

Andrzej L. Zachariasz

Upadek jednej z największej ideologii, jaką był marksizm, i zbudowanego na nim największego systemu politycznego wieku dwudziestego, jakim był komunosocjalizm, odbił się niewątpliwie szerokim echem w środowiskach od zawsze niechętnych – jeśli nie wręcz wrogich – wobec wszelkich ruchów lewicowych. Obwieszczano w związku z tym nie tylko upadek marksizmu i tzw. realnego socjalizmu, ale wręcz koniec dotychczasowej historii [1] i nastanie nowego okresu w dziejach ludzkości. Jeśli dotychczasowy system był utożsamiany ze zniewoleniem człowieka, negacją jego podstawowych praw, to nowy miał być czasem wolności, realizacji praw człowieka, niemalże czasem powszechnej szczęśliwości, spełnieniem odwiecznego marzenia ludzkości. Znamienne, że w tym zgiełku okrzyków triumfu nad upadającym marksizmem i socjalizmem brak było głosu dotychczasowych marksistów. I nie chodzi tu bynajmniej o podejmowane próby obrony starego systemu, czy tym bardziej próby przeciwstawiania się nowemu porządkowi, ale choćby o analizę w kategoriach marksizmu tego, co nastąpiło. Tę postawę można tłumaczyć na różne sposoby. Można zapewne odwołać się do czynników subiektywnych, sprowadzając zaistniały stan do zachowań jednostkowych poszczególnych ludzi, próbujących włączyć się, pod wpływem nowej mody czy raczej powszechnej opinii, a zwłaszcza zmiany sytuacji politycznej, w powszechny i aktualny sposób myślenia. Nie sposób jednak wykluczyć i takich sytuacji, iż w przekonaniu wielu dotychczasowych marksistów, sam marksizm nie tylko jako ideologia czy filozofia, ale także i jako metodologia badania zjawisk społecznych, został jednoznacznie sfalsyfikowany. A więc marksizm także w ich opinii okazał się nie tylko błędną doktryną społeczną, ale nawet wręcz społecznie szkodliwą, a także nieprzydatną badawczo. W każdym razie znakomita większość badaczy zjawisk społecznych prezentujących zarówno marksistowski, jak i niemarksistowski sposób myślenia, niejako pod naporem faktów uznała, że upadek realnego socjalizmu i uzasadniającej go oficjalnie doktryny marksizmu jest na tyle oczywisty, że wręcz nie jest warty głębszych analiz teoretycznych. Rzecz jednak nie w tym, że zwycięzcy w ten sposób potraktowali upadek realnego socjalizmu, ale raczej w tym, że za taki uznali go sami przedstawiciele marksizmu.

Na tle tej zmowy milczenia na temat upadku realnego socjalizmu pozytywnie prezentuje się publikacja Adama Schaffa pt. *Humanizm ekumeniczny* (Warszawa 2012). Książka ta, jak pisze polski wydawca: „(...) napisana na początku lat dziewięćdziesiątych XX wieku (...), należąca do światowego zbioru dorobku Autora, ukazała się wyłącznie w Austrii i Hiszpanii. Jej fragmenty były cytowane w Polsce, niemniej jednak Czytelnik w Polsce dostaje do ręki całość dopiero po 20 latach” [2]. Powracanie do publikacji sprzed dwudziestu lat można by uznać jeśli nie za nieporozumienie, to co najmniej za przedsięwzięcie mocno spóźnione. Tym bardziej, że praca ta polskim filozofom, zwłaszcza podejmującym problematykę lewicowej myśli politycznej, była znana już wcześniej i w dyskusjach komentowana. Niewątpliwie tak by było, gdyby – przystępując do rozważań nad тезami zawartymi w wydanej książce – kierować się wyłącznie wymogami rynku księgarskiego i formułami recenzji ukazujących się publikacji. Praca Adama Schaffa, którą chcę uczynić przedmiotem namysłu, nie należy jednak, co najmniej z kilku powodów, do jednej „z kolejnych, jakie ukazały się”. Adam Schaff (1913–2006) był filozofem, który w polskim marksizmie nie tylko odgrywał czołową rolę, ale wręcz był twarzą tej filozofii. Co więcej, jego miejsce było wśród filozofów tworzących Olimp myślicieli marksistowskich dwudziestego wieku. Przeżył właściwie cały wiek dwudziesty, a więc miał możliwość

doświadczenia całej historii tej formacji intelektualnej i politycznej. Świadomie mógł uczestniczyć już w jej kształtowaniu się w latach trzydziestych i czterdziestych ubiegłego stulecia, a więc co najmniej obserwować a następnie czynnie uczestniczyć w jego tzw. stalinowskiej fazie i latach po niej następujących. A więc nie tylko współtworzyć mechanizmy systemu totalitarnego, ale także doświadczyć kolejnych jego stadiów destrukcji. W rezultacie także przyszło mu przeżyć, jak sam podkreśla, bankructwo systemu politycznego oraz zanegowanie wartości teoretycznej i praktycznej samej doktryny marksizmu. Dlatego też książka tak wybitnego filozofa, dysponującego tak rozległą wiedzą i doświadczeniem, powinna nie tylko budzić zainteresowanie, ale także formułowane w jej ramach tezy powinny zostać poddane szczególnie wnikliwemu namysłowi. Tym bardziej, iż filozof ten podejmuje w niej kwestie szczególnie aktualne, obejmując zakresem swych analiz nie tylko bankructwo realnego socjalizmu i sytuację samego marksizmu, ale także zarysowuje pewien program przekroczenia aktualnych jego ograniczeń oraz formułuje ideę nowego socjalizmu jako doktryny przyszłości. Po doświadczeniach bankructwa tzw. realnego socjalizmu i już ponad dwudziestu latach niepodzielnego panowania tzw. gospodarki liberalnej w Europie taka idea może budzić co najmniej zdziwienie, jeśli nie wręcz uśmiech bezradności. W każdym razie musi pojawić się co najmniej pytanie, na czym tak doświadczony filozof i uczyony opierał swoje propozycje i prognozy? Czy tylko na wierze w socjalizm i przekonaniach politycznych, czy też na jakichś przesłankach odwołujących się do teorii i do analizy faktów rzeczywistości społecznej? Odpowiadając na te pytania, należałoby zauważyć, że Adam Schaff – choć utrzymuje tezę o bezpowrotnym bankructwie tzw. realnego socjalizmu, czy też raczej socjalizmu radzieckiego jako systemu politycznego – nie podziela poglądów tych, którzy głoszą koniec marksizmu jako teorii wyjaśniającej zjawiska społeczno-polityczne, ani także jako doktryny, czy też idei społeczeństwa przyszłości. Jeśli cokolwiek w ramach szeroko rozumianego marksizmu zbankrutowało, to – jak twierdzi – tylko jedna z jego deformacji, jaką był tzw. marksizmleninizm (w tym także stalinizm), ale nie marksizm jako taki, czy też, jak sam go określa, tzw. marksizm klasyczny. Pisze: „Historyczna falsyfikacja tego rodzaju marksizmu nie jest falsyfikacją klasycznego marksizmu w ogóle, ponieważ marksizmleninizm stanowi, jak już powiedzieliśmy, zniekształcenie pewnych podstawowych myśli marksizmu” [3]. Co więcej, marksizm po pewnych korektach, które wymusza bieg wydarzeń historycznych, uznaje on nie tylko za pełnoprawną, ale wręcz za jedyną we współczesnym świecie nauk społecznych teorię naukową pozwalającą na wyjaśnianie zjawisk społecznych. Jak twierdzi, wynika to nie tylko z mocy teoretycznej marksizmu, ale i z faktu, że we współczesnym świecie nauk społecznych brak jest teorii wyjaśniających procesy społeczne. Utrzymuje zatem, że podstawowe kategorie marksizmu, takie jak: „klasa społeczna”, „walka klas”, „zysk” zachowują swoją moc eksplanacyjną i heurystyczną wobec opisywanej przez nie rzeczywistości. Nie podziela także poglądu, iż socjalizm został wyparty ze współczesnej świadomości społecznej. Przeciwnie, jest on nie mniej aktualny niż w przeszłości. Zewnętrznym symptomem tych procesów, wbrew – jak można by sądzić – wszechwładnemu panowaniu kapitalizmu, jest choćby fakt, że we współczesnej Europie i w świecie w większości krajów w latach osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych rządy sprawowały partie socjalistyczne [4]. Na poparcie tezy o aktualności idei socjalizmu, można by dodać – choćby z perspektywy aktualnego czasu – że partie liberalne a nawet tradycyjne partie prawicowe [5] w swoich programach uwzględniają postulaty tradycyjnie formułowane przez partie lewicowe. Zgodnie z doktryną klasycznego marksizmu Adam Schaff utrzymuje tezę o konieczności upadku kapitalizmu i zastąpienia go systemem socjalistycznym. Uzasadnienia tej konieczności

poszukuje on jednak nie w sile idei socjalistycznych, ale w zmianach strukturalnych systemu produkcji i dystrybucji dóbr materialnych. Podkreśla, że wiek dwudziesty, a zwłaszcza jego druga połowa, przyniósł zmiany zarówno w sferze ekonomicznej, jak i kulturowopolitycznej, a więc w ramach tzw. bazy i nadbudowy społecznej. Są one przede wszystkim rezultatem rewolucji technologicznej. Procesy te eliminują pracę jako podstawową kategorię, na której opierał się dotychczasowy kapitalizm. Schaff pisze tu o „obumieraniu pracy”; w nowym świecie „człowiek będzie zastąpiony przez automaty” [6]. Robotyzacja i automatyzacja prowadzi do zasadniczych przekształceń w dziedzinie produkcji i usług, ale także oznacza konieczność zasadniczych przekształceń strukturalnych społeczeństwa. Tak zatem, jak w wieku dziewiętnastym rewolucja przemysłowa spowodowała upadek feudalizmu, tak konsekwencją rewolucji technologicznej, zdaniem Adama Schaffa, będzie koniec kapitalizmu. Pisze: „Dla powstania kapitalizmu konieczną przesłanką jest również występowanie pracy na rynku jako towaru, tzn. robotnika, który jako właściciel oferuje swoją siłę roboczą (a więc pracę) jako towar. Gdy tylko ta relacja zniknie i ludzka praca przestaje być towarem, ponieważ w nowych warunkach produkcji staje się zbędna, kapitalizm obumiera, (...)”. I dalej dodaje: „Tym samym znika ekonomiczna podstawa wyzysku człowieka przez człowieka” [7]. Przy tym, co znamienne dla Adama Schaffa, prezentuje on w swoich wywodach tradycyjne stanowisko marksistowskie w tym względzie, tzw. determinizmu historycznego. Wprawdzie pisze o „spontanizacji zmian społeczno-politycznych, czy też procesów historycznych, które w tym wypadku są: (...) skutkiem dokonującej się rewolucji przemysłowej, która ludziom narzuca określone działania, a w krańcowych warunkach nawet ich zmusza do nich” [8], to jednocześnie stwierdza, że zmiany technologiczne wymuszają zmiany społeczne i ustrojowe.

Należy podkreślić, iż determinizm Schaffa, używając języka marksistowskiego, nie jest determinizmem mechanistycznym, ale wewnątrznie zróżnicowanym. Należałoby powiedzieć: dialektycznym. Mimo więc, że autor Humanizmu ekumenicznego opowiada się za determinizmem ekonomicznym, a więc tezą, iż to baza decyduje o kształcie nadbudowy, to bynajmniej nie formułuje tezy, z których miałyby wynikać ściśle określenie kształtu przyszłości. W jego ujęciu procesy technologiczne wymuszają jedynie tendencje rozwojowe, należałoby nawet stwierdzić: stwarzają nowe warunki czy też płaszczyzny działania dla ludzi. Te jednak każdorazowo będą zagospodarowywane w wyniku tych działań, stąd też, jak zasadnie stwierdzi: „Społeczeństwo automatyzacji i robotyzacji, w którym praca ludzka (w akceptowanym dziś sensie tego słowa) obumrze, może być społeczeństwem demokratycznym, jak również w wyniku walk politycznych społeczeństwem totalitarnym” [9]. Po schedę – po upadającym systemie tzw. liberalizmu – upomną się bowiem „różne siły”, chcąc sobie zapewnić sytuację dominującą w społeczeństwie przyszłości. „Dlatego jest jasne, że siły te będą sięgać po broń ideologiczną, by narzucić swój punkt widzenia” [10]. Stąd też, aby zapobiec negatywnym zjawiskom w przyszłości, a zwłaszcza groźbie nowego totalitaryzmu postuluje czynny udział obywateli w procesach społecznych. Warunkiem tego czynnego udziału jest, jak podkreśla, posiadanie wizji przyszłości, a więc własnej ideologii jako broni przeciwko zagrożeniom nowymi totalitaryzmami, nacjonalizmami czy też rasizmami. Tym samym nie podziela on poglądu o końcu tzw. epoki wielkich ideologii. Przeciwnie. Podkreśla rolę tych ostatnich w przyszłych społeczeństwach. Na temat poglądów głoszących koniec ideologii pisze: „Nie mam zamiaru zajmować się tym sporem, już to kiedyś zrobiłem. Ponieważ uważam ten pogląd po prostu za absurdalny, (...)” [11]. Wyciągnie stąd także wniosek, że ruch socjalistyczny, socjalizm, aby mógł czynnie uczestniczyć w „bitwie o przyszłość”, musi dysponować własną ideologią. Jako taką proponuje on sformułowaną przez siebie doktrynę ekumenizmu humanistycznego.

Nim jednak przejdę do omówienia samej idei, czy też nowej ideologii socjalizmu określanej przez autora mianem ekumenizmu humanistycznego, należałoby w pierwszej kolejności rozważyć zasadność konstatacji aktualnej sytuacji ruchu socjalistycznego w Europie (pomijając w tym wypadku rzeczywistość globalną), a przede wszystkim tezę o konieczności końca kapitalizmu jako systemu społeczno-politycznego. Rozważę te kwestie w następującej kolejności: po pierwsze: czy socjalizm we współczesnej Europie jest w tak dobrej sytuacji, jak to chce widzieć Adam Schaff? I po drugie: czy ewolucja technologiczna, a zwłaszcza zanik pracy najemnej, musi oznaczać koniec kapitalizmu?

Podejmując pierwszą z tych kwestii, zauważę, że stosunkowo oczywistą wydaje się być teza, iż współczesność to bynajmniej nie czas dominacji idei, czy też ideologii socjalizmu i tzw. gospodarki socjalistycznej, której cechami szczególnymi było tzw. planowanie produkcji (i usług) oraz odgórna redystrybucja dóbr materialnych (tzw. produktu globalnego czy też dochodu narodowego). To raczej czas panowania w gospodarce tzw. wolnego rynku a w nadbudowie ideologii liberalizmu. Schaff jednak tylko częściowo wydaje się akceptować ten pogląd, a nawet dostrzega w nim jedynie pozór, kamuflaż faktycznych relacji w procesie produkcji i stosunków społecznych. Wolny rynek jest dla niego jedynie pozorem, fikcją czy też atrapą ideologiczną dla niezorientowanych oraz narzędziem ich zwodzenia; bajką dla niedokształconych entuzjastów tzw. nowej rzeczywistości. Należałoby powiedzieć: zabiegiem piarowskim a nie tezą mającą uzasadnienie teoretyczne i potwierdzenie w praktyce. Przede wszystkim, jak twierdzi, współczesna gospodarka, tzw. wolnorynkowa, nie tylko w skali europejskiej, ale i światowej jest sterowana przez Bank Światowy i ponadnarodowe koncerny i grupy kapitałowe (ok. 500 potężnych podmiotów kapitałowych, tzw. gigantycznych multinationals) [12]. Przedmiotem działań tych podmiotów jest planowanie procesów gospodarczych w skali globalnej. W przekonaniu Adama Schaffa, współczesna gospodarka wolnorynkowa w procesach planowania osiągnęła nieporównywalnie wyższy poziom, zarówno teoretyczny, jak i praktyczny, niż jakakolwiek inna gospodarka w przeszłości, w tym także tzw. planowe gospodarki socjalistyczne. Nie oznacza to bynajmniej, że mimo nieporównywalnie lepszej metodologii i narzędzi również tej gospodarce planowej nie zdarzają się błędy i sytuacje nieprzewidziane. Podzielając nawet pogląd autora Humanizmu ekumenicznego co do procesów planowania globalnego, to należy jednak stwierdzić, że planowanie w tzw. gospodarce wolnorynkowej, nawet jeśli obejmuje makroprocesy, nie sięga tak głęboko, jak to miało miejsce w gospodarce socjalistycznej. Planowanie w ramach superkorporacji pozwala na pewną grę ekonomiczną, zarówno między nimi, jak i na poziomie drobnych producentów towarów i usług. Choć z drugiej strony można by zapytać, czy tego rodzaju, w skali systemu, drobne odstępstwa czynią na tyle znaczącą różnicę, aby na ich podstawie przeciwstawić tzw. planowanie socjalistyczne i planowanie megakorporacji czy też multinationals? W każdym razie marksistowski filozof wydaje się wyciągać stąd wniosek, iż planowanie gospodarcze nie było jedynie fanaberią tzw. realnego socjalizmu, ale jest strukturalną zasadą każdej świadomej działalności gospodarczej, a więc zarówno socjalizmu, jak i tzw. liberalizmu. Różnica, jeśli jest, sprowadza się do tego, że planowanie w gospodarce socjalistycznej realizowało się w ramach gospodarek narodowych, natomiast w tzw. gospodarce wolnorynkowej jest ono realizowane w ponadnarodowych grupach kapitałowych i multinarodowych korporacjach właścicieli środków produkcji. Uwzględniając ten moment, można by zatem twierdzić, że planowanie, jako zasada socjalizmu, równie dobrze, a nawet z większym powodzeniem, funkcjonuje w gospodarce liberalnej.

Przejdźmy zatem do tezy Adama Schaffa, iż potwierdzeniem żywotności idei socjalizmu, przynajmniej w Europie, jest udział partii socjalistycznych w sprawowaniu władzy. Choć tu

należy zauważyć, że trudno byłoby, wbrew temu co pisał ówczesny nestor filozofii polskiej, dowodzić, iż tendencja ta jest jednoznacznie trwała, a zwłaszcza jednokierunkowa. Raczej podlega ona wahaniom zgodnie z nastrojami społecznymi i rytmem kalendarzy wyborczych. Zakładając nawet, że faktycznie tak jest, że są momenty, w których partie mające w nazwie słowo „socjalistyczne”, a znacznie częściej „socjaldemokratyczne” lub też powołujące się na lewicowe i socjalistyczne tradycje w większości krajów europejskich sprawują władzę, to pojawia się podstawowe pytanie: na ile, a nawet czy w ogóle, są to jeszcze partie socjalistyczne? Jest to zatem w pierwszej kolejności kwestia definicji samego socjalizmu. Czym zatem socjalizm jest współcześnie i jak socjalizm prezentowany przez współczesne tzw. partie socjalistyczne ma się do socjalizmu tradycyjnego, czy choćby do tradycji socjalistycznej? Zdarza się bowiem tak, że tzw. partie prawicowe akceptują elementy programów partii lewicowych, zaś wiele z tzw. partii socjalistycznych zaakceptowało a nawet przejęło ideologię liberalizmu nie tylko politycznego, ale i ekonomicznego. Partie te wpisują się w rzeczywistość tzw. wolnego rynku i funkcjonują jako typowe partie władzy a nie partie idei i programów społecznych. W „grze o władzę” niejednokrotnie wprost, ze względów koniunkturalnych, rezygnują z zasad wyznaczających ich nominalną tożsamość polityczną. Ich elity polityczne, czy też osoby stanowiące właściwe im gremia kierownicze, swoimi zachowaniami wydają się potwierdzać tezę, że ich członkostwo w partiach lewicowych bynajmniej nie wynika z przekonań politycznych, ale jest dyktowane możliwością uczestnictwa w walce – czy też w „grze” – o władzę. Bezideowość partii politycznych, a jednocześnie interesowność ich działaczy [13], wydaje się być na tyle zjawiskiem powszechnym, że wyborcy partie identyfikują nie po ideach (wzgl. – ideologiach), jakimi się one kierują, a nawet nie po głoszonych poglądach, czy też programach społecznych, ale po osobach przywódców partyjnych. Stąd też nowo powstające partie polityczne organizują się nie wokół idei i programów, ale wokół ludzi cieszących się pewną popularnością. Z zasady są to byli politycy starych partii, z których odeszli, bądź też celebryci polityczni, w każdym jednak przypadku ludzie bezideowi, kierujący się z zasady interesami osobistymi bądź też potrzebą istnienia na „scenie politycznej”. Ich jedyną ideologią, jeśli w ogóle jakąkolwiek mają, jest po prostu cynizm połączony z codziennym pragmatyzmem politycznym. Można by zatem zapytać: czy tacy przywódcy mają cokolwiek wspólnego z socjalizmem jako formacją ideową? Uwzględniając tę sytuację, należałoby raczej stwierdzić, iż optymizm Adama Schaffa, co do udziału ruchów i partii socjalistycznych w kształtowaniu współczesnego świata społecznopolitycznego, był co najmniej zbyt daleko idący. Problem jednak także i w tym, że współczesne ruchy lewicowe faktycznie nie odwołują się do żadnych konsekwentnie – w znaczeniu systemowo – zbudowanych poglądów, w których formułowana byłaby idea, choćby w związku ze zmianami dyktowanymi eliminacją pracy najemnej, nowej organizacji społeczeństwa. Współczesnej lewicy brak jest nie tylko całościowej wizji społeczeństwa [14], ale co gorsze, brak jest świadomości potrzeby oparcia przyszłości całych społeczeństw, a nie tylko uprzywilejowanych grup, na nowych regułach ekonomicznych, regułach sprawiedliwości społecznej czy też podstawach zapewniających względnie stabilne warunki egzystencji a także rozwoju intelektualnego i duchowego człowieka. Współcześni przedstawiciele lewicy, w tym także socjaliści i socjaldemokraci w swoich programach i działaniach odwołują się do doktryn podejmujących niejako kwestie bieżące, wyznaczone codziennością egzystencji, nastawione z perspektywy społeczeństwa jako całości na cele partykularne, jeśli nie wręcz marginalne. Koncentrują się zatem na problemach związanych z płcią, preferencjami seksualnymi, małżeństwami homoseksualnymi, związkami partnerskimi, homofobią, ekologizmem itp. Niewątpliwie wszystkie te doktryny w perspektywie

grup, których interesy wyrażają – a także samej idei lewicowości – są znaczące dla tożsamości lewicy i idei socjalizmu. Niemniej w perspektywie społeczeństwa jako całości, a tym bardziej socjalizmu jako doktryny uniwersalnej, mają one wymiar partykularny, a często wręcz marginalny. Doktryny te i postulujące je grupy społeczne z zasady wyrażają interesy wręcz niszowe. Przy tym zwolennicy tego rodzaju ideologii znacznie częściej określają się poprzez formowanie postaw negatywnych wobec tradycji niż same formułują programy postulatywne. Trwają i funkcjonują nie tyle siłą własnych idei, wizjami nowego społeczeństwa, ile krytyką, choć niejednokrotnie zasadną i potrzebną, a przede wszystkim potrzebą „wpasowania się w to, co modne, to, co na czasie”. W konsekwencji ideologia współczesnej lewicy, w swej warstwie społeczнопolitycznej, różni się jedynie szczegółami, a właściwie innym rozłożeniem akcentów, a nie zasadami czy też formułowanymi celami od ideologii liberalizmu. Tym bardziej, że w rozwiązaniach całościowych zwolennicy socjalizmu i socjaldemokracji nie tylko faktycznie, ale i formalnie aż nazbyt często akceptują globalizm jako ideologię współczesnego społeczeństwa. Taki stan rzeczy nie uzasadnia, moim zdaniem, tezy, zgodnie z którą: socjalizm we współczesnym świecie „ma się dobrze”. Nie pozwala jednak twierdzić, że należy on do bezpowrotnej przeszłości. Jest on bowiem, choć w osłabionej i wewnętrznie rozbitej, a nawet zagubionej formule, w dalszym ciągu znaczącym i ideowo inspirującym elementem współczesnej rzeczywistości społeczнопolitycznej.

Drugi z argumentów przywołany przez Adama Schaffa na rzecz nie tyle aktualności, ile wręcz konieczności socjalizmu jako ustroju przyszłości, wskazuje na tzw. rewolucję technologiczną, a dokładniej automatyzację i robotyzację produkcji. Oznaczają one jakościową zmianę warunków, a w konsekwencji i sposobu wytwarzania dóbr materialnych. Zmiana ta sprowadza się do obumierania, a w istocie do wyeliminowania, a w każdym razie daleko idącego ograniczenia pracy najemnej w procesie produkcji. Jej następstwem będzie nie tylko zmiana samego sposobu produkcji, ale przede wszystkim zmiana warunków egzystencji ludzi dotychczas utrzymujących się z zapłaty za świadczoną pracę. Wpłynie to w sposób znaczący zarówno na funkcjonowanie człowieka jako jednostki, jak i na funkcjonowanie całego społeczeństwa. W przekonaniu autora Humanizmu ekumenicznego, z momentem zaniku pracy najemnej zniknie także wyzysk człowieka przez człowieka. Oznacza to, jak wnioskuje omawiany filozof, nie tylko koniec klasy robotniczej, ale także koniec walki klasowej między kapitałem a pracą, a więc i kapitalizmu. Co najwyżej, pojawia się pytanie: co „po kapitalizmie”? Adam Schaff odpowiada: właśnie socjalizm. Czy jednak tak być musi?

Czy zatem zachodzące zmiany w sferze produkcji, a w szczególności jej robotyzacja i zanik „pracy najemnej”, nawet jeśli ten będzie możliwy, musi oznaczać automatycznie koniec kapitalizmu? Zauważę zatem, że choć trudno byłoby mi się zgodzić bez pogłębionej analizy z tezą, że kapitalizm był i jest ustrojem, który świadomie za cel stawia sobie wyzyskiwanie pracowników najemnych, to jednak należałoby przyznać, że stosowanie pracy najemnej umożliwiałoby i umożliwia wykorzystywanie ludzi [15]. Odwołując się do oczywistości tego stwierdzenia, można by formułować sąd, iż zanik pracy najemnej będzie jednoznaczny z wyeliminowaniem wyzysku, a więc i naturalnym obumarciem kapitalizmu. Problem jedynie w tym, czy faktycznie kapitalizm daje się sprowadzić jedynie do wyzysku pracy najemnej? I choć nie sposób w tym tekście przeprowadzać szczegółowych analiz kapitalizmu jako pewnej formacji ekonomicznej, to należałoby zauważyć, że obok wszelkich innych możliwych definicji jest to przede wszystkim sposób produkcji, którego warunkiem koniecznym jest kapitał, a więc środki, które pozwalają na zorganizowanie produkcji tj. maszyny, surowce oraz potrzebna technologia. W wypadku produkcji opartej na pracy najemnej były to jeszcze środki finansowe

potrzebne na zakup siły roboczej. Możliwości, jakie daje współczesna technologia, pozwalają zastąpić najemną pracę ludzi właściwościami wytwórczymi automatów czy też robotów. Dla właściciela kapitału jako organizatora produkcji jest bez znaczenia, czy pracę wykonają ludzie czy też stanie się to za sprawą maszyn. Ważne jest jedynie to, aby praca ta była wykonana po możliwie najniższych kosztach, a wyprodukowane przedmioty spełniały obowiązujące standardy produkcyjne. Stąd też wyeliminowanie pracy najemnej nie jest bynajmniej jednoznaczne z automatycznym upadkiem produkcji opartej na kapitale, a tym bardziej z zanegowaniem mechanizmów prowadzących do jego pomnażania. Przeciwnie, sytuacja ta uwalnia ten system produkcji od wielu niedogodności, jakie wynikały z „wykorzystywania” pracy najemnej. Można by tu choćby wskazać na takie jak to, iż roboty, przynajmniej na razie, nie organizują się w związki zawodowe, nie stawiają żądań socjalnych, nie strajkują, nie potrzebują urlopów ani także przerw okolicznościowych, nie domagają się podwyżek zarobków ani nie świętują itp. Jednocześnie automatyzacja i robotyzacja oznacza otwarcie nowych możliwości przed tym sposobem produkcji, łącznie z organizowaniem produkcji, być może w niezbyt odległej przyszłości, na innych ciałach niebieskich, czy też pozyskiwania surowców spoza Ziemi. Kapitalizm zatem, jako sposób produkcji oparty na kapitale może równie dobrze (a nawet lepiej) funkcjonować wraz z zanikiem pracy najemnej. Co najwyżej, jak już zauważyłem, zaniknie możliwość wyzysku ludzi poprzez ich pracę. Czy jednak nie mogą pojawić się inne możliwości ich zniewolenia, a w efekcie także i inne sposoby wykorzystywania ich aktywności i zdolności twórczych? W każdym razie zanik pracy najemnej nie wydaje się być jednoznaczny z upadkiem tzw. kapitalistycznego sposobu produkcji. Kapitalizm jako system ekonomiczny upadnie wówczas, gdy zastąpi go wolny od dyktatu kapitału i konkurencji – bardziej opłacalny i bardziej wydajny społecznie – inny sposób wytwarzania dóbr materialnych oraz duchowych. Robotyzacja gospodarki, choć bynajmniej automatycznie nie znosi systemu ekonomicznego opartego na kapitale, to jednak w istotny sposób podważa, a w każdym razie zmienia dotychczasowe jego funkcjonowanie. Oznacza ona bowiem wyeliminowanie z procesu produkcji pracy najemnej. W praktyce funkcjonowania społeczeństwa prowadziłoby to do likwidacji sposobu pozyskiwania dochodów przez najliczniejszą grupę ludzi, jaką była klasa robotnicza. Jeśli zatem tego rodzaju prognozy sprawdziłyby się, to likwidacja pracy najemnej, przy braku odpowiednich zabezpieczających mechanizmów społecznych, mogłaby się okazać dla ludzi pozbawionych środków do życia nie tyle dobrodziejstwem, co raczej swoistego rodzaju kataklizmem życiowym. W tym wypadku pojawia się problem zapewnienia środków do życia i funkcjonowania w społeczeństwie tych ludzi, którzy na skutek robotyzacji utracą dotychczasowe dochody, jakie otrzymywali z tytułu tzw. świadczonej pracy. Rewolucja technologiczna oznacza zatem nie tylko rozwiązywanie starych, ale także kreowanie nowych problemów społecznych i politycznych.

Poza tym z faktu, który Adam Schaff określił jako „obumieranie pracy najemnej”, nie wynika bynajmniej konieczność zaniku własności prywatnej i opartych na niej form pracy zależnej. Nie znikają zatem podstawowe wyznaczniki kapitalizmu jako systemu ekonomicznego i politycznego. Należałoby tu raczej mówić o restrukturalizacji fundamentalnych jego czynników, którą daje się ująć w formułę z jednej strony ograniczenia znaczenia pracy najemnej, z drugiej gigantycznej koncentracji kapitału. Tym bardziej nie jest to jednoznaczne z zanikiem egoizmu i konfliktów społecznych i uformowaniem się społeczeństwa, które kierować będzie się wyłącznie odruchami społecznymi, a bezinteresowność i powszechny altruizm będą zasadami wyznaczającymi relacje międzyludzkie. I choć nie ma tu bynajmniej potrzeby negować tezy, że ludzkość, a właściwie tworzący ją ludzie, w procesie rozwoju dziejowego podlegają

doskonaleniu, w tym także moralnemu, to budowanie na tej tezie wizji przyszłego społeczeństwa jest daleko posuniętą naiwnością. Życie społeczne i polityczne ludzi – choć nie sposób negować w tych procesach wartości i pozytywnych uczuć – w swoich podstawach odwołuje się w pierwszej kolejności do popędów i instynktów warunkujących człowiekowi jego przeżycie i przeżycie jego najbliższych, a w dalszej kolejności do realizacji interesów warunki te zapewniające na możliwie wysokim poziomie.

Niemniej jednak, paradoksalnie, szczególnie sprzyjające warunki dla doskonalenia, a zarazem zagrożenia dla społeczeństwa otwartego, stwarza zarówno kumulacja kapitału, jak i postępująca robotyzacja (resp. – automatyzacja) i informatyzacja gospodarki i pozostałych przejawów życia społecznego. Przemiany te stwarzają możliwości uformowania społeczeństwa wolnych wytwórców i twórców, jak i systemu centralnie sterowanej gospodarki, a w sytuacji konfliktów i narastaniem w ich atmosferze radykalnych nastrojów społecznych, politycznego totalitaryzmu. Kapitalistom (dysponentom wielkiego kapitału, właścicielom gigantycznych multinationals), jak wskazuje rodzące się doświadczenie, bardziej opłaca się zatrudniać niewielu za wiele, niż wielu za niewiele. Niewielu zadowolonych i lojalnych, oddanych, znaczy bowiem znacznie więcej dla właścicieli kapitału, ochrony ich pozycji i pomnażanego zysku, niż wielu niezadowolonych i nielojalnych nisko opłacanych rzesz „proli” [16] oraz bezrobotnych pałających do bogatych ciągła niechęcią. Nad tą drugą grupą stosunkowo łatwo można zapanować umiejętną manipulacją, tanim przekupstwem w postaci tzw. promocji i zapomóg, a w ostateczności przy użyciu bezpośrednich środków przymusu (policji i wojska).

Automatycznym efektem tej sytuacji może być jedynie po stronie kapitału kształtowanie się elit kreuzusów gospodarczych (kreuzalizacja kapitalistów) i ich wysoko opłacalnej klienteli; po stronie pracy najemnej pauperyzacja tzw. klasy robotniczej, czyli formowanie się szerokich rzesz nisko opłacanych pracowników najemnych i towarzyszących im rzesz bezrobotnych.

Praca najemna, jak sądzę, nie tyle zaniknie (a w każdym razie nie tak szybko jak wydaje się twierdzić Adam Schaff), co raczej przyjmie nowe formy. Nie sposób wykluczyć, że w wypadku nasilania się konfliktów społecznych, część tzw. bezrobotnych ery technologicznej znajdzie zatrudnienie w różnych paramilitarnych i militarnych formacjach nie tylko państwowych, ale przede wszystkim w korporacyjnych prywatnych. Ich celem będzie utrzymanie porządku społecznego odpowiadającego właścicielom kapitału i nowego sposobu produkcji. Określenie, jak liczna to będzie grupa w stosunku do ogółu społeczeństwa, w tych uwagach wydaje się być kwestią drugorzędą. Zauważę, że współczesne środki techniczne już dziś pozwalają na pełną inwigilację obywateli i pełną nad nimi kontrolę. Nie sposób wykluczyć sytuacji, że w przyszłości czymś powszechnym będzie, także na odległość, dyscyplinowanie konkretnych ludzi, a nawet ich eliminowanie. „Praca” zatem, jak wskazałem, dla części tzw. bezrobotnych znajdzie się w strukturach władzy i ochrony własności (a właściwie kapitału). Przy tym należy podkreślić, że likwidacja pracy nie oznacza bynajmniej likwidacji konkurencji, a nawet konfliktów między poszczególnymi grupami interesów. Stąd też nie sposób wykluczyć prywatnych, a właściwie najemnych, armii poszczególnych grup kapitałowych i prowadzonych między nimi wojen. Są one zresztą faktem już we współczesnej gospodarce kapitalistycznej. Należy przy tym zauważyć, że proces prywatyzacji sfery publicznej nie jest zupełnie obcy współczesnej rzeczywistości politycznej. Może się bowiem okazać, że kapitalistom dla wymuszenia pożądanego porządku bardziej opłaca się utrzymywać prywatne armie niż płacić podatki. Znamienne, że stratedzy współczesnego liberalizmu gospodarczego – pełni wiary w omnipotencję demokracji liberalnej, umocnionej jej zwycięstwem nad totalitaryzmem w wersji narodowosocjalistycznej i socjalistycznokomunistycznej – nie dostrzegają w zaniku pracy

najmniej istotnego zagrożenia systemu kapitalistycznego. Nie wyciągają stąd wniosku o upadku kapitalizmu, a tym bardziej o konieczności jego przekształcenia się w socjalizm. Ewentualne konsekwencje tego faktu sprowadzają, co najwyżej, do lokalnych zaburzeń w funkcjonowaniu systemu. Stąd też właściwie brak jest prób formułowania radykalnych rozwiązań rodzących się kwestii społecznych, a jedynie formułowane są propozycje i podejmowane są zabiegi doraźne mające na celu podtrzymanie istniejącego status quo. Nakierowane są one przede wszystkim na łagodzenie ewentualnych konfliktów społecznych. Na ten cel skierowane są, obok rozwinięcia tradycyjnych usług, czy też różnych form tzw. zajęć użytecznych społecznie (social workers) [17], propozycje różnego rodzaju świadczeń społecznych. Można by tu wskazać np. dopłaty kompensacyjne (dla rolnictwa, rybactwa śródlądowego i morskiego, dla hodowców kanarków, pszczoł, trzmieli, dla młodych małżeństw, rodzin wielodzietnych itp.) łącznie z propozycją, aby przyszłym bezrobotnym państwo wypłacało stałe stawki (należałoby powiedzieć – zasiłki) na utrzymanie. W tym kierunku zmierzały m.in. propozycje Jamesa Tobina oraz Milтона Friedmana (laureaci nagrody Nobla). Pierwszy postulował, aby państwo gwarantowało wszystkim obywatelom dochód podstawowy, tzw. „podstawowy dochód bez pracy dla wszystkich”; drugi „propagował konieczność wprowadzenia negative income tax – a więc wypłacania przez Skarb Państwa wszystkim obywatelom pewnej sumy stanowiącej różnicę między ich dochodami a ustaloną granicą opodatkowania” [18]. Oczywiście, takie zasiłki musiałyby być wypłacane powszechnie i bez jakiegokolwiek ekwiwalentu ze strony ich odbiorców. Propozycje zaiste proste i zapewne w powszechnym odczuciu atrakcyjne. W swoich konsekwencjach, pomijając techniczne warunki przeprowadzenia tego rodzaju operacji, sprowadzają się one do zapewnienia obywatelom przez państwo, dokonujące podziału dóbr przeznaczonych do konsumpcji, warunków ich egzystencji. Można by powiedzieć, że w istotnym swym wymiarze rozwiązanie to nawiązuje do systemu politycznego starożytnego Rzymu. Niewolnicy (w tym wypadku automaty i roboty) pracowali, zamożni Rzymianie (tzw. elity gospodarcze, społeczne i polityczne) zajmowali się rządzeniem, czyli dbałością o imperium, a pozbawiony zajęć lud (ludzie wyzbyci z wszelkiej własności, ale wolni obywatele) otrzymywał od Rzymu środki na utrzymanie. Władza miała dostarczać obywatelom – zgodnie z rzymskim hasłem: panem et circenses! – utrzymanie i rozrywkę. System ten, mimo jego prostoty w kreowaniu dochodów, nie wydaje się być jednak pozbawiony mankamentów. Przede wszystkim nie znosi on, ale przeciwnie, utrwała różnice społeczne. Prowadzi do podziału społeczeństwa, przy być może nawet licznym udziale tzw. klasy średniej, na dwie podstawowe a zarazem przeciwne sobie grupy społeczne. Na jednym biegunie tak ukształtowanej struktury społecznej sytuuje niewielką liczbę, w relacji do całej populacji, lecz niewyobrażalnie bogatych ludzi, na drugim niezliczone rzesze ludzkie żyjące, w zależności od łaskawości decydujących tzw. elit, z możliwie niskich, ale bezpiecznych dla całości systemu, rent (pensji) społecznych. Wskazując na pozytywne strony trwałego, bezekwiwalentnego wypłacania zasiłków społecznych dla dużej części społeczności (poza tym, że taki system może okazać się koniecznością), podkreślić należy możliwość wykorzystania wolnego od pracy zarobkowej czasu na realizację różnorodnych zainteresowań, w tym też działań twórczych. Równie dobrze jednak może to prowadzić do utrwalania się postaw pasywnych, wyłącznie roszczeniowych, a nawet aspołecznych. W każdym razie zanik pracy najmniej, dla teoretyków liberalizmu, nie jest przesłanką ani końca kapitalizmu, ani też oznaką początku socjalizmu. Co najwyżej jest zmianą pewnych form jego funkcjonowania, choć należałoby dodać, że nie przewidują oni także przekształcenia się liberalizmu, a zwłaszcza tzw. demokracji liberalnej w formę nowego totalitaryzmu.

Adam Schaff, zapowiadając tzw. nowy system produkcji technologicznej, w swoich analizach koncentrując się na pracy najemnej jako źródle wyzysku społecznego, nie dostrzega decydującego znaczenia kapitału jako środka uzależniania i wykorzystywania ludzi, zarówno w porządku ekonomicznym, społecznym, jak i politycznym. Wydaje się pojmować tę kategorię – zgodnie z zasadą, iż kapitał nie ma ojczyzny – jako obojętną nie tylko w relacjach międzyludzkich, ale i w rozważaniach teoretycznych. Obojętną także, należałoby dodać, w kreowaniu i opanowywaniu konfliktów społecznych, a zatem jako środka nacisku i jako narzędzie panowania nad tymi warstwami, czy też klasami, które są czy też będą kapitału pozbawione. W moim przekonaniu nowa formuła kapitalizmu, ograniczająca pracę do minimum i bazująca w swoim funkcjonowaniu na zdobyczach tzw. rewolucji technologicznej, zachowująca dotychczasową formułę własności kapitału, nie tylko nie podważa kapitalizmu, ale wręcz przeciwnie, stwarza dla tego systemu nowe możliwości nie tylko ekonomiczne, ale i polityczne. W tym ostatnim wypadku stwarza dla klas dominujących ekonomicznie, nieporównanie większe możliwości (od tzw. starego, najemnego kapitalizmu) panowania politycznego nad społeczeństwem. Co więcej, pojawia się wręcz groźba przerodzenia się aktualnego liberalizmu w nowy totalitaryzm. Można by zatem zapytać: czy Adam Schaff zaistnienia tego rodzaju zagrożeń nie przewiduje? Stwierdziłbym, że nawet jeśli przewiduje, to ich źródło lokuje w drugorzędnych wyznacznikach samego kapitalizmu, a więc nie w tym, co jest podstawą i warunkiem pracy najemnej, ale w pracy najemnej, która jest funkcją tych warunków, a w tym wypadku w pierwszej kolejności funkcją kapitału. Nie przewiduje zatem żadnych zmian w strukturze własności kapitału, ani jej ograniczeń w mechanizmach ekonomicznych, czy też politycznych. Tym samym – co wydaje się szczególnie znamienne dla starego, klasycznego marksisty – przeciwwagi dla zagrożeń przyszłego socjalizmu upatruje nie w ekonomii, ale odwołuje się tutaj do oburzenia moralnego i wynikających stąd trudności w realizacji takiego tzn. totalitarnego i niesprawiedliwego systemu politycznego. „Byłoby przecież – pisze – moralnie nie do utrzymania, ale też praktycznie nie do zrealizowania – (...) żeby poszczególne jednostki ludzkie przywłaszczały sobie wszystkie produkty wytworzone przez coraz to lepiej działające automaty i roboty, podczas gdy jednocześnie masa »zbędnych« ludzi wypieranych przez maszyny byłaby skazana na śmierć głodową. Ci ludzie po prostu nie dopuściliby do tego. Sytuacja wręcz prowokowałaby do oporu i rebelii” [19]. Nawet gdyby tak było, to należałoby zapytać czy opór i rebelia cokolwiek w tym względzie zmieni? Wszak zasadą raczej jest, że wczorajsi buntownicy i rebelianci już w dniu zwycięstwa zapominają o własnych ideach i postulatach, a jutro zajmują miejsce tych, których wczoraj pokonali. Liczenie na oburzenie moralne i rebelię jest zbyt słabym argumentem, który miałby zapobiec przyszłym wynaturzeniom ustroju politycznego rezygnującego z pracy najemnej. Czy zatem w tej sytuacji ludzkość, jeśli jej trwania nie przerwie jakiś globalny kataklizm, skazana jest w przyszłości na system globalnego totalitaryzmu, dla którego wzorcem mógłby być „nowy wspaniały świat” Aldousa Huxleya?

Ratunek przed groźbą niekorzystnych wynaturzeń upadającego kapitalizmu Adam Schaff, jak przystało na klasycznego idealistę, upatruje nie tylko w oburzeniu moralnym. Odwołuje się także do siły zmodyfikowanej idei socjalistycznej, czy też nowej ideologii jako programu przebudowy rzeczywistości społecznej. Wydaje się przy tym stwierdzać, iż przyszłości ludzkości nie można powierzyć przypadkom, „grze egoizmów”, czy też tzw. ślepego losowi. Aby zapobiec ewentualnym wynaturzeniom przypadkowego rozwoju, ślepej grze interesów i sił, i procesy społeczne skierować na „właściwe tory”, człowiek współczesny musi, czy też co najmniej powinien, mieć wizję swojej przyszłości. Ta miałaby być narzędziem ochrony przed

zagrożeniami indywidualistycznej i liberalnej propagandy (tzw. piaru – PR), a jednocześnie orężem w walce o nowy „lepszy świat”. Byłaby to ideologia tzw. „Nowego Socjalizmu”, która z jednej strony unikałaby błędów starego socjalizmu, a zwłaszcza w jego wersji leninowskiej, a z drugiej w znacznie większym stopniu korzystałaby z dorobku kulturowego i cywilizacyjnego kultury Zachodu. Tu należałoby podkreślić, że ta ideologia w wielu istotnych momentach odbiega nie tylko od tzw. marksizmuleninizmu, ale i od samego tzw. marksizmu klasycznego. Schaff rezygnuje z podstawowej kategorii dotychczasowego marksizmu, we wszelkich jego wydaniach, jaką był dogmat walki między dwoma podstawowymi klasami: kapitalistami i proletariatem. Wynika to, w jego przekonaniu, choćby z tego, że wraz z zanikiem pracy najemnej zaniknie także tradycyjna klasa robotnicza, czyli proletariat. W swoich rozważaniach dostrzega natomiast rolę tzw. klasy średniej, która notabene nie tylko przez Lenina, ale także i Marksa nie była doceniana, a nawet wręcz niezauważana. Społeczeństwo współczesne – zwłaszcza, należałoby dodać, od czasów kiedy wczorajsi komuniści dołączyli do tzw. klasy średniej – to przede wszystkim społeczeństwo tzw. klas średnich [20]. Jednocześnie walkę klas Schaff próbuje zastąpić kategorią znacznie łagodniejszą, jaką są „konflikty interesów”. Rzecz w tym, że walka nie przewiduje kompromisów, a raczej pokonanie i zniszczenie przeciwnika; konflikty interesów nie tylko dopuszczają uzgadnianie stanowisk, ale wręcz wymagają kompromisów. Społeczeństwo zatem nie tyle jest tu pojęte jako pole bitwy, ale jako gra interesów, a także przestrzeń negocjacji i uzgodnień zarówno zbieżnych, jak i przeciwstawnych stanowisk, a więc jako przestrzeń demokratycznej, a przede wszystkim parlamentarnej, konkurencji. Tym samym Schaff odchodzi od idei tzw. rewolucji, przewrotu zbrojnego na rzecz parlamentarnej „walki” o władzę. Odpowiada się zatem za demokracją parlamentarną. Drugą tezę marksizmu, którą zanegowała współczesna gospodarka, jest relacja między wolnym rynkiem a planowaniem. Marks utrzymywał, że w ramach wolnego rynku nie jest możliwe planowanie gospodarcze, a jednocześnie w gospodarce planowej, a właściwie odgórnie sterowanej, widział możliwość rozwiązania podstawowej antynomii kapitalizmu, jaką były permanentnie powtarzające się kryzysy ekonomiczne. Schaff dowodzi, że planowanie jest powszechną praktyką w ramach tzw. wolnego rynku. Przy tym sam wolny rynek traktuje jako „fikcję literacką” i bajkę dla naiwnych. Pod adresem zwolenników tezy o niemożliwości planowania gospodarczego pisze: „Ci, którzy wysuwają tutaj zastrzeżenia, powołując się na ogromną złożoność odpowiednich warunków, działają po prostu jak laicy w dziedzinie techniki: jeśli dzisiaj można obliczyć z góry ruch rakiet w przestrzeni kosmicznej, dynamikę pogody czy też zmiany cen papierów wartościowych na giełdzie (co do dziś wśród matematyków uchodzi za zadanie nie do rozwiązania, mimo że da się je rozwiązać, jednak ze zrozumiałych względów osoby zainteresowane utrzymują to w tajemnicy), to nie ma już przeszkód na drodze do rozwiązywania problemów gospodarczych w społeczeństwie” [21]. Można by z tego wyciągnąć konkluzję, że sytuacja ta niejako nie wprost falsyfikuje tezę Marksa o niemożliwości planowania gospodarczego w realiach tzw. wolnego rynku. Choć jednocześnie, jak wydaje się potwierdzać to współczesna rzeczywistość gospodarcza, nawet tak doskonale planowanie nie wydaje się skutecznie chronić gospodarki kapitalistycznej od kryzysów. Chyba że przyjmujemy, iż same kryzysy są operacjami planowymi, które służą supergrupom kapitałowym do przeprowadzania, nieznanym dla przeciętnego obserwatora i uczestnika, kumulacji metakapitału. Adam Schaff uznaje także za błędną, choć nie postuluje jej odrzucenia ad limine, dotychczasową, leninowską strukturę marksizmu, zgodnie z którą wyróżniano trzy jej części składowe, tj. ekonomię polityczną, filozofię i teorię polityczną [22]. Uważa, że ta struktura powinna być uzupełniona o antropologię (czyli o filozofię jednostki ludzkiej) i teorię alienacji. Dowodzi przy tym, wyraźnie

nawiązując w tym wypadku do wcześniejszych swoich prac pt. Marksizm a jednostka ludzka (1965) oraz Marksistowska teoria alienacji (1978), iż: „(...) teoria jednostki ludzkiej i teoria alienacji są oryginalnymi tworamii Marksa, mimo że mają one też swoich historycznych prekursorów – nihil novi sub sole” [23]. Ten zabieg, jak można sądzić, ma przede wszystkim na celu odprzedmiotowanie, czy też jeszcze inaczej mówiąc: zbliżenie marksizmu do człowieka i jego problemów. To upodmiotowienie, czy też jeszcze inaczej mówiąc: poddanie marksizmu egzystencjalnej „obróbce” – nie bez wpływu filozofii egzystencjalizmu (zwłaszcza J.P. Sartre’a) – wydaje się być konieczne, aby wykazać, że marksizm jest nie tylko teorią naukową, ale i humanizmem. Jest to także próba zbudowania teoretycznego pomostu między samym marksizmem i ideą socjalizmu marksowskiego a religią, a zwłaszcza systemem wartości chrześcijaństwa [24]. Pozwala to Schaffowi na najdalej idącą modyfikację tzw. klasycznego marksizmu; na zabieg połączenia marksizmu z chrześcijaństwem. Przede wszystkim zrywa on z tezą uznawaną za swoistego rodzaju zasadę, a nawet deklarację ideową, iż religia to „opium dla ludu”. Co więcej, nie tylko nie neguje pozytywnej wartości religii w życiu praktycznym człowieka, ale wręcz odwołuje się do religii, w tym wypadku do tzw. wartości chrześcijańskich jako podstawowego fundamentu aksjologicznego przyszłego systemu społeczopolitycznego, który określa mianem „Nowego Socjalizmu” lub humanizmu ekumenicznego. Pisze: „(...) wiara religijna może być szczególnie skuteczna pod tym względem. W naszym kręgu kulturowym odnosi się to do katolicyzmu, protestantyzmu i prawosławia. Kiedy mowa o budowie nowego porządku trudno przecenić potencjał chrześcijaństwa jako siły wywierającej ogromny wpływ na ludzi. Dlatego musimy przekroczyć dawne ramy dialogu między lewicą a chrześcijaństwem” [25]. Powołuje się tu bezpośrednio na nauki Jezusa oraz św. Pawła: „Kilka razy napisałem już, i chcę to powtórzyć jeszcze raz, że na podstawie Ewangelii, szczególnie Kazania na górze I Listu św. Pawła do Koryntian (I.Kor.13) dzięki zawartym w nim wartościom bez trudności można skonstruować specyficzny system socjalistyczny. Czynią to dzisiaj zwolennicy teologii wyzwolenia, którzy ponownie budzą do życia idee pierwotnego chrześcijaństwa” [26]. Tezy te niewątpliwie mogą budzić zdziwienie i opór zarówno w kręgach tzw. tradycyjnego marksizmu (który prezentował swoim życiem i twórczością sam Adam Schaff), jak i w kręgach tradycyjnego chrześcijaństwa, a zwłaszcza katolicyzmu. Czy jednak wywołują takie same odczucia we wszystkich formułach socjalizmu i wśród zwolenników teologii wyzwolenia? I czy w konsekwencji możliwy jest system społeczopolityczny, który byłby w stanie połączyć ideały społeczne socjalizmu z systemem wartości konstytutywnych dla chrześcijaństwa? Czy w ogóle takie połączenie jest możliwe? Czy nie prowadziłoby ono do upaństwowienia religii bądź też konfesjonalizacji państwa? Czy w konsekwencji tzw. Nowy Socjalizm, czy też humanizm ekumeniczny nie okazałby się formułą kolektywistycznego społeczeństwa religijnego (wyznaniowego)? Jest to także pytanie o to, czy propozycja Schaffa faktycznie nie sprowadza się do bliżej nieokreślonej formuły chrześcijaństwa ateistycznego bądź też bezwyznaniowego? Problem to bynajmniej nie marginalny, jeśli zważyć, że nie tylko tradycyjny marksizm, ale także i szeroko rozumiana lewica programowo deklaruje się jako myślenie, jeśli już nie wprost ateistyczne, to co najmniej jako agnostycyzm, i z zasady prezentuje postawy antyreligijne. Także i oficjalny Kościół katolicki, a zwłaszcza jego hierarchia, nieprzyjaźnie, jeśli nie wręcz wrogo, odnosi się do idei socjalizmu. Przykładem tego może być negatywna ocena tzw. teologii wyzwolenia dokonana przez papieża Jana Pawła II (Meksyk 1979) oraz dokument Kongregacji Nauki Wiary pt. Instrukcja o niektórych aspektach „Teologii wyzwolenia. Libertatis munitus”. Choć nie sposób wykluczyć, że po wyborze papieża z Ameryki Południowej – Franciszka – także i w tym wypadku może dojść do pewnych zmian w oficjalnym stanowisku Kościoła

katolickiego [27]. Należałoby dodać, a wskazują na to działania obecnego papieża, że nie jest on bynajmniej zwolennikiem tzw. chrześcijaństwa politycznego, zaangażowanego w politykę. Raczej w swej działalności, choć czas to dla oceny zbyt krótki, wydaje się koncentrować na wymiarze religijnym swego posłannictwa. Należy przyznać, że deklarowanie się po stronie słabych i ekonomicznie upośledzonych warstw społecznych bliższe jest ideom socjalistycznym, niż kościołowi arystokratów i celebrytów, w najlepszym wypadku kierującemu się doktryną paternalizmu feudalnego. Uwzględniając ten wymiar chrześcijaństwa papieża Franciszka, nie sposób wykluczyć możliwości formułowania się nowej doktryny społecznej Kościoła katolickiego przychylniej, a nawet akceptującej ideę chrześcijaństwa socjalistycznego.

Niezależnie jednak od przyszłego biegu zdarzeń, dla naszych uwag istotny jest fakt, że to w ramach tzw. klasycznego marksizmu, bo do takiego należy filozofia Schaffa, pojawiła się idea połączenia chrześcijaństwa, a przynajmniej wybranych jego aspektów, z socjalizmem. Sam autor tę nową doktrynę socjalizmu określa jako humanizm ekumeniczny. Ekumenizm miałby tu oznaczać nie tylko połączenie chrześcijaństwa z socjalizmem, ale wypracowanie jednolitej wizji człowieka odwołującej się do aksjologii zarówno marksizmu, jak i chrześcijaństwa. Przy tym taka wizja nie musiałaby bynajmniej bazować na jednolitej, jak wydaje się sądzić Schaff, podstawie metafizycznej. Oznacza to, że w swym humanizmie mogłaby być ona akceptowana zarówno przez ludzi wierzących, jak i nastawionych wobec wiary w Boga sceptycznie, a nawet przez ateistów.

W praktyce, jak można by sądzić, przyszły socjalizm, czy też właściwie humanizm ekumeniczny, mógłby być bądź to ideologią, czy też właściwie programem partii chadeckich o silnym nakierowaniu na kwestie socjalne, bądź też propozycją ze strony partii socjalistycznych państwa socjalnego nakierowanego na realizację idei człowieka ewangelicznego. Co najwyżej, można by zapytać, czy ekumeniczny socjalizm religijny, który proponuje Schaff, nie byłby jednoznaczny z kształtowaniem religii politycznej lub też nowej, europejskiej, być może nawet alternatywnej wobec państwa islamskiego, formuły państwa religijnego [28]. Czy jednak taka synteza, tzn. upolitycznienie religii bądź też konfesjonalizacja państwa, niesłaby za sobą skutki pozytywne, zarówno dla religii, jak i dla państwa? Czy nie prowadziłaby ona do nowych ograniczeń każdej z tych dziedzin a w konsekwencji także i ich zniekształceń, a nawet negacji każdej z nich?

Należałoby także zapytać, kto miałby realizować formułowane idee, skoro sam Schaff przewiduje, że wraz z „obumieraniem” pracy najemnej nastąpi zanik głównej siły politycznej, do której odwoływali się dotychczasowi socjaliści, a więc proletariatu. Nie bez racji pisze, że: „Jeśli ma to być nieproletariacki socjalizm, to trzeba sobie zadać pytanie, jakie siły społeczne będą jego nosicielami i jakie interesy materialne będą ich motywować”. W następnym akapicie dodaje: „Niestety marksistowska literatura na ten temat nabrała wody w usta, widocznie przedstawiciele tego kierunku nie są świadomi wagi problemu, być może nawet nie dostrzegli go jeszcze, (...)” [29]. Jest to jednak kwestia dla formułowanej idei zasadnicza, zwłaszcza jeśli przyznamy Schaffowi rację i podzielimy jego pogląd o zaniku proletariatu. Przyszłe społeczeństwo – poza wielkimi dysponentami kapitału, których raczej w relacji do pozostałych warstw (klas) społecznych nie byłoby wielu – to tzw. klasa średnia oraz reszta tzw. „proli”. Klasa średnia w swej masie, jak można przypuszczać, reprezentowana byłaby zapewne przez dobrze uposażonych finansowo pracowników korporacji i sfery publicznej, twórców kultury masowej a także drobnych przemysłowców i handlowców, przedstawicieli tzw. wolnych zawodów itp. „Prole” to ludzie pozbawieni stałych źródeł dochodu, czyli bezrobotni. Będą oni stanowili klasę tzw. ludzi do wynajęcia „od zaraz”, także do ochrony osób z grupy tzw.

szczególnie chronionych (vipów) oraz ochrony własności prywatnej. Byliby to przede wszystkim ludzie żyjący z zasiłków, bądź też pozbawieni tego rodzaju środków utrzymania przy życiu. Zatem idee „nowego socjalizmu” mieliby realizować bądź to „dobrzy” kapitaliści (przyszli oligarchowie także Zachodu) oraz tzw. klasa średnia, czyli de facto klientela systemu kapitalizmu liberalnego, bądź też rzesze „proli”.

W obu wypadkach wydaje się to być mało prawdopodobne a nawet wręcz nierealne. Trudno bowiem zakładać, że „dobrzy” kapitaliści – poza gestami humanitaryzmu inspirowanymi zapewne „wyrzutami sumienia”, a w najlepszym wypadku potrzebą nadania sensu własnemu życiu – będą gotowi dzielić się dobrowolnie swoimi dobrami ze społeczeństwem. Trudno także byłoby zakładać, że idee budowy „Nowego Socjalizmu” podejmą niejako samoczynnie ludzie pozbawieni środków utrzymania bądź też utrzymujący się z zasiłków społecznych. Nic też nie wskazuje na to, aby we współczesnych społeczeństwach europejskich zanikło zróżnicowanie społeczne, zarówno ekonomiczne, kulturowe, jak i polityczne. Co więcej, wiele wskazuje na to, że grupy ludzi, których standardy życiowe będą w istotny sposób odbiegały od ludzi należący do warstw nieprzyzwoicie bogatych i zamożnych a nawet uposażonych materialnie średnio, nie będą mniej liczne niż ma to miejsce współcześnie. Stąd też – jeśli chodzi o ewentualne siły gotowe podjąć idee realizacji sprawiedliwych systemów społeczno-politycznych – sytuacja, także w przyszłości, nie będzie odbiegać od tej, która jest udziałem społeczeństw współcześnie. Prognozowana utrata zatrudnienia będzie raczej prowadziła do powiększenia niezadowolenia społecznego i poczucia niesprawiedliwości społecznej, a więc także i potrzeby poszukiwania nowych rozwiązań społecznych i politycznych.

W tych uwagach można by, co najwyżej, ograniczyć się do naszkicowania aktualnego stanu rozkładu sił społecznych i politycznych, które mogłyby podjąć programową realizację idei „Nowego Socjalizmu”. W tym przypadku także, wbrew sugestiom Schaffa, sytuacja polityczna współczesnej lewicy nie wydaje się napawać optymizmem. Zauważę, że ewentualne propozycje realizacji tego rodzaju idei można by kierować zarówno do lewicujących partii chadeckich, jak i do tzw. lewicy socjaldemokratycznej. Pierwsze to partie chadeckie o silnym nakierowaniu na kwestie socjalne, głoszące idee równości i sprawiedliwości społecznej oraz tzw. demokracji uczestniczącej. Bliskie temu sposobowi myślenia są przede wszystkim ruchy społeczne inspirowane południowoamerykańską teologią wyzwolenia. Problem jednak w tym, że tego rodzaju nurtów brak w chrześcijaństwie europejskim. Jeśli nawet są, to nie prezentują one dostatecznego potencjału, który pozwoliłby im na realizację idei chrześcijańskiego socjalizmu. Także po drugiej stronie, a więc tzw. partii socjaldemokratycznych i socjalistycznych, sytuacja nie wydaje się przedstawiać lepiej. Socjalizm – obojętnie w jakiej formule, a w istocie ruchy lewicowe po bankroctwie komunizmu radzieckiego i tzw. socjalizmu środkowoeuropejskiego – wydaje się pozostawać w dalszym ciągu w głębokiej zapaści nie tylko organizacyjnej, ale przede wszystkim ideowej. Pozostaje on w stanie kryzysu, któremu towarzyszy rozproszenie, co do własnej tożsamości i hierarchii formułowanych i realizowanych celów.

Aktualne ruchy lewicowe to tzw. socjalizm ideowo i programowo minimalistyczny. Jest to lewicowość koncentrująca się na kwestiach dotyczących obrzeży, czy też wręcz peryferiów problemów społeczeństwa. Współczesnej lewicy brak jest przede wszystkim całościowej wizji przebudowy społeczeństwa. Partie lewicowe, jak już pisałem, jeśli nie odżegnują się wprost od marksizmu, to pozostają wobec niego obojętne, próbując własne założenia ideowe uzupełniać doktrynami liberalizmu, filozofią ekologizmu, feminizmem, filozofią płci, ideologią public relations, itp. Niezależnie jednak od przywoływanych inspiracji ideowych, wszystkie akceptują kapitalizm jako system ekonomiczny z jego ideologią tzw. wolnego rynku i jego ekspozyturę

polityczną jaką jest tzw. parlamentarna demokracja partyjna.

Współczesna lewica nie wydaje się przywiązywać większej wagi do takich wartości jak równość i sprawiedliwość społeczna oraz wolność wyrażająca się w podmiotowym uczestnictwie członków społeczeństwa w działaniach politycznych, ekonomicznych czy też kulturowych. Partie lewicowe, opowiadając się za korporacjonizmem, ze swoich programów wyeliminowały niemalże zupełnie ideę kooperatywności [30] jako formułę działania ekonomicznego. W tym kontekście przedstawiana koncepcja Adama Schaffa jest nie tylko próbą zrozumienia współczesnego społeczeństwa, ale także prognozą zarysowania mechanizmów jego ewentualnych zmian. Przy tym w swej wersji postulatywnej próbuje ona łączyć w dotychczasowym myśleniu, nie tylko dwa światy odrębne, ale – pomijając genezę nurtu socjalistycznego – wręcz wrogie sobie: zasady ewangeliczne z ideami socjalistycznymi. Sam autor określił ją mianem humanizmu ekumenicznego, choć równie dobrze zasługuje na nazwę socjalizmu chrześcijańskiego. Niemniej jednak, nawet jeśli propozycja Schaffa, zgodnie z terminologią tzw. marksizmu klasycznego, do którego sam się przyznaje, kwalifikuje się do myślenia utopijnego, a w tym wypadku socjalizmu utopijnego, to już samo jej sformułowanie jest nie tylko wzbogaceniem myśli społecznej, ale także inspiracją do namysłu nad przyszłością człowieka. Choć dodam, że nawet jeśli realizacji utopii towarzyszy niekiedy zło, to należałoby brać pod uwagę także drugą stronę: utopie są wyznacznikiem ideałów oraz – w efekcie ich realizacji – formułującym się postępu społecznego.

Andrzej L. Zachariasz, *prof. zw. dr hab., filozof, Uniwersytet Rzeszowski*

Odnosiniki:

1. Zob. F. Fukuyama, *Koniec historii*, tłum. T. Bieroń, M. Wichrowski, Zysk i Ska, Poznań 1996, ss. 308.
2. A. Schaff, *Humanizm ekumeniczny*, Wydawnictwo „Kto jest Kim”, Warszawa 2012, s. 7.
3. Ibidem, s. 13 i n.
4. A. Schaff pisze: „Europa obecnie, na tej części świata skupiamy obecnie naszą uwagę, w znacznej mierze rządzona jest przez partie socjalistyczne, a w niedalekiej przyszłości obejmie to prawdopodobnie wszystkie wielkie kraje”. Ibidem, s. 12.
5. W programach partii prawicowych, choćby niemieckiej koalicji partii chrześcijańskich CDU/CSU, daje się odczytać idee przejęte z programów społecznych niemieckich socjaldemokratów. Podobna sytuacja ma miejsce w wypadku polskiej partii PiS, która określa się jako prawicowa i konserwatywna. W swym programie społecznym często jest ona bardziej radykalna niż oficjalnie i formalnie lewicowa partia, jaką jest SLD.
6. A. Schaff, op. cit., s. 20.
7. Ibidem, s. 23.
8. Ibidem, s. 26.
9. Ibidem, s. 38.
10. Ibidem.
11. Ibidem.
12. Zob. ibidem, s. 29.
13. Dotyczy to zarówno partii lewicowych, jak i prawicowych.
14. Taką całościową wizją społeczeństwa dysponują współcześni liberałowie. Pisałem na ten temat w artykule pt. *Globalizm jako formuła realizacji imperium neoliberalnego*, „ΣΟΦΙΑ. Pismo Filozofów Krajów Słowiańskich” 2012, nr 12, s. 111–124.

15. Praca towarem była i jest nie tylko w systemie nominalnie określanym jako kapitalizm, ale była nim także w tzw. realnym socjalizmie. Także bowiem ten system posługiwał się pracą najemną, co najwyżej gorzej opłacaną niż to miało miejsce w tym czasie w krajach Zachodu. Co więcej, system ten korzystał także z pracy niewolniczej (łagry radzieckie) a nawet feudalnej (praca w kołchozach). W konsekwencji tzw. realny socjalizm był niczym innym jak odmianą kapitalizmu (w pewnych przypadkach z domieszką niewolnictwa i feudalizmu), w którym kapitałem (upraszczając zachodzące tu zależności) rozporządzało tzw. państwo komunistyczne, czy też socjalistyczne.
16. Proletariuszy – odwołuję się tu do terminu G. Orwella z jego książki pt. Rok 1984.
17. Chodziłoby tu o różnego rodzaju szkolenia, opiekę na ludźmi starszymi, chorymi, zajęcia kulturotwórcze itp., za które uczestniczący w nich ludzie otrzymywaliby wynagrodzenie bezpośrednio od państwa, bądź też od instytucji samorządowych, czy też od różnego rodzaju fundacji.
18. A. Schaff, op. cit., s. 31.
19. Ibidem, s. 28 i n.
20. Zob. ibidem, s. 80.
21. Ibidem s. 87.
22. Zob. ibidem, s. 60.
23. Ibidem.
24. Próby łączenia chrześcijaństwa z socjalizmem miały miejsce już w wieku dziewiętnastym. Można by tu wskazać choćby na poglądy Huguesa Felicite Robera de Lamennais (1782–1854), Pierre'a Leroux (1797–1871) czy też Charlesa Kingsleya (1819–1875).
25. A. Schaff, op. cit., s. 48.
26. Ibidem, s. 46.
27. W „Tygodniku Powszechnym” nr 38/4450 z dn. 22 września 2013 r. czytamy, że doszło do spotkania papieża Franciszka z Gustavo Gutiérrezem, uznawanym za ojca teologii wyzwolenia. Jednocześnie jednak zaznaczono, że papież Franciszek, uczeń jezuita Juan Carlos Scannone, nie jest zwolennikiem teologii wyzwolenia. Opowiada się za tzw. teologią ludu, doktryną koncentrującą się na religijności zwykłych ubogich ludzi z ich tradycyjną duchowością i wrażliwością na sprawiedliwość.
28. Na temat religii politycznej i państwa religijnego zob. K.M. Cwynar, Religia polityczna czy państwo religijne?, „ΣΟΦΙΑ. Pismo Filozofów Krajów Słowiańskich” 2011, nr 11, s. 197–211.
29. A. Schaff, op. cit., s. 81.
30. Na gruncie polskiej myśli społecznej ideę kooperatywności formułował i propagował Edward Abramowski. Zob. E. Abramowski, Braterstwo, solidarność, współdziałanie, wybór i oprac. R. Okraska, Łódź – Sopot – Warszawa 2009. Zob. także K.M. Cwynar, Kooperatywność jako idea demokracji uczestniczącej, „ΣΟΦΙΑ. Pismo Filozofów Krajów Słowiańskich” 2012, nr 12, s. 95–110; A.L. Zachariasz, Kooperatywność jako alternatywa liberalizmu [w:] M. Szyszkowska (red.), Dzisiejsze znaczenie ideałów spółdzielczości, Warszawa 2013, s. 11–22.

Artykuł niniejszy ukazał się w piśmie filozofów krajów Słowiańskich "SOFIA" nr 13/2013. Publikujemy go za zgodą Autora i redakcji.