie model „rodzicielstwa bliskości”. Sprowadzony zresztą do jego powierzchownych aspektów, jak pielęgnacja, karmienie pierśią, tak zwane chustowanie itp. „Rodzicielstwo bliskości”, zwane też „intensywnym rodzicielstwem”, przedstawiane bywa jako wymagające od rodzica, w tym szczególnie od matki, oddania całego siebie i poświęcenia dla dziecka. W dziecko stanowiące swoiste „centrum świata” wkładać ma matka zgodnie z tym wzorcem wszystkie siły, energię, cały swój czas. Wzorec „intensywnego rodzicielstwa” zakłada także jak największą ilość czasu spędzonego z dzieckiem objawiającą się wzrostem obecności dzieci w przestrzeni publicznej – restauracjach, urzędach, miejscach pracy, uniwersytetach, parkach itd., czego symbolem niemalże stały się strzeżone, zamykane na klucz place zabaw. Znamienny jest też stosunek do samej ciąży, która kiedyś stanowiła tabu, intymną sprawę kobiety. Brzuch ciążowy, do niedawna postrzegany jako krępujący aspekt kobiecej fizjologii, niejednokrotnie wstydliwie ukrywany, to w tej chwili dumnie eksponowany atut powszechnie obecny na fotografiach czy sklepowych witrynach. Przekłada się to również na popularność zamieszczania w sieci zdjęć USG przedstawiających wizerunki nienarodzonych płodów. Jak pisze Mirosława Grabowska, nienarodzony rentgenowski i wirtualny Michaś czy Kasia może umacniać postawy pro-life wśród młodych ludzi⁶.

Zdaniem socjologów, badaczy i komentatorów obserwowany w sferze publicznej zwrot kulturowy może mieć związek z głębokimi przemianami obyczajowymi, jak zanik w rodzinach modelu wielopokoleniowego czy wielodzietności, opóźnianie decyzji o posiadaniu dzieci, wejściu w stały związek, odejście od obyczajowych nacisków na rzecz wolności jednostki. Zmiany roku 1989 związane mają być też z rosnącą podmiotowością dziecka i jego awansem w obrębie struktury rodziny, a także zwiększoną świadomością wychowawczą rodziców. Jak pisze Bruszevska-Przytuła:

Nie trzeba chyba nikogo przekonywać, że stoimy w obliczu istotnych zmian w modelu i funkcjonowaniu rodzin – coraz rzadziej spotyka się wielopokoleniowe domy, coraz mniej jest rodzin wielodzietnych, coraz później pary (nie tylko małżeńskie) decydują się na dziecko. Przemianom ulegają także role, jakie w rodzinie pełnią członkowie, na znaczeniu zyskuje podmiotowość dziecka, rodzice zaś mają szansę decydować o tym, jaki wzór macierzyństwa i ojcostwa chcą realizować – słowem: mamy do czynienia z nowym układem sił w rodzinie⁷.

ku XXI wieku, [w:] *Pożegnanie z Matką Polką? Dyskursy, praktyki i reprezentacje macierzyństwa we współczesnej Polsce*, red. R.E. Hryciuk, E. Korolczuk, Warszawa 2012, s. 49.

⁶ M. Grabowska w rozmowie z A. Zawadzką, <http://www.naukaonline.pl/serwis/item/2083-mlo-dzi-gniewni-apolityczny> (23.04.2019).

⁷ D. Bruszevska-Przytuła, *Terror bycia...*, s. 383.

W obecnym stanie rzeczy upatruje się niejednokrotnie rozplenionego dzieciocentryzmu⁸ i związanej z tym zwiększonej presji wychowawczej wywieranej szczególnie na matki. O intensyfikacji więzi dziecko–rodzic oraz zwiększeniu wychowawczej presji dotyczącej macierzyństwa w wyniku przemian ustrojowych w Polsce po roku 1989 pisze Urbańska. Zdaniem analizującej poradniki dla rodziców badaczki po transformacji ustrojowej macierzyństwo zaczęło wymagać znacznie większych umiejętności i kwalifikacji w porównaniu z okresem PRL-u. Dominujący jeszcze w latach siedemdziesiątych macierzyński autorytet oraz tradycyjny międzypokoleniowy przekaz zdewaluowane zostać miały przez dyskurs instytucjonalny i wykwalifikowanych ekspertów. Podmiotowość dziecka ma tu być realizowana kosztem matki, której władza i tak zdominowana jest przez najrozmaitsze instytucje. Mamy tu zdaniem Urbańskiej do czynienia z podwójną kontrolą matki: ze strony zewnętrznych instytucji z jednej strony i wewnętrzną polegającą na poczuciu winy z drugiej⁹. Na karb zaistniałej sytuacji zrzuca się mający w powszechnym odczuciu panować, panoszący się kryzys rodziny, obarczany z kolei odpowiedzialnością za niską dzietność itd.

Zdaniem Szpakowskiej ma to związek z postępującą do dziś, a będącą skutkiem powojennej industrializacji mającej miejsce w Polsce, indywidualizacją społeczeństwa. Indywidualizacja ta polegać ma na rozproszeniu struktury społecznej oraz rozpadzie opartych na tradycji więzi międzyludzkich, w tym rodzinnych. Szczególnie po transformacji ustrojowej zjawiska te potęgowane są według Szpakowskiej również przez wyzwalający się w wyniku przemian ustrojowych egoizm, przedkładanie własnego interesu osobistego ponad strukturę rodzinną. Kryzys rodziny ma być więc ceną, jaką płacimy za systematyczne poszerzanie się obszaru wolności. Jak pisze autorka:

Śledząc przemiany obyczajowe ostatnich kilku dekad, Marcel Gauchet formułuje wniosek na temat, jak nazywa, osobowości ultrawspółczesnej; charakteryzować

⁸ Kłopotów nastręcza samo pojęcie „dzieciocentryzmu” zwanego niekiedy „infantocentryzmem”, do tej pory jednoznacznie niezdefiniowane, które nie doczekawszy się encyklopedycznego opracowania, bywa jednak nadużywane lub też używane w niewłaściwych kontekstach. O ile początkowo stanowiło ono określenie zbyt nachalnej polityki prokreacyjnej czy ideologii pronatalnej, jak i zbyt gorliwego podejścia do demografii objawiającego się nadmierną inwazją dzieci w przestrzeni publicznej (w postaci już to tzw. chustowania, publicznego przewijania, już to kontrowersyjnego karmienia piersią w miejscach publicznych, jak i uciążliwej dla wielu obecności nieobliczalnych, hałaśliwych dzieci w restauracjach, urzędach itp.) bez liczenia się z interesem i potrzebami reszty społeczeństwa, ale także powiązanej z tym zresztą ogólnej infantyilizacji społeczeństwa i kierujących nim instytucji (np. rozmaitej maści inicjatywy w postaci „uniwersytetu dla malucha”), o tyle w tej chwili stanowi słowo wytrych, którym posługują się zarówno feministki, jak i konserwatyści w dogodnych dla siebie okazjach. I tak łąkę dzieciocentryzmu przypisać można wszelkiej dyskusji na temat praw dziecka, jak walka z przemocą, a nawet działania na rzecz wyrównania szans edukacyjnych.

⁹ S. Urbańska, *Naturalna troska...*, s. 49–70.

ma ją przynależność wyłącznie do siebie, całkowity brak wstydu i poczucia winy, niezdolność do stabilnych przywiązań i zobowiązań, „zanik formowania przez przynależność”, między innymi przez przynależność rodzinną. (...) Taki indywidualizm (legitymizowany egoizm?) widoczny jest w traktowaniu powszednich zobowiązań rodzinnych: w stosunku do starych rodziców, chorych współmałżonków, niekiedy do własnych dzieci. Piszący na różne sposoby ujawniają, jakim ciężarem są dla nich świadczenia wobec osób nawet najbliższych; najwyraźniej nie czują się częścią całości, w której takie obowiązki byłyby po prostu nieodłącznym składnikiem współżycia. Przeciwnie: relacje między członkami rodziny i innych wspólnot przybierają dziś charakter umów bilateralnych (...). To, co ci dają (...), ostatecznie umniejsza mój stan posiadania; owszem, mogę się na to zdobyć, mogę się poświęcić, ale ze świadomością, że to poświęcenie, a nie oczywisty oddech¹⁰.

Mamy tu wyraźnie do czynienia z binarną opozycją indywidualizmu i kolektywizmu tudzież wspólnotowości, z którą jednoznacznie utożsamiona jest rodzina. Można nawet mówić o heglowskim przeciwstawieniu jednostki i zbiorowości, gdzie kolektywizm oznacza podporządkowanie się jednostki wspólnocie i gdzie *Gemeinschaft* góruje nad *Gesellschaft*¹¹. O mającym związek z będącym wynikiem XIX-wiecznego purytańskiego, ale również romantycznego przełomu industrialnego indywidualizmu kryzysie rodziny pisze też w cytowanej przez Urbańską pracy pod tytułem *Kultura indywidualizmu* Małgorzata Jacyno. Industrialny purytański indywidualizm zdaniem autorki powoduje, że utożsamiona z tłumieniem jednostkowej ekspresji rodzina od tej pory obarczana jest odpowiedzialnością za wszelki klęski życiowe osobiste i zawodowe ludzi:

Rodzina jednak, a nie świat rywalizacji czy „brutalna ulica”, staje się wylegarnią schorzeń fizycznych i psychicznych oraz problemów osobistych, z którymi jednostki muszą zmierzyć się w dorosłym życiu. Skutki nieprawidłowości życia rodzinnego, w tym także wychowywania i karmienia dzieci „ot tak, po prostu”, rejestrowane są na poziomie „populacji”.

Proces postępującej racjonalizacji rodziny doskonale odbijają przemiany na gruncie terapii: pojawia się terapia rodzinna, a terapia psychoanalityczna jeszcze raz triumfuje w nowej, zmodyfikowanej wersji, tj. w terapii zorientowanej na relacji z obiektem. (...) Pożywką dla różnych schorzeń jest kompleks „ról i relacji” w rodzinie. Rodzina w eksperckim oglądzie (...) staje się toksyczną, wyniszczającą się wspólnotą. Rodzice stają się głównymi podejrzanymi w śledztwie dotyczącym przyczyn poważnych i błahych schorzeń oraz „problemów osobistych” jednostki.

¹⁰ M. Szpakowska, *Zakończenie. Czy indywidualizm jest dobry na postkomunizm?*, [w:] *eadem, Chcieć i mieć...*, s. 259 i 262.

¹¹ *Ibidem*, s. 271.

Patologia nie jest przy tym skutkiem „zwykłych” zaniedbań, ale raczej bierze się z „braku kwalifikacji” do tego, by być matką. Schizofrenizująca matka, nadopiekuńcza matka, zaborcza matka i dominująca matka to główne typy kobiety „nie-wykwalifikowanej” w roli matki¹².

Przeciwstawia tu Jacyno przynależną do sfery prywatnej rodzinę tak zwanej brutalnej ulicy uosabiającej zdaniem autorki sferę publiczną, co wskazuje na antropologiczną binarną opozycję prywatnego i publicznego. Owa „brutalna ulica” i rodzina stanowią zupełnie odrębne i wydzielone od siebie, wyalienowane rzeczywistości, nie zaś integralną część tej samej społecznej struktury, w którą są wpisane. Brakuje tu refleksji nad pojęciem przestrzeni prywatnej będącej wytworem dominującej sfery politycznej oraz że „brutalność ulicy” to przecież efekt wzorców, przekazów kulturowych wyniesionych z domów rodzinnych.

Również Jacyno pisze o industrialnym i indywidualistycznym kryzysie tradycyjnych więzów krwi na rzecz wyabstrahowanego ze wspólnoty indywiduum. Diagnoza, z jaką mamy tu do czynienia, zdaje się wskazywać na związaną z mającą miejsce po roku 1989 liberalizacją gospodarki, liberalizacją obyczajów polegającą na całkowitym rozpadzie i kryzysie więzi społecznych, w tym zwłaszcza rodzinnych, które ustąpić miały indywidualnemu rozwojowi i zastąpieniu trwałych, osadzonych w tradycji relacji międzyludzkich przelotnymi, opartymi na wyborze. W miejsce dotychczasowych niekwestionowanych, wynikających na przykład z pokrewieństwa, zobowiązań po przemianach ustrojowych pojawiać się miały utożsamiane niejednokrotnie z egoizmem realizacja własnych potrzeb oraz aspiracji i samorealizacja. Podobnie jak Urbańska pisze też Jacyno o profesjonalizacji macierzyństwa oraz o zależności kobiet-matek już nie od mężczyzn-mężów, a od ekspertów. Mamy tu mieć do czynienia ze swoistym upadkiem „królestwa kobiety”, albowiem macierzyństwo przestaje być kwestią „instynktu macierzyńskiego”¹³.

W podobnym co współcześnie duchu na temat dokonujących się na gruncie rodziny przemian obyczajowych pisał w latach sześćdziesiątych, a więc na długo przed ustrojową transformacją, Marcin Czerwiński. W swoim dziele pod tytułem *Przemiany obyczaju* poruszał one kwestie wyodrębnienia się kobiety i dziecka jako „osobowości społecznych” oraz emancypacji indywiduum i upadku patriarchalnej władzy ojcowskiej. Zwracał też uwagę na przejście od rodziny produkcyjnej do konsumpcyjnej oraz zastąpienie wielu funkcji, które do tej pory pełniła rodzina, przez instytucje i organizacje społeczne, na przykład młodzieżowe¹⁴. Przypisywał to industria-

¹² M. Jacyno, *Panowanie nad życiem: życie jako „obiekt polityczny”*, [w:] eadem, *Kultura indywidualizmu*, Warszawa 2007, s. 133.

¹³ *Ibidem*, s. 132–134.

¹⁴ M. Czerwiński, *Przemiany obyczaju*, Warszawa 1972.

lizacji, która dokonała się w Polsce po drugiej wojnie światowej, przede wszystkim zaś przemianie ustrojowej, a więc przyjęciu przez Polskę gospodarki socjalistycznej. Gdy tymczasem obecnie te same zjawiska uważane są za skutek będących wynikiem procesów transformacji przemian wolnorynkowych. Choć jak przyznaje Urbańska, początki czy też załężki wzrostu zainteresowania zastąpieniem współzycia rodzinnego pomocą różnorodnych instytucji obserwujemy już w latach siedemdziesiątych, to obecnie urastać ma ono do swego rodzaju buchalterii.

Znaczące zmiany, w porównaniu do pisma z lat 70., obejmują źródła wiedzy legitymizującej wychowanie. Lata 70. cechuje bowiem wzrost zainteresowania rodziny korzystaniem z pomocy różnorodnych instytucji wspierających rodzinę w wypełnianiu jej wielorakich funkcji. (...) Można powiedzieć, że są to pierwsze sygnały medykalizacji dyskursów macierzyńskich¹⁵.

Z tekstu Urbańskiej wywnioskować można, że zapoczątkowane w latach siedemdziesiątych procesy we współczesności odnajdują swą kontynuację, a nawet rozwój. Już na pierwszy rzut oka mamy tu do czynienia z prostackim – liniowym – widzeniem historii zmuszającym do pojmowania dziejów jako nieustannego postępu.

Da się tu zauważyć, że zarówno w okresie powojennym, jak i potransformacyjnym obserwowano podobny kierunek zmian polegający na bardziej partnerskich relacjach między rodzicami a dziećmi, zmniejszenie pozycji rodziny jako struktury czy też wspólnoty na rzecz wyemancypowanego z niej jednostkowego indywiduum oraz jego niekoniecznie związanych z rodzinnym interesem osobistych aspiracji. Co jednak ciekawe, jak wynika z wywodów Szpakowskiej, w przeciwieństwie do współczesności zachodzące w latach sześćdziesiątych przemiany nie wywoływały aż takiego sprzeciwu ani protestów w postaci tęsknoty do tradycyjnego modelu rodziny jak obecnie czy w latach dziewięćdziesiątych¹⁶. O ile w okresie powojennym przemiany te nie tylko nie budziły protestów, a niekiedy wręcz postrzegane były przez pryzmat związanego z wprowadzaniem socjalistycznego ustroju cywilizacyjnego rozwoju, o tyle obecnie do głosu dochodzą pełne nostalgicznej tęsknoty do bliżej niezdefiniowanego „dawniej”, z silnym ojcowskim autorytetem pieczętującym rodzinne więzi, szacunek do rodziców, posłuszeństwo dzieci itp. Nierzadkie są współcześnie również utyskiwania na roszczeniowość „zbyt wyemancypowanych” kobiet i rozpuszczenie dzieci.

¹⁵ S. Urbańska, *Naturalna troska...*, s. 52–53.

¹⁶ M. Szpakowska, *Rodzice i dzieci*, [w:] *eadem*, *Chcieć i mieć...*, s. 101–102. Wyjątkowy był w tym kontekście głos J. Lovella w poemacie pt. *Koncert na trąbkę*, na który powoływał się też Czerwiński, swoim czasie jednak odosobniony. Spotkał się z falą krytyki i zarzutami o tendencyjność. Był to jedyny w tamtym okresie tego typu słyszalny głos.

Z opiniami o „rozwydrzonych dzieciach” czy oskarżaniem tak zwanego bezstresowego wychowania o wszystkie plagi współczesności, z politycznymi włącznie, do czynienia mamy dziś w rozmaitych wypowiedziach – czy to na internetowych forach, w dyskusjach, rozmaitych „memach”, a także prasie. Jakiś czas temu dość głośnym echem odbił się powielany bezustannie i pojawiający się co rusz w sieci tekst wychwalający wychowanie, jakie rzekomo dominować miało w latach pięćdziesiątych, sześćdziesiątych, osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych. Było to wychowanie na podwórku, bez przysłowiowego „klosza” tudzież cieplarnianych warunków, z użyciem pasa „w razie potrzeby”, przez rodziców, którzy z dzisiejszej perspektywy uchodzić mieliby za „patologicznych”¹⁷. Post w krótkim czasie obiegił niemal cały internet, zdobywając olbrzymią popularność. Pytanie jednak, na ile był on rzetelnym świadectwem metod wychowawczych stosowanych w przeszłości, a na ile wyrazem tęsknot autora będącego człowiekiem jak najbardziej współczesnym i na ile stanowi obraz tego, co z punktu widzenia wcale nie przeszłości, a właśnie terażniejszości wydaje się najbardziej pożądane. Jako kolejny przykład posłużyć może opinia zawarta w pozostawionym pod dotyczącym praw dzieci artykułem komentarzu jednego z użytkowników:

Dzieci mają prawo do dwóch rzeczy – do słuchania i do milczenia i na tym sprawa się kończy! Kto finansuje, ten dyktuje warunki, tak było u nas w domu i nie było żadnych dyskusji, czy się to podoba czy nie. Wychowanie bezstresowe owocuje bandami dziadostwa, obok którego nawet pewni siebie kibole boją się przechodzić, żeby nie oberwać¹⁸.

Tu obok nostalgii za patriarchalnym autorytetem ojcostwa pojawił się argument odwołujący się do opartej na sprzeczności klasowej w obrębie rodzinnej społeczności dominacji ekonomicznej. Interesująco na tym tle brzmi przywołana również przez Szpakowską wypowiedź pewnego zwolennika kar cielesnych:

Dzieci powinny wiedzieć, że za winę jest kara. Poszanowanie pewnych norm musi być wpajane od najwcześniejszego dzieciństwa i konsekwentnie egzekwowane. (...) Kara nie może być tylko słodkim świergotaniem „nie rób tego, kochanie, bo to nieładnie”, musi być dotkliwa, przykra, zawstydzająca¹⁹.

Szpakowska zwraca uwagę, że obok inwazji światopoglądu konserwatywnego mamy tu też do czynienia z narastającą od lat dziewięćdziesiątych w publicznym

¹⁷ <http://www.cioba.pl/a/2voj/my-dzieci-tamtych-rodzicow> (10.07.2018).

¹⁸ <http://prawo.gazetaprawna.pl/artykuly/519297,jakie-prawa-maja-dzieci-wobec-rodzicow.html> (9.07.2017).

¹⁹ M. Szpakowska, *Rodzice i dzieci...*, s. 232.

dyskursie agresją. Dochodzące wówczas do głosu sprzeciwy wobec mających się dokonywać w obrębie rodziny domniemanych przemian oraz patriarchalne nostalgije za „starymi dobrymi czasami” z jednej strony odnoszą się do przeszłości i tęsknoty za nią, z drugiej jednak stanowią przeciwieństwo głosu aktualnych, bieżących mentalności i pragnień. Bardzo prawdopodobne jest więc, że zaobserwowane w latach dziewięćdziesiątych rzeczony nostalgije nie tylko nie świadczą bynajmniej o liberalizacji obyczajów, lecz wręcz pokazują, jak bliskie sercu współczesnego człowieka są tradycja i wartości rodzinne, ale też stabilność, hierarchia i przemoc.

Mamy tu do czynienia, zwłaszcza w odniesieniu do lat dziewięćdziesiątych, z czymś, co Filip Schmidt nazwałby „dyskursem kryzysowym”. Polegać on ma na przekonaniu o rozpadzie tradycyjnych wspólnotowych więzi, w tym zwłaszcza rodzinnych, w wyniku przemian kulturowych, jak postępująca indywidualizacja, rozpowszechnianie wartości liberalnych i pluralistycznych, „poczucie wolności” czy też z perspektywy polskiej – upodobnienie się do wzorców zachodnich. Z rozpadem tych więzi związane mają być rozwój „ideologii sukcesu i współzawodnictwa” oraz „pragnienie osiągnięcia osobistego szczęścia za wszelką cenę”, jak i groźna dla rodziny pozycja kobiet, życie na odległość itp. Wszystko to prowadzić ma do przekształceń demograficznych, zakłócenia reprodukcji biologicznej i kulturowej, spadku dzietności itd.²⁰

Jak pisze jednak autor, dyskusje nad tak zwanym kryzysem rodziny, które prowadzone były, od kiedy tylko stała się rodzina/życie intymne/prywatne przedmiotem refleksji, wywodzą się z tego, iż sfera intymna i miłość stanowią obiekt rozmaitych idealizacji, w obrębie których jakakolwiek zmiana budzi obawy oraz stanowi pole gorących debat ideologicznych oraz politycznych. Dyskurs kryzysowy nawiązuje zwykle do ahistorycznej konceptualizacji problemu opartego na jednolitym – zgodnym zwykle z konserwatywną wizją świata – obrazie rodziny stanowiącej niejednokrotnie coś w rodzaju „prototypu praojczyzny”, „przystani w bezdusznym świecie”²¹. Takie moralizatorskie, odwołujące się do idyllicznego wizerunku intymności, katastroficzne wykładnie są zazwyczaj świadectwem dość konserwatywnej i zachowawczej postawy ich propagatorów. Czy gdyby zjawiska typu kult singli, emancypacja kobiet, bezdzietność, dewaluacja instytucji małżeństwa itp. rzeczywiście zakorzeniły się na dobre w naszym społeczeństwie, to budziłyby one tak burzliwe kontrowersje? Nietrudno przecież zauważyć, że przekonanie o upadku wartości rodzinnych żywią najbardziej ci, którzy do owych wartości najbardziej są przywiązani. O przywiązaniu Polaków do wartości rodzinnych silnie poświadcza powszechna, podzielana przez

²⁰ F. Schmidt, *Przemiany intymności – para i rodzina w kontekście historycznym*, [w:] *idem, Para, mieszkanie, małżeństwo. Dynamika związków intymnych na tle przemian historycznych i współczesnych dyskusji o procesach indywidualizacji*, Warszawa–Toruń 2015, s. 28.

²¹ *Ibidem*, s. 27.

wszystkich – od skrajnej prawicy aż po feministki – niechęć do jakichkolwiek form instytucjonalnego nadzoru nad życiem rodzinnym kojarzącego się jednoznacznie z zawłaszczaniem autonomii przestrzeni prywatnej, stłumieniem samostanowienia indywiduum przez wyższą rację stanu. Wyrazem tego niech będzie stosunek większości Polaków do funkcjonujących w niektórych krajach zachodnich rozmaitych urzędów zajmujących się ochroną dzieci, jak norweski Bernevernet, niemieckie Jugenddamty czy brytyjskie Social Service, bez względu na światopoglądową przynależność.

Zdaniem Szpakowskiej przemiany dokonują się nie tylko w sferze obiektywnych faktów, ale również w opiniach i świadomości. Jak pisze:

Jeśli bowiem powiemy, że jakaś część ludzi sądzi, że nastąpiła poprawa obyczajów, to ich opinii nie można po prostu odrzucić, choćby nawet różne wskaźniki – wzrost przestępczości nieletnich, upowszechnienie rozwodów, większa liczba dzieci porzuconych i tak dalej – świadczyły, że jest przeciwnie²².

Problem tkwi więc w tym, na ile te dokonujące się od lat dziewięćdziesiątych procesy dekonstrukcji zastanych struktur i wartości są materialnie namacalnym faktem, a na ile funkcjonują na poziomie wyznawanych społecznie wartości i w jaki sposób o niej świadczą. Aby na to pytanie odpowiedzieć, należy zastanowić się, skąd właściwie wziął się nagły wzrost zainteresowania tematyką skupioną wokół dzieci, macierzyństwa i wychowania akurat teraz. Blogi parentingowe obok kulinarnych należą do najpopularniejszych w sieci kręgów tematycznych. Zarówno kuchnia, jak i opieka nad dziećmi są w kulturze utożsamiane z domowością, która w obiegu potocznym przypisywana jest sferze prywatnej. Trudno w związku z tym nie odnieść wrażenia, że rozprzestrzeniająca się współcześnie moda na rzeczzone „rodzicielstwo bliskości” to nie tyle kwestia przemian obyczajowych, a już tym bardziej wzrostu społecznej pozycji dziecka, ile właśnie zorientowanego na prywatność systemu wartości. Istnieją bowiem przesłanki, by mówić nie tylko o znacznym faktycznym wycofaniu się społeczeństwa po roku 1989 w prywatność, ale nawet o mającym związek z kapitalistycznymi przemianami ustrojowymi konserwatywnym zwrocie.

* * *

Atmosferę obyczajową lat dziewięćdziesiątych da się zaobserwować choćby na przykładzie rozgorzałych w tym okresie dyskusji wokół prawa do usuwania ciąży. Chodzi nie tylko o kwestie legislacyjne związane z modyfikacją prawa aborcyjnego z 1993 roku, ale również wskazywany przez Szpakowską, dotyczący tej debaty po obydwu stronach sporu skonwencjonalizowany język. Albowiem jak zauważa badaczka, przeciwnicy aborcji zwyciężyli nie tylko na poziomie prawnym, ale też

²² M. Szpakowska, *Wstęp. O rezygnacji i niepewności*, [w:] *eadem, Chcieć i mieć...*, s. 11.

symbolicznym za sprawą przejścia wielu elementów antyaborcyjnej retoryki przez stronę opowiadającą się „za wyborem”, jak choćby przekonanie o nagannym charakterze samej aborcji czy potraktowaniu jej jako „mniejszego zła” w bardzo konkretnych, jasno określonych sytuacjach (na przykład uszkodzenie płodu), poza którymi przerywanie ciąży jest niedopuszczalne. Rzadko spotyka się argument suwerennego prawa kobiety do decydowania o własnym ciele, w miejsce czego pojawiają się próby budzenia litości, odwoływanie się do przeciwności losu (urodzenie dziecka chorego, niepełnosprawnego, trudności socjoekonomiczne itd.) – budzenie współczucia zamiast domagania się należnych praw. Mamy więc do czynienia z przyznaniem racji przeciwnikowi i przejściem przez zwolenników prawa wyboru optyki drugiej strony²³. Polega to na tym, że mające stawiać opór dominacji po 1989 roku wpływów kościoła katolickiego ruchy feministyczne łagodziły systematycznie swój przekaz, przedstawiając aborcję jako zło, którego kobieta zasadniczo nie chce i aborcja nie byłaby potrzebna, gdyby nie brak wsparcia dla matek. Jeśli tylko bowiem kobieta miałaby do odchowывania dziecka godziwe warunki, z pełną satysfakcją oddałaby się rozmnażaniu i zajęciom domowym. Za takim przeświadczeniem kryje się rzecz jasna obraz macierzyństwa jako naturalnej predyspozycji i powołania kobiety. Jest to pośrednie przyznanie racji antyaborcyjnej ideologii, czego rezultatem był ostatecznie aborcyjny kompromis.

Znamienny jest pod tym względem popierany gorąco przez większość polskich feministek, w tym przede wszystkim fundację *Mama*, przykład promującej publiczne karmienie piersią akcji *Karmiące cyce na ulice*. Hasłami przewodnimi tego typu akcji są oczywiście walka z dyskryminacją karmiących matek, zwiększenie mobilności przestrzennej karmiących kobiet oraz walka z tabu dotyczącym kobiecej cielesności. Cielesności sprowadzonej za sprawą tej inicjatywy głównie do funkcji macierzyńskiej i reprodukcyjnej. Karmienie piersią stanowi tu niejako synonim jasno określonej predyspozycji ciała kobiety, a więc swoistą naturalizację macierzyństwa i potraktowanie tego zjawiska jako uniwersalnego prawa naturalnego, nie zaś historycznie zmiennej oraz instytucjonalnie i politycznie ukonstytuowanej roli czy też opartego na wyborze potencjału kobiety. Macierzyństwo i opieka nad dziećmi nabierają więc charakteru cielesnego kosztem społeczno-kulturowego, „z natury”, stając się zajęciem, domeną kobiecą, gdyż takie jest jej „biologiczne powołanie”. To kobieta została bowiem wyposażona jest przez Matkę Naturę w predestynujące ją do wykarmienia potomstwa gruczoły, o czym wszystkim kobietom akcja nie omieszka przypomnieć. Propagująca karmienie piersią retoryka odwołuje się do „naturalności” tej czynności oraz do szeroko eksploatowanej w tego typu sprawach argumentacji zdrowotnej

²³ Tamże, s. 170–174. W tym miejscu sugeruje również Szpakowska potraktowanie aborcji jako tematu zastępczego. Jak pisze, kwestia aborcji stanowiła swego rodzaju przykrywkę dla problemu narastania wśród kobiet bezrobocia. Także i tu mamy więc do czynienia z prywatyzacją społecznych problemów.

i terminologii medycznej. Mamy tu niewątpliwie do czynienia z sięgającym jeszcze spuścizny Jana Jakuba Rousseau hasłem powrotu do natury oraz głęboko zakorzenionym w kulturze europejskiej kultem płodności. Pod płaszczykiem emancypacji kobiet kryje się klasyczna, znana dobrze promocja karmienia piersią, przybierająca niekiedy postać tak zwanego terroru laktacyjnego, mająca na celu utrwalenie tradycyjnego modelu rodziny opartego na dualistycznym podziale ról płciowych. Równościowa, wydawałoby się, kampania mówi kobietom, że ich miejsce jest przy dziecku; niby mają walczyć z dyskryminacją kobiet w różnych okresach życia, w istocie zaganiania je do pieluch.

Jak zauważa Szpakowska, lata dziewięćdziesiąte niejednokrotnie są w kręgach feministycznych utożsamiane ze związanym z kapitalistycznymi przemianami postępem w zakresie opieki medycznej oraz akcji dążących do poprawy warunków w szpitalach położniczych, z których najgłośniejszą była kampania „Gazety Wyborczej” pod tytułem *Rodzić po ludzku*²⁴. Można jednak zadać pytanie, na ile dokonujący się po transformacji w dziedzinie opieki okołoporodowej postęp rzeczywiście motywowany był poprawieniem standardu życia kobiet, a na ile stanowił zachętę kobiet do rodzenia dzieci, a tym samym zwiększenia populacji.

Dotyczy to także kwestii kryzysu demograficznego oraz zbyt małej dzietności, która z początku służyła jako argument opowiadający się za zakazem aborcji oraz ograniczeniem dostępu do antykoncepcji. Obecnie argument tak zwanego strajku reprodukcyjnego używany jest przez przedstawicieli wszystkich opcji politycznych, w tym lewicowych, a nawet feministki²⁵. Ma to związek z brakiem polityki prorodzinnej i rozwiązań socjalnych ułatwiających kobietom wychowanie dzieci czy też łączenie ról zawodowych z rodzinnymi, jak przede wszystkim żłobki i przedszkola, płatne urlopy macierzyńskie, ale również przystosowanie przestrzeni publicznej do potrzeb matek z dziećmi w postaci na przykład przewijaków, podjazdów dla wózków, restauracji przyjaznych dzieciom, placów zabaw. Warto zwrócić tu uwagę, że tego typu rozwiązania socjalne nie stanowią wartości samej w sobie. Służą jednemu celowi – zachęceniu obywateli do powiększania rodziny. Także i tutaj mamy do czynienia z postrzeganiem roli matki jako biologicznie uwarunkowanego powołania kobiety oraz potraktowanym *a priori* przeświadczeniem, że rozmnażanie i prokreacja są bez względu na okoliczności naturalne, dobre, traktowane jako oczywistość. Dość ciekawym przykładem gorączkowego dążenia do zachęcania par do podjęcia decyzji o spółdzeniu potomstwa jest postulat budowy większej liczby placów zabaw właśnie teraz, kiedy jest ich więcej niż kiedykolwiek wcześniej. Jeśli przyjrzeć się współczesnemu krajobrazowi architektonicznemu, może się wydać zdumiewające, skąd tak ogromny wysyp rzeczonych obiektów w dobie szeroko omawianego „za-

²⁴ *Ibidem*, s. 181–182.

²⁵ A. Graff, *Matka Polka już tu nie mieszka* [w:] *idem, Matka feministka*, Warszawa 2014, s. 61–63.

niku trzepaków” wynikającego między innymi z cyfryzacji młodego pokolenia oraz coraz rzadszego spędzania przez młodzież wolnego czasu na podwórku czy świeżym powietrzu, wśród rówieśników. Tendencja ta nie przekłada się jednak przecieź na zniknięcie dzieci z przestrzeni publicznej. Wręcz przeciwnie, możemy współcześnie mówić o inwazji rodziców z dziećmi w miejscach dotąd raczej z „dziecięcymi” się niekojarzących, jak biura, urzędy, sklepy, komunikacja miejska, ekskluzywne restauracje itd. O ile kiedyś dzieci przebywały głównie w gronie rówieśniczym, o tyle w tej chwili spotkać je można przede wszystkim pod kuratelą rodziców. Wbrew powszechnej opinii nie mamy tu do czynienia z uspołecznieniem przestrzeni prywatnej poprzez inkluzję w jej obręb dzieci, a raczej ze sprywatyzowaniem przestrzeni publicznej podporządkowanej niemal całkowicie prokreacji oraz interesom komórki rodzinnej.

Często podnoszoną jedną z przyczyn rzeczzonego „strajku reprodukcyjnego” jest wspomniane już traktowanie dziecka jako swoistego „projektu” wymagającego od rodziców kompetencji wychowawczych, czasu oraz pieniędzy²⁶. Związane ze współczesnym modelem wychowawczym, stawiane rodzicom, w tym zwłaszcza matkom, wymagania oraz lęk przed niepodołaniem im odwozić mają kobiety od podejmowania prokreacyjnych decyzji lub przynajmniej znacząco odwlekać je w czasie. Na jeden z przejawów nowego podejścia rodzicielskiego, jakim jest asymetryczność stosunków matki z dzieckiem, wskazuje Urbańska, niewiele robiąc sobie z tego, że asymetryczny charakter relacji rodziców i dzieci zapisany jest oficjalnie w Konwencji Praw Dziecka²⁷. I tak fundamentalne, wydawałoby się, zasady postępowania z dziećmi, jak rozwijanie potencjału dziecka, przywiązanie wagi do edukacji, poszanowanie granic i prywatności, zakaz stosowania kar cielesnych, unikanie negatywnych komunikatów, etykietowania dzieci, nakładania ograniczeń, mówienia z podniesionym głosem itd., nie są już bynajmniej elementarnym, obowiązującym, powszechnym i niekwestionowanym kanonem nie tylko wychowawczym, ale i norm współżycia społecznego w ogóle, a zaczynają być postrzegane jako ekstrawagancka fanaberia współczesności utrudniająca kobietom podjęcie decyzji o macierzyństwie, stanowiąca przeszkodę, a tym samym zagrożenie dla zaludnienia kraju. Mamy tu więc wyraźnie do czynienia nie tylko z przedkładaniem liczby dzieci nad standard wychowania, ale nawet złożeniem na demograficznym ołtarzu fundamentów więzi międzyludzkich.

Ponadto załamywanie rąk nad niską liczbą urodzeń to w istocie przeniesienie mającej konserwatywne źródła pronatalnej narracji na inne, również te uważające się za postępowe czy też odwołujące do tradycji feministycznych. Zaznacza się tu silnie zjawisko swego rodzaju paradygmatu liczby dzieci, do którego dążyć trzeba

²⁶ *Ibidem*, s. 59.

²⁷ S. Urbańska, *Naturalna troska...*, s. 50.

po trupach, choćby kosztem jakości życia, co określić można jako swoisty fetyszizm demograficzny. Nawet tak, wydawałoby się, sztandarowe dla lewicowych i feministycznych ruchów hasła socjalne, jak budowa oraz dostępność przedszkoli i żłobków, nie mają już bynajmniej na celu pomocy państwa w wychowaniu i socjalizacji dzieci, a zachęceniu do posiadania większej i większej liczby potomstwa, co sprowadza je do roli instrumentalnych sloganów. Dość wyrazistym tego przykładem jest program 500+ popierany przez wielu lewicowych publicystów jako mający socjalny potencjał, podnoszący jakość życia tysiącom polskich rodzin²⁸. O tym, że 500+ z programem socjalnym nie ma nic wspólnego, niech poświadczy fakt, że nie przysługuje on dzieciom z permanentnie niedofinansowanych domów dziecka, jednej z najbardziej potrzebujących w polskich warunkach grup²⁹. Ponadto świadczenie powstało z myślą o dziecku drugim i kolejnym, nie zaś pierwotnym, co stanowi przejaw faworyzacji dzieci młodszych w stosunku do znajdującego się zwykle i tak w najmniej korzystnym położeniu najstarszego (obciążenie opieką nad młodszym rodzeństwem, to na najstarszego potomka spada zwykle ciężar opieki nad starzejącymi się rodzicami, najstarsze najsilniej też przeżywa traumę „zejścia na drugi plan” związaną z pojawieniem się rodzeństwa, statystycznie najstarsze dziecko w rodzinie najbardziej narażone jest również na ryzyko śmierci samobójczej)³⁰. Z dzisiejszej perspektywy wiadomo też, że program 500+ ani odrobinę nie przyczynił się do wyrównania czy choćby złagodzenia stale pogłębiających się od 1989 roku nierówności edukacyjnych.

Widać tu wykorzystywanie klasycznych lewicowych haseł do realizowania partykularnych interesów pravicowych ideologów oraz zawłaszczanie ich poprzez instrumentalne użycie. Takie kwestie, jak aborcja, polityka prorodzinna czy karmienie piersią, dowodzą tego, jak bliska jest ideologia pronatalna zarówno po stronie skrajnej prawicy, jak i wśród feministek. Mamy tu więc do czynienia z cynicznym zawłaszczaniem feministycznych haseł przez patriariat. Można tu mówić niejako o przesiąkaniu feminizmu pravicowymi postulatami i patriarchalną retoryką. Tendencja ta wpisuje się w zasadę, o której pisał Herbert Marcuse w książce pod tytułem *Człowiek jednowymiarowy*, która polega na przenikaniu się wzajemnie przeciwstawnych dyskursów, a co za tym idzie – zacieraniu sprzeczności i antagonizmów między skonfliktowanymi podmiotami i klasowymi sprzecznościami. Ma to na celu pacyfikację dążeń emancypacyjnych poprzez osłabienie świadomości klasowej.

Pomimo utyskiwań na rozpad więzi rodzinnych, populację singli, spadającą ustawicznie dzietność, a nawet katastroficzne przepowiednie kryzysu demograficznego

²⁸ W. Raczkowski, *500+ przywraca godność*, „Przegląd” 2016, nr 30, s. 26–29.

²⁹ M. Marszał, *Dzieci za trzy grosze*, „NIE” 2018, nr 25, s. 1 i 7.

³⁰ Wyjątek stanowiły rodziny, których dochód nie przekraczał 800 zł na osobę oraz 1200 zł na osobę w przypadku dziecka z niepełnosprawnością. Rodziny te mogły się wtedy ubiegać o świadczenie 500+ również na pierwsze dziecko.

czy też „wyludnienia kraju”, jak wskazują statystyki, tak naprawdę priorytet, a nawet główny życiowy cel zwłaszcza ludzi młodych stanowi założenie rodziny oraz udane życie rodzinne. Jak pisze, powołując się na dane CBOS, Agnieszka Wołk-Łaniewska, rodzinę za najważniejszą wartość w życiu uważa trzy czwarte Polaków, a 99% ufa rodzinie³¹. Na rodzinę jako najwyższą wartość wśród współczesnych młodych ludzi wskazuje 69% ankietowanych. Na stawiające rodzinę ponad takie wartości, jak miłość i przyjaźń (64%), zdrowie własne i bliskich (54%), a nawet bezpieczeństwo ekonomiczne (21%), wskaźniki zwracają uwagę Aldona Guzik, Radosław Marzęcki i Łukasz Stach – autorzy pracy pod tytułem *Pokolenie '89. Aksjologia i aktywność młodych Polaków*³². Wartości rodzinne przewyższają rzecz jasna takie aspiracje, jak praca czy kariera³³. O współczesnym zorientowaniu na prywatność w obrębie małych grup pisze też Grażyna Fluderska, zwracając uwagę na wysoką pozycję życia rodzinnego, pracy i przyjaźni w hierarchii celów. Za Stefanem Nowakiem wskazuje na naczelne miejsce rodziny w porządku rangowym „przedmiotów ważnych” oraz rzadko wykraczające poza ten krąg aspiracje i ambicje³⁴. Autorzy pracy podkreślają stabilną i wysoką pozycję rodziny, niezmienną od przełomu 1989 roku pomimo wzrostu liczby rozwodów i spadku liczby zawieranych małżeństw oraz urodzeń. Wbrew powszechnym opiniom o rozluźnieniu więzów rodzinnych nadal krąg rodziny jest najważniejszy dla młodych ludzi³⁵. Według relacji Wołk-Łaniewskiej również dwie trzecie Polaków najchętniej spędza czas z rodziną, a zdaniem dziewięciu na dziesięciu Polaków każdy musi mieć rodzinę. Plany założenia rodziny oraz zdrowie i szczęście bliskich są najważniejsze dla 69% Polaków. Ponadto 62% Polaków za prawdziwą rodzinę uznaje małżeństwo z dziećmi³⁶. I co ciekawe, pomimo ubolewań nad spadającą dzietnością większość młodych ludzi reprezentuje postawę prorodzinną i prokreacyjną – ponad połowa planuje posiadanie co najmniej dwójki, a nawet trójki dzieci³⁷.

Dodatkowo Joanna Kowalczevska i Jadwiga Siemaszko piszą o współczesnej tendencji do autoidentyfikacji przez pryzmat rodziny. Grupa rodzinna przewyższa pod tym względem nawet grupę rówieśniczą (CBOS 1994). Na uznaniu ze strony

³¹ A. Wołk-Łaniewska, *Rodzina albo życie*, <http://nie.com.pl/archiwum/rodzina-albo-zycie/> (18.07.2017).

³² A. Guzik, R. Marzęcki, Ł. Stach, *Zaczyn społeczeństwa obywatelskiego? Aktywność publiczna oraz kapitał społeczny młodych Polaków*, [w:] *idem, Pokolenie '89. Aksjologia i aktywność młodych Polaków*, Kraków 2015, s. 133–134.

³³ *Ibidem*, s. 202.

³⁴ G. Fluderska, *W lustrze sondażu. Romantycy czy ostrożni realiści?*, [w:] *Dzisiejsza młodzież. Stereotypy i rzeczywistość po 1980 roku*, red. B. Fatyga, A. Tyszkiewicz, Warszawa 1997, s. 22–23.

³⁵ *Ibidem*, s. 147–151.

³⁶ A. Wołk-Łaniewska, *Rodzina albo życie*.

³⁷ A. Guzik, R. Marzęcki, Ł. Stach, *Kwestie światopoglądowe...*, s. 150.

ojca i matki zależy współczesnym młodym ludziom bardziej niż na sympatii koleżanek czy kolegów. Przy czym większe znaczenie mają stosunki z matką niż relacje z ojcem³⁸. O realizowanej głównie przez rodzinę tak zwanej socjalizacji pierwotnej, jako mającej największe znaczenie dla rozwoju współczesnej młodzieży, mowa jest również w dziele *Pokolenie '89*. Autorzy powołują się na badania przeprowadzone przez „Gazetę Wyborczą” oraz TNS OBOP w 2011 roku, z których wynikało, że dla ponad połowy osób w wieku 19–26 lat to właśnie rodzice stanowili najwyższy autorytet³⁹. Po rodzicach najczęściej dziedziczone są także poglądy polityczne. Interesujące jest to, że autorytet rodziny wyprzedził nie tylko wpływy programu nauczania, ale również – wbrew powszechnym opiniom o zastąpieniu autorytetu rodziny przez kulturę popularną – media, telewizję, internet, prasę, a nawet papieża. W sondażach na szarym końcu pojawiają się zwykle literatura, bohaterowie literaccy, filmowi czy postaci historyczne. Autorzy pracy *Pokolenie '89* ubolewają nad brakiem wśród młodych własnych zainteresowań czy fascynacji, które stanowiłyby podstawę światopoglądu⁴⁰.

Okazuje się więc, że za przemianami, jakie zaszły w Polsce po roku 1989, nie tylko nie podążył wcale stopniowy upadek pozycji rodziny, ale wręcz ma miejsce podniesienie jej rangi i nobilitacja. Z całą pewnością dużą rolę odegrały tu rosnące od tamtego czasu wpływy Kościoła katolickiego. Można więc mówić o gwałtownym nawrocie po transformacji ustrojowej w Polsce tradycyjnych wartości rodzinnych i zwrocie konserwatywnym. Z podobnego założenia wychodzi również Wołk-Łaniewska:

W Polsce panuje terror rodzinności. Nie ma partii politycznej, która nie gładziłaby o polityce prorodzinnej, na Boże Narodzenie premier otwiera drzwi swego domu przed brukowcem, żeby pochwalić się rodziną, a na Nowy Rok prezydent w orędziu sławi tych, którzy ciężko pracowali dla zapewnienia swoim rodzinom

³⁸ J. Kowalczevska, J. Siemaszko, *Dalecy i bliscy w przestrzeni społecznej*, [w:] *Dzisiejsza młodzież. Stereotypy i rzeczywistość po 1980 roku*, red. B. Fatyga, A. Tyszkiewicz, Warszawa 1997, s. 122.

³⁹ *Ibidem*, s. 147. Jeśli chodzi o własne sondaże autorów pracy *Pokolenie '89*, to również tu na wysokiej pozycji znalazł się autorytet rodziców (82%), aczkolwiek na pierwszym miejscu uplasowała się kategoria „własne przemyślenia” (91%), co można interpretować w sposób wieloraki. Sami autorzy doszukują się w tym postępującej indywidualizacji młodzieży. Jak piszą, może to z jednej strony świadczyć o większej refleksyjności współczesnych młodych, z drugiej zaś o ich pogłębiającym się egocentryzmie. Na pewno jednak ma to związek z tym, że młodzi ludzie w pierwszej kolejności liczą na siebie. Inną sprawą jest to, że wskazanie osobistych refleksji jako głównego czynnika kształtowania światopoglądu jest twierdzeniem naiwnym, albowiem jak piszą autorzy, nasze własne poglądy to zawsze w mniejszym lub większym stopniu wypadkowa opartych na obserwacji i doświadczeniu wpływów otoczenia, z czego nie zawsze musimy zdawać sobie sprawę. Por. *ibidem*, s. 27 i 144.

⁴⁰ *Ibidem*, s. 147–148.

lepszey przyszłości. Zewsząd atakują nas bilety rodzinne, pakiety rodzinne i wakacje idealne dla rodzin⁴¹.

Tezy co do upadku roli rodziny w społecznej hierarchii wartości nie tylko nie potwierdziły się, lecz większość badań wykazuje coś odwrotnego. Nie wyklucza to postępującej społecznej indywidualizacji ani alienacji. Jak pisze publicystka, przy całym swoim przywiązaniu do rodziny jest współczesne społeczeństwo mało skonsolidowane i solidarne:

Najnowsza polska „Diagnoza społeczna” pokazuje, że kapitał społeczny w naszej ojczyźnie jest zerowy. Polacy mają najmniejszą w Europie skłonność do stowarzyszania się (do stowarzyszeń, związków, partii etc. należy tylko 15 proc. obywateli RP) i najniższy w Europie wskaźnik zaufania społecznego (tylko co dziesiąty z nas uważa, że większości ludzi można ufać). (...) Sprawy ogólnospołeczne, dobro publiczne, cele polityczne znajdują się na ostatnim miejscu naszych celów życiowych⁴².

Wysokiej społecznej pozycji rodziny towarzyszy niski poziom społecznej konsolidacji oraz wysoki stopień atomizacji. A więc przywiązanie do rodziny i wysoki poziom indywidualizacji nie muszą być sprzeczne. Kondycję dzisiejszego społeczeństwa dobrze obrazuje przytoczona przez prof. Marię Czerepaniak-Walczak anegdota, w której opowiada, jak zadała pewnego razu studentom wypracowanie pod tytułem *Jak chcę zmienić świat*, licząc na wywrotowe i rewolucyjne prace. Tymczasem wypowiedzi zawarte w tekstach studentów brzmiały mniej więcej następująco: „Moja wizja zmiany świata to wyjście za mąż, stworzenie wspaniałego ciepłego domu rodzinnego. Zmianę świata chcę zacząć od siebie”⁴³. Przykład studentów pedagogiki odzwierciedla dobitnie rzeczoną postępującą indywidualizację społeczną.

Pokutuje obecnie powszechnie opinia o niskim udziale młodych Polaków w życiu publicznym. Na bierność polityczną młodego pokolenia w tygodniku „Polityka” wskazuje między innymi Ryszarda Socha. Jak pisze, powołując się na szefową CBOS, prof. Grabowską, „wyrosło nam apolityczne pokolenie”⁴⁴. Zdaniem Fluderskiej z kolei świat polityki leży poza sferą zainteresowań młodzieży, które nie ma sprecyzowanych poglądów politycznych. Jak wynika z licznych badań, w przeciwieństwie do pokoleń poprzednich współcześnie młodzi nie dążą wcale do zmiany

⁴¹ A. Wołk-Łaniewska, *Rodzina albo życie*.

⁴² *Ibidem*.

⁴³ Wypowiedź prof. M. Czerepaniak-Walczak przytoczona na mającym miejsce 28 stycznia 2016 r. na Wydziale Humanistycznym Uniwersytetu Szczecińskiego seminarium naukowym pt. *Sytuacja gender studies w aktualnej rzeczywistości uniwersyteckiej*.

⁴⁴ M. Grabowska w rozmowie z A. Zawadzką...

świata czy dokonania czegoś wielkiego, a głównym ich celem jest własny kąk, samochód, posadzenie drzewa itp. Obserwuje się postawę niezaangażowania w formy aktywności związane ze sprawami szerszymi niż tylko własne. Jak pisze, powołując się na Nowaka, Fluderska, rzadko młodzież przejawia wysoko postawione ambicje czy aspiracje, a także bardziej romantyczne wzory życia. Zdaniem badaczy współcześnie młodzi są znacznie bardziej realistyczni w swych ograniczeniach niż ich rodzice. O ile rodzina w porządku rangowym „przedmiotów ważnych” zajmuje miejsce naczelne, o tyle w sferze spraw samej rodziny główną rolę odgrywają zdrowie oraz warunki ekonomiczne⁴⁵. W pracy *Pokolenie '89* autorzy zwracają uwagę na przewagę wśród młodych wartości materialnych nad niematerialnymi (zwanymi w dziele „postmaterialistycznymi”)⁴⁶. Na współczesne przywiązywanie większej wagi do ekonomii w porównaniu na przykład z demokracją (jakkolwiek by tę demokrację rozumieć, można domyślić się, że mamy w tym kontekście do czynienia z pojmowaniem demokracji na wzór burżuazyjny, to jest opartej na pluralizmie politycznym, trójpodziale władzy, wyborach powszechnych, wolności inicjatywy gospodarczej itd.) zwraca uwagę na łamach „Polityki” Ryszarda Socha, powołując się na dr. Błażeja Przybylskiego z Akademii Pedagogiki Specjalnej w Warszawie⁴⁷. W dużej mierze wytłumaczyć to można odnoszącym się do sfery bytowej i materialnej deficytem oraz trudnością w zaspokojeniu podstawowych potrzeb, a pamiętać trzeba, że ryzyko bezrobocia oraz ubóstwa dotyczy przede wszystkim osób młodych. Jak pisała Ewa Giermanowska, polskie bezrobocie charakteryzuje się wysokim udziałem procentowym osób w niższych grupach wiekowych – 18–34 lata (65% wszystkich bezrobotnych) oraz absolwentów szkół (około 15%)⁴⁸.

Podobnie wygląda również poziom zainteresowania innymi formami życia zbiorowego, jak na przykład szeroko pojmowane uczestnictwo w kulturze. Wyraźnym przejawem tego może być obszernie współcześnie medialnie omawiany kryzys czytelnictwa. Od czasu transformacji obserwuje się stopniowy spadek zainteresowania, szczególnie wśród młodzieży, uczestnictwem w zbiorowych (instytucjonalnych) formach konsumpcji kulturalnej. Dotyczy to nie tylko uczęszczania do teatrów, muzeów czy filharmonii, ale też popularnych, wydawałoby się, i lubianych przez młodzież form rozrywki, jak kino czy koncerty rockowe. Zdaniem Marka Kłosińskiego mamy obecnie do czynienia ze zjawiskiem postępującego „udomowienia kultury”. Polega

⁴⁵ G. Fluderska, *W lustrze sondażu. Romantycy czy ostrożni realiści?*, [w:] *Dzisiejsza młodzież. Stereotypy i rzeczywistość po 1989 roku*, red. B. Fatyga, A. Tyszkiewicz, Warszawa 1997, s. 15–44.

⁴⁶ A. Guzik, R. Marzęcki, Ł. Stach, *Pokolenie '89...*, s. 88–91.

⁴⁷ R. Socha, *Bierni dwudziestoletni*, „Polityka” 2016, nr 30, s. 24.

⁴⁸ E. Giermanowska, *Praca, bezrobocie, kształcenie – szanse i możliwości wyboru*, [w:] *Dzisiejsza młodzież. Stereotypy i rzeczywistość po 1989 roku*, red. B. Fatyga, A. Tyszkiewicz, Warszawa 1997, s. 99.

ono na konsumowaniu kultury w domu za pośrednictwem przekazników, jak technologie cyfrowe, radio, telewizja itd. Ma to częściowo związek z rozwojem technologii, multimediiów oraz cyfryzacji. Ale w opinii Kłosińskiego spędzanie dużej ilości czasu przed komputerem/telewizorem to nie zawsze kwestia wyboru, a konieczność powodowana związanymi z kapitalistyczną transformacją powszechnymi trudnościami finansowym polskich rodzin, a co za tym idzie – przymus cięć w domowych budżetach, które oczywiście rozpoczyna się od nakładów na kulturę. Prowadzi to do redukcji realizacji potrzeb do najbardziej podstawowych i elementarnych, czego skutkiem jest ogólna regresja kulturowo-cywilizacyjna. Sytuację tę wzmacniają dodatkowo wysokie ceny biletów do kin, teatrów itd. oraz kryzys sprawowanej nad kulturą instytucjonalnej pieczy. Można tu więc mówić nie tyle o zaniku w polskim społeczeństwie potrzeb kulturalnych, ile o ich deprivacji. Związane jest to zdaniem autora z kształtowaniem się w związku z ustrojem kapitalistycznym elitarnego modelu uczestnictwa w kulturze artystycznej. Jak pisze on, aktywność kulturalna odzwierciedla społeczne podziały klasowe oraz te wynikające z zamożności rodzin, stanowiąc wyznacznik społecznej stratyfikacji i zajmowanego przez jednostki miejsca w jej strukturze. Kapitalistyczny model kulturalnej konsumpcji uzależnia jej zakres od pochodzenia społecznego oraz statusu socjoekonomicznego rodziców⁴⁹. Widać tu wyraźnie związek między kapitalistycznymi formami aktywności kulturalnej a rosnącym znaczeniem rodziny.

W wycofywaniu się młodych ludzi w szeroko pojętą prywatność dużą rolę z pewnością odgrywa współcześnie alienacja pracownicza. Z przywoływanej przez Sochę publicystyki wyłania się obraz młodego pokolenia jako tak zwanej trudnej siły roboczej ceniącej sobie własny rozwój i równowagę między pracą a życiem osobistym, mniej niż starsze pokolenia skorej do intensywnej pracy ponad siły⁵⁰. Tymczasem ze względu na konieczność ekonomiczną to właśnie oni niejednokrotnie pracują dłużej, często na dwóch etatach, spędzając tym samym w pracy więcej czasu, na gorszych warunkach zatrudnienia wynikających głównie z rodzajów umów o pracę, z większą pokorą mając się również niekoniecznie atrakcyjnych zajęć. Mało kto pracuje dziś w tak zwanym zawodzie wyuczonym. Praca zazwyczaj jest niezgodna z wykształceniem, poniżej kwalifikacji, bez jakiegokolwiek związku z zainteresowaniami, ekspresją czy aspiracjami wykonującego ją pracownika. W większości wypadków ma przez to praca zawodowa znaczenie wyłącznie ekonomiczne – jako środek utrzymania, nie zaś źródło samorealizacji, osobistego rozwoju, spełnienia życiowego czy choćby satysfakcji, utraciwszy współcześnie swą rolę autoformacyjną, nie stanowi już integralnego komponentu tożsamości. W konsekwencji wiele osób poszukuje

⁴⁹ M. Kłosiński, [w:] *Dzisiejsza młodzież. Stereotypy i rzeczywistość po 1989 roku*, red. B. Fatyga, A. Tyszkiewicz, Warszawa 1997, s. 196–211.

⁵⁰ R. Socha, *Bierni dwudziestoletni*, s. 26.

dróg spełnienia w innych sferach życia od wieków przypisanych sferze prywatnej, jak rodzina czy gotowanie, uciekając do zacisza domowego ogniska, codziennych przyjemności. Szpakowska pisze o charakterystycznej dla czasu przemian ustrojowych eliminacji więziotwórczego sensu pracy zawodowej oraz unieważnieniu „kolegi z pracy” jako formy więzi społecznej, a więc swoistym „uprywatnieniu relacji międzyludzkich”, gdzie relacje interpersonalne to przede wszystkim relacje rodzinne. Szpakowska interpretuje to jako zanik odgórnie sterowanego kolektywizmu okresu Polski Ludowej⁵¹.

Innym problemem jest dysproporcja przeciętnych wynagrodzeń do cen mieszkań⁵². Oznacza to, że pojedyncza pensja nie pozwala na samodzielne utrzymanie. Czynniki ekonomiczne zmusza nierzadko młodych do wchodzenia w związki partnerskie bądź małżeńskie w celu umożliwiającego niezależne życie wspólnego prowadzenia gospodarstwa domowego⁵³. Dla wielu kobiet zawarcie małżeństwa/wejście w związek to jedyna szansa wyrwania się z rodzinnego domu. Schmidt zwraca uwagę na znamiennej korelację pomiędzy opóźnianiem się momentu życiowego usamodzielnienia a obniżaniem wieku wchodzenia w pierwsze stałe związki⁵⁴. Okazuje się bowiem, że wbrew obiegowym opiniom małżeństwo z pobudek ekonomicznych, to jest małżeństwo „dla pieniędzy”, nie stanowi w dzisiejszych czasach wcale takiego przeżytku, a być może dane jest nam obserwować swoisty jego renesans. Wygląda na to, że opowieści o odkryciu przez nowożytność miłości romantycznej i autonomizacji relacji intymnych nie znajdują zastosowania we współczesnej rzeczywistości. Albowiem okazuje się, że obecnie niezmiennie jak przed laty to względy praktyczne, nie zaś namiętne porwy serca stanowią główną motywację do podjęcia decyzji o za-

⁵¹ M. Szpakowska, *Sukces versus dzielność*, [w:] *eadem*, *Chcieć i mieć. Samowiedza obyczajowa w Polsce czasu przemian*, Warszawa 2003, s. 142.

⁵² Określenie „przeciętna pensja” nie jest tu oczywiście tożsame z pojęciem „średnia krajowa”.

⁵³ Zdaniem F. Schmidta mitem jest też dyskurs o kulturze singli oraz wzroście liczby jednoosobowych gospodarstw domowych. Jak zauważa, w rzeczywistości odsetek zamieszkiwanych samodzielnie gospodarstw domowych między rokiem 1988 a 2002 nie tylko wcale nie wzrósł, lecz spadł z 80 do 76%. Zwraca tu autor uwagę na nierzetelność danych statystycznych GUS oraz spisu powszechnego, które między singlami a gospodarstwami domowymi nie czynią różnicy. Ponadto pojęcie singla opiera się na szerokich kryteriach – oprócz wszystkich pełnoletnich osób niebędących w związku sformalizowanym, nawet jeśli do niego intensywnie dążą, będąc na etapie poszukiwania partnera/partnerki, zaliczają się osoby homoseksualne, wdowy i wdowcy, w tym osoby starsze, a nawet dzieci! Jako jednoosobowe gospodarstwo domowe ujęte w statystykach jest zarówno samodzielne zamieszkiwanie, jak i samodzielne utrzymywanie się przy jednoczesnym wspólnym zamieszkiwaniu tego samego lokalu. Por. F. Schmidt, *Single: symbol wzbudzających strach przemian życia intymnego. Współczesne dyskusje nad związkami intymnymi*, [w:] *idem*, *Para, mieszkanie, małżeństwo...*, s. 189–199.

⁵⁴ *Ibidem*, s. 259.

warciu małżeństwa. Charakter małżeństwa jako jawnej i legalnej formy prostytucji nie stracił zatem na aktualności ani odrobinę.

O tym, że po roku 1989 kobiety w związku nie szukają bynajmniej uczuć ani satysfakcji, pisze również pisze Szpakowska. Jak zauważa, w wypowiedziach i listach czytelniczek prasy lat dziewięćdziesiątych o wiele bardziej otwarcie i bezpośrednio formułowany jest wyraz lęku przed staropanieństwem, niż miało to miejsce w latach sześćdziesiątych⁵⁵. W opinii Schmidta z kolei to właśnie dziś małżeństwo ma o wiele wyższą rangę niż w czasach tuż po wojnie, a nawet w XIX wieku. Stanowi ono bowiem wyznacznik dorosłości, dojrzałości i stabilizacji w większym nawet stopniu niż wykształcenie, stała praca, a nawet własne mieszkanie. Zdaniem autora to wcale nie młode matki, ale właśnie bezdzietne panny są bardziej dyskryminowane na rynku pracy oraz gorzej traktowane przez pracodawcę, uchodząc za nieodpowiedzialne, zimne, bezduszne, egoistyczne i niedojrzałe.

* * *

Można więc powiedzieć, że o ile kasandryczne prognozy o zaniku więzi rodzinnych nie do końca wydają się uzasadnione, o tyle teza o systematycznie postępującej społecznej indywidualizacji czy wręcz izolacji – jak najbardziej. Indywidualizm ten przejawia się na wiele sposobów, jak brak zaufania i solidaryzmu społecznego, nastawienie na rywalizację zamiast współpracę, deficyt zainteresowania uczestnictwem w przedsięwzięciach o charakterze zbiorowym, bierność polityczna. O społecznym wycofaniu z przestrzeni publicznej zwłaszcza młodego pokolenia pisze Socha:

Zostali wychowani do tego, by nie liczyć na innych. Do polityki w dużej mierze mają stosunek konsumencki – oczekują oferty, którą ocenią. Nie łączą słabości systemu politycznego z brakiem zaangażowania obywateli. Nauczono ich wielu rzeczy, ale nie działania na rzecz wspólnego dobra. Profesor Janusz Czapiński wskazuje, że jeszcze w piątej klasie podstawówki 30 proc. polskich dzieci ufa innym ludziom, co oznacza średni poziom europejski. Jako osiemnastolatki są bardziej nieufni niż dorośli. Ufa innym tylko 8 proc. Reszta podejrzewa, że świat chce ich wykiwać, wykorzystać. Coś złego dzieje się w tym przedziale czasu. Młodzi Polacy przechodzą drogę ku samotnym bytom. Zdolnym do krytycznej oceny otaczającej rzeczywistości. Potrafiącym walczyć o swoje, ale już nie o lepszy świat wespół z innymi⁵⁶.

Obecna jest tu sugestia o wpływie wychowania stanowiącego niejako odzwierciedlenie związanych z ustrojowymi przemianami 1989 roku ogólnospołecznych tendencji na zasadzie nadbudowy. Oznacza to duży wpływ wychowawców – w tym

⁵⁵ *Ibidem*, s. 244–247.

⁵⁶ R. Socha, *Bierni dwudziestoletni*, s. 26.

zwłaszcza rodziców – na kształtowanie się takiej postawy. Zwraca się tu uwagę na nasilanie się zjawiska z wiekiem, co oznacza, że nabywane jest ono w toku socjalizacji. Być może to rodzice wpajają lęk i nieufność wobec wszystkiego co zewnętrzne w stosunku do rodziny. Postawa młodych ludzi z całą pewnością odzwierciedla w dużej mierze dominujący model wychowania oraz przekazywanych im wartości. Otrzymywany od dzieciństwa przekaz, że liczyć można tylko na siebie, a zwrócenie się o pomoc to ujma. Wpajanie skrajnej rywalizacji, braku empatii i przekonania, że kłopoty, z jakimi boryka się dana osoba, to tylko i wyłącznie jej wina. Pogłębienie wynikającego z tych procesów stanu rzeczy obserwuje się od początków lat dziewięćdziesiątych. Być może to właśnie panujący od 1989 roku kapitalistyczny światopoglądowy system dogmatów w dużej mierze odpowiedzialny jest za to, co nosi medialną etykietę „mowy nienawiści”. Świadczą o tym postawy samych młodych, którzy mimo swego ekonomicznego położenia reprezentują raczej prorynkową, ocierającą się o darwinizm społeczny światopoglądową orientację polityczną:

Paradoksalnie, spora część tych kiepsko zarabiających młodych ma poglądy bliskie darwinizmowi społecznemu: jak najmniej podatków, jak najmniej państwa, wszystko prywatne (edukacja, służba zdrowia, transport), niech każdy sobie radzi, tak jak potrafi. Na nich nie robi wrażenia 500+, bo uważają, że to cudzym kosztem. Mieszkanie+ to odległa perspektywa. Wprawiała zresztą znajomych Edyty w dygot, gdy uświadomili sobie, że oznacza wygaszenie programu Mdm (korzystne kredyty na zakup mieszkań przez młodych)⁵⁷.

O prawicowo-liberalno-rynkowych preferencjach politycznych młodych Polaków niech zaświadczy fakt, że to wśród najmłodszych wyborców (18–29 lat) największy jest odsetek popierających partię Kukiz'15 oraz KORWIN⁵⁸. Pomimo wyrażanej przez tę grupę obywateli niechęci do rzeczywistości zarówno III Rzeczypospolitej, jak i do tak zwanej dobrej zmiany to ich polityczna orientacja zdecydowanie bliższa jest prawicowej niż lewicowej.

Niechęć do uczestnictwa w instytucjonalnych formach konsumpcji kulturalnej oraz życiu zbiorowości zaczyna nasilać się od lat osiemdziesiątych. Podobnie jak prywatny i emocjonalny charakter więzi społecznych, który zdaniem Kowalczewskiej i Siemaszko także zaczyna pogłębiać się w podobnym czasie. Jak piszą one, wyraźnie wzrasta w latach dziewięćdziesiątych znaczenie więzi rodzinnych wśród cenionych relacji społecznych w porównaniu z latami siedemdziesiątymi⁵⁹. W latach osiemdziesiątych odnotowujemy początki czy też załążki stanu rzeczy, z którego kulminacją do czynienia mamy obecnie. Jak wskazywała Jarosz, procesy odchodze-

⁵⁷ *Ibidem*.

⁵⁸ Wyniki mogą się różnić w zależności od sondaży.

⁵⁹ J. Kowalczevska, J. Siemaszko, *Dalecy i bliscy...*, s. 118–124.

nia od orientacji prospołecznej na rzecz szczęścia rodzinnego, pracy, spokojnego życia i szeroko pojętej prywatności oraz umacniania pozycji szczęścia rodzinnego jako wartości naczelną obserwujemy już pod koniec lat siedemdziesiątych. Ciekawe, że lata osiemdziesiąte to również okres gwałtownego wzrostu liczby urodzeń, zwłaszcza drugich i trzecich⁶⁰. Podobnie jak i dziś owemu zorientowaniu na rodzinę w latach osiemdziesiątych towarzyszyło jednoczesne wycofanie z udziału w życiu zbiorowości, co dotyczy też aktywności o charakterze politycznym, oraz osłabienie intensywności uczestnictwa w kulturze⁶¹. Jarosz ujmuje to jako odchodzenie od orientacji prospołecznej (aktywizm polityczny i kulturalny) na rzecz socjometrycznej (szczęście rodzinne, stabilizacja, dobrobyt)⁶².

Schyłek Polski Ludowej to także początek zaniku rozmaitych form instytucjonalnej opieki czy kolektywnych form wychowania⁶³. Można się w związku z tym łatwo domyślić, że dotychczasowe państwowe funkcje wychowawcze spadną od tego momentu na karb rodziców, szczególnie matki, od której statusu społeczno-materiałnego będzie od teraz dziecko całkowicie zależne. Lata dziewięćdziesiąte uznać należy w związku z tym za czas upadku państwowej infrastruktury, w tym również instytucji wychowawczych i edukacyjnych. Transformacja zaowocowała bowiem w Polsce, obok zamykania szkół i przedszkoli, radykalnymi cięciami budżetowymi w zakresie na przykład nakładu na kulturę, czego jednym ze skutków było drastyczne niedofinansowanie domów kultury czy likwidacja na terenie kraju około 13 tysięcy punktów bibliotecznych (zwłaszcza na obszarach peryferyjnych)⁶⁴, również prywatyzacją tych wszystkich sektorów, a co za tym idzie – mającym podłoże głównie ekonomiczne ograniczeniem dostępu do nich całych grup społecznych. Na kryzys rozwiązań instytucjonalnych doby potransformacyjnej zwraca uwagę Szpakowska:

Za rozbudzonym indywidualizmem nie nadążają tymczasem rozwiązania instytucjonalne. I znowu najłatwiej to pokazać na przykładzie rodziny. W czasach PRL z rozmaitych urządzeń społecznych można było łatwo odtworzyć jej ówczesną koncepcję oficjalną: małżonkowie oboje mieli uczestniczyć w społecznym procesie wytwarzania, a w rewanżu część funkcji opiekuńczych wobec dzieci przejmowało państwo. Pracę zarobkową kobiet wspierały zatem żłobki, przedszkola, szkolne stołówki i kolonie, a nawet fundowane przez zakłady pracy świąteczne

⁶⁰ M. Jarosz, *Młodość w strukturze społeczeństwa*, [w:] *eadem, Bariery życiowe młodzieży*, Warszawa 1986, s. 47.

⁶¹ *Ibidem*, s. 63–77 i 184–188.

⁶² *Ibidem*, s. 190.

⁶³ *Ibidem*, s. 47.

⁶⁴ Jak pisze P. Czapliński, w latach 1991–1996 na obszarach prowincjonalnych zlikwidowano 78% punktów bibliotecznych. Por. P. Czapliński, *Na tropach czytelnika*, [w:] *idem, Powrót centrali. Literatura w nowej rzeczywistości*, Kraków 2007, s. 75.

paczki ze słodyczami. Funkcjonowało to wprawdzie – jak wszystko – raczej koślawo, sam model jednak był czytelny. Jednym z jego niesformułowanych celów było zresztą *sui generis* upaństwowienie więzi międzyludzkich. Mówiąc skrótowo: szkolna świetlica, czynna do wieczora, pozwalała ustrzec dziecko przed samotną włóczęgą po ulicach, ale jednocześnie odciągała je od rodziny. (...)

Sądząc po ograniczeniach infrastruktury, którą niegdyś zawiadywało państwo, zakładane miejsce kobiety-matki jest w domu; instytucje wspomagające pracę zarobkową kobiet, jak żłobki i przedszkola, są nieliczne, a korzystanie z nich – bardzo kosztowne⁶⁵.

Pisząca w swoim artykule o przemianach wzorców wychowania doby transformacji Urbańska przemilcza w dużej mierze fakt przejmowania w okresie Polski Ludowej wielu funkcji wychowawczych oraz opiekuńczych przez różnorakie instytucje zwalniające z części obowiązków domowych kobiety, a także mające za zadanie wyrównanie szans pochodzącej z różnych środowisk młodzieży. Jak pisze przecząca sama sobie Urbańska, pomimo zaniku pod wpływem liberalnych przemian centralnej pozycji matki to właśnie od niej jednak i tego, jak poprowadzi ona swoje dziecko, zależeć będą teraz jego szanse i mobilność społeczna. Urbańska zarzuca psychologizację wychowania kosztem wyparcia aspektu społecznego⁶⁶. O ile jednak kapitalistyczna Polska zamiata problem społecznych nierówności pod dywan, o tyle PRL nie tylko wyniósł je na sztandary, co jeszcze w dużej mierze przyczynił się do realnego ograniczenia klasowo-warstwowych dysproporcji. Wystarczy przypomnieć najbardziej podstawowe założenia socjalistycznej ideologii, jakimi są: oparta na niezależnej od statusu rodziny równości szans inkluzyjna struktura społeczna. Tak założenia ideologiczne doby Polski Ludowej opisuje powołująca się na Zofię Morecką Jarosz:

Równość społeczna, sprawiedliwość społeczna – pojęcia o dużym ciężarze gatunkowym (...) zawierają jeden przynajmniej powszechnie akceptowany element. Jest nim równość szans i możliwość awansu społecznego i życiowego jednostek z różnych środowisk i grup społecznych. Jednym z elementów równości społecznej jest stworzenie warunków, w których pozycja społeczna rodziny nie przesądza o losach dzieci. Nieodzownym warunkiem pożądanego stanu rzeczy jest to, aby „nierówność nie legła u podstaw nowych stabilizujących się struktur społecznych, nie stała się przedmiotem dziedziczenia, nie będzie wyznaczać warunków startu następnego pokolenia”⁶⁷.

⁶⁵ M. Szpakowska, *Zakończenie...*, s. 273.

⁶⁶ S. Urbańska, *Naturalna troska...*, s. 55.

⁶⁷ M. Jarosz, *Dziedziczenie pozycji społecznej rodziny: bariery edukacyjne*, [w:] *eadem*, *Nierówności społeczne*, Warszawa 1984, s. 123.

Opisując panujące w danym ustroju modele wychowawcze, warto wziąć też pod uwagę to, na ile faktycznie determinują one w określonych warunkach całość biografii czy start życiowy. Jak to zostało już bowiem wspomniane, wbrew założeniu Urbańskiej o mającej współcześnie miejsce degradacji roli matki na rzecz rozmaitych „profesjonalnych dyskursów medycznych” to właśnie dziś wpływy matki są wcale nie mniejsze, lecz większe niż wcześniej. Niewykluczone, że wskazana przez Jacyno swoista „moda” na oskarżanie rodziców i obwinianie ich za wszelkiego rodzaju „problemy osobiste” wynika w istocie z ich realnego zakresu władzy oraz faktycznego wpływu na życie człowieka. Władzy nie tylko prawnej, ale ugruntowanej w obiektywnych materialnych podstawach.

Przełom lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych to okres gwałtownego zahamowania ruchliwości społecznej na rzecz dziedziczenia statusu rodziny; jest to czas narastania społecznych nierówności. Choć zdaniem Jarosz proces petryfikacji struktury społecznej zachodzić zaczął od połowy lat sześćdziesiątych, w okresie III Rzeczypospolitej osiągnął niejako apogeum za sprawą całkowitego, stuprocentowego niemal zamknięcia struktury społecznej. Oznacza to powielanie wykształcenia, pozycji społecznej i statusu materialnego rodziców/dziadków, a nierzadko dochodzi nawet do „ruchu w dół”, a więc degradacji polegającej na zasileniu zmarginalizowanej warstwy bezrobotnych. Jak pisze autorka, na prestiżowe kierunki bezpłatnych studiów dostaje się młodzież z najlepszych rodzin, albowiem szansę awansu społecznego zwiększają nie zdolności, a przygotowanie kulturowe⁶⁸.

W latach osiemdziesiątych na szeroką skalę pojawił się problem niepewności dotyczącej sfery ekonomiczno-bytowej. A czas niepewności i brak poczucia bezpieczeństwa generują powrót do tradycyjnych wartości i więzi zaspokajających potrzebę stałości i zakorzenienia. O rodzinie jako substytucie poczucia bezpieczeństwa mowa jest w książce *Pokolenie '89*⁶⁹. Pisze o tym również Jarosz:

W prowadzonych dyskusjach podkreśla się, że na obecną sytuację demograficzną⁷⁰ wpłynęły również w pewnym stopniu czynniki psychologiczne, zwrot w kierunku życia rodzinnego, powrót do trwałych wartości i więzów. W sytuacji kryzysu społecznego i nasileniu czynników dezintegrujących społeczeństwo następuje zwrot ku życiu rodzinnemu, co przejawia się również zahamowaniem wskaźników roz-

⁶⁸ M. Jarosz, M.W. Kozak, *Nierówności we współczesnym społeczeństwie*, [w:] *idem, Eksplozja nierówności?*, Warszawa 2015, s. 22.

⁶⁹ A. Guzik, R. Marzęcki, Ł. Stach, *Pokolenie '89...*, s. 153.

⁷⁰ Chodzi oczywiście o sytuację demograficzną z lat osiemdziesiątych XX w. A na ile współczesne narracje o kryzysach demograficznych i spadku liczby urodzeń stanowią rzeczywisty, a na ile wydumany problem, to już inna sprawa.

wodów i spadkiem przestępstw przeciwko rodzinie (przy wzroście przestępstw innego typu)⁷¹.

Schyłek okresu Polski Ludowej stanowi wyraźnie początek zjawisk, z których systematycznym nasilaniem do czynienia mamy do dziś. Lata osiemdziesiąte to niewątpliwie okres politycznych i gospodarczych zawirowań. Jarosz wskazuje tu na kryzys gospodarczy 1980–1981 jako przyczynę przyspieszenia zmian w hierarchii życiowych celów i dążeń. Ponadto, jak pisze badaczka, to właśnie wtedy na szerszą skalę również dały o sobie znać rozmaite trudności w zaspokojeniu potrzeb bytowych oraz nasilenie trudności w zdobyciu własnego mieszkania, zwłaszcza wśród przedstawicieli młodego pokolenia. W latach osiemdziesiątych po raz pierwszy pojawia się problem rozbieżności kwalifikacji z perspektywami zatrudnienia. Zwraca Jarosz w tym miejscu uwagę na przewagę liczebną wydawanych dyplomów w stosunku do zatrudnionych w zawodach wyuczonych pracowników⁷². Trzeba też pamiętać, że następujące po stanie wojennym lata osiemdziesiąte to czas włączenia do socjalistycznej gospodarki elementów rynkowych, a co za tym idzie – rehabilitacja własności prywatnej. Fakt przypadania nasilania się wymienionych wyżej zjawisk, a więc społeczne wycofanie wraz z restytucją wartości rodzinnych, na przełom lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych przy nieustającym ich postępowaniu do dziś obala przekonanie, jakoby powszechność wzajemnej społecznej wrogości, indywidualizm, brak rozpowszechnionych wzorów społecznikowskich, wyuczona bezradność, amoralność itd. to dziedzictwo okresu komunistycznego⁷³.

Dzisiejsza polityczna bierność czy apatia bowiem to w dużej mierze także wynik mającej swe źródło w deficycie podstawowych potrzeb, jak mieszkanie czy stała praca, frustracji i zniechęcenia. Mają one związek wcale nie z gospodarką planową, ale raczej z przemianami rynkowymi ostatnich dekad i lekceważącą kwestie społeczne neoliberalną polityką kolejnych ekip rządzących. Sprowadzenie potrzeb najmłodszych pokoleń do życia rodzinnego i własnego kąta być może stanowi regresję potrzeb do tych najbardziej pierwotnych (bytowych) poprzez ich deprivację oraz deficyt możliwości ich zaspokajania.

Czynniki ekonomiczne bezpośrednio przekładają się na stosunki rodzinne, w tym relacje z rodzicami w sensie praktycznym. Zmuszają one niejednokrotnie dorosłe dzieci do coraz późniejszego opuszczania rodzinnego domu, co określa się niekiedy mianem „syndromu pralki i lodówki”. Zdaniem Grabowskiej jest to jednak wyłącz-

⁷¹ M. Jarosz, *Młodzież w strukturze...*, s. 50.

⁷² *Ibidem*, s. 161–190 i 200.

⁷³ Z takiego założenia wychodzi m.in. cytowany przez autorów pracy *Pokolenie '89* P. Gliński. Por. A. Guzik, R. Marzęcki, Ł. Stach, *Młodzi Polacy wobec młodej demokracji*, [w:] *idem*, *Pokolenie '89...*, s. 42.

nie ich wybór powodowany panowaniem we współczesnych rodzinnych domach ciepłej, przyjaznej atmosfery, dużej dozy swobody i wsparcia, niedających tym samym specjalnie motywujących do opuszczenia gniazda bodźców⁷⁴. Jeśliby tak postawić sprawę, to najbardziej „rozpieszczone” są u nas sieroty oraz osoby wychowane w domu dziecka, albowiem to one z wejściem w dorosłe życie mają największe trudności, napotykają na tym polu najwięcej barier. Stanowisko Grabowskiej to przykład skrajnie indywidualistycznego podejścia, a po części i woluntaryzmu upatrującego przyczyn zaistniałego stanu rzeczy w autonomicznej woli jednostki, nie zaś w dyktowanej twardymi okolicznościami konieczności. Nie zostały tu wzięte pod uwagę takie zjawiska, jak syndrom sztokholmski czy wyuczona bezradność. Przypadłości te nękają często ofiary przemocy, a uzależnianie od siebie ofiar oraz izolowanie ich nierzadko samo w sobie jest przecież strategią przemocową – relacja toksyczna bowiem to taka, z której trudno wyjść. Przemoc i rozgrywane się w obrębie rodziny rozmaite zaburzenia przejawów dysfunkcji startu życiowego przecież nie ułatwiają. Biorąc pod uwagę też to, co pisze Jarosz na temat zależności życiowego startu od wyniesionego z domu kulturowego zaplecza, przekonanie o związku opóźniania wchodzenia w dorosłość z dobrą kondycją polskich rodzin wydaje się co najmniej wątpliwe. Takie zachowania rodziców, jak nadmierna kontrola, apodyktyczność, brak tolerancji i przyzwolenia na odrębność, wyrażanie przez dziecko własnego zdania i autonomię, utrudnia wyrobienie niezależności, a co za tym idzie – separację od rodziców. Dotyczy to w szczególności „przedwcześnie dorosłych” w powszechnym mniemaniu ofiar tak zwanej parentyfikacji⁷⁵. Ofiary przemocy w rodzinie tracą we wczesnym dzieciństwie poczucie bezpieczeństwa, negatywny obraz własnej osoby oraz rodziny przenosząc na całą rzeczywistość, która jawi się jako nieprzewidywalna i zagrażająca, wyrabia nieufność do siebie, świata i ludzi. Wytworzony w dzieciństwie lęk przed światem skutecznie utrudnia, a niekiedy uniemożliwia opuszczenie domu rodzinnego. Jak pisał Antoni Makarenko, w rodzinach opartych na przemocy oprócz brutalnych despotów z zahukanych i bezwolnych dzieci wyrastają tchórze, mazgaje i niedołęgi⁷⁶.

Do tego dochodzą jeszcze bariery socjoekonomiczne, na przykład w postaci rynku pracy, o których również wspomina Grabowska. Wynagrodzenie za dostępną dla młodych pracę jest zbyt niskie, by utrzymać choćby najskromniejszą kawaler-

⁷⁴ M. Grabowska w rozmowie z A. Zawadzką...

⁷⁵ Parentyfikacja – odwrócenie ról w układzie rodzinnym polegające na przejęciu obowiązków rodziców, funkcji opiekuna i odpowiedzialności (za dom, rodzeństwo, rodziców, czasem również byt ekonomiczny itd.) przez dzieci oraz wejściu rodziców w rolę wymagających wsparcia podopiecznych.

⁷⁶ A. Makarenko, *O autorytecie rodziców*, [w:] *idem, Makarenko o wychowaniu. Wybór pism*, oprac. A. Lewin, M. Bybluk, tłum. M. Kozakiewicz, B. Milewicz, J. Wierzbicka, A. Żukowska, Warszawa 1988, s. 319.

kę. Współcześnie znalezienia pracy nie gwarantuje nawet wyższe wykształcenie ani mieszkanie w dużym mieście⁷⁷. Wbrew obiegowym opiniom opóźnianie wkraczania współczesnej młodzieży w dorosłość wynika nie tyle z jej gnuśności, ile z faktycznych trudności w zatrudnieniu oraz mieszkaniowej drożyzny. Jak pisze Socha, pomimo że z finansowym oraz mieszkaniowym wsparciem bliskich wiąże się pewien komfort, wynikająca z niego zależność okazuje się źródłem niespełnień i frustracji⁷⁸. Pozostawanie w rodzinnym domu nie tylko nie stanowi więc bynajmniej luksusowego wygody bananowej młodzieży, ale wynikające z rozpaczliwego przymusu niewolnicze przykucie do rodziców. Można powiedzieć, że mieszkanie z rodzicami to jedna ze współczesnych opresji systemu kapitalistycznego.

Na fali włączania elementów własności w gospodarkę socjalistyczną wprowadzone zostały między innymi w 1982 roku do dziś budzące kontrowersje alimenty na rodziców⁷⁹. W pewnym sensie same stanowiły przywrócenie własności prywatnej na gruncie nadbudowy – stosunków międzyludzkich, czyniąc niejako na powrót dziecko własnością rodziców. Wiązało się z tym swoiste uprzywilejowanie opiekuńczej polityki państwa poprzez scedowanie socjalnych obowiązków państwowych na obywatela – w tym przypadku na dziecko. Spowodowały również nasilenie się zjawiska dziedziczenia statusu społecznego – znajdujący się w niedostatku rodzic wciąga w swą nędzę własne dziecko. Zobowiązanie to w dużej mierze uzależniło dzieci od rodziców, stanowiąc niewątpliwie dodatkowy próg utrudniający dorosłym dzieciom osiągnięcie samodzielności. Rzadko kiedy upatruje się związków kłopotów młodych ludzi z opuszczeniem rodzinnego domu ze związanymi nie tylko z utrzymywaniem rodziców, ale też dożywotnią opieką nad nimi i roszczeniami.

Wyłaniający się z uwag Grabowskiej optymistyczny wizerunek współczesnych rodzin oparty jest przypuszczalnie na przeprowadzanych wielokrotnie w latach dziewięćdziesiątych sondażach CBOS, o których wspomina również Jolanta Ro-

⁷⁷ M. Grabowska w rozmowie z A. Zawadzką...

⁷⁸ R. Socha, *Bierni dwudziestoltni*, s. 26.

⁷⁹ <http://wyborcza.pl/1,97654,19234354,kiedy-dorosle-dziecko-musi-pomoc-rodzicom.html> (22.03.2019). Jak wynika ze statystyk Ministerstwa Sprawiedliwości, od 2010 r. obserwuje się tendencję zasądzania wyższych kwot alimentacyjnych na rzecz rodziców od tych przyznanych dzieciom, <https://prawo.gazetaprawna.pl/artykuly/1011438,alimenty-od-dzieci-dla-rodzicow-statystyki.html> (22.03.2019). Inną sprawą jest problem samych alimentów oraz niejednoznacznej roli, jaką odgrywają. Kwestia alimentacyjna często podnoszona jest przez feministki. Alimenty kojarzą się z postępowością oraz równością mężczyzn i kobiet. Tymczasem jednak, jak pisze L. Trocki, stanowią one relikw burżuazyjnych obyczajów. Por. L. Trocki, *Rodzina, młodzież i kultura*, [w:] *idem, Zdradzona rewolucja. Czym jest ZSRR i dokąd zmierza?*, tłum. A. Achmatowicz, Warszawa 1991, s. 116. Nie da się bowiem ukryć, że do ich istnienia niezbędne są takie fundamenty, jak gospodarka towarowo-pięniężna, rodzina i własność prywatna. Gdyby hipotetycznie znieść własność prywatną i skolektywizować wychowanie i opiekę nad dziećmi, problem alimentów rozwiązałby się samoistnie.

gala-Obłękowska. Jak pisze, zarysowuje się w nich istic sielankowy obraz rodzin, w których panować ma bezkonfliktowa atmosfera, a potrzeba miłości, bezpieczeństwa i zrozumienia są zaspokajane. Zdaniem autorki jednak jest to bardziej efekt myślenia życzeniowego niż rzetelnej analizy rodzinnych stosunków⁸⁰. Znamienne, że ów pozytywny obraz rodziny silniej zaznacza się wśród mężczyzn niż wśród kobiet, bardziej rodziców niż dzieci. Widać więc wyraźnie, że bardziej eksponowany jest punkt widzenia grup uprzywilejowanych. Opresywny charakter patriarchalnych tradycji nie tylko mniej im doskwiera, ale w pewnym sensie może być zgodny z ich partykularnym interesem. Dla grupy uprzywilejowanej, niedoświadczającej pewnych problemów, mogą być one niezauważalne. Dzieci znacznie bardziej niż rodzice krytycznie oceniają własne rodziny. Co trzecie dostrzega kłótnie między rodzicami, a dom rodzinny jako pełen obojętności, zakłamania i konfliktów. Jedna trzecia młodych uznaje dom rodzinny za miejsce, gdzie nie są rozumiani, a jedna szósta – za miejsce tylko do spania. Autorka zwraca tu uwagę na krytyczne podejście młodzieży zarówno do stosunków między rodzicami, jak i własnych relacji z nimi⁸¹.

Powołując się na Stanisławę Golinowską, Szpakowska otwarcie wywodzi idealizację rodzin z ich wysoką rangą w polskim społeczeństwie. Jak pisze, Polacy nawet jeśli nie bardzo cenią swoje rodziny i niezbyt dobrze się w nich czują, niechętnie się do tego przyznają, uznając krytykę własnej rodziny za niestosowną⁸². Ale oprócz familiocentryzmu ma idealizacja życia rodzinnego po roku 1989 jeszcze inny cel. U progu transformacji mówiono nawet o całkowitym, mającym wynikać z przemian ustrojowych zaniku w rodzinach problemu alkoholizmu. Idylliczna wizja rodzin post-transformacyjnych służyć ma również gloryfikacji nowego ustroju oraz wywyższeniu go, ukazaniu przewagi względem okresu poprzedniego. Ma to na celu korzystniejsze przedstawienie jakości życia i aspiracji w warunkach gospodarki rynkowej w porównaniu z socjalizmem⁸³. Owa ideologiczna apoteoza rynkowej rzeczywistości to prawdziwie demagogiczny zabieg, nie gorszy od gierkowskiej „propagandy sukcesu”.

⁸⁰ J. Rogala-Obłękowska, *Współczesna polska rodzina – mity i fakty*, [w:] *Dzisiejsza młodzież. Stereotypy i rzeczywistość po 1980 roku*, red. B. Fatyga, A. Tyszkiewicz, Warszawa 1997, s. 170–183.

⁸¹ *Ibidem*, s. 177–178.

⁸² M. Szpakowska, *Rodzice i dzieci*, s. 233.

⁸³ O mającej zająć za sprawą transformacji poprawie standardów życia przekonuje m.in. Szpakowska. Jak pisze, powołując się na M. Foucaulta, współczesne skargi na biedę stanowiąc mają „dyskursywizację ubóstwa” zastępującą realną biedę lat sześćdziesiątych. Dowód zamożności współczesnych Polaków stanowi dla Szpakowskiej liczba lodówek, komputerów, samochodów, telewizorów, pampersów, a nawet fakt gry na giełdzie przez osoby niezamożne (*sic!*). Powołuje się Szpakowska też na powszechność podróżowania, szczególnie jeśli chodzi o podróże zagraniczne. Ani słowem nie zajknię się przy tym, że większość z nich to wyjazdy do pracy w charakterze taniej siły roboczej. Nie ma w wywodach Szpakowskiej też ani słowa o tym, że bezpłatne lub tanie wczasy, zarówno zagraniczne, jak i krajowe, organizowane były powszech-

Pozostaje jeszcze pytanie, na ile większa teoretycznie współczesna świadomość dotycząca metod wychowawczych przekłada się na praktykę. Rogala-Obłękowska pisze o nawet połowie dzieci bitych przez rodziców w latach dziewięćdziesiątych, a o jednej piątej, wobec których przemoc stosowana jest jako główny środek wychowawczy⁸⁴. Obecnie, pomimo wprowadzonego w 2010 roku zakazu, mówi się nawet o 70% rodziców stosujących kary cielesne wobec swoich dzieci. Są to oczywiście statystyki przybliżone, gdyż realna skala zjawiska jest niemożliwa do oszacowania ze względu na niską raportowalność tego typu wykroczeń oraz ograniczone możliwości ich weryfikacji, ale w domyśle faktyczna liczba domów dotkniętych przemocą może być jeszcze wyższa i dotyczyć nawet 80–90% rodzin. Ponad połowa rodziców akceptuje tak zwane klapsy jako metodę wychowawczą w myśl zasady, że „łanie jeszcze nikomu nie zaszkodziło” lub że „mnie też ojciec bił, a wyszedłem na ludzi” itp. Większość Polaków uznaje też kary cielesne za skuteczną metodę wychowawczą⁸⁵.

Co ciekawe, pomimo wskazywania przez młodzież rodziców jako ich największego autorytetu aż ponad 80% młodzieży nie dostrzega w swych ojcach wzorca godnego naśladowania. Z tego wniosek, że niemal oczywiste jest, iż deklarowany przez młode pokolenie autorytet rodziców równa się autorytet matki. Uczestnictwo ojców w procesie wychowania dzieci ma charakter znikomy i sprowadza się głównie do zachowań dyscyplinujących. Ojcowie traktują dzieci z pozycji władzy, stosując restryktywne metody wychowawcze. Co piąty mężczyzna nie okazuje dzieciom uczuć, a jedna trzecia przyznaje się, że czasu dla dziecka nie ma w ogóle⁸⁶. Wbrew powszechnemu przekonaniu o rosnącym w rodzinnych stosunkach partnerstwie większość Polaków opowiada się za tradycyjnym modelem rodziny, gdzie mężczyzna zarabia, a kobieta dogląda dzieci. Obowiązkami domowymi zajmują się niemal wyłącznie kobiety. One zarządzają także domowym budżetem i metodami wychowania dzieci. Wysoki poziom aktywności zawodowej kobiet wynika raczej z ekonomicznej konieczności niż z uznawanego modelu rodziny. Pomimo niższych zarobków, kobiety mają znacznie większy wkład w utrzymanie materialne rodziny, one również załatwiają większość spraw urzędowych. Rosnąca aktywizacja zawodowa kobiet i związane z tym uniezależnienie ekonomiczne wywołują niekiedy w mężczyznach, wynikającą z niemożności realizacji tradycyjnego modelu rodziny, frustrację. Często mówi się w tym kontekście o tak zwanym kryzysie męskości. Objawia się on m. in.

nie przez grupy studenckie, szkoły, zakłady pracy, a nawet domy dziecka także w okresie PRL. Por. *ibidem*, s. 148 i 203–207.

⁸⁴ *Ibidem*, s. 178.

⁸⁵ <http://brpd.gov.pl/aktualnosci/przemoc-w-wychowaniu-czas-z-tym-skonczy-c-raport-rpd-2017> (21.08.2018).

⁸⁶ J. Rogala-Obłękowska, *Współczesna polska rodzina...*, s. 178.

większym odsetkiem samobójstw wśród mężczyzn w porównaniu z kobietami. Ponadto mężczyźni znacznie gorzej od kobiet radzą sobie bezrobociem⁸⁷.

Bezrobocie stanowi dla rodzin po okresie transformacji ustrojowej jeden z najważniejszych czynników dezintegrujących, ma ono bowiem destrukcyjny wpływ na wzajemne relacje pomiędzy poszczególnymi członkami rodziny. Przyczynia się do niezaspokojenia potrzeb dzieci, a także do izolacji społecznej rodziny. W przypadku dzieci i młodzieży dochodzi niejednokrotnie do odrzucenia przez grupę rówieśniczą. Jedną z najpoważniejszych konsekwencji bezrobocia jest jednak alkoholizm. Wbrew powszechnie głoszonym opiniom, jakoby „komuna rozpijała ludzi”, lata dziewięćdziesiąte to czas gwałtownego wzrostu odsetka osób uzależnionych od alkoholu⁸⁸. Transformacja ustrojowa i wynikający z niej, związany z ekonomiczną niepewnością, lęk raczej zahamowaniu fali alkoholizmu nie sprzyjają, a wręcz potęgują jego rozwój.

Najdobitniej kondycję współczesnej rodziny obrazuje fakt, że to właśnie dzieci i młodzież (0–19 lat) stanowią przedział wiekowy z najszybciej rosnącą liczbą samobójców. Samobójstwa są wśród ogółu nastolatków drugą przyczyną zgonów, a w przypadku dziewcząt – pierwszą⁸⁹. Prawidłowość ta dotyczy szczególnie Europy Środkowej⁹⁰. Jak pisze w tygodniku „Polityka” powołująca się na badania Güntera Rathnera Agata Listoś, kraje byłego bloku wschodniego należą do szczególnie trudnych miejsc dorastania, a to przede wszystkim za sprawą kryzysu opiekuńczej roli państwa. Oprócz tego dochodzą: gwałtowne przejście z gospodarki socjalistycznej do drapieżnego kapitalizmu, upadek wartości, zderzenie z modernizującym się i globalizującym światem, w którym Polska i kraje Europy Środkowo-Wschodniej odgrywają podrzędną rolę państw półperyferyjnych o niższych perspektywach⁹¹. Jak pokazują również statystyki samobójstw, nie sprawdza się powszechnie powtarzane przekonanie, jakoby rodzina miała chronić przed zachowaniami autodestrukcyjnymi – najniższe współczynniki samobójstw niezależnie od płci charakteryzują bowiem kawalerów i panny⁹².

Problem w tym, że gdy mowa o wzroście zaangażowania w wychowanie dziecka, dotyczy to głównie troski o dzieci własne, nie zaś społecznej świadomości w kwestii praw dziecka czy wiedzy pedagogicznej w ogóle. Pomimo domniemanego wzrostu

⁸⁷ *Ibidem*, s. 173–176.

⁸⁸ *Ibidem*, s. 178–181.

⁸⁹ Jarosz pisze w tym miejscu o mającym od kilkunastu lat miejsce „odmładzaniu struktury wiekowej” polskich samobójców. Por. M. Jarosz, M.W. Kozak, *Wykluczeni z życia. Samobójstwa*, [w:] *idem, Eksplozja nierówności?*, s. 119.

⁹⁰ Jak pisze Jarosz, od początków XXI w. najwyższe współczynniki samobójstw notuje się w krajach byłego ZSRR. Por. *ibidem*, s. 108.

⁹¹ A. Listoś, *Omotani w sieci*, „Polityka” 2017, nr 29, s. 39.

⁹² M. Jarosz, M.W. Kozak, *Wykluczeni z życia...*, s. 120.

wychowawczej świadomości współcześni rodzice cenią sobie możliwość samodzielnego wyboru realizowanego modelu rodzicielstwa, wszelką ingerencję z zewnątrz traktując jak naruszenie ich osobistej wolności. Wolność wydaje się tu wartością nadrzędną, odmienianą od okresu transformacji ustrojowej w Polsce przez wszystkie przypadki. Trudno jednak oprzeć się wrażeniu, że pod fasadą wolności kryje się przywiązanie rodziców do władzy rodzicielskiej, z którą, nie bacząc na szereg liberalnych przemian, tak trudno im się rozstać. Współcześni rodzice lubią mieć decydujący głos w ważnych dla dziecka sprawach, jak sposób odżywiania czy edukacja (na przykład wiek postania do szkoły). Przykładowo wybór szkoły między prywatną a publiczną to ukryta za fasadą prawa do wolności legitymizacja prywatyzacji edukacji jako czynnika pogłębiającego nierówności edukacyjne czy też komercjalizację oświaty. Znamienna moda na edukację domową w oczywisty sposób oznacza odwrót od równo dostępnego, bezpłatnego, obowiązkowego szkolnictwa powszechnego od dekad stanowiącego jedną z fundamentalnych zdobyczy ludzkości.

* * *

Współczesne społeczeństwo okazuje się nie tylko bardziej, niż można by przypuszczać, przywiązane do wartości rodzinnych, a jednocześnie jednak skrajnie indywidualistyczne. Jak to jest? Czy takie połączenie nie wydaje się jednak sprzecznością? Zdaniem powołującej się na Adama Ostolskiego Wołk-Łaniewskiej we współczesnej Polsce występuje zjawisko zwane amoralnym familizmem tudzież amoralnym familaryzmem⁹³. Amoralny familaryzm to termin stworzony w latach pięćdziesiątych przez Edwarda Christie Banfielda. Pojęcie amoralnego familizmu tłumaczy Banfield jako niezdolność do jakiegokolwiek działania czy współpracy wykraczającej poza doraźny interes nuklearnej rodziny, a więc rodziny pojmowanej jako mąż, żona, dzieci⁹⁴. Amoralny familizm opiera się na działaniu wyłącznie dla dobra rodziny, która stanowi najwyższą czy wręcz jedyną wartość. Postawa ta cechuje się przekonaniem, że postępować moralnie musimy jedynie wobec członków własnej rodziny. Zakłada odmienne standardy w traktowaniu członków własnej rodziny i osób spoza niej. Postawę tę charakteryzuje egoizm i brak zaufania do wszystkich spoza kręgu najbliższych, a także traktowanie całego świata zewnętrznego jako niebezpiecznego i wrogiego. Nieodzownym następstwem tej postawy jest skrajna atomizacja społeczeństwa. Ów podwójny standard prowadzi do rozpowszechnienia takich zjawisk jak nepotyzm oraz usprawiedliwiania czy wręcz legitymizowania ich. I tak mamy w efekcie do czynienia z postrzeganiem innych jako wrogów, podziałem świata na swoich i obcych, a w konsekwencji nawet ksenofobią, nietolerancją czy rasizmem.

⁹³ A. Wołk-Łaniewska, *Rodzina albo życie*.

⁹⁴ E.C. Banfield, *Introduction*, [w:] *idem, The Moral Basis of a Backward Society*, Glencoe 1958, s. 10.

Pojęcie amoralnego familiaryzmu sformułowane zostało na przykładzie miasteczka włoskiego o nazwie Montegrano. To wymyślona przez Banfielda miejscowość, która odzwierciedlać miała stosunki społeczne południowych Włoch lat pięćdziesiątych⁹⁵. Odznaczało się ono skrajną nędzą, zacofaniem oraz izolacją. Do tego stopnia, że jak pisze Banfield, przeważająca część miejscowych nie ma jakiegokolwiek kontaktu ze światem poza swoim miasteczkiem. Duży odsetek mieszkańców nie odwiedził nigdy nawet sąsiedniej wsi, a wiele kobiet w ogóle nie opuściło Montegrano. Większość nie korzystała nawet ze środków transportu, w tym komunikacji miejskiej. Przedstawiciele włoskiej miejscowości nie prowadzili też żadnej korespondencji, nie kupowali znaczków pocztowych, do nikogo nie dzwonili, nie czytali gazet, nie chodzili do kina, nie słuchali radia, nie wychodzili do barów. Życie kulturalne i towarzyskie w zasadzie nie istniało. Wielu mieszkańców nie potrafiło czytać ani pisać⁹⁶. Montegrano wyróżniał bowiem wysoki poziom analfabetyzmu i zatrważająco niska jakość edukacji. Przyczyn zaistniałego na zwanym Mezzogiorno obszarze stanu rzeczy doszukuje się Banfield w trzech zjawiskach: wysokiej śmiertelności, określonych opartych na dziedziczeniu warunkach posiadania ziemi oraz braku tradycji rodziny wielopokoleniowej. Brak tradycji rodziny wielopokoleniowej, a co za tym idzie – słabe związki z dalszymi krewnymi – babciami, ciotkami, kuzynostwem, wujkami itd. – pogłębia zależność dzieci od rodziców zarówno ekonomiczną, jak i społeczno-emocjonalną. W takich warunkach rodzice stanowią jedyny punkt odniesienia – źródło ochrony i wsparcia⁹⁷. W miasteczku niemal nie istnieje jakakolwiek ruchliwość społeczna. Dzieci zależne są od rodziców ekonomicznie, również po osiągnięciu dorosłości.

Rodziny w Montegrano przepełnia chaos i przemoc. Kary czy bicie stosowane są za najmniejsze przewinienie, a niekiedy nawet za nic. Rodzice opierają swój autorytet na posłuszeństwie i strachu, nie zaś szacunku, miłości i zaufaniu, częściej stosują kary niż nagradzają. Wychodzą bowiem z założenia, że w ten sposób wykształcą w dzieciach pewne umożliwiające przetrwanie atrybuty, takie jak wytrzymałość, siła i zaradność. Żywią obawę, że nadmiernym pobbłażaniem można dziecko zepsuć. Wielu poprzez agresję względem dzieci wyładowuje po prostu nagromadzone w nich napięcie nerwowe, złość i frustrację⁹⁸.

Wśród mieszkańców Montegrano panować ma poczucie beznadziei, bierność i marazm. Jak pisze Banfield, przedstawiciel włoskiego Południa to rozpaczliwy fatalista przekonany o swoim żalonym położeniu. Stąd niezdolność do jakiegokolwiek stowarzyszenia się, zaangażowania społecznego, o aktywności politycznej nie wspo-

⁹⁵ *Ibidem*, s. 10.

⁹⁶ *Ibidem*, s. 44–45.

⁹⁷ *Ibidem*, s. 147–161.

⁹⁸ *Ibidem*, s. 155–160.

minając. Powszechna nędza i nierówności powodują brak zaufania nie tylko do instytucji państwa, ale również do innych ludzi, towarzyszy niedoli, co stanowi w dużej mierze efekt braku opiekuńczej polityki państwa kapitalistycznego, którego ofiarą zawsze padało zwłaszcza uboższe Południe. Mieszkańcy wioski nie mogli liczyć nie tylko na instytucje czy pomoc gminy, ale nawet na kościół, jałmużnę czy organizacje charytatywne. Wobec tego jedyną nadzieją pozostawała dobroć krewnych, rzadziej sąsiadów, względnie towarzyskich koneksji⁹⁹.

Życie w Montegrano jest ciężkie, ludzie tkwią w nieustannym strachu przed przedwczesną śmiercią własną lub dzieci. Boją się, że dzieci skończą na ulicy. Skrajna bieda i niedożywienie odpowiadają wśród mieszkańców Montegrano za regresję ich zainteresowań do najbardziej prymitywnych, biologicznych i pierwotnych potrzeb, jak zaspokojenie głodu czy zapewnienie bezpieczeństwa. Właściwie potrzeby te nie wykraczają poza doraźny materialny interes rodziny. Jak pisze Banfield, większość ludzi w Montegrano jest na tyle biedna, że nie ma co jeść oprócz chleba. Trudno więc wymagać od nich wysokiego poziomu czytelnictwa prasy oraz przyjmowania zaczerpniętych z niej wzorców. Nie mają czasu na życie społeczne, muszą bowiem od rana do nocy pracować w polu, by zapewnić sobie i rodzinie stałe zagrożony byt¹⁰⁰. Na każdym kroku czyha niebezpieczeństwo. Chłop z Montegrano żyje w nieustannym poczuciu zagrożenia i strachu choćby ze strony nieokiełznanej dzikiej przyrody, którą musi nieustannie ujarzmić, by chronić siebie i swoją rodzinę. Lęka się on wszystkiego: oznaczającej głód utraty wieprza, gradobicia, zalania pól powodzią. Zewnętrzny świat jawi mu się więc jako zagrażający, obcy i wrogi, od którego za wszelką cenę musi się separować, niezdolny jest do działania na rzecz kogokolwiek poza własną rodziną, którą musi osłaniać i chronić.

Charakterystykę Montegrano pokrótce sformułować można, przytaczając słowa Wołk-Łaniewskiej:

Miasteczka (Banfield nazwał je Montegrano) wyróżniało się nędzą i zacofaniem, które zdaniem badacza wynikały przede wszystkim z tego, iż jego mieszkańcy zamykali się w wąskim kręgu rodziny elementarnej – czyli złożonej z rodziców i dzieci – i w żadnym razie nie byli gotowi do podjęcia jakichkolwiek działań wspólnych. Filozofią życiową mieszkańców Montegrano był rodzinny egoizm: głowa rodziny, mężczyzna, żył w świadomości, że wroga i kapryśna natura, od której zależy byt rodziny, wymaga od niego bezwzględności w walce o przeżycie. A ponieważ inni byli w tej samej sytuacji – ojcowie z Montegrano przypisywali im tę samą postawę, a więc spodziewali się po bliźnich wszystkiego najgorszego i ostrzegali ich jako wrogów, wobec których należy zachować ostrożność i uderzać

⁹⁹ *Ibidem*, s. 57–58.

¹⁰⁰ *Ibidem*, s. 33.

jako pierwszy, jeśli sytuacja jest sprzyjająca. Wszystko w trosce o dobro swojej rodziny, która stanowi największą wartość¹⁰¹.

O rozbieżnościach w rozwoju włoskich regionów – Północy i Południa – pisał także powołujący się również na Banfielda Robert D. Putnam. W swoim dziele pod tytułem *Demokracja w działaniu. Tradycje obywatelskie we współczesnych Włoszech* wskazuje na takie cechy Południa, jak brak solidarności klasowej, nieufność, klientelizm, rozdrobnienie, dezorganizacja, izolacja, skrajne społeczne nierówności. Na zobrazowanie tego przytacza niektóre kalabryjskie złote myśli brzmiących następująco: „Przeklęty jest ten, kto ufa innemu”; „Nie pożyczaj, nie dawaj prezentów, nie czyn nic dobrego, bo to się obróci przeciwko tobie”; „Każdy myśli o sobie i oszukuje swoich towarzyszy”¹⁰². Można tego typu maksym znaleźć w kalabryjskiej tradycji znacznie więcej. Świadczą o braku zaufania do innych osób, utrzymywaniu dystansu, poleganiu głównie na sobie, co przywołać może skojarzenia z popularnym polskim powiedzeniem: „Umiesz liczyć, licz na siebie”.

Jak pisze Putnam, gospodarka rolna Południa opierała się na olbrzymich latyfundiach uprawianych przez zubożałych wieśniaków. Rywalizacja o lepsze kawałki ziemi oraz pionowa zależność od dziedzica zabiły w chłopach klasową solidarność. Przyczyniło się to do rozwoju powszechnej podejrzliwości. Gorzka walka konkurencyjna o pracę oraz skrawek ziemi oddalała od siebie ludzi oraz powodowała postępujący wzajemny dystans. Alienacja wyłączała ze zbiorowości, zawężając jednocześnie egzystencję do kręgu rodzinnego. Zdaniem Putnama w odróżnieniu od przedstawiciela Północy pochodzący z Południa wieśniak bardziej niż solidarnością społeczną związany był opartymi na klientelizmie pionowymi zależnościami patronażu. Wyizolowane i skupione wyłącznie na rodzinnym środowisku osoby w klienteli dopatrywały się lekarstwa na własne osamotnienie. Południe znacznie bardziej niż Północ polegało na osobistych kontaktach czy koneksjach, nie zaś na wolnych instytucjach, stowarzyszeniach, towarzystwach czy grupach samopomocy. Szukanie ratunku w relacji patron–klient stanowiło swoistą reakcję na atomizację społeczną. Zależność pionowa pogłębia się tym bardziej, im słabsza jest rola solidarności poziomej, jak rozmaite zrzeszenia, na przykład o charakterze klasowym. Jako obszar społecznej dezintegracji postrzegał Południe również komunistyczny włoski działacz Antonio Gramsci. Rejon odznaczał się bowiem pasywną reakcją oraz uległością wobec panujących stosunków władzy. Uległość ludu Południa stworzyła grunt pod

¹⁰¹ A. Wołk-Łaniewska, *Rodzina albo życie*.

¹⁰² R.D. Putnam, *Poszukiwanie źródeł wspólnoty obywatelskiej*, [w:] *idem, Demokracja w działaniu. Tradycje obywatelskie we współczesnych Włoszech*, tłum. J. Szacki, Kraków 1995, s. 219.

wykształcenie się silnej władzy jednostek, co w konsekwencji doprowadziło do powstania mafii¹⁰³.

Palermo na Sycylii to najlepszy dowód na to, jak dogodne warunki dla zorganizowanej przestępczości o charakterze mafijnym stwarzały południowe Włochy. Pamiętajć trzeba, że ma układ mafijny w dużej mierze strukturę rodową. Znamienne jest, że również w Polsce w latach dziewięćdziesiątych jak grzyby po deszczu rozpleniły się rozmaitej maści struktury mafijne, z których najsłynniejsze to mafia z Pruszkowa i mafia z Wołomina. Pozycję mafii w obu przypadkach wzmacnia słabość państwa niezdolnego do wyegzekwowania społecznej lojalności. Wzajemna nieufność oraz instynkt przetrwania wytwarzają potrzebę protekcji ze strony kogoś silniejszego, bo tylko to było czynnikiem spajającym społeczeństwo. Jak pisze Putnam, mafia stanowiła w obliczu wszechobecnej nieufności, skrajnych nierówności w podziale zasobów i braku poczucia bezpieczeństwa rodzaj sprywatyzowanego Lewiatana. Na południu Włoch mafiosi dla wsi czy miejscowości uosabiali obietnicę bezpieczeństwa, chroniąc przed kradzieżami czy bandytami. Stanowili także pośrednictwo w procesie cyrkulacji towarowej, dając szansę na doprowadzenie go do skutku. Zdaniem Putnama mafia wytwarza i sprzedaje towar w postaci zaufania¹⁰⁴.

Przykład południowych Włoch dobitnie pokazuje, że nie ma rodzina nic wspólnego z przypisywanym jej obiegowo kolektywizmem i raczej bliżej jej do skrajnego indywidualizmu prowadzącego do rozpadu więzi międzyludzkich, wyobcowania i społecznej dezintegracji. Banfield w swoim wywodzie sytuuje rodzinę nie tyle po stronie zwyczajowo przypisywanego jej altruizmu, ile raczej egoizmu. Jak więc widać, zanikowi więzi społecznych i postępującej indywidualizacji społeczeństwa nie towarzyszy wcale upadek wartości rodzinnych, a ich ekspansja. Okazuje się bowiem, że ze wzajemnym wsparciem, solidaryzmem i oparciem w drugim człowieku nie ma rodzina zbyt wiele wspólnego. Aspołeczny wymiar struktur rodzinnych dobitnie oddaje wypowiedź reprezentującej skrajnie neoliberalną orientację gospodarczą i polityczną Margaret Thatcher: „Społeczeństwo nie istnieje – są tylko pojedynczy mężczyźni, kobiety i rodziny”.

W pracy pod tytułem *Pochodzenie rodziny, własności prywatnej i państwa*, powołując się na przykłady zwierząt, Fryderyk Engels otwarcie pisze, że rodzina i stado nie tylko się wzajemnie nie uzupełniają, ale się sobie przeciwstawiają. Zwraca uwagę, że stada bardzo rzadko tworzą się tam, gdzie istnieje rodzina. Za niezbędne do utworzenia stada uważa rozluźnienie węzłów rodzinnych, jak i – co paradoksalne – swobodę jednostki. Zdaniem Engelsa „poczucie wspólnoty stada nie może mieć

¹⁰³ *Ibidem*, s. 220–224.

¹⁰⁴ *Ibidem*, s. 224.

większego wroga niż poczucie wspólnoty rodziny”¹⁰⁵. Z przeświadczeniem, jakoby to „uczucia rodzicielskie” czy dbałość o potomstwo stanowić miało fundament, czy źródło wzajemnej przychylności zarówno ludzi, jak i zwierząt, nie zgadzał się również Piotr Kropotkin¹⁰⁶. Mało tego, uważał on, że rozwój rodziny oddzielnej przyczynił się do rozbicia pierwotnej jedności gromad czy skupisk ludzkich: „Zjawienie się wewnątrz klanu rodziny oddzielnej z konieczności burzy dawną jedność plemienną. Rodzina oddzielna oznacza niemal to samo, co własność oddzielna i nagromadzenie bogactw w rękach jednostek”¹⁰⁷.

Jako impuls ukształtowania się rodziny w obrębie społeczeństwa wyraźnie wskazuje tu Kropotkin powstanie własności prywatnej. Z podobnego założenia wychodzi Engels, którego zdaniem biologiczna rodzina oparta jest na prawie dziedziczenia i służyć ma zabezpieczeniu majątku oraz akumulacji własności prywatnej poprzez jej pomnażanie¹⁰⁸. Stąd też wynika współczesna dająca się zaobserwować moda na drobną przedsiębiorczość, rodzinne biznesy czy firmy. Albowiem relacje rodzinne to nic innego jak stosunki własności. Na przykład za przypisywanym „instynktowi macierzyńskiemu” pragnieniem dziecka kryje się w rzeczywistości żądza posiadania. Skrajnie egoistyczne motywacje rozmnażania, jak władza nad bezbronną istotą, chęć zabezpieczenia starości czy tak współcześnie popularne „kto będzie pracował na nasze emerytury”, w wątpliwość podają, wskazywany między innymi w dziele pod tytułem *O sztuce miłości* przez Ericha Fromma, przypisywany macierzyństwu altruizm. Również postrzeganie dzieci jako swoistego przedłużenia rodzica oprócz patriarchalnych korzeni, w których to syn stanowić miał ciągłość rodu, z bezinteresownym poświęceniem nie ma zbyt wiele wspólnego, będąc raczej daniem upustu narcystycznej megalomanii, która nie znalazłaby ujścia w żaden inny sposób. O własnościowym charakterze stosunków rodzinnych, w tym zwłaszcza macierzyństwa/ojcostwa, niech poświadczy fakt, że jak pisała Susan Forward, w Stanach Zjednoczonych jeszcze do niedawna dziecko było traktowane jak swoista ruchomość, część majątku, mienia stanowiącego własność rodziców¹⁰⁹.

Problem w tym, że większość współczesnych skupionych wokół zagadnienia przemian w obrębie rodziny analiz i diagnoz rozpatruje je wyłącznie na płaszczyźnie czystych idei, na poziomie nadbudowy, pomijając często całkowicie obiektywne,

¹⁰⁵ F. Engels, *Rodzina*, [w:] *idem*, *Pochodzenie rodziny, własności prywatnej i państwa*, tłum. J.F. Wolski, Warszawa 1948, s. 39.

¹⁰⁶ P. Kropotkin, *Wstęp*, [w:] *idem*, *Pomoc wzajemna jako czynnik rozwoju*, tłum. J. Hempel, Poznań 2006, s. 19.

¹⁰⁷ *Ibidem*, s. 75.

¹⁰⁸ F. Engels, *Rodzina*, s. 63–64.

¹⁰⁹ S. Forward, *Sponiewierane ciało*, [w:] *idem*, *Toksyczni rodzice*, tłum. R. Grażyński, Lublin 1996, s. 85.

determinujące je materialne podstawy. Sprzyja to postrzeganiu rodziny jako zjawiska uwarunkowanego biologicznie i oczywistego. Cała skupiająca się wokół tematyki upadku więzi rodzinnych narracja oparta jest na apriorycznym założeniu, że są one niezmiennie i naturalne. Z takiego założenia wychodzi wspomniana Graff, pisząc o macierzyństwie jako o „najgłębszej formie ludzkiej wspólnoty i zależności”. W swojej książce krytykuje autorka lewicowe podejście zestawiające pojęcia „matki” i „rodziny” z tradycją i narodem. Zadaje w tym miejscu retoryczne pytanie, czy przedstawiciele tychże orientacji nie miewali dzieci, nie żyli w rodzinach, nie starzeli się i nie chorowali¹¹⁰. Porównuje Graff „życie w rodzinie” i decyzje prokreacyjne do nieuchronnych, uwarunkowanych biologicznie zjawisk, jak starość i choroba, wyrwając je całkowicie z kontekstu społecznego, kulturowego i historycznego, dając tym do zrozumienia, że traktuje rodzinę jako coś niezmiennego, wiecznego i naturalnego. Przeciwwstawiając pojęcia „tradycji” i „narodu” takim kategoriom, jak „rodzina”, „starość”, „choroba”¹¹¹, operuje wyraźnie Graff binarną opozycją antropologiczną kultury i natury. Tymczasem na powiązania między modelem rodziny a gospodarką zwraca uwagę Schmidt. Relacje między różnymi formami rodziny a przemianami globalnego systemu społecznego postrzega jako dwustronne oddziaływanie na zasadzie dialektyki¹¹². Jak pisze Engels, rodzina stanowi wytwór stosunków społecznych i odzwierciedlenie kulturalnego rozwoju¹¹³. Kropotkin z kolei wbrew upatrującemu w rodzinie „podstawowej komórki społecznej”, głoszonemu przez antropologię klasyczną z Bronisławem Malinowskim na czele, stanowisku nie uznawał bynajmniej rodziny za pierwotną ani naturalną, a już tym bardziej nie jedyną formę życia społecznego. Jak pisze:

W ogóle nie posiadamy żadnych świadectw bezpośrednich, jak żyły pierwsze istoty ludzkie. Nauka (...) ustaliła, że ludzkość bynajmniej nie zaczęła życia w postaci małych, oddzielnych rodzin. Rodzina nie tylko nie jest najpierwotniejszą formą

¹¹⁰ A. Graff, *Plecami od matek. Umatczyć Polskę, idem Matka feministka*, s. 42–43. Dość problematyczna jest użyta przez Graff kategoria „życia w rodzinach”. Nie wiadomo bowiem, czy chodzi o rodzinę pochodzenia, czy prokreacyjną. Ani w jednym, ani w drugim przypadku nie bierze jednak pod uwagę dość prawdopodobnych, w teorii przynajmniej, dotyczących sympatyków lewicy scenariuszy, takich jak rozmyślna rezygnacja z prokreacji oraz spowodowany negatywnymi we własnej rodzinie pochodzenia doświadczeniami bunt przeciwko instytucji rodziny jako takiej.

¹¹¹ Określenie takie jak np. „choroba cywilizacyjna” pokazuje, że również doświadczenie chorowania należy nie tylko do porządku biologicznego, ale też kulturowego. Najlepszym dowodem na kulturowy wymiar kwestii zdrowotnych jest zjawisko medykalizacji. Zmiennych historycznie znamion nabiera też zagadnienie starości w związku z nieustannie już to rosnącą, już to malejącą długością życia związaną z przemianami cywilizacyjnymi.

¹¹² F. Schmidt, *Para, mieszkanie, małżeństwo...*, s. 101.

¹¹³ F. Engels, *Rodzina*, s. 95.

organizacji, lecz przeciwnie, jest to bardzo późny wytwór rozwoju ludzkiego. Jak daleko możemy sięgnąć w paleontologię, znajdujemy człowieka żyjącego społecznie – w plemionach podobnych do plemion ssaków. Trzeba było bardzo długiego rozwoju, aby gromady te doprowadzić do stanu organizacji rodowej lub klanowej, od której znowu długa droga wiedzie do zaczątków rodziny, poligamicznej lub monogamicznej. Społeczeństwa, hordy, plemiona, lecz bynajmniej nie rodziny – oto najpierwotniejsze formy współżycia naszych przodków¹¹⁴.

Nie jest zdaniem Kropotkina rodzina najwcześniejszą formą ludzkich zbiorowości. Z podobnego założenia wychodzi również Engels. W swoim dziele *O pochodzeniu rodziny, własności prywatnej i państwa* krytykuje on stanowisko XVIII-wiecznej antropologii uznające rodzinę monogamiczną za najstarszą, podstawową formę nie tylko rodziny, ale ogółu stosunków międzyludzkich – pierwotną na przykład wobec społeczeństwa czy państwa.

* * *

A przełom XVII i XVIII wieku u progu industrializacji ma dla sfery prywatnej znaczenie szczególne. Pojawiają się wówczas rozmaite formy liczenia, spisów ludności, Europę ogarnia obsesja dotycząca liczby populacji i gęstości zaludnienia. W tym okresie powstaje nowa dyscyplina naukowa zwana demografią. Radykalnie zmieniają się znaczenie i obraz matki. Ukazują się liczne publikacje zalecające matkom karmienie piersią. Kobieta ma być przede wszystkim matką. To wtedy właśnie po raz pierwszy sformułowano paradygmat spontanicznej miłości matki do dziecka znany powszechnie do dziś jako „instynkt macierzyński”. Miłość macierzyńska wysławiana zaczęła być jako wartość naturalna, społeczna, sprzyjająca rodzajowi ludzkiemu. Na dowód tego powoływano się w tym okresie na rozmaite przykłady kobiet pierwotnych z plemion barbarzyńskich, samic zwierząt, a nawet świata roślin. Pomimo jednak, że chętnie powoływano się na przykład kobiet z „bliskiej natury” warstwy chłopskiej, ów dokonujący się na fali industrialnego przewrotu zwrot rodzinny i nowa moda macierzyńska dotyczyły przede wszystkim wcale nie robotnic, a kobiet z burżuazji. A więc miłość macierzyńska, a co za tym idzie – pożycie rodzinne stanowią pierwotną strukturę stosunków międzyludzkich, wynikają z natury. Poglądy ówczesne inspirowane były w dużej mierze wykładnią Rousseau, który uważał rodzinę za pierwotną formę współżycia rodzaju ludzkiego¹¹⁵: „Najdawniejszem ze wszystkich społeczeństw i jedynem naturalnem jest rodzina: przytem dzieci są złączone

¹¹⁴ P. Kropotkin, *Pomoc wzajemna wśród dzikich*, [w:] *idem, Pomoc wzajemna...*, s. 59.

¹¹⁵ E. Badinter, *W obronie dziecka. Nowa wartość: miłość macierzyńska*, [w:] *eadem, Historia miłości macierzyńskiej*, tłum. K. Choiński, Warszawa 1998, s. 105–137.

z ojcem tak tylko długo, dopóki go potrzebują dla swego zachowania. (...) Moznaby (*sic!*) więc uważać rodzinę za pierwszy wzór społeczeństw politycznych¹¹⁶.

Jak pisze Foucault, jedną z wielkich w XVIII wieku nowości było pojawienie się zagadnienia populacji jako problemu ekonomicznego i politycznego. Populacja oznaczała bowiem bogactwo kraju, siłę roboczą oraz pomnażanie zasobów. Zdaniem Foucaulta mamy tu do czynienia ze swoistą ekonomią reprodukcji, to jest elementarną troską o liczbę ludności, a co za tym idzie – reprodukcją siły roboczej¹¹⁷. Podobnie jak współcześnie, zewsząd słychać bicie na alarm w kwestii wyludniania się Europy, demograficznej stagnacji czy wręcz kryzysu pomimo faktycznego sukcesywnego wzrostu liczby ludności o od 3 do 10% ówczasie oraz obecnie o około miliard na każdą dekadę. Zdaniem Elisabeth Badinter wynika to z tego, że większe znaczenie niż fakty ma dla nas opinia. A zarówno obecnie, jak i u progu rewolucji przemysłowej opinie te charakteryzowało znaczenie polityczne. Głoszenie tez o wyludnieniu zarówno wówczas, jak i współcześnie ma na celu oskarżenie kobiet o niewypełnianie swoich obowiązków jako matek i w ten sposób skłonienie ich do zintensyfikowania reprodukcji „substancji narodu”¹¹⁸.

Pod koniec XVIII wieku dziecko nabiera bowiem wartości handlowej jako potencjalna tania siła robocza, a także mięso armatnie. Z punktu widzenia społeczeństwa przemysłowego rozmnażanie miało znaczenie jako pomnażanie produkcji oraz podstawa bogactwa narodowego. Troszczący się o wzrost populacji kapitalizm traktuje człowieka w kategoriach swoistego „surowca”, odpowiednika współczesnych „zasobów ludzkich”. Przypomina w kapitalizmie „produkcję” dzieci, masowy chów przeznaczony na ubój bydła¹¹⁹. Dobrze obrazuje to przywołany przez Badinter przykład wielce zasłużonego w zahamowaniu śmiertelności noworodków francuskiego ministra finansów Henriego Léonarda Bertina:

Obok humanitarnej troski, zaprzatającej tych wielkich dygnitarzy państwowych, widzimy także ich rzeczywiste, właściwe ekonomistom, zainteresowanie produkcją w sensie ogólnym. Bertin troszczył się w równej mierze o produkcję zwierzęcą, co o produkcję ludzką. A może nawet pierwsza z nich zajmowała go bardziej! W 1762 roku otworzył szkołę weterynaryjną w Lyonie, a w roku 1766 słynną szkołę w Alfort. Działając dalej w tym samym duchu, popierał rozwój rolnictwa, ogrodnictwa i tworzył bezustannie nowe szkoły, by zwiększyć produkcję. Nie można się oprzeć pokusie bynajmniej nie ironicznego porównania akuszer-

¹¹⁶ J.J. Rousseau, *O społeczeństwach pierwotnych*, [w:] *idem*, *Umowa społeczna*, tłum. A. Peretiatkiewicz, Poznań 1920, s. 12.

¹¹⁷ M. Foucault, *Wola wiedzy*, [w:] *idem*, *Historia seksualności*, tłum. B. Banasik, K. Matuszewski, Gdańsk 2010, s. 20–33.

¹¹⁸ E. Badinter, *W obronie dziecka...*, s. 108.

¹¹⁹ *Ibidem*, s. 107–116.

ki, weterynarza i rolnika, których funkcją społeczną jest dawanie życia bądź też umożliwianie go. Dla narodu, do którego należą, oznacza to pomnożenie bogactwa i dobrobytu¹²⁰.

Jest bowiem człowiek w kapitalistycznej nomenklaturze swego rodzaju „towarem”. Mamy więc tu do czynienia z niczym innym jak utowarowieniem istoty ludzkiej. Jak więc widać, rozrodczość stanowi w kapitalizmie płodność i kwestię kluczową, co dotyczy także ustawicznego i uporczywego załamywania rąk nad niską dzietnością, które okazuje się, ma miejsce nie tylko obecnie¹²¹. Przemiany w obrębie rodziny doby industrialnej ściśle powiązane są z dokonującymi się wówczas procesami ekonomicznymi. Wtedy to uświadomiono sobie rolę liczby urodzin w procesie produkcji. O ile, jak pisze Badinter, do tej pory liczyła się tresura posłusznych poddanych przez twardą rękę ojca, o tyle teraz chodzi o dostarczanie poddanych, a więc produkcję istot ludzkich mającą zapobiec upustowi demograficznemu¹²².

Faktem jest, że na czas rewolucji przemysłowej przypada popularność rozmaitej maści prądów egalitarystycznych i równościowych. Okres ten jest z pewnych względów dość problematyczny. Powstanie w XIX wieku kapitalizmu oraz pracy najemnej prowadzi niewątpliwie do faktycznego kryzysu czy wręcz upadku dotychczasowych form rodziny. Jest w tym część prawdy, albowiem praca produkcyjna wyrwała kobiety ze sfery domowej, zmuszając je do wejścia w rolę robotnicy samodzielnie zarobkującej na równi z mężczyznami. Rewolucja to czas wyjścia kobiet z domu, a co za tym idzie – mniejszej ilości czasu spędzonego w gronie rodziny. Wypieranie feudalnych form kolektywistycznych przez indywidualizm kapitalistyczny spowodowało zanik formy rodziny wielopokoleniowej na rzecz nuklearnej. Można jednak w tym miejscu zadać sobie pytanie, na ile powolne zanikanie tradycyjnych, opartych na despotycznej władzy ojca form oznaczało faktyczne złagodzenie społecznych presji oraz obniżenie rangi rodziny w ogóle. Łatwo można się domyślić, że w praktyce autonomia rodziny oznacza, iż oparte na intymnej miłości relacje mieszczańskiej rodziny zepchnięte do sfery prywatnej i czterech ścian mieszkania, gdzie, przywołując słowa Foucaulta, prawo stanowi para małżeńska, wyjęte zostają spod wszelkiej ingerencji i nadzoru. Oznacza to, że jej problemy stają się jej wewnętrzną sprawą, a wolny od wszelkiej kontroli ojciec rodziny, mimo utraconej na rzecz matki pozycji, dopiero teraz w zaciszu domowego ogniska może zaznać rzeczywistej władzy

¹²⁰ *Ibidem*, s. 110.

¹²¹ Jak pisze Badinter, nad uchylaniem się kobiet od obowiązków macierzyńskich w starożytnym Rzymie załamywać ręce miał Juliusz Cezar, który po powrocie z Galii na widok kobiet spacerujących po placu w towarzystwie zwierzątek domowych wykrzyknął podobno: „Czyżby kobiety rzymskie nie miały już, jak dawniej, dzieci, które należy karmić i nosić w ramionach? Wszędzie widzę tylko psy i małpy!”. Por. *ibidem*, s. 133.

¹²² *Ibidem*, s. 105.

nad całkowicie zależną od niego, jeśli nie fizycznie, to emocjonalnie i ekonomicznie, resztą rodziny. Jak pisze Badinter, powołując się na hasła z ówczesnej *Encyklopedii*, miłość i szacunek względem rodziców przestają wynikać z moralnych obowiązków czy administracyjnych nakazów, a ich źródeł zaczyna się upatrywać w naturze. Mają być to uczucia naturalne i spontaniczne. Władza może nie tyle ojcowska, ile rodzicielska, tracąc swe podstawy prawne, zyskuje jednocześnie naturalne czy wręcz, co sugeruje Badinter, boskie. Stosunek do rodziców staje się odzwierciedleniem kondycji całej osoby. Jak piszą redaktorzy przywoływanej przez nią *Encyklopedii*: „Jeżeli ktoś nie jest porządnym człowiekiem, rzadko bywa dobrym synem”. A więc paradoksalnie to właśnie teraz do rodziców należy władza ostateczna, która wygasa dopiero w chwili śmierci¹²³. Widać zatem, że nie ma model rodziny nuklearnej z emancypacją kobiet, a już tym bardziej z podmiotowością dziecka wiele wspólnego. Bo autonomia w przypadku rodziny oznacza nieograniczone niemal rozciągnięcie zakresu władzy rodzicielskiej. Autonomia rodziny to także większa zależność jej poszczególnych członków od siebie nawzajem. Rodzina, atomowa czy nie, zawęża interakcje społeczne do wąskiego kręgu opartego na pokrewieństwie, izolując od wszystkich pozostałych. Można powiedzieć, że stanowi jeszcze jedną odsłonę charakterystycznego dla industrialnych społeczeństw zjawiska alienacji. Jest w układach tworzących rodzinę nuklearną jednostka niejako uwięziona. Etymologiczne znaczenie słowa „familia”, to jest *famulus*, czyli niewolnik domowy, znajduje swe odzwierciedlenie również we współczesności¹²⁴.

Nie ma więc racji Jacyno ogłaszająca kryzys rodziny wypartej przez romantyczną modę na tak zwane pokrewieństwo dusz będące wyborem rozpanoszonej jednostki egoistycznie stawiającej na samorealizację, z butą depreczającej wszelkie prawa natury i więzy krwi¹²⁵. Wręcz odwrotnie – jak pisze Foucault – wraz z rozwojem kapitalizmu wszystko staje się zdominowane przez rozrodczość, w czym doszukuje się autor przejawu narodzin właściwego dla społeczeństw burżuazyjnych okresu represji. To, co nie jest podporządkowane rozrodczości, traci prawo do istnienia. Urządzenie rodzinne (podobnie jak armia, policja, medycyna, administracja, edukacja itd.) na poziomie procesów ekonomicznych działa jako siła napędowa dla zapędów populacyjnych, jak również społecznej segregacji poprzez wpływ na odpowiednie siły procesów gospodarczych. Gwarantuje to sprzężenie akumulacji ludności z akumulacją kapitału możliwe dzięki realizacji biowładzy¹²⁶.

¹²³ *Ibidem*, s. 117–118.

¹²⁴ F. Engels, *Rodzina*, s. 65.

¹²⁵ M. Jacyno, *Dogonić życie. Podnoszenie jakości życia i sztuce życia*, [w:] *eadem*, *Kultura indywidualizmu*, s. 134.

¹²⁶ M. Foucault, *Wola wiedzy*, s. 13–21, 71 i 97.

Wystarczy przyrzeć się, jak wyglądała owa naturalna, nieskażona jeszcze rzekomo przez zepsuty indywidualizm oraz kapitalistyczne stosunki produkcji naturalna miłość macierzyńska doby przedindustrialnej, w której jak dowodzi Badinter, przejawy spontanicznej miłości macierzyńskiej zdarzały się niezmiernie rzadko, będąc ewenementem, i to niezależnie od warstwy społecznej. Usprawiedliwiane bywa to dużą śmiertelnością noworodków w tamtych czasach, ale zdaniem Badinter jest to tylko interpretacja. Podkreślanie licznych plag i dotyczących naszych przodków nieszczęść nie pozwala nam ich osądzać. Oprócz żywionej przez większość dziejów powszechnej pogardy dla dzieci jako istoty niższej stworzonej z grzechu pierworodnego sam fakt niskiego ówczesnego zainteresowania tematyką macierzyńską w ogóle wydaje się już zastanawiający. Jak pisze Badinter, nie było macierzyństwo w tamtych czasach „modne”. Ryzykuje nawet twierdzenie, że niskie zainteresowanie matek dziećmi nie wynikało wcale z ich dużej śmiertelności, ale to śmiertelność dzieci wynikała z nieodpowiedniej opieki matek. Śmierć małego dziecka odbierana była jako banał dnia codziennego, czego dowodem może być nieobecność rodziców na pogrzebie dziecka lub obecność tylko jednego z nich. Wiele zmarłych dzieci porzucano bez pogrzebu w rynsztokach lub śmietniskach, gdzie bez pochówku gniły. Żal po stracie dziecka był do tego stopnia rzadki, że zawsze zostawał zauważany przez otoczenie i uważany jednoznacznie za przejaw dziwactwa, podobnie jak dziś często w wielu środowiskach jeszcze rozpacz po stracie kota czy psa¹²⁷.

Przed rewolucją przemysłową nader powszechny wśród matek wszystkich warstw społecznych był zwyczaj oddawania dzieci do mamek, często tuż po narodzinach. Stanowiło to w istocie porzucenie – po oddaniu dziecka do mamki rodzice całkowicie przestawali interesować się jego losem. Panujące u mamek warunki niejednokrotnie były opłakane, począwszy od transportu, którego wiele dzieci nie przeżywało, wiele po prostu ginęło. Mamki, zwykle ubogie wieśniaczki, często bywały chore, niedożywione, osłabione, zarażające dziecko syfilisem, parchami, szkorbutem i skrofulozą. W celu uspokojenia lub uspienia odurzano niemowlęta makiem lub upajano wódką. Od mamek wiele dzieci wraca okaleczonych, chorych lub umierających. Wiele nie wraca w ogóle. Można zaryzykować stwierdzenie, że oddanie dziecka do mamki to w rzeczywistości forma dzieciobójstwa. W bardzo wielu przypadkach ówcześni rodzice zmuszeni są do wybierania między własny interesem a życiem dziecka. Jak łatwo można się domyślić, zwyciężał egoizm oznaczający śmierć dziecka¹²⁸.

Zadaje w tym miejscu Badinter również retoryczne pytanie, jak to możliwe, by naturalna i spontaniczna miłość macierzyńska faworyzowała jedno z dzieci kosztem pozostałych. Bardziej synów niż córki, starsze dzieci od młodszych. W przeszłości miało to podłoże ekonomiczne, córka dla rodziców oznaczała wynikające z posagu

¹²⁷ E. Badinter, *Obojętność macierzyńska*, [w:] eadem, *Historia miłości...*, s. 61–67.

¹²⁸ *Ibidem*, s. 85–91.

koszta. Najstarszy syn z kolei, spadkobierca rodzinnego majątku, cieszył się wyjątkową pozycją. Miłość matki do pierworodnego to efekt wyrachowania – spadkobierca miał matce zapewnić na starość opiekę oraz utrzymanie. Przyznać trzeba, że sielski obraz macierzyńskiej natury w arkadyjskiej dobie przedprzemysłowej przedstawia się dość nieciekawie. W dość dobitny sposób dowodzi, że jeśli coś w macierzyństwie jest autentyczne i naturalne, to raczej chłód, obojętność, interesowność i skrajny egoizm¹²⁹. Pojawienie się więc produkcji przemysłowej, a wraz z nią społeczeństwa burżuazyjnego nie mogło zadać więc żadnego ciosu tej szczególnej, łączącej matkę i dziecko więzi, albowiem ona nigdy nie istniała. Naturalny, wieczny i ponadczasowy instynkt macierzyński nie mógł być zniszczony przez rozpanoszoną zindywidualizowaną burżuazję, ponieważ stanowi jej wytwór.

Wbrew rozmaitym naturalistycznym sentymentalizmom kapitalizm i rodzina wcale nie są sobie przeciwstawne. Rodzina stanowi organiczny komponent kapitalizmu, jego nieodzowną podstawę i nadbudowę, pozostając na jego usługach. Nadbudowę również w sensie dosłownym, bo jak wiadomo, rodzina to miniatura stosunków kapitalistycznych, gdzie mężczyzna to burżuazja, a kobieta to wyzyskiwany proletariot. Tak więc pozycja rodziny ściśle powiązana jest z kapitalizmem, własnością prywatną i gospodarką towarowo-pieniężną. Na związki pomiędzy odbudową rodziny w Związku Radzieckim po dojściu Stalina do władzy a rehabilitacją ekonomicznej roli rubla zwracał uwagę w dziele pod tytułem *Zdradzona rewolucja* Trocki:

Kiedy jeszcze żywe były nadzieje na przejęcie wychowania nowych generacji przez państwo, władza nie tylko nie troszczyła się o podtrzymywanie autorytetu „dorosłych”, szczególnie ojca i matki, ale odwrotnie – jak tylko można, dążyła do oddzielenia dzieci od rodziny, żeby w taki sposób bronić je przed tradycją skostniałych form bytu. Jeszcze całkiem niedawno temu, w czasie pierwszej pięciolatki, szkoła i Komsomoł wykorzystywały w szerokim zakresie dzieci do demaskowania, zawstydzania i w ogóle „reedukacji” ojca-pijaka i matki-dewotki (...) metoda ta oznaczała dla rodzicielskiego autorytetu wstrząs u samych jego podstaw. Również obecnie w tej nieblahej sferze dokonał się ostry zwrot: obok siódmego przykazania przywrócono pełną moc piątemu¹³⁰, chociaż jeszcze nie powołując się na Boga; ale przecież również i francuska szkoła obywa się bez tego atrybutu, co nie przeszkadza jej w pomyślnym krzewieniu konserwatyzmu i rutyny¹³¹.

Da się u zauważyć u Trockiego wyraźny postulat upaństwowienia wychowania poprzez ograniczenie roli rodziny, dążący być może w przyszłości nawet do jej osta-

¹²⁹ *Ibidem*, s. 65–67.

¹³⁰ Dotyczy dekalogu prawosławnego, gdzie piąte przykazanie odpowiada czwartemu przykazaniu dekalogu katolickiego brzmiącemu: „czcij ojca swego i matkę swoją”.

¹³¹ L. Trocki, *Rodzina, młodzież...*, s. 117.

tecznej całkowitej likwidacji. Autor *Zdradzonej rewolucji* jednoznacznie utożsamia kult rodziny z nieodłącznym dla burżuazyjnego porządku autorytetem i władzą. Jak zauważa, powrót wartości rodzinnych odbył się w Związku Radzieckim równocześnie z rehabilitacją zabobonów religijnych. Ten socjalistyczny teoretyk uważał za niezbędną do demontażu rodzinnych układów negację Boga i związanych z nim obrzędów. Trockiego nie przekonywały żadne argumenty oparte na stwierdzeniach, że rodzina w państwie radzieckim oparta jest na równości kobiety z mężczyzną, i nie było to dla niego zresztą wystarczające, fakt ten nie podważał bowiem rodzinnych struktur u samej ich podstawy. Trockiego niepokoiło też narastające po 1936 roku, bardzo powszechne również we współczesnej Polsce, zjawisko waloryzacji pokrewieństwa¹³². Korzystnie – jak pisze – jest mieć za teścia oficera lub wpływowego partyjniaka, za teściową – siostrę partyjniaka¹³³.

Poza tym, że rodzina stanowi dla gospodarki kapitalistycznej swoistą pożywkę oraz przynależy do sfery indywidualizmu, nie zaś kolektywizmu, jak chce się to postrzegać potocznie, przykłady te ukazują coś jeszcze. Nie jest bowiem bynajmniej tak, jak przedstawiają to niektórzy marksistowscy teoretycy wrzucający zagadnienia skupione wokół rodziny do jednego worka z takimi kwestiami, jak legalizacja marihuany, mniejszości seksualne, gender, świeckość państwa, in vitro, opalenie topless itd., jako tematy zastępcze, niegroźne dla kapitalizmu zjawiska obyczajowe. Nie jest także tak, że o rodzinie dyskutować można wyłącznie w kontekście feministycznym. Jak na dłoni widać bowiem korelację między modelem rodziny a ekonomicznymi uwarunkowaniami i bezpośrednim jej przełożeniem na pozycję własności prywatnej. Rodzina to odzwierciedlenie gospodarki nie tylko na poziomie nadbudowy. Wystarczy przyjrzeć się specyfice pogrążonego w stagnacji, co rusz nękanego permanentnymi kryzysami współczesnego kapitalizmu zachodniego. Jest to bowiem oparta na dziedziczeniu, sterowana przez system bankowy oligarchia o charakterze mafijnym, rządzona przez wpływowe rody, jak choćby słynne klany Rockefellerów czy Rothschildów, ale również Cargillów, Fordów, Marsów, Kochów, Bettencourtów i inne. Wszystkie dominujące na Zachodzie koncerny o globalnym zasięgu są własnością rodzin. Dlatego też cały ten drobnomieszczański sentymentalizm przeciwstawiający wielkie międzynarodowe koncerny lokalnym drobnym przedsiębiorstwom rodzinnym, z nostalgią spoglądający w kierunku kameralnych małych sklepików czy warsztatów rzemieślniczych, wydaje się bezsensowny i nie do końca uzasadniony, albowiem wielkie korporacje z takowych się wywodzą.

Na przykład producentem słynnych czekoladek i słodczy (Milky Way, Mars, Bounty, Snickers i inne), ale i popularnych przemysłowych karm dla zwierząt domowych, jak Whiskas, Pedigree, Sheba, Kitekat, a nawet Royal Canin (*sic!*), jest firma

¹³² *Ibidem*, s. 110–120.

¹³³ *Ibidem*, s. 118.

Mars Incorporated, której nazwa pochodzi od nazwiska rodziny Marsów – jej założycieli oraz właścicieli. Mafia Rotschildów z kolei dzierży pod swą kuratelą systemy bankowe większości europejskich krajów, w tym między innymi w Wielkiej Brytanii, Austrii, Włoszech, Niemczech i Francji, a co za tym idzie – trzyma w dużej mierze w szachu politykę tychże państw. Bankierem będącego w rękach Rothschildów Rothschild & Cie Banque jest obecny prezydent Francji – Emanuel Macron, przeciwko któremu protestują Żółte Kamizelki. Można więc powiedzieć, że większa część kapitału globalnych imperialistycznych potęg stanowi własność rodzin, a nawet zaryzykować stwierdzenie, że to rodziny sterują europejskim oraz amerykańskim imperializmem i polityką kolonialną. Pamiętać trzeba, że klan Rothschildów miał swój udział w powstaniu stanowiącego w istocie marionetkę i swoistą bazę militarną Stanów Zjednoczonych Państwa Izrael.

* * *

Podsumowując, neoliberalne przemiany okresu transformacji ustrojowej roku 1989 nie tylko nie osłabiły pozycji rodzinnych więzi, lecz wywindowały je na piedestał. Z pewnością duże znaczenie miało tu wpływowo wówczas stanowisko Kościoła katolickiego. Rodzina nie jest sprzeczna z „twardymi” regułami bezdusznego kapitalizmu, o ile podobnie jak religia stanowi jego ścisły trzon. Ponadto rodzina wcale nie zacieśnia też więzi społecznych. Wręcz przeciwnie – odgrywa w relacjach międzyludzkich rolę dezintegrującą. Scalając członków rodziny ze sobą nawzajem, izoluje ich jednocześnie od reszty świata. Rodzina uniemożliwia lub przynajmniej utrudnia jednostce stowarzyszenie, odcina ją od tak zwanej przestrzeni publicznej. Tymczasem jak pisze Banfield, niemożność zrzeszania się stanowi poważną barierę wszelkiego, w tym zwłaszcza politycznego, postępu¹³⁴. Można więc między bajki włożyć oparte na liniowej wizji historii tezy, jakoby transformacja ustrojowa lat dziewięćdziesiątych przyniosła na gruncie życia rodzinnego liberalizację obyczajów. Związana z gospodarczymi przemianami po 1989 roku rehabilitacja rodziny (obok upadku polskiego przemysłu, kultury, zamykania bibliotek, wzrostu wskaźników samobójstw, przestępczości, w tym zwłaszcza zorganizowanej, itd.) ukazuje raczej transformację ustrojową lat dziewięćdziesiątych jako najdonioślejszy po drugiej wojnie światowej, sromotny regres historyczny.

Nostalgia za zanikiem wartości rodzinnych jako pierwotnej formy kolektywizmu i usilna próba ich odzyskania wydaje się nieuzasadniona tym bardziej z perspektywy socjalistycznej. Takie podejście nosi znamiona tak zwanego opisywanego w *Manifestie Komunistycznym* socjalizmu drobnomieszczańskiego. Jak widać, rodzina nie wnosi do społeczeństwa żadnych wartości poza atomizacją społeczną, izolacją, nietolerancją, rasizmem, podtrzymywaniem kapitalizmu, reprodukowaniem nierówności.

¹³⁴ E.C. Banfield, *Introduction*, s. 7.

Jeśli więc zależy nam na zwalczeniu społecznych podziałów, ale również egoizmu oraz na tym, by zapanowała powszechna równość i sprawiedliwość, społeczny solidaryzm, to po rewolucji docelowo jednym z priorytetów powinna stać się całkowita likwidacja rodziny.

NEOLIBERAL PRIVATISATION OF THE PUBLIC DISCOURSE – FAMILY IN THE FACE OF POST-TRANSFORMATION CHANGES

Keywords: family, transformation, capitalism, individualism, crisis

Family is a focus point of a lot of public debates, dissertations and journalism. Over recent decades great changes have been observed in this field. The transformation concerns new family models as well as parenting styles. Catastrophic visions presenting family decline and the triumph of the individual are noticed. Hence, what is the truth about modern family? How many judgements on it are based on actual tendencies and how many are determined by stereotypes?

Edward Karolczuk

Regionalny Ośrodek Doskonalenia Nauczycieli
i Informacji Pedagogicznej „WOM” w Rybniku
e-mail: edward.karolczuk@gmail.com

**W walce o pokój i socjalizm.
Recenzja książki Larsa Ulrika Thomsena,
*Fighting for Peace and Socialism – an analysis of
imperialism in the 20th and 21. century,*
Populi Publishers, 2019**

Lars Ulrik Thomsen opublikował niewielką książkę¹, w której ustosunkowuje się do najważniejszych problemów, przed którymi stanął ruch robotniczy na początku XXI wieku. Jest to książka o związkach epistemologii z programem i działalnością partii, o roli nauki i sporów metodologicznych w życiu ideowo-politycznym. Poszczególne rozdziały stanowią artykuły opublikowane na łamach angielskiego magazynu „Communist Review” od 2010 do 2019 roku.

Autor zajmuje jednoznaczną i zdecydowaną postawę ideowo-polityczną. Przemiany zapoczątkowane w 1989 roku, które publikacje dominującego nurtu w najlepszym razie nazywają *transformacją rynkową*, określa jako *burżuazyjną kontrrewolucję*, która doprowadziła do upadku socjalizmu, rozbitcia ruchu komunistycznego i rozbieżności w rozwiązywaniu kluczowych problemów ruchu.

Autor wyraża nadzieję, że jego książka przyczyni się do rozjaśnienia niektórych problemów ekonomicznych i politycznych związanych z szybkim tempem rozwoju sił wytwórczych, a w efekcie pozwoli odtworzyć zaufanie partii do klasy robotniczej i przywrócić należne jej miejsce w rozwoju społeczeństw. Chciałby odbudować

¹ L.U. Thomsen, *Fighting for Peace and Socialism – an Analysis of Imperialism in the 20th and 21. Century*, Populi Publishers 2019, s. 147.

jedność ruchu komunistycznego i jego działań na bazie marksizmu. Punkt wyjścia i warunki są trudne. Na razie monopolistyczny kapitalizm ma ogromne rezerwy, które pozwalają mu kształtować rzeczywistość społeczną w pożądanym dla siebie sposób. Ruch robotniczy zdominowany jest, niestety, przez ideologię i tendencje socjaldemokratyczne – a wielu jego ideologów pochodzi z uniwersytetów i innych instytucji szkolnictwa wyższego kontrolowanych przez kapitał.

Książka Thomsena pokazuje związek filozofii i polityki w tym sensie, że filozofia jest właściwie teorią polityki wyrażoną w specyficznym, abstrakcyjnym języku. Dlatego filozofia może pełnić rolę konserwatywną i reakcyjną, ale także rewolucyjną. Thomsen opowiada się za tą ostatnią. Występuje głównie przeciwko neokantyzmowi i neopozytywizmowi. Jego zdaniem na płaszczyźnie naukowej kierunki te dążą do deontologizacji bytu społecznego, główną uwagę przywiązując do kwestii epistemologicznych. Eliminują one poza obszar zainteresowań naukowych teorię własności i klas społecznych, historyczną misję proletariatu i klasy robotniczej, kapitalistyczny wyzysk, teorię imperializmu, teorię rewolucji, socjalizmu i komunizmu. W sprawach teologicznych deontologizacja polega na tym, że nie dyskutuje się kwestii boga, aniołów, piekła czy raju, a sprowadza się je do jakiejś nic niemówiącej abstrakcyjnej idei. Bóg przybiera postać jakiejś nieosobowej siły, miłości, dobroci, energii itp. György Lukács, analizując problem deontologizacji, pisał, że chodzi w niej o

zastąpienie poznania rzeczywistości manipulacją niezbędnymi w bezpośredniej praktyce przedmiotami (...). Można więc śmiało tu mówić – nie oglądając się na różne niuanse, wywołujące często pełne zadziorności kontrowersje – o generalnej tendencji tych czasów, zmierzającej koniec końców do ostatecznego wyeliminowania wszelkich obiektywnych kryteriów prawdy i zastąpienia ich takimi procedurami, które umożliwiają niczym niezakłóconą, gładko funkcjonującą manipulację praktycznie ważnymi faktami².

W procesie badawczym przecenia się rolę matematyki, czyniąc z niej jedyny klucz do rozszyfrowywania zjawisk i procesów społecznych, ekonomicznych i politycznych. Stosowanie deontologizacji przez różne dyscypliny naukowe sprawia wrażenie, „jakoby z całokształtu nauk z ich wzajemnych powiązań, ze wzajemnego uzupełniania się ich rezultatów, z filozoficznego uogólnienia naukowych metod i zdobyczy mogło wytworzyć się jakieś zwarte odzwierciedlenie rzeczywistości istniejącej sama w sobie, jakiś obraz świata”³.

Lukács, w przeciwieństwie do Thomsena, do tych dwu nurtów stosujących deontologizację zalicza jeszcze egzystencjalizm i pragmatyzm.

² G. Lukács, *Wprowadzenie do ontologii bytu społecznego. Część I. Współczesny stan problemu*, tłum. K. Ślęzka, Warszawa 1982, s. 33–34.

³ *Ibidem*, s. 47.

Apel Thomsena o używanie pojęć materializmu historycznego i dialektyki materialistycznej jako niezbędnej metody badawczej jest bardzo istotny. Marksizm bowiem jak każda nauka posiada swoją terminologię i metodę poznania. Tak jak naziści, również neoliberalni ekonomiści i menadżerowie kapitału mają swoją *regulę językową*, używają słów, które mają za zadanie zmistyfikować istniejące stosunki kapitalistycznego wyzysku i nadać ich działalności charakter ważnej misji społecznej. Nie mówią o kapitalizmie, lecz o „gospodarce rynkowej”, depersonalizują funkcje kapitału, kładąc akcent na ich wymiar techniczny; nie używają terminów „burżuazja” i „kapaliści”, lecz „pracodawcy”. Neoliberalni naukowcy i działacze gospodarczy nie mówią o zyskobiorcach, lecz o „menedżerach”; nie mówią o szefach i właścicielach, lecz o „przedsiębiorcach” i „producentach”, a koncerny z licznymi załogami w ich mniemaniu to „wielkie rodziny”; nie mówią o kapitale dokonującym wyzysku, lecz o „kapitale ludzkim”; ograniczenie prawa do pracy i pewności zatrudnienia nazywają „uelastycznieniem czasu pracy”; nie mówią o ukierunkowanym wyzysku, lecz o „wolnym rynku”; problemy płac, zysków i własności zastępują pytaniami związanymi z „etyką biznesu” i „społeczną odpowiedzialnością zakładów pracy”; nie mówią o kapitalistycznej kontrewolucji, lecz o „transformacji” i „reformach”; nie mówią o bezrobotnych, lecz o „poszukujących pracy”; mówią o prawie do własności prywatnej, ale pomijają prawo do własności społecznej; mówią o konieczności prywatyzacji, ale pomijają towarzyszące jej wywłaszczenie pracujących mas; nie mówią o klasach społecznych i ich walce, ale o „społeczeństwie obywatelskim” i „umowie społecznej”. W przypadku nazizmu i neoliberalizmu język okazuje się organiczną częścią systemu panowania, pozwala niepostrzeżenie przekroczyć granicę pomiędzy obojętnością a przyzwoleniem na zagładę lub „społeczne wyzerowanie”.

Brak określonych słów w obiegu publicznym z pozoru nie ma nic wspólnego z dawną cenzurą państwową. W rzeczywistości każda redakcja i wydawnictwo prowadzą swoją politykę i cenzurę redakcyjną. Opóźniają publikacje lub „gubią” złożone do druku materiały, stosując zmwę milczenia wobec kontrowersyjnych publikacji, unikają polemik merytorycznych. A współczesny system państwowego kapitalizmu monopolistycznego jest w stanie elektronicznie kontrolować używane w sieci słowa. Ma to ogromne znaczenie i dotyczy właściwie lansowanych przez neoliberalizm „praw człowieka”. Propaganda polityczna – zdaniem Étienne Balibara – stwarza sztuczny język, „w którym nawet same słowa anulują wolność myśli”⁴. Walka Thomsena o przywrócenie do obiegu publicznego podstawowych kategorii marksizmu zasługuje więc ze wszech miar na naśladowanie.

Książka Thomsena składa się z czterech głównych rozdziałów, *Wprowadzenia* i *Epilogu*.

⁴ É. Balibar, *Trwoga mas. Polityka i filozofia przed Marksem i po Marksie*, tłum. Andrzej Staroń, Warszawa 2007, s. 83.

We *Wprowadzeniu* analiza opiera się na doświadczeniach ruchu robotniczego w Danii. Podziały w jego łonie na rewolucjonistów i reformistów nie są niczym nowym, ale po roku 1989 przyniosły wiele dodatkowych negatywnych konsekwencji. Filozofia XX i XXI wieku jest bowiem zdominowana przez dwie sprzeczne szkoły – materializm związany z ruchem robotniczym i idealizm związany z burżuazją.

Podziały w ruchu robotniczym rozpoczęły się od wystąpienia w 1880 roku Edwar-
da Bernsteina, który wprowadził swój etyczny socjalizm. Od tego czasu idealizm przeszedł różne formy, ale jego cel pozostał ten sam – obrona kapitalizmu przed socjalizmem. Thomsen nieco inaczej spogląda na znaczenie XX Zjazdu Komunistycznej Partii Związku Radzieckiego (KPZR) – pisze, że w jego wyniku pojawiła się nowa fala reformizmu z konsekwencjami dla całego świata. W nieco innych formach pojawił się on również w *głasności* i *pieriestrojce* Michaiła Gorbaczowa, której teoretyczna podstawa oparta była na mieszance neokantyzmu i pozytywizmu (s. 137–138).

Te wydarzenia i procesy miały swoje odzwierciedlenie w Komunistycznej Partii Danii. Kiedy powstała w 1919 roku, charakteryzowały ją materialistyczne lub marksistowskie poglądy, natomiast po 1989 roku istnieją poważne wątpliwości co do marksistowskiej istoty jej polityki. Tak zwana lewica kulturowa, która została pokonana na zjeździe partii w 1958 roku, odniosła zwycięstwo po 1989 roku.

Odpowiadając na pytanie o przyczyny zaistnienia tego stanu, Thomsen pisze, że lewica kulturowa ma swoje przyczyny w postawach i poglądach drobnomieszczaństwa i intelektualistów. Warstwy te silnie wzrosły w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych XX wieku w wyniku rozwoju monopolistycznej kontroli państwa i rozwoju rewolucji naukowo-technicznej. Powstało wiele nowych zawodów, których przedstawiciele dostrzegali braki kapitalizmu, ale nie chcieli wymuszać zmian na drodze wstrząsów społecznych. Monopole zaś mają wiele możliwości oddziaływania na te warstwy i utrwalania ich w tych poglądach i postawach. Upadek socjalizmu w wielu krajach ułatwił rozpasanie się antykomunizmu, ten zaś przyczynił się do sukcesu lewicy kulturowej na 29. i 30. Zjeździe KPD. Ole Shon, który stanął na czele partii, nie ukrywał nawet swoich likwidatorskich zamiarów wobec partii komunistycznej – sam kontynuował później swoją karierę w partii socjalistycznej, a następnie w socjaldemokratycznej. Jest to jeden z wielu przykładów zastąpienia marksizmu przez reformizm.

W 1972 roku Dania stała się członkiem Wspólnoty Europejskiej, a partia komunistyczna stała się – zdaniem Thomsena – najbardziej znaczącym i konsekwentnym przeciwnikiem tego, co złego rozwinęło się później w Unii Europejskiej. „Gdyby monopole mogły wyeliminować wpływy Komunistycznej Partii Danii, oznaczałoby to, że cały proces unifikacji, tj. rozpad Danii jako narodu, byłby znacznie łatwiejszy” (s. 16).

Korzenie wpływów lewicy kulturowej Thomsen znajduje również w przededniu agresji Niemiec hitlerowskich na Danię w 1940 roku, kiedy to KPD realizowała

politykę jednolitifrontową i dążyła do skupienia najszerszych środowisk w walce z faszyzmem. Wielu artystów i autorów postrzegało KPD jako jedyną siłę zdolną do powstrzymania skreślenia ówczesnej sceny politycznej w prawą stronę. Współpraca z lewicą kulturową trwała także po wojnie, gdyż w partii „było miejsce na różnorodność”. Zaczęła się jednak psuć, gdy doszło do rozwoju antykomunistycznej propagandy oraz gdy w latach pięćdziesiątych miała miejsce polaryzacja postaw wobec nauki, zwłaszcza w wyniku nowych odkryć w fizyce jądrowej. „Lewica kulturowa pokazała teraz swoją prawdziwą burżuazyjną twarz i zerwała z marksizmem” (s. 18). Tendencja ta była na tyle silna, że doszło do rozłamu. Dodatkowo sprzyjały temu duże wpływy neokantyzmu wśród inteligencji.

Do zacieśnienia współpracy z lewicą kulturową doszło ponownie, kiedy w latach siedemdziesiątych Dania wstępowała do EWG. Wielu intelektualistów z lewicy kulturowej „zapomniało o swym antykomunizmie” (s. 19), twierdziło jednak, że klasa robotnicza stała się reakcyjna i że lewica kulturowa występuje teraz jako podmiot rewolucyjny. Lewica kulturowa zdobyła większość na 30. Zjeździe KPD i doszło do rozłamu partii w 1990 roku.

Nowa Lewica dąży do osiągnięcia dwóch celów: pierwszego – „pogodzenia *materializmu i idealizmu*, co w kategoriach filozoficznych jest niemożliwe”; i drugiego „zastąpienia *historycznej misji* mas pracujących wsparciem dla ustalonego porządku – wsparciem dla kapitalizmu”. „Są to główne cele *Nowej Lewicy* i rdzeń jej ideologii, cele, które mogą liczyć na pełne wsparcie monopoli” (s. 19–20).

Thomsen przypomina, że marksizm jest wolny od wszelkiego mistycyzmu, zajmuje się badaniem obiektywnych zjawisk i odkrywa prawa w rozwoju procesów społecznych. To go różni od neokantyzmu i pozytywizmu. Znajomość praw pozwala przewidywać przyszłość i wpływać na kierunek rozwoju.

Ale ważne jest również, aby pamiętać, że marksizm, jako *teoria i metodologia*, ciągle się zmienia, jeśli ma zapewnić prawdziwy obraz rzeczywistości. Nigdy nie należy traktować go jako prawdy ostatecznej i dogmatycznej, niezależnej od czasu i miejsca, w którym odbywa się analiza (s. 21).

Metodą mającą zapewnić poznanie obiektywnych praw rozwoju społecznego jest materialistyczna dialektyka. Materializm dialektyczny mówi, że materia jest w ciągłym ruchu i ewoluuje zgodnie z własnymi prawami. Aby zbudować poprawny obraz rzeczywistości, teoria, metoda badawcza i praktyka „muszą być w stanie współzależności – nie jako bezpośrednie odbicie materii, ale za pomocą metody abstrakcji” (s. 21).

W pierwszym rozdziale Thomsen wskazuje na istnienie związku pomiędzy ideologią i polityką partii a filozofią i odkryciami w naukach szczegółowych. Pokazuje epistemologiczne konsekwencje mechaniki kwantowej związane z odkryciami naukowymi Nielsa Bohra, co było szczególnie widoczne w Danii ze względu na osobę

Bohra, który był Duńczykiem i cieszył się wielkim autorytetem na arenie międzynarodowej.

Bohr wniósł wkład w rozwój fizyki kwantowej, ale interesował się też zagadnieniami epistemologii. Thomsen ubolewa nad tym, że główną podstawą do wyjaśniania zjawisk w fizyce kwantowej była dla niego logika formalna, a nie dialektyka. Podczas pobytu w 1962 roku w Związku Radzieckim, gdzie koncepcje jego cieszyły się dużą popularnością, miał sformułować słynną tezę, że „przeciwności nie są sprzeczne, lecz uzupełniające się”. Thomsen dostrzega podobieństwa między epistemologiami Bohra i Kanta, porównuje poglądy Bohra i Kanta z *Krytyki czystego rozumu*.

Kant nie wierzył, że możemy osiągnąć pełną jasność o przedmiotach lub zjawiskach, które badamy, ponieważ zawierają „rzecz samą w sobie” – co jest nieznanne. Hegel skrytykował ten pogląd w swojej *Nauce logiki*, gdzie opisuje, w jaki sposób obiektywna wiedza jest możliwa, w jeszcze bliższym podejściu do prawdy. Zasugerował, że zamiast ograniczać nasze odkrycia, rozwiązujemy powstające sprzeczności za pomocą metody dialektycznej⁵.

Logika dialektyczna otwiera nowe możliwości wyjaśniania praw ruchu w materii, które mogą uzupełniać znane ramy logiki formalnej. Zostało to wykazane w przykładowy sposób przez Ewalda Iljenkowa jego *Logice dialektycznej* (s. 33–34).

Na początku XX wieku wśród naukowców dużym wpływem cieszył się pozytywizm. Zapewne dlatego

Bohr odmówił zdefiniowania siebie w relacji do materialistycznego lub idealistycznego kierunku filozofii. Ale w rzeczywistości jego praca naukowa jest potwierdzeniem żywotności materializmu jako filozofii, ponieważ jego odkrycia przekształciły hipotezy Demokryta i Epikura w fakty naukowe około 2300 lat po ich powstaniu (s. 35).

Wbrew temu co deklarował Bohr w kwestii epistemologii, dialektyka towarzyszyła jego odkryciom naukowym.

Jednym z paradoksów Bohra jest to, że on, który szukał harmonii w życiu, nie mógł obejść się bez ostrych wymian poglądów z Einsteinem. Potwierdza to jedną z podstawowych prawidłowości dialektyki: że nową wiedzę zdobywa się poprzez wzajemne spory i tożsamość (s. 37).

⁵ G.W.F Hegel, *Nauka logiki*, t. I–II, tłum. A. Landman, Warszawa 2011.

Erwin Marquit, zmarły amerykański fizyk i marksista, w liście do Thomsena rozwiązywał problem sprzeczności pomiędzy logiką formalną i logiką dialektyczną. Pisał:

Chociaż nie zostało to wyraźnie określone, możemy z tego wywnioskować, że nie ma rzeczy niepoznawalnej w sobie, ale że poznajemy istotę przedmiotu przez wszystkie powiązane z nim interakcje, to znaczy całość zjawisk, punkt stworzony przez Bohra. Jest to podobne do tezy Marksa o Feuerbachu, gdzie Marks stwierdza, że istotą człowieka jest całokształt jego stosunków społecznych⁶.

Źródłem problemu z twierdzeniem Bohra, że „przeciwieństwa nie są sprzeczne, ale komplementarne”, jest to, że częściowo odzwierciedlało ono dominujący pogląd (przeważający nawet dzisiaj) filozofów niedialektycznych, że każda sprzeczność musi być sprzeczna z logiką formalną.

Iljenkow w swojej *Logice dialektycznej*⁷ na szczęście zajmuje to samo stanowisko w dyskusji na temat dialektyki istoty i formy. Zasadniczą cechą sprzeczności dialektycznych, to znaczy dialektycznych przeciwieństw, jest to, że są one zarówno wzajemnie warunkowe, jak i wzajemnie się wykluczają, ale nie są sprzecznościami formalno-logicznymi. W tym sensie uzupełniają się (s. 41–42).

Zdaniem Thomsena sposób pracy i umiejętność dyskusji oraz wysiłki Bohra na rzecz pokoju i rozbrojenia mogą być również inspiracją dla rozwiązywania wielu problemów współczesności. Dotyczy to zwalczania głodu, ubóstwa i analfabetyzmu, odczuwanych przez jedną piątą ludzkości. Musimy walczyć o bardziej sprawiedliwe społeczeństwa, w których istnieje równy dostęp do materialnych i duchowych osiągnięć ludzkości. Walcząc z grożącą nam globalną katastrofą klimatyczną, musimy znaleźć nowe źródła energii zdolne do zastąpienia paliw kopalnych. Jeśli chcemy odnieść sukces, musimy posługiwać się materialistyczną epistemologią. Musimy zastąpić ślepą wiarę w postęp bardziej trzeźwą analizą rzeczywistych procesów i zjawisk. „Decyzje o wprowadzeniu nowych technologii muszą opierać się na szeroko zakrojonej debacie demokratycznej z wykorzystaniem najnowszych osiągnięć w jej realizacji. Potrzebujemy nowego podejścia do sposobu, w jaki rządzą naszym społeczeństwem, gdzie anarchiczny system kapitalizmu zostaje zastąpiony socjalistycznym planowaniem” (s. 38–39).

Są to wielkie zadania, nad którymi ruch robotniczy musi podjąć dyskusję, aby zmobilizować ludzi pracy do walki przeciwko neoliberalizmowi w skali międzynarodowej, do walki o socjalizm. Nie może być to wyłączną domeną organizacji

⁶ K. Marks, *Tezy o Feuerbachu*, teza 6, [w:] K. Marks, F. Engels, *Dziela*, t. III, Warszawa 1975, s. 5–8.

⁷ E. Iljenkow, *Logika dialektyczna*, tłum. W. Krzemień, Warszawa 1978.

ekologicznych i charytatywnych, które w najlepszym razie łagodzą jedynie skutki sprzeczności kapitalizmu. Rozwiązanie współczesnych sprzeczności możliwe jest tylko poprzez obalenie kapitalizmu. „Ostatecznie stawką jest nasze przetrwanie jako ludzkości i być może istnienie naszej planety. Stoimy przed wyjątkowymi możliwościami, jakie stworzył model atomowy Bohra z 1913 roku. Albo stworzymy odpowiednie warunki dla nowego wykorzystania energii jądrowej – albo staniemy przed wspólną zagładą” (s. 39).

Thomsen, komentując poglądy Iljenkowa zawarte w jego książce *Logika dialektyczna*, pisał, że logika formalna jest poprzedniczką logiki dialektycznej, może rozwiązać problemy na poziomie sprzeczności logicznej, a wszystkie istotne kwestie mogą być rozwiązane tylko za pomocą logiki dialektycznej. Zdaniem Thomsena Bohr akceptował pierwsze prawo dialektyki o zmianach ilościowych i jakościowych, ale dwa inne prawa – jedności i walki przeciwieństw oraz negacji negacji – już nie. Dlatego metodę badawczą Bohra określił jako „zamrożoną dialektykę” i uważał, że stworzyła ona drogę dla metafizyki w nauce w ogóle. Najbardziej znani duńscy naukowcy konsekwentnie bronili agnostycznych poglądów w książkach, artykułach i innych mediach. Najgorsi ze wszystkich; nie akceptowali żadnej krytyki swoich spostrzeżeń. Doprowadziło to do idealistycznych i utopijnych poglądów w duńskim ruchu robotniczym, ponieważ autorytet Bohra we wszystkich sferach życia jest nadal widoczny.

Thomsen spostrzega, że marksizm i materializm zostały w życiu społecznym zastąpione przez wszelkiego rodzaju kantowskie, pozytywistyczne i inne idealistyczne tendencje. W czasach niekwestionowanego panowania imperializmu i reakcji ruch komunistyczny musi walczyć z wszelkimi poglądami oraz fałszywymi wyobrażeniami i zastępować je dokładnymi rozwiązaniami naukowymi. Musimy czynić ciągłe postępy w posługiwaniu się dialektyką, rozpoznając nowe formy materializmu dialektycznego.

Po rewolucji październikowej z wielorakich przyczyn odrzucono w praktyce życia politycznego prawo jedności i walki przeciwieństw – rozwinęło się dogmatyczne rozumienie marksizmu odmawiające w teoretycznej debacie prawa do istnienia dla różnych stanowisk; w sposób dogmatyczny podchodzono do wypowiedzi klasyków marksizmu, domagano się pełnego konsensusu. Nowe odkrycia naukowe w mechanice kwantowej i mikrofizyce na początku XX wieku rzuciły wyzwanie dla całego ruchu komunistycznego. Thomsen postuluje, aby uporać się z nowymi odkryciami naukowymi w ramach materialistycznej dialektyki. Nie trzeba zaczynać od początku. Dokonano już wielu uczciwych i przemyślanych prób interpretacji nowych odkryć, ale ogólnie trzeba przyznać, że teoria marksistowska nie nadążała za tymi nowymi osiągnięciami nauki. Dostrzegano to powszechnie w ruchu komunistycznym już w latach sześćdziesiątych.

W reakcji na dogmatyczne podejście do teorii nastąpił podział między filozofami i naukowcami w naszym ruchu. Zaczęli badać ważność naukową klasyków marksistowskich, co powinno być zdrowym znakiem w pracy wśród materialistów dialektycznych. Doprowadziło to do żywej i owocnej debaty; ale wraz ze zwycięstwem kontrrewolucji w 1989 roku debata dość mocno utknęła, z kilkoma wyjątkami, głównie ze strony profesora Erwina Marquita (s. 49–50).

Zdaniem Thomsena między innymi za sprawą Bohra materializm dialektyczny został zastąpiony podejściem konsensualnym, które neguje klasowe podejście do problemów społecznych. Aby wyrwać się z jego metody badawczej, marksizm musi przetworzyć nowe odkrycia naukowe, a zadaniem partii komunistycznej jest ponowne uczynienie marksizmu przedmiotem debat filozoficznych.

Zdefiniowanie naszej epoki

W drugim rozdziale Thomsen wskazuje na znaczenie właściwej definicji epoki dla strategii i taktyki partii komunistycznych. Jednym z pytań, na które poszukuje odpowiedzi, jest: czy kontrrewolucja w 1989 roku zmieniła charakter epoki, czy też nadal jest to epoka przejścia od kapitalizmu do socjalizmu?

Thomsen wielokrotnie odwołuje się do pracy Lenina *Imperializm jako najwyższe stadium kapitalizmu*, w której zdefiniowano imperializm jako monopolistyczny etap rozwoju kapitalizmu. Stoi na stanowisku, że leninowska teoria imperializmu jest aktualna i nadal charakteryzuje go pięć cech wyodrębnionych przez Lenina.

Zmiany w kapitalizmie po upadku systemu socjalistycznego w latach 1989–1991, triumf reakcji i załamanie się ruchu robotniczego i sił demokratycznych nie dają podstaw do stwierdzenia o „końcu historii” i mniemania o zakończeniu możliwości wielkich pozytywnych zmian społeczno-politycznych i ekonomicznych. Zastosowanie materializmu dialektycznego do analizy współczesnych społeczeństw pokazuje, że podstawowe przyczyny sprzeczności kapitalizmu nie uległy likwidacji. „Kapitalizm i imperializm tworzą fundament dla nadchodzących społeczeństw socjalistycznych, nie w sposób stały i ewolucyjny, ale w katastrofalnych skokach i rewolucjach” (s. 57).

Pod koniec lat dziewięćdziesiątych i na początku XXI wieku ukazało się wiele prac poświęconych imperializmowi. Zdaniem Thomsena mają one, z nielicznymi wyjątkami, charakter pozytywistyczny i w przeciwieństwie do Lenina autorzy ich nie rozumieją metody materializmu dialektycznego. Problem imperializmu praktycznie nie występuje w debacie publicznej. W ten sposób antykomunizm osiągnął swój cel – podważył teoretyczne podstawy ruchu robotniczego. W związku tym zadaniem osób piszących z pozycji interesów ruchu robotniczego jest wykorzystanie tych publikacji

i spojrzenie na nie przez pryzmat metody Lenina⁸. Bez tego koncepcje liberalizacji i globalizacji będą odnosiły triumfy. „Zanim rozpoczął swoją analizę kapitalizmu, Lenin studiował rozwój filozofii od starożytności po swój czas. W szczególności studiował dialektykę Hegla, co pozwoliło mu rozwinąć materialistyczne stanowisko. Bez tych badań nie byłby w stanie dokonać analizy imperializmu” (s. 60).

Obecny kryzys jest kryzysem państwowo-monopolistycznego kapitalizmu.

Symbolizuje go legendarny król grecki Tantalos, który był przykuty w wodzie aż po szyję. Za każdym razem, gdy chciał pić, poziom wody opadał. Dziś kapitalizm wytworzył niewiarygodne moce produkcyjne, które zatapiają rynki towarami. Ale jeśli nie ma siły nabywczej, aby utrzymać koła w ruchu, miliony pracowników stają się zbędne.

Głębokość obecnego kryzysu jest zakorzeniona w deregulacji i liberalizacji gospodarki. Ta deregulacja została uznana za dowód, że państwo nie ma już takiej samej roli jak poprzednio. W rzeczywistości polityka ta była środkiem, dzięki któremu imperialne mocarstwa zdominowały mniejsze kraje. (...)

Obiecana wolną konkurencję i liberalizację rynków obalają fakty ekonomiczne. W Unii Europejskiej 40 banków kontroluje 60 proc. rynku kapitałowego. Biorąc pod uwagę bliskie powiązania między dużymi bankami, w rzeczywistości istnieje około 10 banków, które kontrolują 60 proc. rynku.

Ten rodzaj monopolizacji można zaobserwować we wszystkich ważnych sektorach gospodarki. Postępuje skokowo, zakazując skutecznej konkurencji i kontroli cen ze szkodą dla konsumentów. Monopolizacja została również wykorzystana do redystrybucji bogactwa w społeczeństwie, co także prowadzi do eskalacji kryzysów gospodarczych (s. 63–64).

Thomsen pisze krytycznie o zrozumieniu przez współczesne partie robotnicze rzeczywistych procesów społeczno-ekonomicznych i politycznych w skali globalnej. Zdominowane one są przez socjaldemokratyzm, nie rozumieją rzeczywistej istoty obecnego etapu rozwoju kapitalizmu. W związku z tym proponują wzorem Johna Maynarda Keynesa interwencję państwa i dotacje dla banków i przedsiębiorstw prywatnych. Tymczasem Keynes, proponując swoje środki zaradcze, nie uwzględniał rewolucji naukowo-technicznej i jej skutków. Toteż zdaniem Thomsena

alternatywnym podejściem mogłaby być strategia antymonopolowa, która została wprowadzona w latach siedemdziesiątych. Chodziło o połączenie wszystkich

⁸ Redaktorzy *Dzieł wszystkich Lenina* podają, że teksty robocze do *Imperializm jako najwyższe stadium kapitalizmu* zawierają wypisy ze 148 książek (w tym 106 niemieckich, 23 francuskich, 17 angielskich i 2 w przekładzie na rosyjski) i 232 artykułów (206 niemieckich, 13 francuskich i 13 angielskich) zamieszczonych w 49 różnych wydawnictwach (t. XXVII, s. 486).

demokratycznych żądań z kontrolą wielkich monopolii, nadanie ludziom nowych praw i wzmocnienie demokratycznego wpływu na wszystkie decyzje w społeczeństwie. Ten rodzaj polityki ma nadal zastosowanie, ale musi być połączony z nową analizą sprzeczności w kapitalizmie państwowo-monopolistycznym i imperializmie (s. 65).

Trzeba odrzucić stanowiska różnej maści oportunistów, że nie można kontrolować korporacji transnarodowych zarówno przez ich pracowników, jak i państwa, na terytoriach których działają.

Dla Thomsena praca Lenina o imperializmie jest inspiracją do współczesnych analiz. Zauważa, że od jego czasów miały miejsce trzy ważne wydarzenia: pierwszym jest powstanie obozu państw socjalistycznych, które objęły trzecią część świata i przyniosły ze sobą wiele doświadczeń związanych z rozwiązywaniem problemów w dziedzinach socjalno-ekonomicznej, politycznej i kulturowej; drugim jest dokonująca się rewolucja naukowo-techniczna i trzecim zmiana układu sił pomiędzy państwami imperialistycznymi po drugiej wojnie światowej.

Ruch robotniczy nie ma swego określonego stosunku do zależności istniejących między interesami klasowymi i ogólnoludzkimi wartościami. Dialektyczna analiza relacji między nimi powinna ukazać priorytety wynikające z obecnej sytuacji. Zadanie to, stojące przed ruchem robotniczym, jest tym większe, że sprzeczności w kapitalistycznym systemie państwowo-monopolistycznym narastają w przyśpieszonym tempie.

Lenin walczył z kautskizmem, który odpowiadał za upadek II Międzynarodówki. Komuniści muszą walczyć z utopijnym socjalizmem naszego stulecia – Nową Lewicą. „Nowa analiza imperializmu może oznaczać, że metoda dialektyczna doświadczy odrodzenia. Tylko poprzez rozwijanie nowych form materializmu dialektycznego możliwe będzie prawdziwe zrozumienie praw ruchu w naszym społeczeństwie” (s. 67).

Zmiany imperializmu

W rozdziale trzecim Thomsen odsłania istotę rozwoju kapitalizmu i imperializmu w XX i XXI wieku. Upadek systemu państw socjalistycznych nie wpłynął na zmianę istoty państwowo-monopolistycznego systemu kapitalizmu. Thomsen zachęca do spojrzenia na obecną epokę z dłuższej perspektywy historycznej. Rewolucja socjalistyczna poniosła porażkę, ale porażki poniosło też wiele rewolucji burżuazyjnych, a mimo to kapitalizm bezpowrotnie pokonał feudalizm. W związku z tym Thomsen przytacza opinię Marksa z *Osiemnastego brumaire’a Ludwika Bonaparte*, który w następujący sposób opisywał różnice między rewolucjami burżuazyjnymi i proletariackimi:

Rewolucje proletariackie natomiast – rewolucje dziewiętnastego stulecia – ustawicznie same siebie krytykują, wciąż przerywają swój własny bieg, wracają do tego, co już na pozór zostało dokonane, by to samo rozpocząć od nowa, z okrutną dokładnością sztydzą z połowiczności, słabości i niedołęstwa swych pierwszych poczynań, zdają się obalać przeciwnika po to tylko, by zaczerpnąć świeżych sił z ziemi i urósłszy w potęgę znów powstał przeciw nim, wciąż się cofają przeżalone bezgranicznym ogromem własnych swych celów, póki nie wytworzy się sytuacja uniemożliwiająca wszelki odwrót i same okoliczności zawołają:
Hic Rhodus, hic salta! Tu jest róża, tutaj tańcz!⁹

Te cechy rewolucji proletariackiej można rozszerzyć na XX wiek i pierwsze próby budowania socjalizmu, który doznał chwilowej porażki. Ale porażka ta nie oznacza zmiany istoty kapitalizmu i wiecznego jego trwania.

Thomsen stosunkowo dużo miejsca poświęca Nowej Lewicy. Jej klasowe korzenie znajduje w przemianach kapitalizmu państwowo-monopolistycznego w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XX wieku.

Rewolucja naukowo-techniczna oznaczała zmianę składu klasy robotniczej, zwłaszcza w warstwie techników, menedżerów, nauczycieli, pracowników społecznych i innych grup, które znacznie wzrosły w tych latach. Ludzie w tych grupach nie mieli takiego samego poczucia organizacji, jak ci w robotniczych związkach zawodowych, i myśleli o sobie bardziej jako o osobach niż jako kolektywie. W konsekwencji wzrost tych warstw i świadome kultywowanie określonych spostrzeżeń i poglądów przez wielkie monopole stały się kluczowe dla wyniku politycznych bitew tamtych lat (s. 76).

Okres ten charakteryzował się szerokim wachlarzem postaw i poglądów ideologicznych – od burżuazyjnych do socjalistycznych. Dominującą filozofią tych ruchów było to, że obalenie kapitalizmu nie uważały za konieczne dla powetowania ludzkości ogromnych strat i powstrzymania degradacji naturalnego środowiska. Pojawiła się wersja marksizmu niezwiązana z ruchem robotniczym. Postawy młodych lewicowców deklarujących swoją prosocjalistyczność „odzwierciedlały różne szkoły w ramach «akademickiego marksizmu», w szczególności tak zwaną szkołę frankfurcką wokół Maxa Horkheimera, Herberta Marcuse’a, Theodora Adorna i Waltera Benjamina” (s. 77).

Nowe warstwy społeczne i ich sprzeczne poglądy były szeroko lansowane w burżuazyjnych środkach masowego przekazu. Lansowały one grupy sekciarskie i uznawały „nowy” marksizm za poprawny. Kiedy w latach siedemdziesiątych Unia

⁹ K. Marks, *Osiemnasty brumaire’a Ludwika Bonaparte*, [w:] K. Marks, F. Engels, *Dziela*, t. VIII, Warszawa 1964, s. 129.

Europejska tworzyła szereg nowych instytucji i innych organów mających na celu udoskonalenie maszyny państwowej, przedstawiano je jako odejście od istoty kapitalizmu.

Monopolistyczne klasy rządzące doskonale wiedziały, kim są prawdziwi przeciwnicy tych zmian – mianowicie klasy robotnicze i partie komunistyczne. Dlatego ważne było dla nich osłabienie wpływu komunistów i zapobieżenie przekształceniu się tej opozycji w UE w siłę zmieniającą społeczeństwo. W ramach swojej strategii świadomie wykorzystywali pseudo-rewolucjonistów. Z wielką umiejętnością i finezją wspierali anarchistów, sekciarzy i innych buntowników przeciwko kapitałowi. Mówiono, że klasa robotnicza stała się „burżuazją” i straciła swój rewolucyjny potencjał, podczas gdy nowe siły przyjęły tę rolę (s. 78).

Z jednej strony wstrząsa się starymi instytucjami społecznymi, a z drugiej

przedstawiciele kapitału monopolistycznego sprzyjają również sojuszowi z elementami radykalnej lewicy, oferując dobrze płatne stanowiska w wielu instytucjach publicznych lub prywatnych. Monopolistyczne klasy rządzące mają nieograniczone zasoby, aby kupić tę wiedzę, która w najbardziej subtelny i wyrafinowany sposób może wpłynąć na nastroje społeczne. Politykę tę można ogólnie określić jako udaną do czasu kryzysu gospodarczego w 2008 roku, który zmienił zasadniczo warunki gospodarcze, społeczne i polityczne w świecie kapitalistycznym (s. 79).

Obecnie dominuje w środkach masowego przekazu podział pomiędzy liberałami – zwolennikami Unii Europejskiej a jej przeciwnikami – pravicowymi nacjonalistami. W sporze tym nie ujawniają oni klasowej istoty Unii Europejskiej. Thomsen pisze, że powstanie jej było przejawem istotnych zmian w imperializmie w XX wieku.

Celem UE było rozwiązanie na korzyść wielkich monopolii podstawowych sprzeczności, które nagromadziły się w poszczególnych państwach narodowych między interesami ludzi i monopolii oraz na arenie międzynarodowej w zakresie konkurencji o rynki i zasoby z innymi imperialistycznymi centrami. Na początku lat siedemdziesiątych sprzeczności te stały się szczególnie wyraźne. Jednak zamiast je rozwiązywać, UE wraz z całym procesem globalizacji opartym na kapitale finansowym wielokrotnie uwydatniała sprzeczności (s. 79–80).

Bańka informatyczna, która pękła w 2000 roku, oznaczała klęskę tych apologetów kapitalizmu, którzy w nowej technologii widzieli środek do przezwyciężenia sprzeczności i kryzysu. Natomiast najpoważniejszy kryzys kapitalizmu z 2008 roku związany był z nadprodukcją i masową ekspansją kredytów i innych instrumentów finansowych. Nie został on częściowo przezwyciężony przez „siły wolnorynkowe”,

ale przez ogromne zakupy i dotacje rządowe, które zapobiegły rozpadowi światowego systemu finansowego.

Nowy kryzys nie jest jednym z regularnie powtarzających się kryzysów cyklicznych, które charakteryzują kapitalizm, ale o wiele głębszym i poważniejszym. Jest to manifestacja tego, co marksiści opisują jako ogólny kryzys kapitalizmu, kryzys, który jest nie tylko ekonomiczny, ale rozciąga się także na dziedziny polityczne, społeczne, kulturowe i środowiskowe. To właśnie ten rozwój Marks przewidział w swoich pracach. Uważał kryzysy nadprodukcji za nieodłączne dla kapitalizmu i ostrzegał przed wzrostem kapitału monopolistycznego i finansowego. Ale wielu widziało jego teorie jako przestarzałe i niepasujące do rzeczywistości. Dotyczy to również *Nowej Lewicy*, która w praktyce odrzuciła wiodącą rolę klasy robotniczej, a zatem marksizmu; w praktyce, choć nie w teorii (s. 80).

Thomsen wylicza dziewięć nowych cech rozwoju państwowo-monopolistycznego kapitalizmu: 1) przełamanie ram państwa narodowego – szereg polityk państwa narodowego kontrolowanych jest przez wielkie monopole w interesie imperializmu; 2) rozbudowa monopolii w wielkie konglomeraty, których obroty przekraczają budżet średniego państwa; 3) rozwój rewolucji naukowo-technicznej, która zmienia warunki produkcji i żądania poszczególnych klas i której częścią jest rozbudowa komputerów i internetu; 4) wzrost budżetów państwowych i komunalnych oraz przeforsowanie przez kapitał finansowy w kryzysie 2008 roku surowej polityki oszczędnościowej w interesie zwiększenia akumulacji kapitału; 5) oddzielenie wartości bezpośredniej produkcji od kapitałów spekulacyjnych, przrzucanie kosztów niepowodzeń spekulacyjnych na wszystkich podatników; 6) postępujące ograniczenie zasobów produkcyjnych i wzrost możliwości lub gróźb użycia siły militarnej; 7) globalizacja ze swobodnym przepływem kapitałów; 8) postępujący spadek udziału wynagrodzeń w produkcji krajowym brutto; 9) dążenie na całym świecie do prywatyzacji usług publicznych w celu stworzenia nowych źródeł zysku dla kapitału finansowego.

Taka charakterystyka współczesnych zmian w kapitalizmie państwowo-monopolistycznym jest podstawą do określenia zadań komunistów, ich strategii i taktyki. Ponieważ klasy panujące rozwiązują sprzeczności kapitalizmu widzą w ostateczności w wywoływaniu nowych wojen, ruch robotniczy i komunistyczny musi szukać nowych sposobów wzmocnienia internacjonalizmu i ruchów pokojowych jako przeciwwagi dla rosnącego imperializmu. Korzystając z doświadczeń Lenina w walce z kautskizmem, konieczne jest obecnie powstrzymanie reformizmu w ruchu robotniczym i przeciwstawienie się *Nowej Lewicy*, która odwołuje się do warstw pośrednich i nie widzi już w klasie robotniczej siły zdolnej do kształtowania zmian społecznych. Ruch komunistyczny musi przeanalizować doświadczenia i wciągnąć wnioski z polityki jednolitego frontu i frontu ludowego. Tylko dzięki właściwemu określeniu sto-

sunków klasowych w poszczególnych krajach możliwe jest ustanowienie odpowiedniej strategii oraz taktyki i w efekcie zapewnienie komunistom powrotu do ofensywy.

Chociaż historia na pierwszy rzut oka wydaje się przypadkowa i niespójna, w rzeczywistości jest odwrotnie. Historia nie wypełnia swojego zadania w sposób stały i ewolucyjny, ale poprzez skoki, które często są katastrofalne, i na zmianę między rewolucją a kontrrewolucją. Zaletą teorii marksistowskiej jest umiejętność naukowego badania wydarzeń w celu przewidywania nadchodzących zmian w społeczeństwie i opracowania odpowiedniej strategii przejścia do wyższej, socjalistycznej formy (s. 85).

W całej książce dokumentowane jest jasne stanowisko Thomsena w sprawach ideologicznych: „Analiza klas i teoria klas jest niezbędna dla każdej partii komunistycznej. Bez teorii i analizy warunków społecznych niemożliwe jest określenie kierunku politycznego, który prowadzi do postępu” (s. 86). Thomsen przywołuje pracę Lenina *Co robić?*, w której ten wyjaśniał znaczenie teorii i potrzebę przewyciężenia woluntaryzmu w ruchu robotniczym. Praca ta jest o tyle ważna, że zapoczątkowany wówczas proces zapewnił bolszewikom po 15 latach zdobycie władzy. Te doświadczenia zdaniem Thomsena nie mają charakteru wyłącznie rosyjskiego, ale są wytyczną dla wszystkich rewolucjonistów.

Kwestia analizy klasowej w opinii Thomsena miała do lat osiemdziesiątych XX wieku niemal religijny charakter. Ale rewolucja naukowo-techniczna spowodowała zmiany w procesie produkcji i społeczeństwie, które stały się podstawą ożywionych dyskusji. Niektórzy uważali, że świat odchodzi od starego społeczeństwa produkcji przemysłowej, że powstało społeczeństwo wiedzy, społeczeństwo postindustrialne. Jak pisze Thomsen, doszło wówczas do odrodzenia socjalizmu utopijnego w nowych formach i warunkach społecznych. Te poglądy utopijne są wyrazem idealizmu mającego nadzieję na przekonanie klas rządzących do bardziej rozsądnej polityki. Thomsen uważa, że dla pokonania tego socjalizmu wymagają teoretycznego wyjaśnienia trzy problemy:

- a) jaki wpływ na walkę klas ma umiędzynarodowienie produkcji;
- b) w jaki sposób zwiększyć współpracę ponad granicami państwowymi, aby ograniczyć monopole i dominację kapitału finansowego;
- c) jak umocnić internacjonalizm w ruchu komunistycznym.

Do tej pory umiędzynarodowienie produkcji nie jest podyktowane interesami pracującej większości społeczeństwa, lecz ma na celu promowanie akumulacji kapitału i jego koncentracji. Kształtuje się społeczeństwo z nieliczną niezwykle bogatą klasą wyższą i coraz bardziej zubożałą klasą niższą. „Ten rozwój nie jest prawem natury. Może zostać przerwany, jeśli ruch robotniczy i partie komunistyczne będą w stanie rozwinąć bliższą współpracę, niż to ma miejsce obecnie. To cel ponownej debaty na temat analizy klas” (s. 88).

Thomsen wylicza główne sprzeczności kapitalizmu. Podstawową sprzecznością w kapitalizmie jest sprzeczność między pracą a kapitałem, między osiągniętym poziomem rozwoju sił wytwórczych a zasadami podziału wytworzonych dóbr, które pozbawiają dostępu do nich wiele grup społecznych i narodów. Do innych głównych sprzeczności w ciągu ostatnich 70 lat zalicza:

- a) sprzeczność między państwowo-monopolistycznym systemem kapitalistycznym a interesami ludu;
- b) sprzeczność między imperialistycznymi interesami w różnych krajach;
- c) sprzeczność pomiędzy integracją imperialistyczną a demokratycznymi interesami narodowymi;
- d) sprzeczność między kapitalizmem i socjalizmem;
- e) sprzeczność między interesami imperializmu i interesami ludzkości jako całości.

Thomsen dostrzega dynamikę stosunków klasowych. Po 2008 roku zmieniły się stosunki klasowe, żyjemy w okresie reakcji z nasiloną konkurencją między monopolami. Do opozycji między imperialistycznymi potęgami dołączyła Rosja. W XXI wieku zaostriżł się kryzys klimatyczny, trwają wojny imperialistyczne, występują wielkie problemy z uchodźcami i głodem. W wyniku kryzysu względna jedność imperialistycznych potęg została zastąpiona oczywistymi i poważnymi sprzecznościami. Ten obraz imperializmu przypomina wojnę handlową i protekcjonizm z lat trzydziestych XX wieku. Coraz bardziej nerwowo reagują politycy Stanów Zjednoczonych. Wprowadzają cła zaporowe dla wszystkich słabszych partnerów. Mobilizują swoich sojuszników do udziału w wojnach prewencyjnych, zmuszają państwa członkowskie NATO do zwiększenia budżetów zbrojeniowych kosztem budżetów socjalnych i edukacyjnych oraz do zakupu swego uzbrojenia, wznoszą mury, aby powstrzymać napływ migrantów z południa.

Dlatego szczególnego znaczenia nabrała sprzeczność między imperialistyczną integracją a interesami narodowymi. Nasilają się tendencje odśrodkowe o różnej motywacji, rosną wpływy prawicowego nacjonalizmu. Zdaniem Thomsena w tej sytuacji „klasa robotnicza ma obiektywny interes we wspieraniu tego rozwoju w kierunku samostanowienia narodowego” (s. 90). Aby postulat ten nie został wypaczony w praktyce i nie oznaczał taktycznego sojuszu z prawicowymi nacjonalistami, konieczne jest propagowanie prawa do samostanowienia w parze z demaskowaniem prawicowego separatyzmu i nacjonalizmu, imperializmu oraz propagowaniem internacjonalizmu.

Przemiany społeczne

Thomsen wskazuje na aktualność teorii klas społecznych Marksa zawartej w trzecim tomie *Kapitału* i Lenina w *Wielkiej inicjatywie*. Wbrew różnym prognozom o znik-

nięciu klasy robotniczej i przejściu do społeczeństwa postindustrialnego liczba klas robotniczych rośnie.

Zamieszanie wynika z upadku starych przemysłowych miejsc pracy oraz braku uznania, że pracownicy zatrudnieni w zawodach związanych z zaawansowanymi technologiami należą do klasy robotniczej. Daje to fałszywy obraz ogólnego rozwoju społeczeństwa i promuje iluzje dotyczące dokonującej się transformacji.

Drugą kwestią, na którą wielu z góry zwraca uwagę, jest to, że funkcjonowanie państwowego monopolistycznego kapitalizmu [SMC – *state monopoly capitalism* – przyp. E.K.] wymaga wielu nowych własności w społeczeństwie. Dotyczy to na przykład zadań społecznych, opieki zdrowotnej i edukacji. Właśnie ta analiza była warunkiem wstępnym strategii antymonopolowej partii komunistycznych w latach siedemdziesiątych. Strategia ta powinna zostać rozszerzona, tak aby obejmowała międzynarodowe sojusze klasowe, które mogą przeciwdziałać dominacji monopolu (s. 94).

Thomsen analizuje przemiany klasy robotniczej, jakie zaszły od lat siedemdziesiątych XX wieku.

Internacjonalizacja produkcji oznacza, że część przemysłu – stocznie, silniki, fundamenty pod platformy wiertnicze, tekstylia, elektronika itp. – przeniosła się do krajów o niskich płacach, w których związków zawodowych jest niewiele lub nie ma ich wcale.

Te tradycyjne sektory należały do najlepiej zorganizowanych przez związki zawodowe, o wysokim stopniu świadomości klasowej. Nowe branże zastąpiły starsze, ale bez takiego samego stopnia organizacji (s. 94).

Internacjonalizacja produkcji prowadzi do wzrostu roli transportu towarów drogą lądową, morską i lotniczą. Thomsena widzi w tym nowe możliwości antymonopolistycznych działań związków zawodowych. Aby je wykorzystać, związki zawodowe powinny ustosunkować się do problemu migrantów z krajów niżej rozwiniętych, chcących zarobić na życie. Chociaż w wyżej rozwiniętych krajach przyjmujących napływ migrantów rodzi niepewność klasy robotniczej ze względu na wpływ dumpingu socjalnego na płace i warunki pracy, związki zawodowe powinny objąć swą organizacją nowych kolegów z zagranicy, aby prowadzić walkę we wspólnej sprawie. Walka w obronie socjalnych interesów klasy robotniczej bez względu na jej narodowość, wyznawane wartości kulturowe jest podstawowym zadaniem związków zawodowych. Związki zawodowe działające w różnych branżach i krajach powinny koordynować swoją działalność w walce z kapitałem.

Thomsen nie sformułował postulatu, aby płace robotników w danym konkretnie były jednakowe bez względu na kraj prowadzenia działalności produkcyjnej i han-

dłowej. Zapobiegłoby to ucieczce kapitałów z krajów wysoko rozwiniętych, uaktywniłoby związki zawodowe w krajach, do których kapitał ucieka ze względu na niskie koszty zatrudnienia, ograniczyłoby wyzysk siły roboczej i zyski kapitału. Byłaby materialna podstawa do współpracy związków zawodowych na płaszczyźnie międzynarodowej i kształtowania internacjonalistycznych postaw robotników.

Thomsen przypomina, że odpowiedzią klas posiadających na wzrost sprzeczności kapitalizmu i protestów klasy robotniczej stało się państwo korporacyjne. Już w latach trzydziestych XX wieku z powodzeniem stosowali je faszyci.

Korporacjonizm pokazuje dziś inne treści, ponieważ zamiast faszyzmu główną tendencją jest zastępowanie burżuazyjnej demokracji przez autokrację i podejmowanie decyzji przez małą elitę, podczas gdy nominalnie demokracja nadal istnieje. Klasy rządzące mają nowe możliwości kontrolowania mas ludności, na przykład przez ciągle monitorowanie działań elementów rewolucyjnych w społeczeństwie, a następnie wykluczenie ich z regularnego życia z pracą i wypoczynkiem (s. 98).

Strategia i taktyka walki z kapitalizmem państwowo-monopolistycznym

Thomsen w swej książce podejmuje problemy polityki sojuszy, strategii i taktyki. Zwrot na prawo w wyniku kryzysu lat 2007–2008 narzucił konieczność przyjrzenia się i wykorzystania doświadczeń polityki jednolitego i ludowego frontu w latach trzydziestych XX wieku. Nie była ona zabiegiem taktycznym, ale długofalową strategią podyktowaną ówczesnymi zmianami w kapitalizmie. Realizacja tej strategii w okresie powojennym przyniosła Włoskiej Partii Komunistycznej ogromny sukces. Stała się ona najsilniejszą partią we Włoszech. Ale w jej realizacji popełniono błędy, które obejmowały historyczny kompromis we Włoszech w latach siedemdziesiątych czy niedocenioną przez chilijski rząd Jedności Ludowej lojalność armii wobec imperializmu amerykańskiego. Zdaniem Thomsena słuszną strategię ówczesną ukierunkowano na rzecz „demokracji antymonopolowej”, gdyż głównymi przeciwnikami były monopole i kapitał finansowy. Była to odnowiona strategia jednolitego i ludowego frontu z lat trzydziestych (s. 100).

Kontrewolucja w latach 1989–1991 zmieniła klasowy układ sił w skali światowej, co ułatwiło zwiększenie akumulacji kapitału w wyniku wzmożenia eksploatacji i zadłużenia najemnych pracowników. Dokonało się to poprzez finansjeryzację poszczególnych dziedzin życia społecznego i usług publicznych. Uruchamiając ten proces, Reagan i Thatcher zawarli umowy w sprawie deregulacji finansowej i rozwoju londyńskiego City jako światowego centrum deregulacji handlu. W interesie wielkich monopolii wprowadzono w 1986 roku *Jednolity Akt Europejski*.

W porównaniu z początkiem XX wieku, kiedy Lenin pisał *Imperializm jako najwyższe stadium kapitalizmu*, zaszły istotne zmiany w kapitalizmie. Najważniejszą było powstanie i upadek systemu państw socjalistycznych. Socjalizm panował na

jednej trzeciej globu ziemskiego, a to zmieniło na kilkadziesiąt lat stosunki między klasami i warunki walki mas pracujących o swoje interesy na całym świecie. Był to okres walki na śmierć i życie między dwoma systemami. W tym czasie w kapitalizmie pojawiło się kilka zmian o znaczeniu historycznym. Thomsen uważa, że nie sposób ich pominąć przy określaniu bieżących i dalekosiężnych celów działalności poszczególnych partii i związków zawodowych:

1. Wystąpił bardzo szybki rozwój sił wytwórczych, ze szczególnym uwzględnieniem nauk przyrodniczych, zwłaszcza w fizyce i biologii. Poziom produkcji pozwala na zaspokojenie podstawowych potrzeb społecznych w krajach rozwiniętych, ale ze względu na ustrojowe napotyka ona barierę konsumpcji, której przełamywanie wymaga coraz bardziej wszechobecnej i agresywnej reklamy. Konsumpcyjny charakter burżuazyjnego społeczeństwa napotyka barierę surowcową, co pociąga za sobą walkę o wyczerpujące się zasoby. Neoliberalna praktyka coraz bardziej przybliża groźbę globalnej katastrofy klimatycznej.
2. Zmienił się układ sił między imperialistycznymi potęgami, a Stany Zjednoczone stały się najpotężniejszym imperium, muszą jednak tolerować względnie niezależną politykę kilku państw.
3. Odpowiedzią na socjalizm, począwszy od lat dwudziestych XX wieku we Włoszech, była ideologia faszystowska, którą w latach trzydziestych XX wieku imperializm rozprzestrzenił na całym świecie. Istnieje groźba, że gdy podstawy kapitalizmu zostaną ponownie zagrożone, znów zechce do tych metod się odwołać.
4. Po klęsce faszyzmu w 1945 roku imperializm zmienił cel z natychmiastowego zniszczenia światowego systemu socjalizmu na dłuższą i mniej kosztowną wojnę ideologiczną i wojny lokalne.
5. W produkcji i sektorze bankowym szybko postępuje monopolizacja. Pogłębia się ona przy każdym kolejnym kryzysie; po kryzysie 2008 roku sektor finansowy jest dominującym elementem gospodarki.
6. Wraz z rozpadem Związku Radzieckiego rozpoczął się nowy podział świata między imperialistycznymi potęgami, między innymi poprzez wojny w byłej Jugosławii, Iraku, Afganistanie, Libii i Syrii. Można dodać, że dokonało się to również poprzez pomarańczową rewolucję na Ukrainie czy Arabską Wiosnę.
7. Po kryzysie w 2008 roku doszło do ostrego wzrostu działalności przestępczej w bankach. Łączyła się ona pod wieloma względami z podziemiem i praniem pieniędzy tego ostatniego, uzyskanych dzięki sprzedaży broni, prostytutce, narkotyków i działalności terrorystycznej. Nie jest to nowością w kapitalizmie. Innowacją jest natomiast zakres tego zjawiska oraz masowość oszustw podatkowych popełnianych przez korporacje i osoby fizyczne. Na szeroką skalę rozwijają się tak zwane rajy podatkowe.
8. Wybór prezydentem Donalda Trumpa w 2016 roku uczynił skutki kryzysu finansowego 2008 roku bardziej widocznymi. Rozpoczęły się nowe wojny handlowe

i protekcjonizm naruszający międzynarodowe umowy handlowe. Wyjątkowo widoczne są w tym względzie konflikty między Stanami Zjednoczonymi a Unią Europejską, Chinami i Rosją.

9. Ze względu na to, że dolar amerykański pełni nadal rolę pieniądza światowego, skutki polityki pieniężnej Stanów Zjednoczonych odczuwane są w wielu krajach. Pozycja ich waluty zależy od polityki stóp procentowych, sterowania inflacją i kursem dolara przez USA. Skutki tej polityki odczuły już: Argentyna, Brazylia, Turcja, Republika Południowej Afryki i inne kraje, gdzie wartość miejscowej waluty spadła o 30–40%.

Upadek Związku Radzieckiego i socjalistycznego systemu

W rozdziale czwartym Thomsen analizuje doświadczenia budowy socjalizmu i działalności ruchu robotniczego. Jego zdaniem rozpad Związku Radzieckiego i upadek systemu państw socjalistycznych nie oznacza „końca historii” przewidywanego przez jednego z burżuazyjnych ideologów. Wydarzenia te są „początkiem okresu reakcyjnego, w którym siły klasowe są przegrupowywane, a ruch robotniczy musi dokonywać nowych analiz, zanim będzie mógł dokonać nowych postępów” (s. 140).

Thomsen z optymizmem patrzy w przyszłość. W końcowych fragmentach książki pisze, że skutkiem pogłębiających się kryzysów w kapitalizmie będzie rosnące niezadowolenie klasy robotniczej i innych sił postępowych. Dlatego należy na nowo przemyśleć strategię jednolitego frontu ludowego, która była odpowiednią drogą do socjalizmu. Rewolucja naukowo-techniczna i informatyczna wymaga od ruchu robotniczego posiadania sojuszników w innych klasach i warstwach oraz pozyskania ich do walki o alternatywę do polityki monopolistycznej. Była to jedna z lekcji z rewolucji październikowej, w której doszło do zjednoczenia robotników i chłopów.

W tym procesie ruch robotniczy musi uzyskać przywództwo jako najlepiej zorganizowana i wyszkolona politycznie jego część. To jest stała lekcja rewolucji październikowej. (...) Musi być ciągła debata nad teorią i praktyką w ruchu robotniczym, ale w dialektyczny sposób, w którym przetwarzane są nowe odkrycia i utrzymywane są zasadnicze punkty (s. 142).

Thomsen słusznie przeciwstawia się burżuazyjnej propagandzie, która z zasadniczych przyczyn ideologicznych i politycznych pomija dokonania Związku Radzieckiego, fałszuje je, a wszelkie działania władz radzieckich zrównuje z wszelkimi nieszczęściami, jakie przyniósł nazizm. Jego zdaniem w ocenie ZSRR musimy odejść od „stereotypów i historyjki o człowieku”, „wykorzystać marksizm i materializm dialektyczny”, powinniśmy przypomnieć sobie „analizy Marksa i Engelsa na temat walki klasowej we Francji i innych krajach”. Celem tego badania powinno być „dotarcie do prawdy i potraktowanie tematu w sposób naukowy i trzeźwy” (s. 124).

Dla ruchu robotniczego i komunistycznego równie ważne jak przeanalizowanie zmian we współczesnym kapitalizmie państwowo-monopolistycznym jest zrozumienie przyczyn upadku Związku Radzieckiego. Nie upadł on bowiem w wyniku interwencji kilkunastu państw po wybuchu rewolucji październikowej ani najazdu nazistowskich Niemiec ze swoimi sojusznikami, ani mrozu czy klęski głodu. Z tym wszystkim ZSRR sobie poradził dzięki ogromnej ofiarności ludzi pracy zamieszkujących go narodów i narodowości oraz wspierających go pod hasłem internacjonalizmu mas pracujących na całym świecie.

Jeśli Thomsen pisze o socjalizmie jako celu, to stwierdzenie to jest prawdziwe, ale tylko częściowo. Na fundamencie dialektyki można by powiedzieć, że jest i nie jest tym celem. Dialektyczny punkt widzenia wymaga bowiem ujawnienia sprzeczności zawartych w tym pojęciu.

Otóż celem komunistów nie jest socjalizm – tylko komunizm! A Thomson sprawia wrażenie, jakby bał się tego pojęcia, chociaż należy do Komunistycznej Partii Danii. Dlaczego celem jest komunizm? Wynika to ze sprzeczności samej istoty kapitalizmu i socjalizmu. Socjalizm nie stanowi całkowitej negacji kapitalizmu, nie jest odrębną formacją społeczno-ekonomiczną, lecz pewną ich hybrydą rozwijającą się w kierunku komunizmu, jeśli spełnione są określone warunki.

Lenin w artykule *Ekonomika i polityka w epoce dyktatury proletariatu* pisał:

Teoretycznie nie ulega wątpliwości, że pomiędzy kapitalizmem rozciąga się pewien okres przejściowy. Okres ten nie może nie łączyć w sobie cech lub właściwości obu tych ustrojów gospodarki społecznej. Ten okres przejściowy nie może być okresem walki między umierającym kapitalizmem a rodzącym się komunizmem – albo innymi słowy: między pokonanym, lecz nie unicestwionym kapitalizmem a komunizmem już narodzonym, ale jeszcze zupełnie słabym¹⁰.

Tak więc „socjalizm” jest i nie jest tym, czym się wydaje. Socjalizm jest pierwszą fazą formacji komunistycznej, w której trwa jeszcze walka tego, co burżuazyjne, z tym, co komunistyczne.

Nie przypadkiem Lenin w przededniu rewolucji w 1917 roku pisał w książce *Państwo a rewolucja*:

To, co zwykle nazywa się socjalizmem, Marks nazwał „pierwszą”, czyli niższą fazą społeczeństwa komunistycznego. Wobec tego, że środki produkcji stają się własnością *wspólną*, wyraz „komunizm” daje się i tu zastosować, jeśli się nie zapomina, że *nie jest* to pełny komunizm. Wielkie znaczenie wyjaśnień Marksa polega na tym, że i tu stosuje on konsekwentnie dialektykę materialistyczną, naukę

¹⁰ W.I. Lenin, *Ekonomika i polityka w epoce dyktatury proletariatu*, [w:] *idem, Dzieła wszystkie*, t. XXXIX, Warszawa 1988, s. 261.

o rozwoju, rozpatrując komunizm jako coś, co się rozwija z kapitalizmu. Zamiast scholastycznie wymyślonych, „wyspekulowanych” definicji i bezowocnych sporów o słowa (co to jest socjalizm, co to jest komunizm) Marks daje analizę tego, co można by nazwać stopniami ekonomicznej dojrzałości komunizmu.

W pierwszej swej fazie, na swym pierwszym stopniu, komunizm *nie może jeszcze* być w pełni dojrzały pod względem ekonomicznym, całkowicie wolny od tradycji lub śladów kapitalizmu. Stąd takie ciekawe zjawisko, jak zachowanie w pierwszej fazie „ciasnego horyzontu prawa *burżuazyjnego*”. Prawo burżuazyjne [płaca według pracy – przyp. E.K.], jeśli idzie o podział produktów *spożycia*, zakłada oczywiście również nieuniknione istnienie *państwa burżuazyjnego*, ponieważ prawo jest niczym bez aparatu mogącego *zmuszać* do przestrzegania norm prawa.

Okazuje się, że w warunkach komunizmu utrzymuje się w ciągu pewnego czasu nie tylko prawo burżuazyjne, ale nawet państwo burżuazyjne – bez burżuazji!¹¹

Stwierdzenie Lenina z wiosny 1917 roku, że po rewolucji pozostaną elementy państwa burżuazyjnego bez burżuazji, miało swój dalszy ciąg po wybuchu rewolucji październikowej. W grudniu 1920 roku, a więc 3 lata po zdobyciu władzy przez bolszewików, podczas dyskusji o roli związków zawodowych mówił, że „państwo nasze jest robotnicze z *biurokratycznym wypaczeniem*”. Były tego daleko idące konsekwencje praktyczne. Dlatego Lenin mówił:

Nasze obecne państwo jest takie, że powszechnie zorganizowany proletariatus musi bronić się, my zaś musimy te organizacje robotnicze wykorzystać do obrony robotników przed ich własnym państwem i do obrony naszego państwa przez robotników. Jedna i druga obrona realizowana jest poprzez swoisty spłot naszych posunięć państwowych i naszego porozumienia, „zrastania się” z naszymi związkami zawodowymi¹².

Ten brak dostatecznej obrony robotników przed polityką ich „własnego” państwa był z pewnością przyczyną rozerwania więzi pomiędzy partiami deklarującymi się jako komunistyczne a klasami robotniczymi w „bloku wschodnim”. To, że było to państwo „burżuazyjne bez burżuazji”, z pewnością ułatwiło pokojowy przebieg kapitalistycznej transformacji, czyli kontrewolucji lat 1989–1991.

¹¹ W.I. Lenin, *Państwo a rewolucja. Nauka marksizmu o państwie a zadania proletariatus w czasie rewolucji*, [w:] *idem, Dzieła wszystkie*, t. XXXIII, Warszawa 1987, s. 93.

¹² W.I. Lenin, *O związkach zawodowych, o chwili bieżącej i błędach tow. Trockiego. Przemówienie na wspólnym posiedzeniu delegatów na VIII Zjeździe Rad, członków WCRZZ i MRZZ – członków RKP(b)*, 30 grudnia 1920 r., [w:] *idem, Dzieła wszystkie*, t. XXXXII, Warszawa 1988, s. 200–201.

Ale nie ograniczajmy się tylko do powyższych wypowiedzi Lenina. Doświadczenia „realnego socjalizmu” wykazały, że sama nacjonalizacja ziemi, zakładów przemysłowych, handlu i usług nie oznaczała jeszcze *komunistycznego* społecznienia. Nacjonalizacja jako akt prawno-państwowy stwarzała bowiem jedynie *możliwość realnego* społecznienia w wyniku długiego i złożonego procesu.

Uspołecznienie własności (nacjonalizacja) w okresie przejścia od kapitalizmu do socjalizmu miało charakter *formalny*, ponieważ nakładało się na odziedziczony po kapitalizmie społeczny podział pracy, a zatem zawierało potencjalną możliwość reprivatyzacji wszelkiej własności społecznej. Przewyciężenie tego podziału pracy to na pewno nie jest sprawa jednego czy dwóch pokoleń. W podziale pracy konkretyzuje się bowiem klasowy podział społeczeństwa. Louise Althusser pisał, że celem klasy panującej jest reprodukcja stosunków produkcji będących stosunkami wyzysku. Podział pracy w produkcji, represji, ideologicznej manipulacji, działalności naukowej i wyzysku musi ten wyzysk zapewniać. Stąd też

„techniczny podział” pracy istnieje tylko w ramach ideologii klasy panującej: cały „techniczny” podział, cała „techniczna” organizacja pracy jest maską i formą społecznego (to znaczy klasowego) podziału i organizacji pracy. Reprodukacja stosunków produkcji może zatem być tylko przedsięwzięciem klasowym. Realizuje się ona poprzez walkę klas, która przeciwstawia klasę panującą klasie wyzyskiwanej¹³.

Ponieważ reprodukcja stosunków produkcji ukierunkowanych na realizację wyzysku odbywa się poprzez walkę klas, zmiana stosunków produkcji na pozbawione wyzysku dokonana może być również na drodze walki klas. Likwidacja starego podziału pracy nie może ograniczać się do stosunkowo szybkich i powierzchownych zmian na mocy dekrétów czy ustaw. Zmiany muszą być bardzo głębokie i objąć powstanie całkowicie nowej struktury zawodowej, znaczne skrócenie czasu pracy i likwidację wszelkich przywilejów z tytułu wykonywanej pracy oraz poczucia krzywdy czy marginalizacji.

Rewolucje naukowo-techniczna i informatyczna doprowadziły do likwidacji niektórych sprzeczności społecznych pomiędzy pracą fizyczną i umysłową czy między miastem i wsią. Ale jednocześnie spowodowały powstanie nowych sprzeczności i ich zaostrzenia w łonie samej pracy umysłowej. Zaostrzyła się bowiem sprzeczność pomiędzy starymi i nowymi rodzajami pracy umysłowej, pomiędzy mniej i bardziej skomplikowanymi pracami umysłowymi. Zmonopolizowanie wysoce specjalistycznej i skomplikowanej pracy umysłowej (na przykład związanej z produkcją komputerów i specjalistycznego do nich oprogramowania, wytwarzaniem towarów wyma-

¹³ L. Althusser, *Ideologie i aparaty ideologiczne państwa*, <http://recyklingidei.pl/althusser-ideologie-aparaty-ideologiczne-panstwa> (22.07.2019).

gających specjalistycznej wiedzy z mikrofizyki czy biologii molekularnej i genetyki) nadaje tej sprzeczności wymiar międzynarodowy. Tak się składa, że to korporacje Stanów Zjednoczonych mogą ściągać haracz z firm i osób prywatnych posługujących się komputerami czy pijących coca-colę na całym świecie.

W Stanach Zjednoczonych rejestruje się najwięcej nowych rozwiązań patentowych, ale połowa tych projektów pochodzi od osób, które zostały ściągnięte do USA w wyniku „drenażu mózgow”. To dodatkowo zaostrza sprzeczności pomiędzy starymi i nowymi rodzajami pracy umysłowej oraz wszystkie inne sprzeczności kapitalizmu w wymiarze międzynarodowym. Stany Zjednoczone są największym rzecznikiem ochrony tak zwanej własności intelektualnej, co jest właśnie wynikiem zaostrzającej się sprzeczności między pracą fizyczną i umysłową oraz między mniej i bardziej złożoną pracą umysłową. Ruch robotniczy musi wypracować swoje stanowisko programowe w tych sprawach, znaleźć sposoby rozwiązania tych sprzeczności, wybrać właściwą strategię i taktykę.

Aby uniknąć restauracji burżuazyjnego wyzysku i kapitalizmu po rewolucji proletariackiej z uwagi na reakcyjno-konserwatywne znaczenie podziału pracy ukształtowanego w poprzedniej epoce, musiała być prowadzona świadoma walka klas, występować aktywna rola tak zwanego czynnika subiektywnego, czyli zachowana jedność i hegemonia klasy robotniczej, a partia komunistyczna musiała prowadzić pracę polityczną i agitację. Ale w latach osiemdziesiątych XX wieku partie w krajach „realnego socjalizmu” były komunistycznymi tylko z nazwy. Dlatego nie chciały i nie były już w stanie tego zrobić – stopień wewnętrznego rozkładu był daleko posunięty, widoczny szczególnie już po roku 1956.

Po upadku „realnego socjalizmu” atak na własność uspołecznioną (znacjonalizowaną) przypuściło też państwo, podważając znaczenie planu centralnego, który był między innymi wyrazem pewnego faktycznego uspołecznienia własności, a także wzywając do tworzenia „klasy średniej” i powszechnej prywatyzacji oraz paraliżując walkę wymiaru sprawiedliwości z przestępczością gospodarczą, aby dodatkowo wesprzeć procesy prywatyzacji własności społecznej i akumulacji pierwotnej kapitału.

Występowanie w „realnym socjalizmie” sprzeczności pomiędzy formalnym i realnym uspołecznieniem było nieuchronne. Zaostrzenie sytuacji politycznej i brak właściwego przywództwa politycznego otworzyły w tych warunkach drogę do przekształcania własności społecznej najpierw w grupową własność załóg poszczególnych fabryk, a następnie poszczególnych osób prywatnych. Istniejąca wówczas własność grupowa nie podlegała planowi centralnemu, ogólnospołecznemu zarządzaniu, regułom gospodarowania w sensie zatrudnienia, podatków, kredytów, handlu, eksportu. Takie podmioty gospodarcze będące formalnie własnością ogólnospołeczną stawały się prywatną własnością grupową, często poprzez więzi kooperacyjne pasożytowały na własności ogólnospołecznej, dążyły do maksymalizacji korzyści jedynie dla załóg poszczególnych przedsiębiorstw. Do tego dochodziło zwyczajowe

„wynoszenie” z zakładów pracy różnego rodzaju surowców, narzędzi, a nawet gotowych wyrobów. „To grupowe uprzywilejowanie własności społecznej jest przejawem różnych form sprzeczności w łonie własności społecznej, źródłem konfliktów, walki, a czasem i katastrofy”¹⁴.

Formalny charakter uspołecznienia własności w wyniku nacjonalizacji w „realnym socjalizmie” sprawił, że powstały ustrój bardziej przypominał kapitalizm państwowy niż „komunizm”. O klęsce „realnego socjalizmu” nie przesądziło więc powstanie „Solidarności” czy imperialistyczny spisek i dywersja, lecz sprzeczności w ramach własności społecznej (tej znacjonalizowanej), konflikty interesów, prywatyzowanie własności ogólnospołecznej przez poszczególne kolektywy pracownicze i osoby zainteresowane obaleniem centralnego planowania. „Formalna własność społeczna została zniszczona przez realne procesy prywatyzacyjne w jej własnych ramach”¹⁵. Wszyscy ci, którzy świadomie lub nieświadomie dążyli do prywatyzacji i reprivatyzacji gospodarki w ramach tak zwanej kapitalistycznej transformacji ustrojowej, mitologizowali swoje cele i podnosili niczym zasłonę dymną kwestie „wolności”, „demokracji”, walki z „biurokracją”.

Do klęski „realnego socjalizmu” przyczyniło się także funkcjonowanie gospodarki towarowo-pieniężnej, a zatem i prawa wartości. Zdaniem Stanisława Kozyra-Kowalskiego (1936–2004) własność środków produkcji nie musi opierać się na bezpośrednim kontakcie właściciela z obiektem swej własności. Może ona bowiem być zapośredniczona poprzez własność pieniądza¹⁶. Doświadczenie „realnego socjalizmu” wskazało, że konieczne było takie ukształtowanie różnic płac i dochodów, aby nie mogły one ulegać swoistej akumulacji pierwotnej i przekształceniu w kapitał, gdyż był to jeden z czynników, który ułatwił podważenie efektów formalnoprawnej nacjonalizacji i przekreślił możliwość budowy socjalizmu (komunizmu). Ulgi podatkowe dla zamożnych warstw społeczeństwa wprowadzane przez rządy neoliberalne przyczyniają się do wzrostu długu publicznego i dalszej rzeczywistej prywatyzacji gospodarki.

Polska była specyficznym krajem, w którym proces nawet formalnie rozumianego socjalizmu był najmniej w porównaniu z innymi państwami „bloku wschodniego” zaawansowany, co dodatkowo zaostrzało wszystkie sprzeczności społeczne i nie przypadkiem Polska stała się najsłabszym ogniwem wspólnoty i pierwszym państwem, w którym otwarcie proklamowano kapitalistyczną transformację.

W Polsce, podobnie jak i w innych państwach „realnego socjalizmu”, jeśli uwzględnimy realne procesy, panował w rzeczywistości ustrój bliższy kapitalizmowi

¹⁴ J. Kochan, *Socjalizm*, Warszawa 2013, s. 68.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ S. Kozyr-Kowalski, *Klasy i stany. Max Weber a współczesne teorie stratyfikacji społecznej*, Warszawa 1979, s. 88–89.

państwowemu, w którym dominującą pozycję zajmowała uprzywilejowana warstwa zarządzająca wszystkimi dziedzinami życia społecznego, która w istocie stanowiła wrogą większości społeczeństwa, odrębną, wyzyskującą klasę społeczną. Uprzywilejowanie tej warstwy polegało nie tylko na wyższych płacach i łatwiejszym dostępie do funduszy spożycia zbiorowego, ale na zmonopolizowaniu procesu podejmowania decyzji i decydowaniu o kierunku realizowanej polityki i jej skutkach. Nie można warstwy tej utożsamiać z biurokracją, czyli ogółem pracowników biurowych (umysłowych), stanowi ona bowiem co najwyżej jej górną część, świadomą swej odrębności.

Przy takim ukształtowaniu stosunków produkcji wprowadzonego w Polsce w grudniu 1981 roku stanu wojennego nie można rozpatrywać jako działania mającego na celu obronę socjalizmu i komunizmu, bo budowa ich została praktycznie zaniechana już w 1956 roku, a to oznaczało w praktyce rozwój i umacnianie stosunków burżuazyjnych. Budowa socjalizmu i komunizmu mogła zatem być dopiero zadaniem przyszłości, a nie przedmiotem obrony w 1981 roku. Przedmiotem obrony mógł więc być co najwyżej ówczesny kapitalizm państwowy, który niebezpiecznie szybko i żywiołowo zaczął przekształcać się w kapitalizm wolnokonkurencyjny z dominującymi interesami niejednolitej jeszcze wówczas uprzywilejowanej warstwy zarządzającej. Warstwa ta, której patronował Wojciech Jaruzelski, w 1980 roku, przy ówczesnym stanie antykapitalistycznych nastrojów społecznych, nie mogła jeszcze otwarcie przekształcić się w zwartą klasę prywatnych właścicieli przedsiębiorstw państwowych i spółdzielczych. Do tego zadania sukcesywnie przygotowywała się przez całe lata osiemdziesiąte, po wprowadzeniu stanu wojennego, by dopiero w 1989 roku wystąpić wspólnym frontem z elitami skupionymi wokół NSZZ „Solidarność”, stanowiącymi wcześniej formalnie antyustrojową opozycję – w rzeczywistości była opozycją nie wobec socjalizmu i komunizmu, ale wobec kapitalizmu państwowego, kierującą się ideologią neoliberalizmu. Jaruzelski uważany przez wielu członków partii za komunistę i obrońcę socjalizmu, obiektywnie rzecz biorąc, patronował procesom kapitalistycznej transformacji i liberalizacji gospodarki, tyle tylko, że początkowa ich żywiołowość i szybkość wywołała przerażenie całej jego ekipy i dlatego zmusiła ją do wprowadzenia stanu wojennego.

Tak to wyglądało w Polsce, a ma to zapewne znacznie szerszy wymiar. Jeśli więc Thomsen pisze, że „w połowie lat osiemdziesiątych Związek Radziecki zainicjował politykę reform, która powinna zmodernizować gospodarkę i doprowadzić do ponownego postępu. Reformy, znane jako *pieriestrojka* i *glasnost*’, nie były dobrze przemyślane. Ideologiczne fundamenty zbudowano z pozytywizmu i neokantyzmu – nie z marksizmu!” – to właściwie nie wiadomo z punktu widzenia klasowego, o co chodzi. Co znaczy „polityka reform”, „ponowny postęp” i jakiego „marksizmu”, skoro w ówczesnym okresie przekształcił się on w swoisty rytuał, w rodzaj ideologii wspomnianej uprzywilejowanej warstwy zarządzającej? Jeśli przyjmiemy za praw-

dziwe stwierdzenie, że ideologicznym fundamentem był neokantyzm i pozytywizm, to skąd się on wzięł i czyje interesy wyrażały reformy oparte na ich teoretycznych podstawach? Thomsen pisał, że idealizm wyrażał interesy klas posiadających, a czyje interesy wyrażał neokantyzm i pozytywizm w Związku Radzieckim i innych państwach byłego „obozu socjalistycznego”?

Czy rzeczywiście jedną z przyczyn upadku Związku Radzieckiego był „brak konsekwencji w reformach z 1956 roku”, „brak ogólnego zarządzania i konkretnych planów realizacji odnowy”? Wydaje się, że ci, którzy te burżuazyjne w istocie reformy realizowali, byli bardzo konsekwentni i świadomi celów, do których dążyli, skoro potrafili nawet zdelegalizować KPZR i ostrzelać parlament z dział czołgowych. Rozpad Związku Radzieckiego i jego negatywne skutki dla klasy robotniczej i ruchu robotniczego widoczne są na całym świecie. Gorbaczow ponosi za to osobistą odpowiedzialność. Lansował „nowe myślenie”, które sankcjonowało postępujący ideologiczny rozkład KPZR. Wspierał takich ludzi jak Jaruzelski... W Rumunii służby specjalne (wsparte przez służby specjalne byłego Związku Radzieckiego, gdy na jego czele stał Gorbaczow) w brutalny sposób na oczach milionów ludzi zamordowały Nicolae Ceaușescu wraz z małżonką bez dania możliwości obrony i prawa stanięcia przed sądem...

Kontynuację jakich reform po 1956 roku ma na myśli Thomsen, skoro nawet antykomuniści przyznają, że w 1956 roku budowa komunizmu została praktycznie zastopowana? Konieczna jest klasowa analiza tych *reform*, które realizowano po 1956 roku, i tych, które Thomsen ma na myśli. Rok 1956 nie stanowi „złotego okresu” w rozwoju komunizmu...

Jest oczywiste, że prawie każdy kraj „obozu socjalistycznego” miał swoich Gorbaczowów, Jelcynów czy Jaruzelskich, którzy okazali się likwidatorami partii komunistycznych i patronami burżuazyjnych reform, które zahamowały możliwość rozwoju socjalizmu i doprowadziły do restauracji kapitalizmu w różnych formach.

Thomsen słusznie wskazuje na konieczność uwzględnienia w określaniu strategii i taktyki ruchu komunistycznego aktualnego etapu państwowego kapitalizmu monopolistycznego i doświadczeń ruchu robotniczego. Są one istotne w walce o zdobycie władzy politycznej. Ale nie mniej ważne są doświadczenia „realnego socjalizmu”, bez przeanalizowania których można tę władzę łatwo utracić...

Ponieważ książka Thomsena składa się z szeregu artykułów, nie dało się uniknąć pewnych niekonsekwencji i powtórzeń. Ale nie przeszkadzają one w tym, by stała się ona znaczącym zacznem do dyskusji.

Lista problemów zaproponowanych przez Thomsena z pewnością nie jest wyczerpana. W sytuacji, gdy Thomsen pisze o groźbie wojny o nowy podział świata, pomija, być może ze względów taktycznych, problem NATO i baz wojskowych Stanów Zjednoczonych na świecie. Najbardziej agresywne grupy imperializmu amerykańskiego dążą do sukcesywnego rozszerzania NATO i zmuszenia innych członków do

zwiększenia wydatków zbrojeniowych do 2% PKB. Stany Zjednoczone posiadają od 736 do 843 jawnych baz w około pięćdziesięciu krajach. Waszyngton przynajmniej posiada osiemdziesięć dużych baz wojskowych na całym świecie. Wszystko zależy od tego, jaką przyjmujemy definicję bazy. W rzeczywistości baz wojskowych może być znacznie więcej, gdyż Amerykanie odróżniają pojęcie bazy od instalacji wojskowej (na przykład lotnisko zdalnie sterowanych dronów). W Europie bazy znajdują się na przykład w Niemczech i we Włoszech, a instalacje wojskowe w Rumunii i Bułgarii¹⁷. Ponadto Stany Zjednoczone mają jedenaście lotniskowców, na których jest po kilka tysięcy żołnierzy, i dziewięć uniwersalnych okrętów desantowych, które mają możliwość działania jako lotniskowce. Każdy lotniskowiec dysponuje siłą uderzeniową większą niż niejedno państwo. Niektórzy rosyjscy analitycy prognozują, że w związku z wyczerpywaniem się surowców energetycznych w ciągu 15 lat dojdzie do wojny Rosji z koalicją kilku państw pod przewodnictwem Stanów Zjednoczonych o tereny Arktyki, do posiadania których już przed wieloma laty Rosja zgłosiła swoje prawne pretensje. Wiele wskazuje na to, że realizowana jest polityka faktów dokonanych. Do NATO przyjmowane są państwa znajdujące się wcześniej w radzieckiej strefie wpływów, a nawet wchodzące w skład byłego Związku Radzieckiego. Próbuje się realizować koncepcję „Trójmorza”, aby osłabić związki w łonie Unii Europejskiej oraz narzucić Europie Środkowo-Wschodniej sprzedaż droższego amerykańskiego gazu ziemnego. Aby osłabić związki gospodarcze Europy Zachodniej z Rosją i pozycję Rosji, niektóre państwa (na czele z Polską wspieraną aktywnie przez Stany Zjednoczone) starają się zablokować budowę gazociągu „Nord Stream 2”. Rosja i Stany Zjednoczone przerzuciły się odpowiedzialnością za złamanie postanowień traktatu o likwidacji pocisków rakietowych pośredniego i średniego zasięgu, aż Stany Zjednoczone ogłosiły swoje wystąpienie z tego traktatu, co praktycznie otwiera nowy wyścig zbrojeń. Analiza tych i jeszcze innych faktów w ich całokształcie i rozwoju może prowadzić do wniosku, że są one przygotowywaniem się do wojny na dużą skalę.

Thomsen przywołał pracę Lenina *Co robić? Palące zagadnienia naszego ruchu*. Jego zdaniem przyczyniła się ona do przewyciężania woluntaryzmu w działalności ruchu robotniczego. Stwierdzenie to jest bardzo ogólne i w swej ogólności prawdziwe i niewywołujące większych kontrowersji. W tym miejscu należy dodać, że Lenin występował w niej przeciwko „legalnemu marksizmowi”, przeciwko ograniczaniu działalności ówczesnych socjaldemokratów do ekonomicznych protestów, wierze w burzącą kapitalizm rolę strajków o charakterze ekonomicznym, przeciwko domagającym się pełnej demokracji wewnątrz partii socjaldemokratycznej. Powszechnie

¹⁷ M. Schwarzgruber, *Pajęczyna ze stali – bazy wojsk USA oplatają glob*, „Polska Zbrojna”, <https://wiadomosci.wp.pl/pajeczyna-ze-stali-bazy-wojsk-usa-oplataja-glob-6027752845218945a> (5.08.2019).

znane jest jego stwierdzenie z *Co robić?*, że „bez rewolucyjnej teorii niemożliwy jest również ruch rewolucyjny”¹⁸.

W tej pierwszej większej publikacji Lenin wystąpił z miażdżącą krytyką „ekonomizmu”, w którym widział formę oportunistycznego kierunku w międzynarodowym ruchu robotniczym będącego pod wpływem ideologii burżuazji. Kierunek ten korzył się przed żywiołową walką ruchu robotniczego, nie doceniał roli świadomości rewolucyjnej. Podjął on próbę zdominowania ruchu robotniczego pod hasłem „wolności krytyki”. Zdaniem Lenina jasne było, że

„wolność krytyki” oznacza wolność oportunistycznego kierunku w socjaldemokracji, wolność przekształcania socjaldemokracji w demokratyczną partię reform, wolność wprowadzania do socjalizmu burżuazyjnych idei i burżuazyjnych pierwiastków. Wolność – to wielkie słowo, lecz pod sztandarem wolności przemysłowej prowadzono najbardziej zbójckie wojny, pod sztandarem wolności pracy – grabiono ludzi pracy¹⁹.

W walce z ekonomizmem Lenin sformułował tezę o rozstrzygającym znaczeniu walki politycznej w rozwoju społeczeństwa i walce proletariatu o zdobycie władzy politycznej – „podstawowy interes ekonomiczny proletariatu może być zaspokojony jedynie przez rewolucję polityczną, która zastąpi dyktaturę burżuazji dyktaturą proletariatu”²⁰. Chałupnictwo „ekonomistów” w sprawach politycznych polegało również na tym, że mieszała oni działalność związków zawodowych z działalnością partii politycznej będącej najwyższą formą organizacji klasy robotniczej. Lenin domagał się utworzenia ogólnorosyjskiej partii rewolucyjnej związanej z masami pracującymi, zdolnej do kierowania rewolucyjną walką klasy robotniczej. Rewolucyjna świadomość musiała zostać wniesiona do proletariatu z zewnątrz. W związku z panującym absolutyzmem carskim w Rosji Lenin zalecał, aby była to partia złożona z zawodowych rewolucjonistów łączących działalność legalną z nielegalną.

Lenin w *Co robić?* zawarł koncepcję *partii nowego typu* stosującej w praktyce zasadę centralizmu demokratycznego. Rolę kolektywnego organizatora walki politycznej powinno spełniać powołane w tym celu ogólnorosyjskie pismo polityczne. Powołanie takiego pisma pozwoliłoby rozwiązać kilka problemów.

I gdyby rzeczywiście udało się nam osiągnąć to, że wszystkie lub znaczna większość lokalnych komitetów, lokalnych grup i kółek zabierze się czynnie do wspólnej sprawy, to moglibyśmy w najbliższej przyszłości założyć pismo tygodniowe,

¹⁸ W.I. Lenin, *Co robić? Palące zagadnienia naszego ruchu*, [w:] W.I. Lenin, *Dzieła Wszystkie*, t. VI, Książka i Wiedza, Warszawa 1985, s. 23.

¹⁹ *Ibidem*, s. 8–9.

²⁰ *Ibidem*, s. 45.

regularnie rozpowszechniane w dziesiątkach tysięcy egzemplarzy w całej Rosji. Pismo to stałoby się częścią olbrzymiego miecha kowalskiego, rozdmuchującego każdą iskrę walki klasowej i wzburzenia ludu do rozmiarów pożaru powszechnego. Wokół tej sprawy, samej przez się jeszcze bardzo niewinnej i jeszcze bardzo niewielkiej, lecz regularnie prowadzonej i w pełnym znaczeniu słowa *wspólnej*, skupiałaby się i szkoliła systematycznie stała armia wypróbowanych bojowników²¹.

Podniesiona w *Co robić?* kwestia centralizmu demokratycznego w historii ruchu robotniczego wywoływała wiele kontrowersji. Zasada ta była powszechnie krytykowana w partiach „eurokomunistycznych” w latach siedemdziesiątych XX wieku, została obśmiana w latach osiemdziesiątych XX wieku przez przeciwników socjalizmu. Dziś w partiach prawicowych poprzez SMS-y rozsyła się obowiązkowe komentarze, którymi należy się posługiwać w kontaktach z mediami i wyborcami, odbiera się prawo do wypowiedzi publicznych – i nic niedemokratycznego i centralistycznego się w tym nie widzi...

Lenin, broniąc konieczności łączenia działalności legalnej z konspiracyjną, występował przeciwko postulowanej przez oportunistów „szerokiej zasadzie demokratycznej”, która zawiera w sobie dwa warunki: pierwszy – całkowitą jawność i drugi – obieralność wszystkich funkcji. Zasady demokracji wewnątrzpartyjnej mogły być wprowadzone w krajach demokratycznych i zapewniały w miarę właściwą selekcję partyjnych kadr. Ale w samowładnej Rosji w najlepszym wypadku mogły być wyrazem głupoty i niedoświadczenia, ułatwieniem dla żandarmów w wyłapywaniu oddanych rewolucji ludzi.

Jest to szkodliwa zabawka, bo próby stosowania w praktyce „szerokiej zasady demokratycznej” ułatwiają jedynie policji urządzenie wielkich wysp i uwieczniają panujące chałupnictwa, odciągają myśl praktyków od poważnego, pilnego zadania, jakim jest wyrabianie się zawodowych rewolucjonistów, ku układaniu drobiazgowych „papierowych” ordynacji wyborczych. Jedynie za granicą, gdzie nieraz zbierają się ludzie niemający możliwości znalezienia sobie prawdziwej, żywej roboty, mogła gdzieniegdzie, zwłaszcza w różnych drobnych grupach, rozwinąć się ta „zabawa w demokrację”²².

Dalej zaś pisał:

Jedyną poważną zasadą organizacyjną dla działaczy naszego ruchu powinna być: najsurowsza konspiracja, najsurowszy dobór członków, przygotowywanie rewo-

²¹ *Ibidem*, s. 157–158.

²² *Ibidem*, s. 129.

lucjonistów zawodowych. Skoro te warunki zostaną spełnione, to zagwarantowane będzie coś, co jest ważniejsze niż „demokracja”, mianowicie: pełne zaufanie wśród rewolucjonistów jako towarzyszy wspólnej sprawy. A to jest dla nas bezwarunkowo konieczne, albowiem nie może być nawet mowy u nas w Rosji o zamianie tego zaufania na powszechną kontrolę demokratyczną. I byłoby wielkim błędem mniemać, że niemożliwość rzeczywiście „demokratycznej” kontroli uwalnia członków organizacji rewolucyjnej od kontroli: nie mają oni czasu, by myśleć o zabawie w demokrację (demokracja w ramach ścisłego trzonu towarzyszy, cieszących się pełnym zaufaniem wzajemnym), ale swą *odpowiedzialność* pojmują bardzo głęboko, wiedząc przy tym z doświadczenia, że w celu pozbycia się niegodnego członka organizacja prawdziwych rewolucjonistów nie cofnie się przed żadnymi środkami. A jest też u nas dość ustalona, mająca za sobą całą historię, opinia publiczna rosyjskiego (i międzynarodowego) środowiska rewolucyjnego, która z bezlitosną surowością karze wszelkie odstępstwo od obowiązków towarzysza wspólnej sprawy (a przecież „demokracja” prawdziwa, nie zaś demokracja dla zabawy, zawiera się, jak część w całości, w owym pojęciu towarzyszy wspólnej sprawy!)²³.

Sprawa utrzymania elementów pewnej konspiracji rewolucjonistów w warunkach współczesnych jest jeszcze bardziej aktualna niż w czasach Lenina. Niestety w tym względzie neoliberalizm całkowicie rozbroił rewolucyjny ruch robotniczy. Zabroniono działalności partii politycznych na terenie zakładów pracy, a wiadomo, że w nich widziano głównie twierdze rewolucyjnej działalności; zobowiązano do działalności zgodnej z prawem (które jest przecież zorientowane klasowo), zmuszono do ujawniania danych personalnych założycieli partii; zobowiązano do prowadzenia jawnej gospodarki finansowej, ujawniania osób wspierających partię finansowo; zabroniono używania komunistycznej symboliki – czyli zabroniono używania rewolucyjnych sztandarów itd., itp. Partie musiały programowo wyrzec się przemocy w polityce, co nie przeszkadza burżuazyjnemu państwu tworzyć specjalnych formacji zbrojnych policji, coraz lepiej wyposażonych w środki obywatelskie, szkolonych do walki z wszelkimi demonstracjami. Po zwykłych aresztantów wysyła się specjalistów od walki z „terroryzmem”. Pozostawienie problemu przemocy w polityce partii komunistycznych sprawia, że nie mają one swego stosunku do żywiołowych demonstracji ulicznych i strajków. Z kolei rozwój elektroniki i internetu dał do ręki służb specjalnych burżuazyjnego państwa narzędzia inwigilacji społeczeństw, o których dawni dyktatorzy nie mogli nawet pomarzyć. Poprzez tak zwane profilowanie i mapowanie różnego rodzaju instytucje „marketingowe” oraz służby specjalne przystosowane są do zwalczania opozycji politycznej, mają możliwość sterowania dopływem informacji do poszczególnych grup społecznych – zarówno w celach marketingowych, jak

²³ *Ibidem*, s. 130–131.

i politycznych. W Polsce policja i prokuratura już skontrolowały niektóre konferencje naukowe na uniwersytetach pod pretekstem, że mogą na nich być wygłaszane poglądy rewolucyjne...

Demokrację neoliberalną cechuje więc wiele sprzeczności. W Polsce władze wprowadziły zakaz działalności partii politycznych na terenie zakładów pracy, ale mają specjalne względy dla politycznej działalności popierających ją związków zawodowych (NSZZ „Solidarność”). Wprowadzono zakaz finansowania partii i kampanii wyborczych przez osoby prawne. Darowizny na rzecz komitetów wyborczych mogą dokonywać tylko obywatele polscy mieszkający na terenie Polski. Wpłaty muszą być dokonywane wyłącznie na specjalne konta bankowe, co z jednej strony daje władzom możliwość kontroli i zablokowanie konta w razie potrzeby, a z drugiej udostępnia dla władz dane osób wspierających poszczególne partie. Ograniczenie wpłat do wysokości kilkunastu płac minimalnych z pozoru jest wyrazem związku z najuboższymi osobami, faktycznie zaś znaczące wpłaty dokonują ludzie związani z biznesem, którzy mają swoje udziały w zyskach wypracowanych przez załogi „odpolitycznionych” zakładów pracy. Menedżerowie i biznesmeni mają płace nawet kilkadziesiąt razy wyższe niż zatrudniani przez nich pracownicy. Stanowiska w wielu firmach mają z partyjnych rekomendacji, za co odwdzięczają się wpłatami na konta partyjne. Firmy, którymi kierują oddani partii rządzącej menedżerowie, mogą wspierać określone partie i komitety wyborcze poprzez zamawianie reklam, ekspertyz i opinii różnego rodzaju think-tanków, kierowanie zamówień do określonych drukarni i wydawnictw. Mogą też zgodnie z prawem przekazywać znaczne sumy pochodzące z zysków wypracowanych przez załogi przedsiębiorstw na działalność różnego rodzaju fundacji.

W Stanach Zjednoczonych problem jest bardziej przejrzysty. Już w 1907 roku ustawa Tillman Act zakazywała korporacjom finansowania kampanii wyborczych na szczeblu federalnym. Ustawa Tafta-Hartleya z 1947 roku wprowadziła zakaz finansowania wyborów do Kongresu przez korporacje oraz związki zawodowe. Jednak 30 stycznia 1976 roku Sąd Najwyższy unieważnił szereg ustaw ograniczających rolę pieniądza w kampaniach wyborczych (orzeczenie w sprawie Buckley przeciwko Valeo), uznając, że wydawanie pieniędzy z zamiarem wpływania na wynik wyborów jest korzystaniem z wolności słowa, która podlega ochronie konstytucyjnej. Próba regulowania takich wydatków uznana została za łamanie wolności słowa. W styczniu 2010 roku zezwolono firmom na wydatkowanie dowolnych sum w celu zwalczania lub promocji określonego kandydata. W ten sposób ograniczona została rola składki i ofiarności poszczególnych obywateli i członków partii na rzecz funduszy korporacji, które żądają ich „zwrotu” w okresie powyborczego udziału we władzy. Dokonała się transsubstancjacja wyborcy w ciało i krew finansjery – pieniądź – i on rządzi kampanią wyborczą. Pieniądże, fundusze korporacji i ich zarządy stały się w ten sposób nowymi podmiotami wyborczymi przesądzającymi o losach kampanii wy-

borczych. Dwustu najbogatszych obywateli może decydować o wynikach wyborów w czasie kilku kolejnych kampanii.

Skoro wybory w Stanach Zjednoczonych odzwierciedlają zasady rynkowe, to wpłaty na fundusze wyborcze traktuje się jak inwestycje, które powinny zapewnić odpowiednie „zwroty”. Drugą stroną tego procesu jest upowszechnianie się przekonania, że nie można podważyć panowania wielkich korporacji. Aby zachować pozory równowagi, Sąd Najwyższy zezwolił również na finansowanie kampanii wyborczych związkom zawodowym. Wiadomo jednak, że ekonomiczna siła koncernów naftowych, zbrojeniowych, chemicznych jest bez porównania większa niż związków zawodowych.

W Stanach Zjednoczonych istnieje więc sprzeczność pomiędzy zakazem działalności partii politycznych na terenie zakładów pracy a polityczną działalnością kierownictw korporacji, które nie ponoszą żadnej politycznej odpowiedzialności. Mogą także ze względów „bezpieczeństwa” finansować kandydatów przeciwstawnych partii, stwarzając w ten sposób pozory pluralizmu politycznego i ideologicznego. Jest to specyficzny wyraz jednej z podstawowych sprzeczności kapitalizmu – sprzeczności między pracą i kapitałem.

Z pozorów jest to problem wewnętrzny Stanów Zjednoczonych, ale z uwagi na ich mocarstwowy charakter i wpływanie na wyniki wyborów w wielu państwach świata sprzeczności te nabierają ostrości i powszechnego charakteru. Ruch komunistyczny musi mieć własne zdanie wobec tak zwanych wojen prewencyjnych oraz służących eksportowi „demokracji”...

W praktyce mamy więc do czynienia z formalną demokracją i opisanym przez Giorgio Agambena państwem stanu wyjątkowego²⁴. W rzeczywistości mamy do czynienia z rządami oligarchii finansowej. Dlatego strategia i taktyka partii komunistycznych powinna być dostosowana do tych warunków.

Wiele ukazanych tu sprzeczności jest wynikiem uwzględnienia postulowanej przez Thomsena analizy procesu rewolucji naukowo-technicznej i globalizacji. Konieczne jest odczytanie myśli Lenina zawartych w *Co robić? Palące zagadnienia naszego ruchu* przez pryzmat tych procesów.

* * *

Thomsen stawia pod dyskusję wiele ważnych problemów – tylko wymiana doświadczeń pomiędzy marksistami Zachodu i Wschodu może służyć wypracowaniu właściwej strategii i taktyki w walce o pokój i socjalizm (komunizm)! Międzyimperialne sprzeczności sprawiają, że przebieg procesów politycznych ulega przyspieszeniu. Czas, aby międzynarodowy ruch robotniczy otrząsnął się z klęski, jaką poniósł na przełomie lat 1989 i 1991, oraz przystąpił do ofensywy...

²⁴ G. Agamben, *Stan wyjątkowy*, tłum. M. Surma-Gawłowska, Kraków 2008.

Noty o autorach

Marcin Hylewski – absolwent MISH Uniwersytetu Śląskiego, socjolog, filozof, doktorant w Zakładzie Badań Kultury Współczesnej IS WNS UŚ. Autor artykułów naukowych (m.in. „Studia Polityczne”, „Roczniki Nauk Społecznych”, „Kultura–Historia–Globalizacja”) i popularnonaukowych („Opcje”). W pracy badawczej koncentruje się na problematyce kontroli społecznej, socjologii literatury oraz historii idei i myśli politycznej.

Edward Karolczuk – doktor nauk humanistycznych. Konsultant w Regionalnym Ośrodku Doskonalenia Nauczycieli i Informacji Pedagogicznej „WOM” w Rybniku. Jego zainteresowania naukowe dotyczą problemów teorii polityki, historii najnowszej oraz społeczno-politycznych skutków transformacji ustrojowej. Posiada na swoim koncie publikacje naukowe w wydawnictwach krajowych i zagranicznych. Publikował również na łamach „Dialogu Edukacyjnego”, „Nowej Krytyki”, „Przełądu”, „Transformacji”, „Zdania”, „Nowego Obywatela”. W 2010 roku ukazała się jego książka *O wrogu – szkice filozoficzno-historyczne*, a w 2016 roku publikacja *„Nagie życie” ofiar wyzysku pracy i wojny*.

Jerzy Kochan – profesor Uniwersytetu Szczecińskiego, kierownik Zakładu Filozofii Kultury, absolwent historii i filozofii Uniwersytetu Wrocławskiego. Redaktor naczelny czasopisma filozoficznego „Nowa Krytyka”. Prezes Stowarzyszenia Marksistów Polskich. Autor wielu publikacji z zakresu filozofii, socjologii, antropologii kulturowej, wśród nich książek: *Wolność i interpelacja* (2004), *Życie codzienne w matriksie* (2007), *Studia z teorii klas społecznych* (2011), *Socjalizm* (2013), *De non existentia dei, czyli o nieistnieniu boga* (2014).

Barbara Więckowska – urodzona w Szczecinie, absolwentka Wydziału Filologicznego Uniwersytetu Szczecińskiego. Doktorantka w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Szczecińskiego. Główne zainteresowania to feminizm, filozofia społeczna i polityczna.

Zbigniew Wiktor – emerytowany profesor w Instytucie Politologii Uniwersytetu Wrocławskiego, specjalista w zakresie politologii, systemów politycznych i teorii państwa i prawa. Od wielu lat śledzi przemiany w Chińskiej Republice Ludowej, bada zachodzące tam procesy i czynnie uczestniczy w chińskim życiu naukowym. Oprócz licznych publikacji, w tym wielu zagranicznych, opracował książkę poświęconą współczesności Chin – *Chiny na drodze socjalistycznej modernizacji*. Autor książek, m.in.: *Geneza i rozwój teorii naukowego komunizmu*; *Illinois: zarys rozwoju społeczno-politycznego*; *Rozwój i prognozy przyszłości Chin w zmieniającym się świecie* (z Mieczysławem Rakowskim).