

„AN EKS”

23

kwartalnik polityczny

KRZYSZTOF DOROSZ
Śladami Kolumba

O MYŚLI SOCJALISTYCZNEJ

ROZMOWA Z CORNELIUSEM CASTORIADISEM

PETER L. BERGER

IRVING HOWE

↳ Mit socjalistyczny

Socjalizm a liberalizm

ALAIN BESANÇON

Sowiecka teraźniejszość i rosyjska przeszłość

JADWIGA SZADEK

Zjazd funkcjonariuszy

PRZEDRUK: **alternatywy** POLSKA 1981

Kwartalnik Polityczny *ANEKS* wydawany jest
przez Polskie Koło Naukowe Uppsala - London

© by *ANEKS* - Political Quarterly
ISSN 0345-0295

REDAGUJE ZESPÓŁ

Redaktor: Aleksander Smolar
9, rue dr. A. Schweitzer
92 220 Bagneux, France

Zamówienia *ANEKSU* oraz listy do redakcji
prosimy kierować na adres:

ANEKS, 61 DORSET ROAD
LONDON W5 4HX, ENGLAND

CENA ROCZNEJ PRENUMERATY (4 n-ry) *ANEKSU*
wynosi:

w Europie i gdziekolwiek na świecie pocztą zwykłą
US\$15.00, Skr. 50.00, FF50.00;
w Wlk. Brytanii £6.00

Cena prenumeraty pocztą lotniczą wynosi:

U.S.A. i Kanada	równowartość US\$20.00
Ameryka Płd. i Łacińska	równowartość US\$20.00
Bliski Wschód i Afryka	równowartość US\$19.50
Australia	równowartość US\$22.00

Cena prenumeraty dla bibliotek, instytucji oraz organizacji
jest wyższa o 50%

Cena pojedynczego egzemplarza: US\$4.00, Skr15.00, FF15.00;
w Wlk. Brytanii £1.75

Należność za prenumeratę oraz wpłaty na fundusz wydawniczy *Aneksu*
prosimy przysyłać w formie:

- przekazu pocztowego na konto (CCP, National Giro):
Postgiro-Stockholm, konto Nr 87 42 56-1,
- lub czeku, PO, International MO wystawionego na:
ANEKS (61 Dorset Road, London W5 4HX, England)

Printed and bound in Great Britain

"ANEKS"

kwartalnik polityczny

23/1980

SPIS TREŚCI

Od redakcji	2
Krzysztof Derosz: Śladami Kolumba	5

O MYŚLI SOCJALISTYCZNEJ

Wywiad <i>Aneksu</i> : Cornelius Castoriadis	44
Peter L. Berger: Mit socjalistyczny	56
Irving Howe: Socjalizm a liberalizm — warunki pojednania	73

Alain Besançon: Sowiecka teraźniejszość i rosyjska przeszłość	87
Jadwiga Szadek: Zjazd funkcjonariuszy	108

O „STYLACH POLITYCZNEGO MYŚLENIA”

MARCINA KRÓLA

Andrzej Jakubowski: Okolice <i>Buntu Młodych</i>	121
Paweł Bochner: Styl politycznego myślenia	128

NOTY I REFLEKSJE

Mówi Dżilas: Czy równowaga rynekowa w socjalizmie jest możliwa • List Andrzeja Vincenza do Despastera, bez tytułu • Lewy, lewa, kto tam rusza p. awa? • Nauka i polityka w Hamburgu	149
---	-----

OD REDAKCJI

Rozwój ruchu demokratycznego w Polsce jest znany Emigracji przede wszystkim poprzez działania podejmowane w obronie praw ludzkich i obywatelskich, manifestacje publiczne, protesty, prześladowania jego członków. Publikowane na Zachodzie kwartalniki literackie *Zapis* i *Puls* umożliwiają zapoznanie się z twórczością literacką pozostającą poza zasięgiem cenzury. Natomiast toczące się dyskusje polityczne, refleksja nad celami długofalowymi ruchu, jego perspektywami, kształtem przyszłej Rzeczypospolitej docierają na Zachód w sposób niepełny, często zresztą niefortunnie prezentując się jako spór osób, a nie idei. Najlepiej znane są jeszcze na Zachodzie publikacje Folskiego Porozumienia Niepodległościowego; dostępny jest również kwartalnik młodych katolików *Spotkania* oraz pismo Ruchu Obrony *Opinia*. Ostatnio Instytut Literacki w Paryżu opublikował wybór artykułów z miesięcznika *Głos*, wokół którego grupuje się jedno z aktywnych środowisk ruchu demokratycznego.

Całkowicie nieznaną na Zachodzie pozostaje kilka innych ważnych wydawnictw o charakterze politycznym, z których najważniejszymi, wydaje się, są dwa kwartalniki, stawiające sobie za cel rozwijanie polskiej myśli politycznej: *Krytyka* i *Res Publica*.

Krytyka wydawana jest przez zespół, w którego skład wchodzi Stanisław Barańczak, Konrad Bieliński, Jacek Kuroń, Jan Lityński, Adam Michnik, Stefan Starczewski, Jan Walc, Roman Wojciechowski. Pismo nawiązuje do tradycji polskiego socjalizmu demokratycznego. J. Kuroń i S. Starczewski piszą w imieniu redakcji: „*Ideale PPS* są nam bliskie, toteż poszukując rodowodu w narodowej historii, najchętniej utożsamiamy się z ruchem socjalistycz-

nym". Ale nie jest to kontynuacja bezkrytyczna. Krytykuje się dominującą ateistyczną tradycję ruchu socjalistycznego, rolę, jaką odgrywał w nim marksizm, jego nadmierne zorientowanie na reformy etatystyczne, podkreślając znaczenie ruchu oddolnego, równoczesnych zmian duchowych i instytucjonalnych. Krytyka dużo miejsca poświęca sytuacji w innych krajach obozu sowieckiego, zarówno ze względu na solidarność z prześladowanymi jak i w przeświadczeniu, iż wolność Polski decyduje się nie tylko w kraju i w zależności od sytuacji w Moskwie, ale również w Pradze, Budapeszcie, Berlinie Wschodnim... Stąd też symboliczny udział w zespole redakcyjnym Václava Havela, wybitnego pisarza czeskiego, odważnego obrońcy praw i godności swego narodu, znajdującego się obecnie w więzieniu, oraz Miklósa Haraszti, węgierskiego poety, autora znanej na Zachodzie książki „Praca na akord”, opisującej stosunki w przedsiębiorstwie komunistycznym.

Główny nurt pisma *Res Publica* sytuuje się w granicach myśli, którą nazwać można liberalno-konserwatywną – mimo iż ani członkowie zespołu redakcyjnego, ani autorzy artykułów nigdzie się tak nie definiują. Zadaniem, jakie stawia sobie pismo, jest kształtowanie stylu politycznego myślenia polskich elit; myślenie o polityce, o ewentualnościach, jakie istnieją nawet w obecnej sytuacji geopolitycznej, rozważanie sytuacji i wartości polskiej kultury. Pismo widzi swoje powołanie w utrzymywaniu i rozwijaniu związków ze światem chrześcijańskim i z Europą traktowaną jako większa ojczyzna.

O ile *Krytyka* redagowana jest przez ludzi zaangażowanych w codzienne działania ruchu demokratycznego, o tyle *Res Publica* jest wydawana przez zespół, dla którego myślenie o polityce, a nie czynnie jej uprawianie jest podstawową formą oddziaływania na sytuację obecną i przyszłość kraju: „Bez względu na ocenę praktycznej skuteczności podejmowanych obecnie różnorodnych inicjatyw politycznych i intelektualnych – pisze redakcja – możemy być pewni, że jedno tylko zależy od nas: nasze myślenie.” Wielu z autorów publikujących w piśmie ma do dzisiaj możliwość kontynuowania normalnej pracy czy studiów – stąd, poza wyjątkowymi wypadkami, artykuły nie są podpisywane imieniem i naz-

wiskiem, lecz sygnowane literami, zresztą często łatwymi do rozszyfrowania w środowiskach niezależnych.

Redakcje obu pism podkreślają, że dalszy rozwój ruchu wolnościowego, jak również przyszłość kraju, zależą w dużym stopniu od zdolności politycznego myślenia społeczeństwa, od jego świadomości politycznej. „która nie będzie tylko artykulacją emocjonalnej niezgody na ohecną rzeczywistość społeczną” (*Krytyka*).

Przekonani o wadze rozwijanej w kraju niezależnej myśli politycznej oraz roli, jaką w kształtowaniu tej myśli odgrywają dzisiaj środowiska skupione wokół pism *Krytyka* i *Res Publica*, rozpoczynamy wydawanie na Zachodzie obu tych kwartalników. Trwałość naszej inicjatywy zależy będzie od zainteresowania, jakie ona wzbudzi i poparcia, jakie uzyska: od ilości prenumeratorów i wpłat na fundusz wydawniczy *Aneksu*.

ANEKS

RES PUBLICA

KWARTALNIK WYDAWANY POZA CENZURĄ W POLSCE

W nr. 1: *WIDZIANE Z WARSZAWY*; Europa i my; Szkoła czeskiej demokracji; Bohater naszych czasów; W pół drogi – warszawska szkoła historyków idei; Spór o fundamenty; *STANOWISKA* – S. Kisielewski; Czy geopolityka straciła znaczenie; *PRZEGLĄD PRASY* – Sześćdziesięciolecie; *TEMATY* – Aleksandra Wata ABC komunizmu; Kłopoty z klasykiem; Zimna wojna czy chłodne współistnienie; *NOTY O KSIĄŻKACH*

W nr. 2: *WIDZIANE Z WARSZAWY*; Oswajanie kryzysu; Zastygły obraz przeszłości; Dlaczego endecja?; Ciężki Piłsudskiego; Krajobraz z inkwizytorem; *STANOWISKA* – Polska, Niemcy i inni; *ZYGZAKIEM PRZEZ PRASĘ*; *TEMATY* – Czytanie Miłosza; *Złobycie władzy*; Dzieje pewnej książki; Dwie strony barykady; Przechyłki; Federacja i konfederacja; *NOTY O KSIĄŻKACH*.

CENA pojedynczego egzemplarza – £1.75, US\$4.00, FF/Sfr.17.00

Zamówienia wraz z wpłatą należy przysyłać na adres:

ANEKS, 61 Dorset Road, London W5 4HX U.K.

załączając czek lub przekazy pieniężne wystawione na *Aneks*.

Krzysztof Dorosz

ŚLADAMI KOLUMBA

*And the wind shall say: "Here were derent godless people:
Their only monument the asphalt roas
And a thousand lost golf balls."*

T.S. Eliot, Choruses from „The Rock“

Bez mała pięćset lat temu, dnia 3 sierpnia 1492 roku, trzy statki wyruszyły z andaluzyjskiego portu Palos w podróż do Indii. Wyprawą dowodził genueńczyk Krzysztof Kolumb. Po wielo trudnościach i kłopotach zdołał on nakłonić panujących wówczas w Hiszpanii króla Aragonii Ferdynanda i królową Kastylii Izabellę do poparcia swego śmiałego projektu. Opierając się na relacji z podróży Marco Polo i na oryginalnej interpretacji tradycji ptolemejskiej, Kolumb mniemał, że żeglując na zachód dotrze do Indii. Mniemał również, że wyprawa jego doprowadzi do znalezienia Ziemińskiego Raju. Do końca swoich dni wierzył, że Haiti to biblijna kraina Ofir, dokąd Salomon wysyłał niegdyś kręty po ziuto i drogie kamienie. Kierował się więc Kolumb względami nie tylko — jak powiedzielibyśmy dzisiaj — naukowymi, lecz także religijnymi. A przy tym ów bogobojny chrześcijanin, wyruszając w swoją daleką podróż, żądał od ich królewskich mości nadania mu szlachectwa, dziedzicznej godności admirała oceanu i wieckróla ziem odkrytych. Słowem, ekspedycja Kolumba — w przeciwieństwie do wyprawy, jaką około dwustu lat wcześniej podjął Dan-

te w towarzystwie Wergiliusza, nie miała wiele wspólnego z zbawieniem duszy. Jej motywacja była częściowo religijna, lecz cel doczesny. Jej owoce okazały się również doczesne i to w wielorakim sensie: do Hiszpanii popłynęły bogactwa, a po Europie rozszła się dobra nowina o odkryciu Nowego Świata.

Wizja raj u niebieskiego ustąpiła miejsca perspektywie szczęśliwości doczesnej i dla świata zachodniego rozpoczęła się nowa zupełnie epoka: epoka, w której najwyższą wartością miał być nie Bóg, lecz człowiek. Naturalnie trwająca do dziś era humanizmu nie narodziła się za sprawą Krzysztofa Kolumba, ale wyprawa obdarzonego niepoślednią wyobraźnią i odwagą żeglarsza genueńskie-go dobrze symbolizuje nie tylko rozpoczynające się czasy Renesansu, ale i całą epokę nowożytną.

Wspomniałem przed chwilą innego, wcześniejszego podróżnika – Dantego. Odwołując się do ogólnej symboliki krzyża możemy plastycznie uzmysłowić sobie zasadniczą różnicę między peregrynacją autora „Boskiej Komедii” a wyprawą Kolumba. O ile kierunek drogi Dantego jest pionowy: na dół do piekieł, a potem w górę – do czyśćca i raju, to Kolumb podróżuje tylko w linii poziomej. Dodajmy, że linia pionowa krzyża symbolizuje, między innymi, niebiosa, duchową intuicję, pierwiastek męski, linia pozioma zaś ziemię, rozum dyskursywny i pierwiastek kobiecy. Krzyż jako całość jest symbolem pełni, gdzie spotykają się przeciwieństwa. Łącząc niebiosa z ziemią reprezentuje on kosmiczną integrację, a w skali mikrokosmicznej połączenie wszystkich aspektów koniecznych do pełnego rozwoju człowieka. W krzyż wpisana jest ofiara Chrystusa, prawdziwego Boga i prawdziwego człowieka, który przyszedł pojednać ziemię i niebiosa. W perspektywie chrześcijańskiej zatem krzyż to połączenie natury boskiej i ludzkiej i jedność dwóch największych przykazań: miłości Boga i miłości bliźniego.

Ta symbolizowana przez krzyż pełnia ulega rozbiću w czasach Renesansu. Europejczyk wybiera Raj Ziemi, czyli doczesną szczęśliwość, rozum dyskursywny funkcjonujący nie w oparciu o intuicję duchową lecz dane zmysłowe oraz autonomię człowieka. Energia ludzka, dotychczas jakby skupiona w kontemplacji,

skoncentrowana w dążeniu ku duchowym wyżynom, otrzymuje nowe szerokie pole działania. Niebiosa się zamykają i człowiek zyskuje ziemię. Rozkwita wspaniała, pełna blasku i pasji kultura, której źródło i inspiracja leżą w geniuszu człowieka. Asceza ustępuje miejsca radości życia i ziemia wydaje się odzyskaną ponownie ojczyzną, która wita radośnie wygnańców i nie pozwala na ponure sny o utraconym raju. Renesans odkrywa człowieka i otacza go podziwem. Człowiek jest dobry, ziemia jest dobra - a jej bogactwa są nieprzebrane. Zamiast żyć połowicznie, człowiek może wreszcie cieszyć się pełnią życia i bez żadnych zahamowań stąpać po ziemi. Nie jest już pół-człowiekiem, pół-aniołem, istotą upadłą i wygnaną z raju. Człowiek mniema, że stał się pełnym bytem.¹

Dwudziesty wiek nie podziela na ogół tej optymistycznej wiary. Człowiek jest wszystkim tylko nie pełnym bytem. Nie cieszy się życiem, ale go używa. Dawny miłośnik świata stał się już to pełnym „egzystencjalnych” niepokojów szydercą, już to bezwolnym, odurzonym pacjentem przeróżnych znachorów dżuzi i uzdrowicieli społeczeństwa. I chociaż znaczna część Europy żyje dzisiaj w niespotykanym dotychczas bogactwie, chociaż nowoczesne społeczeństwa pozwalają swoim obywatelom na zaspokajanie najprzeróżniejszych zachcianek, szczęśliwych znaleźć tak samo trudno jak dawniej, a może jeszcze trudniej. Człowiek czuje się osaczony, wydany na łup potężnych, często tajemniczych sił, całkowicie od niego niezależnych. Słowem, humanistyczne obietnice renesansowe, które marksistowska wizja wyrażała perspektywą pojednania empirycznego istnienia człowieka z jego autentyczną istotą, wydają się dzisiaj jeszcze bardziej odległe niż kiedykolwiek w ciągu ubiegłych pięciuset lat, dzielących nas od wyprawy Krzysztofa Kolumba w poszukiwaniu Ziemińskiego Raju. Nie ma chyba wątpliwości, że wywodzący się z Renesansu humanizm nie spełnił pokładanych w nim nadziei i żłak z myślących ludzi kłóżyć o to kopii nie będzie. Sporna jest natomiast interpretacja owego procesu.

¹ Por. Frithjof Schuon, „Light on the Ancient World,” (Perennial Book), London (1965), s. 29-30.

W ocenie niepowodzeń ideałów humanistycznych – podobnie jak w ocenie fiaska obietnicy komunistycznej, można wyróżnić dwie zasadnicze postawy. Jedna z nich skłonna jest zachować względną czystość koncepcji i źródła klęski upatrywać w błędnej doktrynalnie czy niewłaściwej moralnie realizacji pierwotnych założeń, druga zaś kwestionuje po prostu owe założenia. Obie te postawy wyznaczają pole konfliktu światopoglądowego, w którym krzyżuje się wiele poglądów będących modyfikacjami stanowisk zasadniczych. Niniejszy szkic stanowi próbę uzasadnienia postawy drugiej, punktu widzenia, który w obecnym kryzysie kultury zachodniej dostrzega nie zaprzeczenie, lecz konsekwencję ideałów humanizmu.² I tak na przykład komunistyczny totalitaryzm stanowi w tej perspektywie pokusę i konsekwencję humanizmu, wyprawę śladami Kolumba, której trasę wytyczają mapy materializmu dialektycznego i nad powodzeniem której czuwa „opatrzność” wszechwładnego państwa.

Nietrudno stwierdzić, że totalitaryzm jest jednym z najbardziej istotnych problemów naszej epoki, „garbem” człowieka dwudziestego wieku. Trudniej nieco pogodzić się z myślą, że jego nadejście nie jest ani zupełnie nagłe, ani niewytłumaczalne. Trudniej przyjąć, że porenasansowa cywilizacja europejska „wychowała” tego molocho, i ponosi za niego odpowiedzialność. Poszukajmy więc humanistycznych uwarunkowań totalitaryzmu i zapytajmy, czy humanistyczna definicja człowieka, oparta na jego całkowitej autonomii, otwiera drogę do urzeczywistnienia pełni człowieczeństwa, czy też przeciwnie: wskazując człowiekowi jedynie doczesne powołanie, pozbawia go najwyższych możliwości, a w ostatecznym rachunku prowadzi do jego degradacji.

² Warto zaznaczyć przy okazji, że nie jest to pogląd ani nowy, ani oryginalny. O spustoszeniu duchowym spowodowanym przez światopoglądy powstałe w okresie Renesansu pisali m.in. osiemnastowieczny poeta angielski William Blake, a w XX wieku Mikołaj Bierdiajew, Jacques Maritain, T.E. Hulme, Christopher Dawson. Należy tu również wymienić takich myślicieli religijnych jak René Guénon, Frithjof Schuon i Ananda Coomaraswamy.

Komunistyczna obietnica

„Gdybym miał wybierać między hitlerowcami a komunistami, wybrałbym komunistów. Hitleryzm to barbarzyństwo, doktryna mordowania ludzi, natomiast komunizm jest w ostatecznym rachunku swego rodzaju humanizmem...”. Słowa te wypowiedział w maju 1939 roku prezydent Stanów Zjednoczonych, Franklin D. Delano Roosevelt, w rozmowie ze szwedzkim pisarzem, Svenem Stolpe. „Wiele lat później notuje Stolpe w swoim pamiętniku zobaczyłem, że w tym stanowisku leżała przyczyna historycznego błędu Roosevelta, polegającego na wpuszczeniu rosyjskiego komunizmu do serca Europy”. Podobne stanowisko reprezentował Tomasz Mann. Z oburzeniem potępiał terror stalinowski, dostrzegając zarazem w komunizmie jakąś podstawową tendencję humanistyczną. Pomimo wszystkich błędów i wypaczeń, celem komunizmu nie było przecież ustanowienie tyranii narodu panów; podbicie czy zagładza innych narodów, lecz wielka wspólnota, tworzona przez nowy typ ludzi pozbawionych egoizmu. Ta podstawowa tendencja komunizmu utrzymywał Mann wywodzi się bezpośrednio z głównego nurtu dziedzictwa kultury europejskiej³

Czego dowodzą przytoczone powyżej przykłady? Zwykłej naiwności brzmiałaby najprostsza odpowiedź. Warto jednak odtowarzać, że ta „naiwność” niejednokrotnie trwała uparcie przy tym, bez względu na świadectwa ludzi, którzy na własnej skórze doświadczyli ustrzeju komunistycznego. „Naiwni” nie porzucili łatwo wizji nowego społeczeństwa, choć godzili się na daleko posuniętą jego krytykę. Gotowi byli przyznać, że cierpienia ofiar ustroju, który z iść nierówność społeczną, są autentyczne. To zresztą dawało im do ręki wygodny argument, pozwalający na podważanie uogólnień wysuwanych przez świadków. Współcześni nam naszym cierpieniom mówiono ale przecież fakt niesprzeczliwy: obraz świata. Urazy psychiczne czy gorycz, jaką nosicie w sobie nie pozwalają wam na spojrzenie całkowicie obiektywne.

³ Zob. Sven Stolpe, „Memoar 2: Storörens År” (Åskild i K. 1975; Stockholm 1975), s. 212-213 i 200.

menty tego rodzaju można po dziś dzień jeszcze spotkać w liberalnej prasie zachodniej.

Nie o naiwność zatem tu chodzi, lecz o postawę powstałą na gruncie afirmacji humanistycznych, postawę, która mając na względzie dobro człowieka, skłonna jest akceptować ideały i podstawy ustroju komunistycznego. Innymi słowy mówiąc, w pewnych wersjach światopoglądu humanistycznego komunizmowi przyporządkowany jest znak plus właśnie ze względu na jego humanistyczną obietnicę i proveniencję. Oto dlatego Roosevelt „wpuścił” komunizm do Europy. Naturalnie z czysto historycznego punktu widzenia sprawa nie wygląda bynajmniej tak prosto. Tutaj jednakże interesuje nas nie tyle dokładne następstwo faktów historycznych, co sekwencja ludzkich poglądów i postaw. A w tym ujęciu Roosevelt i Mann reprezentują tę formację humanistyczną, która dała swój moralny placet na zakorzenienie się czy to polityczne, czy intelektualne – komunizmu w Europie.

Szukając w toku poniższych rozważań humanistycznych uwarunkowań totalitaryzmu jako porządku świata negującego człowieka, nie będziemy koncentrować się na problemach teorii czy praktyki komunistycznej utopii. Interesuje nas bowiem przede wszystkim kryzys humanizmu, którego komunizm jest jaskrawym przypadkiem. Kryzys, spowodowany stopniowym „wyparowywaniem” substancji chrześcijańskiej humanizmu, objawia się, między innymi, spadkiem wartości osoby ludzkiej. A im mniejszą człowiek przedstawia wartość, tym łatwiej zamknąć go w systemach totalitarnych. W tej perspektywie zatem komunizm i faszyzm, jako szczególne przypadki totalitaryzmu, stanowią zaawansowaną formę schorzenia wywołanego humanizmem.

Wiara humanistyczna a nauka

Wydawać by się mogło, że właśnie wiara humanistyczna, dla której nie istnieje kryterium wyższe od rozumu ludzkiego, wiara głosząca autonomię moralną człowieka, powinna być szczególnie wrażliwa na niebezpieczeństwo kolektywizmu komunistycznego. Na gruncie afirmacji swobodnego i wszechstronnego rozwoju człowieka powinna bez trudu powstawać świadomość zagrożenia wolno-

ści jednostkowej ze strony doryć radykalnego determinizmu wbudowanego w doktrynę komunistyczną. Pamiętajmy jednak, że istotną częścią składową wiary humanistycznej jest wierność naukom przyrodniczym i metodom naukowym. Nauki przyrodnicze bowiem nie tylko kierują się rozumem w poznawaniu świata, lecz także — otwierając drogę do ujarznienia przyrody — wyzwają człowieka z jego ograniczeń i cierpień. Dociekania rozumowe zatem, badania empiryczne i zaciekawienie światem — czemu średniowiecze przypisywało się z dużą dozą podejrzliwości — są od czasów Renesansu elementem humanizującym, służącym dobru człowieka.

W ostatnich dziesiątkach lat — pisał Tomasz Mann w roku 1936 — pod naciskiem zamętu i cierpień, które one przyniosły z sobą, zrodziło się nowe, bezpośrednie i wytężone zainteresowanie człowiekiem i jego losem, jego miejscem we wszechświecie, jego pochodzeniem i powołaniem. Ludzkie zainteresowanie posiadające nowe zabarwienie i nową tonację, które ujawnia swą dynamikę i aktywność wszędzie i to w najlepszych czasach i umysłach, zajętych sprawą przyszłości i świata. Jest to odżywcza gleba nadchodzącego humanizmu, pogłębionego odczucia tajemnicy człowieka i jego godności. Ale w tym nowym wyłaniającym się obecnie obrazie i poczuciu świata, co posłuży nadchodzącemu humanizmowi za fundament, odkrycia nowoczesnej fizyki i kosmologii, osiągnięcia psychoanalizy, paleontologii i antropologii oraz wyniki badań nad przepaściami natury ludzkiej — odegrają co najmniej taką samą rolę, co właściwe humaniora, owszem, może nawet większą niż one.⁴

„Odżywcza gleba nadchodzącego humanizmu”... A przecież na tej glebie wzrastała pogarda dla człowieka, traktowanego jako część natury, zdeterminowanego przez potrzeby biologiczne i materialne, pograżonego w kłębówisku popędów psychicznych. Klasyczna psychoanaliza redukowała świat wartości ludzkich do sfery, którą trudno nazwać inaczej jak psychiczną kłódką, marksizm zaś

⁴ „Humaniora i humanizm”, cyt. za: Aleksander Rogalski, „Most nad przepaścią” (Pax, Warszawa 1963), s. 86-87.

sprowadzał kulturę do czynników ekonomicznych. I nie jest ważne, w tym momencie, czy Marksowi możemy istotnie przypisać aż tak radykalny redukcjonizm. Ważne, że redukcjonizm ten głosiło wielu marksistów, że opanował on umysł niejednego europejskiego inteligenta, który z szyderczym uśmiechem traktował roszczenia kultury ludzkiej do jakiegokolwiek autonomii. Zdawało się, że w niektórych kręgach scjentystyczna degradacja człowieka wywoływała gorączkowy nastrój *schadenfreude*: wyzwolony z przesądów rozum z satysfakcją walił w tarczę ideałów i wartości ludzkich. Amunicji dostarczali Hume, La Mettrie, markiz de Sade, Condillac, Marks, darwińscy czy Pawłow. Swoisty nastrój obalania pretensjonalnych świętości opisuje jeden z bohaterów Aldousa Huxleya:

Odruch warunkowy. Ileż satysfakcji dała mi pierwsza lektura pocziwego Pawłowa. Ostateczna demaskacja wszystkich roszczeń człowieka. Wszyscy razem jesteśmy jak psy i suki. Hau, hau, obwąchaj no latarnię, podnieś nogę, zakop kość. Dostyc już bzdur na temat wolnej woli, dobra, prawdy i tak dalej.⁹

W tym ujęciu umysł człowieka to nie tyle *organon* prawdy, co przypadku, narzędzie przeznaczone do produkcji narzędzi. Rozum zaś, bynajmniej „rozumny” nie jest, jak to starali się wykazać badacze ludzkiej psyche:

Freud ukazał afektywne korzenie myśli i prześledził je aż do takich zjawisk jak totem i tabu; Jung twierdził, że pewne archaiczne i archetypowe wyobrażenia i obrazy są zbiorową własnością naszego gatunku. Nawet współczesna filologia w zasadzie niezależnie doszła do tych samych rezultatów: Ogden i Richards wykazali emocjonalno-fetyszowy charakter słów i zdań tautologicznych. Nauka – pisze Arthur Koestler – znalazła się wreszcie na dostatecznie racjonalnym etapie, by móc dojrzeć irracjonalność normalnego funkcjonowania umysłu.¹⁰

Zwróćmy uwagę na antynomiczny charakter wniosku Koestlera.

⁹ Aldous Huxley, „Eyeless in Gaza” (Penguin Books, Harmondsworth 1955), s. 57.

¹⁰ Arthur Koestler, „Anatomia mitu”, *Aneks* nr 2, 1973, s. 82.

Przecież jeżeli normalne funkcjonowanie umysłu jest irracjonalne, twierdzenia naukowe tracić muszą racjonalny sens, a pośród tych twierdzeń i zdanie o irracjonalnym funkcjonowaniu umysłu. Sprawa niby prosta, ale jakże często zapoznawana w demagogicznej pasji „wyzwolonego umysłu”.

Powróćmy teraz do Tomasza Manna, który wierzył, że nauki przyrodnicze mogą się stać „odżywczą glebą nadchodzącego humanizmu”. Mann atakował niemieckich intelektualistów, obarczając ich częścią odpowiedzialności za kapitulację wobec hitleryzmu. Ubolewał nad faktem, że takie słowa jak wolność, sprawiedliwość, prawda utraciły w pewnych niemieckich kołach kulturalnych sens i wartość. Ową dewaluację wartości humanistycznych przypisywał estetyzmowi, postawie niezaangażowania w życie społeczne i polityczne. Zarazem ten rozciekawiony w świecie humanista i polihistor wydawał się nie dostrzegać spustoszenia, jakie w sferze wartości czynią nauki przyrodnicze. On i wielu podobnych mu ludzi niewrażliwych było na – jak to nazywa Miłosz – chorobę rozdwojonej świadomości mieszkańców Ziemi Ulro: chorobę polegającą na tym, że „Myślę więc jestem, zmienia się w 'myślę (rozum obiektywny myśli?) więc mnie nie ma', tzn. zdają sobie sprawę, że jestem cyfrą statystyczną, wymienną.”⁷ Na brak tej wrażliwości wpłynęła wspomniana już wyżej wierność naukom przyrodniczym jako wyzwolicielkom człowieka. Wpłynęło nań również optymistyczne przekonanie o historii ludzkości jako ewolucji gatunku ludzkiego, która jest wynikiem nieustannych zmagania pierwiastków niższych z wyższymi. Do tego dodajmy niezachwianą wiarę w godność człowieka i możliwość jego wychowania ku dobru, a otrzymamy wersję humanizmu odpornego na spustoszenie wyrządzone przez „obiektywną prawdę” nauki. Ale skąd to odporność i siła? Skąd, w braku jakichkolwiek transcendentnych wobec człowieka gwarancji, ta niezachwiana wiara w jego godność? Skoro los wyposażył mnie w autonomię, dlaczego mam wierzyć w godność człowieka, prawdę czy dobro? Skoro jestem istotą wolną, dziś jeszcze mogę sobie wyznaczyć

⁷ Czesław Miłosz, „Ziemia Ulro” (Instytut Literacki, Paryż 1977), s. 58.

wręcz odwrotne ideały...

Autonomia moralna

Renesans przyniósł człowiekowi wyzwolenie od zależności metafizycznej. Już nie „syn boży” ale „zwierzę rozumne”, człowiek ogłasza się miarą wszechrzeczy. Ideałami nie jest już świętość, lecz geniusz i pełnia osobowości urzeczywistniająca wszechstronność ziemskiego człowieczeństwa. Zamiast poszucie obywatela wobec Boga i świata, osłabieniu ulega prastara idea służby. Wiara ustępuje rozumowi, który ucieka się do pomocy wątpliwości i świadectwa zmysłów. Charakterystyczna rzeźba Niewiernego Tomasza w jednym z kościołów florentyńskich ilustruje nowe czasy:

Niewyraźny uśmiezek igra na wargach Niewiernego Tomasza; na jego twarzy mahje się ciekawość, sceptycyzm, choć-bądź wyrażone niedowierzania. Tomasz wprawdzie nie wątpi, ale na poparcie swojej wiary chciałby mieć świadectwo zmysłów.

Ten florentyński Tomasz jest kwintesencją Toskańczyka: pełen ironii i subtelnej pogardy, całkowicie ufny we własne siły. Słowem, człowiek Renesansu.⁸

Rzeczywistość zewnętrzna, poznawalna zmysłowo, nabiera wielkiego znaczenia, materia zyskuje wysoką rangę, a świat i natura „dzka nie wydają się tak uformłe jak dawniej. „*La vita terrena merita d'esser risuta*” życie na ziemi zasługuje na to, by je przeżyć. Być może istnieje jakieś inne, rozazamskie życie, ale w mniemaniu humanistów nie należy poświęcać mu zbyt wiele uwagi. Humanizm przedkłada działanie nad kontemplację, akcentuje bardziej naturę niż łaskę, a teologię rad by zastąpić etyką. Rzeczywistość sprowadzana jest do wymiarów czysto ludzkich i nawet w religii zaczyna przeważać akcenty humanistyczne: odgrywa rolę bliźniego będzie się bardziej liczyć niż miłość wobec Boga. Człowiek wyzwala się od autoritytetu Objawienia i zdobywa wolność.

⁸ Luis Marden, „The Renaissance Lives on in Tuscany”, cyt. ze: *Studies in Comparative Religion*, Summer 1976, s. 156.

Historia czasów nowożytnych to w dużej mierze historia zmagania o wolność, o zniesienie wszelkich ograniczeń krępujących pełny rozwój jednostki ludzkiej. Zrazu mniemano, że wolność warunkowana będzie jedynie przez rozum i prawo moralne. Z czasem jednak kontury pojęć tego, co rozumowe czy moralne ulegały zmianom. Rozum, jak już mówiliśmy, staje się igraszką sił i procesów irracjonalnych, prawo moralne zaś, wraz z odkryciami antropologów, wkracza w sferę względności. Cóż z tego, że normy kultury zachodniej nakazują monogamię, skoro inne kultury nie widzą nic zdroźnego w wielożeństwie? A nakazy kulturowe są przecież jedynie wyrazem wartości zbiorowych. Jeżeli zakładam, że człowiekowi przysługuje autonomia moralna i kulturowa, nie ma w zasadzie powodów, poza czysto praktycznymi, do akceptowania nakazów grupy, w której zdarzyło mi się urodzić.

Najbardziej może radykalne wnioski o jednostkowej suwerenności wyciągnął na gruncie filozofii europejskiej Max Stirner. Stirner pisał jednakże mniej więcej w połowie ubiegłego stulecia, kiedy idee tego rodzaju były jeszcze ekscentryczne i może dlatego nie wywarł on większego wpływu na innych myślicieli. Dzisiaj zwłaszcza roszczenia całkowitej autonomii jednostkowej stają się elementem świadomości społecznej świata zachodniego. W najbardziej chyba skrajnej formie doszły one do głosu w filozofii i zachowaniu pewnego odłamu hippisów, dla których np. przepisy ruchu drogowego stawały się nieznośną tyranią, krępującą „przyrodzoną” swobodę przechodzenia przez ulicę w dowolny sposób. Inną formą dążenia do jak największej autonomii moralnej jest poszerzająca się stale sfera przyzwolenia społecznego, na zachowania, które jeszcze nie tak dawno temu uważano za naganne. Można w tym widzieć wynik liberalnej tolerancji, trudno jednak mianem tolerancji obdarzać brak świadomości norm z jednej strony i przekonanie o ich całkowitej dowolności z drugiej.

Warto jeszcze zaznaczyć, że grupy hippisów wyciągały praktyczne wnioski z przekonania o pełnym samostanowieniu moralnym i kulturowym człowieka, tworząc komuny oparte na normach innych niż te, które obowiązywały w otaczającym je społeczeństwie. Być może mówienie tutaj o normach jest niewłaści-

we, jako że większość hippisów opierała swoje mikrospołeczne i wychowawcze eksperymenty na swego rodzaju „neo-rousseau’anizmie”. Chodziło tu właśnie o oderwanie jednostki od wszelkich norm i „wrzucenie” jej w środowisko w jak największym stopniu naturalne, w przekonaniu, że w ten oto sposób zrealizuje się pełne jej człowieczeństwo. Nietrudno stwierdzić, że niezależnie od silnych wpływów filozofii i religii orientalnych, hippisi kontynuowali pewne wątki charakterystyczne dla humanizmu europejskiego. Ale wiara w realizację prawdziwego człowieczeństwa w warunkach naturalnej wolności wydaje się sugerować przekonanie o istnieniu jakiejś bliżej nieokreślonej natury ludzkiej. A jeśli tak, to autonomia moralna nie może być w zasadzie pełna, ponieważ granice wyznaczone są właśnie przez ową naturę. W zasadzie lecz nie w praktyce, ponieważ treść pojęcia natury ludzkiej nie jest bynajmniej jednoznaczna. Skoro koncepcja natury ludzkiej nie da się skonstruować w oparciu o wyniki nauk empirycznych, jej wizja kształtować się będzie zawsze w zależności od indywidualnych opcji światopoglądowych. Dlatego też, nawiasem mówiąc, próby zbudowania etyki humanistycznej w oparciu o naturę ludzką są przedsięwzięciem raczej chimerycznym. Swój krótki żywot zawdzięczają one właśnie afirmowanej przez ich twórców autonomii człowieka.

Humaniści często chętnie podkreślali, że etyka pozbawiona sankcji transcendentnych, zewnętrznych wobec człowieka, jest znamię jego wyjątkowej wielkości i dojrzałości. Krótko mówiąc, jeżeli nie czynię zła bliźniemu nie dlatego, że mi tego zakazuje Bóg lecz dlatego, że wiem, iż tak czynić się nie godzi, zasługuję na uznanie. Zapewne, tylko skąd mam wiedzieć, co czynić się godzi, skoro mi tego żaden Bóg nie powie. Nauki przyrodnicze milczą na ten temat jak zakłète i tym razem nie dlatego, że „jeszcze nie wiedzą”, ale dlatego, że wiedzieć tego nie mogą. Sądy normatywne nie wynikają z opisowych zdań nauk empirycznych. W najlepszym wypadku jakiś system etyki naturalistycznej, jak na przykład Ericha Fromma, ostrzeże mnie, że popełnianie czynów niegodnych prowadzi do utraty zdrowia psychicznego, pojętego zresztą w dość szerokim sensie. Ale perspektywa utraty zdrowia

psychicznego, choć to refleks religijnego potępienia, jest kategorią pragmatyczną i utylitarną, apelującą do dobrze pojętego własnego interesu. Nie jest to racja, która by naruszała moje prawo do moralnego samostanowienia. Zamiast miłości wolno mi tedy wybrać nienawiść. Wybór ten podyktować mi może swoiście pojęty własny interes, bądź przeciwnie: interes i dobro ludzkości, których realizację moja koncepcja światopoglądowa przewiduje na drodze nienawiści. Wszelako takiej opcji humaniści w zasadzie nie aprobują.

Dając mi autonomię i wolność wyboru, lecz przemilczając ich zasięg, humaniści wiktają się w pewną hipokryzję. Okazuje się bowiem, że moja wolność nie jest bynajmniej całkowita; a samostanowienie ograniczone. Słowem, pewne wybory są po prostu naganne, ale dla czego — tego humaniści nie umieją wytłumaczyć. Mamy więc tutaj do czynienia z akceptacją prawa moralnego, które wisi niejako w powietrzu. Chroni je obyczaj, względy sentymentalne i praktyczno-społeczne, ale brak mi uzasadnienia w porządku intelektualnym.

Dobro i zło nie mogą mieć przecież bezwarunkowego sensu, skoro ogłosiłem się ich prawodawcą. „Jeśli każda wartość jest decyzją swobodną bez punktów orientacyjnych zastanych, odpowiedzialność za decyzję każdorazową jest bezprzedmiotowym urojeniem, każda decyzja bowiem jest równie dobra.”⁹ Mając prawo nadawania dowolnego sensu wartościom, tracę poczucie obligacji moralnej. Gdy zaś mocą przyzwyczajenia akceptuję zastane normy moralne, nic nie stoi na przeszkodzie, bym je w każdej chwili odwołał. Wprawdzie na ich straży stoi wielowiekowa tradycja kulturowa, ale w perspektywie humanistycznej brak jej obligującego autorytetu. Z punktu widzenia „wyzwolonego umysłu” prawo jest tyleż warte, co bezprawie. I nic tu nie pomoże odwoływanie się do naukowego opisu świata, bowiem konstatacja istnienia wartości nie przesądza nic o naszym stosunku do nich. Z faktów nie wynika powinność. Jeżeli nawet stwierdzam,

⁹ Leszek Kołakowski, „Obecność mitu” (Instytut Literacki, Paryż 1972), s. 35.

że normy moralne są intersubiektywne a zarazem psychologicznie uwarunkowane, to prowadzi to nieuchronnie do sprzeczności. Mówi o tym Leszek Kołakowski:

Mówiąc, że coś jest wartością i pamiętając zarazem o racjach tłumaczących moje uznanie, przestaję w tej samej chwili mówić, że coś jest wartością, a powiedzenie moje nabiera jednego, nie podległego rozszerzeniu sensu: „przeżywam, iż to jest wartością”. Innymi słowy, mówię o własnym przeżywaniu, nie odnajdując już pomostu, który wyprowadziłby mnie poza obiekt psychologiczny, z którym się utożsamiam, ku wartości, o której mówię. Wyjaśnienie przyczynowe doświadczenia wartości zabrania mi doświadczenie to wyrazić jako przeświadczenie o wartości, tj. anuluje treść doświadczenia, pozostawiając fakt psychiczny. Treść mojego wyjaśnienia musiałaby być bowiem, w innym przypadku, taką: „to nie jest wartością, lecz ja wierzę, że to jest wartością”. Skróć jednak sąd: „to nie jest wartością”. Z przekonaniem wypowiedziany, jest równoważny sądowi: „jestem przeświadczony, że to nie jest wartością”. „Jeżeli gotowość moja do samowytłumaczającej interpretacji zmusza mnie do uznania tego oto: „jestem przekonany, że to nie jest wartością, lecz jestem przekonany, że to jest wartością”¹⁰

Kiedyś krytykował rasizm, twierdząc, że brak mu naukowego uzasadnienia. Zwracano uwagę na fakt, że teoria uzasadniająca niższość pewnych zbiorowości ludzkich w stosunku do innych są nie do utrzymania. Dodajmy, że równie nie do utrzymania są teorie naukowe uzasadniające równość między ludźmi czy sprawiedliwość społeczną. Z empirycznego punktu widzenia nie ma sytuacji „niehumanicznych”; cokolwiek istnieje, jest *eo ipso* możliwe. Prze-

¹⁰ Tamże, s. 30-31. W rozdziale, z którego pochodzą powyższe cytaty, Czytelnik znajdzie znakomity wywód filozoficzny, między innymi pokazujący iluzoryczność pełnej autonomii tworzenia sensów. Kołakowski wykazuje precyzyjnie i dobitnie, że świat wartości nie jest autonomiczny, ani też nie da się wywieść z rzeczywistości empirycznej. Świat wartości nieuchronnie wypływa z świata faktów. „Wartość jest mitem; jest to transcendent.” (s. 33)

ciwstawianie się złu zatem to fanaberia, żęst pozbawiony obligującej racji nadrzędnej. Obrońca rasizmu ma także samo „prawo moralne” co jego przeciwnik: obaj mogą się odwoływać do racji użytecznych, a zwycięży ten, kto jest w danym momencie silniejszy.

Z humanistycznego punktu widzenia nie istnieją też względy przemawiające przeciwko stosowaniu eutanazji na szeroką skalę. Kto powiedział, że życie ludzkie jest bezwarunkową wartością? Kto i w imię czego może wymagać ode mnie przyjęcia tej wartości? Dzisiaj za wartość naczelną ogłaszam szczęście i brak cierpienia — w pewnych zatem przypadkach życie w cierpieniu nie ma sensu. Myśląc kategoriami społecznymi, należy wobec tego opowiedzieć się za zorganizowaniem odpowiednich instytucji społecznych, powołanych do pomocy tym, którzy chcą w cywilizowany sposób skrócić sobie cierpienie. Państwowe „kliniki dla samobójców” to projekt wysuwany z całą powagą dziesięć lat temu w Szwecji. W wyniku publicznej debaty sprawa upadła, ale projektodawcom trudno zarzucić brak względów humanitarnych. Widać tu konflikt wartości typowy dla sytuacji, w której nie można się odwołać do żadnej racji nadrzędnej. Uznajemy, że życie jest w zasadzie wartością, ale w każdej rzeczywistości trudnej sytuacji wyboru i ta wartość ulega relatywizacji.* Rozum pozbawiony oparcia w porządku od siebie wyższym nie tylko konfliktu tego nie rozwiąże, lecz jeszcze go pogłębi. W ostatecznym więc wypadku wyzwolenie ludzkiej władzy sądenia prowadzi do chaosu i nierozumności.

Krótko mówiąc, na gruncie światopoglądu humanistycznego etyka jest nieracjonalna. Preferencje moralne są tu wzniesione na podstawie „nagich wyborów”, których punktem odniesienia jest wprawdzie dobro człowieka, ale jedynym gwarantem moja auto-

* To samo można powiedzieć o miłości bliźniego: w światopoglądzie humanistycznym nie ma nic, co by mnie obligowało do bezwarunkowego przyjęcia tej wartości. Rozważania rozumowe zawsze mogą pódsunąć mi względy, dla których wartość tę będę miał prawo zrelatywizować i uchylić.

nomia można-intelektualna. Dlatego właśnie humaniści i liberałowie przegrywają tak często z komunistyczną wizją świata i przyszłego społeczeństwa. Przyciągnięci perspektywą rajy ziemskiego, niegodziwością immanentnym dla jego realizacji nie są w stanie przeciwstawić wystarczająco „kategorycznego” imperatywu moralnego. Do nieracjonalności etyki humanistycznej jeszcze powrócimy. Tymczasem będziemy kontynuować problematykę autonomii moralnej w zestawieniu z rolą wychowania w życiu człowieka.

Wychowanie

Działający w pierwszej połowie szesnastego wieku humanista francuski Guillaume Budé był głęboko przekonany, że rola, jaką mają do spełnienia poważne studia polega na reformie społeczeństwa. Przekonanie to podzielało wielu innych humanistów Renesansu. Czerpiąc inspirację z nowej nauki i filozofii, ufali oni mocy rozumu ludzkiego wierząc, że przyniesie on naprawę obyczajów i zmiany w instytucjach społecznych. Głoszono, że natura jest dobra, a co więcej, zdolna do poprawy na drodze dyscypliny intelektualnej. Warto tu wspomnieć o chrześcijaństwie pierwszych humanistów europejskich, o tym, że ludzie pokroju Erazma z Rotterdamu wierzyli, iż nowe dyscypliny intelektualne, wraz z wychowaniem opartym na nowej nauce i filozofii, przyczynią się do jeszcze pełniejszej realizacji znanej im formy chrześcijaństwa. Choć uwaga tych myślicieli kierowała się do świata naturalnego, znajdującego się poza granicami wyznaczonymi przez Objawienie, gniewali oni, że w przyjęciu całego korpusu literatury klasycznej nie ma nic, co by było niezgodne z chrześcijaństwem. Wierzono, że nauka nie może skazić człowieka, a jedynie oczyścić. Nauka, bez względu na to, czy dotyczyła spraw świętych czy świeckich, przyczyniała się jedynie do zwiększania pobożności.

W tym klimacie myślowym nietrudno więc było żywić głębokie przekonanie o wielkich możliwościach reform wychowania i nauczania. Dla wielu humanistów nowy program wychowawczy był sprawą absolutnie pierwszoplanową. Stąd mnogość traktatów

o wychowaniu dzieci i zbiory nauk moralnych dla ludzi mających zająć ważne stanowiska w życiu publicznym.

Mniemanie, że pokój, harmonię i pełniejszą realizację społeczną chrześcijańskiego można osiągnąć przez wprowadzenie nowego systemu wychowania, może wydać się dzisiaj naiwne (pisze Myron P. Gilmore, autor książki o humanizmie). A przecież takimi pobudkami kierował się Erazm z Rotterdamu, kiedy w przedmowie do Nowego Testamentu wyraził pragnienie, by każdy chłopak pomagający przy orce pogwizdywał psalmy na polu. Erazm być może pierwszy dał wyraz nadziei, która pojawiała się później wielokrotnie w myśli europejskiej i pozostała jedną z najbardziej charakterystycznych cech ewolucji zachodniej cywilizacji. Nadzieja ta pojawiła się na początku wieku szesnastego, następnie w epoce Oświecenia, a później wśród liberalistów i zwolenników utylitaryzmu, wśród gorących rzeczników postępu w XIX wieku, którzy odziedziczyli duchową spuściznę Oświecenia.¹¹

Wielu myślicieli Oświecenia chętnie podkreślało niewinność człowieka. Przyczyny zła i cierpienia upatrywano nie tyle w grzesznej naturze ludzkiej, co w wadliwym urządzeniu świata i społeczeństwa. Świat zaś był wadliwie urządzony między innymi dlatego, że wychowanie opierało się na fałszywych przesłankach i podporządkowane było niewłaściwym celom. Helvetius poświęcił znaczną część swego dzieła *De l'homme* atakowi na wychowanie jezuickie. Twierdząc, że człowiek nie jest wytworem natury lecz środowiska społecznego, francuski filozof wychowaniu przypisywał naczelną rolę i w nim widział jedyne źródło cnoty. Helvetius zaprzeczał istnieniu wrodzonych zdolności umysłu ludzkiego: „Jeżeli nasza konstytucja (pisał) prawie w całości określa to, czym jesteśmy; jakież mamy prawo winić nauczycieli za nieuctwo a wychowawców za głupotę?” Ta antydeterministyczna postawa, która zakłada, że tylko głód i popęd płciowy są potrzebami wrodzonymi naturze ludzkiej, otwierała drogę

¹¹ Myron P. Gilmore, „The World of Humanism” (Harper and Row, New York 1962), s. 206.

do pełnej wolności i autonomii człowieka.

Idźmy jednak dalej. Gdy przekonanie o całkowitej niemal autonomii człowieka odrzuca wszelkie tamy, gdy myśl, opanowana ideałami równości i sprawiedliwości, wyzwoliła się z pojęcia natury ludzkiej, otwiera się możliwość totalnej naprawy świata. Przyjmując, że człowiek jest tylko wytworem środowiska społecznego, mogą dokonać całkowitej jego przemiany, przekształcając środowisko ludzkie. Jak – to już kwestia techniki i politycznych możliwości. W dobie Oświecenia aktualną techniką było wychowanie. Ale po to, by dokonać zasadniczych zmian w społeczeństwie, by przekształcić w pożądanym kierunku nie kilkadziesiąt lub kilkaset osób lecz Człowieka, wychowanie należy ujedynolicić, upowszechnić i podporządkować państwu. I tak Helvetius, który w wychowaniu widział jedyne źródło cnoty, począł traktować państwo jako źródło wszelkiego dobra. Wychowanie bowiem to sposób, w jaki państwo oddziaływanie na swoich obywateli. „Prawa – pisze Helvetius – stanowią duszę imperiów, są narzędziem publicznego dobra. Narzędzia te są nadal niedoskonałe, lecz mogą być przecież z dnia na dzień doskonalsze.” Tak oto Helvetius konstruuje – w oparciu o całkowitą autonomię człowieka – zależkowy model państwa totalitarnego.

Ideę człowieka wyzwolonego z ograniczeń natury ludzkiej przejmują tradycja lewicowa, Ostateczną miarą staje się Historia i Konieczność procesu dziejowego.

W dobie tradycji dziewiętnastowiecznej lewicy mieściło się odrzucenie wszelkich określeń ludzkiej natury, jako prób zmierzających do umniejszenia człowieka, do ograniczenia jego możliwości, do utrwalenia cech okolicznościowych, do zatrzymania wspaniałego dzieła stwarzania owej natury przez Historię, pełną szczytnych pomysłów i szlachetnych celów. Cała problematyka natury człowieka ukształtowana była przez opozycję wobec chrześcijańskiego i konserwatywnego pesymizmu i poprzez widzenie historii jako siły, której oni się boją, a w której my pokładamy nadzieję, bowiem niesie ona urzeczywistnienie naszych przyjaznych człowiekowi celów. Ten, kto naturę określa – nie ufa historii; ten, kto uważa,

że natura jest nieokreślona – przyjmuje z wdzięcznością jej kazdorazowy wynik, zmienną konfigurację potrzeb, dążeń i wrażliwości historycznego człowieka, z których każda następną lepsza jest od poprzedzającej na mocy immanentnego zamiaru historii.¹²

Dzisiaj już wiemy, że „immanentny zamiar historii”, „zmienna konfiguracja potrzeb” czy „stwarzanie natury ludzkiej przez historię” to dogmaty, na podstawie których zbudowano totalitarne państwo komunistyczne. „Przyjazne człowiekowi cele”, którym zabrakło solidnych podstaw, zostały wessane przez wyroki historii ferowane przez jej kapłanów. Okazało się, że wyzuty ze swojej natury człowiek nie ma żadnych praw wobec silniejszego. Cóż miał przeciwstawić tym, którzy mieli za sobą konieczność dziejową? Humanistyczną wizję nauk przyrodniczych, wychowania, postępu? Były to przecież artykuły wiary jego przeciwników, w ostatecznym rachunku oparte na autonomii moralnej człowieka, która okazała się dowolnością.

Przytoczona powyżej krótka charakterystyka stylu lewicowego myślenia została zaczerpnięta z eseju Jana Strzeleckiego pt. „Próby świadectwa”. Autor – choć sam wywodzi się z tradycji lewicowej i humanistycznej – przytacza poglądy lewicy na naturę ludzką nie po to, by je rozwijać, lecz po to, by z nimi wziąć rozbrat. Jednoznacznie potępia ideę bezgranicznej plastyczności natury ludzkiej. Skąd ta przemiana? Odpowiedź, jaką szkicuje Strzelecki, odwołuje się przeżyć nieznanymi dziewiętnastowiecznej lewicy. Doświadczenie „epoki pieców”, spotkała je z mocami zła rozpętanymi przez hitleryzm, wykazało z przerażającą oczywistością, że odrzucenie wszelkich określeń natury ludzkiej prowadzi do podludzkiego barbarzyństwa. Na jej przekraczaniu oparty był „nihilizm moralny władzy, nie wiążącej sobie rąk niczym, co by mogło przeszkadzać stawianiu dowolnego celu i stosowaniu dowolnych, uznanych za skuteczne, środków.”¹³ Duchową tamą

¹² Jan Strzelecki, „Próby świadectwa” w: „Kontynuacje(2)” IPIW, Warszawa 1974), s. 43.

¹³ Tamże, s. 22.

dla wpisanej w hitlerizm nieludzkości stała się zatem afirmacja granic ludzkiej natury. Odwoływanie się wówczas do Historii, do biegu zdarzeń, który lepi coraz to piękniejsze kształty, było szalenieństwem. „Przecież oni mogą zwyciężyć...” Sławiąc zaś bezgraniczną autonomię człowieka i pochwalając wyroki Historii, nie mieliśmy żadnego prawa ich potępiać. Opór stawiany przemocą byłby nie tyle odruchem moralnym, co lirycznym wybuchem. I oto socjalista Strzelecki zapisuje jako motto słowa chrześcijanina Mouniera: „Jeśli natura ludzka ... jest wobec nas tylko wypadkową, nie zaś wytyczną, to nikt na świecie nie ma prawa potępiać człowieka czy zbiorowości, które by z namiętną energią wiodły los człowieka do jakiejś wyższej formy nieludzkości.”¹⁴

Niektóre złudzenia wizji humanistyczno-lewicowej najwyraźniej nie ostają się wobec przeżyć „epoki pieców”. Więcej: teoria i praktyka hitleryzmu ukazuje te złudzenia w krzywym zwierciadle. W tym miejscu nasuwa się pytanie, dlaczego optymistyczne iluzje charakterystyczne dla myślenia humanistycznego i lewicowego zaczęły ustępować dopiero pod naporem okropności totalitaryzmu najpierw hitlerowskiego, a później komunistycznego. Czemu przypisać im tak długi, uparty żywot? Jedną z przyczyn leży, w moim przekonaniu, w tym, że światopogląd humanistyczny nie dysponował nigdy realistyczną koncepcją zła. I dopiero doświadczenia „epoki pieców” i „gułagów” przyniosły zetknięcie z wymiarem przez tradycję humanistyczną pomniejszanym lub nawet w skrajnych wersjach ignorowanym. Dopiero życie w odczuwalnej na każdym kroku niewoli i w perspektywie zagłady „nie pozwalało oddawać się laickim teodycejom, stanowiącym tradycję postępowej wiary”.¹⁵

Humanizm a problem zła

Mianem laickiej teodycei można by właściwie określić całą tradycję humanistyczną. Teodycea to próba usprawiedliwienia Boga z zarzutu istnienia zła i cierpienia w świecie. Humanizm to

¹⁴ Tamże, s. 43.

¹⁵ Tamże, s. 57.

próba usprawiedliwienia świata przez demitologizację i usunięcie zła. Humanizm radzi sobie z odwiecznymi problemami ludzkości przy pomocy zabiegów eksterioryzacyjnych: Bogu zrazu przydziela rolę manarchy konstytucyjnego a potem skazuje na banicję, zło natomiast przenosi z bytu i duszy człowieka do „maszynierii” świata. Humanizm „usprawiedliwia” tedy świat, twierdząc, że zło nie jest dlań immanentne. Raj ziemski jest osiągalny na drodze przekształcenia rzeczywistości zewnętrznej. Stąd optymizm, rozmach i niespotykana dotąd w dziejach dynamika epoki porenansowej; stąd wiara w świeckie zbawienie człowieka, podsycona zsekularyzowanymi ideałami chrześcijańskimi.

Początki humanizmu nie były bynajmniej ateistyczne. Nastąpił wprawdzie zwrot ku doczesności, ale – jak już wspomniałem wielu myślicieli sądziło, że zainteresowanie światem przyczyni się do lepszej realizacji ideałów chrześcijańskich. W tej perspektywie raj ziemski miał w ostatecznym rachunku służyć niebiosom. Afirmacja doczesności była jednakże tak silna, że powstała również myśl odwrotna: przekonanie, że niebiosa mają służyć światu. Dzisiaj myśl ta dochodzi do głosu w rozmaitych wersjach „postępowego” chrześcijaństwa, które budowę Królestwa Bożego chciałoby ujrzeć w tym a nie innym świecie i które wobec tego skłonne jest wartość wiary religijnej mierzyć osiągnięciami czysto ziemskimi. Tego rodzaju postawa nie była obca jednemu z „ojców” europejskiego Renesansu, Franciszkowi Baconowi.

„Ci, którzy zapierają się Boga, niszczą szlachectwo człowieka (pisał Bacon w eseju o ateizmie). Boć jeśli człowiek nie jest duchem Bogu pokrewny, podłą i nieszlachetną jest istotą.” Bacon jest przekonany, że tylko Bóg, czyli *melior natura* człowieka, jest w stanie go wywyższyć. Wiara daje człowiekowi siłę, której nie znalazłby w naturze. „Ateizm jest przeto ze wszech miar godny nienawiści, jako że pozbawia naturę ludzką środka wzniesienia się nad człowieczą słabość.” Na czym jednakże polega według Bacona owo wywyższenie natury ludzkiej? Na synostwie Bożym? Naśladowaniu Chrystusa? Na szukaniu Królestwa Niebieskiego? Na poparcie swojego wywodu autor *Novum Organum* cytuje słowa Cycerona, który sukcesy Imperium Rzymskiego przypisuje re-

ligii. Podbiliśmy wszystkie rasy i narody — powiada Cynceron nie dzięki sile, chytrności i zmyślności, nie dzięki naszym przymiotom narodowym, lecz dzięki pobożności, religii i jedynej prawdziwej mądrości, dzięki temu, że spostrzegliśmy jak wszystko podlega rządóm i dekretom nieśmiertelnych bogów.¹⁶ Cynceron zatem, a za nim i Bacon, „usprawiedliwiają” świat przy pomocy wiary i mądrości religijnej.

Sankcja religijna świata oswaja jego zło. Gdy zaniknie wiara, zostaje już tylko laicka teodycea wspierana chrześcijańskimi energiami. W postaci religijnej natomiast oswojenie zła i afirmacja świata najpełniej dochodzą do głosu w tak zwanej teologii liberalnej, powstałej w XIX wieku na granicy protestantyzmu. Teologia ta skłonna jest zacieać przeciwieństwo między światem i Bogiem, w Chrystusie widząc jedynie etycznego reformatora. W skrajnej nieco wersji to tak jakby „Bóg, w którym nie ma gniewu przywiódł ludzi, w których nie ma grzechu do królestwa, w którym nie ma sądu, przez Chrystusa, który nie ma krzyża.”¹⁷

Prześlągnięta scjentystycznym: optymizmem liberalna teologia wierzyła w ziemską przyszłość człowieka, w jego zdolność do doskonalenia się. „Moralności i jej humanizmowi — pisze mannowski Serenus Zeitblom — brak zrozumienia dla demonicznego charakteru ludzkiej egzystencji. Jest ona wprawdzie uczona, lecz płytka, natomiast konserwatywna tradycja znacznie lepiej ostała się wobec prawdziwego zrozumienia ludzkiej natury i tragizmu życia...”¹⁸

Upatrując zło jedynie w tym, co przeszkadza w urzeczywistnieniu człowieczeństwa, humanistyczne wizje świata okazały się stosunkowo bezradne wobec zła w „czystej chemicznej” formie, jaką objawił XX wiek. Faszyzm i komunizm leżały na ogół poza granicami wyobraźni zogniskowanej wokół ziemskiego raj, któ-

¹⁶ Zob. F. Bacon, „Of Atheism”, w: „The Essays” (Cassel, London 1907), s. 61-62.

¹⁷ John Dillenberger i Claude Welch, „Protestant Christianity” (Scribner, New York 1954), s. 224.

¹⁸ Tomasz Mann, „Doktor Faustus” (Czytelnik, Warszawa 1962), s. 121.

ły stanowić miał uwieńczenie naturalnej ewolucji człowieka. Za jej granicami leżała również świadomość przewrotności zła, otwarcie na możliwość „maskarady metafizycznej”, przy pomocy której zło występuje w postaci dobra; światłą lub konieczności historycznej. Dlatego komunizm okazał się tak silną pokusą.

„Najwyższą istotą dla człowieka jest sam człowiek” — głosił Marks. Atrakcyjność takiego hasła dla humanistów była oczywista. Równie atrakcyjny był naukowy prometeizm: próba całkowitej przebudowy świata w trosce o los bliźniego. Odtąd raj ziemski miał być urzeczywistniony w oparciu o obiektywne prawa nauk przyrodniczych. Poza tym wizja marksistowska, wierna humanistycznej tradycji, lokalizowała zło. Zło nie było skazą bytu, lecz wadliwym urządzeniem świata, nieprawidłową konstrukcją jego społecznej maszyny. Zło leżało nie w Człowieku, lecz w poszczególnych ludziach i grupach ludzkich: w kapitałach, bankierach, producentach broni itd. Człowiek był niewinny.

Lokalizacja zła okazała się brzemienne w skutkach. Neutralizowała poczucie winy związane w kulturze europejskiej z ideą grzechu pierworodnego. Utwierdzała poszczególne grupy ludzi w ich prawach, wyzwała dynamikę rewindykacji społecznych. Z drugiej jednak strony niewinność człowieka poważnie zagroziła jego wolności. Przyporządkowane okolicznościom zewnętrznym zło usuwane było z zakresu ludzkiej woli. Im bardziej jestem niewinny, tym bardziej jestem bezwolny. Im więcej mi przypisuje się siłom i procesom leżącym poza mną, tym bardziej staję się feligraszka. Skoro jestem istotą z natury dobrą, moje złe czyny skłonny będę sprowadzać do nieprawidłowego funkcjonowania mechanizmów społecznych, biologicznych czy też psychologicznych. Poprośnione zbrodnie przypiszę w takim razie nie sobie, lecz moim naukowo dowodliwym determinantom. Takie są logiczne następstwa „lokalizacji zła”, optymistycznej wiary pozbawionej jakiegokolwiek koncepcji grzechu pierworodnego.

Tak długo, jak długo na świecie trwać będzie cierpienie, a afirmacja niewinności człowieka zakładać będzie jego przedmiotowe traktowanie. Dlatego wysiłki zmierzające do usunięcia tego cierpienia na skalę społeczną

na będą koncentrować się w sferze manipulacji obiektywnymi procesami i uwikłanymi w nie ludźmi. Dotyczy to zarówno komunistycznej utopii jak i współczesnego państwa opieki społecznej na Zachodzie. Naturalnie różnice są tu ogromne, ale w obu wypadkach zaznacza się ta sama tendencja. Tak państwa komunistyczne jak i opiekuńcze – choć oczywiście w różnym stopniu – skłonne są ubezwłasnowolniać człowieka widzianego przez pryzmat obiektywnych procesów społecznych. I tak oto stajemy się bądź „mierzwą historii”, bądź klientami instytucji opieki społecznej, które dokładają wszelkich starań by, uwalniając nas od sytuacji trudnych, przejąć odpowiedzialność za nasze życie.

Opieka społeczna dba o to, by jej klienci nie popełniali pomyłek, za pomyłki bowiem trzeba płacić cierpieniem. Dlatego też państwo opiekuńcze dąży do takiego ułożenia życia, by w miarę możliwości wyeliminować zeń momenty ryzyka i by podległym mu obywatelom maksymalnie utrudnić podejmowanie decyzji niewłaściwych. Uciekając się na chwilę do terminologii psychoanalitycznej, można by powiedzieć, że społeczeństwo upodabnia się do gigantycznego łona matki, spełniającego każdą potrzebę swych dzieci przy pomocy skomplikowanego „systemu pępowin”. W ten sposób każdy, kto korzysta z tego systemu, wyzwolony z obowiązku dokonywania wyborów, zyskuje wszelkie prawa niewinności, a zarazem traci wolność.

Wspominam o nowoczesnym systemie opieki społecznej by podkreślić, że szereg znanych nam „czynników niewolotwórczych” nie stanowi jedynie wypadkowej funkcji władzy w ustroju totalitarnym, lecz wynik pewnej postawy światopoglądowej: w tym wypadku humanistycznej lokalizacji zła w procesach i zjawiskach zewnętrznych wobec woli człowieka. To właśnie tego rodzaju postawa, a nie idea opieki społecznej, czyni z państwa opiekuńczego zagrożenie totalitarne. To właśnie ta postawa przyczynia się między innymi do coraz większych sukcesów formacji społecznej nazwanej przez Leszka Kołakowskiego „kulturą analityków”:

Racjonalnie urządzona lub ku racjonalnemu urządzeniu zmierzająca zbiorowość krok za krokiem zdejmuje ze mnie – z każdego z nas z osobna – odpowiedzialność za życie własne, za ży-

cie cudze, za samą zbiorowość. Całość urządzeń życia kolektywnego przedstawiać się musi jako rodzaj gigantycznego systemu opieki społecznej. Wszystko, cokolwiek mogłoby we mnie obudzić świadomość odpowiedzialności, jest przedmiotem zainteresowania zawodowego ze strony pewnych urzędów specjalnie do tego powołanych i ludzi specjalnie opłacanych za to zainteresowanie. Nie muszę się troszczyć o wykształcenie własnego dziecka, skoro istnieje mnóstwo osób, którym społeczny podział pracy powierzył tę troskę. Nie muszę sądzić, że jestem odpowiedzialny za przechodnia, który koło mnie upadnie nieprzytomny na ulicy, skoro wiem, że specjalne urządzenia społeczne, policyjne lub lekarskie, powołane są właśnie do tego, by czuwać nad jego upadkiem, sprzątnąć go z trotuaru, wyleczyć lub pogrzebać. Osobne urządzenia powołane są do tego, by zdjąć ze mnie troskę o moje małżeństwo, moje życie seksualne, moją chorobę, moją pracę, moją śmierć.¹⁹

Kultura analgetyków zatem to zespół urządzeń społecznych pomyślanych tak, by osadzić mnie w układzie zabezpieczeń, w którym nie będę mógł sobie zrobić żadnej krzywdy. Na skalę cywilizacji, kultury i historii taki układ zabezpieczeń generują ewolucyjne teodyceę humanistyczne. Jeżeli bowiem życie ludzkości przebiega na linii wznoszącej się od gorszego do lepszego, wykluczona jest w zasadzie możliwość błędnej decyzji, prowadzącej do upadku o charakterze katastrofy. Jeżeli nawet się potknę, lub stoczę w przepaść, sprężyna ewolucji prędzej, czy później wypchnie mnie na właściwy tor. Podobnie wygląda sytuacja w systemie opieki społecznej kultury analgetyków. „Nawet gdy się zaniedbam albo rozpiję — istnieją urządzenia powołane do tego, by chronić mnie przed upadkiem lub dopomóc w powrocie do zdrowia.”²⁰ W taki oto sposób zmuszany jestem do własnego dobra. Zmuszany — bowiem humanistyczna wizja świata, widząc zło jedynie w nieprawidłowym funkcjonowaniu procesów naturalnych i społecznych, odmawia mu realności i nie pozwala na jego wybór.

¹⁹ Kołakowski, op. cit., s. 87.

²⁰ Kołakowski, loc. cit.

Tym samym również uniemożliwia mi wybór dobra. Bo jeśli nawet ludzkość w tej perspektywie dąży ku dobru, to nie na mocy wyboru, lecz ewolucyjnego zaprogramowania. Innymi słowy, świat, w którym nie mogę wybrać własnego upadku, własnej zagłady prowadzącej choćby i do wiecznego potępienia, jest światem zniewolonym. Wolność natomiast polega na uświadomieniu sobie odpowiedzialności za zło.

Odpowiedzialność za zło (pisał Mikołaj Bierdiajew) wywyższa człowieka miast go upokarzać. Zakłada ona niezmierną potęgę wolności zdolnej przeciwstawić się Bogu, odłączyć się od Niego, zdolnej do stworzenia piekła i własnego bezbożnego świata. Idea Upadku jest w gruncie rzeczy ideą wzniosłą, która pomaga człowiekowi uniknąć poczucia upokorzenia. Jeśli bowiem człowiek odpadł od Boga, musiał być istotą wyniosłą, obdarzoną wielką wolnością i mądrością.²¹

Ideał odpowiedzialności za zło stanowi jedną z zasadniczych linii podziału między światopoglądem humanistycznym a religijnym. Humanizm wprawdzie przejął bardzo wiele z chrześcijaństwa, ale koncepcję upadku odrzucił. Pragnął nieść pomoc cierpiącej ludzkości, ale źródła cierpienia szukał nie w człowieku, lecz w świecie. Niewolotwórcze czynniki tej eksterioryzacji zła wyszły na jaw wraz z wyczerpaniem się „chrześcijańskiego kapitału” humanizmu.

Chrześcijańskie zasoby humanizmu

Nie miejsce tu na obszerne omówienie chrześcijańskich korzeni porenansowej kultury europejskiej. Zwróćmy tylko uwagę na fakt, że humanistyczne wizje świata, zwłaszcza wizje społeczne, wyrastają najczęściej z etyki chrześcijaństwa. Wprawdzie etyka ta jest niepełna, pozbawiona przede wszystkim nakazu miłości nałożonej Bogu, ale ogólne jej zręby przyjmowane są na ogół przez laicki humanizm jako rzecz zupełnie naturalna. Sprzeczność? Niewątpliwie: etyka chrześcijańska podporządkowana jest przecież

²¹ Mikołaj Bierdiajew, „The Destiny of Man” (Harper, New York 1960), s. 26.

swojej wartości najwyższej, czyli Bogu, a wartość ta nie jest obecna w laickim humanizmie. Na czym więc opiera się etyka humanistyczna?

Zanim spróbujemy odpowiedzieć na to pytanie, zatrzymajmy się na chwilę przy sposobie, w jaki humanistyczna wizja świata radzi sobie z tą sprzecznością, z przyjęciem moralności wywodzącej się w ostatecznym rachunku z wiary w porządek transcendentny. Otóż w perspektywie humanistycznej etyka zyskuje swego rodzaju naturalną autonomię. Ponieważ najwyższą wartością jest tutaj człowieczeństwo, człowieczeństwo bez transcendencji, etyka bytuje niejako w świecie, lecz ponad religiami i filozofiami. Ten punkt widzenia pozwala humanistom na pogodzenie się z wiarą wierzących: wiara staje się drogą do etyki, a Bóg pomostem do człowieczeństwa. Innymi słowy mówiąc, wierzący i niewierzący dochodzą jakby do tych samych wniosków etycznych, każdy na swój sposób. Chrześcijanin mówi Bogu „tak”, humanista zaś stosuje się do wskazań swego rozumu.

Rozum wszelako, jak już starałem się wykazać, nie może stanowić ręką etyki opartej na autonomii moralnej. Przeciwnie: jako instancja najwyższa może odwoływać jedne prawa moralne i dekretować inne. Rozum, niezobligowany prawdą naukową, która nie jest w stanie wprowadzać żadnych rozstrzygnięć do sfery moralności, skazany jest na dowolność. Wbrew temu, co twierdzili racjoniści, wiara okazuje się nie tylko silniejsza od rozumu, lecz także konieczna do życia i współżycia z ludźmi. Odwołajmy się raz jeszcze do świadectwa Jana Strzeleckiego, który daje wyraz załamaniu się wiary racjonalistycznej pod wpływem przeżyć okupacyjnych:

Historyczna lewica, wołając z dawna o rządy rozumu, czerpała swoją wiarę w rozum z tradycyjnego przeciwstawienia rozumu i wiary — w którym rozum był symbolem godności swobodnego człowieka, a wiara symbolem umysłowego i społecznego poddaństwa porządkom człowieka niegodnym. Nasze doświadczenia zmieniały linie tradycyjnych podziałów. Sądu o wartości życia nie da się oprzeć na rozumie. Przeszliśmy więc czynić z rozumu ostateczną wyrocznię tego, co godzi się

mniemać człowiekowi. Nie odrzucaliśmy rozumu, ale opieraliśmy go na tym, co go przekracza²²

Na czym? Co w perspektywie humanistycznej może przekraczać rozum? Jak uchronić się tutaj od absurdu, od wiary w porządek, który przecież nie istnieje? Jak uratować rozum, skoro nie wiadomo, na czym jest oparty? Jak zachować człowieczeństwo wobec świata, którego jesteśmy częścią i niczym więcej? I wreszcie jak następnym pokoleniom przekazać powagę życia, przekonać, że imperatywy moralne nie dadzą się zadekretować ani przez wyroki historii, ani przez partie polityczne, ani przez doraźne korzyści?

Na te pytania światopogląd humanistyczny nie daje odpowiedzi. Czemu przypisać więc niepoślednią często prawotę tak bardzo wielu ludzi z nim związanych? Dlaczego godność człowieka, braterstwo czy solidarność są dla nich artykułami wiary, dla innych zaś pustym dźwiękiem, racjonalizacją libida lub, co więcej, szlachetnym głupstwem, łatwo rozpuszczalnym w analizie rozumowej?

Dzisiaj chętnie krytykuje się liberalną wizję społeczną twierdząc, że sankcjonuje ona egoizm i prawo dżungli. Trudno odmówić tej krytyce sporej dozy słuszności, ale warto przy tym pamiętać, że ojcowie europejskiego liberalizmu, tacy na przykład jak John Locke, byli skądinąd bogobojnymi chrześcijanami. Jeżeli ich doktryny społeczne nie zawierały jasno sformułowanych elementów chrześcijańskich, to między innymi dlatego, że chrześcijaństwo było wówczas naturalnym środowiskiem duchowym kultury europejskiej. Można więc przypuszczać, że pierwsze wizje liberalne nie zakładały zbiorowości autonomicznych egoizmów kierujących się wyłącznie własnym interesem. Forma społeczeństwa miała być liberalna, lecz jej treść chrześcijańska. Podobnie ma być rzecz z wiarą humanistyczną: jej forma jest iacko-racjonalistyczna, zaś treść fideistyczno-chrześcijańska.

Trudno się temu dziwić, skoro *volens nolens* wszyscy zostaliśmy wychowani w kulturze chrześcijańskiej. Jej normy wyznaczyły

²² Strzelecki, op. cit., s. 48-49.

piętno na każdym, kto należy do cywilizacji europejskiej. Nie tylko obyczajowość, lecz również świat myśli, w którym żyjemy, został ukształtowany przez chrześcijaństwo. Niełatwo więc znaleźć z siebie ten układ wartości i punktów odniesienia, układ, który jesteśmy skłonni uznać za naturalny, ponieważ w nim kształtuje się nasza osobowość. To są właśnie „zasoby chrześcijańskie” humanizmu, fundament jego iluzorycznej autonomii. Bez tych zasobów światopogląd humanistyczny, wraz z towarzyszącym mu zbiorem sądów, postaw, uczuć i nadziei, jałowieje i zamiera. Proces ten przebiega zapewne na przestrzeni pokoleń, w miarę zwiększania się dystansu czasowego od źródeł chrześcijańskich. W pierwszym pokoleniu laickim, przesiąkniętym nadal atmosferą wiary, ateizm lub agnostycyzm na poziomie intelektualnym nie czynią jeszcze większych spustoszeń w duszy. Drugie pokolenie rozwija zdrowy sceptycyzm. Ale trzecie czy czwarte, pozbawione krwioobiegu wiary, bądź dusi się w laickim humanizmie, bądź cierpi procesy dezintegracyjne charakterystyczne dla wewnętrznej pustki. Tę pokoleniową prawidłowość można odnieść do dziejów Europy.

Gdy mit zastąpiony jest filozofią religii a kult wyparty przez kodeks moralny, skutki tej przemiany każą na siebie długo czekać. Dopóki żywa jest pierwotna wiara, dopóty trwa przekonanie o autonomiczności kodeksu moralnego, a zależności etyki od wiary wydają się zaprzeczać fakty. Ale sytuacja ta nie może trwać. Pisze o tym wybitny protestancki teolog Paul Tillich:

Jeżeli u podstaw etyki nie leży troska ostateczna²³, każdy kodeks moralny wyrodnieje przekształcając się w metodę przystosowania do wymagań społecznych, bez względu na to, czy mają one ostateczne uzasadnienie. Zanika również bezgraniczne oddanie charakterystyczne dla autentycznej wiary, a jego miejsce zajmuje mieszanina sprytu i wyrachowania, niezdolna do wytrzymania pełnych pasji ataków ze strony bałwochwalczej wiary. Oto opis tego, co na wielką skalę zaszło w zachodniej cywilizacji. Prawdziwy stan rzeczy zamaskowany jest tym,

²³ „Troska ostateczna” to jedna z podstawowych kategorii teologii Paula Tillicha.

że wielu reprezentantów humanistycznej wiary górowało i nadal góruje siłą moralną nad członkami czynnej religijnie społeczności. Ale jest to okres przejściowy. W tych ludziach nadal jest wiara ostateczna iroska skierowana ku godności człowieka i osobowemu urzeczywistnieniu. Jest w nich substancją religijną, która jednakże może zmarnować się w następnym pokoleniu, jeżeli wiara nie zostanie odnowiona.²⁴

Siła moralna humanizmu koncentruje się często wokół godności człowieka. W zestawieniu z pogardą okazywaną człowiekowi, zwłaszcza z pogardą powstałą na gruncie systemów totalitarnych, godność wydaje się wartością oczywistą, nie podlegającą dyskusji, wartością konieczną do życia i przeżycia. To prawie tak, jakby jej rękojmią był instynkt samozachowawczy. Refleksja ujawnia jednak niewystarczalność takiego kryterium, choćby ze względu na dwuznaczność instynktu samozachowawczego, który niejednokrotnie dostarczał motywacji do czynów uważanych ogólnie za nagane.

Tomasz Mann próbował osadzić godność człowieka w jego tajemnicy. Twierdził, iż „nieczułość wobec wielkiej tajemnicy, której się dotyka, kiedy się wymawia słowa 'człowiek i ludzkość', oznacza duchową śmierć”.²⁵ Ale na gruncie racjonalistycznego humanizmu tajemnica człowieka jest albo pięknoduchostwem, albo skandalem. Czyż nauki pozytywne nie dostarczają nam coraz więcej szerszej sumy wiedzy o każdym, nawet najbardziej intymnym,

²⁴ Paul Tillich, „Dynamics of Faith” (Harper, New York 1958), s. 119-120. P. także: Romano Guardini, „Koniec czasów nowożytnych” (Znak, Kraków 1969), s. 80. „Czas nowożytny nie uznał relacji między Bogiem a człowiekiem i dla siebie rewindykował osobowość i wartość osoby, ale usunęły te, co było tu rękojmią, mianowicie Objawienie chrześcijańskie: na tym tle powstała owa nierzetelność, o której już wspominaliśmy. Wartości i postawy klęskczyzmu piemuekiego wiszą więc w powietrzu. Jego szlachetność jest piękna, korzenie jego nie tkwią jednak w prawdzie, i o chociaż odrzucił Objawienie, to przecież karmi się wszędzie jego osiągnięciami. Toteż już w następnym pokoleniu zanikł humanistyczna postawa. Nie dzieje się to dlatego jakoby pokolenie to było na niższym poziomie, ale dlatego, że kultura o bity, odcięta od swych korzeni, jest bezsilna wobec naporu pozytywizmu.”

²⁵ Zob. Rogalski, op.cit., s. 88

zakamarku człowieka? Jeżeli nauka czegoś jeszcze nie wie - powiadają jej wyznawcy - to nie dlatego, że wiedzieć nie może, lecz dlatego, że nie wykształciła jeszcze odpowiednich narzędzi poznania. A skoro już o tajemnicy mowa, to znajduje się ona w miejscu, gdzie przebiega dzisiaj aktualna linia podziału między wiedzą a ignorancją: W zasadzie świat jest poznawalny, a człowiek wraz z nim, skoro nie należy do żadnego porządku transcendentnego. W ten sposób znika tajemnica, wyparta przez immanencję człowieka wobec świata, immanencję, której humanizmowi nie wypada negować. Godność człowieka staje się więc rzeczą niezmiernie kruchą, zagrożoną zewsząd przez siły daleko od niej potężniejsze. Taką jest konsekwencja światopoglądu naukowego, który co najmniej od stu lat wykazuje nam nie bez sporej dozy złośliwej satysfakcji, że jesteśmy zaledwie częścią świata, zamkniętą w obiektywnych prawidłowościach procesów naturalnych. I tak powstaje obiektywny wizerunek „człowieka-jarzyny”, który wprawdzie zaprzecza podstawowym dążeniom humanizmu, lecz któremu humanizm nie jest w stanie skutecznie stawić czoła.

Odwołanie się Tomasza Manna do tajemnicy człowieka w obronie jego godności jest intuicją tyleż trafną, co oczywistą. Trudność w tym, że intuicja ta ginie w perspektywie humanistycznej, sprawdza się natomiast w sferze religijnej, skąd została zaczerpnięta. „Nie sądźcie, abyście nie byli sądzeni” człowiek religijny wie, że tylko Bóg, który widzi wszystko, jest w stanie osądzić drugiego człowieka. Skąd mogą wiedzieć, co wart jest mój bliźni, skoro korzenie jego przeznaczenia ukryte są w transcendentnej wieczności? Jakżeż mogę pogodzić się z zamknięciem go w obiektywnych prawidłowościach procesów naturalnych, skoro wiem, że przysługuje mu wymiar nieskończoności, wymiar, który nie tylko wymyka się memu empirycznemu rozumieniu, lecz także podlega jurysdykcji czystej Prawdy i Miłości? Tak więc poszanowanie bliźniego, uznanie jego niezbywalnej godności, związane jest ściśle z szacunkiem należnym Istocie Najwyższej. Ten szacunek, zresztą oparty jest tylko częściowo na kategoriach etycznych, częściowo zaś na ontologicznych: wynika on z uznania różnicy między Bógiem a stworzeniem, czyli między substancją a aktywnym „Ja”. Świa-

domość tej różnicy oraz korelatywna świadomość zależności świata od porządku transcendencji została w czasach Renesansu rozbita przez prometejskie *non serviam*, przez humanistyczną afirmację całkowitej autonomii człowieka. W Europie rozpoczęła się koniec epoki, w której chrześcijaństwo przerzuciło pomost między niebiosami a ziemią.

Renesans a upadek

W wielkich cywilizacjach przedrenesansowego świata religia i kultura intelektualna tworzyły na ogół nierozzerwalną całość. Tradycja cywilizacji była również tradycją danej religii, a święte księgi tej religii stanowiły klasyczny kanon studiowany przez warstwy wykształcone.²⁶ W Europie ta organiczna niemal jedność została rozbita przez Renesans, który wprowadził dualizm humanizmu i chrześcijaństwa – kultury świeckiej i religijnej, nauki i wiary. Innymi słowy mówiąc, był to rozbrat pomiędzy Bogiem a człowiekiem, z chrześcijańskiego punktu widzenia rozbrat pomiędzy dwoma największymi przykazaniami, które mówią o miłości na- leżnej Bogu i bliźniemu.

W tradycji religijnej dualizm człowieka i Boga, dystans dzielący byty przypadkowe od Bytu Koniecznego, wyznaczany jest przez dwa punkty: piekło i raj. Piekło, domena Szatana, usytuowane jest na ostatecznych krańcach stworzenia, gdzie iluzja autonomicznej egzystencji, czyli nieobecności Boga, jest największa. Raj natomiast to domena człowieka złączonego wewnętrznie z Bogiem, człowieka, który dzięki temu złączeniu niesie świadectwo obecności Boga w świecie.²⁷ Piekło i raj to punkty ostateczne, przez które przebiegają współrzędne ludzkiej egzystencji. Jej bardziej bezpośrednim wyznacznikiem jest zakłócenie kosmicznej równowagi, zwane upadkiem. Upadek to wygnanie z raj, rozbrat człowieka z Bogiem, skierowanie ludzkiego życia ku zewnętrżności i próba nadania mu autonomii. Upadek to moment archetypowy, zakodo-

²⁶ Zob. Christopher Dawson, „Religion and Culture” (The World Publishing Co., Cleveland 1958), s. 176.

²⁷ Por. Martin Lings, „Signs of the Times”, w: „The Sword of Gnosis” (Fenguln Books Inc., Baltimore 1974), s. 109-110.

wany w doświadczeniu człowieka, to tendencja odśrodkowa, przebiegająca od raju w kierunku piekła, reaktywowana w nas kiedykolwiek zrywamy nici łączące niebiosa z ziemią. W perspektywie cywilizacyjnej upadek został reaktywowany przez zapoczątkowane w epoce Renesansu burzenie pomostów przerzuconych między światem a transcendencją. W takim ujęciu Renesans to tendencja akurat przeciwstawna misji Chrystusa, polegającej na pojednaniu ziemi z niebiosami i człowieka z Bogiem, czy, jak kto woli, na połączeniu *profanum* i *sacrum*.

Upadek był konsekwencją rebelii przeciw danemu przez Stwórcę porządkowi rzeczy. Sięgając po równość i niezależność wobec Boga, człowiek porządek ów zniszczył i cały byt uległ „pęknięciu”. Unieściwiona została nieprzerwana komunika z Bogiem, a wraz z nią znikła zdolność widzenia rzeczy jako teofanii. Zjedzenie owocu z drzewa poznania dobra i zła przyniosło nowy sposób widzenia świata. Człowiek widział teraz akcydensy niezależnie od Substancji i skłonny był je uważać za byty suwerenne. Kochając siebie nawzajem, Adam i Ewa kochali zarazem Boga; po upadku miłość ich uniezależniła się od Stwórcy i pierwsi rodzice ujęli siebie jako byty autonomiczne, nie zaś jako teofanie. Powiązanie z Boskim Źródłem zostało przerwane i przestało być widzialne. Całe stworzenie uległo eksterioryzacji: rzeczy stały się ciężkie i nieprzezroczyste, podobne niezrozumiałym i nieprzyjaznym człowiekowi fragmentom rozbitej całości.²⁸

Kolejnym następstwem upadku było przemieszanie tak zwanych władz duszy człowieka. Przyjmując znane w średniowieczu rozróżnienie pomiędzy *ratio* i *intellectus* – rozumem dyskursywnym oraz skierowaną ku transcendencji intuicją – łatwo wyobrazić sobie, że szatan, obiecując ludziom, iż staną się jako bogowie, apeluje do intuicji, nie zaś do rozumu. Jego zamysł jest, jeśli tak wolno się wyrazić – piekielnie prosty. Wie on doskonale, że boskości ludziom dać nie może: jest przecież tylko księciem tego świata. Pobudzając wszelako intuicję duchową, jej to właśnie cfe-

²⁸ Zob. F.Schuon, op.cit., s. 43-44, oraz „The Forbidden Fruit”, w: „Islam and the Perennial Philosophy” (London 1976).

ruje dobra doczesne „w fałszywym opakowaniu” i w ten sposób łączy ją ze światem. Rozum dyskursywny tymczasem zajmuje najwyższe miejsce w hierarchii władz poznawczych, pozbawiony zaś danych dostarczanych przez intuicję, zwraca się ku światu zmysłów, który odtąd staje się przedmiotem namiętnego zainteresowania. Oto krótka synteza europejskiej kultury porenasansowej.

I tak w ciągu ostatnich pięciuset lat zanika poczucie *sacrum*, intuicja duchowa jako środek poznania zostaje stłumiona, a następnie ogłoszona wytwórem – jeżeli nie chorej, to jedynie poetyckiej wyobraźni. Natomiast jako dążenie do zbawienia, do królestwa niebieskiego, jako potrzeba absoliutu, intuicja ta zostaje uwieczniona w immanencji świata i wiele energii kieruje na znalezienie, a później na budowę, ziemskiego raju. Wysiłkom zmierzającym do przemiany świata patronuje dyskursywny rozum – administrator danych zryślowych, osadzony na tronie inteligencji człowieka.

Każde powtórzenie dramatu upadku powoduje utratę kontemplatywnej perspektywy, opartej na „metafizycznej przezroczystości” rzeczy. W zamian za to człowiek zyskuje pozornie nieprzełiczone bogactwa ziemi i własnego *ego*. Świat symbolicznych znaczeń wyparty zostaje przez królestwo faktów poddających się obserwacji i dowolnej manipulacji. Ale zyskawszy nowy wspaniały świat i tracąc zatażem pamięć swego transcendentnego archetypu, człowiek staje przed niebezpieczeństwem pochłonięcia go przez ziemię, nad którą jakoby w pełni panuje. Niebezpieczeństwo jest tym większe, im trudniejsza do odzyskania staje się wizja raju, który utracił. Ta zaś nie jest możliwa bez odzyskania poczucia pełnego człowieczeństwa, nie ograniczonego humanistyczno-racjonalistyczną wizją świata.

Imago et similitudo

Humanizm zadeklarował się jednoznacznie po stronie człowieka. Jemu miała być podporządkowana cała rzeczywistość, prowadzona do proporcji wyłącznie ludzkich. Istota człowieczeństwa wydawała się na tyle oczywista, że w imię jej urzeczywistnienia począto bez większych skrupułów eliminować uwarunkowania człowieka zakorzenione w porządku od ziemskiego wyższym.

Dzisiaj jednakże, wyzwolony od przesądów rozum skłania nas często do podejrzeń, że człowieczeństwo to pojęcie pozbawione pozytywnych treści, pusty poznawczo dźwięk przyporządkowany pewnym emocjom społecznym, o których prawdziwości czy fałszywości nic przecie orzec niepodobna. A jeśli jest mitem, to wyraża po prostu wartości zbiorowe i tyle, wartości zbiorowe zaś, jak poucza nas antropologia, nie są ani stałe, ani uniwersalne. Dzisiaj więc nie ma w obrazie człowieka prawie nic oczywistego, nic, na czym oprzeć by można orientację humanistyczną wykraczającą poza społeczny utilitaryzm. Proces dekompozycji obrazu człowieka w ciągu ostatnich pięciu wieków cywilizacji zachodniej ilustrują dobrze przemiany, jakim podlegała sztuka chrześcijańska:

Dekadencja sztuki chrześcijańskiej, aż do jej ostatnich faz, jest przede wszystkim dekadencją obrazu człowieka: przekazany przez sztukę średniowieczną obraz Boga, który stał się człowiekiem, zastąpiony został w sztuce Renesansu obrazem człowieka autonomicznego, oddanego własnej gloryfikacji. Ta iluzoryczna autonomia oznacza przede wszystkim „utrata centrum”, ponieważ człowiek traci prawdziwe człowieczeństwo, kiedy nie jest ześrodkowany w Bogu. Następnie obraz człowieka ulega dekompozycji: zrazu wyparty jest co rzutuje na utratę godności przez inne aspekty natury, a później stopniowo niszczone. Systematyczna negacja i zniekształcenie tego obrazu stanowią cel współczesnej sztuki.²⁹

Zapoczątkowana przez Renesans prometejska rewolta przeciwko niebiosom zniszczyła stopniowo tradycyjną ideę człowieka jako *imago Dei*. Zburzywszy pomosty łączące go z transcendencją, człowiek utracił poczucie istnienia czegokolwiek, co by go przerażało i w końcu definiuje siebie na obraz i podobieństwo podległych prawidłowościom naturalnym zwierząt czy nawet maszyn. Czy można więc mówić o humanizmie, kiedy człowieczeństwo „wsysane” jest przez materię, przez wiedzę czysto kwantytatywną czy przez maszyny? Jak bronić człowieka przed siłami biolo-

²⁹ Titus Burckhardt, „Sacred Art in East and West” (Perennial Books, London 1967), s. 149.

gicznymi i koniecznościami historycznymi? Jak ocalić jego godność, ignorując *imago Dei*: źródło człowieczeństwa i wolności? Humanizm to tylko etap pośredni między teomorfizmem, czyli naturą ludzką, o której powiadamy, że jest *capax Dei*, a nowoczesnym „szczuromorfizmem”, który redukuje człowieka do pewnej sumy odruchów biologicznych i społecznych, czyniąc zeń w końcu istotę podludzką. Jeżeli zatem chcemy bronić człowieka i jego świata, nie możemy poprzestać na definicjach ukształtowanych przez wizję świata i zespół metod poznawczych, które o wartościach nie mają nic do powiedzenia.

Człowiek współczesny chce zreformować świat, nie dysponując jednakże żadnym wzorcem człowieczeństwa, brak mu i siły, i woli do zreformowania samego siebie. Spustoszenia XX wieku często są świadectwem szlachetnych zamiarów podporządkowanych inteligencji nie rozświetlonej mądrością. Czy próby przekształcenia świata w oparciu o „szczuromorficzne” koncepcje człowieka mogą zakończyć się inaczej jak tylko banicią tego, co ludzkie? Nauki przyrodnicze obalają powoli wszelkie mity natury ludzkiej, a człowiek usuwa w niebyt jej „transcendentnego gwaranta”. Symbolicznie uśmiercając Boga, ogłasza się swoim własnym stwórcą. Jednakże uroczysta deklaracja śmierci Boga wytwarza pustkę, wypełnianą przez psychologiczne konstrukcje wyposażone w siłę quasi-absolutów. Stąd przemiana idei w ideologie, infantylna teatralność rozmaitych „izmów”, „ryty inicjacyjne” i „liturgie” głoszącej Ostatnie Słowo mody intelektualnej. Stąd wreszcie laicki politeizm -- panteon swarliwych bogów schlebających ludzkiej ułomności i ślących pociechę człowiekowi przeżywającemu absurdalność swojego istnienia. Historia, Postęp, Ewolucja, Rozum czy Dobrobyt służą w zasadzie Szczęściu człowieka, jednakże co do istoty Szczęścia i dróg doń wiodących toczą się wieczne spory. A gdy bogowie się kłócą, ludzie giną...

I oto stajemy przed paradoksem humanizmu: im bardziej człowiek zamyka sobie wizję niebios, tym łatwiej daje wiarę pseudo-absolutom; im bardziej ogranicza swoje życie do wyłącznie ziemskich horyzontów, tym bardziej ziemia usuwa mu się spod nóg. Skazanie kultury porenesansowej to marzenie o boskich preroga-

tywach: panowaniu nad ziemią i przestworzami, tworzeniu praw i zasad postępowania, nadawaniu sensu ludzkiemu istnieniu. Człowiek pragnie stwarzać i niszczyć, panować i rządzić — pełni korzystając z darów swojej tełmorficznej natury. Inspirowany prometejskim *non serviam* zapomina jednak, że nie jest Bogiem, lecz Jego refleksem i cieniem, a zarazem uchyla się od odpowiedzialności za *imaĝo Dei* wyryte w jego duszy. W ten sposób traci nie tylko swoje powołanie lecz również człowieczeństwo. Oderwany od swego duchowego archetypu, coraz częściej załamuje się pod naporem sił wrogich wszystkiemu, co ludzkie.

Cywilizacja humanistyczna oparta jest na koncepcji człowieka wykluczającej to, co dla niego najbardziej istotne. Twierdzić, iż człowiek jest tylko „rozumnym zwierzęciem” to tyle, co odmówić mu prawa do posiadania swoistych celów i pozbawić go nadziei na ich realizację. Narzucając sobie aspiracje w gruncie rzeczy nam obce oraz likwidując wymiar warunkujący boskie powołanie człowieka, skazujemy się na głęboką duchową alienację.²⁰ Jedyne transcendencja wyznacza sens skończonego świata, w którym żyjemy na co dzień. Skończone istnienie ludzkie znośne jest tylko wówczas, gdy ukryty w naszej duszy refleks boskości prowadzi nas na drogę do nieskończoności i Absolutu.

Nie należy zapominać, że ludzkość od tysięcy już lat podejmuje próby zbliżenia się do nieskończonej Rzeczywistości, która obejmuje i wyznacza wszystko, co istnieje. Poszukiwanie Boga znane było każdej kulturze, nadając jej rację bytu i sens codziennemu życiu. Dopiero porenasowska cywilizacja europejska uznała takie poszukiwanie za chimerę niegodną człowieka. Dziś coraz wyraźniej widać, że negacja transcendencji nie opiera się bynajmniej na logice rzetelnych argumentów, na rozumie i prawdzie obiektywnej nauk przyrodniczych, lecz na założeniach przyjętych w czasach prometejskiej rewolty Renesansu. Rewolta ta była wprawdzie reakcją na późnośredniowieczną dekadencję formacji chrześcijańskiej, ale, ta okoliczność nie dowodzi jeszcze jej rozum-

²⁰ Zob. Raimundo Panikkar, „The Trinity and the Religious Experience of Man” (Orbis Books, New York; Longman, London 1973), s. 72-73.

ności. Dziś bardziej może niż kiedykolwiek przedtem zaznacza się świadomość porażki cywilizacji humanistycznej.

H. J. Blackham, angielski myśliciel mieniący się humanistą, zdaje sobie doskonale sprawę z tego, że humanizm ma nam bardzo niewiele do zaoferowania: „jeżeli życie ludzkie jest efemeryczne, a człowiek skazany w końcu na wymarcie, świat jest jednym wielkim grobowcem”. Na własne zastrzeżenia Blackham odpowiada odwołując się do codziennej pogody ducha i przyjemności życiowych. W ostatecznym rachunku zysków i strat wartości te – według angielskiego humanisty – nie są bynajmniej do pogardzenia.^{3f} Ale czy to wystarczy? Czy „pogoda ducha” pozwoli ocalić ludzką godność? Czy refleksja humanistyczna potrafi wyznaczyć człowiekowi jakąkolwiek drogę na mapie rzeczywistości?

Człowiek zyskuje samowiedzę i zdobywa siebie tylko wówczas, kiedy zachowuje świadomość boskiego piętna, jakim został naznaczony. Tylko „przyciąganie niebieskie” – jeśli tak można powiedzieć – może uchronić nas przed wciągnięciem w świat-anty-ludzki i przed utratą człowieczeństwa. Jeżeli z samych siebie czynimy miarę wszystkiego, jeżeli nie godzimy się na definicję człowieka wyznaczoną przez to, co nas przekracza i nadaje sens naszym poczynaniom, to powoli wszystko, co ludzkie, staje się nam obce.

Tych prawidłowości zawsze świadoma była tradycja chrześcijańska. Święty Maksym Wyznawca – by sięgnąć po przykład odległy w czasie – twierdził, że odrzucając Boga, wolność ludzka niszczy samą siebie. Poza Bogiem człowiek przestaje być w pełni człowiekiem. Dzisiaj jednym z myślicieli, którzy podkreślają boski horyzont człowieczeństwa, jest twórca tak zwanej teologicznej antropologii, katolicki teolog Karl Rahner:

Człowiek jest duchem, to znaczy, że jego życie upływa w nieustannym sięganiu po absolut, w otwarciu wobec Boga. Tylko to czyni zeń człowieka: to, że zawsze znajduje się na drodze wiodącej ku Bogu, bez względu na to, czy sobie to uświadamia i czy sobie tego życzy, czy też nie. Człowiek jest na zawsze nie-

^{3f} Zob. Denis Alexander, „Beyond Science” (Lion Publishing, London 1976), s. 141.

skończoną otwartością wobec Boga tego, co skończone.³² Zależność między *humanum* a *divinum* jest jednym z centralnych wątków tradycji chrześcijańskiej. Chrystus jest odnowicielem stworzenia; nie ustanawia on jednak nowych struktur człowieczeństwa, lecz przywraca człowieka do pierwotnego stanu boskiej chwały pośród innych stworzeń i odpowiedzialności wobec świata. Wcielenie Chrystusa ukazuje, że człowiek jest w pełni człowiekiem tylko wówczas, gdy partycypuje w życiu Boga. W Chrystusie Bóg i człowiek są jednym: Bóg objawia się człowiekowi nie przez usunięcie czy eliminację *humanum* a przeciwnie: przez realizację i odsłonięcie człowieczeństwa w jego najczystszej i najbardziej autentycznej formie.

Zbuntowawszy się przeciwko Bogu, chrześcijańska Europa ruszyła na poszukiwanie ziemskiego raju. Kilka wieków później afirmacja ludzkiej autonomii wymagała już nie rewolty, lecz ogłoszenia śmierci Boga. W ciągu ostatnich stu lat nie brakło ludzi, którzy sądzili, że jedynie w oparciu o tę deklarację suwerenności będzie można zbudować raj na ziemi. Jednakże analiza konsekwencji humanistycznej wizji świata, uświadomienie sobie trwałej słabości humanizmu wobec zakusów duchowych i politycznych totalitaryzmów każe mniemać, że „śmierć Boga” nieuchronnie pociąga za sobą śmierć człowieka.

Krzysztof Dorosz

³² „A Rahner Reader”, ed. G. A. McCool (Darton, Longman and Todd, London 1975), s. 20.

O MYŚLI SOCJALISTYCZNEJ

WYWIAD ANEKSU

ROZMOWA Z CORNELIUSEM CASTORIADISEM*

ANEKS: *Coraz więcej krajów na świecie powołuje się na socjalizm. Są wśród nich kraje rządzone przez komunistów, kraje rządzone przez socjaldemokratów, wreszcie kraje Trzeciego Świata, których władcy w dobrej czy złej wierze mówią o socjalizmie afrykańskim, muzułmańskim itp. A jednocześnie socjalizm, jako zbiór idei i wartości, jako światopogląd, zdaje się przeżywać głęboki kryzys. Widać to tu, na Zachodzie, nie mówiąc już o krajach komunistycznych. Dawne idee i mity upadają: mit misji klasy robotniczej, rewolucji i rozpoczynania historii od nowa, mit postępu itd. Można czasem odnieść wrażenie, że żyjemy w epoce schyłku socjalizmu. Jak Pan, myśliciel i działacz lewicy, zawsze konsekwentnie antysowiecki, ocenia obecną sytuację?*

C. CASTORIADIS: *Przed wszystkim nie chciałbym, aby nazywał mnie Pan działaczem lewicy. Nic to przecież dzisiaj nie znaczy, a przynajmniej dla mnie to nic nie oznacza. Wołę określenie „rewolucjonista”.*

Problem kryzysu... W krajach Europy Wschodniej, pozostają-

* Cornelius Castoriadis, filozof, ekonomista, działacz i myśliciel radykalnej lewicy francuskiej zdecydowanie krytycznej wobec Związku Radzieckiego, ruchu komunistycznego, a czasem również i marksizmu. Był współtwórcą i głównym rzecznikiem grupy uformowanej w latach 1948-1966 wokół pisma *Socialisme ou Barbarie*, w którym postawa ta znajdowała swój wyraz. Jest m.in. autorem „La société bureaucratique” (1973), „L'expérience du mouvement ouvrier” (1974), „L'institution imaginaire de la société” (1975), „Le carrefours du Labyrinthe” (1978), „Capitalisme moderne et révolution” (1979).

cych pod dominacją sowiecką - i na Zachodzie też, lecz z innych powodów - odczuwa się nie tylko kryzys, który rzeczywiście ma miejsce, ale i zupełny brak perspektyw. Pewne pojęcia chciałbym jednak rozgraniczyć. Jak Pan wie, ostatnio pisałem, że należy zrezygnować z pojęć takich jak socjalizm czy komunizm, i to zarówno ze względów historycznych, jak i merytorycznych. Utraciły one swoje znaczenie, stając się przykrywką dla reżymów, które swym okrucieństwem przewyższyły chyba nazizm. Ponadto pojęcia owe zaciemniają pewien istotny problem: stosunków między społeczeństwem a jednostką. Wśród ideologów XIX-wiecznym, głoszącym rzekomy indywidualizm i liberalizm, przyznawały one nadrzędną rolę zbiorowości w stosunku do jednostki. To absurd, nie ma bowiem antagonizmu między konkretnym społeczeństwem a konkretną jednostką. Może istnieć zagrożenie jednostki ze strony państwa, ale to inna sprawa - państwo nie jest społeczeństwem. Co więcej, socjalizm znany nam z historii - rozumiiany jako idea i jako ruch - był przeważnie utożsamiany z marksizmem. Otóż marksizm jest koncepcją, ideologią ściśle związaną ze światem kapitalistycznym. Jest to filozofia racjonalistyczna, filozofia postępu, ideologia bazująca na mesjanistycznym micie klasy robotniczej jako zbawcy i odkupiciela ludzkości, opartym na pseudonaukowych rozważaniach. Jest to koncepcja nie wytrzymująca krytyki, głęboko fałszywa. Ponieważ interesuje nas nie tylko teoria, ważne jest również i to, że ideologia ta w jakiś sposób pozwoliła narzucić ruchowi robotniczemu kierunek głęboko sprzeczny z jego pierwotnymi aspiracjami.

Nie można oczywiście twierdzić, że marksizm jest źródłem Gulagu. Powoływała się nań II Międzynarodówka i partie socjaldemokratyczne opowiadające się za reformizmem. Zarówno to, co zostało zrealizowane w praktyce przez II Międzynarodówkę, jak i to, co przeżył na język praktyki społecznej Lenin - rzeczywisty twórca totalitaryzmu - wywodzi się z marksizmu.

Istnieje ogromna różnica między totalitarnym społeczeństwem, które ukształtował Lenin, a w pełni zrealizował Stalin (system ten nie uległ istotnym zmianom do dzisiaj), a państwami rządzonymi przez socjaldemokrację. Ale w obu przypadkach można dostrzec

te same dążenia do pseudoracjonalizmu, niezachwianą wiarę w postęp — reformiści wierzą w ewolucję, bolszewicy zaś mówią: „zaczniemy od początku, zmusimy społeczeństwo do przyspieszonego marszu”.

Osobiście uważam, że krytyka marksizmu, komunizmu i socjal-demokracji jest jednocześnie, w głębszym sensie, krytyką kapitalizmu. Chcę przez to powiedzieć, że zjawiska te mają wspólne źródło historyczne.

W przypadku Rosji nigdy nie mówiłem o socjalizmie, zawsze pisałem o totalnym kapitalizmie biurokratycznym. Zrezygnujmy z pojęcia „socjalizm”, bo walka o „prawdziwy” socjalizm nie ma sensu, trzeba by połowę każdej dyskusji poświęcać na uściślenia terminologiczne. Oczywiście znaczenie przypisywane słowu to sprawa konwencji, ale dlatego też w końcu ma ono taki sens, w jakim było rzeczywiście historycznie używane. To poeci lub filozofowie nadają słowom głębszy sens, ale na pewno nie politycy. I czy chcemy tego, czy nie, dla ogromnej większości ludzi socjalizm oznacza dzisiaj system ustanowiony w Rosji i gdzie indziej: system eksploatacji, przemocy, totalitarnego terroru, nieznaney w historii ludzkości kretynizacji kultury. Albo też socjalizm oznacza panów: Mitterand’a, Callaghana, Schmidta i inne „tryby polityczne” porządku ustanowionego na Zachodzie. Tego stanu rzeczy nie można zwalczać argumentacją etymologiczną i semantyczną. Podobnie jak nikomu nie przyszłoby do głowy, żeby zwalczać hierarchiczną organizację Kościoła przypomnieniem, że Kościół, Eklezja, pierwotnie oznaczał zgromadzenie ludu — w tym wypadku wierzących.

Mozna załować, że taki los spotkał słowo socjalizm, ale nie ma na to żadnej rady — zło już się dokonało i słowo to stało się narzędziem największej uzurpacji w historii.

Czy trzeba zarazem porzucić aspiracje, które dochodziły do głosu w ruchu robotniczym? Jakież to były aspiracje i czy są one równoległe widoczne dzisiaj?

Aspiracje ruchu robotniczego u jego początków stanowiły kontynuację wielkich rewolucji XVIII wieku, amerykańskiej i francuskiej, i można je odnaleźć jeszcze dziś. Jest to przede wszystkim

pragnienie autonomii, tzn. zniesienia dominacji w społeczeństwie. Marksizm w sposób redukcyjny próbował dowodzić, że dominacja to wynik wyzysku ekonomicznego. Jest to fałsz - można dowodzić czegoś wręcz przeciwnego: podział społeczeństwa na rządzących i rządzonych potąga za sobą wyzysk ekonomiczny rządzonych przez rządzących. Mogliśmy to obserwować w Rosji, a po roku 1945 i w innych krajach. Grupa politycznie dominująca wyzyskuje społeczeństwo. Nie chodzi tu nawet o wyzysk w sensie najbardziej przyziemnym - korzystania z przywilejów materialnych. Chodzi przede wszystkim o władzę, skierunkowywanie rozwoju gospodarczego, decydowanie o sposobie wykorzystania produktu społecznego ..

Powróćmy do sprawy autonomii. Ruch robotniczy w początkowym okresie dążył do obalenia dominacji, stworzenia społeczeństwa bez podziału na rządzących i rządzonych. Ruch robotniczy widział swoich wrogów w sposób naturalny w klasie kapitalistów - to oni sprawowali władzę ekonomiczną. To prawda, że w klasycznym kapitalizmie wymiar ekonomiczny zajmuje miejsce centralne, zarówno w celach poszczególnych jednostek, w ich wyobrażeniach o systemie społecznym, jak i w realnym życiu. Nieprawdą jest jednak, że ruch robotniczy formułował wyłącznie cele ekonomiczne i dążył wyłącznie do ich realizacji. Celem ruchu robotniczego było stworzenie społeczeństwa egalitarnego - nie w sensie uniformizacji, lecz równego uczestnictwa wszystkich we władzy i likwidacji przywilejów materialnych. Była to próba odbudowania żyjących zbiorowości wbrew rozdrobnieniu narzucenemu przez kapitalizm. Sądzę, że tendencje te występowały cały czas we współczesnym społeczeństwie, szczególnie zachodnim. Nowość polega na tym, że od niedawna ruch robotniczy przestał być jedynym wyrazicielem owych tendencji i dążeń. Można nawet powiedzieć, że ze względu na zdominowanie ruchu robotniczego przez marksizm, wyrazicielami tych dążeń są raczej inne ruchy - młodzieżowy, feministyczny. Dążenia te występują w całym społeczeństwie, z mniejszą lub większą intensywnością w różnych warstwach społecznych.

ANFKS. Powiedział Pan nie początkie, że pojęcie leninowości.

nie dzisiaj nie znaczy i że uważa się Pan za rewolucjonistę. Co to znaczy dla Pana być rewolucjonistą?

C.C.: Być rewolucjonistą? Oznacza to nieustanne dążenie do stworzenia społeczeństwa bez podziału na rządzących i rządzonych, społeczeństwa, gdzie panuje zarówno wolność, jak i równość. Obu tych pojęć nie da się zresztą od siebie oddzielić. Tylko ludzie równi mogą być wolni i tylko ludzie wolni mogą być równi. Przeciwstawienie to, które znaleźć można już u Tocqueville'a, ma sens, jak mi się wydaje, jedynie wówczas, gdy pozostaje się na poziomie najbardziej zewnętrznym obu pojęć. Chodzi mi nie o równość metafizyczną albo „naturalną”, ale o równość praw i obowiązków oraz równe możliwości działania. Albowiem nierówności społeczne oznaczają nieuchronnie nierówną władzę. Jak więc można być wolnym, jeżeli inni posiadają większą władzę? A uczestnictwo we władzy nie może być równe, jeżeli nie są równe rzeczywiste warunki społeczne; równość wobec prawa nie wystarczy. Myślę, że nie można, tak jak Marks lub inni rewolucjoniści minionych lat, mówić o rewolucji przyszłości, która umożliwi przejście od „prahistorii” do „historii prawdziwie ludzkiej”. Problemów politycznych i społecznych nie da się nigdy wyeliminować z życia społeczeństwa, ale istnieje, jak sądzę, możliwość radykalnej zmiany. Polega ona na przejściu od fazy, w której istnieje podział na rządzących i rządzonych, do fazy, w której takiego skryzalizowanego podziału nie ma, gdzie społeczeństwo jest naprawdę w głębszym niż dzisiaj sensie wolne i równe. Co nie oznacza, że nastanie raj, wszystkie sprzeczności zostaną przezwyciężone, nie będzie konfliktów społecznych i zniknie problem wyboru kierunku rozwoju.

ANEKS: *Można uważać Pana za jednego z twórców koncepcji autogestion – samozarządzania. Robi ona od ponad dwudziestu lat karierę na lewicy. Już w 1947 roku bronił Pan idei „zbiorowego zarządzania produkcją i życiem społecznym”. Ostatnio posłużył się Pan raczej pojęciem „społeczeństwa świadomie samoinstytucjonalizującego się”. Co Pan przez to rozumie?*

C.C.: O samorządności można mówić poważnie i niepoważnie, w tym drugim przypadku służą to wyłącznie mistyfikacji. Jeżeli

mówiły robotnikom, aby rządili się sami w danych ramach technicznych, organizacyjnych czy finansowych, to chodzi co najwyżej o to, aby pracownicy jak najlepiej dostosowali się do ram wyznaczonych przez istniejący system. Jest to na przykład model jugosłowiański. Tego typu zarządzanie można sobie doskonale wyobrazić także w kraju kapitalistycznym, zrosztą 'akie próby są znane. Jednakże samorządność w głębszym sensie oznacza także podejmowanie decyzji o warunkach i ramach tej samorządności. W tym sensie samozarządzanie to nie tylko sprawa optymalnej organizacji pracy przy taśmie montażowej, ale także możliwość zakwestionowania samego systemu taśmy montażowej czy generalniej zasady organizacji pracy, zakwestionowanie samej technologii, rzekomo „apolitycznej”. Tak więc nadanie pełnej treści pojęciu „samorządność” oznacza objęcie nim wszystkich wymiarów działalności społecznej. A to z kolei oznacza decyzje o wszelkich instytucjach społecznych — dlatego mówię o autoinstytucjonalizacji. Mówię o świadomej autoinstytucjonalizacji, ponieważ wszystkie przecież społeczeństwa same siebie wytworzyły, ale w sposób nieświadomy, dopatrując się swoich źródeł poza sobą: w przeszłości, w przodkach, w woli Bożej, w rozumie Historii itp. Otóż ta wizja, w której szuka się źródeł instytucjonalizacji społeczeństwa poza nim, jest jedną z przyczyn heteronomii społecznej, która jest przeciwieństwem autonomii społecznej. Dla mnie wizja świadomie autoinstytucjonalizującego się społeczeństwa jest naturalną konsekwencją demokracji. Tak właśnie rozumiem demokrację — jako ideę, że zbiorowość, społeczeństwo jest rzeczywiście autonomiczne, samo nadaje sobie prawa.

Czy jednak owa autoinstytucjonalizacja zakłada konieczność rozpoczynania od początku, *tabula rasa*, malowania na czystym płótnie, jak głosił to platoński mit? Oczywiście nie. Zmiana radykalna — tak, ale *tabula rasa* to iluzja. Zawsze, gdy próbowano zacząć od nowa, okazywało się, że jesteśmy niewolnikami przeszłości. Aby społeczeństwo mogło świadomie określać swój los, konieczne jest uznanie, że jest ono w wieloraki sposób związane ze swą przeszłością. Związki te są nie tylko jakimś ograniczeniem swobody, ale są wręcz niezbędne dla społecznego istnienia i dlatego

go spełniają rolę pozytywną. A więc w żadnym przypadku nie ma mowy o tabu.

ANEKS: Możemy wyodrębnić dwa podstawowe kierunki w koncepcjach dotyczących społeczeństwa globalnie samorządnego (w przeciwieństwie do samorządności lokalnej, ograniczonej do spraw technicznych na szczeblu przedsiębiorstwa). Jeden kierunek dobrze reprezentuje Pańska koncepcja, ale istnieją również inne jego warianty, na przykład orientacja egalitarystyczna, w której równość rymuje się z wolnością. Według tej koncepcji nie ma prawdziwej samorządności bez równości materialnej, a przede wszystkim – bez jednakowej aktywności wszystkich uczestników. Bo jeśli tylko część ich jest aktywna, rychło dochodzi do różnicowania na rządzących i rządzonych, instytucjonalizacji podziałów, rządów mniejszości nad większością, wytwarzania się przywilejów materialnych. Istnieje inna koncepcja, reprezentowana przez Hannę Arendt. W jej koncepcji samozarządzanie to system samokreujących się elit. W polityce biorą bowiem udział tylko ci, którzy mają potrzebę społecznego działania (action). Oczywiście jest ona przeciwna wytwarzaniu się sztywnych podziałów, ostrych granic między rządzącymi i rządzonymi. Różnica między tymi dwiema koncepcjami wydaje mi się wyraźna. Przy tym wizja człowieka w filozofii Hanny Arendt jest chyba bardziej realistyczna.

C. C.: Zastanawiam się, czy nie za bardzo akcentuje Pan różnicę między moją koncepcją a koncepcją Hanny Arendt. W historii ostatnich dziesięcioleci jedyną godną następczynią rewolucja amerykańska 1776 znajduje w rewolucji węgierskiej 1956 z jej radami robotniczymi. Otóż rad robotniczych na Węgrzech w 1956 r., nawet jeżeli ich żywot był krótki, nie można nazwać arystokratycznymi, chyba że użyjemy słowa arystokracja w jego pierwotnym znaczeniu – jako władza najlepszych. Od momentu, w którym mamy do czynienia ze zbiorowością dyskutującą, jeśli tylko nie jest ona szalona, to wybierze zdanie najlepsze. W każdym razie można mieć nadzieję, że je wybierze – jest to założenie leżące u podstaw każdej demokracji. Ale jeśli nastąpi zubożenie większości, która bądź nie ma zainteresowania dla spraw publicznych, bądź sądzi, że najlepsi i tak będą mieli głos decydujący,

wówczas może wytworzyć się oligarchia.

Doceniam problem postawiony przez Hannę Arendt, dotyczący zróżnicowania interesów, a nawet zdolności. Myślę jednak, że demokracja powinna być zdolna do zapewnienia sobie usług najlepszych, nie pozwalając im jednocześnie wymknąć się spod demokratycznej kontroli. Nie lubię pojęcia „elita”, ale jest rzeczą oczywistą, że zainteresowania ludzi różnią się – dotyczy to każdej dziedziny, również polityki. Niebezpieczeństwo zaczyna się od momentu usztywnienia podziałów, ich instytucjonalizacji. Elity rządzące uwalniają się od kontroli zbiorowości, którymi rządzą – dzieje się tak w państwach totalitarnych. Ale mamy z tym również do czynienia – mimo wszystkich różnic, jakie istnieją – w tzw. demokratycznych państwach Zachodu. Ci, którzy rządzą, wcale nie są najlepsi, oni po prostu są najsprytniejsi w pokonywaniu szczebli wiodących do władzy. Nie ma to nic wspólnego ze zdolnościami do rozwiązywania skomplikowanych problemów politycznych, przed którymi staje zbiorowość. Weźmy na przykład Nixona czy Forda, albo, z drugiej strony, któregośkolwiek pierwszego sekretarza partii komunistycznej – ani tu, ani tam wcale nie wygrywają najlepsi.

Czy naprawdę patrzę zbyt optymistycznie na naturę ludzką, gdy mówię o potrzebie politycznej aktywności wszystkich ludzi, która zapewniłaby demokratyczne funkcjonowanie zbiorowości? Chyba nie, nie twierdzę, że to jest nieuchronne, powiadam tylko, że jakość demokracji i charakter zbiorowości politycznej można mierzyć wyłącznie stopniem uczestnictwa i zainteresowania, które ludzie wykazują dla spraw publicznych. Dla współczesnego społeczeństwa to problem fundamentalny – czy ludzie rzeczywiście chcą i potrafią kierować swoimi własnymi sprawami. Nie dają odpowiedzi na to pytanie, ale też nie chcą takiej możliwości wykluczyć. Ludzie akceptowali nieludzkie systemy, ale również przeciw nim walczyli. Problem wyboru historycznego pozostaje otwarty.

ANEKS: Ludzie z Europy Wschodniej, nawet tacy, którzy uważani są za lewicowców, mają naturalny, myślę, odruch konserwatywny: widzą bardziej zagrożenie i niebezpieczeństwa, które

może wywołać dane zachowanie czy postawa, niż ewentualne dobrodziejstwa, jakie może ona przynieść, i jakie zawsze wydają się mniej prawdopodobne. Nie jest rzeczą przypadku, że jedna z najważniejszych książek ostatnich kilkudziesięciu lat, „Społeczeństwo otwarte i jego wrogowie” Karla Poppera, została przełożona na język polski już w 1956 roku (cenzura w ostatniej chwili uniemożliwiła jej wydanie), po francusku zaś ukazała się dopiero rok temu. Otóż atak Poppera na utopię i obrona „częstkowej inżynierii”, a także jego postulat moralny (analogiczny do jego postulatu epistemologicznego), aby dążyć do minimalizacji zła, nie maksymalizacji dobra, wydaje się bardziej pociągać ludzi z Europy Wschodniej niż ulubione powiedzonko Lenina, przejęte bodaj od Napoleona: on s'engage et puis on veira.

C.C.: Według mnie nie wystarczy się ograniczać do zmniejszenia niłszczęścia. Z prostego powodu: mamy do czynienia z iluzją, że można w sposób cząstkowy oddziaływać na system. Otóż nie jest to prawda. Gdy chce się oddziaływać na system w sposób cząstkowy, powinno się znać wszystkie reperkusje tego działania, uwzględniać całość systemu, a przecież nie sposób znać całego systemu. Zarówno kiedy robię rewolucję, jak i podnoszę o 3% podatek na alkohol, wszystkie konsekwencje nie są mi znane.

ANEKS: Ależ to właśnie można traktować jako argument przeciwko „utopijnej inżynierii”. W dodatku owe ograniczone reformy są przeważnie odwracalne, w przypadku błędu można w zamęcie powrócić do stanu poprzedniego. Nie jest to natomiast możliwe, gdy mamy do czynienia z rewolucją.

C.C.: Ale w takim razie zmiany dotyczą rzeczy trywialnych, drugorzędnych. Dla mnie natomiast jest bardzo ważne, że we współczesnym społeczeństwie istnieje społeczna struktura dominacji. Struktura taka, czy to w Polsce, czy w Rosji, czy w Europie Zachodniej, staje się coraz bardziej hierarchiczna, biurokratyzowana. Albo więc pragnie się przeniesienia tej dominacji, albo też przyjmuje się, że jest ona nieunikniona w społeczeństwie i można najwyżej osłabić jej konsekwencje. A zatem jest to zasadniczy wybór teoretyczny i praktyczny. Według mnie dominacja nie jest sfekchronnie związana ze społeczeństwem, jak sądzą niektórzy i

próbują to udowodnić. Dla mnie próba dowodzenia takiej tezy – bądź tezy przeciwnej – jest absurdem; nie jest to sprawa podlegająca dowodowi. Nikt przed upływem pierwszego tysiąclecia naszej ery nie mógł powiedzieć, czy istnienie demokracji, nawet ograniczonej do wolnych obywateli, jest możliwe czy nie, nikt przed XVIII wiekiem nie mógł sobie wyobrazić społeczeństwa bez religii – dyskusja nad możliwością albo niemożliwością istnienia takiego społeczeństwa w tamtych czasach byłaby absurdalna. A my żyjemy w społeczeństwie demokratycznym i, po raz pierwszy w historii, w społeczeństwie prawie bez religii.

ANEKS: Zastanawiam się, czy te argumenty przemawiają za postawą rewolucyjną, czy raczej przeciwnie, działają one na korzyść ewolucjonisty. Dam konkretny przykład. W Pańskiej wizji, by tak rzec, lepszego społeczeństwa ważną rolę odgrywa równość ekonomiczna. Nie widzi Pan powodów ekonomicznych ani żadnych innych, aby ludzie otrzymywali odmienne wynagrodzenie za wykonywaną pracę. Bez równości ekonomicznej. – zdaniem Pana – nie ma z kolei efektywnej równości politycznej, a więc i wolności. Czysto teoretycznie mógłbym się z Panem zgodzić. Można sobie wyobrazić system gospodarczy, w którym ludzie kierując się motywami altruistycznymi pracowaliby efektywnie, byliby twórczy itp. Ale wymaga to przyjęcia szczególnej hipotezy co do natury człowieka i jego możliwych motywacji w społeczeństwie przyszłości. Jeśli przyjmie się natomiast, że dążenia ludzi i motywy ich działań ulegają bardzo powolnym zmianom, i to raczej trudnym do przewidzenia, to może się okazać, że jedynym sposobem realizacji równości, która jest warunkiem ustanowienia „prawdziwej” wolności, jest przymus.

C. C.: Powtórzę raz jeszcze – w żadnym wypadku nie ma mowy o przymusie. Nie mówię przecież o czymś, co musi nastąpić, mówię o pewnej możliwości rozwoju i formułuję pewne warunki, które, jak sądzę, muszą być spełnione, jeśli chcę się osiągnąć w społeczeństwie wolność pełniejszą niż w znanych nam dotychczas systemach. Warto jednak z tej perspektywy przyjrzeć się historii. Czy rzeczywiście motywy działania człowieka muszą być związane z zyskiem? W świecie feudalnym istniały wartości takie jak ho-

nor, życie zgodne ze statusem społecznym. W *polis* greckim nie było anonimowości, obywatele *polis* uczestniczył w sprawach publicznych i wiedział, że nie jest nieśmiertelny (świat grecki nie znał pojęcia nieśmiertelności duszy). Ważne dlań było, aby unieśmiertelić się na tyle, na ile jest to możliwe, jak określił to Arystoteles — pozostawiając nazwisko, sławę. Pragnienie sławy nie ma podłoża ekonomicznego. To świat kapitalistyczny wraz z akumulacją dla akumulacji jako motywem nadzędym doprowadził do radykalnego zerwania z przeszłością — wartości ekonomiczne stały się wówczas dla całego społeczeństwa wartościami samymi w sobie i w końcu jedynymi.

Natomiast istnieje problem rzeczywisty, czy wzajemna waloryzacja społeczna jednostek, poza symbolami znakami materialnymi (wysoki dochód, bogactwo), jest możliwa w zbiorowościach, w których ze względu na ich rozmiary nie ma i być nie może stosunków bezpośrednich. To bardzo ważny problem. Społeczeństwo autonomiczne, o jakim myślę, nie jest możliwe, o ile nie jest oparte na autentycznych, autonomicznych zbiorowościach społecznych. Nie ma prawdziwej demokracji w skali trzydziestu czy pięćdziesięciu milionów — możliwa jest ona tylko wtedy, gdy społeczeństwo podzielone jest na samorządne okręgi nie przekraczające dwudziestu, trzydziestu tysięcy ludzi. Wybory powszechne w krajach zachodnich są oczywiście lepsze niż to, co się dzieje w Rosji, a raczej jest to mniejsze zło — ale nie jest to demokracja, to jest raistyfikacja. Oczywiście, pozostaje otwarty ogromny problem, jak można by „pociąć” społeczeństwo na zbiorowości dwudziesto- czy trzydziestotysięczne, a następnie pozostaje problem integracji tych zbiorowości na poziomie całego narodu, czy nawet dziś jeszcze wyższym. Trudno teraz byłoby mi rozwijać ten skomplikowany problem, ale u podstaw tego systemu powinny się znajdować zbiorowości autentyczne, samorządne, o rozmiarach umożliwiających uczestnictwo i nadających uczestnictwu sens. Moje uczestnictwo w 50-milionowej zbiorowości Francuzów jest pozbawione jakiegokolwiek sensu, to jest żart. Gdybym mógł jednak uczestniczyć w zbiorowości, na której losy byłbym w stanie odżywiać — to wtedy miałoby to sens.

Powróćmy do sprawy wartości. To prawda, że dla dzisiejszego człowieka na Zachodzie wartość mają rzeczy natury głównie materialnej. Ale czy nie ma innych tendencji? Myślę, że są. Od kilkunastu lat obserwuje się kwestionowanie stylu życia i wartości tego społeczeństwa. Zjawisko to jest ciągle jeszcze ograniczone, ale ono istnieje. A co okazuje się dzisiaj w związku z kryzysem naftowym? Świat kapitalistyczny coraz bardziej zdaje sobie sprawę z ograniczeń, na które napotyka – okazało się nagle, wbrew marksistowskiej mitologii, że ziemia jest ograniczona. Ta świadomość niewątpliwie musi coraz większej ilości ludzi nasuwać wątpliwości co do stylu życia, uznawanych dotychczas wartości, prowadzić do zakwestionowania wiary w postęp. Cały dotychczasowy system, nie tylko ekonomiczny, ale społeczny, kultura, świat wartości stają się nagle niezwykle kruche. Można zadawać sobie pytanie, czy dłuższe ich trwanie w ogóle jest możliwe.

NOWOŚĆ WYDAWNICZA

PETER RAINA

Stefan Kardynał Wyszyński

Prymas Polski

Tom I – str. 576

Liczne ilustracje

Cena £8.00

(przesyłka £1.70)

Pierwszy tom pracy o życiu i działalności Prymasa Polski obejmuje jego lata młodości i okres nauki; myśli młodego księdza o przebudowie ustroju społecznego; okres wojny; czasy biskupie oraz pierwsze lata prymasowskie do aresztowania we wrześniu 1953 roku. Poruszane są także sporne problemy między Kościołem i państwem oraz stanowisko katolików wobec zagadnień życia narodowego.

Opracowanie dokonane na podstawie dotychczas nie publikowanych źródeł archiwalnych.

Do nabycia u wydawcy:

POETS AND PAINTERS PRESS

146 Bridge Arch, Sutton Walk, London SE1 8 XU, England

Peter L. Berger

MIT SOCJALISTYCZNY*

Dzisiaj przyjmuje się powszechnie, że radykalizm lat sześćdziesiątych należy już do przeszłości. Nad faktem tym ubolewają ci, którzy się z nim identyfikowali (choćby dlatego, że wraz z falą radykalizmu ubiegłej dekady przeminęła znaczna część ich młodości); inni natomiast czują się podniesieni na duchu. Zarówno jedni, jak i drudzy są w błędzie. Bardziej hałaśliwi i gwałtowne przejawy tamtego okresu należą dziś do rzadkości – lecz dzieje się tak przede wszystkim dlatego, że tak wiele impulsów radykalnych sprzed dziesięciu lat znalazło obecnie mocną podstawę instytucjonalną. Niewątpliwie cele retoryki rewolucyjnej nie zostały spełnione. A jednak „rewolucja” odniosła przekraczający najśmielsze oczekiwania sukces w środowisku społecznym, które od samego początku stworzyło jej możliwość rozwoju i dostarczyło największej liczby zainteresowanych – mowa tu o środowisku intelektualistów i elity kulturalnej.

Zjawisko to jest bardzo jaskrawe w Europie zachodniej, gdzie rozmaite formy goszizmu zdobyły sobie pozycję kulturalnie dominującą, w niektórych krajach bliską swoistemu monopolowi. Ta dominacja nie jest sprawą klimatu intelektualnego czy mody; ma ona oparcie w działalności etatowych pracowników, którzy oparli szkoły i uczelnie, wydawnictwa, środki masowego przekazu

* *The Public Interest*, nr 44, lato 1976.

i całą sferę „produkcji kulturalnej”. Skutki okresu późnych lat sześćdziesiątych są mniej odczuwalne w Stanach Zjednoczonych. Jednakże w Ameryce w sferze kultury nastąpiły wyraźne przesunięcia na lewo, które znalazły sobie całą różnorodność zorganizowanych form wyrazu, wiele z nich o bardzo wyraźnym wydźwięku politycznym. Celem wewnętrznej polityki w Stanach Zjednoczonych nadal przyświecają powstałe w latach sześćdziesiątych idee i programy egalitaryzmu, wyzwolenia i równego podziału dóbr. Polityka zagraniczna przechodzi gwałtowne i być może permanentne zmiany, które są wynikiem radykalnych sformułowań późnych lat sześćdziesiątych. Wówczas to właśnie głoszono, że światowa potęga Stanów Zjednoczonych jest niemoralna, że wobec tego powinna być ograniczona lub nawet całkowicie zniesiona. Jednym z najważniejszych zjawisk w amerykańskim środowisku intelektualnym stała się bardzo daleko idąca moralna delegalizacja wielu istotnych wartości i instytucji społecznych Stanów Zjednoczonych. Obecnie coraz bardziej powszechne staje się przekonanie, że kultura szerokich rzesz społeczeństwa amerykańskiego jest tworem zarówno poślednim jak i patologicznym, i - co najbardziej złowróżbne - że polityczny ustroj liberalnej demokracji to oparta na korupcji gra pozorów.

Ten cały zespół politycznych i kulturowych postaw nie jest bynajmniej czymś nowym. To tylko wylew podziemnego i bardzo potężnego nurtu w kulturze europejskiej, który sięga co najmniej początku XIX wieku. Warto jednak zwrócić uwagę na fakt, że nurt ten wybuchł na powierzchnię w krytycznym dla świata momencie i skutki tego mogą stanowić czynnik decydujący jeszcze przez wiele lat. Dlatego też zrozumienie skłonności intelektualistów do przyjmowania tego rodzaju poglądów nie jest bynajmniej sprawą abstrakcyjnych rozważań akademickich. Najwyższy już czas zrozumieć to politycznie istotne zjawisko.

Intelektualiści i „lewica”

„Le coeur est à la gauche”. Ta tendencja charakteryzuje intelektualistów już od dłuższego czasu. By zrozumieć to zjawisko, trzeba postawić dwa pytania: Co oznacza w tym kontekście „le-

wica"? I kim są „intelektualiści”? Oba te terminy, jak wiadomo, są przedmiotem nie kończących się i ciągle zmienianych definicji. Z drugiej jednak strony, oba te terminy określają łatwo dostępne zjawiska empiryczne, których zarysy wydają się na ogół jasne. Jeżeli nawet „lewica” często ulega podziałowi, a granice jej są płynne, zawsze można ją zdefiniować w kategoriach tego, czemu się przeciwstawia, to znaczy w kategoriach kapitalizmu jako ustroju społeczno-gospodarczego oraz jego historycznego korelatu, czyli kultury mieszczańskiej. Bez względu więc na niuanse znaczeniowe, „należeć do lewicy” to tyle, co przeciwstawiać się kapitalizmowi i kulturze mieszczańskiej. W ujęciu pozytywnym natomiast „należeć do lewicy” to tyle, co partycypować - w takiej czy innej formie, w większym lub mniejszym stopniu - w jednym z wielkich mitów współczesnej historii: mitem socjalizmu. Jeśli zaś chodzi o intelektualistów, wystarczy określić ich jako warstwę społeczną, której zasadnicza działalność polega na tworzeniu i rozpowszechnianiu idei. Dwudziesty wiek przyniósł znaczny wzrost liczebności tej warstwy - proces wynikły z rozwoju tego, co Fritz Machiup nazywa „przemysłem naukowym”. Daniel Bell bardzo przekonująco wywodzi, że proces ten stanowi jeden z najbardziej konstytutywnych czynników współczesnego społeczeństwa zachodniego.

Istnieją oczywiście intelektualiści bez skłonności do socjalizmu, tak jak istnieją socjaliści pozbawieni skłonności intelektualnych. Niemniej, związki, pomiędzy intelektualistami a mitem socjalistycznym mają już długą tradycję, niedawna zaś eksplozja demograficzna warstwy intelektualnej umocniła te związki. Jest to interesujące zjawisko, wskazujące na to, że powody atrakcyjności socjalistycznego mitu najwyraźniej nie są powierzchowne. Najprostsze wyjaśnienie związków, o których mowa (wyjaśnienie najbliższe tym, którzy sami znajdują się „na lewicy”) powiada, że koncepcja socjalistyczna jest po prostu jedynym racjonalnym wnioskiem wypływającym z rzetelnego zrozumienia współczesnego świata. Tak więc rosnącą atrakcyjność socjalizmu można by przypisać rozpowszechnieniu informacji i wiedzy pośród coraz lepiej wykształconego społeczeństwa.

Jednakże wyjaśnienie to nie jest wystarczające. Nawet gdyby socjalizm stanowił rzeczywiście jedyny racjonalny wniosek płynący z dzisiejszej znajomości świata, fakt ten jeszcze nie wyjaśnia przyczyn rozpowszechnienia się idei socjalistycznych w pewnych określonych grupach społecznych. Współczesne nauki przyrodnicze mogą być również określone jako jedyna racjonalna konkluzja wynikająca z postawienia pewnych pytań dotyczących natury — a przecież minęły tysiąclecia zanim nauki ścisłe zdobyły sobie mocną pozycję wśród pewnych określonych grup i w pewnej określonej części świata. Idee ani nie zwyciężają, ani nie przegrywają w historii dlatego tylko, że są prawdziwe lub fałszywe. Co więcej, pociąg intelektualistów do socjalizmu wykracza najwidoczniej poza argumenty czysto rozumowe. Przenika go poczucie wartości, pasja moralna, w wielu przypadkach głęboko religijna nadzieja — słowem, dokładnie te właśnie cechy, które upoważniają nas do mówienia o socjalistycznym *micie* (rozumie się samo przez się, że w znaczeniu opisowym, a nie pejoratywnym).

Związek między intelektualistami a lewicą zauważano wielokrotnie i wiele też czyniono rozmaitych prób, aby go wythumaczyć. Większość tych wyjaśnień oparła była na pojęciu nabytych interesów grupowych lub psychologicznych skłonności intelektualistów. Vilfredo Pareto rozumiał socjalizm jako jeszcze jedną racjonalizację, jak to nazwał, „grabieży” — procesu, w którym jedna grupa chce ograbić inną grupę: według niego intelektualiści, identyfikując się z ruchami socjalistycznymi, próbują po prostu przyłączyć się do grupy, którą (słusznie czy niesłusznie) widzą jako przyszłą elitę, a ich ideologia jest niczym innym jak zasłoną dymną, za którą kryje się ich ambicja. Joseph Schumpeter szukał klucza do zrozumienia tej skłonności intelektualistów w fakcie, że ich interesy materialne jako grupy są związane z ekspansją nowoczesnego „państwa podatków”; mówiąc po prostu intelektualistów woła socjalizm i popierają wszelkie kroki prowadzące w kierunku socjalizmu, bo spodziewają się, że ustrój socjalistyczny da im większe oparcie niż gospodarka rynkowa (prawdopodobieństwo, że mylą się w tej ocenie, nie unieważnia tego argumentu). F.A. Hayek ze swej strony proponuje wyjaśnienie oparte na skłonności inte-

lektualistów do abstrakcyjnego rozumowania: socjalizm przyciąga nie tylko obfitością bogactwa, lecz także prostotą i porządkiem swych teoretycznych konstrukcji, pozorną racjonalnością. Bertrand de Jouvenel podobnie rozpatrywał tę kwestię i taką samą interpretacją leży u podstaw analizy Davida Caute'a, który widzi wieloletni flirt intelektualistów zachodnich ze Związkiem Radzieckim jako „postscriptum do Oświecenia”.

Podobne analizy lewicowości intelektualistów przeprowadzano od końca lat sześćdziesiątych. Irving Kristol przekonująco argumentuje, że istnieje dziś w Ameryce swego rodzaju walka klasowa pomiędzy intelektualistami (obecnie rozdętą grupą liczącą miliony ludzi) a elitą biznesu; jak zawsze, chodzi w tej walce o przywileje i władzę. Raymond Aron i Helmut Schelsky interpretowali lewicowe tendencje wśród intelektualistów Europy Zachodniej zasadniczo w zbliżony sposób. W ostatniej swej pracy Daniel Bell pomyślnie połączył analizę interesów klasowych z koncepcją Lionela Trillinga o „kulturze sprzeciwu”: kapitalizm cierpi na głęboką sprzeczność pomiędzy racją bytu swej struktury techniczno-ekonomicznej a etosem wyzwolenia od zasad, który stał się możliwy właśnie dzięki osiągnięciom tej struktury.

Koszty modernizacji

Nie ulega wątpliwości, że intelektualiści kierują się swym interesem tak jak i każda inna klasa społeczna (pomińmy pytanie, czy intelektualistów rzeczywiście można nazwać „klasą”) i jest nie do pomyślenia, aby te interesy nie odgrywały roli w ich preferencjach ideologicznych. Można również przyjąć, że cechy psychologiczne związane z ich rolą jako pełnoetatowych teoretyków w społeczeństwie mają wpływ na ich percepcję świata. Ale to jeszcze nie wszystko. Trzeba również bliżej przyjrzeć się mitycznym właściwościom socjalizmu. Innymi słowy, szczególne cechy charakterystyczne mitu socjalistycznego mają wpływ na swoistą doń skłonność zachodnich intelektualistów.

Wiele już napisano, przynajmniej od czasów Georges'a Sorela, na temat mitycznej właściwości socjalizmu. Do tego typu interpretacji należy dodać jeden ważny element: *mit socjalistyczny w di-*

żym stopniu czerpie się ze swej wyjątkowej zdolności do syntezy wątków nowoczesności i tendencji jej przeciwstawnych. Nowoczesność – jej ideały, wartości i aspiracje – pozostaje dominującym wątkiem naszych czasów i jest całkowicie wkomponowana we wszystkie wersje socjalizmu. Program socjalistyczny jest oparty na wszystkich standardowych założeniach poznawczych współczesnego świata: historia pojmowana jako postęp (co trzeba rozumieć jako zświecczenie eschatologii biblijnej), zdolność człowieka do doskonalenia się, rozum naukowy jako wielki wyzwoliciel od złudzeń, zdolność człowieka do przewyciężenia niemal wszystkich przeciwności poprzez rozumową kontrolę ludzkiego Josa. W tych założeniach socjalizm – jak i liberalizm – jest dzieckiem Oświecenia. Ale w przeciwieństwie do liberalizmu, socjalizm skutecznie wchłonął wątek protestu wobec współczesnego świata, zwłaszcza wątek odnowionej wspólnoty. Zarówno liberalizm jak i socjalizm podtrzymują potrójną obietnicę Rewolucji Francuskiej – obietnicę wolności, równości i braterstwa (choć ich definicje tych terminów są bardzo odmienne). Jednak podczas gdy liberalizm niewiele miał zazwyczaj do powiedzenia na temat braterstwa, socjalizm ze swej strony uczynił z braterstwa jedną ze swych najbardziej żywotnych ambicji.

Nowoczesność da się wprowadzić tylko za cenę wielkich kosztów, kosztów, które Europa płaci od samego zarania epoki przemysłowej i które dzisiaj w dalszym ciągu trzeba spłacać. Siły modernizacji pociągają za sobą poświęcenia materialne i zaburzenia na dużą skalę, począwszy od zniszczenia życia wsi angielskiej w przeszłości aż do zdumiewająco podobnych kataklizmów w krajach Trzeciego Świata dzisiaj. Ludzie nagle tracą swe tradycyjne środki utrzymania i pogrążają się w dotkliwym ubóstwie, docierają do dużych migracji ludności w warunkach wielkiego niedostatku, a nawet wielkiego głodu i nowych złośliwych epidemii. Co więcej, gospodarcze i społeczne przemieszczenia na tak wielką skalę często wymagają skoku ilościowego w środkach represyjnych, którymi dysponuje system polityczny. Ten aspekt modernizacji widoczny jest w znanych „czarnych kodeksach” osiemnastowiecznej Anglii (które wśród innych innowacji, obejmują zwiek-

szyły ilość przestępstw karalnych śmiercią w porównaniu ze średniowiecznym prawem zwyczajowym) – aż do bujnego wzrostu rzyków opartych na represjach w dzisiejszych krajach Trzeciego Świata. Ale są też inne, bardziej subtelne choć żadną miarą nie mniej istotne, koszty współczesności. Większość z nich dotyczy, pośrednio lub bezpośrednio, utraty wspólnoty.

Przez większą część historii przeważająca ilość ludzi żyła w małych grupach społecznych, charakteryzujących się obfitością bezpośrednich kontaktów, silnym poczuciem solidarności i jednomyślnością w kwestiach moralnych. Fałszem byłoby idealizować ów stan, który żadną miarą nie prowadził zawsze do ogólnej szczęśliwości, a zawierał w sobie każdy rodzaj clerplenia i ucisku. Ale wśród cierpień, których wówczas prawie nie znano, była dobrze znana ludziom współczesnym alienacja, czy *anomie*. Wspólnota była rzeczywista i obejmowała wszystkich, w szczęściu i w nieszczęściu. Jednostka więc rzadko, lub nigdy, nie była pozostawiona samej sobie. Niewiele było – jeśli w ogóle – wątpliwości co do podstawowej poznawczej i moralnej struktury życia, nie znano prawie kryzysów poczucia sensu i kryzysów tożsamości. Ludzie rozumieli świat, w którym żyli i wiedzieli, kim są. Porządek instytucjonalny, znaczenia zbiorowe i tożsamość jednostkowa były niezawodnie i mocno osadzone w uświęconym porządku, którego źródłem była tradycja religijna. Ludzie czuli się w rzeczywistości swojsko, nawet jeżeli (a może nawet szczególnie kiedy) ta rzeczywistość pozostawiała wiele do życzenia.

Współczesność przeciwnie charakteryzuje się poczuciem bezdomności. Siły modernizacji opadły jak gigantyczny stalowy młot na wszystkie stare formy życia zbiorowego – klan, wieś, szczerp, region – odkształcając je lub bardzo osłabiając, a niekiedy zupełnie je niszcząc. Kapitalistyczna gospodarka rynkowa, scentralizowane państwo biurokratyczne, nowe technologie wyzwolone przez uprzemysłowienie, które pociągnęło za sobą gwałtowny wzrost ludności i urbanizację, a wreszcie masowe środki przekazu – wszystkie te siły doprowadziły do spustoszenia takich formacji społecznych i kulturalnych, w których ludzie czuli się swojsko. W ten sposób wytworzył się radykalnie nowy kontekst życia ludzkie-

go. Trudno dziwić się, że takie przeobrażenie wywoływało silne niezadowolenie, które z kolei doprowadziło do impulsów antymodernizacyjnych, konsekwentnie wyrażanych w ruchach powołujących się na dawne poczucie solidarności, począwszy od Frondy w wieku XVII aż do najnowszych ruchów „natywizmu” w dzisiejszym Trzecim Świecie. A i tam, gdzie nie występowały zorganizowane ruchy, istniała tęsknota do odbudowy wspólnoty, do zbawienia od alienacyjnej siły nowoczesności. - -

W jej przejawach politycznych tendencję antymodernizacyjną uważa się na ogół za zjawisko zwrócone wstecz, „reakcyjne”. Takie ujęcie jest często prawidłowe, ale nie należy zapominać, że antymodernizacja może być również zwrócona w przyszłość, „postępowa” a to wówczas, kiedy wymarzoną wspólnotę umieszcza w przyszłości raczej niż w przeszłości. Istnieją religijne prototypy (zarówno w judaizmie jak i w chrześcijaństwie) obu tych postaw antymodernistycznych. Socjalizm jest *par excellence* świeckim prototypem, który rzutuje taką zbawczą wspólnotę w przyszłość. Geniusz socjalizmu polega jednak na tym, że jego ześwieczona eschatologia zawiera w sobie oprócz tego główne aspiracje nowoczesności – nowy racjonalny porządek, zniesienie niedostatków materialnych i nierówności społecznej oraz pełne wyzwolenie jednostki. Innymi słowy, socjalizm obiecuje wszystkie dobrodziejstwa nowoczesności i *zarazem* zniesienie kosztów, które ona pociąga, włącznie – co najważniejsze – z alienacją. Jeśli pojmemy to w gruncie rzeczy proste założenie mitu socjalistycznego, pamiętając jednocześnie, że współczesna laicyzacja szalenie ożywiła wiarogodność konkurencyjnych eschatologii religijnych – wyjaśni się wówczas tajemnica magnetycznej siły przyciągającej socjalizmu. Zaiste, jeżeli jeszcze coś z tej tajemnicy pozostanie, to powód, dla którego socjalizm jeszcze nie odniósł całkowitego zwycięstwa.

„Naukowy” socjalizm

Marksizm okazał się napełnieną intelektualnym wyprzedkiem (lub, jak kto woli, uprawomocnieniem) mitu socjalistycznego. Decydujący powód tego przemożnego wpływu na wyobraźnię

tak wielu leży w tym właśnie, że rości on sobie od samego początku pretensję do bycia *naukowym socjalizmem*. Akt mitologicznej syntezy niejako dokonał się w momencie, kiedy Marks skierował swą pełną żaru nadzieję mesjanistyczną na suchą jak pieprz ekonomię szkoły Manchester. Zachowanie wszystkich zbawczych oczekiwań socjalizmu i to w dodatku na podstawie teorii „naukowej” (im trudniejsza, tym lepsza!) -- to właśnie jest kluczem do zrozumienia atrakcyjności przestania marksistowskiego. Marksizm naturalnie wyłonił wiele różnych sekt (również i w tym jest dzie dziecem mesjanizmu judeo-chrześcijańskiego), a synteza w rezultacie przybrała różne formy. Dzieje marksizmu w kategoriach permutacji obu składników mitu socjalistycznego -- impulsu za i przeciwko nowoczesności -- czekają na swego historyka. W pewnych wersjach marksizmu pedantyczny „scjentyzm” przeważał nad składnikiem mesjanistycznym, w innych odwrotnie. Można jednak zaryzykować stwierdzenie, że gdziekolwiek marksizm zachowuje dużą siłę przyciągania, tam zawsze stara się utrzymać oba wątki w jakiejś równowadze. Inaczej mówiąc, na tle zaburzeń i rozczarowań nowoczesności, marksizm zawsze obiecuje, że można zjeść ciastko i jednocześnie zachować je na potem.

Tak więc pogląd, że marksizm jest dzieckiem Oświecenia, jest równie jednostronny jak i pogląd przeciwny, według którego marksizm to nic innego jak pseudo-religia. Marksizm jest i jednym, i drugim i w tym właśnie tkwi trwałość jego siły przyciągania. Mit socjalistyczny obiecuje spełnienie *zarówno* racjonalnych marzeń oświeceniowych *jak i* przeróżnych dążeń ludzi, dla których Oświecenie było doświadczeniem alienującym. Taka obietnica siłą rzeczy rozbija się o niedoskonałą realizację w empirycznej rzeczywistości, co frustruje i często doprowadza do wściekłości wyznawców mitu socjalistycznego. Naturalnie nie jest to nic nowego w długiej historii różnych eschatologii, która z konieczności rzeczy jest historią psychologii rozczarowania. Tym ważniejsze jest jednak zrozumienie faktu, że -- ze względu na wiarogodność charakterystyczną dla wizji mitycznej -- żadna ilość empirycznych rozczarowań nie potrafi jej skutecznie podważyć. Mity są odporne na falsyfikację. Przecież uczniowie Jezusa z Nazaretu spodziewali się

jego powrotu w chwale jeszcze za swego życia; chrześcijanie w dalszym ciągu nań czekają, pomimo tego, co teologowie protestancy tak ładnie określili jako *Parousieverzoegerung* (w wolnym tłumaczeniu: niewielkie opóźnienie drugiego nadejścia). Socjalistyczna paruzja również się spóźnia: aspiranci do tego statusu jak dotąd zawsze byli źródłem rozczarowania. Jednakże socjaliści nadal czekają, nawet jeśli czują się od czasu do czasu zmuszeni przez dowody empiryczne do zmiany kierunku swego eschatologicznego oczekiwania.

Związek Radziecki okazał się naturalnie jednym z największych rozczarowań dla wielu socjalistów, a psychologiczny dramat wynikający stąd ambiwalencji, zamykania oczu na rzeczywistość i rekonstrukcji ideologicznych został w pełni udokumentowany. Zarazem jednak, pamiętając o szczególnej syntezie modernizujących i antymodernizujących impulsów zawartych w mieście socjalistycznym, trzeba stwierdzić, że Związek Radziecki zrealizował swą obietnicę w sposób pouczający, choć jednocześnie nieco zaskakujący. W 1920 roku Lenin scharakteryzował komunizm jako „władza radziecka plus elektryfikacja”; w pięćdziesiąt lat później rzeczywistość rosyjską da się określić jako „średniowiecze plus pociski międzykontynentalne” (a nie jest tu bez znaczenia fakt, że antymodernizująca wyobraźnia wielokrotnie odwoływała się do średniowiecznej symboliki – tak jak i Marks zresztą w swych nielicznych opisach lirycznych życia po rewolucji socjalistycznej). Wystarczy przytoczyć tu krótką listę takich cech średniowiecznych: przywrócenie z gruntu feudalnego połączenia instytucji politycznych i gospodarczych (ich rozdział w rodzącym się kapitalizmie wyznacza początek ery nowożytnej); obalenie, przynajmniej w teorii, post-średniowiecznego rozdziału pomiędzy życiem publicznym i prywatnym; rządzenie społeczeństwem przez arystokrację partyjną (można powiedzieć, że pod tym względem współczesna Rosja przewyższyła wieki średnie – istnieje tam obecnie tylko jedna arystokracja, łącząca w sobie funkcje elitarne zarówno kleru jak i szlachty); i w końcu nie mniej istotne stworzenie nowego niewolnictwa, w którym chłop jest przypisany do ziemi (zaledwie kilka miesięcy temu mieszkańcy kołchozów,

którzy stanowią blisko połowę ludności radzieckiej, otrzymali prawo do wewnętrznych paszportów, koniecznych do podróży). Innymi słowy, dominująca cecha życia radzieckiego, którą Zbigniew Brzeziński tak trafnie określił jako „biurokratyzację nuoy”, nie jest tak znowu daleka od marksistowskiego określenia „idiotyzm życia wiejskiego”, pomimo nowoczesnej radzieckiej technologii.

Pierwotna obietnica w sposób oczywisty traktowała nie o tym. Wierzący konsekwentnie zwracali się w innych kierunkach, oczekując realizacji mitu socjalistycznego, ostatnio głównie do różnych krajów Trzeciego Świata -- dzisiaj z Chinami na czele. Nie miejsce tu na omawianie dziwnych kolei powtarzania w kontekście Chin wszystkich starych pobożnych życzeń, które dawniej kierowano ku Związkowi Radzieckiemu. Rzecz polega na tym, że wiele, o ile nawet nie wszystkie, z tych systemów socjalistycznych da się równie dobrze opisać jako „neo-średniowieczne” (Shmuel Eisenstadt proponuje „neo-patrymonialne”, Pierre Bourdieu - „społeczno-feudalne”). Podstawowy sposób zaradzenia różnym rozczarowaniom jest zawsze ten sam (po zwyczajowym już początkowym zaprzeczeniu, jakoby istniały jakiegokolwiek powody do rozczarowania): dany kraj nie jest wcieleniem „prawdziwego socjalizmu”, tak więc nie fałszuje wizji socjalistycznej; „prawdziwy socjalizm” albo leży jeszcze w przyszłości, albo trzeba go szukać gdzie indziej jak nie w Rosji to w Chinach, jak nie w Chinach to w Wietnamie, i tak dalej, *ad infinitum*. Świetną ilustracją takiej procedury jest nazwanie systemu radzieckiego „państwowym kapitalizmem” i tym sposobem przeciwstawienie go rzekomo odmiennemu ustrojowi w Chinach.

Nowożytność jako źródło cierpień

Jeśli takie są niektóre z kluczowych cech mitu socjalistycznego, pozostaje w dalszym ciągu pytanie, dlaczego właśnie intelektualistów mają do niego szczególną skłonność. Jak już wspomniano, materialne interesy intelektualistów jako „klasy” mogą ich dobrze usposabiać do socjalizmu. Ale zrozumienie mitycznego wymiaru socjalizmu nasuwa dodatkowe wyjaśnienie: *intelektualiści stano-*

wią grupę szczególnie wrażliwą na gorycze nowoczesności.

Do pewnego stopnia wrażliwość tę dzieli cała górna warstwa klasy średniej, szersza warstwa wśród której można znaleźć intelektualistów bądź w niej urodzonych, bądź takich, którzy weszli do niej dzięki mobilności społecznej. Górna warstwa klasy średniej pochodzi od starego mieszczaństwa, które historycznie było „nośnikiem” przemysłowego kapitalizmu i dzięki temu stało bliżej podstawowych procesów modernizacji niż jakakolwiek inna grupa społeczna. Inni z pewnością ucierpieli materialnie z powodu narodzin społeczeństwa nowożytnego, podczas gdy mieszczaństwo bogaciło się: zubożona i przemieszczona ludność wiejska, nowa miejska klasa robotnicza, marginesowe grupy ogólnie podciągane pod kategorię lumpenproletariatu, a nawet grupy wewnątrz autokraty, dla których nowoczesność oznaczała ograniczenie władzy i przywilejów. Ale trudniej uchwytnie koszty modernizacji, z dziedzin znaczeń i norm, ponosiła klasa najbliższa wewnątrz i w niepokojom procesu modernizacji. To właśnie mieszczaństwo najpierw i najbardziej bezpośrednio doświadczyło skutków gwałtownej mobilności społecznej, urbanizacji, pluralizmu i dostatku. Historycy nie są zgodni co do społecznych, psychologicznych i ideologicznych skutków tych doświadczeń. Wydaje się jednak prawdopodobne, że wcześniejszym pokoleniom mieszczaństwa udało się zneutralizować niebezpieczne efekty modernizacji głównie za pomocą dwóch decydujących instytucji – rodziny i kościoła. To były dwa filary świata mieszczańskiego, które dawały jednostce schronienie przed alienującymi siłami nowoczesności. I te właśnie dwie instytucje stały się głównymi celami „kultury sprzeciwu” intelektualistów.

Mieszczaństwo przeobraziło całe społeczeństwo w sposób przemowy, a jednocześnie stworzyło nową formę rodziny, która była dla jej członków oazą spokoju w samym sercu konfliktu. „Wyposażenie dzieciństwa” (jak to opisał np. Philip Ariès) był zapewne największą instytucjonalną innowacją w tej dziedzinie, która miała dalekosiężny wpływ na proces uspołecznienia i kształcenie charakteru. W tym samym czasie, zwłaszcza w krajach protestanckich, mieszczaństwo przesycone było etyką religijną, która nadawała

spójności i doniosłości walkom na arenie gospodarczej, społecznej i politycznej. Jest również możliwe, że rodzina i religia mieszczańskie były istotnymi czynnikami w samym wyniesieniu mieszczaństwa do władzy. Nie bez znaczenia jest fakt, że mieszczański intelektualizm obrócił się przeciwko tym instytucjom dopiero po historycznym zwycięstwie mieszczaństwa. Inaczej mówiąc, „kultura sprzeciwu” powstała w tonie świata, który już w swych głównych ramach był mieszczański.

Intelektualiści sprzeciwu

W tym miejscu staje się ważne rozróżnienie pomiędzy dwoma grupami w tonie mieszczaństwa → znacznie większą grupą, która nadal żyła w ramach obyczajów kultury mieszczańskiej, i początkowo całkiem niewielką mniejszością jej intelektualnych przeciwników. Nie da się tutaj ustalić, do jakiego stopnia takie rozróżnienie wynikało ze stosunku tych dwóch grup do „sposobu produkcji” wytwarzania „rzeczy” przez pierwszą grupę w przeciwieństwie do operowania symbolami przez drugą. W każdym razie rozróżnienie to istnieje do dzisiaj w górnych warstwach klasy średniej w zachodnich społeczeństwach – ale z tą ogromnie istotną różnicą, że liczbowy stosunek między tymi dwoma grupami radykalnie się zmienił. (Jeśli chodzi o Amerykę, to najbardziej przekonujące interpretacje tej zmiany można znaleźć u Kristola i Bella.)

Tak więc istnieje dziś w dalszym ciągu górna warstwa klasy średniej, najościwiej utożsamiana z byznosem i działalnością naukowo-techniczną, która nadal kwestionuje nowoczesność w ramach starej obyczajowości kultury mieszczańskiej. Ta warstwa żyje nadal według norm „etyki protestanckiej”, jest przeciwna liberalizacji w sferze wartości rodzinnych i osobowych oraz w dalszym ciągu jest silnie przywiązana do religii (nie tylko ideologicznie, ale i przez instytucjonalne uczestnictwo). Z drugiej strony mamy stale rosnącą „nową klasę” intelektualistów, głęboko antagonistyczną względem niemal wszystkich starych norm obyczajowych. Są to ludzie nastawieni bardziej na konsumpcję niż na produkcję. Wartości ich życia prywatnego są jeszcze bardziej radykalnie nastawione na wyzwolenie od ustalonych norm. Są oni głębo-

ko zeświecczeni i często okazują gwałtowną antypatię do wszelkich tradycyjnych form religijności chrześcijańskiej i żydowskiej. W rezultacie warstwa ta została stopniowo pozbawiona dawnych zabezpieczeń przeciwko cierpieniom nowoczesnego życia. Mówiąc po prostu, dawna górna warstwa klasy średniej potrafi jeszcze czuć się „u siebie” w nowożytnym świecie, ale intelektualiści coraz bardziej cierpią na dotkliwe poczucie bezdomności – a mit socjalistyczny bardzo wyraźnie wychodzi naprzeciw ich potrzebom.

Nie znaczy to, że ta szczególna skłonność jest nieunikniona. Inne mity mogłyby zaspokoić – i zaspokajają – te same potrzeby. Zarówno ideologie konserwatywne jak i nacjonalistyczne przyciągały intelektualistów, jak np. miało to miejsce w Europie przed II Wojną Światową. Pouczające, że były one bardzo zbliżone do ideologii socjalistycznych w tym, że również przeciwstawiły się staremu światu mieszczańskiemu – były antykapitalistyczne, przeciwne demokracji liberalnej i odnosiły się z pogardą do obyczajów kultury mieszczańskiej. Ale żadna z nich nie była w stanie osiągnąć tej szczególnej syntezy nowoczesności i antynowoczesności, charakterystycznej dla mitu socjalistycznego. Z pewnością istnieje możliwość, że powstaną nowe mity „na prawicy”, z nową charyzmą i bardzo atrakcyjne dla intelektualistów; Trzeci Świat może okazać się ich widownią. Na Zachodzie nie widać dziś oznak nowego mitu. Mit socjalistyczny nie ma, praktycznie rzecz biorąc, poważnej konkurencji.

Siła mitów

Jeżeli powyższa analiza jest poprawna, to nie ma powodu oczekiwać, że dominacja „lewicy” na scenie intelektualnej Zachodu przemienie. Wzrost socjalistyczny wydaje się tak silny jak zawsze. Nowy status „przemysłu naukowego” obdarzył intelektualistów wpływem większym niż kiedykolwiek przedtem i tym samym nadał mitowi socjalistycznemu niespotykane dotychczas oparcie instytucjonalne. Istotnie mit ten osiągnął swego rodzaju zakotwiczenie w kulturze. Niewątpliwie istnieją różne odmiany w ramach wspólnoty wyznaniowej skupionej wokół mitu socjalistycznego i odmiany te będą nadal istniały. Mit ten może, ale nie musi, być

sformułowany w kategoriach teorii marksistowskiej; może być pro- lub antyradziecki, pro- lub antymaoistowski; może też wchodzić w zmienne sojusze z innymi ideologiami (takimi jak kultura hippisów czy politycznie aktywne ugrupowania chrześcijańskie); może zajmować różne stanowiska wobec norm i instytucji liberalnej demokracji. Jednakże we wszystkich tych wersjach mit zachowuje — musi zachować — zasadniczy antagonizm w stosunku do świata kapitalizmu i kultury mieszczańskiej. A więc w takim stopniu, w jakim społeczeństwa zachodnie są wciąż zorganizowane wokół instytucji tegoż świata, zwolennicy wizji socjalistycznej będą nadal żywić antyzachodnie animozje.

Mity nie powstają łatwo i trudno jest nimi manipulować. Mają one swoją własną dynamikę, własną „prawdę”. Co więc można by nazwać mitycznym wyjątkowaniem społeczeństw zachodnich w konfrontacji z wizją socjalistyczną nie da się naprawić siłą woli. Czym innym są diagnozy historyka czy socjologa, a zupełnie czym innym znalezienie skutecznych środków zaradczych. W sytuacji, gdzie jedynym dobrym mitem jest socjalizm, polityczne i ekonomiczne elity społeczeństw zachodnich uległy wyjątkowej demoralizacji. Stare argumenty w obronie wolnej inicjatywy, amerykańskiego stylu życia, a nawet instytucji demokracji liberalnej zaczęły brzmieć pusto — i coraz bardziej tracą zdolność przekonywania i inspiracji. Wezwania do odrodzenia liberalizmu czy amerykańskiego credo, jakkolwiek dobrze podbudowane, nie będą skuteczne o ile nie mogą być „napędzane” siłą wiarygodności mitycznej. Wydaje się mało prawdopodobne, aby sam liberalizm — a tym mniej jego wersje socjalistyczno-demokratyczne — był w stanie odzyskać taką siłę (w Europie zachodniej ostrze mityczne jest niewątpliwie w posiadaniu lewicowych odłamów partii socjaldemokratycznych, tzn. elementów najslabiej związanych z tradycją liberalną). Możliwe, że na Zachodzie dojdzie do nowego przyпыłwu mitycznego nacjonalizmu — a nawet nowych form faszyzmu — ale i wówczas zasadnicze elementy wizji socjalistycznej zostaną zapewne utrzymane. Według wszelkiego prawdopodobieństwa taki przyпыłw przybierze formę *narodowego socjalizmu* (terminologiczne pokrewieństwo ze zjawiskiem, które pod tą samą etykietką po-

wstało w Europie w latach dwudziestych i trzydziestych naszego wieku, nie jest wcale przypadkowe).

Istnieje jednakże całkiem skuteczne lekarstwo na siłę mitu socjalistycznego – doświadczenie życia w społeczeństwie, gdzie mit ten został drogą polityczną wyniesiony na pozycję oficjalnej doktryny. Jedną z okrutnych ironii naszego czasu polega na tym, że ideologicznie marksizm ma przewagę wszędzie oprócz krajów, które nazywają siebie marksistowskimi. Nikt się nie nabierze na retorykę marksistowską w Związku Radzieckim czy krajach Europy Wschodniej. Tam marksizm jest ceremoniałem, mit stał się skostniałą ozdobą. Na podstawie tego empirycznego dowodu można śmiało zaryzykować jedną przepowiednię: mit socjalistyczny przestanie fascynować intelektualistów Zachodu wkrótce po przejściu społeczeństw zachodnich przez reżymy socjalistyczne. Trzeba jednak dodać, że w wypadku całkiem prawdopodobnej sytuacji, w której to reżymy te będą przypominać radziecki totalitaryzm, ta spóźniona konwersja będzie miała znikome lub żadne znaczenie polityczne. Wydaje się bowiem, że reżymy totalitarne mogą przetrwać długi czas bez wiarygodnych mitów i w kulturalnym klimacie szerzącym się cynizm.

Jest jeszcze jedna możliwość – odwrócenie długotrwałej tendencji laicyzacji w świecie zachodnim, a szczególnie wśród jego elity kulturalnej. Przez większość historii ludzkości naty wytyczające kierunek życia, włącznie z życiem politycznym, wyrastały na gruncie wiary religijnej. Możliwość takiego odrodzenia jest najbardziej aktualna w Ameryce, gdzie religia pozostawała zawsze w szczególnym stosunku do rzeczywistości społecznego pluralizmu i wolności politycznej. Nie trzeba dodawać, że wiary religijnej nie można zadekretować czy też zaprojektować jej po prostu na drodze racjonalnego wglądu w jej doniosłość. Duch wie dzie tam, gdzie chce. Ale ludzie, którym zależy na przyszłości liberalnej demokracji i których martwią procesy delegitymizacji ostatnio w niej zachodzące, powinni zastanowić się poważnie nad stosunkiem pomiędzy liberalną demokracją a żywotnymi siłami religii, które wciąż jeszcze istnieją w społeczeństwie amerykańskim.

Nic z tego nie ma bezpośredniego wpływu na goszystowski

szaleństwo, panujące obecnie na intelektualnej scenie krajów zachodnich. Należy spodziewać się, że będzie tak nadal, chociaż szczegóły ideologii mogą od czasu do czasu ulegać zmianie. Tych, którzy znaleźli się pod wpływem mitu socjalistycznego, argumenty niełatwo odwołają, bo wykazują oni pozornie niewyczerpaną zdolność do coraz to nowych interpretacji materiału dowodowego. Nie zadowolą się oni reformami wewnątrz społeczeństw zachodnich czy też zapewnieniami o ludzkim zaangażowaniu ze strony tych ludzi, którzy nie dzielą ich wizji. Nic w tym dziwnego, jeśli używają sobie, że znajdują się oni pod przemożnym wpływem mitu. Mity czerpią swą siłę z tych regionów duszy, które niegdyś zamieszkiwali bogowie, a bogowie byli zawsze bezwzględni.

Peter L. Berger

W serii „Dokumenty” Instytutu Literackiego w Paryżu
wybór artykułów z wydawanego przez opozycję w Kraju
niezależnego miesięcznika

GŁOS

Artykuły zamieszczone są w następujących działach: Programy i idee
Gospodarka - Prawo i obywatel - Kultura, cenzura i szkoła - Kościół
i społeczeństwo - Tradycje i teraźniejszość - Sąsiedzi.

Miesięcznik GŁOS prezentuje poglądy dziesiątek uczestników ruchu
demokratycznego oraz niezależnych pisarzy i publicystów, m.in. L. Cohena,
B. Cywińskiego, I. Doma, U. Doroszewskiej, J. J. Lipskiego, J. Lityńskiego,
S. Kawałca, J. Kuronia, A. Macierewicza, T. Mazowieckiego, A. Michałki,
I. Nowakowej, J. Nowickiego, W. Sity-Nowickiego, ks. H. Szarytki,
M. Tarniewskiego, M. Turbacza, J. Walca, ks. J. Zięci.

Str. 267

Cena FF75.00

INSTITUT LITERAIRE, 91 Avenue de Poissy, Le Mesnil-le-Roi
par 78600 Maisons-Laffitte, France

Irving Howe

SOCJALIZM A LIBERALIZM: WARUNKI POJEDNANIA?*

(...) Chciałbym zająć się tutaj próbą syntezy – nieuchronnie narażonej na zarzut ahistoryczności – rozmaitych rodzajów krytyki, jaką socjaliści zwykli wytaczać przeciwko liberalizmowi, a następnie przedstawić kilka uwag na temat ewentualnych wzajemnych stosunków między liberalizmem a socjalizmem w przyszłości. (...)

Socjalistyczna krytyka „klasycznego” liberalizmu (do której czasem przyłączali się tacy obrazoburczy konserwatyści jak Carlyle) została w dużym stopniu wchłonięta przez naszą kulturę polityczną – z wyjątkiem takich ideologicznych ekscentryków i utopistów jak Ayn Rand, Milton Friedman i obecny prezydent Stanów Zjednoczonych. Wczesny liberalizm był oskarżany przez socjalistów, a zwłaszcza marksistów, o to, że 1) warunki historyczne wczesnego społeczeństwa kapitalistycznego pozornie tylko umożliwiały wolną konkurencję, opartą na zasadach równości, w której każdy miał szansę wykorzystać swe uzdolnienia i podejmować ryzyko; 2) ogromne masy ludzi nie miały żadnej szansy podejmowania istotnych wyborów społecznych; 3) nawet rządy „liberalne” nigdy, do końca nie stosowały zasady nieinterwencji, głoszonej przez „klasyczny” liberalizm, a w praktyce aktywnie

* *Dissent*, Zima 1977.

popierały gospodarkę burżuazyjną; 4) pojęcie „równouprawnień” – zakładające równy start – pozostawało głównie w sferze ideologii. Świat, w którym żyjemy – świat, który można oskarżyć o wszystko, oprócz nostalgii za rzekomym szczęściem czystego kapitalizmu – świadczy o tym, że ta krytyka z pozycji socjalistycznych jest uzasadniona. (...)

Socjaliści – ściślej: niektórzy socjaliści – zrozumieli, że w swej heroicznej fazie liberalizm był jednym z dwóch czy trzech największych rewolucyjnych doświadczeń w historii ludzkości. Samo pojęcie jednostki, indywidualizmu – ta kwintesencja nowoczesnej myśli i wrażliwości – nie mogłoby się pojawić bez zapładniającej obecności liberalizmu. Liberalizm, który pojawił się w osiemnastowiecznej Europie, obiecywał zrzucenie nieznośnych ograniczeń, mówił o prawach dawniej nie przeliczanych, głosił nowe normy szczerości i otwartości w postępowaniu, przedstawiał wizję życia, w którym każdy człowiek ma własne zdanie i każdy może dawać mu wyraz. Byłoby łatwizną (przynajmniej z mojej strony) twierdzić, że socjalizm wywodzi się jednoznacznie z tej właśnie tradycji. Nie ma bowiem wątpliwości, że jest w nim także duża domieszka autorytaryzmu. (...)

Socjaliści – i to zarówno dawniej jak i ostatnio – zarzucają liberalizmowi, że jego obrońcy przedstawiają go jako ponadhistoryczną abstrakcję, absolutną wartość, rzekomo nie skażoną przez niskie interesy czy krwawą korupcję, podczas gdy w rzeczywistości liberalizm, jak każda inna formuła polityczna, powstał jako zjawisko historycznie uwarunkowane, a więc tym samym podatne na skażenie i rozkład.

Jeśli analizujemy liberalizm z punktu widzenia historiografii, to socjalistyczna krytyka ma sens. Żaden ruch polityczny, nawet liberalizm, nie lubi, gdy się odmawia świetności jego początkom, ale jest dosyć powodów, by stosować ten oczyszczający zabieg. Jednak z punktu widzenia praktyki politycznej taka krytyka jest niebezpieczna i wyrządziła już wiele szkody.

Słotorność niektórych marksistów do widzenia idei liberalnej – jako głównie, czy jedynie, epifenomenów historii – zawsze prozi

przekształceniem się w absolutny relatywizm, tzn. rodzaj historyzmu, który nie uznaje żadnego innego punktu odniesienia jak tylko własną strategię pomniejszania. Wyszukaną analogię stanowi „socjologia wiedzy”, wulgarny redukcjonizm, zwyczaj mówienia: „to jest tylko burżuazyjna demokracja”. Ten rodzaj analizy historycznej odrzuca możliwość tego, że nawet ruchy czy prądy myślowe uwarunkowane interesem klasowym mogą wydać idee, tradycje, metody, zwyczaje o trwałej wartości dla przyszłych pokoleń. Jeśli nawet nie istnieje ciągły postęp w historii, to wydaje się, że miało miejsce kilka nieodwracalnych zwycięstw. Z wykazania, że zasady ustroju liberalnego nie pochodzą z Góry Synaj, ale pojawiły się wraz z klasami społecznymi, których dominację radzi byłoby znieść lub ukrócić — nie wynika jeszcze wcale, że te zasady liberalizmu nie są cenne tak dla klas zyskujących na znaczeniu społecznym jak i dla całej ludzkości. Wykazanie, że założyciele Stanów Zjednoczonych reprezentowali interesy handlowe czy trzymali niewolników, a kiedy doszli do władzy, sprzeniewierzali się niektórym ze swych własnych nauk — nie umniejsza w niczym wartości Karty, Praw dla ludzi, którzy gardzą handlem, czują odrazę do niewolnictwa i obiecują po dojściu do władzy zawsze stosować się do głoszonych przez siebie zasad. Krytyka błędów Jeffersona jest w ogóle możliwa tylko dzięki słuszności jego zasad.

Uwagi te mogą wydać się oczywiste, ale nie od rzeczy będzie przypomnieć, że polityczna historia XX wieku, a także historia inteligencji naszego stulecia, nie daje podstaw do ufności w powszechne przywiązanie do wartości liberalnych. Wręcz przeciwnie! Żyjemy w dobie kontrrewolucji, w której XIX-wieczne zdobycze liberalne, jakkolwiek niedostateczne, są systematycznie niszczone przez lewicowe i prawicowe dyktatury autorytarne. „Wulgarny marksizm”, który chętnie redukuje idee do ideologii, a tę z kolei bez namysłu przypisuje interesom danej grupy społecznej, taki marksizm stał się umysłowym nawykiem leniwych półinteligentów na całym świecie. Z zasady powinniśmy wystrzegać się wszelkich twierdzeń zawierających wyrażenie „w istocie rzeczy”, jak np. „idee Milla w istocie rzeczy reprezentują interesy Brytyjczyków”, czy „idee Freuda w istocie rzeczy odzwierciedlają sytuację

Wiedeńczyków²². Takie twierdzenia są niewątpliwie nieuniknione, a czasem płodne, ale zbyt często szkodliwe zarówno dla życia umysłowego jak i wolności politycznej.

O ile więc socjalistyczna krytyka liberalizmu przyczyniła się do rozpowszechnienia historycznego redukcjonizmu (nieuniknionego, jak podejrzewam, w kontekście ruchów masowych), to z drugiej strony osłabiła skądinąd słuszne dążenie do traktowania liberalizmu jako części ludzkiej historii, a zatem podległego doczesnym komplikacjom.

Socjaliści słusznie zarzucają liberałom oderwanie myśli i praktyki politycznej od podłoża życia materialnego, odcięcie polityki od tej gry interesów, potrzeb i namiętności, która stanowi o zbiorowym życiu ludzkim. Wiąże się z tym inne zastrzeżenie, że mianowicie liberalizmowi brak adekwatnej teorii władzy i że nie dostrzega on ścisłych związków pomiędzy zjawiskami politycznymi a układami społeczno-klasowymi. (...) Imię pokrewny zarzut (wywodzący się z myśli J.J. Rousseau) głosi, że współczesny człowiek przeżywa konflikt pomiędzy liberalną akceptacją instytucji mieszczarskich – tzn. – sankcjonującą pogonią za egoistycznie pojętym dobrem, bez względu na dobro szerszej społeczności – a liberalną doktryną władzy ludowej, która zakłada, że obywatel rezygnuje z prywatnych korzyści i treszczy się o dobro ogółu.

Trzeba przyznać, że krytyka z pozycji socjalistycznych – wysuwna także przez nie-socjalistów – przyjęła się powszechnie, nawet do tego stopnia, że przyswoili ją sobie przeciwnicy socjalizmu i marksizmu. Dzisiaj niemal każda (...) analiza społeczna wychodzi z założenia, że polityka ściśle się wiąże z interesami społecznymi, których jest odbiciem; że społeczeństwo stanowi jedną całość, w której można wyróżnić rozmaite sfery działania w rzeczywistości splecione ze sobą; że żadna grupa ludności nie pozostaje biernie w cieniu i że powstaje wielka siła, klasa robotnicza, z którą należy się liczyć w perspektywie historycznej; oraz że racjonalizm charakterystyczny dla większości teorii liberalizmu, choć w jakiejś mierze słuszny, musi liczyć się z motywacjami i celami w zachowaniu społecznym, które są znacznie bogatsze, bar-

dzo złożone – i głęboko niepokojące. (...)

Z perspektywy końca XX wieku socjaliści powinni wykazać na tyle samokrytycyzmu, aby przyznać, że zwycięstwo nad liberalizmem w takich kwestiach jak stosunek między polityką a społeczeństwem, czy państwem a gospodarką, nie jest zwycięstwem jednoznacznym i powodem do zadowolenia. Oprócz redukcjonizmu chciałbym poruszyć tu jeszcze jedną istotną kwestię, do opisu której moja własna tradycja nie dysponuje odpowiednim słownictwem. Mam tu na myśli zasób tradycyjnej mądrości politycznej, refleksji ludzi myślących na temat odwiecznych problemów politycznych. Mówiąc o problemach odwiecznych chcę umieścić je nie „ponad” historią, ale zobaczyć je w historycznym continuum.

W śwym relatywizmie historycznym i pochłonięciu konkretnymi warunkami społecznymi, myśl socjalistyczna rozprawiła się krótko z tym zasobem tradycyjnej refleksji politycznej. A szkoda! (...) Ruch socjalistyczny zgrzeszył niecierpliwością wobec nagromadzonych przez wieki przemyśleń na temat życia politycznego. W rezultacie pomimo stałej koncentracji na polityce i pomimo błyskotliwych analiz strategii politycznej (od Marksa w „18 Brumaire'a” do Trockiego na temat Niemiec przedhiderowskich) tradycji socjalistycznej brak teorii polityki jako autonomicznej sfery działania: nie ma ona nic, lub tylko niewiele do powiedzenia w takich sprawach jak konieczność ograniczenia władzy, problemy reprezentacji, podziału władzy i nadużyć w tej dziedzinie, stosunki między sektorami administracji, itd. (...)

Marksistowsko-socjalistyczna krytyka liberalizmu w dziedzinie stosunków polityczno-społecznych musi być dzisiaj głębsza niż pięćdziesiąt lat temu. Dodatkowy powód to nowa sytuacja prymatu, a nawet swoistej niezależności polityki w stosunku do instytucji i mechanizmów gospodarczych, wraz z rozwojem nowoczesnego państwa przemysłowego w wersji zachodniej i wschodniej. W krajach komunistycznych o wszystkim decyduje polityka: o życiu gospodarczym, o traktowaniu klasy robotniczej czy chłopów w kołchozie. Partia rządząca daleka jest od reprezentowania jednej z klas społecznych (czy – jak to sobie wyobrażał Trocki – paśzytowania na niej): biurokracja partii rządzącej jest decydującą

siłą społeczno-polityczną w kraju, podobną do klasy rządzącej. Państwo i społeczeństwo w krajach totalitarnych wykazują tendencję do zlewania się, tak że tradycyjne rozróżnienia między polityką a gospodarką nie na wiele się przydają.

W rozwiniętych krajach kapitalistycznych państwo coraz bardziej przejmuje podstawowe funkcje rynku, pozostawiając jednocześnie duży margines swobody korporacjom i inicjatywie prywatnej. Są to znane sprawy, wystarczy więc tylko powiedzieć tutaj, że niektóre pozornie ustalone wnioski z długotrwałej debaty między liberałami a socjalistami należy zbadać ponownie. Nie da się oczywiście ekshumować tradycyjnych liberalnych poglądów politycznych, ale nie należy też powtarzać tradycyjnych socjalistycznych obiekcji. Można tytułem próby powiedzieć, że liberalne widzenie polityki jako swego rodzaju autonomicznej działalności ludzkiej, wraz ze swymi „prawami” i „zasadami”, nabrało nowej siły przekonywania, i to także w myśli socjalistycznej.

Istnieje też innego rodzaju krytyka polityki i myśli liberalnej, którą znajdujemy nie tylko w literaturze socjalistycznej, ale ostatnio również na pozycjach na lewo i na prawo od liberalizmu: wśród „organicznych” konserwatystów, zwolenników młodego Marksa, chrześcijańskich socjalistów, syndykalistów, nowej lewicy. Krytyka ta wyraża się najczęściej jako obrona wartości społecznych — braterstwa, wspólnoty — przed egoizmem, konkurencją, własnością prywatną. Siłą rzeczy kwestionuje ona jakość życia w społeczeństwie mieszczańskim: fiasko wspólnoty kulturowej, ciężar spoczywający na rodzinie w sytuacji braku alternatywnych sfer wspólnego działania, załamanie dyscypliny społecznej na skutek *laissez-faire*yzmu. Krytyka ta przybiera również formę polityczną: mówi się, iż życie publiczne jest niezbędne dla demokracji, którą trudno jest utrzymać w społeczeństwie złożonym z osób zajmujących się wyłącznie prywatną sferą swego życia — rodziną i robieniem interesów, podczas gdy życie publiczne polega na dzieleniu dóbr politycznych i ekonomicznych. Czyż nie jest prawdopodobne, że niektóre z bolączek amerykańskiego społeczeństwa wynikają z sytuacji opisanej przez takich krytyków klasycznego liberalizmu?

Ideę *homo oeconomicus* traktuje się jako obrazę człowieka,

wizję skrajnego indywidualizmu jako zubożenie możliwości społecznych, a życie w społeczeństwie opartym na takich założeniach jako straszliwe odstępstwo od tradycyjnych norm humanistycznych i chrześcijańskich.

Większość myślących liberałów pogodziła się już z siłą tych argumentów. W rzeczywistości można je już odnaleźć w esejach J.S. Milla o Benthamie i Coleridge'u. Tak więc na dłuższą metę wolność krytyki wydaje się przynosić pewne korzyści: skłania przedstawicieli głównych światopoglądów polityczno-intelektualnych do modyfikacji stanowiska. Krytyka z pozycji liberalnych wpłynęła na myśl socjalistyczną i odwrotnie.

Któż jednak nie odczuwa siły tak rozpowszechnionej dziś tęsknoty za wspólnotą? Któż w naszym społeczeństwie nie reaguje na wołanie, że brak dzisiaj żywych wspólnot, dzielenia doświadczeń, braterstwa?

Ale właśnie trafność tej krytyki tradycji liberalnej musi skłaniać do ostrożności. Bo musimy pamiętać, że nadal żyjemy w czasach, kiedy tęsknota za wspólnotą wyrodziła się w brutalne zaprzeczenie integralności jednostki ludzkiej, kiedy pragnienie ciepła więzów społecznych – wspólne maszerowanie, wspólne życie, wspólne narzekanie – przyczyniło się do wydania części świata na pastwę państwa totalitarnego.

Słyszy się dzisiaj pochwały faktu, że w komunistycznych Chinach wielkie masy ludzkie aktywnie „uczestniczą” w sprawach państwowych. Jest tak rzeczywiście i nie trzeba sądzić, że Chińczycy są do tego zmuszeni strachem lub siłą i że ten typ „uczestnictwa” jest zawsze zaprzeczeniem wolności.

Bądźmy jednak ostrożni uciekając się do tego łatwego ataku na liberalizm, który odwołuje się do pojęcia wspólnoty. Jest jakiś element tanioci w bardziej skrajnych wersjach liberalnego indywidualizmu, ale też alienacja, nad którą tak często i słusznie ubolewa się w ostatnich dziesiątkach lat, może mieć swoje źródła nie tylko w organizacji społecznej, ale i w samej kondycji ludzkiej. Można się nawet upierać, że jest coś pozytywnego w zrozumieniu, iż w ostatecznym rachunku nic nie jest w stanie obronić nas przed indywidualną samotnością.

Istota społeczna — owszem; ale także istota samotna. Socjalistom i liberałom zależy tak samo na utrzymaniu równowagi między tymi dwoma biegunami: grupowym i jednostkowym, wspólnotą i samotnością. Jest to równowaga chwiejna, a ludziom musi być wolno ją zakłócić.

Ruch socjalistyczny, który przez dziesiątki lat funkcjonował w opozycji, nie mogąc się zdecydować, czy chce wejść w społeczeństwo, czy też wolałby „totalną” przemianę rewolucyjną — systematycznie atakował liberalizm za bojaźliwość, wykręty, wahania, „zgniłe kompromisy”, itd. Oskarżał liberalizm o słabość, o to, że nigdy nie odważył się zakwestionować społeczno-gospodarczej władzy burżuazji, że pogrążony był w tym, co Trocki nazwał „parlamentarnym kretynizmem”.

Trudno przecenić historyczne znaczenie tej krytyki. Głównym źródłem „państwa opiekuńczego”, na ile ono istnieje, był z pewnością nacisk ruchów socjalistycznych na liberalizm, który od dawna już utracił swój pierwotny rozmach. O tyle, o ile krytyka z pozycji socjalistycznych zmusiła liberałów do uznania i zwalczania niesprawiedliwości społecznej, była to krytyka konstruktywna. Ale też i destruktywna. Albowiem na krytykę z pozycji socjalistycznych (jak to pokazało nadejście bolszewizmu i jego wielu odmian) składały się dwa wątki: jeden pogardał liberalizmem za niedotrzymanie jego obietnic, drugi — za ich spełnienie. Dotykamy tutaj wielkiego skandalu intelektualnego naszej epoki: cichej, zmowy lewicy i prawicy w podkopywaniu społecznych i moralnych podstaw liberalizmu. W okresie między Komuną Paryską a drugą wojną światową intelektualiści na lewicy i prawicy popełniali błąd zarówno intelektualny jak i moralny, odrzucając liberalizm z pogardą i bez skrępułów. Nie wątpię, że społeczeństwo, które było według nich wcieleństwem mieszczańskiego liberalizmu, zasługiwało na ostrą krytykę. (...) Ale nie brali oni zupełnie pod uwagę skutków, jakie ich niepoohamowane ataki na liberalizm mogą za sobą pociągnąć. (...) Atak na słabe podstawy liberalnej demokracji oznaczał wyzwolenie sił społecznych, o których ani lewicy, ani prawicy się nie śniło.

Mieszkańska Europa była gotowa do przemiany społecznej przed pierwszą wojną światową. Ale fatalne okazały się przesłanki zakładające, że przemiana społeczna wymaga zdeptania wartości liberalnych w imię porządku hierarchicznego czy dyktatury proletariatu i że wartości liberalne są nieodłączne od dekadencji kultury oraz gospodarki kapitalistycznej. Upojeni radosną brutalnością mocnych słów, liczni intelektualiści na obu krańcach politycznego spektrum nie zdawali sobie sprawy, jak głęboko w ich interesie leży zachowanie norm liberalnych. Pozwalali sobie na szydersztwa z liberalizmu, bo w pewnym sensie pozostawali w jego orbicie psychologicznej: nie mogli sobie naprawdę wyobrazić zniszczenia liberalizmu i uważali za oczywiste, że będą mogli zawsze korzystać z jego ochrony. Nawet najbardziej autorytarni wśród nich nie mogli przewidzieć sytuacji, w której ich wolność zostanie zniszczona. Marząc o naturalnych arystokratkach czy wzniosłych proletariuszach, ułatwili nadejście fanatycznych „lumpów”.

Inna socjalistyczno-radykalna krytyka liberalizmu – znana dobrze z polemik lat trzydziestych, ale wznawiana usilnie w ostatnim dziesięcioleciu przez nową lewicę – głosi, że swobody w społeczeństwie demokratycznym zależą od powszechnej zgody na dalszą władzę burżuazji, że swobody te nie przetrwałyby próby podstawowej przemiany społecznej i z łatwością mogą być zniszczone przez samą burżuazję lub za pośrednictwem wojska w sytuacji, kiedy demokratycznie obrany rząd spróbuje wprowadzić socjalistyczne posunięcia gospodarcze. Na potwierdzenie tej tezy przytacza się obalenie reżymu Allende w Chile. (...)

Twierdzenie, że liberalizm i swobody muszą upaść pod wpływem posunięć socjalistycznych oznacza: a) niefortunne ustępowanie na rzecz tych prawicowych ideologów, którzy utrzymują, że wolność polityczna jest nierozłącznie związana z własnością prywatną i nie przetrwałaby jej zniszczenia, lub b) wizję przemiany socjalistycznej tak „totalnej” i apokaliptycznej, że załamanie się swobód politycznych w takiej sytuacji mogłoby równie dobrze być dziełem rewolucyjnych powstańców jak i broniącej się burżuazji. (W końcu przyznanie, że liberalizm nie mógł przetrwać „dyktatury proletariatu” w wersji leninowskiej czy leninowsko-stalino-

wskiej, nie obala jeszcze twierdzenia, że liberalizm może współżyć nie tylko z jednym ustrojem gospodarczym.)

Co do świadectwa historycznego, jest ono nieprzekonujące i niejednorodne. Wiele, być może wszystko, zależy od siły przywiązania danego narodu do wartości demokratycznych, sporo od umiejętności unikania w danym społeczeństwie takich kataklizmów gospodarczych, które wystawią tę wierność na zbyt ciężką próbę. (...)

Przynajmniej w niektórych „czołowych” krajach europejskich problemem nie jest sama burżuazja (dzisiaj już klasa niezbyt pewna siebie). Niepokój socjalistów co do możliwości przystosowania się do wielkich zmian przez społeczeństwo liberalne powinien się raczej skierować w stronę klas średnich i wojska, które wcale nie muszą działać – jeżeli kiedykolwiek działały – w charakterze wolnego wykonawcy i współnika burżuazji (...).

Pozostaje sprawą otwartą, czy liberalny ustrój demokratyczny może przetrzymać poważniejsze przemiany społeczne czy socjalistyczne. Nie ma podstaw ani do zdecydowanej odpowiedzi negatywnej, ani do przekonania odwrotnego. Możliwe konfiguracje polityczne w zachodnich demokracjach każą przypuszczać, że nawet jeśli ustroje lewicowo-socjalistyczne pozostaną w granicach demokratycznych, powinny one bardziej się liczyć z różnorodnością interesów grupowych niż to na ogół wynika z założeń lewicy. Liberalowie dzielą z socjalistami głęboką obawę co do możliwości połączenia liberalnego systemu politycznego z socjalistyczną gospodarką.

Jeśli chodzi o kraje „rozwinęte”, to coraz częściej wysuwającym przez socjalistów argumentem jest zarzut wobec liberalistów o zawężenie troski o demokrację do sfery politycznej, z niedostatecznym uwzględnieniem dziedziny gospodarczej. (Na początku tego wieku wybitny brytyjski myśliciel liberalny, L.T.Hobhouse, powiedział: „Wolność brzmi dumnie, ale bez równości daje bardzo nędzne rezultaty”.) Oznacza to, że:

a) zmniejsza się różnica między społecznym liberalizmem a demokratycznym socjalizmem, tak że w wielu punktach jest ona marginalna. Zarówno tradycyjni myśliciele liberalni jak i teorety-

cy marksizmu zaprzeczą tein, ale w praktyce wielu socjaldemokratów tak właśnie uważa.

b) pomija się sprawę, która nie powinna zostać pominięta, mianowicie poważną krytykę propozycji socjalistycznych z pozycji liberalnych. Przykładowo: próby wprowadzenia drogą ustawodawstwa większego zrównania dóbr, dochodów i uprawnień w życiu gospodarczym poważnie ograniczą swobodę polityczną, a państwowa wersja socjalizmu (jedynie realnie możliwa, zdaniem niektórych liberałów) doprowadzi do niebezpiecznej koncentracji władzy.

c) możemy zgodzić się z krytyką socjalistyczną, że współczesny liberalizm za mało interesuje się demokracją w życiu gospodarczym (np. w zarządzaniu korporacji), możemy również podzielać socjalistyczne dążenie do większego udziału mas w decyzjach politycznych i gospodarczych - z drugiej jednak strony podzielać nieufność liberałów wobec programów przewidujących „masową” czy „bezpośrednią” demokrację. Pomijając instytucje przedstawicielskie (wybory, parlamenty, itd.) na rzecz jakichś (ale jakich właściwie?) rządów „bezpośrednich”, takie niesprecyzowane programy mogą łatwo paść ofiarą demagogicznych zabiegów, manipulujących uczestnikami ruchów, wieców i plebiscytów. O ile przetrwanie demokracji zależy od większego udziału mas, to z kolei większy udział mas wcale nie zapewnia, ani niekoniecznie prowadzi do przetrwania demokracji. W dzisiejszych warunkach instytucje przedstawicielskie są niezbędne w społeczeństwach demokratycznych: wszelkie propozycje wykroczenia poza nie, nawet wysuwane w dobrej wierze przez socjalistów, trzeba traktować z podejrzliwością.

Wysuwą się wreszcie wiele zarzutów wobec liberalizmu z rozmaitych pozycji, od reakcyjnych do rewolucyjnych, z których większość atakuje „głębsze” braki liberalizmu jako stanowiska filozoficznego. (Literatura na ten temat jest tak obfita, że nie ma potrzeby cytować jej tutaj.) Mówi się więc, że liberalizm przyjmuje koncepcję egalitaryzmu, który jest nie do zniesienia po kilku dniach przeżytych z otwartymi oczyma w naszym społeczeństwie masowym. (...) Liberalizm propaguje wiarę w rozumną har-

monię, „iluzję ostatecznego porozumienia między ludźmi” (jak powiedział Kenneth Minogue), wiarę, że „można uporządkować życie ludzkie stosując odpowiednią organizację społeczną, albo przynajmniej przyjmując wysoce moralne postawy” (L. Trilling). Koncentrując się obsesyjnie na zmianie, liberalizm odciąga naszą uwagę od podstawowych faktów istnienia, w większości niedostępnych rozumowi, czy działalności publicznej. Liberalizm wyznaje fałszywy pogląd na ludzki los, odmawiając wzięcia pod uwagę irracjonalnych i agresywnych cech natury ludzkiej: (Jak poczciwy liberał może poradzić sobie z dżunglą opisaną przez Hobbesa i z freudowskim ujęciem ludzkiej psychy?) Liberalizm ignoruje tragiczny wymiar życia, odwracając uwagę od cierpienia, które jest w naszym doświadczeniu nieuniknione (a może nawet pozytywne?). Zastępuje on przytulną spójność tradycyjnych społeczności pozbawioną zakorzenienia anonimowością. Liberalizm nie umie stawić czoła tajemnicy śmierci, jak to robi chrześcijaństwo poprzez mit zmartwychwstania, czy usiłuje dokonać egzystencjalizm, patrząc odważnie w pustkę.

Cóż można powiedzieć o takiej krytyce? Często nie rozróżnia ona między historyczną genezą liberalizmu, której towarzyszyły zbyt wygórowane ambicje, a jego późniejszymi i bardziej realistycznymi wersjami. Brak zakorzenienia liberała, chociaż z pewnością stawia go w trudnej sytuacji, przyniósł również bezprzykładne swobody i możliwości, a nawet więcej: całą nową wizję rozwoju jednostki. Coraz większe znaczenie przypisywane przez myśl liberalną społeczeństwu pluralistycznemu świadczy o pewnym uznaniu istnienia sprzecznych interesów, potrzeb nie dających się pogodzić, konfrontacji klasowych. Rozpoznanie irracjonalnych i agresywnych składników ludzkiego zachowania może być użyte jako argument za ograniczeniami władzy, do których dąży liberalizm. Możemy uznać słabości i ograniczenia liberalizmu jako światopogląd – co więcej, nie uznać go w ogóle za światopogląd – a jednocześnie gorąco wierzyć, że ustrój liberalny stwarza najlepsze warunki dla realizacji ludzkiej wolności i różnorodności; nie musi zachodzić konflikt pomiędzy „czarnym” widzeniem losu ludzkiego a przyjęciem założeń liberalizmu w życiu publicznym.

Uznajmy więc słuszność krytyki liberalnych inspiracji (z reguły w przeszłości) i liberalnego straszenia (na ogół dzisiejszego) i zgódźmy się, że liberalizm nie ma wiele do zaoferowania, jeśli chodzi o zaspokojenie ludzkiej potrzeby religijnych mitów i rytuału. Należy jednak podkreślić, że zaangażowanie się po stronie liberalizmu w polityce nie oznacza przyjęcia całkowitego światopoglądu, który obejmuje całe ludzkie doświadczenie. (Może przydałoby się przez jakiś czas żyć bez wszechogarniających światopoglądów...)

Socjaliści różnie przyjmują te i podobne wymiany zdań między liberałami a ich krytykami. Im silniejsze ich tendencje lewicowe, im bliżsi są postawom autorytarnym i chiliastycznym, tym chętniej zapożyczają pewne argumenty prawicy, zwłaszcza jej pogardę dla umiarkowania liberalizmu i rzekomej niemożności spojrzenia w oczy bolesnym realiom życia społecznego i natury ludzkiej. Inne problemy mają ci socjaliści, którzy w dużej mierze akceptują założenia ustroju liberalnego, m.in. niepokojący fakt, że większość filozoficzno-egzystencjalnej krytyki pod adresem liberalizmu można równie trafnie zastosować wobec socjałdemokracji.

Nie da się uniknąć pytania: niezależnie od zdolności liberalizmu i socjałdemokracji do rozwiązywania naszych trudności społeczno-gospodarczych, na ile potrafią one podjąć używam świadomie tego złowieszczego terminu – kryzysowi cywilizacyjnemu, który tak wielu ludzi dzisiaj odczuwa? XX-wieczny kryzys cywilizacji jest przynajmniej częściowo skutkiem załamania się wartości, tak w sferze ich przekazywania jak i powszechności przyjęcia, albo – innymi słowy – wynika ze szczątkowej lecz silnej tęsknoty za transcendencją. Wynika z tego głęboka niepewność co do sensu i celu istnienia. Jedną z oznak tego kryzysu jest nawrót w społeczeństwie zachodnim do pogardy dla etosu dyskusji liberalnej i racjonalności. Częściowo wynika to z mieszaniny sukcesów i porażek państwa opiekuńczego, a częściowo z wezbrania źle pojętych uczuć religijnych, które w braku odpowiedniego ujścia religijnego wyrodziły się w absolutyzm moralno polityczny, w głód totalnych rozwiązań i apokaliptycznych wizji. Zniecierpliwienie

ospałymi masami, gorąca wiara we własną sprawę, duszenie się w społeczeństwie technokratycznym, nuda przeludnionych miast, tęsknota za wzniosłymi celami wykraczającymi poza niskie interesy grupowe, romantyczne a złowrogie złudzenia co do charyzmatycznych cnót dyktatury w krajach niedorozwiniętych – wszystko to kusi intelektualistów i półintelektualistów do życia apolitycznego, które wyraża się w beładnej ucieczce od cywilizacji jako takiej.

Tradycyjny racjonalizm dawniejszych pokoleń socjalistów (i liberałów) nie mógł uchwycić takiego rozwoju wypadków. Jednak niezależnie od tego, jak obcy może być dla nas światopogląd religijny, musimy zadać sobie pytanie, czy ta choroba naszych czasów nie jest po części skutkiem rozpaczliwej pustki, jaka nastąpiła po załamaniu się tradycyjnych systemów religijnych w wieku dziewiętnastym; czy nihilizm sączący się w życie ludzi wrażliwych nie świadczy sam w sobie o pewnego rodzaju religijności na opak; czy nasze poczucie moralnej dezorientacji nie jest skutkiem trudności, na jakie napotyka próba zachowania wysoko rozwiniętej cywilizacji bez podtrzymującej ją struktury wiary. (...)

Chciałbym jednak zakończyć akcentem nieco bardziej optymistycznym. Za jakieś pięćdziesiąt lat jedno zjawisko naszych czasów zostanie być może uznane za decydujące. Bez względu na porażki liberalizmu i demokratycznego socjalizmu, razem i z osobna, w ciągu ostatnich 20-25 lat dotarły do nas głosy ze Wschodu, głęboko afirmujące wartość wolności, tolerancji, wolnej wymiany zdań. Jak dotąd, ci ludzie „przeegrali”: prześladowani, więzieni, upokarzani, izolowani. Ale samo ich pojawienie się świadczy o wielkim triumfie moralnym zarówno liberalizmu jak i demokratycznego socjalizmu. Pod śniegami przetrwało ziarno.

Irving Howe.

Alain Besançon

SOWIECKA TERAŹNIEJSZOŚĆ I ROSYJSKA PRZESZŁOŚĆ*

W jakim stopniu uzasadnione jest przypominanie przeszłości historycznej Rosji w związku z reżymem sowieckim?

Między Rosją sowiecką a jej przeszłością występują powiązania normalnego typu oraz inne, wyjątkowe. Co należy rozumieć przez powiązania normalne? Pewna ilość kontynuacji między dawnym a nowym reżymem nie podlega dyskusji. Obszar geograficzny z wszystkimi jego osobliwościami, ilość mieszkańców, mimo perturbacji demograficznych spowodowanych rewolucją, a także grupy społeczne pozostają elementami stałymi i rozpoznawalnymi. Chłoptwo, klasa robotnicza, inteligencja nie znikają mocą dekretu. Naturalne jest również prowadzenie badań w duchu nauk-wym, dla wyjaśnienia tego, co *zaszło*. Jakie elementy sytuacji Rosji przedrewolucyjnej uczyniły rewolucję, tę właśnie rewolucję, możliwą czy też prawdopodobną? Konstruowanie teorii historycznej w celu udzielenia odpowiedzi na powyższe pytanie jest naturalne, jeżeli sowiezizm traktowany jest jako zjawisko zwyczajne, takie jak każde inne.

To natomiast, co jest wyjątkowe, to pewien typ odwołań do historii, gdy chodzi o osądzenie, zresztą rozmaicie, zjawiska sowieckiego, to powoływanie się na przeszłość historyczną jako na

* *Comptepoint*, nr 14, 1974. Opublikowane również w książce: A. Besançon, "Le Present soviétique et l'usage russe" "Le livre de poche", Paris 1980.

świadka oskarżenia czy świadka obrony w procesie, w którym nie ma zgodności co do tego, czym jest w rzeczywistości reżym sowiecki, to różnorodność poglądów na temat sposobu, w jaki stary i nowy reżym są ze sobą powiązane. Dokonam pobieżnie przeglądu czterech typów interpretacji: sowieckiej, trockistowskiej, gaulistowskiej i słowianofilskiej.

Z drugiej strony wydaje mi się, że w tych wizjach opacznie interpretowany jest pewien nieodparcie narzucający się fakt: szczególna kombinacja podobieństw i różnic między dawnym a nowym reżymem którą chce ukazać – z powodu której nie może dojść do uzgodnienia opinii na temat rzeczywistości sowieckiej. Oczywiście badanie związków reżymu sowieckiego z historyczną przeszłością Rosji zakłada, że pozwoli to lepiej zrozumieć obecny charakter tego reżymu.

Koniec historii

Oficjalna historia ZSRR podporządkowana jest jednej historiozofii. Dany jest jeden obraz rozwoju historycznego, w którym wydarzenia historii Rosji od początku do końca podlegają uporządkowaniu i otrzymują sens zgodnie z ogólną wizją zbliżania się ku „socjalizmowi” i klęski sił, które jego nadejście opóźniały. Ale ta oficjalna historia różni się znacznie od historiozofii marksistowskiej, będącej w obiegu w czasach *ancien regime*'u. Plechanow twierdził w swojej historii Rosji, że byłoby lepiej dla partii i dla wszystkich nie sięgać po władzę. Trocki, nie będąc przy władzy, mógł jeszcze przedstawić teorię rewolucji rosyjskiej nie pozbawioną wartości, chociaż marksistowską. Mimo swego schematyzmu zachowuje on kontakt z rzeczywistością. Były przecież w Rosji klasy społeczne, słabe państwo, przegrana wojna i partia bolszewicka. Odmienne rzecz ma się od momentu zdobycia władzy przez bolszewików.

W istocie, kiedy już zdobyto się władzę w imię historiozofii i oparło na niej prawomocność władzy, trzeba teraz, by historiozofia się spełniła. Trzeba, by socjalizm realny odpowiadał socjalizmowi potencjalnemu, którego dokładny obraz istniał i był powszechnie znany. Jeśli więc nie ma między nimi zgodności, to zna-

czy, że historiozofia się pomyliła z wszelkimi konsekwencjami tego faktu - dla prawno-mocności władzy, a w końcu i dla władzy samej. Ponieważ obraz socjalizmu jest święty, a rzeczywistość biegnie własnym, niezależnym torem, naszkicować trzeba inny obraz tej rzeczywistości, by usunąć powstały rozdźwięk. Wpatrzeni w ideał socjalistyczny bolszewicy jak demiurg zamierzali przekształcić istniejący stan rzeczy, ale ponieważ rzeczywistość okazuje się oporna, przekształcają oni wyobrażenia, jakie o niej mieć można.

Pisze się więc historię na nowo, w kontrastowym świetle tego, co Papaioannou nazwał *metahistorią* i *subhistorią*¹. *Metahistoria* - to życie z każdym rokiem „bardziej wesołe i radosne”, jak pisał Stalin w 1937 roku. *Subhistoria* - to są potwory hitlero-trockistowskie, popełniające przestępstwa pod osłoną nocy. Rozdźwięk między ideą a rzeczywistością niszczy pseudo-historyczną osłonę. Między *meta-* a *subhistorią* - historia we właściwym tego słowa znaczeniu zanika.

Cztery legendy

Jak przedstawiają się w tym kontekście stosunki między terażniejszością a przeszłością? Uzasadnienia terażniejszości dokonuje się za pomocą czterech zabiegów, które można na różne sposoby łączyć i dozować. So nimi: legenda dawnego reżymu, rewolucji, kontrewolucji i socjalizmu.

Legenda dawnego reżymu utrwałała się opornie. W ciągu kilku lat historiozofia sowiecka kontynuowała tradycje dawnej krytyki rewolucyjnej. Przedstawiano więc Rosję jako kraj zacofany, pogrążony w stagnacji, jako więzienie ludów. Ta fikcja „budowania na pustym miejscu” pozwalała zapisać na konto nowego reżymu cały kapitał ekonomiczny i i kulturalny, który wbrew niemu przetrwał. Obraz carskiej katongi usprawiedliwiał surowość socjalistycznych metod. Je-inakże trudno było ukryć rozwój Rosji przed wojną. Proletariat był wszak potrzebny, by dokonała się rewolucja proletariacka. W dodatku nacjonalizm i wychwalał na każdym kroku dzieło Rosjan, a na drugim planie Słowian. Trzeba było po-każnie zwiększyć wkład rosyjski do cywilizacji światowej, pomniejszając do minimum jej wpływ na kulturę rosyjską. Bohate-

rowie ludów ujarzmionych, tacy jak np. Szamil, musieli ustąpić honorowego miejsca nieznanym bojownikom o „przyjaźń między narodami”. Wielu historyków, którzy zbyt długo pozostali wierni czarnej legendzie o caryzmie, zapłaciło za to bardzo drogo.

Legenda rewolucji i zdobycia władzy podlega całkowicie schematowi historiozoficznemu. Jest on *historia salutis*, historią świętą. Historie partii bolszewickiej są podręcznikami inicjacji i teologią pozytywną bojownika. Dlatego też w całej strefie międzynarodowego ruchu komunistycznego naucza się wydarzeń, które wydają się bez znaczenia nawet historykom zajmującym się tymi problemami: scysja w partii bułgarskiej, frakcja armeńskich Dasznaków, kongres partii koreańskiej czy filipińskiej. Wszystko staje się punktem orientacyjnym w tajnej historii – tajnej w tym sensie, że archiwa znajdują się pod kluczem, oraz że informacje, którymi się dysponuje, zależą od stopnia wtajemniczenia. Historycy obarczeni są odpowiedzialnością polityczną i ich opracowania zmieniają się jak w kalejdoskopie, wraz ze zwrotami władzy. Ta historia dostarcza walczącym punktów odniesienia i kryteriów oceny. Nazwie się np. *ekonomizmem* różne odchylenia od linii wytyczonej w *historia sacra* i uwierzytelnionej przez Lenina, która, zdaniem specjalistów, nie odpowiada żadnemu określönemu układowi historycznemu.

Cechą istotną trzeciej legendy, legendy kontrrewolucji, jest to, że była ona zawsze ofensywna i spójna. Kontrrewolucja przybiera formę spisku, nazywanego ententą, imperializmem, faszyzmem, nacjonalizmem burżuazyjnym. Spisek może być wykryty tylko przez teorię marksistowsko-leninowską i udaremniony tylko przy pomocy władzy rewolucyjnej.

W czwartej legendzie, legendzie socjalizmu, przeważa metahistoria. W spisie treści klasycznej historii WKP(b) lata 1935-37 są streszczone w ten sposób: „Dalszy rozwój rolnictwa w ZSRR. Wykonanie przed terminem drugiego planu 5-letniego. Znaczenie kadr. Ruch stachanowski. Wzrost dobrobytu narodu”. Subhistoria nie jest jednak daleko: „Likwidacja resztek bucharinowskich i trockistowskich, szpiegów, sabotażystów i zdrajców ojczyzny”. I wreszcie: „Partia kieruje się ku szerokiej demokracji wewnętrznej”.

Podwójna projekcja

Tym sposobem w historiografii sowieckiej łączy się świadomie terażniejszość i przeszłość. Lepiej to rozumiemy, jeśli zauważymy, że dokonuje się tu podwójnej nieświadomej projekcji. Rzutuje się na przeszłość to, co należy do rzeczywistości obecnej. Tak więc dawny reżym malowany jest na wzór reżymu stalinowskiego. W okresie, kiedy bodaj dziesiąta część ludności zesłana była na katorgę, ukazywało się pismo historyczne, zatytułowane *Katorga i zsyłka*, które opublikowało spis kilkudziesięciu tysięcy deportowanych w XIX wieku. Trzeba było dopiero deportacji wszystkich jego redaktorów, by przerwać tę publikację. W tym samym czasie erudyta Gernet pisał „Historię więzienia carskiego”, która ukazała się w pięciu tomach. Ponadto istnieje rzutowanie na przeciwnika tego, co własne. Petersburskie państwo imperialne z jego biurokratyzmem i policją jest malowane na wzór partii, która zresztą zorganizowała się jako zniekształcona kopia obrazu państwa, które chciała obalić. Trockizm i międzynarodowy syjonizm stają się wiernymi kopiami prawdziwej akcji Kominternu, rzutowanej na te widmowe organizacje.

Analogicznie do usunięcia zła poprzez projekcję, występuje introjekcja dobra. Nowy reżym przywłaszcza sobie to, co było dobre i powszechnie uznane za panowania dawnego, Kopuły cerkwi, Puszkina i Tołstoj, balet, kawior — zostają wyrwane z kontekstu historycznego i stają się dziełami *l u d u r o s y j s k i e g o*, reprezentowanego dziś przez władzę sowiecką. Tak więc wszystkie te dobre rzeczy zaliczane są na poczet nowego reżymu i zachowywane w stopniu, w jakim mogą stać on może z ich blasku. Jeśli w izbie jest ładnie — to rosyjski lud. Jeśli pełno robactwa — to kapitalizm.

Zauważmy, że opinia światowa godzi się chętnie na tę grę projekcji i introjekcji. Pewien Francuz, oglądający ze mną w teatrze „Bolszoj” (zbudowanym ok. 1830 roku) przedstawienie „Jeziora Łabędzkiego”, odgrzebanego z archeologiczną dokładnością z repertuaru carskiego, z tymi samymi kostiumami i dekoracjami, był szczerze wzruszony i ujęty, że organizatorom tego pięknego wie-

czoru jest reżym sowiecki. Później, gdy wracał do siebie w śniegu i chłodzie, wśród pijaków i nędznie odzianych ludzi, ogarnęła go fala smutku na myśl o starej Rosji i powiedział: „Jest jeszcze dużo do zrobienia, lecz oni przychodzą z tak daleka”

„Zniekształcona” terażniejszość

Rozważmy teraz interpretację przeciwników reżymu sowieckiego – na początek wizję lewicową.

Doskonałym wcieleniem wizji lewicowej jest trockizm. W 1930 roku Trocki pisze: „Rewolucja Październikowa odziedziczyła po starej Rosji – oprócz sprzeczności wewnętrznych, kapitalizmu sprzeczności, nie mniej głębokie, między kapitalizmem jako całością a pre-kapitalistycznymi formami produkcji”²². W tłumaczeniu znaczy to, że Rosja nie posiadała wystarczającej bazy ekonomicznej do budowy socjalizmu. Ci, którzy dysponują władzą, używają jej, aby uniknąć skutków ubóstwa. Stają się uprzywilejowani. Pasożytnicza biurokracja, odcięta od gospodarki światowej przez politykę „socjalizmu w jednym kraju”; wyłącza politycznie proletariat. Następstwem jest *termidor* (po wyjeździe Trockiego), i bonapartyzm Stalina.

Zaślepiony swoją teorią rewolucji permanentnej internacjonalista Trocki jest mało wrażliwy na dziedzictwo Rosji. Dostrzega w nim głównie aspekt ekonomiczny, to znaczy, zaćofanie. Precedensów politycznych będzie szukał w innej przeszłości, w przeszłości rewolucyjnej Francji. Jest w tym Europejczykiem. Lecz prawdziwy Europejczyk byłby zaskoczony tym, co było rosyjskie w reżymie stalinowskim. Ale Trocki tego nie widzi – i w tym niewiedzeniu jest Rosjaninem.

Jego zachodni uczniowie są bardziej spostrzegawczy. Victor Serge pisze w 1937 roku: „Wielki jest wpływ starej Rosji na porządek rewolucji socjalistycznej. Czynniki zrodzone w jej historycznym stawaniu się działają nadal z zadziwiającą siłą. W środkach politycznych, przede wszystkim, ciągłość jest straszna”²³. I dalej cytuje Iwana i Piotra; nieufności wobec obcego towarzyszy gorączkowe jego naśladowanie. „Te same więzienia spełniają te same funkcje. Monastery, jak Suzdalski czy Solowieci i gdzie wysyłano

heretyków, stały się miejscami odosobnienia dla heretyków socjalistycznych”.

Deutscher, po ukazaniu podobieństw z Rewolucją Francuską, w duchu trockistowskim przyznaje: „Napoleon jest otoczony atmosferą przepychu i elegancji Wersalu i Fontainebleau, podczas gdy postać Stalina harmonizuje z okrutną atmosferą Kremla”⁸.

Jednakże żaden trockista nie może pójść za daleko w tym kierunku, uznając, iż najważniejszy jest fakt, że w Rosji miała miejsce nieodwracalna rewolucja socjalistyczna: „Nie wystarczy zdradzić rewolucji – pisze Trocki – trzeba jeszcze ją obalić. Jej przywódcy zdradzili rewolucję październikową, lecz jeszcze jej nie obalili. Rewolucja ma wielką zdolność oporu, który wiąże się z nowymi stosunkami własności, z żywą siłą proletariatu”⁹.

Victor Serge podkreśla, że ostają się „gospodarka uspołeczniona, plan i zmiany psychologiczne”¹⁰. Według Deutschera Stalin jest wielkim rewolucjonistą, jak Cromwell czy Robespierre. Działal on zgodnie z kierunkiem historii, gdy zaś Hitler, nieszczęsny, „w kierunku przeciwnym”. Dzieło Stalina, które „wymaga zapewne oczyszczenia”, zachowuje całą swą wartość i powinno być chronione dla przyszłości⁷.

Lewica widzi w Rosji sowieckiej przede wszystkim socjalizm, który nie należy do żadnego narodu, lecz do ludzkości. Przeszłość rosyjska jest balastem, krępującym pancerzem, to stare krępujące nowe. Lecz istota socjalizmu jest nietknięta. Przeszłość jest zamkniętą kartą, która może najwyżej o s z p e c a ć.

„Zamaskowana” przeszłość

Tematem lewicy jest **zniekształcenie**; tematem prawicy jest **maska**. Zamiast rzeczywistości socjalistycznej pod rosyjskimi sztandarami – rzeczywistość rosyjską w socjalistycznym przebraniu.

„26 listopada wylądowaliśmy w Baku. Na lotnisku, po wysłuchaniu powitalnych pozdrowień przedstawicieli władz sowieckich, odebrałem defiladę – zniżone bagnet, napięte tułowia, równy krok – bardzo ładnego oddziału wojskowego. Oto nieśmiertelne wojsko rosyjskie”¹¹

Łatwo rozpoznać styl Generała. W związku ze Stalinem de Gaulle dodaje:

„Sam wobec Rosji. Stalin widział ją tajemniczą, silniejszą i trwalszą niż wszystkie teorie i reżymy. Kochał ją na swój sposób. Ona sama zaakceptowała go jako cara na czas strasznej epoki i poparła bolszewizm, by posłużyć się nim jako instrumentem. Zjednoczyć Słowian, zmiążyć germanizm, rozciągnąć się na Azję, zdobyć dostęp do ciepłych mórz - były to marzenia ojczyzny, były to cele despoty”⁹⁸.

Wersja gaullistowska zawiera frapujące podobieństwa z wersją trockistowską. Obydwie uważają się za wyzwolone od oficjalnej mitologii. Obydwie odrzucają jakąś część rzeczywistości, traktując ją jako sztuczną i przejściową: rosyjską przeszłość w jednym przypadku, teraźniejszość komunistyczną w drugim. Trzeba przezwyciężyć rzeczywistość empiryczną, by uchwycić prawdziwą istotę rzeczywistości: w jednym przypadku Rosję, w drugim - socjalizm. Jest rzeczą normalną, że obie te wersje prowadzą do gorzkich porażek, z których nie wynika doświadczenie, ponieważ dogmaty dostarczają z góry argumentów na jego odrzucenie. Każdą porażkę, rozpatrywaną w kontekście rozkwitu narodu rosyjskiego czy socjalizmu, widzi się tylko jako przelotny incydent.

Bardziej subtelna jest myśl emigracji rosyjskiej, wiernej tradycji słowianofilskiej. Typowy jest tu Biedlajew, który twierdzi, że od zarania dziejów Rosja była apokaliptyczna i mesjanistyczna. Nigdy nie przyjęła ani prawa, ani własności prywatnej, ani indywidualizmu humanistycznego i burżuazyjnego pod żadną postacią. W marksistowskim mście proletariatu odradza się w mniej formie mit ludu rosyjskiego. Lenin dokonuje tego odrodzenia, uznając klasę chłopską za rewolucyjną i za naturalną sojuszniczkę proletariatu. Paradoksem rosyjskiego losu jest to, że „właśnie idee liberalne, idee prawa - jednym słowem reformizm - musiały być postrzegane jako utopijne, zaś bolszewizm, przeciwnie, ukaże się jako mniej chimeryczny, bardziej realistyczny, bardziej odpowiadający sytuacji, w jakiej znajdowała się Rosja 1917 roku, bardziej wierny jej gośnej pamięci tradycji, rosyjskiemu poszukiwaniu

prawdy społecznej, uniwersalnej, pojętej w sensie materialistycznym, wreszcie rosyjskim metodom rządów, opartych na wszechobecnym przymusie¹⁰

„Upadając piszę jeszcze Bierdiajew – dawna święta Rosja ustąpiła miejsca królestwu równie świętemu, teokracji *à rebours*. Mimo że nie miał on ani pochodzenia, ani charakteru rosyjskiego, sam marksizm zapożyczy ten dawny styl, zbliżając się do słowianofilstwa. To czerwony komunizm zrealizuje stare marzenie słowianofilów o przeniesieniu stolicy z Petersburga do Moskwy, do Kremla. Właśnie on podejmie dewizę słowianofilów i Dostojewskiego: *Ex Oriente Lux*”¹¹.

Tutaj raz jeszcze ujawniają się powiązania myśli słowianofilskiej z myślą rewolucyjną. Różnią się one tylko znakiem. „Misją ludu rosyjskiego (pisze Bierdiajew) jest realizowanie sprawiedliwości społecznej w łonie społeczeństwa ludzkiego, nie tylko w Rosji, ale i w całym świecie”¹².

Państwo bolszewickie stara się o to niesłusznymi drogami. Ale ochrania ono zarówno ideę narodu rosyjskiego – przez co bolszewizm, choć demoniczny, w istocie przewyższa płaskość burżuazyjnego Zachodu – jak i samo istnienie Świętej Rosji. „Sowiety są jedyną potęgą zapewniającą jakąś obronę Rosji przed grożącymi jej niebezpieczeństwami”¹³.

Bierdiajew dochodzi dokładnie do tych samych praktycznych wniosków co Trocki: trzeba bronić za wszelką cenę państwa sowieckiego jako tabernakulum Rosji, czy jako twierdzy proletariatu. Apokaliptyka słowianofilska przestaje się prawie różnić od słowianofilskiego katastrofizmu.

Proroczy koszmars

To krótkie przypomnienie wielkich, dominujących wizji historycznych nie zbliżyło nas do przedmiotu naszych rozważań: wizje te nie tłumaczą faktu, że cała historia dawnej Rosji nieuchronnie przypomina Rosję dzisiejszą. „Zawsze to samo” i „było już tak dawniej” – oto dwie naiwne choć nieuniknione reakcje, które trzeba wyjaśnić.

Zajrzyjmy do Custine'a:

„Rosjanie nie wyzlekliby się cudów woli, których są świadkami, współnikami i ofiarami, chociażby miało to wskresić wszystkie ofiary tych cudów¹⁴. (...) Rosjanie czynią chętnie świętych ze swoich bohaterów. Lubują się w mieszaniu okrutnych cech swoich panów z dobroczynną mocą swoich opleknień i chcą przesłonić okrucieństwa historii wiarą.”

A dalej, w sprawach mniej zasadniczych:

„My jesteśmy słabi przez gadanie, oni zaś silni przez zachowanie sekretu: oto co przede wszystkim decyduje o ich zręczności. (...) Nie odmawia się wam niczego, ale towarzyszy wam się wszędzie: grzeczność staje się tutaj środkiem nadzoru. (...) Zawód zwodziciela obcokrajowców znany jest tylko w Rosji.”

I tak dalej.

Można zapłacić całe strony podobnymi cytatami, czy to dotyczącymi podstawowych zasad despotyzmu, czy codziennych szczegółów życia rosyjskiego, jak nadzór policyjny, bezładna drobiazgowość administracji, rozchodzący się wszędzie zapach kiszzonej kapusty. Wydano antologię Custine'a, które umocniły złudzenia maurasso-gaullistowskie: nic się nie zmieniło.

Lecz to jest jeszcze jedno złudzenie. Książka Custine'a nie jest prawdziwą analizą – jest proroczym koszmarem. Jego opis jest częściowy. Nie widział on tego, co wymykało się sferze despotyzmu rządowego, co nawet przeciwdziało mu, w formie kultury rosyjskiej. Że nawet postrzegał granice tego despotyzmu, bardzo realne w chrześcijańskim kraju dawnego reżymu, który wzory czerpał z Zachodu. Jego opis jest także niepełny, ponieważ przesadzony. Co więcej, zestarzał się szybko. Custine znał państwo rosyjskie. Intuicyjnie wyczuł rewolucjonistę rosyjskiego, wykoźnionego, nieoświeconego, fanatycznego, oraz despotyzm przenień wprowadzony. Być może jednak pod wpływem de Maistre'a oraz polskiej myśli katolickiej nie podejrzewał, że istnieje trzecia siła – wartość i potęga liberalizmu rosyjskiego, reprezentowanego przez okcydentalistów, kadetów czy demokratów społecznych. W

1914 roku Rosja nie jest wcale podobna do Rosji w 1839. Anatole Leroy-Beaulieu, Wallace opisujący ziemstwa, półparlamentaryzm, szkolnictwo powszechne, prasę, nie wymieniają jego nazwiska. W tym okresie Custine jest już tylko ciekawostką.

A jednak, jak to słusznie zauważa George Kennan, „nawet jeśli zakładamy, że 'Rosja w 1839' nie była dobrą książką na temat Rosji w 1839 roku, to stajemy przed kłopotliwym faktem, że jest to wspaniała książka, bez wątpienia najlepsza ze wszystkich na temat Rosji Józefa Stalina, i wcale nieźła jako książka na temat Rosji Breżniewa i Kosygina”¹¹³. Jak to się dzieje, że książka fałszywa w 1839 roku miałyby się stać prawdziwa w 1939?

Wskrzeszenie archaizmów

Wszystko toczy się tak, jak gdyby dawna historia Rosji wychodziła z grobu, lecz zniekształcona długim tam pobylem. Reżym sowiecki ożywia te archaizmy w historii Rosji, które wyczuł Custine, a które w przededniu rewolucji zdawały się zanikać. Jednakże nie cała historia doznaje tego przebudzenia w jednakowym stopniu. Jedynie wielkie, klasyczne momenty znajdują widoczny odpowiednik w historii współczesnej.

W rytualizmie sowieckim nie brak elementów pałacowego ceremoniału. Bizantyjski monizm, przemieszanie władzy duchowej i świeckiej, znajduje swego rodzaju odpowiednik w panowaniu dyktatora-teoretyka. Mongołowie dostarczają precedensów okrucieństwa „azjatyckiemu despotyzmowi” Lenina i jego następców. Księstwo Moskiewskie Iwana III dostarcza ideologii trzeciego Rzymu pierwszej wersji sowieckiego mesjanizmu. Iwan Groźny daje model krwawych i absurdalnych czystek, które niszczą klasy społeczne, atomizują społeczeństwo, rujnują kraj. Piotr Wielki jest pierwowzorem autorytarnej modernizacji, okcydentalizacji środkami niezachodnimi, państwowego przymusu zastępującego mechanizm rynku, stosowania przeżytków do celów rywalizacji militarnej. Podstępna dyplomacja petersburska, imperializm pod płaszczykiem solidarności słowiańskiej, przekupywanie prasy zagranicznej, wyłudzenie pieniędzy od sojuszników, umieszczanie wszędzie szpiegów i propagandzistów – to wszystko wydaje się

być kontynuowane bez najmniejszego przerwania ciągłości.

Lecz i tu miejmy się na baczności. Należy się zastanowić, czy te rzekome precedensy nie są zniekształcone przez retrospektywne rzutowanie świata świeckiego w przeszłość. Właśnie w ten sposób popelnia się niesprawiedliwość wobec Bizantjum, które nigdy nie знаło takiego jak Rosja połączenia spraw duchowych z doczesnymi. Niesprawiedliwość również wobec odważnych Mongołów, ludzi sprawiedliwości i honoru. W XVI wieku Iwan Pierieswietow pisał, że jeśli Rosja mogłaby tylko połączyć wiarę chrześcijańską ze sprawiedliwością tatarską, to Aniołowie zstąpiliby ją pobłogosławić⁴. Pisał to mając na myśli państwo petersburskie, które było zdolne zreformować się i zapewnić znaczny postęp kultury, bogactwa i wolności. Co więcej, podobieństwo dwóch epok nie oznacza jeszcze stosunku dziedziczenia, i o ile nie zostało ono udowodnione, pojęcie precedensu należy stosować ostrożnie.

Konserwatornia martwych form

Możemy już teraz poczynić co najmniej dwie uwagi. Zakładając, że chodzi o zjawiska jednorodne, jest między nimi ogromna różnica stopnia.

Nie ma wspólnej miary dla budowy Petersburga i stalinowskich kombinatów, tak jak dla twierdzy Piotra i Pawła a Archipelagu Gułag. Jeżeli historia się powtórzyła, to odwrotnie do formuły Marksa: późniejsza tragedia sprawia, iż prototyp jawi nam się w kolorach lekkiej farby.

Peładto, zjawiska pojawiające się w tej przesadnej i brutalnej formie należą wszystkie bez wyjątku do domeny Państwa i Władzy. Natomiast to, co tworzyło żywą tkankę społeczeństwa cywilnego, zwyczaj, moda, życie codzienne — istnieje nadal, lecz już w zupełnie inny sposób.

Rosyjskie życie narodowe trwa, lecz już to w formie ruiny, już to w postaci zakonserwowanej, osłabionej i wysterylizowanej. Rosja posiada ostatnie tradycyjne chłopstwo europejskie, lecz jest ono zamknięte w gnijących izbach, skazane na pańszczyznę bez panów, we wspólnotach bez *miru*, we wioskach bez świąt i cerkwi. Posiada ona ostatni proletariatus, opisany przez Zolę i Gorkiego,

rozpijaczony i bezsilny. Ale, jak mówi bohater-robotnik w książce Wasilija Grossmana, „Czym jest więc robotnik bez prawa do strajku, pytam się was!”¹⁷.

Gdy źródła zostały wyczerpane, Rosja sowiecka stała się konserwatornią martwych form. Wszystko to, co nie wyginęło, jest zamknięte w nekropolu, muzeum, gdzie przedrukowuje się w nieskończoność tę samą powieść jakby w stylu Czechowa, gdzie odtworza się aż do znudzenia dzieła Czajkowskiego, gdzie kopiuje się malarstwo narodowe i socjalistyczne z lat 1880-tych. Tak samo ze zwyczajami. Tak samo z tym, co utrzymuje się z życia politycznego w społeczeństwie cywilnym. Obraz opozycji nakreślony przez Amalrika¹⁸ ukazuje ją w tych samych formach, które przyjmowała w XIX wieku: słowianofilstwo, okcydentalizm, liberalizm, socjalizm – wszystkie są reprezentowane. Dziś, jak i wtedy, bohater eposu życia narodowego wciela się w postać Pisarza; życie religijne dzieli się na rytualizm kościoła ujarzmionego i mglisty mistycyzm mnóstwa sekt.

Powierzchowny ogład nie pozwala dostrzec różnicy między tymi dwoma sposobami istnienia dawnej Rosji, między płomienistym powrotem wszystkich historycznych form Władzy a kruchym i zmumifikowanym trwanem reszty. Ponieważ wszystko zdaje się być na miejscu, wizja prawicowa wydaje się słuszna i właśnie ją przyjmują rozmiłowani w historii dyplomaci zachodni.

Ale złudzeniem jest sądzić, że Rosja zachowała się w niezmiennym stanie. Bolszewizm nie jest zwykłym rozbudzeniem sił niszczenia czy przeszkodą na drodze historii. Jest on jej *pseudo-morfą*, czy dokładniej *perwersa imitatio*. To właśnie chciałbym wykazać.

Odrzucony spadek

Stwierdzimy najpierw, że widziany z zewnątrz leninowski reżym wydaje się stanowić syntezę trzech zasadniczych prądów, które powstały za panowania Mikołaja I i odtąd deformują życie polityczne Rosji. Przyjął on dziedzictwo zachodnie: aspiracje do oświecenia, wykształcenia, rozumu, organizacji. Lewicowy okcydentalizm rozpoznaje się jeszcze w leninowskim scjentyzmie, w

przyznaniu wartości etycznej akcji rewolucyjnej. Jednocześnie przyjął on dobrą część dziedzictwa słowianofilstwa, jego, ideę wspólnoty, ideę mesjanizmu, pogardę dla zgniłego Zachodu, nacjonalizm kompensacyjny. Wreszcie odziedziczył oficjalny nacjonalizm, to znaczy doktrynę państwa petersburskiego. O reżymie tym można powiedzieć - jak Hercen o państwie petersburskim - że partia czoługuje w Rosji jak armia w podbitym kraju.

Obecnie, gdy „socjalizm” jest wprowadzony, reżym uważa się - jak dawne państwo rosyjskie - za *wnieklasowy*, *ponadklasowy*. Bolszewizm zdaje się zapisywać na swoje konto całą historię Rosji. To dlatego zawsze cieszył się on pełnym kredytem zaufania ze strony tych partii, które następnie wysadzał z siodła; tak było nie tylko ze względu na nacjonalizm, lecz również dlatego, iż miały one wrażenie (cał. Brusilowa do Martowa), że bolszewizm realizował ich program. Ale oto spadkobierca odrzuca dziedzictwo. Z zewnątrz synteza wydaje się dokonana, lecz od wewnątrz jest ona zaprzeczona.

Leninizm, marksistowski przecież, nie mógł w żadnym wypadku przyjąć najdalszego choćby pokrewieństwa ze słowianofilstwem. Odcina on okcydentalizm od jego elementów liberalnych, co zresztą pociąga za sobą oczyszczenie Marksa z jego częściowego liberalizmu. Wreszcie leninizm w teorii neguje triadę oficjalnego nacjonalizmu: demokracja zamiast autokracji, ateizm zamiast ortodoksji, internacjonalizm zamiast nacjonalizmu. Oczywiście przejmuje on funkcje nacjonalizmu. Stalin zauważył, że państwo sowieckie było dużo silniejsze niż państwo „burżuazyjne”, tzn. carskie. Lecz nowe państwo jest uznawane za demokratyczne z zasady, a za komunistyczne w swym celu: wolność absolutna w dobrobycie absolutnym.

Skąd pochodzi ta negacja w przyswajaniu? Z właściwego leninizmowi połączenia utopii - rzekomo zgodnej z naukowo ustanowionym porządkiem wszechświata historycznego - i polityki, która ma ją realizować. To przecież leninowska idea, że wystarczy usunąć kilka przeszkód politycznych, aby historia spontanicznie i nareszcie swobodnie przyjęła kierunek wyznaczony jej przez teorię. W leninizmie leninizm jawi się jako rodzaj odsuniętego w

czasie liberalizmu, ponieważ wystąpiły wstępne uporządkowanie elementów, aby zatiumfował *laissez-faire, laissez-passer*, który potwierdzi teorię. Żadna dyktatura nie była równie szczerze tymczasową, co bolszewicka w 1917 roku.

Na nieszczęście, jak wiadomo, utopia nie zrealizowała się sama po pierwszym pchnięciu - zdobyciu władzy. Przeciwnie, jedyną spontaniczność, której daje dowód historia, polegała na opieraniu się wszystkimi siłami i na upartym zaangażowaniu w kierunku przeciwnym do przewidywanego. W tym momencie dyktatury ideologiczne zazwyczaj traciły władzę. Ale bolszewicy - pierwsi w historii - ją zachowali. To był początek wszystkiego.

Wariat i ideolog

Nie mogąc oddziaływać na rzeczywistość, bolszewicy zachowali możliwość kształtowania wyobrażeń o rzeczywistości. To właśnie w ten sposób wpada się w świat fałszu, który nas tutaj interesuje: fałszu historycznego. Historia została od razu unicestwiona przez sub- i metalistorię. Była to tylko część bardziej ogólnego procesu wypaczania języka. Język, tworzony zwykle dla przekazywania prawdy, a przynajmniej do porozumiewania się, jest teraz wykorzystywany do celów władzy, tzn. celów magicznych. Stalin zdefiniował pisarza jako „inżyniera dusz”. Był to sofizm czy zakłęcie? Ani jedno ani drugie, ponieważ zakłęcie (czy sofizm) uważa się za takie, a ani Lenin, ani Stalin nie znieśliby przyłapania *in flagranti* na występku zaklęcia. Naturalnym porównaniem, do którego Rosjanie zawsze się uciekali, jest wariactwo.

Wariatem jest ten, kto pod naciskiem sił wewnętrznych - ale odczuwanych przez niego jako zewnętrzne - wskutek niemożności przekształcenia rzeczywistości zewnętrznej bezlitośnie przekształca swoje wyobrażenie o niej. Przekształcając swoją wizję, przekształca siebie samego, i sprawując nad sobą dyktaturę zasklepia cię w blok niezdolny do ewolucji. W ten sposób sądzi, że utrzymuje na dystans przeciwnika. Przekształcając rzeczywistość, chociaż nie wiadomo jaka jest ta rzeczywistość, co powoduje utratę kontaktu z nią - to właśnie i łączy wariata i ideologa znajdującego się przy władzy.¹⁶

Z pewnością, delirium psychotyczne różni się od delirium ideologicznego ze względu na naturę tych stanów, ich etiologię i symptomy; różnica zasadnicza zaś jest taka, że psychotyki nie może posunąć bardzo daleko swojego autorytarnego przekształcenia rzeczywistości urojonej i rzeczywistości osobistych. Natychmiast gdy staje się niebezpieczny dla siebie samego i innych, zostaje zgodnie z prawem zamknięty. Bolszewizm, przeciwnie, posiada najmocniejszy instrument działania na rzeczywistość – nowoczesne państwo. Jaki zeń robi użytek?

Przede wszystkim utrzymuje narzucony kurs ideologii. Ideologia może w pewnym względzie być rozważana jako *a r t e f a k t* trwale blokujący powrót do rzeczywistości, poniekąd uniemożliwiający *p r z e b u d z e n i e*. Język ideologiczny, dostarczając natychmiastowej interpretacji wszystkiego; co może się zdarzyć, osłabia presję rzeczywistości, utrzymuje na dystans projekcję, przebacza zbrodnie, zachowuje stan snu w łonie rzeczywistości, bezustannie uzasadnia działalność państwa. Ono zaś w swej funkcji opiekuńczej osłania szalenstwo narzucając ideologię.

Państwo bez społeczeństwa

Jednocześnie państwo usiłuje włączyć całą rzeczywistość w sferę swojej potęgi. Opór rzeczywistości postrzega ono na pół psychotycznie, jako spisek białej gwardii, trockistów, syjonizmu, imperializmu itd.; rozbija go, narzucając całości problemów nierozwiązywalnych rozwiązanie polityczne. To włączenie w politykę całego życia społecznego i kulturalnego Stalin ujął w 1934 roku w formule godnej Tacyty: „Nie ma już nic do udowodnienia. ani nic do pobicia”²⁰.

Państwo jest więc szalone w swoich celach i wyobrażeniach, lecz racjonalne w doborze środków i sposobów służących do zachowania i rozszerzenia władzy. Sama jego ekspansja jest funkcją pustki czy nierealności programu. Absorpcja społeczeństwa staje się w ten sposób substytutem niemożliwej do zrealizowania utopii. W stopniu dotąd nieznanym państwo zastępuje społeczeństwo cywilne, niezdolne spełnić oczekiwań państwa. Tutaj leży, moim zdaniem, klucz do paradoksów historii, które łączą i oddzielają

ZSRR od dawnego imperium rosyjskiego.

Spółeczeństwo jest okrutne. Przyduszone wskutek ekspansji sfery państwowej, oghupione przez uwięzienie ideologiczne, zdziesiątkowane przez okresowe masakry powodowane paranoją partii, niezdolne jest tworzyć innej sztuki jak tylko protestacyjną, ani odpowiedniej gospodarki czy własnego stylu życia. Właśnie dlatego wydaje mi się dwuznaczne mówienie o społeczeństwie przemysłowym w odniesieniu do społeczeństwa radzieckiego nie dlatego, by nie było przemysłu, lecz dlatego, że nie ma społeczeństwa, tzn. zespołu ludzi, między którymi istnieją zorganizowane stosunki oraz wzajemne usługi. Państwo wzięło to wszystko na siebie. Społeczeństwo prowadzi pomniejszoną egzystencję cienia w Hadesie, o konturach przypominających to, czym było ono za dnia w dawnym reżymie, lecz pozbawione koloru krwi i ciepła życia. W najlepszym razie zapada ono w sen zimowy. Z jednym wyjątkiem wszakże: wszystko, co służyło w społeczeństwie jako rezerwar potęgi państwowej, jak armia, nacjonalizm, technologia przemysłu zbrojeniowego, rozwija się w sposób chorobliwy.

Czym może, z drugiej strony, stać się państwo? Narzuciwszy fikcję zgodności rzeczywistości z utopią, próbuje ono doprowadzić do jej ostatecznego umocnienia. Istnieje tylko jeden konkretny model, który pokazuje, jak to osiągnąć (unicestwiwszy spontaniczność wewnętrzną), a jest nim Zachód. Państwo przyjmuje więc program: doścignąć i prześcignąć. Lecz przymusowe naśladownictwo sprawia, że to zadanie jest niewykonalne. Im bardziej Rosja sowiecka naśladuje zewnętrznie Zachód, tym mniej się do niego upodabnia wewnętrznie. Państwo nie może zastąpić inercji społeczeństwa rosyjskiego, by naśladować spontaniczny rozwój innego społeczeństwa. Co więcej, naśladuje je nie po to, by się do niego upodobnić, lecz by zrealizować utopię; chce więc w rezultacie być zarazem Zachodem i jego przeciwieństwem. W tym sensie ZSRR może być tylko sfalszowaną i nierzeczywistą kopią Zachodu, jego g o l e m e m.

Przewrotne naśladownictwo

Jeśli chodzi jednak o formę, państwo nie ma obcego modelu.

Żadne państwo zachodnie ani wschodnie nie miało nigdy takiego charakteru i takiej funkcji. Natomiast w historii Rosji istnieje najbogatszy wachlarz typów władzy absolutnej. Rytualizm bizantyjski, mongolskie okrucieństwo, mesjanizm XVI wieku, piotrowy woluntaryzm, petersburski imperializm stanowią tyleż modeli i form całkowicie gotowych do ponownego zastosowania. Jak widać więc, nie było od czasów księstwa ruskiego trwałości historycznej, przekazu tradycji, lecz katalog form pustych i przestarzałych, oczekujących na wykorzystanie - choćby dla innych zupełnie celów. Dlaczego nowe państwo je przyjęło?

Po pierwsze, dostarczały mu one, poza uzasadnieniem ideologicznym, dodatkowej prawomocności. Nowe państwo podaje się za spadkobiercę dawnego. W miarę swego rozwoju rehabilituje ono wielkich despotów przeszłości: Piotra Wielkiego w czasach Lenina, Iwana Groźnego za Stalina. Od niedawna państwo pozwala odnawiać cerkwie i czcić ikony, ponieważ część kadzidła wzniosła się ku ciemnym liturgiom państwa rosyjskiego.

Następnie, formy te były już z góry dostosowane do sprawowania władzy absolutnej. Z pewnością żadne byłe państwo rosyjskie nie żywiło nierealnych i nieograniczonych ambicji nowego państwa. Dlatego też formy te zostały zniekształcone aż do karykatury. Właśnie dlatego, że obraz Custine'a karykutował Rosję, przypomina on swój obiekt po upływie jednego wieku.

Niemniej jednak prawdą jest, że rozwój drogą przymusu i zaścianienie przez państwo społeczeństwa cywilnego stanowiły o historycznej oryginalności Rosji. Być może wypadłoby tutaj zbadać stosowność pojęcia *pseudomorfozy*, ukutego przez Spenglera właśnie w związku z dawną Rosją.

„Nazywam historyczną pseudomorfozą przypadki, w których stara, obca kultura pokrywa grunt z taką mocą, że krępuje rozwój młodej kultury, tak że tej ostatniej nie udaje się w swej własnej domenie nie tylko rozwijać sił czystej ekspresji, lecz nawet rozwinąć całkowicie świadomości siebie samej. Wszystko, co wznosi się z głębi młodzieńczej mentalności, wlewa się w puste formy obcego życia”²¹

Czy stosuje się to do przypadku Rosji? Mamy tu do czynienia z problemem bardziej skomplikowanym. Zamiast spontanicznego rozwoju w zapożyczonych formach, to właśnie państwo przygotowywało kolejne formy – po Bizancjum, imperium stepowe, monarchie Europy centralnej i to właśnie państwo zmuszało bierną i milczącą masę ludzką do przyjęcia tych form. Autorytarny sposób naśladowania wypaczał pseudomorfozę rosyjską ku przeciwrotnej imitacji. Było to Bizancjum minus późny chrześcijaństwo, imperium mongolskie minus prawo i honor, monarchia zachodnia minus własność i wolność. Naśladownictwo było zawsze zatrute zazdrością i nienawiścią i, jak pisał Spengler, „zamiast wzniesłego ducha niezależnej siły życiowej sam sok nienawiści żywi ogromne gałęzie przeciw odległej sile”²².

Lecz naśladowując Zachód w desperackim usiłowaniu nadania treści swojej utopi, państwo sowieckie doprowadza urazę do tego stopnia, że nie może się przyznać do tego naśladownictwa. W tym jest ono rewolucją absolutną i nie zaprzestanie nią być aż do momentu, w którym unicestwi swój model. Z drugiej strony, karykaturalnie naśladowując historyczne formy rosyjskiego despotyzmu, samo skazuje się na bycie w najlepszym przypadku pseudomorfozą pseudomorfozy. W tym jest ono konserwacją absolutną.

W ten sposób mamy do czynienia z dziwnym państwem – zarazem wszechpotężnym i bez własnej treści, które, bardziej jeszcze niż w epoce Marksa, „nawet po dokonaniach na światową skalę nie przestaje być widziane jako sprawa wierzenia, a nie faktu”²³. Lecz to właśnie komunistyczna utopia odpowiedzialna jest za tę sytuację. Błędem gaullistowskim jest nadawanie widzialnym formom państwa wartości i granic, jakie miały one w dawnym reżymie. Błędem słowianofilów jest nadawanie starym treściom społecznym i kulturalnym witalności, którą one zagubiły.

Jeżeli moje rozumowanie jest poprawne, to ZSRR jest najbardziej rewolucyjny i trzeba go widzieć jako komunistyczną potęgę właśnie wówczas, gdy najbardziej przypomina Rosję i zdaje się nabierać cech wieczności.

Post scriptum

1. Moje rozumowanie opiera się na rozróżnieniu dwóch sposobów zachowywania przeszłości, które zostały pomieszczone w innych teoriach: między formami władzy przyjętymi i rozwiniętymi przez nowe państwo dla realizacji celów utopijnych (ideologicznych) a formami społeczeństwa cywilnego, które trwają okaleczone i wyjąłowione. Czy teoria ta ma zastosowanie poza Rosją? Na pierwszy rzut oka – tak. Pruskość w NRD czy ceremoniał imperialny w Chinach wydają się pozostawać w tym samym stosunku do reżymu komunistycznego co caryzm w Rosji.

2. Tocqueville zauważył, że Rewolucja dopełniła etatystycznej ewolucji *ancien régime*'u. W istocie widział on w prefekcie oczywiście spadkobiercę intendenta. Jednakże nie mógłby on zaobserwować tej samej ciągłości między intendentem a Carrier, który topił swoich podwładnych, a Fouché, który ich rozstrzeliwał. Aby ciągłość się ukazała, trzeba było, by cele utopijne zostały porzucone. Jedynie więc restauracja (napoleońska czy królewska) pozwalała na nadanie rewolucji ciągłości. Lecz w żadnej rewolucji bolszewickiej nie było jak dotąd restauracji.

PRZYPISY

- ¹ Kostas Papaioannou, „L'Idéologie froide”, J.J. Pauvert, Paris 1967, rozdz. 4.
- ² L. Trocki, Wstęp do amerykańskiego wydania „Rewolucji permanentnej”, Marcel Rivière, Paris 1930.
- ³ Victor Serge, „Destin d'une révolution”, Grasset, Paris 1937, s. 315.
- ⁴ Isaac Deutscher, „Staline”, Club de meilleur livre, Paris 1961, wstęp.
- ⁵ L. Trocki, „La révolution trahie”, Paris 1936, s. 284.
- ⁶ Victor Serge, op.cit., s. 332.
- ⁷ Isaac Deutscher, op.cit., s. 589.
- ⁸ „Mémoires de guerre”, Le Livre de Poche, t. II, s. 71.
- ⁹ Ibid., s. 74.
- ¹⁰ Nicolas Berdiaev, „Les Sources et le sens du communisme russe”, Gallimard, Paris 1951, s. 153.
- ¹¹ Ibid., s. 192.
- ¹² Ibid., s. 200.
- ¹³ Ibid., s. 198.

- ¹⁶ „La Russie en 1839”, *passim*.
¹⁷ George Kennan, „The Marquis de Custine and his Russia in 1839”, Princeton 1971, s.124.
¹⁸ A.V.Soioviev, „Holy Russia”, Gravenhage, 1959, s.24.
¹⁹ V.Grossman, „Tout passe”, Stock, Paris 1972, s.127.
²⁰ N.D.L.R. Andrei Amalrik, „L'Union Soviétique survivra-t-elle en 1984?” Fayard, 1970.
²¹ N.D.L.R. A. Stéphane, „Pour une définition psychoanalytique de l'idéologie”, *Contrepoint* nr 14, 1974.
²² Kostas Papaioannou, *op.cit.*, s.134.
²³ O. Spengler, „Le Déclin de l'Occident”, Gallimard, Paris 1948, t. II, s.173.
²⁴ *Ibid.*
²⁵ K.Marx, „La Russie et l'Europe”, Gallimard, Paris 1954, s.207.

nieregularny

PULS

kwartalnik literacki

NUMER 2 czasopisma literackiego wydawanego w Polsce
 poza cenzurą ukazał się drukiem na Zachodzie.

W **PULSIE 2**: *niersze*—proza—eseje Stanisława Barańczaka, Jacka Bierzina, Jacka Bocheńskiego, Lecha Oymarskiego, Aleksandra Galicza, Zdzisława Jaskuły, Kisiela, Mariana Klechy, Tadeusza Korzenińskiego, Adama Michnika, Leszka Szurugi, Tan.Tala, Jacka Woźniakowskiego; Przegląd kulturalny i niekulturalny, fotografie Bartoza Pietrzaka, wybór rysunków zakwestionowanych przez cenzurę.

Zamówienia należy kierować do

PULS PUBLICATIONS

BCM Box 697, London WC1W 6XX, United Kingdom

załączając czeki lub przekazy pieniężne wystawione na

PULS PUBLICATIONS

Cena pojedynczego egzemplarza:

poztą zwykłą £ 3.50 (US\$8.50) poztą lotniczą £3.75 (US\$9.00)

Jadwiga Szadek

ZJAZD FUNKCJONARIUSZY

Ponad dwumiesięczna kampania wyborcza poprzedzająca VIII zjazd PZPR miała imponujący przebieg. Nie było prawie dnia bez wiadomości o zjeździe: dyskusje, masówki, zobowiązania i sprawozdania z wyborów. Na różnego typu konferencjach, od zakładów przemysłowych poczynając a na wojsku kończąc, wszędzie wybierano delegatów, którzy w myśl haseł ideologicznych mieli reprezentować nie tylko własną, ponad trzymilionową organizację, ale całe społeczeństwo. Wśród opublikowanych przez *Trybunę Ludu* spisów delegatów odnaleźć można przedstawicieli prawie wszystkich zawodów: inżynierów, rolników, pielęgniarki, przedszkolanki, sekretarzy, marynarzy, ministrów, górników i hutników. O nikim nie zapomniano, ani o solistach operowych, prezesach gminnych spółdzielni, literatach i drwalach, ani o oświatowym kosmonaucie. Tak jak każdy zawód ma prawo do świętowania swego dnia w roku, tak każdy miał swojego przedstawiciela w Pałacu Kultury. Jedyne urzędnicy zostali poszkodowani. Widocznie taka kategoria zawodowa nie istnieje dla aparatu partyjnego. W zamian podkreślano obecność robotników, którzy wedle oficjalnych danych stanowili 46% ogółu delegatów, czyli tyle, ilu ich jest ponoć w partii. Propaganda przedzjazdowa bardziej niż kiedykolwiek starała się przedstawić PZPR jako partię, która co prawda reprezentuje wszystkie warstwy społeczne, ale nadal pozosta-

je przede wszystkim partią robotniczą, partią, w której robotnicy przeważają liczebnie nad pozostałymi grupami zawodowymi i o wszystkim decydują. Podkreślanie robotniczego lub narodowego charakteru partii jest zabiegiem ideologicznym służącym zawsze uwierzytelnieniu aktualnie prowadzonej polityki. PZPR nigdy nie była tak robotnicza jak w 1968 roku, gdy rozprawiała się z inteligencją, nigdy nie starała się być tak narodową jak w 1971 i 1976, gdy jej stosunki z klasą robotniczą były więcej niż napięte. Robotnicza propaganda jest szczególnie natrętna przed każdym zjazdem. I nie przypadkowo. Zjazdy są bowiem jedynym publicznym forum życia partyjnego mającym ogólnopolską i międzynarodową oprawę. Kierownictwo PZPR nie może zrezygnować podczas zjazdów ze swej robotniczej wizytówki i pozorów demokracji, lecz jednocześnie nie może sobie pozwolić na jakiegokolwiek organizacyjne niedociągnięcia, które by pozbawiły je kontroli nad delegatami i doprowadziły do utraty jego wpływów. Koteryjna walka klanów nie zmienia w istocie sytuacji. Każda grupa dbając o wybór własnych delegatów stara się nie podważyć nadrzędnego celu, jakim jest ochrona interesów rządzących. Przygotowania do zjazdu, a następnie jego przebieg, są zatem nieustanną grą między ideologicznymi i propagandowymi wymogami partii a interesem i polityką jej aparatu. Znajduje to również odbicie w doborze delegatów. Bo kogo właściwie wybrano i kto reprezentował szeregowych członków partii?

By odpowiedzieć na to pytanie, posłużmy się opublikowanymi listami delegatów, jakkolwiek można zadać uzasadnione pytanie, w jakiej mierze one same są już zakłamane? Zapewne są, ale nie dysponując innymi materiałami pozostaniemy przy listach, tym bardziej, że nieoczekiwanie dostarczają bogatej informacji: Pierwsze zaskoczenie i nie jedyne: wedle oficjalnego komunikatu na zjeździe było 1847 delegatów, podczas gdy listy wojewódzkie zawierały 1772 nazwiska. Kim jest tych 75 tajnych delegatów? Przedstawiciele wojska? Ministerstwa Spraw Wewnętrznych? Zapewne każda z tych instytucji jest wśród nich reprezentowana. Listy delegatów z wojska nigdy nie są ujawniane, aczkolwiek o wyborach tam odbywanych zawsze zamieszczane są wzmianki w pra-

sie. O wyborach w Ministerstwie Spraw Wewnętrznych, posiadającym przecież własną dzielnicę partyjną, nic się nie pisze. Można by nawet pomyśleć, że jest to jedyne w Polsce ministerstwo, w którym partia nie odgrywa żadnej istotnej roli. Brak informacji o delegatach pochodzących z wojska i bezpieczeństwa tłumaczony jest koniecznością zachowania tajemnicy państwowej. Tylko przed kim chce się chronić informacje o stanie upartyjnienia w obu ministerstwach: przed „imperialistycznym zachodem” czy przed obywatelem PRL? Chyba bardziej przed tym drugim niż przed pierwszym. Wystarczy przejrzeć wyspecjalizowane pisma zachodnie, aby uzyskać informacje o stanie naszego wojska i sumach na niełożonych, tak jak można je zdobyć o każdej innej armii. Natomiast ujawnienie faktu, iż nie ma wyższego oficera, nie ma funkcjonariusza Ministerstwa Spraw Wewnętrznych, który by nie należał do PZPR, mogłoby zaskoczyć nawet szeregowych członków partii. Nadto pozostawałoby to w jaskrawej sprzeczności z hasłami propagandowymi, według których bezpartyjni mają te same możliwości dostępu do każdego stanowiska w państwie co członkowie partii.

Na 75 tajnych delegatach nie wyczerpuje się liczba reprezentantów wojska i Ministerstwa Spraw Wewnętrznych. Na konferencjach wojewódzkich wybrano m.in.: obu ministrów, wszystkich wiceministrów i dowódców okręgów wojskowych, wielu komendantów MO, a niekiedy nawet i ich zastępców. Uhonorowano pod tym względem Warszawę, Kraków i Katowice. Łącznie z tajnymi delegatami stanowili 122-osobową grupę. Na każdym 15 delegatów wypadał zatem jeden przedstawiciel wojska lub milicji.

Wspomniana grupa, aczkolwiek liczna, nie zdystansowała aparatu partyjnego reprezentowanego przez 285 delegatów (15,4% ogółu uczestników). Byli wśród nich przedstawiciele rozmaitych szczebli partyjnych: sekretarze i kierownicy KC, I sekretarze, ich zastępcy i kierownicy wydziałów Komitetów Wojewódzkich (ogółem 103 osoby), I sekretarze Komitetów Miejskich, Dzielnicowych i Gminnych, I sekretarze Komitetów Zakładowych, Fabrycznych i Uczelnianych oraz działacze partyjni o funkcji nieokreślonej. W ostatniej, 20-osobowej grupie, jest trochę zasłużonych

emerytów aparatu partyjnego, pełniących obecnie honorowe funkcje społeczne, oraz pracowników aparatu partyjnego z wojewódzkich komend milicji i bezpieczeństwa. Określenia: „zasłużony działacz partyjny pełniący odpowiedzialne funkcje na terenie województwa” zamieszczane obok niektórych nazwisk, nie mogą być inaczej interpretowane jak właśnie w tym sensie, że dana osoba jest zatrudniona we wspomnianej instytucji.

Jak należy oceniać liczbę delegatów reprezentujących aparat partyjny? Zapewne jest ona zaniżona wobec liczby aparatczyków faktycznie uczestniczących w zjeździe. Można przypuszczać, iż wielu I sekretarzy Komitetów Zakładowych, choć pozostają na etatach partyjnych, zostało przedstawionych jako osoby wykonujące własny zawód. Jakiekolwiek nie byłyby zakłamania, należy stwierdzić, iż delegaci aparatu byli najliczniejszą grupą na zjeździe. Liczba osób zatrudnionych w aparacie partyjnym jest jedną z najbardziej chronionych tajemnic, podawaną zawsze w przybliżeniu i zawsze zaniżaną¹. Oficjalnie nigdy nie przekracza 1% stanu osobowego partii. Jeśli zaakceptować tę wersję, to należy stwierdzić, iż dysproporcja między liczebnością funkcjonariuszy w partii a ich reprezentacją na zjeździe była szokująca. Nic lepiej nie ilustruje ich pozycji w partii jak ta dysproporcja. Można oczywiście przyjąć założenie odwrotne: liczba reprezentantów partyjnych odpowiada ich liczebności w partii, co znaczyłoby, że aparat zatrudnia ponad 300 tys. osób. Wnioski pozostają takie same: władza w partii należy wyłącznie do jej funkcjonariuszy.

Liczba przedstawicieli aparatu nie jest wystarczająca dla oceny roli, jaką pełnili oni na zjeździe. Po pierwsze, cała obsługa techniczno-organizacyjna była powierzona pracownikom KC, którzy nawet pozbawieni mandatów nic nie stracili ze swej władzy i prerogatyw wobec szeregowych członków partii. Po drugie, reprezentanci partii, mimo zróżnicowanych stanowisk, jakie pełnią w aparacie, są stosunkowo jednorodną grupą połączoną różnymi

¹ Według danych Jana Kazimierza Sawickiego aparat partyjny bez pracowników Komitetu Centralnego stanowił w 1967 roku 0,39% ogółu członków PZPR. Por. „Kształcenie Kadr PZPR 1949-1971” [w:] *Z pola walki* 1978 nr 4, str. 77.

więzami. Łączą ich nie tylko znajomości wyniesione ze szkół i narad partyjnych, lecz przede wszystkim wspólny interes grupowy. Po trzeciej, udział aparaczyków w pracach zjazdu był nieporównywalnie większy niż pozostałych delegatów. Funkcje zjazdowe (udział w prezydium i komisjach zjazdowych) pełniło 60% funkcjonariuszy partyjnych i tylko 11% delegatów robotniczych. Elita aparatu (sekretarze i kierownicy wydziałów KC, I sekretarze komitetów wojewódzkich) obsadziła prawie w całości Sekretariat zjazdu i prezydium zespołów roboczych. Wielu z nich znalazło się także w Komisji Wyborczej, która zresztą w 70% była obsadzona przez „swoich”, czyli funkcyjniarzy partyjnych. Wszędzie tam gdzie podejmowano decyzje, gdzie rozstrzygano o sprawach personalnych, zawsze znajdował się przedstawiciel aparatu. Zresztą nie sam, lecz w otoczeniu innych prominentów władzy.

Delegatów reprezentujących rząd, centralne instytucje (np. cenzurę, PAP, RUCH itp.), związki zawodowe, organizacje młodzieżowe, wojewódzkie i miejskie władze lokalne było ogółem 10,2%. Wraz z przedstawicielami wojska i milicji stanowiły pokazaną 17% grupę, której przedstawiciele pojawiali się w każdej komisji na drugiej pozycji, tuż za aparaczykami. Do elity zjazdu zaliczyć należy również delegatów reprezentujących środowisko inteligentkie, a ściślej mówiąc - jego funkcjonariuszy. Wszelkiego typu dyrektorów, redaktorów naczelnych, prezesów i rektorów było ogółem 9,6% wobec 3,6% delegatów z wyższym wykształceniem nie pełniących kierowniczych funkcji. Nie należy pomniejszać roli tych ostatnich. Niejednokrotnie zajmują odpowiedzialne stanowiska w organizacjach i stowarzyszeniach społecznych, i wraz z poprzednio wymienionym odpowiadają za realizację polityki partii. Elita zjazdu (45,9% ogółu delegatów) została rozszerzona o grupę zaproszonych gości, którzy na równi z delegatami brali udział w pracach zespołów roboczych. Byli wśród nich aparaczykowie, np. I sekretarze Komitetów Zakładowych i ministerstw i centralnych instytucji oraz działacze państwowi i społeczni, np. dyrektorzy zakładów produkcyjnych i instytutów naukowych, ministrowie i wiceministrowie. Pozbawieni mandatu zjazdowego ze względów taktycznych konieczność zachowania propagando-

wych pozorów – odnaleźli należne im miejsce dzięki zaproszeniom. Kierownictwo partii nie miało widocznie zbytniego zaufania do wiedzy i umiejętności swych własnych delegatów, przynajmniej ich części, jeśli zdecydowało się na zaproszenie dodatkowych funkcjonariuszy partyjno-państwowych. Okazuje się, że liczny udział robotników i chłopów, bezcenny ideologicznie, nie jest dostatecznym gwarantem poziomu obrad zjazdowych. A przecież obecni na zjeździe robotnicy w nikłym tylko stopniu odzwierciedlają rzeczywisty skład klasy robotniczej.

Grupę przemysłową reprezentowali: technicy i laboranci (2,6% ogółu uczestników), mistrzowie (8,9%), brygadziści (7,4%), robotnicy wykwalifikowani, często rzemieślnicy przemysłowi (10,9%) oraz robotnicy (12,2%), których zawody nie wymagają przygotowania szkolnego, co nie znaczy, że są go pozbawieni. Można przyjąć, że liczba mistrzów i brygadzystów jest zaniżona. Porównanie wywiadów przeprowadzonych z robotnikami-delegatami z listami wojewódzkiemi wskazywało, że na tych ostatnich zapominano niekiedy o zawodowej funkcji delegata. Mimo fałszerstw, skład reprezentantów przemysłu pozostaje w całkowitej sprzeczności z danymi oficjalnymi. Robotników było ogółem 30,5%. Do delegacji robotniczej trudno zaliczać techników i mistrzów, tak jak nie można – nie narażając się na śmieszność – zaliczać do niej byłych robotników, obecnych pracowników aparatu partyjnego.

O dystansie dzielącym mistrzów od robotników decydują: wykształcenie, pozycja zawodowa w zakładzie, możliwość awansu (wielu inżynierów rozpoczyna swoją karierę od stanowiska mistrza), zarobki i dostęp do przywilejów. I dzieli ich jeszcze jedno – znaczenie, jakie aparat partyjny przywiązuje do funkcji mistrza. Tak jak przed wojną kapitalista zabiegał o to, by mieć po swojej stronie majstra, tak obecnie dąży do tego celu kierownictwo PZPR. Rekrutacja mistrzów do partii jest jednym ze środków podporządkowania sobie tej kategorii pracowniczej. Aparat nie ukrywa swych intencji, wręcz przeciwnie. Z dumą obwieszcza się, że w takim a takim zakładzie do PZPR należy 50% mistrzów, a w innym już prawie wszyscy. Być pewnym mistrza – to być pewnym

najniższego, ale i z wielu względów najważniejszego, ogniwa władzy w zakładzie. Od mistrza współzależny nie tylko produkcja, ale przede wszystkim dyscyplina załogi. Dystans między dyrekcją przedsiębiorstwa a robotnikami jest ogromny, podczas gdy mistrz, „ucho i prawa ręka dyrekcji”, obcuje z nimi codziennie. Jego rola wzrasta w sytuacjach konfliktowych. Może się oczywiście solidaryzować z robotnikami, ale jego obowiązkiem jest uprzedzić dyrekcję o zamiarach i nastrojach swoich podwładnych. I w takiej roli występuje zresztą najczęściej. Apele do mistrzów, by realizowali politykę partii, by godnie reprezentowali jej interesy, są szczególnie liczne wówczas, gdy sytuacja gospodarcza i społeczna kraju jest wyjątkowo trudna. Liczny udział mistrzów w zjeździe - a jest to w mentalności aparatu partyjnego sposób uhonorowania najbardziej oddanych członków partii - świadczyłby, że wymagania wobec nich wzrosną.

Nie wyłączając brygadzystów i robotników wykwalifikowanych z grupy robotniczej, nie można zapominać o ich uprzywilejowanej pozycji. Ze względu na posiadane kwalifikacje umożliwiające ewentualny awans, ze względu na zarobki i prestiż zawodowy są w sytuacji o wiele korzystniejszej niż pozostali robotnicy. Dystans zawodowy między konserwatorem maszyn a pracownikiem zatrudnionym przy taśmie, między maszynistą kolejowym a robotnikiem torowym jest porównywalny z dystansem dzielącym nauczyciela szkoły powszechnej od profesora uniwersytetu. Jedni są zaliczani do robotników, drudzy do inteligencji, lecz ani jedni, ani drudzy nie należą do tych samych grup społecznych. Specyficzną pozycję zajmuje brygadzysta. Jeszcze robotnik, a już funkcjonariusz. To od niego zależy przydział pracy, to jego opinia waży przy rozdziale premii, to on udziela rozmaitych informacji na wydziałowych naradach i jest pierwszym pomocnikiem mistrza. Przynależność partyjna brygadzystów, która, sądząc po ich liczności na zjeździe, musi być stosunkowo wysoka, zapewni kierownictwu zakładu skuteczniejszą kontrolę środowiska robotniczego. Jest podstawowe ogniwo produkcyjne pozostaje pod opieką członka partii, zawsze można od niego wymagać dodatkowych informacji i zawsze można mu zlecić wykonanie zadań

sprzecznych z interesami pracowniczymi, odwołując się do solidarności partyjnej

Skład delegacji robotniczej na zjazd odzwierciedla właściwy charakter partii zwanej robotniczą. Z każdego województwa, nawet najmniej uprzemysłowionego, wybierano przede wszystkim brygadzystów i robotników wykwalifikowanych. Nie negując ich wiedzy o życiu i problemach środowiska robotniczego nie można zapominać, że należą do warstwy zwanej przed wojną arystokracją robotniczą. Rozwarstwienie współczesnej klasy robotniczej jest faktem znanym każdemu: bądź z własnego doświadczenia, bądź z literatury. Każdemu z wyjątkiem aparatu partyjnego, dla którego robotnicy są jednorodną grupą, zróżnicowaną co najwyżej branżowo. I sekretarz KC, który tak lubi spotykać się z robotnikami, nigdy nie przyjął u siebie ani chłopo-robotników, ani robotników najniżej zarabiających. Nie przyjął, bo przecież takie kategorie społeczne dla aparatu nie istnieją. Czy odnajdują się w PZPR? Zapewne tak, choć z pewnością stanowią nikły odsetek. O przynależności robotników wykwalifikowanych do PZPR nie decydują wyłącznie ich przekonania polityczne. Nawet najniższy szczebel hierarchiczny w zakładzie, nie wspominając już o rozmaitych przywilejach materialnych i honorowych, łatwiejszy jest do osiągnięcia z legitymacją partyjną niż bez niej. Robotnicy wykwalifikowani (wielu ze szkołą zawodową, niektórzy z maturą) więcej mają do zdobycia i więcej do stracenia niż szeregowi robotnicy, którzy często nie ukończyli nawet szkoły powszechnej. I stąd podczas rozmaitych „zaciągów” partyjnych masowo wstępowały robotników wykwalifikowanych do PZPR, z którego to faktu aparat partyjny jest bardzo dumny.

Społeczna aktywność delegatów robotniczych na ogół ogranicza się do własnego zakładu. Niekiedy są członkami Komitetów Miejskich czy Dzielnicowych, rzadziej Komitetów Wojewódzkich. Nic więc dziwnego, że jako delegaci poczuli się wyłącznie do reprezentowania swojego zakładu. I o nim głównie mówili w swoich wystąpieniach. W ich przedzjazdowych wypowiedziach² ude-

² Przedzjazdowe wypowiedzi robotników mają większą wartość informa-

rzeź brak myślenia o problemach ogólnopolskich, w kategoriach szerszych niż własny zakład. Poruszane tematy mogły być przedmiotem dyskusji jakiegokolwiek narady produkcyjnej. Jeśli krytykowano, to krytykowano ważąc każde słowo, tak by nie narazić się własnej dyrekcji, nie mówiąc już o wyższych szczeblach władzy. Zgłaszane postulaty najczęściej dotyczyły własnego zakładowego podwórka; polepszenia organizacji pracy, usprawnienia kooperacji, zmiany stosunku do pracy. Czasem obejmowały rodzinne miasto, lecz wówczas były formułowane bezosobowo: należy poprawić pracę handlu, usprawnić komunikację, bardziej sprawiedliwie rozdzielać mieszkania. Dla delegatów robotniczych nie istniało pojęcie rewindykacji robotniczych ani interesu własnej grupy. Nie istniało, gdyż uważali się za reprezentantów jakiejś mitycznej grupy pracowniczej obejmującej zarówno dyrektora jak i robotnika. A o rewindykacjach takiej grupy może przecież rozstrzygać wyłącznie kierownictwo partyjne.

Wszystkie wypowiedzi delegatów robotniczych były wyprane z problemów politycznych i ideologicznych. Nikt nie podnosił sprawy stosunków z sąsiednimi państwami ani problemu zagrożenia międzynarodowego, nikt nie zajmował się 18-miliardowym zadłużeniem wobec banków zachodnich i nie żądał sprowadzenia z wykorzystanych kredytów, nikt nie zajmował się stosunkami między państwem a kościołem ani istniejącą opozycją demokratyczną. Szczęśliwy zaiste jest nasz kraj, jeśli dla aktywistów rządzącej partii głównym problemem pozostaje właściwa organizacja pracy i oszczędny sposób gospodarowania. Jeśli byli naprawdę z czegoś niezadowoleni, to z tolerancji, jaką okazuje się dla różnej maści łapówkarzy, handlarzy i cwaniaków z wyższym wykształceniem, którzy zamiast uczciwie pracować, nabijają kabzę dolarami zarabianymi za granicą. I domagali się od kierownictwa, by „wymiotło

cyjną niż ich udział w obradach plenarnych. Były liczniejsze, bardziej spontaniczne i mniej kontrolowane. Prawo występowania na obradach plenarnych zjazdu mają delegaci zatwierdzeni przez jego Prezydium. Ich przemówienia, jeśli w ogóle nie są napisane przez pracowników aparatu, są przez nich skontrolowane i skorygowane. Nigdy więc nie wiadomo, komu właściwie przypisać autorstwo wypowiedzi.

wszelkie zło" z naszego życia publicznego. Ta swoista moralistyką, w której można odnaleźć echa propagandy marcowej, była jednym z tematów wykraczającym poza zakładowe opłotki.

Tak się wypowiadali, bo tak są uczeni na partyjnych szkoleniach, bo takie problemy są tematem narad, w których uczestniczą. A nadto wiedzą, że publicznie należy mówić tylko o tym, czego oczekuje i czego chce słuchać kierownictwo partyjne. Na tle ich wypowiedzi specjalnego znaczenia nabierał dyskurs przedstawicieli aparatu partyjnego i rządowego. Okazywało się, że tylko oni orientują się w gospodarczej i społecznej sytuacji kraju, że tylko oni są zdolni do myślenia w kategoriach ogólnego interesu społecznego. Jednym słowem: są niezastąpieni.

Drugą grupą dodającą zjazdowi propagandowego splendoru byli reprezentanci środowiska wiejskiego. Liczba indywidualnych rolników (7,8% ogółu uczestników) i przedstawicieli sektora społecznego (2,4%) była mniej więcej proporcjonalna do stopnia ich przynależności partyjnej. Ponadto skład delegacji sektora społecznego wiele powinien dawać do myślenia indywidualnym rolnikom: więcej wśród nich było przewodniczących spółdzielni produkcyjnych, kombajnistów i mechaników niż zwykłych chłopów. Sposób doboru delegatów z PGR-ów i spółdzielni produkcyjnych pozostawał w zgodzie z ogólnym schematem, wedle którego pierwszeństwo wyboru mieli ci, którzy pełnią jakąś funkcję: Jeśli pielęgniarka, to naczelnia, jeśli profesor, to co najmniej dyrektor instytutu, jeśli robotnik, to brygadzysta, jeśli rolnik, to przewodniczący spółdzielni produkcyjnej lub dyrektor PGR. Wśród licznych kryteriów wyróżniania poszczególnych grup delegatów można również zastosować kryterium funkcyjności. Jeśli zgrupować wszystkich obecnych na zjeździe delegatów pełniących jakąś funkcję kierowniczą, od I sekretarza KC poczynając a na brygadzystach kończąc, to okaże się, że funkcjonariusze stanowili dominującą grupę wśród delegatów. Wystarczy zresztą porównać poniższe zestawienia:

<i>Kategoria funkcjonariuszy</i>		<i>Kategoria pracowników</i>	
1. aparat partyjny	15,4%	1. inteligencja z wyższymi wykształceniem	3,6%
2. przedstawiciele rządu, wojska, milicji i centr. instytucji	10,7	2. technicy i laboranci	2,5
3. przedstawiciele organizacji społecznych	3,9	3. urzędnicy	1,3
4. wojewodowie i miejscowi notable	2,6	4. robotnicy wykwalifik.	10,9
5. technokraci (dyrektorzy zjednoczeń, przedsiębiorstw, PGR-ów, naczelnicy inżynierowie itp.)	5,0	5. robotnicy	12,2
6. rektorzy, dyrektorzy: instytutów szkół, redaktorzy nac. itp.	4,6	6. rolnicy indywidualni	7,8
7. prezesi: CS, RSP	1,2	7. pracownicy rolniczego sektora uspołecznionego	1,5
8. mistrzowie	8,9	<i>Ogółem</i>	39,8%
9. brygadziści	7,9		
<i>Ogółem</i>	60,2%		

Pojęcie funkcjonariusza, które obejmuje zarówno sekretarza, ministra, jak i brygadzystę, może się wydawać szokujące i demagogiczne. Dystans społeczny między poszczególnymi kategoriami funkcjonariuszy jest rzeczywiście bardzo duży. Wiele ich od siebie różni: pozycja zawodowa, stopień posiadanej władzy, dostęp do przywilejów czy szacunek społeczny. Łączy ich jednak fakt sprawowania funkcji kierowniczej, której otrzymanie było zależne od dobrej opinii odpowiedniego rangą sekretarza. O awansie na ministra decyduje sekretarz KC, ale awans brygadzysty musi być zatwierdzony przez egzekutywę jego wydziału. Każdy z funkcjonariuszy kieruje i decyduje o jakimś zespole ludzi i każdy z nich odpowiada przed aparatem partyjnym za sposób, w jaki realizuje politykę partii. Ci wszyscy generalowie, ministrowie i dyrektorzy są obok elity partyjnej faktycznymi rządcami kraju i wraz z nią odpowiadają za jego dzisiejszą sytuację. Ci wszyscy prezesi, kierownicy i mistrzowie ponoszą także odpowiedzialność za politykę partii, odpowiednio do zajmowanego stanowiska. Im bardziej PZPR staje się partią masową, tym bardziej wzrasta rola aktywu, do którego wszyscy funkcjonariusze są automatycznie zaliczani. Liczebność tej grupy na zjeździe odpowiada pozycji, jaką zajmuje w partii. Zasada „nic o nas bez nas” jest wyjątkowo ściśle prze-

strzegana przez rządzących Polską Ludową. Wzrost pozycji funkcjonariusza w niczym nie umniejsza władzy aparatu partyjnego. Decydują o tym dwa czynniki: aparat ustala założenia politycznego i gospodarczego rozwoju kraju i decyduje o mianowaniu każdego, nawet najniższego rangą funkcjonariusza. Stopień uczestnictwa aparaczyków w realnej władzy zależy oczywiście od zajmowanego stanowiska. Niemniej, ich prerogatywy i przywileje są zawsze większe niż funkcjonariuszy z porównywalnych szczebli hierarchii służbowej. Aparat partyjny może się dzielić władzą z innymi funkcjonariuszami, lecz uprawnienia przez niego posiadane pozwalają mu na zachowanie uprzywilejowanej pozycji zarówno w partii jak w społeczeństwie.

Szeregowy członek PZPR, zwłaszcza pochodzący z warstw robotniczych i chłopskich, użyteczny jako ozdoba propagandowych manifestacji, pozbawiony jest w istocie prawa decydowania o czymkolwiek, tak na zjeździe jak w życiu codziennym. Z jednym wyjątkiem: prawa do rezygnacji z przynależności do PZPR.

* * *

VIII zjazd PZPR nie różni się zasadniczo od zjazdów poprzednich. Przebieg kampanii wyborczej z jej propagandą robotniczą oraz obrady zjazdowe, na których delegaci podnosili zasługi partii i sławili nieomyślność jej kierownictwa na czele z I sekretarzem, w niczym nie odbiegały od ustalonego rytuału. I nawet fakt destytuowania premiera nie złamał ustalonych reguł. Prawie każdy zjazd obarczył odpowiedzialnością za wszelkie niedociągnięcia jakąś grupę lub osobę i z każdego zjazdu aparat partyjny jako całość wychodził obroną ręką. Jak wszystkim wiadomo, mylić się i popełniać błędy mogą tylko jednostki — nigdy partia; nigdy jej kierownictwo. Gdyby przeprowadzić analizę składu delegatów z poprzednich zjazdów — nie zawsze możliwą ze względu na brak odpowiednich materiałów — najprawdopodobniej okazałoby się, że zasadnicze kryteria doboru delegatów od lat pozostają niezmiennie. Co najwyżej mogłyby zachodzić przesunięcia między poszczególnymi grupami funkcjonariuszy lub grupami pracowniczymi. Stwierdzenie, że na poprzednich zjazdach było więcej

urzędników wysokiej rangi i robotników, a mniej technokratów i rolników, w niczym by nie zmieniło ogólnej konkluzji: aparat partyjny zawsze zajmował uprzywilejowaną pozycję na zjeździe i zawsze różnstrzygał o przebiegu jego obrad.

Jadwiga Szadek

1-2

kry
ty
ka

KWARTALNIK
POLITYCZNY

WYDAWANY POZA CENZURĄ W POLSCE

W nr. 1-2 (podwójnym) m.in.: W 10 LAT PO WYDARZENIACH MARCHOWYCH (ankieta): B. Baczko, St. Barańczak, Z. Bauman, W. Brus, L. Dorn, U. Doroszewska, G. Herling-Grudziński, M. Hercowicz, Z. Karliński, L. Kołakowski, A. Kowalska, J. J. Lipski, J. Kuroń, L. Maleszka, ks. St. Małkowski, A. Michnik, K. Pomian, A. Smolar, A. Szczypiorski, M. Turbacz, J. Wałc, R. Wojciechowski, W. Woroszyński, A. Szczypiorski: Dysydenci i rzeczywistość; L. Dymarski: Co było w maju?; B. Cywiński: Między filozofią a zbrodnią; S. Krajewski, K. Bieliński: Non-violence w praktyce; K. Bieliński: O wartościach i działaniu; R. Wojciechowski: Trzeci stopień odczowieczenia. *CZECHOŚLÓWACJA*: A. Kijowski, V. Havel, L. Hejdanek, P. Kohout, J. Patočka. *KARTA 77* – dokumenty. *POLEMIKI*: J. Drewnowski: Kapitulacja ideologiczna i ofensywa polityczna – K. Kwiecień: Ofensywa propagandowa i rezygnacja z wartości.

W nr. 3 m.in.: St. Barańczak: Czerwony sztandar nad dyskoteką; W. Bieńkowski: Wschód w oczach Zachodu; J. Kuroń: W stronę demokracji; J. Kuźnierek: O czym wiedziałem; Ł. Socha: Polityka zagraniczna ZSRR (lato 1941–jesień 1944); A. Werner: O kulturze – w 60 lat po odzyskaniu niepodległości. *WYWIADY* z Jean-Marie Domenachem i z Aleksandriem Zinowiewem.

NUMER 1-2, str. 272 – cena: £4.00, US\$10.00, FF/Skr 40.00

NUMER 3, str. 138 – cena £2.00, US\$5.00, FF/Skr 20.00

Zamówienia wraz z wpłatą należy przysyłać na adres:

ANEKS, 61 DORSET ROAD, LONDON W5 4HX, U.K.

załączając czek lub przekazy pieniężne wystawione na Aneks.

O „STYLACH POLITYCZNEGO MYŚLENIA”
MARCINA KRÓLA

Andrzej Jakubowski

OKOLICE BUNTU MEODYCH

Rzadko dziś się pamięta o bocznych nurtach życia publicznego Drugiej Rzeczypospolitej, choć mieszkańcy krain leżących między Wartą a Zbruczem jeżeli mogli na coś narzekać, to raczej na ich nadmiar. Każdy wielki prąd ideologiczny i każdy wielki ruch polityczny wytworzył ich wiele i były one zróżnicowane. Działo się tak, mimo iż polska polityka realna tamtych lat ściśnięta była między dwoma kolosami – które przez większą część międzywojnia wstrząsane były wewnętrznymi konwulsjami i zrodziły zaborcze, stalowe reżimy – choć żyła w ciągłej trosce o zabezpieczenie swego miejsca na europejskiej scenie, choć przez kilkanaście lat poddana była działaniu mniej lub bardziej, ale zawsze autorytarnego systemu. Różnicowanie, zwane dziś pluralizmem – i to różnicowanie w pełnej, naprawdę europejskiej gamie: od komunistów i anarchistów po nacjonalistów i faszystów – charakteryzowało polskie życie publiczne całego dwudziestolecia. Setki politycznych dzienników i periodyków, broszur, książek, dziesiątki klubów, tysięczne wiece wytwórzały i powielały niezliczone idee, ideologie, pomysły, programy, „platformy”, hasła, wezwania. Różnorodności tej dodawał jeszcze barw pluralizm kulturowy i narodowościowy, tym bardziej, że mimo dominującej tendencji do ekskluzywizmu polskiego nie doszło do całkowitej izolacji. Nie miejsce tu ani pora na przedstawianie „mozaiki politycznej Drugiej Rzeczypospolitej”, pamiętać jednak trzeba, jak wieloma mie-

niła się ona barwami, co zresztą wielu, bardzo wielu przyprawiało raczej o niechęć i złość niż dawało satysfakcję z życia w społeczności tak spontanicznie różnorodnej.

Jeśli więc pamięta się o tej różnorodności, łatwo można skonstatować, że dla wielu systemów politycznych i stylów myślenia szukać można „korzeni” w tamtych latach, w tamtych sytuacjach, postawach, ideach. Znajdzie w nich swoją legitymację historyczną i komunista każdego odcienia (także ten „o ludzkim obliczu”), i socjalista, i ludowiec-agrarysta, i demokrat, chadek i endeck, szowinista i nazista, ukrainofob i rusofil, antysemita i syjonista... Nic też dziwnego, że dzieje tej krótkiej Niepodległości można pisać na tysiąc i jeden sposobów, wyławiać z nich to, co bliskie i topić to, co wrogie. Umiejętnie stosując grę światła, usprawiedliwić można niemal każdy sposób patrzenia na ówczesną rzeczywistość i posłużyć się nią dla przydania zasadności dzisiejszym wyborom i prognozom. W zręcznych dłoniach tamta Polska — jedyna i niepowtarzalna — staje się materiałem o dużej plastyczności, poddającym się obróbce jak chyba żaden inny okres w dziejach Polski. Toteż uważam, że wszelkie odwołania do Rzeczypospolitej Piłsudskiego i Włosa, Dmowskiego i Daszyńskiego, Warskiego i Rudnickija, Korfanteo i Wiślickiego, Radziwiłła i Ulitza — bo była to Rzeczpospolita dla nich wszystkich, choć nie należała do żadnego z nich — powinny być szczególnie powściągliwe, ostrożne, wyważone. Aie też trudno wyobrazić sobie współczesną refleksję polityczną, Polski dotyczącą, w której świat Niepodległej byłby nieobecny — duchem lub materią dziejów.

W tej to właśnie wieloznacznej różnorodności szuka Marcin Król wzorów i uzasadnień dla swych przemyśleń o dzisiejszych i jutrzejszych losach kraju leżącego między Odrą a Bugiem. A w dodatku — jak zawsze chyba, gdy klerkizm stoi u progu — wybiera z niej nurt myśli i rodzaj postawy, grupę polityczną funkcjonującą „w ramach”, ale i na uboczu wielkich tamtego świata. Myśl, postawę i grupę, która mając możliwość krytycznego oglądu rzeczywistości nie była zagrożona wzięciem na siebie odpowiedzialności czynnej. Daleka była także od czystego teoretyzowania, gdyż jak wszystko, co z polityki i dla polityki żyje, uwikłana była

— i jako zespół, i jako poszczególni ludzie nań się składający — w sieć instytucji życia publicznego, układów personalnych i zależności. *Bunt Młodych*: ktoś, poza nielicznymi już weteranami politycznych bojów lat trzydziestych, poza jeszcze mniej licznymi profesjonalnymi „specjalistami od drugiej Rzeczypospolitej”, wie o istnieniu tego pisma, choć niemal każdy inteligentny Polak zna lub słyszał nazwiska niektórych jego twórców. Ksawery Pruszyński, Jerzy Niezbrzycki, Jerzy Giedroyc; Stanisław Stomma, Jan Frankowski, Aleksander Bocheński, Stefan Kisielewski, Józef Wieniewicz — weszli do najnowszej historii Polski, ale bodaj wszyscy innymi drzwiami niż te, które prowadziły do skromnego lokalu redakcji (ul. Szpitalna 1: w samym pępku dziennikarskiego świata).

Wybór Marcina Króla nie jest oczywiście przypadkowy, a motywy go uzasadniające przewijają się przez całą książkę*. Wiąza się one z przywołaniem tradycji „realistycznego konserwatyzmu”, która dąży do tego, aby „do nowego świata przedostały się te spośród podstawowych wartości, zasad, sposobów postrzegania i odruchów cywilizacyjnych, bez których zaprzepaszczeniu mogą ulec podstawowe osiągnięcia kultury europejskiej” (s. 36). Nurt ten wywodzi Król od Mochnackiego, Czartoryskiego, Norwida, „stańczyków”, przyciąga doń także Piłsudskiego. Niektórzy z tych antenatów (Mochnacki, Piłsudski) wydają się mniej, inni (Czartoryski, „stańczycy”) całkowicie przekonujący. Wybór ten — jak każdy inny — jest „poza dobrem i złem”; można się pod nim podpisać, można go ódrzucić. Zależy to od temperamentu, horyzontów intelektualnych, celów politycznych, uniwersyteckiej kindertuby.

Książka Króla należy do lektur „dobrych” w tym znaczeniu, że wywód jest klarowny (mimo dość licznych powtórzeń), chroniony przez prostotę zdań i logikę relacji. Krytyczną uwagę budzi natomiast samo założenie pisarskie: wychodząc od *Buntu Młodych* i dochodząc do rozważań nad zadaniami i powołaniem współczesnej elity intelektualnej w Polsce — czyniąc to zaś w sposób, z

* Marcin Król, „Style politycznego myślenia. Wokół *Buntu Młodych* i *Polityki*”, Libella, Paris 1979 (seria „Historia i teraźniejszość”, t. 3).

konieczności, nader skondensowany – nie dokonuje autor ani rzeczywiście pełnej analizy zespołu skupionego wokół pisma redagowanego przez Jerzego Giedroycia, ani należycie udokumentowanej oceny aktualnej sytuacji tych grup, z których elity, tak przez niego wielkimi obciążone obowiązkami, mają się wywodzić. Problematyka historyczna została nadto przedstawiona w sposób nader prezentystyczny. Z *Buntu Młodych*, z poglądów i postaw ludzi go konstytuujących, wyciąga autor niemal tylko to, co może mu posłużyć jako punkt odwołania, jako legitymizacja własnego projektu politycznego. Trudno mi orzec, czy i na ile jest to nadużycie: odpowiednie zaświadczenie wystawić mogą Giedroyc czy Kisielewski.

Ze zrozumiałych, ale trudnych do zaakceptowania, względów doświadczenie *Buntu Młodych* zostało przez Króla amputowane. Pominął on wiele dróg prowadzących od politycznej myśli do politycznej praktyki i odizolował od politycznej rzeczywistości polskiej lat 1926-1939. Tworząc z tego doświadczenia oś swych rozważań pominął autor fakt, że grupa *Buntu* – żeby nie wiem jak wysoko ją oceniać – formułowała tylko jedną z licznych, i chyba nie najbardziej znaczących, propozycji tamtych lat Absolutyzacją doświadczenia i przesłania jednego nurtu ideowo-politycznego niewątpliwie ułatwia życie (i myślenie), jest zrozumiałej bardziej niż częsta, ale też i niepokojąca, gdy prowadzi do takich stwierdzeń, jak to, że „na tle polskich nikłych tradycji [myśli prawno-politycznej] publicystyka *Buntu Młodych* stanowiła ważny krok naprzód, właściwie pierwszy od wystąpienia krakowskich konserwatystów w 1866 roku” (s. 83). Oczywiście, jeżeli przyjmie się definicje i rozróżnienia dotyczące „teorii politycznej”, „myśli politycznej”, „myśli społecznej” i „myśli państwowej”, zaproponowane przez Króla (m.in. ss. 31, 32, 52, 84-85), zgodnie z którymi np. myśl polityczna = myśl państwowa (s. 31), okaże się oczywiście, że tylko „stańczycy” mogą ubiegać się o tytuł klasyków, i wszelkie odwołania do nich muszą się odnosić. Równie oczywiście będzie, że w okresie Drugiej Rzeczypospolitej właśnie grupa *Buntu Młodych* będzie jedynym reprezentantem „myśli państwowej”, czyli myśli politycznej *tout court*. Odnosi się wrażenie, że

finezyjną żonglerka terminologiczna ma na celu li tylko wykreślenie z pola zainteresowań wszelkich innych nurtów i pozostawienie *Buntu* -- wspartego o konserwatystów XIX-wiecznych i Piłsudskiego -- sam na sam z polską racją stanu i zadaniem wykucia kanonów w prawdziwej i prawdziwie polskiej demokracji.

Wydaje mi się, że jest to -- brutalnie i z przesadą mówiąc -- nadużycie, ponieważ sprawy państwa i jego funkcjonowania (zarówno w sensie polityki państwowej, jak i spraw wewnętrznych) nie były obce ani piłsudczykom (których Król redukuje do samego Marszałka), ani endecji (która u Króla zaczyna się i kończy na Dmowskim), ani socjalistom i ludowcom (o których istnieniu autor w ogóle nie wspomina). Przypomnienie tych dwóch ostatnich nurtów -- silnie zróżnicowanych wewnętrznie -- wydaje mi się tym bardziej zasadne, że wychodziły one wprawdzie z pozycji mniej czy bardziej klasowych, ale nie traktowały państwa -- a zwłaszcza Państwa Polskiego -- jako zwykłego instrumentu do realizacji celów grupowo-warstwowych. Jeżeli zaś pojęcie „myśl państwowa” („myśl polityczna”) potraktuje się szerzej, w sensie gatunku wypowiedzi, okaże się, że publicyści i pisarze należący do obu tych nurtów nie raz i nie dwa podejmowali te wątki, które wydobywa Marcin Król z pisarstwa *Buntu Młodych*: funkcjonowanie mechanizmów politycznych, miejsce Polski w Europie, interes narodowy a interes państwowy etc. Rzeczywiście niewiele było zwartych, „unaukowionych” wystąpień, brakowało niepodważalnych autorytetów moralnych, a nawet ideowych. Ale też i grupa *Buntu* operowała raczej drobnymi formami publicystycznymi, które niemal bez wyjątku uwikłane były w konkretne konteksty polityczne, o czym autor wydaje się zapominać, przedstawiając je jako propozycje i oceny formułowane *sine ira*.

Nie sądzę, ażeby pod względem zawartości poglądów, zakresu zainteresowań, szerokości horyzontów czy poziomu pisarskiego wypowiedzi publicystów z kręgu *Buntu Młodych* wyróżniały się w sposób zdecydowany z pokaznej produkcji polityczno-intelektualnej Drugiej Rzeczypospolitej. W niektórych przypadkach woluntaryzm proponowanych rozwiązań -- jak np. projekt zorganizowania „od góry” *balance of power* przez podział BBWR na dwa

ugrupowania konkurujące o teki ministerialne – stał w dość rzucającej sprzeczności z tym, co Król uważa za myśl polityczną. Nie namawiam, broń Boże, do eklektyzmu i synkretyzmu ideowo-politycznego, do żenienia Giedroycia z Rybarskim, Pruszyńskiego z Milkowskim czy Bocheńskiego z Niedziałkowskim. Każda płużka ma prawo (i obowiązek) swój ogonek chwalić, każdy wybiera to, co chce i broni tego, jak może. Sądzę jednak, że w swojej analizie myśli politycznej *Buntu Młodych* Marcin Król okopał się na pozycji zwolennika-stronnika i siłą rzeczy nie „uwzględnił całego bogactwa elementów rzeczywistości” (s. 31), ergo jego postępowanie nie jest zgodne z własną definicją myśli politycznej.

Nie wiem jak autor, ale główną wartość tej książki upatruję nie w jej warstwie historiograficznej – aczkolwiek wiele w niej interesujących ocen i ciekawych uwag – ale w „programie działania”, który Marcin Król proponuje. Użyłem tu cudzysłowu, albowiem autor kilkakrotnie i z naciskiem podkreśla zbędność i jałowość układania programów. Niemniej jednak pointą „Styliów politycznego myślenia” jest właśnie zestaw wskazań politycznych. Mają one nosić – i noszą – te cechy, które Król określał jako elementy pozytywne zarówno w konserwatyźmie XIX-wiecznym, jak i w *Buncie Młodych*. W zgodzie z tym są to wskazania realistyczne, a nawet, można powiedzieć, minimalistyczne. Realistyczne nie tylko dlatego, że trzeźwo, a nawet sceptycznie, ocenia Król możliwości zmian politycznych w Polsce i zmiany pozycji Polski w świecie („Polska może niekoniecznie niezależna całkowicie, niekoniecznie potężna gospodarczo, ale Polska ludzi choćby względnie wolnych” – s. 78), ale także przez zawężenie pola akcji, które ogranicza do działalności elit moralno-politycznych. Nie stawia w dodatku przed nimi zadań doraźnych i kładzie szczególnie nacisk na prace długofalowe i dydaktyczne wobec całego społeczeństwa i przede wszystkim heurystyczne wobec samej elity: „Ważniejsze od formułowania programów politycznych powinno być szczegółowe i znużone rozważenie pojęć, środków działania i mechanizmów demokracji i polityki międzynarodowej. Ważniejsze (...) od praktycznego kwestionowania podstaw ustrojowych i zasad

obecnej polityki zagranicznej" (s.118).

Nie ulega wątpliwości, że są to zadania ważne i poważne, że bardzo wiele jest tu do zrobienia, niemniej następuje uwaga, że sprawa roli i zadań elit została przez Króla postawiona w sposób nazbyt skrajny. Oddzielenie elit od bieżącej aktywności politycznej, od działalności na „niższych” poziomach refleksji i ekspresji, tzn. od układania (i kontestowania) programów, nabiera cech podziału dychotomicznego, albo myśli, albo działalności. Oczywiście, że w sytuacji braku swobód obywatelskich i drastycznego ograniczenia wolności opinii publicznej podział taki rysuje się znacznie ostrzej niż w warunkach demokracji (bezzprzymiotnikowej). Tym niemniej o ile „układanie programów” musi mieć zaplecze w możliwie głębokiej i obiektywnej analizie rzeczywistości oraz w świetnej znajomości ogólnych mechanizmów: funkcjonowania struktur społeczno-politycznych, o tyle naturalne powinno być, że mniej czy bardziej teoretyczna – myśl polityczna musi dysponować własną przekładnią na język polityki. Toteż postulat „działalności wychowawczej skierowanej na rozwijanie pluralizmu kulturowego i społecznego, ale przede wszystkim służącej rozwojowi nowych elit” (s.118) jest nie tylko minimalistyczny – z czym przecieżyć można się pogodzić – ale grozi obróceniem się w krąg myśli w sokiego lotu, i.ez bez politycznych konsekwencji.

Nie podważając znaczenia elit moralno-intelektualno-politycznych warto wszakże zastanowić się, gdzie leży granica między autonomią a autarkią, jakiego progu nie wolno przekroczyć, ażeby nie znaleźć się w *splendid isolation* od rzeczywistości i życia politycznego, z jego smutną nieraz codziennością wulgarnych kłótni i pstackich posunięć. Jaki dług można ostrzyć i doskonalić narzędzia poznania, zanim przyłożą się je do żywego ciała przedmiotu podmiotu?

Nie wolno posądzać Marcina Króla o pesymizm, ale ten styl myślenia politycznego, którymu nasycona jest jego książka, daje szeroką możliwość uprawiania takiej właśnie postawy i izolowania się od pytań naglących, które stawia krajowa rzeczywistość

Andrzej Jakubowski

Fawel Bodnar

STYL POLITYCZNEGO MYŚLENIA

Nawet przyjaciele zarzucają często Królowi, że pisze zbyt szybko, że nie pozwala myśli ostygnąć, przez co jest ona poszarpana i jakby ciągle niedokończona, że jego teksty zawierają wiele powtórzeń, a także niedopowiedzeń zamazujących klarowność wyводу, a w każdym razie poważnie utrudniających lekturę. Część z tych uwag jest zapewne słuszna; z perspektywy wymagań kompozycji pracom Króla można zarzucić wiele. Odnosi się często wrażenie, że są one ekspresją umysłu rozdartego pomiędzy spokojną rozważą i sumiennością historyka a gorączkowym temperamentem myśliciela i publicysty jednocześnie, że te dwie tendencje wzajem sobie przeszkadzają.

Wydana niedawno w Paryżu książka Marcina Króla przeczy jednak wszystkim tym ocenom. Okazało się wreszcie, że temperament myśliciela zwyciężył nie przekreślając dorobku historyka. „Styl politycznego myślenia” nie są książką historyczną i oceniając jej według kryteriów pracy naukowej byłoby grubym nieporozumieniem. Nie znaczy to oczywiście, że zawarty w niej materiał historyczny rozmija się z historycznymi faktami - jest on jednak tylko pretekstem, i o tym należy ciągle pamiętać, dla światopoglądowego exposé autora (piszę „tylko” pamiętając jednak o tym, że w wypadku *Buntu Młodych* i *Polityki* praca Króla ma także

w kontekście historycznym znaczenie prekursorskie).

Skoro więc treścią książki nie jest dokładna i wyczerpująca analiza ideowego stanowiska publicystów *Buntu Młodych* i *Polityki*, a jedynie próba jego pozytywnego odczytania, to jest rzeczą zrozumiałą, że dla wielu spraw miejsca zabrakło. W perspektywie celu całej pracy jest to uzasadnione, bowiem interpretacji stanowiska *Buntu Młodych* towarzyszy u Króla intencja dobrej wiary, nakazująca odrzucać wszystko, co jego zdaniem zmienne i akcydenalne, a podejmować jedynie to, co stałe i istotne. Prowadzi to nieuchronnie do specyficznej interpretacji materiału historycznego, pozwala wykreślać zdumiewające, zdawałoby się, linie genetyczne, prezentować zaskakujące związki i filiacje ideowe. Ta „intencja dobrej wiary”, co więcej – aprioryczna sympatia dla *Buntu Młodych*, pozwoliła Królowi, jak sam pisze w króciutkim wstępie, odnaleźć „inspirację, pozytywny punkt odniesienia” dla napisania książki „o tym, gdzie szukać pomocy i tradycji niezbędnej tym wszystkim, którzy teraz ku myśli politycznej się zwracamy” (s. 7).

Wydaje się, że tego rodzaju intencja jest również konieczna dla pełnego zrozumienia „Stylów politycznego myślenia”. Książka ta bowiem nie tylko nie jest rozprawą historyczną, ale nie ma także charakteru systematycznego wykładu, w którym każda teza obwarowana jest niezliczonymi zastrzeżeniami – jest ona manifestacją postawy intelektualnej, pisaną na gorąco z niebywałym temperamentem i werwą. Jest rzeczą oczywistą, że poszczególne tezy takiej pracy, wyjęte z kontekstu, będą się bronić słabo; z drugiej jednak strony atrakcyjność tekstu, jak dowodzi tego książka Króla, wzrasta wówczas niebywale.

Spróbujmy zatem bez apriorycznej sympatii, ale z intencją dobrej woli, przyrzeć się głównym tezom „Stylów politycznego myślenia”, spróbujmy przyrzeć się wyprowadzonym z tych tez wnioskom.

Punktem wyjścia refleksji politycznej Króla jest twierdzenie następujące: „zasadniczo i zawsze, a szczególnie obecnie, style politycznego myślenia są ważniejsze niż tradycje podziały na lewicę i prawicę, socjalistów i konserwatystów, romantyków i

realistów" (s.107). Cóż to jednak znaczy? Oto znaczy to tylko tyle, że linie istotnych podziałów ideowych nie pokrywają się z liniami podziałów ideologicznych, a jedynie z liniami podziałów postaw światopoglądowych („podobnych rodzajów wrażliwości” na problemy świata jak powiedziałyby Król). Innymi słowy, styl politycznego myślenia to przestrzeń wspólnych lub zbliżonych wiar i hierarchii wartości, to sfera, w której istnieje szansa „dogadania się”, porozumienia. „Styl politycznego myślenia jest z tego punktu widzenia - pisze Król - dokładnym, intelektualnym odpowiednikiem consensusu społecznego, rozumianego jako powszechna wspólnota hierarchii ważności podstawowych zagadnień politycznych i ogólnospołecznych. Styl politycznego myślenia konstituuje wspólnotę moralno-intelektualnej elity, która żywi polityczne ambicje, consensus tworzy wspólnotę elementarnych reakcji politycznych całego społeczeństwa” (s.108).

Otóż zdaniem autora znajdujemy się dziś w obliczu historycznej szansy urzeczywistnienia owego intelektualnego consensusu, którego zresztą na próżno by szukać w najbliższej przeszłości naszego narodu. Na czym polega specyfika obecnej sytuacji, z czego wynika ta jedyna w swoim rodzaju historyczna szansa?

Może się zdarzyć, jak słusznie zauważa Król, że wspólnocie podstawowych interesów społeczeństwa nie towarzyszy wspólnota politycznego myślenia. Po trzydziestu paru latach rządów komunistycznych w Polsce udało się osiągnąć, niejako mimo intencji władzy, pewien rodzaj społecznego porozumienia, które ma co prawda charakter negatywny, ale jego wyjątkowość polega na tym właśnie, że w ogóle istnieje. Zdaniem Króla rządy komunistyczne w Polsce zlikwidowały, po pierwsze, konflikty klasowe (w marksistowskim rozumieniu tego terminu); po drugie, zniósły różnice regionalne; stworzyły, po trzecie, sytuację ekonomiczną wymagającą reform podstawowych, które, poza biurokracją, nie mogłyby skrzywdzić nikogo; po czwarte, zlikwidowały problem mniejszości narodowych i wzmocniły tendencje wspólnotowe w społeczeństwie, na koniec stworzyły sytuację, w której „pragnienie wolności jest wspólne bez wątpienia wszystkim jednostkom, ponieważ rozmaite ograniczenia wolności oddziałujące na różnych pozio-

mach w sumie równie każdego dotykają” (s.108).

Jest rzeczą sporną, czy ta niezwykle uproszczona diagnoza jest prawdziwa, czy nie jest zbyt optymistyczna. Bagatelizowanie tej znacznej części społeczeństwa, która jest uwikłana w struktury systemu i która nie jest zainteresowana w jego zmianie, czy choćby niezauważanie faktu, że wspólne wszystkim pragnienie wolności nie musi przejawiać się u wszystkich w identyczny sposób, i inne jeszcze zastrzeżenia dotyczące dzisiejszego oblicza polskiego społeczeństwa mogą sprawić, że o negatywnym *consensusie* społecznym możemy mówić jedynie w innej, zmodyfikowanej postaci. A wtedy propozycja metod budowania płaszczyzny zgody w polskim myśleniu politycznym musiałaby ulec pewnym zmianom w stosunku do tego, co zaproponował Król, musiałaby uwzględnić wiele problemów wynikających ze znacznie bardziej skomplikowanej struktury polskiego społeczeństwa i mechanizmów, jakie w tym społeczeństwie funkcjonują po trzydziestu pięciu latach rządów komunistów.

Znacznie łatwiej już można zgodzić się z dodatkowym spostrzeżeniem Króla, że są jeszcze dwa argumenty na rzecz wykorzystania tej sytuacji i stworzenia platformy intelektualnego porozumienia w myśleniu politycznym Polaków: pierwszy wiąże się z nieistnieniem w Polsce owych „kryzysów obfitości”, które trapią dziś demokratyczne społeczeństwa Zachodu; drugi natomiast wynika z rozluźnienia wpływów tradycji na życie dzisiejszych społeczeństw (z innych powodów na Zachodzie, z innych w Polsce) pozwalających „swobodnie dokonywać wyboru ideałów i antecedencji spośród całych dziejów europejskiej kultury” (s.110).

Ta diagnoza i wyłaniająca się z niej szansa na zbudowanie wspólnego, zrozumiałego dla wszystkich języka politycznego pozwalają Królowi określić taki styl myślenia, który w chwili obecnej byłby w stanie indukować w społeczeństwie polskim świadomość celów i reguł życia społecznej wspólnoty. Istnienie negatywnego *consensusu* jest bowiem „faktem i jest szansą – jak pisze autor „Stylów politycznego myślenia” – jako że myśl musi oprzeć się na jakiejś wspólnotcie; jest niebezpieczeństwem, jeśli w dramatycznych okolicznościach społecznych zabraknie myśli politycz-

nej formującej wspólnotę pozytywną, a zniknięcie wspólnego negatywnego mianownika spowoduje ujawnienie nieznanych obecnie przyczyn wewnątrzspołecznych konfliktów" (s.110-111).

To niewątpliwie trafne stwierdzenie pozwala już zrozumieć motywacje, które kierują Królem, kiedy prezentuje własny styl, który mógłby stać się podstawą intelektualnej zgody w myśleniu politycznym Polaków. Tak więc nie „style”, jak mylnie sugeruje tytuł książki, a styl politycznego myślenia składa się na treść prezentowanej tu pracy. Natomiast ta jej część, która bierze za tło i pretekst stanowisko publicystów z *Buntu Młodych* i *Polityki* jest istotą światopoglądowego-exposé-autora, jest tym podstawowym zespołem wiar i wartości, na bazie których buduje Król swój sposób widzenia polityki i jej zadań w dzisiejszej Polsce.

Mówiąc najbardziej ogólnie, widzenie to opiera się na „konserwatywnej” metodzie poznawczej i „państwowym” myśleniu politycznym. Celowo „konserwatywny” i „państwowy” piszę w cudzysłowach, bowiem znaczenie tych określeń jest tu dalekie od obiegowego, a stosowanie ich wydaje się konieczne jedynie z braku lepszych terminów. I tylko dla niezbyt uważnego czytelnika „Stylów politycznego myślenia” owe określenia, pomimo częstych zastrzeżeń autora, mogą wiązać się z tradycją dziewiętnastowiecznego konserwatyzmu i z koncepcjami politycznymi Józefa Piłsudskiego, gdyż na tych właśnie historycznych przykładach usiłuje Król zaznaczyć odmiennność stanowiska *Buntu Młodych*, a w konsekwencji odmiennność własnego stanowiska.

U podstaw „konserwatywnej” dyspozycji światopoglądowej, bez której zdaniem Króla trudno mówić o realistycznym myśleniu politycznym, leży przekonanie „o wartościotwórczym i kumulatywnym charakterze kultury europejskiej, o jej wciąż nie osłabłej żywotności i o tym, że wprawdzie sens życia jednostek i społeczeństw nie wyczerpuje się w kontynuowaniu tej kultury, ale że zarazem bez kontynuowania jej podstawowych elementów osiągnięcie poczucia sensowności staje się niemożliwe” (s.36). Otóż tej wierze w żywotność kultury towarzyszą dwie zasady poznawcze: pierwsza, zakładając ciągłą zmienność rzeczywistości „dba ze wszystkich sił o to, by do nowego świata przedostały się te spo-

śródm podstawowych wartości, zasad, sposobów postrzegania i odruchów cywilizacyjnych, bez których zaprzepaszczeniu mogą ulec podstawowe osiągnięcia kultury europejskiej"; druga, „zasada warunkowej akceptacji tego, co nowe”, zmusza do realizmu, który oznacza „przekonanie, że należy poznać aktualne tendencje istniejące w świecie społecznym, że należy ocenić ich siłę i pojąć się z tym, jak niewiele od nas zależy, ale oceniając stwierdzić, czy te nowe tendencje są zdolne do przejęcia wyżej wspomnianych imponderabiliów kulturowych. I odpowiednio, jeśli ocena wypadnie pozytywnie, należy starać się forsować taką adaptację, jeśli negatywnie -- walczyć ze wszelkimi siłami przeciw takiej tendencji, ukazując jej acuropejski, destruktywny wobec kultury charakter” (s. 36).

Konsekwencje takiej postawy, ilustrowane publikacjami z *Buntu Młodych*, zdają się być oczywiste. A więc sprzeciw wobec przejawów jakichkolwiek form radykalizmu, a więc protest przeciw zaborczym ideologiom prowadzącym do myślowego ubóstwa polityki, uniformizacji kultury i życia społecznego, a więc głos za demokratyzmem, za ideowością i intelektualizmem w polityce, za autonomią kultury, a więc nadzieje pokładane w katolicyzmie, który jest „źródłem pewności moralnej”, który jest moderatorem radykalizujących się ideologii, który jest szansą „zachowania ciągłości kulturowej przy jednoczesnym wchłanianiu twórczych osiągnięć światopoglądów odmiennych”, który mógłby być podstawą odrodzenia się liberalizmu, który wreszcie jest w Polsce syntezą „maksymalnej duchowej niezależności jednostki i kontynuowania przynależności do świata kultury europejskiej” (s. 50).

Wszystko to oczywiście rysuje już kształt propozycji Króla, ustala hierarchię wartości, które nadają temu myśleniu politycznemu określoną orientację. Główną cechą tego myślenia jest jednak to, że ma ono charakter „państwowy”. Więcej: Król utożsamia myśl polityczną z myślą państwową. I znowu rodzą się wątpliwości mogące stać się przyczyną wielu nieporozumień. Należy się zatem wyjaśnienie, czym w tym wypadku jest myśl polityczna.

W „Stylach politycznego myślenia” odnaleźć można twierdzenie następujące: datujący się od XIX wieku drastyczny dylemat Polaków, czy liczy się przede wszystkim pytanie o narodowy byt,

czy też pytanie o kształt przyszłej Polski, czy bić się o suwerenność narodową, czy o nowy porządek społeczny, jest dylematem fałszywym i prowadzi do wszelkich niebezpieczeństw myślenia jednorozowego. A przecież oba cele mają jedynie charakter instrumentalny: niepodległość państwa, podobnie jak jego struktura, są, zdaniem Króla, wartościami „jedynie ze względu na inne, wyższe wartości, które gwarantują jednostce prowadzenie życia wolnego i twórczego” (s.56-57). Obie te wartości liczą się więc tylko w perspektywie życia indywidualnego i tylko w tej perspektywie mają w ogóle sens.

Niepodległość gwarantuje poczucie wspólnoty narodowej, ale jest to dopiero warunek niezbędny dla wypracowania politycznej i społecznej wspólnoty interesów, dla wypracowania świadomości państwowej obywateli. Ta świadomość właśnie pozwala tak organizować społeczeństwo, aby równowaga między poczuciem wspólnoty interesów społecznych (państwowych) a swobodnym ścieraniem się poglądów i stanowisk politycznych zapewniała jednostce optimum „życia wolnego i twórczego” w ramach rozwijającego się społeczeństwa. Polityka jest w tym wypadku autonomizacją, wyraźnie wyodrębnioną z innych sfer ludzkiej działalności grą, która odbywa się w ramach tego właśnie stanu równowagi - konkretne decyzje, przedsięwzięcia etc. są tylko tej gry wynikiem. Kształcić zatem myślenie państwowe to nic innego jak uczyć zasad polityki; myśl państwowa jest w tym kontekście tym samym, co myśl polityczna.

Przeciwstawiając politykę samorządności, wrywając spod jej wpływów kulturę, Król stara się sprowadzić politykę w niczce jej tylko przewidziane, ograniczyć ją do spraw państwowych czy, innymi słowami, do spraw obracających się wokół owej równowagi porządku działaniem na rzecz wspólnoty społecznej a swobodnym ścieraniem się różnych tendencji politycznych.

Z drugiej strony, ograniczanie polityki do ściśle wyznaczonego obszaru jej kompetencji określa rolę myśli politycznej, nakazuje jej przede wszystkim ciągle dyskutować wokół problemu „interes całości a interes jednostki”, „problemu sprowadzającego się do harmonijnej świadomości: to, że moja wolność jest zależna od rezy-

gnącej z części przynależnej mi jako jednostce wolności" i że państwo honorować winno interes jednostki zapewniając należną jej swobodę.

Tak więc „państwowy” charakter myślenia politycznego Króla sprowadza się w zasadzie do trzech twierdzeń. Pierwsze mówi, że istnieje konieczność niezbędnego minimum niepodległości, która jest rozumiana w kontekście sytuacji życiowej jednostek tworzących naród - jest to minimum, jakie musi mieć zagwarantowane każdy człowiek wychowany w kulturze europejskiej (wolność słowa i dźwięku, niezawisłe sądy, niezakłócenie życia prywatnego, wolność do zrzeszania się w celach niepolitycznych etc.). Drugie nakazuje podporządkować politykę idei państwowej, ale z zastrzeżeniem, że ustalenie nadrzędnego celu państwowego nie likwiduje problematyki ustrojowej, społecznej i wychowawczej, a jedynie usuwa politykę ze sfer, które powinny zachowywać autonomię. Trzecie twierdzenie wreszcie sugeruje konieczność istnienia elit moralno-intelektualnych, które byłyby ośrodkami ideotwórczymi, których sens istnienia „polega na formułowaniu moralnych i intelektualnych ram dla politycznego i ideologicznego myślenia. Na wzbogacaniu wiedzy na temat technicznych umiejętności politycznych, na wyjaśnianiu różnic i odmienności między dziedziną tego, co polityczne i tego, co bezpośredniej presji polityki podlegać nie powinno. Elita taka ma więc podejmować zarówno refleksję nad imponderabiliami w polityce zagranicznej, jak i nad autonomią kultury i sztuki. Powinna wytwarzać swoją działalnością myślową i wychowawczą tło, tło właśnie moralno-intelektualne, na którym spory polityczne i ideologiczne będą mogły się toczyć na wyższym i co ważniejsze bardziej odpowiednim dla demokratycznego społeczeństwa poziomie” (s. 91). Zdaniem Króla pojawienie się zewnętrznych mechanizmów demokracji po odzyskaniu wolności jest sprawą niejako automatyczną; partie polityczne i parlament, będący widownią politycznej gry, powstają samorzutnie — gorzej z ukształtowaniem owego zaplecza demokracji, świadomości państwowej, wiedzy o konkretnych technikach obowiązujących w systemie demokratycznym etc. Ta wiedza jest znacznie ważniejsza niż demokratyczny blichtr, osiągnięcie jej jest proce-

sem trudnym i powolnym, ale, zdaniem Króla, może się odbywać niezależnie od stopnia swobody politycznej, jaką społeczeństwo dysponuje.

Poruszane tu kwestie nasuwają refleksje natury ogólnej, którym poświęcony jest ostatni rozdział książki. Znajdujemy tu więc problem moralności i polityki, jako że polityka według Króla istnieje jedynie ze względu na cele pozapolityczne, moralne. Autor bądz też niezauważania istniejącego między nimi związku. Moralizm i ideowość, jego zdaniem, winny zawsze leżeć u podstaw politycznego myślenia, nigdy jednak nie mogą go całkowicie przeniżyć, a tym bardziej rządzić zasadami prowadzenia polityki — moralność bowiem, jak pisze Król, „nie znosi względności i kompromisu, polityka bez nich żyć nie może” (s.98). Trzeba pogodzić się z faktem, że natura systemu demokratycznego jest dwoista, moralno-polityczna, i „mówienie z jakiegokolwiek punktu widzenia o tożsamości, jedności tych dwu poziomów jest błędem, obojętne czy wynikającym z prostaczkowej nieświadomości, czy z mistyfikacji służącej celom demagogiczno-propagandowym” (s.101).

Druga sprawa to problem państwa i narodu. Poczucie narodowe, zdaniem autora „Stylów politycznego myślenia”, cały zespół sentymentów, wynikających ze wspólnego języka, krajobrazu, tradycji, zwyczajów, jest faktem, którego nie sposób ominąć. Świadomość państwowa natomiast wynika z politycznej i społecznej wspólnoty interesów, i ujawnia się na znacznie wyższym poziomie świadomości społecznej. I znowu mieszanie tych dwóch spraw prowadzić może do niebezpieczeństw zdemaskowanych już przez historię; przykładanie miar narodowych do mechanizmów państwowych, zastępowanie jednych drugimi prowadzić może jedynie do narodowego lub państwowego bałwochwalstwa, co, jak wiemy, w najlepszym razie oznaczać może stan politycznej głupoty i wiąże się z ograniczeniami swobody jednostki.

Naród i państwo mają zatem charakter formalny — „materią jest w tym przypadku istnienie i swobodny rozwój społeczeństwa obywatelskiego, a więc w ostatecznym rozrachunku wolność i pomysłność jednostki. Społeczeństwo obywatelskie to, z zewnątrz-

nego punktu widzenia, cywilizacja pojmowana nie jako zespół dóbr materialnych, lecz jako stan ludzkiej świadomości. Świat europejski osiągnął, dzięki stopniowemu rozwojowi, wysoki stopień cywilizacji – oznacza to, że społeczeństwo obywatelskie, pluralistyczne, złożone i bogate, w znacznym, dawniej nie znanym stopniu, zaspokaja potrzeby materialne i duchowe jednostki. Uczestnictwo w tak wysoko rozwiniętym społeczeństwie obywatelskim jest dla jednostki największym obecnie znanym dobrodziejstwem, nawet jeśli wciąż istnieją zagrożenia i niepewność do tego, czy tak wysoki poziom społeczeństwa obywatelskiego zostanie utrzymany” (s.107).

I z tego powodu właśnie, dla budowy i ochrony społeczeństwa obywatelskiego najbardziej aktualne staje się pytanie, który z elementów tego układu, poczucie narodowe czy świadomość państwowa, jest w danym momencie najbardziej zagrożony. Dopiero odpowiedź na to pytanie ustala priorytety zadań dla myśli i działalności politycznej, społecznej.

Ta właśnie odpowiedź, ten typ diagnozy w odniesieniu do obecnej sytuacji w Polsce próbuje przedstawić Król w zakończeniu swej książki. Jego zdaniem dzisiejszej polskiej rzeczywistości przypisać można cechy następujące: po pierwsze, „wszyscy ludzie w Polsce żywo interesujący się sprawami publicznymi są realistami” (s.114), co oznacza, że są świadomi sytuacji geopolitycznej Polski, panującego w niej systemu i rozumieją, że nic nie wskazuje na to, aby ten stan rzeczy miał się w najbliższej przyszłości zmienić. Po drugie, obserwować można w Polsce przejawy woli działania na rzecz poszerzania niepodległości, czyli obserwować można podejmowanie konkretnych, pozytywnych, ale nie popieranych przez władzę, działań w ramach istniejących ograniczeń. Po trzecie, te niezależne inicjatywy, podążając drogą Kościoła, rozwijają pluralizm kulturalny i społeczny. Jednak, po czwarte, aktywności istniejących grup niezależnych nie towarzyszy rozwój myśli politycznej, co jest tłumaczone faktem izolacji Polaków „od doświadczenia politycznego i europejskiej tradycji myśli politycznej” (s.116). I wreszcie cecha piąta, która jest konkluzją czterech poprzednich, i która ma już charakter postulatyczny: sytuacja w Polsce pozwala

zająć się działalnością wychowawczą. „Myślę tu o działalności wychowawczej pisze Król skierowanej na rozwijanie pluralizmu kulturowego i społecznego, ale przede wszystkim służącej rozwojowi nowych elit. Co ważne i co szczególnie charakterystyczne dla obecnego okresu, to istnienie szansy na podporządkowanie polityki szeroko pojmowanej kulturze, a więc także i rozbudowanej myśli politycznej. Kiedy wydarzenia polityczne następują szybko po sobie, kiedy trudno jest się wyzwoić od powszechnego podniecenia, doraźna polityka bierze brutalnie górę nad kulturą. Nie należy sądzić, byśmy byli w takim właśnie okresie, i jeśli można uniknąć niebezpiecznego skoku od politycznego, choćby najbardziej nawet szlachetnego, dzieciństwa do dojrzałości, to właśnie teraz istnieje taka szansa” (s.118).

Ta pobieżna analiza i sreszczenie głównych, moim zdaniem, tez książki Króla, nie wyczerpuje oczywiście wielu interesujących wątków w niej zawartych. Mimo że, jak zastrzega się autor, całość nie wykracza poza ramy „refleksji „metodologicznej” i „hipotetycznej”, to jednak w wielu miejscach dotyka spraw konkretnych i aktualnych, dzięki czemu, jak sądzę, książka zyskuje dodatkowo walory świetnej publicystyki politycznej.

„Style politycznego myślenia” są konkretnym manifestem ideowym, leżącym u podstaw konkretnej wizji politycznej. Są manifestem, z którego założeniami można się zgadzać lub nie, rzecz to sympatii, wiar i przekonań, ale któremu zarzucić niekonsekwencji, braku rozsądku politycznego i wyczucia spraw dzisiejszego świata, po prostu się nie da. Nieporozumieniem byłoby ocenianie tej warstwy pracy Króla według kryteriów ideologicznych, czy z perspektywy praktyki życia politycznego. Autor bowiem swoją refleksję polityczną umieszcza ponad ideologicznymi czy politycznymi barierami. Zwraca także wielokrotnie uwagę na fakt, że polityka jest zjawiskiem wieloaspektowym i do jednego wymiaru sprowadzić się nie daje. Inaczej widziana jest oczami polityka, inaczej oczami myśliciela, a jeszcze inaczej politycznego stratega, czym innym jest konkretna polityczna gra, czym innym refleksja nad zasadami polityki, a jeszcze czym innym wysnute ze szczegółowych analiz sytuacji polityczne teorie. Należy więc

pamiętać, że „Style politycznego myślenia” są dziełem myśliciele politycznego i w kategoriach myśli politycznej należy je odczytywać.

Warstwa diagnostyczno-postulatywna rodzić może najwięcej wątpliwości. Można postawić zarzut, że analiza sytuacji w Polsce jest powierzchowna, a przecież na takiej analizie buduje Król swoje koncepcje. I jest to zarzut moim zdaniem słuszny, choć nie dyskwalifikujący. Nie można bowiem powiedzieć, że diagnoza sytuacji w obecnej Polsce jest nieprawdziwa – co najwyżej niepełna. Pojawia się także zarzuty, że rysujące się z książki Króla perspektywy dla Polaków są zbyt pesymistyczne, a zawarte w niej postulaty straszą swoim minimalizmem. To prawda, że wychowanie do demokracji nie jest może efektowne, ale, jak uczy historia, zawsze okazuje się skuteczne. Trzeba jednak lat, a nie miesięcy. I jestem przekonany, że jest to jedyna droga do politycznej dojrzałości Polaków.

Ale „Style politycznego myślenia” to przede wszystkim rozprawa o sensie polityki, o jej miejscu w świecie ludzkich działań, o patronujących jej wartościach i przyświecających jej celach, wreszcie o rządzących nią zasadach. W tym wypadku Król zajmuje postawę intelektualisty, broniącego europejskich ideałów klerkizmu, broniącego niezależności człowieka, swobody tworzenia i poszukiwania Prawdy. Jest to więc klerk zmuszony do zajęcia się polityką, aby sprowadzić ją do jej właściwego tylko wymiaru, do podporządkowania jej najszerzej rozumianej kulturze.

Paweł Bodnar

noty i refleksje

MÓWI DŽILAS

W *Encounterze* (grudzień 1979) zamieszczono obszerny wywiad George'a Urbana z Milovanem Đilasem.

Zdaniem Džilasa (odtąd nie będziemy już powtarzać tych dwóch wyrazów) stalinizm nie wynika z marksizmu, przeciwnie, Stalin pozwalał sobie nawet na krytyczne uwagi na temat ojca doktryny. Wynika natomiast nieuchronnie z leninizmu i Lenin sam musiałby to pewnie uznać. Znamienny jest przecież fakt, że pretensje Lenina do Stalina zawarte w tzw. testamentie były natury wyłącznie osobistej; merytorycznie Stalin był bez zarzutu. Spośród trzech możliwych wersji: bucharinowskiego demokratyzmu, trockistowskiego szaleństwa, stalinowskiej tyranii - ta ostatnia najbliższa była tradycjom rosyjskim i najlepiej dostosowana do interesów wyłaniającej się nowej warstwy panującej. W 1979 r. wydaje się oczywiste, że „stalinizm” to nazwa myląca; rzeczywistość to leninizm stosowany.

Komunizm jest ideologicznie i strukturalnie (tzn. organizacyjnie, w ramach leninowskiego schematu dyscypliny partyjnej) niezdolny do tego, by się przekształcić w kierunku demokratyzmu, parlamentaryzmu i pluralizmu. Tam, gdzie to się dzieje, są to błąd, pozory, bądź też - jak w Hiszpanii, partia tylko nazwę zachowuje ze swych tradycji. „Każdy komunistyczny ład społeczny spoczywa na trzech podporach; są to: (1) monopol fizycznych środków sprawowania władzy, (2) monopol ekonomicznych środków sprawowania władzy, (3) wyłączność decydowania o tym, co jednostce wolno czuć i myśleć”. Pozbawiony dowolnego z tych elementów system komunistyczny załamuje się. Nie znaczy to, że każda partia komunistyczna u władzy musi stale posługiwać się

terrorem. Rosjanie czynią ustępstwa na rzecz łagodniejszych metod ze względu na wymogi polityki zagranicznej; na przykład polscy komuniści ze względów wewnętrznych musieli „pogodzić się na wizytę papieża „i na wszystkie nieprzewidziane tego konsekwencje w przyszłości”. Mimo tych wszystkich pożądaných ustępstw, „jedno jest pewne: jeśli naprawdę chcemy położyć kres komunizmowi, kiedyś zżdziemy musieli użyć siły. Nie doradzam rewolucji ani wojny domowej. ..natomiast strajki i demonstracje są co najmniej równie praworzadne co strajki i demonstracje organizowane przez komunistyczne partie i związki przeciw prawowicie wybranym rządóm zachodnim”. Co do nacisków międzynarodowych, to: „Wojnę wykluczam. Naciski pokojowe? Kto miałby je wywierać? Nie Stany Zjednoczone, nekane poczuciem winy, uciekające się do złudnych układów i pozwalające się wodzić za nos byle mamym szejkom i terrorystom”. Niedawno przecież Victor Hugo z ‘Amerykański,’ Rady Bezpieczeństwa powiedział, że leży w interesie USA, żeby stopniowo zniknęły te elementy przewagi strategicznej, jakie Stany Zjednoczone jeszcze zachowały, ponieważ Amerykanie mogliby je niewłaściwie wykorzystać.

„Wielka siła i urok komunizmu tkwi w jego kompletności. Tym, którzy niewiele wiedzą, a chcieliby, żeby im ktoś wszystko wyjaśnił, daje jednolitą formułę”. Oto ocena eurokomunizmu: komuniści hiszpańscy wyłamują się z ruchu, przekształcają się w partię typu socjaldemokratycznego. Przyczyniając się do rozpadu systemu światowego komunizmu zdają się zasługiwać na zaufanie. jeśli dojdą do władzy, może będą respektować zasady pluralizmu. Na ograniczone zaufanie zasługuje też grupa kierownicza (ale tylko ona) partii włoskiej, bowiem nie ma ona żadnych cech imperialistycznego i szowinistycznego charakteru: ZSI-K. Natomiast partia francuska pozostała stalinowska. Komuniści ucieją być pałantami nie rezygnując z rządów terroru, jak w Jugosławii. Eurokomuniści, jeśli chcą, by uwierzono w ich nowe oblicze, muszą zerwać z Moskwą oraz stać się „socjaldemokratami nowoczesnego kapitalizmu”.

Rosja jest krajem bez tradycji demokratycznych, zawsze gotowa przyjąć dyktatora, silnego człowieka u władzy. Nie jest nim

Breżniew, dlatego nie budzi szacunku Rosjan. Rosjanie są skłonni utożsamiać demokrację nie z rządami prawa, lecz z anarchią; wyrazicielem tego sposobu myślenia jest Sołżenicyn. Imperializm sowiecki jest zakorzeniony w ideologii, która stanowi jego usprawiedliwienie i motywację. Dlatego naiwne są nadzieje Amerykanów, jakoby można było wymóc na Rosjanach prawdziwe odprężenie, obejmujące rezygnację z ekspansjonizmu. Żaden sowiecki władca nie może oddać ani piędzi już zdobytego dla Rosji lub komunizmu terytorium bez utraty ideologicznej legitymacji władzy. Ideologia jest w ZSRR martwa jako wiara, ale żywa jako niezbędną uzasadnienie polityki.

Mówiąc o wydarzeniach 1956 r. Dżilas chwali Imre Nagy'a za to, że gotów był poświęcić komunizm dla wolności, gani Comukę za brak podobnej gotowości, podkreśla swój własny oraz Stalina dawny szacunek dla dzielnych Węgrów i Polaków, a także krytycznie ocenia postawę Czechów. „[W 1968] Czeši nie walczyli. Nie chcieli walczyć. Ich Biuro Polityczne, o ile wiem, odrzuciło wszelką myśl o stawianiu zbrojnego oporu. ...nie doszło do rozlewu krwi, ale też Czeši znaleźli się w ślepej uliczce”. Tymczasem każde zbrojne powstanie przynosi j a k i e ś korzyści, jak to widać na przykładzie Węgiei Kadara. Powstaje jednak, zauważa Urban, problem ceny, jaką się płaci za owe korzyści. W czasie wojny Czeši także nie stawiali oporu, ale kraj i ludność ucierpiały niewiele; Jugosłowianie walczyli z Niemcami i między sobą, ale kosztowało ich to 1200000 ofiar, trzy razy więcej niż utraciło całe imperium brytyjskie; niektóre tereny zostały zupełnie wyludnione. Jednak Jugosłowianie nie mieli wyboru: walczyć czy nie; wojna, zarówno z Niemcami jak i równoległe rozpętana wojna domowa, raz zaczęte wymknęły się spod czyjejkolwiek kontroli, a jedne okrucieństwa pociągały za sobą inne. Tak więc Węgrzy i Polacy cieszyli się nienawistnym szacunkiem Stalina jako dzielne narody. Stalin podjął decyzję o mordzie katyńskim, aby zlikwidować polską elitę – a także mając w pamięci rok 1920 oraz czując się spadkobiercą dziewiętnastowiecznej Rosji i jej stosunków z Polską.

∴ Najohydniejsze mordy popełniano podczas wojny w imię ideo-

logii, ze świętym zapałem. Pewnego razu oddział komunistów jugosłowiańskich wymordował wziętych do niewoli żołnierzy włoskich z zimną krwią i bez żadnej potrzeby – po to, aby nie oświadczyć słabości, wiadomo było bowiem, że Rosjanie tak właśnie postępują z wziętymi do niewoli Niemcami, ilekroć ci odmawiali natychmiastowej kapitulacji znalazłszy się w okrężeniu. „Ale jeśli mam być zupełnie szczerzy, ideologia była dla nas tylko werbalnym uzasadnieniem dla rozprawienia się z przeciwnikiem, kimkolwiek był”; wystarczyło nazwać go wrogiem klasowym. Mimo tych wszystkich okropności pierwotne przesłanie komunizmu zawiera treści wolnościowe, humanitarne i ponadnarodowe, dzięki którym komunizm nie może co prawda zostać naprawiony, ale może zostać przewyżczony.

Komuniści ery stalinowskiej byli fanatykami i konspiratorami – nawet u władzy. Szalone pijackie uczty, których przydawał Stalin, były może kontynuacją tradycji konspiracyjnych; wszak potrzeba konspirowania nie ustała wcale po zdobyciu władzy. „Czy ustała obecnie? Moja wizyta u Stalina [w 1945 r.] nauczyła mnie, że ci ludzie [przywódcy radzieccy] uważali siebie za przeznaczonych do władzy nawet wbrew woli ludu. Postępowali jak grupa konspiratorów spiskujących, żeby zgnieść, oszwać lub przechrzyć mieszkańców jakby nie własnego, lecz jakiegoś podbitego kraju. ...był to wyraz wojny dumowej, którą komunizm stale toczy i będzie toczył przeciw społeczeństwu”.

Dżilas wprowadził w obieg dwie z najpopularniejszych etykiet określających system sowiecki: „nowa klasa” i „kapitalizm państwowy”. Jednakże „kapitalizm”, nawet państwowy, zakłada jakies minimum konkurencji, sprawnego działania i zaspokajania potrzeb konsumentów. Nic z tego nie ma w społeczeństwie sowieckim. Jest tam natomiast gigantyczny łańcuch stosunków wzajemnych usług i przywilejów i każdy, od woźnego do ministra, ma w nim swoje miejsce jako dający lub biorący. Miejsce to nie zależy od pracy ani talentu, ale od przydatności i lojalności wobec feudalnego zwierzchnika oraz od jego przydatności i lojalności wobec centrum. Jest to więc system „przemysłowego feudalizmu”.

Na koniec poruszony zostaje temat dwudziestu do czterdziestu

tysięcy uchodźców jugosłowiańskich, przeważnie chłopów, których Anglicy, ku zdumieniu samych Jugosłowian, repatriowali przymusowo z austriackiej Karyntii do Jugosławii w roku 1945. Komuniści jugosłowiańscy wszystkich tych ludzi, wśród których było bardzo niewiele prawdziwych kolaborantów, rozstrzelali bez sądu. Jednocześnie Anglicy wydali też Rosjanom, na natychmiastowe egzekucje lub powolną śmierć w łagrach, tysiące własowców. „Te mordy były bezmyślnym atakiem mściwej zaciekłości. ...do wiedziałem się o masowych mordach podczas pobytu w Czarnogórze. Nawet wtedy uważałem, że to obrzydliwy sposób załatwiania porachunków”. Brytyjczycy musieli sobie zdawać sprawę z losu tych ludzi, mieli przecież swoją misję wojskową. Ale woleli udawać, że o niczym nie wiedzą, aby pozbyć się kłopotu z żywieniem tysięcy uchodźców w obozach. Była to decyzja podjęta przez tępych biurokratów.

Podczas rozmowy Dżilas kreślił „dudle” — bazgroły: kwadraty w kołach. „Kwadratura koła”, która go nęka, to „nadzieja wbrew nadziei, że zobaczy kiedyś komunizm przemieniony w demokrację”.

G. P.

CZY RÓWNOWAGA RYNKOWA W SOCJALIZMIE JEST MOŻLIWA?

Skąd się biorą kolejki? Dlaczego braki niektórych towarów na rynku są zjawiskiem chronicznym w gospodarce socjalistycznej? W jaki sposób można by przywrócić równowagę między popytem a podażą? Na to klasycznie i naiwne na pozór pytanie ekonomii, ekonomiści — zarówno oficjalni jak i opozycyjni — dają zazwyczaj klasyczne odpowiedzi. Jeżeli popyt przewyższa przy danej cenie podaż, to oczywistym sposobem przywrócenia równowagi jest odpowiednie podniesienie ceny lub też zwiększenie podaży.

W niedawno opublikowanym artykule* znany ekonomista wę-

* „Resource-constrained versus demand-constrained systems” *Economica*, lipiec 1979.

gierski János Kornai kwestionuje możliwość stosowania tej zdroworozsądkowej, zdawałoby się, zasady do gospodarki socjalistycznej. Dzieli on systemy ekonomiczne – i nie ma w tym nic oryginalnego – na takie, których ekspansja napotyka ograniczenia po stronie popytu i takie, które ograniczone są po stronie produkcji. Gospodarka rynkowa należy do tych pierwszych, gospodarka socjalistyczna (centralnie planowana) do tych drugich: rozwój przedsiębiorstw, gałęzi, całej gospodarki zależy wyłącznie od posiadanych zasobów ludzkich i materiałowych. Za tymi dwoma typami ograniczeń Kornai dostrzega – i tu zaczyna się jego oryginalna teoria – dwa inne ograniczenia: „twarde ograniczenie budżetowe” (*hard budget constraint*) i „miękkie ograniczenie budżetowe” (*soft budget constraint*). Podmioty gospodarcze, których budżety są „twarde”, muszą uzależnić swoje wydatki od dochodów. Groźba bankructwa finansowego określa możliwość ich działania: ich popyt zależy od cen i od ich sytuacji finansowej. W przypadku „miękkiego ograniczenia budżetowego” groźba bankructwa praktycznie nie istnieje, pieniądź odgrywa jedynie bierną rolę. Popyt jednostek gospodarczych charakteryzujących się „miękkim ograniczeniem budżetowym” jest *prawie nieograniczony* – nie reaguje on na ceny, nie zależy od dochodu finansowego.

W gospodarce kapitalistycznej wszystkie podmioty gospodarcze mają w zasadzie „twardy budżet”. W gospodarce socjalistycznej natomiast jedynie gospodarstwa domowe mają budżet „twardy”: ich popyt zależy od poziomu cen dóbr konsumpcyjnych i od dochodu nominalnego. Przedsiębiorstwa mają budżet „miękki”: ich popyt jest co najwyżej hamowany ograniczonymi możliwościami gromadzenia zapasów i względami taktycznymi – obawą przed negatywną oceną wyższych szczebli. Przedsiębiorstwa działają na rynku jak pompa ssąca, wysysając z niego wszystko, co znajduje: siłę roboczą, surowce, dobra produkcyjne, dobra konsumpcyjne, usługi. W ten sposób dwa typy nabywców – przedsiębiorstwa i gospodarstwa domowe – konkurują ze sobą o te same dobra. Jednak konkurencja między nimi nie jest równa: przedsiębiorstwa, niewrażliwe prawie na koszty, mają przewagę nad

gospodarstwami domowymi, których popyt jest „twardo” ograniczony.

Tak więc, podsumowuje Kornaï, intensywność braków na rynku dóbr konsumpcyjnych nie zależy jedynie od regulatorów tradycyjnych – podaź dóbr konsumpcyjnych, ich ceny, dochód nominalny – lecz również od tego, z jaką siłą przedsiębiorstwa „wysysają” z rynku poszukiwane dobra. Wzrost cen dóbr konsumpcyjnych nie jest więc, zdaniem Kornaïa, skutecznym antidotum na braki rynkowe. Dopóki bowiem ograniczenie budżetowe przedsiębiorstw będzie „miękkie”, dopóty rynek dóbr konsumpcyjnych będzie gwałtownie opróżniany nawet przy zmniejszonym, ze względu na wzrost cen, popycie gospodarstw domowych. Główną przyczyną „ssania” są więc warunki instytucjonalne, w których przedsiębiorstwo nie reaguje zmniejszeniem swego popytu na wzrost cen, lecz obciąża nim nabywcę lub budżet państwa.

I. G.

LIST ANDRZEJA VINCENZA

Getynga, dnia 13. marca 1980

Szanowny Panie Redaktorze,

W ostatnim numerze *Aneksu* ukazał się artykuł „Anonima z kraju” pt „Naród – religia – misja – odpowiedzialność”. Zastanawiając się, jaki jest „najcięższy grzech Polaków wobec Rosjan”, pisze autor, że jest nim „głupia, bezwstydną pogardą i to, wcale nie ‘pańska’, jak myślą niektórzy Rosjanie, a właśnie na odwrót – chłopska. Powtarzam, jest to według mnie głównie, najbardziej obrzydliwa wina”. Tyle Anonim z kraju.

Przeczytałem te słowa z prawdziwą przykrością, bynajmniej nie dlatego, bym uważał, że pogarda wobec Rosjan nie jest naszym ciężkim grzechem. Podzielając w tym względzie zdanie autora tym bardziej jednak chciałbym zaprotestować przeciw przypisywaniu tej pogardy polskim chłopom. Co gorzej, wydaje mi się, że słowa Anonima z kraju są wyrazem, niemiłej chyba obrzydliwego, głupiego i bezwstydного grzechu pogardy wobec *chłopa*, grzechu równie starego i – jak widać – niestety równie aktualnego.

Nie zamierzam bynajmniej tłumaczyć ze swej strony tych grzechów wyłącznie tradycją „pańską” czy „szlachecką”. Wydaje mi się raczej, że zarówno obrzydliwa pogarda wobec chłopów, Żydów, Rosjan i innych, jak i nie-

mniej obrzydliwe jednocześnie płaszczenie się przed własnym magnatem, panem, urzędnikiem, przed jakimś lub rosyjskim dygnitazem czy wreszcie przed najgłupszą paryską aradą, nie są ani „pańskie” ani „chłopskie”, tylko czysto ekonomiczne. Proszym zauważyć, że o ile szlachta i chłopcy są warstwami społecznymi, to ekonomstwo jest postawą duchową, niezależną od pochodzenia.

Z poważaniem

Andrzej Vincenz

DUSZPASTERZ BEZ KOŚCIOŁA

Ostatnio ukazały się w Biłłotece *Spotkań* „Wspomnienia z Kazachstanu” ks. Wł. Bukowińskiego (1904--1974).^{*} Wspomnienia te -- w formie listu do przyjaciół -- spisane były w czasie krótkiego pobytu w Polsce na 4 lata przed śmiercią autora. Jest to dokument wzruszający dzięki szczególnej kombinacji treści i formy: opis niesłychanie trudnej, zdawałoby się beznadziejnej, pracy księdza katolickiego w zjatyckiej części ZSRR utrzymany w tonie spokojnym, pogodnym, pełnym prostoty i optymizmu.

Wspomnienia ks. Bukowińskiego składają się z 3 części: wstęp; do przyjaciół świeckich; do przyjaciół księży. W pierwszej części autor przytacza kilka faktów ze swego życia: urodzony na Ukrainie, wykształcony w Krakowie, od wybuchu wojny był proboszczem katedry Łuckiej, 1940-41 w więzieniu w Lucku, 1945-54 w więzieniu i obozach pracy, następnie zesłany do Kazachstanu, gdzie pracował jako duszpasterz. W r. 1955 odtuził możliwość repatriacji do Polski i postanowił pozostać tam, gdzie był najbardziej potrzebny: w Karagandzie, wśród polskiej i niemieckiej ludności katolickiej. Ks. Bukowiński pisze o tej ważkiej decyzji jako o czymś zupełnie „naturalnym” -- był to po prostu jego obowiązek. Po dalszych trzech latach w więzieniu (1956-61) kontynuował swą pracę i odbył 8 dłuższych wypraw misyjnych w regiony, dokąd księża katolicycy docierają niezmiernie rzadko. Autor stara

* *Spotkania* - niezależne pismo młodych katolików, redagowane w Lublinie. Adres na Zachodzie: 15 Rosholm Road, London SE27, England.

się wytłumaczyć czytelnikowi swoją decyzję i zdumiewający wprost brak goryczy i niechęci wobec swych prześladowców — uważa on, że stać go na sąd bezstronny, że dane mu było poznać rzeczywistość „od podszewki” i że właśnie ta perspektywa umożliwiła mu dostrzeżenie ludzkich odruchów sympatii czy życzliwości tam, gdzie na pozór mogłoby się zdawać, że spotyka go tylko krzywda (por. str. 14). Ale ks. Bukowiński nie bagatelizuje bynajmniej przeciwnika. Według niego najgroźniejsze jest nie tyle prześladowanie wiary w Związku Radzieckim ile odseparowanie dzieci i młodzieży od wszelkiego kontaktu z religią. Tak więc jego własne powołanie jest oczywiste, wyrażone kilkakrotnie w motywie przewodnim wspomnień: „Żniwo wielkie — robotników mało. Proście tedy Pana żniwa, aby powstał robotników na żniwo swoje.”

W części drugiej („Do moich przyjaciół świeckich”) ks. Bukowiński omawia m.in. wzajemne stosunki, tak jak miał okazję zaobserwować je z bliska, między Polakami a Rosjanami, Litwinami i Ukraińcami. Opisuje sytuację Kościoła, jak również wiarę wielu narodów muzułmańskich zamieszkujących Kazachstan. Polacy, wśród których pracował, to głównie ludność przesiedlona w r. 1936 z Ukrainy, natomiast Niemcy to potomkowie osiedleńców z w. XVIII, wywiezieni do Kazachstanu z europejskiej części ZSRR. Autor odnotowuje bezpośredni związek, jaki zachodzi między postęпами ateizmu czy agnostycyzmu a wynaradawianiem. Poziom propagandy ateistycznej jest niski, ale ma ona do swej dyspozycji wszystkie środki masowego przekazu i nie sposób jej nie doceniać. Parafianie w Karagandzie stawiają na mogile krzyż, ale władze opłacają pogrzeb, jeśli postawi się zamiast krzyża słupek z gwiazdą. Ks. Bukowiński podaje 12 praktycznych przykładów wziętych z życia w Zw. Radzieckim i dotyczących sytuacji wiary w różnych rodzinach. Stwierdza otwarcie, że woli przykłady dobre i budujące, więc zapewne nie mają one większej wartości dla naukowca zainteresowanego statystycznym modelem rzeczywistości, ale znakomita większość tych przykładów świadczy o tym, że oficjalna propaganda nie jest w stanie stłumić potrzeby wiary i głodu stawy duchowej, którego materializm w

wydaniu szkół radzieckich nie potrafi zaspokoić.

Część trzecia („Do moich przyjaciół księży”) to opis pracy duszpasterza bez kościoła. Ks. Bukowiński był „domokrądcą”, bez oficjalnej rejestracji i dlatego płacił podatek (według wyjaśnienia urzędników podatkowych) jako „indywidualny rzemieślnik branży duchownej”, co w rodzaju prywatnej inicjatywy, co procentowo wynosiło więcej niż podatek księdza, któremu udało się pracować w zarejestrowanym kościele – wtedy traktowano go jako fabrykę. W ciągu kilkunastu lat pracy w Karagandzie raz tylko udało się ks. Bukowińskiemu otworzyć mały kościółek, który władze zamknęły po roku. Ks. Bukowiński odprawiał nabożeństwa u wiernych, za każdym razem w innym domu. Za ołtarz służył stół nakryty białym obrusem; na nim dwie grube książki i krucyfiks, świecę w szklankach z solą. Szczególnie dużo pracy wymagali przyjezdni z daleka – z Turkiestanu, Archangielska, Połozja, Syberii – którzy nie spowiadali się od kilkudziesięciu lat, a dla starszych z nich było to często ostatnie spotkanie z duchownym. Ks. Bukowiński był świadomy szczególnej odpowiedzialności, którą z tej racji na nim spoczywała. Kazania musiały być krótkie, bo latem przy z konieczności zamkniętych oknach i w ciasnych mieszkaniach dzieci mdlały. Trudność polegała nie tylko na tym, żeby nie dać się złapać władzom, ale i na tym, żeby nie narażać na prześladowania wiernych.

Będąc wiecznie ścigany, ks. Bukowiński zachował niezwykłą pogodę ducha i zmysł praktyczny (widząc podejrzany samochód na ulicy, kładł ciepłą odzież i przygotowywał sobie walizeczkę z rzeczami niezbędnymi w więzieniu). Realistycznie uznał „zasady gry” z systemem i skrupulatnie odnotował nieliczne przypadki tolerancji ze strony władz, tym bardziej docenione, że niespodziewane. Autor wymienia również z nazwiska i opisuje losy duchownych różnych narodowości, którzy działali w tym samym okręgu. Jeden z jego najbliższych przyjaciół, ks. Józef Kuczyński, był swego rodzaju rekordzistą, bo odsiedział w radzieckich więzieniach 17 lat. Osobny podrozdział to specjalny obóz dla „religijnych”, których wpływ na zwykłych więźniów był na tyle duży, że władze uważają za potrzebną ich izolację.

Ks. Bukowiński kończy przypomnieniem szczególnego i wzniosłego przeżycia, którego doznał kiedyś niespodziewanie, jadąc trzęsącą się furmanką z jednej wsi do drugiej: mieszaniny szczęścia, wielkiej radości, spokoju i wdzięczności Bogu za misję, która mu została powierzona.

W. D.

LEWA, LEWA, KTO TAM RUSZA PRAWĄ?
Międzynarodówka Socjalistyczna 1951-1979

Międzynarodówka Socjalistyczna* istnieje w swej obecnej formie od 1951 roku – od reaktywowania jej na kongresie we Frankfurcie. W jednomyślnie podjętych rezolucjach MS określiła się wówczas jednoznacznie przeciw komunizmowi nazwanemu „nowym imperializmem”, który „zniszczył wolność bądź szansę uzyskania wolności wszędzie tam, gdzie doszedł do władzy”. Międzynarodówka nie tylko opowiedziała się przeciwko współpracy z partiami komunistycznymi, ale i wykluczyła ze swych szeregów te partie socjalistyczne, które z komunistami zawierały sojusze. Jeszcze w 1962 roku, na kongresie w Oslo, w podstawowej deklaracji mowa była o zimnej wojnie „narzuconej światu głównie przez przywódców komunistycznych” i zawarte były przestrogi przed „pokojowym współistnieniem” jako „zmianą taktyki zmierzającą do narzucenia światu systemu i doktryny totalitarnej”. Międzynarodówka Socjalistyczna deklarowała również, że komunizm nie ma nic konstruktywnego do zaproponowania krajom Trzeciego Świata – mimo antykolonialnej retoryki „komunizm zniewolił miliony ludzi”.

Wyłonienie się tzw. „Nowej Lewicy” w Europie Zachodniej i w Stanach Zjednoczonych w połowie lat sześćdziesiątych odbiło się na polityce różnych, przede wszystkim młodzieżowych, sekcji MS. Polityka „odprężenia”, aliansy poszczególnych partii socjalis-

* Opracowane na podstawie artykułu Carla Gershmanna – ‘executive director’ partii „Socjaldemokraci USA”, członka Międzynarodówki Socjalistycznej – pt. „Socjaliści i OWP”, *Commentary*, październik 1979.

tycznych z „eurokomunistami” jak również antyamerykanizm pewnych partii – zwłaszcza szwedzkiej – przyczyniły się do podstawowych zmian akcentów polityki socjalistów wobec komunizmu. Ponieważ sama Międzynarodówka jako organizacja nie odgrywała specjalnej roli – proces tych zmian ogarniał przez dekadę tylko poszczególne partie i nie był zbyt widoczny w deklaracjach kolejnych kongresów MS. Dopiero w połowie lat siedemdziesiątych – gdy MS zaczęła odczuwać sukcesy socjalistów w wielu krajach europejskich (dziewięć głów państw rekrutowało się z partii socjalistycznych) wstąpił w nią nowy duch i potrzeba reformułowania swojej globalnej polityki.

W 1976 roku na kongresie w Genewie Willy Brandt został wybrany prezydentem Międzynarodówki Socjalistycznej i zapowiedział „Trzy ofensywy”: w sprawie rozbrojenia, nowych stosunków pomiędzy Południem i Północą i wobec praw człowieka. Realizacja tych „ofensyw” wykazała, jak dalece MS odeszła od swoich poprzednich postaw wobec komunizmu, pokoju i wolności politycznych.

W sprawie rozbrojenia MS zrezygnowała ze swych poprzednich tez o zespołowej obronie Zachodu przed militarną potęgą Związku Radzieckiego i w praktyce zaczęła nawoływać do jednostronnego rozbrajania się Zachodu: protesty przeciwko bombie neutronowej występowały w żenującej samotności nie popierane nigdy przez żadne protesty przeciwko jakiegokolwiek broni radzieckiej, a apele Olofa Palme o „mobilizację opinii publicznej” przeciwko zbrojeniom mogły się przecież odnosić tylko do społeczeństw wolnego świata.

Zorganizowana przez MS konferencja rozbrojeniowa w Helsinkach stała się dla Związku Radzieckiego platformą do głoszenia współpracy pomiędzy socjalistami i komunistami. Raport z tej konferencji, który ukazał się w *Socialist Affairs*, ciepło komentował „propozycję” tow. Ponomariowa, który obciążył USA, NATO, Chiny i Izrael całą winą za wyścig zbrojeń i oświadczył, że tylko naród sowiecki zajęty jest „twórczą, pokojową pracą”. Ponomariow wezwał również do sojuszu wszystkich „elementów opowiadających się za pokojem” przeciwko „imperialistycznym

reakcyjnym kręgom". Raport MS nazwał to wystąpienie „nową perspektywą, której Międzynarodówka nie może ignorować” i zawiadomił o powołaniu specjalnej grupy do przestudiowania tych „propozycji”.

Druga „ofensywa” wzywała do wypracowania nowych stosunków gospodarczych pomiędzy Północą a Południem, a w praktyce oznaczała poparcie dla „postępowych sił” Trzeciego Świata: rządu Salvadora Allende, marksistowskiej, pro-radzieckiej partyzantki w Afryce Południowej, Sandinistów z Nikaragui i Polisario z Zachodniej Sahary.

Druga „ofensywa” wykreśliła kierunek trzeciej — w kwestii praw człowieka. Willy Brandt oświadczył w 1978 roku na kongresie w Vancouver, że MS nie powinna przykładać „miary europejskiej czy amerykańskiej” do krajów, w których „zaspokajanie podstawowych praw społecznych” jest ważniejsze od przestrzegania praw obywatelskich. Prawa obywatelskie powinny być jednak przestrzegane w krajach Trzeciego Świata rządzonych przez tzw. rządy prawicowe: MS krytykuje kraje Ameryki Łacińskiej, z wyjątkiem oczywiście Kuby, Afrykę Południową, ale nie Angolę czy Algierię, której przedstawiciele, w towarzystwie innych delegatów z krajów rządzonych przez lewicowe dyktatury, byli zaproszeni na kongres w Vancouver.

Leopold Senghor, prezydent Senegalu i przywódca jedynej afrykańskiej partii w MS był też jedynym, który ostro skrytykował tę politykę Brandta oskarżając Międzynarodówkę o popieranie tych wszystkich państw afrykańskich, które „deklarują swój związek z marksizmem-leninizmem”. Milczenie Międzynarodówki Socjalistycznej na kongresie w Vancouver w sprawie gwałcenia praw człowieka w Związku Radzieckim, Europie Wschodniej, Kambodży czy Wietnamie uzasadnił Brandt tym, że MS „nie pozwoli, by kampania w sprawie praw człowieka przekształciła się w bębnek, w który bije się w innych całkiem celach”.

Ewolucja Międzynarodówki Socjalistycznej od kongresu w Oslo w 1962 roku do kongresu w Vancouver w 1978 roku wskazuje na przyjęcie przez nią szeregu nowych przesłanek radykalnie zmieniających jej politykę. Jedną z nich jest zażożenie, a może po

prostu ambicja, że socjalizm, czy też Międzynarodówka Socjalistyczna, może stać się „trzecią siłą” między kapitalizmem i komunizmem. W wyniku zatarła się w deklaracjach i polityce MS różnica pomiędzy kapitalizmem i komunistycznym totalitaryzmem. „Neutralizm” Międzynarodówki w duchu „odprężenia” i próba konkurowania z Moskwą o wpływy w Trzecim Świecie doprowadziły Międzynarodówkę do sytuacji, w której akcenty anty-zachodnie i polityka popierania lewicowych krajów Trzeciego Świata bardziej niż kiedykolwiek w historii zbliżyły ją do niesformalizowanej, lecz jakże widocznej, międzynarodówki komunistycznej.

I. L.

NAUKA I POLITYKA W HAMBURGU

W lutym bieżącego roku odbyło się w Hamburgu spotkanie tzw. Forum Naukowego. Z politycznego punktu widzenia trudno wyobrazić sobie bardziej niesprzyjające okoliczności. Celem Forum było zbadanie stanu wymiany naukowej pomiędzy państwami, które podpisały Porozumienie Końcowe w Helsinkach. Jednakże radziecka interwencja zbrojna w Afganistanie spowodowała już ograniczenie przyływu technologii do ZSRR, a cała zachodnia społeczność naukowa była oburzona wiadomością o zestąpieniu 22 stycznia akademika, prof. Andrieja Sacharowa do miasta Gorki. Ich koledzy z krajów socjalistycznych byli pozornie „zdumieni” tą reakcją, pewien naukowiec próbował wytłumaczyć tę sprawę koledze z Zachodu: „Przecież tu chodzi tylko o jednego człowieka! A czy to nie wasz Chrystus powiedział, że jeden człowiek powinien umrzeć za naród?” (Sic!)

Forum trwało jednak zgodnie z planem dwa tygodnie, a w końcu nawet przekroczone czas obrad o pięć i pół godziny. „Fakt, że wszyscy pozostali do końca i wydano oświadczenie końcowe, jest oznaką sukcesu” – powiedział przedstawicielom prasy dr Gottstein, jeden z organizatorów Forum.

Na czym więc polegało to spotkanie, tak politycznie drażliwe,

że sam fakt jego trwania zgodnie z planem uznano już za triumf? I coż miało ono wspólnego z nauką?

Według „Sprawozdania ze spotkań ekspertów” w Bonn w czerwcu 1978 r., Forum Naukowe było „przewidziane” w Akcie Końcowym helsińskiej Konferencji Bezpieczeństwa i Współpracy w Europie. Zgodnie z decyzją międzynarodowej grupy ekspertów... miało to być „spotkanie czołowych naukowców z państw uczestniczących [w KBWE], którzy zgodnie z intencją swych krajów i własnymi koncepcjami mają pracować nad rozszerzeniem i usprawnieniem współpracy i wymiany naukowej, kontynuując w ten sposób wielostronny proces, zapoczątkowany przez Konferencję Bezpieczeństwa i Współpracy w Europie.”

Innymi słowy, spotkanie naukowe, a nie polityczne. Wybrano trzy dogodnie niekontrowersyjne „problemy interesujące wszystkich uczestników”:

1. W naukach ścisłych i przyrodniczych: „badania naukowe, szczególnie badania podstawowe w dziedzinie alternatywnych źródeł energii i produkcji żywności”;

2. W medycynie: „aktualne kierunki naukowych badań medycznych, w szczególności badania podstawowe, w pierwszym rzędzie chorób serca, chorób nowotworowych i wirusowych, z uwzględnieniem wpływu zmian środowiskowych na zdrowie człowieka”;

3. W humanistyce i naukach społecznych: „studia porównawcze zjawisk społecznych, społeczno-gospodarczych i kulturalnych, zwłaszcza problemów środowiska i rozwoju urbanizacji”.

Jednakże wydarzenia na świecie dały o sobie znać i od samego początku obrad Forum było jasne, że będzie to przede wszystkim wydarzenie o charakterze politycznym. I rzeczywiście, delegaci z takich tradycyjnie „niezaangażowanych” krajów jak Jugosławia i Finlandia mówili otwarcie o Hamburgu jako o „wstępie do Madrytu” i dawali wiazyć zaniepokojeniu możliwością ewentualnego zagrożenia Forum. Nawet Związek Radziecki obawiał się, że reakcja Zachodu na wydarzenia w Afganistanie i na prześladowania Sacharowa może doprowadzić do wycofania się USA i niektórych jego sojuszników w NATO ze spotkania. W związku z tym

w ostatniej chwili zmieniono skład delegacji radzieckiej. Zamiast Dżermana Gwiszianiego, zastępcy przewodniczącego Państwowej Komisji Nauki i Techniki i w zasadzie działacza politycznego (notabene zięć Kosygina) – na czele delegacji radzieckiej stanął dr Nikołaj Błochin, przewodniczący Akademii Nauk Medycznych ZSRR i jeden z najwybitniejszych radzieckich specjalistów od raka.

Pierwsze przedpołudnie poświęcono – prócz formalnego powitania w imieniu Wolnego Miasta Hanzy Hamburga i RFN oraz koncertu chóru miejscowego uniwersytetu – na ustalenie kolejności mówców, występujących z oficjalnymi oświadczeniami wstępnymi.

Wszyscy zdawali sobie sprawę, że dojdzie do konfrontacji na tle sprawy Sacharowa – nie tylko w związku z losem jego samego, ale i innych naukowców, którzy poddani są podobnym lub jeszcze gorszym represjom. A z chwilą, gdy delegat radziecki zabierze głos, innym państwom socjalistycznym nie pozostanie nic innego, jak wyrazić solidarność z Wielkim Bratem. Jeśli jednak chodzi o delegację PRL, Kaczmarek* sprytnie zapewnił sobie drugie miejsce w kolejce do wygłoszenia przemówienia (pierwsza była „niezaangażowana” Jugosławia), więc nie musiał ustosunkowywać się do stanowiska zajętego później przez delegata radzieckiego w kwestiach politycznych. Mógł więc po prostu wygłosić parę banałów na temat „przerzucania pomostów” pomiędzy Wschodem a Zachodem i przedstawić wkład Polski do międzynarodowej współpracy naukowej w formie wykładu na temat osiągnięć i postępu nauki, przygotowanego do transmisji telewizyjnej w Trzecim Świecie.

Konfrontacja rozpoczęła się przy czwartym przemówieniu. Lord Todd z brytyjskiego Royal Society wystąpił z niespodziewanie ostrym atakiem na łamanie praw człowieka w Związku Radzieckim. Todd niedawno otrzymał order Łomonosowa Radzieckiej Akademii Nauk (najwyższe odznaczenie w dziedzinie nauki) za wkład do brytyjsko-radzieckiej wymiany naukowej. Tak więc wielu delegatów zachodnich spodziewało się, że Todd co najwy-

* Prof. dr Jan Kaczmarek, sekretarz naukowy PAN.

żej wystąpi z kilkoma umiarkowanymi i wyrażającymi słowami krytyki, a nie z ostrym potępieniem polityki radzieckiej. „Czy Związek Radziecki zdaje sobie sprawę – pytał Todd – z rozmiarów głębokiego oburzenia, jakie, szczególnie wśród młodych naukowców całego świata, wywołała akcja przeciwko ludziom takim jak Sacharow, Orłow, Szczarański i wielu innym. Nawet teraz nie jest za późno na apel do naszych radzieckich kolegów, aby uświadomili swemu rządowi rozmiary szkody, jaką takie akcje wyrządzają nauce radzieckiej i konieczność zmiany oficjalnej polityki (...) Muszę przyznać ze smutkiem, że bez takiej zmiany szansa na prawdziwą współpracę w przyszłości jest znikoma.”

Następna wypowiedź była jeszcze ostrzejsza. Dr F. Handler z amerykańskiej Akademii Nauk powiedział: „Dziś Forum zoiera się w atmosferze napięcia międzynarodowego i braku pełnego zaufania. Ci z obecnych, którzy czytają doniesienia prasowe z USA wiedzą że delegacja amerykańska przybyła tutaj pomimo apeli wielu wybitnych naukowców amerykańskich o bojkot Forum. Wiecie o głębokim zaniepokojeniu amerykańskiej społeczności naukowej i osami poszczególnych naukowców, uwieczonych, zesłanych czy wbrew woli zatrzymywanych w ich własnym kraju. (...) Jesteśmy nastawieni krytycznie do posunięć, które stoją w sprzeczności z helsińskim Aktem Końcowym. Jesteśmy przerażeni sposobem, w jaki niektóre kraje regulują udział swych naukowców w międzynarodowych spotkaniach naukowych, ograniczając swobody wyjazdu i wjazdu do danego kraju, cenzurą międzynarodowych periodyków naukowych, zwolnieniami naukowców z pracy z powodu wyrażenia chęci emigracji lub niezgody z aktualną polityką rządową, bezwzględnym traktowaniem tych naukowców, którzy próbowali nadzorować przestrzeganie przez ich rządy postanowień z Helsinek. Moim zdaniem, i zdaniem każdego członka delegacji amerykańskiej, sprawy wolności badań, swobody pisania i publikowania, mówienia, przekraczania granic i mieszkania tam, gdzie dyktuje serce i sumienie – są nierozdzielnie związane z wolnością jednostki. Nie możemy traktować wymiany naukowej jako odrębnej sprawy wśród innych form ludzkich kontaktów. Nie widzimy istotnej różnicy między poszukiwa-

niem prawdy o naturze człowieka i wszechświata fizycznego a prawdy o warunkach, w jakich żyją ludzie w dzisiejszych społeczeństwach. Będziemy występować w imieniu tych, którym odmówiono praw człowieka, bo ceną za milczenie jest rezygnacja z respektowania praw człowieka, a takiej ceny nie zapłacimy."

W imieniu Związku Radzieckiego odpowiedział na to w sposób coraz bardziej histeryczny – Błochin. Powiedział on, że Forum ma być „dziekiem odprężenia”, że Todd i Handler próbują użyć Forum jako „narzędzia służącego mieszanii się w wewnętrzne sprawy niezawisłych państw”, że w tym kontekście nie należy dyskutować „wydumanych koncepcji praw człowieka” i że w każdym razie nigdzie na świecie człowiek nie ma takich praw jak w ZSRR. Potem, w ciągu kilku nieco spokojniejszych chwil, Błochin podał szczegóły umów dotyczących wymiany w ramach RWPG, a szczególnie Interkosmosu, dając do zrozumienia, że Zachód – jeśli będzie się dobrze sprawować – może zyskać wiele na realizacji wspólnych programów ze Związkiem Radzieckim. Ale nuta historyczna w przemówieniu Błochina powróciła: „Nie zebrałiśmy się tutaj, żeby dyskutować problem praw radzieckich – krzychał Błochin – chcemy współpracy, a naukowcy amerykańscy próbują stawiać warunki, żeby Związek Radziecki zmieniał swoje prawa!”

Na tym zakończył się pierwszy dzień. Następne półtora dnia „oświadczeń wstępnych” upłynęło podobnie. W większym lub mniejszym stopniu doszło do polaryzacji między Wschodem a Zachodem. Rumunia jednak nie poparła linii radzieckiej, mówiąc tylko o długich wiekach wolnej wymiany listów, „pisanych piórem gęsim przy świecy”, między naukowcami całego świata „przed nastaniem ery zimnej wojny”. Były też wstawki filozoficzne: Gislason z Islandii zauważył, że „czysto materialistyczna istota ludzka jest tylko półczłowiekiem”, a Tassios z Grecji nawoływał do utworzenia grupy robotniczej zajmującej się problemem nauki i etyki.

Wreszcie pierwsza sesja plenarna zakończyła się: delegaci rozeszli się do swych grup roboczych, a dziennikarze z całego świata – do domów. Ale na tych „zamkniętych” sesjach szybko się okazało, że nie było tam wiele do roboty pod względem czysto nauko-

wym. Wszyscy obecni naukowcy byli członkami Akademii i jako tacy nie mieli trudności z wyjazdami na zagraniczne konferencje naukowe. Wszyscy się znali i w większości byli ze sobą na „ty”. „Jeśli chodzi o naukę — narzekał jeden z nich — to można to było zrobić dużo szybciej, lepiej i taniej w czasie jakiegoś spokojnego dwudniowego sympozjum w Heidelbergu czy Krakowie!”

Ale na Forum przybyli nie tylko naukowcy. W każdej delegacji — zachodniej, wschodniej i z krajów niezaangażowanych — było kilku urzędników (ZSRR wymienił nawet swoich osobno na liście delegatów). A więc naukowcy sądzili, że jest to idealna okazja do przedstawienia biurokratom poważniejszych trudności, na jakie napotyka wymiana naukowa: trudności wizowe, ograniczenia importu periodyków naukowych lub możliwości wysłania własnego artykułu do publikacji w zagranicznych piśmie naukowym (nawet jeśli chodzi tylko o sprostowanie istotnego błędu lub poinformowanie o powtórzeniach — co ostatecznie może tylko przynieść zaszczyt nauce własnego narodu!). „Nie! — mówili delegaci radzieccy, kiedykolwiek podejmowano te tematy. — Jesteśmy tutaj, aby mówić o nauce, nie o polityce.”

Tak więc przez tydzień i dłużej naukowcy przyjęli procedurę dyskusowania problemów naukowych, od czasu do czasu tylko pracując rzeczywiście, ale poza Forum, biorąc udział w seminariach na Uniwersytecie w Hamburgu. Wnioski z prac grup roboczych dowodzą, jak jałowe były ich wysiłki. Właściwie wszystko, co mieli do powiedzenia to tyle, że trzeba „wytrwałych badań i wysiłków zmierzających do rozwoju”, aby zapobiec niedoborom żywności, że potrzeba energicznych badań nad alternatywnymi źródłami energii, że międzynarodowa współpraca w medycynie jest szczególnie cenna, bo zapobiega powtarzaniu badań oraz umożliwia podejmowanie doświadczeń nad nowymi lekami, w sytuacji, gdy jeden kraj nie dysponuje dostateczną ilością pacjentów dla wyciągnięcia ogólnych wniosków. Chociaż zadeklarowano się bez przekonania za zwołaniem analogicznego Forum w przyszłości, większość czuła, że jest to tylko formalność. Nawet grupa zajmująca się urbanizacją, która była najbardziej zainteresowana międzynarodowymi studiami porównawczymi, rozumiała, że więcej może osiągnąć pod auspicjami UNESCO czy Europejskiej Komisji Gospodarczej.

I tak nadeszła pora zamknięcia Forum i przedstawienia propozycji oświadczenia końcowego. I znowu pojawiła się na wokandzie kwestia praw człowieka. Prasa socjalistyczna przedstawiła już Forum jako triumf dla idei odprężenia, gdy delegaci radzieccy i ich sojusznicy prowadzili jeszcze długą i zaciętą walkę. Wreszcie podali się o 5.30 rano, w poniedziałek 3 marca (pięć i pół godziny po przewidzianym terminie zakończenia Forum), gdy sprzątacze stali już w drzwiach czekając, kiedy będą mogli wejść i przygotować salę do następnego spotkania.

„Międzynarodowa współpraca naukowa – głosi oświadczenie końcowe, przyjęte przez wszystkich delegatów – wymaga rozmaitych usprawnień, które należy osiągnąć drogą porozumień dwu- i wielostronnych między rządami i innych umów międzynarodowych programów i projektów współpracy oraz poprzez sprawiedliwe udostępnienie możliwości badań naukowych i szerszego zakresu kontaktów i podróży, koniecznych dla działalności naukowej. Cel ten można osiągnąć tylko poprzez poszanowanie wszystkich zasad i pełne wprowadzenie w życie odpowiednich postanowień Aktu Końcowego z Helsinek. Wszystkie państwa uczestniczące powinny więc przestrzegać ducha i litery Aktu Końcowego, zwłaszcza jeśli chodzi o warunki konieczne dla międzynarodowej współpracy naukowej. Dlatego należy podkreślić, że poszanowanie praw człowieka i podstawowych wolności przez wszystkie państwa stanowi jeden z fundamentów istotnej poprawy ich wzajemnych stosunków i międzynarodowej współpracy naukowej na wszystkich szczeblach”

Niewątpliwie po tym osiągnięciu naukowcy zachodni broniący praw człowieka powrócili do domu uradowani. Wśród nich i ja, autor tej relacji. Ale radość moja zmieszana była z ironią, bo oto jeden z czołowych zachodnich „bojowników o prawa człowieka” powiedział żegnając kolegę: „Jacyż Polacy okazali się rozsądni!” (miał na myśli oczywiście władze polskie). Powiedziano mu bowiem, „z najlepszego źródła, ale nieformalnie, sam rozumiesz”, że nie ma teraz żadnego powodu do niepokoju w związku z Towarzystwem Kursów Naukowych: „Oni i władze rozumieją się nawzajem... TKN będzie siedzieć cicho i nie zabiegać o rozgłos, a władze zostawiają ich w spokoju!”...

TADEUSZ KONWICKI

MAŁA APOKALIPSA

Nowa powieść wybitnego prozaika

„— Chcemy ci coś zaproponować. W imieniu kolegów. Czuję jakiś mróz na plecach. Odstawiam bardzo wolno nie dopity kieliszek.

— Co chcecie zaproponować?

— Żebyś dziś o ósmej wieczorem spalił się przed gmachem centralnego komitetu partii...”

(fragment)

ZAPIS 11

POEZJA — PROZA — ESEJE — KRONIKA

W numerze: POEZJA — H.M. Enzensberger, J.Prokop, W.Wirpsza; PROZA, ESEJE — K.Brandys: Miesiące, A.Frey: O stanie oświaty raport intymny, T.Mazowiecki: Druga Gwiazd Europy, Cz.Miłosz: Szestow albo czystość rozpacz, A.Micewski: Narodowy i uniwersalny wymiar polskiej niepodległości; RECENZJE — St.Barańczak, P.Bohdnar, T.Burek, S.Kisielewski, A.Zagajewski; DOKUMENTY, KRONIKA.

ZAPIS 12

W numerze: POEZJA — Arnold Štuckl, Leszek Szaruga; PROZA, ESEJE — Wł.Bartoszewski: Powstanie Warszawskie 1944-1979; J.Bocheński: O Arnoldzie Štuckim; K.Brandys: Miesiące — II; T.Burek: Przeciwnieństwo istnienia (o piarstwie J.Andrzejewskiego); A.Szczypiorski: Głupstwo, B.Toruńczyk: OZN i endecja; J.Walc: Ja doszedłem tam, dokąd szliśmy; WYWIADY ZAPISU — z Izaakiem B.Singrem i Kazimierzem Dejmkiem; RECENZJE — St.Barańczak, R.Krynicki, A.Michnik i T.Nyczek; DOKUMENTY, KRONIKA:

Nadal w sprzedaży Zapis nr 1, 4 i następne.

Cena 1 egz. \$10.00, ££40.00, w Wlk. Brytanii 4.00

ZAMÓWIENIA wraz z wpłatą należy przesyłać na adres:

INDEX ON CENSORSHIP
21 RUSSELL STREET, LONDON WC2B, ENGLAND

W POPRZEDNICH NUMERACH

Nr 19

A. AMALRIK: Ideologie w społeczeństwie radzieckim; G. WATSON: Czy intelektualści dali się nabrać?; EKONOMIA WYZYSKU - problem rekompensaty za polski węgiel w negocjacjach polsko-radzieckich w 1956 roku - dokumenty poprzedzone wprowadzeniem M. Kamiara; P. MAREK: Stosunki gospodarcze między ZSRR a Europą wschodnią; A. MATEJKO: Czy komunizm może przetrwać?; J. WOJTASZEK: Patologia społeczna w Polsce; A. LIEDER: *Żurnal Zapisu*; T. KOŁAKOWSKA: Psychiatria sowiecka i dysydenci; W. SZAŁAMOW: Oddzielny pomiar.

Nr 20

L. KOŁAKOWSKI: Jak być konserwatywno-liberalnym socjalistą; POLSKA GOSPODARKA - STAN I PERSPEKTYWY - materiały poprzedzone wstępem prof. E. Lipińskiego: Uwagi o sytuacji gospodarczej kraju; W. BRUS: Na marginesie „Uwag o sytuacji gospodarczej kraju”; J. DREWNOWSKI: Trafna diagnoza, ale wątpliwa terapia; S. GOMUŁKA: Propozycje zmian doraźnych i długofalowych; W. NIEDBAŁ, K. OSTANIEC, A. SKRZĘTNY: Diagnoza i program - dyskusja; KARCL S.: Dzień dzisiejszy i jutro polskiej gospodarki; L. DEMBIŃSKI: Prawo i władza; J. SZADŁEK: 1968 - dziesięć lat później; K. DOROSZ: Wędrówki ziemią Ulro.

Nr 21

Wywiad z Raymondem Aronem; S. GOMUŁKA: Sytuacja gospodarcza Polski w drugiej połowie lat siedemdziesiątych; JĘZYK TOTALITARNY - L. BOD: Język i polityka; A. WAT: Semantyka języka stalinowskiego; K. MUELLER: Komunikacja sterowana; T. STRZYŻEWSKI: Zamiast posłowania do „Czarnej księgi cenzury PRL”; GRUDZIŃSKA-GROSS: Świat zaarrestowanych słów; T. MARCZAK: Poczucie rzeczywistości jako opium; J. ETKIND: Polityka i prawda; O książce A. Micewskiego - L. DEMBIŃSKI: Totalizm i prawo do sprzeciwu; A. POSPIESZAŁSKI: Jak korzystać z marginesów wolności; P. KOHOUT: Zasłużony pogrzeb; Historia jednego uwolnienia.

Nr 22

L. KOŁAKOWSKI: Rewolucja jako piękna choroba; J. T. GROSS: W zaborze sowieckim; J. LEWANDOWSKI: Wokół biografii Krzysztofa Kamila Baczyńskiego; B. DEBICKI: Sztuka i rewolucja; SŁOWIANOFIL - A. SINIAWSKI - wywiad *Åneksu*; A. BESANCON: Solżenicyn i Zachód; ANONIM: Naród - religia - misja - odpowiedzialność; A. JANOW: Państwo idealne Gennadija Szymanowa; DOKUMENTY - Towarzystwo Kursów Naukowych.

NAKLADEM ANEKSU

1956

W DWADZIEŚCIA LAT PÓŹNIEJ
Z MYŚLĄ O PRZYSZŁOŚCI

Materiały z konferencji zorganizowanej w Paryżu w XX rocznicę Polskiego Października i Rewolucji Węgierskiej, z udziałem m.in. B.Baczki, W.Brusa, L.Kotakowskiego, A.Michnika, K.Pomiana, A.Smolara oraz wielu wybitnych intelektualistów węgierskich, czeskich, rosyjskich i francuskich

Str. 160

US\$6.00, FF/Skr 25.00, £2.50

Stanisław Barańczak

SZTUCZNE ODDYCHANIE

Poemat wybitnego przedstawiciela powojennego pokolenia poetów.
Drugie wydanie bibliofilskie z grafikami Jana Lebenstela

Str. 45

US\$6.00, FF/Skr 25.00, £2.50

CZARNA KSIĘGA CENZURY PRL – TOM 2

Kilkusetstronicowy zbiór tajnych dokumentów Głównego Urzędu Kontroli Prasy, Publikacji i Widowisk w Warszawie.

„... Z lektury całości zbioru wyłania się obraz przerażający... Nie wahał się powiedzieć, że mamy do czynienia z jedną z największych demaskacji całego okresu powojennego, z aktem, który porównać można jedynie z odległymi już w czasie rewelacjami Światły... Działalność cenzury w PRL musi zostać jak najszerszej ujawniona...”

Z Oświadczenia
Komitetu Samoobrony Społecznej „KOR”

Tom 1 – str. 248

US\$8.50, FF/Skr 35.00, £3.50

Tom 2 – str. 470

US\$17.00, FF/Skr 75.00, £7.50

250

ZBIORY OŚRODKA KARTA

Cena: US\$4.00, FF/Skr 15.00, £1.75