
ANTYK

WYDAWCA: OŚRODEK KULTURY
WARSZAWA

ANTYK

3-4/1988

SPIS TREŚCI

"ANTYK"

prawica ? PRAWICA !

Rozmowa z redakcją "Arki" /przedruk z "Kultury"/	5
Wywiad z redakcją "Kursu"	20
Wywiad z Jackiem Bartyzelem -"Polityka Polska"	25
Wywiad z Jackiem Karским -"Przeгляд Polityczny"	34
Rozmowa z Antonim Macierewiczem/przedruk z "Naprzód"/	40
Jacek Celiński-Prawica w Polsce	54

EKONOMIA

Tomasz Gruszecki-Gospodarka składa się z przedsiębiorstw	62
Stefan Kurowski-Miejsce przedsiębiorstwa w gospodarce nerodowej	79
Stanisław Marko-Kto jest właścicielem środków produkcji w socjaliźmie	90

LUZDIE I IDEE

M.I. - Leopold Tyrmand 1920-1985	102
Leopold Tyrmand-Nasza cywilizacja	106
-Nieszczęśliwy, niewinny Amerykanin	114

KULTURA

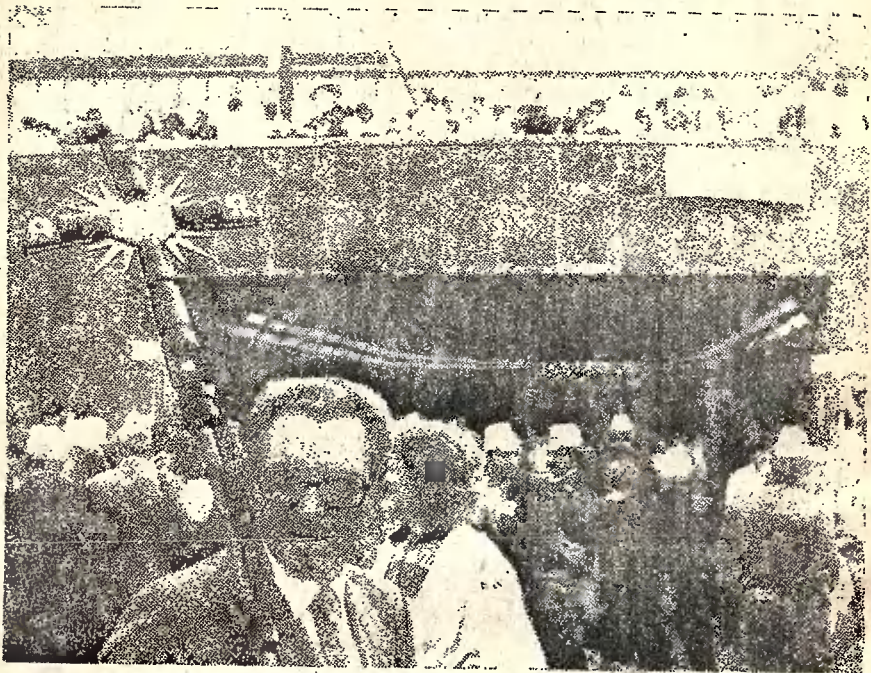
Andrzej Panufnik-Wzrastający nacisk stalinizmu	121
--	-----

KOŚCIOŁ

Miguel Boalnos Hunter-Prześladowanie Kościoła w Nikaragui	135
Ryszard Legutko-Leseferyzm ewolucjonistyczny-kapitalizm a religia	146
Ł.G.-Na to czekałem	181
Janusz Witold-Dylematy filozofii kapitalizmu	190
Józef kardynał Ratzinger-Służyć dobru ludzkości	200

ARCHIWUM "ANTYK"-u

Ucieczka z generałem "Wilkiem"-wspomnienie	204
--	-----



cały swój wysiłek pracy konspiracyjnej

JANOWI PAWŁOWI II

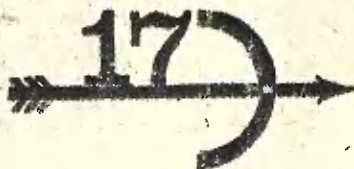
ANTYK

prawica? PRAWICA!

Jak zauważa wielu publicystów w podziemiu coraz więcej mówi się o prawicy, może nawet należałoby powiedzieć, iż mamy modę na prawico-wość. Ten fakt o tyle nas cieszy, że może być okazją do głębszej refleksji nad tym czym jest prawica : kluczem-wytrychem?...nośnikiem wartości?...nadzieją czy pułapką?...Na ile świadoma jest swego oblicza, zadania, korzeni i roli politycznej ?

Mamy nadzieję na współpracę bowiem wszyscy nie tylko znajdujemy się na początku kształtowania się myśli prawicowej opozycji ,ale razem odpowiadamy za niepodległość.

ARKA



/ROZMOWA Z REDAKCJĄ ARKI/

1.: - Jesteśmy typowymi, wy-
alienowanymi inteligentami pracującymi w większości w różnego
rodzaju wyższych uczelniach.

P.: - Od jak dawna zajmujecie się działalnością opozycyjną?

1.: - Większość z nas zetknęła się z opozycją już przed Sie-
rpnem. Później braliśmy aktywny udział w działaniach "Solid-
arności", okres po 13 grudnia to już właściwie czas wydawa-
nia pisma.

P.: - Jak powstało pismo?

1.: - Po wprowadzeniu stanu wojennego zaczęły ukazywać się
- poza dużą ilością gazetek - poważne pisma poświęcone lite-
raturze, kulturze, sprawom społecznym w Krakowie, mimo sto-
sunkowo dużego środowiska literackiego, dziennikarskiego, na-
ukowego - pisma takiego nie było. Zakładając ARKĘ myśleliśmy
o zapewnieniu normalnego funkcjonowania życia umysłowego Kra-
kowa. Miała więc ARKA spełniać rolę usługową wobec tych śro-
dowisk, a zarazem je integrować. Zakładano to eklektyczny,
almanachowy charakter pisma, wolnego od ideologicznych ograni-
czeń i politycznych zobowiązań. Zespół redakcyjny /poza
dwoma założycielami/ miał się wykonać w atrakcyjne prace nad
kolejnymi numerami. Po rocznej działalności ukształtowanie
się trwałego składu redakcji zbiegło się z ostatecznym
upadkiem koncepcji pisma jako "galicyjskiego forum intelek-
tualnego". Pisarzom i dziennikarzom, którym wolność twórcza
zapewnia Futreant czy Kurz, pismo podziemne nie jest po-
 prostu potrzebne. Był to więc z jednej strony naturalny, a
drugiej pożądaný przez redakcję koniec okresu eklektyzmu w
historii pisma.

P.: - Czy to oznacza, że teksty wartościowe, z którymi się
nie zgadzacie ze względów zasadniczych, nie są dopuszczane
do Waszego pisma? Czy absolutnie zerwaliście z zamierzeniem
udzielania żarów różnym opojom i ponyakom?

1.: - Jest wręcz przeciwnie, zależy nam na sporach, wielo-
głosowości. Ostatni numer, który leży przed nami - czterna-
sty - zawiera pierwszy tekst z cyklu zamówionych przez redak-
cję wewnętrznych polemik. Zamieszczamy ponadto bardzo ostro
sformułowaną polemikę J. Surdykowskiego z tekstem naszego
współpracownika Marka Leskiego. Tenże Leski odpowiadając
Surdykowskiemu zaczyna Elżbietę Morawiec; Włodzimierz Odo-
jewski spiera się z Michałem Spisem /publicystą ARKI/ o
stosunek RWE do twórczości Józefa Mackiewicza, a Tadeusz
Maks spiera się ze Spisem recenzując książkę Jana Nowaka
"Wojna w eterze". Oto dowód, że nie chcemy czytelnika indo-
ktrynować, lecz umożliwić mu spojrzenie na badany problem z
różnych stron.

2.: - Wielogłosowość stanowi niewątpliwie zjawisko pozytyw-
ne, tym niemniej pożądaną jest, by doko się z niej wydobyc

linię samej redakcji, by wśród wielu głosów znalazły się i takie, o których czytelnik będzie wiedział, że się z nimi zgadzamy.

3.: - Odrzucenie z powodów politycznych czy pryncypialnych wartościowego tekstu jest oczywiście czysto hipotetyczne: do tej pory nic takiego się nie zdarzyło. Jedną z zasad jakim hołduje nasze piśmo jest pluralizm, ale zasadę tę interpretujemy cywilizacyjnie raczej niż definicyjnie. Pluralizm to, mówiąc inaczej, stanowisko, które dopuszcza wielość głosów i poglądów mieszczących się w głównym szerokim nurcie cywilizacji zachodniej, zdolnych wejść w pewien kontakt dyskursywny, nawet bez nadziei na wypracowanie wspólnego punktu widzenia. Można więc wyobrazić sobie pewne orientacje, które by się tutaj nie mieściły, na przykład stalinizm, maoizm, czy teoria mówiąca o żydowskim spisku. Mieściłyby się tu natomiast niektóre odmiany socjalizmu, nawet jeżeli nikomu w redakcji socjalizm nie podoba się ani jako praktyka, ani jako teoria. Rzecz w tym, że jakos nikt w Polsce nie kwapi się z obroną rozwiązań socjalistycznych, a przynajmniej wystrzega się stosowania samej nazwy.

P.: - Ale z drugiej strony istnieje w Polsce obecnie pewien typ konserwatyizmu czy ideologii prawicowej, który, myślę, Wam też by się nie bardzo podobał. Myślę, że wiele tekstów z Polityki Polskiej też by Wam nie odpowiadało.

3.: - Moim zdaniem wymiana poglądów z Polityką Polską byłaby bardzo pożyteczna. Problem jednak polega na tym, że nie tylko nie ma z tej strony żadnych swansów, ale można zaobserwować wyraźne zamknięcie. Na przykład nasza ankieta o nacjonalizmie, której celem było skonfrontowanie wszystkich za i przeciw, została całkowicie zignorowana przez to środowisko...

2.: - Z tym, że - prawdę mówiąc - środowisko Polityki Polskiej niewiele ma wspólnego z konserwatyżmem. Ich konserwatyżm jest czysto werbalny, trudno go natomiast odnaleźć w sferze prezentowanych idei. Dobrym przykładem są tu choćby teksty Józefa Wiernego.

P.: - A Wy podpisałibyście się pod konserwatyżmem?

2.: - Kolega na pewno tak, ja również.

1.: - Jedną z ważnych cech konserwatyżmu jest niechęć do wszelkich radykalnych zmian, a przypuszczam, że wszyscy byśmy się zgodzili, że w Polsce potrzeba tych radykalnych zmian. Obalenie komunizmu na przykład, byłoby tą upragnioną przez wszystkich zmianą, która jednak musiałaby być w jakimś sensie radykalna. A nie sposób pogodzić właśnie takich radykalnych zmian, dążenia do nich, z myśleniem konserwatywnym.

2.: - Chyba niezupełnie tak jest. Konserwatyżmu nie należy ujmować jako idei niezmiennej, monolitycznej, jednorodnej, ale jako względnie elastyczny, dostosowany do warunków sposobu postrzegania rzeczywistości. Jeśli środowisko, w jakim żyje jest doręczne, czyli zniedojeżdżone, będąc go bronili przed jakimkolwiek rewolucyjnymi zmianami w obawie, że zmiany te mogą wprowadzić chaos i zniszczyć to, co może nie jest

deskonale, ale wartościowe. Jeśli natomiast wiem, że system, w którym tkwię, jest najgorszy z możliwych, nie muszę bać się zmian; wręcz przeciwnie, powinienem do nich dążyć.

P.: - Są tacy konserwatyści - że wskazują na "trzynastkę" /krawcowskie pismo "13"/ - którzy reprezentują wyraźną linię wychodzenia od PRL-owskiego politycznego status quo i usiłowania wprowadzenia jakichś zmian ewolucyjnych. Wspólnym mianownikiem tych wszystkich ludzi jest coś, co nazwałbym najprościej niechęcią do "Solidarności", wyostrożaniem jej różnych wad albo wręcz potępieniem części tego ruchu jako lewicowego, który nie realizował interesów narodowych i wręcz im przeciwdziałał. Konserwatyzm może być oczywiście wiele i różne postawy mogą być tym mianem określane. Już mniej więcej wiemy, jakimi konserwatyстами nie chcielibyście być. A jakimi chcielibyście?

3.: - Nie ma tutaj czystego konserwatyizmu, ale raczej orientacja hybrydyczna. Są pewne wątki konserwatywne, jak przekonanie o istnieniu trwałych wartości, niechęć do rewolucji, niechęć do populizmu, premiowanie postawy bardziej badawczej niż aktywnego działania. Równocześnie sympatyzujemy z wieloma zasadami liberalizmu, takimi jak idea wolności obywatelskich czy porządku rynkowego w gospodarce. Co więcej, bliższą nam jest również koncepcja demokratyczna. Są przecież podmioty polskiej opozycji, które demokrację odrzucają jako szkodliwą taktycznie czy wadliwą moralnie, ale nam wydaje się ona jednym z bardziej udanych wynalazków politycznych świata zachodniego, bez którego obyc się nie da. Oczywiście, łatwo wykazać, że wszystkie te idee czy sympatie mogą się ze sobą kłócić, a nawet w pewnych przypadkach wykluczać. W odpowiedzi możemy jedynie stwierdzić, że najlepszą systemy polityczne powstają właśnie z kompromisu między wykluczającymi się ideami. System spójny, jednorodny, bezkompromisowy bywa zwykle dziełem albo głupców albo doktrynerów.

2.: - Z pewnością nie we wszystkim zgadzamy się między sobą. Kontrowersje budzi np. kwestia rewolucji. Niektórzy z nas uważają, iż problemy, w obliczu których stoi dziś Polska i Polacy mogą zostać rozwiązane tylko w drodze gwałtownych przemian, czyli rewolucyjnie. Łączy nas natomiast głęboko sceptyczny stosunek do tego, co zwykle określa się mianem postępu.

P.: - A jak część redakcji - która wy. naje konieczność rewolucji - sobie ją wyobraża?

2.: - Nie wiem. Żywię jedynie - uzasadnione jak mi się wydaje - przekonanie, że metodą powalnych kręków, metodą ewolucji i osławiania komunizmu niczego uczynić się nie da. Strategię taką próbowano wcielać w życie już wielokrotnie, ale nigdy jeszcze nie okazała się skuteczna, tzn. nie doprowadziła do zadawalających rezultatów. Jakby natomiast miała wyglądać antykomunistyczna rewolucja /czy może kontrrewolucja/ - nie umiem powiedzieć. Zależy to od okoliczności.

P.: - To znaczy tendencję, właściwie dominującą w niektórych kręgach "Solidarności", żeby wymusić na władzach kolejne po-

rozumienie, uważasz za niedopuszczalną, czy też jest to jedna z możliwych dróg?

2.: - Uważam ją za opcję naiwną i nie rokującą ezans powodzenia, ale oczywiście każdy ma prawo wyboru własnej drogi postępowania. Nigdzie zresztą nie jest napisane, że właśnie moje poglądy są słuszne, że metoda walki, którą uznaję za najskuteczniejszą, jest nią rzeczywistość. Jeśli natomiast chodzi o osobiste przekonania, to sądzę, że powinniśmy czekać na odpowiedni moment. A gdy ten moment nadejdzie - wziąć karabiny i strzelać.

1.: - Nie trzeba używać słowa czekać, trzeba używać słowa działać.

2.: - Oczywiście nie czekać biernie. Trzeba przygotować siebie i innych na możliwość gwałtownych zmian, oświecić ich z taką ewentualnością.

P.: - Podobnie myśli z jednej strony Moczulski, a z drugiej strony ta grupa, która określa się mianem "Niepodległości". Czy z taką identyfikacją zgadzacie się?

2.: - Z KPN na pewno się nie identyfikujemy. Jeśli chodzi natomiast o grupę "Niepodległości", to prezentuje ona pewne idee, które są mi bliskie, właśnie idea niepodległości, a także sporo koncepcji liberalnych: etycznych, politycznych i ekonomicznych.

P.: - Tak, ale oni odrzucają wszelkie działania tzw. ewolucyjne w oficjalnych strukturach, np. poprzez samorządy, uważając że to jest kolaboracja. Czy podzielacie ten pogląd?

4.: - Raczej nie. Oni w zamian proponują wydawanie gazetek i układanie programów politycznych na daleką przyszłość, natomiast ponadto pomysłów mają niewiele. Tymczasem trzeba korzystać z tych możliwości, które są, lub które się pojawią; uczestniczyć w życiu politycznym takim jakie jest, oczywiście bez przekraczania progu kolaboracji. To znaczy uchylając się od udziału w strukturach władzy i w organizacjach, które jej służą. Może zresztą kolaboracją jest po prostu to wszystko, co bardziej służy komunistom niż nam.

P.: - Tym niemniej dosyć zdecydowanie sprzeciwiliście się możliwości powołania społecznej czy też katolickiej reprezentacji w sejmie.

1.: - Trzeba pamiętać, że w tym kraju żyje trzydzieści parę milionów ludzi i ci ludzie muszą sobie w istniejących warunkach układać życie. Budowanie programu na tym, że nic się nie da zrobić, dopóki nie upadnie Moskwa, jest każde legalne posunięcie człowieka jest kolaboracją, jest brnięciem w ślepy zaułek. Dlatego zawsze była mi tak obca retoryka KPN-u, który składał wieniec 11 listopada i krzyczał, że trzeba Polsce przywrócić niepodległość i na tym kończyła się jego działalność.

4.: - To też przesada.

1.: - Jest zresztą charakterystyczna obecna postawa KPN-u,

którego działacze twierdzą, że wydawanie pisma takiego jak ARKA jest zboczeniem, bo ważne jest przygotowanie się do przejścia władzy. Co to ma oznaczać teraz, w roku '86 pod rządami Jaruzelskiego, dokładnie nie wiadomo. Najmniej rozumieją to sami KPN-owcy.

4.: - Klóca się na przykład o kształt ustrojowy przyszłej Rzeczypospolitej, opracowują tekst Konstytucji itp.

1.: - Jest to zabawa czysto abstrakcyjna.

2.: - Opowiem anegdotę o Piłsudskim. Ktoś, jeszcze przed pierwszą wojną światową, odwiedził Marzałka w jego mieszkaniu i zastał go kłęczącego przed mapami. Okazało się, że planował przebieg ełeci kolejowej w przyszłej Polsce. Co ciekawe, projekty Piłsudskiego zostały podobno zrealizowane. Mówmy więc już dzisiaj o niepodległości, spierajmy się o pryncypia, ale i o szczegóły. Dyskusje te mogą w przyszłości procentować.

1.: - Przez budowanie więzi społecznych, organizowanie działań kulturotwórczych także wpływa się na przyszłość Polski. Buduje się ją właśnie przez wydawanie pism, organizowanie grup społecznych, które mają bardzo różne cele: od charytatywnych do politycznych.

2.: - Tak, tylko że walka, o której tu mówimy, toczy się jedynie na płaszczyźnie werbalnej. Wypowiadamy własne poglądy na łamach pism podziemnych, ewentualnie płacimy lub zbieramy składki na "Solidarność". I to wszystko. Nic innego się nie robi.

3.: - To nie jest tak. Tworzy się przecież substancja społeczna. Zapisane słowa to nie są tylko przedmioty fizyczne, plany tuszu na papierze. Wszystkie idee, pomysły, poglądy istnieją w sensie społecznym i duchowym. Można się do nich odwoływać i z nich korzystać.

2.: - No dobrze, jeśli ktoś chce układać konstytucję przyszłej Polski, to mnie to nie przeszkadza. Niech układa. Może wymyśli coś wartościowego. A może nie. Ale jego działania jest równie sensowne jak pisanie artykułu na temat stosunków polsko-sowieckich lub konserwatyizmu amerykańskiego.

4.: - Wracając do kwestii wyborów do sejmu: otóż nie mieliśmy nic przeciwko temu, by znaleźli się tam posłowie reprezentujący któreś z oficjalnie działających autentycznych środowisk katolickich, czy też posłowie cieszący się zaufaniem Episkopatu. Natomiast bardzo by nam się nie podobało, gdyby znaleźli się tam ludzie powołujący się na mandat czy choćby tylko milczące poparcie opozycji, podziemia, "Solidarności", niezależnych pism itd.

1.: - Bezwarunkowych sprzeciwów wobec wchodzenia posłów katolickich do sejmu z naszej strony nie było. Pesymistycznie ocenialiśmy tylko szanse wejścia tych ludzi do sejmu, co zresztą się ziściło, natomiast dawaliśmy im carte blanche - jeśli są w stanie zrobić coś pozytywnego, to ex post mogą dostać zaufanie, nigdy wcześniej. Jeżeli będą działali

dla dobra społeczeństwa, załatwiali konkretne sprawy, nikt nie nazwie ich kolaborantami czy zdrajcami.

P.: - Wróćmy do "Solidarności": zaczęliście dosyć blisko, pu-
blikując sporo materiałów dotyczących "Solidarności". Nie-
mniej zawsze czuć było dystans, nigdy nie pisaliście, że jes-
cieście pisemem sympatyków lub członków "Solidarności", nigdy
też nie usiłowaliście szukać czy to wsparcia, czy parasola
"Solidarności", co więcej, o ile wiem, również dosyć wstrze-
mięźliwie traktowaliście ewentualne kontakty czy współpracę
z władzami regionalnymi. Ostatnio w ogóle nie pojawiają się
teksty na temat bieżących problemów "Solidarności". Czym tłu-
maczy taką wstrzeźliwość?

2.: - Inni piszą o "Solidarności". Dużo. Nawet za dużo.

P.: - Jest to jednak centralna siła opozycji w tej chwili,
dosyć istotne zagadnienie.

4.: - "Solidarność" jest dzisiaj konglomeratem rozmaitych
zgrupowań, grup, środowisk, często kłócących się między sobą.
TKK nie stał się tajnym rządem narodowym, nie chciała nawet
pretendować do tej roli, z czasem stała się właściwie jedną
z wielu grup wewnątrz "Solidarności" i w tej chwili nie bar-
dzo już wiadomo, jakimi wpływami rozporządza. Oczywiście,
jeżeli kiedyś TKK zechce odegrać rolę przewodnika lub przy-
wódcy społeczeństwa i wezwie do działania, to zapewne wszy-
scy podporządkujemy się bez szermienia i znowu na chwilę pow-
stanie zjednoczona "Solidarność", na razie jednak nic o ta-
kim wezwaniu nie wiemy i działamy niezależnie od struktur
związanych z Komisją Krsjową.

Trzeba też powiedzieć, że wszyscy byliśmy w "Solidar-
ności" z lat '80-81 i wszyscy coś tam robiliśmy, chociaż z
drugiej strony mnie osobście bliższa jest tradycja opozycji
przedsierpniowej i tych nurtów w "Solidarności", które przy-
znawały się do związku z tamtą opozycją.

P.: - Powiedz jeszcze z jaką. Czy z ROPC-iem?

4.: - Tak się akurat złożyło, że w środowiskach krakowskiej
opozycji najsilniejsze były związki z KOR-em, dotyczy to
także najważniejszej z krakowskich inicjatyw niezależnych,
to znaczy działającego przez przeszło trzy lata Studenckiego
Komitetu "Solidarności".

P.: - Tu się wkradła pewna niespójność. Teraz konserwatyści,
onegdaj korowcy...

1.: - Te wszystkie wątpliwości, które mogą się narodzić z
wypowiedzi kolegi wyjaśnił już w swojej wiekopomnej książce
Piotr Wierzbicki. Wtedy był dyktat lewicy, terror Kurenia,
Michnika i Lipskiego, więc nie można było działać w opo-
zycji nielewicowej.

P.: - Mówisz to w cudzośćwie oczywiście!

4.: - Z "Solidarnością" wiąże się też pewien problem - mo-
żna go tak nazwać - techniczny. Otóż gdy "Solidarność" pod-

ziemns zaczynała się rozwijać a potem krzepnąć, przeżywała taki okres, w którym starała się zmonopolizować rozmaite inicjatywy, wziąć je pod swoją opiekę, uporządkować. Z takimi pomysłami występowali ludzie, którzy nie rozumieli zasad dzisiejszej konspiracji i którym marzyło się Państwo Podziemne z czasów drugiej wojny. My od początku uważaliśmy, że to się nie uda, że może tylko ułatwić rozpracowanie podziemia / w tej sytuacji gdy niemal wszyscy działacze znają się z czasów legalnych Komisji Zakładowych albo jeszcze przed Sierpnia/, a także, że może stać się niewygodne z przyczyn ideowych, z nsszego przywiązania do niezależnych poglądów.

1.: - Nigdy żadnych nacisków nie było, ja sobie przynajmniej nie przypominam, żeby ktoś chciał nas do "Solidarności" włączyć.

4.: - Były takie tendencje...

1.: - Wśród nas nigdy nie było chęci by związać się z "Solidarnością", ale trzeba lojanie powiedzieć, że związek nas za uważał: otrzymaliśmy po pierwszych dwóch latach działalności nagrodę Komitetu Kultury Niezależnej przy Tymczasowej Komisji Krajowej. Mówię to, żeby nie powstało mylne wrażenie, iż mamy zle stosunki z "Solidarnością". Tak nie jest, natomiast cenimy sobie pełną niezależność w każdym calu - organizacyjnym, ideowym, koncepcyjnym, finansowym...

P.: - Może jeszcze parę słów o tej proveniencji lewicowej, o korowskiej tradycji. Od niej się nie odcinacie, ale z drugiej strony jesteście prawicą.

3.: - Sprawa lewicowości i prawicowości jest niesłychanie cienka w Polsce. Na Zachodzie istnieje tradycyjny jasny schemat lewicy i prawicy...

2.: - Na Zachodzie podział na prawicę i lewicę też nie zawsze jest jasny i klarowny. Na przykład w dzisiejszej Francji w Polsce terminy "prawica" i "lewica" są często nadużywane, funkcjonując nierzadko jako inwektywy. "Prawicowiec", "lewicowiec" - dla niektórych uazu brzmi to jak obślga.

3.: - Odnosi się to zwłaszcza do KOR-u. Rozumiem się w ten sposób, że skoro członkowie KOR-u to byli eks-komuniści czy socjaliści, to KOR jest lewicowy. W rzeczywistości ruch korowski był przede wszystkim zorientowany pragmatycznie, a sprawa ideologiczna uzasadnień była raczej wtórna. Wśród haseł, jakie głósili korowcy większość stanowiła podstawowy zestaw wartości, jak wolności obywatelskie, racjonalna gospodarka, parlamentaryzm, pluralizm etc. W książce Lipskiego o KOR-ze słowo "socjalizm" pada raz i to na ostatniej stronie. Brzmi ono dość absurdalnie w porównaniu z całością, ale to już sprawa autora. Widać jest do niego przywiązany. Natomiast w dziedzinie pragmatyki społecznej i politycznej ewentualna lewicowość bądź prawicowość KOR-u ma znaczenie drugorzędne. Wydaje mi się, że jedną z zasług KOR-u jest to, że odideologizował on częściowo polską opozycję, kierując uwagę na sprawy, które można załatwić, bądź co do których można się porozumieć bez wnikania w wielkie spory światopoglądowe. Jest swoistym paradoksem, że tzw. "prawica" chce obecnie z

powrotem narzucić schematy ideologiczne, wprowadzając podziały światopoglądowe w środowisku opozycji. Sprawy konkretne są natychmiast interpretowane w świetle ewentualnej lewicowości bądź prawicowości zainteresowanych stron. Paradoks polega na tym, że tzw. prawica głosi jednocześnie potrzebę politycznego pragmatyzmu. Co do mnie, to sądzę, że prędzej zrobiłbym interes z korowcem niż ze zdeklarowanym przedstawicielem prawicy.

P.: - Żeby trochę podgrzać tematy ideologiczno-polityczne, chciałbym zapytać o ankietę dotyczącą nacjonalizmu. Jaki był cel jej przeprowadzenia? Dlaczego interesuje Was nacjonalizm?

1.: - Społeczeństwo podbite, nieustannie poniżane, jest szczególnie podatne na wpływy nacjonalizmu, który, jak sądzę, utrudnia analizę sytuacji oraz znalezienie sposobów jej zmiany. I tak, po pierwsze, odrodziły się środowiska polityczne, w których publicyście i działaniach widać wiele złych cech i błędów starych endeków. Po drugie, bardzo aktywne są środowiska kombatanckie, których bolszewicko - bogojczyźniana działalność nie ma nic wspólnego z kultywaniem tradycji narodowej, a przerodził się w szowinistyczne samouwielbienie. Po trzecie, dezideologizacja reżimów komunistycznych prowadzi je, także PRL-owski, do podjęcia argumentacji i frazeologii nacjonalistycznej, co wprowadza, niestety, dodatkowe zamieszanie w głowach Polaków, zwłaszcza starszego pokolenia. Nie można także bagatelizować wpływowym myślenia kategoriami nacjonalistycznymi w hierarchii kościelnej.

2.: - Nacjonalizm jest żywy nie tylko w Polsce. Także w niektórych krajach zachodnioeuropejskich cieszy się sporym powodzeniem. Dla mnie jest to fakt niewesoły, ponieważ uważam, że ideologia nacjonalistyczna kryje w sobie wiele niebezpieczeństw. Choćby takie, iż jest ona podatna na manipulacje ze strony komunizmu. Mamy na to dziesiątki przykładów z ostatnich siedemdziesięciu lat. Nacjonalizm jest w naszej tradycji bardzo żywy. W końcu XIX wieku i przez cały wiek XX był on jednym z dominujących kierunków myślenia politycznego. Mówiąc jednak o nacjonalizmie trzeba wyraźnie odróżnić nacjonalizm pojmowany jako względnie spójny system polityczny czy ideologiczny od emocji nacjonalistycznych, które od czasu do czasu pojawiają się w każdym z nas.

3.: - Refleksja nad nacjonalizmem jest ważna, gdyż jest to po prostu autorefleksja. Zadajemy sobie pytanie, kim właściwie jesteśmy, jaka jest nasza tożsamość? Jak człowiek zaczyna się sobie przyglądać, to znajduje różne cechy niezbyt przyjemne. Ponieważ w Polsce utożsamianie z narodem jest nadal silne, uważaliśmy, że warto przyjrzeć się, jakie to posiada z sobą konsekwencje. O konsekwencjach dobrych wszyscy wiemy, ale przecież przy okazji przemycono do tożsamości narodowej wiele cech złych, szkodliwych, antypatycznych. Chcieliśmy więc, aby dyskusja ankietowa w ARCE nabrała takiego autoanalitycznego charakteru.

2.: - Powracając jeszcze do rzekomego konserwatyzmu niektórych nacjonalistów, na przykład związanych ze środowiskiem Polityki Polskiej. Otóż każdy nacjonalista wyznawca

musi jakiś relatywizm wartości. Konserwatyzm natomiast z istotą swej jest uniwersalistyczny, rzecz by można - pryncypialny.

P.: - Tym niemniej inne grupy określające się jako konserwatywno-liberalne głównie niebezpieczeństwo widzą raczej w rozprzestrzenianiu się świadomości socjalistycznej, z bolszewizowania świadomości, skomunizowania...

2.: - Myślę, że pisanie o tym, że komunizm jest zły nie ma sensu. Wszyscy wiemy, że komunizm jest zły.

1. - Oba te wątki nie muszą się wcale wykluczać. Na przykład badania wykazują, że większość Polaków ideał widzi w państwie skrajnie opiekuńczym, ale to nie wyklucza wpływów koncepcji rządów "silnej ręki".

4.: - Z tego co mówimy nie należy wyciągać wniosku, że wydajemy ARKĘ, aby walczyć z nacjonalizmem. To nie jest prawda. Jest to jeden z tematów poruszanych wśród wielu innych problemów, które uważamy za równie ważne. A poza tym nie jesteśmy zwolennikami tworzenia teraz frontów wewnętrznych; uznajemy zasadę, że przeciwnik jest po jednej stronie barykady, a my po drugiej, możemy się spierać, ale nie walczyć ze sobą.

P.: - Na ile jesteście zainteresowani stanem świadomości społecznej? Czy to on był jedną z przyczyn zainteresowania się nacjonalizmem?

1.: - Bardzo, ale to jest niezwykle trudne w badaniu, trzeba by dysponować sztabem socjologów, dziennikarzy, reporterzystów, aby móc wyciągnąć wnioski i próbować je uogólnić. W wypadku pracy bardzo kameralnej jest to prawie niemożliwe.

2.: - Stanem świadomości społecznej jesteśmy bardzo zaniepokojeni.

P.: - A czego dotyczy ten sceptycyzm i zaniepokojenie?

2.: - Stopnia zswietyzowania społeczeństwa, przyzwyczajania się do komunizmu i myślenia o świecie w kategoriach narzuconych przez komunizm. Niedawno przeprowadzona została ciekawa ankieta. Okazało się, że dla bardzo wielu Polaków, reprezentujących zresztą różne środowiska, idealnym rozwiązaniem ustrojowym jest państwo opiekuńcze oparte na etatyzmie i społecznej własności środków produkcji. Tragedia! Mój pesymizm pogłębia jeszcze okoliczność, że - jak sądzę - z podobnymi poglądami będziemy się spotykać jeszcze długo. Czterdzieści lat komunistycznej indoktrynacji zrobiło swoje.

1.: - Zwłaszcza, że żyjemy jednak w cieniu Sowietów. Kiedy zaczyna się myśleć o Sowietach, tym olbrzymie, którego cień pada na Polskę, każda myśl w pewnym momencie doznaje jakby paraliżującego ukąszenia. Dla mnie to jest fizycznie odczuwalne.

2.: - Ukąszenie leninowskie.

4.: - Jest też w potocznym myśleniu politycznym, szczegól-

4

nie w ostatnich latach, pewnie niepokojący element, z którym nie wiem czy dość polemizujemy. Jest to rodzaj bezpiecznego wygodnictwa, wynikający z przekonania, że w przyszłości objdzie się bez ofiar, tzn. że nsrzekaniem, ostrożnym konspirowaniem, układaniem różnych programów, budowaniem skromnych początków ekonomicznej niezależności itd. uzyskamy cele generalne, zdobędziemy niepodległość, zniweczymy skutki trwającej od dziesięcioleci sowietyzacji. A mnie wydaje się, że za niepodległość trzeba będzie drogę zapłacić, że trzeba ją będzie wywalczyć, decydując się nawet na poniesienie wielkich ofiar.

1.: - Jest to śmiertelna walka. Może nam się wydawać na pewnym etapie, że jest to ewolucyjna przepychanka, ale to są pozory. Jest to walka na śmierć i życie, i jeśli w społeczeństwie zwyciężą takie dziwne przyzwyczajenia, takie konformistyczne podejście do idei niepodległości, to może się to okazać zgubne.

4.: - Takie przekonanie, że wszystko można wytargować, wynegocjować, zapisać w porozumieniach...

P.: - Jak określilibyście zachowanie Kościoła w ostatnich latach? Czytając ARKE odnoszę wrażenie, że jesteście pismem, które by się raczej pod chrześcijaństwem podpisywało. Ciekaw jestem, jak widziecie rolę Kościoła?

4.: - Moja prywatna opinia: uważam, że Kościół jest po to, by umożliwić nam zbawienie. Stawianie Kościołowi wymagań natury politycznej wynika z nieporozumienia, z niezrozumienia jego roli, która jest taka sama w każdym systemie, wszystko jedno czy są to Niemcy Hitlera, czy Rosja Stalina, czy Polska Bieruta, Gierka czy Jaruzelskiego. Inna rzecz, że Kościół z samej swojej istoty jest wrogiem komunizmu i nawzajem, komunizm jest śmiertelnym wrogiem Kościoła. Dlatego bez względu na to, czy antykomuniści są katolikami czy nie, Kościół jest ich sojusznikiem.

P.: - Ale czy akceptujesz te kroki polityczne, które Kościół podejmował w ostatnich latach?

4.: - Tak, akceptuję je, ponieważ uważam, że tego wymaga sytuacja Polski, w której znaczenie Kościoła jest tak ogromne, że drobne, miejscowe i ograniczone w czasie ugody czy przetargi z komunistami nie mają większego znaczenia. Natomiast irytuje mnie postawa wielu byłych działaczy i członków "Solidarności", którzy najbardziej pragnęliby siedzieć bezpiecznie w domu i oglądać w telewizji, jak Kościół za nich obala komunizm. Tymczasem to naszym obowiązkiem jest uwolnić Kościół od zmyru komunizmu, a nie odwrotnie.

P.: - Czyli uważasz, że generalnie Kościół w Polsce postępuje słusznie?

4.: - Tak, o ile służy to zachowaniu znaczenia Kościoła w tym kraju. Kościół z punktu widzenia swych dalekosiężnych celów ma prawo rozważać, czy opłaca się ulec naciskom władz i przenieść szczególnie odważnego kapłana do innej parafii w zamian za, na przykład, zgodę na budowę kościoła w nowym osiedlu. Kościół jest instytucją hierarchiczną i musi taką

pozostać, a wierni nie mogą głosować, którego księdza chcieliby mieć u siebie.

P.: - No ale jako zespół podpisalibyście się pod chrześcijańskim, które wam przypisałem?

4.: - Różnice, które są między nami dotyczą oceny posunięć politycznych poszczególnych osób w Kościele.

2.: - Wszyscy wychowaliśmy się w tradycji chrześcijańskiej. Dlatego chyba akceptujemy związane z chrześcijaństwem wartości moralne i etyczne.

P.: - Nie jest to element, który Was szczególnie łączy, który jest zasadniczym wyróżnikiem?

2.: - Myślę, że nie.

3.: - Refleksji religijnej w naszym piśmie nie ma. Natomiast jeżeli chodzi o rolę polityczną Kościoła w Polsce, to generalnie się zgadzamy, że jest ona niezwykle istotna i korzystna. Są oczywiście pewne rzeczy, które nam się nie podobają. Zdarzają się polityczne niezręczności. Szczególnie zwróciłbym uwagę na wymienne używanie argumentów politycznych i religijnych. Gdy niektórzy dostojnicy Kościoła znajdują się pod ostrzałem krytyki za posunięcia polityczne, często zasłaniają się misją religijną. Wiemy wszyscy, że Kościół jest również instytucją polityczną i jako taki popełnia błędy. Nic w tym dziwnego, i nic w tym dziwnego i niemoralnego w tym, że może to doprowadzić do politycznych polemik. Nazy mam natomiast, i uważam to za stanowisko niemoralne, gdy argumentację polityczną uzasadnia się transendentną misją Kościoła.

P.: - Mówiliśmy o świadomości społecznej. Mam wrażenie, że w Polsce jest bardzo pozytywny trend zainteresowania się naszymi sąsiadami, mniejszościami narodowymi. U Was trochę takich materiałów było, ale niezbyt wiele. Czy macie jakieś plany z tym związane?

1.: - Nasze przeświadczenie, że niepodległość będzie niewątpliwie wymagała dużych ofiar i poważnych wysiłków, wiąże się z koncepcją, że może ona zostać zdobyta jedynie w wypadku rozpadu Związku Sowieckiego. Konsekwencją takiego stanowiska jest pragnienie dialogu z przedstawicielami narodów, w których interesie leży upadek imperium sowieckiego. Nie można dopuścić by "historyczna chwila" zastała nas w sytuacji braku jakichkolwiek stosunków, w sytuacji zadawnionych sporów i braku możliwości realnego porozumienia. Podchodzimy do tych problemów bardzo ostrożnie i z rezerwą, tzn. nie chcemy wpaść w przesadny optymizm, że za pomocą kilku artykułów, czy za pomocą wspólnego oświadczenia z jedną z orientacji emigracji rosyjskiej czy dysydentów z którejś z republik sowieckich ułożymy przyszłe stosunki międzynarodowe, przyszłe granice Polski itd.

P.: - Nawiasem mówiąc: granice chcielibyście zmieniać?

1.: - Nie jest to problem ważny...

4.: - Tym bardziej, że jak pisał Adam - "Lwów jest wszędzie!"

1.: - Ważniejsze jest obalenie komunizmu. Wolelibyśmy, żeby nie doszło między sąsiedzkimi narodami o jakieś miasteczko, wieś...

2.: - O Bobrujsk na przykład.

P.: - Ale to jest jednak podstawowy problem w sytuacji, którą jakoś tam przewidujecie, czy projektujecie, że może zainicjować.

2.: - Problem granic obecnie nie istnieje, ponieważ ani w Polsce nie ma liczących się mniejszości narodowych, ani też Polacy nie tworzą nigdzie zwartych mniejszości zamieszkujących tereny bezpośrednio przylegające do naszych granic. Zresztą nawet gdyby sytuacja była inna - snucie marzeń o powrocie do Wilna i Lwowa uznalibyśmy za niebezpieczną iluzję. Jeżeli imperium sowieckie się rozpadnie, a prędzej czy później nastąpi to z pewnością, nie możemy zaczynać współżycia z naszymi sąsiadami - Litwinami, Białorusinami, Ukraińcami, Słowakami, Czechami i Niemcami - od sporów granicznych. Przyjmiecie zasady status quo - choćby nie była ona w pełni sprawiedliwa - wydaje się jedynie sensowne.

1.: - Oficjalne szacunki wskazują na obecność półtoramilionowej Polonii w Związku Sowieckim, ale jest ona rozszkana, tak że nie istnieje problem terytorialny.

P.: - To znaczy żadnych rozszkań nie zgłaszacie. Czy Wasze zainteresowanie sąsiadami jest tylko polityczne?

2.: - Kultura polska była zawsze pluralistyczna w sensie narodowościowym. Jej nawiątniejsze dokonania powstawały z reguły na kresach /nie tylko wschodnich/, w miejscu zetknięcia się różnych cywilizacji, różnych porządków wartości. Sądję, że ta tradycja nas zobowiązuje. Z drugiej strony kultura jednowymiarowa, zamknięta hermetycznie w obrębie jednego narodu ulega pewnego rodzaju degeneracji, karleje. Dla zaczerpnięcia głębszego oddechu potrzebna jest jej szersza, ponadnarodowa przestrzeń.

1.: - W kulturze polskiej kresy wschodnie były płódniejsze, północne i zachodnie obficie zowocowały w literaturze niemieckiego obszaru językowego. Teraz na przykład wznowino Wiercherta, Prusaka, który pisze o swojej ziemi rodzinnej, o Mazurach. Właściwie jego twórczość w jakimś sensie przynależy też do naszej kultury, choć pisał po niemiecku, a część życia spędził w Szwajcarii. Także twórczość Grassa, Bobrowskiego, Lenza i wielu innych. To są sprawy istotne, jak ktoś powiedział w 1968 roku: Wyznalicie ostatnią mniejszość narodową, będzie kiepsko z waszą kulturą. Jest w tym jakaś głęboka myśl.

P.: - A co z Żydami? Czy chcecie rozwijać ten wątek w Waszym piśmie? Jest to zasadniczy problem w naszej kulturze, to wycięcie jednego z korzeni naszej kultury.

3.: - Kultura żydowska jest tak intrygująca i wpływająca ona

w sposób tak zassdniczy na dzieje Polski i świata, że niezajmowanie się tymi sprawami byłoby absurdalne. Sprawa stosunków polsko-żydowskich to jest kwestia osobna. Stanowisko nasze, wyrażone w artykule Leskiego, nie wszystkim się podobało. Amobiczowanie, niesmaczny filosemityzm. Ale podtrzymujemy to, co tam zostało powiedziane.

P.: - Może w dwóch słowach - jeśli ktoś nie miał dostępu do artykułu...

3.: - Stwierdzone tsm zoetało, że istnieją poważne przewinienia Polaków wobec Żydów, że polski antysemityzm był siłą realną i że zdziałał on wiele złego. Uznaliśmy, że stosunek do kwestii antysemityzmu jest ważnym kryterium pluralizmu w polskiej kulturze. Nie ma mowy o aspiracjach pluralistycznych i o otwarciu bez rozliczenia się z historią i dziedzictwem antysemityzmu.

P.: - Czy Lanzmann obraził Polaków w swoim filmie?

3.: - Ci z nas, którzy widzieli film twierdzą, że nie.

2.: - W reżimowej prasie, w telewizji, w radio ukazało się sporo tekstów atakujących Lanzmanna. Jest to bardzo charakterystyczny mamewr propagandy - poprzez wskazanie rzekomego wroga rozniecenie emocji narodowych i tą drogą odwrócenie uwagi społeczeństwa od problemów naprawdę istotnych. Dziwne, że na ten prymitywny w gruncie rzeczy zabieg dało sięabrać tak wiele osób, w tym również środowiska opozycyjne i emigracyjne. Kongres Polonii Amerykańskiej wydał specjalne oświadczenie, potępiające francuskiego reżysera. W rezultacie zamiast pobudzać do refleksji o sobie, o swoim narodzie, film stał się katalizatorem wszystkich polskich kompleksów. To, że wypadliśmy w filmie Lanzmanna niezbyt sympatycznie, jest winą naszą, a nie reżysera.

P.: - Dużo tutaj gwarzyliśmy o polityce, choć nie wiem, czy chcielibyście się określać tylko politycznie. Trudno abstrahować od polityki w sytuacji, kiedy wydajecie pismo w podziemiu, macie konkretne poglądy i wykonujecie konkretne działania. Ale wydsje mi się, że ARKA ma również cele kulturalne. Czy na przykład dokumenty historyczne i tendencje do odgrzebywania najnowszej historii to tylko motyw polityczny? Biczowanie prawdą komuny?

2.: - Celów politycznych nie można oddzielać od kulturalnych. W Polsce roku 1986 wszystko ma wydźwięk polityczny: napisanie

artykułu do ARKI, wystąpienie z prelekcją w Kościele, pójście w charakterze obserwatora na proces. Tak to uatwili komuniści. Można co najwyżej powiedzieć, że nasze cele są celami polityczno-kulturalnymi.

1.: - Fakt, że nie jesteśmy grupą polityczną, że nie łączy nas jakaś jasno określona ideologia powoduje, że nie jesteśmy pismem czysto politycznym. Nie mamy też takich temperamentów i zamiłowań, żeby uczestniczyć we wszystkich utarczkach politycznych między różnymi odcianami opozycji. Nie jesteśmy ludźmi o temperamentach harcowników politycznych. Powoduje to, że wiele miejsca w piśmie poświęcamy krytyce lite-

rackiej, publicystyce historycznej, literaturze.

P.: - Co z historią? Charakterystyczne jest, że zajmujecie się głównie historią czterdziestolecia, czy Waszym zamierzeniem jest bardziej badawcze podejście do tematu, czy raczej szukanie pewnych modeli, tworzenie pewnych syntez?

4.: - Chcielibyśmy móc poświęcić nsjwięcej uwagi historii powojennej, ale to trudne, bo wciąż niewiele takich tekstów powstaje. Jest to fragment historii najmniej zbadany i najbardziej zafałszowany w oficjalnych publikacjach, a równocześnie bardzo interesujący czytelnika. Charakterystyczne jest to, jak komuniści boją się swojej przeszłości, jak bardzo jest to dla nich wstydlivy temat. A jeżeli decydują się już coś opublikować, to muszą tak wiele nskłamać, że ich łgarstwo staje się dostrzegalne nawet dla największego łsika i dlatego nikt nie czyta mozolnie preparowanych apologii narodowych zdrajców czy "zarysów dziejów PRL", w których czerwiec 1956 czy grudzień 1970 skwitowany jest jednym zdaniem. A przecież jest to historia pasjonująca, nie tylko dzieje zdrady, wiarołomstwa, tchórzostwa i podłości, powtarzających się zbrodni, nieuctwa i nieudolności w rządzeniu, złodziejstwa i demoralizacji, czyli tego wszystkiego, co charakteryzuje ten system od jego niesławnych początków i co zaszczepia on każdemu społeczeństwu, do którego zdoła przeniknąć. Czterdzieści ostatnich lat to także historia oporu, który tlił się nawet w najcięższych czasach, to także "dzieje honoru", jak napisał Adam Michnik. Dlatego zajmujemy się historią najnowszą, wciąż szukając dokumentów, opracowań, autorów.

P.: - Co planujecie?

1.: - Obalić komunizm.

P.: - Co w najbliższych numerach będziemy mogli przeczytać?

2.: - Wiele bardzo interesujących tekstów.

1.: - Wydaje mi się, że przedmówca ma rację. Być może uda się nam uruchomić nows działy przez współpracę na przykład z publicystami zachodnioeuropejskimi, którzy, mam nadzieję, będą stale z nami współpracować.

P.: - Czy możecie podać konkretne nazwiska?

1.: - Z tym wołabym się wstrzymać, bo ludzie Zachodu, wprawdzie chronieni przez swoje rządy, niemniej bardziej boją się policji polskiej niż my. Zresztą w 14-tym numerze jest tekst filozofa i socjologa angielskiego, drukującego pod pseudonimem.

P.: - Napiszmy dla Was?

1.: - Tak. Od następnego numeru będziemy stale prezentować sylwetki wybitnych emigrantów polskich. Być może znajdą się również pierwsze odpowiedzi na ankietę, którą rozpialiśmy wśród intelektualistów nowej emigracji, którzy podzielali się z nami problemami związanymi ze sprawą ich emigracji, przebywania w obcym środowisku kulturowym, wśród morza obcego

języka itd. Jaki to stanowi problem dla pisarza polskiego? Czy twórcy polskiego w ogóle? Sądzymy, że odpowiedzi na te pytania mogą być interesujące, również dla czytelnika krajowego.

P.: - A teraz kilka jeszcze bardziej pragmatycznych pytań. Jaki jest nakład ARKI?

1.: - Około 2-ch tysięcy.

P.: - W jakich miastach macie stałych odbiorców?

1.: - Poza Krakowem pismo kolportowane jest w Warszawie, Wrocławiu, Lublinie, Toruniu, Gdańsku, Szczecinie i przez prawie cały okras swego istnienia na Górnym Śląsku. Właściwie większe ośrodki miejskie otrzymują jakieś części nakładu. Tak jest przypuszczalnie ze wszystkimi pisaniami tego typu.

P.: - Czy emigracja ma szanse zapoznania się z Waszym dzieckiem?

1.: - O ile nam wiadomo, powstało w Paryżu Towarzystwo Przyjaciół ARKI Krakowskiej, które postawiło sobie za cel przedrukowywanie wydawanych w karju numerów. Liczymy, że ta inicjatywa się uda^x.

P.: - Dziękuję Panom za rozmowę.

kwiecień 1986

^x W roku 1985 ukazał się w Paryżu pierwszy wybór z dziewięciu numerów ARKI. W listopadzie 1986 ukazał się obszerny wybór tekstów z numerów 10, 11 i 12. Wydawcą edycji zachodniej ARKI jest Aktis, 42, Avenue de Wagram, 75008 Paris. Przedstawicielem pisma na Zachodzie jest Wojciech Sikora, 5, rue Dorian, 75012 Paris.

Powyższy wywiad, który przeprowadziła redakcja "Kultury" paryskiej, drukujemy bez wiedzy i zgody obu redakcji, dysponując jedynie kserograficzną odbitką tekstu.

Pytanie: Zaczniemy może od tego czym jest "Kurs", kiedy powstał, jską mniej więcej opcję ideową prezentują ludzie tworzący go?

Odpowiedź: Wydawnictwo "Kurs" powstało we wrześniu 1983 roku, mając na celu przede wszystkim wydawanie miesięcznika literacko - politycznego. Zdecydowaliśmy się na miesięcznik przede wszystkim dlatego, że tśka częstotliwość gwarantuje zauważalną obecność zsrówno na rynku wydawniczym jak i w odbiorze czytelnicy. Od początku profil ideowy miesięcznika kształtowany był /oo wysznie zaznaczone

WYWIAD

z

"KURSEM"

już w numerze 2 / w oparolu o idee liberslizmu gospodarozego i politycznego, oo stawiało go sutomatycznie w opozycji wobec wszelkich wydań socjalizmu. Opozycyjność ta nie była przypsłdews - była świadomym wyborem ludzi tworząyoh zespół redakcyjny "Kursu". Každy z nich dostrzegął potrzebę przeciwdziałania skutkom wieloletniej indoktrynacji socjalistycznej i doszliśmy do wniosku, że najlepszą metodą działania będzie ukazanie slternatywy.

Pytanie: Czy nie sądzicie iż formuła miesięcznika i to opierającego się w dużej mierze na przedrukach z gazet zachodnich z jednej strony utrudnia głębszą, obszerniejszą refleksję nsd naszymi sprawami, po drugie rodzi niebezpieczeństwo pogoni za bieżącym materiałem, ob z kolei może obniżyć poziom pisma?

Odpowiedź: Formuła miesięcznika nie musi powodować pogoni za materiałem, ani utrudniać głębszej refleksji z uwagi m.in. na to, że od początku przyjęliśmy zssadę, że preferujemy materiały lepsze, bez względu na to, czy pochodzą z przedruku, czy są materiałami oryginalnymi. Na brak odpowiedniej literatury trudno narzekać. Wyznajemy zresztą zasadę, iż nieporównianie lepiej dla pisma opublikować tekst obcy, a interesujący, dla polskiego czytelnika niedostępny, choćby ze względów językowych, niż forsować "krajowe" wypociny tylko po to by "zapachać dziurę". Wydaje mi się, nam zresztą, że podziems publicystyka polityczna wyjaściła się w wewnętrznych dyskusjach, że "rynek myśli" potrzebuje nowych rozwiązań, tak w kwestiach ekonomicznych, jak ideowych, które nie muszą być przeciwieństwem przyjmowane bezkrytycznie. Czy taka metoda utrudnia głębszą refleksję? Wydaje się, że nie, gdyż celem "Kursu" jest pobudzenie do smodzielnej refleksji. Zresztą osąd w tej sprawie właściwie należy do czytelników. Jak dotąd głosują na nas bo kupują nasze pismo.

Pyt. i Jesteście również wydawnictwem ...

Odp. i Oczywiście, zresztą przyjęta formuła dyktowała również "re-pertuar" wydawnictwa. Wydałiśmy dotąd: Dariusz Fikuss "Foksal 81", Mariana Miszalskiego "Wysokie progi" i "Miniatury i opowiadania", Guy Sormana "Amerykańska rewolucja konserwatywna" i "Rozwiązanie liberalne", Bronisław Ostrowskiej "Bohaterski miś", "500 dni Solidarności", "Drogi cichociemnych" - praca zbiorowa, Jana Erdmana "Droga do Ostrej Bramy", Miltons Friedmana "Wolny wybór", Michaela Nowaka "Zadanie amerykańskie". Przygotowujemy trzecią książkę Guy

Sormana - "Państwo minimum".

Pyt. : Czy w waszym przypadku można mówić o jakimś sprecyzowanym programie politycznym, czy jednolitej postawie światopoglądowej?

Odp. :

. Nie prezentujemy zamkniętej formuły politycznej, ale pewną opcję ideową, jeśli zaś idzie o politykę - jesteśmy pismem, jeśli tak można powiedzieć, bezpartyjnym. Nasz związek z chrześcijaństwem jest, jak sądzę, widoczny z publikacji zamieszczonych w "Kursie". Zespół składa się z wierzących katolików. Inspiracja chrześcijańska w naszym przypadku nie oznacza jednak bezkrytycznej apologii wobec wszystkiego, co dzieje się w Kościele, zwłaszcza, że w sprawach ekonomicznych, społecznych, a nawet politycznych stanowisko Kościoła nie jest jednolite. My również, w miarę naszych potrzeb i możliwości, staraliśmy się zająć stanowisko w tej dyskusji.

Pyt. : Jak widzicie związki czy też antynomie między chrześcijaństwem i liberalizmem, czy określiliście się jako antykomuniści?

Odp. : Stanowisko to można określić jako ukazywanie zgodności ideologii liberalnej z przesłaniem ewangelicznym, a zwłaszcza z powołaniem człowieka do wolności. Ta formuła jest w sposób oczywisty tak antykomunistyczna, że nie ma chyba potrzeby rozwijać tego wątku. Dodam jeszcze tylko, że naszym zdaniem komunizm jest intelektualnie martwy /zresztą nigdy nie był twórczy/, a więc nie ma sensu atakowanie go w sposób tradycyjny, tzn. poprzez ukazywanie wynikających z tej doktryny absurdów, to strata czasu. W naszej sytuacji, wskutek swego rodzaju umysłowej próżni, jaka wytworzyła się w społeczeństwie w następstwie wieloletniej indoktrynacji socjalistycznej, potrzebne jest ukształtowanie przekonania ludzi, że nie jesteśmy na komunizm skazani. Wiąże się to z zagadnieniem niepodległości: niepodległości trzeba chcieć, a odpowiedzialne przejawy woli mogą mieć chyba tylko ludzie cieszący się wewnętrzną wolnością. Sądzimy, że zjawiskiem pożądanym z punktu widzenia niepodległości państwowej jest zaistnienie takiej wolności jako zjawiska w skali społecznej.

Pyt. : Co sądzicie na temat konserwatyzmu orszacowanego narodzin prawnicy w Polsce.

Odp. : My sami uważamy się za konserwatystów w takim znaczeniu, że jesteśmy związani duchowo z chrześcijaństwem, cywilizacją zachodnioeuropejską, polską tradycją historyczną i niepodległościową. Wyjaśnijmy tu jednak jedną rzecz: zasady chrześcijańskie uważamy za niezmiennie, absolutne /normatywne moralnie/ i dajemy im prymat przed polityką. Nie uważamy wolnego rynku za zjawisko sprzeczne z zasadami chrześcijańskimi i budzą nasz wstręt próby "wymuszania miłosierdzia", dokonywane na jednostce i na społeczeństwach. Godzą one w ludzką wolność, pojęcie zasadnicze, gdyż bez wolności nie ma odpowiedzialności za czyn.

Uważamy, że prawnicy polscy są obecnie w trakcie "odnajdywania się", poszukiwania politycznego wyrazu i oblicza, gdyż opcję ideową już ma. Bardzo pozytywnie oceniamy i bardzo zycioliwie przyglądamy się tym próbom i poszukiwaniom. Sami przecież nie jesteśmy ludźmi lewicy.

Pyt. : Czy można mówić o głębszych rozbieżnościach w łonie redakcji co do oceny pewnych zjawisk?

Odp. : No oóż, poważniejsze różnice w zespole wynikają ohyba tylko na tle oceny "Solidarności", zachowśnia się Związku po prowo-kacji, jakiej władza dokonała w marcu 84, w Bydgoszozy. Jedni uważają, że Związek zachował się zbyt biernie, inni, że prawidłowo. Ta kwestia chyba już zawsze pozostanie kontrowersyjna.

Generalnie w ocenie "Solidarności" zespół jest zgodny: jest to ocena pozytywna. Zgadzaemy się z Lechem Wałęsą, że "Solidarność" przegrała tylko fizycznie, ustępując tylko przed siłą. Zachowane struktury "Solidarności", chociaż straciły wiele na znaczeniu politycznym, pełnią ważną rolę.

Pyt. : Sporo mówi się dzisiaj o potrzebach i zagrożeniach, wobec których stoi polskie społeczeństwo. Najwięcej zaś o brakach elit politycznych, społecznych i innych. Czy posiadacie jakieś recepty, projekty terapii?

Odp. : Problem elit nie jest chyba dziś najważniejszy. W Polsce te elity już się wykształciły. Może bardziej wśród opozycji lewicowej niż prawicowej, ale to kwestia PRL-owskiej już tradycji i kwestia czasu, jak nam się wydaje. Za największe niebezpieczeństwo dla Polaków uważamy istniejący jeszcze ciągłe bagaż, obciążenie ideologiczne umysłów, dalej - postępującą integrację gospodarczą z Sowietami w ramach RWPG /np. nabywanie własności polskich przedsiębiorstw przez Sowiety/, a także - brak szkolnictwa alternatywnego, niezależnego od państwa. Co do pijaństwa: nie mamy złudzeń. Produkcja monopolu państwowego daje socjalistycznemu państwu ok. 500 miliardów złotych zysku rocznie, więc powiedzieć można, że państwo jest mocno zainteresowane rozpijaniem obywateli. Państwo socjalistyczne raczej z tego źródła dochodu nie zrezygnuje. Zresztą - każdy monopol jest zły - a państwowy - najgorszy.

Pyt. : Pozostaje jednak kwestia zabijania nienarodzonych czy skazania środowiska naturalnego. Czyżby waszym zdaniem były one wylbrzymione?

Odp. : Co do środowiska naturalnego i ruchu ekologicznego to rodzi się obawa, choć oczywiście doceniamy wagę problemu by komuniści nie zdołali skanalizować społecznego protestu właśnie wylbrzymiając sprawę ochrony środowiska; żeby fetysz ekologii nie przyślonił lub nie zastąpił, jako przyzwolony czy tolerowany znacznie poważniejszych celów. Oczywiście życzymy wszystkiego najlepszego Polskiemu Klubowi Ekologicznemu i ludziom z "WiP-u" w tym względzie. Co do ruchu obrony nienarodzonych, to nie wspomnieliśmy o nim, bo kwestia wydaje się nam nie tylko fundamentalna, ale po prostu oczywista. Nie ma chyba potrzeby mówić, że (wszyscy jesteście przeciw zsbijaniu nienarodzonych i ustawie przyzwalającej na to.

Pyt. : Wróćmy jeszcze do waszej oceny Kościoła. Spotyka się poglądy iż Kościół jako hierarchia, instytucja zbyt wiele energii poświęca na kwestie zewnętrzne, organizacyjne i społeczne niż duchowe. Tym bardziej, iż polska religijność jest raczej tradycyjna, skupiona na obrzędowości, celebrze, obyozajowości niż wewnętrznym przeżyciu.

Odp. : To chyba nowa i dość odosobniona opinia. Do tej pory Kościołowi zarzucono unikanie zdecydowanych działań politycznych.

Powtórzmy raz jeszcze, nieco inaczej: Kościół jako organizacja grupuje ludzi wokół pewnych wartości, zupełnie innych, niż komunizm. Wzywa wiernych do przestrzegania pewnych zasad, które są trwałe, niekonkulturalne, absolutne w stosunkach międzyludzkich. Oczywiście, jest zawsze kwestia: w jakim dochu interpretować te zasady? Rozmaite ruchy "postępowe" usiłują na przykład interpretować te zasady i te wartości w duchu socjalistycznym ... Czyni to u nas np. Pax, dostatecznie jednak już skompromitowany, także swoimi interpretacjami właśnie, a najjaskrawszym przykładem takiej tendencyjnej, politycznie inspirowanej interpretacji jest "teologia wyzwolenia". Wydaje się nam jednak, że tego rodzaju "uzurpacje" zawsze występowały w dziejach, a dzisiejszy Kościół dobrze zdaje sobie sprawę, jaka jest inspiracja i kierunek tych interpretacji.

O "płytkiej duchowości" wśród polskich wiernych mówi się dużo, zwłaszcza pośród zachodniej lewicy. Chcemy jednak powiedzieć, że w Polsce ludowy katolicyzm wcale nie okazał się płytki. Na ten katolicyzm stawiał ks. kard. Stefan Wyszyński i nie zawiódł się. Zewnętrzne przejawy tego katolicyzmu budzą nieraz lekceważące postawy lewicowych elit opozycyjnych w Polsce, ale wydaje nam się, że mylą one "objawy" z "treścią". Naszym zdaniem naród polski przejawia raczej głębokie przywiązanie do katolicyzmu, nie zaś płytkie, powierzchowne i nie jest to tylko sprawa formy.

Pyt. : Wspomnieliście już o niepodległości. W dyskusji nad możliwościami jej odzyskania woiąż powracają i Rosja, Niemcy, czy ostatecznie dość popularny federalizm.

Odp. : Uważamy, że koncepcja federalistyczna marszałka Józefa Piłsudskiego pozostaje nadal możliwym, realnym - a co najważniejsze - najskusniejszym politycznie rozwiązaniem dla przyszłości Europy Środkowej, wschodniej - a także i zachodniej. Jest to sprawa, wbrew pozorom, także idea żywa nie tylko politycznie, ale i społecznie. Komuniści zdają sobie sprawę z tego zagrożenia dla ich koncepcji: najlepszym dowodem, ich dezintegracyjne działania wobec ludności krajów sowieckiego obozu / stosowanie zasady divide et impera, zakaz swobodnego podróżowania w ramach tzw. krajów demokracji ludowej etc/. W tej mierze wiele do zrobienia mają właśnie ośrodki emigracyjne, polski rząd londyński zwłaszcza, dla którego żywym jak najgłębszy szacunek, doceniając także doniosłość i przydatność kwestii legalizmu władz państwowych w przyszłości.

Jeśli w ogóle mówimy o niepodległości Polski i innych, zniewolonych krajów Europy Środkowej - to koncepcja federalistyczna jest jedyną, jaka ostaje się ciągle na tym placu boju. Im większa i powszechniejsza będzie tego świadomość - nie tylko w Polsce, ale i w krajach ościennych - tym lepiej. W historii były już dwa momenty, bardzo bliskie jej realizacji: po I-ej i po II-ej wojnie światowej. Komunistyczne wysiłki dla zdyskredytowania tej koncepcji zdradzają obawę przed nią. Jednakże Zachód bardzo powoli uzmysławia sobie, że polityczny kształt Europy Środkowej nie będzie i dla niego bez znaczenia. W tym przedmiocie najwięcej chyba dyskutuje się w Niemczech Zachodnich, przy okazji dyskusji o ewentualnym zjednoczeniu; zjednoczenie Niemiec to sprawa nieobojętna i dla całej Europy Zachodniej. Tak więc mamy tu system naozryń połączonych i warto chyba, by i rząd londyński i ośrodki emigracyjne krajów Europy Środkowej wznagalały wysiłki na rzecz upowzechnienia koncepcji federalistycznej.

Pyt. : Czy respekt dla rządu londyńskiego oznacza również aprobatę dla projektów utworzenia Polskiego Porozumienia Politycznego na kształt "wielkiej ozwórki": SN, SP, PPS i SL w czasie

wojny i powołania Delegatury Rządu - brzmi to może anachronicznie, może warto jednak bez ironii te propozycje rozważyć?

Odp. : Nie przywiązujemy wielkiej wagi do powoływania lub zawiązywania politycznych ciał formalnych - twór polityczny musi przede wszystkim dysponować siłą i wpływami. Pytanie można by więc postawić tak: czy utworzenie Polskiego Porozumienia Politycznego przyda siły i wpływów istniejącym już siłom opozycji? W zespole "Kursu" zdania są może nie tyle podzielone, co raczej za mało mamy danych, aby bardzo jednoznacznie na to pytanie odpowiedzieć. Właściwa odpowiedź brzmiałaby więc "raczej tak", raczej jesteśmy za. Ale raz jeszcze powtórzmy: naszym zdaniem powstawanie politycznych instytucji powinny poprzedzać fakty dokonane, gdyż same instytucje nie gwarantują jeszcze skutecznego działania. Już dawno można by powołać w kraju coś na kształt Delegatury Rządu z okresu okupacji na przykład - pytanie tylko, czy byłoby to wzmocnieniem, czy osłabieniem opozycji? Czym by ją wzmocniło, w jaki sposób osłabiło czy narażało na wzmożone uderzenia odwetowe? I tak dalej, na płaszczyźnie intelektualnej dyskusji pytania mnożą się. Pytań tych jednak będzie ubywać, jeśli tę dyskusję poprzedzą konkretne fakty fakty dokonane, które tworzyć może kazdy z nas, indywidualnie czy wspólnie.

-Dziękuję za rozmowę.

Polityka Polska

Jacek Bartyzel : Zaczniemy może od spraw metrykalnych. Mam 31 lat, jestem żonaty, mam jedno dziecko. Studia polonistyczne ukończyłem w 1978 r. Moją specjalizacją jest teatrologia, natomiast doktorat, który obroniłem rok temu był z dziedziny historii idei, dotyczył myśli konserwatywnej w XI wieku. Jako teatrolog zajmuję się związkami sztuki ze sferą sacrum, a jako historyk idei-konserwatywizm i polską myślą mesjanistyczną. Byłem redaktorem pisma "Bratniak"

od trzeciego numeru czyli od przełomu lat 1977-78. Z tego środowiska wyłonił się Ruch Młodej Polski, który został utworzony w lipcu 1979 roku. Byłem zresztą współautorem Deklaracji Programowej RMP i współzałożycielem tego ruchu. W 1979 roku wydałem pracę o mesjaniźmie Jerzego Brauna, dwudziestowiecznego kontynuatora Hcena-Worońskiego. To się nazywało "Kryzys czy przesilenie. Mesjaniizm jako próba przezwyciężenia świadomości katastroficznej" Druga praca, mniejszych rozmiarów, to był esej o Czesławie Miłoszu w 1981 roku. Natomiast pojedyncze moje eseje, artykuły pojawiały się w takich pismach jak : "Znak", "Więź", "Przegląd Powszechny", "Przegląd Katolicki", "Tygodnik Powszechny", "Res publica", "Polityka Polska", "Kurs".

Antyk : Jak doszło do związania się Pana z nurtem, który nawiązuje do tradycji Narodowej Demokracji?

J.B. : Istotnie była to dominująca tradycja w Ruchu Młodej Polski. Tradycja z którą RMP był identyfikowany. Mówi się nawet o ruchu neocendekim. Tradycja ta jednak nie jest jedyną ani wyłączną nie ma też mowy o jakiejś bezpośredniej kontynuacji, czy tym bardziej o bezkrytycznym i bezrefleksyjnym powielaniu już zakrzepłych form myśli. Tu wystarczy sięgnąć do podstawowego dokumentu - Deklaracji ideowej RMP, która mówiła o kilku różnych nurtach tradycji myśli politycznej w Polsce, stanowiących dziedzictwo wobec którego czujemy dług wdzięczności i pewnego zobowiązania. Deklaracja wymieniała wśród tej tradycji myśli narodowo - demokratyczne, ale nie tylko, była też tam mowa o tradycji myśli niepodległościowo - piłsudczykowskiej, konserwatywnej, bodaj została też wymieniona, już nawet nie pamiętam dokładnie, myśl chrześcijańsko - społeczna i ludowa. Ale jednoznacznie w tym samym tekście i to bodaj zdanie dalej, była mowa o historycznym już dzisiaj charakterze tych nurtów politycznych, pewnej zamkniętej całości jaką one tworzą w swej integralnej, nienaruszonej postaci, która to całość stanowi pewien układ nie do odwołania. Układ ten konstytuował kiedyś geografie polityczną Polski, ale dziś może być recypowany w sposób selektywny i twórczy, przetworzony, wymagający sprostania nowej sytuacji i nowym zadaniom. Nadto spotkanie z myślą nacjonalistyczną wyglądało różnie w zależności od środowisk, które składały się na Ruch, czy nawet od poszczególnych postaci. Z pewnością ożłowiek najbardziej znany z tego środowiska i słusznie mający opinię politycznego lidera, tzn. Aleksander Hall, mój wielki przyjaciel, szczególnie mocno ozuje się wiązany z tą szkołą politycznego myślenia, ale nawet i on, ożemu daje ożęsto wyraz, nie ma zamiaru być postrzegany jako nietwórczy epigon tej myśli.

Jeśli miałbym mówić wyłącznie w swoim imieniu, to ja wszedłem w to środowisko z zupełnie innym bagażem tradycji ideowej. W tym okresie szczególnie była mi bliska tradycja pilsudczykowska, jak wiadomo nigdy nie tak jednorodna ideowo jak myśl endecka, ale bazująca na hasle prymatu akcji, działania, czynu nad ideologią czy nawet właśnie programowo aideologiczną, a zwłaszcza adoktranalną. Świadectwem tego związku może być jeden z pierwszych tekstów, jakie w "Bratniaku" opublikowałem, mianowicie "Czy można dzisiaj być pilsudczykiem.". Natomiast zbliżyłem się w pewnej mierze do tradycji narodowo - demokratycznej przez moralny odruch sprzeciwu wobec bardzo tendencyjnego i fałszywego sposobu patrzenia na ów nurt polityczny, wobec upowszechnienia "czarnej legendy" tego środowiska przez grupy mu niechętne. Z drugiej strony, impulsem do zbliżenia była idea, którą powziąłem w ślad za próbami podejmowanymi w latach trzydziestych, syntezy ideologicznej dwóch zantagonizowanych dotąd nurtów: narodowego i tego, który w centrum rozważania stawiał państwo. Owa synteza miała być dokonana na gruncie myślenia o polityce w kategoriach wypracowanych przez filozofię antynominalną, odwołującą się do myśli Heene-Wronskiego. Brak owej syntezy, niezdolność pogodzenia antynomii naród - państwo grozi rozbiciem i rozszczępieniem polskiej myśli politycznej, a poprzez to fatalnymi konsekwencjami w sferze konkretnych działań politycznych. Myśli te były formułowane przez dwa środowiska i grupę "ZET-u" redagowanego przez Jerzego Brauna i grupę "Mercuriusza Polskiego Ordynaryjnego", którego redaktorem był Jerzy Babiński, zresztą te środowiska w pewnym momencie złączyły się w jedno.

Od samego początku uczestnictwa w środowisku RMP widziałem, jak sędzę nie bezpodstawnie, możliwość dokonania, właśnie z tymi ludźmi, nieobciążonymi antagonizmami personalnymi i politycznymi, syntezy przewyższającej tak dla Polski szkodliwej antynomii narodu i państwa.

A.: Pojęcie prawicy, konserwatyzmu przestały już być dzisiaj określeniami pejoratywnymi, mają wyźwięk neutralny, dla niektórych nawet znaczenie dodatnie. Tymczasem nacjonalizm ciągle jeszcze pozostaje politycznym tabu, choć w środowisku zawodowych historyków narasta dążenie do odkłamania obrazu polskiego nurtu narodowego, pragnienie nowego, nietendencyjnego spojrzenia na Narodową Demokrację. Jaka jest pańska wizja nacjonalizmu?

J.B.: Trzeba zacząć od semantyki, bo językowy wymiar bytu jest jak wiemy od Heidegera czymś niezwykle istotnym, rzecz nazwana jest już w jakiś sposób oceniona. Sam termin "nacjonalizm" czy to się nam podoba czy nie, ma dziś konotację zdecydowanie pejoratywną.

A.: Wydaje mi się, że jest to sytuacja typowo polska.

J.B.: W tradycji anglosaskiej, zapewne to ma pan na myśli, słowo "nationalism" występuje w zupełnie neutralnej aksjologicznie pozycji, jednocześnie jednak tam owo słowo nie jest tak precyzyjne w stosunku do tych zjawisk, z którymi łączymy w Polsce np. Narodową Demokrację, dlatego, że tam nacjonalizm jest rozumiany po prostu jako synonim patriotyzmu. Oczywiście, nie wynika z tego, bym chciał, śladem przeciwników nacjonalizmu, dokonywać jakiejś ostrej polaryzacji tych stanowisk ale było by rzeczą nieprawdziwą utosiemiać je w tym sensie, iżby każdy patriotyzm był nacjonalizmem i odwrotnie. Są to moim zdaniem pojęcia nieprzeciwstawne ale jednak zakres każdego z tych terminów nie-

całkowicie się pokrywa. Każdy nacjonalizm jest patriotyzmem, ale nie wszystkie postacie patriotyzmu są nacjonalizmami. Patriotyzm chociażby ...

A. : Powiedzmy Czartoryskiego, choć to anachronizm.

J.B. : Prawda, zresztą sami teoretycy Narodowej Demokracji dostrzegali tę różnicę, inaczej nie tworzyliby zupełnie nowego kierunku politycznego, a dokonaliby prostej operacji w stosunku do istniejącej już tradycji narodowo - niepodległościowej, tej którą wyznaczała im postać płk Jeża - Miłkowskiego. Już później Roman Rybarski w latach 20-tych, próbując lapidarnie zdefiniować nacjonalizm, stwierdził, że nacjonalizm to świadomy patriotyzm. To "świadomy" jest poniekąd nieco demagogiczne, bo nie każdy świadomy patriotyzm jest nacjonalizmem, jednak położony został nacisk na doktrynę. W ten sposób nacjonalizm jest to jakby ujęcie w pewien system idei dotyczących stosunku jednostki do narodu i narodu do innych narodów. Jest tu element pracy umysłowej nad zdefiniowaniem patriotyzmu rozumianego tutaj jako służba interesowi narodowemu przede wszystkim. Bywa tak, iż ów interes narodowy może się silnie spójryzować z pojęciem racji stanu (mogło to się dzieć również w wymiarze historycznym zanim powstał nowoczesny nacjonalizm, w początku XIX wieku kiedy istniała silna antycymia kierunku narodowego z legitymistycznie pojmowaną ideą racji stanu.). Taką najbardziej klasyczną formą polaryzacji był romantyczny nacjonalizm niemiecki (różne związki studenckie) zwalczany przez reżimy absolutystyczne Świętego Przymierza, też przeciw niemieckie. W całej Europie ta opozycja legitymizmu i nacjonalizmu ulegała potem osłabieniu. W ogóle idealną sytuacją i stanem najbardziej pożądanym jest ten, w którym pojęcie interesu narodowego ulega całkowitemu utożsamieniu z racją stanu, najlepiej instynktownie. To udało się np. we Francji, gdzie dwie najbardziej znaczące formacje prawicowe w XX wieku tzn. Action Française i ruch gaullistowski mają tak silne utożsamienie pojęcia interesu narodowego i racji państwowej, że do dzisiaj toczy się spór czy są to ruchy konserwatywne czy nacjonalistyczne. Ten spór i w Polsce toczył się (między endekami a Cat - Mackiewiczem, czy Muarras był nacjonalistą czy konserwatyście).

Drugi typ owej rozbieżności może pojawić się kiedy w grę wchodzi sytuacja państwa niejednolitego narodowo.

Mówię oczywiście cały czas o konflikcie na płaszczyźnie intelektualnej, bo kwestia politycznego rozstrzygnięcia tego dylematu jest czymś zupełnie odrębnym od rozwiązań ideowych.

Wracając do pańskiego pytania. Owo obciążenie terminem "nacjonalizm", jednoznacznie pejoratywne zwłaszcza po II wojnie światowej, kiedy to nacjonalizm uwikła się w reżimy totalitarne, faszystowskie, owo uwikłanie jest mocno przesadzone, jest częścią zafałszowania, jakie panowało w spojrzeniu na historię myśli nacjonalistycznej w Europie. Nacjonalizm jest wymieniany jednym tchem jako jedna z plag ideologicznych trapiących ludzkość razem z totalitaryzmem, rasizmem, ksenofobią, nietolerancją. Działo się tak do niedawna w dokumentach kościelnych. Nie pamiętam czy w "Populo sum progressio" czy w "Octogesimo adveniens" Pawła VI wymienia się trzy zagrożenia antagonistyczne wobec i Ewangelii, i tej wartości jaką jest rodzina ludzka: rasizm, nacjonalizm i kolonializm.

Zatem siła pewnego przyzwyczajenia językowego jest ogromna, język jako medium utrudnia nam racjonalną ocenę konkretnych prądów politycznych i całego kierunku.

A.: Czy postuluje Pan wobec tego zrezygnowanie z posługiwania się tak kontrowersyjnym terminem i zastąpienia go patriotyzmem?

J.B.: Na pewno nie patriotyzmem. Nacjonalizm jest pewną historyczną ideą, która być może kiedyś zaniknie, bo poczucie identyfikacji narodowej nie jest czymś absolutnym, ponadhistorycznym. Tak jak kiedyś owa specyficzna więź międzyludzka, która konstytuuje naród może ulec takiemu przekształceniu, jakiego dzisiaj sobie nie wyobrażamy, tak i ten kierunek może zaniknąć.

Ja widzę dwa wyjścia, nie są one zresztą wykluczające się - owoych wyjść należy dokonywać niezależnie od nieustannej dekonspiracji technik zafałszowania tej tradycji politycznej. Dopóki jednak owa praca nie zostanie dokonana można zastąpić pojęcie nacjonalizmu innym terminem, co zresztą byłoby zgodne z polską tradycją, bo jak wiadomo twórcy Narodowej Demokracji nie lubili słowa nacjonalizm, jak w ogóle wszelkich -izmów, albo mówić o idei "narodowej", wskazując tu przede wszystkim na kwestię nie kierunku politycznego, który przywłaszczalby sobie reprezentację tej idei, tylko na podstawowe znaczenie tej więzi jaką jest więź narodowa w samookreśleniu się człowieka współczesnego, zwłaszcza w naszym kręgu cywilizacyjnym europejskim czy euroamerykańskim.

Tu na marginesie, tradycji polskiego nacjonalizmu nie można zawęzić do Narodowej Demokracji. Kilka przykładów z kręgu tzw. nacjonalistów legionowych, tzw. grupa "Jutra - Praoy" czy zupełnie mi obca, niemniej napewno nacjonalistyczna "Zadruga" albo powiedzmy niektóre grupy konserwatywne. Bardzo wiele mamy przykładów grup, które określały się jako nacjonalistyczne, bądź tak postrzeganych, a niemających nic wspólnego z endecją czy nawet wręcz będących z nią w antagonizmie.

Drugie wyjście to opatrywanie terminu "nacjonalizm" jakimś kwalifikującym przymiotnikiem. Dla ludzi dla których rzeczą podstawową, najistotniejszą jest niejako podporządkowanie idei narodowej etyce i dogmatyce chrześcijańskiej, katolickiej, takim sformułowaniem może być np. "nacjonalizm chrześcijański".

Oba te rozwiązania byłyby niepotrzebne gdyby owa przedwstępna praca była dokonana, ale byłoby zbyt optymistyczne sądzić, że ona, mimo niewątpliwych już w ostatnich latach przemian jest rzeczywiście zrealizowana.

A.: Czy widzi Pan w Polsce potrzebę tak właśnie pojmowanej idei narodowej czy też nacjonalizmu chrześcijańskiego. Czy mówienie o jej doniosłości dziś nie jest anachronizmem?

J.B.: W każdym nurcie ideowym trzeba umieć wyodrębnić to co zmienne i przemijające od rzeczy i myśli bardziej trwałych.

Otóż właśnie owa "czarna legenda" Narodowej Demokracji polega przede wszystkim na tym, że patrzy się przez pryzmat tego co przemijające, a śmiałem tego co odgrywa rolę ze względu na aktualnie rozumiany interes narodowy, doraźny program polityczny, a nie ze względu na pewną szkołę myślenia o sprawach narodu i o polityce. Z drugiej strony, nie ukatwiają takiego rozróżnienia nietwórcy epigoni, których epigonizm polega między innymi na tym, że choć doohować jakoby wierności literze (z kropką nad tą literą), chcą nie chcą akceptują rzeczy przemijające, które wysuwają się niepostrzeżenie na pierwszy plan. Tak więc w polityce np. nastawienie antyniemieckie, traktowane jako pewien constans, podniesione do rangi metafizycznej wykładni interpretacji dziejów,

albo kwestie związane z całym kompleksem spraw polsko - żydowskich. Natomiast to co trwałe, to co jest zasługą tej szkoły myśli politycznej stanowi wmontowane w polski ethos (pojmowany jako całość działań narodowego wynikającego z funkcjonowania pewnych wartości w danym kręgu kulturowym, cywilizacyjnym) myślenia o narodzie jako podstawowej więzi międzyludzkiej.

Owa więź ma dwa wymiary. Pierwszy to kwestia autoidentyfikacji jednostki i prymatu identyfikacji z narodem nad tymi, które dotyczą klasy społecznej, pokrewieństwa ideowego, czy grupy zawodowej czy, co bardzo ważne, miejsca zamieszkania. Drugi wymiar jest jeszcze ważniejszy. Ta doktryna narodowa położyła nacisk na dwie sprawy, na które warto dziś szczególnie zwrócić uwagę, bronić ich, istnieją bowiem siły i tendencje by te wartości niszczyć (nie trzeba zresztą diabolizować, to może działać się samooczynnie). Pierwsze, to sprawa rozumienia tego bytu jakim jest naród na sposób organiczny, nie jako agregatu luźnych jednostek lecz jako organicznej, a więc hierarchicznej całości, jako bytu w sensie metafizycznym. Druga sprawa, z pierwszej wynikająca, to pojmowanie więzi narodowej jako zobowiązania moralnego. Nie jest to więź o charakterze intelektualnym, ani też prawnym, które nie są wieczyste. Toteż wystąpienie np. z jakiegoś stowarzyszenia nie ma charakteru niemoralnego, chociaż forma może być niemoralna, ale ożko-wiek przyswoity może wycofać się z takiego stowarzyszenia bez niczyjej szkody moralnej. Natomiast tutaj zobowiązanie wobec tej wspólnoty ma charakter moralny a nie intelektualny i właśnie wieczysty, nie podlegający kasacji. Jest to ten typ zobowiązania jakie mamy w sytuacji sakramentalnie pojmowanego małżeństwa. I stąd też wynika pewne pojmowanie polityki. Rzeczy, do których wrocie nacjonalizmowi grupy przystępują jak do diabła ze świeconą wędą tzn. takie jak interes narodowy czy horrendum, egoizm narodowy naberają zupełnie innego światła, bo politykę pojmuje się wtedy jako służbę tej wspólnotie wobec której ma się największe zobowiązania. I wcale nie musi wynikać z tego antagonizm wobec uniwersalnych norm moralnych, choć tak niestety bywa, nie jest to jednak zdeterminowane, uprzednie.

A. : Może egoizm narodowy nie jest właściwym sformułowaniem, może raczej miłość własna ...

J.B. : Oczywiście, ja użyłem takiego tylko słowa, że jest ono w obłegu, ono zostało wypracowane przez tą tradycję, a potem funkcjonowało jako chłopiec do bicia. Tu chodzi o to, że tak jak mam większe zobowiązania wobec własnej rodziny niż wobec rodzin, które widzę wokół siebie, tak samo mam większe zobowiązania, szczególnie rodzaj zobowiązań, wobec tej rodziny narodowej do której przynależę. Jest rzeczą nieuchronną, że wchodzi ona niekiedy w konflikt z innymi rodzinami i oczywiście moim obowiązkiem chrześcijańskim jest dopilnować, jeśli już taki konflikt nastąpi, aby miał on charakter godny.

Tak rozumiem ewangeliczny nakaz "Miłujcie nieprzyjaciół" - jednak "nieprzyjaciół" - jest to realistyczne stanowisko - nie zakłada ono nieposiadanie nieprzyjaciół tylko zakazuje ich nienawidzić. A więc zakazuje żywić uczucie wrogości resentymentu i dążyć do ostatecznej zatyraży tego przeciwnika.

Tak więc w tym konflikcie nasz ogólnoludzki chrześcijański obowiązek nie nienawidzenia swego przeciwnika, z drugiej strony w owym konflikcie zobowiązany jestem wobec swej rodziny narodowej

bronieć ją w sposób godny i "przystojny" dla człowieka, ale jest to jednak obowiązek obrony interesu własnego narodu.

I w tym właśnie, myślę leży sedno konfliktu ideowego pomiędzy tradycją, którą najpełniej, jak myślę, choć nie wyłącznie wypracował kierunek narodowo-demokratyczny, a tą tradycją której hołdują środowiska lewicowe. Na lewicy polityka jest pojmowana jako wierność pewnym zasadom, co było że wszechmiar słuszne, gdyby nie to, iż owe zasady są zupełnie wyabsolutyzowane; to może być sprawiedliwość społeczna, wolność, demokracja. I człowiek lewicy ciągle przymierza rzeczywistość do tego z natury nieosiągalnego ideału. Natomiast tutaj w myśli prawicowej polityka rezygnuje z tego niesłychanie wygórowanego diapazonu, ale stawia sobie cel może i skromniejszy funkcjonuje w relacji do tego, co stanowi służbę konkretnej wspólnoty a nie abstrakcją ideologiczną.

I to spojrzenie bliższe jest etyce chrześcijańskiej, co wcale nie jest próbą rewindykowania chrześcijaństwa na rzecz nacjonalizmu czy odwrotnie, ale chodzi mi o ów wspólny rys realizmu.

A. : Jak Pan, który zajmuje się niejako profesjonalnie mesjanizmem zapatruje się na kwestię anachroniczności czy aktualności tego prądu ideowego?

J.B. : Pytanie rzeka. W ogóle, należy tu mówić nie tyle o mesjanizmie, lecz o mesjanizmach. Mniej mnie zajmuje tzw. polski mesjanizm narodowy, który na najwyższym poziomie został rozwinięty w pismach naszych wieszczów, a na polu filozofii przez m.in. Trentowskiego i Cieszkowskiego, a na znacznym niższym poziomie przez różnych grafomanów głoszących sprymitywizowaną wizję Polski - Chrystusa narodu, która jako idea jest grafomańska. Mnie natomiast interesuje mesjanizm zawarty w filozofii Hoene-Wrońskiego, o której wspominałem na początku naszej rozmowy. Ów mesjanizm filozoficzny tożsamy jest wg. Wrońskiego z odkryciem zasady tworzenia się wszelkiej rzeczywistości i wywiedzeniem z prawa tworzenia czystej metafizyki absolutu. Ma ten mesjanizm jednak też odniesienie do myśli społecznej. Tak więc analogicznie do dwóch antynomialnych elementów konstytuujących rzeczywistość bytu i wiedzy. Owa filozofia mesjanistyczna widzi w świecie współczesnym dwie przeciwstawne postawy polityczne : zachowawczą i progresywną. Te antynomie społeczne mają swoje źródło w antynomii samego rozumu: uczucie - poznanie, a na płaszczyźnie kultury objawiającej się jako: tradycja - intelekt, a która określa treść konfliktów społecznych ostatnich 200 lat. Co więcej wiek XX przyniósł tak jak to przewidywał Wroński, na wypadek nie rozwiązania tego konfliktu, pojawienie się skrajnych postaci obu tych antynomii, które zgodnie z poglądami tego filozofa, doprowadziły do gwałtownych i tragicznych dla ludzkości wstrząsów. I tutaj szczególne znaczenie przypisywał lewicy hsgłowskiej, która miała w przyszłości dokonać satanizacji rodzaju ludzkiego na ziemi. Tak więc uznając, iż zagrożenie ze strony totalitarnych ruchów uznających rację postępu czy też ekstremistycznych nurtów reakcyjnych jest nadal aktualne. Widzimy, że owa antynomia nadal pozostaje nierozwiązana. Dopóki więc ludzkość nie znajdzie takiej formuły, czy może zespołu uzupełniających się rozwiązań, które pogodzą wolność i autorytet, tradycję i postęp, itp., dopóty stan taki ciągle będzie stanowił wyzwanie dla myśli społecznej.

A. : Jakie widzi Pan główne zagrożenia, główne potrzeby polskiego społeczeństwa?

J.B. : Zagrożeń tych jest oczywiście bardzo dużo, nie sposób tu mówić o wszystkich. Podjąłbym kwestię jednego z nich, z którego wynikają, myślę, pozostałe. Chodzi o brak w Polsce elit: politycznych, moralnych, intelektualnych, społecznych. Oczywiście przyczyny tego znamy. Hekatomba polskiej inteligencji podczas II wojny światowej, a potem zlikwidowanie np. polskiego ziemiaństwa przez tzw. reformę rolną, czy polskiego kupiectwa w oświeśle sławetnej "bitwy o handel". Skutki braku tych elit najbardziej widoczne były w czasie "wiosny" Solidarności. Nie chodzi tu tylko o brak nieeklektycznego, w miarę wykrystalizowanego programu politycznego, ale o to, że nie pojawiły się właściwie ruchy czy nurty polityczne broniące interesów politycznych, duchowych, materialnych poszczególnych warstw społecznych, wszystko to utoneło w magmie jednego związku. Stało się tak o prostu dlatego, iż poczucie tożsamości tych poszczególnych grup społecznych zostało w ciągu 40 lat zachwiane. Tu właśnie uwidocznił się brak owych elit związanych z konkretnymi środowiskami.

Myślę, że właśnie bardzo wiele zagrożeń moralnych jak zabijanie nienarodzonych, alkoholizm itd. mają przyczynę w braku elit, warstw "przodkujących" by użyć określenia Szujskiego, umiejących tworzyć pewną presję moralną, umiejących narzucić swoim etosem wierność dla podstawowych wartości, jak poszanowanie życia, czy poszanowanie trwałości węzła małżeńskiego.

A. : Środowisko Polityki Polskiej mówiło o wewnętrznej sawerenności, utwierdzaniu tożsamości narodowej rezygnuje jednocześnie z szukania rozwiązań konkretnych, działań bieżących, przemiających do przeciętnego Polaka czy polskiego inteligenta. Jak to się ma do postulatu zbliżenia do wspólnoty, do rzeczywistości?

J.B. : Jeśli idzie o owego Przeciętnego Polaka, to zgadzam się, iż Polityka Polska w wiele problemów nie angażuje się w sposób spektakularny, nawet ich nie porusza, ale naprawdę nie widzę możliwości aby takie ideotwórcze środowisko jakim jesteśmy mogło coś robić poza ważną obserwacją, oceną pewnych moralnych i politycznych zjawisk. Nie bardzo widzę możliwość poszerzenia form aktywności w tej dziedzinie. Z drugiej strony w hierarchii zadań narodowych najważniejsze jest dziś przeformułowanie pewnego sposobu myślenia o państwie, polityce, racji stanu, interesie narodowym, a właśnie tym zajmują się elity polityczne, stąd też nakierowanie naszej działalności na te elity dominuje.

A. : Czy nie sądzi Pan, iż Polityka Polska nie dość dobitnie akcentuje swą niepodległościowość i antykomunizm?

J.B. : Brzmi to niemal jak szantaż ... Wydaje mi się, że ostatnio sapanowska moda na licytację antykomunizmu, podjęcie owej licytacji było by po prostu śmieszne tym bardziej, iż ten najwężsotowniejszy antykomunizm występuje w środowiskach o zdecydowanie socjalistycznej, lewicowej orientacji. Mamy zresztą dwa rodzaje antykomunizmu. Pierwszy wychodzi z samego antykomunizmu jako podstawy autoidentyfikacji, a wszystkie przekonania pozytywne są wzięte niejako w nawias, jako coś "na potem", jak ludzkość porbę-

dzie się tej komunistycznej hieny, wtedy będzie się można pozytywnie rozróżniać. I ten antykomunizm jest reprezentowany przez Józefa Mackiewicza, którego zresztą bardzo poważam jako pisarza. Charakterystyczne, jak Mackiewicz określił się w jednej z ankiet: narodowość - antykomunista, kraj czysty - Europa Wschodnia. Drugi rodzaj antykomunizmu to ten, który wynika z pozytywnej identyfikacji z podstawowymi bliskimi mi wartościami czy wspólnotami. Tzn. jestem antykomunistą dlatego, że jestem katolikiem, dlatego, że jestem konserwatystą, dlatego, że jestem narodowcem, ponieważ tak zasady jak i taktyka komunizmu są sprzeczne z wyznawanymi przeze mnie wartościami. Co do mnie, jak i co do moich ideowych przyjaciół - tu mogę wypowiedzieć się w ich imieniu, że na pewno są antykomunistami w tym drugim sensie.

Natomiast "niepodległość" to również jest taka polska choroba, licytacja pewnym frazesem niepodległościowym, a nadto specyfika lat ostatnich tzn. nieumiejętność czy niechęć odróżnienia sfery celów nadrzędnych od zadań bieżących, od konkretnych posunięć politycznych, które ów cel przygotowują, które są patrząc z perspektywy, jego częścią składową. Zresztą my się nie mamy czego wstydzić, jesteśmy jednym z pierwszych środowisk w Polsce, które idee niepodległości po wielu dziesięcioleciach podjęły i nikt nam tego nie odejmnie. Nie zmienia to jednak faktu, że ów cel święty i nadrzędny nie jest celem, który może być zrealizowany w ciągu najbliższych lat. Jest to cel naprawdę perspektywiczny.

Jest jeszcze jeden problem pojawiający się w ruchu niepodległościowym ostatnio, a nie mający precedensu w polskiej tradycji politycznej, tzn. apasństwo. Niechęć do PRL-u jako "instytucjonalnej formy panowania radzieckiego nad Polską" (cytuje Akt KPN) zmienia się w lekocważenie czy nawet w antypatię do państwa w ogóle. Jest to jakby godzenie się, iżby państwo było pojęciem (bytem) zawłaszczonym przez komunistów. Jeden z idoli lewicy intelektualnej Kazimierz Brandys napisał (w "Miesiącach"), największym, najważniejszym wrogiem społeczeństwa jest państwo.

To zjawisko jest w naszych oczach niesłychanie szkodliwe, zwłaszcza jeśli pojawia się w środowiskach określających się jako prawicowe.

A. : Ostatnie pytanie dotyczy stosunku "PP" i Pańskiego cscbiście do ostatnio coraz bardziej popularnej idei federalizmu.

J.B. : O ile kwestia Rosji była przedmiotem licznych analiz na łamach "PP", która wychodząc z odmiennej płaszczyzny interpretacyjnej dochodzi do podobnych wniosków, co, skądinąd wróg nacjonalizmu jakim był Józef Mackiewicz, tzn. bez względu na to, jakie formy ustrojowe przybierze państwowość rosyjska, bez względu na stopień realizacji polskich aspiracji narodowych i niepodległościowych państwo rosyjskie będzie mocarstwem z Polską sąsiadującym jeśli nie zawsze, to jeszcze bardzo długo. W związku z tym koegzystencja Polski i Rosji winna być trwałym elementem polityki polskiej.

Jeśli zaś chodzi o problem federalizmu, to nie był on analizowany przez "PP", także trudno mówić o wspólnym stanowisku tego środowiska, choć być może istnieje już potrzeba wyartykułowania poglądów na ten temat. Jeśli idzie o mnie: tragedią polskich planów federacyjnych w XX wieku było to, że do ich realizacji dążyli w zasadzie tylko Polacy i to nie wszyscy. By można było choćby

tylko mówić o federacji, musi być dobra wola również drugiej strony. Konkretnie plany muszą być zwyciężeniem długotrwałych procesów wzajemnego zbliżenia, a nie punktem wyjścia. Sama idea oczywiście federacji czy unii jest ideą piękną i chociażby dlatego dla nas szczególnie ważną, że tak oryginalny kształt tej idei polska myśl

ustrojowa zdołała się dopracować już w czasach Jagiellonów. Czy będzie mogła ją ponowić, to pytanie przyszłości.

A. : Dziękuję za rozmowę.

PRZEGLĄD POLITYCZNY

WYDAWNICTWO
LITERY
1987

9

sprawy, c których
kutowaliśmy w gronie osób redagujących to pismo, traktujemy moje
wypowiedzi jako głos indywidualny.

Pierwszy numer "Przeгляdu Politycznego" ukazał się na początku 1983 roku w niewielkim nakładzie 500 egzemplarzy. Jednak grupa osób rozpoczynających wydawanie tego nowego periodyku miała z sobą wcześniejszą działalność w "Solidarności", NZS, a niektórzy z nas również uczestnictwo w opozycji przedsiernicowej. Pomysł wydawania własnego pisma narodził się jeszcze przed grudniem 1981 roku.

Będąc silnie zaangażowani w działalność "Solidarności" bardzo wyraźnie odczuwaliśmy brak dojrzałości politycznej tego ruchu ale również swoje własne braki w umiejętności politycznego myślenia. Sądzę, że to był pierwszy powód, dla którego zaczęliśmy myśleć o wydawaniu własnego pisma. Drugi, który w dużym stopniu zadecydował o początkowo intuicyjnym, lecz później już świadomym wyborze profilu politycznego pisma, wiązał się z oceną ówczesnej panoramy rodzących się nurtów politycznych. Było to szczególnie być może widoczne w Gdańsku, gdzie z jednej strony istniało to silne, dysponujące własnymi wydawnictwami środowisko Ruchu Młodej Polski odwołujące się do tradycji Narodowej Demokracji, a z drugiej strony mniej zwarte środowisko współpracowników i sympatyków KOR odwołujące się do ethosu i tradycji lewicowej. Ani jeden ani drugi kierunek uprawiania myśli politycznej nam nie odpowiadał i - co więcej - sądziliśmy, że dotyczy to również szeregu innych grup i środowisk, których pojawienie się nowego pisma próbującego wypracować inny kierunek politycznego myślenia może przyciągnąć. Przy tym nam samym było jeszcze trudno wtedy, ten styl politycznego myślenia skonkretyzować - interesowała nas współczesna myśl liberalna, którą jednak znaleźliśmy dość słabo. Sympatię naszą wzbudzały również niektóre postacie lewicy (stąd np. prezentacje sylwetek Ciołkosza i Russela w dwóch pierwszych numerach "Przeгляdu Politycznego"). Wydawanie pisma miało nam właśnie dopomóc w poszukiwaniach programowych i skupić być może szersze środowisko.

Plany te, dość już zaawansowane (pierwszy numer, z którego potem jednak zrezygnowaliśmy, zaczęliśmy nawet drukować), przeważyło wprowadzenie stanu wojennego. Zaangażowani w działalność podziemnej "Solidarności" do ich realizacji powróciliśmy dopiero na początku 1983 roku. Dotychczas wydaliśmy osiem numerów "Przeгляdu Politycznego". Od początku staramy się aby pismo było kwartalnikiem - jednak jak łatwo policzyć wychodzi ono raczej jako półrocznik. Wydaliśmy również szereg pozycji książkowych, głównie jako wydawnictwo "Literey", z których dochód ułatwił wydawanie

Wywiad z Jackiem Karskim z
"PRZEGLĄDU POLITYCZNEGO"

Pyt. : Czy mógłbyś przedstawić
"Przeгляд Polityczny", do-
tychczasowe numery, pro-
fil i program pisma?

Jacek Karski : Zanim zaoznę od-
powiadać, koniecz-
ne jest jedno zastrzeże-
nie ponieważ nie wszystkie
choiałbyś ze mną rozmawiać dys-

"Przeglądu Politycznego". Objętość z początkowych 100 stron wzrosła od 5 numeru do przeciętnie 150 - 200 stron formatu A5, kilkakrotnie wzrósł również nakład pisma.

Mimo mniejszej niż zakładaliśmy sobie inicjując "Przegląd Polityczny", częstotliwości pisma, myślę, że udało nam się zrealizować w dużym stopniu oba wstępne cele tego periodyku. Po pierwsze - skupiliśmy wokół pisma szersze środowisko, przynajmniej w Trójmieście, a po drugie - wyraźnie, jak sądzę, zarysowuje się wspólny temu środowisku kierunek politycznego myślenia. Chyba dobrze odbija to nasze dojrzewanie treści kolejnych numerów pisma. W pierwszych "rozrzut" stanowisk był jeszcze wyraźnie widoczny, w ostatnich nasze sympatie ideowe i polityczne są już, jak mi się wydaje wyraźnie czytelne. Spróbuję je tu krótko scharakteryzować, Odtąd dążymy raczej do wypracowania, jak to nazywa Marcin Król, pewnego "stylu politycznego myślenia" opartego na wartościach liberalnych, niż do budowy konkretnego programu politycznego. Ta rezygnacja z formułowania bieżącego programu politycznego wynika z dwóch przesłanek: po pierwsze - z niewielkich możliwości podejmowania przez nas jakichś określonych działań mogących przynieść wymierne skutki polityczne, a po drugie - z przekonania o względnej stabilności politycznej obecnej sytuacji Polski i w Polsce. Można by tu dodać jeszcze jeden tego powód - naszą rolę widzimy raczej w inspirowaniu pewnych działań w oparciu o upowszechniane przez nas wartości, niż w ich organizowaniu. Dlatego też kierunek naszej pracy widziałbym przede wszystkim w dalszej perspektywie - w dążeniu do stopniowej zmiany upowszechnionej przez czterdzieści lat oddziaływania propagandy komunistycznej, powszechnego sposobu widzenia problemów politycznych, społecznych i gospodarczych. Takie zmiany zapoczątkował okres legalnego działania "Solidarności" i późniejsze wydarzenia polityczne, znajdują one wyraźne odbicie nie tylko na łamach prasy niezależnej, gdzie w ostatnich latach pojawiają się jak grzyby po deszczu wypowiedzi na temat liberalizmu, wolnego rynku, konserwatyzmu itp. Znajduje to również swoje odbicie w praktyce - w działalności szeregu samorządów, spółdzielni, stopniowej zmianie stosunku do indywidualnej działalności gospodarczej... Nasza rola polega na analizie tych doświadczeń, na ich upowszechnianiu, na współtworzeniu pewnego zaplecza intelektualnego dla nich oraz określeniu ich miejsca w perspektywie osiągnięcia celów dla społeczeństwa polskiego najważniejszych - niepodległości i suwerenności państwowej.

Pyt.: Jak w związku z tym wyglądają wasze poszukiwania modelu pisma prawnicowego? W jaki sposób godzicie liberalizm i konserwatyzm, co jest wam bliższe?

J.K. : To są, mam wrażenie, pytania trochę o słowa - klucze, składowanie funkcjonujące obecnie w sposób magiczny. Inicjując wydawanie "Przeglądu Politycznego" nie zakładaliśmy, że ma być to pismo prawnicowe i również dziś nie staramy się go tak określać, chyba, że chcielibyśmy podkreślić naszą opozycję wyłącznie w stosunku do lewicy. Ale jak już wspominałem pomysł "robienia swojego" pisma wziął się również ze swoistej opozycji wobec dwóch szczególnie wyraźnie przejawiających się w Gdańsku nurtów politycznego myślenia, z których jeden, reprezentowany przez "Politykę Polską" określa siebie jako prawnicowy. Odnoszę wrażenie, że mamy obecnie jakąś modę na określenie się przez szereg środowisk opo-

zycyjnych mianem "prawicy". Często wręcz użycie tego słowa zastępuje myślenie nad własną tożsamością polityczną. Tymczasem pojęcie prawicy (w przeciwieństwie, mam wrażenie dc pcjęcia "lewicy" jest bardzo pojemnym i dość mgławicowym, a przy tym w polskiej tradycji politycznej niepełnym praktycznie nie ma w niej nurtu liberalnego, takiego jaki spotykamy w krajach zachodnich . Jedy- nym niestety znanym mi środowiskiem polskiej opozycji, które okreś- lając się mianem "prawicy", próbuje podjąć krytyczną analizę tego pojęcia i jego miejsca w tradycji polskiej myśli politycznej jest środowisko "Polityki Polskiej", a przydałoby się to wszystkim, którzy często tak szumnie mianem tym się określają. Trochę podobnie jest z liberalizmem, a ostatnio również z konserwatyz- mem. Nie wystarczy nazwać się np. partią liberalną i od razu przystąpić do formułowania przyszłej konstytucji, tworzenia na- miastki rządu podziemnego itp. Trzeba by najpierw odnieść warto- ści liberalne dc rzeczywistości, w której żyjemy, sformułować odpowiedzi na zasadnicze pytania, które z tego wynikają. Podobnie okreś- lając się konserwatystą, trzeba by zadać sobie podstawowe py- tanie - co chcemy w obecnej sytuacji konserwować? Bo chyba nie ustrój komunistyczny? W przeciwnym razie możemy, zbyt przywiązani do magii nazw, popaść w kolejny dogmatyzm i nietolerancję.

Dlatego też unikamy w "Przeglądzie Politycznym" określania się mianem "prawicy" czy "liberałów", a staramy się odwoływać ra- ziej do niektórych wartości zalozonych zwykle do kanonu prawico- wego czy liberalnego. Są nimi przede wszystkim: wclność, prawda, poszancwanie tradycji, staramy się nie tracić z oczu zagrożenia jakie niesie z sobą dogmatyzacja sposobu myślenia, również dla prawicy, czy liberałów (przykładem choćby amerykańscy libertaria- nie). Bliższe nam są zmiany ewolucyjne niż rewolucyjne - w tym wypadku moglibyśmy zgodzić się z Wierzbickim, który pisze, że po- trzeba nam zmian o zakresie rewolucyjnym, ale osiąganym ewolucyj- nie, wynikających przede wszystkim ze zmiany potocznych sposobów myślenia. Niechętni również jesteśmy tworzeniu nowych struktur organizacyjnych, których działalność częste ogranicza się do wy- dawania deklaracji i oświadczeń.

Możnaby w "Przeglądzie Politycznym" wyróżnić trzy zasadnicze grupy tematów. Pierwszą, najważniejszą stanowią teksty propagują- ce wartości, o których mówiłem i takie, w których wychodząc od tych wartości staramy się interpretować rzeczywistość czy to po- lityczną, czy społeczną, czy gospodarczą. Do tej grupy można za- liczyć na przykład cyki artykułów prezentujących sylwetki poli- tyczne (Raymond Aron, Friedrich Hayek, Ludwig von Mises, nie- mieccy ordoliberalowie, a w planie Walter Lippman, Hannah Arendt i Milton Friedmann). Drugą grupę tematów stanowią teksty odnoszą- ce się dc problematyki regionalnej, lokalnej, Planujemy poświęce- nie problematyce regionalnej i regionalizmowi jednego z najbliż- szych numerów w całości. Wreszcie trzeci wątek tematyczny - to problematyka tradycji, szczególnie tej najnowszej, w ramach któ- rej staramy się między innymi krytycznie odnieść do doświadcze- nia "Solidarności". To jest właśnie nasz model (jeśli o takim mo- delu można wogóle mówić) pisma nie tyle może prawicowego, co po- prostu politycznego. Pierwsze dwa wątki polityczne możnaby jak sądzę odnieść do kanonu wartości liberalnych, trzeci zaś ociera się o konserwatyzm. Myślę, że dopóki nie używa się tych określeń w sposób dogmatyczny, lecz opiera się je na pewnych wartościach, sprzeczności między liberalizmem i konserwatyzmem można unikać.

A który z tych nurtów jest nam bliższy? Nie wiem - najpierw musimy się umówić z jakiej perspektywy je oceniamy.

Pyt. : Co zatem myślisz o polskiej prawicy w ogóle, o jej zadaniu politycznym wobec opozycji i wobec systemu komunistycznego? Jakiej według ciebie wartości może opozycji prawica zaproponować?

J.K. : W dużym stopniu chyba już odpowiedziałem na to pytanie. Myślę, że parafrazując pytanie "Polityki Polskiej" prawica jest Polsce potrzebna, ale tylko taka, która jest świadoma własnej tożsamości ideowej i niedogmatyczna. Tej prawicy, która na naszych oczach w Polsce powstaje wiele jeszcze pod tym względem brakuje. Jest ona jednak świadectwem bardzo ważnego procesu i przełamania, zmiany pewnych stereotypów narosłych w świadomości społeczeństwa polskiego w ciągu ostatnich czterdziestu lat. Jeśli ten proces ma dalej się rozwijać, jeśli te środowiska, które określają się jako prawicowe chcą na niego oddziaływać, współtworzyć nową świadomość społeczeństwa, muszą wartości, często sprzeczne, przypisywane prawicy, krytycznie analizować i odnieść je do sytuacji polskiej. Nie wystarczy na przykład szczegółowy opis gospodarki wolnorynkowej w krajach Zachodu, trzeba umieć myśleć o gospodarce polskiej tymi kategoriami i w oparciu o nie propagować jej zmiany.

I to jest najważniejsze zadanie prawicy, które należy postawić nie wobec opozycji i nie wobec systemu komunistycznego, lecz wobec społeczeństwa. Tylko wtedy prawica na tą świadomość społeczeństwa zdoła wpłynąć, a to jest wewnętrzny warunek pożądaných zmian politycznych.

Pytasz o wartości jakie prawica może zaproponować opozycji. Zapytany o podstawowe wartości do realizacji których dążyć, Raymond Aron wymienił tylko dwie - wolność i prawdę, dodając, że prawda możliwa jest tylko pod warunkiem istnienia wolności, w dążeniu do niej.

Pyt. : Przejdźmy do tego co dzieje się teraz. Jak obecnie oceniasz poczynania polskiej opozycji, zarówno tej ugodowej, widzącej możliwość porozumienia z komunistami, wychodzącej z podziemia, jak i radykalnej, pozostającej nadal w podziemiu, nie oczekującej na reformę systemu?

J.K. : Przede wszystkim nie zgodziłbym się na przeciwstawienie zawarte w pytaniu, na taką próbę sklasyfikowania opozycji i to już być może jest częściową na to pytanie odpowiedzią. Sądzę, że nie do przyjęcia jest alternatywa wyłącznie podziemia, czy też wyłącznie jawności i współdziałania. Ten sposób postawienia pytania wynika jak mi się zdaje z przyjęcia założenia o niereformowalności systemu. Tymczasem przyjęcie takiego założenia, nawet w sytuacji gdy nie ma dowodów, że tak nie jest, a moim zdaniem one są, jest błędne gdyż uniemożliwia nam właściwie przy obecnych realiach geopolitycznych realizację jakichkolwiek celów - nawet najniższych. Przyjęcie takiego założenia pozostawia tylko dwie możliwości generalnej realizacji celów politycznych.

Pierwszą - insurekcyjną - i jeśli ktoś byłby w stanie przedstawić skuteczną i liczącą się z kosztami szansę jej realizacji to oczywiście w pełni go poproszę, tyle, że jak dotąd nikt tego nie zrobił i sądzę, że nie zrobi, bo w naturze rewolucji leży niszczenie, a nie budowanie, oraz druga - jeśli sami nie możemy "wybić się na niepodległość", to może inni nam ją sprzesznują. Nikt z odrzucających reformowalność systemu i jak to nazwałś "możliwość porozumienia z komunistami" nie jest w stanie przedstawić przekonującej perspektywy jednej z tych możliwości.

Myszę, że do obecnej opozycji należy się odnieść z innej perspektywy. Bliższe mi są te jej działania, które opierają się na rzetelnej analizie własnych możliwości, prowadzić mają do osiągnięcia choćby nawet drobnych i cząstkowych celów politycznych poszerzających sferę wolności. Oczywiście - tego chyba nie muszę bliżej uzasadniać - nie za cenę rezygnacji z celów ostatecznych, których nie wolno się zapierać i które nie mogą być przedmiotem kompromisu, co przecież nie znaczy, że należy od razu zmierzać do ich pełnej realizacji. Nie jest to droga łatwa, ale chyba jedyna, na której pewne efekty można osiągnąć. Z tej perspektywy również taki kompromis z komunistami, który prowadził do realizacji celów cząstkowych poszerzających sferę wolności, a nie jest kompromisem zmieniającym cele zasadnicze, można zaakceptować i jest on mi bliższy niż niejednokrotnie tworzenie martwych struktur organizacyjnych w podziemiu wydających kolejne oświadczenia o konieczności bezkompromisowej walki z komunistami i potępiające np. Wałęsę za to, że chce z nimi rozmawiać. Nie znaczy to oczywiście, że podziemie jest niepotrzebne. To dobrze, że stało się ono chyba trwałym elementem tego systemu. Dobrze dlatego, że aby możliwe było zawieranie jakiegokolwiek kompromisów cząstkowych jeśli powstaną sprzyjające ku temu warunki, niezbędne jest istnienie niezależnej opinii społecznej i możliwość jej upowszechniania, a to jest w pełni możliwe w obecnej sytuacji tylko poza cenzurą. Dlatego sądzę, że zarówno podziemie opozycji jawnej, jak i z drugiej strony opozycja jawna podziemiu jest niezbędnie potrzebna.

Po drugie nie zawsze jawność i działalność na płaszczyźnie legalnej oznaczać musi ugodę z komunistami. Wiele szans takiego działania na skutek fałszywie rozumianego bojkotu zaprzeczono czego chyba najbardziej wymownym przykładem jest sprawa samorządów, które nawet gdyby masowo rozpoczynając działalność zostały jak wiele innych inicjatyw zlikwidowane, to przecież zanim by to nastąpiło wywarłyby napewno znacznie większy wpływ na kształtowanie się odpowiedzialnego myślenia na tematy gospodarstwa w społeczeństwie, niż mogą wyrzucić obecnie. Innym przykładem działań jawnych jest podjęta w Krakowie działalność Towarzystwa Przemysłowego, mimo odmowy jej rejestracji. Sądzę, że istnieje jeszcze wiele innych możliwości takich działań i że zadaniem opozycji między innymi jest te możliwości działaniami wypełniać.

Inicjatywą, która wywołuje obecnie wiele kontrowersji w opozycji są starania podjęte o legalne wydawanie "Res Publici". Rzucanie na inicjatorów tego przedsięwzięcia gromów, zanim jeszcze zostało ono zrealizowane jest często wręcz śmieszne. Zakończę się, że większość tych oburzonych z powodu podjęcia rozmów w tej sprawie z Urbanem znajduje się w gronie prenumeratorów "Res Publici" jeśli się ona ukáže. Myszę, że do tego czasu należało by się wstrzymać z ocenami. A Marcin Król i inni ponoszą tu tylko ryzyko

indywidualne, gdyż występują we własnym imieniu.

Pyt. : Czy w tym czasie, który nadchodzi, widzisz jakąś szansę dla opozycji, szansę wspólnych działań, porozumienia się między sobą? Czy masz jakieś propozycje "Przeglądu Politycznego" wspólnego działania z innymi grupami opozycji?.

J.K. : Co do szans opozycji, to nie wiem. Nie wiem i myślę, że obecny wpływ opozycji na jakąś generalną zmianę, która mogłaby tu i teraz nastąpić jest niewielki i takim, jeśli nie zmienia się uwarunkowania zewnętrzne jeszcze długo pozostanie. Szansą dla opozycji jest jej trwałość, jest dążenie do stopniowej przemiany sposobów myślenia, przemiany świadomości społeczeństwa.

Co do szans porozumienia opozycji, trzeba by sobie odpowiedzieć na czym ono miałooby polegać. Jeśli wynikiem porozumienia ma być jedynie mnożenie wspólnych deklaracji, oświadczeń, tworzenie kolejnych nic nowego nie dających społeczeństwu struktur organizacyjnych - to myślę, że takich porozumień nam nie trzeba. Bo to, że na przykład "Antyk" i "Przegląd Polityczny" porozumiałyby się i co jakiś czas produkowały kolejną deklarację niozego nie zmieni, poza tym, że będzie mniej papieru. Na każdy temat możemy przecież, jeśli uważamy go za warty omówienia, zabrać głos samodzielnie, nie ograniczając swobody wypowiedzi potrzebą kompromisowych sformułowań zacierających różnicę. Nie widzę potrzeby unifikacji organizacyjnej podziemia. Pewna nieformalna wspólnota organizacyjna na poziomie technicznym, wymiany doświadczeń, pomocy finansowej, kolportażu, a również i wymiany poglądów w drodze bezpośredniej dyskusji jest faktem, a zawieranie jakichś innych porozumień jeśli nie otwierają perspektywy wspólnego osiągnięcia konsekwentnego celu politycznego nie służy niczemu. Takich celów dla "Przeglądu Politycznego" na poziomie politycznym nie widzę. A więc, jak śpiewał Młynarski "róbmy swoje".

Pyt. : Dziękuję za rozmowę.

J.K. : Dziękuję.

NASZA
NAJWIĘKSZA SIŁA
JEST
KATOLICYZM

Z Antonim Maciaremowiczem
rozmawiają
Jan Beynar i
Aleksander Wołyński

Jan Beynar: Czy zgodziłby się Pan z tezą, że opozycja powoli traci na znaczeniu, że obszar wolności, jaki zdobyliśmy w latach 1980-81 kurczy się i nie ma, co najgorsze, jakiejś próby zatrzymania tego odwrotu?

Antoni Maciaremowicz: Zgadzałem się - nie ma takiej próby ze strony tego, co nazywamy podziemiem, czy też takich prób jest niewiele. Ale nie jest tak żeby w społeczeństwie polskim w ogóle takich prób nie było. Były i to znaczące. Począwszy od tej Prymasowskiej Rady Społecznej z wiosny 1982 roku, poprzez to, co A. Micewski w artykule opublikowanym jesienią 1982 roku w "Tygodniku Powszechnym" nazwał "małym NEF-em", a co później zostało akonkretyzowane w koncepcji Fundacji Rolniczej, skończywszy zaś na artykule S. Siwka opublikowanym niedawno z okazji rocznicy ogłoszenia tez Prymasowskiej Rady Społecznej, gdzie wysuwa się na nowo, choć zasadniczo różne, propozycje związane z szeroko rozumianym działaniem społecznym Kościoła. Są to próby ujęcia w produktywną ramy potencjału społecznego i politycznego ciągle istniejącego w Polsce. Olbrzymia część form jakie obecnie stosujemy jest niestety bezproduktywna. Nieproduktywne jest na przykład zawężanie bazy ideowo-politycznej opozycji, zamykanie się w zasadzie - przynajmniej jeśli chodzi o organy kierownicze - w środowisku lewicowym. To bardzo ogranicza i minimalizuje działanie.

Aleksander Wołyński: Ale czy nie jest niebezpieczne zawężanie swojej działalności do ram wyłącznie legalnych w sytuacji, kiedy działanie takie w każdej chwili może być ograniczone lub zniszczone przez władze? Czy wobec tego nie pozostawić sobie daleko posuniętej alternatywy życia podziemnego?

A.M.: Tak, takie niebezpieczeństwo istnieje. Ale chciałem zwrócić Panu uwagę na fakt, że właśnie wyderzenia czterech ostatnich lat spuentowane ujęciem Bujaka, pokazały, że podziemie jest przez władze stopniowo likwidowane i teraz świadomość tego dociera szerszej. Oczywiście mówię o podziemiu w takim kształcie w jakim widzieli go ludzie ukrywający się, a więc jako występowanie poszczególnych osób pod własnymi nazwiskami, ukrywanie się, nie mieszkanie w domu, nie zaś o podziemiu rozumianym jako podejmowanie niezbędnych politycznych, społecznych i kulturalnych działań bez względu na obowiązujące przepisy. Myślę, że w istocie trudniej jest stosować szeroką działalność społeczno-polityczną, kiedy ona jest realizowana jawnie, nie zaś podziemnie. Długotrwałe działanie jawne, niezależne, ma i może mieć negatywne konsekwencje dla ludzi działających, którzy w dłuższym okresie czasu przystosowują się do sytuacji, w której mogą być zarazem aresztowani, w związku z czym minimalizują często swoje programy. Nasępuje taki proces pewnego układania się stron, nieświadomego, niezakładanego z góry. Ponieważ ja siedzę w domu, ponieważ ciągle może do mnie przyjść policja, w związku z tym pewnych rzeczy nie powiem, pewnych rzeczy nie zrobię. I to jest niebezpieczeństwo działania jawnego, nie policja, nie

aresztowanie, nie likwidacja...

A.W.:... czyli samoograniczenie się ...

A.M.: Samoograniczenie się. Taki proces - ja go widziałem bardzo dobrze w latach 1976-1980 - jest naturalny i nie wynika z czyjejś złej woli. Jest on naturalny, ale jego skala zależy od naszych charakterów, szerokości działań, wartości elit które zostaną w to działanie zaangażowane, a przede wszystkim od siły interesów społecznych, których wyrazicielami te elity będą. Należy dążyć do tego, żeby zbytnie minimalizowanie było po prostu - ze względu na oddolny nacisk - niemożliwe. To jest cecha związana z taką strukturą działania społeczno-ekonomicznego, gdzie ważną rolę odgrywają elity. Tymczasem u nas pojęcie elity funkcjonuje w znaczeniu negatywnym. A nie ma przecież działania politycznego bez elit, problem polega zaś na tym, czy rozumiemy to jako zawężenie działania do małych, wyizolowanych grup, czy też myślimy o takim działaniu społeczno-politycznym, w którym dążymy do tego, aby każde środowisko wyłaniało swoich przedstawicieli, miało swoich reprezentantów i ich kontrolowało. I to jest model pożądanym, wręcz konieczny. Jeśli tego modelu nie zdołamy zrealizować w działaniu, to będzie to zawsze kruche i łatwe do pokonania.

A.W.: A więc działanie masowe a nie elitarne?

A.M.: Nie! Masowe działania elitarne. Masowe działania na rzecz wyłonienia własnych elit. Jest tutaj drugi problem: zsynchronizowania działań masowych, właściwych trójcy lewicowej, z działaniem elitarnym, bliższym doświadczeniom konserwatywnych. Powtarzam: masowe działania na rzecz elit.

J.B.: Wspomnieli Pan o działaniach Kościoła. Jekie elementy ciągłości widziały Pan w Polityce Kościoła katolickiego po 1944 roku, jakie zmiany w zachowaniu, postępowaniu, taktycach. Chodzi mi zwłaszcza o porównanie lat 1976-80 i od 1981 r. Sądzę, że można mówić o ciągłości polityki od r. 1944, ale także o pozerzeniu - od r. 1976 - i zwiększaniu roli Kościoła jako wyraziciela bezpośrednich już interesów społecznych, nie tylko tych najbardziej podstawowych.

A.M.: Niezupełnie zgadzam się z tą opinią. Kilka lat temu Prymas Glemp powiedział, że prymasostwo Hłonda było tezą, Wyszyńskiego - antytezą, jego - syntezą. Bez względu na to jak zostało to zrealizowane /e prymas Glemp twierdzi, że był zbyt optymistą sądząc, że ta synteza jest już zrealizowana/ ta periodyzacja, generalnie biorąc, trafia mi do przekonania. Postawę, oczekiwania, działania Prymasa Hłonda charakteryzuje dobrze formuła zawarta w homilii wygłoszonej na uroczystościach ku czci Chrystusa Króla w Poznaniu, 28 października 1945 roku. Formuła ta mówi o konieczności chrystianizacji nowych czasów, z czym łączyła się także pewna postawa wobec zagadnień politycznych. Dużą wagę przywiązywano do podejmowania przez katolików działania społecznego i politycznego w imię swojego katolicyzmu, w imię realizowania nauki społecznej Kościoła, w imię realizowania w Polsce ładu chrześcijańskiego, a więc próba chrystianizacji w takich warunkach jakie nastąpiły. To się nie udało. Nie tylko wskutek wsrunków

zewnątrznych, ale także dlatego, że nie zostało podjęte w działaniu przez elity intelektualne. Był to okres gorących sporów w środowiskach katolickich.

Z tym czasie późniejszy prymas Wyszyński wywodził na III-u katolicką doktrynę społeczną. W skrypcie jego autorstwa po raz pierwszy znalazła się formuła o substytucyjnej roli Kościoła dla państwa wobec narodu, wtedy gdy państwo nie może pełnić swoich funkcji. Jak widać, jeszcze przed podjęciem prymasowa formowała się ta koncepcja ks. Wyszyńskiego. Jego okres to okres, w którym Kościół sądzi, Prymas sądzi, że jedynym miejscem, jedynym punktem odniesienia poprzez który naród może realizować swoją rolę, swoje zdania, swoje potrzeby jest w istocie Kościół. Kościół reprezentuje Naród. Taka jest ta formuła i była to formuła trafna. To nie znaczy że nie dąży do tego by odzyskać państwo, tylko wychodzi się, z założenia, że jest to na razie niemożliwe. Prymas Glemp niewątpliwie w swoich działaniach stara się dokonać syntezy, stara się powrócić do chrystianizacji państwa, powrócić do działania społecznego katolików w imię zasad chrześcijańskich. To jest ciągle w porządkach, ale taka jest nasza perspektywa. Z tej perspektywy być może rok 1981 jest cezura, ale 1976 raczej nie. Przyczynę może wypowiedź prymasa Wyszyńskiego z 1978 roku: "Niedawno powstał w Polsce ruch obrońców praw człowieka. Otrzymałem także pewien referat, w którym jest po wiedziane: 'cieszymy się, że i Episkopat przyłączył się do tej sprawy'. Proteskowe jest to zestawienie." Odpowiedzi wyliczyłem autorowi wszystkie wysiłki i postawę Episkopatu od 30 lat. To nie w tej chwili Episkopat się 'przyłączył', od lat, niekiedy osamotnieni, opuszczeni przez wszystkich broniący podstawowych praw człowieka w Polsce. Bardzo cieszymy się, że społeczeństwo sobie uświadomiło obowiązek obrony swej godności, Bożo-ludzkiego pochodzenia kultury rodzimej". Ta wypowiedź przywraca właściwe proporcje, o których czasem się zapomina.

Kościół niewątpliwie posiadał świadomość konieczności obrony tych wartości i nikt lepiej od Kościoła ich nie bronił. Warto jednak podkreślić, że sytuacja, zadania Kościoła po 1945 roku różnią się zasadniczo od tego, co działo się w relacji między narodem a Kościołem w ciągu ubiegłego 1000-letnia, może z wyjątkiem pierwszych 100 lat po chrzcie Polski Kościół przyjął na siebie rolę odbudowy społeczeństwa, odbudowy narodu a obecnie także - odbudowy państwa. I jest, jak sądzę, w pełni świadomy ogromu tego zadania.

A.W.: Można obecnie zauważyć pewne niebezpieczeństwo dla Kościoła, a szerzej patrząc, dla narodu, postawy. Z jednej strony oczekuje się od hierarchii kościelnej recepty politycznej na wszystkie bolączki naszego życia społecznego, z drugiej zaś - bez przerwy oskarża się ją o brak zdecydowania, zbyt dużą kompromisowość, zabieganie wyłącznie o własne, partykularne interesy, słowem - niemal o zdradę sprawy narodowej. Szczególnie ostro jest atakowany prymas Glemp. Wspólny jest mianownik tych dwóch skrajnych postaw - zrzucenie z siebie odpowiedzialności.

A.M.: Można obecnie mówić o trzech typach postaw. Można traktować Kościół jako instytucję zewnętrzną, obcą, a może nawet

nie obcą, tylko właśnie zewnętrzną, i w związku z tym przetrzucającą niego odpowiedzialność za sytuację społeczną. Można też, nadal myśląc w kategoriach wyłącznie politycznych, obawiać się konkurencji Kościoła. Można też - i taka jest sytuacja katolika - realizować zadania społeczne będąc w Kościele i wychodząc właśnie z tej perspektywy "bycia w Kościele". Wtedy to współdziałanie instytucji - instytucji! - kościelnych jest naturalne. Ale naturalną i konieczną rzeczą jest rozróżnienie między tym co duchowe i tym co świeckie. I z tego punktu widzenia istnieje pewne niebezpieczeństwo, zawarte w przysłowiu: "jak trwoga to do Boga". Ale z tego może wynikać także dobro, postawa trafna, taka, w której Kościół przestanie traktować się jako coś zewnętrznego. Zniknie postawa typu: "no i owszem, jestem katolikiem, ale to moja wewnętrzna, prywatna sprawa", postawa, w której katolicyzm nie znajduje uzewnętrznienia w postawach społecznych i politycznych. Jest to postawa będąca wynikiem długotrwałego procesu ateizacji życia, myślenia społeczno-politycznego, a także religijnego. Od tego stylu myślenia musimy jak najszybciej odejść. Jesteśmy w państwie, działamy na rzecz państwa, na rzecz odbudowy niepodległości, ale jesteśmy także w Kościele. To nie są dwie rzeczywistości, które należy traktować na zasadzie przeciwieństw, do czego niestety przyzwyczaiło nas państwo komunistyczne. Ale musimy mieć przecież perspektywę dalszą.

A.W.: Czym jest współcześnie katolicyzm w Polsce? Jaka jest jego rola? Czy jest tylko religią, wiarą narodu czy może instrumentem działania politycznego, "instrumentem" nie w sensie pejoratywnym, a nastawionym na dobro. Czy, jeszcze szerzej, nie jest on pewną szansą oddziaływania cywilizacyjnego Polaków na inne narody? Jak rozkożyby Pan akcenty: religia, instrument polityczny czy szanse oddziaływania cywilizacyjnego?

A.M.: Religia to jest takie bardzo socjologiczne określenie, którego nie lubię. Woląlbym powiedzieć wiara, woląlbym powiedzieć sposób życia. Ale z tego wynika także ład społeczny, ład cywilizacyjny, a z tym jak najściślej jest związane miejsce Polski w świecie, jej zadania, jeśli już niesukcesznie nie używamy zapomnianego słowa misja. Nota bene jest tak, że jesteśmy narodem słowiańskim o kulturze łacińskiej i użytkujemy - z olbrzymim trudem - języcz w ciągu ostatniego tysiąclecia te dwie cechy i to wyznacza naszą rolę, nasze miejsce w świecie, a przede wszystkim w Europie. To też jest nasza siła - ta słowiańska łacińskość czy łacińska słowiańskość. To na przykład sprawia, że błędem byłoby, gdybyśmy patrzyli na siebie jako naród zachodni, taki jakim są na przykład Francuzi. Takimi nie jesteśmy i nie będziemy. A jeśli będziemy próbowali być takim narodem, to zatracimy bardzo istotną część swojego dziedzictwa. To także sprawia, że problem Rosji jest i przez wiele, wiele lat, jeśli nie wieków, będzie głównym problemem Polski, jednym bowiem z podstawowych problemów chrześcijaństwa jest kwestia przywrócenia jedności między rytmem zachodnim a wschodnim. A my jesteśmy pośrodku. Tak jak postawa Kościoła wobec Wschodu jest postawą misyjną, tak i nasza postawa musi być postawą misyjną. Jest to problem, od którego nie uciekniemy. Są oczywiście różne doktryny formuły, próbujące tę kwestię rozwiązać na różne sposoby. Ale to fikcja. Tak jak tu jesteśmy - to albo możemy naszą

misję zaaprobować - albo odrzucić. Takie jest nasze przeznaczenie. A także, w naszych niepewnych czasach, siła.

J.B.: Od razu chciałbym nawiązać do tego co Pan mówił o naszym stosunku do Rosji. Jak Pan widziałby ten problem? Czy mógłby Pan ponadto rozwinąć wątek mówiący o naszej misji na Wschodzie? Warto może w tym miejscu wspomnieć dość znamienny wypadek - otóż w "Litieraturnoj Gazetie" ukazał się wywiad z biskupem Jerzym Dąbrowskim... Także w innych pismach ukazały się nagle artykuły dość przychylnie piszące o Kościele. Może jeszcze jedno: czy można jeszcze mówić o Rosji, czy nie należy traktować to jako nowego zupełnie tworu - właśnie jako ZSRR?

A.M.: W tej chwili jest to /miejmy nadzieję, że będzie inaczej, wierzę głęboko, że będzie inaczej, jest to dla nas nie słychanie istotne, by było inaczej/ Rosja Radziecka. Nie, to nie jest tylko unik. Inaczej mówiąc: tak jak niegdyś duszą narodu rosyjskiego było prawosławie, tak od wielu lat był nią komunizm. Komunizm wcale nie kochano, a często go nienawidzono, lecz był on punktem odniesienia, sposobem myślenia, treścią duchową życia rosyjskiego, wiarą i obyczajem. I dlatego mówię: Rosja Radziecka. To nieprawda, że rosyjskość w tym nie ma. Czy Rosja była zgwałcona przez europejsko-zewnętrzno-cudzoziemski komunizm, czy też na odwrót, to Rosja znieprawiała ten komunizm? Nie chcę wchodzić w tę dykusję /która jest prowadzona bardzo intensywnie, w której uczestniczą ludzie tak wybitni jak Solżenicyn, Heller, Niekricz/, gdyż nie jestem po prostu kompetentny. Zato co można zaobserwować z zewnątrz, to właśnie przyjęcie przez naród rosyjski komunistycznego sposobu myślenia jako pewnej własnej formuły narodowej. Czy tak będzie zawsze, czy tak wciąż jest jeszcze dzisiaj - nie potrafię na to pytanie odpowiedzieć. Wiem za to że ludzie, których odpowiedzialność za Polskę jest wielka, uważają, że tak się właśnie przestaje dziać. Jest taki tekst który Prymas Glemp wygłosił w 1983 roku dla dominikanów. Stwierdza on w nim, że przywódcy państwa radzieckiego zdają sobie sprawę z katastrofy intelektualno-moralnej, jaką komunizm poniósł i poszukują w religii, w Kościele, jakby alternatywy. Otwiera się zatem droga do rechrystianizacji państwa rosyjskiego. Mam głęboką nadzieję, że tak jest i tylko tyle mam w tej sprawie do powiedzenia. Myślę, że to jest nasza perspektywa, nasza szansa.

J.B.: Czy Pan naprawdę sądzi, że jest możliwa jakkolwiek ewolucja tego systemu?!

A.M.: To są rozważania talmudyczne. Nie, nie wiem. Ale co to znaczy ewolucja systemu? Na pewno jest natomiast możliwa ewolucja ludzi, narodu, państwa - tak, to jest możliwe. Mam po prostu nadzieję, że to nie będzie ten system.

J.B.: Inaczej mówiąc: można stwierdzić, że od wielu stuleci cele polityczne, w polityce zagranicznej - najpierw Moskwy, później Rosji, w końcu ZSRR - są stałe...

A.M.: Nie - cele w polityce zagranicznej Rosji i ZSRR nie są stałe.

A.W. Ale kierunki ekspansji - są stałe.

A.M.: Z naszego punktu widzenia, ponieważ w dążeniu do zajęcia Europy Zschdniej Rosjanie tak czy owak muszą przejść przez Polskę. Różnica zasadnicza polega na tym, że żaden z carów nie myślał o tym, by stworzyć światowe państwo prawosławne. Mocarstwo - i owszem, ale światowe państwo prawosławne - nie. A pierwsi sekretarze poważnie myśleli o stworzeniu światowego państwa komunistycznego.

J.B.: Ale załączki myślenia tego typu, myślenia w kategoriach wszechświatowego mocarstwa tkwiły już w XIX-wiecznej ideologii rosyjskiej. Już wtedy mówiło się o zbawieniu Europy, świata, przez prawosławną Rosję. Nieprawdą jest, iż ta zasada myślenia politycznego była nieobecna w Rosji.

A.M.: Niech Pan jednak odróżnia myślenie ideologiczne od zasad kierujących polityką praktyczną. Otóż nigdy w polityce praktycznej Rosja carska nie wychodziła poza koncepcję wielkiego mocarstwa. Owszem - przewodzącego światu, a przynajmniej światu chrześcijańskiemu - tak. Tymczasem ZSRR wychodził i wychodzi poza tę koncepcję, aspirował i w jakimś sensie nadal aspiruje /choć dzisiaj jest to może mniej widoczne/ do objęcia swym panowaniem świata. To nie jest tylko ideologia - taka jest praktyka, a tego w Rosji carskiej nie było. Być może my tak to odbieramy, ponieważ leżymy tak blisko tego imperium i jego ekspansja odbywała się naszym kosztem. Z naszego punktu widzenia to mogło się wydawać obojętne - ale to jednak obojętne nie jest. Także dla nas.

J.B.: A może to jest obojętne, bo niezależnie od tego, kto będzie rządził w Kremlu, pewien kierunek polityki rosyjskiej będzie stały - właśnie ze względu na nasze położenie.

A.M.: Proszę Pana, jest taki przewrotny sposób myślenia, który zwraca uwagę na to, iż od kiedy Rosja jest komunistyczna, szanse sprawy polskiej jest nieporównanie większa, niż wtedy kiedy Rosja była carska. A to dlatego, że Rosja carska mogła współistnieć z innymi państwami świata - a Rosja komunistyczna na nie może. W związku z tym istnieje jakby możliwość kontaktu z interesami i problemami reszty ludzkości. A to jest po dstawowa zasada umożliwiająca sukces w polityce. Jeśli Polacy nie będą potrafili zakorzenić własnego interesu narodowo-politycznego i cywilizacyjnego w interesie innych znaczących odłamów ludzkości - wtedy muszą przegrać. W polityce trzeba znajdować wspólny mianownik dla różnych interesów. I takim wspólnym mianownikiem jest tutaj spór pomiędzy chrześcijaństwem i komunizmem. Dopóki Rosja była carska brakowało tego wspólnego mianownika, ten wspólny interes wcale nie był jсны np. dla Francji.

J.B.: Mam pewne obawy co do tego, czy dzisiaj jest jasnya. Nie dla nas oczywiście, a dla Zachodu.

A.M.: Uważam, że jest jasnya. Bardzo cenne jest oczywiście takie naciskanie na Zachód, wykazywanie im, jacy to oni są ugodowi, itd., ale na dalszą metę ten wspólny interes jest już jasnya. My przywykliśmy po prostu do życia martyrologicznego, życia, w którym codzienne bytowanie - dom, rodzina,

podwórko, kształt osiedla, sposób kupowania w sklepie, jeżdżenie tramwajem itp. - są tak dalece zmierzwiłone, schłamięne, szare i obrzydliwe, że uciekamy w najwyższe, martyrologiczno-polityczno-eschatologiczne rejony. I tam przeżywamy. Wzłącznie. I w związku z tym nie jesteśmy w stanie zrozumieć, że olbrzymia część życia ludzkiego odbywa się - i naprawdę - powinna się odbywać - wokół takiego oto problemu, że za 9 miesięcy urodzi mi się dziecko i ja przez te najbliższe 9 miesięcy będę pracował i tak będę kształtował swoje życie, żeby temu nowemu człowiekowi było jak najlepiej. Po prostu taka perspektywa dla nas nie istnieje. W praktyce społecznej jest to bardzo widoczne. I z tego bardzo często wynika nasza krytyka Zachodu. Mówimy często: O Panie Bcże, oni znowu o tych samochodach albo o tych pieluszkach. No dobrze, ale starcie z komunizmem odbywa się także na poziomie pieluszek. I jak wiadomo na tym poziomie komunizm przegrywa je najłatwiej.

A.W.: Chciałbym jeszcze wrócić do polskiej misji. Jakby Pan widział w nieco szerszym wymiarze polskie aspiracje polityczne, kulturalne, cywilizacyjne, nie bójmy się powiedzieć - pewien kierunek ekspansji?

A.M.: O tych sprawach strasznie trudno dzisiaj w Polsce mówić, ponieważ przeżywamy taki czas, w którym raczej zastanawiamy się nad tym go ratować i jak ratować, niż nad tym co zdobywać. Budować należy od fundamentów - trudno jest mówić o wystroju dachu, gdy nie stoją jeszcze podstawy. A one są - bo stoją. Uważam, że polski kształt cywilizacyjny, miejsce Polski w Europie i świecie związane są ściśle z katolicyzmem. Otóż Kościół katolicki przeżywa w tej chwili poważny kryzys. Ale równocześnie otwierają się przed nim duże perspektywy rozwojowe. Łączy się to z innym problemem: czy weszliśmy już w czas zakończenia kilkusetletniego okresu sekularyzacji i ateizacji życia społecznego, intelektualnego i duchowego? Mam wrażenie, że ten okres właśnie się powoli kończy. W nurcie przewyciężenia tych negatywnych zjawisk jest też miejsce Polski. Ale to miejsce należy przede wszystkim od tego, na ile będziemy potrafili przywrócić właściwe miejsce polskiej myśli katolickiej. A to się może realizować nie poprzez piękne artykuły /których zresztą też nie ma/, ale przez działanie, poprzez obecność w życiu politycznym. Z tego punktu widzenia można by powiedzieć, choć jest to sformułowanie ryzykowne, że jesteśmy szczególnego rodzaju poligonem doświadczalnym, na którym sprawdza się, na ile katolicyzm wynaleziony przez tak olbrzymią większość narodu, jest w stanie realizować się w kształcie społeczno-politycznym. To pytanie ciągle przed nami stoi otworem i myślę, że tutaj jest miejsce na nasze aspiracje. Nasza misja to realizacja tego zadania. Jek Panowie dobrze wiedzą ciągle w tej sprawie jesteśmy w powijkach.

I to jest problem pierwszy - naszego kształtu wewnętrznego. Ale chciałbym przytoczyć też pewną wypowiedź prymasa Wyszyńskiego. Jest to jak gdyby rzeczowy testament jaki prymas pozostawił. Prymas wypowiedział te słowa na kilka dni przed śmiercią do biskupów zromadzonych wokół jego łoża. Oto tekst tej wypowiedzi:
"Kościół musi zostać tutaj gdzie jest, bo bez jakiegś emfazy jest przedmurzem chrześcijaństwa - Kościół stąd pójdzie na

Wschód. Tobie, drogi biskupie przemyski, i nie tylko przemyski, ale całej tej wspaniałej ziemi otwartej na południe i wschód Polski przypędnie pewno duża odpowiedzialność za rozwój Kościoła w Polsce w tamte strony, ale jednocześnie i świadomość konieczności postępu kultury łacińskiej i narodowej w tamte strony. Pamiętajcie, tradycją polskości jest powiązanie prymatury z Gnieznem, wbrew jakiegokolwiek myślowi i zamierzeniom - Polska stała się silna tym, gdy ziemię nadbałtyckie i diecezje nadbałtyckie miały świadomość bliskości prymatury z tymi diecezjami. Tem wtedy była siła. I tej strategii terenowej trzeba przestrzegać jak kamienia węgielnego budowania Kościoła w Polsce. Polska na południu będzie zawsze mocna, niezachwiana, Polska na północy i zachodzie wymaga ciągłego podtrzymywania na duchu tych, którzy w dziejach najwięcej wycierpieli przez najazdy szwedzkie, krzyżackie i germańskie. O wschodzie nie mówię, bo wschód jest otwarty dla Kościoła w Polsce - do zdołycia - cały".

Jest to piękny tekst i pokazuje on, odkrywa myśli według których prymas Wyszyński działał całe życie.

Pierwszorzędnym problemem Polski jest to, iż leży ona w Europie środkowej. Nasze związki tek z Konstantynopolem, jak i z cesarstwem rzymskim były zawsze pośrednie i tak jest po dziś dzień. Polska tworzyła, była ośrodkiem tworzenia pewnej specyficznej kultury, nie waham się powiedzieć - cywilizacji, i to było naszą wielkością i naszym mandatem w historii Europy Środkowej. Cechami charakterystycznymi tej cywilizacji były:

- unia pomyślana jako sposób rozwiązywania pewnych problemów politycznych;
- demokracja, pojmowana jako taka struktura społeczna, która polegała na tym, by podnosić w górę. Nazywałbym to demokracją promującą. Widac to bardzo wyraźnie w polskiej koncepcji szlachectwa, gdzie dążono do tego, by coraz większe grupy społeczne przechodziły w kierunku elity;
- tolerancja, pojmowana nie jako zamazywanie różnic, nie jako obojętność dla jakiegokolwiek poglądów, lecz jako szacunek dla drugiego człowieka. W przeciwniku należy szanować czło wieka, ale zwalczać jego błędne poglądy. Ta formuła była wtedy realizowana

To są wyznaczniki pewnego modelu cywilizacyjnego poprzez który Polska kształtowała w XIV-XVI wieku Europę Środkową. Taka jest nasza rola - odbudowa Europy Środkowej. Czy realna i w jakiej perspektywie czasowej realna - to już inna sprawa.

J.B.: Zajmijmy się teraz naszym drugim wielkim sąsiadem - Niemcami. Jak Pan sądzi, czy ciągle trafna jest formuła, iż Polska leży pomiędzy Rosją a Niemcami? Ta, zdawałoby się bezdyskusyjna teza została ostatnio zakwestionowana przez Stefana Kisielewskiego, który stwierdził, iż Niemcy przestały się liczyć w Europie, Polska zaś leży wewnątrz strefy radiologicznej i z tego faktu należy wyciągnąć wnioski. Według Kisielewskiego ta geopolityczna formuła, o której wspominałem, jest już anachronizmem.

A.M.: Sądzę, iż wielkie przemiany, jakie się w tej chwili do konują w świecie, wielkie konflikty, które sprawiają, że kategorie Wschodu i Zachodu, totalitaryzmu i "Wolnego Świata", komunizmu i chrześcijaństwa, docierają do każdego człowieka i stają się istotnymi kategoriami politycznymi, według których dążeń narodowych. Interesy narodowe są nadal głównym wyznacznikiem w zachowaniu społeczności lokalnych i żadne wielkie hasła tego nie zmieniają. W związku z tym problem niemiecki pozostanie jednym z pierwszorzędnych polskich problemów - i to z kilku powodów. Po pierwsze z powodu, nazwijmy to tak, kulturalno-cywilizacyjno-gospodarczego. Jest tak, że komunizm dotknął Polaków bardziej niż Niemców, gdyż część narodu niemieckiego może się rozwijać w warunkach cywilizacji świata wolnego, co sprawi, iż motory rozwoju cywilizacyjnego nadal tam przycują. My natomiast znaleźliśmy się w takiej sytuacji, że do naszych braków i wad narodowo-cywilizacyjnych dodany został taki olbrzymi negatywny czynnik utrudniający rozwój społeczny jakim jest system komunistyczny. Chciałbym przypomnieć tutaj formułę Stanisława Grabskiego, polityka o bardzo skomplikowanym życiorysie, który przeszedł przez większość obozów politycznych w Polsce w pierwszej połowie XX wieku. Był współzałożycielem Stronnictwa Narodowo-Demokratycznego, współzałożycielem PPS-u, przeszedł przez łagry sowieckie w latach 40-tych, był najbliższym współpracownikiem Sikorskiego, następnie Mikołajczyka, był wiceprzewodniczącym KRN-u. Otóż w 1946 roku wydał on broszurkę polityczną pt. "Polska na nowej drodze dziejowej", gdzie obok innych, jak sądzę mniej trafnych prognoz, zawarł jedną, dotyczącą polskich ziem zachodnich i północnych. Stwierdził on iż oczywiście dużą rolę w utrzymaniu przy Polsce tych ziem będą miały trafne sojusze polityczne, niemniej decydującym okaże się nasz wysiłek gospodarczy, to czy po 20 latach te ziemie będą stały gospodarczo wyżej czy niżej niż w roku 1939.

Na to pytanie mogą sobie Panowie odpowiedzieć sami. Otóż w średniowieczu /poza wyjątkami/ ziemie polskie na Zachodzie zostały przez Niemców zdobyte nie siłą, lecz ich ogromną pracą cywilizacyjno-gospodarczą. Ta perspektywa nadal przed nami stoi. Jeśli nie będziemy zdolni do nawiązania rywalizacji cywilizacyjno-gospodarczej z Niemcami, to te ziemie możemy utracić w tempie nieporównanie szybszym niż ongiś. To jest jeden wyznacznik problemu niemieckiego. Drugim jest wyznacznik geopolityczny, nie mniej ważny. Jest tak, i nie ma w tym niczyjej złej woli, że naturalnym sojusznikiem Niemiec jest Rosja. O tym nie wolno zapominać, co nie znaczy, że to musi determinować nasze działania. I jeszcze jedna rzecz: dążenie do zjednoczenia Niemiec jest, jak uważam, najsilniejszym procesem społecznym z jakim mamy obecnie do czynienia w Europie. Wskutek tego /i w skutek swych olbrzymich zdolności cywilizacyjno-gospodarczych/ Niemcy stają się główną siłą napędową wschodniej Europy. Bardzo długo tego nie było widać w kategoriach politycznych - obecnie jest to po prostu widoczne jak na dłoni. W tym leży dla nas zagrożenie, ale także i potencjalna szansa, olbrzymia szansa. Niemcy są bowiem w dużym stopniu narodem katolickim i przynależą do cywilizacji chrześcijańskiej. Jeśli na płaszczyźnie tej uzyskamy z nimi kontakt, to jest szansa, iż proces, jaki uzewnętrznił

się w kataklyzmie II wojny światowej, nie powtórzy się. Możemy odnaleźć koegzystencję w Europie chrześcijańskiej - i to jest nasza szansa.

A.W.: Byłoby źle, gdybyśmy zbytnią wagę przywiązywali do czynnika religijnego - czy interesy polityczne, gospodarcze nie staną wyżej w momencie bezpośredniego starcia?

A.M.: Jeśli dojdzie do starcia - na pewno tak. Ale na tym polega blisko 2000-letni proces chrystianizacji ludów Europy by pogańska formuła stawiania interesu władzy ponad wszystko została zmieniona, by została ona zastąpiona chrześcijańską formułą mediacji, dialogu. Jest to proces, z którym nadal ma my do czynienia, i który na Zachodzie dał znakomite rezultaty. Od blisko tysiąca lat nie ma na Zachodzie wojen według formuły: albo my albo oni. Natomiast między nami a Niemcami, między nami a Rosjanami nadal taka perspektywa istnieje. Jest to perspektywa barbarzyńska.

A.W.: Ale jest.

A.M.: Zgadza się: jest. I dlatego uważam, że próba zamazywania tego konfliktu, próba udawania, że jest to tylko starcie między Wschodem a Zachodem, twierdzenie, że te globalne starcia unieważniają sprzeczności narodowe - to jest bardzo groźne.

A.W.: Dwa lata temu odbyła się w Opolu sesja poświęcona stosunkom polsko-niemieckim, na której wygłosił referat E. Osmańczyk. Mówił on, iż uważa za niemożliwe w przyszłości zmiany terytorialne na zachodniej granicy, ale istnieje poważne niebezpieczeństwo wejścia ekonomicznego Niemców na te tereny. Czy Pan się z tą opinią zgadza?

A.M.: Na pewno z jej drugą częścią.

A.W.: Na jednym ze swoich polskich spotkań Wojciech Wasiutyński stwierdził, iż w tej chwili jest praktycznie niemożliwe porozumienie Rosji z Niemcami kosztem Polski, ponieważ - jak on to uzasadniał - warunkiem "sine qua non" istnienia systemu sowieckiego jest granica Polski na Odrze i Nysie i Rosja nie może z niej zrezygnować. Czy Pan się z tą opinią zgadza?

A.M.: Cenię optymizm, gdyż jest on - im trudniej, tym bardziej - niezbędny w życiu, ale nie jestem zobowiązany do jego podzielenia.

A.W.: W. Wasiutyński powiedział też, że Niemcy w tej chwili osiągnęli tak wysoki poziom życia, iż nie będą go narażali w jakichś akcjach politycznych.

A.M.: Proszę pana, Szczecin należał do różnych państwowości niemieckich przez około 500 lat. Podobnie rzecz się ma z innymi miastami polskimi na tych ziemiach. Pochodzili stąd wielcy politycy, filozofowie, artyści niemieccy. O takich rzeczach nie zapomnia się w 50 lat.

J.B.: Mamy więc dość jasny obraz sytuacji: z jednej strony niezbyt nam sprzyjająca, delikatnie rzecz ujmując, Rosja, z

drugiej strony Niemcy, również dążący do realizacji /choćby pokojowo, metodami gospodarczymi/ swoich interesów. A pośredku Polska: ze zdevastowaną gospodarką, ze społeczeństwem rozdzieranym ostrymi konfliktami, z niesamodzielnym rządem, zależnym od obcych. Co dalej? - to pytanie po raz kolejny staje przed nami.

A.W.: Co dalej, tym bardziej, że to pytanie jest pytaniem o przyszłość działania na dzisiaj. Jak bowiem sądzę, przy działaniach stricte politycznych nastąpiła sytuacja patowa. Czy nie należałoby przesunąć akcentu na działania już nie ściśle polityczne, ale społeczne - co byłoby wykorzystaniem pewnych form aktywności społecznej, jakie jeszcze istnieją.

A.M.: Z pewnym strachem usłyszałem to podsumowanie, którego Pan dokonał. Można oczywiście sytuację w jakiej żyjemy sprowadzić do tych zagrożeń. Myślę, że świadomość tych wszystkich zagrożeń każdy człowiek próbujący w Polsce działać powinien posiadać, aby stanąć na wysokości zadania i móc pracować odpowiedzialnie. Ale nie chciałbym, by prowadziło to do strasznego myślenia: Finis Poloniae. Tak w żadnym przypadku nie jest. Jesteśmy - przy wszystkich dramatycznych momentach jakich nie brakowało - w nieprównanie lepszej sytuacji niż w roku 1945, a może dokładniej - mamy o wiele większą możliwość /nie zawsze je wykorzystujemy, a ozaami szansę marnujemy/. Tą zmarnowaną szansą, za którą niewątpliwie jesteśmy odpowiedzialni, są lata 1980-81. To jest bezaporne. Tutaj zostało bardzo wiele zmarnowane i odzykiwanie tego, co utraciliśmy będzie się odbywało w nieprównanie trudniejszych warunkach.

Pan uwypuklił tylko zagrożenie, nie zechciał natomiast dostrzec tego, w czym upatruję olbrzymią, fundamentalną i zasadniczą szansę Polski - a związana ona jest z dotyczącym całego chrześcijańskiego kręgu cywilizacyjnego odrodzenia myśli religijnej. Co oznacza szansę zmiany podstawowych kategorii według których realizowała się polityka. Dla Polski rzeczywistość nie ma miejsca w Europie mocarstw. Jest natomiast dla niej miejsce w Europie chrześcijańskiej. I nie jest przypadkiem, że Polska straciła niepodległość wtedy, gdy chrześcijaństwo zostało zaatakowane najostrzej, tj. pod koniec XVIII wieku, gdy procesy rozwijające się już wiele lat akumulowały się w staku na chrześcijaństwo. Moim zdaniem związek między pewnym kształtem ładu europejskiego a zastępowaniem myśli chrześcijańskiej różnymi postaciami myśli pogańskiej jest e-widentny. Jeśli ten związek zdołamy dostrzec to będziemy na lepszej drodze - na drodze odbudowania niepodległej Polski. I tutaj jest ta sprawa, na którą mamy w Polsce olbrzymi wpływ - poprzez, nazwijmy to tak, potencjał katolickości polskiej, poprzez miejsce, jakie Polska odgrywa w społeczności katolickiej. Nie dostrzegamy olbrzymich zasobów naszej siły tam, gdzie ona rzeczywiście jest. Naszą największą siłą jest katolicyzm - i to nie tylko z tego względu, iż tak wielu ludzi u nas się do tego przynależy. Także dlatego, że jest to cywilizacyjna formuła z jaką się w sposób naturalny łączymy, w której naturalnie istniejemy, w której możemy odgrywać bardzo istotną rolę.

Teraz to drugie pytanie. Sądzę, że najgorsze co w tej

chwili moglibyśmy zrobić, to przyjąć taki sposób myślenia, w którym działalność społolityczną /społeczną, gospodarczą, intelektualną/ traktuje się jako substytut, jako ucieczkę. To miotanie się między pracą organiczną rozumianą jako rezygnacja z polityki i działalnością polityczną rozumianą jako walka o władzę, jako coś co już można robić, więc działanie społeczne jest nieważne - jest niestety bardzo charakterystyczne dla naszego sposobu myślenia w ciągu ostatnich 40 lat. Jest to jedna z zasadniczych słabości polskiej myśli politycznej. Powinno być tak, że mamy do czynienia z pewnym organicznym continuum form działania, gdzie działania polityczne są zwieńczeniem wyrastającym z całej sieci wysiłków i działań społecznych. Jeśli nie ma działania społecznego, to znaczy, że nie dorośliśmy do działania politycznego, że jest ono budowane na piasku. Co więcej - sędzę, że działanie społeczne nie może być podejmowane - bo będzie wtedy słabe i nieskuteczne - jeśli będzie ono jedynie skutkiem pewnej koncepcji politycznej. Działanie społeczne musi wyrastać z potrzeb, interesów, dążeń małych podstawowych grup społecznych począwszy od rodziny. Dopiero nadbudową tego wszystkiego jest realizacja różnorodnych interesów poprzez politykę. Znany jest z historii Polski taki typ myślenia, gdy ludzie z temperamentem i zainteresowaniami ideowo-politycznymi podejmują wysiłek pracy społecznej - nie dlatego, że uważają ją za rzecz ważną i istotną samą w sobie, ale po to by stworzyć sobie bazę polityczną. Jest to bowiem model działania epowodowany koniecznością polityzacji społeczeństwa, by zdobyć sobie ludzi wspierających działania. Jest to model wręcz katasrofy. Najlepiej to widać w środowiskach lewicowych, ale i prawica ma takie rzeczy na swoim koncie. Tymczasem praca społeczna albo jest wyrazem potrzeb społecznych, albo jej nie ma. Jeśli jej nie ma, to żadna praca polityczna na dłuższą metę nie będzie możliwa i skuteczna.

Druga sprawa: nie uważam, byśmy mieli dzisiaj w Polsce do czynienia z totalną klęską możliwości działania politycznego. Mamy co najwyżej do czynienia z wyczerpaniem się pewnej formuły taktycznej i pewnej formuły ideowej. Ale jednocześnie jesteśmy u progu otwarcia się wielkich perspektyw działalności politycznej, będących konsekwencją przemian ideowych. Przemian w kierunku przyjmowania katolickiej nauki społecznej jako punktu odniesienia dla działania politycznego. Rezygnacja z działania politycznego byłaby dzisiaj katastrofalnym błędem.

A.W.: Ja nie stawiałem alternatywy: działania polityczne bądź działania pozornie społolityczne /pozornie - gdyż ten system upolitycznia nawet życie codzienne/. Chodziło mi o to iż w działaniach społecznych możliwy jest udział znacznie szerszych kręgów społecznych niż w działalności politycznej. I sędzę, że ta szansa jest w dużym stopniu nie wykorzystana. Ludzie patrzą przez pryzmat wielkiej polityki i nie dostrzegają jsk wiele jest do zrobienia tutaj, na miejscu.

A.M.: Postawa społecznikowska, jaką Pan w tej chwili reprezentuje, w tym momencie, jest po pierwsze słuszną, po drugie mi niesłychanie bliską. Ale: trzeba pamiętać, że będzie ona nieskuteczna, będzie ona jedynie etosem pewnych wąskich grup jeżeli będzie sama, jeżeli nie będzie związana z rozwojem

indywidualnych i zbiorowych aspiracji maksymalizujących wysiłek osób i grup ludzkich. Działanie społeczne, o którym Pan mówi, nie narodzi się wyłącznie w oparciu o świadomość zagrożenia cywilizacyjnego Polski. Jeśli nie zostaną odrodzone wartości podstawowe, jak np. rodzina, jeśli ludzie nie będą czuli, że to jest wartość w ich życiu to nic nie będzie np. z nawoływania do abstynencji. Jeśli do tej rodziny /jako wartości/ ludzie będą dochodzili przez politykę, to to się szybko załamie. To jest pewnie typ myślenia instrumentalno-społeczniowski, który ma u nas długą tradycję, ale to daje tylko doraźne efekty. Z chwilą kiedy dana grupa polityczna, wychodząca z takim programem, albo zrealizuje swoje cele, lbo odwrotnie - przegra, jednocześnie cała praca społeczna bierze w żeb. Problem jest głębszy: należy zmieniać ludzkie, indywidualne postawy. To nie jest tak, że mamy zmienić model rodziny z 2+1 na 2+5 przede wszystkim po to, by Polska odzyskała swoją siłę polityczną i swoje miejsce w świecie. Oczywiście taki efekt też nastąpi i polityk musi go brać pod uwagę, ale problem polega na tym jakie ludzie będą przyjmowali wartości. Musi się zmienić hierarchia wartości.

A.W.: Ale ta zmiana hierarchii wartości wpływa także z inspiracji społecznikowskiej. Także tej instrumentalnie traktowanej.

A.M.: Tak, zgadza się, ale to nie może się tylko na tym opierać. Dotyczy to np. inicjatywy gospodarczej. Przez wiele osób jest dwuznacznie traktowany problem wzroatu aspiracji materialnych społeczeństwa. Oczywiście może to mieć swoje negatywne konsekwencje, środki techniczne jak np. video mogą służyć różnym sprawom, ale ten wysiłek, to dążenie, by nie zostać zepchniętym na poziom Trzeciego Świata jest po prostu wspaniały. Jest po prostu jednym ze świadectw żywotności naszego narodu. Niedocenianie tego to piękno duchostwo.

Tylko wtedy, gdy ludzie będą się łączyli w grupy nacisku, które foraują własne interesy, jeśli te grupy naciaku się w końcu wykształcą, polityka przestanie być funkcją różnych mętnych ideologii, ucieczką dla ludzi, którym się gdzie indziej nie udało, a stanie się tym, czym jest naprawdę - realizacją interesów materialnych i ideowo-duchowych grup ludzkich. Ale te interesy muszą być najpierw uświadomione - a one pozostaną nieuświadomione, jeśli ludzie nie będą mieli aspiracji do poszerzenia swojej wolności, także materialnej.

J.B.: Czy nie zauważył Pan, że ostatnio pewne grupy opozycji zaczęły dostrzegać interesy materialne społeczeństwa? Wiedziałbym to z bujnym rozwojem wszelkiej maści liberałów.

A.M.: Oby tak było, ale obawiam się, że na razie jest jeszcze inaczej. Dostrzegam zaczątki tego typu myślenia, ale u ludzi, którzy separują się od wszelkiej polityki. Kształtują się takie środowisko, gdzie indywidualny sukces gospodarczy, materialny jest traktowany jako pewna trzecia droga: "to jest moja droga przysparzania krajowi korzyści". Obecnie jest to związane ze zniechęceniem oczywistym wobec władz PRL-u, mniej oczywistym, ale też czasami, zgodzimy się wszyscy, zrozumiałym wobec opozycji. I to jest złe. Ale spokojnie - oni okrzepną, będzie ich więcej, także będą potrzebo-

wali swojej polityki.

Bo czymże jest polityka? Jest to po prostu afery, która ma za zadanie chronić pewien kształt ładu społecznego. Taką polityką, świadomą swych zadań i swej odpowiedzialności, jest Polakom dziś potrzebna bardziej niż kiedykolwiek.

wywiad ukazał się w numerze pisma G.P. "Wola" - "Naprzód" drukujemy bez wiedzy i zgody.

cję, rezygnujących z podporządkowania człowieka zbiorowości, podkreślających dużą rolę wolności - jako wartości w życiu społecznym najważniejszej, nie wymagającej uzasadnienia, nie zbywalnej i tym samym zawsze przynależnej każdemu człowiekowi. Csią główną konfliktów politycznych wydaje się być dziś pytanie o wolność i o prawdę - spór demokracji z totalitaryzmem. Stąd rosnący wpływ na opinię publiczną partii i polityków konserwatywnych, konserwatyści bowiem zawsze bronili właśnie wolności i prawdy, odrzucali metody rewolucyjne, piętnowali wszystkich uszczęśliwiczki i głosiciele zbudowania społeczeństw wiecznej szczęśliwości, nie godzili się na występowanie w imieniu narodów przez różne "uzbrojone mniejszości", "awantardy klasy robotniczej" itp.

Na Zachodzie to zainteresowanie programami prawicy doprowadziło do objęcia władzy przez partie prawicowe, w Polsce wobec zablokowania historii przez system totalitarny, chociaż już tak bardzo zdegenerowany, ma miejsce jedynie dyskusja w środowiskach niezależnych, opiniotwórczych i w ślad za nią przesunięcie sympatii znacznej części społeczeństwa na prawo. Następuje dalsze rozczarowanie do wszystkiego, co ma słowo lewicowy w nazwie i kolor czerwony w barwie. Kształtują się także aktywne ośrodki prawicowej myśli politycznej nawołujące naród do skupienia energii w celu odzyskania utraconej niepodległości a w dalszej kolejności odbudowania zrujnowanego przez komunistów państwa. Istnienie opozycji nie jest bowiem rezultatem jakiegś zewnętrznej presji, wynikiem przypadkowego splotu okoliczności, lub też nieudolności policji, bądź konfliktów wewnątrz PPR. Naród ogrybany, niszczonego, poddawany wyjątkowo nieudolnym i prowadzącym jedynie do kolejnych katastrof i kryzysów, rządów - broni się i przeciwstawia władzy rządzącej w myśl hasła Władysława Gomułki - władzy raz zdobytej nie oddamy nigdy i Urbana - rząd jakoś się wyżywi.

Trudno wyobrazić sobie w bliskiej przyszłości wymazanie z powierzchni globu największego zła wszechczasów jakim jest komunizm, a chociaż ostatnio oszaki bardzo i stał się ograniczenie niezdolny do rywalizacji z demokracjami Zachodu w żadnej dziedzinie, to jednak nadal jest wystarczająco silny, aby trzymać w niewoli całe narody - zwłaszcza w Europie. Jeśli ujrzymy upadające reżimy, które były instalowane przy udziale sowieckich żołnierzy, lub wojsk socjalistycznych kowbojów, to będą to reżimy w 4rzecim Świecie. Już dziś poważnie obszary An oli, Afganistanu, Kippii, Mozambiku, Nikaragui, są wyzwolone - zjawisko nie do pomyślenia jeszcze kilkanaście lat temu. Wówczas bowiem wydawało się jeszcze, że co raz dostało się pod panowanie przodującej ideologii, musi pod jej władaniem pozostać już na zawsze. Ale dzieła przodująca ideologia jest martwa, a gospodarka socjalistyczna nosi ze sobą nieprzezwyciężalny, strukturalny kryzys.

Sytuacja Polski jest tak zła, że dokładnemu: rzubadaniu wymaga każda koncepcja polityczna, która zakłada przeciwstawienie się komunizmowi. Tradycyjnie antykomunistyczna prawica siłą rzeczy zyskuje dziś uznanie, budzi zainteresowa-

nie. Lewica natomiast, będąca w jakimś sensie pośrednio, genetycznie obciążona odpowiedzialnością za pojawienie się socjalistycznej utopii, jest dziś przez bardzo wielu ludzi odrzucana, jako nie zasługująca na zaufanie. Koniec wieku to czas prawicy. Różnie definiowanej, bardzo podzielonej, niejednolitej, czysto skłóconej. Skłonność do podziałów, kłótni, autozagłady to także zdumiewająca zdolność prawicowych formacji i być może jedna z przyczyn, dla których prawicy tak trudno zdobyć dominującą pozycję w polityce, życiu społecznym, kulturze. Jeden z najwybitniejszych polskich teoretyków myśli politycznej Jakub Karpiński tak scharakteryzował antagonizm lewica - prawica: "...lewica popiera państwo rozbudowane, opiekuńcze, takie, które zajmuje się znaczną ilością spraw. Przeciwstawia się temu prawica... Będę tu tak ponęgiwał się słowem prawica, by prawicowe było przeciwstawienie się rozbudowie państwa, zwalczanie jego wszechwładzy, dążenie do zmniejszania jednolitości organizacji społecznej, do ograniczania centralizmu i totalizmu... Prawica, która chciałaby zmniejszyć wszechwładzę państwa, powinna mieć program gospodarczy. Program gospodarczy lewicy brzmi na ogół: upaństwić co się da /a nawet więcej/, a potem zobaczyć. Program gospodarczy prawicy, zwłaszcza w kraju znacjonalizowanym, jest przede wszystkim denacjonalizacja, usamodzielnienie przedsiębiorstw, zmiana własności państwowej na komunalną lub akcyjną, dbanie o to, by pobudzać i umożliwiać finansowanie inicjatyw niepaństwowych, nie tylko zresztą w gospodarce. Prawica dba o suwerenność konsumenta i dba o to, by producenci mogli produkować, by państwo nie szkodziło produkcji..." /J.Karpiński, Czy i jaka prawica jest w Polsce potrzebna, Ankieta Polityki Polskiej, "Polityka Polska", 6, 1986, str.64-69/.

Natomiast wybitny działacz polityczny, już od ponad 20 lat zmagający się z totalizmem, Jacek Kuroń pisze: "W ujęciu lewicy, podział na lewicę i prawicę wiąże się z konfliktem między uciskanymi i uciskającymi, między wyzyskiwanymi a wyzyskiwaczami. Ponieważ we wszystkie systemy społeczno-wspierane jest funkcja uzgadniania dążeń uczestników współpracy międzyludzkiej przez podporządkowanie - w najrozmaitszych układach - jednej ze stron drugiej, to wszystkie systemy społeczne niosą w sobie zarzewie konfliktu. Lewica za konflikty podstawowe uważa te, które zachodzą między podporządkowanymi a podporządkowanymi, między tymi, którzy odgrywają rolę kierowniczą w organizacji współpracy społecznej, a tymi którzy odgrywają rolę szeregowych wykonawców. Jest to zarazem konflikt o dostęp do kultury, przy czym dla lewicy jest to przede wszystkim konflikt o podział produktów współpracy społecznej... Lewica występuje więc przeciw wszystkim panującym formom współpracy społecznej i zmierza do stworzenia nowych - takich, które w pełni pozwolą członkowi realizować wszystkie jego dążenia. W konflikcie między kontynuacją a zmianą oraz tradycją i postępem lewica opowiada się więc po stronie zmiany i postępu... Prawica, niezależnie od jej odmian, przesłanką swego programu uczyniła założenie, że system społeczny jest formą współpracy, formą uzgadniania dążeń wszystkich jego uczestników. Zaś w konflikcie między kontynuacją i zmianą oraz tradycją a postępem opowiada się po stronie kontynuacji i tradycji." /J.Kuroń, O podziale na lewicę i prawicę uwag kilka, "Krytyka", 21, 1986, str.139-149/.

Niemożliwe jest skonstruowanie takiej definicji prawicy, która byłaby akceptowana przez wszystkich. Dla Piotra Wierzbickiego analizującego antagonizm lewica - prawica w książce "Myśli staroświeckiego i olaka", prawica charakteryzuje się bardziej nawiązaniem do tradycji narodowej niż kosmopolitycznej, czerpie raczej z inspiracji chrześcijańskiej niż ateistycznej, podkreśla w historii i życiu apokryficzny rolę jednostki, a nie zbiorowości.

Wydaje mi się jednak, że najistotniejsza różnica uchwyciona została przez Karpińskiego. Spór bardzo konkretny, realny i wymierny dotyczy bowiem przede wszystkim zakresu ingerencji państwa w życie społeczeństwa, roli rynku w gospodarce, autonomii jednostki i społeczności lokalnej. Wokół tych spraw koncentruje się w gruncie rzeczy walka wyborcza na Zachodzie. Istotne sukcesy polityczne i ekonomiczne administracji prezydenta Ronalda Reagana, a także prywicznych polityków europejskich, udowodniły skuteczność liberalnej ekonomii i fikcję państwa opiekuńczego ze swoimi programami socjalnymi będącymi w zasadzie źródłem zysków różnych grup nacisków i interesów oraz ogromną nieudolną biurokracją.

Również w Polsce, chociaż możliwości praktycznego działania na rzecz gospodarki wolnorynkowej są minimalne, bo komuniści nie po to zdobyli władzę i opanowali wszystkie możliwe techniki jej utrzymania, by teraz poprzez rezygnację z panowania nad gospodarką tę władzę utracić, dyskusje programowe opozycji dotyczą społecznego odbioru gospodarki wolnorynkowej i przygotowywanie społeczeństwa /na razie w sferze psychicznej/ do wprowadzenia kapitalizmu. Na szczęście wyrażnie nie przygasały spory o to czym jest prawdziwy socjalizm? Uwagom dyskusje na temat "prawdziwego socjalizmu", która tyle energii pochłaniała w środowiskach niezależnych w Polsce w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych za absurdalną. Socjalizmem jest to co zostało wprowadzone w Rosji w 1917 roku w wyniku bolszewickiego zbrojnego zamachu stanu i dziś panuje na olbrzymich obszarach świata. Nie ma żadnego specjalnego powodu, aby nazywać socjalizmem jakiś gdzieś nie istniejący ustroj: równości, sprawiedliwości, wolności i bogactwa, który da się rzekomo wyprowadzić z poglądów XIX wiecznych teoretyków. Jesliby nawet zaistnienie takiego ustroju stało się faktem, co jak wykazano wielokrotnie jeszcze w czasach Hipolita Taine, jest teoretycznie nieprawdopodobne, gdyż każdy socjalizm musi oznaczać wszemchoc państwa, policję cenzurę i biurokrację, to dziś obóz socjalistyczny to właśnie kraje totalitarne.

Wiele lat ogłupiania naszego narodu przez komunistów przyniosło niestety rezultaty. Oczywiście praktyka i codziennosc w PRL-u są tego rodzaju, że ogromna większość mieszkańców nienawidzi panującego ustroju i pragnie jego zniknięcia, ale jednocześnie uważa kapitalizm za coś mniej więcej równie potwornego. Wychowani w socjalistycznym państwie ludzie często nie potrafią już sobie wyobrazić życia innego, na przykład w ZSRR mimo zaistniałych możliwości zmiany systemu kołchozów okazało się, że dla większości kołchozników system ten jest dobry i nie pragną już niczego innego. Bar-

27

do wielu przyzwyczajonych do systemu kartkowego, głodowych pensji, korpucji i życia w kolejkach - obawia się gospodarki wolnorynkowej, konkurencji, inicjatywy, samodzielnoci, a najbardziej boją się wolności. Wolą już raczej znane zło niżeli nieznanne jeszcze dobro. Stanowią w jakimś sensie społeczne zaplecze totalitaryzmu, zaplecze bardzo zresztą kruche i niepewne.

Lewica w gruncie rzeczy pozostała wierna swoim starym koncepcjom państwa opiekuńczego i redystrybucji dochodów. Jest to program prowadzący do zablokowania społecznej aktywności, niekontrolowanego wzrostu biurokracji i ogromnej armii bezrobotnych utrzymywanych na koszt państwa, czyli konkretnie opłacanych przez pracujących. Spór z lewicą, jeśli ma być uczciwy, a nie demagogiczny, nie może polegać wyłącznie na wytykaniu, że lewica nie dąży w gruncie rzeczy do niepodległości Polski, a w każdym razie za mało i za rzadko o tej niepodległości mówi - co jest stałym zarzutem Leszka Koczułskiego i ludzi związanych z programem KPN. Albowiem zarzuty takie są niesłuszne i krzywdzące. Czołowi przywódcy polskiej lewicy - Jacek Kuron i Adam Michnik wielokrotnie podkreślali, że celem ich działań jest odzyskanie niepodległości, a ponad to, co ważniejsze, ich działania na rzecz prześladowanych, represjonowanych oraz na rzecz wyprowadzenia spod władzy komunistów wielu dziedzin życia społecznego de facto do niepodległości prowadzą. Lewica słusznie nie widzi celu ani sensu w odnienianiu słowa niepodległość i ciągłym obchodzeniu historycznych rocznic, co ma zastąpić bezprogramowość. O wiele ważniejsze są konkretne działania na rzecz ofiar komunistycznych represji i tworzenie wszelkich niezależnych inicjatyw.

Spór z lewicą dotyczy w pierwszym rzędzie jej upartego dążenia do zdobycia monopolu w życiu politycznym narodu, a tym samym do wyeliminowania, pomniejszenia i osmieszenia prawicy, a w dziedzinie programowej do zakresu ingerencji państwa w życie jednostki w dodatku państwa, które zgodnie z całą genezą i tradycją myśli lewicowej ma się kierować całkowicie laickim humanitaryzmem. W znacznym stopniu ten wzór dotyczy więc uznania dla roli chrześcijaństwa i całej tradycji katolicyzmu w życiu narodu. Dla prawicy akcentującej rolę tradycji oznacza to w pierwszym rzędzie właśnie tradycję chrześcijańską. Lewica chociaż dziś tego głośno nie twierdzi, gdyż ze względów taktycznych byłoby to ogromnym błędem w swoim dążeniu do odrzucenia wszelkich więzów i zasad kępujących człowieka w jego wyborach gotowa jest odrzucać także za sądy moralności chrześcijańskiej. Dziś rolę takiego zastępczego konfliktu w tym względzie odgrywa kwestia stosowania ustawy z 1956 roku o przerywaniu ciąży, lewica w najlepszym razie problem ten pomniejsza oraz odsuwa na później. Nigdy i nigdzie nie angażuje się jednak w obronę życia nienarodzonych.

Wydaje mi się, że obraz Polaki wyłonionej w toku wolnych wyborów, - po zniknięciu przeszkody w postaci totalitarnego ustroju, - co do samej zasady, że właśnie wola wyborców wyrażona w całkowicie nieskrepowany sposób ma być źródłem władzy - cała opozycja jest zgodna / a rządzonej przez koalicję lewicowych partii, nie byłoby zbyt zachęcającej dla ludzi przywiązanych do chrześcijańskich symboli i pragnących znacznego udziału Kościoła w wychowaniu narodu.

Kościół walcząc dziś ze zniszczeniem duchowych i materialnych sił narodu walczy nie o własne przywileje i korzyści, lecz przede wszystkim o godność człowieka zagrożonego w swoich prawach, a także o wolność głoszenia Ewangelii. Nauzczając i głosząc naukę Chrystusa tym semem Kościół głosi, że źródłem etyki jest Bóg, a nie prawo i odrzuca wszelki relatywizm moralny. W tym miejscu schodzą się drogi konserwatyzmu i chrześcijaństwa, albowiem również dla konserwatystów moralność jest źródłem prawa i ładu społecznego, a takie pojęcie jak naród, kultura, cywilizacja mają realność antologiczną i nie mogą być przedmiotem manipulacji, bądź też eksperymentów przeprowadzanych przez zwolenników różnych utopii.

Konserwatysta odrzucając relatywizm moralny i podkreślając rolę tradycji dba także i o to, aby wszelkie zmiany dokonywane były powoli i z zachowaniem takich fundamentalnych wartości, jak wolność i godność człowieka, a dodatkowo by wprowadzane na miejsce dotychczasowych nowe instytucje nie zakładały panowania przemocy. Przenoc bowiem może być - jak wykazał to między innymi Leszek Kołakowski - wprowadzona w sposób demokratyczny, to znaczy za zgodą i zgodą większości.

Szczególne role chrześcijaństwa w życiu społecznym wynika między innymi z faktu, że wobec wszystkich zagrożeń i błędnych doktryn tylko Kościół opierając się o naukę miłości człowieka, potrafił ustrzec się od złudzeń i przestrzegł przed próbami budowania rajów na ziemi przez człowieka. Od samego początku Papieże trafnie rozpoznali utopijny i groźny dla naszej kultury charakter doktryn socjalistycznych, wskazywali na nienawiść jako na główną siłę motoryczną tych doktryn, nawoływały do oparcia wszelkich działań zmierzających do naprawy złych stosunków społecznych na fundamentach nauki Chrystusa.

Władza obcna, tak jak wszystkie reżimy w całej historii PRL-u czerpie swą siłę jedynie z woli obcego państwa i nie posiada żadnego społecznego mandatu, jest tego zresztą świadoma i stąd jej różnorakie zabiegi mające dostarczyć jej jakiś namiastek społecznego poparcia. To, że już trzecie pokolenie Polaków żyje w warunkach niewoli nie znaczy oczywiście, że zmieniło się czegośkolwiek w kwestii nielegalności obecnej władzy. Dlatego istnienie Rządu Rzeczypospolitej Polskiej na wygnaniu w Londynie jest ważnym faktem. Mimo zapewniania komunistów, że nie przejmują się tym śmiesznym "zabytkiem" oraz kilkoma zacietrzewionymi starszymi panami, daliby oni z pewnością dużo, aby ten "zabytek" przetrwał. Tego prezentu komunistom zrobić nie wolno. Natomiast nazywanie przez niektórych publicystów prasy niezależnej Rządu Emigracyjnego "jeszczaursm" jest nietaktem wobec ludzi, którzy często nie szczędzą swoich sił i czasu dla Polski i dobrze przyczynili się Ojczyźnie.

Jeśli kiedyś doczekamy wolnych wyborów, to =

ich r-zultacie zostanie wybrany prawdziwy Sejm i będzie nas reprezentował autentyczny Rząd. Ale uważam, że ten Rząd powinien przejąć władzę z rąk składającego swój urząd Prezydenta, który wróci z Londynu. Będzie to oznaczało raz jeszcze, że zbrodnia, siła i przemoc nie stanowią prawa, że trumf siły i kłamstwa nad wolnością i sprawiedliwością jest przejęciowy i nieistotny. Będzie to oznaczało nieważność wszystkich dekrétów i wszystkich ustaw, które z takim zapędem wydawali komuniści, aby tylko uwiecznić swą władzę - naszym kosztem, kosztem ginącego kraju, nędzy i zacofania. Jeśli mamy trwać i wytrwać w imię słuszności to musimy być konsekwentni w uznaniu za legalne tych władz, które pochodzą od wybranych reprezentantów narodu.

Jeden z najlepszych współczesnych polskich pisarzy politycznych Józef Mackiewicz, konsekwentnie głoszący antykomunizm jako nadzieję dla zagrożone świata napisał: "Imponderabilia grają wielką rolę w życiu ludzi, w życiu narodów; w zestawie różnorodnych okoliczności historycznych. "Opozycja" częściowo manipulowana przez partię, opozycja przy jej wzroście ilościowym może się nagle przeistoczyć w wielki, zbiorowy krzyk: "dałoj sowietakaja wład" ". Precz z władzą sowiecką! Dość tego bratania się z komunistami, tej zabawy we wzajemne porozumienie i partykularne interesy narodowe w imię interesu "państwowego"! Okrzyk, który zerwie się jak wichur. przeskoczy granice, obejmie wszystkich nie dla "pojednania narodowego", "pojednania społecznego", ale dla wyrzucenia ze społeczeństwa zarządy komunistycznej. Okrzyk, który przywróci rozsądek uciemienionym i wolnym jeszcze ludziom na świecie: "Miejmy nadzieję, że tak się stać może." /J. Mackiewicz, Zwycięstwo prowokacji, Wydawnictwo Klubów Myśli Robotniczej BAZA, Warszawa, 1980, str.235/

Czas pokazał, że we wszystkim prawie co pisak Józef Mackiewicz miał całkowitą rację. Widział przenikliwiej i dalej niż wielu zajętych oglądaniem "ludzkiej twarzy" socjalizmu, lub też jego doskonaleniem. Odporny na wszystkie załudzenia w rodzaju "dobrego Gomułki", lub też polskiej racji stanu wymagającej współpracy z komunistami na odcinku niemieckim nie dooczekał trumfu swoich poglądów, chociaż pod koniec jego życia jego książki stawały się bardzo popularne w kraju. To właśnie z jego poglądów powinna czerpać prawica w Polsce na swojej drodze do wolności.

Paweł Caliński



EKONOMIA

Obecna tzw. reforma gospodarcza nie przynosi żadnej poprawy. Dlaczego? Między innymi z dwóch powodów. Po pierwsze tylko działanie rynku kapitalistycznego może cokolwiek zmienić na lepsze, a takiego nie wprowadzi rząd prłowski bo byłby to jego koniec. Po drugie totalitarny system nie może wciąż buntującemu się społeczeństwu ofiarować dobrobytu a jedynie pauperyzację /zawsze pod sztandarem walki o reformę gospodarczą/.

Mamy dwie możliwości albo odbudować w świadomości społecznej wrażliwość na p r a w a gospodarki i domagać się ich respektowania, albo uczestniczyć w f a r s i e gospodarczej ofiarowanej nam przez ekonomistów komunistycznych, socjalistycznych, postsocjalistycznych, zwolenników "trzeciej drogi", itp. Naiwność która traktuje gospodarkę jako laboratorium doświadczalne, pozwala do dziś za parawanem "reform", walki o "reformy" udoskonalać system ciężeń coraz biedniejszego narodu.

Zacznijmy od fundamentów:
bez przedsiębiorstwa nie ruszamy
z miejsca.

GOSPODARKA SKŁADA SIĘ Z PRZEDSIĘBIORSTW.

granicza "samodzielność" przedsiębiorstw. Od razu więc zastrzegam się, że sprawa jest, moim zdaniem, poważniejsza. Podejrzewam bowiem, że przez czterdzieści lat księżycej ekonomii - i edukacji przez profesorów od księżycej ekonomii - zgubiliśmy dosyć podstawowe kategorie i pojęcia, a zwłaszcza kategorie przedsiębiorstwa jako podmiotu gospodarczego. Zarzut ten można napełnić postawić uprawianą u nas oficjalnie tzw. marksistowskiej teorii ekonomii /czy w ogóle taka jest? - ale to już nie moja sprawa, niech się martwią o to marksści/. Gorzej jednak, że zamieszanie powstało w głowach także tzw. szerokiej publiczności, która śmieje się z "dowcipów o "ogolonym Marksie" natomiast na codzień czyta nie Hayeka i Bouldinga, ale "Życie Warszawy" i "Życie Gospodarcze"; w tym że zaś "Życiu" artykuły profesora, który już po raz trzeci reformuje gospodarkę /tym razem reforma musi się udać/ z tezą: reforma potrzebuje ofiarnych sprzymierzeńców! Jak wiadomo "ofiara" jest jednym z kluczowych pojęć do zrozumienia życia gospodarczego...

Żyjemy więc w czasach kiedy zupełnie podstawowe sprawy zostały pomieszczone i poplątane - i nie ruszamy z miejsca dopóki nie uporządkujemy bałaganu w głowach /ten rachunek każdy musi płacić za długotrwałe przebywanie w świecie absurdu/. Dlatego trzeba ciągle zaczynać od rzeczy podstawowych. Akurat do tego bardzo przydatna jest myśl liberalna - wyjątkowo ostro ukazuje ona absurdy nie tylko naszej gospodarki ale i sposobów myślenia o niej.

Problem podmiotowości /jej braku w gospodarce socjalistycznej/ jest tak poważny, że trzeba o nim napisać poważną pracę, najlepiej trzytomową. Niniejszy szkic zawiera wiele uproszczeń - które są jednak konieczne dla rozpoczęcia dyskusji. Dla lepszej kontroli toku rozumowania autora w tytułach podpunktów zawarte są tezy.

1. Nie ma systemu gospodarczego bez podmiotów. Gospodarka składa się z podmiotów: to jest punkt wyjścia. Typowe podmioty to przedsiębiorstwa i gospodarstwa domowe. Podmiotem - ale dość szczególnym - jest również państwo, jeżeli za pieniądze uzyskane z podatków dokonuje zakupów, inwestuje czy przez swoje agendy prowadzi działalność gospodarczą. Na razie jednak, aby ułatwić rozumowanie, nie zaczynamy od państwa ale od podmiotów pierwotnych. Otóż takimi są przede wszystkim przedsiębiorstwa /uwaga: nie przedsiębiorstwa państwowe, lecz przedsiębiorstwa w ogóle/.

Tylko podmiot gospodarczy produkuje wartości użytkowe. Z kolei tylko wartość użytkowa ma wartość w sensie ekonomicznym /t.j. może być wyrażona w pieniądzu/ co z kolei oddaje stopień rzadkości danego dobra. Ta względna rzadkość i zaspokajanie

Teza zawarta w tytule tego szkicu może jednych zdziwić, a drugich rozdrażnić. Przecież to jest truizm że gospodarka składa się z przedsiębiorstw - kto to neguje? Innych, a zwłaszcza obserwatorów reformy i praktyków zaczyna nudzić już kolejny opis co, kto i jak o-

czyichś potrzeb powoduje, że dane dobro może być przedmiotem wymiany na rynku a więc uzyskać cenę. Państwo jako takie nie produkuje żadnych wartości użytkowych - aby takie produkować musi powołać specjalną agendę, która działa jako odrębny podmiot gospodarczy. Musi więc stworzyć odrębny/wydzielony - przynajmniej dla potrzeb stosunków rynkowych/ podmiot gospodarczy, który nie jest podmiotem pierwotnym, ale imituje podmiot pierwotny. Również podmioty pierwotne mogą powoływać różne podmioty wtórne /przedsiębiorstwa wspólne, spółki/, a te z kolei dalsze podmioty "pośrednie" - przedsiębiorstwa zarządzające, holdingi, konsorcja etc. Pamiętajmy jednak, że - w danym czasie - istnieje zawsze określona liczba podmiotów pierwotnych, które animowane są przez konkretne osoby czy grupy osób i są "aktorami" życia gospodarczego.

W danym jednak czasie na scenie życia gospodarczego występuje określona liczba aktorów, którzy animują określoną ilość podmiotów. Tylko tam wytwarza się wartości użytkowe i tylko tam powstaje dochód narodowy /wytworzony - bo podzielony może pochodzić także z nadwyżek bilansu handlowego czy płatniczego/.

Te podmioty nazywamy przedsiębiorstwami. W systemie opartym na wolności gospodarczej /nie na państwowym pozwoleniu/ jest tak oczywiście, że przedsiębiorstwa są p o d m i o t a m i życia gospodarczego, iż nie ma specjalnych potrzeb, aby zagłębiać się w istotę ich podmiotowości. W systemie socjalistycznym - gdzie dominują przedsiębiorstwa państwowe /oraz zupełnie nieliczne prywatne które poddane są rygorystycznym ograniczeniom i działają zwykle na podstawie imiennych pozwoleń/ istnieją agendy nazywane przedsiębiorstwami. Z punktu widzenia myśli liberalnej - jest dyskusyjne czy posiadają one wszystkie cechy podmiotowości. Czy nasze przedsiębiorstwa /nominalne/ są rzeczywiście przedsiębiorstwami? Otóż to nie jest takie całkiem jasne. Teoretycznie zupełnie zasadne jest pytanie: czy w gospodarce socjalistycznej /np. PRL/ w ogóle istnieją przedsiębiorstwa w sensie ekonomicznym?

Tak postawione pytanie może szokować kogoś przyzwyczajonego do realiów /dopasowującego praktycznie kategorie opisujące do tego co widzi wokół siebie/. Przecież istnieją zakłady, huty, kopalnie niektóre produkują nawet rzeczy potrzebne ludziom: meble, koszule, dżemy, zaspokajają one jakieś potrzeby chociaż ich wartość użytkowa No ale innych nie ma.

Z całą pewnością istnieją przedsiębiorstwa prywatne /choć niewiele/. Napewno istnieją państwowe zakłady wytwórcze. Te z nich, które są dotowane, a więc nie przynoszą zysku tylko straty /, przedsiębiorstwami w sensie ekonomicznym nie są - bo przedsiębiorstwo z definicji musi uzyskiwać nadwyżkę nad kosztami działalności. Co do pozostałych, odpowiedź zależy od tego jakie warunki uznamy za konieczne aby zakład istniejący realnie /są mury, maszyny, budynek dyrekcji, robotnicy, jakieś surowce/ nasawał przedsiębiorstwem. A skoro przedsiębiorstwo to podmiot gospodarczy to czy ma ono rzeczywiście cechy podmiotowości? Jakże są jednak warunki niezbędne do spełnienia, aby daną organizację istniejącą realnie, uznać za podmiot gospodarczy? Tu właśnie rozpoczyna się dyskusja nad teorią przedsiębiorstwa, a teorii takiej nie ma. To że jej nie ma, a zgubiliśmy nawet to co było, nie jest przypadkowe w gospodarce bez podmiotów. Musimy więc wrócić jeszcze raz do pytania: jakie warunki musi spełnić coś, aby stać się podmiotem w gospodarce?

2. Podmiotowość: uprwanienia kreacyjne czy operatywny zarząd? Dla liberała odpowiedź jest jasna. Podmiotem jest tylko to, co istnieje niezależnie od innych podmiotów, a więc co samo powstało. Jan jest podmiotem w stosunku do Piotra, bo powstał niezależnie od Piotra i niezależnie od niego istnieje, czy to Piotrowi podoba się czy nie. Natomiast Piotr może /co jest moralnie naganne, ale niestety w życiu zdarza się/ zacząć traktować Jana jak przedmiot: a więc np. zamiast kupić towar wyprodukowany przez Jana zechce zrabować go, uwięzić, ściągnąć podatki za pomocą wydanych przez siebie ustaw, czy nawet pozbawić Jana wolności i orzec przepadek mienia lub w jeszcze inny sposób zdobyć ów towar. Jeśli Piotr rebi to na własny rachunek, Jan będzie się oczywiście bronił / i dlatego niektórzy uważają, że warunkiem podmiotowości jest zdolność przetrwania niezależnego w konkurencyjnym otoczeniu/ ale jeśli Piotr będzie się posługiwał milicją działającą w interesie Piotra ... - dlatego liberałowie są tak nieufni w stosunku do państwa, wiedzą bowiem, że bez względu na deklarowane intencje, zawsze stwarza ono zagrożenie dla czyjejs podmiotowości.

Jeśli jednak wyeliminujemy z rozważań, znowu dla uproszczenia, państwo jako szczególny przypadek podmiotu, modyfikującego podmiotowość innych, to pozostaje podstawowa cecha podmiotu gospodarczego - istnienie niezależnie od innych podmiotów. Ten stan niezależnego istnienia niektórzy nazywają autonomią. Kwintesencją tej autonomii są uprwanienia kreacyjne: Jan może stworzyć przedsiębiorstwo niezależnie od Piotra/ jeśli tylko ma na to środki i po stanawia je zainwestować, nie potrzebuje od niego żadnego pozwolenia. Natomiast inną sprawą jest fakt jak ułożą się stosunki między przedsiębiorstwami Piotra i Jana jeśli obaj działają w tej samej branży i konkurują ze sobą lub np. Piotr jest głównym odbiorcą towarów/produkowanych przez Jana.

Innymi słowy: autonomia oznacza niezależność istnienia i decydowania, natomiast nie mówi o faktycznej samodzielności decyzyjnej ze względu na zewnętrzne uwarunkowania /np. ograniczenia zbytu na rynku po danej cenie, ograniczenia w dopływie środków przez kredytodawcę etc./ Jeśli te ograniczenia zostaną posunięte bardzo daleko to mamy do czynienia z podmiotem fikcyjnym. A więc: samodzielność decyzyjna wynika z autonomii - istnieje też tak daleko jak autonomia - ale pierwsza jest zawsze autonomia, tj. byt niezależny. Jądrzem tej niezależności jest możliwość kreacji przedsiębiorstwa przez osobę czy grupę osób powołujących przedsiębiorstwo / przedsięwzięcie gospodarcze/ do życia i działających na własne ryzyko i na własny rachunek. To właśnie możliwość inwestowania w wybraną przez siebie dziedzinę, z własną oceną ryzyka i zysku, jest najważniejszą cechą podmiotowości, a więc uprawnień przedsiębiorczych. Do tego niezbędna jest jednak fundamentalna zasada wolności gospodarczej - której w gospodarce socjalistycznej nie ma z założenia. Mówi się u nas o różnych ograniczeniach samodzielności prywatnych firm w rozwiniętych krajach kapitalistycznych /co ma uzasadniać tezę, że przecież wszędzie państwo... etc./ Istotnie te ograniczenia np. w niektórych krajach Europy Zachodniej idą dosyć daleko, tak daleko, że dla wielu inwestorów Francja czy Szwecja jest mało atrakcyjnym terenem ekspansji. Zapomina się jednak, że nigdy i nigdzie nie zdarzyło się żeby państwo jako prywatnemu inwestorowi czy spółce zainwestować w przedsiębiorstwo, które według nich nie jest opłacalne. Już samo koncesjonowanie działalności w pewnych sferach wytwórczości jest uważane za bardzo poważne naruszenie wolności gospodarczej, a dotyczy to prze-

cięż zapewnić nielicznych dziedziców. Przedsiębiorstwa - jako podmioty gospodarcze - powstają zawsze oddzielnie: państwo może określać tylko pewne warunki wejścia w daną dziedzinę /ogólnie, nie adresowo/. A jak u nas powstają przedsiębiorstwa państwowe? Tylko odgórnie, kreowane przez państwo. - Innej drogi nie ma.

Nota bene mamy tu pewną sprzeczność, by tak rzec, filozoficzną. Państwo /organ założycielski - minister/ mówi "stań się" i przedsiębiorstwo staje się, mówi "gin" i ono ginie - przestaje istnieć. Jest to bliższe zdecydowanie, idei Hegla, gdzie duch /władza, idea/ kreuje rzeczywistość, realne podmioty. To podpis ministra stwarza u nas obiektywnie /jakby/ kategorie ekonomiczne - u marksistów raczej zaliczane do "bazy".

Dalejto odpowiedź liberała /w każdym razie ortodoksyjnego/ na dziwne pytanie: czy istnieją u nas podmioty - przedsiębiorstwa może być taka: coś, co nie istnieje niezależnie, nie może być podmiotem. W sektorze państwowym /w każdym razie w stosunkach wewnętrznych, w kraju/ 3/ peknych przedsiębiorstw nie ma. Są to jakies zakłady państwowe o ograniczonej autonomii, które posiadają w niektórych sferach samodzielność decyzyjną, zresztą ruchomą i to większą prawnie niż faktycznie. Nis ma tam właściciela i nie ma przedsiębiorcy, a ryzyko finansowe i kapitałowi w ostatecznym rachunku ponosi zawsze państwo, które oczywiście musi drenać podatkami zyskowniejszych, aby dotować nierentownych. Niektórzy /np. Kornai/ nazywają to eufemistycznie "miękkim finansowaniem" i brakiem twardego ograniczeń budżetowych. Nie jest ważne, jakiego terminu użyjemy na określenie tego faktu, w każdym razie jest to gospodarka bez przedsiębiorstw /w obrębie sektora państwowego/ z bytami, które są przedsiębiorstwami tylko z nazwy.

Istnieje też oczywiście odpowiedź bardziej "praktyczna", a więc mniej wymagająca. Przedsiębiorstwo musi mieć tylko samodzielną operatywną, czyli być na tzw. rozrachunku gospodarczym. Już samo to uważane jest za wielki sukces decentralizacji. Tą drogą poszła teoria ekonomii w naszych podręcznikach. Do podmiotowości starczy praktycznie tylko wydzielenie funduszy przedsiębiorstwa ze Skarbu Państwa i odrębna ewidencja nakładów i przychodów /Skarb Państwa i tak dokoży jak będzie trzeba/. Oczywiście można się tak umówić i takie twory - dla wewnętrznych stosunków gospodarczych - uznać za przedsiębiorstwa. Jest to jednak tylko pozorne rozwiązanie problemu. Powstaje w ten sposób specjalna kategoria zakazdów państwowych, nazywanych przedsiębiorstwami państwowymi. Czy są to jednak przedsiębiorstwa porównywalne z przedsiębiorstwami prywatnymi w kraju, czy za granicą? Moim zdaniem nie. Musimy dopracować się teorii przedsiębiorstwa w ogóle - a nie teorii przedsiębiorstwa państwowego. Teoria ta jest potrzebna po to by wiedzieć z czego system gospodarczy musi się składać aby produkować dobra rzeczywiście użytkowe i to takie, których potrzebują konkretni klienci, a nie "ludność". Dopiero kiedy system gospodarczy zacznie się "wypełniać" prawdziwymi /autonomicznymi/ przedsiębiorstwami, dopiero wtedy może być jakas korzyść z działania mechanizmów rynkowych. Wielu ekonomistów zapomina u nas bowiem, że rynek istnieje tam gdzie istnieją podmioty gospodarcze. To jest warunkiem podstawowym. Drugim jest istnienie autentycznego pieniądza, ale to jest już osobne zagadnienie.

Dalsze rozważania poświęcam więc skrótowemu przeglądowi pod-

stawowych cech przedsiębiorstwa. Nagromadziło się tu bardzo wiele nieporozumień, które trzeba wyjaśnić od podstaw.

3. Geneza kategorii przedsiębiorstwa. Model przedsiębiorstwa był od początku jasny, wręcz oczywisty. Powstał on jako twór gospodarki rynkowej. "Przedsiębiorstwo to zespół ludzi w sposób systematyczny uprawiających działalność zarobkową... a więc nastawioną na zdobycie dochodu pieniężnego jako jedynego, wyłącznego celu" - pisze O.Lange /4/. O.Lange podkreśla doskonałość tej instytucji / w rewolucyjny sposób przeobraziła stosunki gospodarcze / i wiąże ją z zasadą racjonalnego gospodarowania, która stała się możliwa dzięki pełnej kwantyfikacji celów i środków oraz porównywaniu różnych możliwych kombinacji tych czynników, tak aby wybrać najefektowniejszą. To rynek zrodził przedsiębiorstwo racjonalne i racjonalność tę stale wymusza pod groźbą bankructwa. Dopóty będzie istniał rynek dopóki będzie istniało przedsiębiorstwo i odwrotnie. Jest to też zawsze działalność nastawiona na zysk. Są to niezmiennie konstrukcyjne cechy przedsiębiorstwa /w sensie ekonomicznym/ bez względu na ustrój polityczny i sposób określenia właściciela. W gospodarce zwanej socjalistyczną można zmieniać zakres alternatyw, sposób określenia kosztów i efektów, mierniki, ale samej istoty ekonomicznej zmienić się nie da. Zresztą po wielu latach eksperymentów z konstruowaniem różnych twórców ekonomicznych i mierników efektywności powróciliśmy, a przynajmniej formalnie do kryterium wyjściowego - tj. zysku /por. ustawa o systemie ekonomiczno-finansowym z 1982 r./

4. Przedsiębiorstwo jest zawsze sferą działalności prywatnej a nie publicznej. Oznacza to, że przedsiębiorstwo z natury rzeczy nie jest organem państwowym ani działalnością władzy publicznej. Było to zupełnie oczywiste gdy wyłącznie podmioty prywatne prowadziły działalność gospodarczą. Stąd wiekowa tradycja oparcia życia gospodarczego na prawie prywatnym /prawo cywilne, handlowe/. Z chwilą kiedy w XX w. państwo stawiało się, z różnych przyczyn właścicielami pewnego kompleksu gospodarczego i chciało przy jego pomocy prowadzić dalej działalność gospodarczą wytworzono konstrukcję rozróżnienia dominium od imperium. Imperium - to uprawnienia władcze władzy państwowej, dominium - to uprawnienia właściciela. Te ostatnie są jednak takie same jak innego właściciela prywatnego, różni się tylko podmiot własności. Jeśli więc państwo posiadało udziały w przedsiębiorstwach prywatnych bądź posiadało jako wyłączny właściciel przedsiębiorstwa /przedsiębiorstwa państwowe/ to korzystało tylko z dominium. Wchodziło więc do życia gospodarczego jak każdy inny podmiot prywatny, na tych samych prawach. Na tej zasadzie opierała się np. w Polsce przedwojennej komercjalizacja przedsiębiorstw państwowych z 1928 roku. Na podobnych zasadach odbywa się dzisiaj działalność przedsiębiorstw państwowych we Francji czy RFN /5/.

W soentralizowanych gospodarkach socjalistycznych po II wojnie światowej, budowanych na wzór radziecki, rozróżnienie imperium i dominium /prawa prywatnego i publicznego/ uległo ośłowemu zatarciu. Wszystko stało się władzą publiczną, a więc imperium. W rezultacie przedsiębiorstwo państwowe zostało określone jako część działalności państwa - a więc domena prawa administracyjnego, a nie cywilnego /6/. Jeszcze po 1956 r. głośna wówczas praca "odwilżowa" rozpatrywała przedsiębiorstwo jako formę decentralizacji administracji, a więc lokując je w tej samej klasie zjawisk co szpital, szkoła czy urząd podatkowy /7/.

W ten sposób zatarta się granica między "państwem" /władzą publiczną korzystającą z przymusu i działającą za pomocą organów państwowych/ a "gospodarką". Miało to fatalne konsekwencje zarówno dla efektywności gospodarki jak i skuteczności sprawowania funkcji państwowych. W rezultacie w 1981 r. w ustawie o przedsiębiorstwach państwowych wyraźnie odgraniczono "przedsiębiorstwa państwowe" od organów państwowych /8/. Po wielu latach znowu wrócono do przedsiębiorstwa skomercjalizowanego z 1928 r.

5. Uniwersalna formuła przedsiębiorstwa. Nawet wtedy, gdy państwo staje się wyłącznym właścicielem jakichś przedmiotów gospodarczych /działalność gospodarza prowadzona jest na jego rachunek i ryzyko, choć wyodrębniona od budżetu/ nadal istnieje uniwersalna formuła przedsiębiorstwa, wspólna dla wszystkich podmiotów prowadzących działalność gospodarczą. W Polsce międzywojennej formułą taką było pojęcie "kupca", wprowadzone przez Kodeks Handlowy z 1934 r. Kupcem był każdy, kto prowadził we własnym imieniu /firma/ przedsiębiorstwo zarobkowe. Mogła to być osoba fizyczna, spółka prawa prywatnego, gmina, jako kupiec było też traktowane przedsiębiorstwo państwowe, skomercjalizowane. Wszystkie te podmioty w ramach działalności gospodarczej podlegały ogólnym zasadom prawa handlowego. Pojęcie przedsiębiorstwa rozumiane było przedmiotowo / prowadzenie działalności gospodarczej na własny rachunek/ a nie podmiotowo /kto to robi/

W okresie wzmocnionej centralizacji, po 1948 r. zaczęły znikać przedsiębiorstwa z innych sektorów, a te jednostki gospodarcze, które pozostały nie nazywały się przedsiębiorstwami /zakłady przemysłowe, punkty usługowe itp./. W rezultacie ogólna klasa przedsiębiorstwa w sensie ekonomicznym /nazwa/ została utoczsamiona z przedsiębiorstwem państwowym - a więc jego jedną szcze-gólną formą. Sama formuła prawna przedsiębiorstwa państwowego zaczęła określać treść ekonomiczną przedsiębiorstwa. Jest to do dziś źródłem poważnych nieporozumień. Wiele bowiem podmiotów gospodarczych, zwłaszcza prywatnych, które z istoty swojej są przedsiębiorstwami, nazywają się urzędowo lub zwyczajowo inaczej /9/ - i w ten sposób, poprzez inną nazwę wyłączone są z dyskusji o małych przedsiębiorstwach /10/. W rezultacie i same projekty reformy z lat 1980-1981, i obecna dyskusja o zakresie samodzielności przedsiębiorstw ciągle ogranicza się do zamkniętego kręgu przedsiębiorstw państwowych - tak jakby tylko one tworzyły strukturę podmiotową polskiej gospodarki. Po wielu latach znów odczuwamy potrzebę uniwersalnej formuły przedsiębiorstwa. I tak np. ustawa z 31 stycznia 1985 r. o znakach towarowych w art. 5 zastrzega, że "... ilekroć w ustawie jest mowa o przedsiębiorstwie - rozumie się przez to osobę fizyczną lub prawną uprawnioną do prowadzenia działalności gospodarczej w dziedzinie produkcji, handlu i usług". Jest to nic innego jak właśnie powrót do uniwersalnej definicji przedsiębiorstwa, bo każde przedsiębiorstwo posługuje się znakami towarowymi.

Wbrew oczywistym faktom język urzędowy ciągle usiłuje sugerować, że żadnych innych przedsiębiorstw poza państwowymi nie ma. Ta uporczywie lansowana konwencja jest dopiero teraz przekąmywana. W każdym razie nazewnictwo nie ułatwia analizy struktury podmiotowej gospodarki polskiej.

6. Bez względu na nazwy urzędowe sprawa byłaby jasna, gdyby nau-

ki ekonomiczne operowały jasną definicją przedsiębiorstwa /w sensie ekonomicznym/ i konstrukcją modelową. Niestety jednak ekonomia polityczna socjalizmu przejęła nazwy urzędowe /w tym definicje prawne/ i zaczęła z nich budować konstrukcje naukowe. W ten sposób podstawowym pojęciem w konstrukcji modelu przedsiębiorstwa stał się "rozzrachunek gospodarczy" /11/, który jest pojęciem narzucanym, tzn. stworzonym przez język prawny. Jest to zresztą charakterystyczne dla ekonomii politycznej socjalizmu, która przez długi czas opisywała różne rozwiązania instytucjonalne biorąc to za naukową analizę rzeczywistości.

W rezultacie poza zupełnie ogólnikowymi sformułowaniami /por. np.: "przedsiębiorstwo jest to zakład bądź zespół zakładów wyodrębniony pod względem ekonomicznym ..." /12/ nie znaleźliśmy w podręcznikach ekonomii politycznej socjalizmu ani definicji ani zestawu elementów konstrukcyjnych, który mógłby spełniać wymagania języka naukowego. Zresztą zupełnie się tam nie odróżnia "przedsiębiorstwa" jako podstawowego podmiotu gospodarczego od przedsiębiorstwa państwowego. W podręczniku uważanym obecnie za najlepszy /12/ autor obiecuje "sprezycowanie samego pojęcia przedsiębiorstwa" /str. 420/a następnie na kilku stronach wyjaśnia dlaczego przedsiębiorstwa są wyodrębnione /tak jak gdyby mogły istnieć przedsiębiorstwa niewyodrębnione/, co należy rozumieć przez rozrachunek gospodarczy i co wybór ekonomiczny powinien brać pod uwagę. Jest zresztą swoistym fenomenem podejścia ekonomicznego, że ucieka ono od uznania za podstawową "cegielkę" przedsiębiorstwo i za taką jest skłonna uważać zakład w przedsiębiorstwie jako wyodrębniony technicznie i terytorialnie kompleks urządzeń produkcyjnych /str. 420/. Byłoby to raczej bliższe ujęciu organizacyjnemu niż ekonomicznemu.

Nawet gdyby przyjąć proponowaną tu konstrukcję, to jest ona w wielu miejscach niepełna. Nie wspomina się w niej np. o roli przedsiębiorcy - z czego wynikałoby, że rola taka w ogóle w przedsiębiorstwie państwowym nie istnieje. Nie wiadomo też skąd się biorą przedsiębiorstwa; czy mogą je tylko tworzyć organy państwowe, które "przydzielają środki"? Nie jest jasne w konstrukcji ekonomicznej kto jest właścicielem majątku przedsiębiorstwa i na czym polega ekonomiczna treść jego uprawnień, etc. Wiadomo tylko, że przedsiębiorstwo jest "samodzielne" /ostatnio dodaje się jako cechę uczestniczenie samorządu pracowniczego w zarządzaniu - znowu nie jest to uniwersalna cecha przedsiębiorstwa/.

W Encyklopedii Organizacji i Zarządzania, PWE 1982, nie ma hasła "przedsiębiorstwo" jest natomiast "przedsiębiorstwo socjalistyczne". Jest to "organizacja gospodarcza wyodrębniona ekonomicznie, prawnie i organizacyjnie powstała w celu zaspokajania wycinka potrzeb społecznych określonego w decyzji o powołaniu przedsiębiorstwa i planach społeczno - gospodarczych, a także w celu pomnażania majątku narodowego ..." /str. 412-413/. Najwyraźniej autor tej definicji nie uznaje O. Langego, ponieważ tak zdefiniowane przedsiębiorstwo nie różni się od charytatywnej fundacji, która również zaspokaja wycinek potrzeb i pomnaża majątek. Nie wiadomo też na czym ma polegać "wyodrębnienie ekonomiczne". W dodatku przedsiębiorstwo jest tu zdefiniowane przez związek z planem gospodarczym - obecnie jest to ujęcie nieaktualne. Można by powiedzieć, że jest to złośliwa definicja "przedsiębiorstwa socjalistycznego" jako swoistej hybrydy.

7. Przedsiębiorstwo musi mieć właściciela lub przedsiębiorcę. Teza ta wynika z samej konstrukcji ekonomicznej przedsiębiorstwa. Przedsiębiorstwo to prowadzenie działalności ekonomicznej i gospodarczej na własny /właściciela/ rachunek - a to oznacza, że właściciel nie tylko korzysta z zysku, ale i ponosi pewne ryzyko kapitałowe w razie niepowodzenia. W pierwszych przedsiębiorstwach kapitalistycznych na ogół właściciel i przedsiębiorca byli tymi samymi osobami, tzn. że właściciel kierował często przedsiębiorstwem i pełnił funkcję przedsiębiorcy oraz ponosił pełne ryzyko całym swoim majątkiem. Do dzisiaj zresztą taka sytuacja jest regułą w małych przedsiębiorstwach /kilku, kilkunastoosobowych/ zarówno w gospodarkach wolnorynkowych jak i w naszym sektorze niuspołeczniowym - z reguły małymi przedsiębiorstwami rzemieślniczymi czy handlowymi kieruje jednocześnie właściciel. Można powiedzieć, że jest to genetyczny punkt wyjścia bardzo małych przedsiębiorstw, lub większych, w fazie ich powstawania i organizacji. Także w stosunku do większych przedsiębiorstw właściciel musi być personalnie wyodrębniony dopóki przedsiębiorstwo nie występuje w formie spółki.

Jeszcze w początkach XIX w. wielkimi przedsiębiorstwami kierowali prywatni właściciele. Klasycznym tego przykładem jest H. Ford, czy D. Rockefeller. Jednocześnie oraz częściej forma spółki /zwłaszcza spółki anonimowej czyli akcyjnej/ doprowadziła do rozdzielenia roli właściciela i przedsiębiorcy. To już nie tylko odrębne osoby /właściciele/ było coraz częściej wielu przedsiębiorców był jeden/ ale odrębne role. Właściciele anonimowi ograniczali się coraz częściej do pierwotnego zainwestowania kapitału w jakieś przedsięwzięcie, a następnie do czerpania zysków i ogólnej kontroli. Przy rynku kapitałowym właściciele przestali być personalnie wyodrębnieni, ich skład zmieniał się zresztą w czasie. Natomiast przedsiębiorca pozostał personalnie wyodrębniony, kierował przedsiębiorstwem i posiadał nieraz szerokie uprawnienia do rozporządzania majątkiem w ramach pełnomocnictwa. Identyfikując się z przedsiębiorstwem i jego losem wykonywał on najistotniejszą rolę przedsiębiorstwa - maksymalizację efektów w stosunku do nakładów. Rolę tę spełniał bez względu na to czy miał pełne czy częściowe uprawnienia własnościowe. /13/

Już Marks zwracał uwagę na rewolucyjną rolę spółki, zwłaszcza spółki akcyjnej w funkcjonowaniu kapitału, uprawnieniach decyzyjnych i własnościowych. Tezę tę należy uznać za niekwestionowaną i cały szereg autorów później ją potwierdziło lub rozwinęło /J.A. Schumpeter, A. Berle, J. Burnham/. Wszyscy oni podkreślali rolę przedsiębiorcy: zakres i znaczenie tej roli rosło im bardziej kapitał stawał się anonimowy.

Przedsiębiorca, który faktycznie dysponuje kapitałem i podejmuje w coraz szerszym zakresie decyzje inwestycyjne i alokacyjne staje się niezbywalnym elementem konstrukcyjnym przedsiębiorstwa. Można powiedzieć, że przedsiębiorca tak dalece reprezentuje właściciela w przedsiębiorstwie, że dla opisu zachowania przedsiębiorstwa na rynku /czym zajmuje się mikroekonomia/ właściciel prawny staje się zbędny. /14/ Ale właśnie dlatego, że właściciel przestaje być wyodrębniony, przedsiębiorca musi być wyodrębniony bardziej. Któraś z tych ról musi być bowiem wyodrębniona w konstrukcji ekonomicznej przedsiębiorstwa.

Natomiast różne są zdania co do zakresu roli przedsiębior-

cy. W teorii J.A.Schumpetera /15/ przedsiębiorca jest centralną postacią w przedsiębiorstwie, przy czym jego rola nie ogranicza się do zwykłego kierowania: przedsiębiorca jest nawatorem, który podejmuje nowe kombinacje czynników produkcji. Bez przedsiębiorcy nie ma postępu technicznego i organizacyjnego. Jest on demurem postępu i innowacji /16/. To nie poczmistrze stworzyli koleje żelazne - pisze Schumpeter. Przedsiębiorca i jego działalność staje się w ten sposób głównym bohaterem skokowej teorii rozwoju gospodarczego.

Tak określona rola przedsiębiorcy jest bardzo wymagająca - i nie każdy zwykły manager jest w stanie jej sprostać. Nie jest to pogląd powszechnie akceptowany, ale Schumpeter zapoczątkował pewną szkołę myślenia o przedsiębiorstwie i przedsiębiorcy, która ma zwolenników po dzień dzisiejszy.

Różne szkoły ekonomiczne przypisywały przedsiębiorcy różne znaczenie. Szkoła neoklasyczna /która swój rozkwit osiągnęła w warunkach ustabilizowanego rynku i dominacji sektora prywatnego/ nie negowała oczywiście istnienia przedsiębiorcy, ale traktowała go jako "maszynę do liczenia", która wybierała optymalną kombinację zastosowania czynników produkcji, a same zachowania przedsiębiorcy za predyktywne. Predyktywność jednak zakłada /choć jest to założenie nieraz ukryte/ stałe warunki produkcji, w tym postępu technicznego i organizacyjnego - a więc brak przedsiębiorców w znaczeniu Szupeteterowskim. Również liczne szkoły analizy, wyrosłe na gruncie żywiźowego rozwoju metod ekonometrycznych przyjmują założenie "racjonalnego" przedsiębiorcy który tym samym jest przedsiębiorcą biernym tzn. reagującym tylko na dane sytuacje.

Tendencji tej przeciwstawiła się zdecydowanie szkoła empiryczna w teorii organizacji /17/, która podkreślała, że podstawową siłą dynamizującą w organizacji jest osobowość kierowników /18/. Znana praca E.Dale'a "The Great Organizers" mówi właśnie o ludziach, którzy stworzyli wielkie organizacje od podstaw - a więc o przedsiębiorcach w przyjętym tu rozumieniu. Szkołę tę tworzyli ludzie, którzy albo sami byli wybitnymi przedsiębiorcami /np. A.Sloan jr- prezes General Motors/ albo jako doradcy mieli olbrzymią praktykę zarządzania i wgląd w podejmowanie decyzji strategicznych /P.Drucker, E.Dale/. Przedstawiciele tego kierunku dysponowali też szeroką faktografią w postaci opisów przypadków. Jakkolwiek zarzucca się reprezentantom tej szkoły ideologię "agresywnego manageryzmu" to w sensie bazy faktograficznej dysponowali oni zdecydowaną przewagą nad autorami akademickich podręczników ekonomii.

Nie pretendując do ostatecznego rozstrzygnięcia zakresu i znaczenia roli przedsiębiorcy należy stwierdzić że obecnie coraz więcej jest prac, w których przedsiębiorca jest postacią centralną /19/. M.Casson zarzucca ostatnio szkole neoklasycznej że "zdepersonalizowała proces rynkowy" /19 str. 13/. Podaje on definicję przedsiębiorcy, którą warto tu przytoczyć: "przedsiębiorcą jest osoba, która pełni wyspecjalizowaną rolę - podejmuje podstawowe decyzje o koordynacji rzadkich zasobów" - "an enterpreneur is someone who specializes in taking judgmental decisions about the coordination of scarce resources ..." /19, str. 23/

Wg Cassona z definicji tej wynika, że:

- przedsiębiorca to konkretna osoba /someone/, a nie komitet, czy organizacja,
- podejmuje on decyzje jako specjalista i czyni to stale /a nie od czasu do czasu/,
- decyzje te dotyczą zachowań innych ludzi,
- decyzje te są kluczowe, ponieważ dotyczą rzadkich zasobów w organizacji,
- koordynacja pojmowana jest jako dynamiczny proces rzadkich zasobów ze względu na zysk /"beneficial reallocation of resources"/

W ten sposób przedsiębiorca staje się agentem zmiany /"the agent of change"/ /19, str. 23-24/. Autor próbuje również ustalić stosunek między przedsiębiorcą a właścicielem. Wg niego istnieje rynek dla decyzji /decyzja ma koszty, którymi zawsze jest zdobycie i przetworzenie informacji, która przynosi zysk/ i dla wyspecjalizowanych "decisionmakers"/ jest to najrzadszy sposób w działalności gospodarczej.

Rynek ten dotyczy dwóch sytuacji:

- a/ wyspecjalizowany decydent jest wynajęty przez właściciela i działa na jego rachunek,
- b/ decydent wynajmuje od właściciela zasoby i działa na swój rachunek.

Byłyby to jakby dwa typy roli przedsiębiorcy /ze względu na ponoszone ryzyko/ przedsiębiorcy "czynnego" i "biernego" /20/ przy czym przedsiębiorca aktywny /wypożyczający np. kapitał w banku na uruchomienie przedsięwzięcia/ w sensie ekonomicznym jest równoznaczny właścicielowi.

Dotychczasowe rozważania prowadzą nas do wniosku, że konstrukcja ekonomiczna przedsiębiorstwa, a więc i konstrukcja organizacyjna nie może zrezygnować z roli przedsiębiorcy. Dotyczy to wszystkich przedsiębiorstw, a więc także przedsiębiorstw państwowych. Nie może to być cecha pożądana, ale immanentna cecha każdego przedsiębiorstwa /22/. Powstaje problem, kto pełni rolę przedsiębiorcy w przedsiębiorstwie państwowym, a jeśli nikt to czy twór bez przedsiębiorcy jest w ogóle przedsiębiorstwem?

8. Przedsiębiorstwo musi mieć kapitał. Przedsiębiorstwo jest przedsięwzięciem gospodarczym tj. pewną kombinacją czynników produkcji, na której realizację właściciel/e/ skierował pewną ilość pieniędzy licząc na zysk, ale godząc się także z ryzykiem. Przedsięwzięcie /undertaking/ polega na określeniu asortymentu, rynku i techniki produkcji. Nikt bowiem nie inwestuje pieniędzy w ogóle, ale zawsze w konkretne przedsięwzięcie /np. produkcja urządzenia do oszczędzania benzyny w gaźniku/. Przedsięwzięcie to wyznacza po pierwsze określoną wielkość kapitału potrzebnego do rozruchu, po drugie jego strukturę rzeczową i finansową /stosunek kapitału stałego do zmiennego, sposób zakupu i spłaty środków zaangażowanych w kapitał stały, konieczna wielkość środków obrotowych w produkcji, minimalna i maksymalna wielkość zapasów etc./ Kapitał to wartość przedmiotowa zaangażowana w przedsięwzięcie. Ma ona kilka bardzo istotnych cech:

- a/ stanowi pieniężny wyraz wartości rynkowej przedsiębiorstwa w danym czasie,

- b/ nie jest prostą sumą wartości poszczególnych składników kapitału trwałego i obrotowego/ na ogół jest to wartość większa od sumy składników, uwzględnia bowiem koszty zaprojektowania, urzędowania i kompletacji urzędzeń wytwórczych,
- c/ obejmuje także szacunek przyszłej wartości przedsiębiorstwa /firma, znaki towarowe, patenty, know-how, udział w rynku, przywiązanie klientów - a więc czynniki wyznaczające standing przedsiębiorstwa/,
- d/ może samorzutnie zmieniać się w czasie przy tej samej wielkości rzeczowej zaangażowanych środków, przy czym zmiany te są z reguły niezależne od przedsiębiorstwa /stopa procentowa, preferencja płynności, kształtowanie się stopy zysku w branży i całej gospodarce, szczególne okoliczności polityczne, gwałtowne zmiany postępu technicznego, zmiany dostępu do surowców etc./,
- e/ może być samodzielnym źródłem strat lub zysków kapitałowych.

Już z tego wynika, że jest to zupełnie inna kategoria niż występujący w naszym prawodawstwie tzw. fundusz statutowy przedsiębiorstwa państwowego. Ten ostatni jest kategorią czysto rachunkową wartości mienia przydzielonego przedsiębiorstwu w danym czasie, po danych cenach /ówczesnych/, bez względu na ich poziom aktualny. Jest to kategoria statystyczna i nie oddaje aktualnej rzadkości zasobów.

Uważa się czasem, że głównym powodem niestosowania tej kategorii w gospodarce były ideologiczne uprzedzenia do pojęcia "kapitał". W rzeczywistości jednak sprawa jest bardziej prozaiczna - po prostu przy braku rynku kapitałowego i poważnego skrepowania przez przepisy dysponowania jego mieniem była to kategoria zbędna. Obecnie, przy nowym rozwiązaniu praw przedsiębiorstwa do jego mienia w ustawie z 1981 roku, oraz przy dopuszczeniu fragmentów rynku kapitałowego od 1986 r. /obligacje przedsiębiorstw/ kategoria ta stanie się niezbędna. Już teraz jest ona coraz powszechniej używana przez ekonomistów / uprzedzenia związane z nazwą przestały dziać / a w publikacjach podnoszona jest konieczność dostosowania aktualnej wartości majątku przedsiębiorstwa do przepisów o obligacjach /23/. Sprawa stanie się jeszcze bardziej paląca, gdy wejdzie w życie ustawa o przedsiębiorstwach mieszanych /z udziałem kapitału zagranicznego/.

9. Teoretyczny model przedsiębiorstwa - próba definicji. Powyższe względy wskazują, że dotychczasowa definicja przedsiębiorstwa w ekonomii politycznej socjalizmu - i przejęta stamtąd teorii organizacji - nie spełnia kardynalnych warunków wymaganych od definicji naukowej: nie jest logicznie jednoznaczna /24/, niepełna /25/ a co najważniejsze nieadekwatna do rzeczywistości. Należy więc skonstruować nową definicję, a przynajmniej jej podstawowe elementy konstrukcyjne, które składałyby się na teoretyczny model przedsiębiorstwa /przynajmniej na potrzeby tej pracy/. Wydaje się, że elementami takiej konstrukcji powinny być następujące cechy:

- a/ działalność gospodarcza w formie konkretnego przedsięwzięcia prowadzona w celu działalności zarobkowej i maksymalizacji korzyści przedsiębiorstwa /zysk/,
- b/ kapitał przedsiębiorstwa,
- c/ istnienie właściciela i/lub przedsiębiorcy, który podejmuje

kluczowe decyzje o zastosowaniu kapitału i przeznaczeniu do-
chodu /zysku/.

- d/ prywatno - prawny charakter działalności tzn. "oddzielenie od władzy publicznej i aparatu państwowego /nawet wtedy, gdy właścicielem przedsiębiorstwa jest samo państwo/.
- e/ ponoszenie pełnego ryzyka za swoje decyzje /tzw. ryzyko kapitałowe/. Zakres tego ryzyka może być jednak ograniczony do wartości kapitału.

Wydaje się, że są to cechy najbardziej ogólne, które mogą spełnić w jakimś stopniu wszystkie przedsiębiorstwa - w tym i przedsiębiorstwa państwowe. Natomiast do dyskusji pozostaje sprawa czy cechy te mają charakter jednoznaczny /albo są albo ich nie ma/ czy też są stopniewalne. Jeśli to ostatnie, to jakie niezgodne minimum danej cechy? Oczywiście prościej byłoby przyjąć, że dana cecha ma charakter jednoznaczny i niestopniewalny. Takim jednak przypadkiem zmuszeni byłibyśmy uznać, że przedsiębiorstwo państwowe, w którym nie ma wyrażnego wyodrębnienia przedsiębiorcy po prostu nie jest przedsiębiorstwem.

Zwróćmy też uwagę, że niektóre cechy, tradycyjnie dotąd wymieniane, stają się niezbędne. Nie ma sensu mówić o "rozrachunku gospodarczym" w odniesieniu do zakładów rzemieślniczych działających na własne ryzyko, czy innych zakładów lub firm polonijnych. Ale też i cecha "osobowości prawnej" zawsze dotąd wymieniana, staje się wątpliwa. Na pewno będą ją posiadać przedsiębiorstwa państwowe, czy spółki prawa handlowego - ale jej brak powoduje, że faktycznie działające przedsiębiorstwo /zakład rzemieślniczy/ prze staje być przedsiębiorstwem? W gruncie rzeczy jest ona niezbędna tylko dla pewnych bytów o charakterze korporacyjnym /26/

Sporną sprawą jest "załoga przedsiębiorstwa", co jest wymieniane jako konieczna cecha /przy definicji przedsiębiorstwa państwowego/. W gospodarce opartej na własności prywatnej, załoga to po prostu jeden z czynników produkcji. Traktowanie ludzi jako "czynników produkcji" jest jednak sprzeczne nie tylko z założeniami ustrojowymi, ale i dosyć powszechnie już zakorzenionym sposobem postrzegania zjawisk gospodarczych, zwłaszcza, że w większości typów podmiotów "załoga" ma jakieś, mniejsze lub większe kompetencje w zarządzaniu. Wydaje się, że konstrukcja organizacyjna przedsiębiorstwa powinna uwzględnić cechę partycypacji załogi w zarządzaniu przedsiębiorstwem, co we współczesnych stosunkach wytwórczych staje się coraz bardziej regułą. Do dyskusji jest oczywiście sprawa zakresu tej partycypacji. Nie można, tego jednak mylić z samorządem - pracownicy, jeśli mówimy o autentycznym przedsiębiorstwie, a nie o "socjalistycznym", nie mogą mieć wyłącznych uprawnień do podejmowania najważniejszych decyzji kapitałowych. O tym może decydować tylko właściciel - a więc ten kto ponosi ryzyko kapitałowe. Jeśli o tym się zapomina i uszczęśliwia pracowników decyzjami o wielkości i kierunkach inwestycji, czy podziale dochodu to znów znajdujemy się w sferze księżycowej ekonomii.

Natomiast zupełnie inną sprawą jest przedsiębiorstwo samorządowe, w którym pracownicy mają część lub całość udziałów i ponoszą ryzyko kapitałowe. Wówczas mówim jednak nie o uprawnieniach pracowników, ale o uprawnieniach współwłaścicieli. Model ten uważam za możliwy do wprowadzenia w przyszłości, ale tylko w części przedsiębiorstw /na pewno nie w przedsiębiorstwach bardzo du-

zych/ i nie we wszystkich dziedzinach gospodarczych. Wymaga to jednak nowej konstrukcji własności /powiernicza własność pracownicza?/. Potencjalny zakres tego modelu oraz argumenty za i przeciw wymagają precyzyjnej dyskusji. Uważam, że model taki może znaleźć w przyszłości zastosowanie, natomiast w niczym nie może podważać ogólnej konstrukcji przedsiębiorstwa. Nie można mylić reprezentacji obywatelskiej - co wymaga koniecznych przeobrażeń modelu politycznego - od reprezentacji pracowniczej i kapitałowej. Niezbywalne prawa obywatelskie muszą być egzekwowane w autentycznym Sejmie, a nie w demokratycznym przedsiębiorstwie. Układ gospodarczy musi być wyodrębniony od politycznego, tak jak to się dzieje w krajach demokratycznych, gdzie długie i poważne kryzysy polityczne nie zakłócają w niczym mechanizmów życia gospodarczego. "W przedsiębiorstwie się pracuje, nie partycypuje" powiedział kiedyś z przekąsem prof. Ż. Lipiński, kiedy bronił niezbywalnych cech ekonomicznych przedsiębiorstwa. Szczególnie w naszym systemie trzeba dbać o budowanie barier pomiędzy układem politycznym, a gospodarczym, ponieważ wcześniej czy później ten pierwszy przeżyje poważny kryzys. Nie powinniśmy powtórzyć błędu po raz drugi pozwalając wolności polityczne, które wcześniej czy później zdobędziemy, zmieniać w czasie kryzysu politycznego na zaopatrzenie w papier toaletowy i pastę do zębów. Właśnie dlatego, że system jest tak słaby politycznie, system gospodarczy musi być oddzielony...

10. Reformować: od góry, czy od dołu? Z powyższych rozważań wynika chyba niedwuznacznie, że przyszła konieczna reforma polityczno - gospodarcza /tutaj zajmuję się tylko jej gospodarczym aspektem/ musi zacząć od umożliwienia tworzenia i działania autonomicznych i autonomicznych podmiotów, opartych na możliwościach pełnej zasadzie wolności gospodarczej, co dopiero umożliwi uruchomienie przedsiębiorczości i skorzystania z dobrych stron rynku i konkurencji. To nie władza ma tworzyć podmioty - to one same mają się tworzyć i weryfikować w konkurencji ekonomicznej, racje swojego istnienia. Jest tylko jeden krok, który może konkurować z upodmiotowieniem gospodarki - a mianowicie reforma pieniądza. /27/ W tej ostatniej sprawie jestem jednak sceptykiem i nie widzę szans na reformę pieniądza w obecnym politycznym kształcie systemu: zresztą system ten wyjątkowo pasuje do pieniądza bez pokrycia, umożliwiającego swobodną emisję budżetową oraz polityczny klucz talonów, asygnat i innych pozwoleń kupna. Pomijając więc sprawę pieniądza /w pewnej mierze reforma sama zachodzi przez coraz większy udział walut obcych i banków PKC SA w obrocie towarami zakupowanymi na warunkach rynkowych choćby jako miernik wartości/ sprawa upodmiotowienia gospodarki jest pierwszoplanowa.

Natomiast w rozważaniach nad pożądaną reformą gospodarczą można wyodrębnić dwa podejścia: "odgórne" i "oddołne", tak jakby były to podejścia konkurencyjne. Uważam to za nieporozumienie. Reforma układu sterującego jest potrzebna - ale dopiero wtedy gdy jest czym sterować. Mogą istnieć systemy gospodarcze z wyodrębnionymi podmiotami, z różnych przyczyn wadliwa jest polityka gospodarcza, niewłaściwie używane instrumenty sterowania popytem, wydatkami, jakością i konkurencyjnością etc. Systemy te mogą być dobrze czy źle regulowane i działać mniej czy bardziej efektywnie. Natomiast system gospodarczy bez wyodrębnionych podmiotów i mechanizmów napędu /przedsiębiorczość/

działać efektywnie nie może! Kusi dojść do ogromnego marnotrawstwa i permanentnych niedoborów zupełnie podstawowych artykułów. Marnotrawstwo - materiałów, energii, pracy ludzkiej, inoijatywy - kumuluje się przede wszystkim wewnątrz takich pseudo-przedsiębiorstw. Lemy więc do czynienia z zupełnie innymi poziomami zaburzeń. Złe działanie systemu regulacyjnego może dać np. podwojenie inflacji w ciągu roku, spadek stopy wzrostu czy eksportu. Brak podmiotów /monopcl podmiotów kreowanych przez państwo/ może powodować - i jak wiemy powoduje - klęskę braku mieszkań przy równoczesnym wzroście produkcji cementu, wieczne problemy z nabyciem najbardziej prymitywnych towarów, kartki na żywność po 40 latach od wojny, brak papieru toaletowego i papieru do pisania, brudne i śmierdzące mleko, brak lekarstw ... jednym słowem afrykanizację w środku Europy.

Nie mamy problemów z wadliwym funkcjonowaniem gospodarki - musimy od nowa tworzyć układ gospodarczy produkujący wartości użytkowe dla konkretnych ludzi - a nie tony i metry dla "ludności". Czeką nas gigantyczna zmiana struktury gospodarki - tak aby obsługiwała ona potrzeby ludzi, a nie industrialne potrzeby systemu politycznego. To zaś mogą dokonać tylko podmioty gospodarcze - a większość z tych potrzebnych jeszcze się nie narodziła. W ten sposób myśl liberalna staje się wyjątkowo aktualna w Polsce końca XXw. Trzeba po prostu zbudować drugą Polskę - wolną i przedsiębiorczą.

dr Tomasz Gruszecki

artykuł publikujemy bez wiedzy
i zgody autora

1. w sytuacji fikcyjnego układu cen istniejącego w gospodarce reglamentowanej nie wiemy natomiast, które konkretnie przedsiębiorstwo jest deficytowe i trzeba by było do niego dopłacić - gdyby rzeczywiście ceny wyznaczył mechanizm rynkowy. To że istnieje obecnie wg danych urzędowych ok. tysiąca przedsiębiorstw dotowanych wynika tylko z danego urzędowego układu cen i stopnia rzadkości stwarzanej przez reglamentację. Ta informacja ma wartość tylko przy danym /urzędowym/ układzie cen. Być może przedsiębiorstw dotowanych, a więc nie przedsiębiorstw byłoby dwa razy lub trzy razy mniej. ³ tego nie wiemy.
2. ustawa o przedsiębiorstwach z 1981 stworzyła wyłom w konstytucji w postaci przedsiębiorstw wspólnych, powoływanych oddolnie, dalej pozostała ustawa o przedsiębiorstwach nie zamianych z 1986. Jest to jednak wyłom tylko prawny - praktycznie istnieje kilka przedsiębiorstw wspólnych.
3. w obrocie z zagranicą przedsiębiorstwo państwowe musi być podmiotem dla swojego kontrahenta, przybiera formę spółek co "imituje" podmiot autentyczny

- 4 O. Lange: *Ekonomia polityczna*, t. I, W-wa PWN 1963 str. 180-181
- 5 problem "dwóch twarzy państwa - imperium i właściciela" powstaje tylko w wariacie, gdy państwo jest właścicielem wyłącznym. Jest to jednak wariant dość rzadki. Wówczas jakiś urząd / np. Skarb Państwa / czy podmiot gospodarczy / np. korporacja / reprezentuje uprawnienia państwa w działalności gospodarczej. Na ogół państwo jest tylko częściowym właścicielem i udziałowcem tradycyjnej spółki prawa handlowego, która niczym nie różni się od innych spółek.
- 6 J. Szreniawski, Z. Niewiadomski: *Podstawowe jednostki regulacyjne*, UMCS Lublin 1984. str. 9 i inne
- 7 J. Starościak: *Decentralizacja administracji*, W-wa 1960
- 8 T. Gruszecki: *Przedsiębiorstwo państwowe - nowa definicja*, "Przedsiębiorstwa Organizacji" Nr 1/1984
- 9 stosuje się np. takie enigmatyczne nazwy jak "rzemiosło", "drobna wytwórczość", "drobny przemysł" etc. Potocznie mówi się o przedsiębiorstwach /firmach/ polonijnych, ale w samej ustawie z 1982 w tytule nazwa "przedsiębiorstwo" nie występuje /choć nazwy tej używa art. 5 tej ustawy/. Nadal więc działa nawyk bądź przesąd, że przedsiębiorstwo może być tylko państwowe.
- 10 M. Osęcka, J. Wipijewski: *Małe przedsiębiorstwo: margines w polskim przemyśle*, ZNZ PAN, 1985, maszynopis
- 11 pojęcie "rozrachunku gospodarczego" /chozrastawieniowy raszczot/ zostało wykształcone w radzieckiej doktrynie prawnej i ekonomicznej jako reakcja na okres komunizmu wojennego, kiedy to przedsiębiorstwo całością nakładów i wyników wchodziło do budżetu /7/ i zostało określone tam w aktach prawnych. Stamtąd przeniesione zostało do podręczników Akademii Nauk ZSRR jako kostrukcja pojęciowa ekonomii socjalizmu. Następnie sama nazwa została przeniesiona do polskich aktów prawnych /18, roz. IV/. Elementy rozrachunku gospodarczego zostały opisane w uchwale RM z 1950 r. /Monitor Polski Nr A-55, poz. 630/. Sformułowania w tej uchwale, dawno już nie obowiązującej, powtarzają z namaszczeniem podręczniki ekonomii socjalizmu jako podstawową konstrukcję pojęciową tej nauki. Należy nadmienić, że ustawa z 1981 r. zrezygnowała z tego pojęcia.
- 12 *Ekonomia polityczna socjalizmu pod kier. naukowym N. Nasilowskiego*, PWN 1981, str. 420
- 13 teoretyczna opozycja ról właściciela i przedsiębiorcy nie powinna być rozumiana symplistycznie - że są to zawsze dwie różne osoby. Zazwyczaj w praktyce bywa tak, że przedsiębiorcą jest jeden z współwłaścicieli albo też manager, który po pewnym czasie wchodzi w rolę współwłaściciela. Szereg badań nad współczesnymi korporacjami zwłaszcza w USA potwierdza prawidłowość, że naczelni dyrektorzy dysponują akcjami /udziałami/ firmy, przy czym z reguły są to akcje uprzywilejowane.

- 14 przy pewnych założeniach stwierdzenie takie nie jest sprzeczne z rzeczywistością i nawet wygodniejsze dla analizy zachowań ekonomicznych. Przede wszystkim podejście ekonomiczne zajmuje się analizą zachowań gospodarczych producentów i konsumentów w swej masie, a nie analizą ich tytułów prawnych. Stąd faktycznie dysponowanie jest dla ekonomii ważniejsze niż tytuł prawny, zwłaszcza jeśli korzystanie z tego ostatniego nie zmienia nic w zachowaniach faktycznych decydentów. Dotyczy to zwłaszcza zachowania przedsiębiorstwa na rynku - bo o tym zachowaniu decyduje przedsiębiorca. Natomiast analiza ruchu kapitałowego w gospodarce, stopy oszczędności czy preferencji płynności musi oczywiście uwzględniać właścicieli prawnych - w tym zakresie w jakim tylko właściciel prawny posiada wyłączone /ekskluzywne/ prawo rozporządzania i korzystania z niego.
- 15 J.A.Schumpeter: Teoria rozwoju gospodarczego, PWN W-wa 1960
- 16 P.Bentham, P.A.Samuelson, G.M.Meier, R.A.Baldwin: Wykłady ekonomii politycznej, W-wa PWN 1965 str. 491-494
- 17 współczesne teorie organizacji, pod red. A.Koźmińskiego, PWN 1983 str. 49-68
- 18 wiąże się z tym odwrót od zdepersonalizowanego ujęcia organizacji w szkole klasycznej/Taylor, Fayol/ i podkreślenie, że organizacja kierując zawsze konkretni ludzie: "Organizacje są prawnymi fikcjami. Jako takie niczego nie robią, o niczym nie decydują, niczego nie planują. Robią to ludzie. Przede wszystkim organizacje "działają" na tyle, na ile działają ludzie, których popularnie nazywają "kierownikami" /executives/, tzn. ludzie od których oczekuje się, że będą podejmować decyzje, które wpłyną na działalność i rezultaty organizacji ..." P.Drucker, The Age of Discontinuity, London 1971, s.235 /cyt za 17/
- 19 M.Casson: The Entrepreneur, An Economic Theory, L.Rebertson Oxford 1982
- 20 w poprzednim tekście, nie znając jeszcze Cassona przedstawiłem propozycję wyodrębnienia różnych typów przedsiębiorcy, "czynnego" i "biernego" w warunkach naszej gospodarki uwzględniając rolę samorządu /21/ Zgadza się jednak z zarzutem, że "przedsiębiorca bierny" brzmi niezręcznie.
- 21 T.Gruszecki: Struktura przedmiotowa - słabe punkty reformy, "Przeгляд Organizacji" Nr 9/1985
- 22 "przedsiębiorczość nie może występować wyłącznie na antypodach działalności gospodarczej, tj. z jednej strony w handlu a z drugiej - w gospodarce nie uspołecznionej, nie może być sprowadzona do marginesu wytwarzania..." T.Szutcki: Kto i co zagraża przedsiębiorczości?, "Życie Gospod" 1984
- 23 J.Czekaj: Obligacje "Życie Gospodarcze" Nr 16/1986

- 24 minimalnym warunkiem przyjętym dla definicji sprawozdawczej czy projektującej jest wymóg aby podać klasę zjawisk /genus proximum/ i cechy szczególne /diferentialem specificam/. Podane definicje podręcznikowe tego wymogu nie spełniają. Ponadto używają określeń, które same wymagają zdefiniowania /wydzielona część, samodzielność, zaspokojenie potrzeb społecznych etc./
- 25 przykładem jest brak przedsiębiorcy. Z kolei cecha samodzielności nieści się w samym pojęciu przedsiębiorstwa, a poza tym nie jest szczególną cechą przedsiębiorstwa/ posiada ją także np. prywatna fundacja, stowarzyszenie etc./ Termin "samodzielność" jest mylący, bo sugeruje zupełną niepodleganie wpływom państwa czy rynku.
- 26 w teorii prawa cywilnego istnieje podział na korporacje /których substratem osoby/ i fundacje /masy majątkowe/. Kategoria osobowości prawnej jest niezbędna by działanie danej osoby czy organu korporacji przypisać całej korporacji W gruncie rzeczy jest to jednak fikcja prawna, niezbędna do ustalenia skutków majątkowych danej czynności.
- 27 teoretycznie biorąc, pieniądź jest być może warunkiem bardziej podstawowym, bo przecież podmioty, podejmując przedsięwzięcia gospodarcze, dokonują wyboru jakiejś kombinacji nakładów i efektów, orientując się na zysk - a ten traci znaczenie przy pieniądzu niewymienialnym i bez pokrycia. Jednak historia gospodarcza dostarcza kilku przykładów kiedy nawet w warunkach hiperinflacji życie gospodarcze "jakoś" funkcjonowało / inflacja w Polsce w latach 1922-1924, czy sytuacja w części Niemiec okupowanej przez aliantów w 1945-1946 r./



MIEJSCE PRZEDSIĘBIORSTWA

W GOSPODARCE NARODOWEJ

1. Przedsiębiorstwo jest układem samodzielnym, czyli podmiotem i jako takie dąży do przetrwania i rozszerzania się.

2. Proces produkcji odbywa się w przedsiębiorstwach. Oznacza to, że proces produkcji osiągnął "przedsiębiorstwowy" stopień uspołecznienia. Oczywiście w miarę rozwoju środków produkcji uspołecznienie procesu produkcji zwiększa się, co się wyraża wzrostem wielkości poszczególnego przedsiębiorstwa, koncentracją zarządzania itp. Mimo tych postępów uspołecznienie procesu produkcji nie przekroczyło progu przedsiębiorstwa. Przedsiębiorstwa, nawet największe są w porównaniu do całej gospodarki układami małymi. Tymczasem własność środków produkcji jest uspołeczniiona w skali ogólnopanstwowej, w skali całej gospodarki narodowej. Wynika z tego, że istnieje sprzeczność między przedsiębiorstwowym charakterem własności środków produkcji, a ogólnopanstwowym charakterem własności środków produkcji. Jest to podstawowa sprzeczność socjalizmu i oznacza ona, że uspołecznienie procesu produkcji zostało znacznie wyprzedzone przez uspołecznienie własności środków produkcji. W ten sposób zostało naruszone podstawowe prawo ekonomii politycznej - prawo koniecznej zgodności stosunków produkcji z charakterem sił twórczych, ale inaczej niż w poprzednich formacjach siły twórcze pozostały w tyle za rozwojem stosunków produkcji, czyli stosunków własności środków produkcji. Sztuczne tworzenie coraz większych przedsiębiorstw /kombinatów, WOG-ów itd/ stanowi próbę przyspieszenia uspołecznienia procesu produkcji, by dostosować go do uspołecznienia własności środków produkcji. Jest to jednak typowe skazywanie wozu przed koniem. Wiodącym elementem rozwoju społecznego jest proces produkcji zależny od stanu rozwoju sił twórczych i do niego powinny się dostosować stosunki produkcji, w tym również stosunki własności środków produkcji. Ogromna większość trudności w funkcjonowaniu gospodarki socjalistycznej ma swoje źródło w istnieniu opisaną wyżej podstawowej sprzeczności między przedsiębiorstwowym charakterem procesu produkcji a ogólnopanstwowym charakterem własności środków produkcji.

3. Przedsiębiorstwowy charakter procesu produkcji oznacza że produkcja odbywa się za pośrednictwem przedsiębiorstw. Przedsiębiorstwo jest organizacyjnym wyrazem społecznego podziału pracy. Ludzie, którzy reprezentują czynniki produkcji produkują za pośrednictwem przedsiębiorstwa nie dla siebie, lecz dla innych ludzi, którzy są odbiorcami produktów. Przedsiębiorstwo jest więc pośrednikiem między czynnikami produkcji a odbiorcami produktów. Pośredniczącą rolę przedsiębiorstwa przedstawia schemat na rys. 1

- P- przedsiębiorstwo
- C- czynniki produkcji
- O_p- odbiorcy produktów

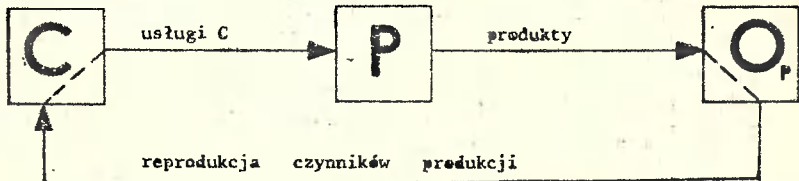


Rys. 1

Ze schematu na rys. 1 widać, że przedsiębiorstwo jest centralnym ogniwem w procesie produkcji. Pobiera ono z otoczenia usługi czynników produkcji - łączy je w kombinacje produkcyjne i wytwarza z nich, i przy ich pomocy, produkty, które następnie przekazuje odbiorcom produktów.

4. Proces produkcji ma charakter reprodukcji; to znaczy, że poszczególne cykle tego procesu stale się powtarzają. Jest to możliwe dzięki temu, że odbiorcy produktów przedsiębiorstwa zasilają z kolei tymi produktami czynniki produkcji dokonując tym samym ich reprodukcji. Reprodukowane czynniki produkcji znowu przekazują swe usługi przedsiębiorstwu, które znowu wytwarza dzięki nim produkty itd. itd. W ten sposób reprodukcja społeczna przybiera formę ruchu okrężnego rzeczy/usług i produktów/ od czynników produkcji do odbiorców produktów i z powrotem. W tym ruchu okrężnym centralne miejsce zajmuje przedsiębiorstwo.

Ruch okrężny rzeczy w procesie reprodukcji, miejsce zajmowane w nim przez przedsiębiorstwo przedstawia schemat na rys. 2.



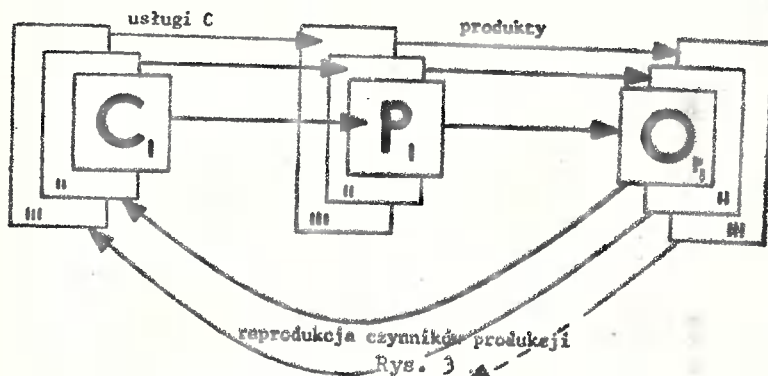
Rys. 2

Oznaczenia jak na rys. 1.

5. Okrężny charakter procesu reprodukcji nie wyczerpuje

jej cech, jak również nie wyczerpuje roli, jaką pełni w niej przedsiębiorstwo. Reprodukacja społeczna oprócz tego, że dekonuje się w ruchu okrężnym, tworzy jeszcze w tym ruchu nadwyżkę produktów ponad wkład usługoczynników produkcji, powodując, że każdy następny cykl produkcyjny może odbywać się w szerszym zakresie niż cykl poprzedni. Ponieważ nadwyżka /fizyczna/ powstaje w produkcji a przedsiębiorstwo jest miejscem, w którym produkcja się odbywa, więc tym samym nadwyżka w procesie reprodukcji powstaje w przedsiębiorstwie. Przedsiębiorstwo jest ogniwem całego procesu reprodukcji, które znajduje się na froncie wymiany materii między człowiekiem a przyrodą. Przedsiębiorstwo zatem stanowi wiodące ogniwo w procesie reprodukcji i wzrost gospodarczy dokonuje się w przedsiębiorstwie.

Wzrostotwórczą rolę przedsiębiorstwa w ruchu okrężnym procesu reprodukcji społecznej pokazuje schemat na rys. 3



Rys. 3

Ze schematu na rys. 3 widać, że nadwyżka tworzy się w przedsiębiorstwie, które następnie przekazuje produkcję powiększoną o tę nadwyżkę do odbiorców produkcji, którzy z kolei alimentują przy jej pomocy czynniki produkcji, reprodukcją je w rozszerzonym zakresie.

6. Schematy na rys. 1-3 obrazują znane twierdzenie, że przedsiębiorstwo produkuje dla zaspokojenia potrzeb społecznych. Potrzeby są reprezentowane przez odbiorców produkcji, a pośrednio także przez same czynniki produkcji. Powyższe schematy przedstawiają jednak proces produkcji w pewnym uproszczeniu, które sprawia, że nie stanowią one adekwatnego modelu tego procesu. Uproszczenie wynika stąd, że nie biorą one pod uwagę tego, co dzieje się w samym przedsiębiorstwie. Proces reprodukcji w przedsiębiorstwie polega nie tylko na łączeniu czynników produkcji, ale także na transformacji usług tych czynników na produkty. Ponieważ fizyczna, rzeczowa forma usług czynników produkcji jest zupełnie inna, niż fizyczna, rzeczowa forma tworzonych produktów, więc traktując obie strony jak rzeczy nie można ich ze sobą porównać, a zatem nie można przeprowadzić na nich rachunku ekonomicznego dla podjęcia ekonomicznych decyzji co do tego, ile i jakie czynniki produkcji przekształcić na ile i jakie produkty.

Aby takie ekonomiczne decyzje były możliwe, trzeba między usługami czynników produkcji i produktami stworzyć pomost umożliwiający przejście od jednych do drugich na gruncie rachunku gospodarczego. Pomostem takim może być ujęcie różnych rzeczowo usług czynników produkcji i różnych rzeczowo produktów we wspólną formę, wyrażenie ich we wspólnych jednostkach miary jako wielokrotności tych jednostek. Podobnie i w technologicznej płaszczyźnie procesu produkcji, przejście od czynników produkcji do produktów jest możliwe dzięki istnieniu pomostu w postaci wspólnych, określonych właściwości fizycznych rzeczy. O ile przejście od czynników produkcji do produktów w płaszczyźnie technologicznej ma charakter materiałowo - energetyczny, o tyle przejście to w rachunku ekonomicznym ma charakter informacyjny. Jak powiedzieliśmy takie przejście informacyjne uzyskujemy dzięki wyrażaniu różnych rzeczowo usług czynników produkcji i różnych rzeczowo produktów w jednej, wspólnej formie, która na ogół przyjmuje postać wartości.

Wyrażenie w formie wartości różnych czynników produkcyjnych i produktów nie tylko umożliwia przejście ekonomiczno-rachunkowe między nimi, równoległe do przejścia technologicznego - produkcyjnego, ale umożliwia również pełną integrację zaangażowanych czynników i wytworzonych produktów w takim stopniu, w jakim to jest niemożliwe przy rzeczowo-fizycznym traktowaniu czynników i produktów, a mianowicie integrację w postaci jednej wielkości, czyli skalaru.

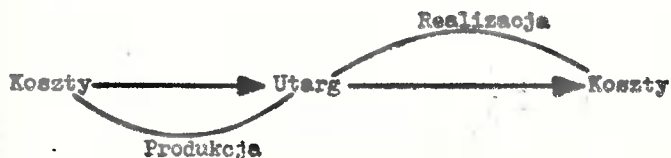
Ta integracyjna własność języka wartości odpowiada charakterowi przedsiębiorstwa, jako zintegrowanemu podmiotowi. Jako odrębny podmiot przedsiębiorstwo ma cele właściwe każdemu podmiotowi; dąży do przetrwania i rozszerzania się, a więc do reprodukcji rozszerzonej. Otóż orientacja co do stopnia realizacji tego celu nie jest możliwa na gruncie ujmowania usług czynników produkcji i produktów w formie rzeczowej, lecz wymaga właśnie jednoczącego ujęcia wartościowego. W skutek tego działania przedsiębiorstwa, w jego decyzjach wartościowe ujęcie usług i czynników produkcji staje się dominujące, natomiast ujęcie rzeczowe schodzi do roli pomocniczej. Polega to na tym, że przedsiębiorstwo bezpośrednio określa wartościowo aspekty produkcji /czynniki produkcji i produkty/ w postaci kosztu i utargu, natomiast to, jaką formę rzeczową przyjmą owe koszty i utargi, a więc w postaci jakich usług czynników produkcji i jakich produktów się ujawnią nastąpi pośrednio, niejako po drodze. Ten pośredni sposób określenia rzeczowej struktury nakładów i produktów nie oznacza jednak, że przedsiębiorstwo może określać tę strukturę dowolnie. Wprost przeciwnie, określenie pośrednie przez wartościowe ujęcie kosztów i utargu sprawia, że rzeczowa struktura usług czynników produkcji i produktów może być określona znacznie dokładniej niż byłoby to możliwe przy bezpośrednim wyznaczaniu rzeczy wchodzących w skład nakładów i produktów /dlaczego tak się dzieje - w innym miejscu/. Ponieważ zaś społeczna racja bytu przedsiębiorstwa polega na tym, że ma ono produkować dla zaspokojenia potrzeb, więc możliwość dokładniejszego określenia rzeczowej struktury produktów oznacza możliwość lepszego dostosowania produkcji do potrzeb. Aby ta

możliwość stała się rzeczywistością, przedsiębiorstwo musi być postawione w sytuacji przymusowej: może realizować swój cel reprodukcji rozszerzonej w ujęciu wartościowym tylko za cenę możliwie najlepszego dostosowania rzeczowej struktury procesu produkcji do potrzeb społecznych. Mechanizmem, który gwarantuje takie postępowanie przedsiębiorstwa jest proces realizacji.

7. Proces realizacji nie jest niczym innym jak uzupełnieniem procesu produkcji, polegającym na przejściu do następnego cyklu produkcyjnego. Przejście od nakładów do produktów to proces produkcji, natomiast przejście od produktów do nakładów w następnym cyklu to proces realizacji. Proces realizacji oznacza bowiem realizację wytworzonego produktu, czyli konfrontację tych produktów z potrzebami produkcyjnymi następnego cyklu produkcyjnego, weryfikację ich z tego punktu widzenia. Łącznie produkcja i realizacja stanowią dopiero pełny proces reprodukcji, który możemy zapisać następująco:



Forma wartościowa tego procesu jest równoległa i przedstawia się następująco:



Funkcja przymusu, jaką wprowadza etap realizacji do działania przedsiębiorstwa na etapie produkcji polega po prostu na tym, że realizacja stanowi przejście do następnego cyklu produkcyjnego, którego warunkiem jest odpowiednia struktura produktów pochodzących z etapu produkcji. Przejście do następnego cyklu produkcyjnego jest zaś warunkiem przetrwania, co stanowi - jak już wskazywaliśmy - cel przedsiębiorstwa jako odrębnego podmiotu. Gdyby produkty z pierwszego cyklu nie były warunkiem uzyskania nakładów za drugi cykl, to proces realizacji straciłby charakter wymuszający wobec przedsiębiorstwa, rozszer-

wane zostałyby sprzężenie zwrotne między realizacją a produkcją i działanie przedsiębiorstwa stałoby się nieokreślone.

Proces realizacji jest więc koniecznym etapem na drodze do osiągnięcia celu przedsiębiorstwa, jakim jest przetrwanie. Natomiast ujęcie całego procesu produkcji w formie wartości jest koniecznym warunkiem precyzyjnej oceny stopnia osiągnięcia tego celu. Gdyby przedsiębiorstwo produkowało tylko dla siebie, wówczas proces realizacji i ujmowania całej reprodukcji w formie wartości wystąpiłyby również, ale odbywałoby się to wewnątrz przedsiębiorstwa w postaci przeliczenia, czyli zamiany produktów na wartość i kosztów na nakłady. Istota procesu nie uległaby zmianie. Społeczny podział pracy sprawił jednak, że przedsiębiorstwo produkuje nie dla siebie - ale dla zewnętrznych odbiorców. Dlatego też proces realizacji, który polega na tym, aby produkt pracy przedsiębiorstwa wrócił do niego w postaci nakładów w następnym cyklu produkcyjnym - odbywa się poza przedsiębiorstwem, a zamiana / przeliczenie / produktów na wartość i kosztów na usługi czynników produkcji staje się wymianą.

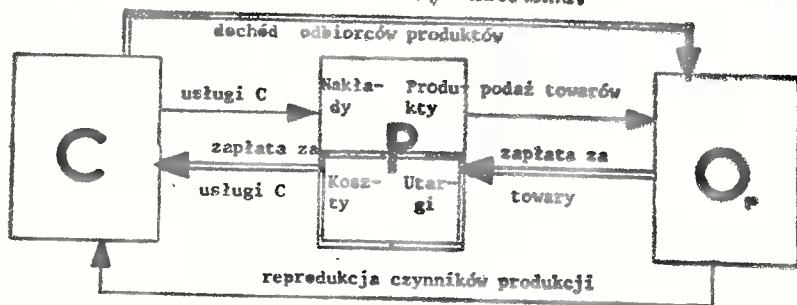
Wymiana dokonuje się na rynku i polega na przeciwstawieniu ruchowi rzeczy ruchu wartości. Przedsiębiorstwo sprzedaje swoje produkty, czyli wymienia produkty na wartość /utarg/ oraz zakupuje za wartość /koszty/ usługi czynników produkcji czyli nakłady. Proces realizacji odbywa się w formie rzeczowo-wartościowej i skutkiem tego przebiega w dwóch etapach: najpierw następuje wymiana rzeczy na wartość, a następnie dokonuje się wymiana wartości na rzeczy. W tym procesie zarówno produkty jak i usługi czynników produkcji przyjmują postać towarów.

Dzięki temu, że proces realizacji odbywa się poza przedsiębiorstwem, na rynku i do udziału w nim są zaangażowani odbiorcy produktów i dostawcy czynników produkcji, proces ten nabiera charakteru obiektywnego, a jednocześnie stanowi to dodatkową gwarancję trafności dostosowania produkcji do potrzeb społecznych. Rynek, czyli nabywcy produktów i dostawcy czynników produkcji wykorzystują dążenie przedsiębiorstwa do uzyskania wartości i w wymianie żądają najodpowiedniejszych produktów za wartość i największej wartości za usługi czynników produkcji.

Przedsiębiorstwo jest więc maszyną do wytwarzania wartości, gdyż tylko uzyskiwanie za wytworzone produkty największej możliwej wartości gwarantuje przedsiębiorstwu największe przetrwanie. Celem przedsiębiorstwa nie jest wytwarzanie produktów, lecz maksymalizacja wartości, podobnie jak celem kury nie jest znoszenie ludziami jaj, lecz przedłużenie gatunku. Ale podobnie jak to dążenie kury do przedłużenia gatunku jest wykorzystywane do uzyskania od niej jaj, tak wartościotropizm przedsiębiorstwa jest wykorzystywany przez rynek do uzyskania od niego produktów najbardziej potrzebnych dla zaspokojenia potrzeb.

3. Wykorzystując przeprowadzone rozważania możemy teraz przedstawić kolejny schemat, który będzie znacznie bliższym rzeczywistości modelem real, jako przedsiębiorstwo pełni w procesie reprodukcji rolę schemat na rys. 3. W schemacie na rys. 4 ujmujemy przedsiębiorstwo w dwójstej formie; rzeczowej i wartościowej i wprowadzamy obok ruchu okręganego rzeczy ruch okręganego

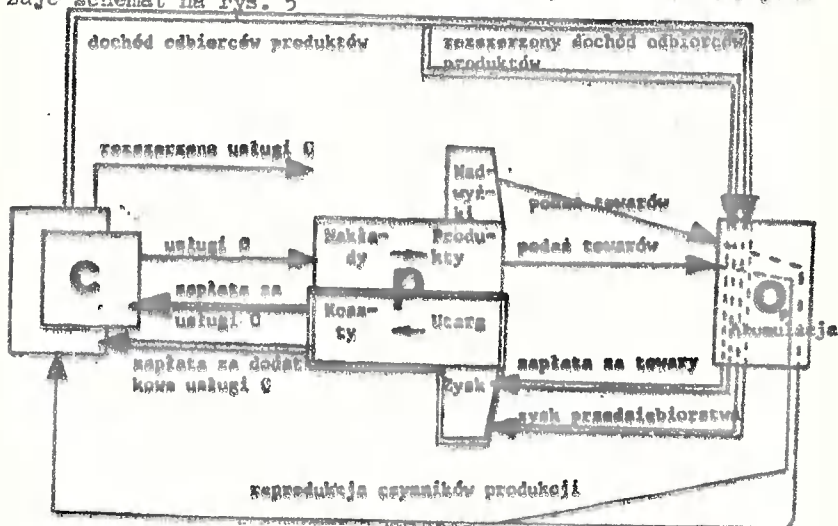
ruch okrężny wartości w przeciwnym kierunku.



ruch okrężny rzeczy →
 ruch okrężny wartości ⇔
 inne oznaczenia jak na rys. 1

Schemat na rys. 4 zawiera jednak pewne uproszczenie, które oddala go od rzeczywistego procesu gospodarczego. Mianowicie demonstruje on proces reprodukcji prostej, w której każdy cykl produkcyjny odbywa się w tych samych rozmiarach. To oczywiście przekreśla wzrostotwórczą rolę przedsiębiorstwa jako miejsca kreacji nadwyżki ekonomicznej.

Spróbujmy zatem skomplikować trochę schemat poprzedni i wprowadzić element nadwyżki. Odpowiedni model miejsca i roli przedsiębiorstwa w gospodarce o reprodukcji rozszerzonej pokazuje schemat na rys. 5



9. Przedsiębiorstwo jest maszyną do wytwarzania wartości.

gdyż tylko wytwory przedsiębiorstwa w formie wartości pozwalają mu odtworzyć w następnym cyklu produkcyjnym jego substancję a zatem umożliwiającą przetrwanie. Wyższą formą przetrwania jest rozszerzenie, czyli ekspansja. Ekspansja jest właściwa każdemu układowi samodzielnemu, czyli podmiotowi, a takim układem jest przedsiębiorstwo. Przedsiębiorstwo dąży zatem do wytworzenia takiej wartości, która mu zapewnia ekspansję. Wartością taką jest nadwyżka ekonomiczna ponad wartość wyłożoną w danym cyklu produkcyjnym, czyli ponad koszty. Nadwyżką tą jest zysk, którego wartościowa forma sprawia, że jest on powstającym ekwiwalentem całej substancji przedsiębiorstwa w następnym cyklu. Zysk w postaci sumy wartości stanowi więc funkcję celu przedsiębiorstwa, które przy pomocy rachunku gospodarczego dokonuje takich wyborów ekonomicznych, które prowadzą do maksymalizacji zysku. Wybory te są oparte na zasadzie gospoderności /zasadzie racjonalnego działania/. Po to aby działać według zasady gospodarności przedsiębiorstwo nie może mieć żadnego innego celu poza maksymalizacją zysku, lub też, mówiąc inaczej wszystkie inne cele przedsiębiorstwa muszą być przeliczane na zysk. Również wszystkie inne wielkości występujące w działaniu przedsiębiorstwa muszą być odnoszone do tego celu, uzyskując bądź znak ujemny / koszty pomniejszające cel/, bądź znak dodatni /efekty zwiększające cel/. Posiadanie jednego celu zapewnia przedsiębiorstwu integrację działania, umożliwiającą dokonywanie jednoznacznych wyborów według jednego kryterium, które stanowi cel działania.

10. Zysk, jako kryterium wyborów przedsiębiorstwa prowadzi do jednoznacznego określenia rzeczowej struktury produktów i rzeczowej struktury czynników produkcji.

11. Uzasadnienie, jakie sformułowaliśmy dla przyjęcia zysku, jako jednej funkcji celu przedsiębiorstwa wskazuje, że zysk musi pełnić w przedsiębiorstwie funkcję reprodukcyjną, gdyż tylko w ten sposób zysk zapewnia w następnym cyklu produkcyjnym rozszerzone odtworzenie substancji przedsiębiorstwa. Zysk nie może być tylko formalnym kryterium wyboru, przedsiębiorstwo nie dąży bowiem do zysku dla niego samego, ale do zysku, jako środka umożliwiającego przetrwanie i rozszerzenie. Pozbawienie zysku funkcji reprodukcyjnej oznacza zerwanie sprzężenia zwrotnego między produkcją i reprodukcją, związek między poszczególnymi cyklami produkcyjnymi. Dlatego nie ma sensu orientowanie przedsiębiorstwa na kryterium zysku, jeżeli jednocześnie nie dopuszcza się do samofinansowania przedsiębiorstwa w zakresie środków trwałych i obrotowych.

12. Zysk musi posiadać również funkcję dochodową w stosunku do osób działających w przedsiębiorstwie. Osoby działające w przedsiębiorstwie są również - podobnie jak przedsiębiorstwo - układami samodzielnymi i mają własne interesy /cele przetrwania i rozszerzenia się/. Cele te mogą być realizowane przy pomocy dochodu. Działanie osób w przedsiębiorstwie stanowi jedną prawdziwą siłę napędową przedsiębiorstwa, które bez osób jest układem martwym. Należy zatem tę siłę napędową wprządnąć w działanie przedsiębiorstwa, to znaczy utożsamiać interesy osób z interesami przedsiębiorstwa. Możliwe to będzie wówczas, gdy zysk będzie pełnił funkcję dochodową, to znaczy będzie stano-

wić fundusz dla dochodu osób pobudzających przedsiębiorstwo do działania.

13. Połączenie w zysk funkcji kryterialnej, reprodukcyjnej i dochodowej stanowi tzw. trójjedyną formułę modelu przedsiębiorstwa zapewniającą jego skuteczne i ekspansywne działanie. Rozzerwanie trójjedynego formuły prowadzi w działaniu przedsiębiorstwa sprzeczności, powoduje rozchwanie kryterium i przecięcie ciągłości w wielocyklicznej reprodukcji przedsiębiorstwa. Rozzerwanie trójjedynego formuły następuje w wyniku działania wymogów ogólnopństwowej własności środków produkcji.

14. Siła robocza w przedsiębiorstwie ma dwa oblicza: z jednej strony jest czynnikiem produkcji, a z drugiej strony jest wkładem jednej z dwóch grup osób w przedsiębiorstwie, które stanowią jego siłę napędową - załogi. Skutkiem tego zapłata za siłę roboczą /płaca/ stanowi z jednej strony koszty własne przedsiębiorstwa, a z drugiej strony dochód załogi. Jako koszt własny płaca pełni więc funkcje reprodukcyjne, natomiast jako dochód załogi pełni funkcję dochodową. Funkcje reprodukcyjne płacy dotyczą tylko reprodukcji prostej, natomiast funkcja dochodowa, której adresatem mogą być tylko osoby, stwarza tendencję do objęcia płacą również nadwyżki ekonomicznej, a więc wyjście poza reprodukcję prostą. Jako jeden z elementów kosztów produkcji płaca jest neutralna w stosunku do nadwyżki ekonomicznej w jej roli kryterium działania przedsiębiorstwa. Natomiast jako dochód załogi płaca generuje określone preferencje, które mogą być niezgodne z kryterium - nadwyżką ekonomiczną. A zatem w płacy występuje pewna sprzeczność, która musi być rozwiązana w interesie przedsiębiorstwa, czyli z punktu widzenia jego celu - maksymalizacji nadwyżki ekonomicznej. Przedsiębiorstwo angażując siłę roboczą do produkcji musi oddzielić funkcję reprodukcyjną, kosztową i funkcję dochodową płac. Oddzielenie to można osiągnąć, stosując taki system płac, który będzie neutralny wobec wyborów przedsiębiorstwa dokonywanych na podstawie kryterium maksymalizacji zysku. Warunek ten spełnia system płac za czas pracy. System ten bowiem z jednej strony nie wiąże nakładów pracy z określoną rzeczą strukturą produkcji, a więc nie zniekształca tej struktury determinowanej przez zysk, a z drugiej strony pozwala najlepiej na wyrównanie krańcowej produktywności siły roboczej /różnych jej rodzajów/ z produktywnością innych czynników produkcji, a więc jednoznacznie określa udział siły roboczej w strukturze czynników produkcji.

System płac powinien uwzględnić również dochodową funkcję płac, gdyż ta funkcja stymuluje aktywność załogi, jako siły napędowej, prowadzącej do reprodukcji rozszerzonej przedsiębiorstwa. Funkcja dochodowa płac musi - rzecz jasna - być ściśle związana z zyskiem, przy czym stopień tej ścisłości musi być taki, by zysk był funduszem, z którego funkcja dochodowa płac może być finansowana. Oznacza to, inaczej mówiąc, udział załogi w zyskach. Podział zysku na część dochodową /udział załogi i kierownictwa/ i część reprodukcyjną /zakup dodatkowych czynników produkcji/ powinien zależeć od decyzji przedsiębiorstwa /kierownictwa przedsiębiorstwa i samorządu załogi/, wynikającej z aktualnej sytuacji przedsiębiorstwa i jego strategii rozwojowej. Aby podział ten był dokonywany prawidłowo musi nastąpić określony stopień identyfikacji intere-

sów załogi i kierownictwa z interesami przedsiębiorstwa, czyli ich menageryzacja

Przedsiębiorstwo stosuje substytucję między siłą roboczą i maszynami wszędzie tam, gdzie to jest technicznie możliwe, a ekonomicznie korzystne, nie kierując się bynajmniej dążeniem do postępu technicznego /wyższy stopień mechanizacji, automatyzacji/, jeżeli nie ma on pokrycia w efektach ekonomicznych, to znaczy jeżeli nie prowadzi on do wyrównania krańcowych produktywności czynników produkcji.

15. Postęp techniczny jest elementem zewnętrznym w stosunku do procesu reprodukcji, gdyż stanowi on zmianę, przełamywanie dotychczasowych związków i komplementarności technicznych i wprowadzania nowych związków. Jako element zewnętrzny, postęp techniczny nie wynika z samego procesu reprodukcji. Przeciwnie, logika procesu reprodukcji /powtarzających się cykli produkcyjnych/ prowadzi do utrwalenia stosowanego poziomu techniki, a więc do zastoju technicznego.

Postęp techniczny jako element zewnętrzny, powodujący przełamanie utrwalonych metod działania przedsiębiorstwa może dokonać się na drodze wymuszenia na przedsiębiorstwie. Wymuszenie to musi przyjść z zewnątrz, z otoczenia przedsiębiorstwa i stanowi wyzwanie wobec przedsiębiorstwa.

Wymuszenie postępu technicznego na przedsiębiorstwie nie może jednak dokonać się w trybie administracyjnym postępu technicznego przedsiębiorstwu nie można po prostu "nakazać". Wynika to z dwóch przyczyn: po pierwsze administracyjny nie jest zdolny do sformułowania zadania do wykonania w zakresie postępu technicznego, gdyż postęp techniczny jest twórczością i poszukiwaniem i póki nowe rozwiązanie techniczne nie zostanie znalezione, nie można określić na czym ma polegać, a więc nie można postępu technicznego wyznaczać ex ante, czyli formułować zadania - nakazu w tej dziedzinie.

Po drugie nakaz administracyjny w sprawie postępu technicznego nie dysponuje wobec przedsiębiorstwa żadną alternatywą, a więc żadną sankcją, a zatem będzie bezskuteczny.

Wymuszenie postępu technicznego na przedsiębiorstwie musi przyjść z zewnątrz jako zagrożenie jego podstawowego celu: przetrwania i rozszerzania się. Aby groźba ta była realna, to wymuszenie musi być związane z alternatywą wobec przedsiębiorstwa w postaci innego przedsiębiorstwa, które przejmie jego funkcje jeśli postęp nie zostanie dokonany.

A zatem postęp techniczny może być wymuszony na przedsiębiorstwie tylko przez działania innego przedsiębiorstwa, którego akcja ma charakter konkurencyjny w stosunku do pierwszego przedsiębiorstwa. Konkurencyjny charakter działania drugiego przedsiębiorstwa implikuje:

- a/ że przedsiębiorstwo konkurencyjne jest niezależne od pierwszego przedsiębiorstwa,
- b/ że przyszłe działania /plany/ przedsiębiorstwa konkurencyjnego nie są w pełni znane pierwszemu przedsiębiorstwu,
- c/ że oba przedsiębiorstwa dążą do tego samego celu

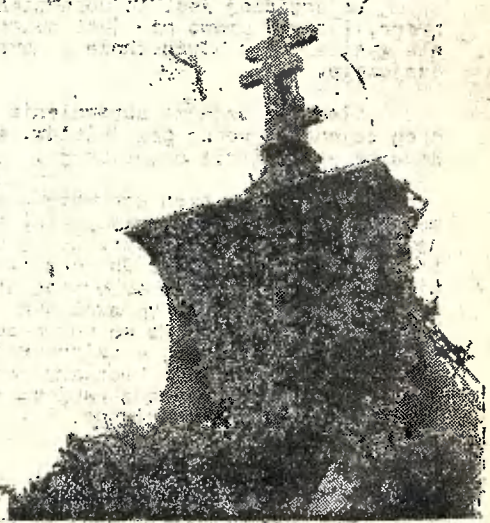
pracy, czym realizacja celu przez jedno przedsiębiorstwo zmniejsza stopień realizacji celu przez drugie przedsiębiorstwo, a tym samym przedsiębiorstwo nie ma całkowitej pewności realizacji określonego stopnia swego celu.

Są to ogólne postulaty konkurencji. Z powyższego wynika, że aby postęp techniczny był realizowany przez przedsiębiorstwo musi stać się on warunkiem realizacji jego celu, czyli maksymalizacji nadwyżki ekonomicznej.

X oczywiście nie wyczerpuje to episu modelu rynku konkurencyjnego.

profesor STEFAN KUROWSKI

Tekst, nie był nigdzie publikowany
drukujemy bez wiedzy i zgody autora



**KTO JEST
WŁAŚCICIELEM
ŚRODKÓW
PRODUKCJI
W SOCJALIZMIE?**

I. Definicja własności

Popularnie mówi się, że właścicielami PRL są ONI - a ONI to Jaruzelski, rban, Rakowski i reszta "towarzyszy". Każdy z nich jednak być może przyznałby się do posiadania własnego samochodu, willi i paru innych rzeczy, ale przecież nie fabryk, biur, dróg czy mostów, z których sami nie korzystają, nie mogą ich sprzedać czy zapisać swym wnukom w spsłdku. Czyje są więc te fabryki - nie nasze, nie "ich", może niczyje?

Wskazanie właściciela środków produkcji w realnym socjalizmie nie jest proste. Można mieć wątpliwości czy i w jakim stopniu pojęcia właściciel i własność nadają się w ogóle do opisu rzeczywistości systemu, w którym żyjemy. Być może to co pojęcia te kiedyś określało - u nas już w ogóle nie występuje lub uległo takim zmianom, że określanie ich wciąż tym samym słowem "własność" - byłoby nadużyciem. Ale i w rynkowych gospodarkach Zachodu pojęcie właściciela wyraźnie się rozmywa i kapitalizm coraz bardziej wydaje się być światem bez kapitalistów.

W tej sytuacji nie pozostaje nic innego jak jeszcze raz przyjrzeć się pojęciu "własności" i spróbować je zdefiniować. Spróbować określić - jakie cechy musi mieć dana osoba abyśmy zechcieli - na mocy powszechnej zgody - określić ją mianem właściciela.

Już przy pierwszym wejrzeniu własność wydaje się być uprawnieniem jakie posiada osoba, którą chciałibyśmy nazwać właścicielem - uprawnieniem w stosunku do pewnych rzeczy /przedmiotów/.

Najczęściej jest to uprawnienie zapisane w przepisach prawa, lub gdy prawo nie jest spisane, może to być uprawnienie wynikające z powszechnie uznawanych norm tzw. prawa zwyczajowego.

Własność oznacza uprawnienia do wykonywania różnorodnych czynności wobec przedmiotów, a właścicielem jest ten, komu te uprawnienia przysługują.

Korzystać z tych uprawnień, czyli wykonywać czynności wobec przedmiotów może właściciel sam lub przy pomocy innych osób. Np. jeśli jestem właścicielem samochodu to mogę sam prowadzić lub zatrudnić do tego kierowcę. Właściciel może więc swoje uprawnienia delegować na inne osoby, które dzięki tej delegacji nabiorą uprawnienia pochodne /nieosobistne/. Bez wątpliwości tego, kto ma uprawnienia pochodne /np. tego, kto połykał, wynajął, wdzierzał, komu czasowo powierzono dany przedmiot/ nie będziemy chcieli nazywać właścicielem. Pojęcie właściciela zarezerwujemy więc wyłącznie dla tego, kto ma uprawnienia osobiste, tj. nie delegowane przez inną osobę.

Kilka słów charakterystyki należy się przedmiotom, które dotyczą uprawnienia. Nie wchodzić w szczegóły, gdyż problem nie budzi większych sporów, zwróćmy tylko uwagę na to,

że są to przedmioty mające tę cechę, że są dla właściciela w jakiś sposób cenne. Zwykle nazywa się je dobrami. Przy czym są tzw. dobra rzadkie, występujące w ilościach niewystarczających w stosunku do zapotrzebowania. Dobra poważecznie dostępcne /takie jak np. powietrze/ nie mogą być przedmiotem własności.

Źródłem uprawnień własnościowych nie zawsze jest prawo. A więc własność nie zawsze występuje jako kategoria prawna. Może być i tak, że prawo nie wypowiada się o danych uprawnieniach własnościowych i wówczas ktoś może być właścicielem faktycznym choć nie prawnym. Prawo może się wypowiadać o danej własności w sposób niejasny, lub wewnętrznie sprzeczny i tym samym może nie regulować własności faktycznej. Właścicielem faktycznym można być też w drodze łamania prawa siłą, jeśli jest się na tyle potężnym, że sankcje za łamanie prawa są nie do zastosowania. Każdy złodziej, póki go nie złapią jest faktycznym posiadaczem skradzionego mienia. Toteż aby określić kto jest właścicielem - a kto nie jest - nie wystarczy studiowanie odpowiednich przepisów prawa, które /zwłaszcza w socjalizmie/ mogą wręcz wprowadzać w błąd. Trzeba badać uprawnienia własnościowe faktyczne, występujące niezależnie od tego czy prawo wypowiada się w tym względzie czy nie i w jaki sposób.

Właścicielem będziemy więc nazywać osobę, która ma faktyczne i samoistne uprawnienia do wykonywania szeregu czynności wobec dóbr będących przedmiotem własności.

Uprawnienia właściciela proponujemy podzielić na pięć grup w zależności od typu czynności, których uprawnienia dotyczą /zob. np. L. Balcerowicz. Uwagi o pojęciu własności. Studia Filozoficzne 4/1986/. Będą to samoistne uprawnienia właściciela do takich czynności jak:

1/ PRZECHOWYWANIE dóbr, którym to mianem będziemy określać zespół czynności natury fizycznej, mających na celu uniemożliwienie dostępu do danego dobra osobom postronnym bez zgody właściciela.

2./ UŻYTKOWANIE dóbr, przez które rozumiemy wszelkie inne czynności natury fizycznej wykonywane wobec dóbr. Może je wykonywać sam właściciel lub osoby przez niego upoważnione. Użytkowanie może prowadzić do zużywania danego dobra, może też być czynnością prowadzącą do zachowania, bądź wręcz zwiększenia użyteczności danego dobra. Użytkujemy np. własne ubrania nosząc je lub samochód jeżdżąc nim, wino pijąc lub składając do leżakowania.

3./ ROZPORZĄDZANIE dobrami, przez co będziemy rozumieć zespół czynności natury decyzyjnej /nie fizycznej/ polegających na podjęciu decyzji o przekazaniu danego dobra /wraz z uprawnieniami do niego/ innemu właścicielowi. Przekazanie to może być odpłatne /wówczas będzie to np. sprzedaż/ lub w drodze darowizny. Szczególnym przypadkiem rozporządzania będzie decyzja o przekazaniu dobra spadkobiercy, jeśli z własnością wiąże się dziedziczenie. Akt ten może nastąpić nawet bez woli właściciela /jeśli zmarły nie zdążył sporządzić te-

statemtu/ a na mocy obowiązujących praw, które zakładają uprzednią ogólną zgodę właścicieli na postępowanie spadkowe w sprawie ich majątku. Warto podkreślić, że właściciel ma prawo rozporządzać również dobrami wytworzonymi za pomocą posiadania danego przedmiotu, a więc np. towarami wyprodukowanymi przez jego maszynę.

4. / DECYDOWANIE o użytkowaniu i przechowywaniu / to wszystko inne /poza rozporządzeniem/ czynności natury decyzyjnej, a więc polegające na podejmowaniu decyzji o tym, jakie czynności wobec dóbr wykonywać i kto je ma wykonywać, czy sam właściciel czy osoby przez niego uprawnione. W tym przypadku będziemy mieli do czynienia z zarządzaniem. Decydowanie również dotyczy dóbr wytworzonych za pomocą posiadania przedmiotu.

5. / KORZYSTANIE wynikające z samego faktu posiadania. Wykonywanie czynności wobec dóbr przynosi szereg korzyści. Niektóre z nich są korzyściami z pracy, inne z posiadania. Tyłko te drugie będziemy nazywać tu korzyściami. Wynikające one z samego faktu posiadania konstytutywnych uprawnień do wykonywania czynności wobec dóbr a przysługują właścicielowi nawet wtedy gdy sam żadnych czynności wobec dóbr nie wykonuje; ni jedyńie zleca je innym do wykonania. Zarobek robotnika, dzierżawcy czy menadżera nie będzie więc korzyścią właściciela. Korzyści one mogą być ekonomiczne, tj. prowadzące do poprawy materialnych warunków bytu właściciela, lub pozaekonomiczne, takie jak np. satysfakcja z posiadania, zadowolenie, prestiż, władza czy niezależność wynikające z posiadania itp. Korzyść nie zawsze musi występować. Szczególnym przypadkiem korzyści będzie korzyść ujemna czyli strata, gdyż z własnością wiąże się ryzyko. Stopień ryzyka może być zróżnicowany i ryzyko może być utratą własności, utratą majątku, który korzyści przynosił, może dodatkowo ryzykować utratą wolności i jeszcze dodatkowo utratą wolności, jeśli prawo przewiduje taką karę dla niewyżegowanego poddanka.

II. Własność Ułonna

Bez wątpienia każdego kochał i posiadał, przyznając wszystkim pięć powyższych uprawnień. Jednakże nie wszyscy właścicielami. Kłopot jednak w tym, że bardzo często ludzie mają tylko niektóre z tych uprawnień. Często w stosunku do jednego dobra uprawnień ma wielu ludzi, każdy w pewnym stopniu, lub każdy inne uprawnień. W praktyce mamy do czynienia z własnością ułonną, niepewną, która może nawet być dominującą w danym okresie historycznym. Nie jest więc tak, że właścicielem albo się jest albo się nim nie jest. Można nim być w różnym stopniu.

Tylko w klasycznej XIX-wiecznej indywidualności własności w przemyśle, właścicielowi przysługowały wszystkie pięć uprawnień jednocześnie. Już w spółkach udziałowców własność komplikowała się: do jednego i tego samego majątku, np. fabryki - uprawnień mieli wszyscy uczestnicy spółki jednocześnie i to nie w jednakowym stopniu, tylko proporcjonalnie do własnych udziałów. Każdy był tylko częściowym właścicielem fabryki - ryzykował jedynie własnymi udziałami, tek-

że tylko nimi rozporządzać, a uprawnienia do zarządzania dzielą z innymi odpowiednio do udziałów.

Jeśli już jesteśmy przy spółkach, to warto zwrócić uwagę, że może występować spółka stanowiąc grupę ludzi, w której ktoś z członków grupy z osobna nie jest właścicielem, czyli nie ma żadnego z uprawnień przysługujących właścicielowi, a właścicielem mającym te uprawnienia jest grupa jako całość. Tak będzie, jeżeli majątek spółki nie jest podzielny na udziały. Jeśli np. każdemu z dwóch spadkobierców przysługują połowa majątku /np. fabryki/ lecz nie mogą go podzielić /bo np. zakazuje tego testament/, to żaden z członków tej grupy z osobna nie ma prawa użytkować, rozporządzać, decydować czy czerpać korzyści samodzielnie bez porozumienia się z drugim członkiem grupy. Uprawnienia te mają dopiero, gdy występują razem jako jednolita i zgodna grupa. Nowacz właścicielem jest grupa, a nie jej członkowie z osobna.

Przykładem występowania ulomnej własności są stosunki w spółce akcyjnej. Formalno-prawnie właścicielami takiej spółki są wszyscy akcjonariusze. W praktyce gros akcjonariuszy ma jedynie uprawnienia do korzystania w formie części zysków zwanej dywidendą proporcjonalnie do ilości posiadanych akcji, podczas gdy decyduje o wszystkim co firma robi ten, kto ma tzw. kontrolny pakiet akcji i może wszystkich akcjonariuszy przegłosować. Co ciekawe, posiadacz kontrolnego pakietu decyduje może o całej spółce podczas gdy korzyści, które z tego płyną przypadają mu tylko w części - odpowiednio do posiadanych akcji. Choć więc nie musi dzielić się zyskami, musi dzielić się zyskami z innymi akcjonariuszami.

Jeszcze ciekawszy jest układ stosunków w tzw. wielkich korporacjach z "rozproszoną własnością". Są to najczęściej międzynarodowe korporacje, których roczne obroty nierazko równe są dochodowi narodowemu przeciętnego państwa europejskiego, które rozpląsują swój majątek na ogromną ilość akcji o niskim nominalnie. Wartość majątku takiej korporacji jest tak wysoka, że nie ma nikogo, kto miałby dość środków finansowych, by móc wykupić kontrolny pakiet akcji. Ilość akcjonariuszy jest tak wielka, że trudno im jest, już od czysto technicznej strony, porozumieć się i tworzyć frakcje, któreby na Walnym Zebraniu Akcjonariuszy przegłosowała ich decyzje. A co najważniejsze - interesy kolosa - korporacji są bardzo skomplikowane, akcjonariusze nie mają w nich rozeznanie i co więcej, często nie chcą o nich zbyt dużo wiedzieć. Aby korporacja dobrze prosperowała, musi ona szereg swych wewnętrznych spraw chować w tajemnicy przed konkurentami, a gdyby dostęp do tych tajemnic miał każdy akcjonariusz nie można by było zachować żadnej dyskrecji. W rezultacie akcjonariusze częściowo świadomie, a częściowo z przymusu pozbywają się swych uprawnień na rzecz menedżerów zadawając się wyłącznie dywidendami. Menedżerowie, czyli wybrani przez akcjonariuszy członkowie Zarządu i Rady Nadzorczej zaczynają manipulować akcjonariuszami, stają się nieustraszeni i utrwalają swoją pozycję. Zdobytą faktycznie /choć nie formalnie/ samodzielnie i przez nikogo nie kontrolowane uprawnienia do decydowania o użytkowaniu majątku firmy. Ale trudno nazwać ich właścicielami. Żywi im nie przyługują, a jedynie pen-

sja ze ich pracą, nie mogą majątku firmy przekezać w spadku, nie ryzykują majątkiem firmy, bo według prawa to nie jest ich majątek tylko akcjonariuszy /mówi się, że ryzykują cudzym majątkiem, co jest niezwykle atrakcyjnym ryzykiem/, mają prawo sprzedawania części majątku, ale korzyści z tej sprzedaży nie im przypadają tylko akcjonariuszom. Własność tak się tu rozmywa, że korporacja taka zdaje się reprezentować kapitalizm bez kapitalistów.

Dotychczasowa analiza skłania do wniosku, że nie ma sensu upierać się, by właścicielem nazywać tylko tego, kto ma wszystkie pięć uprawnień jednocześnie, bo takich ludzi jest coraz mniej i pojęcie własności miałyby bardzo wąskie zastosowanie. Rozsądniej jest uznać, że do nazwania kogoś właścicielem, wystarczy by miał on tylko niektóre, ale za to kluczowe uprawnienia. Problem tylko, które z uprawnień można uznać za kluczowe.

III. Property Rights.

Jeśli są jakieś podstawy, by dzierżących u nas władzę komunistów nazywać właścicielami PRL, to w dużej mierze jest to zasługą nie kogo innego jak właśnie K.Marksa. Co więcej, paradoksalnie teoria Marksa, która traktowana była przez komunistów jako święty dogmat gdy walczyli o władzę - z chwilą, gdy zdobyli, oni najwyższe stożki w aparacie władzy - zaczęła być kompromitująca dla nich samych. Samo postawienie pytania o właściciela środków produkcji stanowi chcą nie chcą nawiązanie do teorii Marksa, on bowiem był tym, który rolę własności środków produkcji w funkcjonowaniu systemów społeczno-ekonomicznych szczególnie eksponował.

Na Zachodzie zaś długo odrzucano rozważania o własności jako mało płodne poznawczo, co było m.in. reakcją na Marksa. Dominował pogląd, że nie jest ważne, czy kogoś nazwiemy czy nie właścicielem, ważne jest, jakie ma możliwości działania, jaka jest skala efektywności jego działań i zasady funkcjonowania. W analizach własnościowych podejrzewano czysto ideologiczną, pozanukową chęć zwalczania prywatnej własności. Dopiero niedawno nastąpił renesans analizy własnościowej w zachodniej ekonomii w postaci nowego dziś kierunku "Property Rights" - co się tłumaczy jako "Prawa własności". Zaletą tego kierunku jest szczęśliwe uniknięcie ograniczenia się do uproszczonej antynomii relacji właściciel - nie właściciel, a rozpatrywanie własności jako wiązki różnorodnych uprawnień, które niejednakowo, w różnym stopniu i w różny sposób są udziałem poszczególnych uczestników procesu gospodarowania i wyznaczają strategię i pole ich działania /zob. np.: Property Rights and Economic Theory: A Survey of Recent Literatures by E.G.Furubotn and S.Pejovich. Journal of Economic Literature, December 1972, vol.X, No 4./.. To właśnie do tego kierunku nawiązywaliśmy definiując własność jako "wiązkę pięciu grup uprawnień".

Kierunek "Property Rights" choć również podkreśla szczególną rolę własności środków produkcji /co zresztą od dawna jest nie kwestionowane w światowej ekonomii i socjologii/, to jednak rozkładając własność na wiązkę uprawnień wielu przedstawicieli tego kierunku nie stawia pytania, które z tych uprawnień można traktować jako kluczowe. Wszystkie wy-

dają się być - wg. tego kierunku - ważne.

Toteż jeśli chcemy odpowiedzieć na pytanie, czy marksiści - komuniści są właścicielami PR, to musimy tu posłużyć się ich własną bronią, tj. właśnie Markssem.

IV. Kluczowe uprawnienia własnościowe.

U Marksa nie do zniesienia jest przede wszystkim jego ideologicznie natrętna frazeologia, którą wyrażał swą irracjonalną niechęć do świata cywilizacji zachodniej i którą zresztą wprowadził w błąd czytelników. Właściciele środków produkcji nazywał wyzyskiwaczami, twierdząc że okradają oni robotników z części wytworzonego przez tych robotników produktu a stanowiącej zysk właściciela. Właściciel jawi się w tym opisie kimś na podobieństwo chytrzego lichwiarza, który napełnia sobie wory złotem i który okrada innych, by tuczyć swój opasły brzuch. Tymczasem właściciel bynajmniej nie przejada całości zysków. Chyby prowadził jak najbardziej luksusową konsumpcję, to i tak zawsze będzie ona stanowiła jedynie nikły procent całości zysków. Sam Marks zresztą twierdził, że tu nie o luksusową konsumpcję chodzi, i że rewolucja nie na tym polega, by zabrać dobra bogatym i rozdać je ubogim, bo na jednego biednego niewiele by przypadło i nie poprawiło jego losu. Tymczasem trzeba spojrzeć na to, że właściciel decydującą część zysków inwestuje. Buduje nowe fabryki, nowe maszyny i nowe miejsca pracy dla rosnącej liczby ludności. Buduje fabryki, które dostarczają coraz więcej różnorodnych dóbr zakupywanych przez robotników, którym się coraz lepiej powodzi. Przewidywana przez Marksa postępująca pauperyzacja robotników bynajmniej nie następuje. Dzięki inwestowaniu zysków /co nazywa się akumulacją/ coraz lepiej żyje się zarówno właścicielom jak i robotnikom, bogaci się cały kraj. A więc produkt "zabrany" robotnikom jako zysk, poprzez proces inwestowania powraca z powrotem do robotników i do całego społeczeństwa. Gdzie tu wyzysk?

Oczywiście słowo wyzysk jest tu zupełnie nie na miejscu i Marks stosował je jedynie dla wprowadzenia w błąd prostaczków. Uparcie trzymał się tego słowa dalej mówiąc o "istocie wyzysku", która już z normalnym rozumieniem tego słowa miała niewiele wspólnego. Wywód był jednak logiczny. Istota ta sprowadza się do faktu, że nie jest bez znaczenia, kto najpierw odbiera społeczeństwu /robotnikom/ produkt dodatkowy jako zysk, a potem po zainwestowaniu zwraca go z powrotem społeczeństwu. Ten bowiem, kto ma uprawnienia i możliwości tak czynić, może decydować o kierunkach inwestowania, o strukturze inwestowania i o podziale dochodu przedsiębiorstwa na płace i zyski, a tym samym ma w swoim ręku możliwość utrwalania i umocnienia panujących stosunków społecznych. Upraszczając wywód można stwierdzić: że właściciele środków produkcji dzięki temu, że decyduje o podziale dochodu na płace i zyski /a więc określa płace/, ustala płace na takim poziomie, aby robotnik nie był w stanie zakupić środków produkcji i samemu stać się właścicielem. Na skutek tego robotnik nadal pozostaje robotnikiem a właściciel - właścicielem i stosunki społeczne nie zmieniają się. Ponadto właściciele środków produkcji mając wyłączne prawo decydowa-

nia o kierunkach inwestycji, przeznaczają ich część na poma-
żanie materialnych środków panowania, a więc na policję, wojsko,
sko, administrację itp. dzięki czemu dodatkowo utralają i
umacniają swoje pozycje właścicieli odbierając robotnikom
szanse zmiany ich statusu społecznego. Kto więc ma samostanowić
uprawnienia do decydowania o użytkowaniu środków produkcji /
do zarządzania/, ma w swym ręku klucz do utrzymywania sto-
sunków społecznych w niezmięnionej postaci. Uprawnienia do
decydowania możemy więc traktować jako kluczowe i wystarcza-
jące by tego, kto je posiada nazwać właścicielem, nawet jeśli
to będzie jedynie jego uprawnienie. Jeśli się nie to zgodzimy
to menedżera korporacji z "rozproszoną własnością" uznać
dzielnymi mogli za właściciela środków produkcji, conbowiem ma
samostatne, przez nikogo nie kontrolowane prawo do decydowania
o kierunkach inwestowania i wysokości płac robotników.

Co ciekawe, przy tym podejściu okazuje się, że prawo
do zysków, które w potocznej świadomości kojarzy się jako
zbywalne prawo właściciela, bynajmniej nie jest najważniejsze
Jeśli potoczna świadomość taką wagę przywiązuje do niego, to
właśnie dlatego, że fascynująca dla niej jest atrakcyjna
możliwość "przejedzenia" całości zysków przez właściciela,
podczas gdy jest to tylko potencjalna możliwość, a w praktyce
z punktu widzenia konsumpcyjnego zyski niewiele dają
właścicielowi, bo w większości musi je inwestować, by pozostać
dalej właścicielem. Prawo do decyzji inwestycyjnych jest więc
ważniejsze i dlatego menedżera, który w ogóle nie ma prawa
do zysków, za to podejmuje niekontrolowane decyzje o
kapitału nazwiemy właścicielem.

V. Kłamstwa o robotnikach.

Od tego, co napisano o własności w socjalizmie w prze-
pisach, prawa i podręcznikach, po prostu włos się jeży. W sa-
mej konstytucji mamy kilka pojęć określających dominujący typ
własności bez jakiegokolwiek wyjaśnienia, czym one się róż-
nią. Czytamy więc o własności socjalistycznej, państwowej,
społecznej, ogólnonarodowej, itp. W podręcznikach niektórzy
autorzy używają te pojęcia zamiennie, inni dopatrują się
różnic między nimi. W wielu pracach toczą się polemiczne
spory na temat czy własność jest podstawowym stosunkiem spo-
łecznym czy też całokształtem stosunków społecznych, które
to spory jeśli w ogóle czemuś służą, to tylko temu, aby tak
zamacać problem, byśmy raz na zawsze przestali zadawać to
niebezpieczne pytanie: Kto właściwie jest właścicielem śro-
dków produkcji w socjalizmie?

Akademickie podręczniki ekonomii politycznej socjaliz-
mu bywało to pytanie ordynarym kłamstwem twierdząc, że w na-
szym ustroju robotnik jest właścicielem środków produkcji.
Kłamstwo to nazywam ordynarym, bo przeciwstawiając jeden
razu i ok. na uprawnienie, jakie muszą przysługiwać osobom,
które zechcielibyśmy nazywać właścicielami, by stwierdzić że
w socjalizmie robotnik nie posiada ani jednego z nich, więc
jest więc właścicielem nawet w najmniejszym stopniu. W prak-
tyce czynności wobec środków produkcji robotnik podejmuje
może jedynie za zgodą, na polecenie, z upoważnienia i na ra-
chunek władz zwierzchnich, a próby samostanowienia w tym
zakresie mogą go jedynie zawiązać do więzienia.

VI. Własność niczyja.

Mówiąc o socjalizmie będziemy mówić o tym systemie w którym żyjemy, zwanym też "socjalizmem realnym", ale jednocześnie będziemy abstrahować od przeżytków poprzedniego ustroju w postaci resztek prywatnej własności, jakie się jeszcze zachowały. Mowa więc będzie o socjalizmie realnym w jego czystej postaci. Otóż niektórzy interpretatorzy tego systemu dostrzegając, że pozycja robotnika nie różni się od jego pozycji w kapitalizmie /a jeśli się różni, to tylko na gorzej/ i że robotnik jest "wyzyskiwany" przez socjalistyczne państwo dużo skuteczniej niż przez "kapitalistów" - skłonni są nasz system określać mianem "kapitalizmu państwowego". Sądzę że taka terminologia jest jednak nie na miejscu bo sugeruje, że system w którym żyjemy pod względem własnościowym jest w gruncie rzeczy taki sam jak zachodni kapitalizm, tylko nieco inny, bo "państwowy". Tymczasem już na pierwszy rzut oka systemy te różnią się od siebie tak dalece, że nic nie usprawiedliwia ich tym samym mianem, a nawet wprowadzałoby to w błąd.

Choć bowiem z punktu widzenia robotnika różnica nie jest tak zasadnicza i wyraźnie dostrzegalna, to jednak rewolucja socjalistyczna odbyła się i przyniosła głęboką przemianę w stosunkach własnościowych. Polega ona przede wszystkim na tym, że wywłaszczono indywidualnych właścicieli i odtąd w socjalizmie nikt nie może posiadać jako jednostka lub firma. Nie ma nikogo, kto by jako pojedynczy człowiek mógł środki produkcji samoistnie /nie pod dyktando innych ludzi/ przechowywać, czy użytkować. Nikt sam jeden, nie pytając innych o zdanie nie może też podejmować decyzji o ich użytkowaniu i przechowywaniu, nie może "sam z siebie" zarządzać. Nikt nie może sprzedać ich na własny rachunek, podarować ani zapisać w spadku, czyli rozporządzać. Nikt też nie żyje z zysków od kapitału. Wszyscy są pracownikami najemnymi i żyją z pensji, ich korzyści pozaekonomiczne, takie jak np. satysfakcja wynikająca z pracy /jest to satysfakcja z pracy i jej efektów/, a nie z posiadania. Podobnie jest z prestiżem, zakresem władzy itp., które zależą od stanowiska, na którym się pracuje, a nie płyną z posiadania, niezależnego od pracy. Ponadto w tym systemie żadnej jednostce nie grozi ryzyko utraty środków produkcji, skoro nie ma nikogo, kto by je posiadał. Fakt, że jednostki nie mają tych wszystkich uprawnień jest powodem dla którego niektórzy nazywają typ własności panujący w socjalizmie "własnością niczyją".

VII. Własność biurokracji centralnej.

To jednak, że w socjalizmie nikt jako jednostka nie posiada uprawnień przysługujących właścicielowi środków produkcji, nie oznacza jeszcze, że takie uprawnienia dosłownie nie przysługują nikomu. Gdy nikt z osobna nie jest właścicielem, może nim być jeszcze jakaś grupa ludzi jako całość. Rozpatrywalismy już przypadek, w którym właścicielem może być cała grupa, gdy jednocześnie nie jest nim żaden z członków tej grupy. Z takim przypadkiem mamy do czynienia w socjalizmie. Przede wszystkim jeśli chodzi o kluczowe uprawnienia: o decydowanie, /w tym o zarządzanie/, to w socjalizmie bez trudu można wskazać tych, którzy je samoistnie, na mocy

własnych nadań posiadają. Bez trudu, bo w scentralizowanym systemie, w którym hierarchia władzy /również ekonomicznej/ układa się na wzdłuż piramidy, łatwo jest wskazać na jej wierzchołek, a więc na ścisłą elitę władzy stanowiącą grupę, którą będziemy nazywali biurokracją centralną. Oczywiście dyskusyjne jest, gdzie kończy się wierzchołek a zaczyna szeroka podstawa piramidy, czyli kogo zaliczyć do zwierzchniej władzy, a kogo tylko do podwładnych. Granice musi tu być przyjęte arbitralnie. Na pewno do ścisłej elity władzy zaliczymy pierwszego sekretarza KC, całe biuro polityczne, sekretariat KC, premiera i prezydium Rady Ministrów. Ponieważ chodzi nam tu o władzę ekonomiczną, to może do tej elity należałoby zaliczyć jeszcze przewodniczącego Komisji Planowania czy jej prezydium. O inne stanowiska można się spierać. Ważne, że własność, która formalnie jest państwową, na skutek opanowania przez tę grupę instytucji państwa stała się ICH własnością. Własnością wąskiej elity, która już nie ma nikogo nad sobą, która odnawia swój skład osobowy przez kooptację /a więc kierując się jedynie własną wolą/, i która jest estateczną instancją polecającą innym i wydającą zgodę na przechowywanie, użytkowanie i zarządzanie, a więc podejmowanie w ICH imieniu i zgodnie z ICH interesem decyzji o użytkowaniu środków produkcji. To wystarczy, byśmy mogli centralną biurokrację nazwać właścicielami. To oni decydują o podziale dochodu "narodowego" na inwestycje i płace i dokonują go tak, by robotnik w socjalizmie pozostawał zawsze robotnikiem i nie mógł zmienić swojego statusu społecznego i aby centralna biurokracja nie utraciła swej pozycji. To oni też decydują o kierunkach inwestycji przeznaczając ich część na pomnażanie materialnych środków swego panowania, tj. na policję, wojsko, propagandę, administrację państwową itp. czym dodatkowo umacniają swoją pozycję.

Jeśli chodzi o uprawnienia do dziedziczenia, to grupa ta, jaką jest centralna biurokracja, posiada to uprawnienie w dość abstrakcyjnym sensie, gdyż nie polega ono na przekazywaniu majątku narodowego dzieciom i rodzinie w spadku, lecz następcom na stanowisku, czyli kolejnym składom /generacjom/ samoodnawiającej się grupy. Jeśli chodzi o kolejne uprawnienie z grupy rozporządzania, tj. o możliwość sprzedaży majątku narodowego /środków produkcji/, to w wypadku sprzedaży wewnątrz kraju jest ono puste, jest formalną czynnością bez wewnętrznej treści, jaką musi posiadać sprzedaż. Sprzedaż bowiem oznacza zmianę właściciela, a w kraju jest tylko jeden właściciel. W kraju środki produkcji jedynie się przemieszczają, a pieniądź pełni przy tym tylko funkcję obrachunkową. Resztą w krajach socjalistycznych najczęściej występuje wręcz także sprzedaż /nawet tej czyste formalnej/ środków produkcji między przedsiębiorstwami czy innymi jednostkami gospodarczymi. Biurokracja centralna autentycznie sprzedaje środki produkcji może dokonać także za granicę, choć jest to prawo dość ograniczone, podobnie jak ograniczone jest ich prawo do zysków. Nie może bowiem, na przykład, spieniężyć doświadczenia całego majątku i dochodu "narodowego" i zwinąć interes, jakim jest gospodarka PRL, by za uzyskane pieniądze urządzić się zbiorowo w lepszym zakątku ziemskiego globu. Ich możliwości przepuszczenia majątku i dochodu PRL nie mogą zbyt często przekraczać granic zdrowego rozsądku. Jako grupa czerpią natomiast w pełni korzyści pozaekonomiczne w

posteci władzy, poczucia prestiżu, samozadowolenia, niezależności itp, wynikające z posiadania.

Wszystkie te uprawnienia posiada grupa centralnej biurokracji jako całość. Poszczególne jednostki - członkowie tej grupy muszą działać w porozumieniu z innymi członkami i co najmniej występować w imieniu, czy z upoważnienia grupy /z upoważnienia biura politycznego, KC, rządu itp./. Gdyby próbowali działać "prywatnie" i na własną rękę, byłoby to przez ich kolegów z grupy uznane za bezprawne i mogłoby spotkać się z surowymi sankcjami. Jednostki to bowiem praw nie mają - ma je cała grupa. Jedynie te korzystać pozaekonomiczne, które polegają na "odczuwaniu" /satisfakcji, zadowolenia itp./ z natury rzeczy mogą być i są czarpane tylko przez członków grupy a nie przez grupę. Grupa nie czuje - czuje tylko poszczególne ludzie. Ale i tu pierwotnie i nieodłączne od tych odczuć jest poczucie przynależności do grupy. Natomiast już takie korzyści pozaekonomiczne jak władza /a nie poczucie władzy/ przysługują grupie jako całości, a poszczególne członkowie mogą ją sprawować jedynie w imieniu grupy.

Na koniec trzeba dodać, że pełnego ryzyka gospodarowania w socjalizmie właściciel nikt nie ponosi. Centralne biuro kreuje i nie gospodarując ryzykuje, że mniejszy się dochód i majątek kraju, ale nawet przy skrajnej nieudolności nie grozi jej plajta, tam, nie mogą utracić całości zysków i majątku "narodowego" na rzecz innej grupy, która chciałaby przejąć liqwidowany majątek wraz z władzą, bo takich konkurencyjnych grup, które aspirowałyby do przejęcia władzy nie ma, a jeśli się pojawiają, to są niszczone w zarodku. Centralna biurokracja jest bowiem w pełni właścicielem - monopolistą i swą pozycję wykorzystuje także do tego, by zawczasu rozprawić się z potencjalnymi konkurentami. Jej ryzyko gospodarowania sprowadza się do tego, że czasami musi się zmierzyć z akcją osobowy tej grupy i niektórzy jej członkowie zostaną za etapami przez swych towarzyszy, co jest ryzykiem z bardzo ograniczoną odpowiedzialnością i dotyczy jednostek a nie grupy jako całości /można tu mówić o ryzyku gospodarowania jako zagrożeniu zewnętrznym na skutek wojny, która gdy kraj jest gospodarstwo zrujnowany, ryzyko może być zwycięska. Wojna jednak należy do działań politycznych, a przegrac ją mogą także kraje silnie gospodarzo. Ryzyko przegrac wojny trudno jest więc wręcz traktować jako ryzyko gospodarowania/.

VIII. Własność "społecznie zorientowana".

Oficjalnie ekonomia wkręcając się pod biczem pytania o właściciela środków produkcji w socjalizmie, jeśli się nie ucieka do zwykłych kłamstw, lub do zaciemniania problemu - te skupia się na próbach dopatrzeć się w penującym typie własności - własności społecznej. Poważniejsi autorzy nie twierdzą już dziś /tak jak to dawniej czyniono/, że wraz z socjalizacją środków produkcji automatycznie stają się one własnością społeczną. Uspokojenie - pisała, to proces, którego werunkiem i początkiem jest nacjonalizacja, ale który może się stopniowo i powoli, czasem z oporami, i który w końcu dojdzie do swego apogeum, tj. uspołecznienia pełnego. Nie razie mamy formalno-prawnie własność państwową, która jednak faktycznie jest już w swej "istocie" społeczna,

W

tn. jest "zorientowana" społecznie, tylko forma jej przejawiania się jest wciąż penatwowa /zob. np. M. Strzyżewska-Kemińska. Wiadomość socjalistyczna jako kategoria ekonomiczna. Warszawa 1976/. Swoje wywody autorzy ci formułują w sofistycznym języku, nie mniej ich sens jest możliwy do odtworzenia. Chodzi im, jak się zdaje, o przekonanie, że w socjalizm realny, w którym żyjemy, jest wmontowany jakiś mechanizm, który powoduje, że natychmiast po nacjonalizacji rozpoczyna się i trwa proces uspołecznienia /stąd to zorientowanie na uspołecznienia jako istota systemu/. A proces ten polegać ma na tym, że robotnicy jako grupa / a nie jako poszczególne jednostki / lub wręcz społeczeństwo jako całość uzyskują krok po kroku w toku rozwoju demokratyzacji systemu coraz większy zakres uprawnień do decydowania o użytkowaniu środków produkcji /do współzarządzania/ a tym samym i pozostałe uprawnienia przysługujące właścicielowi, aż z czasem dojdzie do pełnej demokratyzacji systemu i obieralni urzędnicy państwowi /ministrowie, posłowie itp./ będą realizować wyjątkowo wólcę społeczeństwa i społeczeństwo jako całość stanie się faktycznym właścicielem środków produkcji.

Wizja ta jest wyraźnie utopijna. W nowym języku nawiązuje do starej leninowskiej teorii o obumieraniu państwa. Jest ona przede wszystkim ideologiczną obietnicą bez pokrycia. Już nie będę się rozwodził zbytnio nad tym, że zakłada ona milcząco, że w razie społeczeństwo jeszcze nie dorosło i nie dojrzało do współzrządzenia i trzeba członkom socjalistycznego społeczeństwa najpierw nieco przemodelować mózg, aby potem można było pozwolić mu rządzić się samemu. Ale zwrócić warto uwagę, że wg. tej teorii w nasz system społeczno-ekonomiczny jest wmontowany jakiś mechanizm, który stopniowo rozwija demokratyzację. Otóż takiego mechanizmu trudno się dopatrzeć. Samo pojęcie "mechanizm" wprowadza w błąd, bo w historii działają nie siły mechaniczne lecz ludzkie, a tendencje i przemiany wyznacze siła działania wiodących grup społecznych. Otóż jeśli spojrzymy na te grupy społeczne, to grupa wiodąca, ta która ma w praktyce najwięcej do powiedzenia, bo skupia w swym ręku siłę władzy tj. centralna biurokracja ani nie chce demokratyzować systemu ani nie musi. Demokratyzacja oznaczałaby zmniejszenie zakresu władzy centralnej biurokracji, a nikt dobrowolnie, jeśli nie musi, władzy swej nie oddaje ani nie uczuwała. A centralna biurokracja właśnie nie musi - bo póki co, skupia w swym ręku tak potężny monopol władzy, że potrafi skutecznie niszczyć jakiegokolwiek demokratyzacyjne zapędy ze strony reszty społeczeństwa.

Cozwiście żaden system nie jest wieczny, panowanie centralnej biurokracji nie będzie rozciągać się w nieskończoność. Na skutek przemian rozsadzających system nastąpić może to, co wydawać się może demokratyzacją, a co będzie po prostu osłabieniem zakresu władzy centralnej biurokracji. Wieryć, że osłabiona i wciąż słabnąca będzie utrzymywać się nadal na swych pozycjach, aż społeczeństwo powoli przejmie całość jej uprawnień jest naiwnością. Po prostu w którymś momencie dziejowym, gdy centralna biurokracja osłabnie - jej władza będzie obalona, a jaki wówczas system społeczno-ekonomiczny powstanie - tego nikt dzisiaj nie jest w stanie przewidzieć. Teoria o "społecznie zorientowanej" własności środków produkcji w socjalizmie ma więc czysto propagandowy charakter.

Stanisław Marko

LUDZIE i IDEE

LEOPOLD TYRMAND 1920-1985

Postać tego wybitnego myśliciela, pisarza i publicysty jest dziś w Polsce na pół zapomniana. Drugich lat konsekwentnego milczenia, które otaczało całą działalność na emigracji, nie udało się zrehabilitować kilkoma artykułami opublikowanymi po jego śmierci. Tyrmand "amerykański" był dla naszej władzy bardzo niewygodny, nie lepiej było z Tyrmandem "polskim". Legenda twórcy "Złogo" rosła więc potęgowana brakiem jakichkolwiek informacji, o czemu sprzyjała sama postawa Tyrmanda. Zawsze bardzo skromny, niezbyt towarzyski, nie dbał o rozgłos i choć do śmierci uważał się za Polaka, zerwał niemal wszystkie więzy z krajem. Wydaje mi się, że Leopold Tyrmand był człowiekiem na tyle ciekawym, iż warto byłoby podjąć próbę przybliżenia jego postaci, wyjaśnienia wielu narosłych wokół niego niejasności i zamienienia legendy w konkretną wiedzę.

Leopold Tyrmand urodził się 16 maja 1920 roku w Warszawie. Tam chodził do szkoły podstawowej i ukończył prywatne gimnazjum Kreczmarra. Dzięki stypendium Ambasady Polskiej Rzeczypospolitej w Paryżu rozpoczął studia w L'Ecole des Beaux Arts. Swoje pierwsze studenckie wakacje spędził w roku 1939 z rodzicami w Warszawie. Uciełozka przed okupantem we wrześniu tego roku niezbyt mu się udało, bo trafił do Lwowa, który kilka dni potem zajęty został przez armię sowiecką. W roku 1940 Tyrmand przeniósł się do Wilna, gdzie redagował swoją własną rubrykę w "Prawdzie Komsomolekiej" - sowieckiej gazecie wydawanej dla Polaków mieszkających na terenach okupowanych przez ZSRR. Współpraca z kolaborancką gazetą jest faktem, o którym Tyrmand zapewne chciał szybko zapomnieć. W niewielkim tylko stopniu usprawiedliwia go fakt ciężkiej sytuacji materialnej i brak innych perspektyw oraz to, że w redagowanej przez niego rubryce - Na kanwie dnia zamieszczano stęskowo neutralne, wolne od indoktrynacyjnej propagandy, bieżące felietony o wyderzeniach kulturalnych, recenzje itp. Od czasu do czasu zdarzało mu się jednak napisać felietony gromiące kapitalistycznych imperialistów zza oceanu i wyzyk mas pracujących przez klasy uprzywilejowane. Bez względu na charakter jego publicystyki, rok współpracy z "Prawdą Komsomolską" był najbardziej żenującym, a nawet haniebnym faktem w życiu Leopolda Tyrmanda.

Po zajęciu Wilna przez Niemców został aresztowany i jako ochotnik zgłosił się na roboty do Niemiec podając się za Francuza. Początkowo pracował jako tłumacz w fabryce w Mannheim, później jako kelner Hotelu Parkowego we Frankfurcie, a nawet jako lokalny pewnego generała. Podczas wzmożonych nalotów dywanowych zdecydował się na ucieczkę - najpierw udał się do Wiednia, a potem zamustrował się na niemiecki statek "Charlotts Gorda" płynący do Szwecji, ale wylądował w Norwegii. Został aresztowany przez Niemców i końca wojny doczekał w obozie koncentracyjnym w Grini pod Oslo. Po wyzwoleniu Norwegii pracował tam jako przedstawiciel Polskiego Czerwonego Krzyża. Swoje perypetie wojenne opisał w "Hotelu Ansgar", swoim debiucie książkowym wydanym w roku 1947. Książka oudem ujrzała światło dzienne, ale nie na długo - cały nakład został skonfiskowany przez cenzurę. Przetrwaliły tylko nieliczne egzemplarze w bibliotekach i zbiorach prywatnych najbliższych przyjaciół tego ok -

resu.

Jesienią 1945 roku Leopold Tyrmand wrócił do Warszawy i został korespondentem Agencji Prasowo Informacyjnej. Współpracował ponadto z "Przekrojem" i drukował w "Słowie Powszechnym", "Ekspreście Włoczyńskim" oraz "Tygodniku Warszawskim". Pisał także artykuły dla "Jazzu" i "Ruchu Muzycznego", a od 1949 do kwietnia 1953 współpracował z "Tygodnikiem Powszechnym". Pisanie dla tego ostatniego dziennika przyniosło mu szczególnie dużo satysfakcji ale podobnie jak wielu innych członków redakcji, po przejęciu pisma przez PAX Bolesława Piaseckiego, zerwał z nim współpracę.

W okresie "stalinizmu" dał się poznać jako nieprzejednany buntownik przeciwko uniformizmowi, szarżyznie i nudzie tych lat. W latach 1946-49 prowadził założony przez siebie Jazz Club Polskiej WCA i niewątpliwie był jednym z głównych animatorów ruchu jazzowego w Polsce. Heleży pamiętać, że w tym okresie uprawianie tego rodzaju muzyki wymagało niemałej odwagi. Niebezpieczna była nie tylko muzyka - wzięciem się grezit kolor krawata, czy krój marynarki, a Leopold Tyrmand bezkompromisowo aspirował do symbole "odchylenia prawicowo-nacjonalistycznego". Propagował nowy, twórczy / nie Wytwórczy/ ideał życia, życia nieschematycznego, bogatego i pełnego niespodzianek. Ideał ten nie zdobył sobie poklasku junaków z SP, ale zainspirował dość liczną grupę młodzieży - muzyków i organizatorów pierwszych festiwali jazzowych. Dziś może się to wydawać śmieszne, ale w okresie mroku stalinizmu była to skuteczna i odważna walka z "nielocmylną" doktryną.

Przez cały czas Leopold Tyrmand pisał - oprócz "Hotelu Ananasa" wydał powieść "Filip", zbiór opowiadań "Cierki smak orzechów" i "Lucullus", a w "U brzegów jazzu" i najsztywniejszą swoją powieść "Zły". Napisał ponadto "Życie towarzyskie i uszczelanie", "Śladem dalekich rejsów" i "Dziennik 1954", ale książki te mogły się ukazać dopiero w latach Zjednoczonych.

Leopold Tyrmand wyjechał z Polski w roku 1966 i udeń się oczywiście do kolebki jazzu i demokracji - Stanów Zjednoczonych. Kontynuował tam swoją działalność jako niezależny publicysta współpracując z licznymi pismami - "The New Yorker", "The Reporter", "The New Leader", "Interplay Magazine", "The Atlantic Monthly", "The American Scholar", "National Review", "The Wall Street Journal", "Chicago Tribune", a także w tygodniku niemieckim - "Die Zeit", "Criticion", "Kontinent". Wydawał w formie książkowej jego esejistykę obejmującą "Notatniki dyktanta", "Czyli zając komunizmu", "Żu w Ameryce, czyli dobre rady dla Polaków", "Brzydzy piękni ludzie",

Tyrmand był zawsze zdecydowanym liberałem - podkreślał to niejednokrotnie swoim stylem życia i wypowiedziami. W Stanach Zjednoczonych związał się ze środowiskiem konserwatywnym. Była to zorna sprzeczność smu tak wyrażał: "... europejski liberał to amerykański konserwatysta, że nigdy nie zaprzeczam, że nie sprzoniawierzyłem się swojemu własnemu liberalizmowi, ale europejski liberał w stylu powiedzmy od Johna Stawarsa Niila de Friedrieha van Hayeka - to w Ameryce konserwatysta. Dlatego, że liberał oznacza tu socjaldemokrację."

Jak powiedział w mowie pogrzebowej Richard Neuhaus podał wawym wartościom dla samego Tyrmanda były kultura, wolność i

wiara. Rodzice Tyrmanda byli Żydami, a on sam nosił na szyi krzyżyk, ale bezpośrednio o swoich przekonaniach religijnych wypowiadał się niezbyt chętnie. Często natomiast mówił i pisał o Judeo-Chrześcijańskiej tradycji. Tradycji stanowiącej niezastąpioną podstawę kultury i jej nieodłączny element. Chodziło oczywiście o kulturę konserwatywną, o określony styl życia, życia pełnego i wartościowego. Taką kulturę Tyrmand często przeciwstawiał, ostro przez niego krytykowanej kulturze liberalnej /w amerykańskim rozumieniu tego słowa/. Z naciskiem przeciwstawiał się utożsamianiu kultury liberalnej z liberalizmem, o którym wielokrotnie wypowiadał się z uznaniem i szacunkiem. Nie wyobrażał sobie zachodniej demokracji, filozofii, polityki bez J.S. Milla, Hobbesa, Locka, Monteskiusza, Smitha, Jeffersona, Kanta, de Tocqueville'a, Lorda Actona, uznawał wniesione przez myśl liberalną do europejskiej tradycji intelektualnej trwałe wartości: wolność, tolerancję, indywidualizm, odpowiedzialność, z nich wyprowadzał XX wieczne poczucie sprawiedliwości i podstawowe zasady demokratycznego społeczeństwa. Nie mógł się jednak pogodzić z kulturą liberalną, która jego zdaniem zasady liberalizmu doprowadza do ekstremum, zmieniając ich rzeczywistą wymowę i znaczenie. W esejju "Notatki o kulturze liberalnej" napisał: "W połowie lat sześćdziesiątych - moim zdaniem regresie amerykańskiej kultury - pojawia się nowa doktrynalna interpretacja liberalizmu /.../ Nazywam to zjawisko kulturą liberalną ponieważ w szerzeniu swoich poglądów używa kulturalnych środków i wykorzystuje liberalne, ciężko wywalczone zasady społecznego i politycznego współdziałania /.../ Ideologicznie kultura ostatniej dekady skłania się ku światopoglądowi upatrującemu postęp w uwalnianiu człowieka z więzów narzuconych mu przez rozsądek i cywilizację oraz upewnianiu go w priorytetowym znaczeniu jego indywidualnych instynktów i skłonności."

Nie zgadzało się to ze światopoglądem Tyrmanda upatrującym celowość życia w wartościach odrzuconych przez kulturę liberalną - tradycji, cywilizacji, rozsądku. Tyrmand też mówił o wolności i o nią walczył przez całe życie. Ale dla niego wolność nie była odrzuceniem wszelkich norm moralnych, społecznych czy zdroworozsądkowych. Prawdziwą, pełną realizacją wolności widział tylko w ramach tych norm, co wcale nie stanowiło jej ograniczenia. Podobnie o kulturze i wolności wypowiedziała się grupa wybitnych filozofów zebranych na zorganizowanej przez Tyrmanda konferencji "Za wolność naszą i waszą" we Frankfurcie w 1982 roku - Ronald Berman, Paul Johnson, Nikolaus Lobkowicz, Leszek Kołakowski.

W 1976 roku rozpoczął razem z Johnem Howardem tworzenie Rockford Institute - instytucji poświęconej filozofii konserwatywnej, a zwłaszcza filozofii kultury. Celemi tej instytucji są rekonstrukcja systemu podstawowych wartości i zasad oraz przywrócenie porządku i efektywności w funkcjonowaniu instytucji państwowych. Działalność Rockford Institute, wiceprezesem którego był Leopold Tyrmand, koncentruje się na takich dziedzinach jak religia, edukacja, rodzina i literatura. We wstępie do pierwszej publikacji instytutu Tyrmand napisał: "Wydaje nam się, że nasz wiek duchowego niepokoju i moralnego chaosu wymaga powrotu do tradycji wyrażania zainteresowania i osądów niezależnie od wpływowych centrów opinii. /.../ W naszych dążeniach zaczynamy od zestawu zasad moralnych, które uważamy za sprawiedliwe,

szusze i obowiązujące. Mamy zamiar ich bronić i chcemy definiować to co nas otacza zgodnie z naszym poczuciem dobra i zła."

Definicja tych wartości znalazła się w formule Nagrody Ingersoll nadawanej za dzieła literackie i prace naukowe. Kryterium przyznania tej nagrody jest "twórcza artykulacja wartości - prawdy, wiary, uczciwości, sumienia, rozsądku i tradycji." Właśnie Leopold Tyrmand był inicjatorem, twórcą i sekretarzem generalnym tej nagrody. Na laureatów wybrał Tyrmand między innymi Jorge Luis Borgesa, Eugene Ionesco i Anthony Powella.

Tyrmand był również redaktorem naczelnym "Chronicles of Culture" pisma Instytutu Rockforda, do którego często pisał artykuły. Organizował liczne konferencje i sympozja w Stanach Zjednoczonych i na całym świecie.

Ta bardzo aktywna działalność jednego z najwybitniejszych myślicieli amerykańskiego konserwatyizmu została nagle przerwana 19 marca 1985 roku. Leopold Tyrmand zmarł na atak serca w Fort Myers Beach na Florydzie i został pochowany w Nowym Jorku.

M.I.





Rozdział 12

"...I przede wszystkim to jest twoja cywilizacja, to jesteś ty. Choć byś ją wymiał, czy nienawidził, nigdy nie będziesz szczęśliwy zdale od niej... Dobra bądź zła, ale jest twoja, a ty należysz do niej. I do śmierci nie uciekniesz przed piętnem, które na tobie oddziałęła..."

George Orwell

Nienawiść do cywilizacji i wymiowanie jej jest tak stare jak sama cywilizacja. Większość z tych, którzy takiej nienawiści czy wymiowaniu się oddają, dochodzi w końcu, w miarę upływu życia, do przekonania, że mydlono im oczy albo, że byli głupi - wrażenie obojętne nienie. Przestrzec ich jednak, iż ówa młodzieńcza nienawiść i buntownicze drwiny stanowią pułapkę, nie można, bo nie dociera do nich racjonalna argumentacja.

Nasza epoka miała i ma nadal swój udział w tej nienawiści i drwinach. Słowa Orwella każdemu o sensownym nastawieniu, ukazują cywilizację jako wielki dar, a jednak wielu z trudem zdaje sobie sprawę z obecności cywilizacji w nich i wokół nich. My, Amerykanie mamy szczególnie szczęście uczestniczyć w czymś tak rzadkim i cennym, jak cywilizacja amerykańska. Przeciętny Amerykanin, ponieważ dla niego jest to stan normalny, nie zdaje sobie sprawy, co to znaczy urodzić się w cywilizacji amerykańskiej. Wielu z nas, zwykłych egzystencjalnym gwarem tak paraliżującym w Ameryce, skłania się zazwyczaj do uznania naszej cywilizacji za niezastąpioną niechęć. Na prawdę zaś cywilizacja amerykańska stanowi wartość tak w planie bezpośrednio ludzkim, jak i humanistycznym, o zasięgu nieznany innym cywilizacjom. Jest źródłem naszej siły i skądś, naszych onó i grzechów, osiągnięć i porażek. Ale przede wszystkim jest naszą i kształtuje nas w każdej godzinie życia. Zarzyczaj nie zdajemy sobie sprawy jak bardzo reszta świata zazdrości nam naszej cywilizacji, jak na każdym kroku zazdrośnie próbuje nas naśladować. Nawet narody głoszące, że nie chcą naszej cywilizacji, ochocho podążają naszą drogą. Ci zaś, co otwarcie wyznają swą nienawiść do nas paląc amerykańskie flagi i biblioteki, chodzą w amerykańskich blue jeansach, popijają Coca-Colę i śpiewają pieśni buntu, które przywędrowały do nich wprost z amerykańskiej muzyki ludowej. Oto triumf Ameryki tak doniośle i jedyny w swym rodzaju, że jego wpływ trudno jeszcze oszacować.

Od dawna wiadano, że cywilizacja może wzbudzać patriotyzm, ale nigdzie dotąd nie działo się to tak wyraźnie jak w Ameryce. Niektórzy sądzą, że związek pomiędzy patriotyzmem a cywilizacją jest oznaką materializmu prawie równego zepsuciu, ale prawda jest coś przeciwnego. Patriotyzm oparty na wyniosłości i dążeniu do podbijania jest wątpliwej jakości; patriotyzm płynący z podniosłych uczuć może uzalczać duszę i wspomagać literaturę; ale miłość do kraju wynika z praktycznego, choć instynktownego uznania, że jest on kolebką cywilizacji wynagradzającej, jest źródłem dobrowolnej, więc szczególnie cennej, pomocy spoistości. Pewien poeta emigrant, gorzko rozczarowany Ameryką, po tym, jak prezydent Roosevelt wydał był Europę Wschodnią w niewolę stalinowską, opisał takie oto zdarzenie z powojennych lat czterdziestych. W piekącym skwarze Nowego Jorku szłownik w łachmanach rąbie kilofem skałę na Manhattanie. Robota jest morderczą, ale facet z zapalem śpiewa w jakimś słowiańskim języku. Zagadnięty przez poeę mówi mu, że jest Ukraińcem, dopiero co przyjechał, angielskiego nie zna, pracuje po czterech godzinach na dobę, żeby zarobić na sprowadzenie rodziny z Europy. Zapytany dlaczego chce mu się śpiewać w tak strasznej sytuacji, robi szeroki gest obejmujący szklaną panoramę Nowego Jorku i mówi: "Jestem w Ameryce! To wszystko moje!". Pożegnawszy się poeta odchodzi z przekonaniem, że spotkał prostaka nadal naiwnie wierzącego w stare amerykańskie frazesy, wkrótce jednak światła mu w głowie jaka intuicyjna głębia była w okrzyku Ukraińca: ten szłownik wyczuł - wyczuł raczej niż zrozumiał - istotę cywilizacji amerykańskiej a mianowicie, że ta cywilizacja jest własnością każdego, kto chce ją objąć. Szłownik może być, taki jak on, wyczuł tego pozbawiony, ale nikt nie degraduje za to, że nie zna miejscowego języka, jak to by działo się gdzieś u Indian. I nigdzie nie dostałby tak dobrej zapłaty za taką ciężką pracę. Przybывая do Ameryki osiągnął wolność od tyranii i osobistą wartość ekonomiczną - jedno i drugie to zasadnicze elementy udanej cywilizacji. Spaje się więc natychmiast owym patriotą, to amerykańską specjalność. I łatwo mu przychodzi powrócenie bądź duma wiara w amerykańskie zasady. Dla wielu palonowych fanatyków modych przekonań, słowa amerykańskiego przedstawiciela psychologii behawioralnej opublikowane jakiś czas temu w The New York Times brzmią z pewnością jak bluźnierstwo. Pisze on, iż według ankiety czasopisma Ebony (ang. Heban - uw. tłum.) "...znakomita większość czarnych uznała, że ich kraj wart jest tego, by go bronić przed obcymi wrogami" a dalej "...inne zaś badania ankietowe wykazały, iż ponad trzy czwarte czarnych określa siebie jako "znudzonych i smuczonych" szlachaniem ataków na "tradycyjne wartości amerykańskie". Wzrost czarnego patriotyzmu amerykańskiego bezpośrednio po gwałtowności lat sześćdziesiątych, kiedy ostateczne i nieuniknione rozdarcie narodu na dwie nieprzejednane wrogie grupy rasowe wydawało się wynikiem z góry przesądzonym, stanowi ewolucję przemian w następstwie. Według krzykliwego a przemożnego stereotypu - modnej ewangelii ostatnich dekad - młody czarny Amerykanin może wyjątkowo nieświadomie cywilizacji amerykańskiej, rzekomego źródła wszystkich jego nieszczęść. Ale przecież widzimy go na milionach ekranów telewizyjnych, tak jak to miało miejsce ostatnio, kiedy zdobył medal olimpijski w boksie, jak kradzie rękę na sercu podczas hymnu narodowego. Skryśmy jak mówi, niepomny porażających krzywd, że walczą? "...dla Davy, moich rodziców, mojej dziewczyny i wszystkich ludzi ze Stanów Zjednoczonych...". Tak więc możemy pewnie twierdzić, że pomimo wszelkich naszych braków, w sadnym społeczeństwie na świecie miłość do kraju nie jest tak dogłębnie spleciona z dzie-

dzictwem cywilizacji i jej obietnicą, jak to jest w Ameryce. Czarny patriotyzm amerykański to wspaniałe osiągnięcie, ale w istocie to nic nowego w tym kraju. Od wieków obserwujący z oddali Amerykę byli zadziwieni pewnym szczególnym zjawiskiem amerykańskim - intensywnym, serdecznym amerykańskim patriotyzmem rozkwitającym wśród ludzi prostych, biednych, często sponiewieranych, którzy zawsze potrafili lepiej kochać, szanować i doceniać Amerykę niż większość tych, którzy zawdzięczają jej swe bogactwo i pewnie przez to nisko ją cenią.

+++

Jestem przekonany, że chwała naszej cywilizacji opiera się na dwóch podstawowych elementach: potędze rozumu gwarantującej nasze swobody oraz poczuciu odpowiedzialności uzasadniającej społeczne i indywidualne korzystanie z nich. Odziedzyczyliśmy te pojęcia w większym zestawie, zwykle zwanym cywilizacją zachodnią. U jej źródeł Hebrajczycy uznali rozum za siłę porządkującą a ludzką odpowiedzialność wobec Boga za najwyższą normę moralną. Hellenowie zgłębiali znacznie rozum i odpowiedzialność w kontekście stawianych przez los zagadek a chrześcijaństwo przepoiło te dwie wartości miłością i metafizyką czynią z nich największe potrzeby ludzkiej duszy.

Przez całe wieki ludzkość była oczarowana Ameryką, najpierw wielkością krajobrazu i romantyzmem okresu pionierskiego, potem obfitością możliwości indywidualnych i społecznych, nigdy dotąd nie znanych reszcie świata na taką skalę. Później świat utkwili oczy w sposobie chodzenia Gary'ego Coopera i w przeszeniu słuchał trąbki Armstronga. Amerykańskie bajki i mity stały się kulturalną strawą dla całego świata, amerykański folklor światową elegancją, amerykańskie żale i cierpienia przekazywane przez sztukę i literaturę przedmiotem troski całego świata. Jeśli idzie o chwilę obecną to ludzkość wie więcej o amerykańskich mitach i prezydentach niż o czymkolwiek innym co ma historyczne bądź publiczne znaczenie.

Nając rozum i odpowiedzialność za fundamenty cywilizacja amerykańska osiągnęła bogactwo sposobów myślenia i form życia nieznanym innym cywilizacjom. Stworzyła rzeczywistość o galaktycznym komplikowaniu i nie mniejszej otwartości. Rozwinęła struktury i pojęcia społeczne swobody obywatelskiej, godności i obowiązku dające człowiekowi powód do dumy. Historia dowodzi, że tam, gdzie rozum i odpowiedzialność biorą górę, wielka cywilizacja, pomimo wszelkich przeciwności, procesów rozkładu i powolnego wprowadzania potrzebnych zmian, będzie się rozwijać pomyślnie i wprowadzać sprawiedliwość. Gdy tylko rozum i odpowiedzialność przestają mówić, wielkość cywilizacji zanika.

+++

Nasze stulecie, zadając kłam dziewiętnastowiecznym naukom głoszonym przez materializm, pozytywizm i marksizm udowodniło już, że cywilizacja zdeteterminowana jest przez swą kulturę bardziej niż

przez ekonomię czy politykę. Jeśli, jak ktoś napisał, nóż, łyżka i widelec są cywilizacją, to sposób posługiwania się nimi jest kulturą. W naszym wieku satelitów telekomunikacyjnych to pomocne "jak" staje się wszechpotężne i pokazuje, że jeśli cywilizacja jest źródłem potęgi, to kultura jest źródłem potęgi wewnętrznej cywilizacji. Jak się wydaje, nikt nie wie dziś więcej o tej sile niż Amerykanie.

Niestety kultura często bywała pełna pogardy wobec cywilizacji. Cały szereg ostrożnych myślicieli, poczynając od Rousseau aż do Marka Twaina, Anatol'a France'a i Bernarda Shawa oddawał się spekulacjom na temat sytuacji granicznych, które pokazują jak łatwo człowiek cywilizowany może się pozbyć tej warstwy cywilizacji, którą jest pokrzyty. Za naszego życia naziści i komuniści ukazali, jak łatwo porzucić nawet najbardziej elementarne znamiona cywilizacyjnego dziedzictwa. Tym niemniej w społeczeństwach demokratycznych kultura dąży do współdziałania z ocywilizacją. Dlaczego obecnie są one w Ameryce w ostrym konflikcie, trudno stwierdzić. Pozostaje zagadką, dlaczego dzieci pokolenia, które wygrało dla Ameryki bezinteresowną i sprawiedliwą wojnę, a potem skazało reszcie świata na szczególną sacrodrobliwość, pełne są antyamerykańskich namiętności skierowanych, zdaje się, przeciw amerykańskiej ochciwości i wyzyskowi innych narodów. Jest faktem, iż z końcem lat sześćdziesiątych wkroczyliśmy w wojnę domową o pryncypia i wartości nieskończenie bardziej przekonawą i decydującą niż jakikolwiek konflikt z obcymi narodami. Każdy atak z zewnątrz wydawałby się anemiczny w porównaniu z tym rozpadem więzów moralnych i społecznych, który właśnie się dokonuje.

Jakie źródła są tej walki? Historycznie biorąc wywodzi się ona z ataku kultury na rozum i odpowiedzialność, który rozpoczął się wraz z dziewiętnastym stuleciem. Potężne ruiny uwyświokowe rozpoczęły erozję wartości Zachodu. Oskarżając je o jałowość i nieludzką surowość. W nowszych czasach ci, którzy pragną odrzucić te wartości zarzucają naszej cywilizacji grzeszny brak współczucia i domagają się nowej definicji wolności, która wyeliminowałaby tradycyjne hamulce rozumu i odpowiedzialności, jako szkodliwe dla postępu ludzkiego. Istota ich postulatów to dążenie do zniesienia ograniczenia jako pojęcia pozytywnego i użytecznego, tak w kulturze, jak w cywilizacji. Tak więc linia frontu jest ustalona, przycie wyznaczone. Współcześnie jest to walka:

- pomiędzy tym, co nazywa się dziś ja, ego, albo podświadomość a rozumem,
- pomiędzy świadomością a odpowiedzialnością,
- pomiędzy zdrowym rozsądkiem instynktów społecznych a kulturą (w takim znaczeniu, jak pojmują kulturę elity intelektualne rządzące obecnie).

Albo czy kultura jest bytem jednorodnym, zwartym obozem w otwartej wojnie z innymi sferami działalności ludzkiej? Z pewnością nie. Kultura jest zbyt wielkim pojęciem, obejmuje zbyt wiele elementów i wartości by ją oddać bez walki we władzę jednej wizji świata. Aby ocalić kulturę musimy sobie zdawać sprawę na jakie wystawiona jest niebezpieczeństwa. Oto te zagrożenia:

- Jednostronne utożsamienie ograniczenia i zła jest fałszem tak filozoficznie jak i logicznie. Prowadzi do zniszczenia w spo-

zeczności i w jednostce zdolności rozumienia prawa, odpowiedzialności, obowiązku, sprawiedliwości - a są to główne filary naszej cywilizacji. Widzimy wokoło rozwiążność przedstawianą jako cnotę, usprawiedliwiającą irracjonalny permisywizm w etyce i życiu obywatelskim, niszczącą stosunki pomiędzy pokoleniami i pokoleniami. Takie nastawienie społeczeństwa podważa wszelkie formy zorganizowanego życia.

- Łatwy pseudohumanizm zalecający nieograniczone i chaotyczne pseudoswobody, degradujący osobę ludzką z centralnej pozycji godności ludzkiej do galimatiasu psychologii z tanich broszurek, której tak fałszywie się schlebia jako moralnemu uzdrowieniu na dziś.

- Wysiłki zmierzające do ograniczenia szerokiego zakresu norm wytworzonych przez ethos judeo-chrześcijański do jednego pojęcia indywidualnej świadomości - szlachetnej, ale śliskiej i ryzykownej kategorii myślenia i uczucia - nie rozwijają, ale fatalnie zubożają naszą cywilizację i nas samych.

- Rozmyślnie podporządkowanie mądrości i wiedzy zgromadzonej przez ożłowiska mechanicznie zarządzanemu sojetyzmowi oraz tendencja do przedstawiania dyscypliny umysłu i serca, kamienia węgielnego ludzkiej uczciwości, jako czegoś gorzejszego od postawy i zachowania reagującego na bezkształtne impulsy, to złowieszcze kroki ku upadkowi.

- Przekonanie dominujące obecnie w środkach masowego przekazu, że przekazywanie informacji na temat zła, zmniejsza zło - że na przykład - gdyby Charles Manson napisał best-seller, udzielał wywiadów i wygłaszał prelekcje na temat swych zbrodni, byłby z tego pożytek dla ludzkości a nie straszliwy dopust Boży - jest jednym z najbardziej złowroczących błędów naszych czasów.

- Twierdzenie, że terror poglądów radykalnych i rozwydrzonej gwałtowności w polityce jest mniej niemoralny i mniej przynosi szkodę wolności, demokracji i cywilizacji niż zgodne z prawem usiłowanie by powstrzymać i zwalozować taką działalność, może być równoznaczne z naszym końcem.

- Beźmyślna tyrania mody wyglądająca ku egzotycznym wiarom i filozofiom, mającym stanowić odpowiedź na słabości naszej cywilizacji, choć żądnymi zawiódły w zapewnianiu własnym cywilizacjom i ludom, wolności, godności i sprawiedliwości, jest jednym ze złowieszczych szeleństw naszej cywilizacji.

+++

To, że przedstawione wyżej poglądy są w Ameryce rozpowszechniane i że ich wpływ jest dostrzegalny, nie ulega wątpliwości. Tym niemniej ustalić zależności pomiędzy poglądami, ludźmi i ich wpływami to już delikatna sprawa. Popularne określenie źródła idei, którym się przeciwstawiamy, to kultura liberalna, czy też kultura permisywna (przywala jąca) albo modna ortodoksja. Terminom tym brak oczywiście precyzji, ale nie są głuche na rzeczywistość. Ludzie związani z tymi ideami zwykle nazywają siebie liberałami. Wyższość permisywizmu nad powściągliwością przyjmują jako artykuł

wiary. Środki masowego przekazu porażają nieustannie ich wypowiedzi w kulturalną modę, gorliwie nagucaną społeczeństwu poprzez powtarzanie. Jeśli tylko uświadomimy sobie, że w ciągu ostatnich dziesięciu lat, nikt, kto próbuje promować poglądy przeciwnie ich filozofii, nie dostał ani Nagrody Pulizera ani Nagrody Literackiej (National Book Award) - dwu najszerszej reklamowanych wyróżnień w dziedzinie kultury amerykańskiej - potrzeba intelektualnego kontrataku staje się oczywista. Panujący establishment kulturalny, któremu trzeba rzucić wyzwanie, to nasi rodacy, którzy myślą inaczej niż neoliberalowie. Tak więc ten inny głos, który zabrzmi w zgodzie z zasadą społeczeństwa pluralistycznego, będzie, mam nadzieję, przyjęty do niekończącego się dialogu nieodczwonego, jak się wydaje; dla pomyślanej przyszłości cywilizacji amerykańskiej. Zakładam, że liberałowie dążą do poprawy Ameryki, tak jak i ja. Oczekuję, że neoliberalne poglądy i przedsięwzięcia epokują się z taką samą dobrą wolą, z jaką ja gotowy jestem spotkać przekonania innych.

+++

Przekonanie, iż rozum, odpowiedzialność i społeczna niezbędność ograniczeń zachowania jednostki są w wolnym kraju moralnie i społecznie lepsze niż nieokiełznany permissywnizm, jest zazwyczaj opatrywana etykietką przesądu. Tak się zdarza, że sądzą, iż te właśnie poglądy są bardziej postępowe, odważne i przegyslane niż popularna uprzedzenia wobec nich. Od wielu stuleci rozmaite kultury były zafascynowane prywatnym piekłem istoty ludzkiej, ale do tej pory żadna z kultur nie uważała bezustannego wystawiania na pokaz prywatnych piekieł za społecznie korzystne. Przeciwnie, świadomość ich skomplikowania i wysiłek, by nie przestały być sprawą prywatną, w celu nieobciążania ciężarem jednej osoby innych, były czymś podstawowym. Dziś kultura permissywna rozpowszechnia swoje najbardziej dumne wezwanie: "Wywieś na zewnątrz, to co masz w środku!" - stąd niekończąca się parada prywatnych piekieł w literaturze, sztuce, naukach zajmujących się ludzkim zachowaniem; środkach masowego przekazu, rozrywce. Ponadto prywatne piekła po opublikowaniu mimo oczywistej nieautentyczności ze względów komercyjnych większości z nich, ogłaszano oznaką indywidualnej wartości na równi ze społeczną zasługą dla wspólnego dobra. Jakolwiek sugestia by ograniczyć zakres tych psychicznych wydzielin i okaleczeń, który, w moim przekonaniu, wpływa na skażenie społeczeństwa, jest natychmiast okrzyczana jako atak na sobody konstytucyjne.

Najlepiej oddaje tę sytuację następująca wzmianka w piśmie Time, skądinąd fabryce masowo produkującej opinie permissywne:

Ważne wydarzenia

Zmarł Morris L. Ernest, lat 87, prawnik zaangażowany w sprawy swobód obywatelskich i ruchu zawodowego, doradca prezydentów Stanów Zjednoczonych w New York City. Ernst z pasją podchodził do prowadzonych spraw i bardzo niewiele z nich przegrywał. Zleceń wróg cenzury. Obalił zakaz publikacji Ulissea Jamesa Joyce'a. Radca prawni amerykańskiego Związku Swobód Obywatelskich (American Civil Liberties Union). Bronił komunistów i Franka Costello, choć ubolewał nad ich czynami. W późniejszym okresie zaniepokojony zniesieniem zbyt wielu ograniczeń twierdził, iż nie chciałby "żyć w społeczeństwie, w którym wolność pozbawiona jest granic".

Time nie podaje ani skąd pochodzi ta wypowiedź pana Ernsta, ani jaka droga doprowadziła rozumowanie tego wzorcowego amerykańskiego liberała do tak znaczących wniosków. Ten krótki nekrolog to miazdzący argument. Jeśli ktoś, kto odnosiąc sukcesy poświęcił swe życie obronie liberalnej koncepcji wolności na starość gorzko wyznaje, że owoc jego wysiłków jest cierpki, coś musi być nie w porządku z tym czemu się poświęcił.

Rozumiem i doceniam ostrość wyznania Morrisa Ernsta. Zdecydowanie uważam, iż wolność biorąca rozbrat z rozumem i odpowiedzialnością przestaje być wolnością a staje się swym zaprzeczeniem, które ostatecznie musi się obrócić przeciw cywilizacji amerykańskiej a co za tym idzie przeciw człowiekowi i ludzkości. Ale cywilizacja amerykańska będzie z każdą chwilą w coraz większych kłopotach. Nowa Reformacja opierająca się na uznaniu rozumu i odpowiedzialności nie stanie się głównym czynnikiem jej kultury. Rostrzygająca bitwa pomiędzy dwiema koncepcjami demokracji amerykańskiej rujnuje kraj i nasze życie. Jest to konflikt Ameryki - cywilizacji i Ameryki - społeczeństwa. Demokratyczna cywilizacja ob staje przy przykazaniach i podstawowych zasadach. Jej swobody, przywileje i korzyści uwarunkowane są nieprzerwaną i zobowiązującym poczuciem obowiązków, zasad etycznych i reguł zachowania. Demokratyczne społeczeństwo pyta najpierw o prawo do podzielenia się na grupy wg rozmaitych wyborów i upodobań tak, aby swobody, przywileje, zasady podstawowe i zobowiązania mogły być kształtowane zgodnie z nakazem okoliczności, chętnie określanymi jako konieczność zmian. Dlatego właśnie na zachowaniu cywilizacji tak zależy moralistom, budowniczym i producentom podczas kiedy społeczeństwo zdominowane jest i kierowane przez naukowców, psychologów, biurokratów, często zwanych menadżerami albo organizatorami.

Jestem przekonany, że cywilizacja jest większą wartością niż społeczeństwo a człowiek cywilizacji jest istotą ludzką w sposób pełniejszy niż człowiek społeczeństwa. Sądzę również, że w organizmie demokratycznym wolność i kapitalizm są splecione oraz, że musi się pojawić nowa zależność pomiędzy systemem wolnej przedsiębiorczości a kulturą, aby uratować cywilizację amerykańską przed przeżadającą tyranią kultury zbitkanej.

Kilka lat temu można było przeczytać w piśmie The New Yorker (dawniej gazety o wyrobionym poczuciu moralnym i ironicznej roztropności a dziś organie radykałów z luksusowych garsonier z ogódkami na dachu, mających sześciocyfrowe dochody, a kolorowe chustki na szyji na wzór partyzantów guerrilli dla ukrycia śladów po operacjach plastycznych usuwających zmarszczki) recenzję ze sztuki "Kwiaty". Oto fragment:

" „Kwiaty” z upodobaniem pokazują na żywo akty masturbacji, sodomit, praktykę cunnilingus, spółkowanie - akty przemocy i gwałtu tylko pośrednio o charakterze seksualnym, takie jak morderstwo przez powieszenie, uduszenie, zastrzylenie, zaszytyetowanie. (Sztuka ta) stanowi doskonałe wcielenie ideału parodii według homoseksualnego transwestyty ... Mocną stroną przedstawienia jest sepek sześciu mężczyzn i jednej kobiety, których młode ciała, często zupełnie nagie, są głębokie i świetnie zdyscyplinowane i stanowią wielką przyjemność dla oczu...”.

Przyjemność dla oczu?

Czy to już dekadencja á la americaine, upadek północno - atlantyckiego Rzymu wśród zblazowanego i obślinionego bajdurzenia? Czy to głupota, czy deprawacja, czy jedno i drugie? Myślę, że ani jedno ani drugie. Także jeśli w tym wypadku ów krytyk teatralny to poprostu jeszcze jeden nudny pisarzyna w poszukiwaniu modnych min, głębiej sięgająca i groźniejsza zgnilizna oazi się pod spodem. Mówiąc konkretnie nieodpowiedzialność uroczyście obwołano siłą wyzwalającą. Ale cywilizacja amerykańska nie jest wyjątkiem od praw rządzących historią cywilizacji. Kiedy cdoślowiezenie kultury jest namaszczone jako społeczna i artystyczna wartość, kiedy moralne cępienie święcone jest jako "nowa" estetyka, tolerancja i elegancja i wynoszenie na oktarze w bezbożnych gmachach żargonu, w które przekształcono tak żałośnie The New Yorker i jemu podobne pisma - tylko otwarty bunt przeciw takiej kulturze może uratować nas i to, co w nas najlepsze.



Nieszczęśliwy
niewinny
Amerykanin

Niewinny Amerykanin jest dziś nieszczęśliwy. Można zapytać: i kto go to dba? Odpowiedź brzmi: wszyscy. Świat zrozumiał, że jest żywo i zainteresowany szczęściem Ameryki. Kiedy Ameryka jest szczęśliwa, cały świat i ci którym los nie sprzyja i ci którzy po prostu są cynicznie zachkani dostają większą pulę darmowego jedzenia i lekko zużytych ubrań. Dostają je nawet ci, którzy otwarcie przeklinają Amerykę dotarcząca im chleba, którego nie byli w stanie zebrać ze swojej ziemi uprawianej politycznymi hasłami i nawożonej krwią zamordowanych chłopów.

Nie ma oczywiście automatycznego związku niewinności i szczęścia i sporo jest szczęśliwych winowajców. Lecz amerykańska niewinność zawsze była źródłem siły, energii, aktywności i pracowitości. Dziesięć lat temu przybyłem do USA, aby zanurzyć się w tej niewinności. Pytany o narodowość odpowiadałem: "Amerykański imigrant". Oznaczało to połączenie się z czymś co zawsze podziwiałem. Dla wielu brzmiało to obrzydliwie i żałośnie. "Odeś to takiego wspinałego, mieszkać w tym kraju?" - taka była standardowa reakcja. Syły to lata sześćdziesiąte i liberałowie bezapelacyjnie ogłosili Amerykę plastykową, niemoralną pustynią. Uznali tygiel narodów za fiasko. Żądali wprowadzenia w Harvardzie kursów potocznego Suahili (najważniejszy ogólny język Murzynów afrykańskich z grupy Bantu). Chcieli aby portorykańskie dzieci uczyły się hiszpańskiego w szkołach podstawowych, podczas gdy dzieci chociażby wyłącznie oglądać program telewizyjny "Gunsmoke" w oficjalnym języku angielskim. Aż od pierwszego spojrzenia zauważyłem bystrych irlandzkich polityków, uczciwych włoskich policjantów, inteligentnych polskich przemysłowców i pedantycznych żydowskich admirałów - same chodzące sprzeczności. Widziałem, jak w tyglu narodów ten dziwny wywar alchemiczny, wielka amerykańska niewinność, powstawał sprawniej niż kiedykolwiek. Jedyną niepokojącą cechą tej niewinności było to, że wystarczyło wejść na pudło po mydło i krzyknąć: "Wolność dobra! Uciśk niedobry!" i już grupka hołowych nastolatków powtarzała jak w transie: "Hej! To ośniewające! Nikt wcześniej tego nie powiedział!" Kultura liberalna przygotowywała zmięty jad, najjaśniejszą trucizną Ameryki.

Powstawało coś poważniejszego niż polityczne emocje. Wydawało się, że kultura amerykańska podlega inwazji jakichś nieczystych sił. Na początku lat sześćdziesiątych kultura amerykańska była różnorodną mieszanką, ale jej kształty, kolory i posmak były nadal odróżnialne. Sukces tej mieszanki był przytaczający, niektórzy nazywali to kulturalnym imperializmem. Ameryka nie potrzebowała propagandy, jazz i dżinsy zrobiły swoje. Niebieski dżelich stał się jedynym nie stylizowanym ubiorem ludowym, który wszedł na eleganckie salony. Hollywood spopularyzował na cały świat specyficzne, amerykańskie idee, że przyzwolona postawa może być atrakcyjna i mądra: Humphrey Bogart w "Casablance" emanował staroświeckim sentymentalizmem, który był jednocześnie kwintesencją elegancji. Nie ma tu znaczenia, czy Hollywood wprowadzał dydaktyzm dla pieniędzy: dydaktyzm ten wytworzył jeden z najczystszych klimatów cywilizacyjnych znanych ludzkości.

W latach sześćdziesiątych dokonał się przełom. Siły od lat nienawidzące kultury amerykańskiej przypuściły na nią zabójczy atak. Celem szturm był szatańsko wybrany punkt - związek niewinności, młodości i normalności. Oscar Wilde pisał: "młodość Ameryki jest jej najstarszą tradycją, trwa już trzysta lat". Zredukowanie młodości, niewinności i poczucia normalności do nonsensownej papki, traktowanie ich jak masowy idiotyzm - oto zasadnicze zwycięstwo sił dążących do władzy. Wypробowywanie na sobie samym społecznych skutków nowych, choćby i szkodliwych idei to specjalność Ameryki, w której nikt jej nie dorówna.

Te nieczyste siły już dawno zrozumiały, że Marks pomylił się przypisując kulturze trzecie miejsce po ekonomii i polityce. Poza tym wybrał niewłaściwą klasę społeczną do decydowania o losach ludzkości. Proletariat być może ma do niej moralne prawo, ale byłby bezbronny bez intelektualistów. Od egipskich faraonów intelektualści służyli wszystkim. Tuż przed Marksem pomogli mieszczańskim przemyślowcom obalić dobrze urodzonych sybarytów. Wkrótce jednak uznali, że kapitalizm średnich klas, który dał im nieograniczone wolności i materialne zabezpieczenie, nie zadowolili ich żądz władzy i ogrośli, że jest obrzydliwy i niemoralny. Już w tym wieku zrozumieli, że równie łatwo jest ujarzmić robotników jak obalić burżuazję. W 1917 zainicjowali społeczeństwo, w którym idealistyczni ekonomisci i angielscy biurokraci mieli gająć miejsce zachłannych kapitalistów i zapewnić ludowi jedzenie, ubrania i domostwa. Rezultaty są dobrze znane. Z tego doświadczenia nauczyli się, że lud można kochać się nie należy powierzać mu wolności. Bójowy postmarksizm lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych dał wiele tego dowodów.

Przyszły później kultura masowa, masowe środki łączności i mega-universytet i inteligencja zrozumiała, że nie musi się z nikim dzielić swoją władzę. Stworzyła swój własny ethos i filozofię, rozwinęła infrastrukturę społeczną zwaną biurokracją i na nowo odkryła absolutyzm jako ideologię. Wówczas odkryła socjoekonomiczne współdziałanie ostatecznej broni kulturalnej - środki łączności, prasę drukowaną i elektroniczną - bezwzględnie zmonopolizowała je, czyniąc z nich wród inteligencji, dając niesłychaną władzę i kontrolę nad społeczeństwem. Inaczej niż ideologie poprzednich klas panujących, wywodzące się z pobożności, patriotyzmu czy ze skłonności humanitarnej, ideologia współczesnej inteligencji, wytrwałego producenta działań, oparta jest na sublimacjach, perwersjach i popędach. Dlatego też totalitarne tendencje jej światopoglądu nazywane są w Ameryce liberalizmem.

Liberałowie amerykańscy zdecydowali się odebrać klasom średnim ich etyczne wartości i ekonomiczny dobrobyt. Dla liberała tradycyjną amerykańską ideą są kolebka nikotynowych kaniarów i niepewność moralnego, amerykańska kultura ludowa - patologia, duch przedsiębiorczości - szken, gospodarczy i wojskowy potencjał Ameryki głównym zagrożeniem dla świata. Co ciekawe, liberał ogłasza sam siebie zagrożeniem obronę amerykańskiej cywilizacji. Jego sroga kara wymierzona jest, oczywiście, przeciw anachronizmowi, gdyż nie żyjemy już w Ameryce Lincoln, Marka Twaina, Rockefellera, Menckena czy generała MacArthura, to jest w Ameryce republikańskiego humanizmu strukturalnego enobizmu i pieniądza. Żyjemy w epoce Kennedy'ego, w Ameryce George'a McGoverna, Ralpa Nadara, eleganckiej

dykalnej inteligencji, Boba Dylana, akacji afirmatywnej, Larry'ego Flinta, Jimmy'ego Cartera i sztuki waginalnej - w liberalnej Ameryce, która wymyśliła, określiła i wymodelowała liberałowie przy pomocy "New York Times'a", NBC, "Time", "Ms. Magazine". Te właśnie swoją Amerykę liberałowie z niejasnych powodów potępiają, stale kształtują i jednocześnie cskarzają o największe zdeprawowanie i wulgarność.

Najbardziej pożądane cnoty liberalnej inteligencji to elastyczność umysłu i zmiana jako wartość sama w sobie, niezależnie od rezultatów. Jej rozrywka to semantyka, jak turnieje były rozrywka średniowiecznej szlachty. Wytworzyła swoją własną podwójną myślę i nowomowę. Paradoksem jest jej bronie polityczna, hipokryzja zrzecznością. Nazywa swoją ideologię liberalizmem - bezwzględne nadużycia, gdyż prawdziwy liberalizm, racjonalne przekonanie polityczne, był oparty na poczuciu odpowiedzialności za swobody. Moralna pasja liberalizmu, poczucie obowiązku, przekształciło się w totalitaryzm inteligencji.

W latach czterdziestych poważny wychowawca Gordon Keith Chalmers zdefiniował amerykański liberalizm jako "dymek niekontrolowanych uczuć". Wkrótce wyrosła z niego hierarchia przesądów. W latach sześćdziesiątych liberalnej inteligencji udało się stworzyć klimat fatalnej chaotyczności. Osobistości prasy, szefowie Hollywoodu, satrapowie kompleksu biurokratyczno - oświatowego manipulowali wyobraźnią: nawet jeśli nie kierowali krajem, kierowali jego codziennym życiem poprzez telewizję, przemysł płytowy i drukowane na gorąco koszulki z napisami. Uczynili z polityki i gospodarki swoich chętnych pochlebców. Ich modus operandi opiera się na systemie rozwiniętych broni kulturalnych. Na przykład na współdziałaniu wielu środków masowego przekazu. Przykład: p. Rupert Murdoch, przybyły z Brytyjskiej Wspólnoty Narodów, multimilioner i władca imperium prasowego, jest właścicielem trzech nowojorskich gazet. W "Village Voice" niustępliwie propaguje najbardziej zjadliwe formy nienawiści społecznej. W "New York Magazine" popiera atrofie moralną i anarchozację zachowań. W "New York Post" popiera polityków, którzy krzykliwie deklarują się po stronie nienawiści społecznej i anarchozacji zachowań. Wspólny efekt tych działań jest znacząca siła. Można zapytać: jaki mam dowód na przypisywanie p. Murdochowi takiego nikozemnego rządnictwa? Nic więcej, tylko siłę i rozum. Środki masowego przekazu w Ameryce twierdzą, że tylko odbijają rzeczywistość. Jest to Wielkie Kłamstwo stulecia. One tworzą rzeczywistość w Ameryce i tym samym są wyjątkowo skutecznym mechanizmem rządu krajem przez autokratyczny establishment, którego p. Murdoch jest wybitnym członkiem.

Ideologiczne paliwo Murdochów wywodzi się z klasowego ethosu inteligencji. W latach sześćdziesiątych teoretycy liberalni wyznali normalność i zdrowy rozsądek za cel swoich działań wojennych. Już od ponad dekady intelektualne pojęcia wysyłane z przerażającą energią częstotliwością, promieniują z twórczych i oświatowych ośrodków, upraszczane przez dziennikarską pichołę i telewizyjny komik. Ktoś zapyta czy nie jest to demonizowanie roli, zamiarów i celowości inteligencji? Czyż niektórzy z jej członków nie są na gorliwymi przeciwnikami liberalizmu, zwolennikami religii, wytrzymi konserwatystami? Niewątpliwie tak jest we wszystkich ludzkich sprawach, nie ma tu elegancko ustawionych absolutów. Ale żyjemy w epoce potęgi kulturalnych sensacji. Stary hedonizm cieszenia się

życiem tylko dzięki wytworności i bogactwu miąg. Przekraczanie a nawet gwałcenie normalności stało się nowym hedonizmem, a kontrolowanie wyobrażeń pósszukiwaniem znaczenia. Dzisiaj być może jedna trzecia mieszkańców Chicago może przynajmniej parę razy w roku spędzić wieczór w "Le Perroquet" i od czasu do czasu pozwolić sobie na kupno walizek w Succii'ego czy gotowych ubrań w Calvina Kleina. Dwie trzecie mogą znaleźć imitacje nie do odróżnienia w Montgomery Ward. Wybór na urząd polityczny lub miejski to dziś sprawa rywalizacji a nie automatyczne zdobycie władzy. Ale tworzenia wyobrażeń, manipulowanie wierzeniami, narzucanie stylów myślenia umysłowi mas gwarantuje stałe miejsce w świetle reflektorów, wzmianki w gazetach, pozycję w procesie urabiania opinii publicznej - najwyższą dziś władzę między potęgami.

Rezultatami tego są rozpad tkanki społecznej, zanik standardów, zdradliwe operacje dokonywane na ludzkich umysłach, sprzyjanie jednostkom i społecznym anomaliom, przerywanie związków międzyludzkich, wandalizm norm seksualnych. Literatura nie może już być "brudna", musi być nieumyta. Żadne społeczeństwo na świecie nie wytrzyma długo takiego stanu rzeczy. Nawet Will Durant, jeden z najbardziej cenionych intelektualistów liberalnych, wyraził swoje zaniepokojenie stwierdzając: "wierzę, że życie polega na wzajemnym dopasowaniu porządku i wolności... Brak takiej równowagi jest destrukcyjny". Powtarza za nim znany liberał, profesor nauk politycznych w Harvardzie, Michael Walzer, który napisał niedawno "The New Republic": "Moralność opiera się na serii zakazów: Nie bądź... lecz..." I tu tkwi sedno sprawy. Kultura, zezwalająca na wszystko - liberalny styl życia, intelektualny i moralny - jest w dramatycznym konflikcie ze zdrowym rozsądkiem. Zakazy - liberalne pojęcie plag społecznej - są w pełnej zgodzie z ludzkim poczuciem normalności. Zdrowy rozsądek i normalność to dwa esarwone guziki, które zazwyczaj zasadniczo konfrontację światopoglądów dalsięgają Ameryki. Obecność lub nieobecność zdrowego rozsądku to najważniejszy punkt starcia. Zdrowy rozsądek jest ograniczoną częścią egzystencji. Odrzuca on fałszywy egalitaryzm, zaprzecza jakoby poziom życia mógł być podwyższony przez ustanowienie płacy minimalnej, której i tak nikt nie będzie płacił. Kapitalizm jest przejawem zdrowego rozsądku. Nic bardziej nie wzbudza pogardy i niechęci liberałów niż zdrowy rozsądek i ci którzy go bronią.

Nic - poza jednym wyjątkiem, poza poczuciem normalności. Normalność jest więzaniem cywilizacji. Musimy czuć się związani normami aby nasze życie nabrało sensu. Liberał, nawet jeżeli wierzy w prawo i w moralność, akceptuje brak norm - normalność oznacza dla niego ucisk. Dla nas normalność jest kamieniem węgielnym cywilizacji. Dla nas uciskiem jest nie norma, lecz jej brak. Na niej opiera się nasze przesłanie do tych, którzy nas jeszcze nie rozumieją. Oszcibicie mocno wierzę w hasło: "Ma rację czy błądzi, jednak to moja cywilizacja", (nawiązanie do popularnego amerykańskiego powiedzenia - Rightor wrong my cantry - które ma taki sens: moja ojczyzna pozostaje moja ojczyzną, niezależnie czy ma rację czy błądzi.). Jest to, paradoksalnie, hasło elitarne w epoce feministycznych odchylen, "poezji" Eltona Johna i sex-skiopów dla kierowców ciężarówek. Lecz "Ma rację czy błądzi, jednak to moja normalność!" pozwala katwo skontaktować się z dużą ilością porządnych ludzi w epoce, w której polityka zaczyna się przy rodzinnym stole i w osiedlowym kinie, w której tradycyjne różnice społeczne płci są obiektem manipulacji w rękach złowrogiej klikki ideologów nadużywających



nie zabijaj

Podjęte w tym celu działania z 1968 odniosły wielki sukces. Mnie uczyliście /ML2540/
nie o. dzisiaj mamy z Waszą pomocą w tym celu wiele przysługę /MK 3 37/
Kochani dzieci rodzice omówciego dziecka zabijane nieumaradzonych dzieci w tenach matkach
WY - odbiorczyca - 100 Książka - 10000 /Kary Wpływ/



szerokie uprawnienia amerykańskiej konstytucji w celu przebudowania konstytucji ludzkiej. Moje hasło jest szczególnie sensowne w walce z telewizją, która dąży do skrepowania świadomości społecznej, gdyż stajemy się tym, co widzimy, a to co widzimy jest potworne.

Nie jest jeszcze stracona nadzieja, że amerykańska niewinność, mimo tylu zadanych jej ciosów, może być przeczyszczona w nowe użyteczne pojęcie. Pewne jej cechy szczególnie są być może nie do odzyskania, lecz jej istota być może przetrwa. Ci, którzy w tym pojęciowym zamieszaniu nazywają siebie konserwatystami nie uważają, że dawniej było lepiej niż dziś. Wierzą, że tradycja przekazała nam pewne idee, które nie straciły ważności. Nie chcą zachować starych układań lecz stare wartości, zgodnie z którymi ludzie starali się żyć, choć nie zawsze im się to udawało. Nie wierzą, że stare lekarstwa były lepsze, ale mają zaufanie do starych mądrości. Chcą kształtować przyszłość zgodnie z zasadami, które nie zawiodły, choć je wielokrotnie uznawano za niedobre. Jeżeli dziś głosi się konserwatywne przekonania kulturalne nie może być uznany za dobrego pisarza, wiarygodnego uczonego czy uczciwego polityka. Hamilton i Madison byli ostatnimi konserwatystami pryncypjami i szanowanymi w kulturalnych i intelektualnych sferach. W Europie siły polityczne i finansowe zawsze flirtowały z intelektualistami i ze sztukami, niekiedy tworząc bogatą i głęboką kulturę konserwatywną. W dziewiętnastowiecznej Ameryce polityka i kapitał pogardziły intelektem i kulturą - i drogo dziś płacimy za tę ograniczoność. Wyniki z niej rodząj transestrycznego kapitalizmu, popierający wyrotowe przedsięwzięcia gospodarcze, widoczny w pewnym typie konserwatywnych polityków, którzy nie rozumiejąc kompletnie kulturalnych korzeni konserwatyzmu robią z siebie publicznie błaznów.

Dzisiejsza cywilizacja, społeczeństwo, wojny, systemy ekonomiczne, prezydenci i cała polityka jest zdana na łaskę kultury i jej approbaty. Kultura powinna być wolną grą idei, lecz idee nie są wszystkie równe ani równie wartościowe. Francusko-rumuński filozof Michel Cioran powiedział: "Filozoficzna moda rządzi tak jak moda kulinarna: równie trudno jest odrzucić ideę i odrzucić sos". Wybór i selekcja idei, rozróżnienie dobrych i złych idei to dar i siła ludzkiego umysłu. Wolność nie może być oddzielona od autorytetu i odpowiedzialności - lecz wierzyć dziś w to w Ameryce wystarczy, by być oskarżonym o działalność antyamerykańską. Lecz nadzieja na odwrócenie w Ameryce humanizmu normalności i zdrowego rozsądku nie jest stracona. Jeżeli o mnie chodzi, nie znam lepszego przykładu na to, co budzi tę nadzieję, niż następujące piątne ogłoszenie z działu "Sprawy osobiste" pewnej niezbyt poważnej gazety:

"Za kapitalizmem:

Samotny biały, 43, poszukuje romantycznego związku ze szczupłą młodą, która jest za kapitalizmem, za rozumem, przeciw Bogu. W odpowiedzi proszę podać ulubionego pisarza."

W tych dwóch zdaniach jest cały mikrokosmos jednostki, jej potrzeby, preferencje, priorytety - kultura i konserwatyzm, zdrowy rozsądek i normalność, niewinność i bezład. Jak się zdaje, w dzisiejszej Ameryce nie unikniemy tranzakcji wiązanej.

Znany kompozytor Andrzej Panufnik urodził się w Warszawie w 1914 roku. Jego życie obejmowało okres twarczenia niepodległej Polski, trudne lata po pierwszej wojnie zakończone paktem zawartym pomiędzy Hitlerem i Stalinem, faszystowska okupacja a następnie panowanie Związku Radzieckiego. Dramatyczna ucieczka Panufnika do Anglii w 1954 roku była główną na całym świecie. W Polsce zaś jego muzyka, a nawet nazwisko wyjęte spod prawa.

Andrzej Panufnik studiował kompozycję w Państwowym Konserwatorium Muzycznym w Warszawie, a dyrygenturę w Państwowej Akademii Muzycznej w Wiedniu. Przeżył całą okupację faszystowską w Warszawie, ale wszystkie jego wcześnie prace zostały zniszczone w 1944 roku. Po wojnie został czołowym polskim kompozytorem i dyrygentem - otrzymał wiele nagród i wyróżnień. Jednakże w 1954 roku uciekł na Zachód, aby zapobiec testom przeciwko politycznej kontroli, której poddawani byli twórcy. Osiadł w Anglii. W latach 1957-1959 był dyrygentem orkiestry symfonicznej w Birmingham. Dyrygował wielkością czołowych orkiestr Europy. Od 1960 roku skupił się prawie wyłącznie na komponowaniu. Jego utworami dyrygowali Sir Georg Solti, Seiji Ozawa, Jascha Horenstein, André Previn, Leopold Stokowski i inni słynni dyrygenci. Jego dorobek muzyczny zawiera 9 symfonii, 3 koncerty, 2 kantaty, muzykę kameralną i wokalną oraz fortepianową. Spośród głównych dzieł pisanych na zamówienie należy wymienić Koncert skrzypcowy dla Jehudi Menuhina, Sinfonia "otiva na stulciec Bostońską Orkiestrę Symfoniczną, Concerto Festivo zamówione przez Londyńską Orkiestrę Symfoniczną dla uczczenia 75 rocznicy jej powstania, Arbor Cosmica dla Fundacji Kossewiczkiego i Dzielwiątę Symfonię skomponowaną na 175 rocznicę Królewskiego Towarzystwa Symfonicznego w Londynie.

Composing Myself



W następnych swoich numerach "MANTYK" publikować będzie kolejne rozdziały "Composing Myself", napisanej w języku angielskim biografii Andrzeja Panufnika, który choć przebywał na emigracji swą twórczością pozostał związany z Polską m.in. komponując utwory ku czci pomordowanych w Katyniu, czy pamięci księdza Jerzego Popiełuszki.

ANDRZEJ PANUFNIK

KOMPOWUJĄC SIEBIE

Rozdział osiemnasty

WZRASTAJĄCY CIŚCIŚK STALINIZMU

Wiosną 1953 roku zostałem pilnie wezwany do gabinetu ministra Sokorskiego. Z obłudnego tonu powitania wywnioskowałem, że chce mi powiedzieć coś ważnego, że znów chcą mnie jakoś wykorzystać, choć moje utwory nadal były traktowane podejrzliwie.

"Obywatelu Panufnik, w celu pogłębienia przyjaźni Polsko-Chińskiej, wysyłamy niezwłocznie dwuosobową misję kulturalną do Chińskiej Republiki Ludowej. W skład delegacji wejdą nie tylko członkowie Orkiestry Kameralnej Filharmonii Warszawskiej, ale również Zespół Pieśni i Tańca "Mazowsze". Tournée będzie trwało dwa miesiące, a Wy, Obywatelu Panufnik, staniecie na czele delegacji."

Byłem przerażony. Upierałem się, że nie mogę sobie pozwolić na przerwanie moich prac kompozytorskich i że nie powinienem zostawić bez opieki siedmioletniego dziecka i żony, której zdrowie pozostawiało wiele do życzenia. Sokorski przerwał i oznajmił bez ostrzeżeń, że nie mam innego wyjścia, jak dumnie wziąć na swe barki rolę wyznaczoną mi przez Ministerstwo Kultury. "Nie możecie odmówić!" - uciął moje wywody. - "Partia. Mas potrzebuję."

"Ale ja nie jestem członkiem partii!" - odparłem, próbując przeciwstawić się jego decyzji.

"Rząd Polski wyznaczył Wam patriotyczny obowiązek" - mówił teraz gniewnie. Żadna odpowiedź nie przychodziła mi do głowy. Sokorski mówił dalej, jakby nie uległo już najmniejszej wątpliwości, że zrobię, co mi kazano.

Jako muzyk miałem być szefem delegacji, przy czym inny muzyk, szwagier Sokorskiego, zostanie pomocnikiem, który będzie mi mówił, co mam robić. Na stanowisko dyrektora zespołu "Mazowsze" wyznaczono młodą kobietę, z pochodzenia Rozjankę, mającą kwalifikacje raczej polityczne, a wspierali ją dwaj zetempowcy, których zadaniem było "zająć się wychowaniem politycznym" członków "Mazowsze". Będą nam towarzyszyć dwaj dyrygenci, dwójce choreografów /małżeństwo, które przyczyniło się do stworzenia wspaniałego "Mazowsze"/, lekarz, wyposażony w pomoce medyczne oraz specjalista z biura podróży "Orbis" dbający o rozkład jazdy i organizację pobytu.

Nie dając mi okazji do dalszych protestów, Sokorski serdecznie uściskał mi dłoń zapewniając, że na pewno odniosiemy wielki sukces artystyczny i że cała podróż będzie dla mnie cennym i fascynującym doświadczeniem.

Scarlett rozumiała doskonale, że muszę być posłuszny. Była jednak krozpaczona, że będzie musiała sama radzić sobie

tak długo. Wiedziałem, że adoratorzy nie pozwolą jej długo być samej, ale martwiłem się o Oonagh; choć wydawało się, że epilepsja Scarlett minęła, jak przewidywał doktor, a niania będzie przychodziła codziennie do pomocy. Życzliwi sąsiedzi z naszego domu obiecali zaglądać a przyjaciele zobowiązali się do częstych odwiedzin. Ale dwa miesiące wydawało się zbyt długo, by zostawić je same.

Moment odjazdu z dworca warszawskiego był przygnębiający. Biedna Scarlett stała samotnie na peronie próbując wymieścić ze mną ostatnie słowa przez okno pociągu. Niestety arcancki przedstawiciel ZMP odepchnął mnie łokciem, by porozmawiać jeszcze z kolegami. Mimo że byłem "Przewodniczącym Delegacji Kulturalnej", ten szczeniak jasno dawał od czuć od początku, kto tu jest mocny.

W Moskwie przesiedliśmy się do przeznaczanego specjalnie dla nas, wygodnego transsyberyjskiego pociągu, którym mieliśmy jechać prawie dwa tygodnie. Ponieważ określenie pierwsza i druga klasa były sprzeczne z marksistowską moralnością wprowadzono rozróżnienie między klasą miękką i twardą. Jako przewodniczący delegacji jechałem klasą miękką, w czystym, wygodnym i przestronnym przedziale, który w ciągu dnia był bez mała salonem, a na noc przeobrażał się w wagon sypialny. Dzieliłem go z moim zastępcą, szwagrem Sokorskiego.

Na początku zabawiałem się odgadywaniem, kto jest tajniakiem. Miejsowa obsługa pracowała niewątpliwie w policji. Niemniej podejrzany wydawał mi się Polak, towarzysz Berman /oficjalnie przedstawiciel "Orbisu"/ i Swiet, towarzysz Rappert /oficjalnie zajmujący się wagonem restauracyjnym/. Co wieczór, po dokonaniu obowiązkowej inspekcji całego pociągu, zastawałem ich obu w wagonie restauracyjnym raczącym się kawiorami i armeńską brandy. Jeśli nie oni byli w istocie rzeczy naszymi szefami politycznymi, to dla kogo przeznaczony był apetyczny kawior? Niestety nie dla oficjalnego przewodniczącego delegacji.

Aby zabić nudę i monotonię długiej, nieprzerwanej podróży, organizowałem różne zajęcia, próby dla muzyków i ćwiczenia dla tancerzy. Musiałem dać każdemu coś do roboty i utrzymać wszystkich w dobrej formie przed oczekującymi nas występami. Mówiliśmy wiele o muzyce. Ćwiczyłem z niektórymi instrumentalistami i interpretatorami. Dawałem lekcje kompozycji utalentowanym entuzjastom z "Kazowsza".

W tym czasie nasi przewodnicy polityczni, korzystając z pozycji przedstawicieli partii, dziewczyna i chłopak z ZKP, zaczęli organizować wykłady z marksizmu-leninizmu. Jednak po trzech dniach ci młodzi gorliwcy przyszli do mnie ze skargą, że nikt nie interesuje się ich wykładami, że słuchacze są niezdyscyplinowani, wprost przeszkadzają. Czy jako przewodniczący nie zechciałbym podbudować ich autorytetu?

Nie bez przyjemności przypomniałem im, że jako przewodniczący delegacji odpowiadam wyłącznie za sukces artystyczny. Nie jestem członkiem partii i do nich należy przy-

gotowanie odczytów nieodparcie ciekawych, jeśli tylko potrafią. Od tej pory traktowali mnie z wyszukaną grzecznością, może w obawie, że nieudana próba zdyczenia politycznego autorytetu przysporzy im poważnych kłopotów w ZMP po powrocie do kraju.

Zespół "Mazowsze" stworzono zaraz po wojnie na wzór świeckich zespołów uprawiających pieśni i tańce ludowe. Nasz rząd głosił, że zespół rozwija talenty dziewcząt i chłopców pochodzenia chłopskiego. W rzeczywistości większość artystów "Mazowsza" to byli dzieci inteligentkie, pochodzące z miasta. Mieli za zadanie "pielęgnować oryginalną polską sztukę ludową" oraz muzykę regionalną, ale zmuszano ich również do wykonywania politycznych "pieśni mazowskich" współczesnych kompozytorów. Występy zwykle kończyły się podniesieniem splecionych rąk i odśpiewaniem hymnu młodzieży świata - rodzaju inwokacji do marksistowskich bóstw - podobnego do Międzynarodówki.

Pomimo obowiązkowych treści politycznych obecnych w każdym programie, zawsze podziwiałem zespół; byli spontaniczni jak gdyby improwizowali na jakimś wiejskim festynie, a piękno tryskającego życiem tańca i śpiewu podkreślały oszałamiająco barwne ludowe stroje. Na scenie robili wrażenie pełnych świeżości i zapału, ale z przykrością dowiedziałem się, że mimo młodego wieku byli przemęczeni zbyt częstymi występami z tym samym programem i ciągłymi podróżami. Skarżyli się, że wskutek nie kończących się powtórek repertuaru nie mogli rozwijać swych zdolności i, gdy tylko tracili świeżość młodości, zastępowano ich młodszymi artystami. Jedyłą możliwością być zostać nauczycielem lub porzucić wybrany zawód.

Monotnie podróży przez bezkresny zielony krajobraz stepów przerwało uszkodzenie sieci wodnej. Wszyscy narzekali, a ja domagałem się postoju na najbliższej stacji, żebyśmy mogli się wykapać.

W jakimś małym, syberyjskim miasteczku nieskończenie daleko od cywilizacji, wprowadzono nas do olbrzymiego pomieszczenia z setkami przysniców /prawdopodobnie należącego do wojska/. Najprzód poszły panie, następnie przyszła kolej na nas. Kiedy stałem kompletnie nagi pod strugami wody zmywającej brud i pot, nagle pojawiła się młoda amazonka, w kombinezonie bez rękawów, wymachująca gąbką z luffy, proponując, że wyszoruje mi plecy. Imponujące bicepsy, wyraz twarzy przypominający nieustępliwego wilczura i bijące od niej poczucie siły sprawiały, że widok tego okazu sowieckiej młodzieży budził niepokój. "Nie, dziękuję" - odpowiedziałem pośpiesznie w najczystszym rosyjskim, na jaki potrafiłem się zdobyć.

Nim dojechalśmy do granicy chińskiej stały ruch wagonów i zamknięcie w małej przestrzeni sprawiły, że jeden z członków orkiestry dostał ataku szału i rozbijał różne przedmioty rzucając nimi w kolegów, krzyczał z wściekłości i klaustrofobicznego strachu. Pesz doktor określił te symptomy jako "szalenstwo pociągowe" choć nie wiedzieliśmy czy inne osobiste powody nie przyczyniły się do zakamania. Moją

pierwszą czynnością w Chinach była prośba skierowana do przedstawicieli rządu, o umieszczenie chorego w jakimś szpitalu psychiatrycznym. Poinformowano mnie jednak, że w Chińskiej Republice Ludowej nikt takiego szpitala nie potrzebuje i z tego powodu tego rodzaju placówki tu nie ma. Musiałem dołożyć starań, żeby pod działaniem silnych środków uspokajających odesłano go samolotem do kraju.

Teraz jechaliśmy do północnych Chin innym, ale równie wygodnym, choć mniejszym pociągiem z niski umieszczonym sufitem. Od początku zdałem sobie sprawę, że nasza wizyta była znakomicie zorganizowana przez gospodarzy i że wszędzie mogliśmy oczekiwać przyjaznego przyjęcia.

Jednocześnie było oczywiste, że czeka nas nie tylko wielki wysiłek artystyczny, lecz również próba wytrzymałości fizycznej. Przejeżdżaliśmy ogromne odległości, tak wielkie, że było prawie niemożliwe docenić cudowny, zapierający dech różnorodny krajobraz. Dotąd pamiętam tarasy pół ryżowych schodzące po zboczach gór i Żółtą Rzekę, która nie jest żółta, lecz jasnobrązowa jak kawa z mlekiem i kłębi się gwałtownie w kamiennym korycie. Te widoki nie mogły być dla nas niczym więcej, niż oglądaniem kartek pocztowych. Program podróży obejmował Pekin, Szanghaj i Kanton. Występowaliśmy w sumie przed ponad półmilionową entuzjastyczną publicznością i wieloma milionami słuchaczy radiowych. Przy trzydziestu występach w ciągu tak niewiele dni, nie licząc oficjalnych przyjęć, skrajne wyozerpanie było nieuniknione.

Pewną pociechę stanowił fakt, że zaszczytny obowiązek uczestniczenia w mnóstwie bankietów dawał okazję rozkoszowania się chińską kuchnią. Podczas uroczystych kolacji w towarzystwie wysokich urzędników byliśmy oczarowani symfonią smaków, wyszukane danie przyrządzali genialni kucharze, używający miejscowych mięs, ryb i nieskończonej różnorodności egzotycznych jarzyn. Czasami podejmowano nas po kolei trzydziestoma małymi daniami, a każde z nich było arcydziełem oszałamiającym zmysły, cudownymi zapachami, zaś sposób podania cieszył niemal tak samo oczy jak ich smak podniebienie.

Chińscy oficjele pokazywali nam z dumą inne dziedziny wielkiej sztuki chińskiej: wspaniałe malarstwo i rzeźby w muzaach. Osobiście byłem oszołomiony wielowiekową tradycją opery klasycznej łączącej subtelne aktorstwo, śpiew i taniec z tak zdumiewającymi popisami akrobatycznymi, że miało się wrażenie, iż niezwykle gibcy wykonawcy nie mają kości. Zauważyłem jednakże, że nasi gospodarze byli bardzo powściągliwi w pokazywaniu nam współczesnej sztuki tworzonej pod wpływem sowieckiej metody realizmu socjalistycznego. O literaturze nie było mowy. Współczesnego malarstwa widziałem niewiele.

Natomiast od muzyki nie można było uciec: wszędzie, gdziekolwiek poszliśmy, grzmiały na nas z ochrypłych głośników pieśni masowe takie jak: "Jesteśmy członkami Zespołu Płodzieźowego Jutra", "Idźmy naprzód ramię w ramię", "Krwawe uderzenie" i niezapomniane "Dajmy odpór atakom burżuazji". W wielkim kraju ze wspaniałymi i mądrymi ludźmi płaskie slogany i reklamiarstwo zdawały mi się szpetne, irytujące i nieprzekonywające.

W tym czasie sowiecko-chińska przyjaźń była oficjalnie nadal "niewzruszona" i "wieczna". Istotnie, polityczni członkowie naszej delegacji mieli wytyczne nakazujące często nawiązywać w przemówieniach do "naszej nieustannej walki o pokój ze Związkiem Radzieckim na czele". Jednakże, pomimo publicznie demontrowanej jedności, pogłębiająca się ryna pomiędzy wschodnimi potęgami była w Chinach widoczna wszędzie, dokańc się udawaliśmy. Niekiedy, ludzie myśląc, że jesteśmy obywatelami sowieckimi, odnosili się do nas z rezerwą. Gdy zaś odkrywali naszą narcdowość, ich twarze rozjaśniał przyjazny uśmiech. W cztery oczy często krytykowali Rosjan przezywając ich "długonosy".

Pewien wypadek potwierdził moje wrażenie, że między dwoma sprzymierzencami nie wszystko układa się gładko. Któregoś wieczoru jadłem kolację z moim chińskim tłumaczem. Po kilku kieliszkach mocnej wódki ryżowej mój towarzysz rozpłakał się i powiedział, że jak tylko wyjadę, straci pracę. Jego matka była Chinką, ale ojciec Rosjaninem, a to oznaczało, że nie będzie już mógł cieszyć się zaufaniem władz.

Dalsze cznaki grożącego rozłamu ze Związkiem Radzieckim zaobserwowałem podczas spotkania z grupą kompozytorów chińskich. Byli zelektryzowani tym, że dyrygowałem w Londynie, Paryżu i Berlinie orkiestrami, które grały moje utwory. Z ożywieniem pyptali o współczesną muzykę Europy Zachodniej nie okazując najmniejszego zainteresowania muzyką radziecką ani zasadami realizmu socjalistycznego, nawet w obecności swoich politycznych szefów.

Nie byłem zdziwiony, że Chińczycy, także marksiści, odrzucali kontrolę rosyjską, chociaż dążyli do czystego i wszechogarniającego socjalizmu. Być może przy takich problemach z wyżywieniem licznej ludności i z doprowadzeniem tego ogromnego i różnorodnego kraju do rozkwitu zjednoczony wysiłek narodu powinien być kontrolowany przez jedną polityczną grupę, przynajmniej chwilowo. Ponieważ Chińczycy cierpieli przez wieki ucisk japońskiego i zachodniego imperializmu, rozumiałem /pochodząc z podobnie ciemniejszego kraju/ ich gorzyc wobec przeszłości. Pokazywano mi w Kantonie napis na restauracji z okresu rządów brytyjskich: CHIŃCZYKOM I PSOM WSTĘP WZBRONIONY". Dlaczego Chińczycy wyzwoliwszy się spod panowania Brytyjczyków mieliby pozwolić Rosjanom mieszać się do swoich spraw wewnętrznych? Woleli szukać własnej drogi do socjalizmu bez małpowania "długonosych" sąsiadów.

Jednakże wbrew skrywanym uczuciom, Sowietci byli nadal oficjalnie "na czele". A Mao Tse Tung drugi po Stalinie. Gdy otrzymałem instrukcje dotyczące specjalnego występu dla Mao w Pekinie, dowiedziałem się, że zamiast poprzedzić występ "Mazowska" utworem na cześć chińskiego przywódcy, mamy wykonać "Pemat ku oazi Stalina" Chaczaturiana. Mimo że próbowałem protestować, nasz pekiński organizator domagał się z naciskiem, by z okazji galowego występu pałeczkę dyrygenta ujął sam przewodniczący delegacji polskiej. Nie tylko byłem znanym na świecie dyrygentem, lecz - dodać z uroczym uśmiechem - moje nazwisko i tak jest już wydrukowane w programach. Nie było możliwości odrotu. Pajęcza sieć zaczęła dawać c sobie znać również w Chinach.

Przyjechaliśmy do Pekinu w samą porę, by podziwiać kolorowy i wesły pochód pierwszomajowy, który kontrastował wyraźnie z ponurymi i szarymi pochodami w Moskwie i Warszawie.

Fascynujący wieczór spędziłem jedząc kolację z ministrem spraw zagranicznych Czu En Laiem, który biegłe mówił po niemiecku. Zachowywał się godnie, a mimo dużej pewnością siebie i świadomości niewątpliwej władzy, na ogół robił wrażenie człowieka bezpośredniego, nawet przyjacielskiego. Tylko chwilami stawał się łocwaty, gdy w jakimś momencie coś mu się nie spodobało. Byłem zdumiony jego rozległą znajomością sztuki europejskiej i wstydzilem się, że tak mało wiem o wielkiej tradycji kultury Chin. Ponieważ słyszał o moim podziwie dla klasycznej opery chińskiej, wprowadził najwybitniejszych chińskich artystów, by grali dla nas pomiędzy niezliczonymi, wybornymi daniami ciągnącej się długo kolacji. Dzielilem z nim entuzjazm dla tej niezwykłej formy sztuki i byłem oczarowany jego uwagami na temat głębokiej symboliki zawartej w błyskotliwych scenach.

Miałem wielką ochotę wyciągnąć coś od niego na temat realizmu socjalistycznego, który, jak wiedziałem, zaczął wywierać wpływ na wspaniałą wiekową tradycję chińskiego malarstwa, teatru i muzyki. Jednakże rozmowa była konsekwentnie apolityczna.

Na parę dni przed koncertem galowym na cześć Mao Tse Tungta otrzymałem krótki telegram z Warszawy, w którym, bez żadnych dodatkowych wyjaśnień, składano mi "wyrazy najgłębszego współczucia". Z przerażeniem pomyślałem, że zmarł ktoś z moich bliskich. Scarlett? Oonagh? Ogarneła mnie trwoga.

Błagałem mego stałego opiekuna, chińskiego generała w cywilnym ubraniu, żeby umożliwił mi połączenie telefoniczne z przyjaciółką rodziny, Krystyną, która obiecała odwiedzać często nasz dom podczas mojej nieobecności. Jednakże, wskutek "trudności technicznych", mimo moich desperackich próśb, musiałem czekać trzy trudne do wytrzymania dni, nim uzyskałem wiadomość. Na kilka godzin przed wyznaczonym spotkaniem z Mao Tse Tungiem i dyrygowaniem przyprawiającego o mdłości "Poematu ku czci Stalina", uzyskałem połączenie telefoniczne z Warszawą.

Życzliwy głos Krystyny, daleki i niespokojny, przepływał furkocząc z wzrastającą i słabnącą mocą wskutek zniekształceń w sieci telefonicznej. Spiesząc się w obawie, że połączenie może być przerwane, odpowiedziała mi o tragicznym wypadku. Piątego maja niania miała wychodne, a Scarlett, uważając, że jest dostatecznie zdrcwa, by złamać swoje dotychczasowe zasady postępowania, zdecydowała się zaryzykować wykapanie dziecka. Jednakże, w trakcie kąpeli, do stała ataku epilepsji. Gdy odzyskała świadomość, zobaczyła, że nieszczęśliwa osmiomiesięczna Oonagh utonęła. Mimo pomocy sąsiadów i prób ratowania w szpitalu serce naszej cudownej dziewczynki przestało bić na zawsze. Oonagh umarła.

Chciałem jak najprędzej znaleźć się przy Scarlett i o niczym innym nie potrafiłem myśleć. Zdecydowałem, że nic mnie nie skłoni do tego, bym pozostał na czele delegacji.

Chociaż władze odnosiły się z ludzkim współczuciem do mojej tragedii i zgodziły się, że powinienem wrócić do kraju, "jak tylko uda się załatwić lot" nie chciały przystać na zwolnienie mnie z wieczornego galowego koncertu. Myślałem, że gdzie indziej, więc nie przejmowałem się już występem, którego tak bardzo chciałem uniknąć. Ogłuszony nieszczęściem, mówiłem sobie w duchu, że jest mi wszystko jedno, czy będę dyrygował Alleluja, pieśń ku czci Lao Tse Tung'a czy kantatę dla samego diabła.

Po koncercie dostąpiłem zaszczytu poznania sławnego Mao, niedźwiedziowej osobistości, która potrząsała moją ręką przez dłuższy czas i przysłała mi się przesywającym wzrokiem, jakby chcąc powiedzieć coś bardzo ważnego. Nigdy nie odkryłem, co to było, jako że mógł zwracać się do mnie wyłącznie poprzez dwóch tłumaczy, a na to się nie zdecydowałem. /Może milcząc wyrażał swoje współczucie?/

W czasach małych śmigłowców niełatwo było zdobyć miejsce na jeden z rzadko odbywających się lotów między Pekinem a Moskwą. Chociaż władze wyraziły zgodę na mój "natychmiastowy" odlot, minęło cztery dni nim dostałem potwierdzenie rezerwacji i nie pamiętam ile następnych nie kończących się dni upłynęło, nim rzeczywiście odleciałem. Każda godzina oczekiwania zdawała się wlec bez końca.

Wreszcie znalazłem się, gotowy do odlotu, na pekińskim lotnisku, nie zdając sobie sprawy, że przede mną są trzy mordercze dni podróży.

Pierwszy postój na zatankowanie wypadł w środku pustyni Gobi. Widok przy lądowaniu był niezwykły; pofalowany, żółty ocean piasku rozciągający się bez końca we wszystkich kierunkach. Na tym małym lotnisku po raz pierwszy poznałem zadziwiającą ciszę pustyni zakłócaną jedynie przez mechaników lotniskowych. Nie było żadnego ogrodzenia, wyznaczonej granicy lotniska, wszędzie tylko piasek, który był jak więzienie.

Drugie lądowanie wypadło nad Bajkałem, w Irkucku, gdzie nocowaliśmy w hotelu dworca lotniczego. Hotel składał się z jednego dużego pomieszczenia, podobnego do sali szpitalnej, z dwunastoma lub więcej łózkami po każdej stronie.

Następnej nocy, w Moskwie, spałem niewiele. Mieusiastnie telefonowała do mnie jakaś młoda Rosjanka, uparcie powtarzając sztucznie szkodkim i rozchichotany głosikiem, że musi przyjść do mojego pokoju. Uznałem, że udaje prostytutkę i że sowiecka tajna policja zleciła jej zbierać informacje o moich wrażeniach na temat Chin Ludowych i chińskich przywódców, więc przestałem podnosić słuchawkę. W tej nie kończącej się podróży tylko sowieckiego szpiega jeszcze mi brakowało.

Podczas lotu z Moskwy ciągle stawał mi przed oczyma obraz mojej córki; myślałem, że tego nie zniszczę. Tęskniłem do Scarlett a jednocześnie lękałem się pustki w naszym domu.

Kiedy w końcu znalazłem się w Warszawie, nie byłem w stanie spotykać się z kinkolwiek, chciałem tylko pocieszyć Scarlett, ale rzeczywistość zmusiła mnie do borykania się z życiem od nowa. Na lotnisku nie czekał na mnie samochód; nie byłem już przecież ambasadorem Polski Ludowej, ale zamordowanym człowiekiem, który musiał dźwigać ciężkie walizy pełne nut i wieczorowych strójów do przepełnionego autobusu jadącego w stronę centrum. Potem przez godzinę polowałem na taksówkę, która zechciała by mnie zawieźć do mojej dzielnicy.

Kiedy wreszcie znalazłem się w domu, poszedłem na pierwsze piętro i zapukałem cicho. Scarlett, która nasłuchiwała godzinami i rozpoznała moje kroki na schodach, otworzyła drzwi natychmiast. Miała twarz białą jak papier, oczy zapuchnięte i zaczerwienione. Usiedliśmy na kanapie, trzymając się za ręce i długo milczeliśmy.

Życie musiało toczyć się swoim torem, ale jako kompozytor czułem się jałowy, skończony, martwy. Nie miałem już siły, by walczyć z systemem a i marzyć o komponowaniu dla samego komponowania.

Musiąłem wytrwać, niby wiewiórka gromadzić jakoś pieniądze na nasz chleb powszedni /bez masła/. Mimo że bez pieniędzy, oficjalnie byłem nadal kompozytorem numer jeden i władze chciały mnie mieć na piedestale jako symbol poważania polskiej muzyki w kraju i za granicą. Ale teraz byłem tylko kukłą kompozytora.

Minał rok. Nagle ponurą atmosferę powszechnego przygnębienia rozświetliła wiadomość o śmierci Stalina. /Tego samego dnia umarł wielki kompozytor Prokofiew. Niestety w gazetach zabrakło miejsca na oddanie mu hołdu./

W kręgu zaufanych przyjaciół zastanawialiśmy się, czy śmierć tyрана spowoduje jakieś zmiany w Polsce. Z pogłosek, jakie zaczęły przeciekać z nieznanych źródeł, wynikało, że można się spodziewać pewnego rozluźnienia w klimacie politycznym.

Wkrótce, na wiosnę 1954 roku, czcłowi warszawscy pisarze, architekci, malarze, muzycy, aktorzy i reżyserzy filmowi zostali wezwani na posiedzenie Rady Kultury i Sztuki, gdzie minister Sokorski miał wygłosić mowę na temat polityki kulturalnej. Tym razem wyjątkowo nikt nie narzekał na konieczność odrobienia pańszczyzny, jaką były takie oficjalne zgromadzenia; wszyscy przybyliśmy odczo przewidując nowiny o nadchodzących zmianach. Kiedy zebraliśmy się w hallu, atmosfera podniecenia wpłynęła na samego Sokorskiego, który własnymi rękami pomagał nam ustawiać krzesła, wyrażając troskę, byśmy wszyscy siedzieli wygodnie, byśmy mogli go widzieć /i aby on również mógł nas obserwować/.

Sokorski zabrał głos. Kiedy rozpoczął tak charakterystyczne, tasiecowe przemówienie, zawiśliśmy na jego ustach, czekając na oznaki złagodzenia polityki kulturalnej. Miałem uczucie jakby nas wprowadzała na szczyty nadziei - im wyżej się znajdowaliśmy tym gęstsze chmury przesłaniały nasze widoki na przyszłość. Czy rzeczywiście ujrzymy słoneczne światło i jasne perspektywy, gdy dojdziemy do szczytu?

Nagle ton Skorskiego uległ zmianie i wiedzieliśmy, że dochodzimy do kulminacyjnego punktu jego monologu. Zaczął stawiać zasadnicze pytania /na które oczywiście odpowiedź sam!/
 "Czy dokonany w 1949 roku zwrot ku realizmowi socjalistycznemu był SŁUSZNY?" Na kilka sekund zapadło milczenie, a my wstrzymaliśmy oddech, oczekując dobrych wiadomości. Jednakże minister ciągnął dalej zadając kolejne kluczowe pytanie: "Czy słusznie postawiono zadanie stworzenia nowej sztuki, socjalistycznej w treści i narodowej w formie?" Napięcie sali było jak przed burzą, a werdykt uderzył w nas niczym piorun: "Bez wątplenia TAK!"

Oszołomieni i przerażeni musieliśmy przez wiele godzin wysłuchiwać znanych sloganów. Skorski cierpko zauważył, że metoda realizmu socjalistycznego jest zdrowa, tylko, że my, polscy kompozytorzy, nie przyłączyliśmy się z całego serca do wprowadzenia w życie nowej estetyki. Upraszczaliśmy i "wypaczaliśmy" jej zasady. Udało nam się zaledwie stworzyć karykaturę większej idei!

Po przemówieniu Sokorskiego nastąpiła jeszcze jedna "szczerza dyskusja", podczas której nikt nie ośmielił się powiedzieć uczciwego słowa. Zdaliśmy sobie sprawę, że te pogłoski o "liberalizacji" były tylko pułapką władz mających nadzieję na wytropienie "reakcjonistów". To tak, jakbyśmy byli zamknięci w gorącym, dusznym pokoju i pozwolono otworzyć okna, aby przekonać się, kto z uwięzionych odważy się odetchnąć świeżym powietrzem. /Nikt z nas się nie ośmielił!/
 Nasi dręczyciele podtrzymywali teorię "liberalizmu". W kilka tygodni później, na walnym zgromadzeniu naszego związku, byliśmy zmuszeni dyskutować o współczesnej muzyce zachodniej i zastanawiać się nad "sensem ideowym" twórczości Strawińskiego, Schoenberga, Weberna, Hindemitha, Rousseła i Messiaena, nie mając uprzednio możliwości wysłuchania ich dzieł.

Podobnie pisarze musieli dyskutować o Orwellowskim "1984" bez możliwości przeczytania książki /z wyjątkiem nielicznych, którzy mieli dostęp do nielegalnych egzemplarzy, co skrętnie ukrywali/. We wszystkich dziedzinach sztuki temat realizmu socjalistycznego przeradzał się szybko w socjalistyczny surrealizm.

Wzrastające zakłamanie i sztywność nie skończyły się na tym. Po szczególnie ponurym maratonie wykładów Zosi na temat muzyki polskiej ostatniego dziesięciolecia, ku memu wielkiemu niezadowoleniu, "dyskusja" była zdominowana przez innego gęrliwego członka partii. Pamiętałem tego typu, dr Mieczysława Drobnera, z okresu tuż po wojnie. Zwrócił się do PWM w Krakowie, aby wydano jego "Marsz ne orkiestry". Mimo że miał na sobie mundur polskiego oficera, tytuł utworu i nazwisko kompozytora były służalczo podane w alfabecie rosyjskim.

Drobner zjedliwym głosem określił kompozytorów polskich jako "ideologicznie i artystycznie niedojrzałych" i stwierdził, że powinno się nas "wprowadzić" na właściwą drogę.

Jego słowa były tak głęboko jętrzące, że nie mogłem się powstrzymać od napisania odpowiedzi, która jakoś przeszła przez cenzurę i została wydrukowana w gazecie. Oddałem sprawiedliwość polskiemu muzykom wskazując na rozgłos i uznanie, jakie zdobyli w Europie wbrew "polityce kulturalnej", w której nie brakowało błędnych dyrektyw, przysparzających ogromnych trudności w naszej pracy". Zarzuty Drobnera dotyczące niedojrzałości ideologicznej i artystycznej są - piszę - próbą dyskredytowania wszelkich poszukiwań indywidualnych środków wyrazu. Zakończyłem stwierdzeniem, że ten nietaktowny osąd, sformułowany w tak zuchwały i stanowczy sposób, wyznęł od człowieka, który nie nie wniósł do polskiej kultury muzycznej.

Moje wystąpienie sprawiło przyjemność kolegom. Sposób, w jaki pochwaliłem naszych kompozytorów, zamknął Sokorskiemu usta.

Z tego, co wiedziałem, tylko jeden z naszych kolegów, Alfred Gradstein, był członkiem partii. Pragnąc podkreślić swoje posłuszeństwo skomponował właśnie kantatę o Stalinie, odcień kręczną muzycznie, choć oczywiście z innego powodu została nagrodzona. Lecz kiedy biedny Gradstein cieszył się swym pierwszym prawdziwym sukcesem, Stalin umarł; kultura jedynostki zniknęła - kantata też!

Lubikiem Gradsteina. Mimo że na pozór był oportunistą w rzeczywistości odważnie krytykował system niż wielu innych kompozytorów, którzy do partii nie należeli. Pewnego popołudnia, gdy znaleźliśmy się w gabinecie ministra kultury bez świadków, zaczęliśmy z Gradsteinem przyciskać Sokorskiego do muru, próbując wyciągnąć z niego rozsądne uzasadnienie "walki o socjalistyczną sztukę", którą narzucał nam na ministerialnych odprawach przez pięć nieszczęśliwych lat. Wszliśmy go, by precyzyjnie wyjaśnić, dlaczego "formalizm" może być szkodliwy. Głosem przepełnionym głębokim niepokojem, Gradstein śmiało dodał: "Towarzyszu ministrze, proszę powiedzieć nam szczerze... Może uważacie, że na tym etapie rozwoju nasz kraj nie POTRZEBUJE prawdziwej sztuki, takiej, jak ją rozumieją kompozytorzy?"

Sokorski natem bardzo posmutniał, opuścił głowę, milczał jakiś czas, a wreszcie odpowiedział z odcieniem rezygnacji w głosie: "Nie potrafisz odpowiedzieć na te pytania". Tak więc obaj nasi oficjalnie zaangażowani marksiści - ci prywatnie przyznawali się do kryzysu wiary; dla mnie brak odpowiedzi był odpowiedzią.

Pomimo tego zachęcającego choć krótkiego przebiegu osobistej uczciwości, odczuwałem teraz coraz bardziej przytłaczającą mnie presję. Odbyły się tajne wybory nowego prezesa związku kompozytorów. Wybitny muzykolog Ks. prof. dr Hieronim Teicht i ja uzyskaliśmy tę samą ilość głosów. Żaden z nas nie chciał przyjąć stanowiska.

Ucieszyłem się zaufaniem okazanym mi przez kolegów kompozytorów, ale myśl o przesurze przerażała mnie. Byłem zbity z tropu, kiedy na spotkaniu z kilkoma kolegami w gabinecie Sokorskiego zaczęto nalegać - a zwłaszcza dwaj wybitni młodzi kompozytorzy. Sercecki i Baird - bym objął

funkcję. Jeśli czołowy kompozytor polski nie przyjmie nominacji - powiedzieli - związek straci pozycję w oczach władz i osłabnie jego wartość przetargowa. Jeśli zawiadę moich kole-ów i odmówię przyjęcia stanowiska, przywileje, stypendia i inne ułatwienia, o które walczyłem przez te wszystkie lata, zostaną najprawdopodobniej cofnięte i związek zejdzie do roli organizacji fasadowej.

Ale ja miałem już dosyć oficjalnych występów w świetle reflektorów, ciągłych pertrekcacji i nieuniknionych kompromisów. Czuję, że mam nerwy napięte do ostatniości. Zwróciłem im uwagę, że kiedy byłem młody a jednocześnie dojrzały, dziesięć lat, które mogłem bez reszty poświęcić komponowaniu, w mniej części poświęciłem dla dobra kolegów, moim zdaniem niedługo czas, by ktoś inny zajął moje miejsce. Powoływałem się na moje zawodowe i osobiste troski, kłopoty, na kompletne wyczerpanie duchowe i psychiczne, bronikiem się mówiąc, że potrzebuje przynajmniej roku wypoczynku.

Jeśli udało mi się wymigać, większa w tym zasługa Surowskiego niż kolegów. Pozwolono, bym odrzucił prezesurę związku. Prezesem został mój profesor kompozycji Sikorski. Ale nadal nie minęła apokali. Wkrótce po tym spotkaniu pilnie wezwano mnie do gabinetu towarzyszącego Ostapa Dżuskiego wyższego funkcjonariusza wydziału zagranicznego Komitetu Centralnego.

Zachowałem niemiłe wspomnienie o Dżuskim z jednego z międzynarodowych kongresów pokoju, gdzie manipulował moim przyzwoleniem, postać Jarosławem Iwaszkiewiczem, który jako przewodniczący Komitetu Obróńców Pokoju miał wygłosić zasadnicze przemówienie. Aż do momentu, kiedy biedny Jarosław wchodził na mównicę, Dżuski wyrwał mu tekst wystąpienia i robił poprawki, wstawki i skracania, "ulepszania", które miały być odpowiedzią na przemówienia innych delegatów, śledzone przez nas pilnie dzięki słuchawkom. Za każdym razem, gdy Dżuski wyrwał mu kartki, Iwaszkiewicz reagował z rosnącym zakłopotaniem, gdyż demonstrowano publicznie, że jego tekst wymaga dodatkowego uzupełnienia, jakie zapewni "polityczna dojrzałość" doświadczonego członka partii.

Ponieważ znałem skłonność Dżuskiego do manipulowania, wchodząc do jego gabinetu miałem się na baczności. Choć nie widzieliśmy się od kilku lat, powitał mnie jak starego przyjaciela. Byłem bardzo odnerwowany, ale panując nad sobą z najwyższym wysiłkiem usiadłem w milczeniu po drugiej stronie biurka.

Zaczął z wahaniami. "Jak zapewne wiecie działalność naszego Komitetu Obróńców Pokoju z każdym dniem nabiera rozmachu. Chciałbym, żebyście mi pomogli w nowej akcji." Po krótkiej przerwie, podczas której nie odeszłem się ani słowem, obłudnie mi ochlebiał mówić dalej o moich sukcesach w Europie wschodniej, mojej sławie "światowej", o funkcji wiceprezesa UNESCO. Zwrócił uwagę, że dzięki temu mam teraz dostęp do całej międzynarodowej społeczności

muzycznej. Teraz dochodził do sedna sprawy. "W związku z tym zastanawiam się - poprawił się w fotelu - zastanawiam się, hm, myślę że byłoby dla was wspaniale, gdybyście napisali osobisty list do wszystkich czołowych muzyków na Zachodzie, list, w którym moglibyście poza innymi rzeczami, w delikatny sposób, podkreślić znaczenie szlachetnej sprawy, jakiej poświęcił się Światowy Kongres Pokoju, i przekonać ich, by dali aktywne poparcie".

Następnie uśmiechając się sztucośnie, powtórzył: "Zastanawiam się..." Usiłując uniknąć dyskusji odpowiedziałem, że pomyślę o tym. Słodka wyraz twarzy znikł natychmiast. "To jest sprawa pilna!" - uciął. Milczałem. Dłuski zmarszczył brwi. "To jest prośba, z którą wracam się do was bezpośrednio, z u s i c i e to dla mnie zrobić."

Wyłożył szczegółowo swój plan, jakby miał już moją zgodę. Zakończył swoje instrukcje żądaniem, bym przysłał mu kopie listów. Obiecał, że pozwoli mi czytać odpowiedzi. Wszystko odbyło się bardzo naturalnie, jakby proponował coś zupełnie zwyczajnego, prostego i logicznego.

Wracałem do domu wściekły i powtórzyłem całą rozmowę Scarlett. Nie rozumiała dlaczego tak się oburzam i była skłonna fałszywie interpretować całe zdarzenie. Musiałem tłumaczyć jej potworność żądań Dłuskiego, który chciał zmusić mnie do oszukania moich przyjaciół i kolegów za granicą. Chciał, bym pisał osobiste, prywatne listy w celu rozpowszechniania komunistycznej propagandy na rzecz rękomego polskiego "Ruchu Pokoju". Muzycy zachodni otrzymując takie listy mogli się nie domyślać ukrytych zamiarów. Tym bardziej nie mogli się domyślać, że ich odpowiedzi będą analizowane przez partię i że w niektórych wypadkach listy o większym znaczeniu zostaną przekazane do polskiej i sowieckiej tajnej policji. Innymi słowy, nie ujawniając właściwych zamiarów, Dłuski chciał się dowiedzieć, czyje sympatie lub słabości mogłyby być najlepiej wykorzystane - tak jak w przeszłości wykorzystywano Picassa, Eluarda, Sartre'a i wielu innych. Krótko mówiąc, pośrednie zmuszał mnie do szpiegowania na rzecz Moskwy.

"Jam już dość! - krzyknąłem do Scarlett. - Muszę się stąd wydostać. MUSZĘ WYJECHAĆ Z POLSKI!"

Przekład nieautoryzowany

¹ Scarlett-imię żony Andrzeja Panufnika

² Ocnagh-imię córki Panufników





KOŚCIÓŁ

Jakie są wzajemne relacje pomiędzy kapitalizmem a Kościołem, który, odrzucając całkowicie socjalizm, kapitalizmowi nie szczędził nigdy słów krytyki ?

Czy kapitalizm to wymysł szatana ? Może wcale nie broni ludziom dostępu do wartości chrześcijańskich ?

Czym Kościół może ubogacić system kapitalistyczny ?

Pod czerwoną gwiazdą

Miguel Bolanos Hunter,
Prześladowanie Kościoła w
Nikaragui, /w:/ Pod czerwoną
gwiazdą. Komunizm w różnych
krajach, pod. red. I. Lasoty,
The Committee in Support of
Solidarity, New York 1985

★

Komunizm w różnych krajach

C
SS

se. zny powstający w rewolucyjnej Nikaragui.

+
+

BOLANOS: Po raz pierwszy zaangażowałem się w ruch sandinistowski podczas ostatnich miesięcy w szkole średniej - rozdałem ulotki i gazety. Następnie w roku 1977 wyjechałem na studia do Stanów Zjednoczonych, na Uniwersytet Stanu Luizjana /LSU/. W międzyczasie reżim Somozy osiągnął granicę zbrodni. Młodzi ludzie mordowani byli na ohybik trafiz. Ja i kilku innych Nikaraguańczyków postanowiono założyć Komitet Solidarności na LSU. Następnie pojechałem do Teksasu, aby stworzyć komitet w Austin. Utworzyliśmy Komitety Solidarności także w innych miastach Południa. Pożyliśmy pieniądze i inną pomoc, którą zebraliśmy do głównej kwatery w Kostaryce. Otrzymaliśmy stamtąd wskazówki i materiały propagandowe. To 500 wierzyliśmy, stało się Narodową Siecią Solidarności z Ludem Nikaragui.

IRD: Czy sieć w Stanach Zjednoczonych była ruchem niezależnym?

BOLANOS: Na początku tak, ale około roku 1978 Sandiniści dostrzegli wartość Komitetów Solidarności w Stanach Zjednoczonych. Umieścili więc kilka ważnych osób z organizacji sandinistowskiej na czele sieci. Ludzie ci byli pod rozkazami Sandinistowskiego Dyrektoriatu.

IRD: Jakie były wtedy Pańskie oczekiwania na temat tego co nastąpi po Somozie?

BOLANOS: Inny rodzaj rządu, a nie inny rodzaj dyktatury. Wtedy nie wiedziałem nic o marksizmie. To znaczy, wiedziałem kim był Marks, Lenin, ale nigdy niczego o nich nie czytałem. Wielu podobnych do mnie ludzi wstąpiło do Komitetów Solidarności, gdyż po prostu chciało obalić Somozę. Nie byli ani marksistami, ani zwolennikami FSLN, nic z tych rzeczy. Byli pobudzeni patriotyzmem, hasanitarynymi uczuciami.

IRD: Jak to było możliwe, że tylu uczciwych Nikaraguańczyków zaakceptowało Sandistów jako alternatywę dla dyktatury Somozy?

BOLANOS: Większość obozu demokratycznego w Nikaragui świadoma była obecności komunistów w ruchu sandinistowskim, lecz Sandiniści byli jedynymi, którzy posiadali broń i byli zdeterminowani obalić Somozę siłą. Udało im się sprawić wrażenie, że są ruchem rewolucyjnym, w którym tylko kilka postaci to komuniści - rzeczywistość nie wszyscy nimi byli. Pod koniec okresu Somozy idea ta sprzędana została ostrożnie ludziom w Nikaragui. Inni, którzy nie chcieli mieć do czynienia z Sandinistami, byli zastraszani. Mówiliśmy im: "Jeśli nie pójdziecie z nami, nie będziecie dobrze żyć w przyszłości: nie będziecie więcej należeli do tej samej klasy".

Niedługo przed ucieczką Somozy komendant Walter Ferretti przybył z Kostaryki do Managui, aby rozwiązać problem przywódców opozycyjnych wewnątrz Nikaragui. Jakież 15 dni przed ostatnią ofensywą dał im ultimatum: albo przyłączą się do Frontu Narodowego, albo będą w przyszłości ścigani jako popieracze Somozy.

IRD: Proszę powiedzieć coś o Pana pobycie z partyzantami w górach.

BOLANOS: Byłem z partyzantami niedaleko południowej granicy Nikaragui przez jakieś sześć miesięcy. Naszym zadaniem było zbadać teren dla ostatniej ofensywy.

IRD: Czy otrzymywaliście dużą pomoc od okolicznej ludności?

BOLANOS: Nie. Chłopi traktowali nas tak samo jak Gwardię Narodową. Kiedy przychodziliśmy do jakiegoś domu i prosiłiśmy o jedzenie, mleko czy coś innego, dawali nam. Ale zrobiliby to samo dla Gwardii Narodowej.

IRD: Czy większość przywódców partyzanckich miała wyższe wykształcenie, czy byli to naturalni przywódcy wywodzący się z miast lub wiosek?

BOLANOS: Było paru chłopów i robotników wśród partyzantów; są oni teraz dowódcami, lecz nadal pozostają pod kontrolą ludzi którzy rekrutowali ich 15 lat temu, i którzy pochodzą z rodzin mieszczańskich lub mają wyższe wykształcenie.

IRD: A co z szeregowymi partyzantami, bazą ruchu rewolucyjnego; czy byli chłopami lub robotnikami?

BOLANOS: Nie chłopami. Niektórzy wywodzili się z burżuazji i klasy średniej, większość miała pochodzenie robotnicze, ale nie była robotnikami. Prawdziwi robotnicy mieli rodziny i pracę, nie myśleli o walce. Większość młodych Nikaraguańczyków, którzy przyłączyli się do Sandinistów, nie pracowała; byli notowani jako narkomani lub byli złodziejami czy członkami gangów. Przykładowo, nawet w najcięższych dniach wojny zdarzały się kradzieże. Niektórzy zdobywali papierosy grożąc śmiercią.

RELIGIA A REWOLUCJA

IRD: Jaka była postawa partyzantów wobec religii?

BOLANOS: Arcybiskup Obando był swego rodzaju bohaterem dla partyzantów - szeregowców. Ale przywódcy rozumieją, kim jest Obando i co będzie robił w przyszłości. Obando był bardzo popularną postacią. Wszystkie kościoły, nie tylko Kościół Katolicki, ale i protestanci, chciały obalić Somozę.

IRD: Czy był Pan wierzącym chrześcijaninem?

BOLANOS: Tak, wierzyłem w Boga. Modliłem się do Boga podczas wojny; w takich momentach pamięta się o swoich katolickich korzeniach. Moja rodzina jest bardzo katolicka. Uczęszczałem do katolickich szkół. Dalej wierzę w Boga. Ale kiedy poznałem teorię marksistowską, zapomniałem na jakiś czas o Bogu, jednak tego nie było wtedy widać.

IRD: Dlaczego?

BOLANOS: W górach dano nam taki obraz religii, który zależał różnice między chrześcijaństwem a marksizmem. Fewien sandinista, który był drugim dowódcą kolumny na tym terenie, był kiedyś jezuitą. Nie był już księdzem, ale zaprosił Erneste Cardenala do odprawienia mszy w Wigilię Bożego Narodzenia w 1978 roku. To była najdziwniejsza msza jaką kiedykolwiek słyszałem. Cardenal powiedział, że jesteście Chrystusem, a rewolucja jest Bogiem. Byliśmy Zbawicielem Nikaragui. Powiedział, że być partyzantem to chrześcijański obowiązek.

Podczas codziennych politycznych zebrań instruktażowych w górach mówił o sojczy wizji marksizmu i nowego społeczeństwa. Zapytałem go prywatnie, jak godzi Boga z marksizmem. Odpowiedział, że naprawdę wierzy w historię. Nie wierzył już w Boga. Nie miał zmąconego umysłu, Maciek w głowach innym ludziom. To było jedno z moich pierwszych doświadczeń z księżmi popierającymi Sandistów.

IRD: Czy zna Pan nazwisko tego byłego jezuity?

BOLANOS: Tak, Sanjines. Teraz jest kapitanem w armii. Był, jak to nazwali w latach 70-tych, postępowym księdzem. Wielu nikaraguańskich dowódców wywodzi się z klasy mieszczańskiej; uczęszczali oni do szkoły jezuickiej, gdzie uczyło sporo takich księży: Colegio Centro Americano w Managui. Wyrastali tam na partyzantów. Każdy Nikaraguańczyk znał ten problem - jak postępowi księża wpływali na studentów.

Ernesto Cardenal był z tej szkoły. Jego brat, Fernando Cardenal odpowiedzialni są za zwrócenie się wielu dowódców sandinistowskich ku komunizmowi. Oni wprowadzili ich w tę ideologię. Kiedy Somoza dowiedział się o tym, wyrzucił Sanjinesa, który był Hiszpanem, z kraju. W rok później Sanjines zrezygnował z kapłaństwa i stał się otwartym marksistą. Pracował w Kostaryce dla organizacji sandinistowskiej. Mawiał, że, raj jest na ziemi a nie w niebie, i piekło również. Jako Sandinista byłeś Jezusem Chrystusem; a Bogiem była rewolucja, gdyż miała ona dać ludziom wszystko.

IRD: Czy można określić ludzi takich jak Sanjines jako zwolenników teologii wyzwolenia?

BOLANOS: Nie. Po zwycięstwie Sandinistów byłem kilkakrotnie u niego w domu, aby przedyskutować w jaki sposób idee religijne mogą być wykorzystywane wobec chrześcijan, którzy pracowali u nas jako agenci bezpieczeństwa; na przykład niektórzy z braci LaSalle wierzyli w teologię wyzwolenia. Lecz my, sandiniści, nie wierzyliśmy w żadną teologię. Używaliśmy jej tylko w procesie rewolucyjnym dla podzielenia Kościoła. Wykorzystując tych księży i ich teorię teologii wyzwolenia zdawaliśmy sobie jednocześnie sprawę, że w przyszłości może być ona dla nas groźna. Dlatego musieliśmy zwerbować wielu z tych księży, aby ich skompromitować i zapewnić sobie ich lojalność.

Myśleliśmy nawet o posyłaniu młodych Sandinistów do seminariów. Musieliby poświęcić się na jakieś 10 do 15 lat, aby zostać księżmi katolickimi, ale w przyszłości byłiby sandinistami. Myśleliśmy o tym gdyż robiliśmy to już w innych kościołach, jak ewangelicki, gdzie łatwiej było zostać kapłanem. Mielismy młodych ewangelików, którzy nie byli jeszcze kapłanami, ale mogliby nimi zostać w przeciągu sześciu miesięcy.

IRD: Mówiąc "my" ma Pan na myśli Bezpieczeństwo Państwowe?

BOLANOS: Tak.

IRD: Więc wie Pan o ludziach werbowanych do penetracji Kościoła Ewangelickiego i zajmowania w nim pozycji kierowniczych?

BOLANOS: Tak. Jeden z nich był członkiem Kierownictwa Kościoła Ewangelickiego. Nie był moim agentem, należał do innej sekcji, F - 4, pracującej specjalnie przeciwko kościołom i grupom religijnym. Mimo to spotkałem go. Był bardzo wpływową figurą w ewangelickim establishmentie w Managui.

IRD: Był Pan również zamieszany w działalność Bezpieczeństwa Państwowego?

BOLANOS: Nie od razu. Przez pierwsze miesiące po zwycięstwie zbierałem broń, którą Somoza zostawił w stolicy. Następnie dwa i pół miesiąca byłem asystentem wiceministra obrony i Szefa Sztabu Generalnego Armii. Pierwszego stycznia 1980 roku wstąpiłem do aparatu Bezpieczeństwa.

IRD: Dlaczego wstąpił Pan do Bezpieczeństwa?

BOLANOS: Pewne wydarzenie skłoniło mnie do tego. Zostałem aresztowany w październiku 1979 roku przez sandinistów, ponieważ miałem jeszcze jakąś broń w domu. Milicja przyszła w nocy do mojego domu i zabrała broń. Kiedy dowiedziałem się o tym, poszedłem na komendę - poprosić o oddanie mi jej, ale żaden z dwóch dowódców nie znał mnie. Myśleli, że mam coś wspólnego ze zbrojnymi grupami maoistowskimi, które wówczas atakowały sandinistów. Zatrzymali mnie w areszcie. Spędziłem tam cztery dni. Kolejnego dnia przyszedł Eden Pastora, usłyszał mnie i zawołał i Eden opuścił mnie. Przepraszono mnie. Lecz wtedy zacząłem bać się moich własnych ludzi - Sandinistów.

IRD: Więc ten wypadek wpłynął na Pańską decyzję wstąpienia do Bezpieczeństwa?

BOLANOS: Tak. Zrozumiałem, że Bezpieka ma prawdziwą moc w kraju. Nikt nie kontrolował Bezpieki; Bezpieka kontrolowała wszystkich. Jako członek Bezpieki nie mógłbym nigdy paść ofiarą podobnej pomyłki. Bezpieka stała się dominującą siłą. Dzieje się tak zawsze. Niedawno czytałem książkę pewnego dezertera z armii sowieckiej; pisał wyraźnie o roli trzech sił w Związku Sowieckim: partii, armii i KGB. Tak samo jest w Nikaragui: władza spoczywa w tym trójnogu.

Moja pierwsza praca w Bezpiecie była w sekcji F - 7. Po dwóch i pół miesiącach przeniesiono mnie do sekcji kontrwywiadu. Wtedy wyjechałem na Kubę na czteromiesięczny trening. Byliśmy już szkoleni przez specjalistów z bloku sowieckiego, aby skonolidować i usprawnić aparat Bezpieczeństwa. Posyłano nas na Kubę lub do Bułgarii. Wszystko było dobrze zorganizowane. Kubańscy mieli wszystko przygotowane jeszcze przed obaleniem Somozy, opracowali nawet plan, jak ulokować około 10 tysięcy Nikaraguańczyków, którzy przyjadą na szkolenie. A to jest mnóstwo ludzi.

BEZPIEKA PRZECIW KOŚCIOŁOWI

BOLANOS: Wyszkolony zostałem do zadań kontrwywiadowczych: departament F-: Bezpieczeństwa Państwowego. F-4 jest departamentem zajmującym się Kościołem Katolickim i innymi kościołami, które mogłyby zagrazać Sandinistom. Skierowany on jest także przeciw związkom zawodowym, partiom politycznym i prywatnym firmom. Od samego początku głównym wrogiem FSLN był kościół i religia.

IRD: Jaka była Pańska pozycja w Bezpieczeństwie Państwowym i jaki zakres odpowiedzialności?

BOLANOS: Kiedy przenosiłem się do Bezpieki, było tam w biurze personalnym kilku kubańskich doradców, którzy odrzucili moje podanie, prawdopodobnie ze względu na moje mieszczańskie pochodzenie i fakt, że studiowałem przez parę lat w USA. Ale Walter Feretti był szefem Bezpieki; wydał rozkaz, że mam od następnego dnia zacząć pracę. I tak się stało. Kubańczycy umieścili mnie w mało znaczącej sekcji. Zajmowała się ona tworzeniem lokalnych siatek informatorów i Bożego Motłochu, jak to nazywał Tomas Borge.

IRD: Dlaczego "Boży Motłoch"?

BOLANOS: Dlaczego? Ponieważ Borge był ekspertem od łączenia mistycznych, religijnych idei z polityką. Nazwał ich Bożym Motłochem, gdyż twierdził, że zadaniem tych ludzi jest ratowanie dusz innych ludzi przed wrogiem, to jest diabłem, czyli kontrrewolucjonistami, to jest jankeskim diabłem. Motłoch formowany jest przez komitety blokowe, które są kopią kubańskich komitetów blokowych. Wszyscy ich członkowie są częściami siatki informatorów. Kontrolowane są przez Bezpieczeństwo Państwowe i przez nie tworzone. Ja sam zmontowałem wiele komitetów w okolicy - wybierałem ludzi, którzy mieli zostać przywódcami.

IRD: Niektórzy przedstawiciele kościołów w USA mówią o nich jako o instytucjach lokalnej demokracji.

BOLANOS: Taki właśnie ich obraz próbują zaprezentować Sandiniści, lecz jest on fałszywy. Co pewien czas odbywają się głoszenia, ale pod ścisłą kontrolą. Wybory przebiegają wedle życzenia Sandinistów, bo wszyscy przywódcy, wszyscy ludzie na czele tych komitetów, są pracownikami Bezpieki. Są przez nią opłacani. Mają tam etaty - codziennie muszą odbić kartę w urzędzie Bezpieki.

Ci sami informatorzy i członkowie komitetów blokowych tworzą motłoch. Motłoch nie działa samodzielnie. Jest on kierowany przez Bezpiekę; rozkazy muszą przyjść z góry, od dowódców.

IRD: Ludzie ci są czasami opisywani w prasie sandinistowskiej jako przedstawiciele Chrześcijańskich Podstawowych Społeczności.

BOLANOS: Tak nazywany jest Boży Motłoch, gdy używa się go przeciw celom związanym z religią.

IRD: A czy nie ma podstawowych społeczności, które nie są kontrolowane przez Sandinistów?

BOLANOS: Tak, są takie. Moja siostra, na przykład, pracuje w jednym z sąsiedzkich komitetów kościelnych - tak katolicy nazywają swoje podstawowe społeczności. Większość z tych komitetów nie ma nic wspólnego z Bożym Motłochem. Używa on tylko ich nazwy. Przy okazji każdej demonstracji w sprawach religijnych motłoch używa religijnych sloganów. To jakby tajny agent zmieniający przebranie.

IRD: Czy znany jest Panu wypadek, gdy biskup został zaatakowany w kościele przez sandinistowski motłoch?

BOLANOS: Tak, arcybiskup Obando zarządził przeniesienie postępowego księdza, Ariasa Caldery. Kiedy Monsignor Obando próbował przenieść go do innej parafii, Sandiniści zgromadzili motłoch dookoła kościoła. Sandinistowskie środki przekazu poświęciły temu konfliktowi wiele uwagi. Monsignorowi Obando publicznie grożono. Motłoch żądał wyjaśnienia sprawy w bezpośredniej rozmowie z arcybiskupem Obando. Ponieważ nie byli prawdziwymi katolikami, nie chciał z nimi mówić. Większość z nich nie należała nawet do parafii. Byli członkami politycznie zorganizowanego motłochu, lecz w tej parafii nie było ich wystarczająco dużo. Komitety są słabe. Musiały więc sprowadzić członków motłochu z innych okolic i udawać, że są z tej parafii.

Kiedy Monsignor Obando odmówił rozmowy z tłumem, tłum zajął kościół i zabarykadował drzwi w kościele i robił różne rzeczy, które sprofanowały miejsce. Gdy Monsignor Obando dowiedział się o tym, posłał biskupa Bosco Vivas, by odzyskał tabernakulum. Motłoch rzucił się na biskupa i pobił go.

Sandiniści zrobili z Ariasa Caldery bohatera. Nazwali go "biskupem" forsowanego przez nich kościoła ludowego. Caldera jest obecnie używany przez Sandinistów na wiecach. Namawia ludzi, żeby wstępowali do milicji, bo to jest ich chrześcijański obowiązek.

Somoza także miał biskupa po swojej stronie, obecnie uchodźcą w Miami. Teraz jest bardzo podobnie, tylko ludzie mawiają: "Zamiast jednego Somozy, jest dziewięciu Somozów". I także "biskup" błogosławi armię, sandinistowską armię.

IRD: Jaka była postawa Sandinistów wobec Obando i Kościoła Katolickiego i jaką wypracowaliście strategię?

BOLANOS: Sandiniści chcieli odłączyć wiernych od wpływu głowy Kościoła Katolickiego. Postanowili więc stworzyć inny kościół: podzielić Kościół Katolicki na stary, zwany przez nich oligarchicznym, i nowy, postępowy kościół, czyli to co nazywają Kościołem Ludowym. Kościół Ludowy liczył czterech, czy pięciu księży, kilku kapłanów ewangelickich i kilku świeckich teologów.

KAMPANIA ZWALCZANIA ANALFABETYZMU

IRD: Akcja zwalczania analfabetyzmu jest często podawana jako przykład pozytywnego osiągnięcia nowego rządu.

BOLANOS: Dobrą stroną tej akcji jest to, że 12% ludności nauczyło się trochę czytać i pisać. Jej głównym sukcesem było jednak dotarcie z sandinistowskimi ideami do każdego Nikaraguańczyka. Było to przedsięwzięcie bardziej ideologiczne, niż edukacyjne.

IRD: Większość nauczycieli była Kubańczykami. Czy ten fakt był związany z ideologicznymi celami akcji?

BOLANOS: Oczywiście. Kubańczycy stanowili 85% zagranicznych nauczycieli i potrafili bardzo dobrze wyjaśniać odniesienie każdej części elementarza do marksizmu.

IRD: Zdaje Pan sobie sprawę, że duża część darów pieniężnych od kościołów w USA przeznaczonych dla Nikaragui poszła na tę kampanię.

BOLANOS: W takim razie zapłacono za masowe pranie mózgów chłopom; ten kto dawał pieniądze jest za to odpowiedzialny.

IRD: Kościoły amerykańskie podkreślają, że nie dawały pieniędzy rządowi nikaraguańskiemu, ale Ewangelickiemu Komitetowi Rozwoju Nikaragui /CEPAD/.

BOLANOS: CEPAD pracował ramię w ramię z rządem, był jakby rządową komisją. Jeśli rząd potrzebował pieniędzy na cokolwiek w czasie kampanii, mógł poprosić CEPAD. Ale CEPAD nie miała żadnej możliwości sprawdzenia na co one idą.

IRD: Czy miał Pan jakieś dowody na to, że część tych pieniędzy mogła być używana bezpośrednio na cele Bezpieczeństwa?

BOLANOS: Tak. Na przykład akcja zwalczania analfabetyzmu skoordynowana była z planami Bezpieki. Wykorzystywaliśmy ludzi jedących w tereny nie objęte dotychczas naszą siatką informatorów dla założenia nowej siatki. Posyłaliśmy mnóstwo ludzi Bezpieki na prowincję, jako instruktorów. Mieliliśmy konferencję z Młodzieżą Sandinistowską - do której należało 60% pracowników kampanii - na temat werbowania informatorów. Młodzież Sandinistowska stale współpracuje w ten sposób z Bezpieką.

IRD: Czy może Pan opisać sprawę ojca Carballo? Tę, kiedy znany ksiądz został ponoć przyłapany podczas schadzki z kobietą i został publicznie poniżony przez rząd.

BOLANOS: Ojciec Carballo jest dyrektorem katolickiego radia i był rzecznikiem kancelarii arcybiskupa Obando. Sprawa była całkowicie sfabrykowana. To znaczy: mąż nie był mężem, ksiądz nie miał żadnej schadzki - był na obiedzie. Dziewczyna była agentem Bezpieki. Wszyscy należeli do spisku.

IRD: Dziewczyna była agentem Bezpieczeństwa?

BOLANOS: Tak. Była kochanką kilku dowódców sandinistowskich. Jednego dnia mógł być Tomas Borge, a innego - Walter Feretti. Była żoną Carlosa Mejia, jednego z popularnych barów rewolucyjnych, i miała z nim dwoje lub troje dzieci. Jest utrzymywana przez tych dowódców.

Oficer Bezpieczeństwa Państwowego imieniem Raul - nazwiska nie znam - zwerbował tę dziewczynę, Maritzę de Castillo, do operacji. Skłonił ją do chodzenia do parafii ojca Carballo. Potem szukała ona porad i wskazówek normalną drogą. W końcu zaczęła zapraszać Carballo do domu na obiady, aby pomówić o swoich problemach. To było montowanie spisku. Następnie przyszły: motłoch i mass media. Środki przekazu transmitowały demonstrację motłochu, który maszerował pod ambasadą Argentyny, leżącą o dwa budynki od domu Maritzы. Blisko, lecz nie po drodze. Musieli pójść okrężną drogą, aby trafić do domu Maritzы. W południe tłum zaczął iść w kierunku ambasady; wszystko było zsynchronizowane, tak, że o 12.05

lub o 12.10 fałszywy mąż przyszedł do domu Maritzy i zaczął bić Carballo zdzierając z niego ubranie. Maritza rozebrała się. Wtedy "mąż" wystrzelił dając znak ludziom czekającym na zewnątrz. Po usłyszeniu strażaków puścili się biegiem, Carballo nie był jeszcze na zewnątrz, więc tłum czekał, jak w kolejce do kina. Mężczyzna, który bił księdza, to oficer Bezpieki z sekcji F-7. Mieszka w San Judas, niedaleko na południe od Managui, a jego prawdziwe nazwisko opublikowane było jako byłego męża. Wybrano go, bo był bardzo duży i silny; Carballo nie miał szansy w walce z nim. Jednak Carballo udało się obronić przed wyciągnięciem na ulicę. Ledwo można go było zobaczyć, a już napewno nie można go było zobaczyć nagim.

IRD: Walczył.

BOLANOS: Tak, walczył. Starał się pozostać wewnątrz mieszkania. Ale dramat nie skończył się, póki wszyscy nie zobaczyli, że to był Carballo. Trzech czy czterech agentów Bezpieki ubranych w zwykłe mundury milicyjne wezwanych zostało do mieszkania. Dołączyli tego, czego oficer z F-7 nie potrafił: wyciągnęli Carballo na ulicę. Złapali go za ramiona, a ksiądz starał się ich wciągnąć z powrotem do domu, gdyż był zupełnie nagi.

IRD: Czy, jeśli sytuacja, w której powracający mąż lub narzeczony zastaje dwoje kochanków byłaby prawdziwa, to milicja wyciągnęłaby jedno z nich nago na ulicę?

BOLANOS: Nie, nigdy. Nie mogło być to więc nic innego niż zaplanowane widowisko. Nieśli Carballo do jeepa zaparkowanego jakieś 50 metrów dalej, więc kamery telewizyjne miały dobry widok. Można było poznać fałszywe milicyjne jeepy po tablicach rejestracyjnych używanych przez Bezpieczeństwo Państwowe. Mieli tam trzy samochody. Wszyscy w biurze Bezpieki oglądali tę rzecz w telewizji: "Patrz, to jeden z naszych jeepów".

WIZYTA PAPIEŻA

IRD: Co może Pan powiedzieć o sposobie zorganizowania wizyty Papieża w 1983 roku?

BOLANOS: Od początku wszystko było tak ukartowane, aby zyskać jak najwięcej korzyści politycznych dla Sandinistów. Ale przygotowano się także na wypadek, gdyby Papież nie dał się pokierować w ten sposób. Wtedy miano przedstawić wystąpienia Papieża jako kontrrewolucyjne.

IRD: Tomas Borge powiedział w wywiadzie, że Papież zwykle błogosławi rząd; nie wyraża aprobaty, lecz modli się o mądre rządy itp. Czy jest możliwe, że Sandiniści mieli nadzieję coś tak zdawkowego i powierzchownego obrócić w papieską aprobatę dla siebie?

BOLANOS: Tak, ale chcieli czegoś więcej niż błogosławieństwa. Chcieli sprowadzić, żeby Papież modlił się za milicję, walczącą w górach przeciw antysandinistom. Aby wezwania do wstępowania do milicji wyglądały na aprobowane przez głowę Kościoła.

IRD: Czy brał Pan udział w próbach Bezpieczeństwa manipulowania Papieżem?

BOLANOS: Byłem oddelegowany do centrum dowodzenia w ten właśnie dzień; kontrolowaliśmy wszystko, znaliśmy każdy ruch Papieża.

IRD: A Pańska osobista odpowiedzialność?

BOLANOS: Ludzie z F-7 i F-4 byli zaangażowani najbardziej bezpośrednio; mówili motłochowi, co ma robić na placu, nawet jak ma stać. Mówili członkom komitetów obrony jak poruszać się po placu, jakie hasła wykrzykiwać i o co pytać Papieża. Wszyscy agenci, którzy przeniknęli do różnych kościołów, mieli na ten dzień wyznaczone specjalne zadania.

IRD: Jak mogliście kontrolować ogromny tłum na placu?

BOLANOS: Rząd ogłosił, że przez wzgląd na dostojęstwo gościa panować mają porządek i dyscyplina. Zarządzono więc, że wszyscy muszą iść razem ze swoimi lokalnymi komitetami obrony. Nie wolno było pójść na własną rękę. Bezpieka odbyła rozmowy z Ministerstwem Komunikacji; ustalono, kiedy autobusy mają opuścić poszczególne rejony i kto będzie mógł do nich wsiąść. Lokalni sandinowsy komisarze zawiadowali autobusami w swojej okolicy. Ministerstwo Komunikacji ze swej strony nakazało kierownikom stosować się do zarządzeń lokalnych komitetów.

IRD: Jak poradzono sobie z niesandinistami na placu?

BOLANOS: Członkowie Bożego Motłochu przemieszani byli z prawdziwymi katolikami. Katolicy stanowili większość, ale motłoch był zorganizowany - miał przygotowane okrzyki i transparenty. Katolicy nie umieli przeciwstawić się motłochowi, gdyż mogliby zostać przezeń pobici, a nawet zamordowani.

IRD: Poszli w grupach komitetów blokowych?

BOLANOS: Tak.

IRD: Więc, faktycznie, wierni byli tam razem z agentami Bezpieki z okolicy, często znającymi ich osobiście?

BOLANOS: Zgadza się. Nawet w czasie uroczystości na placu motłoch mógł zaatakować tych ludzi, i nikt nie powiedziałby ani słowa. Motłoch wiedział o tym dobrze. Bezpieka zaleciła sandinowskim komitetom: "Jeśli będziecie mieli problemy z tymi reakcyjnymi katolikami, po prostu dajcie im wycisk. Nie pozwólcie im wykorzystać obecności Papieża". Mieli więc zgodę władz na używanie przemocy.

IRD: A co z ludźmi stojącymi przed platformą? W sprawozdaniach telewizyjnych widzieliśmy tam demonstracje.

BOLANOS: Jedna grupa przybyła na plac nie razem z innymi komitetami sandinowskimi, ale trzy lub cztery godziny wcześniej i zajęła miejsce przed platformą. Byli to zaufani członkowie komitetów obrony i około 150 oficerów Bezpieki z sekcji F-7, czyli tych, którzy manewrowali motłochem. Dowodzeni byli przez drugiego szefa Bezpieki, komendanta Manuela Calderón, ubranego po cywilnemu. Wydawał rozkazy, na przykład wtedy, gdy kobiety z organizacji Matek Bohaterów - synowie którzy uznawani są za poległych w walce - i kilku mężczyzn z motłochu weszło na podium. Wyrwali mikrofon z rąk Papieża i domagali się, żeby modlił się za ich bohaterów.

IRD: Jak dostali się na podium?

BOLANOS: Weszli po schodach. Służba filmująca podium była włączona w spisek; wiedziała, że ludzie ci działają na rozkaz Manuela Calderon. Jeśli próbowaliby dostać się na górę z własnej inicjatywy, zostaliby, oczywiście, zatrzymani. Siły Bezpieki rozstawione były wokół całego podium. Kiedy grupa pięciu czy sześciu katolików próbowała wejść po schodach aby pomóc Papieżowi, Lenin Cerna, Szef Bezpieki - a także zastępca członka Narodowego Dyrektoriatu - wziął karabin maszynowy jednego ze swoich go-ryli i zagroził zbliżającym się, że jeśli pójdą jeszcze dalej, zastrzelą ich.

W pewnym momencie motłoch podniósł taką wrzawę, że Papież nie był w stanie mówić dalej. Przywódcy motłochu mieli już wtedy mikrofon w rękę i mogli mówić przez potężny system nagłaśniania, nabyty przez rząd specjalnie na tę okazję. Pozwalał on słyszeć w promieniu wielu kilometrów, a 400 ludzi na przedzie było tylko pięć, sześć metrów od mikrofonu. Łatwo było ulec wrażeniu, że krzyki dochodzą zewsząd, bo wszystkie komitety skandowały te same hasła.

IRD: Czy można było przynieść inne transparenty, niż te, które mieli Sandiniści?

BOLANOS: Niektórzy katolicy próbowali, ale byli zatrzymywani na ulicach, ponieważ nadchodzili bez swoich komitetów. Nie mogli więc dotrzeć na plac. Wielu katolików postanowiło modlić się w kościołach parafialnych w dniu poprzednim. Zostali na noc w kościołach i chcieli pójść na plac wcześniej rano, ignorując zarządzenie, żeby iść ze swoimi komitetami. Motłoch otoczył jednakże te kościoły i nie wypuszczał katolików, dopóki msza się nie zaczęła. Wtedy jednak plac wypełniony był ludźmi podporządkowanymi rozkazom.

Tłumaczyła Jolanta Jerz

OTRZEŻWIENIE

solidarni  w trzeźwości

LESEFERYZM EWOLUCJONISTYCZNY

KAPITALIZM A RELIGIA

Ryszard Legutko,
Leseferyzm ewolucjonistyczny,
w/ w/ Dylematy kapitalizmu.
Kraków 1985

RYSZARD LEGUTKO

DYLEMATY
KAPITALIZMU

LIBERTAS

1.

Powyższa charakterystyka właściwie wyczerpuje koncepcję ewolucji spontanicznej. Z punktu widzenia teoretycznych wymogów jest ona kompletna, gdyż godzi ze sobą trwałość i zmianę. Mówi o tym, jak świat się zmienia, jak zmiana ta jest możliwa bez popadania w centralizm, a jednocześnie wskazujena elementy trwałe porządku spontanicznego, którymi są reguły zachowania uformowane w drodze stopniowej adaptacji. Teoria daje opis zmian zachodzących w społeczeństwie wolnym, a także dostarcza wskazówek, jak przeciwdziałać tym tendencjom spontanicznym, które mogą zagrozić integralności społeczeństwa.

A jednak jest w tym schemacie pewien brak. Najogólniejda się on określić jako nieobecność

transcendentnego wymiaru kapitalizmu. Jeżeli przyjrzymy się bliżej mechanizmowi ewolucji spontanicznej, okaże się, że równowaga między czynnikami trwałości i zmiany jest pozorna, na korzyść czynnika drugiego. To procesy ewolucyjne i ruch w nich tkwiący są podstawowym źródłem trwałych reguł zachowania i ich najwyższym autorytetem, natomiast same reguły siebie nie sankcjonują. Na pytanie o to, dlaczego mamy słuchać reguł i jaka jest ich racja, otrzymamy odpowiedź, że racją jedyną jest to, iż powstały one spontanicznie. A więc na pytanie o istotę reguł i ich sens udzieliemy odpowiedzi mówiącej o sposobach ich tworzenia. Nie znaczy to oczywiście, że wolne społeczeństwo u Hayeka nie posiada trwałej podstawy. Hayek podkreśla wielokrotnie i z ożywym naciskiem potrzebę trwałości i stabilności cywilizacyjnej; i choć odrzuca z irytacją epitet "konserwatyzmu" zastosowany do jego teorii, to w swojej niechęci do świadomego sterowania rzeczywistością kwalifikuje się bez-

spornie do obozu konserwatyizmu. Jego konserwatywna predylekcja do trwałości nie posiada jednak szerszego podbudowania teoretycznego. Rozważanie duchowego tworzywa cywilizacji jako wyrtości samoistnej, wyizolowanej z mechanizmów ewolucyjnych jest dla Hayeka bezprzedmiotowe.

Sprawa ta jest podstawowym powodem sporów między Hayekiem a innymi leseferystami o orientacji ewolucjonistycznej. Uważają oni Hayeka, mimo zasadniczej wspólnoty poglądów, za umysłowość doktrynerską, która mechanizmy ewolucji utożniła z treścią ewolucji. Cóż jest bowiem bardziej dziwaczne niż przekonanie, że reguły zachowania i zasady spontanicznej selekcji wystarczają za sprawiedliwość, filozofię polityczną, życie duchowe, poczucie przynależności do wspólnoty, moralne potrzeby, doświadczenie transcendentne, itd. Hayek wierzy, że mechanizmy spontaniczne, jeżeli zawierzy się im dostatecznie głęboko, odpkają się wszelkimi dobrodziejstwami, w tym również duchowymi; stwierdzeniem tym Hayek nakazuje zakończyć wszelką filozofię społeczną i polityczną. Pojęcia tradycji angielskiej i francuskiej są dla niego nie tyle zbiorami treści kulturowych, ile sposobami kulturowej transmisji. Zachodzi zatem obawa, i krytycy jej nie kryją, że sposoby transmisji tracą społeczność atrakcyjność, jeżeli pozostaną tylko mechanizmami, bez głębokiej podbudowy spirytualnej i bez wewnętrznej akceptacji przez społeczeństwo ich zawartości moralnej. Mechanizmy mogą być korzystne lub niekorzystne, sprawne lub niesprawne, nie mogą jednak zaspokoić, a tym bardziej zastąpić egzystencjalnych i transcendentnych motywacji życia ludzkiego. Dlatego system kapitalistyczny, który uzyskuje legitymizację tylko poprzez takie mechanizmy, wydaje się być w istocie kaleką.

Jest samą formą bez substancji duchowej, jest zbiorem reguł, którym mamy zaufać, choć nie znamy ich transcendentnego wymiaru.

Symptomatyczna dla tego nurtu rozważań jest krytyka Hayeka dokonana przez Irvinga Kristola. Twierdzi on, że kapitalistyczne kryteria rozdziału dóbr, władzy, statusu czy przywilejów przestały posiadać dla społeczeństw zachodnich moralny sens. Coraz częstsza i gwałtowniejsza krytyka systemu amerykańskiego nie bierze się stąd, że daje on mniej wolności, mniej bogactwa, czy mniej szans indywidualnego sukcesu niż inne systemy - w rzeczywistości dostarcza on ich w większym stopniu niż kiedykolwiek przedtem i gdziekolwiek indziej - ale dlatego, że jego zasady, mimo spontanicznego pochodzenia, wyrażają filozofię polityczną, która w społeczeństwie nie znajduje odzewu. Sposób przekazu społecznych doświadczeń, który Hayekowi wydaje się kluczowym problemem współczesności, jest więc w istocie sprawą wtórną, bo nie w nim tkwi przyczyna niechęci do kapitalizmu. "Ludzie czują się wolni" - pisze Kristol - "gdy podpisują się pod obowiązującą filozofią społeczną; czują się nie-wolni gdy obowiązująca filozofia społeczna jest mało przekonująca i gdy istniejące instytucje lub prawa nie odpowiadają podstawowym ludzkim odczuciom."

///.../ Dlatego stwierdzam, mimo interesującej analizy profesora Hayeka, że ludzie nie mogą zaakceptować historycznych przypadków rynku - widzianych jedynie jako przypadki - jako podstawy trwałości i prawomocności władzy, przywilejów, czy ne-

dzy. W rzeczywistości uzasadnienie prof. Hayeka dla współczesnego kapitalizmu nie wychodzi poza małą akademicką enklawę. Podejrzewam nawet, że może być ono wiarygodne tylko dla tych umysłów, które były zbyt długo poddane myśleniu scholastycznemu." 1/ Kristol wydaje się wyrażać przekonanie, że gdyby udało się znaleźć wymiar transcendentny kapitalizmu, ewolucja spontanicznie straciłaby cechy przypadkowości i narabiała trwałego moralnego sensu. Gdyby działania rynkowe, ograniczone moralnymi kryteriami wynikającymi z religii, skupiały się wokół duchowego centrum społeczeństwa rynkowego, można by wtedy mieć nadzieję, iż spontaniczność rynkowa zaoferowałaby przede wszystkim działaniami lojalnymi wobec istniejących wartości społecznych i utwierdziła ich prokapitalistyczną orientację. Mechanizmy rynkowe i reguły postępowania nie byłyby już tylko mechanizmami, lecz posiadałyby swoją treść wypływającą z głębokich pokładów ludzkiej kultury. Wolność przestałaby funkcjonować jako metoda transmisji kulturowej, która pozbawiona treści może być jedynie zachętą do nihilizmu i hedonizmu, lecz zaczęłaby wyrażać określoną filozofię polityczną i stałaby się siłą stabilizującą.

Czy takie połączenie religii i kapitalizmu jest możliwe? Czy da się wpręgnąć kapitalizm w służbę religii i czy religia może wesprzeć swoim autorytetem świat wolnego rynku? Większość odpowiedzi udzielanych na to pytanie była negatywna. Sam Kristol nie jest zresztą do końca przekonany, czy alians religii i kapitalizmu jest możliwy, a przynajmniej czy jest możliwa jego restauracja. Nie ma on jednak najmniejszych wątpliwości, że bez religijnego wymiaru i bez głębszych korzeni kulturowych wolny rynek nie będzie w stanie odprzeć inwazji etatyzmu. Uważa on nawet, że siła tej inwazji nie jest podyktowana potęgą socjalizmu i jego zniewalającą atrakcyjnością, lecz raczej bierze się ze słabości kapitalizmu, wśród których najważniejszą jest jego moralny i religijny indyferentyzm. "Nie będzie przesadą stwierdzenie - pisze on - że to śmierć Boga, a nie powstanie społecznych i ekonomicznych trendów zagraża mieszczańskiemu społeczeństwu". 2/ Za niewystarczające i na dłuższą metę samobójcze uważa on bronienie kapitalizmu przez odwoływanie się do skuteczności jego mechanizmów. "Kapitalistyczna skuteczność - pisze w innym miejscu - może być uznana za warunek wstępny dobrego życia w dobrym społeczeństwie. Ale trzeba wyjść poza Adama Smitha i poza kapitalizm, by odkryć brakujące elementy". 3/ Kiedyś, argumentuje Kristol, istniał ściślejszy związek religii i kapitalizmu i to właśnie ów związek, a nie same mechanizmy były przyczyną siły i vitalności wolnego rynku. Dlatego uzasadniając kapitalizm obecnie, trzeba odnaleźć ów brakujący wymiar, a więc wybrać drogę dokładnie odwrotną do tej, jaką poszedł Hayek. Trzeba przywrócić kapitalizmowi religię, a nie czynić go nie czułym na cnotę, wiarę i potrzeby transcendentne. Z powodu tej właśnie jednostronności, tradycyjnym teoretykom kapitalizmu "płama profesora Hayeka musiałyby się wydać oszczercze wobec innych chrześcijan, bluźniercze wobec Boga i w ostatecznym rozrachunku podważające porządek społeczny. Nie jestem pewny" - konkluduje Kristol - "czy słuszne są dwa pierwsze o-

skarżenia, ale jestem niemal przekonany o słuszności ostatecznego". 4/

Zadanie jakie stawia Kristol przed filozofami seferetycznymi - nie będąc zresztą do końca pewnym, czy jest ono wykonalne - polegałoby więc na pogodzeniu tego, co wydaje się nie do pogodzenia: działalnością zmierzającej do maksymalizacji zysku oraz duchowego obcowania z transcendencją. Dla większości myślicieli społecznych ostatnich dwustu lat nie było dwóch ideałów tak krańcowo różnych i tak moralnie rozbieżnych. Kapitalizm powszechnie uznano nie tylko za areligijny czy indyferentny, ale za system z gruntu występny, gdyż oparty na grzechu chciwości i czerpiący swą siłę ze skłonności każdej jednostki do egoizmu. Sądzono, że ten nie był bezpodstawny. Jakkolwiek byśmy nie interpretowali kapitalizmu i nie pomniejszali jego utilitarystycznego aspektu przez wskazywanie na jego podległość uniwersalnemu prawu /racjonalizm/, czy rozwójowi społecznej kooperacji /ewolucjonizm/, to nigdy nie zlikwidujemy tego aspektu całkowicie. Argumentowano zatem, że skoro pierwotnym impulsem człowieka kapitalizmu jest zawsze zdobywanie zysku, to automatycznie zysk staje się wartością nadrzędną i zatrzuwa ludzką naturę grzechem chciwości. Społeczeństwo kapitalistyczne jest właściwie niemożliwe, bo stanowi ono jedynie system tymczasowych kontraktów między chciwymi, którzy utrzymują się w szachu strachem przed utratą zysku. Wystarczy niewielki wstrząs, by objawiło ono całą iluzoryczność zgody obywatelskiej i odsłoniło grzeszne jądro bezwzględnie egoistyczne, które eksploduje w postaci wojny jednych grabieżców przeciw innym, wojnę zamaskowanej politycznymi czy narodowymi hasłami. T. S. Eliot pisał, że żyjąc w takiej rzeczywistości czuł się jak "drobny lichwiarz w świecie manipulowanym przez wielkich lichwiarzy" i że "współczesna wojna spowodowana jest głównie niemoralnością konkurencji, która istnieje w czasie pokoju". 5/

Sądzono, że cienka warstwa cywilizacyjnej ogłady okrywająca brutalną i grzeszną naturę kapitalizmu była tak nieistotna, że nie chroniła przed promieniowaniem zła na całą rzeczywistość rynkową. Nawet te aspekty rzeczywistości, które wydawały się świadczyć o mocy kreatywnej kapitalizmu, jak zasobność gospodarstwa, awans szerokich rzesz społeczeństwa czy technologiczne ułatwienie życia, traktowane były jako zbyt kosztowne w porównaniu z negatywnymi skutkami ekonomii rynkowej. Sądzono, że byłoby z pożytkiem dla człowieka i jego rozwoju moralnego, gdyby porzeczono na jakimś bardziej umiarkowanym poziomie zamożności, rozwijając w zamian duchowy i etyczny potencjał człowieka. Z tego powodu uważano, że spektakularny rozwój ekonomiczny świata kapitalistycznego nie był dla człowieka postępem w głębokim sensie tego słowa, ale stanowił moralny regres, cofając ludzi do stanu wtórnej dzikości i rozbudzając w nich cechy najbardziej prymitywnej zachłanności. Pogląd taki wyraził między innymi papież Pius XI w opublikowanej w 1931 roku encyklice "Quadragesimo Anno": "Cóż bowiem pomoże ludziom doskonalenie się w coraz lepszym wykorzystywaniu bogactw dla zdobycia, chociażby świata, jeśli im to przyniesie szkody duchowe? Cóż tu pomoże wykład bezpiecznych zasad ekonomii, jeśli ludzie pod wpływem nieokiełznan-

nej i brudnej chciwości dają się tak dalece ponocić egoiz-
mowi, że "słyszac przykazania Pańskie, wszystkie rzeczy przeciw-
nie czynią?" /.../ Stąd owe nienasycone pragnienie bogactw
i dóbr doczesnych, które wprowadziło zawsze popychało ludzi do
łamania przykazań Boskich i do deptania praw bliźniego, gdyż
jednak dzięki ustrojowi gospodarczemu szczególnie liczne spo-
sobności upadku nastrocza ludzkiej słabości. /.../ Zmienność
życia gospodarczego, zwłaszcza jego podstaw organizacyjnych,
wymaga najwyższego i stałego napięcia sił od tych, którzy mu
się oddają. Stąd u niektórych ludzi taka twardość sumienia,
że uważają, iż im wolno i zyski zwiększać w każdy sposób i po-
tem ciężko zdobytego mienia prawem i lewem bronić przed zmia-
namy losu. Łatwość zdobywania zysków przy dzisiejszej anarchii
rynku pociąga do handlu i wymiany wielu takich, którzy to tyl-
ko mają na myśli, by przy najmniejszej pracy szybko zdobyć
zysk i w tym celu przy pomocy dzikiej spekulacji tak często
powodują zwyżkę i zniżkę wartości, zależnie od swej swawoli i
chciwości, że wniwecz obracają rozumne rachuby wytwórców." 6/

Ten obraz kapitalizmu jako antytezy religijności stawał
się jeszcze czarniejszy u tych myślicieli, którzy swoje poglą-
dy teologiczne łączyli z orientacją socjalistyczną, pozwalają-
cą im przeciwstawić wolnemu rynkowi przyszyły, doskonalszy po-
rządek społeczny. Potępienie moralne systemu wolnej konkuren-
cji z pozycji teologicznej wzmocniono potępieniem z pozycji
historycznej, co w rezultacie uczyniło kapitalizm podwójnie
grzesznym, niemal satanicznym. Taki pogląd wyraził między inny-
mi Paul Tillich we wczesnym okresie swojego rozwoju intelek-
tualnego. W opublikowanym w roku 1930 esej "Religijny socjalizm
dowodził, że kapitalizm jest "głównym demonem wyrosłym w opar-
ciu o chrześcijański humanizm i społeczeństwo mieszczańskie".
Na określenie takie zasługiwał kapitalizm z dwóch powodów:
po pierwsze dlatego, że był siłą, której zdolność pomnażania
dóbr nie mogła istnieć bez stałej destrukcji rzeczywistości;
po drugie zaś dlatego, że przez swoje mechanizmy narzucał on z
konieczności walkę klas, rodzaj przemocy i nienawiści, której nie
była w stanie powstrzymać ani osobowa cnota ani pobożność po-
szczególnych ludzi. Demoniczność kapitalizmu wyrażała się w s
swoistym opętaniu aktywnością rynkową, obsesyjną rządzą posia-
dania, opętaniu, które niweczyło świat zewnątrz i wewnętrz-
ny, czyniąc historię terenem uzewnętrzniania się najgorszych
skłonności człowieka. Dlatego, stwierdzał Tillich, celem re-
ligijnego socjalizmu winno być "uczestniczenie w demaskowaniu
i zwalczaniu demonicznego kapitalizmu." 7/

Wypowiedź Tillicha była symptomatyczna. Nie wahał się on
zestawić socjalizmu z religijnością, wierząc, że w swoim ja-
drze, choć niekoniecznie w swojej konkretnej historycznej po-
staci, socjalizm pokrewny jest wartościom religijnym; nie wa-
hał się również utożsamiać kapitalizmu z demonizmem, mimo świa-
domości, iż pewne cechy systemu rynkowego w pewnych konkret-
nych sytuacjach historycznych mogły się wydawać mniej złowro-
gimi. Pogodzenie wolnego rynku i religii było więc równie nie
wyobrażalne, jak pogodzenie Boga z diabłem. Wniosek taki wy-
powiadali również inni intelektualiści, nawet tacy, którzy
przyznawali, że w pewnym wczesnym okresie swojego rozwoju ka-
pitalizm mógł korzystać z potrzeb i nawyków religijnych ludzi.

Zaznaczali oni jednocześnie, że owa współzależność nigdy nie wynikała z pokrewieństwa celów czy wspólnoty interesów, ale raczej miała charakter chwilowej koincydencji, przy pomocy której mechanizmy rynkowe zaanektowały na swoje potrzeby obyczajowość wywodzącą się z pewnych rodzajów przeżyć religijnych. Dlatego angielski historyk socjalistyczny R.H. Tawney mógł zakończyć swoją książkę o związkach między religią a procesem powstawania kapitalizmu słowami mającymi w owym czasie /rok 1925/ wszelkie cechy truizmu. Stwierdził on, że filozofia kapitalizmu polegająca na założeniu, iż "osiągnięcie bogactw materialnych jest najwyższym celem wysiłków ludzkich i ostatecznym kryterium powodzenia /.../ może zatriumfować lub zniknąć. Pewne jest tylko, że jest zaprzeczeniem wszelkiego systemu moralności, jaki można - z wyjątkiem przenosiń - nazwać chrześcijańskim. Kompromis między Kościołem Chrystusowym a baskwochwalstwem bogactwa, będącym właściwą religią społeczeństwa kapitalistycznego, jest równie niemożliwy, jak niemożliwy był między Kościołem a rzymskim kultem państwa."

2.

Nie sposób rozważać związku między kapitalizmem a religią nie odwołując się do najbardziej znanego dzieła na ten temat, pracy Maxa Webera "Protestantyzm i duch kapitalizmu". Tezy tam zawarte są na tyle doniosłe, że do dziś służą jako punkt odniesienia dla kolejnych ujęć problemu. Rzeczą wartą podkreślenia na samym początku jest to, że książka Webera, odsłaniająca intelektualne powiązania między niektórymi odzianami protestantyzmu a formowaniem się porządku kapitalistycznego, nie neguje właściwie scharakteryzowanego powyżej poglądu o zasadniczym antagonizmie między kapitalizmem a religią. Opisuje ona pewien epizod w historii kulturowej Zachodu, ale podkreśla, że jest to epizod zakończony. W konkluzji Weber zaznacza wyraźnie, że współczesny mu kapitalizm /początek dwudziestego wieku/ stracił wszystkie swoje poprzednie treści religijne i "rozkupił się w czysty utylitaryzm".^{9/} Jakkolwiek nie uznaje on tego procesu za nieodwracalny i daleki jest od przypisywania kapitalizmowi cech demoniczności, jakie miał później dostrzeć Tillich, stwierdza on explicite, że zwycięski kapitalizm pozbył się religii, ponieważ "opierając się na podstawach mechanicznych nie potrzebuje on już jej wsparcia. /.../ Tam, gdzie spełnienie powołania nie ma bezpośredniego związku z najwyższymi duchowymi i kulturowymi wartościami lub gdy, z drugiej strony, nie musi już ono być odczuwane jako ekonomizny przymus, jednostka rezygnuje zwykle całkowicie z fobó usprawiedliwienia go. W kraju jego najpełniejszego rozwoju, w Stanach Zjednoczonych, tworzenie bogactwa, odarte ze swego religijnego i etycznego znaczenia, łączy się przeważnie z czysto ziemskimi namiętnościami, upodabniając się nierazdo do sportu."

10/

Mimo, iż argument Webera jest bardziej socjologiczny niż filozoficzny i posiada historycznie ograniczony zasięg, jako

rekonstrukcja może być bardzo pożyteczna, gdyż pozwoli na dokonanie pewnych ustaleń, pozytywnych bądź negatywnych, o możliwości wykorzystania tego argumentu dla uzasadnienia koncepcji ewolucji spontanicznej.

Uwagi swoje rozpoczyna Weber od przypomnienia znanych powszechnie faktów empirycznych wskazujących na to, że kraje protestanckie odznaczają się wyższym poziomem rozwoju ekonomicznego od krajów katolickich, i że wytworzyła się tam silna tradycja gospodarczej przedsiębiorczości, materialnego sukcesu i handlu. Logiczny zatem wydaje się wniosek, że w wytworzeniu tych nawyków społecznych religia protestancka musiała mieć istotny udział. Wniosek ten jednak trudny do uzasadnienia, ponieważ Reformacja, w wyniku której narodził się protestantyzm, nie doprowadziła do eliminacji kontroli Kościoła nad życiem codziennym, a więc nie dała bezpośredniego impulsu wolnej gospodarce, lecz obarczyła człowieka nowymi rygorami. Co więcej, poprzedni system kontroli, który posiadał charakter raczej formalny i symboliczny niż realny, został zastąpiony nowym, gdzie religijna surowość bardzo głęboko i skutecznie penetrowała życie prywatne i publiczną ludzi. Najdziwniejsze wydaje się to, że kraje najbardziej rozwinięte ekonomicznie nie odrzuciły tyranii Reformacji /zwłaszcza w jej wersji najsurowszej - purytańskiej/, lecz broniły jej z heroicznym oddaniem. Już Monteskiusz zauważył ten paradoks w "Duchu praw", pisząc o Anglikach: "Jest to ze wszystkich ludów w świecie, ów który najlepiej umiał posługiwać się równocześnie trzema wielkimi rzeczami: religią, handlem i wolnością". 11/ Współwystępowanie tych trzech elementów sugeruje iż powinien istnieć jakiś związek między purytańskim ascetyzmem, jego surową pobożnością i skupieniem się na wartości światła transcendentnego z jednej strony, a ekspansywną działalnością kapitalistyczną z drugiej. Nie da się, rzecz jasna, wyjaśnić tego związku przez przypisanie purytanizmowi ducha triumfującego aktywizmu czy twórczego zapaku. Była to religia posiadająca cechy dokładnie odwrotne: ponura pesymistyczna, skrajnie pomniejszająca rolę człowieka.

Jako przykład mentalności, będącej połączeniem protestanckiej religijności oraz kapitalistycznego aktywizmu, daje Weber cytaty z Benjamina Franklina. Oto dwa typowe: "Ten, kto straci w sposób próżniaczy czas wartości pięciu szylingów, i równie dobrze może je wyrzucić do wody"; albo: "Ten, kto traci pięć szylingów, traci nie tylko tę sumę, ale całą korzyść, jaką mogłaby mu ona przynieść, gdyby ją użył w handlu, co przez cały okres życia człowieka od młodości do starości przyniosłoby znaczną kwotę pieniędzy". W cytatach tych uderza Webera przede wszystkim brak jakichkolwiek wątków hedonistycznych czy eudajmunistycznych. Pieniądze, które Franklin kazał zarabiać żyjąc rozsądnie, oszczędnie i pracowicie nie miały dawać człowiekowi szczęścia ani służyć żadnemu konkretnemu celowi. A jednak stałe zarabianie pieniędzy i szukanie zysków było bezwzględny obowiązek człowieka. Dlaczego? Weber wyciąga wniosek, że skoro obowiązek ten nie był irracjonalny w sensie kaprysu indywidualnej woli i skoro racją dla niego było osiągnięcie celu materialnego, jego ostateczny sens musiał być uzasadniony transcendentnie. Stawia tezę,

że pieniądze dla purytanów były wyrazem swoistej powinności, wewnętrznego głosu pochodzącego od Boga, a zwanego powołaniem. Ow głos mógł być przez nich słyszany, ponieważ w religii protestanckiej istniał między Bogiem a człowiekiem szczególnie stosunek, który sprawiał, że człowiek religijny stawał się również kapitalistycznym przedsiębiorcą.

Aby zrozumieć, jak religijne powołanie współgrało z zasadami wolnego rynku, należy uświadomić sobie odmiennność kapitalizmu wobec wszystkich innych porządków: był on systemem, w którym osiągnięto największą do tej pory racjonalizację życia. Takie cechy związane z bogaceniem się, jak piractwo gospodarcze, brak skrupułów i dyscypliny, sybarytyzm, cechy, które zawsze towarzyszyły ludzkiej zachłanności, nie były wytworem ani istotą kapitalizmu. Nowożytny system wolnej gospodarki charakteryzował się czym innym: umiarkowaniem, ostrożnością, działaniem rozumem, ograniczeniem luksusu, prymatem inwestycji nad konsumpcją, racjonalną organizacją handlu, wymiany i produkcji. Obyczajowość piracka nastawiona na bezwzględne bogacenie się kosztem innych była obca kapitalizmowi, gdyż uohodzić musiała za całkowicie nieracjonalną, krótkowzroczną i uniemożliwiającą powstanie stabilnych związków ekonomicznych bez których rynek był nie do pomyslenia. Celem przedkapitałistycznej gospodarki było zdobycie takiego poziomu zamożności, który człowiekowi wystarczył do wygodnego życia, bądź do takiego życia, do którego, z racji pozycji w społeczeństwie, był przyzwyczajony. Wszelka praca dodatkowa wykraczająca poza przyzwyczajenie była bezsensowna, a zwiększenie dochodu, który nie mógł być skonsumowany nie miało uzasadnienia. Wolny czas uchodził za niezbywalny rodzaj przyjemności, nie wart poświęcenia dla materialnego zysku. O ile więc tradycyjny stosunek do życia premiował komfort, luksus, próżniactwo, konsumpcję, o tyle porządek kapitalistyczny wyżej cenił produkcję i stąki wysiłku, przedkładając nad idylliczne nieróbstwo bogaczy, ideał konkurencji jako stały element życia.

Protestanckie pojęcie powołania, które według Webera stało za takim widzeniem rzeczywistości nie pojawiło się ani w kulturze katolickiej, ani w myśli starożytnej. Na przykład u św. Tomasza z Akwinu, działalność ziemską, w tym wszelka działalność ekonomiczna była oczywiście uznana za zgodną z boską wolą i naturalną kondycją ludzką, ale nie przypisywano jej żadnego sensu etycznego. Była moralnie neutralna w takim samym stopniu, jak jedzenie, picie i inne dotyczące ciała czynności. Zgadzało się to z nauką Nowego Testamentu i z późniejszą tradycją chrześcijańską, w której do pracy odnoszono się z obojętnością, nie widząc w niej dziedziny, w której mogłoby dojść do znaczącego spotkania między Bogiem a człowiekiem. Dopiero dla Reformatorów, a zwłaszcza dla Kalwina /choć nie dla Lutra/ praca człowieka na ziemi i jego aktywność gospodarcza stały się powołaniem, to znaczy zadaniem wyznaczonym człowiekowi przez Boga. Praktyczna strona życia objawiła się nagle jako obszar, na którym człowiek działał jako podmiot moralny wypełniając swoją powinność chrześcijanina. Weber porównuje nastawienie katolickie i protestanckie do rzeczywistości, zestawiając fragmenty dwóch największych dzieł literackich wyrażających ducha jednej i drugiej religii: "Boskiej komedii"

Dantego i "Raju utraconego" - Altona. W "Roskiej komedii" poeta ogląda w raju dzieło Stwórcy - poprzez niema kontemplację jego doskonałości; zgodnie z tradycją platońską - arystotelesowska dochodzi tu do głosu przekonanie, że czysta myśl i refleksja odzwierciedlają prawdę o Bogu i jego stworzeniu, że ta władza umysłu bądź władza serca pozwala unieść się człowiekowi z ziemskiej egzystencji i dostrzec refleks boskości w świecie. Kontrastem do tego jest dla Webera ostatni fragment "Raju utraconego" opisujący sposób oglądania świata przez ludzi po ich wygnaniu z raju: Adam i Ewa pęczę patrząc na zamknięte bramy raju, ale szybko odierają kły i spoglądają na świat rozciągający się przed nimi, świat który od tej pory ma być miejscem ich pobytu, który mają zasiedlić i opanować, kierowani boską Opatrnością. Rzeczywistość jawi im się przede wszystkim jako zadanie praktyczne, nie zaś jako wizja kontemplacyjna.

Koncepcja powołania i jej kapitalistyczne treści są według Webersa konsekwencją skrajnie pesymistycznej doktryny religijnej Kalwina, a zwłaszcza jego nauki o predestynacji, która głosiła, iż Bóg na mocy przedwiecznej i nieodwołalnej decyzji przeznaczył część ludzi na zbawienie, a część na potępienie. Z niebywałą ostrożnością nauka ta postawiła przed człowiekiem problem zbawienia, które człowiekowi przyznano bądź odmówiono bez prawa apelacji. Ta niemal nieludzka doktryna wytwarzać musiała w człowieku poczucie rozpaczliwej samotności, gdyż jednostka, pozbawiona instytucjonalnego i moralnego poparcia, zmuszona została do stania twarzą w twarz ze swoim przeznaczeniem, z wiecznością i z nieodgadnionością wyroku boskiej sprawiedliwości. Weber pisze że w najważniejszym swoim celu życiowym, jakim było zbawienie, człowiek "był zmuszony podążać samotnie swoją drogą na spotkanie z przeznaczeniem, które było mu odwiecznie przypisane. Nieważne mogła mu pomóc żadna siła. Żaden ksiądz, ponieważ ten, kto był przez Boga wybrany, mógł zrozumieć słowo boskie tylko w swoim sercu. Żadne sakramenty, bo chociaż sakramenty nakazał Bóg dla większej swojej chwały i należało ich ściśle przestrzegać, nie są one jednak środkiem do uzyskania łaski, lecz jedynie subiektywnymi extrema subsidia wiary. Żaden Kościół, bo chociaż utrzymywano, że extra ecclesiam nulla salus w tym sensie, że każdy kto pozostawał poza prawdziwym Kościołem nie mógł należeć do wybrańców Boga, to jednak przynależność do zewnętrznego Kościoła obejmowała również potępionych. Należeli oni do niego i byli poddani jego dyscyplinie nie dlatego, by uzyskać zbawienie, bo to jest niemożliwe, ale ponieważ na chwałę Pana i oni muszą słuchać przykazań Jego. I wreszcie żaden Bóg, bo nawet Chrystus umarł tylko dla wybranych, na których korzyść Bóg przeznaczył jego cierpienie odwieczną decyzją". /12/ Ten doprowadzony do skrajności stan osamotnienia był czynnikiem odróżniającym kalwinizm od innych religii chrześcijańskich, a szczególnie od katolicyzmu.

Effekt końcowy doktryny Kalwina - zlikwidowanie wszelkich pośredników między człowiekiem i Bogiem i sprowadzenie religijności do bezpośredniego zetknięcia się absolutnie transcendentnego Boga z absolutnie bezradnym, samotnym człowiekiem - był, jak twierdzi Weber, kulminacją pewnego procesu historycznego, a mianowicie procesu eliminacji magii i religii. Dzięki rozpoczynającemu się przez proroków żydowskich i myśli hellenicką zakomunikowaniu się na kalwinizm. W nim prawie całkowitej likwidacji uległa

wszelka ceremonialność religijna, która do tej pory była nieodłączna dla kontaktów człowieka z Bogiem. Zanik rytualności, zanik wszelkiej magicznej cudowności, doprowadziły do zracjonalizowania religii i sprowadzenia jej do czystego konceptualnego wymiaru. Tak należy tłumaczyć wrogość protestantów do kultury, zwłaszcza kultury sensualnej, która upiększałaby egzystencję jednostki, maskowała jej samotność i zaciemniała przeżajęco jednoznaczność i określoną pozycję człowieka wobec transcendencji. Uważali oni, że nic nie powinno odrywać człowieka od jego powołania i przeszkadzać mu we wsłuchiwanu się w głos Boga. W tym względzie nie obowiązywały go żadne skrupuły, a ideałem dla niego mógł być bohater alegorycznej powieści Bunyana "Pilgrim's Progress", który usłyszawszy głos Boga nakazującego mu udanie się do miasta niebieskiego, zatkał uszy, by nie słyszeć płaczu dzieci i żony i ruszył bez wahania w drogę.

Dlaczego tak nieludzka doktryna podkreślająca beznadziejność i samotność egzystencji jednostki miała implikacje aktywistyczne i sprawiała, że powołaniem człowieka tak często stawała się działalność praktyczna, głównie gospodarcza? Weber rekonstruuje w sposób następujący rozumowanie, które prowadziło od wiary w predestencję do kapitalizmu. Podstawowe pytanie, które musiał sobie zadać każdy z wierzących i które musiał go przesładować przez całe życie, było pytaniem o to, czy należał on do grona wybranych. Paradoks polegał na tym, że jakkolwiek niepewność co do zbawienia czyniła życie człowieka udręką, to odpowiedź na pytanie musiała być niezmiennie twierdząca. Przyznanie się do uczucia niepewności byłoby równoznaczne z brakiem wiary, a to rzucałoby cień na stosunek między Bogiem, a człowiekiem. Stąd jednostka wierzyła głęboko w posiadanie stanu łaski i jednocześnie pragnęła się w tej wierze utwierdzić. Ta świadomość, twierdzi Weber, mogła ją pochłoniąć albo do mistycyzmu, albo do gospodarczej przedsiębiorczości. Droga mistyczna /luteranizm/ pozwalała utwierdzić się w poczuciu przynależności do grona wybranych przez bezpośrednie, niemal zmysłowe obcowanie z Bogiem. Droga kapitalistyczna /kalinizm/ była sposobem rozwiania wątpliwości przez osiągnięcie sukcesu ziemskiego. Udałe posunięcia gospodarcze nie były więc środkiem do zbawienia, ale środkiem do usunięcia strachu przed potępieniem. Nie było tu mowy o zaskutku sobie na łaskę dobrymi uczynkami, czy o przetargach z Bogiem. Zarzut luteranów, że w takim podejściu do rzeczywistości była założona uczynkowa teoria łaski, był bezpodstawny. Zaangażowanie się w ekonomiczną przedsiębiorczość i dążenie do sukcesu nie miało być dowodem cnoty dla Boga czy ludzi, lecz stanowiło ucieczkę przed samotnością i pociechę w sytuacji bezwzględności boskiego wyroku.

Działalność ekonomiczna człowieka wierzącego w predestynację miała szczególny charakter. Dążył on do zdobycia bogactwa, ale nie po to, żeby się nim cieszyć, ani by coś dzięki niemu zdobyć. Pomory pesymizmu doktryny religijnej wykluczały instrumentalny bądź hedonistyczny cel pracy. Bogactwem należało pogardzić, gdyby miało służyć przyjemności, ale było ono akceptowane, jeżeli wynikało z powołania i pracowitości. Nie oceniano go więc ze względu na jego wartość rzeczową, ale na wartość symboliczną: godzina bez pracy oznaczała godzinę mniej w okazywaniu chwały Pana i musiała z tego powodu być

124

naganna. Ponieważ praca nie miała końca i nie miała nagrody, akumulacja bogactwa, jako znamię próżności, była potępiona. Jedynym wyjściem z dylematu imperatywu sukcesu ekonomicznego i niemotności krzyżowania z niego stało się dalsze inwestowanie efektów pracy. Stymulując praktykę inwestowania protestanci wstąpili do konsumpcji stał się siłą racjonalizującą życie gospodarcze i umożliwił typowo kapitalistyczną długofalową kalkulację, opartą na ryzyku stałego przemieszczania środków ekonomicznych.

Ostatecznym efektem wpływu kalwinizmu na gospodarkę było zatem według Weбера, zracjonalizowanie życia ludzkiego. Tak jak w przypadku stosunku między człowiekiem a Bogiem eliminacji uległy wszystkie czynniki pośredniczące, które mogłyby uwieloznacznic i urozmaicic kontakt między nimi, a w rezultacie tej eliminacji reakcja zależności jednostki od Boga ukazała się w klarownie czystej postaci, tak podobnej, racjonalizującej transformacji uległy stosunki między ludźmi. Każda jednostka, pozostając w kosmicznej samotności wobec Boga, nie mogła wejść w głębsze emocjonalne związki ze swoimi bliźnimi, również jak ona zamkniętymi w sobie, co sprawiło, że reakcje międzyludzkie stawiały się coraz bardziej bezosobowe. Świadomość łaski, jaką każdy posiadał nie pozwalała na okazanie współczucia innym, uniemożliwiała stworzenie wspólnoty ludzkiej zjednoczonej wzajemnym zrozumieniem własnych ułomności. Uczucia takie były zabronione, gdyż każda ludzka bezradność musiała być interpretowana jako symptom grzechu, a grzesznik nie zasługiwał na żadną sympatię. Miłość wobec bliźnich, litość dla nędznych, solidarność z błądzącymi wzajemna pomoc i współczucie, były reakcjami nie mieszczącymi się w moralność, świata predestynowanego. Protestantyzm stanowił, jak pisze Weber, swoistą formę religijnego kartezjanizmu, w którym każda jednostka była wsłuchana w głos wewnętrzny i całkowicie oddana nakazom sformułowanym przez myśl. Świat został odarty ze swojego bogactwa i różnorodności, stracił powab jako siła niezależna, stając się jedynie terenem zracjonalizowanego działania ludzkiego, by w końcu został opanowanym ad maiorem Dei gloriam. Protestantyzm w swoich najskrajniejszych formach, na przykład w purytanie, przypominał katolicki monastycyzm. Purytanin upodobał się do zakonnika i tak jak on starał się wypracować rozumny kanon zachowań, wyzwolić się bez reszty z irracjonalnych odruchów, namiętności, uniesień woli i serca, pokonać tkwiące w nim siły natury. Życie ludzkie miało się układać w jeden koherentny, logiczny system, w którym nieugięta dyscyplina przydawała praktycznym działaniom rangi służby Bogu, pozwalając człowiekowi w codziennych zajęciach odczytywać sens duchowy. Nakaz racjonalności, który uczynił ludzkie związki bezosobowymi, zaś działanie poddał rozumowi i dającym się przewidzieć oraz skalkulować zasadom, był wielką siłą uniformizującą społeczeństwo. Zlikwidowanie tradycyjnej obyczajowości i świadoma walka protestantyzmu ze wszystkim, co impulsywne i różnorodne przekształciły religijny asetyzm w największego sojusznika kapitalistycznej przedsiębiorczości, która według Weбера, w swojej istocie, również wywodziła się z intencji poddania świata rozumnej uniformizacji.

3.

Jak dalece wyjaśnienie Weбера odsłania transcendentny wymiar kapitalizmu? Niewątpliwie pozwala ono stwierdzić, że w pewnym okresie historycznym i w pewnej sytuacji kulturowej taki wymiar istniał. Zabiegi rynkowe przedsiębiorców nie były wtedy zwykłą konkurencyjną walką o rynek, lecz, jak twierdzi Weber, brały się one

silnego odczucia obecności transcendencji. Wyjaśnienia tego nie da się jednak zastosować jako klucza do znalezienia duchowej podstawy kapitalizmu w ogóle. Protestantki ascetyzm religijny pozostał być już siłą liczącą się i nie może stanowić ani empirycznego podłoża, ani etycznej podstawy normy dla kapitalistycznej praktyki dnia dzisiejszego. Kapitalizm współczesny nie jest już tylko fenomenem świata protestanckiego, wtargnął do krągów o kulturze katolickiej, a także do kultur niechrześcijańskich. Jeżeli zatem szukać wypadku jego religijnego sensu, to musi być n bardziej uniwersalny niż ten, jaki znalazł Weber w pewnych nurtach religii zreformowanej. Samemu Weberowi taki uniwersalny sens wydawał się chyba sprawą wysoce problematyczną, bo, jak podkreśliliśmy poprzednio, skłonny był on sądzić, że porządkujący impuls, jaki kalwinizm przydał wolnemu rynkowi wyczerpał się, zaś sam wolny rynek rozwijał się dalej samowolnie na mocy własnej utylitarystycznej energii rozwojowej. Przedsiębiorca nie potrzebował już racjonalizującego bodźca w postaci ascetyzmu, trachu przed transcendencją, czy egzystencjalnej samotności, bo logika kapitalizmu wrosła głęboko w społeczeństwo, stając się częścią obyczajów naszych czasów.

Istnieje jeszcze inny poważniejszy powód, dla którego weberowskie wyjaśnienie, nie może służyć obecnym leseferystom za inspirację. Wydaje się, że współcześni teoretycy kapitalizmu, którzy pragną wzbogacić go o wymiar religijny, rozumieją podłożem kapitalizmu, co innego niż Weber. Ten ostatni, jak ustaliliśmy, interpretował wolny rynek jako porządek ucieleśniany i dyscyplinujący, porządek oparty na bezosobowych związkach i dokiej kalkulacji ekonomicznej, poddany powszechnej logice transakcji handlowych; porządek taki był przeciwieństwem tradycyjnego systemu, gdzie rządził komfort, kaprys i hedonizm, gdzie nie było ogólnej logiki działania i gdzie impuls wyprzedzał rozsądek. Jeżeli więc religia współgrała z kapitalizmem, to współgrała właśnie w owym aspekcie racjonalistycznym: samotność egzystencjalna wpływała na abstrakcyjność związków między ludźmi, obsesja zbawienia premiowała inwestycję przeciw konsumpcji i niezakładanie rozsądne przeciw bezmyślnemu rabunkowi, zaś dyscyplina moralna tej religii nakazywała odwrócić się od zmysłowości natury i kultury w kierunku czystej logiki. Powyższe rozumienie kapitalizmu zbliżone jest do tego, co nazwaliśmy w poprzednim rozdziale interpretacją racjonalistyczną. Współcześni leseferyci poszukujący związków między religią a kapitalizmem podpisują się natomiast pod interpretacją ewolucjonistyczną /I. Kriestol, V. Röpke, M. Novak, P. Meyer/. Z drugiej strony, współcześni przedstawiciele kierunku racjonalistycznego w leseferyzmie, jak wyliczamy poprzednia partie tej pracy, wydają się wrożyć wobec teologicznej podbudowy filozofii wolnego rynku. Dla nich podstawą trwałości kapitalizmu jest bezwzględnie prawdziwa myśl aprioryczna, zaś jej produkt finalny, czyli utopia, ma apelować do człowieka nie siłą transcendencji czy prawdy religijnej, lecz oczywistością logiczną i atrakcyjnością systemowej prostoty. Racjonalistę współcześni są ateistyczni, a wyzbycie się czynników moderujących, jakie zwykle niesła religia, sprzyja, ich nieochanowaniu spekulacjom utopijnym.

Nie tylko więc nie podzielają oni religijnych przekonań swoich poprzedników, ale dążą do celów przeciwnych; ich kapitalizm nie ma być obronną reakcją na niedoskonałość człowieka, lecz wielkim triumfem jego rozumu.

Różnica między obrazem transcendencji u Webera, a ewolucjoni-

styczną koncepcją rynku są znaczące. W koncepcji ewolucji spontanicznej położono nacisk na proces nowej postępującej integracji, która spaja społeczność w rozbudowaną sieć kontraktów i powiązań, powodując wzajemne uzależnienie się ludzi od siebie; kapitalizm ascetyczny protestanckiego był porządkiem-dokonującym się poprzez zastępowanie więzów naturalnych więzami abstrakcyjnymi, likwidującymi tradycyjną integrację, a nie tworzącymi nowej. Ewolucja spontaniczna miała prowadzić do społecznie pożądanego systemu komunikacji i ogólnych moralnych ustaleń; kapitalizm weberowski był ustrojem zbudowanym na założeniu egzystencjalnej samotności człowieka, gdzie współodczuwanie z innymi było niemożliwe, gdzie zgroźnieście wypierała nienawiść, a zawierane transakcje nie mogły usunąć obecności jednostki ludzkiej wobec bliźnich. Teoria ewolucji spontanicznej zwracała uwagę na bogactwo rzeczywistości kapitalistycznej, różnorodność form organizacyjnych, wielość przejawów społecznej aktywności, pozwalających uzołwotnić się jednostkowej wiedzy i inicjatywie w unikalnych aspiracjach i projektach działań; kapitalizm opisany przez Webera był porządkiem przede wszystkim unifikującym, zmuszającym człowieka do przeszarżowania żelaznej logiki racjonalnego działania, która czyniła go bytem niemal nieludzkim, każąc mu stłumić indywidualne odruchy, by osiągnąć życie w pełni zdyscyplinowane. Koncepcja ewolucji spontanicznej była undarkowaniem optymistycznym i traktowała kapitalistyczne działania jako przejaw swoistej radości życia, dowód zdolności kreatywnych człowieka umiejącego uczynić świat miejscem lepszym, zasobniejszym, sprawiedliwszym, w którym życie ludzkie nabiera większego sensu i szlachetności; wolny rynek Weberski, był porządkiem, w którym państwo tworzyło atmosferę posępnoci i pesymizmu i w którym udane działania przedsiębiorcy nigdy nie mogły tej atmosfery rozwiać, wobec przedsiębiorczości kapitalistycznej nie miały wartości samolubnej i korzystanie z nich było zakazane.

Te dwie interpretacje kapitalizmu wyznaczają dwa nie pokrywające się ze sobą obszary religijnych odniesień. Religijny wymiar kapitalizmu, o jakim mówi Weber, jest pewnym sposobem obcowania z Bogiem, a esencją tego obcowania była rozumna działalność ekonomiczna. Sfera religijności zamykała się więc całkowicie w relacji człowiek - Bóg i nie obejmowała ani społeczeństwa, ani przyrody. Ekonomiczna aktywność nie była religijna sama w sobie ani nie miała żadnego celu, który można by uznać za godny obrony z punktu widzenia religii. Była ona jedynie symbolem wiary jednostki, próbą udowodnienia przed sobą, że znajduje się w stanie łaski; była psychiczna potrzeba człowieka, lecz sama w sobie ani go nie nobilitowała, ani nie pogrążała, gdyż nie mogła zmienić niczego w bezpośredniej relacji człowieka z Bogiem. Tak samo nieistotne z punktu widzenia tej relacji były związki człowieka z innymi ludźmi i z przyrodą. Fakt, że działając ekonomicznie na mocy wewnętrznego powołania człowiek obcował ze swoimi bliźnimi, budował świat społeczny, przekształcał przyrodę i korzystał z niej, nie czynił społeczeństwa wspólnotą duchową ani nie uszlachetniał świata przyrody duchowym ochłoniem. Ponieważ rzeczywistość nie nosiła w sobie pierwsiastka duchowego, bożego i nie brała udziału w przeżyciu religijnym, odwrócenia się od niej i wyzwolenie z korzeni społeczno-przyrodniczych musiało być przez człowieka traktowane jako właściwa droga w kierunku nieszakłowanego kontaktu z Bogiem. Była ona tylko substratem, w którym mogło zrealizować się ludzkie powołanie, ale nie posiadała zdolności przemawiania do człowieka głosem Boga. Jest oczywiste, że tak rozumiana religijność różniła się musiela od transcendentnego wymiaru kapitalizmu, pojętego

jako przesadek apokaliptyczny. Tutaj człowiek jest przede wszystkim bytem wśród innych i bytem w świecie, a więc jego religia nie może zamknąć się w czystym obcowaniu z Bogiem, lecz musi uwzględnić świat społeczny i przyrodę. Gdyby taki wymiar religijny kapitalizmu odnaleziono, powinno on rozciągać swoje duchowe przemienienie na działalność ekonomiczną i na ludzką współpracę, przydając im religijnego znaczenia ze względu na zawarte w nich wartości, a nie tylko, jak miało to miejsce w kalwinizmie, z uwagi na ich funkcję symboliczną. Życie kapitalistyczne, będące mieszaniną sukcesów i porażek, uporczywego wysiłku i częstego rezygnacji, stałoby się pewną formą życia godziwego, wyrażającą miłość Boga, ale również miłość do świata jako boskiego stworzenia; byłoby ono przejawem uczucia afirmacji wobec życia na ziemi oraz wiary, że postawa taka wynika z przypisanaj Cszówickowi przez Boga kondycji, jaka jest nierozdzielnie mieszanką duchowości i sielskości. Kapitalistyczna radość życia byłaby radością tworzenia i jako taka nie stanowiłaby grzesznego wykroczenia, lecz świadczyłaby raczej o kraczącej dla człowieka świadomości, iż wykorzystał on dane mu przez Stwórcę umiejętności.

Jednakże ten drugi rodzaj religijności został uwzględniony dopiero znacznie później, gdyż dzieło Webera zdominowało na kilka dekad kwestię relacji między kapitalizmem a religią. Podobnie na sposób racjonalistyczny interpretowali kapitalizm współcześni Weberowi myśliciele. Uczynił tak między innymi, Ernst Troeltsch, niemiecki teolog i filozof, autor monumentalnej pracy o historii doktryn społecznych w kościołach chrześcijańskich. 13/ Jest interesujące, że kalwinizm nie był jedyną religią, jaką w tym czasie wiązano z powstaniem kapitalizmu. W kilka lat po opublikowaniu książki Webera i Troeltscha rozgłos zdobyła praca Wernera Sombarta, w której autor dowodził istnienia pokrewieństwa między etyką kapitalistyczną a religią żydowską. Mimo zmiany kontekstu religijnego, książka Sombarta powtarzała argument weberowski w tym sensie, że tak samo racjonalistycznie interpretowała kapitalizm oraz zestawiała go również z religijnością, pojętą jako arcyracjonalizowany i pozbawiony elementów pośredniczących związek między człowiekiem a Bogiem. Sam Sombart nie ukrywał, że jego rozumowanie wykorzystywało to, co w odniesieniu do protestantyzmu odkrył Weber, a tym samym pośrednio dowodziło pewnego podobieństwa ducha protestantyzmu i ducha judaizmu. Skoro obie religie miały obudzić podobny rodzaj przeżycia religijnego i związały się z tym samym porządkiem ekonomicznym, to niezależnie od deklarowanej wrogości wobec siebie musiały mieć wiele wspólnego. Sombart zauważył więc, że "istnieje wyjątkowa identyczność spojrzenia judaizmu i purytanizmu, przynajmniej w badanych przez nas kwestiach. W obu odnajdujemy nadrzędną rolę religijnego zainteresowania, ideę boskich nagród i kar, acoż w obrębie świata, ścisły związek między religią a biznesem, arytmetyczną koncepcją grzechu, a przede wszystkim racjonalizację życia /.../ Purytanizm jest judaizmem". 14/

Wpływ Żydów na kapitalizm dostrzege Sombart zarówno w zewnętrznych formach zachowania, czyli w kapitalistycznej obyczajowości, jak również w jego intelektualnym przesłaniu. Dobrym przykładem tego miał być proceder pożyczania pieniędzy, który stał się domeną Żydów i był jednym ze zwiastunów nowożytnego kapitalizmu. Oprócz czysto zewnętrznego podobieństwa z partryką kapitalistyczną, gdzie pieniądze służyły jako podstawa kalkulacji i siła sprawozna bogactwa, sama zasada lichwy miała według Sombarta ogniskować w sobie skwitowujące kapitalizmu i religii

żydowskiej, jaką było myślenie abstrakcyjne. Proceder lichwy miał symbolizować zanik koncepcji jakości na korzyść ilości, gdyż odrywał człowieka od myślenia w kategoriach konkretności i prostej wymiany towarowej; na to miejsce wprowadzał on spekulację umysłową, myślenie przyszłościowe, kalkulujące, zdolne dokonać złożonych operacji przeliczenia środków jakościowych takich jak towary i rzeczy, na czyste środki ilościowe, a także umiejętności znalezienia podobnego przelicznika dla czysto subiektywnych jakości, jak inteligencja, przedsiębiorczość, rozsądek itd. "W procederze pożyczania pieniędzy - pisał Sombart - nie ma nic cielesnego /to jest techniczne/, jest ona w całości aktem czysto intelektualnym". 15/

Ten sposób myślenia miał, według Sombarta, swój odpowiednik w judaizmie, a zwłaszcza w jego legalistycznym charakterze, to jest w podkreśleniu prawnokontraktowej natury związku między Bogiem a Izraelem. Sombartowi związek ten przypominał zależność podobną do tej, jaka cechowała dwóch biznesmanów decydujących się na wspólną transakcję i skrupulatnie się rozliczających ze wszystkich usług i powinności wynikających z umowy. "Cały ten system religijny - pisał Sombart - jest w rzeczywistości niczym innym, jak kontraktem między Jehową i Jego wybranym narodem. Kontraktem ze wszystkimi jego konsekwencjami i obowiązkami. /.../ Kontrakt zwykle zakłada, że człowiek nagradza się za obowiązki wykonane i karze za niedobór; nagrody i kary rozdawane są częściowo w tym częściowo w innym świecie. Z powyższego faktu wynikają z konieczności dwie konsekwencje: po pierwsze, stałe ważenie strat i zysków, jakie każde działanie musi przynieść, a po drugie, powstanie osągów w rodzaju skomplikowanego systemu buchalteryjnego dla każdej ludzkiej jednostki." 16/ Taki rodzaj myślenia, analogiczny do tego, jaki powstał w transakcjach handlowych wyjąć poza konkretne przedmioty i objąć je wspólnym miernikiem ilościowym, umożliwiającym ich kalkulację, miał odgrywać, według Sombarta, podobną funkcję w moralności judaistycznej: wykreślenie przeciw prawu dawczy się mierzyć w sposób bezstronny i bezosobowy dzięki temu, iż zakładano możliwość obiektywnego ich oceniania, niezależnie od osoby, która je popełniła, w ich czystej abstrakcyjnej postaci. Handlowa buchalteria znajdowała zatem swoje przedłużenie w buchalterii moralnej.

Jżeli dokonana przez Sombarta interpretacja tego rysu judaizmu jest słuszną / a w wielu przypadkach na pewno deformuje ona ducha religii żydowskiej/, stała ona w jawnej niezgodzie z doktryną Kościołów Reformacji. Jednym z głównych haseł Reformacji miało być bowiem odejście od żydowskiej tradycji legalizmu w religii, tradycji, której przypisano odpowiedzialność za rozpowszechnienie się w chrześcijaństwie błędnej, ucyńkowej teorii łaski. W protestantyzmie nie było mowy o tym, by człowiek i Bóg znajdowali się w sytuacji kontrahentów połączonych wspólnym systemem buchalterii. Taki legalizm był wykluczony a priori z powodu podkreślenia przez Reformatorów dogmatu o grzechu pierwotnym, który skaział ludzką naturę tak dalece, iż uniemożliwiło to człowiekowi nie tylko odgrywanie roli przetargowej wobec Boga, ale nawet uzyskanie jakiegokolwiek zastąpienia do zbawienia. Decyzja o zbawieniu była ze strony Boga tylko i wyłącznie aktem łaski i miłosierdzia, na który człowiek swoim ucyńkami nigdy nie mógł sobie zapracować. Kalwińska wiara w predestynację stawiała więc człowieka w sytuacji całkowicie niemożliwej, a jego aktywizm /co podkreślał Weber/ brał się ze strachu i z chęci

okazanie chwały Bogu, nie zaś z potrzeby wypełnienia kontraktu.

Inne prokapitalistyczne aspekty judaizmu, na które zwracał uwagę Sombart były bardziej zgodne z prokapitalistycznymi wątkami w protestantyzmie. I tak, pisał on wiele o charakterystycznym dla Żydów zraccjonalizowaniu życia jako sposobie wyzwolenia się z Natury. Podobnie jak purytanie, Żydzi mieli według niego dążyć do podporządkowania swojego życia jednolitej dyscyplinie i poddania go celowi nadrzędnemu, który był zgodny z pewnym idealnym, ponadjednostkowym planem. Dlatego religia żydowska, tak jak religia protestancka, tak jak system kapitalistyczny, zwalczająca irracjonalne impulsy człowieka, jego niekontrolowane odruchy, które były albo projekcją naturalnych instynktów, albo arbitralnym kaprysem. Te odruchy należało opanować bądź wykorzystać tak, aby służyły wyznaczonemu idealnemu celowi. Człowiek - przedsiębiorca miał więc, według Sombarta, dużo wspólnego z wiernym swojej religii Żydem. Obaj byli pracowici, rozsądni, sprytni, inteligentni; obaj wyzbyli się marzycielstwa i niepraktyczności; obaj wierzyli w powszechny porządek i żyli w sposób uporządkowany. "Racjonalizacja życia - pisał Sombart - przyswyczała Żyda do życia wbrew Naturze /lub obok niej/ i dlatego przyswyczała go również do ekonomicznego systemu, takiego jak kapitalistyczny, który również funkcjonuje przeciw Naturze /lub obok niej/. Czymże w rzeczywistości jest idea zdobywania zysku czym jest ekonomiczny racjonalizm, jeżeli nie zastosowaniem do działalności ekonomicznej zasad, za pomocą których religia żydowska wykształciła, ukształtowała życie Żydów? Żanin kapitalizm mógł się rozwinąć, musiał zniknąć człowiek naturalny, a na jego miejsce wprowadzono mechanizm o umyśle racjonalnym. Musiało nastąpić przewartościowanie wszystkich ekonomicznych wartości. A jaki był tego skutek? Homo capitalisticus, który jest ściśle spoiniowany z Homo Judaeus, a obaj należą do tego samego gatunku - homines rationalistici artificialles". 177

4.

Kapitalistyczna forma religijności, którą Weber odnalazł w kalwinizmie, a Sombart w judaizmie nie wydaje się być, z powodów podanych wyżej, odpowiednią dla zbudowania religijnego wymiaru porządku spontanicznego. Jest ona zbyt nieludzka i zbyt abstrakcyjna, by dała się pogodzić z pulsującym życiem, kosmosem społecznym. W pismach współczesnych teoretyków leseferystu zajmujących się związkami kapitalizmu z religią widać poszukiwanie innego rodzaju religijności, mniej posepnego i bardziej stosowanego dla spontanicznej działalności ludzkiej, która siłą swą czerpie z afirmacji świata, a nie z jego negacji. Odkryto, że wolny rynek nie musi być skazany na alternatywę nieludzkiego kalwinizmu i nieokiełznanego hedonizmu, jak sugerowali Weber, Troeltsch i Sombart, ale że istnieć w nim może pewien ładunek treści duchowych, pływających wprost z głównego nurtu kulturowego zachodniej cywilizacji. To inne spojrzenie na związek religii z kapitalizmem ukształtowało się dopiero w ostatnich dziesięcioleciach, przeważnie w wyniku - jak wiele innych aspektów myśli honoryfikowej - doświadczenia totalitaryzmu. Rozbitcie wielkiej iluzji, jaką była wiara w "religijny eocjalizm", spowodowało, że coraz szybciej zaczęto patrzeć na tę formę życia, jaka cechowała współczesny kapitalizm i zaczęto mniemać, iż być może zawiera ona jakiś salatek tego, co określić się da jako życie zgodne z boskimi naukami, lub przynajmniej, iż modelu ta-

klej, podstającą się Stwiercy egzystencji salicy szukać bardziej w kapitalizmie niż w nowym porządku, który przez pewien czas niezawodnie uchodził za bogatszy duchowo. Teoretycy leśaforyzmu coraz bardziej zaczęli się dążyć, żeby do wolny rynek gotuje nad socjalizmem nie tylko się ekonomicznej sprawności, ale również się ducha, gdyż bliższy jest on pewnej, uniwersalnej formie egzystencji ludzkiej, i dlatego bliższy religii, niż quasi - religijny, a w istocie ateistyczny socjalizm. Rozwijały się też głosy, że to co do tej pory uchodziło za jedyny przypadek współistnienia religii z kapitalizmem. Byli opisywany przez Webera racjonalistyczny kalwinizm, był w rzeczywistości nietypowy dla kapitalistycznej religijności, a nawet przez swój nacisk na czystość doktrynalną, bezkompromisowy rygoryzm i fanatyzm zasad, należał bardziej do tradycji totalitarnej niż do ducha wolnorynkowego konsumsu.

Określenie innej formy religijności, która mogłaby przysłużyć się kapitalistycznemu-uprzedobemu życiu, dotychczas się musiało w opozycji dotychczasowych ustaleń w tej kwestii, a zwłaszcza przez przeciwstawienie tej koncepcji religii duchowy religijności socjalistycznej. Antagonizm między sprawniejszą a racjonalistyczną ewolucją, między leśaforyzmem a ateizmem, między tradycją angielską a francuską, da się w pełni niektórych leśaforystów, przedstawić jako spór między dwiema koncepcjami chrześcijaństwa, prawdziwą i fałszywą, czy nawet między dwoma dążeniami egzystencjalnymi człowieka - religijnym i quasi - religijnym. W spór, jak się uważa, przechodził przez całą cywilizację zachodnią i jest znamiennym jej punktem na dwie resztkowe tendencje, które przybierają różne formy, ale stale są obecne w umysłowości zachodniej. Konflikt między ateizmem a leśaforyzmem, przy całej swej historyczności i ograniczoności, jest w istocie odbiciem trwałych, sążnistej obecnych zmagani duchowych człowieka Zachodu.

Stawem-kluczem, które posłużyło do wyjaśnienia tego antagonizmu, był "gnostycyzm". Postawione tego, iż idea ateizmu wraz z idea ewolucji racjonalistycznej jest częścią trendu gnostycznego w cywilizacji zachodniej, zaś wolny rynek był duchowo bliższy autentycznemu kultowi chrześcijańskiemu. Termin "gnostycyzm" wzięty z słownictwa wtków chrześcijaństwa, nabrął szerokiego znaczenie, obejmujące pewien typ światopoglądu występującego w całej historii, również w przemianach myśli europejskiej ostatnich wieków. Szerokie użycie tego terminu rozpowszechnił Eric Voegelin i wywarł podobną różnorodną koncepcji historii i filozofii politycznej. Voegelin i inni używający terminu "gnostycyzm" idą w odniesieniu do czasów współczesnych przyjęli, że zjawisko określane przez pierwotne znaczenie tego słowa, czyli ruchy religijno-filozoficzne nawiązujące do chrześcijaństwa w I-II w., zawiera pewne treści, które odzyskują od czasu do czasu w umysłowości zachodniej i wyrażają jakąś stałą, typową, uporczywą tkwiącą w niej skłonność. Te wieści, uważali oni, że jest to skłonność ściśle wiązana z chrześcijaństwem, przypominająca jego lustrzane odbicie, lecz będąca w istocie fałszerstwem, wyrażającym się przy pomocy podanych kategorii, podanych emocji i pragnień, trochę całkowicie różnie od autentycznego chrześcijaństwa. Jest więc gnostycyzm treścią fałszywą, choć budowaną nie na zewnętrznej opozycji wobec tradycji prawdziwej, lecz berującą na niej, próbującą ją nawiedzić i podgryźć się pod jej duchowe twory.

Gnostycyzm w znaczeniu pierwotnym był mieszanina filozofii greckiej, bractwa platońskiej oraz wtków religijnych, głównie chrześcijańskich, z pewnymi elementami judaizmu i religii pers-

kiej. Stanowił amalgamat spekulacji, fantazji, filozofii, pseudo-filozofii, religii, mistyki i szarlatanerii. Jak wskazuje rdzeń tego słowa, gnostycyzm miał wskazywać drogę do pewnego rodzaju poznania. Jego ceł i charakter był przede wszystkim religijny, gdyż właściwym przedmiotem wiedzy był Bóg. Ponadto zaś Bóg gnostycy był istotą absolutnie pozaziemską i absolutnie transcendentną, jego poznanie polegało na docieraniu do tego, co dla człowieka byjącego w świecie było właściwie niedostępne. Nadawało to procesowi poznawczemu szczególnego charakteru. Przede wszystkim nie było tu mowy o posługiwaniu się tradycyjnymi metodami filozofii czy badania naukowego, bo przedmiot poznawany tkwił poza światem. Chodziło raczej o rodzaj ponadrozumowej iluminacji, o mistyczne uniesienie, w wyniku którego za pomocą wczucia, intuicji czy miłostnego zjednoczenia poznający jednoczył się z poznawczym. Impulsowało to również, iż taka wiedza, częściowo mistyczna, częściowo religijna, częściowo wizyjna, musiała mieć charakter ezoteryczny, dostępny dla wyjątkowych jednostek, zdolnych odzłonić tajemnicę bytu i tajemnicę Boga przez wyrwanie się ze świata rzeczy i dotarcie do sfery pozaziemskiej, która dla zwykłego człowieka, w ramach jego cielesnej konstytucji, pozostawała ukryta. Poznawanie Boga nie polegało jednak na biernej kontemplacji, lecz miało funkcję instrumentalną. Było ono swoistą techniką, mającą służyć zbawieniu, przez pokazanie poznającemu, jak ma się upodobnić do przedmiotu poznania i wyjść z krepnącej go sfery świata realnego. Często sama ta wiedza, jako punkt dojścia, wydawała się być nośnikiem zbawienia, bo w procesie pojmowania jej sekretów człowiek wydobywał się ze swojej naturalnej egzystencji i docierał do tego, co boskie.

Gnostycyzm był orientacją zbudowaną ze sprzecznych tendencji. Głosił prymat wiedzy, ale odrzucał to co najważniejszego do problemu poznania wnosiła starożytna myśl racjonalistyczna, czyli reguły ścisłego wnioskowania. Mówił o rzeczach, które z definicji miały być zamknięte dla jakiegokolwiek poznania, a mimo to nie tylko sugerował dotarcie do nich, ale wskazywał na praktyczną metodę osiągnięcia przez człowieka statusu boskiego. Miał charakter religijny, mistyczny, ezoteryczny, a posługiwał się z upodobaniem, typowym dla starożytności sposobem konceptualizacji, wprowadzając wiele pojęciowych rozróżnień i tworząc własny żargon filozoficzny. Podkreślał skażenie ludzkiej natury i jej uwięzienie w mechanizmach świata fizycznego, a jednocześnie obywatel człowieka zdobyć wiedzy, która mogłaby uczynić go równym Bogu i dać mu siłę wpływania na wyroki boskie. Dawał człowiekowi nadzieję na zbawienie i starał się drogę do niego wyjeździć kategoriami filozoficznymi, równocześnie też podkreślał, że wiedza ta ma charakter tajemny i ezoteryczny, że zapewne będzie istniała jednostka bądź grupa szczególnie przeszyta do posiadania tej wiedzy, zaś szerokim rzeszom pozostanie jedynie poddanie się mądrości wybranych. Gnostycyzm był więc jednocześnie religijny i bluźnierczy, filozoficzny i ideologiczny, teoretyczny i praktyczny, demokratyczny i elitarny, pesymistyczny i optymistyczny, antropocentryczny i teocentryczny.

Wiedza, za pomocą której człowiek miał osiągnąć zbawienie, mogła być wypracowana przez niego samego, lecz częściej zostawała mu ona ofiarowana przez posłańca Boga. Ów posłaniec, jak właściwość symboli w gnostycyzmie, wyrażał sprzeczne treści. Był przedstawiającym z jednej strony człowieka, a także Boga, noszącym na tym samym gnostycycką wiarę w mocność połączenia się z sferą boskiej i sfery ludzkiej. Posłaniec dawał człowiekowi wiedzę, dzięki której ten ostatni mógł odkryć, kim napraw-

dę je. I zrozumieć naturę ziemskiego więzienia. Przypominał on sobie boskie, transcendentne własne pochodzenie, które kiedyś czytało go równym Bogu, a które zostało odebrane przez jego upadek. W momencie upadku człowiek przestał żyć w ścisłym sensie tego słowa, zapadł w długi sen i został wrzucony w ziemskie istnienie. Jego przeznaczeniem było zbudzić się do nowego życia, odrodzić z upadku i przez moralne czyszczenie stać się z powrotem bliskim Bogu. Proces budzenia się z ziemskiej egzystencji do ponownego boskiego życia nie był łatwy. Posłaniec, który przyniósł wiadzę, często bywał nierozumiany przez ludzi. Uchodził wszak za obcego, bo przybywał z tego świata, który był zaprzeczeniem czystości ludzkiej. Jego pojawienie się, jak wierzone, wywoływało gniew wśród ludzi niechętnych gnostycyemu objawieniu, w którym sen mógł zostać przez nich zabity. Jednak ufano, że gniew w końcu zatrumfuje, a człowiek odkryje swoje boskie pochodzenie i zrzuci kajdany ziemskiej egzystencji. Moment ten wyobrażano sobie jako chwilę wielkiej radości i ulgi, chociaż nie kryto obaw, że ta część ludzkiej natury, która przyzwyczaiła się do życia - smu na ziemi, może odczuwać strach przed zerwaniem z dotychczasowym światem i perspektywą życia z dala od niego.

Gnostycka religia posiadała wyraźne implikacje polityczne, mimo że nie była w ścisłym sensie doktryną polityczną. Implikacje te objawiły się nie tyle w explicite sformułowanych hasłach, ile raczej w pewnym ogólnym nastawieniu do świata, które przejawiało wyraz w określonych koncepcjach politycznych. Najważniejsze cechy gnostyckiej myślowości politycznej są następujące.

Po pierwsze, gnostycyzm implikował odrzucenie świata rzeczywistego. Rzeczywistość otaczająca człowieka, przyroda, prawa, instytucje nie zasługiwały na szacunek, gdyż, pozabawione Boga, stanowiły jedynie przeszkodę dla walczącej o wyzwolenie duszy. To co realne, było obce, a często złe i wrogie. Ludzkich działań w świecie nie ograniczły żadne normy emanujące z tego świata, bo prawa naturalnego nie było, a nawet gdyby istniało, nie obowiązowałyby człowieka, który pragnął wyrwać się ku transcendencji. Jedynym autorytetem wkładnym kierować działaniem była jaźń człowieka lub Boga. Ale jaźń nie dawała światu racji, nie stanowiła jego przyczyny, nie przenikała go porządkującym logosem; pozwalała ona raczej pozbyć się skrupułów wobec niego i uniezależnić się od kajdan obiektywizmu, przez uzyskanie silnej wiary we własną potęgę i boskie źródło myśli. Tego rodzaju absolutyzacja jaźni kosztem świata obiektywnego mogła przybrać rozmaite formy. Mogła przeobrazić się w rewolucjonizm, podstawę skrajnej negacji wobec świata, wyrażającej się w pragnieniu jego zburzenia i dostosowania do wznogów jaźni. Mogła ona również znaleźć ujście w libertaryzmie, postawie, która biorąc się z podobnego odruchu negacji rzeczywistości, realizowała się poprzez zrzucać nie ograniczeń moralnych zgodnie z zasadą: "wszystko jest dozwolone". Prymat jaźni nad rzeczywistością mógł także objawić się w postawie nihilistycznej, która polegała na akceptacji faktu, że świat pozbawiony porządku nie dawał wsparcia, że istnienie w świecie było absurdalne, że wolność do wszystkiego, którą człowiek w ten sposób uzyskiwał, nie dawała szczęścia, lecz była źródłem rozpacz i przejawem impotencji. Jako ismą egzemplifikującą takiej postawy obok rewolucjonizmu, libertaryzmu i nihilizmu, podaje się ten rodzaj podejścia do rzeczywistości, który odnajdujemy w dziele Kalwina. Tutaj mamy również do czynienia z postawą negacji świata jako wartości i podporządkowania go ludzkiej lub boskiej jaźni. Bespożność, amoralność,

bezzasadność tego świata nie pozwalały znaleźć w nim punktu oparcia, a wręcz zabraniały przyznać, że niósł on w sobie jakąś mądrość. Była to postawa radykalna w tym sensie, że negowała derebek tradycji i dziedzictwo historii, zabraniała budować świat w oparciu o stopniową akumulację zbiorowych doświadczeń, nakazując w zamian bezwzględne odwołanie się do zasad abstrakcyjnych. Każda jednostka zmuszona była do wyrzeczenia się rzeczywistości i rozpoczęcia budowania swojego życia jak gdyby od początku przez wierna trzymanie się zasad i słuchanie głosu Boga. Z powodu owego zerwania z tradycją, ze społeczeństwem i z naturą, które prowadziło do odsunięcia ich w ulębyt i moralnego potępienia, dzieło Kalwina można uznać za przejaw mentalności gnostycyckiej, za "pierwszy a rozmyślnie stworzony gnostycycki koran". 19/

Po drugie, gnostycyzm implikował prymat przyszłości nad teraźniejszością. Wiera w boskiego posłannca, który budził człowieka z śpiącego snu, oświecał go na nowo i obiecywał finalne zbliżenie do Boga, dawała się łatwo zinterpretować w millenarystyczny schemat rozwoju dziejów, w którym historię przedstawiono w formie logicznego ciągu wydarzeń, kumulujących powstanie porządku doskonałego. Millenarystyczny nurt chrześcijaństwa wyrażał wiarę, że w jakimś momencie historycznym w przyszłości nastąpi drugie przyjście Chrystusa, po którym zapadnie na ziemi tysiąclecie królestwa Bożego. Tym samym zakładano, że odzyskanie przez człowieka statusu boskiego będzie możliwe tu na ziemi, a w wyniku tego rzeczywistość społeczna zostanie również podniesiona do rangi bytu boskiego. Nie zmieniło to oczywiście faktu, iż świat otaczający człowieka uznawano za zły i popawiony Bogu i jego uduchowieniu wiało nastąpić dopiero w przyszłości, a do tego momentu porządek ten niejednym obciążeniem dla człowieka. Koncepcja głosząca przekonanie, że boski plan naprawy wpisany jest w świat i że doskonałość osiągnie się na ziemi, uzyskała najbardziej znaczącą formę w systemie Joachima di Fiore, który podzielił świat na trzy epoki, z których dwie pierwsze były właściwie przygotowaniem, pełnym cierpien i katastrof, do epoki trzeciej, przyszłej epoki Ducha. Schemat trzech stadiów, jak zachęcano, nabił wielką karierę w późniejszych dziejach millenarystów z wyjątkiem wyrażaniu tych samych treści, jakie wiązały z nim Joachim di Fiore. Poprzez niektóre sekty protestanckie /anabaptyści/ i niemiecką filozofię historii okresu romantyzmu, mającą silne zabarwienie mesjanistyczne, schemat znalazł również zastosowanie w dwudziestowiecznych Niemczech, przeobrażając się w millenarystyczną koncepcję Trzeciej Rzeszy jako spełnienia historii narodu niemieckiego. Podobny mit trzeciego królestwa spotykamy również w myśli rosyjskiej, gdzie teoria głosząca, iż Moskwa jest Trzecim Rzymem służyła uzasadnieniu autokratyzmu rosyjskiemu i udowodnieniu, że Rosja była prawowitym dziedzicem i jedynym autorytetem chrześcijaństwa. Jakkolwiek przykłady powyższe są jedynie analogiami i trudno ustalić ścisły związek przysynowu-siatkowy między gnostykami pierwotnych wieków chrześcijaństwa, Joachimem di Fiore, narodowymi socjalistami i młodym Milotensem z Pskowa, który zasugerował Carowi Iwanowi ideę Trzeciego Rzymu, historycy idei, którzy zwracają uwagę na te analogie, wyrażają przekonanie, że mamy tu do czynienia z tym samym podłożem umysłowości, który objawił się w heretycznej gnostycyckiej i wyrosł z nadziei, popartej świętą teorią, że to, co boskie i to, co ludzkie łączy się w przyszłej historii ludzkości. W analizie tych analogii podkreśla się również, że taka wiara historii stoi w sprzeczności z głównym nurtem myśli chrześcijańskiej.

w której nigdy nie przypisywano Bogu stworzenia królestwa bożego na ziemi. Święty Augustyn, by dać najbardziej oczywisty przykład, rozgraniczył państwo boże i państwo świeckie, umieszczając to pierwsze poza wszelkimi formami instytucjonalnymi i poza praktyczną historią, widząc w nim jedynie "świętych obcowanie", czyli związek dusz połączonych wspólną miłością w Chrystusie.

Do trójce, gnostycyzm implikował pewną sztywną formę porządku społecznego, a wynikała ona z dwóch poprzednich konsekwencji politycznych. Realizacja królestwa bożego stwarzała nadzieję na osiągnięcie takiego systemu społecznego, w którym jednostki pozbawione się nareszcie trapiącego je poczucia izolacji i niemocy, łącząc się w powszechnym braterstwie. To kolektywne spełnienie miało zlikwidować fałszywą antynomię dotychczasowego rozwoju, antynomię dobra jednostki i dobra ogółu, i dać początek takiemu porządkowi, w którym antynomia ustąpiłaby miejsca harmonii. Ale, jak sugeruje pierwsza konsekwencja gnostycyzmu, braterstwo takie nie mogło ukształtować się poprzez uczestnictwo w świecie. Przyszły ład kolektywny łączył ludzi, którzy aktualnie nie angażowali się w świat, a zatem poczucie wspólnoty, jakie uzyskiwali, jednoczyło ich przeciw otaczającej rzeczywistości, w miarę jej odrzucenia bądź radykalnego przekształcenia. Nie znajdując podstawy dla swojego związku w realnym świecie, ludzie musieli zdobyć jakies praktyczne środki, umożliwiające im stopniową integrację na drodze do przyszłego braterstwa. Posłaniec Boga przynoszący człowiekowi odradzającą go gnosez mógł być w praktyce uznany za proroka nowych czasów, informującego szerokie rzesze o mającym nadejść nowym porządku i koniecznych ku temu przygotowaniach. Tym samym prorok, głosiciel nowych czasów, zmieniał się w przywódcę, którego zadaniem było mobilizowanie ludzi i uświadomienie im iluzoryczności świata, w jakim żyli, a także otwarcie im oczu na mającą nadejść przyszłość. Gnostycka koncepcja braterstwa w przyszłym królestwie bożym zakładała więc z konieczności rozdział na przywódców i masy. Gnosez, czyli wiedza ezoteryczna, musiała być najpierw udziałem nielicznych, którzy silniej odczuwali nadchodzącą epokę braterstwa i władzeli lepiej od innych, jak należało się do niej przygotować. Charakterystyczny dla czasów nowożytnych typ wodzostwa różnił się od starożytnego koncepcji tym, że nie oddalał on od siebie przywódców i nie odwoływał się do naturalnej hierarchii cnot, lecz propagował pewien rodzaj politycznej bojowości, której uzasadnieniem, znane przywódcy, było niedostępne dla mas, lecz która w eschatycznym efekcie, miała służyć podniesieniu tych mas do poziomu ponadludzkiego. Eric Voegelin pisał, że ten symbol przywództwa nabrał "bezpośredniej efektywności w ruchu franciszkanów, którzy wdziali w Świętym Franciszku spełnienie przepowiedni Joachima; efektywność ta została wzmocniona przez rozważania Dantego, których tematem był Dux nowej epoki duchowej. Można go również odnaleźć w postacach parakletycznych, homines spirituales i homines novi w późnym Średniowieczu, Renesansie i Reformacji. Da się również dostrzec jako składnik principa Machiavellego; w okresie sekularyzacji pojawia się on w nadludziach Condorceta, Comte'a i Marxa, aż w końcu staje się symbolem dominującym dzięki parakletyzmowi przywódców nowych królestw". 20/

nurtem prawdziwego chrześcijaństwa i judaizmu ma swój ślady ciągnąć. Sugeruje się, że herezja gnostyka nie zniknęła w procesie postępującej sekularyzacji świata, ale znalazła w tym procesie swojego sojusznika. To, co obserwujemy w filozofii politycznej od kilku wieków - twierdzą zwolennicy hipotezy gnostycyzmu - jest w istocie zsekularyzowaną gnozą. Zniknęła tradycyjna wiara gnostyków w połączenie się elementu ludzkiego i boskiego na ziemi, ale na jej miejscu pojawiła się wiara w człowieka jako nowe bóstwo, nowy przedmiot kultu religijnego i panna wszechrzeczy. To on miał zbawić świat przy pomocy wiedzy, przy czym wiedza ta nie posiadała już cech magicznych, lecz przybrała formę nowoczesnej nauki. Przykładem współczesnego myślenia gnostycznego może być scjentyzm, teoria głosząca wprost zbawczą rolę nauki, mająca swoją własną wizję przyszłego braterstwa, swoich proroków i kapłanów.

Szczególny wpływ zsekularyzowanej koncepcji gnozy rozpoczął się w Oświeceniu, kiedy to człowiek jako władca i twórca świata zajął całkowicie miejsce Boga, a marzenia o królestwie czkowieczym wyparły marzenia o królestwie bożym. Tak było w utylitaryzmie, pozytywizmie, a później w socjaliźmie, leninizmie, faszyzmie. Wszystkie te poglądy, orientacje intelektualne i polityczne zakładały, że przed człowiekiem nie było już żadnych tajemnic, że posiadał on kompletną, a przynajmniej podstawową wiedzę o rzeczywistości i. od tej pory był w stanie uczynić świat lepszym, sprawiedliwszym i piękniejszym. Wszystkie one głosiły quasi-religijny kult człowieka, czy to w formie postępu, w którym doskonalili się esprit humain, jak chociaż Voltaire, czy też pozytywnego zniesienia religii i wprowadzenia komunizmu jako spełnienia człowieczeństwa, jak sobie wyobrażał Marks. Zawierały one tego samego ducha gnostycznego, którego przed wiekami uosabiali heretycy chrześcijaństwa, choć inna to była wiedza tajemna i inny sposób jej wykorzystania. Pozytywizm czy marksizm też uznawały się za ostateczne, finalne odkrycie ludzkiego umysłu, w wyniku których człowiek posiadał właściwy i jedyny klucz do zrozumienia swojej misji jako twórcy nowego świata. Gnostycyzm pierwotny i gnostycyzm zsekularyzowany z ostatecznych stuleci, to jak się twierdzi, nie tylko odwoływanie się do sfer psychologicznych czy egzystencjalnych potrzeb człowieka, ale również ta sama rola i funkcja teorii jako instrumentu odkrywania historii, te same oczekiwania finalnego spełnienia, a co najważniejsze, ta sama koncepcja ewolucji, w której teraźniejszość ważna jest o tyle, o ile służy przyszłości.

Współczesna gnoza zsekularyzowana w jeszcze mocniejszej formie wyraziła przekonanie, że klucz do poznania świata staje się najpierw własnością wybranych, którzy wiedzą więcej i wiedzą lepiej, że zawsze istnieje swoiste centrum promieniujące prawdą i rozumnością, centrum, które wskazuje jedynie słuszną wybiórczą i jedynie słuszną drogę rozwoju. Cała historia świata widziana była jako stopniowe gromadzenie się ludzi wokół tego centrum i reprezentowanej przez niego prawdy. Wierząco, że ludzkość w procesie ewolucji będzie coraz bardziej koordynować swoje wysiłki zgodnie z rygorami prawdy, coraz bardziej świadomie podejmować decyzje i dążyć do ogólnego braterstwa prawdy. W tym sensie ważną więc powiedzmy, że gnostyczna koncepcja historii w wersji współczesnej jest sojusznikiem statystycznego centralizmu, bo choć nie musi być otwartą apologią despotyzmu.

tworzy przecież wizję społeczeństwa, które stopniowo staje się jednolite w swej akceptacji prawdy i stopniowo przyłącza się do oświeconego centrum. Finałowy cel historii gnostycyckiej nie był oczywiście, jak zaznaczyliśmy już, scentralizowaną oświeconą dyktaturą, lecz nowym braterstwem ludzi, nową wspólnotą, jak komunizm Marksa, czy społeczeństwo przyszłości u Comte'a gdzie przymus władzy centralnej był wyeliminowany, a jednostki swobodnie i spontanicznie realizowały pełnię swojej osobowości. Jakkolwiek jednak pluralistyczna i zdecentralizowana byłaby owa przyszła wspólnota to droga do jej osiągnięcia prowadziłaby przez zjednoczenie się w gronie wyznawców prawdy i przez podporządkowanie się jej kapłanom. Najpierw zatem człowiek był zmuszony zaregować się, podać zakonowi nowej prawdy, poczuc się identycznym z innymi ludźmi i dać się poprowadzić mądrzejszym od siebie, aby wreszcie na końcu uzyskać pełnię swojej osobowości. Jeżeli scentralizowany etatyzm nie zawsze musiał być rozwiązaniem historii, to zwykle bywał drogą do jej rozwiązania, środkiem i najbardziej skuteczną metodą osiągnięcia braterstwa. Zapewnienia, że naturalne jest przejście od dyktatury państwa do braterstwa oraz wiara we wzajemną korelację centralnego ośrodka władzy i ideału przyszłej wolności nie były tylko zwykłą naiwnością, lecz stanowiły kontynuację gnostycyckiej wiary w tajemną ezoteryczną formułę przekształcania świata, w formułę, której weryfikacja nie mogła być dokonana obecnie, ale dopiero w przyszłości.

Cel ostateczny rewolucji racjonalistycznej, którym jest powszechne braterstwo, światowa bądź klasowa wspólnota, interpretowany jest zatem jako odmiana milenarystycznych marzeń o królestwie bożym na ziemi. Tak jak Joachim di Fiore i inni przedstawiciele milenarystyki wierzyli, że świat wpisany jest w boski plan tak nowożytni rzecznicy postępu historycznego uważali, iż w rzeczywistości zawarta jest potencjalnie możliwość jej udoskonalenia i w zakresie zdolności człowieka leżało dokonanie tego. Centrum oświeconych, wtajemniczonych w niezbędną wiedzę i promieniujących prawdą, było swoistego rodzaju kościółkiem, który mógł ogłaszać i unieważniać dogmaty progresywnej ewangelii, wskazując drogę do szczęścia ludzkości, potępiać, przestrzegać i mobilizować. Ów stan idealny, finał historii wraz z uzasadniającą go ideologią, to była nowa prawdziwie ludzka religia, z jednej strony zaspokajająca religijne pragnienia przeżycia religijnego, tkwiące głęboko w naturze ludzkiej, z drugiej strony, czyniąca zadość instynktom praktycznym i teoretycznym, obiegującą rozwiązanie wszystkich problemów codziennego życia, a jednocześnie kusząca umysł ludzki nowoczesnością, racjonalnością, kultem wiedzy, technologii i postępu naukowego. Nowej rzeczywistości ludzkiej można było się oddać bez reszty, z równą ekstazą i zapamiętaniem, jak człowiek ulegał uniesieniom religijnym, z tym, że ekstaza ta była uzupełniona naturą ludzką nadzieją na poprawę losu oraz wzmożoną autorytetem rozumu i nauki. Oświeceniowa religia naturalna, która miała zastąpić religię objawioną, była właśnie taką sekularyzowaną gnozą, gdzie elementy racjonalistyczne w postaci uniwersalnych i obowiązujących dla każdego umysłu treści wszystkich religii świata, symbolizowanych w filozoficznym Bycie Najwyższym, zostały połączone z elementami emocjonalnymi, wolicjonalnymi, takimi jak organiczna wola powszechna, mobilizująca ludzi i jednocząca ich dla określonego celu. To samo można zaobserwować w koncepcji religii ludzkości Comte'a, w której swoista społeczna emocja, duchowość, wspólne przeżycie, miały łączyć się z oświeceni-

cie racjonalistycznym kultem nauki, faktów, nowocześniejszych metod badawczych. Podobnie było u Marksa, dla którego socjalizm naukowy oparty na obiektywnym poznaniu, beznamietnej diagnozie rzeczywistości, współtworzył komunizm, będący nie tyle negacją religii, ile jej "pozytywnym zniesieniem", obejmującym i ulepszającym wszystko, co w religii ludzkie i odrzucającym jej niegodziwość i błądy oraz anachronizm.

Argument religijny leseferystów przeciw etatyzmowi i uzasadnianej go koncepcji ewolucji da się podsumować następująco. Warost wiary w państwo, jaki cechuje epokę współczesną, nie jest wynikiem ani praw historii, ani wzrostu wiedzy i racjonalności działania, ani konsekwencją naturalnego procesu sekularyzacji, czy nowego pogaństwa. Etatyzm jest tworem quasi-religijnym, wyrosłym na egzystencjalnych potrzebach, przeżyciach i mechanizmach religijności, które nie wywodzą się z samej religii, lecz z czegoś, co jest jej zdegenerowaniem. Tradycja gnostyczna będąca u źródeł etatyzmu zbuza religię, niszczy jej autentyczne twory i sens, ponieważ sprowadza ją do doraźnych funkcji naprawy świata. Nie jest ona ani teistyczna, ani humanistyczna, bo zarówno Bóg jak człowiek zastąpieni są wymyślonym, nieprawdziwym obrazem absolutnej doskonałości. Mówiąc inaczej gnostycyzm ze swoją koncepcją wiedzy ostatecznej jest zawsze utopijny, bo ludzi czkowieka możliwoscia konstrukcji doskonałego państwa, które w zadenieniu ma być zbudowane na cześć czkowieka, lecz w praktyce okazuje się zawsze wadliwe, i tym bezwzględniej i brutalniej niż czy ono czkowieka swoją niedoskonalością, im większa posiada ambicję bycia doskonałym. Utopia państwa zastępuje zatem religię w czystej funkcji, lecz nie w treści, gdyż ta jest zawsze w treści i w praktyce okrutna.

Interpretacja etatyzmu jako gnostycyzmu, zainspirowana pracami Erica Voegelina, znalazła uznanie wśród współczesnych teoretyków rynku, którzy uczynili z niej ważną broń w sporze o duchową wartość kapitalizmu. Niemiecki leseferysta Wilhelm Röpke mógł więc napisać, że "ostatecznym źródłem choroby naszej cywilizacji jest duchowy i religijny kryzys, który opanował nas wszystkich, a który każdy z osobna musi przezwyciężyć. Przede wszystkim, czkowiek to jest homo religiosus, podczas gdy my, przez ostatecznie stulecie, podjęliśmy szaloną próbę życia bez Boga, a na miejsce Boga zaczęliśmy czcić czkowieka, jego ziemską, a nawet bezbożną sztukę i naukę, jego techniczne osiągnięcia i jego Państwo". 21/Podobnie pisak o kulcie państwa amerykański teoretyk kapitalizmu Michael Nevak: "Etatyzm opiera się na metafizycznej moralnej, religijnej wizji wszechświata. Rozczarowania w codziennym życiu, doświadczeniach, niepowodzeniach jego abawczych programów, wieloznaczność pragmatycznych ocen, wszystkie takie sprawy niewątpliwie ważne dla tych, którzy uważają się za "realistów", nie prowadzą w końcu do zachowania wiary. Etatyzm jest polityczną religią, surrogatem chrześcijaństwa i judaizmu. Wielu z tych, którzy nie wierzą już w obietnice wiecznego życia, lub w dane przez Boga objawienie o dobru i zku, bo uważają je za wymagające zbyt wielkiego "skoku wiary" jak na nasz wyrafinowany świecki wiek, wierzą mimo wszystko ciągle w oddomnie narzuconą integrację rasową /busing/, rozbroje, debredziejstwo władzy centralnej i szumszność ich wzajemnej interpretacji interesu publicznego". 22/

Bezpośrednio do Erica Voegelina nawiązał inny amerykański obrońca wolnego rynku Frank S. Meyer. On również uznał etatyzm

za formę utopizmu, wątku, który towarzyszył Zachodowi od samego początku, choć był w istocie jego gnośtyczką aberacją. Człowiek wyrosły w cywilizacji zachodniej, argumentował Meyer, staje nieuchronnie wobec pokusy utopijnej w momencie uzyskania świadomości wolności. Postawiony jako jednostka wyemancypowana wobec świata i Boga musi on zdawać sobie sprawę z kontrastu, jaki istnieje między nim a doskonałością Boga. Cała cywilizacja zachodnia właśnie świadomość owego kontrastu, lecz jednocześnie razem z nim rodzi się pragnienie, aby ten kontrast wyeliminować i stać się równym Bogu. "Ludzie świadomi wizji doskonałości, ale nie pamiętający, że wizja taka jest zawsze skazana ich własną niedoskonałością, mogą ratować się przez narzucenie światu własnej ograniczonej wizji doskonałości. Jest to pokusa utopijna. Degraduje ona transcendencję przez tworzenie czegoś, co ma być doskonałe, a z natury rzeczy jest niedoskonałe. Niszczy ona wolność jednostki ludzkiej, zmuszając ją do uległości wobec czyniejszej ograniczonej ludzkiej wizji, odbierając jej wolność zmierniania do doskonałości ze świadomością własnej niedoskonałości." 23/ Utopia państwa jest właśnie taką degradacją transcendencji do ludzkiego poziomu i pragnieniem samozaspokojenia w osiągnięciu doskonałości. "Jest to w istocie, twierdzi Meyer, próba ominięcia, wyrzuczenia się własnego człowieczeństwa, równoważna zdradzie cywilizacji Zachodu, która wyrosła z akceptacji organiczności i niedoskonałości ludzkiej egzystencji.

6.

Religijna obrona wolnego rynku jest odwróceniem rozumowania zastosowanego w krytyce etatyzmu. O ile mechanizm ewolucji etatystycznej jest przeniknięty i wyraża ducha gnośtycyzmu, o tyle ewolucja leseferystyczna, w myśl tej samej argumentacji, jest wierna autentycznemu, ortodoksyjnemu duchowi tradycji judeo-chrześcijańskiej. Oznacza to, że zachowuje ona świadomość niedoskonałości człowieka i doskonałości Boga, bez możliwości zmiany tej podstawowej zasady. Daje ona człowiekowi szansę i podniętę do doskonalenia się, wznoszenia się ku temu co absolutne, nie kładąc go wszak nadzieją zajęcia miejsca Boga. Duch kapitalizmu jest to duch pokory, miłości ludzkiej, ograniczoności, pesymizmu z równoczesnym impulsem do tworzenia, działania, budowania, odkrywania. Świat kapitalistyczny, którego ewolucja polega na indywidualnych ludzkich szmaganiach i śmudnym, stopniowym tworzeniu bogactwa, wiedzy i doświadczenia, jest jak gdyby rozdarty na dwie przeciwdziałające siły. Z jednej strony jest to siła optymizmu, indywidualnej żywotności i upartego dążenia, a z drugiej strony, siła pesymizmu, wszechobecności porażki, niepewności, braku ostatecznego celu i nadrzędnego planu, braku kolektywnej jedności. Człowiek kapitalizmu upaja się aktem tworzenia i działaniem, dążeniem ku doskonałości, ale w każdym momencie wszystko mu przypomina, jak bardzo on sam i jego świat są niedoskonałe. Fascynuje go własny sukces i możliwość triumfu, lecz upokorza brak absolutnej miary, ponadindywidualnego punktu odniesienia, brak poczucia powszechnej kontroli nad światem. Wiedza jaką dysponuje, jest źródłem zwycięstwa nad rzeczywistością i dewocją siły jego woli, lecz zawsze ma zasięg ograniczony i lokalny, nigdy estetyczny, czy syntetyzujący całość wszechrzeczy. Im większe są praktyczne sukcesy człowieka, tym większa świadomość, że finałny triumf nad światem coraz bardziej oddala się

od niego. Wzrost ewolucyjny, stopniowe harmonizowanie się ludzkich interesów, zwiększanie obszaru wiedzy i efektywności rynkowej, nie przybliżają człowieka do absolutnego celu, bo takiego nie ma, lecz odsłaniają przed nim nowe tereny niewiedzy, nowe wyzwania, którym nigdy do końca sprostać nie może.

W tym rozdarciu, dwoistości ducha kapitalizmu ma wyrazid się głęboka roznieta z zachodnią cywilizacją idea Inkarnacji. Zawiera ona właśnie cwo-staczejone połączenie doskonałości i niedoskonałości, optymizmu i pesymizmu, dumy i pokory, zwycięstwa i zwątpienia, wielkości i małości. Człowiek został stworzony na podobieństwo i obraz Boga, więc posiada w sobie jakiś refleks boskiej chwały i potęgi, nie potrafi jednak przekroczyć progu ludzkiej kondycji. Mayer i Novak, którzy zwracają uwagę na symboliczną Inkarnację w kapitalizmie wolnoekonomicznym, widzą w tym również główny wątek dla całej cywilizacji zachodniej, która jak żadna inna, związana była z emancypacją i abstrakcją jednostki ludzkiej. Znaczenie tej cywilizacji polega na tym, że mimo pokusy gnostycyzmu potrafiła ona pogodzić wolność i chwałę człowieka z wiecznym porządkiem transcendentnym.

Novak zwraca uwagę, że tradycja judeo-chrześcijańska została wyrażona i potwierdzona w kapitalistycznym "poczuciu eksperymentu, otwartości i innowacji, które oddaje się w "inicjatywa" /enterprise/" 24/. Ta inteligencja praktyczna znalazła swojego głównego rzecznika w systemie wolnoekonomicznym. "Kiedy już wprowadzono ją w świat, stała się wartościowo bardzo cenna i nie jest już tylko własnością kapitalizmu. Jednakże to kapitalistyczny porządek pierwszy dostrzegł ogromną społeczną wartość praktycznej inteligencji". 25/ Wolny rynek wzmocnił w ten sposób indywidualną energię, wolę, wyobraźnię i rozum, aby zmierzać się z materią świata i wypróbować swoją zdolność twórczą. Chyba że pojedynczy wolny człowiek potrafi zmienić świat i jego porządek, potrafi być najbardziej dynamicznym i aktywnym człowiekiem, kiedykolwiek istniał na tej ziemi, przewyższającym swą zdolnością władców, armie czy imperia. W tym wielkim dziele zmieniania i kreowania świata wolny człowiek jest po ównowalnym i odpowiednim. Jak pisze Novak, "ta dzisiaj-twórca funkcja, ta eksperymentalna umiejętność zmieniania historii, w sposób naturalny, jest dziedziczą żydowską i chrześcijańską wyobraźnię. Twórczość boga jest imitowana przez szacunek dla twórczości istot ludzkich". 26/

Ten aspekt kapitalistycznej kreatywności różni się zasadniczo od modelu racjonalności rynkowej opisywanej przez Webera. Michał Novak dostrzegł tę różnicę pisząc, że Weber "dał nam diagnozę/międzydiagnozę/ natury praktycznej inteligencji" 26/, znajdująca w niej jedynie aspekt racjonalno-legalistyczny. Inicjatywa w sensie weberowskim, jako podporządkowanie działania jednostki bezosobowej logice, nie ma nic wspólnego z rzeczywistością kapitalistyczną, gdyż szybko uległa musi petryfikacji. Cechą wyróżniającą kapitalizm jest żywotność, zdolność do niemal natychmiastowych przekształceń i elastycznej adaptacji do nowych okoliczności. Takich jakości nie da się uzyskać w oparciu o bezosobową logikę racjonalności. Piorą się one z dużego zindywidualizowania wolnego rynku, z bogactwa jednostkowych innowacji, z niedostrzeganą przez Webera "zdolnością zrozumienia ludzi, inspirowania i czerpania tego, co w nich najlepsze". Według niego, jak pisze Novak, "rozkoszuje się tym, co niezwykle. Wydaje się on często potężnym bardziej do magii niż do biuro-

171

krytycznej rosnącości. Porusza on paradygmaty instynktu oświeconości".
27/ Tradycyjnie interpretowano ten rodzaj społecznej kooperacji
jako obojętny na duchowy aspekt życia. Ale Novak przeciwstawia
się tej interpretacji, a tym samym odrzuca tezę Webersa, że z
chwila wyczerpania się kalwińskiego podtekstu religijnego w dzia-
łalności ekonomicznej, praktycyzm wolnego rynku skazał go na
utylitarystyczny hedonizm. "Obraz Boga - pieśń Novak - w myśli
socjologicznej to Nous: wszystko wiedząca, kierująca inteligenc-
cja. Obraz Boga zawarty w wolnym rynku i troisty systemie de-
mokratycznego kapitalizmu to Phronimos, praktyczna inteligenc-
ja będąca w posiadaniu jednostkowych wykonawców w jednostkowych,
konkretnych sytuacjach". 28/

Ale z drugiej strony kapitalizm powstrzymuje człowieka przed
gnostycyzmem, bo nie pozwala mu zapomnieć o jego niedoskonałości.
Kapitalistyczna filozofia, mówi Novak, "podkreślała małość ludz-
kiej rasy. Podkreślała ona - nie to, że jesteśmy wspólnotą świę-
tych, czy braci i siostr, bo jeszcze nią nie jesteśmy - ale ra-
czej, że jesteśmy wspólnotą grzeszników. Kapitalistyczna ideolo-
gia stanowi przynębiającą lekturę. Jej ekonomika została nazwa-
na "pomurą nauką" /dismal science/, ponieważ widzi ludzi w ich
słabościach. Idzie ona śladem paradoksu Izajasza i Chrystusa, że
odkupienie powinno nadejść z najbardziej nieoczekiwanego miejsca-
ca, poprzez najszlachetniejszego i najuboższego z ludzi, jak w przypadku
ceśli z ubogiej i zapomnianej części Cesarstwa Rzymskiego. W
podobny sposób myśliciele kapitalistyczni odkryli dynamiczną en-
ergię, zmieniającą oblicze historii nie tam, gdzie można się by-
czo jej spodziewać, nie w ludzkiej szlachetności, wielkości i mo-
ralnej świadomości, ale w ludzkim egoizmie /self-interest/. W
najmniejszym, najważniejszym i najmniej szlachetnym aspekcie ludzkie-
go zachowania leży źródło kreatywnej energii - wspaniałe i wed-
ług mnie typowo żydowskie i chrześcijańskie odkrycie. Perły zna-
jdą się w miejscu, w którym nikt by ich nie szukał. Jest to u-
pokarzające dla ludzkiej natury, że musimy akceptować ludzi w
ich grzeszności bardziej niż w ich wielkości. W centrum chrześ-
cijaństwa /.../ znajduje się grzesznik. W centrum kapitalisty-
cznej kreatywności znajduje się egoizm /.../. Żyjemy w świecie,
który jest i był bezwzględny dla ludzkich istot. I tutaj również
kapitalizm ma pecunię bezwzględności świata, przeczące tej po-
godności, którą pewne nurty chrześcijaństwa mogą przydać świa-
tu i życiu. Kapitalizm buduje poczucie, że, posługując się bib-
lijnymi kategoriami, swojego rodzaju kosmiczny pesymizm odnosi
się do ludzkiej rzeczywistości. Uznanie całego wymiaru zła tkwi
głęboko w kapitalizmie, mimo jego częstej fałszywej retoryki op-
tymizmu, postępu i doskonalenia". 29/

W innej swojej pracy pisał Novak, że w "sferze ekonomicznej
tworzenie odbywa się poprzez ludzką imitację Stwórcy. Tworzenie
nie jest sztuką moralitatem. Nie jest ono również doskonałą har-
monią Fangelosa. /.../ Poniżej aniołów, a powyżej zwierząt ludz-
ka kreacja jest najcudowniejszym aktem Stwórcy. Szynując wolność
Bóg pozwolił na grzech". 30/ Doktryna Inkarnacji i Grzechu Pier-
worodnego, które Novak często przywołuje, by bronić religijnego
sensu kapitalizmu, mają, jak się widać, służyć czemuś, co można
by nazwać kapitalistyczną teodyceją. Pisząc, iż kreacja ludzka
w systemie rynkowym nie jest ani "sztuką moralitatem", ani "do-
skonale harmonią Fangelosa", odżegnuje się on tym samym od takiej
teodycei, która pozwoliłaby człowiekowi orzec o doskonałości
świata in toto. Według Novaka, perspektywa ludzka jest inna. 31-

dąc uczestnikiem i współtwórcą porządku spontanicznego, człowiek obcuje zawsze z niewielkim wycinkiem rzeczywistości i dlatego nie ma podstaw, by stwierdzić, że całość jest, bądź nie jest doskonała. Ale to cząstkowe doświadczenie poucza go także, że w codziennych niedoskonałościach i błędach, w grzeszności i upadku poszczególnych jednostek przebyskuje jakaś boska doskonałość, która nie jest ani cechą świata jako takiego, ani systemu kapitalistycznego, ani celem jaki można osiągnąć. Przejawia się ona raczej w stałym wysiłku ludzkim, by pokonać przyrodzone ograniczenia, ze świadomością, że całkowicie ich pokonać nie można. Kapitalizm nie jest więc doskonały, ale jest jedynym systemem, który nie próbując wywyższać człowieka do rangi Boga, daje mu warunki, by skorzystał najpełniej z przeznaczzonego mu przez Stwórcę miejsca we wszechświecie. Teodycea broni więc doskonałości Boga i niedoskonałości stworzenia, czyniąc kontrast między jedynym a drugim źródłem wartości człowieka. "Możemy mieć nadzieję - piszą Novak - że wielkie czyny dokonają się za naszą sprawą, chociaż my osobiście nie doczekamy się ich owoców. Możemy mieć nadzieję, że czas jest opowieścią Boga i że poprzez jego pełnię objawi się jeszcze więcej boskiej sprawiedliwości i miłosierdzia. Możemy mieć nadzieję, że Jego królestwo wykona się wśród nas w sposób cząstkowy i stopniowy /.../. Możemy mieć nadzieję na skromny postęp, ale nie na ostateczne zwycięstwo nad irracjonalnością i grzechem. Możemy mieć nadzieję na rewolucję, jeżeli wywodzić się będą z realizmu, a nie z utopii. Możemy mieć nadzieję na ludzką szlachetność, ale nie bez czynności. Możemy mieć nadzieję na zdrowy rozsądek i praktyczną mądrość, na zwykłą miłość i braterską cnotę, ale musimy być również przygotowani na zarady. Istnieje niestety wiele wad, którym ludzie będą ulegali". 31/ W tej nieskończonej podróży do doskonałości zadaniem kapitalistycznej ekonomii "nie jest kierowanie statkiem, ale uczynienie podróży możliwą". 32/

Podobną dwoistość grzechu i doskonałości widzi w tradycji zachodu Frank Meyer. Uważa on, że cywilizacja, która wyrosła z inspiracji judaizmu, antyku i chrześcijaństwa, jest wyjątkowa w swojej afirmacji osoby ludzkiej i jej wolności. W tym względzie różni się ona od wszystkich poprzednich cywilizacji, w których człowiek nie był wartościowy wyróżniony, lecz stanowił element większego ładu. "Uwalniając się od krępującej pewności utęszamienia z kosmicznym ładem - pisze Meyer - ludzie stali się świadomi swojej wolności w kształtowaniu własnego przeznaczenia, ale wraz z tą wolnością przyszło straszliwe poczucie odpowiedzialności. Ten sam szok naprzód, który uświadomił im w pełni ich tożsamość i wolność, uświadomił im również nieskończony majestat i piękne transcendentni oraz kryterium egzystencji, które doskonałość stawia przed wszystkimi istotami ludzkimi, posiadającymi w swojej niedoskonałości wolność zmierzania do doskonałości. Otworzyła się wielka przepaść między nieskończonością i skończonością". 33/ Ale, pisze dalej Meyer, ta przepaść "może być zaakceptowana z pokorą i dumą - z pokorą przed majestatem transcendentni i z dumą z wolności ludzkiej osoby. Ta akceptacja wymaga pragnienia życia ziemskiego w wielkim napięciu, w napięciu odczuwanym przez ludzi świadomych tak swojej niedoskonałości jak i swojej wolności oraz obowiązku zwracania do doskonałości. Akceptacja tego napięcia jest cechą wyróżniającą zachodnią cywilizację, której jesteśmy częścią, cechą nie występującą w żadnej innej cywilizacji w historii świata". 34/

Rozdarcie egzystencji jedności na doskonałość i niedoskonałość, skończoność i nieskończoność, czyni życie niezwykle trudnym i podatnym na pokusę pozbycia się napięcia bądź przez oddanie się powszechnemu łaadowi, bądź przez anektowanie przez człowieka roli Boga /gnostycyzm/. Mimo tych pokus, pisze Meyer, człowiek Zachodu potrafi zachować przez wiele wieków stan napięcia i dzięki temu stworzył rzeczy niezwykle. "Charakterystyczne pojęcia, instytucje i styl Zachodu /.../ są przeniknięte tym napięciem. Zachodzi to na najbardziej przyziemnym jak i na najwznieslejszym poziomie rzeczywistości. Wszędzie niemożliwe sprzeczności utrzymują się, by stworzyć najwspanialsze i najszlachetniejsze osiągnięcia zachodniego ducha. Na poziomie najbardziej ziemskim, gospodarczym, zachodni system kredytowy odechłodzi od materii i przydaje duchowego charakteru pieniądзом, przedstawia wszelkiej produkcji i wymiany. Gotycka katedra wzbijając się ku niebu zaprzecza ciężarowi kamienia, z którego była zbudowana, a wznosząc się ponad miastem afirmuje piękno materialne". 35/

Meyer stawia zatem podobną tezę jak Novak. Wzajemny rynek według niego ucieleśnia uniwersalną wartość Zachodu; tzn., napięcie między egzystencją a transcendencją, sprzeczność między grzesznością człowieka a pragnieniem doskonałości. Analogia między systemem rynkowym a katedrą gotycką, jakkolwiek niecałkowicie trafna, trafnie oddaje zachodnie przemieszenie materialności i duchowości, wzniosłości i małości. Przemieszenie to uwiecznia się w religijnym symbolu Inkarnacji, "rozumianej jako przebieg wierności w czasie, jako egzystencjalna jedność doskonałości i niedoskonałości, która umożliwiła ludziom życie zarówno w świecie natury, jak i transcendencji, bez pomieszania obu światów". 36/

7.

Związek między dwoma komponentami leseferyzmu ewolucjonistycznego - opisującymi zmianę /spontaniczność i opisującym stanłość /wymiar religijny/ - jest dość szczególny. Trudno jednoznacznie określić, co wiąże koncepcję mówiącą o spontanicznym rozwoju organizmu kulturowego z inną koncepcją, która mówi o rozdarciu jednostki między doskonałością a niedoskonałością egzystencji. Warto zwrócić uwagę na kilka możliwych relacji między tymi koncepcjami, a tym samym, kilka możliwych wariantów ewolucjonistycznego leseferyzmu. Relacje takie będą wskazywały, jak dalece udane jest połączenie trwałości i zmiany, co w konsekwencji pozwoli wyciągnąć konkluzję o tym, jak dalece zasada spontaniczności spełnia funkcję legitymizującą wobec wolnego rynku.

W myśl pierwszego wariantu, oba komponenty są ze sobą zgodne i oba odwołują się do takiej samej koncepcji człowieka i świata. Można argumentować, że właściwie mówią one to samo, choć z różnych punktów widzenia. Społeczny organizm kulturowy stanowi teren, gdzie jednostka pozbawiona jest gnostycznej pokusy zawładnięcia i ograniczenia społecznego podłoża. Świadomość tej przynależności sprawia, że jednostka instynktownie odczuwa transcendentny wymiar kultury, w której żyje, odczuwa ideę doskonałości i nieskończoności, choć jednocześnie zdaje sobie sprawę z niemożności jej osiągnięcia. Partycypacja w ewolucji spo-

staniej nie przekraczając nigdy pręgi lokalnej działalności i nie wykraczając poza lokalną perspektywę, w sposób naturalny wzbudza w człowieku świadomość własnej niedoskonałości. Wytwarza się napięcie między intuicją organicznej przynależności, duchem wspólnoty, odczuwaniem uczestnictwa w duchowym życiu wspólnoty, a indywidualną ograniczonością, praktyczną ukłonnością typową dla ludzkiego działania. Napięcie to jest tym samym, co istota religijności Zachodu w interpretacji Kovalew. Wolny rynek w swoim organicznym rozwoju daje więc przedmiot podstawowego dla człowieka zachodniego problemu starcia między transcendencją a egzystencją. Z kolei, rozumując z drugiej strony, można stwierdzić, że owa sytuacja duchowa ucieleśnia się najpełniej w ewolucji wolnorynkowej, procesie, którym mielibyśmy się wiedzieć i ignorancją, doskonałości i grzech, ukłonność i sukces. Tylko w takim systemie i takim modelu rozwoju, napięcie w człowieku nie wygasnie i nie ulegnie samozaspokojeniu w gnostyckim programie utopii.

Drugi wariant przyjmuje, że oba aspekty ewolucjonizmu nie są ze sobą tedesne, lecz komplementarne. Sugeruje się w ten sposób, że jeden nie jest z osobna samowystarczalny i wymaga dopełnienia przez drugi. Ewolucja spontaniczna organizmu kulturowego jest sprawnym mechanizmem, lecz tylko mechanizmem. Brak jest jej substancji, która uporządkowałaby zmienną ewolucyjną i nadała znaczenie poszczególnym jej przejawom. Człowiek rynku, działający według własnych drogowskazów i wartości, a jednocześnie uczestniczący w życiu społeczności, potrzebuje czegoś więcej niż praktycznego sukcesu i bezbłądnej orientacji w środowisku kulturowym. Potrzebuje on poczucia trwałości systemu etycznego, absolutności norm i standardów. Użytkuje te wtedy, gdy działalność rynkową i przypisaną jej spontaniczny rozwój łączy z indywidualnym wysiłkiem duchowym, w którym widzi siebie wobec transcendencji. Bez tego wysiłku organiczny sukces jednostki ze wspólnotą i jej praktyczny sukces są saldelem zamiastką harmonii, tymczasowym stanem równowagi, pozbawionym spoiwa duchowego, etycznego sensu i siły przetrwania. Komosa społeczny, którego ewolucji nie towarzyszy wymiar transcendenty, nie ma szans przetrwać i ukształtować cywilizacji; prędzej czy później rozpadnie się pod działaniem niekontrolowanych sił ośrodkowych. Z kolei ów wysiłek duchowy polegający na smaganiach między transcendencją a egzystencją musi wyrzucić się w codzienną działalność ludzką; musi kierować praktycznym postępowaniem człowieka. Sama świadomość kontrastu między tym, co boskie, a tym co ludzkie nie jest wystarczająca, i nie gwarantuje, iż człowiek będzie jej posłuszny. Wolny rynek, w swojej idealnej formule, ma być takim pośrednikiem, pisie praktyka, która umożliwia ewolucję winna łączącą się ze świadomością nieokreślonej kondycji ludzkiej, gdzie codzienny czyn uakcentowany do przekształcenia świata spragnięty jest a refleksją nad jego trwałością. Bez wizji samego siebie wobec transcendencji, działanie w sferze wspólnoty jest mniej lub bardziej bezadnym smaganiem z nieokreślonym bez praktyki, napięciem między transcendencją a egzystencją jest wysiłkiem przetycznym psychicznym, nie prawnym istoty w sytuacji człowieka.

Wariant trzeci mówi, że dwa aspekty ewolucjonizmu nie mają ze sobą nic wspólnego, a akceptacja jednego nie implikuje żad-

nege stanowiska wobec drugiego. Jeżeli przyjmujemy oba argumenty to uzyskamy to z dwóch różnych powodów, która nie mają ze sobą logicznego związku. Ewolucja spontaniczna, która konsekwentnie organizuje społeczność, nie przesądza żadnej kwestii transcendentnej ani nawet takiej nie stawia. Reguły zachowania stworzone w wyniku interakcji, prób i błędów mają spełniać jedynie funkcję porządkującą rzeczywistość i ułatwiającą komunikowanie się jednostek. Treść ich zależy od partykularnego kontekstu społecznego, od wielu indywidualnych decyzji, których przewidzieć nie można. Organizacyjność społeczeństwa polega właśnie na tym, że rządzi się one własnymi prawami, żyje własnym systemem, nie stosując się do uniwersalnej zasady. Stąd bezpośrednia jest twierdzenie, że każdy organizm społeczny, bez względu na indywidualne cechy, ma w swoich regułach dawać wyraz napięciu między egzystencjalną a transcendentalną i realizować w życiu codziennym ideę inkarnacji. Z aktywności spontanicznej, kierowanej instynktem społecznego behawioru nie wynika żadne rozdarcie egzystencjalne, żadne aspirowanie w kierunku transcendentnej normy; cały indywidualny wysiłek skierowany jest na sprostanie ideałom i regułom, obowiązującym w obrębie społeczności. Jeżeli społeczność ta hołduje wartościom ucieleśnionym w symbolu Inkarnacji, to zgodność między obu aspektami rzeczywistości ma miejsce. Jest to jednak sprzeczność, a nie powszechna zasada, gdyż koncepcja ewolucji spontanicznej posiadała obojętną na problemy transcendentne. Rozumowanie takie można przeprowadzić również w drugą stronę. Rozdarcie wewnętrzne jednostki, jej wolność w dążeniu do doskonałości i świadomość własnej ułomności; są pewną uniwersalną formą kondycji ludzkiej, która nie musi wcale uszeregować się w takim, czy innym ustroju społeczno-ekonomicznym. Kontrast między egzystencjalną a transcendentalną jest kategorią na tyle pojęmą i bogatą, że nie da się sprowadzić do konkretnej działalności, do określonego modelu ewolucji czy porządku gospodarszego. Pewne rodzaje indywidualnego działania zarówno socjalizmowi, jak i kapitalizmowi mogą podpaść pod tę kategorię, lecz nie można konkluzywnie stwierdzić, ani że socjalizm ją całkowicie wyklucza, ani że kapitalizm ją całkowicie ucieleśnia.

Czwarty wariant przyjmuje, że dwa aspekty ewolucyjizmu są ze sobą sprzeczne, a zatem akceptując jeden, musimy odrzucić drugi; uznając, że kapitalizm legitymizowany jest przez ewolucję spontaniczną, negujemy tym samym teologię Inkarnacji, zaś przyjmując tę teologię, musimy odrzucić teorię spontanicznej organizacyjności. Człowiek w losoferystycznym organizmie społecznym jest przede wszystkim bytem imitującym to, co stworzył i imi i co obowiązuje w obrębie społecznego kamora. Jego życie i działania są aktami, które nigdy nie odznaczają się brakiem egzystencjalnej. Człowiek dostosowuje się bezwiednie do obowiązujących reguł, których w większości sam nie stworzył. Brak jasnej wiedzy o swoim miejscu w świecie, brak zrozumienia istoty rzeczy wistoci, a nawet brak motywacji, by ją zrozumieć, wszystko to sprawia, że człowiek na sankcjonaty dostęp do problemów ontologicznych. Organizm społeczny rozwija się przez to, że jednostki imitują istniejące reguły, nie rozstrzygając ich bezwzględnie uszczelnienia. Człowiek jest oczywiście wolny w czasie możliwości wypowiedzenia postulatów reguł i zastąpienia ich innymi, ale ufa się to mu wtedy, jeżeli jego propozycja stana się wzorem do imitacji dla innych. Stąd podstawową egzystencją człowieka jest raczej naśladowanie niż tworzenie, raczej poleganie na kulturowym instynkcie, niż ufanie swojej refleksji; stąd również,

17

naturalne środowisko człowieka jest zawsze lokalne, partykularne, nigdy zaś nie osiągnie ono perspektywy uniwersalnej. Konceptyja spontaniczności mówi, że kosmos społeczny jest piękny i bogaty, ale człowiek nigdy nie ogląda go w całości w pełnym i jasnym zrozumieniu. Wbrew tym założeniom spontaniczności, teologia Inkarnacji mówi, że człowiek nie imituje, lecz zmaga się sam ze swoim człowieczeństwem i absolutną normą. Istotą człowieka jest to, że wie, jaka jest ostateczna miara doskonałości, że wie jaki jest transcendentny bezwzględny wymiar rzeczywistości, wie on również, kim jest on sam i jakie przypisane mu są ograniczenia. Dramat symbolu Inkarnacji jest dramatem świadomości człowieka, jego wiedzy o boskich i ludzkich granicach rzeczywistości, jego heroicznego, lecz zawsze nieudanego wysiłku przekroczenia tych granic. Człowiek ewolucji spontanicznej nie przeżywa żadnego dramatu, bo tylko okazjonalnie wychodzi poza schemat imitacji; dane są mu jedynie sukcesy i porażki, których radości i gorycze są tym mniejsze, im głębszy jest instykt kulturowy i zakorzenienie w społeczności. Doświadczenie Inkarnacji jest ostrym indywidualnym zrozumieniem wszechrzeczy, zaś częściowe, wtórne i niekonkluzywne zawsze pozostaje doświadczenie kapitalistyczne.

Każdy z czterech wariantów implikuje nieco inne uzasadnienie wolnego rynku. Najmniej wiarygodne wydają się warianty pięć-kwitej zgody, bądź całkowitej niezgody stałego i zmiennego aspektu ewolucji wolnego rynku. Oba warianty, mimo swego przeciwieństwa, mają ważną cechę wspólną, a jest nią założenie, iż jeden aspekt jest wystarczający jako legitymacja kapitalizmu wolnorynkowego, wolnokonkurencyjnego. W myśl wariantu pierwszego, ponieważ ewolucja, czyli środki transmisji kulturowej są tożsame z substancją duchową, czyli treścią tej transmisji, równocześnie podkreślanie obu aspektów traci sens. Opowiadając się za pewnym modelem ewolucji, uczestnicząc w praktyce rynkowej i każdej formie wolnej konkurencji, realizujemy tym samym uniwersalne wartości duchowe Zachodu, zawarte w symbolu Inkarnacji. W ten sposób zbędne staje się poszukiwanie transcendentnego wymiaru kapitalizmu, bo zrosnięty jest on organicznie z wolnym rynkiem. Przekonanie takie wydaje się mieć jednak małe uzasadnienie w świetle historii kapitalizmu, w której naturalność związku rynku z wartościami duchowymi była notorycznie kwestionowana. Taką myśl wyraża implicite czwarty wariant, który mówi, że ewolucja spontaniczna i teologia Inkarnacji są ze sobą nie do pogodzenia i dlatego nie należy wymieniać razem obu aspektów. Praktyka rynku nie powinna być ograniczona żadnym jednoznacznym systemem wartości duchowych, podobnie jak wartości te nie mogą zostać sprowadzone do zasad spontanicznej ewolucji; stąd ewolucja spontaniczna występować może jako samodzielny czynnik legitymizujący. Oba warianty są dlatego mało przekonujące, iż dają rozwiązania zbyt proste: albo duchowość jest nierozdzielnie związana z kapitalizmem i nie ma sensu jej wyróżniać, albo zupełnie mu wroga i nie ma sensu jej doszukiwać; albo wolny rynek jest idealnym mariażem transmisji kulturowej, albo tak doskonałym środkiem transmisji kulturowej, że przypisywanie mu stałego systemu wartości musi się odbywać kosztem jego sprawności. Oba rozwiązania są mało przekonujące, ale mają mimo to swoich rzeczowników we współczesnej myśli leseferystycznej. Zwolennikiem orientacji pierwszej, mówiącej o doskonałym mariażu działania i ducha w kapitalizmie, wydaje się

być Frank S. Meyer, natomiast do orientacji przeciwnej, sprawa-
dzającej kapitalizm do samego działania i szczególnej transmisji
jego zasad, należy zaliczyć Friedricha Hayeka.

Ciekawszymi wydają się dwa pozostałe warianty, które zakłada-
ją, że oba aspekty wolnego rynku mogą i powinny współistnieć
ze sobą, choć współistnienie takie nie jest ani łatwe, ani o-
czywiste. Takim poglądom dawał wyraz Irving Kristol w cy-
towanych na początku rozdziału wypowiedziach. Wyraził go również
W. Röpke, gdy pisał: "Rynek i konkurencja nie wytwarzają równie-
nych warunków w sposób automatyczny. Przekonanie takie jest błę-
dem liberalnego immanetyzmu. Te warunki muszą być dostarczone z
zewnątrz, gdyż właśnie rynek i konkurencja są tymi czynnikami,
które stale je wyczerpują, czerpią z nich siły i je konsumują".
37/ Dylematy trwałości i zmiany, wartości uniwersalnych i ewolu-
cji spontanicznej, transmisji kulturowej i niezmiennej etycznej
substancji, dylematy te istniały zawsze w kapitalizmie i istnie-
ją do tej pory. Historia wolnego rynku i myśli leseferystycznej
pełna jest naruszeń równowagi między jednym czynnikiem a drugim.
Nie ma zatem niczego w kapitalizmie, co skazywałoby go na od-
cięcie się od trwałych podstaw duchowych cywilizacji, czy naka-
zywałoby mu w sposób naturalny stać w ich obronie. Równowaga
dwóch aspektów ewolucji w kapitalizmie zależy od dużej mierze
od wysiłku ludzkiego, od świadomej woli bronięcia go i rozwija-
nia. Wymiar duchowy wyrażony w symbolu Inkarnacji niekoniecznie
musi towarzyszyć każdemu działaniu indywidualnemu i każdemu
fragmentowi spontanicznego procesu, ale zanik społecznego odzwu-
dla dla prawd Inkarnacji jest takim samym ciosem dla tożsamości
Zachodu, jak odejście od zbudowanej praktyki spontanicznego roz-
woju. Kwestia, czy oba procesy są ze sobą historycznie i logi-
cznie połączone, wydaje się być drugorzędna wobec faktu ich
podobnych konsekwencji. Pogląd, że bunt wobec powolnej i niedo-
skonalej ewolucji spontanicznej, jak i bunt przeciwko tradycy-
jnym fundamentom moralności Zachodu prowadzą do takich samych
skutków, jest ważnym przesłaniem myśli leseferystycznej, prze-
słaniem doniosłym i przenikliwym, które należy uznać za praw-
dziwie niezależnie od tego czy zgadzamy się z budowaną na tej
podstawie apologią wolnego rynku.

- 1/ I. Kristol, op. cit., s. 262-263.
- 2/ Ibid., s. 187.
- 3/ Ibid., s. 140.
- 4/ Ibid., s. 261.
- 5/ T. S. Eliot, *Christianity and Culture*, New York: Harcourt Brace Jovanovich, s. 77.
- 6/ "Quadragesimo Anno". Znak, lipiec - wrzesień 1982, s. 724
- 7/ P. Fillich, *Political Expectation*, Lacon, Ga.: Mercer University, 1981, s. 50
- 8/ R. H. Tawney, *Religia a powstanie kapitalizmu*, Warszawa: Książka i Wiedza, 1963, s. 263.
- 9/ I. Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, N.Y.: Charles Scribner's Sons, 1958, s. 183
- 10/ Ibid., s. 181-182
- 11/ Lonteskiusz, *O duchu praw* /tłum. T. Boy-Zeleński/ w-wa: PWN, 1957, t. II, s. 16

- 12/ M.Weber, op. cit., s. 14
- 13/ Patrz: E.Troeltsch, The Social Teaching of the Christian Churches, Chicago: The University of Chicago Press, 1981, s. 647, 812-813
- 14/ W. Sembart, The Jews nad Modern Capitalism, Glencoe, III.: The Free Press, 1951, s. 249
- 15/ Ibid., s. 189
- 16/ Ibid., s. 209
- 17/ Ibid., s. 237-238
- 18/ Patrz: E.Voegelin, The New Science of Politics, Chicago: The University of Chicago Press, 1952; Order and History, Baton Rouge: Louisiana State University Press, t. I-IV, 1956, 1957, 1974; From Enlightenment to Revolution, op. cit. Oprócz prac Voegelina za podstawę rekonstrukcji myśli gnostyckiej służyła podstawowa w tej kwestii książka Hansa Jonasa, The Gnostic Religion, Boston: Beacon Press, 1963. Interesującą analizę leninizmu jako pewnej formy gnostycyzmu przedstawił A.Besançon /Les origines intellectuelles du leninisme, Calhann - Levy, 1977, s. 7-26/. Na temat milenarizmu patrz m.in.: Norman Cohn, The Pursuit of the Millenium, N.Y.: Oxford University Press, 1970
- 19/ The New Science of Politics, op. cit., s. 139
- 20/ Ibid., s. 112
- 21/ W. Röpke, op., cit., s. 8
- 22/ K. Novak, "The Myth of Compassion", National Review, Dec., 7, 1979, s. 1564
- 23/ F.S. Meyer, "Western Civilization: The problem of Political Freedom", Modern Age, Spring 1968, s. 125. Patrz również jego: In Defense of Freedom, Chicago: Henry Regnery, 1962
- 24/ M. Novak, "Seven Theological Facts", w: "Capitalism and Socialism: A Theological Inquiry, op. cit., s. 117
- 25/ Ibid., s. 120
- 26/ Ibid., s. 117
- 27/ M. Novak, The Spirit of Democratic Capitalism, New York: AEL, Simon and Schuster. 1982, s. 47
- 28/ Ibid., s. 112
- 29/ "Seven Theological Facts", op. cit., s. 117-118
- 30/ "The Spirit of Democratic Capitalism", op. cit., s. 356
- 31/ Ibid., s. 341-342
- 32/ Ibid., s. 343
- 33/ "Western Civilization ...", op. cit., s. 124
- 34/ Ibid., s. 124
- 35/ Ibid., s. 126
- 36/ Ibid., s. 126
- 37/ W.Röpke, op. cit., s. 126

NA TO CZEKAŁEM

Oto nadeszła wreszcie książka na którą od dawna czekałem. Doprawdy rzadko się zdarza, by jakaś lektura tak bardzo odpowiadała moim odczuciom i nadziejom. Mówię tu o "Duchu demokratycznego kapitalizmu" pióra Michaela Novaka. Pozycję tę wydała Biblioteka Polityki Polskiej, za co należą się naszym kolegom serdeczne podziękowania.

Kilka więc słów o autorze: Michael Novak jest Amerykaninem słowackiego pochodzenia, profesorem religioznawstwa w Syracuse University. Zainteresowania teologiczne łączy z rozległą znajomością problematyki społeczno-politycznej i ekonomicznej, czego wyrazem jest jego obecne uczestniczenie w pracach American Enterprise Institute / do tego Instytutu należy również jeden z czołowych przedstawicieli amerykańskiego konserwatyżmu Irvin Kristol, wydawca i redaktor magazynu "Public Interest" i współzałożyciel wpływowego periodyku politycznego "Commentary" /. Poprzednio M. Novak wykładał na Uniwersytetach Harvard i Stanford / w tym drugim dwukrotnie został uznany przez studentów za profesora, który wywarł na nich największy wpływ / oraz na Westbury. Jest autorem blisko 15 książek, współredaktorem najpoważniejszych amerykańskich czasopism religijnych m.in. "Christian Center" czy "Catholicism in Crisis" . Współpracuje z takimi magazynami jak "Commentary" "Harper's Magazine" "The New Republic" i wieloma innymi. Od 1979 wydaje zaś comiesięczny biuletyn poświęcony odrodzeniu etniczemu i problematyce grup etnicznych w Ameryce i jest centralną postacią całego ruchu odrodzenia etnicznego w USA.

Głęboko związany z katolicyzmem /przez wiele lat kształcił się na księdza /, inspirowany filozofią tomistyczną i katolicką nauką społeczną, był zwolennikiem idei chrześcijańskiego socjalizmu. Zwykł więc zgodnie z katolicką krytyką kapitalizmu przeciwstawiać temu systemowi gospodarczemu z jego /jak sądził nieodzownymi / pragmatyzmem, utilitaryzmem i indywidualizmem - personalizm, wspólnotę i "solidaryzm". "Kapitałowi" przeciwstawiał "pracę". Zatomizowanemu zniewoleniu przez maszynę-przedmiot, tłumowi-wspólnotowość życia w małym miasteczku czy wsi, podobnej do tej, w której mieszkała niegdyś w Słowacji jego rodzina. System społeczny opierający się na jednostkowym interesie, pieniądzu i pogoni za zyskiem wydawał mu się nie do przyjęcia.

Jestem pewien, że doświadczenia Michaela Novaka są doniosłe dla warunków polskich. Wśród polskiej opozycji bowiem i wśród społeczeństwa popularna jest wizja demokratycznego socjalizmu, czy też bliżej nie określonej trzeciej drogi. Niejednokrotnie spotykałem się z opinią: "Komunizm i kapitalizm to dwa oblicza tego samego materializmu, jeden oparty jest na teorii diamentu, drugi na praktyce postawy konsumpcyjnej. Polsce i światu potrzebne jest nowe rozwiązanie. Kapitalizm a może nawet i demokracja to świat podlegający dekadencji, odchodzący.

Zamiast więc zasymilować to co chyli się ku upadkowi co grzeszy anarchizmem wobec piętrzących się problemów, szukać musimy ścieżek ku nowej rzeczywistości. Polska zaś ze swoimi silnymi tradycjami filozofii czynu /romantycy/ i pracy /doktryny polskich socjalistów-niepodległościowców: Limanowski, Abramowski, Kelles-Krauze i in., wreszcie rozważania o pracy Jana Pawła II /, tym bardziej powołana jest do kontynuowania owych poszukiwań. Wspomniana zaś tradycja filologiczna jak i praktyczna, tak bardzo nasiąknięta jest problematyką dobra i zła, nieobecna w rzeczywistości kapitalizmu i komunizmu, że zdeterminowani niejako jesteśmy do prób zdefiniowania nowego systemu ekonomicznego. Ekonomii, która by nie demoralizowała jak oparta na egoizmie-kapitalistyczna czy pozbawiająca wolności i osobowości -komunistyczna."

To właśnie "Solidarność" dać miała początek owemu stwórczemu procesowi, duchowej rewolucji, która rozleje się na cały świat. Albowiem pryncypium nowego ładu, będzie SOLIDARYZM i MORALIZM. Ta postawa ideowa koresponduje z treścią szkicu B. Cywińskiego "Odkrywanie Europy". Dla autora dziedzictwo kultury agrarnej /przeciwstawionej konformistycznej, mieszczańskiej kulturze Zachodu-na Zachód od Łaby/ jest wartością pozytywną, jest środowiskiem, w którym rozwijać się mogą swobodnie bezkompromisowość, bezinteresowność, niesprzedajność, przywiązanie do tradycji, religijność, poszanowanie wartości narodowych i etnicznych. A więc to wszystko, czego światu brakuje dzisiaj. Poczucie potrzeby nowych rozwiązań obejmuje więc nie tylko sferę gospodarki, ale przede wszystkim dotyczy wartości moralnych, religijnych kulturowych. Wielokrotnie też spotykałem się z poglądem: "Jeżeli Zachód się nie nawróci przestanie istnieć", wszak istota i geneza kultury zachodniej jest nierozłącznie związana z chrześcijaństwem. Głęboki zaś kryzys religii w Europie Zach. i Ameryce Płn. zwłaszcza po II wojnie światowej jest uznawany jako jako nieuniknione następstwo "niemoralnego kapitalizmu".

Referując niektóre poglądy zawarte w omawianej przeze mnie książce czy też dzieląc się własnymi refleksjami mniej zależy mi na doowiedzeniu niedorzeczności wielu przeświadczeń czy ideologicznych marzeń w Polsce funkcjonujących. Wiele z nich głęboko tkwi we mnie samym. Dzieląc się przemyśleniami na temat tej znakomitej pracy, pragnę nie tyle polemizować z kimkolwiek, co wskazać iż owa NOWA DROGA z powodzeniem zmieścić się może w ramach demokratycznego kapitalizmu, że wizja i realizacja systemu gospodarczo-politycznego czy kulturowego zależy przede wszystkim od nas, jakimi je ukształtujemy.

Dla zrozumienia przesłania zawartego w "Duchu demokratycznego kapitalizmu" pomocna jest wydana niedawno oficjalnie książka tego samego autora "Przebudzenie etnicznej Ameryki", cytatami z niej będą się więc posiłkować.

W zakończeniu "Ducha demokratycznego kapitalizmu" Novak przedstawia nam w skrócie podstawowe założenie pracy: "W niniejszej książce, nie zajmowałem się praktyką kapitalizmu, usiłowałem uchwycić ideały

tkwiące w jego praktyce. Także takie podejście wydaje mi się usprawiedliwione. Istnieją setki książek o ideałach socjalizmu, wiele napisano zanim jeszcze zaistniał pierwszy przypadek socjalistycznej praktyki, wiele innych napisano ignorując socjalistyczną praktykę. Jeżeli wolno socjalistom marzyć, przedstawiać nasze ideały, wolno również demokratycznym kapitalistom /.../ W świetle jego własnych /tzn. demokratycznego kapitalizmu/ krytyka demokratycznego kapitalizmu jest równie możliwa, jak konieczna ".

Korzenie omawianej książki tkwią głęboko w etnicznym doświadczeniu jej autora. Punktem wyjścia dla M. Novaka jest wrażliwość potomka białych emigrantów, którzy przybyli do USA głównie w drugiej połowie XIX w. i nie należeli do grupy WASPów-White-Anglo-Saxon-Protestants, białych, angielskich protestantów. Nazwani przez wroga nastawionych "rdzennych" Amerykanów pogardliwym określeniem PIGS, co znaczy świnie /skrót od pierwszych liter narodowości jakie reprezentowali: Polish, Italian, Greek, Slavonic /. Padli ofiarą "nordyckiego rasizmu, białego rasizmu" ze strony zagrożonych przez konkurencję przybyszów, nie tylko WASP-ów ale zamerykanizowanych Niemców i Irlandczyków. Przedmiotem ataku stały się ich katolickość, odmienny, bardziej emocjonalny, rodzinny model kultury codziennej, brak wykształcenia /większość z nich to dawna biedota miejska i wiejska, gros Polaków to przymierający poprzednio w Galicji i Królestwie bezrolni/, wreszcie powolność przystosowywania się do nowych warunków, asymilacji tak tradycyjna dla kultury chłopskiej, agrarnej. Wszystkich ich określa M. Novak wyrażeniem: ethnics /etnicy/ .

Novak pisze, jak obcym dla Amerykanina Słowiańskiego pochodzenia i Katolika, jakim właśnie jest sam, jawi się angloprotestancki ideał samotności, oderwania przesycający indywidualistyczny liberalizm WASP. Pisze o tym, że poczucie owej obcości wspólne jest i było wszystkim etnikom. "Szczególnie w Ameryce rozkwitł model bzdurności, wyrosła klasa pozbawiona korzeni /.../ model anglosaski jawi się jako system indywidualnych atomów o dużej mobilności /.../ Wszyscy staliśmy się "samotnym tłumem" ... ". Identyczne wrażenie odniósł wybitny reżyser rosyjski Tarkowski od jakiegoś czasu przebywający na emigracji w Europie Zachodniej, który niedługo przed swą śmiercią /zmarł w styczniu b.r. / udzielił wywiadu dla szwedzkiego tygodnika. Amerykanie wydali mu się społeczeństwem niesamowicie aktywnym, zdolnym do zniesienia i stworzenia olbrzymich przyspieszeń jakie niesie ze sobą sukces, jednak zupełnie pozbawionych tradycji i więzi jakie ona rodzi, ba, świadomie uciekających od tych zależności w imię powodzenia. Novak pisze zaś: "Orginalna kalwińska metoda przykrywająca pracę płaszczykiem "łaski" i nauczająca, że "sukces" jest oznaką specjalnych względów Boga przekształciła się w prostą sprzeczność. Protestanci w większym stopniu niż katolicy podkreślali ascetyczną rolę pracy. /.../ sukces w Ameryce często wymaga ogromnej ruchliwości i zaangażowania dużej ilości czasu, wreszcie /co najważniejsze- przyp Ł.G./ separacji od rodziny. Nie tyle jest to sprawa akceptacji ciężkiego wysiłku fizycznego, ile nerwowej aktywności". "Katolikom na ogół trudno było cenić sukces" za taką cenę. "Protestancko-amerykańskie mity o samowystarczalności wymagały od imigrantów z Europy zmiany koncepcji włas-

nej osoby, rodziny, społeczeństwa.

Zwłaszcza mit o samowystarczalności, Self-made-man! Było to zaprzeczeniem podstawowej zasady ich życia jaką jest rodzinność a więc akceptacja, afirmacja zależności, więzów, wspólnoty. "Włoch chce być zależny, odczuwa ową relację jako prawidłową i wartościową. To samo /jak myślę/ można powiedzieć o Polakach.

Obyczajowość anglo-protestancka domagała się od przybyźców pragmatyzmu, perfekcjonizmu, powściągliwości emocjonalnej, ignorowała tak silną u nich potrzebę bliskości. Wielu z nich, przeważająca większość, przejęła ów model "ortodoksyjnego amerykańizmu" rezygnując z własnego języka, zwyczajów ojczyźtych, starając się przystosować swą uczuciowość i postępowanie do wzoru jaki stanowili dla nich "starczy rdzenni amerykanie". Czynili to by uniknąć pogardy, lepiej zarabiać, wyrwać się z warstwy obywateli drugiej kategorii, pozbyć się piętna gorszych, prymitywnych, niecywilizowanych, nieprzystosowanych.

Jak więc widzimy, przedstawiony i narzuconym etnikom ideał kapitalizmu był w gruncie rzeczy anglosasko-protestanckim jego wariantem. Nawet koncepcje Ameryki jako kulturowego tygla /"melting pot"/ proponowane przez lewicowych liberałów kryją w gruncie rzeczy nadzieję, iż emigranci przyswoją sobie styl zbliżony do modelu życia "starchy Amerykanów". Jednakże w trzecim pokoleniu etników począł budzić się bunt przed ową kulturową uniformizacją, opór przed zgłajszachtowaniem świadomości pod sztance WASPs. Kulturowe starego świata, która dotąd traktowali jako kula u nogi, całe bogactwo obyczajowości, jej odrębność znowa uznali za wartości. Wraz z powrotem do etnicznych korzeni rozpoczęły się niesprecyzowane tendencje do sformułowania nowej wizji otaczającej ich rzeczywistości, wizji odmiennej od zastanego kanonu WASPs, godzącej ideały rodzimej kultury z wymogami Nowego Świata, wizji która uwolniłaby od ciągłego strachu przed wykorzeniem, utratą domów i tożsamości. Próbę takiego ujęcia podjął właśnie Michael Novak: "Twierdząc, że istnieje forma liberalizmu niezwiązanego z uniwersalnym rozumem liberalizmu, który nie ma ambicji ujednolicenia wszystkich mieszkańców naszej planety, opiera się na wyobraźni i różnorodności historii". Według autora "Ducha demokratycznego kapitalizmu" człowiek jawi się jako indywidualum nierozdzielnie związane ze wspólnotą, w żadnym zaś razie jako pojedynczy atom. Społeczność, współmotowość istoty ludzkiej to cecha fundamentalna, bez której uwzględnienia nie można w ogóle budować, iść dalej. Tak więc interesowność, pragnienie zysku nie może być rozpatrywane jedynie w aspekcie indywidualnych decyzji. Rodzina bowiem winna być traktowana jako podstawowa komórka życia gospodarczego. Dzięki niej jednostka zazwyczaj ma szansę zdobycia wiedzy niezbędnej do samodzielnego startu ekonomicznego i nie tylko ekonomicznego. Rodzina wspomaga częstokroć finansowo, gdy jej członek zaczyna inwestować czy też w przypadku porażki. Służby radą. Jest to klan, który stanowi najprostszą, bezpośrednią i piętą domenę wzajemnej dobroczynności. Zysk nie zostaje też zawłaszczony przez jednostkę, lecz staje się udziałem rodziny bliźszej i dalszej. Najbardziej pier-

wotnym motywem działalności gospodarczej jest pragnienie zapewnienia bytu żonie i dzieciom. "Wydaje się oczywiste, że ponieważ życie jednostki jest krótkie, najgłębsze motywy ekonomiczne prawie zawsze są - i z koniecznością muszą być - skierowane na rodzinę. Interesowność rozciąga się na dzieci i wnuki. Taka właśnie motywacja tłumaczy gigantyczne wysiłki gospodarce. Jest to jedyna racjonalna motywacja dalekosiężnych decyzji gospodarczych. Kiedy bowiem decyzja zawodzi, podejmujący ją może nie żyć a tylko potomstwo będzie mogło się cieszyć owocami jego pracy, inteligencji i troski". Analogicznie traktować możemy więzi szersze niż rodzina: społeczności regionalne czy nawet naród. Problematyki narodowej Novak co prawda w "Duchu demokratycznego kapitalizmu" nie podejmuje, jednakże waga jaką przywiązuje on do problemów etnicznych upewnia, iż dostrzega on doniosłość wzajemnych relacji jednostka-rodzina-naród również w kontekście ekonomii. Jak istotnym bodźcem rozwoju gospodarczego może być świadomość narodowa świadczy na naszym gruncie historia zaboru pruskiego. Jak bardzo zaś dezintegracja ethosu kulturowego, narodowego narusza równowagę gospodarczą i prowadzi do zacołania Wykazuje na może dość odległym przykładzie Jan Kieniewicz w "Historii ludzi" omawiając efekty kolonizacji subkontynentu przez Anglików.

Charakteryzując pozycję rodziny w hierarchii ideałów demokratycznego kapitalizmu, nie ogranicza jej funkcji do porządku gospodarczego, ale zwraca uwagę, iż jest ona fundamentem i pierwszą szkołą zasad w pozostałych sferach demokratycznego kapitalizmu, porządku politycznego i porządku kulturowo-moralnego. Tu wpojone są najistotniejsze pojęcia: sprawiedliwość, wolność, dobro i zło, odpowiedzialność, przekonania religijne ect.

Nie ma sensu rozwijać tej kwestii, trzeba jednak zatrzymać się na spostrzeżeniu Novaka, iż zarówno teoretycy kapitalizmu Jefferson, Locke, czy późniejsi, jak i współcześni liberałowie poświęcając swą uwagę relacji państwo-jednostka zaniedbali kwestię struktur społecznych pośredniczących, wielorakich zbiorowości, nieformalnych wspólnot. Czytając więc klasyków, czy pisma aktualnych luminarzy liberalizmu łatwo można było odnieść wrażenie, iż jednostka jest właśnie wyalienowanym atomem. Stąd łatwość w zalecaniu remediów, zbawiennych planów przeobrażania społeczeństwa, kolejnych rzekomo "optymalnych" recept - nie liczących się z organicznymi, zdaniem Novaka niemal biologicznymi, więzami społecznymi. Przekonaniu o istnieniu "uniwersalnego wytrycha genialnego racjonalnego wzorca, który narzucono odgórnie, wyzwoli cudowne potencje", umożliwi "skok w przyszłość", nie ograniczony postęp Novak przeciwstawia przeświadczenie o ponadracjonalności /lecz nie irracjonalności/ wielu mechanizmów społecznych w tym wolnego rynku. Akceptując istnienie Opatrzności Novak większym zaufaniem daży "praktyczną inteligencję" i intuicję niż dumny w swą autonomię "spekulatywny czysty rozum". Człowiek jawi mu się jako istota ukłonna, obciążona piętnem grzechu pierwotnego. Tak więc postawa perfekcjonistyczna jak i wizja socjalistycznego Królestwa Bożego na ziemi /każdemu według jego potrzeb/ napawa go instynktową niemal nieufnością. Wiara w doskonałość osiągniętą dzięki rozumowi, wiedzy zdaje się niebezpiecznie zbliżać do

tak odległego katolicyzmowi biegunowi gnostycyzmu. Przez wzgląd na grzeszną naturę człowieka jak i jego niedoskonałość, ograniczoność niemożliwe jest stworzenie systemu zdolnego całkowicie wyrugować zło. Ekdem też jest każda próba stworzenia systemu politycznego czy gospodarczego jako zamkniętej całości. Sprzeczności kapitalizmu demokratycznego, wewnętrzne konflikty, brak odgórnie narzuconej idei przewodniej, czy jedynie szusnej metodologii interpretacji są więc nie wadą, jak chciał Marks, lecz zaletą systemu, szansą rozwoju, ciągłej korekty błędów, udoskonalania, cc więcej, gwarantują wolność jednostki przed tyranią utopii. Jednocześnie mamy możliwość prześledzić jak niedocenieanie, ignorowanie nawet owych tradycyjnych wspólnot przez elitę liberalnych intelektualistów, którzy dzierżyli rząd dusz od wprowadzenia Rooseveltwskiego Nowego Ładu w latach 1930 do ck. 1964 w imię racjonalizmu, etatyzmu, egalitaryzmu; jak dominacja postawy uznającej społeczeństwo za dowolnie plastyczny zbiór atomów doprowadziła do rewolty studenckiej drugiej połowy lat 60-tych kryzysu obyczajowości i świadomości politycznej.

Powróćmy jednak do sygnalizowanego już problemu interesowności, albowiem kwestia ta budzi najwięcej kontrowersji. Jak już stwierdziłem, myślenie w kategoriach wspólnoty narzuca nowe spojrzenie na interesowność. By wyjść poza tekst Nowaka, który raczej oszczędnie cytuje Biblię można wskazać, iż przykazanie "miłuj bliźniego swego jak siebie samego" nakazuje nam miłość własną, interesowność jako dbałość o swoje dobro. Owa zdolność jest miernikiem, kryterium naszej dbałości o dobro innych, o cudzy interes. Nie możemy dać jeśli najpierw nie mamy. Personalizm chrześcijański mówi o miłości własnej stwierdza, iż nie można afirmować godności drugiej osoby. przy braku afirmacji siebie samego. Afirmacja dotyczy naszej całej osoby, a więc i sfery cielesnej, a zatem i interesu ekonomicznego. Zastanówmy się zresztą, cc oznacza odrzucenie interesowności, w imię czego jest ona potępiana, rezygnując na tę chwilę z reformowania poglądów amerykańskiego teologa i ekonomisty.

Psychika ludzka dzieli się conajmniej na dwie najważniejsze warstwy: świadomą - odpowiedzialną za logiczne myślenie, wclę, podejmowanie decyzji i podświadomą: domęną popędów, emocji, odpowiedzialną za pamięć i kontrolę mechanizmów fizjologicznych organizmu. Intereaowność, niezależnie od tego czy to się komuś podoba czy też nie, w swych najgłębszych pckładach należy właśnie do tej drugiej sfery. Jest popędem niemal równie starym jak pożądanie seksualne. Brak aprobaty dla interesowności jest tej samej natury, cc potępienie seksualności, cc odrzucenie cielesności. Taka postawa związana jest ze swoiście pojętą ascezą, która bliższa jest gnostycyzmowi raczej niż chrześcijaństwu, a zwłaszcza katolicyzmowi. Traktuje ona ciało za wroga duszy, klątkę dla niej, wreszcie bezwolne narzędzie złych mocy, Przeświadczenie, iż interesowność nie podlegająca zewnętrznej kontroli np.państwa, /zewnętrznej, albowiem kontrolę wewnętrzną pełni świadomość/ musi doprowadzić do destrukcji moralnej jednostki i społeczeństwa, ma właśnie nieuświadomione gnostyckie podłoże. Konsekwentnie rozwinięciu prowadzi do poglądu, iż niekontrolowany człowiek, niezdiscyplinowany z zewnątrz, odgórnie, musi ulec popędowi, jedynym więc

wyjściem jest nawet już nie ustrój paternalistyczny lecz totalitarny. Gdy odrzucamy naszym świadczym "ja" interesowność jako "niemoralną", podświadome "ja" popada w wewnętrzny, nie rozwiązywalny konflikt. Zakodowany w pamięci potwierdzany przez "ja" świadome kancn moralny każe odrzucić to, co jest nieusuwalną częścią podświadomości, nieusuwalną z samej istoty podświadomości.

Niemожność podporządkowania nakazowi świadomego "ja" nieuniknienie prowadzi do rozdarcia. Nawet i ten konflikt nie będzie ujawniony, drażąc całą psychikę dezorganizował będzie psychikę zainteresowanego. Tym bardziej, że nie ujawniony, nie może zostać racjonalizowany. Klasyczny problem psychoanalizy. Katolicyzm pętepił, jednak gnostycyzm wielokrotnie tak jak zaakceptował sferę ciała i seksualności /co nie równa się dominacji popędu nad osobowością/ może uznać interesowność za wartość, szansę, ko lejną możliwość czynienia dobra, unikania zaś zła. Uznanie interesowności i potęgi tego żywiołu zmusza do samodyscypliny, zaś jej odrzucenie prowadzi do podwójnej moralności, co prędzej czy później sprowadzić musi klęskę, pogwałcenie norm moralnych. Licznych przykładów takiej sytuacji dostarza nam oddzielenność realnego socjalizmu, który w teorii i ekonomii odrzucił motyw interesowności. Wszyscy niemal wszędzie kradną. Mniej interesowni wcale się nie staliśmy, o pieniądżach mówimy częściej i z większym przejęciem niż w kraju wolnego rynku. Czym zaś jest "dobra interesowność" rozwija M. Novak w swej książce.

Interesowność jak i miłość nie jest równoznaczna z egoizmem. Przeciwnie, egoizm jest zdegenerowaną jej formą i zaprzeczeniem interesowności!. Michael Novak wykazuje, iż egoizm "niszczy przedsiębiorstwa równie skutecznie jak życie prywatne"! Godzi bowiem w zaufanie, które jest podstawowym warunkiem zarówno współpracy jak i wymiany handlowej, uderza tym samym w rozwój gospodarki. "W rzeczywistym interesie demokratycznego kapitalizmu, w interesie gospodarczym, politycznym i moralnym leży poprawienie losu ubogich".

- W interesie ekonomicznym - bo zwiększy to siłę nabywczą innych, popyt, moją produkcję i wreszcie moje zyski. Umożliwi innym inwestowanie a więc szybszy rozwój gospodarczy. Interes ekonomiczny zyskuje w ten sposób szczerych zwolenników a zarazem pozwoli rozszerzyć wpływy o nowe przyjaźnie polityczne. Ubóstwo prowadzi zaś do rewolty przeciw bogactwu.
- W interesie moralnym - dając spokojne sumienie i aureolę sprawiedliwego.

"Bogacenie się społeczeństwa jak i jednostki często króć, choć niekoniecznie, prowadzi do zepsucia. Dyscyplina moralna prowadzi do sukcesu. Ale sukces podważa dyscyplinę moralną. W ironiczny sposób bezwładność ustroju prowadzi do hedonizmu, dekadencji i samozadowolenia. Zamiast dążyć do

dyscypliny, obywatele dążą do "wyzwolenia". Zamiast oszczędzać, wydają i pożyczają. Zamiast pracować w pocie czoła, żyją dla weekendów. Zdrowie demokratycznej republiki zależy od zdyscyplinowania społeczeństwa, ale porządek polityczny systemu kapitalistycznego jest podważany przez ogólne rozluźnienie. System gospodarczy zależy od poczucia obowiązku, zdyscyplinowanego nowatorstwa i oszczędności, ale przejawia on też zdradliwe a kuszące powaby przyjemności.. Efektywność spada, system jest w stanie застоju. W tym kontekście stagnacja jest w swej głębi chorobą ducha".

Choroba ducha!

Nieprzypadkowo chrześcijańscy krytycy dzisiejszej kultury zachodniej niejednokrotnie przywołują obraz upadku Cesarstwa Zachodnio-Rzymskiego, które odszedłszy od "purytańskich" ideałów republikańskiego Rzymu, uległszy pacyfizmowi i fascynacji barbarzyńską tężyzną, utonął w dekadencji, której początek ukazał Neron i Kaligula. To porównanie wrozące upadek Europy i nowy najazd Hunów, pełne patosu i ducha Apokalipsy, /"świat zwierający ku samozagładzie"/ zawiera jednak sporo racji. Zauważona przez Novaka wrogość elity lewicowych intelektualistów zarówno do systemu gospodarczego, który daje im utrzymanie jak i do własnego społeczeństwa "rzekomo otumaniczonego papką kultury masowej", której sami są twórcami stanowi żalosny, na całe szczęście nieaktualny obraz. Równocześnie zauważa autor słabość moralno-kulturowych uzasadnień demokratycznego kapitalizmu. Potrzebom tym wychodzi na przeciw omawiana praca. Przywróceniu utraconej równowagi, przewyższeniu wspomnianej już duchowej stagnacji zdaje się sprzyjać fala odrodzenia religijnego w Ameryce, fala, której miejmy nadzieję dotrze do Europy Zachodniej. Reprezentanci prawicy religijnej w USA zadają kłam twierdzeniu, iż jedynym sposobem powrotu do Boga jest porzucenie kapitalizmu. Co więcej, obecny, odchodzący miejmy nadzieję na długo, kryzys wartości stać się powinien dla Kościoła wyzwaniem do gorliwszej działalności ewangelizacyjnej. Zarówno bowiem kapitalizm jak i demokracja aby trwać, muszą być impregnowane wartościami porządku moralno-kulturowego. Pozbawione ich skazane są na degenerację. Trzeba pamiętać bowiem, iż kapitalizm - jako system gospodarczy i demokracja - jako system polityczny są odrębne /również w stosunku do siebie/, o czym pisze Novak, choć osobne - uzupełniają się, niejednokrotnie sprzeczne - tworzą w owoch konfliktach i zależnościach układy homeostatyczne. Tak więc niedorozwój jednego z owoch członów rzutować musi na sprawność funkcjonowania dwóch pozostałych. Równocześnie jednak nie należy zbyt pochopnie denerżować aktualnego kryzysu kulturowego. Naturalne jest bowiem, iż kolejność rozwoju przebiega najpierw od cielesnego poprzez psychiczny wreszcie do duchowego rozwoju człowieka. Analogicznie zauważyć można niezwykle prężny rozwój gospodarki wolnorynkowej w XIX w., powolne wykluczanie się demokracji w Europie, która w ciągu XX wieku rozwinęła się w pełni, i teraz zaś dostrzegamy ogrom potrzeb, niedociągnięć w kolejnej sferze - kulturze.

Zapoznając się z treścią "Ducha demokratycznego kapitalizmu" nie należy zapominać, iż została ona napisana

przez teologa katolickiego, dedykowana naszemu papieżowi Janowi Pawłowi II. Obok krytyki socjalizmu znajdujemy więc tam analizę katolickiej teologii ekonomii. Pomocnym będzie tutaj skrócone ujęcie koncepcji "społeczeństwa zero-sumowego" M. Novaka "W stagnacyjnym, nierozwijającym się gospodarzo z pokolenia na pokolenie rozdziela się ten sam dochód". Takimi właśnie społeczeństwami były społeczeństwa średniowieczne i jest społeczeństwo socjalistyczne. Głównym postulatem jest bezpieczeństwo, potem równość. W gospodarce stytycznej, nierozwijającej się panuje przekonanie, iż zysk musi być zwiększony i związany z wyzyskiem drugiego. Ponieważ ilość dóbr jest wciąż ta sama, punkt ciężkości przenoszony jest z produkcji na dystrybucję. Ten pogląd leży też u podstaw sloganu "bogaci się bogacą a biedni biednieją", co rzeczywiście ma miejsce w społeczeństwie zero-sumowym, statycznym, nie znajdującym jednak potwierdzenia w ramach dynamicznej gospodarki wolnorynkowej, gdzie ilość dóbr ciągle wzrasta.

Teologia katolicka ekonomii narodziła się w średniowieczu, jej głównym przedstawicielem był Tomasz z Akwinu, którego rozwiązania dotyczą konkretnych warunków ekonomicznych. Wynalazek kapitalizmu domaga się, jak dotąd bezskutecznie, rewizji wielu anachronicznych tez, które nadal głoszone są prawem inercji. Odrodzenie tomizmu w końcu XIX wieku, uznanie go za oficjalną doktrynę Kościoła przyniosło automatyczną akceptację jego tez, również w tak zagadkowej dla większości teologów i filozofów dziedzinie jak ekonomia.

Powyższy tekst nie rości sobie pretensji do przedstawienia całości problematyki jaką niesie ze sobą książka Michała Novaka. Nie jest to możliwe ani potrzebne. Artykuł powyższy miał za zadanie przybliżyć jedynie próbę, udaną jak sądzę, wykazania, iż kapitalizm demokratyczny może nie być spójny w swych ideałach z katolicyzmem. Piszę "może", albowiem wizja Novaka jest jedną z kilku /jak to z kolei dowodzi R. Legutko w "Dylematach kapitalizmu" wizji tego systemu. Owa różnorodność modeli ideowych jest pocieszająca, pokazuje bowiem, iż przyjmując zasady wolnego rynku, własności prywatnej i nieingerencji państwa w gospodarkę, nie musimy przyjmować całego zaplecza kulturowego w jakim dotąd funkcjonował możemy wybierać lub tworzyć samą ową, tak potrzebną, intelektualno-moralną infrastrukturę. Ta refleksja cieszy rym bardziej, iż silna jest u nas świadomość, że każda zmiana nie może oznaczać zaprzeczenia tradycji, zerwania z dotychczasowym etosem kulturowym. Model naszkicowany przez M. Novaka w pełni się z tym dziedzictwem zgadza.

"Duch demokratycznego kapitalizmu" jest również wczesnym przykładem współistnienia politycznej i religijnej refleksji. Sam tekst wyrósł bowiem z potrzeby weryfikacji koncepcji politycznych w świetle ideałów chrześcijaństwa. Zareklamowanie więc cwej książki w Polsce jest szczególnie ważne iż w ostatnich latach pod wpływem propagandy komunistycznej, ale także i lewicy laickiej, mówienie o Bogu w kontekście polityki odczuwane jest jako "faut pas". Wydaje się zaś, iż środowisko neokonserwatystów powinno zrezygnować z identyfikacji religijnej w polityce. Bo przecież to Bóg właśnie winien być w ostatecznym rozrachunku kryterium i celem naszych działań. Pora więc zakończyć erę rozdziałów polityki od etyki, nie tylko w imię przywiązania do tradycji.

DYLEMATY
FILOZOFII
KAPITALIZMU

Liberalizm stał się ostatnimi czasy pojęciem modnym nad Wisłą. Melvina J. Lasky, redaktora pisma "Encounter",

zdmiał fakt, iż na konferencji naukowej w Polsce, w której uczestniczył on zimą ubiegłego roku, Hayek i Friedman cytowani byli niezliczoną ilością razy, podczas gdy Marks i Lenin ani razu. Populerność liberalizmu w kraju o systemie totalitarnym jest niewątpliwie zjawiskiem korzystnym. Nie bez znaczenia jest jednak sposób, w jaki o dorobku głównych twórców liberalizmu mówi się i pisze za żelazną kurtyną. W Polsce mogliśmy do niedawna zauważyć jedynie dość liczne, nieudolne niestety, próby popularyzowania liberalizmu; brakowało natomiast rzetelnych i głębokich opracowań tej teorii. Poglądy Wierzbickiego, Kisiele, Korwina-Mikke i Dzielskiego, ograniczone do kilku w kółko powtarzanych złotych myśli, drażnią swoją powierzchownością oraz bezkrytyczną stronicznością. Książka Ryszarda Legutki "Dylematy kapitalizmu" /1/ wydana przez jedno z krakowskich wydawnictw niezależnych latem 1985 roku, a ostatnio wznowiona w Paryżu, jest pierwszą, napisaną po polsku bardzo wnikliwą prezentacją tego kierunku filozofii politycznej i dlatego zasługuje na szczególną uwagę polskiego czytelnika.

1.

Książka ta nie jest podręcznikiem myśli liberalnej, ani całościowym i wszechstronnym wykładem tej filozoficzno-ekonomicznej teorii. We wstępie Legutko wyjaśnia, iż tematem "Dylematów kapitalizmu" jest leseferyzm bliski raczej angielskiemu liberalizmowi niż poglądom fizjokratów. Wolność ekonomiczna, pływająca z przestrzeganiem zasad wolnego rynku, jest tu pojmowana jako źródło i ostoja wolnego społeczeństwa akceptującego istnienie swobód politycznych, tolerancji kulturalnej oraz pluralizmu przekonań. Kłopot jednak w tym, iż kapitalizm jest w swojej istocie pojęciem ekonomicznym, opisującym system gospodarczy, który można zdefiniować poprzez dominującą rolę kapitału skumulowanego w rękach prywatnych właścicieli, odpłatny najem siły roboczej, prowadzenie działalności go podarczego w oparciu o wolny rynek oraz przyjęcie zysku jako nadrzędnego celu tej działalności. Rację ma Jean-Francois Revel twierdząc, iż kapitalistyczny system produkcji jest społecznie neutralny, a jego wezwanie jest czysto ekonomiczne /2/. Kapitalizm nie implikuje w sposób konieczny liberalizmu. Swoboda gospodarcza i wolny rynek nie są koniecznym i wystarczającym warunkiem wolnego społeczeństwa. Wolny rynek nie pociąga za sobą /ani w sferze logicznej, ani historycznej/ swobód politycznych, tolerancji kulturalnej czy pluralizmu przekonań. Dennis J. O'Keefe trafnie zauważa, iż "wolne społeczeństwa nie są wolne ponieważ są kapitalistyczne; raczej są kapitalistyczne ponieważ są wolne. Kapitalizm wspiera porządek liberalny lecz historycznie jest on jego konsekwencją a nie przyczyną." /3/ Twórcy liberalizmu angielskiego świadomi byli owej ułomności kapitalizmu i dlatego nie szukali oni przesłanek wolnego społeczeństwa w samej li tylko działalności ekonomicznej. Legutko, podkreślając związek kapitalizmu z liberalizmem skłonny jest poezerzyć zakres swoich rozważań tak, aby obejmował on wszystkie przejawy życia wolnego społeczeństwa. Niestety, nie jest on w tym względzie wystarczająco konsekwentny. Okazuje się bo-

wiem, iż pomimo pewnego utożsamienia leseferyzmu i kapitalizmu z liberalizmem, analiza Legutki dotyczy prawie wyłącznie problemu wolnego rynku. Liberalizm traktowany jest przez nią raczej jako zjawisko ekonomiczne niż jako społeczny czy filozoficzny fenomen.

Temat książki Legutki nie implikuje powyższego ograniczenia, a to dlatego, iż liczni myśliciele polityczni dwudziestego stulecia opisują kapitalizm nie tylko jako zjawisko ekonomiczne lecz również jako system społeczny, wybiegający swym zasięgiem poza sferę działalności gospodarczej. Punktem wyjścia wielu filozoficznych rozważań, począwszy od Webera, a skończywszy na Novaku, jest konkretny społeczny fenomen kapitalizmu w tej formie, jaką przyjął on w pewnym określonym momencie historycznego rozwoju. Kapitalizm jest dla nich rzeczywistym systemem społecznym z całym jego bogactwem i złożonością. U Webera jest to kapitalizm osiemnastego i dziewiętnastego wieku, wywodzący się z ponurej i przerażającej teorii Kalvina o podwójnej predystynacji. U Novaka zaś, kapitalizm współczesny, wpłany w sieć wzajemnych powiązań z polityczną demokracją oraz kulturą liberalną. Spojrzenie Legutki jest odmienne. W jego pracy kapitalizm jest pojęciem teoretycznym, oderwanym od tej bogatej rzeczywistości, w ramach której zwykło się go analizować. Kapitalizm ten staje się po datnym na rozmaite teoretyczne podziały i klasyfikacje - jest on niesłychanie plastycznym przedmiotem dla filozoficznych rozważań. I taki był właśnie zamiar Legutki.

"Dylematy kapitalizmu" nie są książką o polityce czy ekonomii lecz o filozofii. Legutkę interesują teorie filozoficzne uzasadniające wolny rynek i uprawomocniające jego aspiracje wolnościowe. Odizolowanie kapitalizmu od społecznej i politycznej rzeczywistości, będące zabiegiem umożliwiającym teoretyczno-filozoficzne analizy, wzmacnie ograniczenie liberalizmu do dziedziny ekonomii, co ma ewoje niedobre następstwa. Dzięki owemu odizolowaniu możliwe jednak staje się zastosowanie ostrego podziału filozofii kapitalizmu, na trzy, pod pewnymi względami wykluczające się nawzajem, teorie - utylitaryzm, racjonalizm i ewolucjonizm.

Celem książki Legutki jest wykazanie "co w filozofii leseferyzmu może służyć jako broń przeciw totalitaryzmowi". Legutko nie zamierza przy tym, co jest interesujące, przeprowadzić krytyki kapitalizmu od zewnątrz z pozycji wyznawców socjalizmu. Szuka on odpowiedzi na pytania, co w różnych filozofiach kapitalizmu jest podatne na pokusy totalitaryzmu; bada wewnętrzne schorzenia tych filozofii. Legutko odkrywa w każdej z trzech filozofii kapitalizmu pewne bakcyle totalitaryzmu. Przyjrzyjmy się bliżej jego rozumowaniu.

2.

Klasyczna filozofia liberalna doby Oświecenia poszukiwała się jednocześnie trzema argumentami: utylitaryzmem, racjonalistycznym i ewolucjonistycznym, które miały wspierać główne tezy liberalizmu. Wskazywano więc na znacznie zasady użyteczności pozwalającej każdemu indywidualnemu człowiekowi oceniać wszystko poprzez pryzmat odczuwanego bólu i przyjemności /utylitaryzm/. Nie poprzestawano jednakże na czystym hedonizmie i twierdzono, iż subiektywność uty-

litarystycznego oceniania jest środkiem emancypacji ludzkości, środkiem wyzwolenia pojedynczego człowieka spod tyranii społeczeństwa oraz dyktatu tak zwanych obiektywnych wartości. Pragnienie indywidualnego zaspokojenia związane było z określoną koncepcją człowieka. Głoszono, iż utylityzm otwiera na oścież drzwi dla dobroczynnej i kreatywnej mocy indywidualnego działania.

Wskazywano również, iż wszechświat jest racjonalny, kierowany logosem, transcendentnym ego lub po prostu Bożą Opatrznością. Przełom osiemnastego i dziewiętnastego stulecia to epoka deizmu. Kosmos funkcjonuje w oparciu o pewne prawa, które mogą być odkrywane przez człowieka. Prawa te są niezbitym dowodem Bożej egzystencji - skądże wzięłyby się bo wiem gdyby Bóg nie istniał? Bóg stworzył rozumny świat funkcjonujący w oparciu o racjonalne zasady i prawidła i więcej w nich nie ingeruje. Zdaniem człowieka jest odkrycie owych praw, w tym również ekonomicznych.

Dostrzegano w końcu fakt rozwoju społecznego, politycznego i kulturalnego dorobku ludzkości w procesie długofalowej ewolucji. Akcentowano znaczenie cywilizacji. Głoszono, iż kapitalizm, będący najnowszym etapem ewolucji, przyniósł człowiekowi nową jakość - wolność.

Oczywiście, różni myśliciele podkreślali dominujące znaczenie odmiennych argumentów; Smith i Bentham utylityzmu, Say i Ricardo racjonalizmu, a Burke ewolucjonizmu. Jednakże owe akceptacje dominującej roli jednego z trzech czynników nie implikowała wykluczenia dwóch pozostałych. Nie zważano bowiem, zdaniem Legutki, zasadniczych różnic pomiędzy tymi trzema klasycznymi argumentami. Przeoczano fakt, iż odmiennie były perspektywy, z których wolny rynek oceniano. Zwolennicy utylityzmu oceniali wolny rynek subiektywistycznie, zwolennicy racjonalizmu uniwersalistycznie, zaś głosiciele ewolucjonizmu z perspektywy kulturowej tradycji. Odmiennie były również koncepcje człowieka. Człowiek w teorii uniwersalistycznej był egoistą, w teorii racjonalistycznej przedsiębiorcą, a w ewolucjonizmie bourgeois. Pierwszy argument był w swej istocie nominalistyczny, drugi radykalny, a trzeci konserwatywny.

Wsparcie leseferyzmu na trzech filarach - utylityzmu racjonalizmu i ewolucjonizmu - nie dość, że było filozoficznie niespójne, sprawiło, iż leseferyzm stał się doktryną odporną na wszelkiego rodzaju krytykę. Każdy zarzut mógł być odparty przy pomocy jednego z klasycznych argumentów. W tym tkwiła największa pokusa totalizacji kapitalizmu czyniąca zeń system potencjalnie represywny. System filozoficzny, który ma do dyspozycji argumenty pozwalające mu odperzeć i zagłuszyć każdą próbę krytyki bliski jest prawdzie absolutnej. Świadomość tego faktu może bardzo łatwo stać się źródłem nietolerancji i przemocy w stosunku do osób kwestionujących prawdziwość tego systemu lub po prostu myślących inaczej /skoro jasne jest, że nie mają oni racji i są w błędzie/. Potencjalna represywność klasycznej teorii wolnego rynku jest ziarnem jej autodestrukcji.

Dobrze więc się stało, że klasyczny liberalizm oświece-

niowy został rozbity. W wieku dwudziestym nie ma już myślicieli broniących wszystkich trzech fundamentów libersizmu jednocześnie. W kolejnych rozdziałach Legutko prezentuje i ocenia teorie współczesnych filozofów amerykańskich oparte na jednym z klasycznych argumentów. Filozofia Milтона Friedmana służy mu do zilustrowania leseferyzmu utylitarystycznego. Kapitalizm racjonalistyczny przedstawiony jest tak, jak występuje on w poglądach Ayn Rand, Ludwiga van Misesa i liberetarianów. Leseferyzm ewolucjonistyczny znalazł swojego reprezentanta w teorii Friedricha Hayeka.

Legutko wymienia dwa rodzaje utylitarystyki. W pierwszym rodzaju przyjemność i ból są stanami indywidualnymi i osobistymi, w drugim, zarówno przyjemność jak i ból mogą być mierzone. Obydwa rodzaje natrafiają na przeszkodę nie do pokonania. Pierwszy implikuje zamknięcie się w ramach własnej subiektywności, co sprawia, iż de facto niemożliwy jest żaden porządek społeczny. Drugi dopuszcza, iż porządek etatystyczny nie jest bez szans w rywalizacji z wolnym rynkiem. Skoro bowiem przyjemność jest mierzalna, nic nie stoi na przeszkodzie, aby ustalić skalę przyjemności, a wówczas rozsądne będzie wyeliminowanie przyjemności mniejszych i przyjęcie zasady centralnej reglamentacji przyjemności większych. Tak rozumiana zasada użyteczności wykorzystana będzie do obrony etatyzmu.

Legutko wskazuje ponadto na dwie inne poważne wady leseferyzmu utylitarystycznego tkwiące również w poglądach Friedmana. Po pierwsze, utylitarystyka ten zaciera granice między tym co obiektywne, a tym co subiektywne. Po drugie, nie posiada on żadnej stałej miary aksjologicznej i dlatego niezdolny jest do wartościowania zjawisk. Obie te wady osłabiają odporność kapitalizmu na pokusę totalitaryzmu. Skoro nie istnieje żaden obiektywny i uniwersalny system aksjologiczny - a w ramach tej teorii istnieć nie może - każdy system subiektywny może pretendować do tego, by nabrać cech uniwersalności i obiektywności. Rzeczywiście, Friedman utrzymuje, iż jego filozofia jest zarazem subiektywna i uniwersalna, partikularna i idealna. Tarcza antydogmatyczności wysuwana przez zwolenników utylitarystyki okazuje się być wielce nieskuteczna.

Leseferyzmowi racjonalistycznemu poświęca Legutko dwa rozdziały. Wynika to z faktu, iż racjonalizm jako taki ma dwa różne aspekty: metafizyczny i metodologiczny, które powinny zostać poddane oddzielnej analizie.

Dla Ayn Rand, będącej przedstawicielką racjonalizmu metafizycznego kapitalizm jest systemem, dzięki któremu objawione zostało odwieczne prawo rzeczywistości nieznaną w epokach wcześniejszych. Kapitalizm Rand łączy w sobie racjonalizm z wolnością i prowadzi nieustanny bój z etatyzmem i irracjonalizmem. Wrogiem leseferyzmu jest tu związek Attyli z Szamanem, człowieka rządzącego brutalną siłą z człowiekiem bojącym się fizycznej rzeczywistości i koniecznych działań praktycznych. Przypisanie kapitalizmowi odkrycia odwiecznego prawa rzeczywistości pociąga za sobą nieuchronnie dorobek cywilizacji przedkapitalistycznej. Filozofia Rand nacechowana jest bezpardonową krytyką i defini-

tywnym odrzuceniem wszelkich niekapitalistycznych wartości, teorii i instytucji - począwszy od filozofii Kanta /który otworzył pole dla subiektywistycznej teorii rzeczywistości/ aż po chrześcijańską tradycję kulturową i całą myśl europejską /która jej zdaniem jest barbarzyństwem/. Legutko zarzuca Rend afirmację wolności przy jednoczesnym deklarowaniu i praktykowaniu nietolerancji. Poza tym, jak słusznie stwierdza ten krakowski filozof, idea racjonalnego ładu bez Boga jest hipotezą mało prawdopodobną.

Filozofia Ludwiga von Misesa, chociaż racjonalistyczna, nie odwołuje się do metafizycznej konstrukcji wszechświata. Racjonalizm Misesa jest metodologiczny i praktyczny, a jego sedno tkwi w korelacji środków z celami. Ważną przesłanką teorii Misesa jest przyznanie uniwersalności rozumowi ludzkiemu. Z drugiej jednak strony podkreśla on nieracjonalność konkretnego człowieka. Uniwersalność rozumu ludzkiego nie oznacza, iż metody racjonalistyczne realizują się w świecie z mocą ontologicznej konieczności. Konieczność taka, twierdzi Mises, wykluczyłaby wolność. Legutko podkreśla podobieństwo racjonalizmu metodologicznego Misesa do filozofii Kanta, zaznaczając jednocześnie różnicę - aprioryczne kategorie umyśłu są, zdaniem Misesa nabyte a nie wrodzone.

Libertarianizm jest skrajną wersją racjonalizmu metodologicznego. Murray Rothbard uważa się za kontynuatora praxeologicznego dzieła wiedeńskiego mistrza. Wolność jest u niego największą wartością. Historia to ciągły konflikt wolności z władzą; konflikt, który zakończyć się ma całkowitym sukcesem wolności i wyeliminowaniem władzy przedstawianej często przez Rothbarda jako przymierze Tronu i Ołtarza. Atak libertarianów skierowany jest na konserwatyzm /a nie totalitaryzm/ oraz amerykański system polityczny. Każdy libertarianin walczyć powinien z władzą, która go bezpośrednio uciska i zniewala. Ponieważ libertarianie są w przeważającej mierze o ile nie wyłącznie, Amerykaninami, krytykują więc nieprzejadnie ciemiężycieli z Białego Domu. Wroga postawa w stosunku do amerykańskiej metody sprawowania władzy sprawia, że libertariansie odnoszą się z pewną sympatią do państw totalitarnych Europy Wschodniej. Ich alians z lewicą jest źródłem nowego fenomenu politycznego - anarchototalitaryzmu.

Obszerny fragment rozdziału poświęconego leseferyzmowi ewolucjonistycznemu Friedricha von Hayeka ukazał się w szóstym numerze "Libertess".

Dla ewolucjonistów wolny rynek jest faktem empirycznym. Kluczowym zagadnieniem tej teorii jest dylemat trwałości i zmiany. Są to pojęcia rozbieżne ale nie wykluczające się: Hayek utrzymuje, iż rozwój jest spontaniczny, indywidualistyczny i otwarty. Nie regulują go ani nie wyznaczają żadne historyczne prawa. Ewolucja odbywa się metodą prób i błędów poszczególnych jednostek. Wszechświat nie jest "taxie" gdyż brakuje mu konkretnego celu rozwoju, lecz "kosmos", żyjącym własnym życiem organizmem. Spontaniczna ewolucja wytwarza system uznanych wzorców nazywana przez Hayeka kulturą. Kulturę tworzą te wzorce, które są przez społeczeństwo akceptowane i naśladowane. Hayek głosi potrzebę powolnego i ostrożnego rozwoju kultury, co nadaje jego teorii wymowę konserwatyw-

ną, pomimo iż sam twórca "Drogi do zniewolenia" wielokrotnie zaprzeczał temu faktowi.

Dylemat trwałości i zmiany może uzasadnić obawę, iż postęp ludzkości zmierza w stronę centralizacji i totalitaryzmu. Zwolennicy etatyzmu posługują się dwoma argumentami. Pierwszy, klasyczny argument odwołuje się do determinizmu dziejowego i praw historii. Drugi, wysuwany często przez myślicieli Nowej Lewicy, rezygnuje z konieczności praw historycznych, twierdząc jedynie, iż wzrost ludzkiej wiedzy ogranicza procesy spontaniczne, co w przyszłości doprowadzi do centralizacji. Kontrargumentacja Hayeka jest następująca. Od rzuca on argument o konieczności dziejowej z tego powodu, iż jego zdaniem, obiektywne prawa historyczne nie istnieją. Twierdzi on ponadto, iż wyznawcy konieczności historycznej pomijają niezwykle istotny aspekt rozwoju ludzkiego umysłu, który jest częścią procesu ewolucji. Upieranie się przy idei obiektywnych, koniecznych i niezmiennych praw dziejowych jest nie do pogodzenia z faktem, że sam umysł człowieka się rozwija. Drugi argument zwolenników etatyzmu jest w opinii Hayeka błędny, gdyż jego twórcy nie dostrzegają faktu, iż nie sposób zebrać w jednym ośrodku decyzyjnym całej wiedzy zawartej w różnych jednostkowych doświadczeniach. Poza tym, sama idea ograniczenia spontaniczności nie jest, jak utrzymuje Hayek, regułą generalną, lecz zależy od danej tradycji kulturowej.

Legutko stawia konkretne pytanie - w jakim stopniu model Hayeka jest opisem rzeczywistości, a w jakim jedynie postulatem wyrażającym życzenia Hayeka? Druga odpowiedź jest o tyle bardziej uprawomocniona, iż obraz realnego społeczeństwa naskwicowany w pracach Hayeka jest raczej pesymistyczny. Nie trzeba, myślę, dodawać, iż takie rozwiązanie powyższego dylematu poważnie osłabia całą wymowę i siłę teorii Friedricha von Hayeka.

Legutko widzi dwie powszechne wady, obecne we wszystkich dwudziestowiecznych teoriach kapitalizmu. Po pierwsze, wszystkie one odwołują się do ideologii jako instrumentu rozstrzygnięcia sporów filozoficzno-politycznych. W przypadku teorii Friedmana, Rand i libertarianów jest to ideologia wsparta na utopii, na wizji idealnego porządku leseferystycznego. Trudno nie zgodzić się z uwagą Legutki, iż zarówno posługiwanie się instrumentem ideologii jak i odwoływanie się do liberalnych utopii jest sprzeczne z samą istotą liberalizmu. Po drugie, leseferyzm utylitarystyczny i racjonalistyczny, głosząc brak jakichkolwiek stałych i niezmiennych zasad oraz hasło niwartościowania wartości, pozbawia się, w moim mniemaniu, najskuteczniejszej broni przeciw totalitaryzmowi - trwałego systemu aksjologicznego. Zarzut ten dotyczy również, aczkolwiek w nieco mniejszym stopniu, filozofii ewolucjonistycznej Hayeka. Anstole Kaletsky sugeruje, iż różnica pomiędzy indywidualistyczną i beztroską filozofią Friedmana, a autorytarną w swojej wymowie /nie za bardzo zgadzam się z tym określeniem/ teorią Hayeka wynika stąd, iż Friedman urodził się i wychował na Brooklinie, a nie w Europie Środkowej i dlatego nie doświadczył na swej skórze faszystowskich i komunistycznych represji./4/

3.

Jak zaznaczyłem na wstępie, przeniesienie rozważań na teren czysto teoretyczny umożliwiło Legutce zastosowanie ostrego podziału filozofii kapitalizmu na utylitaryzm, racjonalizm i ewolucjonizm. Nie jestem jednak do końca przekonany, iż jest to zabieg w pełni uzasadniony. Okazuje się bowiem, iż żadna odmiana leseferyzmu nie występuje w stanie czystym, bez domieszek innej weraży. I tak, aspekt użytecznościowy wiodący jest nie tylko u Friedmiana ale również w książkach Hayeka, Misesa i libertarianów. Idea rewolucji i postępu nie jest z kolei obca ani Friedmanowi ani Rothbardowi. Sądzę również, iż Friedman i Hayek nie broniliby się bardzo przed mówieniami o akceptowaniu racjonalistycznego charakteru operacji wolnorynkowych. Prawdą jest, której nie zamierzam tutaj kwestionować, iż Legutko przedstawił w "Dylematach kapitalizmu" główne i najistotniejsze cechy poszczególnych teorii, wypunktował ich słabości oraz symptomy autodestrukcji. Szkoda tylko, iż nie zaznaczył on w sposób bardziej zdecydowany, iż schemat jego jest, mimo wszystko, pewnym metodologicznym uproszczeniem.

4.

Najciekwszą częścią książki Legutki jest ostatni rozdział, w którym analizowany jest związek kapitalizmu z religią. Autor zgadza się z poglądem Kristola, iż brak wymiaru transcendentnego jest poważną wadą kapitalizmu. Dlaczego? Wymiar transcendentny sprawiłby, iż kapitalizm uzyskałby nową, potężną legitymację w postaci trwałego moralnego sensu. Potrzeba znalezienia duchowego wymiaru kapitalizmu stała się ostatnimi czasy sprawą pilną i przyciągnęła uwagę wielu wybitnych umysłów filozoficznych. "Dylematy kapitalizmu" zawierają doskonale omówienie przełomowej pracy Webera "Etyka protestancka a duch kapitalizmu". Legutko zwraca jednak uwagę czytelnika na fakt, iż filozofowie ostatnich dziesięcioleci lat pojmują kapitalizm w inny sposób niż zwykł czynić to Weber. Podkreślają bogactwo rzeczywistego kapitalizmu, jego optymistyczne nastawienie do wartości integrujące społeczeństwo. Wolny rynek bliższy jest, ich zdaniem, uniwersalnej formie egzystencji ludzkiej wyrażającej się w napięciu pomiędzy egzystencją a transcendencją, przeszłością a pragnieniem doskonałości. Leseferyzm, jak wykazuje Novak, odpowiada Idee Inkarnacji, będąc swoistym zespoleniem doskonałości i niedoskonałości. Doskonałością jest moc twórcza człowieka. Novak odwołuje się do poglądów Locke'a, iż Boga kreacja jest niepełna, a człowiek jest powołany przez Boga do współtworzenia. /5/ Temu powołaniu towarzyszy świadomość kontrastu pomiędzy możliwościami twórczymi człowieka, a doskonałością Boga. Kapitalizm jest filozofią pokory.

Siła powyższego argumentu jest spora. Filozofia leseferyzmu oparta na przesłance uniwersalnej formy ludzkiej egzystencji jest jednocześnie krytyką etatyizmu, który, będąc gnozą dwudziestego wieku /określenie E.Voegelina/, jest religią zubożoną do programu naprawy świata, w której człowiek zajął całkowicie miejsce Boga.

Przyznanie człowiekowi zdolności twórczych implikuje obdarzenie go wolnością i odpowiedzialnością. Legutko wspomina o tym, powołując się na książkę Meyera "Western Civil-

zation: the Problem of the Political Freedom", jednakże nie wyciąga on z tego pełnych konsekwencji. Sądzę, iż idea wolności i odpowiedzialności każdej ludzkiej istoty jest silną więzią łączącą kapitalizm z chrześcijaństwem. To właśnie chrześcijaństwo przyznało wolność człowiekowi oraz obarczyło go ciężarem odpowiedzialności przed Bogiem za moralne uczynki. Począwszy od Tertuliana człowiek w myśli chrześcijańskiej jest istotą wolną, mogącą przyjąć lub odrzucić, przestrzegając lub łamać Boskie przykazania. Zawsze jest on odpowiedzialny za swoje czyny. Oczywiście, wśród filozofów chrześcijańskich nie było jednności w wyznawaniu powyższych zasad. Sw. Augustyn przyznawał człowiekowi wolność odejścia od Boga, bronił mu jednak wolności swobodnego doń powrotu - niezbędna jest do tego bowiem łaska Boża. Luther, akceptując augustiańską ideę łaski, odmówił człowiekowi jakiegokolwiek wolności. Człowiek, będąc instrumentem walki Boga z Szatanem, nie jest wolnym na tyle by wybrać pana, któremu ma służyć. Jest on bestią ujeżdżaną przez Boga lub przez Szatana. Ciekawe, iż w książce "De libero arbitrio", która jest odpowiedzią na krytykę Erazma, Luther przyznał człowiekowi wolność lecz ograniczoną do rzeczy niższych w hierarchii bytów, a więc należących do świata materialnego. Od czasów Reformacji katolicka idea wolności, jako zdolności przyjęcia lub odrzucenia Bożej łaski stała się ważnym czynnikiem torującym drogę liberalizmowi.

Połączenie wolności z odpowiedzialnością umiejscawia człowieka w pewnej relacji do prawa moralnego. Szuszone stwierdził Röpké, iż owo prawo moralne nie może być stworzone przez człowieka, w ramach zawsze względnych operacji wolnorynkowych, lecz musi być dostarczone z zewnątrz. Kapitalizm nie jest systemem samostnym i samowystarczalnym - musi on być uwikłany w sieć wzajemnych relacji z systemami politycznymi, kulturalnymi, a przede wszystkim etycznymi. Natura tych relacji nie da się określić przy pomocy pojęcia determinacji lub konieczności, jak błędnie mniemał Novak. W praktyce wolny rynek może być połączony z polityczną dyktaturą, jak to ma miejsce chociażby w Chile. Sieć wzajemnych powiązań kapitalizmu, demokracji oraz chrześcijańskiego systemu wartości etycznych wywodzi się z tradycji europejskiej i w tej tradycji odnajduje swoją legitymizację.

Idea wolności i odpowiedzialności łącząca kapitalizm z chrześcijaństwem sugeruje, iż możliwa jest dedukcja porządku wolnego rynku z prawd wiary chrześcijańskiej. Jest to nieprawdziwe. Wywód taki jest niemożliwy z tej to przyczyny, iż kapitalizm nie jest systemem religijnym, którego źródło tkwi w objawieniu transcendentnego Boga. O ile chrześcijaństwo jest oparte na prawach Bożego objawienia, kapitalizm jest teorią i praktyką tego, ziemskiego świata. Nonsensem jest dowodzenie prawdziwości kapitalizmu przyjmując jako założenia moralne prawa Biblii. Można jedynie wskazać na pewne idee wspólne chrześcijaństwu i kapitalizmowi co starałem się zrobić.

Związek leseferyzmu z chrześcijaństwem musi prowadzić do osłabienia argumentu utylitarystycznego. Wydaje się, iż w żadnym wypadku nie może on być traktowany jako argument główny. Paul Johnson w esej "Czy istnieje moralna podstawa

kapitalizmu?" utrzymuje, iż moralność kapitalizmu podkreśla zasadę oszczędzenia oraz powstrzymywania się od ziemskich przyjemności, nadając zarazem dużą wagę ludzkiej pracy. "Nie jest przypadkiem, że zachodni zakonnicy byli pierwszymi, którzy stworzyli system regularnych godzin pracy, rządzony dokładnym obliczeniem czasu i biciem dzwonu. Rzeczywiście, więk szość historyków zgadza się obecnie z tym, że korzenie kapitalizmu leżały w etyce chrześcijańskiej na długo przed przy biciem Kalwina i jego 'peniki zbawienia'". /6/

5.

Zdaniem Legutki, przesłanie myśli leseferystycznej za warte jest w stwierdzeniu, iż zarówno bunt wobec powolnej i niedoskonałej ewolucji, jak i bunt przeciw tradycyjnym fun damentom moralności Zachodu prowadzi do tych samych zubnych efektów. Problem tylko w tym, do jakiego stopnia tradycyjne wartości moralne Zachodniej cywilizacji są naprawdę immanen tną cechą liberalizmu czy kapitalizmu? W moim odczuciu w sto pniu niewielkim. Stąd potrzeba wsparcia kapitalizmu z zew nątrz, przez alians z europejską tradycją polityczną, etycz ną, a być może nawet religijną. Równowaga ewolucji z trady cją w rozumowaniu Hayeka czy Legutki przechyla się koniec końców na stronę ewolucji i wolności kosztem tradycji. Dla tego zrozumiały, aczkolwiek rozczarowujący jest wniosek Le gutki, iż kapitalizm może obronić się przed zarzutami, gdyż istnieje wiele filozofii kapitalizmu. Zarzuty stawiane uty litarystom nie dotyczą racjonalizmu i ewolucjonizmu, kryty ka racjonalizmu omija utilitaryzm i ewolucjonizm lub chociaż by tylko ewolucjonizm i tak dalej. Różnice pomiędzy wieloma filozofiami kapitalizmu sprawiają, iż niemożliwe staje się teoria kapitalizmu absolutnego, teoria kapitalistycznego ko ściółka ekskomunikującego heretyków.

Jasnym jest, iż powyższa argumentacja obchodzi się do skonale bez wsparcia ze strony europejskiej tradycji polity cznej i kulturowej. O ile jest ona wystarczająca w walkach pomiędzy różnymi frakcjami kapitalistycznymi, odnoszącymi się z respektem do wolności, to jest wysoce zawodna w star ciu z orężem przeciwnika z zewnątrz, z atakiem totalitarnego faszystwu czy komunizmu. Zakończcie mądrym wnioskiem Jana Konar skiego: "liberalizm, aby dojrzeć, musi połączyć się z mądrą odmianą konserwatyizmu. Obecnie ewolucja taka ma rzeczywiście miejsce i to jest faktem krępującym, gdyż od zmiany tej za leży nie tylko ocalenie liberalizmu jako teorii wartościowej i pożytecznej, ale przede wszystkim ocalenie wolności." /7/

Janusz Witold

Przypisy:

1. Ryszard Legutko "Dylematy kapitalizmu", Biblioteka Liber tas, Spotkania, Paryż 1986
2. Jean-Francois Revel "The Totalitarian Temptation", Secker and Warburg London 1976, s.178
3. Dennis J.O'Keefe "The Politics of Development", "The Sa lisbury Review", nr.4, 1986, str.39
4. Anatole Kaletsky "Freedom Rules, OK", "Financial Times", 23 luty 1987, s.12

-
5. Michael Novak "The Spirit of Democratic Capitalism", An American Enterprise Institute, New York, 1982, s.39
 6. Paul Johnson "Is There a Moral Basic for Capitalism?" w pracy "Democracy and Mediating Structures" pod redakcją Michaela Novaka, American Enterprise Institute for Public Policy Research, Washington 1980, s.53
 7. Jan Konarski "Czy liberalizm jest głupi?", "Libertas" nr.5, Paryż, s.59
-

SŁUŻYĆ DOBRU

LUDZKOŚCI

Na pierwszy rzut oka-bezpośrednio w oparciu o klasyczną teorię ekonomiczną - nie jest jasne gdzie mogą mieć do czynienia ze sobą Kościół i gospodarka, gdy tylko pominiemy to, że Kościół też jest podmiotem przedsięwzięć gospodarczych i o tyle jest częścią składową rynku. Wszakże nie ma tu przecież występować w takim charakterze jako

element gospodarczy, lecz w sobie właściwym - jako Kościół. Tutaj zaś spotykamy się z zarzutem, że bezpośrednio po Vaticanum II autonomia pewnych dziedzin była wpięrow przestrzegana tak, że gospodarka mogła kierować się własnymi regułami gry bez liczenia się z wywołanymi z zewnątrz roztrząsaniem. W zapoczątkowanej przez Adama Smith'a tradycji obowiązuje teza, że rynek i etyka są ze sobą nie do pogodzenia, ponieważ wolne "moralne" działanie przeczyłoby regułom rynku i moralizujący przedsiębiorca nie utrzymałby się na nim. Tak więc, przez długi okres etyka przemysłu uchodziła za kwadratowe koło, ponieważ w gospodarce chodzi o efektywność a nie o moralność. Wewnętrzna logika rynku miała nas po prostu uwolnić od konieczności budowania mniej lub bardziej rozbudowanej etyki menedżera: właściwe funkcjonowanie reguł rynku najlepiej gwarantowałoby postęp a nawet sprawiedliwy podział dóbr.

Wielkie sukcesy tej teorii pozwalały przez długi czas na nie dostrzeganie jej granic. W zmienionej sytuacji ukryte założenia filozoficzne stały się wyraźniejsze a wraz z tym związane z nimi problemy. Mimo, że respektuje ona wolność poszczególnego człowieka, i o tyle może być nazwana liberalistyczna, jest w swej istocie deterministyczna. Zakłada ona, że swobodna gra sił rynkowych oddaje to jakimi są ludzie i świat, dopuszcza działanie tylko w jednym kierunku, jako samospełniające się w podaży i popycie w imię efektywności i postępu gospodarczego.

W determinizmie tym, w którym człowiek ze swą pozorną wolnością¹⁷ w rzeczywistości całkowicie powodowany prawami rynku, jeszcze inne i chyba jeszcze zdumiewające założenie, że naturalne prawa rynku są w swej istocie dobre, jakkolwiek chodzi o wypracowanie etyki indywidualnej, koniecznie dla uzasadnienia dobrej pracy. Oba założenia nie są ostatecznie fałszywe, jak na to wskazują wyniki gospodarki rynkowej, ale też oba nie mogą być nieograniczone nie rozszerzane i nieograniczenie trafne jak to uwidaczniają problemy gospodarki światowej. Nawet kiedy po uporządkowaniu szczegółów, gospodarka rynkowa zasadzać się będzie na określonym układzie reguł, mimo to nie będzie się potrafiło uczynić człowieka zbędnym ani wykluczyć jego wolność moralną ze spraw gospodarczych. Wyraźniejszym jest dzisiaj to, że rozwój gospodarki światowej powiązany jest z rozwojem światowej wspólnoty, ogólnoczeskiej rodziny ludzkiej, że dla rozwoju tejsze wspólnoty ma istotne znaczenie rozwój duchowych sił człowieka. Te duchowe siły są także komponentem gospodarczym: reguły rynkowe funkcjonują tylko wtedy gdy istnieje moralny consensus akceptujący je.

Napięcie między czysto liberalnym modelem gospodarczym a wartościowaniem etycznym prowadzi do antagonizmu między nimi. Powiązanie między rynkiem a moralnością nie jest już dzisiaj dłużej wyłączenie kwestią teoretyczną, ponieważ wewnętrzne nierówności poszczególnych regionów gospodarczych zagrażają równowadze gospodarki. Od lat pięćdziesiątych usiłuje się poprzez projekty rozwojowe przywrócić tę równowagę. Nie wystarczy dzisiaj ocena, że dotychczasowe wysiłki spełziły na niczym i nierówności się jeszcze nawet zaostrzyły. Skutek jest taki, iż szerokie koła w Trzecim

Świecie, które z dużymi nadziejami wyczekiwały pomocy rozwojowej, teraz w gospodarce rynkowej upatrują przyczynę swej nędzy, gospodarkę tę oceniają jako system wyzysku, grzech strukturalny i niesprawiedliwość. W tej perspektywie gospodarka zarządzana centralnie pojawia się z kolei jako moralna alternatywa, którą rozpowszechnia się z wprost religijną żarliwością, która w swej istotnej treści jest religią. Podczas gdy gospodarka rynkowa zasadza się na stymulującym działaniu egoizmu i automatycznym ograniczeniu tegoż przez konkurujące ugoizmy, tutaj zdaje się dominować idea sprawiedliwego zarządzania, w której w każdym przypadku zawarty jest postulat tego same, o prawa dla wszystkich i proporcjonalnego podziału dóbr.

Centralne zarządzanie gospodarką nie czyni systemu gospodarczego bardziej etycznym.

Zapewne dotychczasowe przykłady nie są zachęcające, ale nie do odparcia jest nadzieja, że idea moralną dałoby się zmateriałizować: „dyby ogół, takie panuje mniemanie, oparłby się na silnym fundamencie moralnym, pojednać moralność i efektywność w ramach społeczeństwa, które nis byłoby skoncentrowane na maksimum zysku lecz oparte na samoograniczeniu i na wzajemnym służeniu. Tak więc spór między gospodarką a etyką staje się dysputą przeciwko gospodarce rynkowej i na rzecz gospodarki centralnie zarządzanej, która, tak się miernie ma prawdziwie etyczny fundament.

Pełny kontekst przedstawionej tutaj kwestii będzie dopiero w pełni widoczny kiedy uwzględni się teraz trzeci obszar gospodarczych i teoretycznych rozważań: świat marksistowski. W oparciu o swoją teoretyczną i „praktyczną” strukturę system marksistowski jako gospodarka zarządzana centralnie jest radykalnym przeciwieństwem gospodarki rynkowej”. Prosperity oczekuje się na podstawie tego, że nie istnieje prywatne zarządzanie środkami produkcji, że podaż i popyt nie tworzą równowagi dzięki wolnej konkurencji, a zatem nie ma miejsca dla prywatnej żądzy zysku, lecz wszelkie dyspozycje pochodzą od centralnej administracji gospodarczej. Jednak pomimo tego radykalnego przeciwieństwa w odniesieniu do konkretnych mechanizmów gospodarczych istnieje także zbieżność fundamentalnych założeń filozoficznych. Pierwsza zbieżność wyraża się w tym, że także marksizm jest determinizmem, na odwrót także i on obiecuje pełne wyzwolenie jako owoc determinizmu. Z tego powodu poważnym błędem sięgającym podstaw byłoby uznanie systemu centralnego zarządzania za system bardziej etyczny od mechanistycznego systemu gospodarki rynkowej.

Marksizm - totalna redukcja do wymiaru ekonomicznego

Powyższe stwierdzenie będzie wyraźniejsze gdy oprę je o przykład: Lenin przytaknął tezie Sombarta, że nie istnieje w marksizmie ani gram etyki, jedynie prawidłowości ekonomiczne. Tak, determinizm jest tu daleko bardziej radykalny i zasadniczy niż w liberalizmie: ten uznaje bądź co bądź sferę subiektywności i uważa ją za domenę etyki; tutaj przeciwnie teraźniejszość i historia są totalnie zredukowane do ekonomii a odgródzenie własnej sfery prywatności zdaje się być oporem przeciwko jedynie obowiązującemu prawu historii a więc przeciwna postępowi reakcja, która nie może być tolerowana. Etyka zredukowana zostaje do filozofii dziejów, filozofia dziejów rozpada się na strategię partyjną.

Druga zbieżność przejawia się w tym, że determinizm nie uznaje niezależności etyki, sprowadzając ją jako istotny wymiar do ekonomii. Szczególnie tragicznym w marksizmie jest sprowadzenie religii do ekonomii, traktowanie jej jako odzwierciedlenia określonego systemu gospodarczego, jako przeszkody na drodze prawdziwego poznania, prawdziwego działania, przeszkodą dla postępu podążającego w myśl żelaznych praw historii. Zostaje tutaj także założone, że w dziejach dialektycznego przebiegu - negatywnego i pozytywnego, jeszcze nie ugruntowana istota ostatecznie zrealizować się musi w totalnej pozytywności. Jasnym jest, że przy takim przedstawieniu rzeczy Kościół nie jest w stanie wnieść nic konstruktywnego do gospodarki światowej; w problematyce gospodarczej jest tylko czymś co musi zostać przszytycznions. Doraźnie bywa on wykorzystywany jako środek do zniszczenia siebie samego i jako instrument "pozytywnych sił historii", koncepcja ta jest najnowszym podejściem w powyższej kwestii, zasadniczego stanowiska marksizm jak wiadomo nie zmienił.

Zresztą cały system to praktycznie apoteoza centralnego zarządzania, w którym "duch świata" ma sam asystować swemu dziełu aby było zgodne z założeniami. Aby stwierdzić, że jest to mit w najgorszym znaczeniu tego słowa wystarczy po prostu empiryczna konstatacja, która ustawicznie pozwala się zweryfikować. Tak oto jasnym stało się radykalne wyrzeczenie się konkretnego dialogu między Kościołem a systemem gospodarczym, który jako warunek sine qua non postępu traktuje tezę o zbędności Kościoła.

Podczas pracy nad ustaleniem okoliczności rozmowy między Kościołem a przedstawicielami kół gospodarczych natknąłem się na jeszcze jeden, ozwarty aspekt powyższego problemu. Staję się on widoczny w znanej wypowiedzi Teodora Roosevelta z roku 1912: "Sądzę, że asymilacja krajów południoweamerykańskich ze Stanami Zjednoczonymi długo i z trudem będzie przebiegała dopóty kraje te będą katoliikimi". W tym samym duchu w 1969 Rockefeller w Rzymie podczas swego referatu zalecił aby tamtejszych katolików zastąpić innymi chrześcijanami - przedsięwzięcie to jak wiadomo jest w pełniym toku. W obu wypowiedziach religia w tym przypadku chrześcijaństwo, otwarcie traktowana jako czynnik społeczno - polityczny jak też i polityczno - gospodarczy, który ma zasadnicze znaczenie w kształtowaniu się struktur politycznych i perspektyw gospodarczych. Przypomina to tezę Maxa Webera o wewnętrznym związku między kapitalizmem a kalwinizmem, między kształtem porządku gospodarczego a ideą religijną.

Prawie na głowie zostaje tu postawiona teza Marksa: to nie produkcja wytwarza pojęcia religijne lecz fundamentalna orientacja religijna decyduje o tym jaki system gospodarczy może się rozwinąć. Tylko protestantyzm zdolny był do stworzenia wolnej gospodarki, podczas gdy katolicyzm nie posiada żadnego stosownego wolnościowego systemu wychowawczego uwzględniającego samą dyscyplinę lecz bardziej uprzywilejowuje systemy autorytarne - pogląd ten jest bez wątpienia jeszcze dzisiaj dość szeroko rozpowszechniony i w najnowszych czasach wiele zdaje się za nim przemawiać. Z drugiej strony czy bez zastrzeżeń mielibyśmy dzisiaj uważać system liberalno - kapitalistyczny za wszystkimi korektami, które w międzyczasie przyjęto, za ratunek dla świata, jak to jeszcze miało miejsce w erze Kennedy'ego z jej optymizmem Peace-Corps. Zarzuty Trzeciego Świata wobec tego systemu mogą być jednostronne lecz nie bezpodstawne.

Należałoby tu chyba najpierw pobudzić samokrytykę w łonie wielu wyznań chrześcijańskich odnośnie ich etyki politycznej i gospodarczej, która nie może zostać sprowadzona do wewnątrzkościelnego giałcgu lecz tylko wtedy będzie owocna gdy będzie dialogiem z tymi, którzy są chrześcijanami i menedżerami przemysłu. Przez długi okres czasu kreowała się swoista tradycja w oparciu o którą sprowadzali oni swoje chrześcijaństwo do sfery subiektywnej natomiast jako partnerzy gospodarczy przestrzegali praw rynku, obydwa obszary z powodu nowożytnego rozdzielenia na świat subiektywny i obiektywny rzeczywistości zdają się być ze sobą niestykalne. Wszakże musiało dojść do ich zetknięcia - dwóch światów z natury nierozdzielnych i niezmiyszanych ze sobą.

Historia gospodarcza coraz wyraźniej uzmysławia nam fakt, że doskonalenie się systemów gospodarczych, ich liczenie się ze wspólnym dobrem zależy od określonej dyscypliny etycznej, która może się trwale uzewętrnić tylko dzięki sile religii. Polityka gospodarcza, która nie tylko podporządkowana jest dobru grupowemu, właśnie, nie tylko dobru grupowemu określonego państwa lecz dobru wspólnemu rodziny ludzkiej wymaga w najwyższym stopniu dyscypliny etycznej i do tego w najwyższym wymiarze sił religii.

Edukacja polityczna, która ma dokonywać się na podstawie ściśle gospodarczych reguł, mimo wszelkich humanitarnych zabiegów jest dziś nie do przyjęcia. Cel ten może być zrealizowany gdy zostaną wyzwolone w tym kierunku zupełnie nowe siły etyczne. Moralność, która doświadczywszy faktyczności praw gospodarczych uważa, że może je zignorować nie jest moralnością lecz moralizmem - czyli przeciwieństwem moralności. Ściśle rzeczowe traktowanie spraw zapoznające etos jest niedocenianiem rzeczywistości ludzkiej a więc jest nierzeozowe. Potrzeba dziś szczególnie wysokich kompetencji gospodarczych jak i szczególnego etosu w służbie właściwym celom wraz z odpowiedzialnymi politycznie i społecznie nośnymi opiniami.

Józef kardynał Ratzinger

FRANKFURTER ALLGEMEINE ZEITUNG,
Nr 284 ,7 grudzień 1985

ARCHIWUM "ANTYK-U"

W dniu 11 września 1944 roku znalazłem się wraz z grupą około 100 oficerów AK, aresztowanych przez NKWD po zakończeniu walk o Wilno, w obozie jenieckim w Riaz-

A.W.

Ucieczka z generałem

"Wilkiem" - wspomnienie

całe kierownictwo Delegatury Rządu na Okręg Lubelski. Kobiet było w obozie kilkanaście.

W Diagilewie panował wojskowy porządek, z podziałem na bataliony, kompanie i plutony. Dwaj kapelani sprawowali służbę duszpasterską, w niedziele odprawiane były Msze Święte.

Ogromna większość obywateli wykazywała jednolitą, patriotyczną postawę. Żołnierze zachowali dobrowolnie surową dyscyplinę, słuchali jedynie swych dowódców z AK, odświadczyli honory wojskowe i na każdym kroku okazali im należny szacunek. Usiłowania sowieckich władz obozowych wspólnie z drobną grupą "demokratów", zmierzające do rozbitcia obozowej solidarności, okazały się bezskuteczne.

Przybycie generała "Wilka"

W październiku 1946 roku przywieziono z moskiewskiego więzienia do obozu w Diagilewie gen. "Wilka". Ulokowano go w pomieszczeniu zajmowanym przez trzech generałów i dwóch pułkowników Armii Krajowej. Byli to:

- gen. Ludwik Bittner /"Halka"/, dowódca 9 DP AK,
- gen. Władysław Filipowski /"Janka"/, komendant Obszaru Lwów,
- gen. Kazimierz Tuniański /"Grabowski"/, komendant Okręgu Lubelskiego AK,

- płk dypl. Stefan Czerwiński /"Stefan"/, komendant Okręgu Lwowskiego AK i zastępca komendanta Obszaru,
- płk dypl. Adam Świtalski /"Dąbrowa"/, dowódca 3 DP AK.

Jako najstarszy rangą z grupy wileńskiej, a ponadto dobrze znany gen. "Wilkowi" z bliskiej współpracy w wileńskim podziemiu już od grudnia 1939 roku, ożułem się w obowiązku zapoznać Generała z sytuacją w obozie. Generał z kolei opowiedział mi o swoich przeżyciach od chwili aresztowania. Po długim śledztwie w siedzibie NKWD przy ul. Ofiarnej, został wywieziony w maju 1945 roku do Moskwy jako ewentualny świadek w szykującym się procesie gen. Okulickiego i towarzyszy. Przebywał odtąd na Butyrkach, jednak w procesie nie został wykorzystany. Wprost z Butyrek, po zwróceniu mu generalskiego munduru, został przewieziony do Diagilewa. Opowiadał, że na Butyrkach miał zapewnione stosunkowo dobre warunki pobytu. Ze względu na przewlekłą chorobę żołądka otrzymał lepsze wyżywienie i miał opiekę lekarską.

W Diagilewie "grupa generalska" otrzymywała lepszy wikt, a Generał - jako rekonwalescent - dostawał dodatkowe racje masła i cukru. Stan jego zdrowia stopniowo poprawiał się, oraz rzadsze były ataki bólu.

Z pozostałymi generałami "Wilk" nie utrzymywał zbyt zażyłych stosunków, w nieco lepszej komitywie był tylko z jednym z pułkowników. Jeśli mnie pamięć nie myli, był to płk Czerwiński.

Ponieważ "Wilk" nie znał osobiście wszystkich oficerów z Okręgu Wileńskiego przebywających w obozie, przedstawiałem mu ich kolejno, od dowódców brygad poczynając. Te osobiste kontakty między Generałem a jego oficerami przyczyniły się z pewnością do podniesienia morale grupy wileńskiej.

Starłem się jak najczęściej dotrzymywać "Wilkowi" towarzystwa, z czego był najwyraźniej zadowolony. Prowadzone w czasie spotkań rozmowy i dyskusje /a tematów nie brakowało/, bardzo nas do siebie zbliżyły.

Przygotowanie ucieczki

Myśl o ucieczce z obozu zaczęła mnie nurtować od dość dawna, jeszcze przed przybyciem Generała. Teraz, podczas któregoś z kolei rozmów, zwierzyłem się "Wilkowi" z mego zamiaru. Ku memu ogromnemu zdumieniu i - przyznam się - przerażeniu, zapalił się do projektu i zdecydowanie oświadczył, że przyłączy się do ucieczki. Nie bardzo wyobrażałem sobie, jak Generał podoła trudom, które nas niewątpliwie czekały. Ponieważ jednak trwał stanowczo przy swoim zamiarze, nie śmiałem oponować i pogodziłem się z myślą, że uciekamy razem.

Od marca 1947 roku zaczęliśmy przygotowania. Przyłączył się do nas pewien kapitan lotnictwa /nazwiska nie pamiętam/ z grupy lwowskiej. W pierwszej kolejności należało zaopatrzyć się w nożyce do przecinania drutu, bo obóz był otoczony drutem kolczastym. O oryginalne nożyce było trudno, lecz kapitan podjął się zdobyć obcegi lub przynajmniej kombinerki. Drugą nie mniej ważną sprawą było nagromadzenie żywności, którą musieliśmy wziąć ze sobą na drogę, w ilości wystarczającej przynajmniej na tydzień. Zaczęliśmy więc suszyć suchary i oszczędzać cukier. Trzecia sprawa - to zdobycie pie-

niędzy. Sprzedałem w tym celu jakiemuś żołnierzowi pracującemu poza obozem swój kozuszek. "Wilk" - jak poprzednio wspomniałem - jako rekonwalescent otrzymywał dodatkowo masło, którego sam nie zjadł, sprzedawał więc je żołnierzom pracującym na zewnątrz. W ten sposób zbieraliśmy pewien kapitałik.

Postanowiliśmy wyruszyć na przełomie lipca i sierpnia, gdy ustali się ciepła pogoda, a w polu będą warzywa, które uzupełnią nasze skromne zapasy żywności.

Plan nasz stanął pod znakiem zapytania, gdy w końcu czerwca 1947 roku w obozie ogłoszono drugi strajk głodowy. Żądano między innymi przybycia do obozu przedstawicieli władz Rzeczypospolitej /wiedzieliśmy, że w kraju odbyły się wybory do Sejmu, powołane nowy rząd i ogłoszono amnestię/ oraz ustalenia terminu odesłania nas do Polski.

W czasie trwania głodówki, generałów i pułkowników wywieziono do Riazania, gdzie - jak doszły nas słuchy - umieszczono ich w szpitalu i poddano przymusowemu odżywianiu. Później, już w czasie pobytu w Griazowcu, dowiedziałem się, że głodówka zakończyła się tragicznie dla gen. Tumidajskiego /"Grabowskiego"/. Podobno podczas brutalnego przymusowego karmienia zachłysnął się zupą i zmarł wskutek uduszenia. Starszych oficerów, wśród nich i mnie, odseparowano i umieszczono w osobnym baraku.

W Griazowcu

Po siedmiu dniach głodówkę przerwaliśmy, gdy władze obozowe solennie nas zapewniły, że wkrótce zostaniemy wysłani do Polski. W obozie wszystko powróciło do normy, ale na krótko. Już na początku lipca 1947 roku obóz rozbito na kilka grup, które następnie wywieziono w różnych kierunkach. Starszych oficerów przeniesiono do Griazowca, młodszych - do Czerepowca. Oba obozy znajdowały się w okolicach Wołogdy. Przebywali w nich jeńcy wojenni z Wehrmachtu i SS. Podoficerów i szeregowych wywieziono do republiki Baryjskiej /w dorzeczu środkowej Wołgi/ i zatrudniono przy wyrębie lasu.

Znalazłem się w obozie w Griazowcu i znów spotkałem się z Generałem. Ogromnie ucieszył się, że znów będziemy razem. Z ucieczki nie zrezygnowaliśmy, przeciwnie, umocniliśmy się w zamiarze jej realizacji w możliwie bliskim terminie. Nasza determinacja była uzasadniona nieznośną dla nas sytuacją w nowym obozie: byliśmy traktowani przez władze obozowe na równi z hitlerowcami i byliśmy zależni od niemieckiej administracji obozowej /stołówki, lekarze, itp. /. Nasza delegacja, która udała się do komendanta obozu, protestując przeciwko przebywaniu razem z Niemcami i żądając ponownie przybycia przedstawicieli rządu RP, otrzymała wprawdzie zapewnienie, że wkrótce zostaniemy odesłani do kraju, jednak sowieckim, nawet najbardziej uroczystym zapewnieniom przestaliśmy wierzyć.

Ucieczka

Nasza trójka powzięła ostateczną decyzję: uciekemy w niedzielę 17 sierpnia o zmroku. Do ucieczki byliśmy dostatecznie przygotowani

- mieliśmy kombinerki do przecięcia drutu, prowiantu na kilka dni i gotówki około 1000 rubli. Wybraliśmy też miejsce przejścia przez ogrodzenie. Stwierdziliśmy, że obóz jest słabo strzeżony, a druty mocno skorodowane, a więc łatwe do przecięcia.

Jeśli chodzi o trasę ucieczki, to plan kapitana różnił się od naszego planu. Kapitan zamierzał udać się najkrótszą drogą do stacji, złapać pierwszy pociąg i jechać wprost w kierunku Polski. My natomiast postanowiliśmy pomaszzerować na wschód do linii kolejowej Kirow-Moskwa, na którejś stacji kupić bilety do Moskwy i dopiero z Moskwy pojechać do Wilna.

W niedzielny poranek 17 sierpnia przeżyliśmy szok. Kilku kolegów uciekło z obozu z soboty na niedzielę. Na szczęście sowieckie władze obozowe jeszcze o tym nie wiedziały. Gdyby ucieczka wyszła na jaw po wieczornym apelu, ogłoszonoby alarm i nasz plan zostałby zniweczony. Należało temu za wszelką cenę zapobiec. Kilku kolegów z naszej grupy, których wtajemniczyliśmy w nasz plan, pomogło zamaskować przez cały dzień i podczas apelu nieobecność uciekających.

Po kolacji zajęliśmy punkt wypadowy, a był nim niemiecki szalwet, ustawiony w odległości około 20 m od ogrodzenia. W dużym napięciu nerwów doczekaliśmy się zmroku, po czym podczołgaliśmy się do ogrodzenia w kolejności: kapitan, "Wilk" i ja. Kapitan sprawnie przeciął druty, droga do wolności była otwarta. Po przeczołganiu się pod drutami dotarliśmy do oddalonych o kilkadziesiąt metrów zasłoi. Tu pożegnaliśmy się z kapitanem, który poszedł swoją drogą. /1/. My poszliśmy szybkim krokiem dalej w kierunku traktu Archangielsk - Wołoga - Jarosław - Moskwa. Przekroczyliśmy trakt i zgodnie z planem skierowaliśmy się na wschód w kierunku Kirowa.

Zaplanowaliśmy, że iść będziemy nocą, a odpoczywać w dzień. Tak też uczyniliśmy. Całą noc maszerowaliśmy i dopiero o świcie zrobiliśmy postój. Zaszliśmy się w lesie i po skromnym posiłku szybko zasnęliśmy. Przespaliliśmy cały dzień, znów poszliśmy i o zmroku dalszy marsz. Generał nadspodziewanie dobrze znosił trudy, dotrzymywał mi kroku i nie skarżył się na żadne dolegliwości.

Następny dzień był podobny. Byliśmy przekonani, że posuwamy się planowo na wschód, jednak wkrótce stwierdziliśmy z przerażeniem, że krążymy wokół obozu. Przekonaaliśmy się o tym, kiedy w nocy ujrzelśmy światła obozu, z którego uciekliśmy. Po krótkiej naradzie zmieniliśmy plan. Postanowiliśmy trzymać się traktu i maszerować w dzień omijając osiedla. Tak też zrobiliśmy. Po dwóch dniach dotarliśmy do pierwszego miasteczka. Był najwyższy czas, aby uzupełnić prowiant, który właśnie całkowicie wyczerpał się. Na bazarze kupiliśmy chleba i jajek, a ja ponadto kupiłem czapkę radzieckiego kolejarza z czerwoną gwiazdą. Poczuliśmy się w niej jak prawdziwy "ruskiej Czerwony". Należało zaznaczyć, że obaj bardzo dobrze mówiliśmy po rosyjsku i w czasie całej wędrowki posługiwaliśmy się wyłącznie tym językiem, nawet w rozmowach między sobą.

Ponieważ stwierdziliśmy, że w pobliżu stacji kolejowej kręcą się oficerowie NKWD, poszliśmy dalej wzdłuż torów. Następnego dnia wczesnym rankiem dotarliśmy do jakiejś stacji, jednak kasa była jeszcze nieczynna, wobec czego po nadejściu pierwszego pociągu jadącego w kierunku Jarosławia wpakowaliśmy się do wagonu bez biletu. Jechaliśmy w niesamowitym tłoku, co nam nawet odpowiadało, bo konduktorzy nie mieli możliwości sprawdzania biletów. W Jarosławiu udaliśmy się przede wszystkim do "bani", gdzie za parę rubli mogliśmy nareszcie porządnie umyć się. Po skromnym obiedzie w jakiejś

stołowie, wykupiliśmy bilety do Aleksandrowa i pod wieczór ruszyliśmy w dalszą drogę.

W Moskwie

W Aleksandrowie przesiadaliśmy się do pociągu jadącego do Moskwy, dokąd dotarliśmy bez żadnych przeszkód. Do centrum miasta udaliśmy się tramwajem, wysiedliśmy przy dużym bazarze. Zaczęliśmy pertraktować z jakąś handlarką w sprawie kwatery, ale nadjechała milicja i tłum na bazarze szybko się rozprzeczł. My również co prędzej oddaliśmy się, by nie mieć do czynienia z milicją. Ruszyliśmy na dalsze poszukiwanie kwatery. Trafiliśmy znów do łaźni, tylko że znacznie większej niż w Jarosławiu. Kąpiących się obsługiwał starszy mężczyzna. Gdy zagađnałem o kwaterę, chwilę zastanowił się, po czym powiedział abyśmy przyszli za dwie godziny, bo on musi porozumieć się z żoną. Przyszliśmy zgodnie z umową, "banszożik" zgodził się nas przemocować. Pod wskazanym adresem zastaliśmy bardzo miłą etaruskę, która uprzejmie nas przyjęła i wskazała pokój, gdzie mieliśmy przemocować. Skoczyłem do sklepu i za resztę pieniędzy kupiłem butelkę wódki i kawałek kiełbasy. Poczestowaliśmy "banszożika", gdy wrócił wieczorem z pracy. Następnego dnia poszliśmy do hotelu "Moskwa", w którym - według informacji kolegów w obozie - miała kwaterować pewna pani z Warszawy, pomagająca rodakom wrócić do kraju. Niestety pani ta już opuściła hotel i wyjechała do Polski.

Generał chwilę zastanowił się, po czym zaskoczył mnie propozycją, której nie spodziewałem się. Zapropozował udać się do polskiej ambasady i oficjalnie załatwić wyjazd do Polski. Wie bardzo podobał mi się ten pomysł, lecz "wilk" nie ustąpił, wobec czego po uzyskaniu adresu udaliśmy się w kierunku ambasady. Ponieważ jednak wejście do gmachu było pilnowane przez miliojantów, zrezygnowaliśmy z wizyty w ambasadzie i wróciliśmy do swojej kwatery.

Ceny żywności w Moskwie były bardzo wysokie - na przykład kilogram chleba kosztował 70 rubli. Nasze zasoby pieniężne były na wyczerpaniu, zmuszeni więc byliśmy znów coś spieniężyć. Tym razem były to buty i płaszcz generała, które tegoż dnia oddaliśmy handlarzowi na bazarze za 200 rubli.

W drodze do Wilna

Następnego dnia pożegnaliśmy się z "banszożikiem" i tramwajem pojechaliliśmy na Dworzec Białoruski. Gdy w kasie poprosiłem o bilety do Wilna, zażądano ode mnie "putiowki". A więc podróż pociągiem dalekobieżnym odpadała, należało korzystać z pociągów lokalnych.

Pociągiem podmiejskim dotarliśmy do moźajska. Czekając na dworcu na pociąg do Wiaźmy zauważyliśmy, że do pociągu dalekobieżnego jadącego przez Wiaźmę do Smoleńska i dalej, ładują się pasażerowie na gapę. Lokowali się na dachach i na przejściach między wagonami. Postanowiliśmy kontynuować naszą podróż w ten sam sposób. Staneliśmy na pomoście między wagonami, pociąg ruszył.

Do Wiaźmy dotarliśmy szczęśliwie, zaryzykowaliśmy więc dalszą

jazdę. Niestety sporo jeszcze kilometrów przed Smoleńskiem spotkała nas niemiła przygoda. Drzwi przejściowe nagle otworzyły się i Generał został wciągnięty do środka. Po chwili i mnie chwycił konduktor za pas i zaczął ciągnąć do wagonu. W pierwszej chwili chciałem wyrwać się i przeskoczyć na etapień sąsiedniego wagonu, lecz zdałem sobie sprawę, że grozi to śmiercią, bo w pędzącym pociągu nie potrafię obliczyć skoku. Zrezygnowany wszedłem do środka. Konduktor, który nas przyłapał, obruszył się na mnie, bo z mego powodu - mówił - mógł otrzymać trzy lata więzienia. Tłumaczyłem się, że chciałem kupić bilet, ale mi go nie chciano sprzedać, wobec czego, może on sprzeda nam bilety. Zgodził się, więc wygrzebaliliśmy ze wszystkich kieszeni resztę naszej gotówki, a było tego około 200 rubli i wręczyliśmy konduktorowi. Udobruchał się i kazał nam kontynuować podróż w przedsonku wagonu.

Przed Smoleńskiem wyskoczyliśmy w biegu pociągu i udaliśmy się do miasta. Byliśmy bez grosza, więc przede wszystkim poszliśmy na bazar, aby coś spieniężyć. Nie mając innego wyjścia, sprzedałem pamiątkowy zegarek, który otrzymałem niegdyś od Generała jako prezent imieninowy. Generał sprzedał swoją marynarkę i w ten sposób zdobyliśmy pieniądze potrzebne na dalszą podróż. Wróciliśmy na dworzec i wykupiliśmy bilety do Mińska. W Mińsku nie zatrzymywaliśmy się, przesiadaliśmy się na pociąg do Kołodeczna.

Znów na Ojczyściej Ziemi

Z Kołodeczna dojechaliśmy lokalnym pociągiem do stacji granicznej z republiką litewską późnym wieczorem. Pociąg do Wilna odchodził o godzinie 10 rano następnego dnia. Byliśmy więc zmuszeni przedrżać do świtu w poczekalni. Rano, po wyjściu z budynku stacyjnego, zobaczyliśmy z daleka wieżę kościoła. Również do odejścia pociągu mieliśmy sporo czasu, postanowiliśmy udać się do kościoła i tam ewentualnie zdobyć wiadomości o aktualnej sytuacji w Wilnie.

Weszliśmy do kościoła. Generał usiadł w ławce, ja przystąpiłem do spowiedzi, podczas której zwierzyłem się księdzu, że wracam z kolegą ze Związku Radzieckiego. Ksiądz zaprosił nas na plebanię i poczęstował śniadaniem. Było dużo dobrego, wiejskiego chleba, twarogu i miodu, a do tego doskonała herbata. Generał poinformował księdza kim jesteśmy i zapytał o księży pozostających w Wilnie. Po śniadaniu ksiądz serdecznie nas pożegnał i pobłogosławił na drogę. Byłem ogromnie wzruszony, że po tylu latach udręki zostaliśmy w jakiś sposób przywitani na Ojczyściej Ziemi. Ten fragment ucieczki głęboko utkwiał mi w pamięci.

Pociąg wkrótce nadszedł i wyruszyliśmy do Wilna celu naszej podróży.

Powrót do Wilna i ponowne aresztowanie

Przybyliśmy wreszcie do Wilna. Szczęśliwie pokonaliśmy najtrudniejszy etap naszej podróży. Z dworca udaliśmy się bezpośrednio na Antokol, gdzie Generał miał znajomych, mogących użyczyć nam schronienia. Przy ul. Polowej mieszkała dobra znajoma Generała, dr Wasłowska

wraz matką. Panie ochętnie zgodziły się nas zakwaterować.

Ułożyliśmy plan działania. Uzgodniliśmy, że każdy z nas będzie starał się zdobyć fundusze niezbędne do realizacji naszych zamierzeń. Generał miał rozegnać możliwości przedostania się z Wilna do Warszawy, ewentualnie nawiązać kontakty z dawnymi współpracownikami i zorientować się dokładniej, jak wygląda sytuacja Polaków w Wilnie. Ja tymczasem miałem udać się na tydzień do folwarku w pobliżu Zielonych Jezior, który poleciła nam znajoma pani dr Masłowskiej. Zamierzałem również w tym czasie skoczyć do Ponar, by ewentualnie odwiedzić matkę i siostrę. Wymagało to oczywiście uprzedniego zorientowania się, czy nie szukało mnie tam NKWD, ponieważ jeszcze w Diagilewie otrzymywałem od matki paczki i jej adres musiał być władzom obozowym znany. Umówiłem się z Generałem, że za tydzień spotkam się na kwatery antokolskiej i ustalimy dalsze kroki.

Po paru dniach pobytu nad Zielonymi Jeziorami wyruszyłem do Ponar. Po ostrożnym spenetrowaniu terenu spotkałem się z matką i siostrą. Okazało się, że w domu matki nikt mnie nie szukał, poczułem się więc bezpieczny. Matka zapewniła mi wsparcie finansowe, zaś siostra obiecała udać się do Landwarowa, odszukać znajomego kolejarza i umówić kontakt z nim. Wiązałem duże nadzieje z tym kolejarzem, który był akowcem i ewentualnie mógł zorganizować przerzut przez granicę radziecko - polską. Poza tym siostra obiecała zdobyć dla mnie zaświadczenie stwierdzające, że jestem robotnikiem rolnym majątku państwowego /sowchozu/ Biała Waka. Siostra pracowała tam w biurze.

Po paru dniach ponownie byłem w Ponarach. Siostra wręczyła mi zaświadczenie i na moją prośbę zobowiązała się załatwić jeszcze jedno dla Generała. Poinformowała też, że umówiła kolejarza na spotkanie ze mną w najbliższą niedzielę 14 września, czyli za cztery dni.

Upłynął właśnie uzgodniony tydzień, udałem się więc do kwatery na Antokolu na spotkanie z Generałem. Oświadczył, że sprawa naszego wyjazdu do kraju jest w toku załatwiania. Odbył w tej sprawie długą i szczerą rozmowę z pełnomocnikiem rządu RF do spraw repatriacji, urzędującym jeszcze w Wilnie. Wyjazd ma odbyć się legalnie za pośrednictwem polskiej ambasady w Moskwie. Pełnomocnik załatwi nam delegacje do Moskwy i w tym celu musimy mu doetażować nasze zdjęcia. Ja ze swej strony poinformowałem Generała, że zamierzałem załatwić przerzut przez granicę przy pomocy znajomego kolejarza. Usłyszałem w odpowiedzi, że nie ma potrzeby korzystania z takich metod, skoro możemy załatwić wyjazd oficjalnie przez naszą ambasadę. Nareszcie skończymy z konspirowaniem.

Wręczyłem Generałowi otrzymane od siostry zaświadczenie, bo dla siebie postanowiłem wziąć to drugie, które miałem obiecać. Generał ochętnie przyjął dokument i z miejsca zaczął przyswajać zawarte w nim dane. Następnie poszliśmy do fotografa na ul. Kalaryjską. Zdjęcia miały być do odebrania następnego dnia, tj. 10 września rano.

Generał polecił, abym ze zdjęciami poszedł do Biura Pełnomocnika przy ul. Wileńskiej, który będzie na mnie czekał o godzinie 11⁰⁰ i wręczy mi delegację służbowe do Moskwy. Pożegnaliśmy się, uzgadniając następne spotkanie na Antokolu w dniu 13 września. Generał udał się do folwarku koło Zielonych Jezior.

10 września odebrałem fotografie i udałem się pod wskazany adres na ul. Wileńską. Drzwi otworzył pan z bródką. Gdy podałem cel mego przybycia, bardzo zdenerwował się i powiedział, że o niczym nie wie. Kazał mi nstychmiast oddalić się. Mojego tłumaczenia nie chciał

słuchać i powtarzał, że o niczym nie wie i nie ma czasu na rozmowę, bo szykuje się do wyjazdu. Odszedłem z niezłym.

Wróciłem do kwatery na Antokolu i pozostałem tam dwa dni. 12 września rano pojechałem do Ponar, z zamiarem powrotu następnego dnia do Wilna na spotkanie z Generałem.

Pogoda była piękna, zaoznaczała się złota polska jesień. Dzień spędziłem w dobrym nastroju, odpocząłem i odprężyłem się. Matka zapewniła mnie, że pieniądze na dalszą podróż otrzymam za dwa dni, a siostra obiecała dostarczyć mi drugie zaświadczenie w tym samym terminie.

Przewidywałem, że wobec niezakąwienia ofiojalnego wyjazdu do Moskwy za pośrednictwem Pełnomocnika, Generał zgodzi się na nielegalne przekroczenie granicy, korzystając z usług kolejarza. Na planowanym spotkaniu z nim w Landwarowie uzgodniłbym szczegóły. Miałem też nadzieję, że Generał również zechce wziąć udział w rozmowie z kolejarzem. Z tą myślą usnąłem.

Wczesnym rankiem 13 września obudziły mnie jakieś hałasy i tupot nóg. Po chwili drzwi otworzyły się z trzaskiem i do pokoju wpadło kilku żołnierzy z pepezami gctowymi do strzału. Podszedł do mnie ofioer NKWD i kazał ubierać się. O oporze nie mogło być mowy. Musiałem opróżnić kieszenie - znaleźli zdjęcie moje i "Wilka". Wyprowadzono mnie przez kuchnię na dwór. Przechodząc przez kuchnię ujrzałem etruczlałą matkę i siostrę. Zdażyła mi szepnąć, że "Wilki" został ujęty, a ona też jest aresztowana.

Po chwili wsadzono nas osobno do oczekających przed domem samochodów ciężarowych. Siostry więcej nie widziałem /2/.

Zgążyłem zauważyć, że dom matki był szczelnie otoczony przez enkawudzistów. Do ujęcia mnie użyto całej kompanii żołnierzy.

Kolumna złożona z czterech samochodów ciężarowych ruszyła w kierunku Wilna. Wkrótce znalazłem się na ul. Ofiarnej w gmachu NKWD który dobrze znam z pobytu w nim przed trzema laty.

Czekało mnie śledztwo, więzienie i roczny pobyt w tym samym obozie, z którego uolekłem z Generałem. Do kraju wróciłem w styczniu 1949 roku.

Generała nigdy więcej nie dane mi było spotkać. Przeszedł on śledztwo w wileńskim NKWD, po czym został dołączony do grupy ofioerów z obozu w Diagilewie, wracających w listopadzie 1947 roku do Polski. Tu został aresztowany przez UB w lipcu 1948 roku i osadzony na mokotowie, gdzie zmarł 29 września 1951 r. Związki Generała zostały ekshumowane i przeniesione na cmentarz wojskowy na Powązkach w kwietniu 1957 roku.

1/ Później, podczas mego pobytu drugiego w Griażowcu, dowiedziałem się, że kapitan - lotnik został schwytyany następnego dnia po uoleczce.

2/ Spotkaliśmy się po piętnastu latach, gdy siostra wróciła z katorgi i zesłania.

CENA 800-

Podziękowania dla Teresy w innej pozycji :

ANTYK