



Nauczyciel i Szkoła 2018/4, nr 68
ISSN 1426-9899, e-ISSN 2544-6223
DOI: 10.14632/NiS.2018.68.41

Krzysztof Homa SJ

ORCID: 0000-0002-5410-1259

Akademia Ignatianum w Krakowie

Lewicujący islam. Humanizm totalny Rogera Garaudy'ego

Leftist Islam. Totalitarian Humanism of Roger Garaudy

STRESZCZENIE

Artykuł jest refleksją nad popularnością myśli Rogera Garaudy w środowisku muzułmańskim. Wydaje się, że przyczyna tego tkwi w podobnej naturze socjalizmu i islamu. Są to systemy totalizujące oraz cechują się niechęcią do kultury Zachodu, w tym chrześcijaństwa. Istnieje duże niebezpieczeństwo instrumentalizacji islamu w celach politycznych. Traci na tym nie tylko sam islam, ale i religie, które chce zdominować.

SUMMARY

The article is a reflection on the popularity of Roger Garaudy's thought in the Muslim environment. It seems that the reason for such popularity is the similar nature of socialism and Islam – they are both totalitarian and reluctant towards the western culture, including Christianity. There is a great threat of using Islam as a political tool. It is harmful both to Islam itself and to the religions it tries to dominate.

SŁOWA KLUCZOWE

Garaudy, humanizm totalny, religia, islam

KEYWORDS

Garaudy, totalitarian humanism, religion, Islam

W 2012 roku w Paryżu zmarł Roger Garaudy. Jego śmierć wywołała wielką reakcję wśród islamskich intelektualistów, którzy uważali go za swojego duchowego i intelektualnego mistrza. Mimo że był znanym marksistowskim

filozofem francuskim, intelektualne koła Europy Zachodniej próbowały nie zauważać odejścia tej ważnej postaci życia intelektualnego Francji.

Kochany, wychwalany i nagradzany przez różne islamskie organizacje¹. Krytykowany i sądzony w latach 90. za tezy o sfałszowaniu Holokaustu w książce *The Founding Myths of Modern Israel*. Co musiało się stać, że ten szef Francuskiej Partii Komunistycznej, profesor filozofii na uniwersytetach francuskich, został pokochany przez islam i odrzucony przez pewne środowiska intelektualne Zachodu. Muaamar Kaddafi nazywał Garaudy'ego największym filozofem po Platonie i Arystotelesie.

Piszę o Rogere Garaudym, gdyż pewne wydarzenia z jego życia mogą pomóc zrozumieć wzajemną sympatię lewicujących środowisk zachodniej Europy i świata islamu. Garaudy urodził się w 1913 roku. Był dzieckiem katolickich rodziców. Piszę o sobie tak: „25 lat swego życia, wszystkie lata swej młodości i wieku dojrzałego, wszystkie swe wyrzeczenia i całą swą pracę poświęcałem jednemu zadaniu: wychować inaczej swoje dziecko, aby nie miało takiego jak oni niewolniczego życia. Cały sens ich życia zawierał się w tej negacji”². Mając dwadzieścia lat, porzucił Garaudy kościół na rzecz Komunistycznej Partii Francji. Był to rok 1933, Francją rządził Laval, a w Niemczech do władzy doszedł Adolf Hitler. W 1966 roku będzie pisał, że nie wstydzi się uczynionego kroku, bowiem

¹ B. Bawer, *Roger Garaudy: From Stalinist to Islamist. The Muslim World Mourns a Jew-Hater*, July 12, 2012, <https://www.frontpagemag.com/fpm/138241/roger-garaudy-stalinist-islamist-bruce-bawer> (dostęp: 6.03.2018). In *Gulf News*, Shakir Noori, a writer in Dubai, described himself as „deeply sorrowed” [sic] by Garaudy's death on June 13 and noted that „intellectuals in Jordan” called him „the most important cultural figure in the twentieth century”. Others in the Muslim world shared this view: Muammar Gaddafi, who gave Garaudy a „human-rights” prize in 2002, called him „Europe's greatest philosopher since Plato and Aristotle”; former Syrian vice president Abdul Halim-Khaddam considered him the „greatest contemporary western philosopher”; and the Federation of Islamic Organizations in Europe (FIOE) responded to news of his demise by lauding him as a „great thinker” and calling on „Allah, the Almighty, to receive him with His Bountiful Mercy, and to accept him among the righteous”. At Garaudy's funeral in Paris, he was eulogized as „a man of faith”, „the summit of human values”, and „a great hope for mankind”.

On July 2, a memorial service for Garaudy was hosted in Iran by the Institute of Islamic Culture and Thought in association with the Iranian Philosophy Institute, Al-Mustafa International University, and a half-dozen other important-sounding institutions. Just a few days ago, a memorial conference was held in Tunis on the topic „Roger Garaudy: the science of history and the search for truth”. Among the „researchers, historians and human-rights activists” who gave presentations was philosophy professor Mohsen Mili, a „specialist in the thought of Garaudy”, who said that Garaudy „embodied the thought of the twentieth century”. Yacob Mahi, a Moroccan Muslim living in Belgium, wrote that Garaudy had „contributed enormously to the development of Islamic thought... He was a philosopher, a thinker, a master of wisdom. He was one of my spiritual teachers”.

² R. Garaudy, *Kilka aktualnych problemów kultury*, Warszawa 1966, s. 20.

jego partia dowiodła wiarygodności. Dziwi to stwierdzenie, a jednocześnie pokazuje brak poczucia odpowiedzialności komunistów europejskich za zbrodnie leninizmu i stalinizmu. Nie widzieli oni i nie chcieli widzieć cierpienia milionów ludzi mieszkających kilkaset kilometrów na wschód od Paryża. Garaudy tłumaczy w ten sposób swoją decyzję: „Pochodząc z rodziny robotniczej i żyjąc życiem klasy robotniczej, a jednocześnie dzięki szkole, a później dzięki uniwersytetowi, biorąc udział w spuściźnie kulturalnej, odczuwałem w sposób bardziej dotkliwy brak równowagi takiego dwoistego istnienia. Czułem się obywatelem jakby dwu królestw, mających prawa ściśle a przeciwstawne. W formie abstrakcyjnej, w jakiej moja edukacja intelektualna przyzwyczała mnie stawiać pytania, jedno zagadnienie nie dawało mi spokoju: co mam zrobić ze swym życiem? I tu natychmiast otrzymywałem dwie odpowiedzi sprzeczne. Przede wszystkim taką, którą dyktowała zabójcza rzeczywistość środowiska, z którego pochodziłem, życie złamane, życie przegrane, życie zniszczone przez pracę i niemożność zaspokojenia potrzeb. Dzięki tej niemożności zaspokojenia potrzeb rodziców, ich poświęceniom, zdobyłem możliwość wynurzenia się w innym świecie, który miał wszystkie pozory wolności. Tutaj miało się swobodę nadawania sensu własnemu życiu przez siebie samego. Tutaj sens ten nie był narzucany z zewnątrz. Zdawał się wyrastać z własnego wyboru. Sprzeczność tych dwóch światów budziła we mnie uczucie czegoś nierealnego. Stare antytezy, stare pojęcia materii i ducha, pojęcia konieczności i swobody, wydawały mi się zbyt posępne i ponure, aby wytłumaczyć moją trwogę i mój chaos wewnętrzny. Potrzebowałem odpowiedzi bardziej żywej, aby oderwać się od dręczącego mnie dylematu. Oczekiwałem żywego słowa w wieku moich dwudziestu lat, słowa, które by określiło jednocześnie prawa moich dwu światów, które by pokazało jednocześnie, w jaki sposób sens życia był albo znoszony jako przymusowa konieczność, albo był wyrazem wolnego i samodzielnego wyboru na własną odpowiedzialność. Sądziłem, że rzeczywistość tę w jej przeobrażonej sprzeczności odnajdę w teologii Bartha i Kierkegaarda. Uświadomiły mi one, bym nie przerywał dociekań, przyjmując jakąś syntezę abstrakcyjną (kłamliwą), lecz utrzymywał wszystkie napięcia wewnętrzne. Te doktryny metafizyczne nie pozwalały na samozadowolenie czy zarozumiałość. Sprzeczność przeniosła się w dziedzinę metafizyczną, nie została jednak pokonana. Musiałem jednak poddać się tej brutalnej oczywistości: chrześcijańska wizja świata wyobcowała mnie z mego środowiska, wyobcowała mnie z klasy robotniczej. Gdyby istotnie klasa robotnicza była tylko klasą, która cierpi, być może wiele doktryn mogłoby jej odpowiadać, a bardziej niż inne – bez wątplenia chrześcijaństwo, który potrafi oddać całą głębię cierpienia, nadać mu najbardziej wzniosłą formę ludzką, ale nie tak przedstawia się sprawa klasy robotniczej. Nie jest ona jedynie klasą cierpiącą: dzięki swym walkom stała się wyrazem żywej negacji.

Ludzie postanowili oprzeć się upadkowi i w każdej walce zrobić choć jeden krok. To nie zawiść czyni ich rewolucjonistami, lecz potrzeba pełni życia... Ta świadomość klasowa przekształca klasę samą w siebie w klasę dla siebie. Klasa robotnicza jako jedność organiczna i uświadomiona, sprawująca poniekąd funkcje negacji w naszym antagonistycznym świecie, wymyka się chrześcijaństwu i jest mu całkowicie obcą³.

Garaudy zdystansował się do chrześcijaństwa, z czasem rozczaruje się też klasą robotniczą i przeniesie swoje idee na nową klasę – do świata islamu. Czy islam przez to zyskał, czy też został wciągnięty w walkę klas? Czy nasz filozof znalazł intelektualne uzasadnienie swojego lęku i niechęci do chrześcijaństwa jako niezdolnego do rozwiązania antytez społecznych?

„Przestałem już wierzyć w niezależność sumienia i godzić się z rozdzwieniem między pracą jednych i myślą drugich. Iluzja niepodległości myśli, nieświadoma swych istotnych źródeł, wydawała mi się nie tylko alienacją intelektualną, lecz zdradą w stosunku do tych, których praca stwarzała warunki dla mojej wolności duchowej, zdradą w stosunku do mojej rodziny, i ponad nią, wobec mojej klasy. Pierwszym obowiązkiem rozumu była więc walka o stworzenie warunków dla zwycięstwa ducha – pierwszym obowiązkiem rozumu było zajęcie swego miejsca w walce klas. Aby wolność panowała bez kłamstwa, sama filozofia nie wystarczała. Droga do wolności wiodła przez dyktaturę proletariatu. Moje wstąpienie do partii klasy robotniczej stało się początkiem mojej własnej wolności, zaledwie początkiem wolności. Droga bowiem, która pozwoliła mi odkryć w pełni koncepcję świata, zawierająca w sobie walkę klasy robotniczej oraz obiektywność przyszłości – była bardzo długa⁴.”

Garaudy zaangażuje się w ruch komunistyczny, będąc jednocześnie profesorem filozofii. Zostanie przewodniczącym Komunistycznej Partii Francji. Rozczarowanie przyjdzie w 1968 roku. Będzie próbował odnaleźć się w chrześcijaństwie, ale dość szybko zwiąże się z islamem. Skąd u filozofa lewicującego i marksisty tyle sympatii dla systemu religijnego, który wydaje się zaprzeczeniem wolności i postępu?

Odpowiedź możemy znaleźć, spoglądając na sytuację w krajach arabskich północnej Afryki w ostatnim ćwierćwieczu XX wieku. Praktycznie wszystkie te kraje jako system społeczny przyjęły socjalizm, a jednocześnie mocno podkreślały swoją islamskość. Egipt, Libia, Tunezja, Algieria, Maroko, a także Syria i Irak angażowały się we współpracę z krajami socjalistycznymi.

Przyczyn takiej współpracy może być wiele – natury ekonomicznej, politycznej, ale także pewna bliskość mentalna. Islam i socjalizm z natury swej

³ Tamże, s. 20.

⁴ Tamże, s. 20–27.

są totalne, starają się ogarnąć całą rzeczywistość ludzką w jeden system. Osoba ludzka, indywiduum, jednostka jest podporządkowana wspólnocie, klasie. Ważne są więzi klanowe, grupowe, klasowe. Państwo reguluje całą rzeczywistość. Islam bardziej niż religia jawi się jako system społeczny i kulturalny. Elementy religijne pełnią pewne funkcje: wspierają wymiar zmian społecznych i kulturowych. Łatwiej więc użyć islamu do tworzenia społeczeństwa totalitarnego, szczególnie w opozycji do chrześcijaństwa, które postrzega się jako alienujące. Kraje socjalistyczne i ich elity intelektualne były niechętne chrześcijaństwu, podobnie jak i kraje islamskie. Marksisci z łatwością mogli odnaleźć bratnie dusze wśród islamistów, sami stając się muzułmanami nie w znaczeniu religijnym, ale społeczno-politycznym. Dla walki klas mogli w ten sposób pozyskać sprzymierzeńca.

W skrajnych sytuacjach łatwiej jest zmanipulować do walki muzułmanina przeciwko chrześcijanom lub chrześcijaństwu niż człowieka Zachodu. Łatwiej także ukryć prawdziwe motywacje, przerzucając konflikt na wymiar religijny, chociaż nie jest on pierwotny. W ten sposób osiąga się przynajmniej dwa cele: kompromituje się religie, posądzając je o bycie źródłem konfliktów i wojen, po drugie prowadzi się do rzeczywistej eliminacji chrześcijan i muzułmanów.

Następuje instrumentalizacja religii, próba zaangażowania jej w walkę klas. Intelektualiści europejscy w 1968 roku przeżyli kryzys intelektualny. Zobaczyli, że za ideologią, którą wspierali i propagowali na uniwersytetach, kryje się opresja i ponizenie człowieka. Z drugiej strony, wyrastając z kultury chrześcijańskiej i zbuntowani w stosunku do niej, nie chcieli i nie byli chętni do podjęcia trudu przewartościowania swoich stanowisk. Wprowadzili nowe formy rewolucji: seksualną, feministyczną, ekologiczną i gender. W tym kontekście islamizacja świata europejskiego wydaje się jedną z form rewolucji, która miałaby kontynuować nieudaną próbę komunizacji. Nie chodzi o zastąpienie chrześcijaństwa islamem, lecz użycie islamu jako antytezy w walce klas. Synteza to nie Europa muzułmańska, ale Europa bez religii, bez Boga, Europa technokratów, zarządzana przez komisarzy.

Czy taki projekt dla Europy wynika z przewrotności? Być może część nieuczciwych polityków i ideologów chętnie użyłaby obcych kulturowo muzułmanów do walki przeciw chrześcijańskim Europejczykom. Problem może jednak tkwić także w wyznawanej antropologii. W środowisku lewicy zrodził się humanizm totalny, pomyślany jako antyteza religijnej interpretacji człowieka. Garaudy pisze: „Jeśli potraficie dowieść, że religia należy do człowieka, będziemy mogli mówić ze sobą”. Nie wydaje się zaprzeczać wierze, ale wspomina o religii. Religia jako system może przybierać formy alienujące. Jeśli natomiast religia broni wiary jako jednego z wymiarów ludzkiej egzystencji, to jak najbardziej

należy do człowieka. W tym stwierdzeniu Garaudy'ego wydaje się brzmieć echo jego spotkania z myślą Bartha i Kierkegaarda.

Dla Garaudy'ego marksistowską alternatywą religii nie jest materialistyczny ateizm, lecz humanizm zdolny ogarnąć całość ludzkiej egzystencji. Według filozofa marksizm nie pojmuje siebie jako zaprzeczenia religii, lecz jako radykalne potwierdzenie człowieka, i to człowieka ujmowanego wyłącznie w ramach świata widzialnego. Stwierdza: „Wychodzimy pozytywnie od człowieka i jego twórczej pracy. Wierzymy, że wszystkie problemy dotyczą człowieka i rodzą się z człowieka. Naszym celem jest stworzenie warunków społecznych, aby każdy człowiek mógł być człowiekiem. Nie można więc mówić – religia twierdzi, że istnieje Bóg, ateista zaś twierdzi, że Go nie ma. Trzymamy się ściśle immanencji, nie ma w tym nawet ziarenka metafizyki”⁵.

Napotyka tu więc na problem zrozumienia natury osoby ludzkiej. Dla neomarksistów osoba jest tylko częścią przyrody, a indywidualność ludzką definiują oni przez kompleks aktywnych stosunków, jakie każdy człowiek utrzymuje z innymi ludźmi i z przyrodą. „Jest więc prawdą, że każde indywidualium stanowi realność w tym sensie jedyną, że każda jednostka – przez miejsce, jakie zajmuje w przyrodzie, w historii i w społeczeństwie – jest wypadkową niepowtarzalną tego kompleksu stosunków”⁶. Pojęcie osoby jest osiągnięte na drodze historii. Za Marksem R. Garaudy stwierdza, że człowiek powstaje w określonych warunkach ekonomiczno-społecznych, które sam stwarza, czyli w sumie tworzy sam siebie. Człowiek jako osoba jest tutaj jedynie refleksem jakiejś większej całości (gatunku, klasy, religii), dlatego musi przyjąć priorytet całości nad osobą. Musi jako osoba podporządkować się całości i prawom rozwojowym. Nie ma tutaj miejsca na podmiotowość osoby. Święty Tomasz, idąc za Arystotelesem, będzie mówił o jednostkowym istnieniu natury rozumnej, o samoistniejącym „ja”, przytomnym w aktach tak duchowych, jak i cielesnych. Człowiek istnieje w kosmosie nie w wyniku organizacji materii, działania natury, ale samoistniejąc jako dusza, której funkcją jest organizacja ciała, przez które jest on uwikłany w świat materialny. Osoba ludzka jest w pełni samodzielnym podmiotem, istniejącym nie tylko w sobie, ale i dla siebie, a jako byt w pełni osobowy służy jako analogat w analogicznym poznaniu metafizycznym. W marksizmie nastąpiło zniesienie takiego pojęcia osoby i przeniesienie jego cech na społeczeństwo, klasę.

Garaudy, odrzucając metafizykę, oddalił się także od pojęcia osoby, które odsyła do wymiaru duchowego. W konsekwencji doprowadziło go to do odrzucenia podmiotowości człowieka i przyjęcia dominacji społeczeństwa.

⁵ I. Herman, *Humanizm totalny*, „Concilium” I-X (1965), s. 485.

⁶ R. Garaudy, *Marksizm a osobowość*, Warszawa 1950, s. 19.

Pisząc o humanizmie marksistowskim, Garaudy twierdził, że może on zintegrować w sobie to wszystko, co chrześcijaństwo przyniosło pod nazwą „transcendencja”. Rozumiał on transcendencję w znaczeniu negatywnym, czyli jako to wszystko, czego człowiekowi brak, jako element niewystarczalności człowieka. Uznanie takiej transcendencji niosło ze sobą zanegowanie możliwości samorealizacji człowieka w życiu doczesnym⁷.

Marksizm według Garaudy'ego wymaga otwarcia, ponieważ człowiek nie jest bytem w pełni dokonany. Komunizm nie jest końcem dziejów, lecz początkiem nowej ery, początkiem własnej historii rodzaju ludzkiego, w której działanie człowieka nie będzie walką antagonistycznych klas, lecz przetwarzaniem przyrody i tworzeniem siebie samego. Według niego dialektyka marksistowska jest bardziej wymagająca od transcendencji chrześcijańskiej, gdyż wszystko zależy tylko od człowieka. Nic nie jest nam przyrzeczone i nic na nas nie czeka. Transcendencja tak rozumiana to przyszłość jeszcze niezrealizowana, historia, którą człowiek ma przeżyć. Drugi sens transcendencji polega na uznaniu, że historia ludzkości ma jakieś znaczenie, które wykracza poza wszelką empiryczną i prowizoryczną rzeczywistość człowieka. Człowiek i świat są w stanie nieustannego tworzenia siebie. Cele człowieka przekraczają jego doczesne istnienie. Garaudy powie: „Odrzucić transcendencję, to odrzucić przekształcenie w odpowiedź tego, co jest tylko pytaniem, to odmowa uznania dążenia za tym, co już istnieje”⁸. Według niego odpowiedzi dawane przez religie są alienacjami, natomiast pytania stawiane przez religie mogą być elementami kulturotwórczymi. Pełnia nie jest osiągalna, można ją hipostazować, nazywać transcendencją czy Bogiem. Garaudy uważa, że najpiękniejsze i najwznioślejsze imię to człowiek. Dążenie do człowieka to ucieleśnianie Boga. Człowiek jest stawaniem się. Jest tym, czego jeszcze nie ma. To pełnia wiedzy, poznania, miłości i działania, w którym realizują się te przymioty. Istotny jest dla niego aspekt dynamiczny: praca, działanie, przez nie bowiem nabywamy realności, zbliżamy się do tego, co transcendentne. W pracy dokonuje się przekroczenie siebie. Dzieło wykonane to zawsze coś więcej niż dzieło pomyślane. Celem komunizmu jest stworzyć z człowieka poetę, którego zadaniem jest twórcze wyjście poza siebie; ma to być prawdziwy humanizm, który nie będzie odbierał człowiekowi tego, co jest jego. Przyjęcie transcendentnego Boga prowadziłoby zdaniem Garaudy'ego do zmniejszenia racjonalności i odpowiedzialności człowieka. Polegałoby ono na tym, co przedstawił Platon w *Eutyfronie*, gdzie Sokrates stawia trudność: Czy jakiś czyn jest dobry dlatego, że Bóg go chciał, czy Bóg go chciał, dlatego że jest dobry? Jeśli uznamy, że źródłem jest Bóg, to

⁷ Por. R. Garaudy, *Kilka...*, dz. cyt., s. 164.

⁸ Tamże, s. 166.

mamy alienację. Drugie wyjście to uznanie pełnej autonomii ludzkiej, a to zaprzecza – według Garaudy'ego – istnieniu Boga. Abdykacja prawa człowieka wobec prawa Boga ma prowadzić do zmniejszenia odpowiedzialności. Prawo człowieka powinno więc być nie tyle odkryte, co wynalezione.

Czy ten problem z transcendencją i immanencją lepiej rozwiązuje islam? Pierwsze wrażenie wyniesione ze spotkania z islamem to prostota, praktyczność rozwiązań. Ciesz się życiem, idź drogą wskazaną przez wspólnotę. Modlitwa wspólna i zasady bardziej budują więź międzyludzką niż więź z Bogiem. Wymiar horyzontalny, ludzki, wydaje się istotniejszy od wertykalnego. W tym znaczeniu łatwiej odnaleźć się marksiście w świecie islamu.

Wolność i twórczość

Kwestia wolności i twórczości to problem Prometeusza. Wolność według Garaudy'ego to nie tylko uświadomiona konieczność. Poznanie konieczności jest niezbędnym elementem wolności. Historia ludzka nie jest jedynie specyficznym przypadkiem dialektyki natury. Człowiek stworzył historię, nie naturę. Historia, będąc tworem człowieka, powstaje w wyniku pracy świadomej jej celu. Z kolei w wyniku tej pracy tworzy się nowy człowiek. Praca jest obiektywizacją, wymaga jednak określonych stosunków społeczno-ekonomicznych. Jeśli ich zabraknie, staje się alienacją. W krajach islamskich północnej Afryki i Bliskiego Wschodu nie było odpowiednich warunków ekonomicznych dla zakorzenienia się myśli lewicowej, ale stosunki społeczne, pewna forma patriarchy i klanowości mogła stwarzać możliwość przenoszenia idei o prometejskiej wolności na grunt islamski. Jeśli dołączyć do tego pewną niechęć i podejrzliwość w stosunku do chrześcijaństwa, to islam stawał się ziemią obiecującą sukces dla myślenia lewicującego.

Konieczność Garaudy za Marksem rozumie dwojako: jako konieczność zewnętrzną, która jest oznaką wyobcowania (islam jest tu postrzegany jako wyobcowany przez kulturę Zachodu, czyli – upraszczając – chrześcijańską), oraz jako konieczność wewnętrzną (konieczność dialektyczna negacji rewolucyjnej). Ta druga konieczność wymaga zaangażowania człowieka w rozwiązanie problemu. Pierwsza uczy pasywności, druga jest mistrzynią energii i inicjatywy historycznej. Dla realizacji ich obu konieczne jest ich uświadomienie. Świadomość ta ma charakter społeczny, klasowy i jest warunkiem wolności rozumianej jako przekraczanie alienacji. Wolność wymaga możliwości bycia twórczym. Człowiek wolny jest twórczy⁹. Garaudy uwzględnia tylko warunki społeczno-ekonomiczne, natomiast nie zwraca uwagi na naturę osoby

⁹ R. Garaudy, *Wolność i twórczość*, „Życie i Myśl” 9 (1967), s. 39–44.

ludzkiej. Doświadczenia graniczne pokazały jednak, że wolnym można być w obozie koncentracyjnym, a niewolnikiem w wolnym i bogatym Paryżu. Być może w postrzeganiu wolności i konieczności tkwi pewne zbliżenie socjalizmu, lewicowych myślicieli z islamem. Bycie twórczym w ramach systemu, w społeczności stwarza warunki ekonomiczne pozwalające na twórczość. Przypomina to projekt polityczno-społeczny Kadafiego. Czy stąd zrodził się później ruch anarchistyczny w Europie?

Kolektywizm czy personalizm

Czy aby zrealizować wspólnotę, do której człowiek jako istota społeczna dąży, konieczne jest odrzucenie personalizmu na rzecz kolektywizmu? Czy trzeba odrzucić chrześcijaństwo, aby zrealizować społeczeństwo twórcze, wolne, niewyalienowane? Czy personalizm to chory indywidualizm, egoizm?

W ujęciu chrześcijańskim personalizm to nie nowa forma indywidualizmu, bowiem nie dąży on do izolacjonizmu. Personalizm to współistnienie istnień, egzystencji. Osoba ludzka nie przeciwstawia się pojęciu „my” – to „my” ją utwierdza i wzbogaca. Przeciwstawia się natomiast formie bezosobowej, zacierającej poczucie odpowiedzialności i tyranizującej człowieka. Osoba jest jedyną rzeczywistością zdolną do komunikowania siebie, jest skierowana ku drugiej osobie, w niej istnieje, jest nakierowana na świat i w nim istnieje, zanim istnieje sama w sobie. Personalizm dąży do pojednania człowieka ze sobą, chce uchronić go przed zagubieniem się w samym sobie i w świecie materii. Łączy się ze wspólnotą, ale wspólnotą rozumianą nie jako mechaniczne zbiorowisko, które ciąży i przytłacza, lecz jako zbiorowość, która ożywia poszczególnego człowieka. Masy według niego prowadzą do depersonalizacji, a człowiek jest postrzegany z punktu widzenia wymogów organizacyjnych, przez co staje się przedmiotem, a jego wartość zależy od użyteczności, wydajności. Taki kolektywizm prowadzi do dehumanizacji. Nie uznając człowieka jako osoby, odrzuca świat wewnętrznych przeżyć w imię fałszywego realizmu¹⁰. Islam z racji swego pochodzenia mocno podkreśla wymiar kolektywny. Widzenie człowieka i jego roli w kolektywie bardziej przypomina modele społeczne środowisk lewicowych niż te wyrastające z kultury zachodnioeuropejskiej. Twórcza wolność jest funkcjonalna. Nie można jej uznać za atrybut wynikający z godności osoby ludzkiej. Jej miarą jest klasa, grupa, a nie natura samej osoby. Horyzontem wolności jest kolektyw, a nie prawda. W pewnych sytuacjach mogą się one pokrywać, ale często mogą wchodzić w konflikt. Nie chcę powiedzieć, że

¹⁰ E. Mounier, *Co to jest personalizm*, Kraków 1960, s. 214–215.

w świecie kultury zachodniej nie ma tego problemu. Jest i nieraz dramatycznie się ujawnia w różnych formach ideologii. Chrześcijaństwo jest pewną formą białych ciał, które bronią przed zatruciem ideologią, pokazują stany zapalne. Dla lewicowego myśliciela i działacza prościej będzie funkcjonować w świecie islamu, łatwiej zobaczyć proces dialektycznego dochodzenia do wolności i prawdy, a także usprawiedliwić walkę klas.

Chrześcijaństwo, marksizm, islam?

Przyjmuje się, że komunizm jest resentymentem względem chrześcijaństwa. Garaudy w zakończeniu swojej książki o kulturze¹¹ uważa podobnie. Uznaje wielką rolę chrześcijaństwa w tworzeniu kultury, ale dostrzega też jego wielkie braki w dziedzinie praktyki społecznej. Chrześcijaństwo nie potrafiło swoich nadziei wcielić w życie. Marksizm był dla Garaudy'ego sposobem zrealizowania tego, czego nie uczynili chrześcijanie. Według niego chrześcijaństwo formowało człowieka, alienując go ze świata. Cały potencjał możliwości osoby był krępowany przez wskazanie nierealnej rzeczywistości. Jak kiedyś chrześcijanie głosili społeczność opartą na miłości, tak dziś (lata 50. XX wieku) nadzieje powszechnego państwa pojednanego poprzez pracę i miłość podtrzymuje proletariat, który walczy o szczęście całej ludzkości¹². Marksisci przyznają się, że czerpią z chrześcijaństwa pewne wartości, realizują to, co niezrealizowane. Mówią, „że rozumieją z rozpacz zrodzoną potrzebę pełnej wspólnoty i miłości, tak pełnej, że umęczony człowiek mógł ją ofiarować tylko Bogu. Ten akt wiary świadczył, że człowiek nigdy się nie poddał. Dlatego nie wykpiwamy, ani nie wyśmiewamy chrześcijan za ich wiarę, nadzieje i miłość. Naszym zadaniem jest walczyć, aby marzenia te nie pozostały na zawsze dalekie i iluzoryczne. Zadaniem nas, komunistów, jest przybliżyć człowiekowi jego najpiękniejsze marzenia, nadzieje, przybliżyć je realnie i praktycznie, aby sami chrześcijanie mogli znaleźć na ziemi przedśmionek swego nieba. Takie są wspólne podstawy walki katolików i komunistów, podstawy szlachetnego współzawodnictwa w walce o dobro ludzkości”¹³.

¹¹ R. Garaudy, *Kilka...*, dz. cyt.

¹² R. Garaudy, *Czego oczekują niewierzący od chrześcijan*, „Concilium” I-X (1968), s. 253.

¹³ R. Garaudy, *Kilka...*, dz. cyt., s. 219–220.

Bibliografia

Bawer B., *Roger Garaudy: From Stalinist to Islamist. The Muslim World Mourns a Jew-hater*, July 12, 2012; <https://www.frontpagemag.com/fpm/138241/roger-garaudy-stalinist-islamist-bruce-bawer> (dostęp: 6.03.2018).

Garaudy R., *The Founding Myths of Modern Israel*, London 2000.

Garaudy R., *Kilka aktualnych problemów kultury*, Książka i Wiedza, Warszawa 1966.

Garaudy R., *Marksizm a osobowość*, Książka i Wiedza, Warszawa 1950.

Garaudy R., *Wolność i twórczość*, „Życie i Myśl” 9 (1967).

Garaudy R., *Czego oczekują niewierzący od chrześcijan*, „Concilium” I-X (1968).

Herman I., *Humanizm totalny*, „Concilium” I-X (1965).

Mounier E., *Co to jest personalizm*, Znak, Kraków 1960.