

„AN

35

KRAK



WYDAWNICTWO
KRAK
WARSZAWA
1986

EKS”

kwartalnik polityczny

Inteligencja, „Solidarność”, władza

A. WALICKI – W. KUCZYŃSKI – J. J. LIPSKI – K. POMIAN

KRZYSZTOF DOROSZ
Przeciw gnostykom

FRANÇOIS FURET
Zrozumieć Rewolucję Francuską

SIMON LEYS
Orwell, czyli wstręt do polityki

ANEKS
KWARTALNIK POLITYCZNY

ISSN 0345-0295
© by ANEKS – Political Quarterly

REDAGUJE ZESPÓŁ

Redaktor: Aleksander Smólar
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
£9,00; US\$19,00

Cena prenumeraty pocztą lotniczą wynosi:

USA i Kanada	US\$32,00; £15,00
Ameryka Płd. i Łacińska	£15,00
Bliski Wschód	£13,50
Australia	£18,00

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

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
- czeku, PO, International MO wystawionego na
ANEKS (61 Dorset Road, London W5 4HX, England)

Fotoskład: Libra Books, 9 Ravenscourt Avenue, London W6 0RF, England
Printed and bound in Great Britain

"ANEKS"

kwartalnik polityczny

35/1984



spis treści

Krzysztof Dorosz: Przeciw gnostykom	3
François Furet: Zrozumieć Rewolucję Francuską	34
Simon Leys: Orwell, czyli wstręt do polityki	53
Łucjusz: O myśleniu totalitarnym	71

FELIGENCJA, „SOLIDARNOŚĆ”, WŁADZA

Andrzej Walicki: Myśli o sytuacji politycznej i moralno-psychologicznej w Polsce	82
Adam Kuczyński: W tym pajwiększy jest ambaras... ..	105
Józef Lipski: W ođpowiedzi Andrzejowi Walickiemu ..	119
Krzysztof Pomian: „Pon się boją we wsi ruchu”	125
Andrzej Walicki: Odpowiedź moim krytykom	137
redakcji	151

WSPOMNIENIA

Andrzej Lasota: Siła i zasady	152
Krzysztof Dorosz: Intelektualne źródła leninizmu	157
autorach	161

APEL NA RZECZ POLSKICH ROBOTNIKÓW

W 1977 ROKU grupa intelektualistów z wielu krajów* wystąpiła z Apellem na Rzecz Polskich Robotników. Dary odesłane z całego świata umożliwiły udzielenie skutecznej pomocy finansowej i prawnej wielu ofiarom prześladowań i ich rodzinom.

OBECNIE fala aresztowań i represji jest o wiele większa – i o wiele większe są potrzeby. Jako powiernicy Funduszu ponawiamy apel do osób indywidualnych i stowarzyszeń o udzielenie pomocy prześladowanym działaczom «Solidarności» – robotnikom, intelektualistom, studentom i ich rodzinom.

WPLATY należy przesyłać na konto:

APPEAL FOR POLISH WORKERS

Irving Trust Company

Account No. 0376-48-400

36-38 Cornhill, London EC3V, U.K.

Włodzimierz Brus – Leszek Kołakowski – Czesław Miłosz

* *Daniel Bell* (USA), *Włodzimierz Brus* (Wlk. Brytania), *Mary McCarthy* (USA), *Robert Conquest* (Wlk. Brytania), *Pierre Duix* (Francja), *Pierre Emmanuel* (Francja), *Gustaw Herling-Grudziński* (Włochy), *Leszek Kołakowski* (Wlk. Brytania), *Edward Lipiński* (Polska), *Giolo Mann* (RFN), *Czesław Miłosz* (USA), *Iris Murdoch* (Wlk. Brytania), *Denis de Rougemont* (Szwajcaria), *Laurent Schwartz* (Francja), *Ignazio Silone* (Włochy), *Piotr Słonimski* (Francja), *Alfred Tarski* (USA).

Zaprenumeruj «Aneks»

Powiększ fundusz wydawniczy pisma

zapewni to dalsze regularne ukazywanie się «Aneksu»
oraz jego docieranie do krajowych czytelników

Krzysztof Dorosz

PRZECIWI GNOSTYKOM

„Nie żywią zaiste dla tego dzieła stwórcy i dla naszej ziemi żadnego uznania, ale niemniej głoszą, że dla nich powstała nowa ziemia, na którą stąd odejdą z pewnością...” W tych słowach Plotyna, skierowanych przeciwko gnostykom, zawarta jest kwintesencja światopoglądu zwanego gnostycyzmem. A zastosować je można z powodzeniem nie tylko do chrześcijańskich herezji z pierwszych wieków po Chrystusie, lecz również do niektórych religijno-rewolucyjnych ruchów, powstałych w tyglu renesansu i reformacji, i do mitologii komunistycznej dwudziestego stulecia. Nie znaczy to oczywiście, że dualistyczna gnoza późnego antyku i marksizm-leninizm są tym samym, lecz że wyrastają z tego samego podłoża lub, nieco ostrożniej mówiąc, stanowią wyraz pewnej postawy, która może dochodzić do głosu w różnych epokach historycznych, odmiennych warunkach kulturowych i rozmaitych postaciach światopoglądowych. O tej właśnie postawie, o jej chrześcijańskim wcieleniu i współczesnych perypetiach traktuje niniejszy szkic.

Zacznijmy od omówienia gnozy klasycznego okresu, czyli poglądów tak dalece kwestionujących sens stworzonego świata, że musiały wydać się niepojętą herezją nie tylko Ojcom Kościoła, hołdującym biblijnej tradycji dobrego Boga-stworzyciela, lecz również Plotynowi, z jego greckim poczuciem kosmicznego ła-

du. Następnie spróbujemy wyciągnąć kilka ogólnych wniosków i spojrzeć na gnostycyzm jako na pewien szczególnie sposób przeżywania świata i Boga, po czym przejdziemy do odrodzenia postawy gnostycyckiej w czasach nowożytnych. Traktując gnostycyzm jako uniwersalną postawę, zakorzenioną w negacji świata i w próbie poszukiwania zbawienia poprzez poznanie sensu kosmicznej i duchowej historii człowieka, w komunizmie zobaczymy współczesną, a zarazem skrajną formę dawnych herezji. Pod koniec wreszcie postawimy pytanie o drogi wyjścia z zakłętego kręgu gnostycyckich wizji, które ciążyą na myśleniu całej naszej epoki.

Metafizyczna kontestacja świata

Patrząc na gnozę późnego antyku z perspektywy naszych czasów, możemy powiedzieć, że w wymiarze metafizycznym, a częściowo również społecznym, był to najbardziej radykalnie kontestatorski ruch w dziejach ludzkości. Współczesne protesty czy nawet rewolucje inspirowane przez tradycje lewicowo-utopijne błędną w porównaniu z negacją świata charakterystyczną dla znakomitej większości sekt gnostycyckich. Pomijając na razie zasadniczą różnicę światopoglądową, czyli fakt, że w przeciwieństwie do współczesnych kontestatorów gnostycy byli ludźmi na wskroś religijnymi, należy podkreślić różnice w nastawieniu wobec zastanego świata. I jedni, i drudzy widzą wprawdzie i potępiają jego zło; i jedni, i drudzy przekonani są, że zło świata radykalnie uniemożliwia życie godne człowieka. Rewolucjoniści i kontestatorzy chcą wszelako świat zmienić; pragną go przekształcić tak, by człowiek nie cierpiał już więcej ucisku i by jego twórczy potencjał mógł się swobodnie rozwijać. Gnostycy natomiast propozycję przemiany świata potraktowaliby jako czyste szaleństwo, płynące z podszeptu demonicznych sił. Świata zmieniać nie należy, należy go natomiast odpowiednio zinterpretować. Poprawna interpretacja bowiem, uwzględniająca całą duchowo-kosmiczną historię człowieka, stworzenia i rządzących nim istot niematerialnych przynosi ostateczne wyzwolenie. Posiadając odpowiednią wiedzę, czyli gnozę, duch człowieczy jest w stanie opuścić więzienie materialnego świata i połączyć się raz

na zawsze z Bóstwem. Oto cel godny gnostyka, człowieka uważającego się – zgodnie z trójpodziałem ludzkości na somatyków (hylików), psychików i pneumatyków – za istotę, w której dominuje pierwiastek duchowy i która jest zdolna do uchwycenia boskiego elementu uwięzionego we własnej duszy. Do prerogatyw pneumatyka, tego, kto posiadał najwyższe poznanie procesów zbawienia, będziemy jeszcze powracać w toku naszych rozważań.

Zatrzymajmy się tymczasem przy osobliwym radykalizmie kontestacji gnostyckiej. Skrajność i głębia tego radykalizmu nie ulega najmniejszej wątpliwości. To nie urządzenie świata jest wadliwe – twierdzili gnostycy – lecz cały świat od początku do końca. Nie społeczeństwo jest złe, lecz kosmos, nie układy zbiorowego życia, lecz architektoniczne koncepcje całego materialnego i psychicznego świata. Życie człowieka, jedynej duchowej istoty pośród materialnego otoczenia, jest zniewoleniem zadekretowanym przez stwórcy, który w pewnych schematach gnostyckich (wywodzących się z irańskiego dualizmu) reprezentuje wieczny pierwiastek zła, w innych zaś jest swego rodzaju upadłym aniołem, istotą wprowadzie duchową, ale podlejszego dużo autoramentu niż Bóg Najwyższy, z którym łączą go stosunki antagonistyczne.

Wszechświat jest tworem bądź wręcz: złym, bądź nieudatym: dziełem kosmicznego nieuka i ignoranta, istoty klótlivej i małostkowej, której marzy się współzawodnictwo z prawdziwym Bóstwem. W niektórych podaniach gnostyckich ów ogarnięty fałszywą ambicją tworzenia demiurg po to tylko stwarza człowieka, by w materialno-psychicznym pancerzu uwięzić cząsteczki duchowego światła, które niegdyś, na skutek katastrofy, jaka miała miejsce *in divinis*, spadły do niższych światów. W innych systemach stworzenie człowieka przedstawione jest jako niebotyczne partactwo szalonego demiurga, który lepi wprowadzie swoje dzieło na obraz i podobieństwo niebiańskiego antroposa, lecz nie będąc istotą w pełni duchową i działając w świecie niższym, z konieczności rzeczy posługuje się krzywym zwierciadłem. Skutki tego przedsięwzięcia są oplakane. Bezkształtna czlekopodobna figura nie może utrzymać się na nogach i – jak opowiada gnostyk Saturninus – wije się na ziemi jak robak. By

złemu zaradzić, należy człowiekowi sprowadzić z wyższych światów prawdziwą duszę. Zadania tego podejmuje się Szatan, który z niebios zwabia ludzkie dusze na ziemię, obiecując im niesłychane rozkosze. Według innej jeszcze wersji Logos, istota z otoczenia prawdziwego Boga, lituje się nad bezkształtną ohydą wiążącą się na ziemi i z wyższych światów zsyła człowiekowi iskrę bożą². W spekulacjach szkoły słynnego gnostyka Walentyna duchowy element przekazuje podstępem nowo stworzonemu człowiekowi tak zwana Matka Sophia, istota duchowa od demiurga-partacza stojąca hierarchicznie dużo wyżej, ale odpowiedzialna za pierwotną katastrofę *in divinis*, o której była już mowa. Sophia bowiem, wprawdzie w dobrej wierze, pokusiła się o rzecz niemożliwą, a mianowicie o zrozumienie wielkości Najwyższego Boga. Ten czyn zakłócił równowagę boskiej Pełni (*Pleromy*) i w rezultacie doprowadził do powstania niższych światów. Tam to znalazły się cząsteczki duchowego światła, które połączywszy się z człowiekiem mają szansę rozwoju i utrzymania z czasem od Logosu zbawczej wiedzy, która umożliwi im powrót do świata duchowego³.

„Ja jestem Ojcem i Bogiem i nade mną żadnego nie ma boga” – powiada demiurg-stworzyciel na wzór znanej formuły z Izajasz („Ja jestem Jahwe-i nie ma innego. Poza mną nie ma boga” . Iz 45,5). Wolne żarty – odpowiadają gnostycy – uczniowie Karpokratesa, Basilidesa czy Marcjona. Bóg, który mieni się istotą najwyższą, jest tylko zarozumiałym uzurpatorem. Jest on bogiem zazdrosnym wprawdzie, lecz nie o nas; zazdrości on Bogu Najwyższemu i nie życzy sobie, byśmy o Nim cokolwiek wiedzieli. Poznanie Bóstwa bowiem, czyli duchowa gnoza, prowadzi do wyzwolenia się z tyranii demiurga i do zbawienia w wyższym świecie, który jest duchowym domostwem człowieka. Ignorancja skazuje nas na niewolę: codziennie męczymy się w okowach materialnego świata, codziennie służymy naszej cielesności i płacimy haracz naturze, nie wiedząc, że poza tym więzieniem jest świat inny, lepszy, świat ducha wolny od obrzydliwości materii⁴. Dopiero gdy dowiadujemy się o Bogu Najwyższym – którego Walentyn nazywa Przepaścią, a Basilides Niebytem Boga – o Nieznanym, który nie stworzył tego nikczemnego świata, wiemy, że jesteśmy w jarmie okrutnych i podłych aniołów ciemności⁵.

Odruch ucieczki

Nieubłaganą konsekwencją gnostyckiego radykalizmu jest ucieczka od świata. Świat jest przecież tylko okrutnym więzieniem, gdzie wtrącono nas nie prawomocnym wyrokiem sądu, lecz ślepym zrządzeniem losu. Nie ma żadnych rozsądnych powodów, by nie skorzystać z każdej nadarzającej się sposobności ucieczki, zwłaszcza że próba naprawy stosunków panujących w więzieniu jest niepodobieństwem: nawet gdyby przyniosła powodzenie, ani na jotę nie przybliżyłaby nas do upragnionego zbawienia. Gnostycy zresztą takiej możliwości w ogóle nie brali pod uwagę. Jeżeli o niej wspominam, to tylko po to, by uprzedzić pytanie, którego naszym dwudziestowiecznym umysłem trudno w tym kontekście nie zadać.

Perspektywa „metafizycznej” ucieczki ze świata wyływa nie tylko z radykalizmu gnostyckiego, opartego na skrajnie negatywnej ocenie całego kosmosu. Gnostycy z całą świadomością i „czystym sumieniem” mogą sobie na ucieczkę pozwolić, ponieważ, po pierwsze, wiedzą „dokąd” uciekać, a po drugie, nie są obciążeni żadnym poczuciem winy za zło, którego nawet sami są sprawcami. Innymi słowy, posiadają oni intuicję całkowicie akosmicznej transcendencji jako ostatecznego celu życia i wszystkich duchowych dążeń człowieka, a zarazem wolni są od poczucia grzechu pierworodnego. Oba te elementy gnostyckiego światopoglądu są niezwykle ważne i, jak się jeszcze przekonamy, mają one swoje odpowiedniki w gnostycyzmach epoki nowożytnej. Zacznijmy od transcendencji. Intuicja całkowicie akosmicznego Najwyższego Dobra – a wiele wskazuje na to, że u gnostyków była ona bardzo silna – przesądza właściwie wszystko. Jeżeli takie Dobro istnieje, jeżeli znaleźć można prowadzące doń drogi i jeżeli zarazem świat, w którym przyszło nam żyć, jest dziełem istoty bądź wręcz złej, bądź kosmicznego partacza wrogiego duchowym aspiracjom człowieka, wybór jest oczywisty. Ucieczka od świata jest dobrem jednoznacznym.

Sprawa komplikuje się w przypadku współczesnych ruchów kontestatorskich. Aktywizm społeczny tych ruchów i dążenie do budowy nowego, lepszego świata wydają się być wolne od wszelkiego eskapizmu. Pamiętajmy jednak, że współczesne ru-

chy kontestatorskie są na ogół dziedzicami renesansu, a potem ateistycznego humanizmu i świadomość transcendencji jest im obca. Ograniczone zatem do świata, nie mają „dokąd” uciekać. Jeżeli nawet przejęły one i ześwieczyły schematy religijnego zbawienia, odebrały im wszelki walor transcendentny. Słowem, jeżeli w światopoglądzie radykalizmu społecznego istnieje odruch ucieczki, jej celu należy szukać nie poza światem, lecz w nim samym⁶.

Mówiąc „odrch ucieczki” mam na myśli nie tyle motywacje psychologiczne, co elementy światopoglądowe. Jest chyba rzeczą oczywistą, że całkowita negacja danej rzeczywistości, czy to w wypadku gnostyków, czy współczesnych kontestatorów, implikuje ów „odrch ucieczki”. Jeżeli totalnie neguję i potępiam świat czy dane społeczeństwo, nie mogę już dłużej żyć z czystym sumieniem; jakikolwiek kontakt z przenikniętą na wskroś złą rzeczywistością oznaczałby, iż ją, choćby w pewnej mierze, afirmuję. Dlatego w zasadzie mam tylko wybór między odejściem od przedmiotu mojej negacji lub jego zniszczeniem. Współczesne ruchy kontestatorskie wybierają najczęściej to drugie. Ale nie jest to na ogół świadomy wybór dokonany w płaszczyźnie społecznej; wiele wskazuje na to, że jest on już tylko praktyczną konsekwencją quasi-mitycznej opcji, podjętej w sferze światopoglądowej. Ta opcja to właśnie „odrch ucieczki”, myślowej ucieczki do brutalnego i zepsutego świata w „królestwo wolności”, w epokę komunizmu, która tylko czeka na odpowiedni dekret bolszewickiej władzy, w socjalizm, o którym tyje tylko wiadomo, iż to „bardzo dobra rzecz”, słowem, w „akosmiczną” utopię. Nazywam ją „akosmiczną”, bo tak jak transcendencja gnostyków, nie ma ona żadnych punktów stycznych z realnie istniejącym światem, w którym żyjemy. Jest najwyższym dobrem, bytującym niejako poza kosmosem. I dlatego próby realizacji tego dobra w świecie, niejednokrotnie przez kontestatorów podejmowane, muszą przynosić zniszczenie organizmu społecznego i zniewolenie człowieka. Wszak przemoc i gwałtowność porywu rewolucyjnego, przemoc prowadząca do ujarzmiania wszystkich i wszystkiego, co wymyka się poznawczym schematom rewolucjonistów, wynika nie tylko z dynamiki nagłych przemian społecznych, lecz również z radykalnego odwrócenia się od

zastanej rzeczywistości. W porównaniu ze „zbawieniem” świata przy pomocy akosmicznej utopii, ucieczka gnostyków w duchowe zaświaty wydawać się może nieszkodliwym działaniem.

Poznanie i negacja świata

Gnosis po grecku znaczy poznanie i nie ulega wątpliwości, że poznanie jest istotną cechą gnostyckiego światopoglądu w jego wersji zarówno klasycznej, jak i współczesnej. Wprawdzie nowych gnostyków dzieli od dawnych sprawa niebagatelna, bo usunięcie transcendencji z widnokregu umysłowego, ale struktura światopoglądu – jeżeli tak można powiedzieć – pozostaje bardzo podobna: świat jako siedlisko absolutnego zła, zasługujący jedynie na całkowitą negację i wrzucony w ów świat człowiek poszukujący dróg ratunku. Znalezienie drogi ratunku nie jest oczywiste ani łatwe, jedno wszak pozostaje bezsporne: wszelkie układy ze światem czy próby jego reformy są zdecydowanie wykluczone. Trudno się wobec tego dziwić, że zrozpaczony człowiek szuka swego zbawienia nie w moralnym działaniu – ze względu na zło świata nie ma ono przecież sensu – lecz w poznaniu, które daje radykalnie nową perspektywę na zmagania człowieka i które, przynajmniej zrazu, pozwala przyjąć postawę niezaangażowanego obserwatora. I dawni, i nowi gnostycy dróg wyjścia z opresywnego świata-więzienia szukają w poznaniu; jedni w poznaniu prawidłowości duchowego kosmosu i metafizycznego przeznaczenia człowieka, inni w poznaniu praw rządzących materialnym światem, przede wszystkim życiem społecznym. I jedni, i drudzy skłonni są twierdzić, że dana im została wiedza pewna i niezawodna, a ponieważ dotyczy ona „mechaniki” kondycji ludzkiej – czy to w wymiarze transcendentnym, czy społecznym – jest to wiedza prowadząca do zbawienia.

Zatrzymajmy się na chwilę przy poznaniu. Czy jest ono rzeczywiście najważniejszą i konstytutywnym elementem światopoglądu gnostyckiego? Nazwa „gnoza” czy „gnostycyzm” wskazuje, że za taki musiał być kiedyś uważany. Z konwencjonalnie religijnego punktu widzenia podejmowana przez gnostyków próba poznania tego, w co chrześcijanie, żydzi czy muzułmanie mogli tylko wierzyć, wydaje się szokująca i skażona grzechem

pychy. Ale gnoza, czyli poznanie pewnej rzeczywistości duchowej, nie zawsze była tabu nawet w bardziej ortodoksyjnych nurtach chrześcijaństwa. O poznaniu Boga, choć w sensie nie dosłownym, mówili mistycy, a terminem i pojęciem gnozy posługiwali się tacy Ojcowie Kościoła, jak Klemens z Aleksandrii i jego uczeń Orygenes. „Gnoza w istocie rzeczy – nauczał Klemens – jest po prostu aktywnością wiary pragnącej zrozumieć swój przedmiot, czyli Chrystusa”⁷. To nie spekulacje na temat wyższych światów duchowych czyniły z gnostycyzmu herezję, lecz dualizm – pisze kardynał Jean Daniélou w swoim trzytomowym dziele o doktrynach chrześcijańskich pierwszych kilku wieków naszej ery⁸. Warto tu może dodać, że w systemie Marcjona, jednego z bardziej znanych w historii gnostyków, element poznania nie odgrywa prawie żadnej roli. Liczy się tutaj nie duchowa iluminacja, lecz wiara. Również szereg innych cech tego systemu odróżnia Marcjona od typowych gnostyków. Ale na pytanie, czy Marcjona można w ogóle do gnostyków zaliczyć, wybitny znawca przedmiotu Hans Jonas odpowiada twierdząco, powołując się na jego skrajny antykosmiczny dualizm. W tej dualistycznej wizji poczesne miejsce zajmuje idea stwórcy jako istoty duchowej niższej rangi, powodującej się zapędami dyktatorskimi, oraz koncepcja zbawienia jako wyzwolenia spod jego władzy⁹.

Można zatem zaryzykować pogląd, że o gnostycyzmie – czy to dawnym, czy bardziej współczesnym – stanowi nie tyle prowadząca do zbawienia wiedza, co dualizm zakorzeniony w radykalnej negacji kosmosu czy świata społecznego. Powiadam „zaryzykować pogląd”, ponieważ sprawa nie jest przesądzona ani łatwo rozstrzygalna. Wiele jednak wskazuje na to, że klasyczny gnostycyzm, mimo całego swojego eklektyzmu, mimo wchłonięcia motywów greckich, chrześcijańskich czy żydowskich, był tworem egzystencjalnie dosyć jednorodnym. Owe różnorakie motywy stanowiły budulec, powszechnie dostępny w intelektualnej i religijnej kulturze późnego antyku, główna idea natomiast oparta była na silnym i głębokim przeżyciu zła świata i transcendencji Boga.

W przypadku chrześcijańskiego gnostycyzmu świadomość zła świata jest prawdopodobnie w znacznej mierze korelatem przeżycia transcendencji Boga. Historia religii poucza, że za intuicję

transcendencji płaci się często utratą poczucia immanencji; innymi słowy, że im wyżej ku Bogu człowiek sięga, tym bardziej obojętny czy wręcz zły wydaje mu się świat. Lecz silną intuicją transcendencji neutralizuje kontekst danej tradycji religijnej czy filozoficznej i, choć stanąwszy twarzą w twarz z Bogiem człowiek nie czuje się już częścią świata, do gnostyckiej skrajności nie dochodzi. Można więc sądzić, że fundamentem dualistycznej wizji gnostyckiej jest nie tyle przeżycie transcendencji, co radykalna negacja świata. Gnostycyzm – stwierdza znawca jego współczesnych mutacji, amerykański myśliciel polityczny niemieckiego pochodzenia, Eric Voegelin – „można zapewne pojmować jako skrajny wyraz ludzkiego przeżycia przerażenia istnieniem i pragnienia ucieczki zeń”¹⁰.

Tok naszych dotychczasowych rozważań i zaproponowana przez Voegelina formuła pozwalają uogólnić zjawisko gnostycyzmu i dostrzec w wielu współczesnych ruchach politycznych, światopoglądach czy postawach odpowiedniki dawnych herezji chrześcijańskich. Nie znaczy to oczywiście – powiedzmy to raz jeszcze – by leninizm, dajmy na to, wywodził się z systemu Marcjona czy był po prostu jego współczesną wersją. Tak bezpośrednie związki między odległymi od siebie w czasie i przestrzeni światopoglądami można sobie wyobrazić chyba tylko za sprawą podszeptów diabelskich. Bardziej realistycznie rzecz ujmując, można powiedzieć, że gnostycyzm jest archetypem pewnej sytuacji egzystencjalnej, być może nie powszechnej, ale na tyle fundamentalnej, że dochodzącej do głosu w różnych epokach i kontekstach kulturowych. Ale określenie gnostycyzmu jako archetypu sytuacji egzystencjalnej nie ogranicza go do negacji świata wynikającej z „przerażenia istnieniem”. Z obrazu kosmosu jako siedliska absolutnego zła wynika szereg konsekwencji, niezależnych od czasu i miejsca ich występowania. Jedną z takich konsekwencji jest szukanie zbawienia na drodze poznania, inną osobliwa etyka, sprzeczna z podstawowymi intuicjami tradycji judeo-chrześcijańskiej.

Niewinność człowieka

W przeciwieństwie do tradycji judeo-chrześcijańskiej, w wizji gnostyckiej człowiek jest całkowicie niewinny. Nie ma tu mowy

o żadnym grzechu pierworodnym i o ludzkiej winie. Za całe zło świata odpowiedzialny jest bądź jego demoniczny stwórca, bądź owa katastrofa *in divinis*, która miała miejsce na długo przed stworzeniem kosmosu i człowieka. Podobnie w mitologii komunistycznej. Zło jest wynikiem wadliwej organizacji stosunków społecznych i z kondycją ludzką nie ma wiele wspólnego. Winę ponosi system, społeczno-ekonomiczny kosmos, którego kapitałiści są nie tyle twórcami, co powodującymi się własnym interesem rzecznikami. System jest tak przeniknięty zepsuciem, że wszelkie próby jego sanacji skazane są na niepowodzenie; rewolucja przyniesie urzeczywistnienie myślowej negacji systemu, czyli jego fizyczne zniszczenie. W ten sposób człowiek – niewinna ofiara wrzucona w okrutny kosmos ślepych zrządzeniem losu – zostanie wywołony.

Niewinność człowieka w perspektywie gnostyckiej związana jest z jednej strony z koncepcją demonicznego stwórcy, który działając na naszą szkodę wtrącił nas do kosmicznego więzienia, z drugiej zaś z poznaniem jako drogą do zbawienia. W chrześcijaństwie pierwszym krokiem do zbawienia jest świadomość grzechu, drugim pokuta; Chrystus przychodzi, by zbawić nas od grzechu i umożliwić powrót do Boga. W gnostycyzmie natomiast, gdzie człowiek nie jest obciążony żadną winą, Chrystus przychodzi jako przewodnik otwierający dostęp do duchowego poznania¹¹. Trudno zresztą, by było inaczej w systemie, w którym ludzka niewinność ugruntowana jest co najmniej podwójnie: po pierwsze, zło bytujące w kosmosie jest rezultatem uczynku nie człowieka, lecz bogów, a po drugie, wszelkie zasady etyczne i normy moralności pojęte są jako zręczny chwyt przebiegłego demiurga, którego prawodawstwo ma jeden tylko cel: powstrzymać nas przed wydostaniem się z kosmicznego zakładu penitencjarnego. Ba, nawet pojęcie sprawiedliwości jest dziełem tyrańca, ograniczającego swobodę jednostki: ten, kto podporządkowuje się normom sprawiedliwości – powiadali gnostycy – wyrzekł się władzy nad własnym ja¹². Mamy tutaj do czynienia z usankcjonowanym metafizycznie gestem odrzucenia wszelkich obiektywnych norm ludzkiego współzycia, a zarazem motywem ich bezpośredniego i świadomego gwałcenia¹³.

Porównanie ze współczesnymi ruchami kontestatorskimi narzuca się niemal samo. Normy prawne, w jakich wypadło nam żyć, są tylko emanacją ustroju kapitalistycznego i pozbawione są wartości obiektywnej. Sprawiedliwość jest sprawiedliwością mieszczańską, której funkcją jest utrzymanie nas w niewoli aktualnie istniejących stosunków społeczno-gospodarczych. Gwałcenie zatem norm tej sprawiedliwości nie tylko nie jest naganne, lecz jest aktem prowadzącym do wyzwolenia. Człowiek uciskany przez system jest niewinny: nie jest on jego współtwórcą, lecz ślepą ofiarą. Ślepą oczywiście do chwili, gdy uzyska dostęp do zbawczej wiedzy oferowanej mu przez proroków, którzy zgłębili tajniki jego prawdziwego przeznaczenia. A kiedy przeniknie już utkaną przez system sieć pozorów, zrozumie, że „aniołowie, którzy stworzyli świat, ustanowili «sprawiedliwe uczynki» po to, by za ich pomocą poprowadzić ludzi do niewoli”¹⁴. Rzecz jasna, współcześni kontestatorzy nie będą mówić o żadnych istotach duchowych. Ale jeżeli w tym zdaniu, wypowiedzianym przez znanego z Dziejów Apostolskich gnostyka, Szymona Mąga, zastąpić „aniołów, którzy stworzyli świat” na przykład „burżuazją”, warunkom gnostyckiej wizji współczesnych kontestatorów i rewolucjonistów stanie się zadość.

Etyczne konsekwencje niewinności

W klasycznym gnostycyzmie niewinność człowieka, w połączeniu z niezwykle wyostrzoną świadomością zła świata, miała dwie główne konsekwencje etyczne: skrajny ascetyzm i skrajny libertynizm. Obie te postawy wynikają z odmówienia światu wszelkich wartości. Ascetyzm dąży do maksymalnego ograniczenia kontaktów ze światem, libertynizm natomiast wychodzi z założenia, że kosmiczne zło w niczym nie może zagrozić duchowości człowieka, czyli jego akosmicznej substancji. Poza tym i ascetyzm, i libertynizm są strategiami prowadzącymi w rezultacie do zbawienia. Ograniczając wszelkie stosunki z materialną rzeczywistością, ascetyzm usiłuje radykalnie zrywać więzi ze wszystkim, co człowieka zniewala. Dla wielu gnostyków takie instytucje, jak małżeństwo, rodzina, kościół czy władza były przedmiotem bezbrzeżnej pogardy; unikali ich jak zarazy, w świętym

przekonaniu, że styczność z nimi oznacza jedynie uwikłanie w świecie, czyli umacnianie okrutnego jarzma kosmosu.

Niebezpieczeństwo było podwójne. Małżeństwo, na przykład, dla tych, którzy chcieliby je zawrzeć, stanowiło bezpośrednie osobiste zagrożenie, a wszystkich innych pograżało na dłużej w okrucieństwie materialnego bytu. Będąc przecież spełnieniem woli demiurga, musiało utrwalać jego władzę, a zarazem utrudniać zbawienie i odsuwać moment jego nadejścia. W małżeństwie większość gnostyków widziała li tylko sprośną obrzydliwość; Marcjon, a później Mani, dali wyraz rozpowszechnionemu w gnostyckich grupach przekonaniu, że cały mechanizm rozmnażania jest genialnym podstępem aniołów ciemności, służącym do zatrzymania ludzkich dusz w kosmosie¹⁵. Warto podkreślić, że skrajna asceza gnostyków nie ma nic wspólnego z ascezą chrześcijańską. Nie chodzi w niej bowiem na ogół o uświęcenie ludzkiego życia, lecz o pokrzyżowanie planów złego demiurga. Nie jest to, ściśle rzecz biorąc, etyka; lecz – jak powiada Hans Jonas – „metafizyczna strategia”¹⁶.

Metafizyczna strategia leży również u podstaw gnostyckiego libertynizmu. Bóg, któremu gnostyk pragnąłby służyć, jest istotą nieznaną, Bogiem radykalnej transcendencji i uosobieniem królestwa absolutnej wolności, która jest ostatecznym celem ludzkiego życia. Podobnie ma się rzecz z iskrą bożą, duchowym pierwiastkiem zaklętym w głębinach duszy człowieka. W stosunku do świata owa iskra jest niemal tak odległa i transcendentna, jak Bóg i niewiele właściwie o niej wiadomo. Dlatego zarówno Boga, jak i duchową substancję człowieka charakteryzuje lepiej pojęcie nicości niż bytu¹⁷. Słowem, z najwyższych wartości gnostyckiego światopoglądu niewiele, praktycznie rzecz biorąc, wynika: żadne normy czy prawa nadające kierunek ludzkim decyzjom, żadne cele i żadne obligacje. Egzystencją człowieka rządzi totalna rewolta przeciwko stwórcy świata i gorące pragnienie zniweczenia jego zamysłów i władzy. Jednym wyrazem tej rewolty i tego pragnienia jest asceza, innym – libertynizm.

Dla „gnostyka-libertyna” wszystko jest dozwolone. W pierwszych fazach swojej drogi ku wyzwoleniu usiłuje on niszczyć okowy materialnego świata, sprzeciwiając się aktywnie woli i dekretom demiurga. Jeżeli demiurg zakazuje, na przykład, cu-

dzołóstwa i kradzieży, oznacza to, że cudzołożyć i kraść nie tylko można, ale i trzeba. Niektórzy gnostycy wyznawali doktrynę zwaną pekatyzmem: mniemali, że demiurg ma jedynie ograniczony zapas grzechów i zła, grzeszenie zatem prędzej czy później wyczerpie ów zapas i położy kres jego panowaniu¹⁸. Inni uważali, że czyniąc zło – spłacają okrutnemu stwórcy haracz. Wierząc w reinkarnację, utrzymywali, że duch ludzki musi w swoich ziemskich wędrówkach zakosztować i zaznać wszystkiego; pominięcie czegośkolwiek – doznań czy czynów – oznacza dalsze przykucie do ciała i dalszą wędrówkę przez kazamaty kosmosu. A na poparcie swoich argumentów przytaczali słowa Chrystusa z Ewangelii św. Łukasza: „Mówię ci, nie wyjdiesz stamtąd, póki ostatniego pieniążka nie oddasz” (Łk 12,59). Jeszcze inni przekonani byli, że brutalne gwałcenie powszechnych norm moralnych i konwencji społecznych ma walor terapeutyczny. Dokonuje ono mianowicie radykalnego zniszczenia umysłowych i cielesnych zwyczajów człowieka – które są niczym innym, jak tylko wynikiem represyjnego ustawodawstwa demiurga – i budzi do życia prawdziwą duchową istotę człowieka²⁰.

Odwrócenie biegunów dobra i zła

Kiedy mówimy, że gnostycy czynili zło czy grzeszyli, posługujemy się naturalnie konwencjonalnym kryterium moralności. W ich mniemaniu jednakże, przynajmniej tych bardziej konsekwentnie myślących, zło musiało być dobrem, a dobro złem. Bo skoro prawie cały człowiek – z wyjątkiem głęboko ukrytej substancji duchowej – opętany jest przez diabła, skoro kosmos przeniknięty jest po brzegi nicością, każdy czyn, każdy krok podjęty w świecie, musi być w gruncie rzeczy złem. Dlatego żaden sakrament i żadna instytucja – chrzest, komunია, kościół – nie jest w stanie przyczynić się do zbawienia człowieka. Dobrem więc jest to tylko, co świat niszczy i co przybliża wyzwolenie iskry bożej, drzemającej w ludzkiej duszy.

Referuję tu bardziej skrajne poglądy gnostyków – nie wszyscy odrzucali rytuał i sakrament, w których widzieli „technikę” mistycznej iluminacji i środek służący do zdobycia gnozy; nie wszyscy też zalecali aktywne grzeszenie. Ale odwrócenie biegunów

dobra i zła dokonywało się nawet w umiarkowanych i bynajmniej nie libertyńskich wersjach gnostyckiego światopoglądu. Świat, do którego wpływy prawdziwego Boga w ogóle nie przenikają, pozbawiony jest całkowicie moralnej substancji i wszelkie układy z nim – nawet jeśli nie prowokują do aktywnej walki przez grzech – są obojętne i nieobowiązujące. W takim ujęciu dobrem jest nie to, co za takie uchodzi, lecz to, co służy wyznawanemu przez gnostyków celowi. W przeciwieństwie tedy do chrześcijan gnostycy, którym groziło męczeństwo, zapierali się niejednokrotnie własnych przekonań i kłamstwem torowali sobie drogę na wolność. Z ich punktu widzenia było to postępowanie całkowicie konsekwentne²¹. Przedwczesna śmierć – przedwczesna, bo następująca przed uzyskaniem pełnej iluminacji – byłaby zwycięstwem demiurga, kłamstwo zaś, będące naruszeniem norm narzuconych przez siły ciemności, jest bądź dobrem, bądź nie ma żadnego znaczenia.

W nas, przyzwyczajonych w kulturze chrześcijańskiej do mniemania, że męczeństwo za prawdę jest wartością, postępowanie gnostyków może wywołać reakcję potępienia. Lecz któż ośmieliłby się potępić człowieka, który ucieczkę z więzienia, dokąd go niewinnie wtrącono, zawdzięcza złamaniu przepisów porządkowych, narzuconych przez jego strażników? I któż nawet potępić będzie człowieka, który, kłamiąc i zapierając się własnych przekonań, uniknie śmierci lub tortur z rąk Gestapo czy KGB? A przecież dla gnostyków wszelkie władze tego świata, normy moralne, przepisy prawne i konwencje społeczne to tyle, co Gestapo i KGB razem wzięte. Nie mówię tego po to, by wyznawców nauk Marcjona, Walentyna, Karpokratesa czy Basilidesa usprawiedliwiać czy po to nawet, by prosić dla nich o wyrozumiałość. Zależy mi tylko na wykazaniu etycznych konsekwencji całkowitej negacji świata. Wydaje się bowiem, że zarysowuje się tu pewna prawidłowość, której postawa gnostycka jest przykładem skrajnym, a zarazem paradygmatycznym. To znaczy: im bardziej świat negujemy i skążujemy z góry na potępienie, im bardziej widzimy w nim siedlisko absolutnego zła, tym bardziej skłonni jesteśmy w naszym myśleniu i postępowaniu dokonywać inwersji biegunów dobra i zła. W skrajnej postaci naszej negacji w grzechu będziemy szukać

zbawienia, w Bogu zobaczymy demona, szatana zaś ogłosimy zbawcą.

Dla ofitów, czyli czcicieli węża, dla manichejczyków i wielu innych gnostyckich grup, wąż z biblijnej Księgi Rodzaju jest postacią Chrystusa Zbawiciela. To z pozoru tak szokujące utożsamienie jest doskonale zrozumiałe na gruncie gnostyckiego światopoglądu. Nakłaniając Adama i Ewę do nieposłuszeństwa wobec stwórcy i do skosztowania owocu z drzewa poznania, wąż inspiruje pierwszy akt wyzwolenia się spod jarzma demiurga i otwiera dostęp do gnozy. Spełnia więc dokładnie te same funkcje, co wysłannik prawdziwego Boga, Chrystus, którego zadanie polega na przebudzeniu człowieka z duchowego letargu i na umożliwieniu mu buntu przeciwko okrutnej tyranii władcy kosmosu. Ale dla nas i dla „konwencjonalnej” moralności wąż z wizji gnostyków nie jest zbawicielem, lecz szatanem – uosobieniem zła. Stąd wniosek ogólny, że skoro człowiek uzna świat za twór całkowicie poroniony, za niereformowalny system kosmicznej niewoli, jego rewolucje przeciw temu światu musi patronować zło.

Do implikacji tego wniosku będziemy powracać w toku naszych dalszych rozważań. Odnotujmy tymczasem jeszcze jeden ważki powód, dla którego gnostykowi wolno czynić zło. O ile w pierwszej fazie swojej drogi duchowej usiłował on grzechem naruszać i niszczyć panowanie demiurga, o tyle w drugiej, po osiągnięciu prawdziwego poznania i doskonałości, uwolniony jest całkowicie od negatywnych skutków swoich czynów. Z jego punktu widzenia kłamstwo nie jest już kłamstwem, kradzież kradzieżą, a morderstwo morderstwem; doskonałość zdobyta w walce z opresywnym ustrojem kosmicznym zapewnia gnostykowi „moralną nieskazitelność”. Wszystko jest więc dozwolone, pod warunkiem oczywiście, że nadrzędnym celem działania jest zbawienie. Nietrudno spostrzec, że owa „etyka”, choć w treści swoista, w strukturze przypomina do złudzenia etykę rewolucyjną, dobrze znaną z mitologii marksistowsko-leninowskiej.

Gnostycyzm a mesjanizm

W soteriologii świeckiej doskonałość „zbawców” czy rewolucjonistów odgrywa ważną rolę. Podobnie jak u gnostyków, nie jest to doskonałość moralna w sensie osobistej świętości – rewo-

lucjoniście woli: przecież klamać lub zabijać pod warunkiem, że naczynym celem jego działania jest budowa nowego, wspólnego świata na ruinach starego. O doskonałości rewolucji, niestety stanowią bowiem czynniki obiektywne: fakt, iż jest on nosnikiem i zapowiedzią królestwa wolności i że w nim to królestwo znalazło przynajmniej częściowe spełnienie. Słowem, rewolucjonista czy „doskonały” gnostyk znajdują się już „po tamtej stronie” granicy dzielącej światło od ciemności i są wcielaniem upragnionych mesjańskich czasów, czyli uileniem.

Mówiąc o mesjańskich czasach, zostawiamy za sobą klasyczne gnostyckie schematy, których akosmizm nie pozwala na przeciwzyczenie zła stworzenia i ziemską doskonałość. Można by zatem sądzić, że odchodzić od tematu: gnostycki-dualizm miał świat za całkowicie upały i niezbawialny, mesjanizm natomiast oparty jest na przekonaniu, że świat wkrótce będzie, lub już został, zbawiony. Stwierdziwszy między tymi dwiema postawami sprzeczność, odnotujmy jednakowoż uderzające podobieństwa. Obie odrzucają zło świata, choć każda na swój sposób; obie za wdziczają radykalizm i niezłomne przekonanie o słuszności własnych racji niedostępnemu powszechnie poznaniu kosmicznych procesów i mechanizmów historii; obie – usiłując raz na zawsze rozwiązać sprzeczności ludzkiego istnienia – prowadzą do zadawania gwałtu rzeczywistości i obie, choć z różnych powodów, odrzucają normy moralne: gnostycki dualizm – ponieważ świat jest zły; mesjanizm – ponieważ świat już staje się dobry.

Wszystkie te podobieństwa wskazują na głębokie i nieprzypadkowe związki między gnostycyzmem a mesjanizmem pojętym jako przekonanie o nadejściu Królestwa. Można tu wspomnieć choćby o dużym prawdopodobieństwie czysto historycznego pokrewieństwa między gnostycyzmem a żydowską apokalipsą, której mesjański wątek był zawsze integralną częścią. Istnieje nawet autorzy, którzy skłonni są gnostycyzm wywodzić z żydowskich spekulacji apokaliptycznych, choć nie jest to bynajmniej sprawa bezsporna²². Czytając pracę kardynała Daniélou, nie sposób oprzeć się wrażeniu, że klasyczna gnoza późnego antyku to jakby apokalipsa przesunięta z wymiaru zbiorowego i historycznego w sferę jednostkowego życia. Spekulacjom eschatologicznym odpowiada w sferze indywidualnej duchowa iluminacja i

negacja stworzenia, a nadejściu Królestwa wyzwolenie od złego świata.

Lecz od ewentualnych pokrewieństw historycznych ważniejszą są dla nas analogie strukturalne. Warto pamiętać, że „apokalipsa” znaczy przecież po grecku „objawienie” i że spekulacje czy prorocтва apokaliptyczne oparte są z reguły na duchowym poznaniu typu gnostyckiego. Wprawdzie przed nadejściem Królestwa poznanie jest jeszcze niepełne bądź flagrantnie błędne, lecz w czasach mesjańskich, czyli w epoce odkupienia, największe tajemnice Boga mają zostać objawione²². Tak więc dla wizji gnostyckich, apokaliptycznych i mesjańskich – dotyczy tu również: rewolucyjnych i komunistycznych – charakterystyczny jest gest odsłonięcia tego, co dla ludzkiej kondycji z konieczności zakryte: ostatecznego duchowego przeznaczenia człowieka bądź mechanizmów i praw historii. Równie istotna dla tych wizji jest oczywiście negacja zastanego świata – w gnostycyzmie ze względu na akosmiczną transcendencję, a w mesjanizmie ze względu na nadchodzące milenium. Wszystkie te podobieństwa i analogie prowadzą nas do wniosku, że apokaliptyczny mesjanizm stanowi pewną wersję gnostyckiego światopoglądu; jest to gnostycyzm rzutowany – by tak rzec – na powierzchnię ziemi.

Powstanie nowożytnego gnostycyzmu

W tradycji żydowskiej zawsze istniał silny nurt związany z wiarą w nadejście mesjasza i zbawienie świata. Kwęścią sporną był tylko ewentualny moment historyczny tego wydarzenia. Trudno się więc dziwić, że w żydowskich spekulacjach apokaliptycznych oczekuje się mesjańskich czasów na ziemi. W kulturze chrześcijańskiej natomiast, gdzie niecałą rolę odegrało zarówno pojęcie „królestwa nie z tego świata”, jak i myśł św. Augustyna, który odrzucił dosłowną wiarę w milenium jako „niedorzeczne bajdy”, do powstania gnostyckiego mesjanizmu – w Europie najczęściej zwanego milenaryzmem – przyczynił się szczególnie spłot okoliczności.

Głównym elementem tego spłotu okoliczności była desakralizacja świata, którą do kultury europejskiej wniosło przede wszystkim chrześcijaństwo. Wyznając wiarę w jedynego Boga i akcentując potencjalną świętość osoby ludzkiej, chrześcijaństwo

radykalnie zakwestionowało sakralny charakter kosmosu. Twierdząc, że nie można służyć dwóm panom, chrześcijanie – skarżył się rzymski filozof Celsus – odrzucają politeizm i uchylają się od oddawania czci Bogu we wszystkich jego przejawach. Celsus doskonale rozumiał – pisze Eric Voegelin – że chrześcijańska desakralizacja (Voegelin nazywa to „dedivinizacją”) świata zapowiadała koniec pewnej epoki cywilizacyjnej i radykalne przekształcenie kultury nadchodzących czasów. I tak walka z politeizmem pozbawiła świętości naturę i kosmos, a zasada oddawania Bogu, co boskie, a cesarzowi, co cesarskie wyrugowała sacrum z instytucji politycznych i społecznych. W porównaniu z dawnymi kulturami „kosmologicznymi” świat stał się pusty i człowiekowi obcy²⁴.

Pustkę świata neutralizowała chrześcijańska świadomość inkarnacji Bóstwa, poczucie przynależności do Kościoła powszechnego, będącego kontynuacją Wcielenia i przeniknięcie prawie całej kultury średniowiecznej substancją religijną. Istotną rolę odegrało tu również myślenie symboliczne, upatrujące we wszystkim, co nas otacza, odwzorowania boskich archetypów. W sumie można zapewne stwierdzić, że o ile wiara chrześcijańska dokonała radykalnej desakralizacji świata, o tyle średniowieczna kultura chrześcijańska proces ten skutecznie powstrzymała. Kolejny etap nastąpił w okresie renesansu, a jego skutki trwają po dziś dzień.

Świat uległ desakralizacji już nie za sprawą monoteistycznej wiary w transcendentne Bóstwo, lecz poprzez afirmację doczesności i utratę świadomości symbolicznej; znalazło to wyraz w zwycięstwie nominalizmu, a później w załamaniu się wiary chrześcijańskiej. Nie trzeba chyba dodawać, że ta postać „odbóstwienia” okazała się dużo bardziej groźna i trudna do zniesienia. Przypomina ona w pewnej mierze schyłkowy okres kultury greckiej, kiedy zrazu monarchie diadochów, a potem cesarstwo rzymskie wchłonęły *polis* i pozbawiły człowieka organicznego udziału w boskim porządku świata²⁵. W takim klimacie duchowym, w poczuciu pustki i obojętności świata, powstawał klasyczny gnostycyzm. W podobnym klimacie duchowego wyobcowania powstawał – i powstaje do dziś – gnostycyzm czasów nowożytnych.

Nowożytny gnostycyzm to, najogólniej mówiąc, próba resakralizacji kosmosu przez rzutowanie nań religijnych schematów zbawienia. Rdzeń tej resakralizacji stanowią przeżycia człowieka, który utracił wiarę w sensie chrześcijańskim zastępuje ją intensywnym uczestnictwem w boskości i w końcu samoubóstwie niem²⁶. W perspektywie gnostyckiej pusty, obojętny czy zgoła wrogi człowiekowi świat nabiera ostatecznego sensu. Historia i społeczeństwo, które utratę wiary skazuje na egzystencyjny chaos, objęte są ponownie celowym porządkiem bytu. Gnostyckie spekulacje nowożytnych czasów – pisze Voegelin – „pokonały niepewność wiary, odsuwając się od transcendencji oraz nadając człowiekowi i jego działaniu w doczesnym świecie sens eschatologicznego spełnienia. W miarę zakorzeniania się tej immanentyzacji w ludzkim doświadczeniu działalność cywilizacyjna stała się mistycznym dziełem samozbawienia. Duchowe energie duszy, które chrześcijaństwo kierowało ku uświęcaniu życia, można było teraz przerzucić na bardziej atrakcyjne, bardziej namacalne i przede wszystkim łatwiejsze zadanie budowy ziemskiego raju”²⁷.

Klasyyczny początek gnostyckich wizji czasów nowożytnych Voegelin upatruje w spekulacjach Joachima de Fiori, który już w dwunastym wieku zerwał z augustyńską koncepcją i podzielił historię ludzkości na trzy okresy, odpowiadające trzem osobom Trójcy Świętej. Przy pomocy tej trynitarniej eschatologii Joachim stworzył skomplikowaną symbolikę, która do dziś rządzi politycznymi teoriami rozwoju społeczeństw. Jej wpływy widać w społecznej myśli Turgota, Condorceta, Comte’a, Hegla czy Marksa, jak również w hitlerowskiej koncepcji Trzeciej Rzeszy. Jednym z podstawowych elementów symboliki Joachima jest pojęcie historii jako sensownej sekwencji trzech wieków, w której ostatni stanowi kończące ludzkie dzieje Trzecie Królestwo. Z tą eschatologiczną wizją związana jest nieodłącznie koncepcja proroka nowego wieku, który w drodze bądź bezpośredniego objawienia, bądź gnostyckich spekulacji przeniknął sens dziejów i nadchodzącego Królestwa. I tak gnostycki prorok, a później, w dalszych fazach sekularyzacji, gnostycki intelektualista, staje się charakterystyczną dla naszej cywilizacji postacią. Joachim – twierdzi Voegelin – był pierwszym egzemplarzem tego gatunku.

Moralne dywenty nowożytnego gnostycyzmu

Trzecie Królestwo, mesjaskie czasy, milenium – oto odpowiedniki kosmicznej transcendencji systemów Walentyna, Marcjona czy Maniego. Ta koncepcja Iudaeo-paganizmu wzięła wszelkich punktów styczności ze złym światem na – jak już widzieliśmy – szczególnie konsekwencji etyczne. Tak w wypadku dawnej gnozy, jak i bardziej współczesnych wersji milenaryzmu prowadzi ona do zakwestionowania ogólnych praw i norm moralnych, a w postaci skrajnej – do inwersji biegunów dobra i zła. Eschatologiczne oczekiwanie rychłego panowania Bożego nieuchronnie prowadzi wywołuje pragnienie zniesienia wszelkich praw w imię boskiej wolności, która ma być bezpośrednio dostępną wszystkim istotom ludzkim. To pragnienie występowało w wielu religijnych i świeckich ruchach rewindykacji społecznej w historii ludzkości, a w formie szczególnie jaskrawej pojawiło się w dziejach europejskiego judaizmu – w siedemnastym wieku w ruchu skupionym wokół istotywanego mesjasza Szabataja Cwi. w sto później zaś w szkole Jakuba Franka.

Ponieważ sabbaryzm i frankizm ograniczone były do podówczas jeszcze względnie hermetycznego żydowskiego świata, mamy tutaj do czynienia ze swego rodzaju „sitacją paradygmatyczną”. Oba ruchy, a zwłaszcza sabbaryzm, były zjawiskami nie tyle polityczno-społecznymi, co religijnymi, a ich losy rozgrywały się w środowisku kulturowo ścisłe-judaistycznym. Dlatego można w nich skutecznie prześledzić problematykę czysto etyczną, niemal nie uwikłaną jeszcze w żadne ideologie rewindykacji społecznej czy polityczne rozgrywki. Oba ruchy zdradzały wyraźnie tendencje gnostyczne: tajemna wiedza oferowana w tym wypadku masom przez proroka i zaniegowanie zastarego świata – jego instytucji, obyczajów i rządzących nim praw – przez proklamację Królestwa Mesjańskiego. Dla żydowskiego świata sabbaryzmu, przy całej swojej popularności, okazał się ogromnym szokiem. Szokujące były nie nauki rzekomego mesjasza, które mieściły się jakoś w ramach judaizmu, ale właśnie konsekwencje etyczne, które wielu wyznawcom proroka przyniosły całkowitą dezorientację lub nawet ruinę moralną.

Weźmy, dla przykładu, sprawę religijnej apostazji Szabataja.

bo w niej, jak w soczewce, doskonale widać dylematy etyczne stwarzane przez gnostyckie postawy. Oidź w pewnym momencie ów przewodnik duchowy, nauczyciel i prorok, przez swoich wyznawców uważany za mesjasza, dopuszcza się czynu uchodzącego w oczach Żydów za przekreślenie wszystkiego, czym był judaizm, za przekreślenie całego sensu egzystencji żydowskiej. Sabataj Cwi przechodzi na islam. Jak to wytłumaczyć? Jak pojąć fakt, że uosabiający dobro mesjasz czyni zło? Jak wydobyć się z tej przepaści etycznej? W takim momencie przed człowiekiem staje niełatwy i radykalny wybór. Albo trzeba zrezygnować z dotychczasowej wiary i wyzbyć się resztek nadziei, odrzucając mesjańskie-rozszczenie proroka, albo uwierzyć weń całkowicie, czyli mniemać, że wszystko, co czyni, a więc i zło, jest w gruncie rzeczy dobrem²³.

Analogiczny wybór stawał niejednokrotnie – i być może nie w pełni świadomie – przed komunistami czy sympatykami komunizmu. Kiedy dowiadywali się o gwałtach i okrucieństwach popełnianych przez radziecką władzę, kiedy uświadamiali sobie, że nowa struktura polityczna jest w gruncie rzeczy brutalnym przekreśleniem ich wszystkich ideałów i nadziei na budowę lepszego świata, mogli albo porzucić komunistyczną wiarę, albo żyć w przekonaniu, że dziejące się zło jest w gruncie rzeczy dobrem: że potrzebny jest terror, więzienia i tortury, że cała niszczyliśka działalność komunistów unicestwia jedynie zło, przygotowując grunt pod budowę nowej i zdecydowanie lepszej rzeczywistości, że zniewolenie społeczne jest pożądane, ponieważ zapobiega panoszeniu się szkodliwych i człowiekowi wrogich. W takim dramatycznym napięciu zapadały decyzje kluczowe dla ludzkiego życia; wybierano bowiem między rozpacz a nadzieję, między bezsens a sens życia. Tragedia wszelako polegała na tym, że za wybór sensu trzeba było płacić afirmacją zła.

Ten wybór, charakterystyczny dla komunistów i dla wyznawców fałszywego mesjasza Sabataja Cwi, jest wyborem typowo gnostyckim. Zakazany z jednej strony w całkowitej negacji zastanego świata, z drugiej zaś w proklamowaniu świata zbowionego, nadaje on ton gnostyckim postawom różnych czasów i kultur. Wprowadzie gnostycy klasyczni odrzuciliby milenium głoszone przez Sabataja czy komunistów, ale dlatego, że dla

nich rzeczywistość zbawiona mogła mieć wymiar najwyżej jednostkowy, ograniczony do akosmicznej duchowości doskonałych. Różnica to zatem w pewnej mierze drugorzędna. Pierwszorzędne natomiast dla etycznych konsekwencji gnostyckich wyborów jest przeświadczenie o rychłym nadejściu zbawienia, bądź nawet o jego zaistnieniu *hic et nunc*, oraz wynikające z zapowiedzi mesjańskich czasów poznanie procesów przemiany świata i człowieka. Główną czy najbardziej dramatyczną spośród tych konsekwencji jest inwersja biegunów dobra i zła.

Proklamowanie zbawionego świata to próba wymknięcia się ograniczeniom ludzkiej kondycji, ograniczeniom zarówno poznawczym, jak i etycznym. „W perspektywie mesjańskiej – pisze Martin Buber w eseju poświęconym, między innymi, Sabatajowi Cwi – istotne rozróżnienia wynikające z moralnego prawa wydają się prowizoryczne i tymczasowe. To, co człowiek doskonały czyni i czym żyje, z natury rzeczy jest zgodne z Bogiem. Od tego człowieka nie żąda się niczego, jest on wolny od wszelkiego «powinienem», ponieważ wszystko, co być powinno, zostało dokonane; człowiek jest takim, jakim jest i żyje tak, jak żyje i w tym leży jego doskonałość”³⁰. Innymi słowy, tych, którzy uczestniczą w zbawieniu, nie ima się zło. Więcej: doskonali czynią zło w przekonaniu, że innym przygotowują zbawienie. Tak postępowali dawni gnostycy i tak postępowali wyznawcy Sabataja, wierząc, że ten, kto popełnia grzech w intencji świętej, zbawia cząstkę rzeczywistości dotychczas w tym grzechu uwięzioną. Przenika on bowiem zewnętrzny pancerz bytu i tak go wypełnia świętością, że pancerz pęka³¹.

Podobnie postępowali komuniści, wierząc, że na mocy dialektycznych praw historii zło obróci się w dobro³². Ale skąd ta pewność, skąd przekonanie o doskonałości tak nieskazitelnej, że wszystko, co czynię, jest święte, dobre i słuszne? Pewność tę dawało poznanie. Nie zwykłe i pospolite poznanie, skażone możliwością błędu, lecz uzyskane w drodze szczególnej iluminacji pewne i ostateczne poznanie najgłębszych tajemników kosmosu i losu człowieka. Dawni gnostycy zawdzięczali to poznanie przeniknięciu duchowych zaświatów, wyznawcy Sabataja Cwi przebywaniu w sferze oddziaływania mesjasza, komuniści zaś braniu tego, co było tylko hipotezą lub humanistyczną wiarą, za pozy-

tywną wiedzę. I tak, na przykład, Lenin głosił, że materialistyczna interpretacja dziejów nie jest bynajmniej hipotezą, lecz dającą się naukowo uzasadnić doktryną. Lenin nie tyle wiedział, że wierzy, co wierzył, że wie – powiada lapidarnie Alain Besançon, który poświęcił całą książkę wykazaniu, że leninizm jest formą gnozy^{33*}.

Pokusa gnostycka i zło

Zapytajmy raz jeszcze: skąd ta pewność, skąd ta niezachwiana wiara w wiedzę wyzwalającą człowieka z ograniczeń ludzkiej kondycji? Na to pytanie, dotyczące w ostatecznej instancji genezy gnostycyzmu, nie ma prostej i jednoznacznej odpowiedzi. Niewątpliwie mamy tu do czynienia z jakąś wersją grzechu pierworodnego, czyli nieudaną, jak zwykle, próbą sięgania po atrybuty boskości. Z drugiej strony, szczególnie u gnostyków dawnych, domyślać się można nie tyle pragnienia dorównania Bogu, co głębokiego przeżycia transcendencji; nie rozpaczliwego samoubóstwienia na gruncie zanikającej wiary, lecz mniej lub bardziej bezpośredniego doznania świata duchowego. Ale przeżycie transcendencji poszło u gnostyków za daleko; tak daleko, że przekształciło się zapewne w „odurzenie” Bogiem. W takim stanie zanikają związki między transcendencją a immanencją i kosmos oddany jest całkowicie władzy istot demonicznych. Marcjon, Basilides, Karpokrates, Mani i wielu innych gnostyków w Chrystusie widziało zbawiciela: był on tym, który z polecenia Najwyższego Boga wyzwala człowieka z niewoli złego demiurga. Można jednak powątpiewać, czy była to wizja rzeczywiście religijna i chrześcijańska. Chrystus przyszedł pojednać ziemię z niebiosami i każda prawie religia – w tej mierze, w jakiej stanowi manifestację Logosu – niesie pojednanie tego, co boskie z tym co ludzkie, a zarazem ziemskie. Natomiast Chrystus z tradycji gnostyckich uosabiał nie pojednanie między niebiosami a ziemią, lecz wieczny rozłam; nie spełnienie, lecz zniszczenie. Słowem, był to Chrystus apokaliptyczny: nie ten, który poprzez krzyż przyjmuje na siebie zło i radykalnie zmienia jego kieru-

* Patrz omówienie książki A. Besançon, w tym samym numerze *Aneksu*, s. 157.

nek, lecz ten, który między złem i dobrem tworzy absolutną przepaść; nie ten, który wierzy, że Bóg będzie „wszystkim we wszystkim” (I Kor 15, 28), lecz ten, który uważa ziemię za połączoną na zawsze.

Silne przeżycie transcendencji u dawnych gnostyków ma oczywiście swój współczesny odpowiednik w zniewalającej wizji nowego porządku społecznego. I choć jest ono elementem dla gnostycyzmu niezwykle typowym, choć w postaci tak „dłwej, jak i współczesnej musiało przyczynić się do ugruntowania wiary w zbawczą wiedzę, jest ono zapewne nie przyczyną, lecz skutkiem aktu, który nazwałbym „opcją gnostycką”. Uwarunkowanie tej opcji należy, jak sądzę, szukać w zmaganiach człowieka ze złem. Zło jest tym elementem naszego życia, który nigdy nie poddaje się oswojeniu; zło rodzi pozostawione na zawsze bez odpowiedzi pytania i prowokuje bunt przeciwko Bogu lub światu. Zło jest podstawową sprzecznością ludzkiego życia: unicestwia nasze projekty, kryżuje plany i naznacza nowe zmagania piętnem bezwładności. Zło to – by tak rzec – korozja bytu. Kiedy zło dotyka nas szczególnie, kiedy narażeni na jego niszczycielskie działanie przekładamy w wątpliwość czy rozpacz, rodzi się naturalna pokusa „nieczci”. Realizacją tej pokusy jest gnostycyzm.

Doświadczenie od zła, gnostyk musi żyć wizją akosmicznej doskonałości – transcendencją wobec stworzonego lub zwanego świata. Bez tej wizji nie mógłby istnieć, stanowi ona jedyne antidotum na „ontologiczny balagan” powodowany przez zło. „Balagan” ten, którego ostrzeżeniem rezultatem jest cierpienie, może być wieloznaczny – etyczny, estetyczny, poznawczy. Wszystko, co się wyrywa porządkowi rozumu lub dobra jest dla gnostyka zagrożeniem i powodem „metafizycznej rewolty”. I tak, na przykład, gnostyk buntuje się przeciwko wszelkiej niepewności; przeciwko fragmentaryzowaniu z natury rzeczy; poznaniu człowieka i przeciwko wierze jako pośrodkowi i niedokonałej formie poznania.

Gnoza a wiara

Wiara nie przystoi pneumatykom, którzy świadomi są uwięzienia w ich własnym ciele duchowości – mógłby powiedzieć

ktoś z dawnych gnostyków. Wiara magistra jest człowieka myślącego — zawija się do niego z jego współczesnością i następstwami. Wiara zniewała i ograniczała ideę świątyni, lecz wierzyła, tylko poznać może prawdziwe spełnienie, a wiara to w najlepszym wypadku wstęp do prawdziwego poznania, w najgorszym zaś uległość wobec irracjonalnej diabelskiej lub czystej złości.

W tym miejscu należy przypomnieć o wiarianstwie, o „manifest gnostyków”, by wprowadzić do tej całej wiary pewne rozróżnienia. Istnieje oczywiście wiara ślepa, zaciemniona, głupia i subiektywnie graniczna z łatwowiernością, obiektywnie zaś z wiedzą pozbawioną uzasadnienia. Taka wiara ma pewno zalewale i przynosi przecież niejako nie ma nic wspólnego z gnostycyzmem, a bardzo wiele z elementarnym (przynajmniej od czasów oświecenia) wyznaniem racjonalnym. Ale wiara, również wiara inna, oparta z jednej strony na metafizycznym o niepoznawalności świata jako całości, z drugiej zaś na poczuciu swoistości transcendentnej wobec człowieka. Na gruncie takiej wiary niegodne człowieka myślicy wydeśli i rozumie miejsce charakterystyczne. Myślenie bowiem wykazuje, że ani poznanie świata jako całości, ani poznanie transcendentnej nie jest możliwe, kiedykolwiek zatem nihilizm, iż wiara, oparciam w świątyni, którą jest intelektualną ciemność. A świątyni nie można wiedzieć, można wierzyć. Taka wiara jednak nie jest pokornym uznaniem niezrozumiałych prawd zamkniętych w tradycyjnych formułach, lecz borykaniem się na co dzień z tajemnicą i wierzeniem w poczucie niepowalności.

Taka wiara znana jest wielu religiom, w chrześcijaństwie zaś symbolizuje ją krzyż Chrystusa, który jest radykalnym przekreśleniem czysto ludzkiej rozważań o ostatecznej rzeczywistości. Krzyż oznacza wyrwanie na progu nieości i otwarcie na tajemnicę Boga w ciemnościach wątpienia i bezsensu. Krzyż to również spotkanie z Bogiem w świątyni, w sprzecznościach ludzkiego życia, w cierpieniu, w rozpaczy, w ciemności, w bałaganie ontologicznym, w przedostawianym przez zło. Dla magistra wszełaż taki krzyż, nie do przyjęcia; sekta Bogomilów, czyli bułgarskich mistyków, miała krzyż w menuisici, widząc w nim jedynie symbol nieznaną niezastudzonej męki wysłannika Świątyni.

Gnostycyzm, który odradzał się w świeckiej postaci w porenesansowej Europie i który kulminował w komunistycznej wierze, był wyrazem poszukiwania pewności, lekarstwem na zwątpienie i niepokój, wywołane renesansową – a jeszcze przedtem chrześcijańską – desakralizacją świata. „Niepewność jest samą istotą chrześcijaństwa – pisze Eric Voegelin. – Poczucie bezpieczeństwa w «świecie pełnym bogów» zanika wraz ze zniknięciem tych bogów; kiedy świat ulega odbóstwieniu, łączność z transcendentnym wobec świata Bogiem ograniczona jest do niepewnej więzi wiary – w sensie, w jakim o wierze pisał św. Paweł w Liście do Hebrajczyków (Hbr 11,1) – jako poręki dóbr, których się spodziewamy i świadectwa tych rzeczywistości, których nie widzimy. Ontologicznie rzecz biorąc, poręki dóbr, których się spodziewamy, nie możemy znaleźć nigdzie indziej, jak tylko w wierze, epistemologicznie natomiast świadectwem rzeczywistości, których nie widzimy, jest ta sama wiara. Więź to istotnie słaba i łatwo ulegająca zerwaniu”³⁴.

Zerwanie więzi wiary człowiek usiłował kompensować rzekomym poznaniem transcendencji i tajemnic stworzenia, poznaniem daleko pewniejszym niż wątpliwe *cognitio fidei*. Immanentyzując w tych usiłowaniach sens ludzkiego życia, liczni myśliciele czasów nowożytnych – począwszy od humanizmu, poprzez oświecenie, pozytywizm, liberalizm i marksizm, a na współczesnej lewicy skończywszy – traktowali zbawienie człowieka jako proces społeczny³⁵. Wysuwane przez nich interpretacje historii i społeczeństwa dawały poczucie bezpieczeństwa, gwarantując pokonanie „ontologicznego bałaganu”; kreśliły dla ludzkości apokaliptyczne bądź ewolucyjne perspektywy lepszego świata, proponując maksymalistyczne rozwiązania typu „raz na zawsze”. Uwalniały więc człowieka od wiecznego „zaczynania od początku”, a w ostatecznym rachunku – co ukazał jasno wiek dwudziesty – uwalniały go od wolności.

Tak jak klasyczny gnostycyzm, były owe teorie i towarzyszące im postawy próbą obejścia kondycji ludzkiej. Nie akceptując niedoskonałego świata, szukając lekarstwa na cierpienie i recepty na powszechną szczęśliwość, unikały one nie tylko cierpienia i zła, lecz również rzeczywistości. Za ten unik przyszło zapłacić wysoką cenę; rzeczywistość bowiem okazała się

natrętna i krnąbrna, a „ontologiczny bałagan” nieusuwalny. Mimo to nowożytni gnostycy zachowywali się tak – niektórzy w myśleniu, inni w działaniu – jakby czasy mesjańskie już nadeszły. Niszcząli więc wartości, unieważniali normy moralne, a kryteria dobra i zła relatywizowali, podporządkowując je sprawie budowy nowego, wspaniałego świata. Buber nazywa ten rys postawy gnostyckiej „dążeniem do przegonięcia rzeczywistości”, Voegelin – „libido dominandi”, a Besançon – po prostu ideologią.

W odróżnieniu od pseudo-poznania typu gnostyckiego, prawdziwa wiara nie unika niepewności, a jej warunkiem i konsekwencją zarazem jest wolność. Nie chodzi w niej o ostateczne zgłębienie tajemnic i wydostanie się z dotkniętego sprzecznościami świata, lecz o dochowanie wierności Bogu w obliczu samotności, poczucia winy, niezasłużonej krzywdy, cierpienia, zła; słowem, nie o *gnosis*, lecz o *devotio*. W tradycji chrześcijańskiej paradoks tej wiary wyrażony jest w zawołaniu Jezusa na krzyżu: „Boże mój, Boże mój, czemuś mnie opuścił?” (Mt 27, 46). Nie jest to oczywiście wiara łatwa; zawiera bolesną sprzeczność, której wewnętrzne napięcie wydaje się nie do wytrzymania. Nie umiemy na ogół poradzić sobie z jednością przeciwieństw i przechodzimy z jednej skrajności w drugą. Dlatego gnostycka pokusa uniknięcia wewnętrznych konfliktów jest tak powszechna, dlatego wszyscy stajemy się po trosze gnostykami, kiedy uciekamy w religijne, intelektualne czy socjologiczne pewniki, którym nadajemy walor absolutny. Pragniemy jednoznaczności kosztem prawdy, za duchowe lub intelektualne bezpieczeństwo gotowi jesteśmy oddać wolność, a brak rozterek i wewnętrzny spokój okupujemy krzywdą innych. Te codzienne dylematy i sprzeczności nie czynią z nas jeszcze gnostyków, lecz jeśli żyjemy w zdesakralizowanym świecie, gdzie napięcia prawdziwej wiary są tak bardzo trudne do utrzymania i gdzie odpowiedzią na duchowe wyobcowanie jest dążenie do zdobycia wiedzy gwarantującej sens poczynaniom człowieka i bieg historii, pokusa gnostycka staje się czasami przemobla.

Pokusie tej ulegamy wówczas, gdy wybieramy maksymalistyczne rozwiązania ludzkich problemów i bolączek, obiecując uporanie się raz na zawsze z „ontologicznym bałaganem”. Czy

być to marksizm, czy psychoanaliza, wyzwolenie erotyczne czy medytacja, koncepcja pedagogiczna czy filozofia społeczna, a nawet teoria poznania – jeżeli traktujemy je jako niezawodne i uniwersalne pryncypy do zło z tego świata lub choćby na schorzenie poszczególnej jednostki życia, decydujemy się na gęstoczną opoź. Najbardziej bodaj spokojną i złowrogą postacią tej opozi w naszych czasach okazała się zawiarta w komunistycznej mitologii wiara w poznanie istoty i biegu dziejów. Ta właśnie niefortunna pseudo-wiara stała się podstawą totalitarnej zoteriologii społecznej na wielką skalę. To prawda, że historyczno-społeczna wersja gęstoczkowej opozi dała się dobrze praktycznić na polu władzy politycznej. Lecz gdyby przyjąć, że rewolucji dokonują nie masy, lecz pojedynczości (a nie jest to założenie zupełnie absurdalne) i że władzę obejmują orkiestryjni freudyści, tożymowując się ściśle z niestetycznym oddechytałem Junga z roku 1907, a komunistycznym realizmizmem Fromana z drugiej połowy lat trzydziestych, tożymowując się z złowrogie, rządu zaś równie totalitarne. Totalitaryzm bowiem tym się między innymi różni od zwykłego despotyzmu, że oparty jest nie tyle na ludzkiej niegodności, co na społecznologicznej doktrynie, wynikającej z rzekomego poznawczego znaczenia sensu i sfery jego istnienia.

Ci którzy na własnej skórze doświadczili skutki rządów totalitarnych, zwracali się do siebie, doświadczając na opozi absurda gnostycznych rozumień do natury i dziejów, mechanizmów i procesów ewolucji społecznej. Chcieli im powiedzieć, że historia ma swój sens i cel; widzą ją nie jako „irracjonalną”, że bieg dziejów jako cel i przeznaczenie celowe nie mogą być przedmiotem niezawodnego poznania. Doświadczenia im odpowiedziały, że sens historii jest nieuchwytalny, natomiast zaś powiada, że ów historyczny sens tworzący sens, kiedy tylko symbolizacja straconość – między innymi była w sferze wiary bądź spekulacji metafizycznej – natomiast jej odwołaniem odwołujemy się do przedmiotów w rzeczywistości, o poznaniu i wiedzy empirycznej²².

Nawrotycy i analiza?

Co wynika z doświadczenia współczesnego gęstycyzmu i z refleksji nad nim? Wskazano już – lub przy najmniej mieć nadzieję – że zakreślając otwarcie swą drogę świadomości niebezpieczeństw

gnostyckiej opcji prądzej czy później nada ton nowym, „postgnostyckim” czasom, zamykając tym samym pewien rozdział historii europejskiej. Świadomość ta skłonić nas może do pogodzenia się, przynajmniej w pewnej mierze, z „bałaganem ontologicznym” i do rezygnacji z metafizalistycznych rozwiązań, dyktowanych przekonaniem o immanentnym charakterze zbrojenia człowieka. Postgnostyckie prądy płynące z bankructwa rozmaitych eschatologii społecznych zasilają tymczasem ruchi neokonserwatywne, rozwijający się szczególnie dynamicznie w sferze myśli politycznej. Lewica jest bądź w rozsypanie, bądź trzyma się turczowo dawnych formuł myślenia i działania. Niewykluczone jednak, że kiedyś cała lewica doprowadzi do końca rozpoczęty przez socjaldemokrację proces odrzucania gnostyckich wizji w imię rozwiązań cząstkowych, czyli ostrożnych reform społecznych.

Gruntowne przeciżnienie światopoglądowe kryzysu spowodowanego nowożytnym gnostycyzmem, powstającym jako reakcja na porennesansową deskaralizację świata, przyniosłoby nowy, konserwatywny i wyprawdzie styl myślenia, lecz aktualny dla myśli zarówno zachowawczej, jak i radykalnej. Byłoby to styl myślenia o tyle konserwatywny, o ile przyjąłby intelektualną ascezę i pogodził się ze świadomością ograniczeń ludzkiego poznania i działania. Zabrakłoby w nim romantyki rewolucyjnej (tak lewicowej, jak i prawicowej), prometeizmu i kastyzmu; zabrakłoby „naukowej wiary”, skorej do dogmatycznego uzasadnienia doktryn narządy świata; zabrakłoby w nim również nadziei na stworzenie ziemskiego raju. Ale tak „scyzoryczny”, zbliżyłby się ów styl myślenia do rzeczywistości i – *de facto*, choć nie *de iure* – do chrześcijaństwa. Kierowałoby nim bowiem w granice rzeczy podstawowe chrześcijańskie przekonanie, ciałoby wyrażone w języku świeckim, że zmartwychwstanie możliwe jest nie inaczej, jak poprzez krzyż. Tu tedy zasadnicze różnica między „nowym” a gnostyckim stylem myślenia, dla którego idea „*Theologia Crucis*” to propaganda złego deminga, pragnącego jedynie używać sensy: przeważanie nad człowiekiem. Chrześcijański gnostycyzm, jak pamiętamy, ukrzyżowanie człowieka; odzwala, negując, by wysłannik Najwyższego Boga mógł mieć cokolwiek wspólnego z ziemianin. carpieniem, które pozbawione jest wszelkiego sensu, będąc po prostu wynikiem nie doskonałości.

Nowy styl myślenia, który wypada nazwać nie tylko konserwatywnym, lecz również chrześcijańskim, nie likwidowałby pokusy gnostyckiej, skoro jest ona stałym elementem ludzkiej kondycji, ale osłabiałby jej atrakcyjność i niebezpieczeństwa. Intelaktualna asceza oraz świadomość własnych ograniczeń nie przokwolityby owemu myśleniu ani na totalną kontestację świata, traktowanego jako niezbawialna „*massa perditionis*”, ani na uciekanie się do apokaliptycznej eschatologii. Równie niemożliwe byłoby zniesienie norm i dystynkcji moralnych w imię absolutnej wolności, doskonałości i niewinności człowieka, gwarantowanych rychłym bądź aktualnym już nadejściem mesjańskich czasów. Zniknąć by musiała dogmatyczna, nietolerancyjna i w gruncie rzeczy obskurancka pewność wiary, opartej na rzekomym poznaniu tajemnic świata, jak również naiwne, choć zło-wieszcze zarazem, przekonanie, że możliwe jest przeniknięcie podstawowych sprzeczności naszego istnienia, przewyciężenie „ontologicznego bałaganu” i usunięcie zła. I co z etycznego punktu widzenia bodaj najważniejsze, nowy styl myślenia unie-możliwiałby, lub przynajmniej poważnie utrudniał, inwersję biegunów dobra i zła, powstałą w wyniku czy to negacji świata, czy proklamacji Królestwa Wolności. Świadomość przyrodzonych ograniczeń człowieka i jego uczestnictwa w porządku transcedentnym nie może przecież w zdawieniu przez grzech nie widzieć obłądu, a w gnostyckich pragnieniach immanentnego spełnienia – bolesnego mirażu.

Atrakcyjność nowożytnego gnostycyzmu w jego wielu wersjach leżała, między innymi, w tym, że obiecywał on ludziom coś, czego chrześcijaństwo w żaden sposób obiecać nie mogło: gwarantowane wyzwolenie z ziemskiego cierpienia poprzez realizację doskonałości istnienia w czasie, czyli poprzez przemienienie człowieka i świata w rewolucyjnej apokalipsie, dokonanej przez moralnie doskonałego nadezłowieka³⁷. Dziś już wiemy, że w ogniu takiej apokalipsy nasz zły świat, tak bardzo pogardzany przez dawnych i nowych gnostyków, staje się jeszcze gorszy. I to wystarcza, by obietnicę nowożytnego gnostycyzmu po prostu odrzucić.

PRZYPISY

- ¹ Plotyn, *Enneady*, Warszawa 1959, s. 235-36.
- ² zob. Benjamin Walker, *Gnosticism*, Wellingborough 1985, s. 56.
- ³ zob. Eric Voegelin, *The Gnostic Religion -- The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity*, drugie wydanie poprawione, Boston 1963, s. 174-197
- ⁴ zob. Jonas, op.cit., s. 132-146.
- ⁵ por. Jonas, op. cit., s. 288.
- ⁶ zob. Eric Voegelin, *The New Science of Politics*, Chicago i Londyn 1952.
- ⁷ cytowane za Jean Daniélou, *Gospel Message and Hellenistic Culture*, Londyn i Filadelfia 1973, s. 313.
- ⁸ zob. Daniélou, op. cit., s. 496-97.
- ⁹ zob. Jonas, op. cit., s. 137.
- ¹⁰ zob. Voegelin, op.cit., s. 167
- ¹¹ zob. Elaine Pagels, *The Gnostic Gospels*, Harmondsworth 1982, s. 19.
- ¹² zob. Jonas, op. cit. s. 273.
- ¹³ por. Jonas, ibid.
- ¹⁴ cytowane za Jonaszem, op. cit., s. 273.
- ¹⁵ zob. Jonas, op. cit., s. 145.
- ¹⁶ zob. Jonas, op. cit., s. 144.
- ¹⁷ zob. Jonas, op. cit., s. 271-72.
- ¹⁸ zob. Walker, op. cit., s. 127.
- ¹⁹ por. Jonas, op. cit., s. 273.
- ²⁰ zob. Jacques Laccariere, *The Gnostics*, Londyn 1977, s. 110-11.
- ²¹ zob. Pagels, op. cit., s. 89-914.
- ²² zob. Jean Daniélou, *The Theology of Jewish-Christianity*, Londyn i Filadelfia 1964; R. M. Grant, *Gnosticism and Early Christianity*, Columbia University Press 1966.
- ²³ zob. Gershom Scholem, „Redemption Through Sin”, w: *The Messianic idea in Judaism*, Nowy Jork 1971, s. 103-104
- ²⁴ zob. Voegelin, op. cit., s. 100-101.
- ²⁵ zob. Jonas, op. cit., s. 247-50.
- ²⁶ por. Voegelin, op. cit., s. 124.
- ²⁷ Voegelin, op. cit., s. 129.
- ²⁸ zob. Voegelin, op. cit., s. 110-12.
- ²⁹ zob. Gershom Scholem, „The Crisis of Tradition in Jewish Messianism”, w: op. cit. oraz Scholem, „Shabbetai Zevi and the Sabbathean Movement”, w: *Kabbalah*, Ieruzolim 1974.
- ³⁰ Martin Buber, „The Foundation Stone”, w: *The Origin and Meaning of Hasidism*, Nowy Jork 1960, s. 74-75.
- ³¹ zob. Buber, op. cit., s. 74.
- ³² por. Daniel Bell, „The Return of the Sacred?”, w: *Sociological Journeys: Essays 1960-80*, Londyn 1980, s. 341-43.
- ³³ zob. Alain Besançon, *The Intellectual Origin of Leninism*, Oxford 1981, s. 9.
- ³⁴ Voegelin, op. cit., s. 122.
- ³⁵ zob. Voegelin, *From Enlightenment to Revolution*, Durham 1975.
- ³⁶ por. Voegelin, *The New Science of Politics*, op. cit. s. 120.
- ³⁷ zob. Ellis Sandoz, *The Voegelinian Revolution*, Baton Rouge i Londyn 1981, s. 109.

François Furet

ZROZUMIEĆ REWOLUCJĘ FRANCUSKĄ

I

Uwagi o Rewolucji Francuskiej chciałbym rozpocząć od bardzo prostego stwierdzenia: żaden spośród wielu tematów dyskuutowanych przez historyków nie wzbudza takich pasji, jak temat Rewolucji Francuskiej. Zupełnie jakby chodziło o sprawę wyjątkową, w której interpretacje historyczne i spory specjalistów odzwierciedlają wprost polityczne gry i walkę o władzę. Oczywiście wszyscy już wiemy, że nie ma niewinnych interpretacji historii: sama selekcja faktów, które stają się podstawą opracowania, jest rezultatem pewnego wyboru, nawet jeśli nie został on otwarcie dokonany. Historia, w pewnym sensie, jest zawsze wynikiem stosunku między teraźniejszością a przeszłością, a dokładniej mówiąc, między jednostką a mnogością jej możliwych zakorzenień w przeszłości. Pozostaje jednak faktem, że pewne fragmenty historii nabierają aktualności w niektórych okresach i stają się przedmiotem publicznych emocji. Na przykład w XVIII wieku, gdy historycy ówczesni poszukiwali klucza do zrozumienia struktury społecznej swej własnej epoki, takim „gorącym” tematem epoki był Chłódwig i inwazje Franków. Sądzono bowiem, że najazdy Franków leżały u podłoża podziału na szlachtę i społeczeństwo: zdobywcy przerodzić się mieli w szlachtę, a podbi-

ci – w pospólstwo. Dzisiaj najazdy germańskie nie są już dla nikogo źródłem wiedzy o społeczeństwie francuskim; stały się one ponownie normalnym tematem, nad którym pracują historycy i o którym dyskutują specjaliści.

Nieustające, gorące spory wokół Rewolucji Francuskiej pokazują natomiast, że nie jest ona zwykłym przedmiotem badań historycznych: tak jakby od dwustu lat trwał konflikt, którego była ona pierwszą sceną i który przez pisanie jej historii wciąż się odnawia i trwa.

Ta szczególna sytuacja historiograficzna widoczna jest wyjątkowo wyraziście w XIX wieku ze względu na przedłużanie się fenomenu rewolucji. W latach 1815-1830 Francuzi odgrywają w istocie wciąż ten sam dramat historyczny, którego scenariusz został raz na zawsze napisany w latach 1789-1799. „Przywracają” więc najpierw dawnych królów – nawet jeśli nie jest to dawna monarchia – żeby w 1830 roku ponownie rozegrać przeciw nim coś, co sami widzą na kształt angielskiego roku 1688 czy raczej udanego roku 1789: utworzenie monarchii nowego typu, związanej z nowym porządkiem społecznym i politycznym. Ale proces rewolucyjny, który Francuzi chcieli zahamować poprzez zmiany dynastyczne *à l'anglaise*, nadal kształtował los narodu. Rok 1848 przywołuje ponownie na scenę Legislatywę, Konstytuanteę czy Bonapartego i druga Republika znajduje aktorów do obsadzenia wszystkich ról wielkiego repertuaru rewolucyjnego: Lamartine'a do roli Brissota, Ledru-Rollina do roli Robespierre'a, bratanka Bonapartego do roli stryja. Ta sama mieszanka niemocy parlamentu z nostalgią za jakobinizmem, która już raz doprowadziła do 18 Brumaire'a, wynosi teraz do władzy drugiego Bonapartego. Drugie Cesarstwo, tak jak pierwsze, upada wskutek klęski wojennej, co otwiera drogę najpierw Komunie Paryskiej – nowemu powstaniu jakobińskiemu – potem ostatniej już próbie przywrócenia dawnej monarchii w postaci *l'ordre moral*. Wówczas to właśnie, sto lat prawie po wydarzeniu, które zwiemy Rewolucją Francuską, zaczął się bój – na pozór ostatni – który ze zwycięskich zasad roku 1789 uczynił podstawę Trzeciej Republiki.

Francuzom XIX stulecia dany więc był repertuar form politycznych zarazem bogaty i ograniczony: bogaty, bo pozwalał na

bardzo szybko zmiany ustrojowe; ograniczony, bo w całości został wprowadzony w ostatnim dziesięcioleciu XVIII wieku, w okresie, który uważamy za Rewolucję Francuską *sensu stricto*. Trudno więc dziwić się, że współcześni mieli poczucie, jakby żyli podczas przedłużającej się w nieskończoność Rewolucji Francuskiej. Każde zdarzenie w historii politycznej narodu zawierało w sobie wszystkie elementy umożliwiające identyfikację ze zdarzeniem pierwotnym lub jego odrzucenie. Chateaubriand, Tocqueville, Michelet, Guizet wciąż na nowo, poprzez swe własne doświadczenia, przeżywali Rewolucję Francuską.

Dlatego właśnie odnajdujemy ją jako punkt odniesienia w całej polityce, myśli i historii XIX wieku, a szczególnie w polityce, myśli i historiografii romantycznej. Rewolucja symbolizuje przeskok ze starego świata w nowy, obalenie starego i narodziny nowego. Staje się jedynym źródłem narodowej prawomocności, decyduje o tym, kto ma do niej prawo, określa ródowody politycznych rodzin i wyznacza im udział w spadku. Prawica monarchistyczna jej nienawidzi, ale stała się albo przeciwko niej, albo w związku z nią. Liberalne mieszczaństwo przyjmuje ją z dobrodziejstwem inwentarza. Bonapartyści szukają w niej swych przodków. Lewica republikańska czyni z niej swój sztandar. Rewolucja zapewnia im wszystkim możliwość odnalezienia ich własnych początków (szczęśliwych lub nie) dlatego, że ogarnia ich cywilizację, którą stworzyła i której dziećmi są oni wszyscy – na równi jej przyjaciele jak wrogowie. Dlatego też nie można pisać o niej inaczej niż w jej własnym języku.

Przykładem ograniczeń intelektualnych wynikających z tego zamkniętego obwodu może być sposób, w jaki historiografia przedstawia taki szczególny epizod Rewolucji, jakim był Terror, a zwłaszcza jedna z jego form – system represji państwowej. Kонтrewolucyjna prawica bez trudu włącza go do swego ogólnego potępienia Rewolucji, a nawet widzi w nim symbol rewolucyjnej perwersji. Tym samym jest ona jednak zmuszona do przypisania go albo złej woli postaci tworzących historię (teoria spisku), albo pedagogicznym planom Opatrzności (jak u Josepha de Maistre'a). Związek między Rewolucją a Terrorem widziany jest tu wyłącznie poprzez aprioryczną konieczność zła, obojętnie, czy mówi się o jego formie psychologicznej, czy teo-

logicznej: jest to jednak raczej sposób na ominięcie niż na rozwiązanie problemu.

Terror jest znacznie bardziej kłopotliwy dla zwolenników Rewolucji, dla lewicy różnych odcieni. Liberalowie, niechętnie związani z rokiem 1789, odrzucają rok 1793. Jest to postawa zarówno Guizota, jak i jego przyjaciela Migneta. Jeszcze zanim w lipcu 1830 problem ten stanął przed nimi jako rzeczywistość polityczna (rozwiążą go wówczas, odwołując się do Ludwika Filipa), zajmowali się nim jako rzeczywistością historyczną: rok 1793 nie jest – ich zdaniem – prostą konsekwencją roku 1789, lecz stanowi tragiczne wypaczenie, którego nie wolno powtarzać. Wszystko co ważne w Rewolucji Francuskiej zostało zdobyte już w 1789 roku.

W następnym pokoleniu i bardziej na lewo, Edgar Quinet staje wobec tego samego dylematu: ów niezłomny republikanin wierny tradycji roku 1789, uchodząca z Drugiego Cesarstwa, musi wybrać coś z rewolucyjnego spadku. Tak jak Bonaparte istniał już w rządach arbitralnych Robespierre'a, tak siła Drugiego Cesarstwa opiera się, według niego, wyłącznie na cichym poparciu jakobińskim. Odrzuca on więc to wszystko w Rewolucji, co osłabiło wolność: dyktaturę i terror lat 1793-1794, które zapowiadały zamach stanu 18 Brumaire'a. Tym samym terror nie jest traktowany jako część istoty Rewolucji, ale przeciwnie, staje się jej wewnętrznym zaprzeczeniem, jej anty-zasadą, świadectwem odrodzenia się dawnego ustroju w łonie nowego i jego korupcji. Robespierre godny jest potępienia nie dlatego, iż próbował przyspieszyć nadejście przyszłości, ale dlatego, że był reinkarnacją Richelieu i absolutyzmu.

„Jakobińscy” republikanie tego samego okresu, którzy polemizują z Quinetem, uznają Terror za część rewolucyjnego spadku. Nie tyle jednak go tłumaczą, co rozgrzeszają: jeśli Rewolucja uciekła się do przymusu i gilotyny to dlatego, że została do tego zmuszona przez wrogów wewnętrznych i zewnętrznych. Według tej argumentacji, która przypomina termin „okoliczności łagodzące” używany w naszym sądownictwie, Terror nie jest więc widziany jako nieodłączny element Rewolucji: jest tylko jednym z niebezpieczeństw, ale nie częścią składową. Lata 1793-1794 są uważane za szczególnie bohaterские z uwagi na

zwycięstwo, jakie wówczas osiągnięto, nie zaś z powodu środków, które do niego doprowadziły. Inaczej mówiąc, różnica między Mignetem, Quinetem i Louis Blanc nie polega na tym, że którykolwiek z nich próbuje zdefiniować Terror jako nieodłączny element mechanizmu rewolucyjnego: przeciwnie, wszyscy trzech, chociaż na szachownicy politycznej tak oddaleni od siebie, postrzegają Terror jako coś zewnętrznego w stosunku do Rewolucji, niezależnego od niej. Pierwszy z nich mówi: jest to tragiczne wypaczenie w porównaniu z rokiem 1789. Drugi: jest to odrodzenie absolutyzmu. Trzeci: jest to konieczność narzucona przez wrogów Rewolucji. Mimo że wspólna jest im solidarność z 1789 rokiem, różnią się między sobą w sądach wartościujących, ale łączy ich odrzucenie w analizie skojarzenia: Rewolucja-Terror. Innymi słowy, określają się, a raczej różnicują, znacznie bardziej poprzez sposób identyfikowania się ze spuścizną rewolucyjną niż przez sposób jej rozumienia czy analizowania.

Można by mi wytknąć w tym momencie, że taka identyfikacja historiografii z Rewolucją Francuską powinna była zniknąć wraz z ostatecznym sukcesem tejże Rewolucji i nie przeżyć zwycięstwa Trzeciej Republiki. W rzeczywistości zauważamy zjawisko przeciwne: w XX wieku historiografia Rewolucji jest równie zaangażowana emocjonalnie i stronnicza co w dziewiętnastym stuleciu, chociaż rozgrywki polityczne związane bezpośrednio z Rewolucją Francuską stopniowo znikły, a i nikt już nie podaje w wątpliwość, przynajmniej od 1945 roku, wartości, które stworzył rok 1789.

Stało się tak z bardzo prostego powodu: spory zrodzone z konfliktu monarchia-republika zastąpione zostały przez konflikty polityczne i intelektualne związane z rewolucją socjalistyczną. W istocie rzeczy, socjaliści drugiej połowy XIX wieku widzieli własną działalność jako współbrzmiającą, ale odrębną od działalności demokratów. Współbrzmiająca, ponieważ demokracja była w ich oczach warunkiem wstępnym socjalizmu; odrębną, ponieważ chodziło o etap historyczny „organizacji społecznej skazany na przemianięcie. Rok 1789 był więc dla nich etapem procesu historycznego, po którym nastąpi rewolucja socjalistyczna. Ale w gruncie rzeczy te dwie bitwy – o demokrację i o socjalizm –

stanowią dwie następujące po sobie formy walki o równość, obie głęboko zakorzenione w wydarzeniach Rewolucji Francuskiej.

W taki sposób stworzona została historia nieprzerwanego postępu ludzkości, której pierwszym etapem było narodzenie się i rozpowszechnienie wartości roku 1789, a drugi, poprzez rewolucję socjalistyczną, miał prowadzić do spełnienia wszystkich jej obietnic. Jest to jakby mechanizm dwuczłonowej rakiety: wielcy pisarze socjalistyczni sprzed 1917 roku nie wyznaczyli dokładnie momentu „odpalenia” drugiego członu, a unikali tego nie przypadkiem, lecz dlatego, że ów moment jeszcze nie nadszedł. Jaurès na przykład, w *Socjalistycznej Historii Rewolucji Francuskiej*, buduje swój opis rewolucji wokół czegoś, co było tylko nadzieją i otacza jakobińską epopeję swego rodzaju aureolą zwiastującą ostateczne wyzwolenie ludzkości. Rewolucja Francuska jest ostoielką nadziei, która ma już imię, ale jeszcze nie ma oblicza.

Wszystko ulega zmianie w 1917 roku. Od tego momentu rewolucja socjalistyczna ma już oblicze; Rewolucja Francuska przestaje być matrycą prawdopodobieństw, na podstawie której można i trzeba wypracować nową rewolucję-wyzwolicielkę. Nie jest już ona tym polem różnych możliwości, które odkrył i opisał Jaurès: stała się matką wydarzenia rzeczywistego, określonego, datowanego. Jest nim rosyjska Rewolucja Październikowa. Już w 1920 r. wielki historyk Rewolucji Albert Mathiez podkreśla pokrewieństwo między rządami „góry” a dyktaturą bolszewicką z lat wojny domowej, to jest z okresem bohaterstwa Rewolucji Rosyjskiej. „Jakobinizm i bolszewizm – pisze on – to dwie dyktatury narodzone z wojny i z wojny domowej, dwie dyktatury klasowe posługujące się tymi samymi środkami: terrorem, rekwizycją, podatkami i mające podobny cel ostateczny: przekształcenie społeczeństwa, i to nie tylko społeczeństwa rosyjskiego lub francuskiego, ale społeczeństwa uniwersalnego”. Zresztą, jak podkreśla Mathiez, rosyjscy bolszewicy cały czas mieli przed sobą przykład Rewolucji Francuskiej, a szczególnie jej okres jakobiński. Historyczna obecność Rewolucji Francuskiej była nawet prawdziwą obsesją rosyjskich rewolucjonistów. Jest to też jedna z wielkich różnic między rewolucjami, jako że Francuzi w 1789 roku nie mieli żadnego wzorca.

Wiadomo na przykład, że po objęciu władzy przez bolszewików, a szczególnie po śmierci Lenina, wszyscy rewolucjonści rosyjscy, od Trockiego przez Becharina po Zinowiewa, obawiali się thermidoru, który uważano za koniec Rewolucji Francuskiej i który, ze wszystkim co pejoratywnie kojarzy się z tym pojęciem, zagrażał Rewolucji Kosijskiej. Ponadto thermidor zapowiada Bonapartego. Triumwirat Stalina Zinowiew-Kamieniew przypisuje rolę Bonapartego Trockiemu i dawny wódz Czerwonej Armii na jakiś czas — dla niego fatalny — staje się uosobieniem głównego zagrożenia Rewolucji. Innymi słowy Rewolucja Rosyjska dokonywała się pod wpływem Rewolucji Francuskiej, czego świadectwem jest sposób myślenia aktorów Rewolucji Kosijskiej, ale również postawa wielu historyków Rewolucji Francuskiej, którzy trochę instynktownie sympatyzują z obiema rewolucjami.

„Prześcignięcie” Rewolucji Francuskiej przez Rewolucję Rosyjską przesłaniało we współczesnej historiografii uwagę i zainteresowanie z roku 1789 na rok 1793, z okresu wybuchu Rewolucji Francuskiej na okres jakobiński. Okazało się to w pewnym sensie korzystne, jeśli chodzi o naszą znajomość faktów: ponieważ od trzydziestu czy czterdziestu lat kładzie się nacisk na rolę mas ludowych w Rewolucji Francuskiej, temat ten jest nam przynajmniej znany mniej zle niż inne. Ale w zakresie interpretacji konsekwencje ułożenia się rozważań o roku 1917 na relację wydarzeń 1789 okazały się negatywne.

Przed wszystkim marksizm uproszczony i sam wszystko upraszczający zastąpił czasem sprzeczne, ale zawsze interesujące elementy analizy Rewolucji Francuskiej przekazane nam przez Marksa i Engelsa. Historiografia wyrosła po rewolucji bolszewickiej bardzo często opiera się na pewnego rodzaju jednolitym schemacie, zgodnie z którym rewolucja burżuazyjna, dzięki mobilizacji chłopstwa i miejskiego plebsu, przyczyniła się do przejścia od feudalnego do kapitalistycznego „sposobu produkcji”. Według tej interpretacji dyktatura „góry”, traktowana jako najbardziej ludowy epizod całego procesu, odgrywa rolę najbardziej postępową, ponieważ poprzez wojnę i terror doprowadza do końca misję, którą obarczona była rewolucja burżuazyjna, a jednocześnie zwiastuje przyszłe wyzwolenie, to jest Rewolucję

Rosyjską. Tak więc coraz bardziej wytrąca się Rewolucję Francuską z jej chronologicznej rzeczywistości, przesuwa się jej ośrodek z roku 1789 na rok 1793 i przerywa się ją nagle w momencie upadku Robespierre'a, nie zdając sobie nawet sprawy ze sprzeczności między określeniem pewnego procesu historycznego jako „rewolucji burżuazyjnej” a przerywaniem go dokładnie w momencie, w którym kończy się jego nie-burżuazyjny epizod i faza burżuazyjna osiąga swój szczyt.

Jeśli te sprzeczności historiografii, która stała się rodzajem teologii laickiej, są rzadko zauważane, to dlatego, że historia Rewolucji Francuskiej jest nie tylko obiektem poznania lub dyscypliną uniwersytecką: spełnia ona również funkcję społeczną. To, co wywyższa ją ponad wszelkie inne wątki historii Francji, to nie tyle schemat marksistowski, który widział ją w powiązaniu z Rewolucją Rosyjską, ile niezwykle silne zaangażowanie polityczno-emocjonalne, które wiąże się po prostu z interpretacją Rewolucji Francuskiej przez nią samą, równocześnie jako założycielki wielkiego narodu, jak i wyzwolicielki społeczeństwa uniwersalnego.

Historia wydarzenia pierwotnego, będącego u podstaw dalszego rozwoju, jest dla każdej zbiorowości nie tylko wiedzą, ale i ceremonią, uroczyskiem wspólnych początków, a urok jubileuszowy, jak wszyscy wiemy, polega bardziej na kłótniach spadkobierców o spadek niż na krytycznej ocenie jego wartości. Są więc obchody monarchistyczne, gdzie oplakuje się nieszczęścia króla i nosi żalobę po utraconej prawomocności. Są obchody mieszczańskie, podczas których, przeciwnie, rok 1789 czci się jako nową umowę ogólnonarodową. Są obchody rewolucyjne, gdzie podkreśla się dynamikę samego wydarzenia i związaną z nim obietnicę bardziej egalitarnej przyszłości. Jakkolwiek nie byłaby naturą obchodów, za tymi sprzeczkami o wyłączne prawo do spadku doszrec można wspólną spadkobiercom wizję, to samo odwołanie do źródeł. W tym sensie – i jest to prawdopodobnie nie do uniknięcia – cała historia Rewolucji musi być do pewnego stopnia jubileuszem. Jeśli nawet nie da się wyeliminować części rytualnej tej historii, to jest absolutnie konieczne, aby historyk zdawał sobie jasno sprawę z jej istnienia i próbował ją ograniczyć, a przynajmniej kontrolować: by przedstawił w najjaśniejszym

szy możliwie sposób przesłanki intelektualne i pytania, które sobie stawia wobec tego ogromu różnorodnych wydarzeń

II

Dla zilustrowania i rozwinięcia mojego rozumowania odwołam się do dzieła Tocqueville'a. Posłuży mi ono do zakwestionowania jednego z pojęć podstawowych dla Rewolucji Francuskiej, przejętego przez całą późniejszą historiografię, a mianowicie pojęcia „przed” i „po”, rozdzielonych radykalnym przełomem.

Jeśliby próbować określić świadomość rewolucyjną za pomocą jednej idei, to byłaby ona następująca: Rewolucja rozcina nieć historii na stare i nowe, na jakieś „przedtem” i jakieś „potem”, jest ona tym, co nazywam punktem zerowym. Uczestnicy Rewolucji mają poczucie, że ich działanie coś nieodwołalnie zniszczyło, ale też stworzyło coś innego, że – jak powiedział Goethe w Valmy – zaczęła się nowa era. W rzeczy samej świat rewolucyjny cechuje wyjątkowa mobilizacja sił społecznych, w normalnych warunkach biernych, i bardzo duże zaangażowanie ideologiczne w politykę. Pojęcie „ideologia” służy mi tu dla określenia dwóch zjawisk: po pierwsze, wszystkie problemy intelektualne, moralne czy społeczne ludzkości stają się sprawami politycznymi i nie ma już takiego nieszczęścia ludzkiego, które nie należałoby do kompetencji polityki. Po drugie, działacze rewolucyjni identyfikują swe życie z walką o swe idee, z czego wynika fundamentalna nietolerancyjność ideologii rewolucyjnej, przypominająca nietolerancję religijną z jej miodowych dni. Innymi słowy, polityka stała się dla świadomości rewolucyjnej domeną dobra i zła, starego i nowego. To polityka wyznacza linie podziału między dobrymi i złymi, między patriotami a kontrrewolucjonistami, co stwarza sytuację historyczną kompletnie nową w porównaniu z „normalnymi” okresami w historii.

Ta właśnie świadomość rewolucyjna już w 1789 roku zdefiniowała „Dawny Ustrój”, któremu Rewolucja jakoby położyła kres. *Ancien Régime* stał się od tej chwili centralnym pojęciem naszej narodowej historiografii, wypełnia podręczniki szkolne, jest wyznacznikiem naszych podziałów chronologicznych. „Dawny Ustrój” – to negatywne „przedtem”, które zostało zniszczone;

Rewolucja – to „potem”, to co nowe, punkt przełomu, początek traktu nowej historii.

Historyk nie może przyjąć takiej spontanicznej koncepcji wynikającej z ideologii rewolucyjnej, jako że istotą jego zawodu jest umiejętność panowania nad ciągłością wydarzeń. Wizja taka może jednak wywrzeć na niego wpływ w tym sensie, że przypisywać on będzie zbyt wielkie znaczenie wszystkiemu, co zjawisko rewolucyjne przynosi jako nowe i przełomowe.

Dzieło Tocqueville'a jest nadal aktualne dlatego właśnie, że cechuje je krytyka ideologii rewolucyjnej, krytyka czegoś, co można by nazwać złudzeniem Rewolucji wobec samej siebie. Tocqueville mówi współczesnym: „Rewolucja nie jest początkiem nowej historii Francji, to owoc waszej przeszłości!”. Sedno jego wywodu jest znane. Tocqueville analizuje przede wszystkim problem powstania scentralizowanego państwa i zdominowania przez nie wspólnot i społeczeństwa cywilnego. Wychodząc od tej tezy, Tocqueville pokazuje następnie, że Rewolucja jest ukoronowaniem dzieła królów Francji i że prawdziwym następcą Ludwika XI i Ludwika XIV jest Robespierre, a jeszcze bardziej Bonaparte. Dlatego też wbrew swej samoświadomości Rewolucja nie jest przełomem, lecz kontynuacją.

Konkluzje Tocqueville'a można rozszerzyć na sfery inne niż państwo, jak na przykład na politykę zagraniczną Rewolucji, która mnoży, powiększa, udramatycznia, ale w gruncie rzeczy przejmując wielkie konflikty królów Francji. Można by także, bez najmniejszych trudności, wykazać, jak bardzo Rewolucja jest spadkobierczynią Dawnego Ustroju w dziedzinie mentalności. Na przykład zachowuje wielkie przywiązanie do wartości militarnych, honoru i chwały – typowych dla społeczeństwa szlacheckiego. Dzięki Rewolucji stają się one bardziej demokratyczne, ale nie zmienia to w sposób zasadniczy ich znaczenia, co widać jasno w okresie Cesarstwa: armia będąca niegdyś monopolem szlachty stała się wprawdzie terenem awansu plebsu, pozostała jednak źródłem największego prestiżu społecznego. Innymi słowy Rewolucja zmieniła wszystko, zachowując wszystko!

Chciałbym jednak ograniczyć się tutaj do głównej tezy Tocqueville'a, wedle której Rewolucja Francuska oznaczała przede wszystkim wzmocnienie panowania państwa administracyjnego

nad społeczeństwem. Punktem wyjścia dla Tocqueville'a jest problematyka tego, co nazywam Rewolucją-procesem lub Rewolucją-bilansem (w przeciwieństwie do Rewolucji-wydarzenia): Rewolucja rozwija, utwierdza, doprowadza do perfekcji tę bliźniaczą parę, którą tworzą we Francji administracyjne państwo i egalitarne społeczeństwo, i która dawnej monarchii zawdzięcza swój rozwój. Jeśli potraktować ten sąd historyczny poważnie, tak jak się powinno, to okaże się, że istnieje kompletny rozdźwięk między obiektywną historią Rewolucji, jej sensem czy bilansem, a świadomością własnych działań, którą mieli aktorzy Rewolucji. Oni wierzyli, że zrywali z przeszłością, podczas gdy ją udoskonalali; zaś wyszydząc despotyzm Ludwika XIV, przygotowywali triumf Bonapartego. Jak myśleć jednocześnie o Rewolucji będącej radykalnym przełomem i Rewolucji będącej zasadniczo kontynuacją? Czym jest proces ciągłości, który zmierza ścieżkami Rewolucji?

Ten pozorny paradoks pod jednym przynajmniej względem nie jest trudny do zrozumienia. Rewolucja, niszcząc tradycyjne formy dawnego społeczeństwa, stwarza obiektywne warunki dla wszechmocy państwa scentralizowanego. Społeczeństwo *Ancien Régime'u* nie uznaje bowiem jednostki, ale wyłącznie *corps*, takie jak stany, cechy, stowarzyszenia związane z kontrolą nad pewnym zawodem lub urzędem, wspólnoty mieszkańców itd. Tymaczy to, dlaczego funkcjonowanie tak zwanego Dawnego Ustroju było nieustającym przetargiem – przede wszystkim początkowym – między centralą państwa, będącą w rękach urzędników wersalskich, a społeczeństwem zorganizowanym w korporacje i wspólnoty, które w imię swych „przywilejów”, to jest tradycyjnych wolności, opierało się zahorzości monarchii absolutnej. Rewolucja natomiast wprowadza w życie marzenie osieru-nastowiecznych filozofów: raz na zawsze niszcząc wszystkie korporacje, naprzeciw państwa stawia ona pojedyncze osoby zwane obywatelami, których zadaniem jest stworzenie nowej umowy społecznej opartej na prawach jednostki. Daje to państwu okazję do rozszerzenia swych uprawnień i swej kontroli nad społeczeństwem. Już Mirabeau w tajnych listach do „dwojru z lat 1790-1791” radził, by Ludwik XVI skorzystał ze zniszczeń spo-

wodowanych przez Rewolucję dla odbudowania władzy silniejszej (nazywał ją „monarchią narodową”) niż poprzednia. Jak to – pisał Mirabeau do króla – nie ma już ani szlachty, ani kleru, ani parlamentów, ani żadnej z tych korporacji, które zawsze opierały się królewskiej władzy, a jeszcze narzekasz, Panie! Właśnie teraz trzeba skorzystać z okazji i wprowadzić w życie sen Twoich przodków, ustanowić wreszcie prawdziwie silną władzę królewską: monarchię Rewolucji. Dziesięć lat później Bonaparte rzeczywiście posłuchał tej rady.

Jakkolwiek analiza procesu, w którym Rewolucja stwarza warunki dla wzmocnienia władzy państwa administracyjnego, jest stosunkowo prosta, pozostaje jednakże faktem, iż proces ten był dokładnym przeciwieństwem tego, do czego zmierzali rewolucjoniści i co wydawało im się, że osiągnęli – to znaczy do wyzolenia jednostki spod despotyzmu i przyznania jej wolności i praw.

Temu drugiemu aspektowi paradoksu rewolucji Tocqueville nie poświęca prawie ani słowa. Obsesyjnie zajęty badaniem źródeł Rewolucji i jej ogólnej oceną, Tocqueville nigdy nie dokonał – i nie mógł dokonać – analizy tego, co wydarzyło się między początkiem a końcem, między 1789 a 1799 rokiem, czyli tego, co było po prostu Rewolucją Francuską jako wydarzeniem wyposażonym w wolę radykalnego zniszczenia przeszłości.

W księdze III *Dawnego Ustroju...* można znaleźć pewne elementy odpowiedzi na te pytania, jak na przykład sprawę zastąpienia w osiemnastowiecznej Francji polityków przez intelektualistów lub rozpowszechnianie się demokratycznej świadomości we wszystkich klasach społecznych. Natomiast wyjątkowo dynamiczny rozwój ideologii egalitarnej w latach 1789-1793 pozostaje dla Tocqueville'a jakby tajemniczym ziem, swego rodzaju kontr-religią. Brak zupełnie w dziele Tocqueville'a łącznika pojęciowego między jego teorią Rewolucji Francuskiej a rzeczywistym działaniem rewolucyjnym typowym dla tego okresu, jakim był na przykład jakobinizm. Tocqueville każe nam zastanowić się, czy takie połączenie jest w ogóle możliwe; zmusza nas do oddzielenia – przynajmniej chwilowo – dwóch składników tego mętnego stepu, którym jest „historia Rewolucji”: analizy przyczyn i rozwoju wydarzeń.

Jest tak nie tylko dlatego, że „wydarzeń” natury politycznej i ideologicznej nie można wyjaśniać w kategoriach sprzeczności gospodarczych i społecznych. Nawet jeśli by przeprowadzić tę analizę na poziomie ustroju politycznego i jego prawdomocności, nie jest ona w stanie wskazać tego, co w przyspieszeniu rewolucyjnym jest radykalnie nowe. W takim pojęciu rewolucji jest coś, co należy tylko do jej historii, tak jak była ona przeżywana i co nie zgadza się z logiczną sekwencją przyczyn i skutków: tym czymś jest pojawienie się na scenie całkowicie nowej praktyki i ideologii działania społecznego, które nie wywodzą się z przeszłości, a które pewien typ kryzysu politycznego może – choć nie musi – wywołać. Nie jest dla nich modelem rewolta, gdyż z samej swej definicji należy ona do dawnego porządku politycznego i kulturowego.

Istnieje więc w Rewolucji Francuskiej nowy typ praktyki i świadomości historycznej, związany z pewną sytuacją, jakkolwiek nie przez nią określony. Jeśli chcemy całość tę dokładnie opisać, to należy zrozumieć świadomość rewolucyjną i traktować ją jako coś innego niż naturalny wynik prawomocnego niezadowolenia, jako rzecz w historii ludzkości najnaturalniejszą. Marksistowska *vulgata* Rewolucji Francuskiej stawia świat na głowie: widzi ona przełom rewolucyjny w sferze gospodarczej i społecznej, podczas gdy nie przypomina bardziej społeczeństwa francuskiego z czasów Ludwika XVI niż społeczeństwo francuskie za Ludwika Filipa. A ponieważ interpretacji tej brak jakiegokolwiek dystansu wobec świadomości rewolucyjnej, której wartości i złudzenia podziela, nie jest ona w stanie dostrzec tego, co radykalnie nowe i tajemnicze w Rewolucji Francuskiej, traktując ją jako normalny wynik zaistniałych warunków i naturalny rozdział w historii ucisnionych. Ale przecież ani kapitalizm, ani burżuazja nie potrzebowały aż rewolucji, by powstać i zapanować w głównych krajach europejskich XIX wieku. Francja natomiast jest tym krajem, który dzięki Rewolucji wynalazł kulturę demokratyczną i który pokazał światu jedno z podstawowych znaczeń działania historycznego.

Spójrzmy przede wszystkim na warunki. Przy ich ocenie ważny jest nie tyle problem nędzy czy ucisku, ale stosunku między wolnością w sferze społecznej i wolnością polityczną. Jeżeli re-

wolucja była odkryciem, stanem braku równowagi, jeżeli uruchomiła tyle niespodziewanych sił, że zmienione zostały tradycyjne mechanizmy polityczne, to dzięki temu, że zajęła pustą przestrzeń, czy też raczej dlatego, że rozprzestrzeniała się w dotychczas niedostępnej, a nagle podbitej sferze władzy. W dialogu między społeczeństwem a państwem, który jest jednym z najgłębszych wątków historii, wszystko, dzięki Rewolucji, kieruje się przeciwko państwu, a na rzecz społeczeństwa. Rewolucja mobilizuje bowiem społeczeństwo i rozbraja państwo: jest to sytuacja wyjątkowa, która otwiera przed społeczeństwem pole działania, na ogół prawie zawsze zamknięte. Począwszy od 1787 roku królestwo Francji jest społeczeństwem bez państwa. Osoba Ludwika XVI nadal cieszy się poparciem poddanych, ale za fasadą tradycji wał się mury: autorytet królewski, formalnie akceptowany, nie rozciąga się już na urzędników królewskich. „Król ma złych ministrów, perfidnych doradców, okropnych intendentów” – jeszcze nie wiadomo, że ten refren, pojawiający się nieodmiennie w trudnych czasach, zapowiada tym razem nie wzmocnienie autorytetu królewskiego, lecz zastąpienie go obywatelską kontrolą. Innymi słowy, społeczeństwo cywilne, w którym wzory idą z góry w dół, uwalnia się równocześnie od symbolicznej władzy państwa i od jego zasad działania.

Przychodzi rok 1789: „rewolucja” rodzi się na skrzyżowaniu wielu ciągów wydarzeń bardzo różnej natury, jako że kryzys gospodarczy (sam w sobie skomplikowany, gdyż równocześnie agrarny i przemysłowy, klimatyczny i społeczny) dołącza się do kryzysu politycznego trwającego od 1787 roku. To niemożliwe do przewidzenia, przypadkowe skrzyżowanie się różnych ciągów wydarzeń uznane zostanie retrospektywnie, w świetle złudzeń wiosny 1789, za nieuchronną konsekwencję złego rządu, za walkę między patriotami a arystokratami. Cechą sytuacji rewolucyjnej jest nie tylko nieobecność władzy, pustka, w której kłębią się nieznane dotąd siły i „wolne” działanie społeczeństwa (do problemu tej wolności powrócę później). Jej cechą nierozłączną jest rodzaj hipertrofii świadomości historycznej i system wyobrażeń wspólny aktorom społecznym. Od 1789 roku świadomość rewolucyjna jest złudzeniem zwycięstwa nad państwem, skądinąd już nie istniejącym, w imię koalicji dobrej woli i sił

symbolizujących przyszłość. Od początku świadomość rewolucyjna stale przelicytowuje rzeczywistą historię w imię idei, jakby jej zadaniem było odbudowanie pokruszonej całości społecznej dzięki sile wyobraźni. Rewolucja jest przestrzenią historyczną, która oddziela jedną władzę od drugiej, w której idea ludzkiego oddziaływania na historię zastępuje historię rzeczywistą.

W tym przyspieszonym i nieprzewidywalnym zwrocie idea ludzkiego działania przyjmuje cele przeciwne tradycyjnym zasadom porządku społecznego. Dawny Ustrój spoczywał w rękach króla, Rewolucja jest dziełem ludu. Dawne społeczeństwo było społeczeństwem przywilejów, Rewolucja stwarza podstawy równości. Tak właśnie powstaje ideologia radykalnego zerwania z przeszłością, połączony dynamizm kulturowy równości. Od tego momentu wszystko – gospodarka, społeczeństwo, polityka – gną się pod naciskiem ideologii i jej nosicieli; wszystkie podziały i instytucje stają się tymczasowe wobec tego rwącego strumienia.

Termin ideologia użyty jest tu dla opisania dwóch zjawisk, które według mnie stanowią sam rdzeń świadomości rewolucyjnej. Po pierwsze, wszelkie sprawy jednostki, wszelkie problemy materialne czy intelektualne stają się kwestiami politycznymi i nie ma już ludzkiego nieszczęścia, na które nie szukałoby się politycznego rozwiązania. Po drugie, jako że wszystko jest poznawalne i przetwarzalne, działanie uzależnione jest od wiedzy i moralności; działacze rewolucyjni utożsamiają więc swoje życie prywatne z życiem publicznym i obroną swych ideałów. Ta potężna logika dostarcza – w formie zlaicyzowanej – pewności psychologicznej typowej dla wierzeń religijnych. Jeśli polityka stała się domeną prawdy i kłamstwa, jeśli wyznacza ona granicę między dobrem a złem, to znaleźliśmy się w świecie historycznym, którego dynamika jest zupełnie nowa. Jak to jasno dostrzegł Marks w swych młodościowych pracach, Rewolucja wieła złudzenie polityki: przetwarza to, co zostało przeżyte w to, czego jest się świadomym. Zapczętkowuje świat, w którym jakakolwiek zmiana społeczna może być przypisana sileo znanym, określonym, żywym. Tak jak w myśleniu mitycznym opiera się ona świat obiektywny poprzez subiektywne wyobrażenia. Działanie nie napotyka już przeszkód czy ograniczeń, lecz jedynie przeciwników, a najlepiej zdrajców: występowanie tego ro-

dzaju moralnego postrzegania świata – oto co cechuje wybuch rewolucyjny.

Spółczeństwo wyzwolone z kleszczy państwa i ograniczeń władzy, które ukrywały jego dezintegrację, odbudowuje się na poziomie ideologii. Ten świat, pełen dobrych chęci, który uznaje już istnienie tylko albo wiernych, albo przeciwników, posiada niezwykłą zdolność integracji. Zapoczątkowuje on to, co od tego czasu zwiemy „polityką”, to jest język zarazem powszechny i kontradiktoryjny, w którym toczą się dyskusje i rozgrywają działania wokół problemu władzy. Oczywiście nie znaczy to, że Rewolucja Francuska wynalazła politykę jako niezależną dziedzinę wiedzy: w samej tylko Europie chrześcijańskiej teoria działania politycznego jako takiego pochodzi do Machiavellego, a uczona debata wokół historycznych źródeł instytucji społecznej osiągnęła szczyty w XVII wieku.

Przykład rewolucji angielskiej wskazuje jednak, że religia pozostaje wówczas głównym punktem odniesienia dla mobilizacji i działania zbiorowego. Francuzi w końcu XVIII wieku zapoczątkowali natomiast nie politykę w sensie odrębnej i zlaicyzowanej dziedziny refleksji krytycznej, lecz politykę demokratyczną jako ideologię narodową. Tajemnica, przesłanie, promieniowanie roku 1789 leży w tym właśnie bezprecedensowym odkryciu o tak ważnych konsekwencjach. Bo jeśli prawdą jest, że żadna z cech upodabniających rewolucję angielską do Rewolucji Francuskiej – przedzielonych stuleciem – nie była wystarczająco silna, by zapewnić rewolucji angielskiej rolę modelu uniwersalnego, którą Rewolucja Francuska spełniała od momentu wkroczenia na scenę historii, to było tak dlatego, że republice Cromwella, prześląkniętej religijnością i poszukującej powrotu do źródeł, brakowało tego, co z języka Robespierre’a uczyniło wieszczbę nowych czasów: polityki demokratycznej, która stać się miała arbitrem losów ludzi i ludów.

Pojęcie „polityka demokratyczna” nie oznacza tu zespołu zasad i procedur mających za zadanie organizację władzy publicznej w oparciu o konsultacje wyborcze z obywatelami. Odnosi się ono do systemu wierzeń tworzących normę praworządności narodową z Rewolucji, według której „lud”, chcąc wprowadzić równość i wolność – cel ostateczny akcji zbiorowej – musi zła-

mać opór swych wrogów. Polityka, przerodzona w najszlachetniejszy środek realizacji tych wartości i w ostateczny sprawdzian dobrej lub złej woli, ma tylko jednego przesiąkniętego tymi wartościami, występującego otwarcie aktora, zaś jego wrogowie kryją się, ponieważ ich zamiary są nikczemne. „Lud” jest określony przez swe cele i jest amorficzną masą jednostek mających dobrą wolę. Dzięki takiej wizji, która wyklucza instytucje przedstawicielskie, świadomość rewolucyjna w imię woli jednostek i w oparciu o nie odtwarza społeczeństwo wyimaginowane. Rozwiązany zostaje w ten sposób wielki dylemat XVIII wieku: jak myśleć o społeczeństwie wychodząc od jednostki. Bo jeśli jednostka ma być określona przez cele swego działania politycznego, to wystarczy, żeby cele te były tak proste jak osiągnięcie moralności, aby Rewolucja mogła stworzyć zarazem i język, i społeczeństwo. A raczej stworzyć społeczeństwo poprzez język: to co zwiemy narodem. Oto święto Federacji!

Analiza tego rodzaju ma dwie zalety: przywraca Rewolucji Francuskiej jej najbardziej oczywisty wymiar polityczny oraz stawia w centrum uwagi prawdziwe przerwanie ciągłości rozdzielające „przed” od „po”, przełom w sposobach legitymizacji i przedstawiania działania historycznego. Działalność sankiulotów w roku 1793 jest ważna nie dlatego, że prowadzona była przez „ludową” warstwę społeczną (zdefiniowanie jej w kategoriach gospodarczo-społecznych jest zresztą niemożliwe), ale dlatego, że jest ona wyrazem rewolucyjnej wizji działania politycznego w stanie chemicznie czystym: obsesja zdrady i spisku, odrzucenie przedstawicielstwa, chęć karania itd. I nic nie pozwala, ani też nie pozwala w przyszłości, wyłumaczyć tych wyobrażeń istnieniem w społeczeństwie sprzecznych interesów. Wydaje mi się, że najważniejszym zadaniem historiografii Rewolucji jest odkrycie na nowo analizy polityki jako takiej. Trzeba jednak zapłacić podwójną cenę: z jednej strony trzeba przestać traktować świadomość rewolucyjną jako produkt prawie „naturalny” ucisku i niezadowolnienia; z drugiej, starać się stworzyć pewne ramy pojęciowe konieczne dla zrozumienia tego dziwnego dziecka „filozofii”, przynajmniej w chronologicznym sensie.

Tak więc jeśli myśl historyczna zechce zapisać białe strony pozostawione przez Tocqueville'a, a dotyczące okresu 1789-1799,

między początkiem Rewolucji a jej zakończeniem, z konieczności będzie musiała przeprowadzić analizę specyfiki zjawiska rewolucyjnego i jego radykalnej nowości w historii świata: wybuchowych narodzin ideologii i polityki demokratycznej. Rewolucja Francuska jest okresem, w którym boskie prawo królów traci społeczną i polityczną prawomocność na rzecz suwerenności ludu, i w którym społeczeństwo jest ciągle na nowo odtwarzane przez nieustanne świętowanie – w imię woli ludu – umowy demokratycznej.

Ten system wierzeń wyklucza normalne funkcjonowanie systemu przedstawicielskiego, ponieważ Francuzi w tym okresie przeżywają zbiorowo paradoks demokracji opisany przez Rousseau: między wolą powszechną a wolą jednostek, które składają się na wolę powszechną, nie ma miejsca nr. struktury pośrednie, jak na przykład reprezentację obywateli. F.związanie opierające się na mechanizmie delegowania suwerenności, który powierza własną wolę innym, stworzyłoby bowiem filtr dla interesów indywidualnych, który naruszyłby konieczną równowagę między wolnością jednostki a jej podporządkowaniem się prawu. Aby być wolnym i członkiem wolnego ludu, każdy obywatel w każdej chwili musi być częścią woli powszechnej.

Praktyczne doświadczenie tego logicznego impasu demokracji zawiera się w koncepcji władzy, a ogólniej mówiąc polityki, w Rewolucji Francuskiej: władza musi w każdej chwili odzwierciedlać lud i włączać symbolicznie w to utożsamienie całość społeczeństwa. Pozwala nam to zrozumieć zjawiska takie, jak Terror, którego zadaniem była bynajmniej nie symboliczna rekompozycja tożsamości władzy i ludu przez karanie-wykluczanie złych i spiskowców. Co więcej jednak, doświadczenie „czystej” demokracji, łączącej władzę i społeczeństwo w jedno abstrakcyjne pojęcie-ludu, odtwarza nieświadomie odwrócony obraz dawnej władzy, władzy króla „absolutnego”. W poprzednim społeczeństwie władza z prawa boskiego należała do króla; nigdy nie była do wzięcia, chyba że wskutek działań heretyckich i przestępczych; król był i właścicielem społeczeństwa, jego przedstawicielem, i wcieleniem ludu. Rewolucja egzorcyzuje przekleństwo ciążyące na tej wcielonej monarchii przez odwrotne uświęcanie: to już nie władza jest ludem ale lud jest władzą. Odnaj-

dujemy tu na poziomie wyobraźni symbolicznej to, co Tocqueville dostrzegł w procesach obiektywnych: Rewolucja stworzyła państwo administracyjne nieskończenie silniejsze od monarchii Ludwika XIV dlatego, że niesie ona ze sobą obraz władzy „absolutnej”, to jest obejmującej w imię ludu całe społeczeństwo. Jest to odwrotna strona obrazu Dawnego Ustroju, jako że Rewolucja stawia lud na miejscu króla, określając tym samym całą istotę przełomu rewolucyjnego. Obrazu, który podporządkowuje jednak społeczeństwo symbolicznemu przedstawieniu państwa, co może wyjaśnić dlaczego „czysta demokracja” znajduje w końcu swe wcielenie w królu demokracji Robespierre’ze, a następnie w Bonapartem.

Czysta demokracja osiągnęła swój punkt szczytowy w rządach Terroru. Bonaparte mógł „zatrzymać” Rewolucję, bo sam był jej wersją plebiscytową. Był on tą znalezioną w końcu formą władzy, która wciela całe społeczeństwo, a zarazem jest wyższa ponad nie, niezależna od niego. Taką formą był już Terror, z tą jednak różnicą, że teraz społeczeństwo daje nowemu królowi to, czego na próżno szukało – bo była to sprzeczność *in termini* od 1789 roku – to jest warunki umożliwiające demokratyczną administrację. Rewolucja jest zakończona, ponieważ Francja odnajduje swą historię, a raczej godzi swoje dwie historie.

Aby to zrozumieć wystarczy przyjąć, że Rewolucja powinna być rozważana w samej swojej istocie, a nie rozcieńczana w mętym ewolucjonizmie, który ma tylko dorzucić trochę godności do cnót jej aktorów. Oryginalność współczesnej Francji polega nie na tym, że przeszła od monarchii absolutnej do systemu przedstawicielskiego czy od świata szlacheckiego do społeczeństwa mieszczańskiego: Europa odbyła tę samą podróż bez rewolucji i bez Jakobinów, chociaż wydarzenia francuskie mogły tu i ówdzie przyspieszyć ewolucję i dostarczyć wzór do naśladowania. Rewolucja Francuska nie jest przejściem, jest początkiem, a nawet duchem początku. To, co jest w niej niepowtarzalne, stanowi o jej znaczeniu historycznym; to, co niepowtarzalne, stało się zresztą powszechne: pierwsze doświadczenie demokracji.

Simon Leys

ORWELL, CZYLI WSTRĘT DO POLITYKI

Już jako artysta dojrzały Orwell nazwał się „pisarzem politycznym”, przywiązując do obu słów równą wagę. Ciekawe jednak, że tak w polityce, jak w literaturze, znalazł swoją drogę dopiero po długim okresie błądzenia po omacku. Od zawsze był pewien, że zostanie pisarzem¹, ale pierwsze poważne próby literackie zakończyły się fiaskiem: nie tylko nie wiedział jak pisać, ale nawet o pisać (rękopisy jego pierwszych powieści i opowiadań zaginęły, albo zostały zniszczone); Dopiero po latach upartych i beznadziejnych zdawałoby się wysiłków, w wieku trzydziestu lat, pisząc *Down and Out in Paris and London*, odkrył wreszcie własną wizję i przemówił własnym głosem, choć nie udało mu się to w pełni w całym dziele. Henry Miller uważał tę książkę za jego arcydzieło; ten sąd wydaje się wątpliwy, pewne jednak, że mimo nierówności, *Down and Out...* ma kapitalne znaczenie. Orwell stworzył tu nową formę, którą następnie doprowadził do perfekcji (w dwu książkach *The Road to Wigan-Pier* i *Homage to Catalonia*, oraz w krótkich esejach jak *Shooting an Elephant* czy *Hanging*), i która pozostaje jego najoryginalniejszym wkładem stylistycznym: przemienił dziennikarstwo w sztukę, na nowo tworząc rzeczywistość pod przykrywką obiektywnego i ściśle trzymającego się faktów reportażu.

Rzecz dziwna, że zamiast rozwijać i pogłębić odkrytą przez siebie metodę, Orwell odszedł od niej chwilowo i wrócił do tradycyjnej powieści. Jego cztery dokonania w tej bardziej konwencjonalnej dziedzinie (*Burmese Days*, *A Clergyman's Daughter*, *Keep the Aspidochelone Flying*, *Coming up for Air*) są nie pozabawione wartości, lecz jeśli je dziś czytamy, to głównie, żeby dowiedzieć się czegoś więcej o samym Orwellu; gdyby były podpisane innym nazwiskiem to, mimo pewnych swoich zalet, prawdopodobnie by ich nie wznawiano.

Literackie początki Orwella były zatem powolne. mozolne i niepewne, a potrzebował jeszcze więcej czasu, by odkryć swe powołanie polityczne. Zważywszy temat jego pierwszej opublikowanej książki, będącej wyprawą na dno lumpenproletariatu. poznawaniem doli robotników dniówkowych, włóczęgów i żebraków, zdziwienie budzi dziwnie apolityczny charakter *Down and Out...* To samo odnosi się do pierwszych powieści: *Burmese Days* rozgrywa się w świecie kolonialnym, ale jest książką nie bardziej polityczną niż np. *A Passage to India* E. M. Forstera; polityka pojawia się w niej tylko o tyle, o ile stanowi integralną część obserwowanej rzeczywistości.

Nawrócenie Orwella na socjalizm nastąpiło stosunkowo późno, kiedy z czterema wydanymi książkami zdobył już sobie całkiem poważną reputację literacką. Niemal przypadkowo, w 1936 roku, pewien lewicowy wydawca zlecił mu coś w rodzaju ankiety na temat życia robotników w przemysłowym, północnym okręgu Anglii w dobie kryzysu. Orwell spędził tam tylko kilka tygodni, ale to zetknięcie z niesprawiedliwością społeczną i nędzą stało się dla niego wstrząsającym i ostatecznym objawieniem. Socjalistyczna „iluminacja” Orwella była równie nagła i całkowita jak satori adepta Zen; *The Road to Wigan Pier* okazała się być drogą do Damaszku. Te metafory zdawać się mogą nie na miejscu, zważywszy jego głęboką alergię na religię w jakiegokolwiek bądź postaci (w szczególności nigdy nie szczędził sarkazmów pewnej socjalistycznej mistyce, która – jak powiedział – ma dar „przyciągania niczym magnes wszystkich pijących-wyłacznie-soki-owocowe, nudystów, nawiedzonych w sandałach, zboczeńców, kwakierów, szarlatanów-homeopatów, pacyfistów i feministów angielskich”)². A jednak wydaje się, że jedynie po-

równanie z doświadczeniem religijnym pozwala nam uświadomić sobie, jak raptowne, absolutne i niewzruszone było jego zaangażowanie. A wracając do sugerowanego już obrazu Zen dodajmy, że o ile nawrócenie w decydujący sposób wpłynęło na całe jego życie, o tyle zawsze uchylał się beztrząsco od liturgii, ceremonii, rytuałów i Pisma Świętego: czasem nawet, ku rozpaczy swych bardziej konwencjonalnych współwyznawców, umiał okazać, że jest naprawdę jednym z tych obrazoburczych i natchnionych mnichów, którzy nie wahają się sięgnąć po siekiere i porąbać święte posągi, żeby w zimową noc ogrzać klasztor.

W doświadczeniu Wigan Pier nie pozostał li tylko obserwatorem. Zdolność współodczuwania pozwoliła mu przeżyć o d ś r o d k a t o, co Simone Weil tak powściągliwie i przejmująco nazwała „nieszczęciem”, gdy chciała opisać to radykalne spustoszenie, zdławienie duszy, jakiego zaznała, zostając robotnicą w fabryce. Nawiasem mówiąc, Orwell przypomina Simone Weil nie tylko pod tym względem; jak wskazywali już liczni krytycy, istnieją zaskakujące podobieństwa między tymi dwiema postaciami³: przeszli podobną drogę – objawienie robotniczej doli, zaangażowanie socjalistyczne, doświadczenie wojny hiszpańskiej – i oboje ożywiała ta sama pasja sprawiedliwości, ta sama wola ubóstwa i ascezy posunięta aż do samokarania się. (Podobieństwa te, prawem kontrastu, tym bardziej uwydatniają zasadniczą rozbieżność między nimi: czekanie na Boga otwiera dzieło Weil na nieskończoność; nieobecność Boga zamyka dzieło Orwella w świecie dziwnie bezbarwnym, pozbawionym tajemnicy, przedłużenia, echi i wibracji: teną doskonałej jego jasności jest również i to, że wyklucza ono poezję, ponieważ rzeczy nie mogą być niczym więcej niż tym, czym są⁴).

Doświadczenia dzieciństwa i młodości nie określają do końca losu dorosłego, ale kształtują jego wrażliwość. Sześć lat spędzonych w internacie, od ósmego do trzynastego roku życia, wywarło traumatyczny wpływ na Orwella i pozostawiło niezatarte ślady w jego psychice. Uczucia zagubienia, winy i porażki, które przytłaczały jego dzieciństwo, do końca życia nie opuściły go naprawdę. Z jednej strony zrodziły w nim obsesyjną potrzebę karaniam samemu sobie, z drugiej zaś – głęboki anarchizm, instynktowny bunt przeciwko wszelkim ustalonym autorytetom, co po-

wodowało, że w każdych okolicznościach spontanicznie brał stronę biednych, słabych i uciskanych.

Nędzę internatowego życia pogłębiało w jego przypadku dodatkowe cierpienie: rodzina Orwella należała do wyższej warstwy klas średnich, ale nie posiadała środków finansowych odpowiadających tej pozycji. Dyrektor szkoły skazał go na męki upokorzenia oświadczając mu, że tylko dobroczynności zawdzięcza szansę bycia stypendystą w jego instytucji. Wiele lat później Orwell pisał na ten temat: „Nie ma większego okrucieństwa wobec dziecka, jak posłać je do szkoły, której uczniowie są od niego bogatsi. Jeśli dziecko jest świadome ubóstwa swej rodziny, snobizm każe mu cierpieć tortury, jakich żaden dorosły nie jest w stanie sobie wyobrazić”⁵.

W Eton, gdzie kontynuował naukę już w przyjemniejszej atmosferze, raz jeszcze cierpiał z tego powodu wśród bogatych i arystokratycznych kolegów. Jakież 25 lat później, wspominając z Orwellem czasy gimnazjum, Richard Rees odkrył ze zdumieniem, że ta młodzieńcza rana była wciąż świeża i krwawiąca jak pierwszego dnia.

Stratyfikacja społeczna z jej niewidzialnymi a wszechobecnymi i nieprzekraczalnymi barierami zatruwa społeczeństwo angielskie w stopniu nie znanym reszcie Europy. Orwell zawsze był skrajnie wyczulony na tę plagę i niewątpliwie zawdzięczał tę wrażliwość moralnym cierpieniom swej młodości. „Dobre towarzystwo” budziło w nim namiętną nienawiść i odrazę; choć należał do niego z racji urodzenia i wykształcenia, z powodu ubóstwa rodziny nie zajął w nim swego naturalnego miejsca⁶. Jego wściekłość w tym względzie nigdy nie złagodniała. Na krótko przed śmiercią, leżąc obłożnie chory w szpitalu, usłyszał kiedyś głosy arystokratycznych gości dobiegające z sąsiedniego pokoju; natychmiast znalazł w sobie dość energii, by zanotować w notesie, z którym nigdy się nie rozstawał: „Cóż za głosy! Łatwo się domyślić, że należą do ludzi zbyt dobrze odżywionych, głupkowato zadowolonych z siebie, śmiejących się drwiąco hi-hi, ha-ha przy byle okazji. A nade wszystko ta ich ociężałość i bogactwo, połączone z zasadniczo złą wolą ludzi, którzy – to się cznie instynktownie, nie ma potrzeby ich oglądać – są spontanicznie wrody wszystkimu, co rozumne,

wrażliwe czy piękne. Nic dziwnego, że wszyscy tak nas nienawidzą”⁷.

Ta przekłeta świadomość klasowa (bo dotkliwie był świadom swej przynależności, mimo wszelkie wysiłki, do znieawidzonej kasty, świadczy o tym choćby owo „nas” w cytowanym zdaniu) zawsze dzieliła go jak mur od innych ludzi. Były uczeń Eton nie mógł mieć żadnej nadziei, że kiedykolwiek roztopi się anonimowo w proletariackich masach. Nie było mu dane dzielić serdecznego braterstwa robotników. A Bóg jeden wie, jak się o to starał, pracowicie parodiując robotnicze obyczaje, mówiąc „stylizowanym cockneyem”, przebierając się za żebraka czy włóczęgę; wielokrotnie podejmował niebezpieczne i bolesne wyprawy w społeczne niziny, dzieląc los rozbitków, ludzi marginesu i świata nocy. Wyniósł z tych ekspedycji wspaniałe literackie żniwo, nie pomogły mu one jednak pokonać trudności, jakie zawsze odczuwał przy zetknięciu z członkami klas niższych; jego arystokratyczny akcent („Anglicy są naznaczeni językiem”) z miejsca ustanawiał bariery, które pragnął obalić. Sam wyznał kiedyś groteskowy epizod z życia, opowiadając jak usiłował bez powodzenia spędzić święta Bożego Narodzenia w więzieniu: kolejny raz przebrał się za włóczęgę, rozmyślnie wypił całą butelkę whisky, po czym zwymyślał policjanta w nadziei, że ten go zaaresztuje. Ale policjant momentalnie wyczuł pod cuchnącymi, fałszywymi łachmanami nienagannego gentelmana z Eton; nie dał się złapać na haczyk, tylko poradził mu po ojcowsku, żeby wracał do domu⁸. W wywiadzie udzielonym Crickowi siostrzenica, Orwella najcelniej ujęła sedno problemu: „Wiele jego kompleksów płynęło z faktu, że czuł się zobowiązany kochać wszystkich bliźnich, a w rzeczywistości nie umiał nawet rozmawiać z nimi naturalnie”⁹.

Dlaczego u licha, po skończeniu Eton, spośród wszystkich możliwych karier Eric Blair* wybrał karierę oficera policji kolonialnej w Birmie? To doświadczenie okazało się bez wątpienia pouczające, gdyż pozwoliło mu obserwować z bliska codzienną, brudną robotę imperium, lecz przecież nie mógł tego wiedzieć z

* Jest to prawdziwe imię i nazwisko George’a Orwella (przyp. tłum.).

góry i zresztą musiało minąć dobrych parę lat, nim stał się świadomym krytykiem angielskiej polityki kolonialnej.

Pytanie jest źle postawione. Rzecz jasna, byłoby co najmniej dziwne, gdyby George Orwell dobrowolnie zaciągnął się jako oficer w szeregi sił represyjnych w koloniach. Jednak w przypadku dziewiętnastoletniego Erica Blaira taka inicjatywa była całkiem naturalna: świeżo upieczony absolwent szkoły, z której tradycyjnie rekrutowały się polityczne i wojskowe filary Imperium, nie mógł marzyć o kontynuowaniu studiów w Oxfordzie lub Cambridge; rodziny nie stać było na to, a jego końcowe wyniki okazały się zbyt mierne, by mógł liczyć na kolejne stypendium. Kariera kolonialna wydawała się wyjściem tym bardziej naturalnym, że rodzina miała liczne koneksje anglo-hinduskie: ojciec przez całe życie pracował w administracji hinduskiej, a dziadkowie ze strony matki osiedli na stałe w Birmie. Dodajmy, że jak wszyscy młodzi ludzie, których dojrzewanie przypadło na lata I wojny światowej i których w szkolnych ławkach karmiono opowieściami o bohaterskich wyczynach ich starszych kolegów na froncie, żywił on długo niezaspokojone pragnienie przygód i działania, przeżywał młodzieńczą fascynację mundurem, bronią i egzotycznymi horyzontami. A więc czemu nie policja kolonialna w Birmie?

Doświadczenie birmańskie trwało pięć lat i stało się kolejnym decydującym etapem jego edukacji. Jeszcze bardziej pogłębiło właściwe mu poczucie winy i niewątpliwie rozwinęło w nim niejakie skłonności masochistyczne.

Kiedy zdecydował się wreszcie porzucić zawód kolonialnego policjanta, tak oto przenikliwie określił stan swego ducha: „Zdawałem sobie sprawę ze swej przytłaczającej winy, za którą przyjdzie mi odpokutować... Czułem, że muszę odrzucić nie tylko imperializm, ale w ogóle wszelkie formy ucisku człowieka przez człowieka. Chciałem zanurzyć się głęboko w masie uciszonych, być jednym z nich, być razem z nimi przeciwko tyranom. W tamtych czasach porażka zdawała mi się jedyną cnotą. Najbliższe podejrzenie o dbałość o własną karierę, najmniejszy sukces życiowy, choćby zdolność do zarobienia paruset funtów rocznie, wydawały mi się duchową szpetotą i wręcz formą szkanowania bliźniego”¹⁰.

Metodycznie kontynuowane doświadczenia na marginesie społecznym, wśród rozbitków i wyrzutek społeczeństwa, oraz determinacja; z jaką zawsze stawał po stronie ofiar¹¹, doprowadziły w końcu do owej ankiety w kraju bezrobotnych, ta zaś z kolei spowodowała jego nawrócenie na socjalizm. Jak widać, pierwszą przyczyną tej reakcji łańcuchowej, która ostatecznie kulminowała w rozstrzygającym wyborze jego życia, była potrzeba odpokutowania za grzechy kolonialne. Jego głęboka skłonność do anarchizmu – zanim nazwał się socjalistą, określał siebie jako „konserwatywnego anarchistę”, co niewątpliwie najtrafniej definiuje jego temperament polityczny – również była dla niego sposobem radykalnego odcięcia się od kolonialnej i policyjnej przeszłości.

Okręg birmański nie miał jednak wyłącznie negatywnych skutków: dostarczył materiału i scenarii *Burmese Days*, najlepszej z jego czterech powieści konwencjonalnych¹², i bezpośrednio zainspirował znaczną część jego twórczości dziennikarskiej; również dwa z najświetniejszych esejów oparte są na wspomnieniach z pobytu w koloniach i poglądach, jakie tam zdobył.

Choć z biegiem czasu stał się przeciwnikiem polityki imperialnej i zwolennikiem dekolonizacji, nigdy nie wyparł się swoich lat w Birnie. Siłą Orwella była umiejętność zintegrowania pewnych pozytywnych aspektów tego doświadczenia w jego skomplikowanej wizji świata. W szczególności orwellowska analiza zjawiska imperializmu odznacza się subtelnością i wyczuciem niuansów, wyraźnie odbiegając od konwencjonalnych uproszczeń konformistycznej lewicy.

Swoją drogę po Birnie Orwell streścił następująco: „Doświadczyłem nędzy i porażki. Spotęgowało to moją naturalną nienawiść do wszelkiej władzy; po raz pierwszy zdałem sobie pełni sprawę z istnienia klasy robotniczej. Praca w Birnie pozwoliła mi już w jakiejś mierze zrozumieć naturę imperializmu. Te rozmaite doświadczenia były jednak niewystarczające, by dać mi prawidłową orientację polityczną... Wojna w Hiszpanii i inne wydarzenia lat 1936-1937 zadecydowały: znalazłem własną drogę. Po roku 1936 każde zdanie, które wyszło spod mego pióra, miało tylko jeden cel: walczyć wprost lub pośrednio z totalitaryzmem, o demokratyczny socjalizm taki, jakim go pojmuję”¹³.

Ten schematyczny opis pomija sprawę objawienia w Wigan Pier, ale poza tym wiernie obrazuje jego ewolucję, zwłaszcza gdy idzie o decydującą rolę wojny w Hiszpanii.

Świadome powody, które pchnęły go do zaciągnięcia się w charakterze ochotnika do obrony Republiki hiszpańskiej, były rzetelne, proste i sensowne. „Jadę do Hiszpanii” – oświadczył nagle jednemu ze swych wydawców. „Po co?” – spytał tamten. „Trzeba przecież powstrzymać ten faszyzm”¹⁴.

Inne, głębiej ukryte przyczyny, które też prawdopodobnie zagrały, nie odbierają temu gestowi szlachetności ani odwagi. Sygnalizujemy je tylko, by rzucić dodatkowe światło na pewne strony jego psychiki. Impuls, który kazał socjaliście Orwellowi walczyć z faszyzmem w Hiszpanii, nie różnił się być może zasadniczo od tego, który piętnaście lat wcześniej pchnął apolitycznego młodzieńca, Erica Blaira, do wstąpienia do policji kolonialnej w Birmie. W związku z tym warto przytoczyć tu pewne wyznanie, jakie uczynił Reesowi: „Orwell powiedział mi kiedyś coś, co wydaje mi się kluczem do bardziej tajemnej strony jego osobowości. Mówiąc o I wojnie światowej powiedział, że ludzie jego pokolenia na zawsze zostali upokorzeni tym, że nie brali w niej udziału. Był na to oczywiście za młody, ale najwyraźniej nie mógł znieść faktu, że miliony ludzi, często niewiele starszych od niego, przeszło przez próbę, której z nimi nie podzielił”¹⁵. Trzeba pamiętać, że Orwella fascynowała odwaga fizyczna, męska przyjaźń, groźne piękno broni (te rzeczy istnieją naprawdę, głupotą byłoby nie brać ich pod uwagę). Zresztą rzeczywiście znalazł się na sprawach wojskowych i wykorzystał swe doświadczenie byłego oficera policji, ucząc młodych ochotników na froncie hiszpańskim. Później, w czasie II wojny światowej, z własnej inicjatywy zreagował i przedstawił ministerstwu obrony wysoce profesjonalny projekt zorganizowania milicji ludowej dla stawienia czoła ewentualnej inwazji niemieckiej (ministerstwo nie wykorzystało w żaden sposób tej oryginalnej sugestii).

Eunuchowie, którzy składają śluby czystości, nie są zbyt przekonujący. Krucjaty Orwella odznaczały się szczególną siłą perswazji dlatego właśnie, że sam poznał, przeżył i zrozumiał od środka to, z czym walczył; w odróżnieniu od większości ortodoksyjnych lewicowców doskonale wiedział, o czym mówi. I tak

np. był jednym z niewielu socjalistów, którzy od początku odrzucali upraszczający dogmat głoszący, iż faszyzm jest „formą zaawansowanego kapitalizmu”. Przeciwnie, jasno widział, że to faktycznie zwyrodniały socjalizm i że mimo elitarnego charakteru swej ideologii jest on autentycznym ruchem masowym, znajdującym szeroki oddźwięk wśród ludu. Oceniając zjawisko od strony psychologicznej, posunął się jeszcze dalej twierdząc, iż „tylko dwa rodzaje ludzi naprawdę rozumieją faszyzm: ci, co od niego ucierpieli, oraz ci, którzy sami mają w sobie faszystowską żyłkę”¹⁶. Gdybyśmy chcieli pogłębić tę analizę, to niewątpliwie moglibyśmy znaleźć tę żyłkę u samego Orwella, ale po pierwsze takie przedsięwzięcie nie na wiele by się zdało. po drugie mogłoby stać się źródłem nieporozumień¹⁷. Chcę tu jedynie podkreślić jego zadziwiającą zdolność doszukiwania się w sobie i poznawania od wewnątrz zła, z którym walczył.

To głęboko ludzkie podejście sprawia, że twórczość Orwella zajmuje osobne miejsce w literaturze politycznej naszych czasów. A ściślej rzecz biorąc, oryginalność Orwella jako pisarza politycznego bierze się stąd, że nienawidził polityki i. Wydaje się, że ten paradoks uszedł uwagi nawet tych, którzy go dobrze znali; jego kolega po fachu dziennikarskim (i były kolega szkolny), Cyril Connolly, pisał: „Orwell był zwierzęciem politycznym... Nie mógł się wysmarkać, żeby nie wygłosić mowy na temat warunków pracy w fabrykach chustek do nosa”¹⁸. Skądinąd jego druga żona, Sonia Orwell, znając go i rozumiejąc znacznie lepiej i bliżej, zapewnia nas równie kategorycznie, że do politycznego zaangażowania pchnął go przypadek historii, bowiem jego prawdziwym powołaniem było spokojne i pustelnicze życie na wsi i gdyby mógł iść za głosem swej natury, pisałby wyłącznie powieści, odwiedzał jedynie paru starych przyjaciół i uprawiał ogródek¹⁹. Obydwoje mają w jakimś sensie rację, tyle że każde z nich dostrzega tylko jedną połowę obrazu. Syntezą obu stanowisk mogłaby być znakomita formuła Cricka: „Jeśli Orwell domagał się priorytetu dla polityki, to *tylko po to, by tym lepiej bronić wartości niepolitycznych*”²⁰. Kiedy sadził kapustę, karmił kózę i niezdarnie sklecał kulawe etazerki, to w pewnym sensie robił to nie tylko dla przyjemności, lecz i dla zasady; podobnie, kiedy współpracował z pismem konformistycznej le-

wicy, prowokująco marnował cenne miejsce, które powinien był poświęcić w całości poważnym problemom walki klas, rozdając się na temat łowienia ryb na wędkę lub zwyczajów ropuchy pospolitej; nie szukał tym sposobem łatwej oryginalności – rozmyślnie chciał zaszokować czytelników, przypominając im, że w normalnym porządku rzeczy to, co-blahe i co wieczne winno jednak mieć pierwszeństwo przed polityką.

Polityka ma mobilizować naszą uwagę tylko jak wściekły pies, który skoczy człowiekowi do gardła, jeśli na chwilę spuścić go z oka. W Hiszpanii odkrył Orwell całe okrucieństwo bestii: gdy ciężko ranny od faszystowskiej kull został sprowadzony na tyły, osaczyli go stalinowscy mordercy. Kiedy po powrocie do Anglii chciał zaświadczyć o tym, jak komuniści zdradzili sprawę republikańską w Hiszpanii, natychmiast i na długo²¹ zetknął się z kałumniami i znową milczeniem, skutecznie zorganizowaną przez komisarzy Kominternu i ich ochotniczych pomocników z lewicy, którzy poprzysięgli sobie zakneblować usta kombatantom powracającym z frontu po to, by cynicznie i spokojnie móc przekreślać historię. Po raz pierwszy stanął twarzą w twarz z totalitarnym kłamstwem: „Historia zatrzymała się w 1936 roku”²². To była niezapomniana lekcja. I tak oto zakończyła się długa edukacja polityczna, rozpoczęta po omacku i przypadkowo blisko dwadzieścia lat wcześniej w Birnie przez młodego i naiwne-go oficera policji, świeżo upieczonego absolwenta arystokratycznego gimnazjum. Mógł wreszcie wyciągnąć wnioski: „To, co widziałem w Hiszpanii i co odkryłem następnie poznawszy funkcjonowanie lewicowych partii politycznych, nappełniło mnie wstrętem do polityki”²³. Od tego już nie odstąpił aż do śmierci i stąd się zrodziły jego trzy arcydzieła: *Homage to Catalonia*, *Animal Farm* i *1984*.



Pierwszeństwo dla jednostki. Ideologia zabija. „Cuchnące ortodoksyjki rywalizujące ze sobą w walce o naszą duszę” mają to wspólne, że zapoznają człowieka. Odrzucenie ich abstrakcyjne kategorie, a zabijanie na powrót stanie się trudne. Post scriptum z frontu hiszpańskiego reasumuje to objawienie:

„Siedzieliśmy w rowie, a za nami rozciągało się 150 metrów równiny tak gołej, że królik nie miałby się gdzie ukryć... Z nieprzyjacielskiego okopu wyskoczył jakiś nieźczyzna i zupełnie odslonięty biegł wzdłuż transzei. Był na wpół ubrany i w biegu podtrzymywał obiema rękami spodnie. Trochę ze względu na te spodnie nie strzeliłem do niego. Przybyłem tutaj, żeby strzelać do «faszystów», ale człowiek, który gubi spodnie, nie jest «faszystą», lecz najwyraźniej kimś takim, jak wy czy ja, należy do tego samego gatunku – i nie ma się najmniejszej ochoty go zabijać”²⁴.

Ten sam impuls powodował nim później, gdy np. energicznie rozprawiał się z esejem Sartre’a na temat kwestii żydowskiej:

„Problem polega na tym, że jak długo antysemityzm będzie uważany za ponurą aberację, niemal za zbrodnię, tak długo każdy człowiek dostatecznie wykształcony, by znać to pojęcie, twierdzić będzie, że oczywiście z antysemityzmem nie ma nic wspólnego. Toteż książki o antysemityzmie stają się powoli zabawą w wyjmowanie słomki z oka sąsiada (...). Sam tytuł książki Sartre’a* świadczy o tym, jak błędnie podchodzi on do sprawy. Zdaje się wskazywać, że «antysemita» to zawsze ten sam typ człowieka, rozpoznawalny na pierwszy rzut oka i, że tak powiem, stale czynny. Ale jeśli zadać sobie trud i głębiej zbadać kwestię, to okaże się, że antysemityzm jest zjawiskiem dość powszechnym, nie ogranicza się do żadnej klasy w szczególności, a przede wszystkim, że z wyjątkiem jakichś krańcowych przypadków prawie zawsze jest dorywczy. Ale te fakty nie zgadzają się z zatowizowaną wizją społeczeństwa Sartre’a. Ba, gotów jest niemal zaprzeczyć, że istnieją po prostu ludzie, gdyż widzi w nich jedynie abstrakcyjne kategorie, jak «robotnicy» czy «bourgeois» dające się klasyfikować dokładnie tak samo jak rozmaite odmiany owadów. «Żyd» staje się więc jedną z odmian owadów i wydawałoby się zgola, że można go rozpoznać po samym wyglądzie (...) Widzimy oto, że taki pogląd sam już jest niebezpiecznie bliski antysemityzmowi. W gruncie rzeczy wszelkie uprzedzenia rasistowskie są rodzajem neurozy i mało prawdopodob-

* *Portrait of the Antisemite* (Portret antysemity).

ne, by można je było zwiększyć lub zmniejszyć taką czy inną argumentacją. Pewne jest natomiast, że efektem tego rodzaju książek (o ile w ogóle mają jakiś efekt) może się okazać rozpowszechnienie antysemityzmu. Jeśli chce się poważnie zbadać kwestię antysemityzmu, to po pierwsze trzeba zaprzestać traktowania go jak zbrodnię. A póki co, im mniej się będzie mówił o «żydzie» czy «antysemicie», jakby chodziło o stworzenia obce naszemu gatunkowi, tym lepiej²⁵.

Odrzucenie abstrakcyjnych kategorii i ideologicznych masek, wola odnalezienia oblicza naszego człowieczeństwa, nawet w jego najbardziej osobliwych, zaskakujących czy olihdnych wcieleniach, to podstawy orwellowskiego humanizmu. Nawet chora, zbrodnicza lub występna, ludzkość pozostaje nieredukowalnie jedna. Żadna polityczna demonologia nie może amputować jakiegokolwiek jej części.

• Ten laicki humanizm jest jednak bezradny wobec tajemnicy zła. Czy próba zredukowania go do rozmaitych form neurozy jest rzeczywiście przekonująca? Jedyne absoluty, na jakie zdobędzie się myśl Orwella, to pojęcia *sanity* i *decency* – najszerze wspólne mianowniki cywilizowanego społeczeństwa, pragmatyczne podstawy harmonii, akceptowanej tak jednogłośnie, że nie wymagającej definicji.



Dla Orwella socjalizm okazał się definitywnym rozwiązaniem bardzo osobistego problemu: jak połączyć się duchowo z uciśnionymi. Spragniony ekspiacji był oficer policji kolonialnej po powrocie z Birmy zaczął na oślep poszukiwać braterstwa, które by wreszcie pozwoliło pokonać nieprzewycięzoną przepaść klasową. Początkowo była to niezdecydowana próba porzucenia „świata porządných ludzi” i przyłączenia się do obozu pokonanych. Dopiero po długiej wędrówce, na hiszpańskim froncie, marzenie o zupełnej komunii stało się rzeczywistością. Poszczególne etapy tego poszukiwania Orwell utrwalił jako artysta raczej niż intelektualista. Zamiast logicznej analizy, dał nam serię obrazów przedstawiających momenty szczególnie istotne.

„Widziałem tam wspaniałe rzeczy – pisał po powrocie z Hiszpanii – i wreszcie uwierzyłem naprawdę w socjalizm, co nigdy mi

się przedtem nie zdarzyło²⁶. Akces do socjalizmu po doświadczeniu Wigan Pier był jeszcze tylko przystąpieniem do nadziei. Ale po Hiszpanii wiedział już, że socjalizm jest możliwy: przez krótki, niezapomniany okres był rzeczywistością, w której Orwell znalazł swe miejsce i rolę. Temu wstrząsającemu odkryciu towarzyszyła jednak pierwsza i rozstrzygająca konfrontacja z totalitarnym wrogiem: stalinowcy, którym możliwość autentycznego socjalizmu zdawała się tysiąc razy większym zagrożeniem niż tryumf faszyzmu, starali się storpedować tę rewolucyjną próbę i zmasakrować jej protagonistów: Orwell, który na froncie zdołał cudem uniknąć śmierci od faszystowskiej kuli, o mało nie został zamordowany na tyłach przez ludzi Moskwy!

W Hiszpanii potwierdziło się zatem ostatecznie podwójne zaangażowanie Orwella: za socjalizmem, przeciw totalitaryzmowi. Edukacja została zakończona, zajął stanowisko. Teraz jego życie może się usunąć na drugi plan, za pracę literacką, i Orwell zajmować się będzie pisaniem i wydawaniem swych najważniejszych książek²⁷, kontynuowaniem dzieła, które śmierć przerwie przedwcześnie dwanaście lat później. (Wbrew rozpowszechnionej opinii 1984 nie jest bynajmniej duchowym testamentem Orwella: tylko przez przypadek była jego ostatnią pracą. Śmierć zaskoczyła go, kiedy sądził, że ma jeszcze przed sobą parę lat życia; rozpoczął był zresztą pracę nad nową książką²⁸.)

„Kiedy Orwell pisał 1984, literatura była oczywiście najmniejszym jego zmartwieniem” – stwierdza Irving Howe w interesującym skądinąd eseju²⁹, Wiemy dziś, jak błędna jest ta ocena. To prawda, że z artystycznego punktu widzenia są w 1984 pewne niezręczności i daleko jej do doskonałości *Animal Farm*. Lecz te drugorzędne wady usprawiedliwia chyba ambitny zamiar autora, a także trudne warunki fizyczne i moralne, w jakich przyszło mu pisać. W każdym razie, jak świadczą jego własne wypowiedzi, pewne jest, że *literatura była jego największą troską*. Nie znaczy to, byśmy wątpili w powagę tego przedsięwzięcia, przeciwnie; stwierdziliśmy już przecież, że sztuka to wymyślanie prawdy.

Jego niezliczone artykuły krytyczne świadczą o szerokości horyzontów, smaku literackim i trafności sądu. Nie tylko potrafił w

nowy sposób mówić o klasykach, jak Swift i Stendhal, Dickens i Conrad, ale też umiał docenić tych spośród współczesnych, którzy skądinąd byli mu obcy temperamentem i przekonaniami, jak D. H. Lawrence, Evelyn Waugh czy T. S. Eliot: instynktownie wyczuł talent nieznanego wówczas nikomu Julien Greena, gorąco popierał skandalicznego Henry Millera, podziwiał i wyjaśniał Jamesa Joyce'a w czasach, gdy go jeszcze nie doceniano i nie rozumiano. Był więc szczególnie przenikliwym miłośnikiem literatury, a co więcej umiał wykorzystać swą inteligencję krytyczną dla doskonalenia własnego pisarskiego rzemiosła. Początkowo nie miał łatwości w pisaniu i tylko zacięłą pracą stopniowo wyzbył się młodzieńczej skłonności do „odświętnych kawalków prozy” i rozwinął swe specyficzne zdolności: zmysł obserwacyjny, prostotę, siłę, prawdę i jasność. Zdobył wreszcie własny język i wizję, osiągnął sztukę polegający na usunięciu się w cień, ową „estetykę szkła”, której doskonałość leży w tym, że się jej nie zauważa. Ale za sukces trzeba oczywiście płacić, a zbyt daleko posunięte pragnienie klarowności może prowadzić do odrzucenia tajemnicy i w końcu ogranicza pole percepcji. Styl Orwella jest w literaturze tym, czym rysunek w malarstwie: podziwiamy jego dokładność, naturalność i precyzję, ale odczuwamy czasem brak głębi. E. M. Forster uważał jego język za „wyraźny i bezbarwny”, zarzucając mu, że jest „pozbawiony blasku”³⁰. Sam Orwell, wspominając kiedyś swoich ulubionych autorów, dał nam mimo woli ważną wskazówkę w tym przedmiocie: „Pisarze, których noszę w sercu i bez znużenia czytam wciąż od nowa to Shakespeare, Swift, Fielding, Dickens, Charles Reade, Samuel Butler, Zola i Flaubert, a ze współczesnych James Joyce, T. S. Eliot i D. H. Lawrence. Jednak największy wpływ wywarł na mnie Somerset Maugham: ogromnie go podziwiam za talent opowiadania historii wprost i bez niepotrzebnych ozdób”³¹. I rzeczywiście, gdyby w grę wchodziły tylko jego możliwości literackie, to można się zastanawiać, czy dzieła Orwella nie trafiłyby na te same zakurzone półki, gdzie stoją zapomniane dziś książki Maughama. Powołany do zrobienia uczciwej kariery inteligentnego i prawego rzemieślnika literatury, stał się wielkim prorokiem naszego wieku, ale tę wyjątkową pozycję zawdzięcza nie tyle talentowi pisarskiemu, ile odwadze, tempe-

ramentowi i przenikliwości, z jaką umiał spostrzec i zdmaskować bezprecedensową groźbę totalitaryzmu, która zawisła dziś nad ludzkością.

Tłum. Maria Li

Simon Leys

PRZYPISY

¹ „Bardzo wcześniej, w wieku 5 czy 6 lat, postanowiłem, że kiedy dorosnę, zostanę pisarzem. Między 17 a 24 rokiem życia próbowałem porzucić ten zamiar, ale jednocześnie zdawałem sobie sprawę, że gwałcę własną naturę i czułem, że prędzej czy później będę musiał zasiąść do stołu i zaprząć się do pisania”. („Dlaczego piszę” w *The Collected Essays, Journalism and Letters of George Orwell*, oznaczające następnie skrótem CE, Londyn, 1968, t. I, s. 1.)

² *The Road to Wigan Pier* (Penguin), s. 152.

³ Christopher Small rozwinął to porównanie w *The Road to Miniluv*, a Richard Rees zasugerował je już w samym tytule swego eseju, *George Orwell, Fugitive from the Camp of Victory*, będącym parafrazą pewnej myśli Simone Weil: „Jeśli wiadomo, gdzie załamuje się równowaga w społeczeństwie, trzeba zrobić wszystko co się da, żeby dorzucić ciężaru na lżejszą szalę... Trzeba ustanowić równowagę i być zawsze gotowym do zmiany frontu, jak sprawiedliwość, ta uciekiniarka z obozu zwycięzców” (*Cahiers* t. III, s. 84). Już wcześniej Rees widział paralele między *Venise sauvée* Simone Weil a 1984 (w *Brave Men*, Londyn, 1958).

⁴ Orwell już w młodości rozwiązał raz na zawsze problem religii, optując za spokojnym i kategoriycznym ateizmem. Lecz choć negował chrześcijańskie artykuły wiary, pozostał głęboko przywiązany do etycznych wartości religii: „Wierzący, którzy uważa życie doczesne za przygotowanie do życia wiecznego, wybiera łatwiznę. Ale niewielu ludzi rozumnych wierzy jeszcze w życie pozagrobowe. Kościoły chrześcijańskie prawdopodobnie by dziś upadły, gdyby nie ich baza ekonomiczna. Prawdziwy problem polega na tym, by znaleźć sposób odbudowania postawy religijnej, przyjmując jednocześnie, że śmierć jest ostatecznym końcem” (CE II, s. 244). Przez całe życie pozostał sentymentalnie związany z Kościołem anglikańskim: lubił jego formy i ceremonie na tej samej zasadzie, na jakiej cenil sobie ciepłe piwo, mocną herbatę, wiejskie puby i wszystkie uroczę angielskie starocie. Natomiast żywił zapiekłą, irracjonalną niemal niechęć do katolicyzmu, gdyż w przeciwieństwie do anglikanów katolicy angielscy traktowali religię serio. Żeby pierwszorzędne umysły pokroju Chestertona, Evelyny Waugh czy Grahama Greene'a głosiły wiarę katolicką, to przyprawiało go o irytację i zakłopotanie.

⁵ Orwell wkłada te słowa w usta bohatera swej powieści (Comstock w *Keep the Aspidochelone Flying*), ale nie ma wątpliwości, że w tym wypadku postać powieściowa jest porte-parole autora. Niewielka książeczka Richarda Reese, *George Orwell, Fugitive from the Camp of Victory* (Londyn 1961) jest impresjonistycznym szkicem, który nie może konkurować z wyczerpującym i głębokim studium Cricka. Niemniej trzeba ją koniecznie przeczytać: Rees był człowiekiem wrażliwym i subtelnym, jednym z niewielu prawdziwie bliskich przyjaciół Orwel-

la... Jego świadectwo, wyrosłe z doświadczenia, inteligencji i uczucia, ma niezastąpioną wartość.

⁶ Orwell twierdził, że należy do „niższej warstwy wyższej sfery klas średnich. tj. do tej grupy wyższej warstwy klas średnich, która nie ma pieniędzy”.

⁷ CE IV, s. 515.

⁸ Bernard Crick, *George Orwell: A Life*, Londyn, 1980, s. 135-136.

⁹ Crick, s. 14.

¹⁰ *The Road to Wigan Pier*, s. 129-130.

¹¹ „Zacząłem odczuwać nieopisaną wstręt do całej maszyny tego, co nazywają «sprawiedliwością». Mówcie co chcecie, ale nasze prawo karne jest straszne, a jego stosowanie wymaga personelu wybitnie pozbawionego wrażliwości... Byłem raz świadkiem powieszenia: wydało mi się czymś stokroć bardziej przerażającym niż morderstwo. Nigdy nie mogłem zwiedzać więzienia bez poczucia, że moje miejsce jest po drugiej stronie krat. Myślałem wtedy – i nadal tak sądzę – że najgorszy zbrodniarz, jaki kiedykolwiek istniał, przewyższa moralnie sędziego, który go posyła na szafot” (*The Road to Wigan Pier*, s. 128).

¹² Crick woli od niej *Coming Up for Air*.

¹³ CE I, s. 4-5.

¹⁴ Crick, s. 206.

¹⁵ Rees, s. 154.

¹⁶ CE II, s. 144.

¹⁷ Christopher Small (op. cit., s. 41) odkrył np. szereg znamienych cech psychologicznych. Orwell gwałtownie odrzucał wszelkie manifestacje uczuć: „Czułość jest odpychająca” – pisał w *Wigan Pier*. Bobater *Burmese Days* jest właściwie antybohaterem, człowiekiem pod wieloma względami słabym i pozbawionym wdzięku, podczas gdy jego przeciwnik, ohydny Verrall, to uosobienie męskości: dobry kawalerzysta, człowiek twardy, silny i zdecydowany, żyjący w „zakonnej ascezie”. W paru odosobnionych wypadkach (które niezyczliwi komentatorzy wykorzystali poza kontekstem), Orwell przejawiał pewne cechy sadystyczne, ale Crick ustawia tę sprawę w należytej perspektywie: „Czy należy sądzić człowieka po takiej czy innej wyodrębnionej cesze, czy też raczej po tym, jak nad nimi na ogół panuje?” (Crick, s. 364). Istotnie, w sumie przeważała u Orwella prostota i szlachetność, jasna inteligencja i niewinny śmiech, skromność, dar przyjaźni, zamiłowanie do rzeczy starych i wiejskiego życia, uczniowska ciekawość „tysiąca bezużytecznych drobiazgów”.

¹⁸ Crick, s. 266.

¹⁹ Crick przedstawił stanowisko Soni Orwell w interesującym artykule „The Problem with Biography: Searching for facts in Orwell's life”, zamieszczonym w *The Age Monthly Review*. Niestety, przyjąwszy jej punkt widzenia, nie zamieścił w *Collected Essays* całej serii ważnych artykułów politycznych. Na szczęście wydawca CE (Sacker and Warburg) zapowiada publikację piątego tomu, zawierającego teksty poprzednio pominięte.

²⁰ Crick, s. 339.

²¹ Konformistyczne lewicowe publikacje odmawiały mu drukowania komentarzy na temat wojny w Hiszpanii. Jego wspaniała książka, *Homage to Catalonia*, ukazała się w 1938 roku w nakładzie 1 500 egzemplarzy, a trzynaście lat później, w 1951 r., ten małutki nakład wciąż nie był wyczerpany...

²² „Pamiętam, że powiedziałem kiedyś Arturowi Koestlerowi: «Historia zatrzymała się w 1936 roku», z czym zgodził się, zrozumiawszy natychmiast o co chodzi.

Obaj myśleliśmy o totalitaryzmie, a w szczególności o wojnie domowej w Hiszpanii. Już wcześniej zauważyłem, że prasa nigdy nie jest w stanie donieść wiernie o jakimkolwiek wydarzeniu, ale w Hiszpanii po raz pierwszy zobaczyłem artykuły nie mające absolutnie nic wspólnego z rzeczywistymi faktami, nawet w tej relacji, jaką zachowuje jeszcze zwykłe kłamstwo. Widziałem opisy wielkich hitów zwycięstwa tam, gdzie w ogóle nie było żadnych walk, podczas gdy potyczki, które kosztowały życie tysięcy ludzi, pominięte były zupełnym milczeniem. Widziałem, jak oddziały, które odważnie walczyły na froncie, oskarżano o zdradę i tchórzostwo, a takie, które nigdy nie widziały ognia, wychwalano za ich wymyślone zwycięstwa. Widziałem londyńskie gazety kolportujące te kłamstwa oraz gorliwych intelektualistów budujących całą nadbudowę uczuciową nad wydarzeniami, które nigdy nie miały miejsca. Widziałem faktycznie Historię pisaną nie wokół tego, co się działo, lecz tego, co powinno się było dziać, wedle rozmaitych oficjalnych linii". („Looking Back on the Spanish War", *CE II*, s. 256-257).

²³ *CE II*, s. 23.

²⁴ „Looking Back on the Spanish War", *CE II*, s. 254.

²⁵ *CE IV*, s. 452-453.

²⁶ *CE I*, s. 269.

²⁷ *Animal Farm* jest niewątpliwie najdoskonalszym dziełem Orwella, jedynym, z którego był naprawdę zadowolony. Pisał ją szybko i lekko, jakby w jakimś stanie łaski (od listopada 1943 do lutego 1944). Natomiast jej wydanie okazało się sprawą trudną i opóźniło się o półtora roku. Wielu znanych wydawców, uprzedzając instrukcje ministerstwa informacji, stosowało autocenzurę: kolejno odmawiali publikacji rękopisu, gdyż satyra na rewolucję sowiecką była obrazą dla oficjalnego sojusznika Wielkiej Brytanii i mogła się okazać sprzeczna z polityką rządu. Ale przynajmniej wydawcy angielscy byli świadomi wartości książki i odrzucali ją jedynie z tchórzostwa; w Ameryce to arcydzieło spotkało się z zwiastującą głupotą – pierwszy wydawca, do którego zwrócił się Orwell, wysunął zastrzeżenia, że „historijki o zwierzętach źle się sprzedają" (*CE IV*, s. 110)!

1984 został napisany w nader uciążliwych warunkach: Orwell żył w ubóstwie i samotności, stracił pierwszą żonę i został sam z małym dzieckiem, a przede wszystkim jego zdrowie było zupełnie zrujnowane. Nadludzki wysiłek, jakiego wymagało skończenie książki w momencie, gdy gruźlica weszła w stadium krytyczne, skrócił jego życie. Opublikowane w czerwcu 1949 dzieło natychmiast osiągnęło ogromny sukces. Orwell, który prawdziwie poślubił ubóstwo i uczynił z parazaku rodzaj religii, po raz pierwszy w życiu zaznał nagle tryumfu, sławy i fortuny. Z tej ostatniej skorzystał tylko tyle, że kupił sobie nową wódkę, której nawet nie zdążył użyć: choroba przykuła go do szpitalnego łóżka, gdzie zmarł sześć miesięcy później.

²⁸ Orwell wielokrotnie wyrażał to irracjonalne, a zarazem głęboko naturalne przekonanie, że pisarz nie może umrzeć, póki nosi w sobie książkę, którą chce napisać. Wiedział, że jest ciężko chory, spokojnie i odważnie myślał o śmierci, ale jednocześnie czuł w sobie wzbierającą falę twórczą. Na łóżku szpitalnym poślubił młodą i piękną kobietę, zbierał notatki do nowej powieści i miał jeszcze tak silny pęd do życia, że nie uświadamiał sobie do końca nieuchronności swej śmierci.

²⁹ Irving Howe, *Politics and the Novel*, New York, 1957, s. 241.

³⁰ E. M. Forster, „George Orwell" w *Two Cheers for Democracy*, Penguin, 1972, s. 72. Ten króciutki, trzyszyroncowy esej jest zarazem krytyczny, subtelny i ciepły. M.in. Forster przypomina, jak wielkie polityczne znaczenie i etyczną wartość przy-

psywat Orwell prawidłowemu użyciu języka: była to jedna z jego najorginalniejszych i najważniejszych idei (rozwinął ją w eseju „Politics and the English Language”, CE IV, s. 127-140. oraz w świetnym dodatku o zasadach „nowomowy” w 1984). „Orwell namiętnie bronił czystości prozy... Jeżeli podpada proza, podpada myśl, a wszystkie najdelikatniejsze formy komunikacji zostają zerwane. Wolność wiąże się z jakością języka, a biurokraci, którzy chcą zniszczyć wolność, mają wszyscy skłonność do złego pisania i złego mówienia, posługiwania się pompatycznymi i niejasnymi wyrażeniami, używania komunalów wypaczających lub zamazujących sens...”

³¹ CE II, s. 24.

KONKURS

REDAKCJA „PULSU” OGŁASZA KONKURS NA PLAKAT Z OKAZJI 40-LECIA PRL

Tak, czterdzieści lat jak z knuta strzelił. Czterdzieści lat od „chełmsko-lubelskiego” komitetowania, od „manifestu PKWN” (naprawdę zresztą opracowanego w Moskwie), od którego komunisty postanowili dawać swoje rządy nad Polską. Zapewne okrążyła ta rocznica dostarczy Polakom niejednego spektaklu obchodzeniowego na miarę i smak obecnej „małej stalinizacji”. Pragnąc wnieść swój skromny wkład do szerokiego nurtu patriotyczno-obywatelskich inicjatyw, postanowiliśmy ogłosić konkurs na plakat upamiętniający czterdziestą rocznicę obecnej władzy w PRL.



WARUNKI KONKURSU

Konkurs otwarty jest dla każdego niezależnie od kraju zamieszkania. Prace mogą być przedstawione w dowolnej formie (w przypadku uczestników z kraju – przezrocza lub fotografie). Prosimy o nadsyłanie opatrzonych godłem prac wraz z nazwiskiem autora lub ewentualnym hasłem identyfikującym w osobnej kopercie (hasło identyfikacyjne umożliwi autorowi odbiór nagrody przy zachowaniu anonimowości).

Termin nadsyłania prac upływa 30 września 1984 roku. Prace prosimy przysyłać na adres sekretarza redakcji: *The Secretary*, PULS Publications, P.O. Box 697, London WC1N 3XX, United Kingdom.

Dziękujemy inicjatywie anonimowego ofiarodawcy prace zostaną nagrodzone (pierwsza nagroda £ 500, druga – £ 250, trzecia – £ 100). Praca, która uzyska pierwszą nagrodę, będzie wydrukowana i rozpowszechniona. Wybór najlepszych prac zostanie opublikowany w zimowym numerze „Pulsu”.

Fidelius

O MYŚLENIU TOTALITARNYM

Paulowi Ricoeurowi.

któremu zawdzięczam inspirację do tych uwag

Totalitaryzm charakteryzuje się tym, że dla zdobycia i utrzymania swej władzy używa, w niespotykanej dotychczas skali, „broni” i d e o l o g i c z n y c h. Gdy nasza oficjalna propaganda mówi o kulturze jako o „ideologicznym orężu” partii komunistycznej, nie jest to żaden frazes: specyfika totalitaryzmu polega właśnie na tym, że cele swe osiąga on bynajmniej nie poprzez prymitywny terror fizyczny (co potrafiłbyle jaka dyktatura), ale dzięki precyzyjnie wyważonej kombinacji terroru fizycznego i psychicznego, przy czym ten drugi w długiej perspektywie jest ważniejszy od pierwszego. Inaczej mówiąc: totalitaryzm wychodzi z założenia, że tylko wówczas może utrzymać swój tron posiadania i zapewnić posłuszeństwo swych „poddanych”, jeśli uda mu się podporządkować d u s z ę człowieka. Zabiega on o to za pomocą specjalnie spreparowanej ideologii, którą podsuwa za pośrednictwem doskonale wypracowanej techniki zmonopolizowanej propagandy. Jest to jednak temat zbyt obszerny, byśmy mogli go – nawet pobieżnie – opisać. Przejdźmy więc od razu do sprawy, nad którą szczególnie chcemy się zastanowić.

Oczywiste jest, że ideologiom totalitarnym towarzyszy specyficzny s p o s ó b m y ś l e n i a. Z jednej strony te ideologie

wyrastają z niego, a z drugiej strony znajdują w nim środowisko sprzyjające ich masowemu rozprzestrzenianiu. Tylko w ten sposób możemy wyjaśnić sobie wiele zaskakujących analogii, które występują w ideologiach totalitarnych diametralnie różnych pod względem treści. Jeśli na przykład porównujemy oficjalną propagandę epoki Protektoratu * z propagandą współczesną, jesteśmy wstrząśnięci ich podobieństwem – przy wszystkich różnicach treści – w logice myślenia, terminologii, słownictwie, obrazach i symbolach; czasem mamy wrażenie, jakby tworzyli je ci sami ludzie. O rzeczach zupełnie różnych pisze się tym samym językiem, przy czym pokrewieństwo formy wydaje się być ważniejsze niż różnice treści; chodzi bowiem o ten sam sposób myślenia, który będziemy nazywać **myśleniem totalitarnym**.

Totalitaryzm, jako zjawisko społeczno-polityczne, pojawił się w historii stosunkowo niedawno: ruch totalitarny, a właściwie państwo totalitarne jest smutnym wynalazkiem XX wieku. Natomiast „myślenie totalitarne”, tak jak je tu rozumiemy, jest zjawiskiem o wiele starszym, można by powiedzieć, że wyraża się w nim pewna odwieczna skłonność ludzkiego ducha. Historycznie przejawiała się ona w różnych epokach i odmiennych formach: w tym sensie moglibyśmy odnaleźć elementy „totalitarne” u wielu dawnych słynnych filozofów.

Mamy na tyle respektu dla analiz socjologicznych problemu, by uchronić się przed pokusą, której często ulegają autorzy powieści historycznych, to znaczy przed rzutowaniem współczesnych problemów politycznych i społecznych w zamierzchłą historię i tworzeniem w ten sposób powierzchownych analogii, które nie tylko zadają gwałt faktom historycznym, ale stanowią również pożywkę dla różnych fałszywych wyobrażeń o współczesności: w ten sposób ktoś na przykład przedstawia Husytów jako przodków współczesnych rewolucjonistów, inny zaś widzi w jezuitach poprzedników dzisiejszych funkcjonariuszy partyjnych. Tego rodzaju poczynania, które z krytycznym spojrzeniem na rzeczywistość nie mają nic wspólnego, pozostawmy producentom mitów. Zdecydowanie nie mamy ochoty oślabiać i rozmy-

* Protektorat Czech i Moraw nadany został ziemiom czeskim przez Niemcy hitlerowskie. Była to forma pozornej autonomii (przyj. red.).

wać pojęcia „totalitaryzmu”, obejmując nim jakieś tam dyktatury przeszłości. Ale wprowadzając (z powyższym zastrzeżeniem) pojęcie „myślenie totalitarne”, możemy uzyskać narzędzie wygodne do analizy problemu, który przy jednostronnym socjologicznym spojrzeniu pozostałby poza polem naszej obserwacji. Mam na myśli przede wszystkim kwestię historycznych korzeni totalizmu. Właśnie dzięki analizie totalitarnego sposobu myślenia możemy przeciwstawić się tendencji, która pojmuje totalitaryzm jako czysto irracjonalny wybuch barbarzyństwa, jako prostą negację całego poprzedniego rozwoju europejskiej kultury i cywilizacji i możemy udowodnić, że wręcz przeciwnie, totalitaryzm jest upiornym co prawda, ale na nieszczęście prawowitym dzieckiem Europy.

Zastosowanie pojęcia „myślenie totalitarne” umożliwiłoby nam prawdopodobnie właściwą interpretację niektórych analogii historycznych bez wrywania totalitaryzmu z jego specyficznego, społeczno-politycznego podglebia, bez obcinania korzeni, którymi tkwi w naszym stuleciu (zjawiska podobne do totalitarnych można obserwować szczególnie w strukturach kościelnych, w propagandzie klerykalnej itp.). Nie jest jednak naszym zadaniem pisanie historii totalitarnego myślenia, chciałem tą dygresją uniemożliwić tylko utożsamienie takich pojęć jak „myślenie totalitarne”, „ideologia totalitarna” i „totalitaryzm” (w sensie ruch, ustroj totalitarny). Gdy więc mówimy tu o myśleniu totalitarnym, nie oznacza to wcale, że każdy jego przejaw uważamy za jakąś totalitarną ideologię. Zwracamy na to uwagę dlatego, że dalej będziemy w celach ilustracyjnych używać właśnie przykładów wziętych ze sfery ideologii totalitarnej (a właściwie propagandy); wybieramy tę metodę, ponieważ jest najwygodniejsza, a przy tym najbardziej wymowna. Ale jest bardzo ważne, byśmy ustrzegli się tu przed jakimkolwiek pomieszaniem pojęć. Przez „ideologię totalitarną” rozumiemy ideologię totalitarnego ruchu (ustroju, państwa); jest więc oczywiste, że w naszym pojęciu ideologia totalitarna nie jest jedynym produktem totalitarnego myślenia. Z drugiej strony właśnie fakt masowej eksplozji myślenia totalitarnego wyjaśnia nam, dlaczego wszelkiego rodzaju ideologie totalitarne odnoszą w naszym stuleciu tak niezwykle sukcesy.

Gdy staramy się pojąć fenomen myślenia totalitarnego w jego najgłębszych pokładach, przychodzi nam na myśl, iż wyraża ono kapitulację przed niejednoznacznością świata. Człowiekowi z niczym nie jest się trudniej pogodzić niż z faktem, że zrodzony dla jedności musi żyć w podzieleniu i różności; całym swym jestestwem pragnie zjednoczenia i całościowości – jego losem jest wszak niepełność i rozproszenie. Ta cecha jego istnienia w świecie jest wpisana już w charakter psychiczno-biologicznego organizmu: „cały człowiek” jest wprost dotykalnie (a jednocześnie symbolicznie) rozdwojony poprzez fakt swej płci; istnieje w dwóch niepełnych, niesamowystarczalnych formach – jako kobieta i mężczyzna. To „przekleństwo” dotyka przy tym naszą egzystencję na wszystkich innych płaszczyznach, jawiąc się zawsze w naszej myśli w charakterystycznej formie przedziwnych przeciwieństw: człowiek – przyroda, ciało – duch, wiedza – wiara, poznanie – działanie, miłość – prawo, jednostka – społeczeństwo itd. (jest przy tym charakterystyczne, że te stosunki przeżywamy raczej jako konfliktowe niż jako uzupełniające się). Tak więc nasza kultura stawia w rozmaitych wersjach wciąż to samo pytanie, utrzymując się przy życiu właśnie dzięki temu, że wciąż na nowo stara się rozwiązać nierozwiązywalne. Na tym polega jej wielkość, ale na tym też polega jej nędza. Nie bardzo jednak możemy zejść z drogi, na którą jesteśmy skazani już samą konstrukcją naszej mowy i systemem pojęć, którym musimy się posługiwać. Człowiek przeczuwa, że jego duch nie osiągnie spokoju, dopóki nie dotrze do jednolitego sensu wszystkiego, a przy tym, gdzie by się nie zwrócił, natrafia na dwoistość i dwuznaczność. Człowiek tęskni za pewnością. Za pewnością prawdy. Prawdy absolutnej i jedynej, prawdy przez wielkie „P”, która zawarłaby w sobie wszelką różnorodność i wielowymiarowość człowieka i całego świata, która objęłaby przeszłość, teraźniejszość i przyszłość. Domaga się tego nasz rozum i nasze serce: prawda musi być w końcu tylko jedna. Niestety polega na tym, że ta jedyna, wszechobecna prawda jest dla nas niedostępna. Jesteśmy przywaleni górą częściowych, niepełnych prawd, prawd chwiejnych i prowizorycznych, z nieuniknioną domieszką omyłek i kłamstw. Możemy je opracować i katalogować w nieskończoność, korygować czy negować – ogólne związki nam

się jednak wymykają. Nie znamy formuły, która wprowadziłaby w ten chaos ostateczny ład. A przecież tak chętnie raz na zawsze oddzieliłibyśmy prawdę od kłamstwa, ziarno od plew...

Przyjęcie takiego losu z pewnością nie jest łatwe: wymaga męstwa, którego nam często brak. Łatwo przychodzi rozczarowanie. Cierpka świadomość, że człowiek nie jest czystym duchem, że żyje w niewoli ciała i czasu, może każdego doprowadzić do furii. Wydaje się nawet, że właśnie bunt przeciw temu faktowi jest tłem wszystkich współczesnych biesów, które dręczą nasz świat. Skupimy się na jednym tylko aspekcie tej egzystencjalnej sytuacji: otóż stąd właśnie, z głębi *autentycznej* tęsknoty do jedności wyrasta pokusa kapitulacji, która, jak sądzimy, stanowi klucz do zrozumienia myślenia totalitarnego. Pokusa, by zakończyć wreszcie nie kończącą się udrękę i „ściągnąć niebo na ziemię”, zatławić sobie pewność teraz, zaraz; wprowadzić „pewność” już *teraz i tutaj*, nawet za cenę przemocy. Pokusa, by przeprowadzić „*przedwczesną* syntezę prawdy” jak mówi Paul Ricoeur. Gest zrozumiały, tak ludzki (ach, aż nazbyt ludzki!), w swych skutkach przecież żubny.

Tak więc źródło totalitarnego myślenia należy widzieć w gwałtownym ujednoczeniu prawdy. „Totalność”, o którą tu chodzi, to właśnie owa fałszywa, przedwczesna jedność, plód niecierpliwości i szaleństwa ludzkiego ducha. Przyjrzymy się z bliska, cóż ona właściwie oznacza. Z pewnością jest to duchowa kapitulacja. Kapitulacja wobec zróżnicowania i ambiwalencji świata. Jednocześnie rozwiązanie to jest zawsze gwałtowne: nie obejdzie się bez myślowego gwałtu na rzeczywistości. Tak wprowadzona „totalność” jest błędą namiastką i karykaturą tej ostatecznej jedności, której człowiek pragnie. Inaczej zresztą być nie może: jest to wszak tylko zabsolutyzowana cząstkowość, a ofiarą tej absolutyzacji musi paść istotna część naszego nieproprawnie rozmaitego świata. „Zjednoczona” historia domaga się nieubłaganie jakiegoś „śmietnika” czy „jamy”, do których można by wrzucić elementy niewygodne, niepasujące lub nie poddające się korekcie. „Był zorganizowany logicznie” domaga się swego przeciwieństwa, jakiegoś „niebytu”, na który można by skazać wszystko, co przeciwstawia się „nowemu łaadowi”. Świat „jednolitej” prawdy musi się stać jedyną i prawdziwą „realnością”, dlatego też trzeba urzą-

-dzie imperium „iluzji”, do którego będzie można wyprowadzić wszystko, co się w naszym „realnym” świecie, z tego lub innego powodu, nie mieści. Totalizacja dobra wymusi totalizację zła, to znaczy równie nienaturalne i gwałtowne ujednoczenie wszystkiego, co z różnych przyczyn przeciwstawia się naszemu „jednolitemu” światu. Cóż właściwie stało się z naszym myśleniem? Zamiast jednego świata mamy teraz dwa, za to obydwaj jednoznaczne. Zamiast niejednolitej całości prawd relatywnych mamy teraz dwa jednolite bloki, pomiędzy którymi panuje stosunek wzajemnego wykluczenia: absolutna prawda stoi naprzeciwko absolutnego kłamstwa. Zamiast różnorodności wewnątrz jednego świata powstała opozycja dwóch światów, których nie można pogodzić. Konflikt, który wcześniej zmuszał do dążenia do syntezy, teraz, kiedy już „syntezę” osiągnęliśmy, przemienia się w bezlitosną pacyfikację: „nowy porządek” może się utrzymać tylko za cenę zniszczenia starego. W chwili, w której tok naszego myślenia pójdzie tą drogą, jesteśmy już gotowi do przyjęcia totalitarnej ideologii.

Jeśli przyjmiemy taki sposób myślenia, stajemy się całkowicie bezbronni wobec natłoku fałszywych dychotomii, które zaludniają wyobrażony świat totalitarnej propagandy i możemy już tylko bezradnie obserwować, jak rzeczywistość jest szarpana na strzępy najróżniejszymi „albo – albo”:

„Burżuazyjna albo socjalistyczna ideologia. Pośredniej drogi nie ma...”

(Lenin)

„Czy chcemy zginąć wraz z zachodnim kapitalizmem, czy żyć w nowoeuropejskim socjalizmie? Innego wyjścia nie mamy, nie istnieje trzecia droga”.

(Emanuel Moravec, przemówienie radiowe, 5. 10. 1940)

„Dziś decyduje się, czy Europa będzie narodowo-socjalistyczna czy bolszewicka. Trzecie rozwiązanie nie istnieje”.

(Emanuel Moravec, przemówienie radiowe, 6. 11. 1942)

„Wylącznie droga leninowska jest rzeczywistą drogą rewolucji i budowania socjalizmu. Nie istnieje żadna inna alternatywa oprócz alternatywy kontrrewolucji”.

(*Rudé právo* -- 18. 2. 1977)

I tak w kółko: albo „rzeczywistość”, albo „iluzje”; albo „porządek”, albo „anarchia”; albo „żywiolowość”, albo „prawomocność”; albo „naród”, albo „Żydzi”... Nie istnieje granica absurdu, przed którą szaleństwo by to się zatrzymało. A ponieważ podstawą jest tu szaleństwo ducha, bardzo łatwo dają się przez nie opanować właśnie intelektualści. Mogliśmy to zobaczyć na przykładzie Karela Teige: nauka jest bądź „postępowa” i „rewolucyjna”, bądź nie jest nauką, tylko „faszystowską pseudonauką”. Logika tego sposobu myślenia domaga się, aby naprzeciw „jednej” prawdy stało równie „jedno” kłamstwo: żołnierz na froncie nie może sobie pozwolić na luksus czynienia różnic w szeregach nieprzyjaciela. Powstają dzięki temu najprzedziwniejsze zlepki pojęciowe. Weźmy na przykład narodowy socjalizm: jaka mogła być dla niego istotna różnica pomiędzy zachodnią demokracją i bolszewizmem? Propaganda faszystowska musiała oczywiście brać pod uwagę taktyczne względy wojenno-politycznej sytuacji, ale koniec końców obydwaj kierunki były dla niej jednym i tym samym złem: chętnie witała wszelkie faktyczne konflikty między sojusznikami, ale na płaszczyźnie ideowej utrzymywała stale ich „jedność”. Jednoczącym elementem tej niewiarygodnej syntezy byli Żydzi: w gazetach z czasów Protektoratu mogliśmy się spotkać nie tylko z „żydoplutokracją” i „żydobolszewizmem”, ale i z „żydowskimi plutokratobolszewikami”.

W taki sam sposób postępuje propaganda komunistyczna. Tak jak w nazistowskiej optyce „plutokracja” kojarzyła się z „bolszewizmem”, w perspektywie ideologii komunistycznej w jedno mniej więcej łączy się „demokracja burżuazyjna” i „faszyzm”. Przypomnijmy tu ogólnie znany fakt, że socjaldemokraci byli w komunistycznej terminologii przez długi czas określane jako „socjalfaszyści”. Nie traktowano tego jako wyzwiska, ale jako „opis rzeczywistości” – jak nas przekonywał Klement Got-

twald. który poświęcił „teoretycznemu” wyjaśnieniu tego pojęcia główną część swej mowy sejmowej z grudnia 1929 roku *. Nie mamy powodu, by mu nie wierzyć. Również określenie „plutokratobolszewicy” nie było traktowane z pewnością jako wyzwisko, ale jako „opis rzeczywistości”. Aż do roku 1935 III Międzynarodówka nie robiła oficjalnie żadnej różnicy między „demokracją” i „faszyzmem”. Nie był to jednak przemijający epizod, jakieś przejściowe zaczadzenie, na zawsze już pogrzebane w czeluściach historii: również dla naszej dzisiejszej, „realnie socjalistycznej” propagandy faszyzm pozostaje wspólnym mianownikiem wszystkich tych elementów, które naruszają „jedność naszej socjalistycznej rodziny”. W sposób otwarty przejawia się to już bardzo rzadko, w sytuacjach szczególnego napięcia, ostatnio na przykład po opublikowaniu „Karty 77”, kiedy to wszyscy mogliśmy naocznie stwierdzić, że również współczesna oficjalna propaganda jest w stanie bez wahania nazwać „faszystą” właściwie każdego, kto nie podziela jej stanowiska, a pod nagłówkiem „faszyzmu” mogą występować najprzeróżniejsze siły polityczne, od konserwatywnej prawicy po socjaldemokrację. Prawdę mówiąc, nie ma się czemu dziwić i nie jest to żaden „powrót do lat pięćdziesiątych”, jak twierdzili niektórzy (zresztą w tym wypadku moglibyśmy raczej mówić o „powrocie do lat dwudziestych”). W takich momentach chodzi tylko o „bezpośredni” wyraz tendencji, które są właściwe każdemu myśleniu totalitarne-
mu: tendencji do „ujednoczenia” zła. Nie możemy dać się zwieść faktem, że tendencja ta we współczesnej oficjalnej propagandzie pozostaje na ogół ukryta. Chociaż ostateczna „synteza” nie jest dziś (z powodów taktycznych) głoszona *urbi et orbi* z równą regularnością jak w niektórych okresach poprzednich, jej „teoretyczna” podstawa pozostaje bez zmian: nigdy nie przestano uważać, że demokracja zachodnia jest tylko „zamaskowaną” formą „dyktatury burżuazji”, podczas gdy faszyzm jest po

* Aluzja do wystąpienia w parlamencie K. Gottwalda wkrótce po tym, jak został I sekretarzem KPCz. W grudniu 1929 r. powiedział: „Jesteśmy awangardą proletariatu czeskiego i słowackiego i nasza kwatery główna znajduje się w Moskwie. Uczymy się od bolszewików jak wam złamać kark. A jak wiecie, bolszewicy są mistrzami w tej dziedzinie”.

prostu jej formą „jawną”. Wniosek, który wypływa z tych dwóch założeń, jest zawsze pod ręką, choć się go akurat nie używa. Nie byłoby z pewnością objawem politycznej mądrości, gdyby współczesna oficjalna propaganda nazwała na przykład kanclerza Kreiskiego „faszystą”, ale taka możliwość zawsze istnieje i byłoby naiwnością wierzyć, że *Rudé právo* kiedykolwiek zrezygnuje z „prawa opisanania rzeczywistości”. Oficjalna propaganda uświadamia sobie zresztą, że takie „teoretyczne” wyjaśnienie danej „svntezy” jest dla potrzeb „masowej pracy z ludźmi” zbyt abstrakcyjne; wie, że ludzie myślą raczej obrazami niż syllogizmami. Na ich wyobraźnię oddziałują dużo silniej symbole – czym bardziej zagadkowy, tym bardziej wiarygodny – niż jakaś formułka. Ta sama intuicja kierowała propagandą nazistowską, która uważała „międzynarodowe żydostwo” za argument o wiele bardziej przekonujący niż skomplikowane wykłady o teorii ras. I tak analogicznie na scenie komunistycznej propagandy pojawia się tajemna siła, która ma pełnić podobne „ujednolicające” funkcje, jak u nazistów „Żyd”: jest nią owa sławna CIA, *ultima ratio* najbardziej nieprawdopodobnych spisków przeciwko naszemu „postępowemu” ustrojowi.

I zawsze przy tym jak refren pobrzmiewa: „Trzeciej drogi nie ma”. Totalitarnej propagandzie na niczym nie wydaje się tak zależeć, jak na tym, żeby nam wmówić, że możemy wybierać zawsze tylko jedną z dwóch możliwości. Przeróżające jest, jak łatwo ludzka myśl daje się terroryzować tym bezwzględny „albo-albo”: na płaszczyźnie duchowej ta taktyka miewa taki sam efekt, jaki na płaszczyźnie fizycznej ma wyciągnięta ręka z wymierzonym rewolwerem; człowiek czuje, że znalazł się w pułapce, z której nie może uciec. Stając twarzą w twarz wobec takiego ułtymatycznego gestu, nawet bardzo wykształceni i inteligentni ludzie mogą stracić rozwagę i przynajmniej na moment zawahać się i poddać. Zresztą doświadczenie historyczne daje aż zbyt wymowne świadectwo. Dlaczego inteligencja jako całość wykazała taką małą odporność wobec tego czy innego typu totalitarnych ideologii? Tylko niepoprawny złośliwiec mógłby ten niepokojący fakt wyjaśniać jedynie tchórzostwem czy karierowiczostwem; przecież również uczciwy, osobiście odważny człowiek uwięźnie w kleszczach tego fascynującego „albo-albo”, jeś-

li... Jeśli ma skłonności do tego, co określamy jako „myślenie totalitarne”. Kto ulega pokusom tego sposobu myślenia, ten z trudem broni się przed duchowym terrorem totalitarnej propagandy, nawet gdy stawia ona przed nim nie wiadomo jak absurdalne alternatywy. Człowiek może poddać się na różne sposoby, nie tylko tak, że w końcu przyjmie (choćby z bezradności) razem z optyką i treść propagandy. Ten, kto brałby pod uwagę tylko takie przypadki, łatwo by nam udowodnił ślepotę, jeśli nie coś gorszego. Człowiek może poddać się i w taki sposób, że co prawda odrzuci treść, ale przyswoi sobie optykę. Tym można wyjaśnić fakt, że często najbardziej zaprzysiężony przeciwnik totalitarnego „establishmentu” podziela (choćby nieświadomie) ze swym wrogiem „duchową” perspektywę.

We współczesnym chaosie myślowym mogłoby nam pomóc przypomnienie starej scholastycznej zasady: *distinguere sed non separare*. Chodzi tu o dwa krańcowo przeciwstawne podejścia do rzeczywistości. W skrócie można by to wyjaśnić mniej więcej tak: *distinguere* znaczy uważnie rozróżnia rzeczywistość w celu precyzyjniejszego i bogatszego poznania; *separare* – rozdzielać, znaczyłoby jakby szarpanie rzeczywistości na kawałki w celu łatwiejszej manipulacji. Wydaje się, że pomiędzy tymi przeciwstawnymi duchowymi tendencjami istnieje pewien związek: czym mniej chęci, by rozróżniać, tym większa ochota, by rozdzielać. Są to dwie strony tego samego medalu. Czym mniej ochoty, by „pozwoić istnieć”, poznać i zrozumieć, tym silniejsza pokusa, by rwać, szarpać, siekać i szczypać, a później te strzępy, kawałki, szmaty segregować, oznaczać i „podporządkować”. I przy okazji skreślać, odrzucać, potępiać; wydzielać, wyłączać, negocjować. A ponieważ każdy likwiduje coś innego, o to, co zdaje się pożądane, musi się potem „walczyć”. Nacieramy na rzeczywistość z siekierą wojenną, machając nią na oślep. Duch się „biesi”.

To „zbieszenie” jest chyba najpoważniejszą chorobą naszego wieku. No a totalitaryzm w swym najgłębszym sensie nie jest niczym innym, jak jego straszną inkarnacją.

Jeśli tak się rzeczy mają, staje się jasne, że wszelkie próby praktycznego zwycięstwa nad totalitaryzmem spełzną na ni-

czym, jeżeli zapomnimy o jego „duchowym” podglebiu. Podstawowy warunek trwałego odrzucenia totalitaryzmu ma charakter egzystencjalny: chodzi, nie mniej i ni więcej, o zwrot w stosunku do rzeczywistości. Totalitaryzm będzie zagrażał ludzkości tak długo, dopóki nie zwycięży powszechnie świadomość, że nikomu ze śmiertelników nie godzi się arbitralnie, definitywnie oddzielać realności od iluzji, prawdy od kłamstwa, dobra od zła. Że możemy się tylko starać jedno od drugiego znowu i znowu odróżniać, w ramach jednego, nie-stety niejednoznacznego, świata. Przy czym każde rozróżnienie zawsze będzie uwarunkowane aktualnym stanem naszego poznania.

Fidelius

ZESZYTY LITERACKIE

W numerze 7 (LATO 1984): Czesław MIŁOSZ, Wiersze, noty, epigrafy. Spojrzenia: Adam ZAGAJEWSKI, Wysoki mur. Europa Środką: Maryna CWIETAJEW, Wiersze; Lidia CZUKOWSKA, Ku śmierci; Maryna CWIETAJEW, Odpowiedź na ankietę. Proza i poezja: Ryszard KRYNICKI, Mur; Ciężar; Piotr SOMMER, Ausweis; Piotr GUZY, „Będziesz miłował kata swego!”; Urszula BENKA, Wiersze; Jarosław Marek RYMKIEWICZ, Ulica Mandelsztama. Interpretacje: Leszek KOŁAKOWSKI, Jaspers: wiara filozoficzna wobec Objawienia. Sywetki: Adam MICHNIK, Rudin – człowiek zbyt czyny. Listy z Paryża: Wojciech KAPIŃSKI, Kartki z Rio. O książkach: Stanisław BARAŃCZAK, Racja bytu; Henryk SIEWIERSKI, W gościnie u Mandelsztama. W oczach Zachodu: Heinrich BÖLL, Warto być przyzwoitym człowiekiem. Notatki, Nowe publikacje, Noty o autorach.

Do nabycia w redakcji

(Cahiers Littéraires, 37 rue Geoffroy St. Hilaire, 75005 Paris).

Cena pojedynczego egzemplarza wraz z przesyłką – 41 FF (6,50 \$ USA);

poctą lotniczą – 47 FF (8,00 \$ USA).

Prenumerata roczna – 145 FF (20,00 \$ USA); poctą lotniczą – 180 FF

(25,00 \$ USA).

inteligencja, „Solidarność”, władza

Andrzej Walicki

MYŚLI O SYTUACJI POLITYCZNEJ I MORALNO-PSYCHOLOGICZNEJ W POLSCE

Celem niniejszego tekstu jest możliwie najbardziej rzeczowe, najbardziej zwięzłe wypunktowanie myśli rozwijanych przeze mnie w prywatnych listach i rękopiśmiennych artykułach do wewnętrznego obiegu w wybranym gronie osób; myśli, które wypowiadałem już w tak zwanych „Memoriałach z USA” w r. 1978, później zaś między innymi w tekście pod tytułem „Zamknięcie rozrachunku” (początek 1982 r.). Moje poprzednie wypowiedzi miały jednak charakter nazbyt osobisty, nazbyt emocjonalny, co powodowało nieporozumienia, wywoływało inne emocje i w ten sposób utrudniało rzeczową dyskusję. Nie absolutyzując swego punktu widzenia, sądzę jednak, że to, co dostrzegam z tego punktu widzenia, warte jest *merytorycznego* przemyślenia. Aby to ułatwić, aby uniemożliwić nieporozumienia, argumenty *ad hominem* etc., postanowiłem ująć swe poglądy w postaci też — powściągając emocje, świadomie rezygnując z polemicznej werwy, maksymalnie obiektywizując ton wypowiedzi.

Czytelnik tego, co piszę, przyjąć musi tylko jedno założenie: musie w punkcie wyjścia zgodzić się ze mną, że panujący w Polsce system jest wprawdzie zły, straszny, ale może jednak stać się lepszy lub gorszy, a więc, tym samym, nie jest ziom *absolutnym*, jednakowo złym we wszystkich swych postaciach. Odrzucenie

tego założenia równałoby się uznaniu, że w ramach istniejącego systemu Polacy nie mają nic do stracenia i nic do zyskania, a więc, że pozostaje im tylko walka o obalenie systemu. Dobrze rozumiem, że można przyjąć takie właśnie stanowisko, ale równie oczywiste jest, że reprezentanci takiego właśnie stanowiska nie mogą przyznać mi racji właściwie w żadnym punkcie. Sądzę wszakże, że również im tekst niniejszy może być przydatny, aczkolwiek nie do merytorycznej dyskusji – może być przydatny do lepszego zrozumienia ludzi przyjmujących inne założenia wyjściowe, a to też jest ważne, choćby dlatego, że jest ich sporo i że trzeba umieć przewidywać ich reakcje.

Ergo, zastrzeżenie co do konieczności zgodzenia się ze mną w punkcie wyjścia dotyczy w istocie tylko tych osób, z którymi pragnąłbym dyskutować merytorycznie. Z osobami, które nie zgadzają się ze mną już w punkcie wyjścia, dyskusja jest bezcelowa, ale mimo to tekst niniejszy przeznaczony jest również dla nich, aby lepiej rozumiały stanowisko takich ludzi, jak ja. Sądzę bowiem, że jest to stanowisko reprezentatywne dla dużego i wartościowego odłam polskiego społeczeństwa, czemu bynajmniej nie przeczy fakt, że w chwili obecnej jest ono w defensywie, że nigdzie właściwie nie zostało jasno sformułowane i że wielu zacnych ludzi nie ma niestety cywilnej odwagi, aby bronić swych poglądów i wyciągać z nich logiczne konsekwencje.

I. Dwa modele układu władza-społeczeństwo

I. DIAGNOZA

Mamy państwowość, ale niesuwerenną. Brak suwerenności jest szczególnie dotkliwy, ponieważ nie mamy nawet suwerenności czysto wewnętrznej, jaką ma Finlandia. Co stąd wynika?

Można akcentować, że jest to jednak państwowość, a więc coś więcej niż autonomia. Mamy podmiotowość w stosunkach międzynarodowych, to ważne, to się liczy. Dlatego w liście do K. z 27 II 1979 roku pisałem: „lepsza taka nawet państwowość niż żadna. Vattel w klasycznym dziele o prawie narodów powiedział, że podmiotami tego prawa są kraje «hołdownicze», «pozostające w nierównym sojuszu» itd., ale nie są nimi kraje bezpaństwowe”.

Można jednak podkreślać, że mimo atrybutów państwowości nie mamy nawet rzeczywistej autonomii wewnętrznej, ponieważ nie możemy „samookreślić się” nawet w sprawach czysto wewnętrznych. To też prawda. Z jednej strony więc mamy coś więcej niż autonomię, z drugiej strony nie mamy nawet rzeczywistej, pełnej autonomii.

Porównanie naszej sytuacji z republikami ZSRR, np. Litwą, Ukrainą, a także z sytuacją w innych krajach-satelitach prowadzi jednak do wniosku, że autonomia nasza, choć niecałkowita, jest dość znaczna, że jest ona naszym atutem, przy pomocy którego można mądrze grać.

Konkludując: nasza autonomia narodowa ograniczona jest w sposób bardzo istotny przez przynależność do „bloku socjalistycznego”. Mimo to jest to w pewnym zakresie autonomia mocno ugruntowana, wsparta bowiem atrybutami państwowości, jest wartością bardzo względną, ale mimo to stwarza sytuację, w której coś niecoś od nas zależy: możemy powiększać naszą autonomię mądrym stwarzaniem faktów dokonanych, ale możemy też osłabić ją, a nawet stracić.

Dla społeczeństwa szczególnie bolesny jest fakt, że rządząca w PRL elita polityczna nie może uchodzić za wyraz woli politycznej ogółu Polaków. o czym sama zresztą dobrze wie. W tekście „Patriotyzm a państwo” (z sierpnia 1978) ująłem to w postaci takiego oto dylematu:

„Można rozumować, że państwowość niesuwerenna jest państwowością w istocie nie naszą, że władza w Polsce jest mandatariszką mocodawców zewnętrznych, a więc, że nadal obowiązują nas – lub powinny obowiązywać – normy i wzory patriotyzmu z czasów bezpaństwowego istnienia Polski. Można jednak wyciągnąć z tej diagnozy wniosek inny: władza jest niesuwerenna, a więc nie można obciążać jej odpowiedzialnością za rzeczy, których zmienić nie może; jest to władza zależna, ale nie mamy dowodów, aby twierdzić, że nie chce działać w naszym interesie; mimo braku suwerenności posiada ona spory zakres autonomii, z którego jednak może korzystać wtedy tylko, gdy jest silna i ma za sobą poparcie społeczne. Pierwsze rozumowanie prowadzi nieuchronnie do wniosku, że współpraca z władzą równa się «kolaboracji» (...). Drugie rozumowanie uprzytamnia natomiast,

że nie można wymagać od rządu polskiego rzeczy niemożliwych, że alienacja władzy nie jest rzeczą korzystną ani dla władzy, ani dla społeczeństwa, że trudności, moralne i ekonomiczne, życia polskiego mają w znacznej mierze charakter sytuacyjno-sytemowy i że nie wolno przypisywać wszystkiego zła złej woli lub niekompetencji ludzi z rządu”.

W cytacie tym mowa jest o „sporym zakresie autonomii”, a przecież wiemy, że możliwości legalnego politycznego samookreślenia się społeczeństwa są wręcz znikome. Ale nie wycofuję tego sformułowania, gdyż dotyczyło władzy. Autonomia *społeczeństwa* polskiego jest znikoma, ale autonomia *władzy*, wspartej atrybutami państwowości, jest, jak na „realny socjalizm”, całkiem znaczna: tylko dzięki niej mieliśmy wszystkie „polskie odrębności”, od potężnego politycznie Kościoła i nieskolektywizowanego chłopstwa do bardzo znacznej, niekiedy nieprawdopodobnej wręcz w zestawieniu z innymi krajami „realnego socjalizmu”, wolności nauki i kultury. Wynika stąd, że polityczna autonomia (nie mówimy o suwerenności) PRL-owskiej władzy jest parasolką, kłosem, pod którym można uchronić niewielką, względną, niepolityczną, ale mimo to niezmiernie dla nas cenną odrębność naszej rzeczywistości społecznej. Owa, uznawana przez ZSRR, autonomia naszej partyjnej władzy mogłaby stać się środkiem zwiększania autonomii społeczeństwa, ale mogłoby tak być tylko wtedy, gdyby władza widziała w tym również korzyść dla siebie: gdyby, np., rozszerzenie autonomii społeczeństwa poszerzało jej bazę społeczną, wzmacniało ją, a nie osłabiało; gdyby w szczególności prowadziło to do sukcesów gospodarczych i zwiększenia prestiżu państwa, czyli, w konsekwencji, do większej niezależności od radzieckiego mocodawcy.

2. DWA MODELE

Jak stąd wynika, idealnym modelem racjonalnego zachowania politycznego byłoby dla nas maksymalne wykorzystywanie autonomii władzy na rzecz zwiększania autonomii społeczeństwa, a więc (1) posiadanie rządu i partii rozumiejących aspiracje społeczno-narodowe i gotowych, w granicach *odważnego* politycznego realizmu, być ich wyrazicielem, oraz (2) maksymalne po-

parcie społeczne dla takiej władzy przy jednoczesnym pilnowaniu, aby partykularne interesy przedstawicieli władzy (których całkowicie wyeliminować nie sposób, bo – tak jak wszędzie – nie mogą nie istnieć) nie wzięły górę nad interesem ogólnospołecznym i ogólnonarodowym. Wydaje się, że do modelu takiego zbliżają się stosunki między władzą a społeczeństwem w Estonii lub na Litwie. W Polsce jednak było to niemożliwe: kraj zbyt duży, zbyt zróżnicowane poglądy i interesy, dużo słabsza znajomość konieczności zespolenia się w obliczu Rosjan, itd. Mielśmy wyższy status i na tym właśnie gruncie rozdziły się iluzje i ambicje polityczne „ponad stan”, z jednej strony, oraz negatywna selekcja kandydatów do elity politycznej – z drugiej. Polska elita partyjna nie mogła uniezależnić się od ZSRR w oparciu o sojusz ze społeczeństwem nie tylko dlatego, że samo społeczeństwo odnosiło się z rezerwą do takiej idei, ale dlatego głównie (co tłumaczy rezerwę społeczeństwa), że zbyt zależna była od setek tysięcy aparaczyków, a więc ludzi, którym (w odrożnieniu od aparaczyków w Estonii) nie doskwierało dzień w dzień wścibstwo Rosjan, mobilizujące do obrony gdzie się da interesu narodowego, i którzy (m. in. dlatego właśnie) byli z reguły zupełnie niezdolni do myślenia w kategoriach dobra publicznego. Ani elita władzy, ani aparat (co raz bardziej uwikłany w różne „wspólnoty brudnych interesów”, łączące w *quasi*-symbiozie partyjnych z bezpartyjnymi) nie chciały wszelako konfrontacji politycznej z opozycją społeczną. Aby „wilk był syty i owca cała”, to jest, aby nie robić ryzykownych reform, a jednocześnie kokietować społeczeństwo, ekipa Gierka wybrała drogę wiadomą: zagraniczne pożyczki, liberalizacja w sensie „popuszczania postronka” (to jest bez koncepcji politycznej), prymitywne granie na uczuciach patriotycznych, akcentowanie solidaryzmu narodowego, itp.

Tak czy inaczej, oświecone, silne i akceptowane przez społeczeństwo kierownictwo partyjne okazało się w Polsce całkowitą utopią. Konieczne było przeto przejęcie inicjatywy przez elity społeczne – nigdy tego nie negocjałem. Działania inspirowane przez elity pozapartyjne mogły jednak iść w dwóch różnych kierunkach:

(1) W kierunku wywierania na władzę presji, manipulowania nią, wpływania na bardziej pozytywną selekcję kandydatów do

władzy – ale bez antagonizowania władzy i kompromitowania jej, bo władza osłabiona, zantagonizowana i skompromitowana *musiałaby* ulec naciskom „ZSRR oraz własnych „twardogłowych”.

Celem takiej akcji byłoby (a) zapewnienie zwycięstwa rozsądnych pragmatyków nad „twardymi” w kierownictwie politycznym oraz (b) uniezależnienie pewnych sfer życia (nie tylko kultury, lecz również stowarzyszeń, apolitycznych związków zawodowych, częściowo działalności ekonomicznej) od dyrektyw politycznych, wyłączenie ich ze sfery polityki, autonomizacja. Słowem: władza *niepodzielna* (jak dawniej), ale maksymalnie „oswiecona”, reagująca na presję społeczną i *ograniczona* w swym zakresie przez prawo oraz przez wyłączenie z jej zakresu pewnych sfer życia. Warunkiem powodzenia takiego wariantu *musiałaby* być mobilizacja polityczna bez polaryzacji, bez izolacji władzy, bez zrywania „pasa transmisyjnego”, dzięki któremu opozycja pozasystemowa (a także polityka państw Zachodu) mogła mobilizować opozycję wewnątrzsystemową, ta z kolei mogła ukierunkowywać zwolenników różnych form „pracy organicznej” i w rezultacie wzmacniać pozycję partyjnych „liberałów” w rozgrywkach z „twardogłowymi”. W połączeniu z rozsądną, unikającą jak ognia prowokacji akcją strajkową stwarzałoby to sytuację, w której również radzieccy mocodawcy i proktorzy „twardogłowych” *musieliby* pójść na ustępstwa.

(2) Drugi wariant to walka polityczna, konfrontacja, polaryzacja społeczeństwa i antagonizacja władzy; walka nie o to, aby zwyciężył najrozsądniejszy odłam elity władzy i aby znalazł się w sytuacji faktycznego uzależnienia od sił pozapartyjnych, ale o bezpośrednią partycypację we władzy, o „wolność-partycypację”, a nie o „wolność-autonomię”. Zgoda, że nie chciano w sensie dosłownym „zdobycia władzy”, na pewno jednak chciano partycypacji we władzy, podzielenia władzy; nie zadowolano się już wywieraniem wpływu na elitę władzy ani nawet ograniczeniem *zakresu* władzy. O niebezpieczeństwach takiego wariantu pisałem w lutym 1980, w związku z „Raportem DiP”: „doświadczenie historii uczy nas, że łatwiej jest skłonić absolutyzm do *ograniczenia zakresu* swej władzy niż do *podzielenia* się władzą. Myślę, że absolutyzm centralnych władz partyjnych nie jest

tu wyjątkiem, zwłaszcza w Polsce, gdzie demokratyzacja polityczna i w ogóle suwerenność władzy ma granice wyraźnie określone przez układy geopolityczne”.

Wybrano wariant drugi, a skutki tego – tak, jak to widzę i przewidywałem – są następujące:

– Władza, oparłszy się na gołej sile, straciła jakakolwiek możliwość legitymizacji i społecznego poparcia, co uczyniło ją o wiele bardziej uzależnioną od własnych „twardogłowych” i ich zagranicznych mocodawców.

– Społeczeństwo albo pogrąża się w apatii, albo wyżywa się w „konflikcie destrukcyjnym” (J. Reykowski), co paraliżuje wolę wyjścia z tragicznego kryzysu ekonomicznego i pogłębia ten kryzys.

– Zachód stracił możliwość wywierania naprawdę pozytywne go wpływu na rozwój sytuacji: sankcje ekonomiczne są bolesne dla ludności, ale na władzy PRL niczego nie wymuszają.

– „Transmisyjny pas oddziaływań” został zerwany, ciężar gantkowy „ludzi środka” kolosalnie się zmniejszył, bo musieli właściwie zrezygnować ze swej mediacyjnej roli: jedni przyłączając się do obozu rządowego, drudzy przyłączając się do opozycji, albo wyłączając się z gry po wykonaniu symbolicznie opozycyjnych gestów.

– Izolacja władzy stała się faktem, ale fakt ten oznacza kolosalne zmniejszenie społecznego wpływu na władzę; warunkiem takiego wpływu jest bowiem właśnie *brak* izolacji władzy.

– Co więcej, zdobyte doświadczenie przez długie lata powstrzymywać będzie władze partyjne przed ustępstwami na rzecz ruchów i nastrojów społecznych. Kania mówił o „grzechu”, niemalże kajał się, ale co osiągnął? Nie bez racji dostrzeżono w tym słabość partii, a słabość przeciwnika (gdy postrzega go się jako wroga, a nie przeciwnika we wzajemnie akceptowanej grze) wzbudza agresywność tylko, nie chrześcijańskie uczucia. Czy można zaprzeczyć, że żadna partia komunistyczna nie uczyniła tak wielkich ustępstw (od uznania niezależnych związków zawodowych, przez akceptowanie, w pewnym zakresie *de facto*, ich politycznego charakteru, do przyjęcia zasady tajnego głosowania na Zjeździe) i mimo to nie uniknęła wypowiedzenia jej wojny przez prawie całą aktywną część społeczeństwa? Ktoś, kto

chciałby dziś dowodzić, że istotne, zasadnicze ustępstwa leżą również w interesie samej partii, byłby w sytuacji niezmiernie trudnej. Osobiście wątpię, czy mógłby to robić *bona fide*, kapitał nienawiści jest bowiem ogromny.

– Potrzeba ideowej racjonalizacji działań również immunizowała władzę przeciwko wpływowi społecznemu. Sądzę, że wielu ludzi władzy okopało się na pozycjach Wielopolskiego: „dla Polaków można zrobić wiele, z Polakami – nie”. Formuła taka, bardzo szkodliwa, dostarcza bowiem możliwości heroizacji stanu wojennego, przedstawiania go jako bohaterskiego niemal aktu nonkonformizmu wobec polskiej głupoty, w celu ocalenia państwa, pokoju w Europie itp.

W sumie: na wiele lat zniszczona została możliwość realizacji pierwszego, „manipulacyjnego” wariantu działań.

Ta zaprzepaszczona możliwość działania zbiorowego (to czy inaczej koordynowanego) była w działaniach jednostkowych, w całym okresie postalinowskim, nie tylko możliwością, lecz rzeczywistością. Wielu ludzi działało bowiem pod wpływem myśli, że skoro nie można systemu obalić, to trzeba go przynajmniej „uczłowieczyć”, „oswoić”, dostosować do tradycji i aspiracji społeczeństwa, wykorzystać do maksimum wszystkie tkwiące w nim możliwości pozytywnego rozwoju. Sądzę, że można to nazwać walką o zwycięstwo nad systemem przez przystosowanie go do społeczeństwa, albo raczej do tego, co w społeczeństwie najlepsze. „Nieprzejednani” przeciwnicy systemu będą mieli rację, jeśli stwierdzą, że ceną za to musiało być również przystosowanie się do systemu, „legitymizacja” systemu. Tak, ale wobec braku lepszej realnej alternatywy była to, zdaniem wielu, cena warta zapłaćcenia. Gdyby bowiem nadarzyła się realna możliwość odrzucenia narzuconych ram systemowych, to skorzystalibyśmy z niej również w warunkach *optimalnego* wariantu „realnego socjalizmu”. Co więcej: gdyby w ramach istniejącego systemu udało się nam osiągnąć lepsze wyniki gospodarcze, wyższą kulturę i wydajność pracy, lepszą dyscyplinę społeczną, wyższy poziom wykształcenia, samowiedzy historycznej itd., itp., to na pewno byłibyśmy o wiele lepiej przygotowani do zmiany systemu niż w warunkach upadku kultury pracy, powszechnej demoralizacji, coraz większego (pórnawczo) zacofania i ogólnonarodowej frustracji.

Jeden z moich przyjaciół zastanawia się w liście do mnie, dlaczego opowiadałem się za wariantem „antykonfrontacyjnym”, dlaczego krytykowałem porzucanie zwolenników innego wariantu działań, skoro, jak pisze, należą do osób „uczciwych” i nie mających „żadnego interesu” w popieraniu obecnej władzy. Uderza w tym brak zrozumienia, że można nie mieć „interesu” w popieraniu obecnej władzy, a jednak *właśnie dlatego* kierować pretensje pod adresem tych, którzy działaniem swoim przyczynili się do tego, że ta władza jest dziś właśnie taka. W działaniach politycznych trzeba bowiem przewidywać, co robi przeciwnik, co zrobić może, co zrobić *musi*, jeśli kieruje się instynktem samozachowawczym – zwłaszcza jeśli nie ma się realnej możliwości zniszczenia tego przeciwnika i uwolnienia się w ten sposób od problemu. Ponadto „interes” nie musi być egoistyczny, partykularny. Można było widzieć swój żywotny, osobisty i *patriotyczny* zarazem interes w uniknięciu tego, co się stało. A jeśli tak, to nie byłym „bezinteresownym”.

Byłem żywotnie zainteresowany zachowaniem takiego układu relacji między władzą a społeczeństwem, w którym możliwa była realizacja pierwszego z omówionych wariantów działań. Jeśli nie zbiorowa, to przynajmniej jednostkowa.

II. Dygresja o ruchu masowym

Rozumiem doskonale, że ruch masowy miał charakter żywiołowy i że na ogół bezcelowe jest dyskutowanie ze zrewolucjonizowanymi masami przy pomocy racjonalnych argumentów; widzę również, zwłaszcza w początkowym okresie, ogromne wartości tego ruchu i ogromne szanse, które otwierał. Mobilizacja tak szerokich mas robotniczych wywarła ogromne wrażenie na elicie władzy i szerokich rzeszach partyjnych, działała zarówno przez strach, jak i przez sumienia (w wypadku osób mających sumienia, a demagogią byłoby twierdzenie, że władza i partia składały się głównie z ludzi zupełnie pozbawionych sumień). Była to więc kombinacja presji fizycznej (strajki) z presją moralną, odwołującą się zarówno do mitu proletariackiego, jak i do solidaryzmu narodowego, tak mocno akcentowanego w czasach Gierka. Utworzenie niezależnych związków zawodowych było

osiągnięciem bez precedensu w krajach „realnego socjalizmu”. trzeba było zrobić wszystko, aby to osiągnięcie utrwalić, uczynić elementem systemu. Niestety zrobiono wszystko, aby przekształcić związki zawodowe w taran polityczny do walki z systemem. Tu widzę wielki błąd upozywcypnej inteligencji, ale o tym później.

Mój korespondent powołuje się na włoskich komunistów dowodzących, że „Solidarność” „dawała czerwonym szanse większą niż Praska Wiosna”. Czyżby? - naprawdę?

Nie jestem w stanie analizować całej taktyki „Solidarności”. zgadzam się, że były w niej różne nurty. Trzeba by o tym napisać całą książkę. Ograniczę się przeto do wskazania na trzy momenty w historii „Solidarności” które, moim zdaniem, podważają tezę włoskich komunistów. A więc:

1. Zorganizowanie „Solidarności” na zasadzie terytorialnej i kryzys rejestracyjny. Denis MacShane, będący zawodowym działaczem związkowym, stwierdza, że zasada terytorialna oraz połączenie w jednym związku zawodowym wszystkich kategorii pracowników było czymś *unique to Poland*¹. Przy takiej organizacji było rzeczą jasną, że specyficzne interesy zawodowe zostaną podporządkowane celowi nadrzędnemu i że celem tym może być tylko stworzenie taranu do walki politycznej (a gdy raz wejdziesz się na drogę takiej walki, to wycofanie się z niej nie jest możliwe!). Mówiono o tym bez zazenowania, wprost. W imię właśnie tego politycznego argumentu zrezygnowano z utworzenia odrębnego związku pracowników nauki i techniki (choć uprzednio krytykowano ZNP, że nie reprezentuje specyficznych interesów naukowców, ani nawet nauczycieli, ponieważ skupia w jednej organizacji związkowej całe zakłady pracy, łącznie z administracją i sprzętaczkami). Była to rezygnacja z idei *trade unionów*, to jest z obrony specyficznych interesów różnych grup zawodowych.

Przy rejestracji spór wszczęty został o „kierowniczą rolę partii”. Gdyby chciano ograniczyć się do utrwalenia osiągnięć, do wypróbowania, jak „realny socjalizm” może współistnieć z nie-

¹ *Solidarity, Poland's Independent Trade Union, Spokesman 1981, s. 67*

zależnymi związkami zawodowymi, nie spierano by się o to, bo przecież z uznania kierowniczej roli partii w państwie (*uzgodnionego* uprzednio w umowach) nie wynikało podporządkowanie związków zawodowych – jeśli istotnie chciały być tylko związkami zawodowymi.

2. Bydgoszcz. Film, na którym pokazywano przebieg rozmów Rulewskiego z oficerem milicji, wyraźnie ukazuje wybitnie demagogiczny styl wypowiedzi Rulewskiego. *Mógł* honorowo opuścić salę, jeśliby zechciał, a *powinien* zdawać sobie sprawę z niebezpieczeństwa. *Newsweek* w artykule z 25 XII 1982 pisze, że Bydgoszcz była prowokacją KGB – hardzo to prawdopodobne, trudno wręcz wyobrazić sobie, aby KGB nie miała swoich ludzi w polskiej służbie bezpieczeństwa, a jeśli tak, to oni właśnie musieli być „nieznanymi sprawcami” i dlatego nie było w ogóle rzeczą możliwą ich wykrycie i ukaranie. Najważniejsze jest jednak to, że występujący w sprawach „Solidarności wicjskiej” solidarnościowcy bydgoscy wychodzili daleko poza ramy wszelkich umów i poza ramy statutu „Solidarności” – to naprawdę, *ex definitione*, nie mogła być sprawa związkowa! Nie należy więc mówić, że tylko władza nie dotrzymywała umów i że nie była prowokowana. Należało jak ognia unikać prowokacji, a w wydarzeniach bydgoskich prowokacją było, niestety, *nie tylko* pobicie „solidarnościowców”.

3. Uchwały i wypowiedzi w Radomiu i Gdańsku w końcu 1981. Wotum nieufności dla rządu, referendum w sprawie wolnych wyborów, gwarancje „Solidarności” dla ZSRR (z punktu widzenia ZSRR była to idea śmieszna i prowokacyjna, należało zdawać sobie z tego sprawę) i wreszcie strajk generalny 17 grudnia! Realizacja tych planów istotnie stwarzałaby dla systemu i władzy zagrożenie najbardziej istotne, dlatego więc sądzono, że system i władza nie będą się bronić? Jeśli sądzono, że „Polacy nie wystąpią przeciw Polakom”, to było to połączenie rewolucyjnego zapалу ze skrajną, nieprawdopodobną naiwnością.

Wydaje mi się, że taki maksymalizm i zarazem taka naiwność nie byłyby możliwe bez pewnych teorii usilnie głoszonych przez inteligentnych doradców ruchu. Sądzę, że mieliśmy do czynienia z sytuacją, w której inteligencja widziała poręczenie swego *wish-*

ful thinking w robotnikach, a robotnicy w inteligencji. Z jednej strony poczucie: „jesteśmy niezwycześni, bo z nami są masy”. z drugiej zaś przekonanie: „możemy iść śmiało, bo z nami są mądrzy ludzie”. Ileż tragizmu w tym chwilowym super- optymizmie!

III. Trzy teorie i ich błędy

Inteligencja stworzyła trzy teorie zachęcające „Solidarność” do pójscia drogą „pokojoyej rewolucji” (to jest drogą konfrontacji, wbrew służącym jako zasłona dymna frazesom o „dialogu”). Autorami lub współautorami tych teorii byli ludzie mi bliscy, często przyjaciele, a więc nie sprawia mi przyjemności krytykowanie ich. Zakładam, że głoszone były w dobrej wierze. wątpliwości mam tylko co do drugiej teorii (2), którą uważam za zbyt dziwaczną, aby można ją było akceptować w brzmieniu literalnym, a nie tylko ze względów taktycznych.

(1) Teoria zmian ewolucyjnych, ale konfrontacyjnie wymuszanych, to jest teoria głosząca (w przeciwieństwie do dawnego „rewizjonizmu”), że wewnątrz partii nie ma sił, które warto popierać przeciwko innym, że nie ma sensu przerzucanie mostów między rozsądniejszym skrzydłem partii a opozycją pozapartyjną, cała elita władzy jest bowiem w istocie jednakowa, a zmiany można „wymusić” tylko presją całkowicie zewnętrzną. Błędy tej teorii (głoszonej, między innymi, przez wybitnego ex-rewizjonistę) są, moim zdaniem, następujące:

– Błędna analogia do polityki międzynarodowej. Można zgodzić się, że w stosunku do ZSRR należy stosować politykę „wymuszania”, a nie „oswajania” (*détente*), ale nie wynika stąd wcale, że opozycja w Polsce może coś „wymusić” na władzy w taki sam sposób, w jaki na przykład USA mogą coś wymusić na ZSRR. USA bowiem mają w pogotowiu siłę fizyczną, zbrojną, opozycja polska natomiast siły takiej mieć nie mogła. Lekceważenie tej zasadniczej różnicy wspierało tendencję do lekceważenia faktu, że władza w PRL zachowała kontrolę nad aparatem przemocy i musiała go użyć.

– Kto nie ma w zanadru fizycznej siły, powinien manipulować raczej niż „wymuszać”. W latach polskiej odnowy opozycja

miała wprawdzie potężny środek wymuszania - strajki, ale trzeba się było zdecydować: albo strajki są elementem autentycznej rewolucji, to jest walki przewidującej ewentualność konfrontacji „siłowej”, albo stoi się na gruncie ewolucji systemu. a wtedy akcji strajkowej powinien towarzyszyć wysiłek manipulowania przeciwnikiem. Jeśli zaś to drugie, to najpotężniejszym narzędziem manipulacji byłoby rozbijanie jedności strony przeciwnej przez podkreślanie na każdym kroku, że nie walczy się z partią i z władzą, ale tylko z „twardogłównymi” w elicie władzy. Teoria, o której mowa, głosiła jednak, że w elicie władzy wszyscy są jednakowi. Używając słów mego korespondenta, torowała ona drogę „powszechnemu przekonaniu, że z czerwonymi nie ma co gadać, że nie ma co próbować «naprawiać» ustroju czy systemu”. Nie dawała jednak odpowiedzi, jak pozbyć się „czerwonych” i ustroju.

– Za środek „wymuszania” uznawano mobilizację mas, mającą demonstrować po czyjej stronie stoi większość. Wciąż szermowano argumentem „przytłaczającej większości”. Nie brano jednak pod uwagę, że „większość” jest argumentem tylko wtedy, gdy istnieje uprzednia zgoda co do reguł gry, co do tego, że mniejszość winna ustąpić przed większością. Taka zgoda istnieje w demokracjach liberalnych i dlatego mniejszość, która ustępuje większości, czyni to niejako w ramach konsensusu. Ale wiadomo przecież, że komuniści nie akceptują takich reguł gry! Wiadomo, że w Polsce nie mogliby ich zaakceptować nawet gdyby chcieli, bo nie pozwoliliby im na to sąsiedzi, bo wydaliby w ten sposób na siebie wyrok śmierci. Szermowanie argumentem „większość jest przeciw nam” pomagało więc „twardogłównym”, argumentującym, że trzeba machnąć ręką na próby pozyskania większości.

– Nie znaczy to wcale, że partia nie pragnęła rozszerzenia swej bazy społecznej i legitymizacji swej władzy – legitymizacji zarówno „robotniczej”, jak i narodowej. Kania, na przykład, bardzo tego pragnął. To właśnie stwarzało olbrzymie możliwości manipulacyjne – możliwości „dawkania” legitymizacji, warunkowego udzielania społecznego poparcia itp. Ale teoria, o której mowa, szkodziła takim próbom, skłaniała bowiem do ostentacyjnego traktowania całej partii jako wroga, od którego

nie można spodziewać się ustępstw „z dobrej woli”. Lekceważyła możliwość wywierania na partię presji *moralnej*, a nawet uniemożliwiała taką presję, bo przecież nie można wywierać moralnej presji na kogoś, z kim nic nas moralnie nie wiąże. A przecież twórcy tej teorii wiedzieli, że komuniści polscy pragną wprawdzie częściowej choćby legitymizacji swej władzy, ale *nie muszą* jej mieć, mogą się bez niej obejść, i że odmowa uznania przez większość prawomocności ich władzy może skłonić ich jedynie do sięgnięcia po inne środki utrzymania się u władzy.

— I wreszcie błąd psychologiczny: trzeba umożliwić przeciwnikowi, jeżeli wciąż jest niebezpieczny, wycofywanie się z „zachowaniem twarzy”. Konfrontacyjny styl zdobywania ustępstw, podkreślanie, że traktuje się wszystkie ustępstwa jako „wymuszone” (choćby istotnie tak było) było upokarzaniem przeciwnika, skłaniającym go do zwarcia szeregów i do myśli o odwecie.

(2) Teoria zorganizowania „samorządnej Rzeczypospolitej” przy zachowaniu kontroli partii nad wszystkimi dziedzinami o kluczowym znaczeniu strategiczno-gospodarczym, co miało „zabezpieczyć” interesy Związku Radzieckiego i zbić zarzut „dążenia do władzy”. Zastanawiam się, czy autor tej teorii (była to bowiem teoria o wyraźnym, jednoosobowym autorstwie) mógł głosić ją *bona fide*: czy istotnie wierzył, że w państwie, które nazywał totalitarnym, można zainstalować „samorządną Rzeczpospolitą”, że partii komunistycznej można (bez użycia przemocy!) odebrać kontrolę w zakładach pracy i w terenie, pozostawiając jej władzę „na górze”? W tekście pod tytułem „Zamknięcie rozrachunku” nazwałem to „albo szczytem obłudy, albo szczytem głupoty”; dziś gotów jestem uznać, że dałem się ponieść emocjom i że trzeba raczej położyć nacisk na *taktyczną* zręczność tej teorii w mobilizowaniu i ukierunkowywaniu masowego protestu. Pozwała ona mianowicie na odpięcie zarzutu „dążenia do władzy” przy jednoczesnym upolitycznianiu lokalnych konfliktów i wykruszaniu ogniw władzy „od dołu”. Nie było to istotnie dążenie do władzy w sensie leninowskim, to jest przez uderzenie w centralny ośrodek władzy, prowadziło jednak do całkowitej destrukcji systemu, istotą komunizmu bowiem jest władza „od dołu do góry”. Można więc widzieć w tym realiz-

tyczne uznanie niemożliwości wygrania walki z głównymi siłami przeciwnika i proponowanie w związku z tym swoistej decentralizacji działań wojennych, to jest zastąpienie wojny totalnej przez odpowiednio koordynowane działania partyzanckie.

Na łamach *Głosu* powoływano się na Abramowskiego, który głosił ideę pozapaństwowego zorganizowania sił społecznych. Abramowski jednak działał w okresie, w którym ekonomika nie była scentralizowana i upaństwowiona, a więc jego idea „rzeczpospolitej” spółdzielczej była mimo wszystko mniej utopijna niż idea „samorządnej rzeczpospolitej” w PRL. Aż wstyd wyjaśniać, że bez zasadniczej, rozwalającej cały system decentralizacji gospodarczej nie mogło być mowy o jakimkolwiek „pozapaństwowym” organizowaniu sił społecznych, a więc nic tu po Abramowskim. Gdyby „Solidarność” zażądała przekazania jej decyzji co do, na przykład, rozdziału funduszy i dewiz, handlu zagranicznego itp., to równałoby się to żądaniu znacznej części władzy; gdyby zaś tego nie zażądała, to „samorządna rzeczpospolita” mogłaby być tylko elementem systemu, a nie czymś pozasystemowym, elementem struktury państwowej, a nie czymś w rodzaju państwa podziemnego w czasach okupacji (porównanie, którego użył autor tej teorii).

Nie odważyłbym się przypuszczać, że głosiciele krytykowanej teorii nie zdawali sobie sprawy z tego wszystkiego, nie uważam ich bowiem za głupców. Sądzę więc, że – w przeciwieństwie do Abramowskiego, uznawanego za patrona KOR-u – traktowali teorię „samorządnej rzeczpospolitej” w sposób instrumentalny, jako narzędzie walki politycznej. Nie chciano ani (a) rozruchów, walk barykadowych itp., ani też (b) uspokojenia nastrojów, chciano natomiast (c) instytucjonalizacji konfliktu, utrzymywania politycznej mobilizacji mas i powolnego wykruszania systemu „od dołu”. Jesienią 1981 mówiono wręcz, bez żaźnienia, że „reformy samorządowe nie uratuje gospodarki, *wprost przeciwnie* (sic!), ale *za to* umożliwi wyeliminowanie nomenklatury, stworzy forum walki politycznej, utworuje drogę stopniowej „autofinlandyzacji” Polski.

Błędem zasadniczym tego rozumowania było, jak się okazało, przecenianie głupoty przeciwnika i niedocenianie jego woli i możliwości bronięcia się.

(3) Trzecia teoria jest autorstwa niejako „zbiorowego” i, o ile mi wiadomo, nigdzie nie została należycie uzasadniona i rozwinięta. Jest to teoria „samoograniczającej się rewolucji” – teoria głosząca, że ruch odnowy w Polsce był w istocie rewolucją, ale rewolucją „samoograniczającą się”, czyli (wedle tej teorii) szczególnie mądrą, czyniącą zadość wymogom politycznego relizmu.

To ostatnie właśnie budzi we mnie zasadnicze wątpliwości. „Rewolucja samoograniczająca się” pociąga za sobą wszystkie nieomal ryzyka rewolucji (polaryzacja sił, konsolidacja sił przeciwnika, antagonizacja władzy), nie ma natomiast siły prawdziwie radykalnego ruchu rewolucyjnego. Rewolucja aby zwyciężyć, musi się „rozmachnąć”, a to wyklucza „samoograniczenie”. „Rewolucja samoograniczająca się” to rewolucja od wewnątrz paraliżowana. Sądzę, że żadna rewolucja nie miała u nas szans zwycięstwa, ale bardziej realistyczna była mimo wszystko rewolucja radykalna, „bez ograniczeń”.

Sytuacja, w której zrodziła się ta teoria, jest sytuacją typowo polską. Moderanci, którzy powinni byli zrobić wszystko, aby do rewolucji nie dopuścić, przyłączają się do rewolucji pod wpływem moralnej presji idei solidarności ze zrywem narodowym, po czym robią wszystko, aby rewolucja nie była zbyt rewolucyjna (zapominając o przestrodze Mickiewicza, że „w rewolucji trzeba być rewolucjonistą”). W ten sposób radykałowie krzyżują plany moderantów, a następnie moderanci, w najlepszej wierze, stają się balastem rewolucji, do której się przyłączyli. Tak przecież było w 1863 roku! Dłaczego więc i w tym wypadku nie tumiemy uczyć się z własnej historii?

Innym pouczającym przykładem z dziejów idei „samoograniczającej się rewolucji” jest Plechanow. Głosił on ideę, że rosyjska klasa robotnicza powinna dokonać rewolucji, ale takiej rewolucji, która po obaleniu caratu przekaże władzę nie socjalistom, lecz „burżuazji”. Bardzo pięknie wywiódł, że jest to konieczne, Rosja bowiem powinna przejść przez stadium kapitalistyczne i z tego powodu rewolucja robotnicza powinna „samoograniczyć” swoje cele. Nie wziął wszakże pod uwagę, że rewolucja musi się rozmachnąć, a jak nabierze rozmachu, to nie zechce i nie będzie nawet mogła „samoograniczyć się”. Miał rację,

jak się okazało, przewidując tragiczne konsekwencje przedwczesnego zdobycia władzy przez rewolucyjnych marksistów, ale miał też odwagę przyznać się przed śmiercią, że wybrał zupełnie błędną linię działania politycznego: trzeba było albo „samoograniczyć się” *od samego początku*, to jest nie rozwijać rewolucyjnej agitacji socjalistycznej, albo, tak jak Lenin, odrzucić ideę „samoograniczania”.

Być może wydarzenia w Polsce i tak rozwinęłyby się w kierunku rewolucyjnym – być może, choć nie można tego dowiedzieć. Na pewno natomiast inteligencja kierowała się przedstawionymi wyżej teoriami, a więc działała w oparciu o przesłanki błędne.

Istnieli jednak ludzie, którzy nie mieli złudzeń, przewidywali tragiczny finał, a jednak w pełni włączyli się do ruchu. W roku 1978 rozmawiałem na temat rosnącej w siłę polskiej opozycji z człowiekiem, który stał się potem jednym z głównych doradców „Solidarności”. Stwierdził on wtedy, że przewiduje rozgromienie opozycji przy pomocy metod chilijskich (na co ja odparłem, że w chilijskie metody w PRL nie wierzę), że to wynika nieodparcie z logiki systemu, ale że on, mimo to, zamierza włączyć się do opozycji ze względów moralnych.

Sądzę, że sporo intelektualistów, i to najlepszych, działało pod wpływem takiego właśnie moralnego imperatywu. Chyłę czoła przed tą postawą jako postawą moralną, nie mogę jej natomiast zaakceptować jako postawy politycznej. Polityka bowiem jest „sztuką możliwości”, chodzi w niej o skutki, a nie o demonstrację postaw etycznych. Chyba, że chodzi o gesty symboliczne wielkiej wagi, mogące oddziaływać na wyobraźnię i aspiracje następnego pokolenia. Ale wtedy trzeba dokładnie rozważyć cenę, którą zapłacą za takie gesty nie tylko jednostki, ale całe pokolenie *dziś żyjące* i pragnące żyć lepiej.

W Niemczech Zachodnich zwrócono uwagę, że „Solidarność”, pomimo czerpania inspiracji z zupełnie innych źródeł, realizowała w praktyce ulubioną ideę Róży Luksemburg – ideę „rewolucyjnego strajku masowego”. Można do tego dodać, że niektórzy intelektualiści, również nieświadomie, zachowywali się zgodnie z inną teorią Róży: teorią zalecającą przyłączanie się do ruchu mas nawet wtedy, gdy w sposób ewidentny skazany jest

na klęskę i zwyciężyć może tylko „pośmiertnie” – jako przekazana przyszłości legenda.

IV. Refleksje na temat stanu świadomości

To, co dotąd napisałem, jest, jak sędzę, lepszą lub gorszą artikulacją poglądów dość znacznego odłamku polskiej inteligencji. Tylko notoryczny u nas brak odwagi cywilnej sprawił, że poglądy takie nie ujawniły się w latach 1980/1981 z większą siłą i nie stały się samodzielnym czynnikiem w ówczesnych rozgrywkach. Początkowo wydawało się, że takie właśnie poglądy charakteryzować będą DiP, później jednak okazało się niestety, że większość „dipowców” nie była w stanie wytrwać na pozycji mediatora między opozycją a partią i dała się unieść „fali rewolucyjnej”.

To, co teraz chcę pisać, będzie natomiast znacznie mniej reprezentatywne. Reprezentatywne postawy inteligencji polskiej mieszczą się bowiem w ramach syndromu demokratyczno-socjalistyczno-patriotycznego, ja zaś bliższy jestem ideom i wartościom klasycznego liberalizmu – ideom, wbrew pozorom, mało w Polsce znanym i błędnie utożsamianym z demokracją polityczną. Mówiąc najprościej etos demokracji (jeśli nie jest ona *ograniczona* przez liberalnie rozumiane prawa jednostki) jest etosem kolektywizmu, podobnie jak etos socjalizmu i patriotyzmu (vel nacjonalizmu), etos liberalizmu zaś jest zdecydowanie antykolektywistyczny¹.

Wedle potocznego poglądu „Solidarność” była potężnym ruchem na rzecz wolności narodowej; wielu publicystów widzi w niej kontynuację „romantyzmu” ruchów niepodległościowych, a więc rozpatruje ją w ramach „kwestii narodowej w Polsce”. Sądzę, że jest to słuszne tylko częściowo, że patriotyczna, często wręcz bogo-ojczyzniana ideologia „Solidarności” była w istocie tylko taranem do walenia w przeciwnika. Patriotyzm i nacjonalizm są u nas siłą, ale niesamodzielną, używa się tej siły instru-

¹ Polska tradycja wolnościowa jest antyautorytarna, ale nie liberalna.

mentalnie. Najpierw posługiwała się nią partia wskazując na niemieckich odwetowców, potem „syjonistów”, potem wreszcie różnych „warchołów” podważających polską rację stanu: „Solidarność” z kolei, nie mając czasu na wypracowanie konsekwentnej ideologii społecznej, chwyciła się tradycyjnego patriotyzmu, aby wypomnieć przeciwnikowi brak narodowej legitymizacji jego władzy. Uczucia na pewno były autentyczne, ale przedstawianie „Solidarności” jako ruchu walczącego głównie o wolność narodową jest mimo to pewną przesadą.

Było w tym ruchu wiele cech pięknych, godnych największego podziwu – zwłaszcza na samym początku, gdy był ruchem robotniczej *elity*. Z chwilą jednak, gdy stał się ruchem masowym, zaczął być siłą rzeczy wyrazicielem mentalności przeciętnej, urobionej właśnie przez „realny socjalizm”. Spróbuję ująć w punktach, co przez to rozumiem.

(1) Socjalizm to wiara w magiczną siłę decyzji politycznych. Rząd daje, rząd nas utrzymuje, rząd produkuje, wszystko może itd. Skoro tak, to „naciśnijmy” rząd, aby dawał więcej. To właśnie, niestety, charakteryzowało mentalność większości Polaków. Ponadto typowy dla socjalizmu woluntaryzm, „chciejstwo”, wiara we wszechmoc politycznej woli wspartej siłą (siłą strajków w wypadku „Solidarności”, aparatu przemocy w wypadku władzy). „Solidarność” w *teorii* domagała się mechanizmów rynkowych, gorąco oklaskiwano Kurowskiego, gdy stawiał zalety samoregulacji, zwłaszcza zaś gdy obiecywał, że mechanizmy rynkowe nie tylko szybko wprowadzą nas z kryzysu, ale w dodatku zwiększą równość. W praktyce nie dążono jednak do oddzielenia gospodarki od polityki, do ograniczenia omnipotencji polityki, przeciwnie, domagano się dyktowania cen decyzjami politycznymi, ale przy współudziale żywotnie tym zainteresowanych mas! A więc nie anonimowe mechanizmy miały o tym decydować, lecz polityczne przetargi. Jeśli istotą totalitaryzmu (w odróżnieniu od autorytaryzmu) jest omnipotencja władzy politycznej, to można stwierdzić, że chciano zachować totalitaryzm w wersji zdemokratyzowanej. Totalitaryzm przecież, jak stwierdza Hayek, nie jest logicznym przeciwieństwem demokracji; jest on przeciwieństwem *limited government*³, a nie nie

³ Rząd demokratyczny zaś może być *unlimited* i do tego dąży.

wskazywało, że przywódcy „Solidarności” to rozumieją. I właściwie trudno się temu dziwić.

(2) Brak walki z sowietyzacją w sferze stosunku do pracy. Jeśli (vide zbiorowy portret *homososa* u Zinowiewa) sowietyzacja oznacza „prawo do nieróbstwa”, równanie w dół, „czy się stoi, czy się leży...”, bumelanctwo, brakoróbstwo i zwykle złodziejstwo, to nasz naród, niestety, dorównał pod tym względem Rosjanom, a w pewnych dziedzinach nawet wyprzedził ich, bo było mniej strachu, więcej miłczących przyzwoleń z góry. Afrykańska niemal korupcja nie była wcale monopolem władzy, uczestniczył z reguły, kto tylko mógł. W takiej sytuacji globalne rozgrzeszanie społeczeństwa i to jeszcze w połączeniu z postulatem egalitaryzacji, a więc postulatem uderzającym nie tylko w „uprzywilejowanych”, lecz również w dobrze pracujących, było rezygnacją z „równania w górę”. Zwalano całą winę na „system” i władzę, a przecież, po pierwsze, ten system nie był od dawna już czymś zewnętrznym, społeczeństwo stało się jego częścią, ulegając, i to dość łatwo, wszystkim pokusom demoralizacji, które stwarzał; po drugie, jeśli „system” miałby rozgrzeszać nas, społeczeństwo, to musielibyśmy rozgrzeszyć także „ich”, władzę, bo determinizm systemowy dotyczy w pierwszym rzędzie ludzi władzy.

Nie pisałbym o tym, gdyby nie prezentowano „Solidarności” jako ruchu „sanacji moralnej”. Owszem, były i takie elementy, jeśli jednak zechcemy ujmować „Solidarność” jako ruch *moralnej* odnowy, to trudno nie zgodzić się z Grzegorzcykiem, który poddał ten ruch krytyce z punktu widzenia moralności chrześcijańskiej. Użył złego terminu pisząc o etosie „godnościowym” i przeciwstawiając go pokorze, ale miał rację w sprawie zasadniczej: jeśli krytyka służyć ma *moralnej* odnowie, to trzeba ją zaczynać od samych siebie, unikać agresywności i nie podporządkowywać jej doraźnej polityce. Osobiście sądzę, że w moralistyce „Solidarności” było za mało samokrytyki, za dużo samouniewinnienia, a nawet kompensacyjnego narodowego samochwalstwa. Cechą mentalności „homososów” był w tym brak „etyki producentów” (vide Sorel, Brzozowski), całkowicie wypartej przez roszczeniowy etos „sprawiedliwości dystrybucyjnej”.

(3) Etos ten był etosem antyindywidualizmu, antyliberalizmu, co także, rzecz jasna, zrodziło się na gruncie „realnego socjalizmu”. W programie „Solidarności” znalazł się postulat ustalenia „społecznie dopuszczalnego maksimum”, a więc wyposażenia państwa we władzę odbierania jednostkom tego wszystkiego, co poza owe „dopuszczalne maksimum” wykracza, zupełnie niezależnie od sprawy legalności środków, przy pomocy których zdobyto ten majątek. Nazwałem to „ideałem ściśle koszarowym”⁴. Chodziło mi nie o to, na jakim poziomie ustalona zostanie ta granica (na przykład na poziomie jednego auta w rodzinie czy dwóch), ale o samą zasadę. Wolność jednostki istnieje bowiem wtedy, gdy może ona robić, co tylko chce w ramach prawnie ustalonych reguł gry; reguły te mogą być nawet bardzo egalitarne (jeśli na przykład wprowadza się duże podatki progresywne), ale nie mają prawa określać – w żadnej dziedzinie – górnej granicy celów (ani też samych celów), które jednostka mogłaby osiągnąć przy przestrzeganiu owych reguł gry. Inaczej nie ma gry, nie ma przegrywania i wygrywania, nie ma wolności, są tylko dyrektywy. Nie ma prawa w sensie liberalnym, kantowskim, jest tylko prawo w sensie „nakazu”. Najdalej idący postulat społeczny „Solidarności” jest, z tego punktu widzenia, odbiciem sposobu myślenia właściwego systemowi „nakazowo-dystrybucyjnemu”, czyli „realnemu socjalizmowi”.

Mentalność taka rozkwitała w Polsce również pod stanem wojennym, rozkwita i teraz. Wrogość do sektora prywatnego, przeświadczenie, że „lepiej mniej, ale równo”, stale pojawia się na łamach prasy, publicyści walczący z nim (na przykład Toepfritz) mają świadomość, że idą „pod prąd”.

W artykule napisanym po angielsku na początku grudnia 1981 (którego po 13 XII nie chciałem publikować) podsumowałem te myśli następująco:

- „Jeśli socjalizm (to znaczy «realny socjalizm») oznacza:
- egalitaryzm i kolektywizm,
 - prymat polityki nad ekonomiką, zniesienie praw rynkowych, wierę, że władza polityczna może i powinna regulować

⁴ „W stronę przeciętności”, *Polityka*, nr 27, 1981.

wszystko w życiu społecznym; jeśli więc, w tym sensie, oznacza on wiarę w *nieograniczoną* władzę polityczną, chociażby nawet miała to być władza sprawowana demokratycznie i wyrażająca wolę większości,

– jeśli oznacza on pochłonięcie prawa prywatnego przez publiczne, zredukowanie prawa do roli narzędzia takiej czy innej polityki gospodarczej lub socjalnej, co oczywiście musi pociągać za sobą lekceważenie praw podmiotowych jednostki, prawa własności, prywatnych kontraktów itp.,

– jeśli to właśnie jest istotą socjalizmu, to «Solidarność» widzieć trzeba jako *socjalistyczny* ruch mas, ruch dążący do partycypacji we władzy lub do przejęcia władzy, ale nie do prawnego ograniczenia zakresu władzy w imię wolności jednostki; ruch dążący nie tyle do separacji ekonomiki od polityki, lecz raczej do demokratyzacji politycznej kontroli nad ekonomiką. Jest to więc ruch demokratyczny, ale nie ruch liberalny, ruch walczący z autorytarnym, biurokratycznym kolektywizmem nie w imię wartości indywidualistycznych, lecz w imię demokratycznego kolektywizmu mas. Chce on podzielić, zdecentralizować władzę polityczną, ale nie jest dostatecznie świadomy potrzeby *ograniczenia zakresu* wszelkiej władzy politycznej, łącznie z władzą demokratyczną. W tym szczególnym sensie możemy powiedzieć, że myślenie polityczne przywódców «Solidarności» (nie mówiąc już o szeregowych uczestnikach ruchu) skażone zostało przez duch socjalistycznego totalitaryzmu – mimo werbalnych potępień wszelkich odmian władzy totalitarnej”.

Chciałem pisać jeszcze o aktualnym stanie świadomości inteligencji, ale ten tekst i tak jest za długi, a to, co o tym myślę, można w nim i tak wyczytać. Mój główny zarzut to niechęć do krytyki i samokrytyki, autoheroizacja, antyintelektualizm, ciąg dalszy *wishful thinking*, przede wszystkim zaś okopywanie się na pozycjach narodowego tabu, nietolerancja wobec innych punktów widzenia, moralistyczne potępienie ludzi pragnących zdystansować się od stadnych emocji i dyktowanych przez nie poglądów. Kilkanaście lat temu sztychowano „bohaterszczyznę”, dystansowanie się od „szyderców” było podejrzane, mogło bowiem oznaczać sympatyzowanie z moczarowcami. Ale spróbowalby ktoś dzisiaj sztychować z „Solidarności”, z flag narodowych z

okazji każdego strajku, z Matki Boskiej w klapie marynarki, czy na przykład z wrzawy, jaką wywołała na jej zjeździe wiadomość o podniesieniu cen papierosów. Jeśli krytyka w poważnym tonie uważana jest za niedopuszczalną, to cóż dopiero satyra!

Dlatego właśnie krytykuję, że o pozytywach naszej odnowy pisano aż za wiele, a krytkowano ją za mało. Ale i ja widzę pozytywy. Głównym z nich jest zdobyte doświadczenie. Nie legenda dla przyszłych pokoleń (na co wskazuje jeden z moich korespondentów), ale *doświadczenie* w skali masowej, które sprawi, że następnym razem będzie się działać skuteczniej, mądrzej (dotyczy to również partii, ona też musi to doświadczenie głęboko przemyśleć). Warunkiem wykorzystania doświadczenia jest jednak krytyczna myśl. Nie wolno dopuścić, aby zastąpiło ją budowanie kapliczek i tworzenie romantycznych legend.

Zakończę cytatem z Gombrowicza:

.....naród (podobnie jak każda zbiorowość) może nas paczyć. i to w najgłębszej naszej istocie. Powinniśmy tak się urządzić psychicznie, aby być jednocześnie w narodzie i poza narodem – a nawet ponad narodem”. Chodzi bowiem o to, aby „naturalne nasze do niego przywiązanie, ba, nieunikniony i od naszej woli niezależny z nim związek, zostały uzupełnione odczuciem narodu jako siły niebezpiecznej, przed którą należy mieć się na baczności” (*Trans-Atlantyk*).

Kwiecień 1983

Andrzej Walicki

Waldemar Knczyński

W TYM NAJWIĘKSZY JEST AMBARAS...

Być może idealny model stosunków między władzą a społeczeństwem, przedstawiony przez Walickiego, byłby rozwiązaniem idealnym. W końcu najważniejsze, byśmy jako naród przetrwali komunistyczną szarugę najmniej uciążliwie i wyszli z niej w dobrym stanie. Propozycję Walickiego należałoby jednak zaadresować w pierwszym rzędzie do tych gołębi we władzy, których społeczeństwo miałoby popierać w ich zmaganiach z „twardogłowymi”. Tymczasem artykuł skierowany jest do opozycyjnej inteligencji i wytyka jej szereg ciężkich błędów, które jakoby przesądziły, że ów model idealny nie został urzeczywistniony. Dlatego przyjmując płaszczyznę Walickiego, chcę z nim polemizować. Pragnę jednak podkreślić, że uważam jego wystąpienie za cenne, ponieważ wprowadza ono do debat opozycyjnych tematy i wątki nieobecne, skłania do ciągle potrzebnej czujności. by nie ugrzęznąć w środowiskowych schematach myślenia.

Uwagi o reformizmie

Artykuł powinien być skierowany do władz dlatego, że w tworeniu oświeconej dyktatury inicjatywa należy do dyktatorów, zaś do społeczeństwa ewentualny odzew, a nie odwrotnie. I również dlatego, że to rządzący wykształcili wśród inteligencji po-

stawy, które doprowadziły do pojawienia się ruchu opozycyjnego poza systemem, nastawionego na jego ograniczanie poprzez samoorganizację społeczeństwa, a nie reformę. Te postawy nie były reakcją na trudności w uprawianiu swoistego wallenrodyzmu. Wallenrodyzmu swoistego, bo zorientowanego nie na to, by system zniszczyć dzięki uzyskanemu wpływowi politycznemu, lecz by go przekształcić w postać bardziej odpowiadającą narodowym aspiracjom. Ten wallenrodyzm, którego trzonem był rewizjonizm, uprawiała przecież znaczna część inteligencji. Przystała nie dlatego, że zniechęciła się trudnościami, lecz dlatego, że jej go uniemożliwiono. Rewizjonizm narastał z postępującym po śmierci Stalina kryzysem władzy i osiągnął szczyt po powstaniu robotniczym 1956 roku w Poznaniu. Wystąpienie robotników, otwierające drogę do władzy Gomułce, wcisnęło do polityki władz takie odrębności, jak rezygnację z kolektywizacji rolnictwa, porozumienie z Kościołem i jego względną swobodę oraz rozluźnienie ograniczeń dla działalności intelektualnej. Po drugie, stworzyło na wiele lat pole dla rewizjonistycznej kontestacji. Gomułka zaczął z nią walczyć zaraz po przyjściu, ale uzyskanie sukcesu wymagało sporo czasu. Z tych faktów wynika wniosek sprzeczny z opinią Walickiego, że władze mają tym większą autonomię od wschodniego mocodawcy, im bardziej popiera je społeczeństwo. To jest główne założenie, na którym opiera się jego idealny model stosunków władza-społeczeństwo. Do tej sprawy jeszcze powrócę.

Gomułka wypędził rewizjonizm z partii i oficjalnych instytucji. Chciał zniszczyć wszelką kontestację. W rezultacie przyczynił się do powstania opozycji nowego typu. Nie chciała ona i nie mogła współdziałać w realizacji modelu, który Walicki uważa za optymalny.

Opozycję, której celem jest poprawa ustroju, jego postępową ewolucja i która zarazem uznaje, że fundamenty pozostają nie-naruszalne, można robić tylko w partii i instytucjach oficjalnych poprzez wpływ na ich funkcjonowanie i przekształcenia. Wymaga ona narzucenia sobie konwencji zbliżonej do uznania ideologii oraz zgody na pewne zakłamanie, na uczestniczenie w kłamstwie po to, by je trochę zamazać. To jest właśnie owo „przystosowanie do systemu” nazwane po imieniu, które Walicki także

uważa za koszt opozycji jego zdaniem realistycznej. Jest to ciężkie wyrzeczenie, mówimy przecież o ludziach, którzy nie mają złudzeń co do ustroju, a równocześnie w pełni świadomych jego nieusuwalności. Na takie wyrzeczenie można pójść, dopóki daje ono efekty. Ale jeśli ich nie daje, to w ślad za rezygnacją z nieskutecznych działań musi iść odrzucenie deklaracji taktycznych, pozbycie się uciążliwego i bezużytecznego balastu. Znam to z własnego doświadczenia. Wstąpiłem do partii jako człowiek bardzo młody i przekonany do ustroju, lecz ostatnie lata przed usunięciem w 1966 roku pozostawałem w niej z przekonaniem, że system jest zły z natury, lecz może jednak da się go poprawić. Ten rozdźwięk między przekonaniem i nadzieją był bardzo dokuczliwy. Gdy w czerwcu 1966 r. oddawałem towarzyszącej z Warszawskiej Komisji Kontroli Partyjnej legitymację, odczułem ogromną ulgę, choć wiedziałem, że moja przyszłość jest niewesoła. Odczułem ulgę, bo wyrzucając mnie z partii, zepchnęli mnie do świata, w którym można było wreszcie być sobą.

Źródło opozycyjnych zaangażowań

Tu spotykamy problem, który Walickiemu w ogóle uszedł uwagi. Jeżeli by się kierować zimnym rachunkiem szans, gdyby myślenie polityczne, myślenie o sposobach uzyskania skutków możliwych decydowało o postawach ludzkich, to jedyną formą działań na rzecz poprawy naszego zbiorowego losu powinien być rodzaj opozycji wewnętrznej lub owa jednostkowa praca nad ucłowieczaniem systemu. A jednak poważna część inteligencji po tym, jak uniemożliwiono jej to pierwsze, nie ograniczyła się do drugiego. Czy dlatego, że o kalkulacjach politycznych zdecydowała naiwność? Czy może dlatego, że o wyborze postawy przesądziły wartości moralne, nakaz przeciwstawiania się złu bez względu na szanse powodzenia? Może? Ale wydaje mi się, że najważniejszy motyw był praktyczny, choć zarazem bardzo osobisty. Było nim odrzucenie stylu życia, którego od jednostki wymaga system, wstręt do tego stylu, który przeważał nad korzyściami, jakie można by uzyskać, poddając się mu. Był to więc również rezultat rachunku, dokonującego się jednak bardziej w tej części psychiki, która nami steruje niż tej, którą my steruje-

my. Właśnie dlatego, że był to rachunek dokonywany niejako poza wolą i ograniczający ją, mógł się wydawać oddziaływaniem norm moralnych. Ale naprawdę był odbiciem faktów, z którymi stykamy się na co dzień w kontaktach z systemem komunistycznym i które nas zeszmacają. Można powiedzieć, że do działalności opozycyjnej nie popychał ludzi interes publiczny, lecz osobisty. Ale wymagał on działań w imię interesu publicznego, ponieważ tylko w ten sposób przeciwstawiano się owym zeszmacającym wymaganiom systemu. Zdecydowanie się na działalność opozycyjną to była zawsze decyzja, że chce się żyć jak człowiek wolny w świecie, który wolność tępi. Jeśli opozycja w Polsce rośnie – a rośnie, gdy porównujemy lata 60-te, 70-te i 80-te – to nie dlatego, że rachunek szans politycznych jest coraz lepszy, bo nie jest. Rozrasta się, bo różne fakty nasilają w świadomości ludzi owo poczucie zszmaczenia, a osłabiają wartość korzyści za pokorę. Dlatego właśnie ruch opozycyjny może trwać, niezależnie od tego, czy nadzieje polityczne zwyżkują, czy spadają. Jego główny napęd mieści się bowiem poza rachunkiem politycznym, choć rachunek ten może wspierać bądź zniechęcać. I to jest również powód, że chłodne prawdy realistów zarówno po stronie rządowej, jak opozycyjnej wywołują irytację. Bo co z tego u diabła, że nie mamy szans pozbyć się tego komunistycznego nieszczęścia? Ale chcemy żyć, jakby go nie było, bez względu na koszty. To się może realistom nie podobać i może nawet prowadzić do złych następstw. Ale jest faktem, a realizm to liczenie się z faktami. Z wszystkimi. Nie tylko z geopolityką, lecz również z ludzkimi łęsknotami. Ten, kto zapomina o tym, czym są przesycone biografie milionów ludzi żyjących nad Wisłą od czterdziestu lat, jest niebezpieczniejszym romantykiem od tego, co zapomina, kogo mamy za Bugiem. Niebezpieczniejszym, bo zwykle – nie mówię tu o Walickim, choć on też popełnia to niedopatrzenie – jest to człowiek władzy, który stwarza fakty prowadzące do kryzysów politycznych. I który odsyła idealne modele stosunków między władzą a społeczeństwem w sferę utopii.

Nowa opozycja

Co ma robić człowiek, który nie może zaakceptować komunistycznego „way of life” w całości ani nawet w części, by upra-

wiać quasi-opozycyjną pracę od podstaw w ramach Polski oficjalnej, czy udać się na emigrację wewnętrzną? Bo emigracja wewnętrzna to także akceptacja. Pozostaje mu odwrócenie się od Polski oficjalnej, machnięcie ręką na to, czy można, czy nie można ją zreformować i na to, który pan w Biurze Politycznym ma głowę twardą, a który miękka. Machnięcie ręką i zajęcie się przekonywaniem ludzi, by – rozproszeni i przez to bezbronni, wydani na łup systemu – zaczęli się sami organizować, odbudowywać więzi pomiędzy sobą i przez to odzyskiwać siłę. W nadziei, że jeśli nawet nie będzie reform systemu, to może nastąpi zmiana jego praktyki. Nie zmieni się system płac, ale może będą sprawiedliwiej rozdzielali premie. Nie wprowadzą nowej ustawy o milicji, ale może będą mniej bili na komendach. Nie zmieniają reguł cenzury, ale może ograniczą listę zapisów kaleczącej przezak publiczny. Z tego powodu i z takimi nadziejami powstała opozycja drugiej połowy lat 70-tych, zorganizowana w niemałym stopniu przez ludzi, którzy przeżyli rewizjonistyczną przygodę. Nie mogli milczeć, więc musieli pójść drogą, którą poszli, bo innej nie mieli. Lecz kiedy się zdecydowali, musieli przyjąć logikę dokonanego wyboru. Przyjęli ją chętnie, bo pokrywała się z doświadczeniami, jakich zaznali, ale musieliby to zrobić nawet wbrew sobie dla skuteczności działania. Nie można było przekonywać ludzi, że ich los zależy głównie od nich, od tego, czy przełamawszy paraliż strachu spróbują się zorganizować, a jednocześnie twierdzić, że wszystko zależy od tego, aby przeciwko Gierkowi poparli... No właśnie, kogo? Nawet gdyby przyjęto realistyczną, zdaniem Walickiego, orientację na wsparcie frakcji liberalnej, to kto był tym liberałem? Kogo należało poprzeć przeciw Gierkowi, który kazał wygarbować skórę robotnikom w 1976 roku? Może Grabskiego i Olszowskiego, którzy byli wtedy w nielasce? Spotykałem takie opinie jeszcze w 1980 roku. Zasługiwały w najlepszym razie na pobłażliwe puszczenie mimo uszu. Gdyby więc tak pokrętne uzasadnienie dla tworzenia ruchu niezależnego odpowiadało wymaganiom skuteczności, to i tak nie byłoby w Biurze Politycznym PZPR miejsca, gdzie można by ulokować ów polityczny realizm, nakazujący popierać miękkich przeciw twardym.

Lecz nawet gdyby się znaleźli, to ruchowi opozycyjnemu ani

sytuacji w kraju takie poparcie nie przyniosłoby niczego dobrego, a miękkiem zaszкодziłoby w ich przepychankach z twardymi. Walka frakcyjna w partii komunistycznej ma także swoją logikę. Z tego, że „puławianie” wykorzystali już pobudzony ruch społeczny, by znokautować przeciwników i oddać w ich – złudnym, jak się okazało – przekonaniu władzę swojemu człowiekowi, Gomułce, nie wynika, że jacyś liberalowie za Gierka okazaliby życzliwość rodzącym się dopiero z ogromnymi oporami strukturą opozycyjnym. Przeciwnie, robiliby wszystko, by uniknąć posądzeń o sympatie dla opozycji. Gardłowaliby pierwsi za wyrokami. Komuniści chcą oczywiście, żeby ich ludzie lubili i żeby lubili to, co oni robią, ale żaden: gołąb czy twardy nie chce, by społeczeństwo na nich naciskało. Takiej postawy nie akceptują i nie chcą poparcia wyrastającego stąd, że robią to, co społeczeństwo samo wyraża i czego się domaga. Nie chcą takiego poparcia i boją się go. Komunistów popiera tylko posuszny. Bez względu na to, czy powodem posuszności jest uznanie, czy strach. Oczywiście lepsze byłoby uznanie, ale skoro nie można go zdobyć, to strach też dobry. Tak więc nie inteligentnie medytacje luźno związane z realiami, lecz właśnie realia doprowadziły do powstania w drugiej połowie lat 70-tych opozycji zewnętrznej wobec systemu, nastawionej na wyrwanie mu społeczeństwa, a więc na walkę. Żadnej możliwości manipulowania władzą, wygrywania liberalów przeciw dogmatykom wtedy nie było.

Sytuacja po sierpniu 1980

Sytuacja zmieniła się wraz z powstaniem „Solidarności”. Sierpień rozsadził blok rządowy, pojawiły się różne nurty, na górze i na dole. A wraz z tym obiektywna możliwość sojuszu ruchu społecznego z którymś z nich. Osłabił też argument, by do wewnętrznych rozgrywek nie wciągać społeczeństwa, ryzykując jego pobudzenie. Znajdowało się ono bowiem już na scenie. Istniały więc przesłanki, by jacyś wpływowi, oświeceni towarzysze wyciągnęli dłoń do ruchu. Od nich tylko zależało na początku września 1980 r., czy umowy społeczne będą miały szansę stać się początkiem dialogu, choćby bardzo trudnego, czy też staną się

krótkim zawieszeniem broni przed dalszą wojną. Od tego, czy potrafią przekonać czynami, że uważają punkt pierwszy porozumienia gdańskiego za wiążący, czy dadzą podstawy do podejrzeń, że traktują go jako czasowe ustępstwo w chwili słabości. Tylko oni, mając w rękę władzę państwową, mogli przełamać przeszkody piętrzone przez aparat ludziom zakładającym nowe związki, by nie musiał być łamany strajkami z rozległymi konsekwencjami tego faktu. Ani Kościół, ani garstka inteligentnych ekspertów nie mieli w tej sprawie nic do zrobienia. Podobnie jak nie mieli żadnego wpływu na to, by w imię spokoju w kraju odwozili ludzi od tworzenia własnej organizacji tam, gdzie im w tym przeszkadzano. Potężny Kościół doświadczył boleśnie niemocy, gdy w końcu sierpnia 1980 roku słowa kardynała Wyszyńskiego odbiły się przykrym echem i bez skutku o uszy strajkujących. A eksperci? Była ich garstka, niezdolna nawiązać kontaktu nawet z drobną cząstką eksplodującego ruchu. I dlaczego mieliby to robić?

To byłoby zaprzęstwo, odmawianie milionom ludzi prawa do wzięcia tego, co sami wzięli sobie parę lat wcześniej, przystępując do opozycji. Namawianie ich do dobrowolnego pozostawienia głów w jarzmach, gdy powstała możliwość, by je z nich wyjęli. I byłby to też błąd polityczny, bezowocna kompromitacja wobec ruchu. W moim przekonaniu to, że Związek przetrwał 16 miesięcy, a nie znacznie krócej, jest w wielkiej mierze właśnie skutkiem działalności jego najważniejszych doradców z opozycyjnej inteligencji, którzy byli główną podporą dyplomacji w tym ogromnym, żywiołowym ruchu. O ich możliwościach i roli Walicki ma bardzo słabe pojęcie, co niżej postaram się trochę udokumentować.

Stracona szansa

Pierwszego września 1980 roku wist należał do władz. Z punktu widzenia utrzymania Sierpnia i stworzenia przestrzeni dla tego idealnego modelu Walickiego (bo w zasadzie coś takiego dawałoby jakieś szanse koegzystencji władzy i ruchu) zagrali jak najgorzej. Jeśli uchronienie Sierpnia było w interesie narodowym – a było – to w momencie, gdy jego los od nich zależał.

postąpili wbrew narodowemu interesowi. Mijały tygodnie. W kraju trwał gigantyczny proces rewolucyjny, formowanie się ogromnego ruchu społecznego, jakiego chyba nie zna nowocześniejsza historia powszechna. Pod koniec roku 1980 w „Solidarności” i innych organizacjach znalazło się sporo ponad dziesięć milionów ludzi. Zapadało więc średnio sto tysięcy decyzji dziennie o wypisaniu się z Polski oficjalnej i przystąpieniu do Polski niezależnej. We wszystkich środkach masowego przekazu przez cały niemal wrzesień trwały zdyscyplinowane zapisem cenzorskim milczenie na ten temat. Jedynymi związkowcami obecnymi w tym burzliwym miesiącu na łamach prasy byli odnawiający się branżowcy. W tym miesiącu, w którym miliony ludzi zaczynały po bez mała czterdziestu latach tworzyć coś, co od nich zależało, widząc w tym sprawę ogromną, będąc nią zahipnotyzowani. W tym miesiącu sygnatariusz porozumień, trzymający w swym ręku środki przekazu publicznego, nie uznał tej ich wielkiej sprawy za sprawę publiczną. Dopiero 25 września, gdy wniosek rejestracyjny „Solidarności” leżał w sądzie, padł zapis cenzury nakazujący milczeć o tym, co się dzieje w punkcie pierwszym umowy gdańskiej. To milczenie spowodowało batalię o kawałek własnego miejsca w społecznych przeciwieństwach środków przekazu, która potem przesłaniała czasami sprawę ważniejsze.

Ale cisza w publikatorach nie była jedynym fatalnym posunięciem władz. I nie najważniejszym. Najważniejsza była kontrofensywa podjęta w zakładach pracy całego kraju w celu zahamowania rozwoju nowego ruchu związkowego. Kontrofensywa dyrekcji, organizacji partyjnych, starych związków zawodowych i służby bezpieczeństwa, mająca wszystkie cechy działań przeprowadzanych z bierną życzliwością władz centralnych, a być może nawet nakazywanych poufnyimi instrukcjami. Z całej Polski płynęły informacje, że ludziom zakładającym nowe związki i chcącym do nich wstąpić grozi się, że się ich przesłuchuje, szantażuje, przekupuje. I w całej Polsce nadal wybuchały strajki, bo tylko w ten sposób można było wymusić na administracji lokalnej poszanowanie porozumienia gdańskiego. Władza centralna nie zrobiła w tej sprawie nic, a skutki okazały się brzemienne dla całego okresu posierpniowego. Bardzo szybko zniknął klimat porozumienia, owa atmosfera dogadania się Polaka z Pola-

kiem, dzięki której 31 sierpnia w stoczni gdańskiej Jagielski dostał brawa niewiele mniejsze od Wałęsy. Podtrzymanie tego klimatu było szalenie ważne, bo w społeczeństwie, które po kilkudziesięciu latach spędzania wyrwało się do życia publicznego, tkwił ogromny ładunek urazów do rządzących. Aktywny, bo to przecież on zrodził ów wielki protest społeczny i nie rozpułnął się w momencie, gdy Wałęsa podpisywał porozumienie. Groźna bomba w postaci skumulowanych doświadczeń milionów ludzi i kilku pokoleń, których życiorysy ukształtowała Polska Ludowa, tkwiła pod umowami społecznymi. Gdyby klimat zgody trwał, byłby ją powolili rozbroił, ale gdy zniknął, urazy odżyły z jeszcze większą siłą, wzmocnione przeczuciem, że chce się ludziom odebrać dopiero co odniesione zwycięstwo. Rozpoczynając bitwę o powstrzymanie ruchu związkowego, władze straciły szanse ukształtowania go pod względem organizacyjnym i psychologicznym z korzyścią dla siebie wtedy, gdy było to możliwe, bo dopiero powstawał. Przegrywając zaś tę bitwę, przesądziły o kilku kwestiach, które okazały się potem przeszkodą w utrwaleniu posierpniowego układu.

Skutki

Po pierwsze o tym, że w ogóle powstała „Solidarność”, ogromna, w miarę zwarta organizacja, zamiast zróżnicowanej palety różnych związków, powiązanych ewentualnie luźno w federację. Zarzucając opozycji, że zorganizowała ruch związkowy jako jednolity, wielki organizm, Walicki ujawnia naiwną wiarę inteligencji w wielki wpływ swej warstwy na masowe ruchy społeczne. Wielu, którzy doświadczyli okresu „Solidarności”, ciężko przeżyło konfrontację tej wiary z rzeczywistością. Ujawnia też nieznamość faktów i procesów, które wtedy w Polsce zachodziły.

W sprawie struktury ruchu były dwa stanowiska wśród doradców. Grupa związana z Mazowieckim popierała formułę federalcyjną, to znaczy najpierw odrębne rejestrowanie związków, a potem utworzenie luźnego porozumienia. Popierał to rozwiązanie także Wałęsa. Za organizacją jednolitą byli doradcy wywodzący się z KOR. I oni wygrali. Ale nie wskutek większej elokwencji, choć, jak wiadomo, Karol Modzelewski jest świetnym mówcą i on zgłosił w imieniu Wrocławia wniosek o utworzenie

jednolitej organizacji. Napotkał ostry sprzeciw Wałęsy, który ponosił wtedy pierwszą porażkę. Wygrali dzięki temu, że sala, w której 17 września 1980 r. zebrał się przedstawiciele różnych regionów, zdeterminowana była trwającą w terenie kontrakcją władz stopującą ruch. Jeżeli się nie zjednoczymy, to nas rozjadą, jeżeli nie powołamy jednolitej organizacji, to w wielu regionach nie zdołamy się przebić i w pojedynkę przejść przez rejestrację. To była postawa dominująca, określona przez surowe doświadczenie. Wystąpienie jakiegoś inteligenta przeciwko temu doświadczeniu mogło w najlepszym razie spowodować pytanie: „a pana kto tu nasłał?” „Solidarność” nie stworzyła opozycja, lecz władze.

One także przesądziły, że podstawą Związku została struktura regionalna, a struktura branżowo-zawodowa nie zdołała zyskać większego znaczenia. Układ regionalny był przeniesieniem do „Solidarność” organizacji strajkowej, struktury protestu, walki. To przeniesienie nie miało jednak nic wspólnego z planami dalszej walki z władzą, snutymi przez inteligentów, co sugeruje Walicki. Zdecydował, po pierwsze, wzgląd praktyczny. Związek powstawał za szybko, by ktokolwiek mógł medytować i cokolwiek narzucać. Narastał wokół tego, co było i się sprawdziło, a więc wokół struktur strajkowych. Struktura regionalna, a z nią generacja działaczy zradykalizowanych strajkowym doświadczeniem, nie musiały jednak zdominować Związku tak silnie, jak to się stało. Mógł powstać bardziej zrównoważony układ regionalny i branżowy, bo potrzebne były obydwa. Nie doszło do tego wskutek ostrego poczucia zagrożenia ze strony władzy. „Solidarność” spoczęła na regionalnej strukturze nie z myślą o dalszej ofensywie, lecz dla obrony.

Władze przekonały ludzi także do strajku, do wygrywania przez nacisk. Nikt inny. Do tego, że strajk pozostaje głównym narzędziem regulowania stosunków z rządzącymi także po podpisaniu porozumień z MKS-ami. Bo choć obowiązywały one formalnie, to niemal wszędzie w terenie jedynym sposobem udowodnienia, że są w mocy, było udowodnienie zdolności do zorganizowania strajku. Dopiero po złożeniu dyrekcjom tego dowodu załogi stawały się partnerem. Czy mógł ktokolwiek wymyślić lepszą agitację za techniką rokowań pod pistoletem strajkowym? Żaden opętany konfrontacją opozycjonista – jeśli na-

wet znaleźliby się tacy w kręgu kierownictwa Związku – nie znalazłby posłuchu, gdyby jego głos brzmiał dysonansem w konfrontacji z praktyką, autorytetem najwyższym.

Wrześniowe konflikty w terenie zrodziły też przekonanie, że władze, przegrawszy walkę o ograniczenie ruchu, nie są być może zdolne go zniszczyć, za to zrobią wszystko, aby spętać Związek od strony prawnej. To podejrzenie w bazie i wśród działaczy zrodziło problem tzw. „kierownicy”, czyli zawarcia w statucie klauzuli o uznaniu kierowniczej roli PZPR, i otworzyło drogę do kryzysu rejestracyjnego. Walicki nie zna faktów, skoro sugeruje, że ludzie z opozycyjnej inteligencji przyczynili się do jego wywołania. Było odwrotnie. Problem uznania kierowniczej roli partii wywołał spory jeszcze podczas sierpniowych rokowań w stoczni i został przewyciężony głównie dzięki przewodniczącemu Komisji Ekspertów, który zaproponował sformułowanie i znalazł poparcie Wałęsy oraz części Prezydium MKS. To, na co z trudem przystał MKS, okazało się nie do przyjęcia dla tymczasowych władz Związku, będących pod wpływem sabotażu porozumień w terenie. Wśród doradców „Solidarności” nie było istotnych różnic w tej sprawie i kiedy wybuchł kryzys rejestracyjny – wskutek skandalicznego wyskoku sędziego Kościelniaka z dopiskami do statutu – zarówno doradcy z KSS KOR, jak i z sierpniowej Komisji Ekspertów, działali zgodnie na rzecz kompromisu. To samo powtórzyło się we wrześniu 1981 r., gdy podczas Zjazdu część działaczy podjęła ponownie próbę usunięcia „kierownicy” ze statutu.

„Solidarność” a inteligenci

Sierpień stworzył pewne przesłanki do dogadywania się z częścią władz, ale równocześnie wszedł na scenę nowy aktor, główny aktor: społeczeństwo w stanie masowego, rewolucyjnego pobudzenia i wyłoniona przez nie w toku protestu warstwa reprezentantów, mająca jego mandat i silne poczucie uzależnienia od tego, co ludzie powiedzą o ich postępowaniu, gdy wrócą z posiedzeń w Gdańsku do siebie. Ten główny aktor – lud Polski Ludowej, mówiąc patetycznie – pojawił się na scenie ukształtowany przez przeżyte w niej lata i być może nie przystosowany do bezbłędnego rozgrywania nowej sytuacji, którą sam stworzył.

Jednak wszelkie pretensje, że był taki a nie inny, że wypłynął na powierzchnię życia publicznego, niosąc na sobie szkodliwy garb doświadczeń z PRL-em, są śmieszne. A przez co miał być ukasztowany? Był jaki był i wymagał poszanowania dla tego, co czuł i czego pragnął. I nikomu w tym momencie pobudzenia nie oddałby prawa do swobodnego politykowania i dogadywania się z najbardziej oświeconymi komunistami. Nikomu nie dałby też prawa do dyrygowania sobą, nawet w imię najbardziej uzasadnionego realizmu politycznego. Do strajkowania wtedy, gdy nie byłoby to prowokacją i siedzenia cicho, jeśliby miało się nią okazać. Gdyby Walicki choć raz znalazł się w kręgu strajku i poczuł jego psychologię, zrezygnowałby zapewne z zarzutu, że „Solidarność” nie używała strajku jak igły do akupunktury. A gdyby wiedział o niej więcej, doszedłby do wniosku, że stosowano go nad wyraz odpowiedzialnie. W całym 1981 roku prze-strajkowano 4 godziny na robotnika.

Nie ma też racji Walicki, gdy sugeruje, że działania inteligentkich doradców były powodowane przez ekscytację ruchem, że nie mieli do niego żadnego dystansu. Byli podekscytowani, a zarazem mieli dystans. Prowadzili samodzielną politykę na tyle, na ile mogli. Poza nielicznymi przypadkami działali miarkująco, powstrzymująco, starając się znaleźć rozwiązania, które by stabilizowały sytuację. W granicach realizmu jednak. A realizmem był nie tylko Związek Radziecki, lecz i „towarzystwo stojące na majdanie i mogące zażądać nawet głowy samego atamana”, jak pisał wtedy niezjący dziś Jerzy Zieliński. Osiągnąłby znacznie więcej w zbliżeniu się do ideału postulowanego przez Walickiego, gdyby naprzeciw temu potrafił wyjść ktoś z drugiej strony. Ale tamci, nawet ci najświatlejsi z mających coś do powiedzenia, wyobrażali sobie realizację umowy gdańskiej tak, jak to kiedyś stało się z ruchem młodzieżowym, gdy po rozpadzie ZMP powstały dwie satelickie wobec PZPR organizacje zamiast jednej. Nie było żadnej możliwości przekonania owego towarzystwa z majdanu do takiej wykładni Sierpnia. Ale i tak osiągnięto sporo. To, że Związek przetrwał prawie półtora roku, że przeprowadzono ruch i kraj bezpiecznie przez wszystkie krytyczne momenty, w jakie obfitował tamten czas, było w niemałym stopniu zasługą tej części inteligencji, która poszła z ruchem, często pel-

na czarnych przeczuć, a nie tych, co zajęli postawę Kasandry. W końcu to nie „Solidarność” zaryzykowała wojnę domową w kraju. Choć rewolucyjna z natury i popychana do wykonania rewolucyjnej roboty przez dziesiątki prowokacji z drugiej strony, dała się jednak powściągnąć w imię, jak by można powiedzieć, racji stanu. Z tym wiąże się kolejny błąd Walickiego – opinia o tzw. teorii samoograniczającej się rewolucji. To określenie nie powstało z luźnych rozważań inteligenckich, lecz było podsumowaniem praktyki. Ruch się samoograniczał, zanim tak go nazwano. Już w Gdańsku, gdy dla porozumienia, a nie walki do końca, uznał kierowniczą rolę PZPR w państwie. To ograniczanie odbijało dramat płomienia, który buchnął na suchszej kępie, gdzieś wśród bagien. Dramat narodu przebudzonego we wnętrzu imperium u szczytu potęgi. Gdyby ruch rozmachnął się w Sierpniu, to może wtedy, w chwili zamieszania we władzy, wygrałby ze strażą przednią na zachód od Bugu. Lecz żeby przetrwać, musiałby zaraz wygrać „szybką wojnę manewrową ze Związkiem Radzieckim”, jak uświadamiał gorącym głowom w KKP Karol Modzelewski. Czym się miał rozmachnąć, żeby ją wygrać? Więc się ograniczał, a pewna ładna intelektualistka nazwała tę praktykę samoograniczającą się rewolucją.

Znaczenie buntów

Do tej pory dyskutowałem z Walickim na zaproponowanej przez niego płaszczyźnie, próbując dowieść, że do modelu oświeconej władzy komunistycznej i życiowego, choć czujnego społeczeństwa – co pewno jest utopią – mogliśmy się zbliżyć tylko dzięki „mądrości odgórnej”, której zabrakło. Teraz, kończąc, chciałbym trochę zmienić płaszczyznę, by sprawy stanęły we właściwym wymiarze. Otóż doświadczenie Polski przede wszystkim, ale także innych krajów wschodniej Europy, nie potwierdza poglądu Walickiego, że największą autonomię wobec ZSRR mają ci komuniści, których popiera społeczeństwo. Odwrotnie, zbyt serdeczny stosunek na tej linii jest tak groźny dla interesów Związku Radzieckiego, że – jak w przypadku praskiej wiosny – wymaga przerwania poprzez interwencję Armii Czerwonej. Najlepiej jest, gdy społeczeństwa są zupełnie pokorne,

ale wtedy swoboda manewru lokalnych towarzyszy wobec metropolii zwykle maleje. Jeśli w kraju satelickim nie ma sytuacji kryzysowej, to nie ma też powodu, by im popuszczać cugli, pozwalając – choćby z ciężkim sercem – na jakieś większe odchylenia od radzieckiego wzoru w celu opanowania niepokojów. Przyczyną węgierskiej odrębności w gospodarce i polityce wewnętrznej nie jest tylko mądrość Kádara, lecz i pamięć o politycznych kosztach interwencji. Także odrębności polskie, które są równoznaczne z większą niż gdzie indziej autonomią społeczeństwa wobec władzy, wynikają z konfliktu, a nie miłości między nimi. To właśnie dzięki istnieniu napięcia między rządzącymi i rządzonymi ZSRR toleruje swobodę Kościoła i rolnictwo indywidualne w Polsce. Po każdym starciu społeczeństwa z władzą autonomia tej ostatniej wobec wschodniego protektora nie malała, lecz raczej rosła, a zakres polskich odrębności nie kurczył się, lecz rozszerzał. Tak było w 1956 roku, w 1970 roku i tak jest moim zdaniem po grudniu 1981 roku. Ekipa generała Jaruzelskiego ma większą swobodę postępowania ze społeczeństwem w sposób odbiegający od ortodoksyjnej technologii komunistycznego rządzenia niż mieli jej poprzednicy. I obraz Polski dzisiejszej – jeśli tylko nie przesłania go nam szesnastomiesięczny miraż „Solidarności” oraz obecna aktywność bezpieki – różni się od typowej demokracji ludowej tak, jak nigdy przedtem. Również możliwości uprawiania owego jednostkowego ucłowieczania komunizmu w ramach Polski oficjalnej – do którego Walicki przywiązuje wielkie znaczenie – są dziś większe niż kiedykolwiek. Nie jest to skutkiem łaskawości władców, lecz rewolucyjnym efektem nie dokończonej rewolucji, wynikiem społecznego protestu, który choć skończył się trzynastym grudnia, to jednak mimo to niebywale wzmocnił autonomię społeczeństwa wobec władz, a przez to ich autonomię wobec ZSRR. Ten mechanizm to nic nowego w ludzkiej historii. Podstawowym czynnikiem ewolucji i erozji dyktatur były bunt. I pozostają.

Jan Józef Lipski

W ODPOWIEDZI ANDRZEJOWI WALICKIEMU

Drogi Andrzeju!

Lektura Twych „Myśli o sytuacji politycznej i moralno-psychologicznej w Polsce” nie powinna mnie zdziwić, gdyż różnica poglądów między nami na tematy poruszone w Twym szkicu jest mi dobrze od dawna znana. Ale ze zdumieniem stwierdziłem, że chodzi tym razem o pewien nieporządek myślowy w Twych wywodach, który nie przystoi autorowi stale powołującemu się na prymat intelektu nad emocjami.

Pierwszy – i kto, wie czy nie największy – z Twych błędów, to uporczywe mylenie przyczyn ze skutkami. Ma to następstwa szczególnie niebezpieczne, jeżeli już założenia wstępne są fałszywe. Piszesz, iż „Autonomia społeczeństwa polskiego jest znikoma, ale autonomia władzy, wspartej atrybutem państwowości, jest, jak na realny socjalizm, całkiem znaczna: tylko dzięki niej mieliśmy wszystkie «polskie odrębności», od potężnego politycznie Kościoła i nieskolektywizowanego chłopstwa do bardzo znacznej (...) wolności nauki i kultury”. Całkiem nowa jest myśl przypisująca siłę Kościoła w Polsce „autonomii władzy, wspartej atrybutem państwowości”. Na ogół sądzi się, i chyba nie bez racji, że jest raczej odwrotnie, że przeróżne „polskie odrębności” i dziwactwa (z punktu widzenia „realnego socjalizmu”) spowodowały konieczność poszerzenia autonomii władzy w Polsce,

co widać, jeśli porówna się erę bierutowską z gomulkową. Co do mnie, sądzę, że nie zawdzięczamy tej władzy aż tak wiele, przeciwnie, jeśli ktoś komuś coś zawdzięcza to odwrotnie: szerza niż w innych krajach obozu autonomii władzy jest wynikiem postawy społeczeństwa.

Z tego wywrócenia do góry nogami porządku przyczynowo-skutkowego wynikają u Ciebie daleko idące wnioski: jeśli z łaski władzy komunistycznej mamy silny Kościół, nieskolektywizowane rolnictwo itp., to można liczyć na poszerzenie sfer społecznej autonomii pod warunkiem, że będzie to wzmacniało władzę. Taka wizja zależności budzi raczej grozę niż nadzieję, ale mniejsza o emocje. Najistotniejsze, że sprzężenie ma kierunek odwrotny!

Piszesz: „Mimo braku samodzielności posiada ona (władza w PRL – przyp. J.J.L.) spory zakres autonomii, z którego jednak może korzystać wtedy tylko, gdy jest silna i ma za sobą poparcie społeczne”. Otóż znów dowodzić można tezy wręcz przeciwnej. W historii PRL powtarza się taki oto schemat: władza z jakis powodów – stanowiących na ogół wynik połączonego działania czynników ekonomicznych, społecznych i politycznych – słabnie (np. w roku 1956); następuje przesilenie, osłabiona w wyniku ustępstw władza zyskuje poparcie społeczne (Gomułka, Gierek) i zarazem sporą autonomię od suwerena, potrzebną, by powrócić do sił i następnie odebrać społeczeństwu, co się da, choć już nie wszystko się da. Władza stopniowo się umacnia, tracąc zarazem poparcie społeczne. Skutki są wiadome. Władza anemiczna godzi się na pewne swobody społeczne, władza silna – nigdy. Jest to paradoks, ale pozorny. Prawdliwość ta bierze się między innymi stąd, że zwiększanie i zmniejszanie autonomii władzy warszawskiej zależy od suwerena, który zwiększa ją lub zmniejsza zależnie od swego interesu, to znaczy przede wszystkim zależnie od stopnia zagrożenia władzy swych namiestników. Dostają oni na pewien czas w sytuacjach trudnych szerokie i zresztą kontrolowane pełnomocnictwa, bez których komunistyczny hiemostat nie mógłby wrócić do równowagi stosunkowo tanim kosztem.

Tak więc nie wygląda na to, byś miał rację sądząc, że zwiększenie autorytetu państwa niesuwerennego prowadziło do wzro-

stu jego niezależności. W miarę stabilizacji i normalizacji zmniejsza się, a nie zwiększa, autonomia, zostają cofnięte specjalne pełnomocnictwa. A specjalne pełnomocnictwa nie służą poszerzaniu autonomii społecznej! Przeciwnie, celem ich jest wzrost kontroli nad społeczeństwem. Twoja uwaga o „alienacji władzy” świadczy, do jakiego stopnia nie rozumiesz funkcji władzy w państwach satelickich. Alienować można się od kogoś czy od czegoś – jeśli się z tego czegoś wyrosło. Władza wyłoniona przez naród może się z narodu alienować. Władza narzucona może się też ewentualnie alienować, ale tylko od swej nadwładzy. I nic innego stać się nie może.

Z tych kolejnych, fałszywych, jak sądzę, ocen, wynika nieporozumienie jeszcze bardziej zadziwiające. Zdawało się, że jesteśmy „poza dobrem i złem”, ale oto pojawia się u Ciebie problem odpowiedzialności: „Władza jest niesuwerenna, a więc nie może”, a co więcej „nie mamy dowodów, aby twierdzić, że nie chce działać w naszym interesie”. Brzmi to zastanawiająco, gdyż nie pytasz, czy działa, tylko czy chce działać, tak jakby odpowiedź na pierwsze pytanie była dla Ciebie oczywista: „nie działa” (bo nie jest dostatecznie silna i nie ma poparcia społecznego; jeśli mamy jej to poparcie, to zacznie działać na naszą korzyść). Ale co mnie obchodzą dusze kolejnych pierwszych sekretarzy? Nie jestem dramaturgiem! Chcą, nie chcą, Bóg wie – a może w tym przypadku diabeł. Bardziej interesuje mnie, czy strzelają do ludzi, czy nie, jak działa pod ich rządami gospodarka, cenzura itp. To prawda, że są niesuwerenni. Ale czy każdy kopniak jest usprawiedliwiony, jeśli kopiący jest niesuwerenny?

A z tego ma wynikać, że moim celem ma być: „posiadanie rządu i partii rozumiejących aspiracje społeczno-narodowe i gotowych w granicach odważnego politycznego realizmu być ich wyrazicielem”. Co to znaczy? Mamy ich wybrać czy mianować? A jeśli ich mianuje kto inny, a nie my – dlaczego mają oni rozumieć nasze aspiracje i na dodatek mają być ich wyrazicielami? Nic dziwnego, że reprezentuje się interesy swego szefa. Ani Ty, ani ja szefami dla nich nie jesteśmy i nie będziemy, nawet zbiorowo, całym narodem.

Naszym zadaniem jest „maksymalne poparcie społeczne dla takiej władzy”? No tak, jak to było za Gomułki? Od czasów

Piłsudskiego (albo dawniej jeszcze) nikt w Polsce nie dostał takiego poparcia, obejmując władzę. Już po roku okazało się, co z tego wynika. Może nie trzeba aż tak przesadzać z poparciem?

A dalej, wkroczyłeś swobodnie i bez żenady w kraj fikcji. Wielki program manipulowania władzą! I w rezultacie władza pozwoli się ograniczyć, odebrana jej zostanie kultura, stowarzyszenia, częściowo działalność ekonomiczna, ba, „apolityczne związki zawodowe”. Ze wszystkich utopii, jakie pojawiały się w ostatnich latach – ta jest najbardziej beztraska w stosunku do rzeczywistości. Kto by manipulował? Ty? Wiele w życiu widziałem i na ogół okazywało się, że manipulant był manipulowany. co wynika z wielu przyczyn, z których najistotniejsza to przyjęcie cudzych reguł gry. Istota tej władzy polega – nie muszę Ci tego pisać – na dążeniu do sterowania wszystkim i wszystkimi. Nacisk mogłaby ewentualnie wywierać wielka, silna organizacja (bo kto inny? Mafia? Sprzysiężenie? Zakon?), ale tego nie bierzesz pod uwagę. Rozumiem dlaczego: byłby to już prawie jeden z programów strategicznych przypisywanych przez Ciebie „Solidarności”, który dalej ostro krytykujesz.

Bo „Solidarność” była z konieczności za pozostawieniem partii u władzy w połączeniu z programem szerokiej samorządności społecznej etc. Dlaczego wyjęcie spod kontroli politycznej pewnych dziedzin życia uważasz za możliwe dla niewiadomego manipulatora partyjnymi konfliktami – a nie dla silnej organizacji, jaką była „Solidarność” – to Twoja tajemnica. Natomiast nieprawdą jest, że „Solidarność” wybrała konfrontację, polaryzację itd. Pokazały to takie dramatyczne momenty podczas zjazdu „Solidarności”, jak walka dookoła wniosku o wyrzucenie „kierownicy” (ustępu o „kierowniczej roli partii”) z aneksu do statutu. Dobrze czy źle, ale wniosek upadł przytłaczającą większością głosów: taka była „Solidarność”. Program konfrontacji wybrał kto inny – i miał środki, by podgrzewać w tym celu atmosferę. „Zdobycia władzy” nie chciano ani dosłownie, ani metaforycznie, ani symbolicznie, ani nawet w sensie pickwickowskim – mimo że i taką tendencję dałoby się w dziesięciomilionowej „Solidarności” wysledzić, jak i każdą inną. Niechęć „Solidarności” do brania odpowiedzialności za gospodarkę wynikała nie tylko z obawy przed trudnym zada-

niem, ale i ze świadomości, że tylko biorąc władzę można było mu podolać.

Pisziesz, Andrzeju, że żadna partia komunistyczna nie poczyniła takich ustępstw jak PZPR – a mimo to „nie uniknęła wypowiedzenia jej wojny”. Ale przecież wiesz, że ustępstwa były wymuszone strajkami w sytuacji, gdy władza nie była gotowa tłumić ich siłą. Biadasz więc nad zmarnowaniem szansy, której tworzeniu, zanim zaistniała, byłeś przeciwny. Wiesz również, że jeśli może być mowa o „wypowiedzeniu wojny”, to w tym tylko sensie, że na prowokacje reagowano, a nie kapitulowano z miejsca. Dlaczego wybuchała większość strajków? Bo prokurator generalny aresztował ludzi, którzy zdemaskowali przygotowywany atak na działaczy związkowych, bo władza broniła skorumpowanej ekipy rządzącej w jednym z województw, bo ludzie żywiłowo protestowali przeciw użyciu gazów bojowych – co miało na celu właśnie sprowokowanie awantury itp., a jednocześnie kierownictwo „Solidarności” gasiło wybuchające strajki. Bo nie dążyliśmy do konfrontacji. Nie tylko Ty jeden byłeś przeciwny konfrontacjom! Kto pamięta, kto był świadkiem ówczesnych wydarzeń, nie myli tak łatwo przyczyn ze skutkami.

Najwięcej nieporozumień znajduję w rozdziale „Refleksje na temat stanu świadomości”. Źródła ich przypisują brakowi kompetencji. Jesteś znakomitym historykiem filozofii i ideologii. Gdy jednak piszesz: „Wedle potocznego poglądu «Solidarność» była potężnym ruchem na rzecz wolności narodowej” i natychmiast to kwestionujesz (mimo że „uczucia były na pewno autentyczne”), świadczy to wyłącznie o tym, że nie miałeś możliwości empirycznego poznania stanu świadomości większości uczestników ruchu.

Pisziesz o jakimś mitycznym początku ruchu – gdy był ruchem robotniczej elity, a nie ruchem narodowym. Czy mówisz o latach 1976-1980? O budowaniu ruchu robotniczego w tamtym czasie? Bo w lecie 1980 był to już ruch masowy.

Pisziesz, że „domagano się dyktowania cen decyzjami politycznymi” (głosząc jednocześnie program stworzenia gospodarki rynkowej). Wybacz, ale znowu zarzucę Ci brak kompetencji. Postulat odbudowania rynku nie zmieniał w niczym faktu, że na dziś, jutro i pojutrze coś trzeba było zrobić z cenami i związek

zawodowy nie byłby nim, gdyby czekając na gospodarkę rynkową nie zażądał udziału w decyzjach, które musiały zostać podjęte. To przecież wyraźnie pisano! Cóż więc warcie są twe uwagi o zdemokratyzowanym totalizmie oparte na takich przesłankach?

Cała Twoja moralistyka w duchu Grzegorzcyka (cytujez tego autora) zadziwia. Piszesz o sowietyzacji społeczeństwa – i o rozgrzeszaniu społeczeństwa przez „Solidarność”. Cóż za nieporozumienie! Jednym z argumentów „Solidarności” była konieczność przerwania, i to natychmiast, procesu demoralizacji społecznej przez zmianę istotnych elementów systemowych. Trudno poważnie traktować argument o „zaczynaniu od samych siebie”, gdy istota rzeczy polega na leczeniu nie tylko objawów, lecz przede wszystkim przyczyn systemowych. I tu znów mylą Ci się skutki z przyczynami!

Twój atak na „antyliberalizm” i „antyindywidualizm” „Solidarności” wydaje mi się również chybiony. O ile pamiętam, „społecznie dopuszczalne maksimum” miało dotyczyć płac, a więc koszmarna wizja odbierania ludziom samochodów wydaje mi się pokrewna innym koszmarnym obawom dawnych czasów, że komuniści wprowadzą wspólną własność kobiet (jeszcze nie przeczytałem, że i „Solidarność” do tego dążyła, ale kto wie?).

Żonglowanie słowami „socjalizm” i „realny socjalizm” w cytowanym przez Ciebie Twoim własnym artykule z grudnia 1981 (niedrukowanym) uważam za niedopuszczalne. Używasz wymiennie tych słów, a po to są dwa terminy, by ich nie podmieniać!

Tak można zdanie po zdaniu, akapit po akapicie. Wybacz chaotyczność, ale na list ten miałem zaledwie kilka godzin przed powrotem do Warszawy; nie mogłem więc ani go skomponować, ani też uporządkować argumentów i hipotez. Lepiej by było, gdybyśmy mogli porozmawiać niż pisać do siebie listy, i to tak pospieszne.

Serdecznie pozdrawiam Ciebie
i dłoń ściskam
Jan Józef

Londyn, 30 marca 1984.

Krzysztof Pomian

„PON SIĘ BOJĄ WE WSI RUCHU”

Porozmawiajmy zatem, Drogi Czytelniku, spokojnie i merytorycznie, o sytuacji politycznej i moralno-psychologicznej w Polsce, choć utwór, który dostarcza okazji po temu, nie skłania do pogodnej wymiany rzeczowych argumentów. Nie wiadomo bowiem, czy autorowi chodzi istotnie o uzasadnienie tej owej sytuacji dotyczących, czy też raczej o rozślawienie własnej nieomyślności i własnej odwagi cywilnej, które uszły uwadze ogółu, przez podanie do wiadomości publicznej myśli zastrzeżonych dotąd dla szczupłego grona wybranych – i dla czytelników *Polityki*. Gdyby ten egocentryzm podniesiony do godności światopoglądu był tylko przypadłością osobniczą, budziłby najwyżej ciche ubolewanie. Jest to jednak, jak się okaże, znamienny w swej jaskrawości symptom postaw i poglądów właściwych, w latach 1968-1980, całkiem licznym kręgom inteligencji, głównie w świecie akademickim. Tylko dlatego warto się nim zajmować.

1.

Zgoda, że ustrój istniejący w PRL nie jest złem absolutnym. Zgoda też, że władza, acz niesuwerenna i dysponująca ograniczonym prawem decyzji nawet w sprawach wewnętrznych, ma względnie szeroki zakres autonomii. Zgoda wreszcie, że władzy

nie należy obciążać odpowiedzialnością za rzeczy, których zmienić nie może, albowiem nikt nie odpowiada za to, na co nie ma wpływu. Trzeba tylko ustalić, za co wolno obciążać władzę odpowiedzialnością, skoro ma ona „spory zakres autonomii”. Ale to pytanie nie pada. Dowiadujemy się natomiast, że „jest to władza zależna, ale nie mamy dowodów, aby twierdzić, że nie chce działać w naszym interesie”. W czyim interesie? Grupy, do której autor się poczuwa, czy narodu polskiego? Bo jeśli narodu polskiego, to w 1978 roku, gdy przytoczone zdanie zostało napisane, nie brakło chyba dowodów, że władza, choć zapewne ożywiona najlepszymi chęciami, przeważnie nie działała w jego interesie.

Jakoż trzeba było mieć wtedy pamięć wyjątkowo wybiórczą, by zapomnieć o spustoszeniach spowodowanych w kulturze narodowej pogromem z marca 1968 roku, o robotnikach zabitych i rannych w grudniu 1970 roku, o czerwcu 1976 i jego skutkach, o cenzurze, której rozmiary odsłoniła *Czarna Księga* ogłoszona przez KOR w listopadzie 1977, o postępującym kryzysie gospodarczym... Jeśli wszystkie te fakty – a ich listę można przecież znacznie wydłużyć – nie są wystarczającymi dowodami działania wbrew interesom przeważającej większości narodu, to na czym właściwie dowody takie miałyby polegać?

Nie byłoby powodu do przypominania dziś wypowiedzi z 1978 roku, gdyby nie uczynił tego sam autor przekonany, że po upływie pięciu lat – i to jakich lat! – nie straciła na aktualności. I gdyby nie pisał w kwietniu 1983:

„Autonomia społeczeństwa polskiego jest znikoma, ale autonomia władzy, wspartej atrybutami państwowości jest, jak na «realny socjalizm», całkiem znaczna: tylko dzięki niej mieliśmy wszystkie «polskie odrębności», od potężnego Kościoła i nieskolektywizowanego chłopstwa do bardzo znacznej, niekiedy nieprawdopodobnej wręcz w zestawieniu z innymi krajami «realnego socjalizmu» wolności nauki i kultury. Wynika stąd, że polityczna autonomia (nie mówmy o suwerenności) PRL-owskiej władzy jest parasolką, kłosem, pod którym można uchronić niewielką, względną, niepolityczną, ale mimo to niezmiernie dla nas cenną odrębność naszej rzeczywistości społecznej”.

To już coś więcej niż obrona władzy przed zarzutem, że nie chce działać „w naszym interesie”. To akt dziękczynienia za dobrodziejstwa, jakimi nas obsypuje: i za Kościół, i za chłopą, i za wolność nauki i kultury. „Tylko dzięki niej” cieszymy się przecież tymi przywilejami. Albowiem wraz z marcem, grudniem i czerwcem, wyjątkowo wybiórcza pamięć autora wykreśliła również z historii październik 1956, a dokładniej: wszystkie wydarzenia z lat 1955-1957. Fałę dekollektywizacji, jaka przetoczyła się przez wieś. Manifestacje na rzecz uwolnienia kardynała Wyszyńskiego. Walkę o wypuszczenie więźniów politycznych i ich pełną rehabilitację. Wystąpienia intelektualistów i studentów z żądaniem wolności dla kultury i nauki oraz inteligencji technicznej i ekonomicznej domagającej się zreformowania gospodarki. Ofiarę robotników Poznania, a później – wywożenie w całej Polsce z zakładów na taczkach szczególnie znienawidzonych przedstawicieli dozoru. O całym tym ogromnym ruchu – ani słowa, choć tylko dzięki niemu władza uzyskała autonomię, gdy przywódcy ZSRR uświadomili sobie kosztą ewentualnej interwencji zbrojnej.

I tylko dzięki naciskowi społecznemu ta autonomia, acz coraz bardziej ograniczana, zdołała jednak utrzymać się przez ćwierć wieku. Konflikt między władzą a Kościołem dotyczący obchodów Millenium oraz w sprawie listu biskupów polskich do biskupów niemieckich. Opór chłopów przeciw wszelkim próbom – a było ich dużo – narzucenia im kolektywizacji podstępem. Opór znacznej części inteligencji przeciw sowietyzacji prawa, utrudnianiu kontaktów z Zachodem, przywracaniu indoktrynacji ideologicznej studentów czy fałszowaniu historii. Opór robotników wreszcie przeciw sprowadzaniu ich do roli biernej siły roboczej. Wszystko to świadczy, iż w rzeczywistej historii, jak w logice szkolnej, z faktu, że „możliwości legalnego politycznego samookreślenia się społeczeństwa są wręcz znikome” nie wynika, że znikoma jest również autonomia społeczeństwa. Wynika zeń tylko, że autonomia ta, aby móc przejawiać się w działaniach politycznych, musi znajdować dla siebie formy pozalegalne lub nielegalne. Właśnie w takich formach urzeczywistniała się ona, ze zmiennym natężeniem, a nawet z przerwami, przez cały okres dzielący październik 1956 od

sierpnia 1980. Niemniej przeto była czynnikiem, z którym władza musiała się liczyć i któremu musiała niekiedy ulegać. I z którym musiało liczyć się również kierownictwo ZSRR.

Krótko mówiąc, to nie autonomia władzy tworzyła warunki dla autonomii społeczeństwa. To nieustępliwa walka społeczeństwa o autonomię czyniła możliwą autonomię władzy. Jeśli zatem używać metafory parasola, to powiedzieć należy, iż chronił on tylko dlatego, że była ręka, która zdołała rozewrzeć go nad głową i utrzymać w górze – wbrew sile radzieckiego ciężenia.

2.

Jaka diagnoza, takie zalecenia. „Elity pozapartyjne” winny były iść „w kierunku wywierania na władzę presji, manipulowania nią, wpływania na bardziej pozytywną selekcję kandydatów do władzy – ale bez antagonizowania władzy i kompromitowania jej”. Nawet cele tego długiego zapewne marszu „elit pozapartyjnych” zostały jednoznacznie wytyczone. Nie zdradza się tylko jednej tajemnicy: w jaki sposób „elity pozapartyjne” miały realizować tę politykę w kraju, gdzie wszystkie ważne decyzje – w tym personalne – są monopolem instancji PZPR? Kim miały „manipulować”? Na kogo „wpływać”? Jak miały przyczynić się do „zapewnienia zwycięstwa pragmatyków nad «twardogłowymi» w kierownictwie politycznym”? Nie podobna przypuścić, by ktokolwiek był w stanie wierzyć, iż spotkanie jakiegoś członka „elity pozapartyjnej” z innym, który jest zarazem członkiem Rady Państwa, albo z kolegą profesorem, członkiem KC PZPR, ma jakiegokolwiek znaczenie polityczne. Chyba, że uzna się za politykę załatwianie przez jednych – spraw humanitarnych; przez innych zaś – paszportów, tytułów i wyróżnień dla siebie i dla znajomych. Ale wtedy nie mamy o czym mówić.

Wskazówki udzielane „elitom pozapartyjnym” wydają się tedy, w pierwszym czytaniu, śmiechu warte. Dopiero po namyśle zauważa się, iż nadają one rangę wzorca polityce prowadzonej w ciągu trzydziestu z górą lat przez Stowarzyszenie „Pax” z Bolesławem Piaseckim na czele. Jakoż była to właśnie „elita pozapartyjna”, która usiłowała manipulować władzą i wywierać na

nią wpływ bez antagonizowania jej, z tym tylko, że chciała zapewnić zwycięstwo „twardogłowych” nad pragmatykami; należałoby jednak sprawdzić, czy te słowa: „twardogłowi” i „pragmatycy” – oznaczają dla wszystkich te same tendencje. W marcu 1968 kandydaci pozytywnie wyselekcjonowani przez Piaseckiego byli o krok od szczytu władzy. Ich klęska była zarazem klęską jedynej poważnej próby „elit pozapartyjnych” uczestniczenia w oficjalnym życiu politycznym inaczej niż w roli firmantów, jak SD, ZSL czy koncesjonowani bezpartyjni, bądź źle tolerowanych *quasi*-opozycjonistów, jak koło „Znak”.

U schyłku lat siedemdziesiątych proponowanie „elitom pozapartyjnym”, by podjęły politykę Piaseckiego – ale bez środków, jakimi on dysponował – było albo świadectwem zupełnej niezajomości realiów, albo po prostu namawianiem do współpracy z władzą. Sama władza nie uznawała przecież niczyjego prawa do prowadzenia niezależnej polityki, narzucając przeto wszystkim, którzy nie chcieli poprzestać na karierze zawodowej, wybór między konformizmem a działalnością pozalegalną. Miast pisać, że „wybrano wariant drugi”, tzn. „konfrontację, polaryzację społeczeństwa i antagonizację władzy”, należało zatem, uczciwości gwoli, wyjaśnić, k t o mianowicie wybrał. Mniej ryzykowna w swej wieloznaczności forma bezosobowa pozwala jednak insynuować, że wyboru dokonali przywódcy opozycji i obciążyć ich następnie odpowiedzialnością za katastrofalne skutki takiej decyzji. Ale zarzutu tego nie sposób udowodnić.

Wystarczy bowiem zwrócić się ku faktom historycznym, by zauważyć, że po październiku 1956 społeczeństwo nie odnosiło się bynajmniej z rezerwą do idei sojuszu z władzą w imię utrzymania względnie szerokiego zakresu autonomii wobec ZSRR. Świadczy o tym entuzjazm, z jakim powitano wybór Gomułki i poparcie okazywane jego ekipie w latach 1956-1961, jeśli nie dłużej. Zerwanie tego sojuszu było dziełem samej „elity partyjnej”, która, od połowy lat sześćdziesiątych, zaczęła prowadzić coraz wyraźniej politykę konfrontacji. W okresie dobrej koniunktury gospodarczej lat 1971-75, której cenę trzeba będzie płacić przez dziesięciolecia, ta polityka konfrontacji była mniej widoczna, zwłaszcza że łączyła się z pewnym kokietowaniem inteligentkich „elit pozapartyjnych” ku zadowoleniu ich najbar-

dziej konformistycznych przedstawicieli. Nie przeszkadzało to prześladować robotników, którzy wyróżnili się podczas strajków między grudniem 1970 a kwietniem 1971. Ani kontynuować, acz w formie złagodzonej, tej polityki kulturalnej, której ponurym symbolem pozostaje marzec 1968.

Twierdzenie, jakoby w latach siedemdziesiątych można było w y b i e r a ć między trzema strategiami działania politycznego: manipulowaniem władzą, wywieraniem na nią nacisku z zewnątrz i oskrzydleniem jej przez tworzenie instytucji niezależnych – twierdzenie to jest po prostu fałszywe. Manipulowanie władzą przez „elity pozapartyjne” nie było w ogóle realną alternatywą polityczną. Należało do sfery myślenia zachciankowego, gabinetowego mędrkowania pozbawionego jakiegokolwiek skuteczności, o ile nie służyło zgola za uzasadnienie pospolitego oportunistu. Z kolei wywieranie nacisku na władzę było od października 1956 trwałym składnikiem polskiego życia publicznego. W mocy jednostek było powstrzymać się od udziału w działaniach mających wywierać taki nacisk albo, przeciwnie, inicjować je, czy się do nich przyłączać. Nikt nie mógł jednak ani zadekretować, że od-tąd będzie się wywierać nacisk na władzę, ani spowodować, by go nie wywierano; nawet Służba Bezpieczeństwa nie dała sobie z tym rady.

Tak więc, w latach siedemdziesiątych, pole wyboru było ograniczone z jednej strony polityką władz, z drugiej zaś – istnieniem nacisku społecznego wyrażającego się na najróżniejsze sposoby (kampania konstytucyjna, strajki). Wolno oczywiście uważać, że każde działanie polityczne, które nie dążyło do nieosiągalnego celu, „aby zwyciężył najrozsądniejszy odłamek elity władzy i aby znalazł się w sytuacji faktycznego uzależnienia od sił pozapartyjnych”, aspirowało do „partycypacji we władzy, podzielenia władzy”, wkraczając tym samym na drogę konfrontacji. Trzeba jednak być świadomym tego, że wypowiadając taki pogląd, występuje się przeciw wszelkiej niezależnej działalności politycznej i proponuje pozostanie wyłącznie w ramach instytucji oficjalnych. Albo inaczej: zarzucanie działaczom opozycji, że usiłowali kanalizować nacisk społeczny i że niejako oskrzydłali władzę lub okrążali ją, budując instytucje niezależne oraz przyczyniając się do

niezależnienia tych, co swą niezależność utraciły – jest zarzuca-
niem im tego po prostu, że zaangażowali się właśnie w działal-
ność opozycyjną miast zająć się „manipulowaniem” za kulisami
Frontu Jedności Narodu.

3.

„Czy można zaprzeczyć, że żadna partia komunistyczna nie
uczyniła tak wielkich ustępstw (od uznania niezależnych zwią-
zków zawodowych, przez zaakceptowanie, w pewnym sensie –
de facto ich politycznego charakteru, do przyjęcia zasady taj-
nego głosowania na Zjeździe) i mimo to nie uniknęła wypo-
wiedzenia jej wojny przez prawie całą aktywną część społeczeństwa?”

Gdyby pytanie to zadał M. F. Rakowski, nie byłoby w tym nic
dziwnego. Ale gdy zadaje je ktoś, kto nie jest – przynajmniej we
własnym mniemaniu – rzecznikiem PRON-u, nie wiadomo, jak
reagować. Tłumaczyć, że kontekst wypowiedzi współokreśla
znaczenie słów i że w Polsce w roku 1983, gdy zostało sformu-
łowane, oskarżanie „aktywnej części” społeczeństwa o wypowie-
dzenie wojny ugodowo nastawionej PZPR jest usprawiedli-
wieniem *statusu wojennego*, który jawi się z tej perspek-
tywy jako działanie w obronie koniecznej? Czy też uznać po
prostu, że autor przytoczonego zdania, pełnoletni i piśmienny,
zdaje sobie w pełni sprawę z jego wymowy i z rozmysłem bierze
stronę generała Jaruzelskiego?

Stanowisko autora wobec „Solidarności” ułatwia rozstrzy-
gnięcie tego dylematu. Zapewne widzi on „zwłaszcza w począt-
kowym okresie ogromne wartości tego ruchu i ogromne szanse,
które otwierał”. Stwierdza jednak, że zostały zaprzepaszczone i
wskazuje winnego: opozycyjną inteligencję, która „zrobiła wszy-
stko, aby przekształcić związki zawodowe w taran polityczny do
walki z systemem”. Temu właśnie miało służyć zorganizowanie
„Solidarności” na zasadzie terytorialnej. Z tego powodu wszczę-
to spór dotyczący sformułowań statutu. Dlatego w Bydgoszczy
„solidarnościowcy” naruszyli umowy gdańskie i sprowokowali
władzę. A ukoronowaniem tego wszystkiego było proklamowa-
nie strajku generalnego na 17 grudnia 1981.

Dyskusja z tym obrazem historii „Solidarności” musiałaby zająć trochę miejsca. Ale jego fałsz bije w oczy nawet bez wdawania się w szczegóły. Jest to bowiem obraz, w którym nieobecne są zarówno władze PRL, jak ich radzieccy mocodawcy. Gdzie wszystko przedstawione jest tak, jak gdyby inicjatywa należała w y ł ą c z n i e do „Solidarności”, a raczej, używając terminów autora, do „inteligenckich doradców ruchu”. Usłużna w swej wybiórczości pamięć nie zatrzymała wspomnień o podjętych przez władze partyjne i państwowe wszystkich szczebli próbach sabotowania porozumień gdańskich we wrześniu i październiku 1980, ani o tym, że kryzys rejestracyjny dotyczył nie tylko „kierowniczej roli partii”, lecz również prawa do strajku, ani o reakcji władz na wystąpienia chłopów z żądaniem własnego związku, która uczyniła z tej sprawy ośrodek ostrego konfliktu, łatwego przecież do uniknięcia, ani o dezorganizowaniu gospodarki, ani o używaniu telewizji jako narzędzia prowokacji... W pamięci tej utrwaliła się natomiast f a ł s z y w a wiadomość o rzekomym proklamowaniu na 17 grudnia 1981 strajku generalnego.

W naszkicowanym przez autora obrazie szesnastu posierpniowych miesięcy władza jest nieobecna. Ale tylko w tym fragmencie artykułu. Gdzie indziej, jak choćby w cytowanym wyżej pytaniu, podkreśla się jej skłonność do ustępstw, na które „aktywna część społeczeństwa” miała odpowiedzieć „wojną”. W świetle tego, co autor pisze o „Solidarności”, wolno przypuszczać, że utożsamia on ową „aktywną część społeczeństwa”, jeśli nie z całym związkiem, to przynajmniej z jego „inteligentnymi doradcami”. Warto więc, by zdał sobie sprawę, że oskarża ich o wypowiedzenie wojny władzy i że czyniąc to, przyłącza się do obrońców stanu wojennego. Deklaracja przyjaźni dla niektórych działaczy opozycji i wyszukiwanie *in extremis* pozytywnych stron „Solidarności”, jawić się muszą z tej perspektywy jako nieudolne kamuflowanie zajmowanego stanowiska.

Mniejsza o intencje autora. Ważne jest tylko z n a c z e n i e tego, co napisał. Dużą część jego tekstu mógł bowiem napisać kto inny. Zostało to zresztą zrobione i to wielokrotnie. Na łamach prasy oficjalnej, w pierwszych miesiącach po wprowadzeniu stanu wojennego, natarczywie powracało przeciwstawienie dobrych początków „Solidarności” jej późniejszemu odstąpieniu

od słusznych dążeń, przeciwstawianie zdrowego, robotniczego trzonu inteligentnym doradcom, którzy, wbrew woli członków, przeobrazili związek zawodowy w taran polityczny mający służyć obaleniu systemu, przeciwstawianie ugodowej władzy i rozszalałych opozycyjnych ekstremistów. Wybiórcza pamięć, o której była wielokrotnie mowa, rządzi się tymi samymi zasadami, co urzędowa propaganda.

Te same zasady rządzą również widzeniem przez autora teźniejszości. Niepodobna przecież nie dostrzec tego, że w długim artykule dotyczącym r z e k o m o sytuacji politycznej i moralno-psychologicznej w Polsce, pisany w kwietniu 1983 i oddanym do druku rok później, nie ma a n i s ł o w a o ogłoszeniu stanu wojennego, o zabitych, rannych, internowanych, uwięzionych. Tylko po owym cytowanym wyżej „wybrano wariant drugi”, gdzie przez formę bezosobową przeświecają pretensje zgłaszane wobec działaczy opozycji, czytamy, iż skutkiem tego wyboru było oparcie się władzy na nagiej sile. Innymi słowy, to opozycja zmusiła władzę do wprowadzenia stanu wojennego: *unter oficerskaja wdowa sama siebia wysiekła*. Co więcej, w tym artykule o sytuacji w Polsce nie ma a n i s ł o w a o zmianach, jakie c d grudnia 1981 dokonały się w prawie, które określa przecież zakres dozwolonych działań. A n i s ł o w a o delegalizacji „Solidarności” i istnieniu podziemia, co ma przecież istotny wpływ na dalszy rozwój wydarzeń, chyba że aluzją do tego ma być zdanie o społeczeństwie, które wyżywa się w „konflikcie destrukcyjnym”. A n i s ł o w a wreszcie o polityce gospodarczej władzy zarówno przed, jak i po 13 grudnia, choć nie brak kostycznych zarzutów pod adresem Polaków, którzy nie przykładają się do przezwyciężenia „tragicznego kryzysu ekonomicznego”, a n i ostrych krytyk pod adresem „Solidarności”, jak gdyby to ona rządziła Polską. Jakże to wszystko podobne do prozy Grzegorzczków, Reykowskich, Toeplitzów, która zdobyła łamy *Polityki* w początkach 1982 roku.

4.

I na tym można by właściwie zakończyć tę rozmowę nie tyle, jak widać, o sytuacji politycznej i moralno-psychologicznej w

Polsce, ile o stanie umysłowym i moralnym niektórych polskich inteligentów. Nie warto bowiem wdawać się w krytykę krytyki, jakiej autor poddaje trzy stworzone rzekomo przez inteligencję „teorie zachęcające «S» do pójścia drogą «pokojowej rewolucji» (tj. drogą konfrontacji wbrew służącym jako zasłona dymna frazesom o «dialogu»)”. Nie warto, gdyż krytyka ta oparta jest na założeniu dobrej woli władzy, jej gotowości do współzycia z niezależnym i samorządnym związkiem zawodowym oraz na przekonaniu o możliwości „manipulowania” władzą; zaiste łatwiej jest zarzucać innym, że kierują się *wishful thinking*, niż uniknąć go samemu. Inne pomysły, w rodzaju wywierania na władzę „presji moralnej”, są całkiem słuszne; autor zdaje się jednak nie wiedzieć o setkach, a może nawet tysiącach listów i petycji, które w latach 1975-81 podpisały zapewne dziesiątki tysięcy osób i które były właśnie próbami, czasami nawet skutecznymi, wywierania tego rodzaju presji. Co się wreszcie tyczy elementów socjalistycznych w polityce i programie „Solidarności”, które autor, co jest jego świętym prawem, krytykuje z pozycji klasycznego liberalizmu, to warto tylko przypomnieć, uczciwości gwoli, że mają one swe źródła również, jeśli nie przede wszystkim, w społecznej nauce Kościoła.

Pozostaje wszelako jeszcze jedna sprawa. Autor przedstawia się jako rzecznik „ludzi środka”, działających w przekonaniu, że „skoro nie można systemu obalić, to trzeba go przynajmniej «uczłowieczyć», «oswoić», dostosować do tradycji i aspiracji społeczeństwa, wykorzystać do maksimum wszystkie tkwiące w nim możliwości pozytywnego rozwoju. Sądzę – pisze – że można to łączyć z walką o zwycięstwo nad systemem przez przystosowanie go do społeczeństwa, albo raczej do tego, co w społeczeństwie najlepsze”. Końcowe zastrzeżenie jest tu bardzo istotne. Chodziło bowiem o lokalne przystosowanie systemu do wymagań pewnej grupy gotowej, co autor trafnie podkreśla, płacić za to cenę, którą „musiało być przystosowanie się do systemu, «legitymizacja» systemu”. Rzekoma walka z systemem okazuje się tu po prostu transakcją. I to, co rzadkie, transakcją korzystną dla obu stron.

Od października 1956 roku władza w coraz mniejszym stopniu wymagała od ludzi nauki i kultury akcesu do głoszonych

przez siebie zasad ideowych. Zadowalała się natomiast coraz częściej lojalnością wobec niej jako władzy właśnie, tzn. unikaniem jakichkolwiek wystąpień publicznych podważających jej prawowitość lub jej politykę. Po roku 1970 wystarczyło okazywać taką lojalność – i nie mieć przeszłości dysydenckiej – by móc robić karierę akademicką, publikować bez ograniczeń, gromadzić nagrody i zaszczyty. W tych warunkach ukształtowała się w świecie akademickim dość liczna grupa, której członkowie reprezentowali wzorowy konformizm w życiu publicznym, prywatnie spotykali się z nielicznymi przed 1975 rokiem dysydentami, a na Zachodzie, gdzie bywali nader często, afiszowali się, skądinąd całkiem szczerze, jako nieprzejednani wrogowie komunizmu.

W klimacie gierkowskiej prosperity i przy relatywnie wysokim stanie zadowolenia społecznego z pierwszej połowy lat siedemdziesiątych, można było w ten sposób *i niewinność' sobliudat' i kapital priobretat'*. Zwłaszcza, że ewentualne wyrzuty sumienia, które mógł spowodować ostry rozdzźwięk między prywatnymi poglądami a publicznymi zachowaniami, łatwo było stłumić w zarodku bezwiednie podnosząc swój egocentryzm do rangi światopoglądu ześrodkowanego wokół przekonania, że należy się do „elity”, do „lepszego części społeczeństwa”, nie z tytułu posiadania wysokich kompetencji w jakiejś określonej dziedzinie, ale ponieważ ucieleśnia się, jako jednostka i jako grupa, interes ogólnonarodowy. Albowiem wymyka z tego wprost, że ma się prawo do uprzywilejowanego traktowania, a w szczególności – że nie należy wystawiać własnej osoby na żadne ryzyko, by nie igrać lekce losami narodu, który ona godnie reprezentuje. Omawiany tu artykuł stanowi przedziwną wręcz w swej szczerości ilustrację tego światopoglądu, który pozwala nie okazywać żadnego zainteresowania tym, co dzieje się z milionami osób stanowiących naród i skupić się wyłącznie na sobie samym. Który pozwala usunąć innych z pola widzenia tak konsekwentnie, że opis stanu własnej duszy i wykład własnych poglądów utożsamia się z przedstawieniem sytuacji politycznej i moralno-psychologicznej w Polsce.

W latach siedemdziesiątych liczni „ludzie środka” uspokajali swe sumienia, hołdując elitaryzmowi, choć zapewne nie tak skraj-

nemu. Niektórzy uważali zapewne, że „manipulują władzą” nie dostrzegając, iż to oni właśnie są przedmiotem manipulacji. Zasadniczy przełom w postawie tej grupy przyniosło utworzenie TKN-u w 1978 roku. Po raz pierwszy bowiem liczne grono osób bezdyskusyjnie zaliczanych do „elity” zajęło stanowisko jednoznacznie opozycyjne. Inny twór tej samej grupy, Konwersatorium „Doświadczenie i Przyszłość”, usiłował czas jakiś utrzymać kurs pośredni między władzą a opozycją; rychło okazało się jednak, że władza niczego takiego uznawać nie zamierza, co zmusiło również grupę „DiP-u” do działań pozalegalnych. Później przyszedł okres „Solidarności”, w którego toku wielu „ludzi środka” usiłowało przyczynić się do znalezienia jakiegoś rozsądnego kompromisu między władzą a narodem, podczas gdy inni przygotowywali reformy prawa, gospodarki, oświaty, nauki, kultury. Zaś po Zjeździe PZPR, gdy władza zerwała rokowania, większość dawnych „ludzi środka” opowiedziała się zdecydowanie po stronie „Solidarności” i wyborowi temu pozostała wierna również po ogłoszeniu stanu wojennego, dopisując w ciągu ostatnich lat kolejny rozdział do historii inteligencji polskiej.

A niektórzy przerazili się we wsi ruchu...

Krzysztof Pomian

nakładem «aneksu»

Georgij Władimow

WIERNY RUSŁAN

Głośna powieść łagierna wybitnego pisarza rosyjskiego.

Str. 112

CENA: £2,75

Zamówienia wraz z wpłatą należy przysyłać na adres
«Aneks» 61 Dorset Road, London W5 4HX, United Kingdom

Andrzej Walicki

ODPOWIEDŹ MOIM KRYTYKOM

Nemo iudex in causa sua, nikt nie jest sędzią we własnej sprawie. Dotyczy to zarówno mnie, jak i moich polemistów. Różnią się oni poziomem argumentów i kulturą słowa, ale dobrani zostali wedle tego samego klucza, a więc nic dziwnego, że są ze sobą zgodni. Innymi słowy, jest to nie tyle dyskusja, co wspólne „dawanie odporu”, trzech na jednego. Pozwala mi to odpowiadać moim krytykom łącznie, aczkolwiek, z braku miejsca, muszę skoncentrować się tylko na sprawach najważniejszych. Postaram się jednak nie naśladować moich polemistów, którzy po prostu ominęli sprawy najdrażliwsze, takie jak: przecenianie przez ruch opozycyjny słabości i głupoty przeciwnika, niezdolność przewidywania, co ten przeciwnik zrobić może, a nawet zrobić musi, pełne zadufania ignorowanie niedwuznacznych ostrzeżeń (takich jak na przykład wypowiedź żołnierza w TV, że wojsko gotowe jest bronić ustroju i partii), zupełne nieprzygotowanie do „wariantu siłowego” przy jednoczesnym nadużywaniu agresywnej, tromtadrackiej niekiedy frazeologii i prowokacyjnej symboliki (jak na przykład uroczystość z okazji rocznicy zbrodni kатыńskiej), wewnętrzne sprzeczności trzech omawianych przeze mnie teorii, a w szczególności teorii głoszącej możliwość odebrania partii władzy „na dole” przy jednoczesnym pozostawieniu jej władzy w senisie najwyższym, czyli kontroli nad aparatem

przemocy. Innymi słowy, pominięcie kwestii, że klęska była do przewidzenia i że opozycja nie może uchylić się od odpowiedzialności za nią.

Zbyt dobrze znam dziedzictwo polskiego romantyzmu, aby nie wiedzieć, że idealizowanie własnych klęsk jest polską specyfiką: jeśli bowiem odrywa się patriotyzm od racjonalnego rozumienia narodowego interesu w określonym miejscu i czasie, utożsamiając go całkowicie z wiernością pewnej idei lub pewnemu dziedzictwu, to każdą klęskę interpretować można jako zwycięstwo, zwycięstwo ducha, umacniające narodową tożsamość i torującą drogę jej zwycięstwu w nieokreślonej bliżej przyszłości. Doceniam szlachetność tak pojętego patriotyzmu, ale widzę też jego słaby punkt: nazbyt łatwe różgrzeszanie się, uchylanie się od odpowiedzialności za bezpośrednie skutki działań. Ponadto myśl o klęskach i cierpieniach torujących drogę lepszej przyszłości nazbyt przypomina mi teorię „mierzwę dla przyszłych pokoleń”, rozpowszechnioną na początku lat pięćdziesiątych. Nie podoba mi się również stosowanie w polityce metody moralnego szantażu przez sugerowanie, że brak zgody na pewien rodzaj politycznego zaangażowania stawia kogoś w szeregu „wrogów narodu”. To też przypomina mi czasy w moim życiu najtrudniejsze, czasy, z których wyniosłem przekonanie, że nie wolno rezygnować z moralnej i intelektualnej autonomii jednostki i że organizowanie w celach politycznych moralnej presji bywa niekiedy po prostu niemoralne.

Wdzięczny jestem Janowi Józefowi Lipskiemu za osobistą, przyjacielską formę jego wypowiedzi, a Waldemarowi Kuczyńskiemu za poważny ton i niezmiernie cenne wyznania osobiste. W artykule Pomiana uderza mnie, choć nie dziwi, nienawistna niemal agresywność, chęć osobistego zdyskredytowania mnie, i to zarówno w tym, co napisał wprost, jak i w bardziej zakamuflowanych sugestiach. Ale dlatego właśnie wezmę ten artykuł za punkt wyjścia, starając się nie odpłacać autorowi pięknym za nadobne.

Początek wypowiedzi Pomiana zmusza mnie do wyjaśnienia, że nie chodziło mi o „rozślawienie własnej nieomyślności”. Zaczynam mój tekst od wyraźnego stwierdzenia, że nie „absolutyzuję swego punktu widzenia”; sądzę tylko, że to, co dostrzegam,

„warte jest merytorycznego przemyślenia”. Początkowym przeznaczeniem tekstu była jedynie cyrkulacja w niewielkim gronie osób, z którymi prowadziłem rozmowy lub korespondencję na tematy polityczne; do myśli o publikacji skłoniły mnie wiadomości, że nuta samokrytyczna coraz częściej pojawia się na łamach podziemnej prasy krajowej, a także fakt, że w nr 31 *Aneksu* ukazał się wywiad z anonimowym działaczem opozycji demokratycznej pt. „Wojny mogło nie być” – wywiad, w którym wyrażone zostały poglądy bardzo bliskie moim. Nie opublikowałbym podobnego artykułu wcześniej: w okresie przed stanem wojennym nie chciałem opowiadać się przeciwko opozycji, aczkolwiek ostro krytykowałem ją w tekstach nie publikowanych i dla niej właśnie głównie przeznaczonych (znali je, między innymi, Adam Michnik, J. J. Lipski i Z. Najder), po 13 grudnia nie chciałem bić powalonych, ale w roku 1983 zaczęło mi się wydawać, że może nadszedł już czas na retrospektywną dyskusję nad niedawną przeszłością.

W jednej wszakże kwestii mój krytyk ma rację, aczkolwiek w innym sensie, niż sam sądzi. Istotnie, nic nie mówię w tym artykule o sytuacji po wprowadzeniu stanu wojennego (nie znanej mi z autopsji), a więc o zabitych, internowanych, uwięzionych; końcowy fragment o stanie świadomości intelektualistów dotyczy tylko jednej sprawy – upartego odmawiania współodpowiedzialności za to, co się stało. Ale jest to tylko kwestia nieco mylącego, nazbyt ogólnego tytułu, wyjaśniam bowiem dokładnie, że artykuł jest „związłym wypunktowaniem” myśli rozwijanych przeze mnie w okresie między 1977 rokiem a początkiem roku 1982, a więc że dotyczy moich poglądów na przedgrudniową taktykę i cele opozycji, niczego więcej. Jest to więc artykuł retrospektywnie-rozrachunkowy, prezentujący bez żadnego kamuflażu mój własny specyficzny punkt widzenia, a więc, wbrew Pomianowi, nie pretendujący do naświetlenia obecnej sytuacji politycznej i moralno-psychologicznej w kraju. Racja mojego krytyka jest więc tylko formalna, a przy tym nawet z formalnego punktu widzenia tylko częściowa: słowo „myśli” nie jest przecież równoznaczne ze słowami „analiza”, „opis” lub „diagnoza”.

W pierwszych zdaniach artykułu Pomiana znajduje się również złośliwa aluzja do artykułu, który opublikowałem w *Polity-*

ce jesienią 1981 roku¹, a także twierdzenie, że reprezentuję „egocentryzm podniesiony do rangi światopoglądu”. Jest to dobra odskocznia dla wyjaśnienia pewnych spraw.

Wcale nie wstydzę się tego artykułu w *Polityce*, nie uważam, że publikowanie w tym piśmie jest rzeczą hańbiącą – również teraz, aczkolwiek sam tego nie czynię. Artykuł ten, krytykujący pewne aspekty tez programowych „Solidarności” oraz „Założeń programowych na IX Nadzwyczajny Zjazd Partii”, napisany był na początku maja 1981 z myślą o publikacji w *Tygodniku „Solidarność”*. Bardzo długo czekałem na decyzję redaktora Bogdana Cywińskiego i usłyszałem w końcu, że nie mogę liczyć na druk z powodu nadmiaru innych (widocznie ważniejszych) materiałów. Ponieważ był to głos w dyskusji o programach, a więc groziła mu dezaktualizacja, opublikowałem go w *Polityce*. Wkrótce potem na łamach *Tygodnika „Solidarność”* pojawiła się bardzo brutalna i wyjątkowo prymitywna replika A. Wolewskiego. Odpowiedziałem na nią, znowu chciałem opublikować tę wypowiedź w *Tygodniku „Solidarność”* i znowu skończyło się na publikacji w *Polityce* (nr 40, 4 X 1981).

Jak z powyższego widać, programowy pluralizm „Solidarności” miał wyraźne granice i nie tolerował (wbrew Lipskiemu) odchyień w stronę klasycznego liberalizmu (do herezji takiej przynaję się, aczkolwiek nigdy nie negowałem potrzeby zagwarantowania opieki nad niezdolnymi do pracy oraz zagwarantowania życiowego minimum). Nietolerancja *Tygodnika „Solidarność”* jest tym ciekawsza, że artykuł mój uderzał całą mocą w system zwany „realnym socjalizmem”. Pytałem w nim o „system, którego kryzys dzisiaj przeżywamy” i stwierdzałem, że był to system negatywnej selekcji, system tępiący kompetencje, talenty i kulturę pracy na wszelkich szczeblach życia społecznego – od niewykwalifikowanego robotnika do członków rządu i Biura Politycznego.

A teraz mój egotyzm. Być może całkowite utożsamienie się z własnymi celami, własną pracą, chociażby nawet pojmowane jako służba wartościom ponadindywidualnym, zasługuje na mia-

¹ A. Walicki, „W stronę przeciętności”, *Polityka*, nr 27, 4 VII 1981.

no egocentryzmu. Ciekawe jednak, że taki sam egocentryzm znalazł wyraz, i to jakże mocny, w artykule Kuczyńskiego. Używając słów Pomiana, powiedzieć można, że odsłania on „nagą duszę” opozycjonisty. Dowiadujemy się bowiem (oczywiście wiedziałem o tym i przedtem), że do opozycji popychał ludzi przede wszystkim „interes prywatny”, „motywy bardzo osobiste”, a mianowicie niekontrolowana rozumowo potrzeba bycia w zgodzie z własnym sumieniem, nie mieszcząca się w żadnym „rachunku politycznym”. Chcemy żyć tak, jakby „komunistycznego nieszczęścia” w Polsce nie było, „bez względu na koszt”, choć „to może nawet prowadzić do złych następstw”. Gratuluję autorowi tego wyznania. szanuję je, ale mimo to powtórzę słowa, które napisałem w tekście z lutego 1978 pod tytułem „W sprawie Latającego Uniwersytetu i TKN”: „Kto wybiera jakieś działania dlatego tylko, aby «być w zgodzie z własnym sumieniem», ten wybiera w istocie moralistyczny egotyzm, nie biorący pod uwagę, że każde działanie pociąga za sobą skutki nie tylko dla działającego”.

I wreszcie sprawa tytułu. Wybrany przez Pomiana werset tytułowy sugeruje, że bałem się zwycięstwa opozycji. Otóż było odwrotnie: bałem się zgniecenia jej przy pomocy siły, bo przewidywałem skutki czegoś takiego nie tylko w realiach życia, lecz również w psychice narodowej.

Przejdę obecnie do merytorycznej argumentacji moich krytyków, rezygnując oczywiście z ambicji wyczerpania tematu.

Wszyscy moi polemicy podkreślają, że myślę się w sprawie zależności między autonomią władzy a stopniem społecznego poparcia dla niej; ich zdaniem, władza PRL jest tym bardziej autonomiczna wobec suwerena, im bardziej od wewnątrz zagrożona. Owszem, bywa i tak, ale chyba nie ulega wątpliwości, że popularny Pierwszy Sekretarz, realizujący politykę reform, a jednocześnie (w odróżnieniu od Dubczeka) panujący nad sytuacją, miałby szansę uczynienia Polski silniejszą, a ZSRR liczy się z siłą. Co innego autonomia dana z respektu dla siły danego kraju, a co innego autonomia dana rządowi słabemu, pozbawionemu społecznego poparcia i pogardzanemu również przez radzieckiego mocodawcę. W zamian za zwiększenie zakresu autonomii, danej takiemu rządowi w Polsce, ZSRR otrzymuje

bezcenny prezent: słabość naszego kraju, jego stopniową degradację, odstrasżający przykład dla innych krajów „realnego socjalizmu”.

Moi krytycy twierdzą, że domagam się maksimum poparcia dla PRL-owskiej władzy. Nic podobnego. Piszę o maksymalnym poparciu dla *takiej* władzy, która w maksymalny sposób realizowałaby nasze aspiracje narodowe i społeczne. Jako środek do uzależnienia władzy od społeczeństwa proponowałem coś zgoła innego: „dawkowanie” legitymizacji, *warunkowe* udzielanie społecznego poparcia. Sam napisałem, że okazało się to w Polsce utopią. Istnieją jednak dwojakiego rodzaju utopie: względne i absolutne. Sądzę, że moja utopia nie była utopią absolutną, że przy spełnieniu pewnych warunków z obu stron taki optymalny układ mógłby, teoretycznie rzecz biorąc, stać się rzeczywistością. Utopiami absolutnymi były natomiast takie idee jak autofinlandyzacja Polski, ZSRR pertraktujący z „Solidarnością” i polegający na jej gwarancjach, wolne wybory poprzedzone ogólnonarodowym referendum, „samorządna Rzeczpospolita” itd. Moi krytycy jednak milczą w tej żenującej nieco sprawie.

Lipski przypomina mi, najzupełniej zbędnie, genezę PRL-owskiej władzy twierdząc, że zawsze nam była jednakowo obca, a więc nie można mówić o jej alienacji. Nie całkiem. Pomimo wszystkich rozczarowań cały okres popaździernikowy był okresem stopniowej dezalienacji władzy². Proces ten, często przerywany lub cofający się, owocował w pierwszej połowie lat siedemdziesiątych całkowitą niemal dezideologizacją i oficjalnym proklamowaniem idei solidaryzmu narodowego. Bez tego Gierkowskiego solidaryzmu nie byłoby „Solidarności” i jej złudzeń. Nie byłoby przesadnego mniemania o zakresie naszej suwerenności państwowej, wiary w skuteczność rozmów „Polaków z Polakami”, nie byłoby wreszcie tak kolosalnego oburzenia na stan wojenny. Wśród młodszego, a nawet średniego pokolenia Polaków, mało kto zdawał sobie sprawę, że żadna z poprzednich

² Piszę o tym w artykule „The Main Components of the Situation in Poland”, opublikowanym w australijskim piśmie *Politics*, maj 1984.

ekip rządzących w PRL nie zawahałaby się zrobić tego samego w analogicznej sytuacji.

Z problemem autonomii władzy łączy się twierdzenie Pomiana, że artykuł mój zawiera rzekomo „akt dziękczynienia” za dobrodziejstwa, jakie nam władza daje: „za Kościół, za chłopca, i za wolność nauki i kultury”. Coś podobnego pisze niesety również Lipski, ale świadczy to tylko, że nawet wybitni intelektualści przesiąkli charakterystycznym dla „realnego socjalizmu” myśleniem „woluntarystycznym”, to jest przypisującym wszystko czynnikom subiektywnym. Odrębności polskie istnieją *dzięki* naszej autonomii państwowej, ale to wcale nie znaczy, że mamy je z *laski* ludzi będących u władzy. Władza autonomiczna w kraju takim jak Polska jest to prostu zbyt słaba wobec społeczeństwa, zbyt od niego uzależniona, i dlatego właśnie musi respektować, lub przynajmniej tolerować, takie czy inne odrębności narodowe. Dziwię się, że muszę to tłumaczyć. Władza chce autonomii, a więc musi liczyć się z realiami polskiego życia, społeczeństwo też chce autonomii, a więc w tym punkcie powinno istnieć jakieś poczucie wspólnego interesu. Siedzimy w jednej łodzi i nie powinniśmy ani na chwilę zapominać o tym.

Duże trudności sprawia moim krytykom zdefiniowanie mojego stanowiska. Kuczyński chciałby widzieć we mnie przedstawiciela realizmu politycznego w ramach opozycji. Pomian natomiast przypuszcza, że śni mi się myśl o jakimś nowym PAX-ie. Wydaje się przy tym, że Pomian nie odróżnia pojęcia opozycji od pojęcia oporu, przypomina mi bowiem, między innymi, opór znacznej części inteligencji przeciwko fałszowaniu historii. Jeśli ów opór jest opozycją, to od wczesnej młodości byłem w awangardzie tak rozumianej opozycji. Moja praca nad historią myśli rosyjskiej, która w okresie mej młodości była najohydniejszą, po żdanowsku sprostytuowaną ideologicznie dziedziną wiedzy, była przecież świadomie podjętą walką przeciwko fałszowaniu historii na odcinku ważnym, zdawałoby się, dla naszej historycznej samowiedzy. Tak samo traktowałem moją pracę nad historią myśli polskiej. W obu wypadkach chodziło o powiększanie i umacnianie naszej suwerenności w dziedzinie intelektualnej, i wydaje mi się (przesadną skromnością grze-

żyć nie zamierzam), że w skali jednostkowego wysiłku udało mi się zrobić niemało. Rozumiem jednak, dlaczego mój krytyk nie dostrzega tego lub zapomina o tym. „Praca” to nie „czyn”, jak stwierdził (wprawdzie z ironią) K. Irzykowski. Sukcesy w pracy liczą się politycznie (u nas) tylko wtedy, gdy dana jednostka może wylegitymować się represjami (stąd jakże częste zabieganie o to, aby narazić się na jakąś, symboliczną choćby, represję), ja zaś prześladowany byłem tylko (ale za to jak!) w czasach stalinowskich. W głowie typowego polskiego intelektualisty nie mieści się możliwość zrozumienia, że można walczyć o sprawy ważne dla narodu przez stwarzanie *faktów dokonanych* w dziedzinie gospodarki, kultury lub praktyki prawniczej, że jest rzeczą *lepszą*, jeśli dokonuje się tego w sposób niezauważalny w pierwszej chwili przez władze polityczne, jeśli *nie prowokuje się* tych władz, przeciwnie – jeśli wręcz podkreśla się „apolityczność” tych osiągnięć (bo chodzi przecież właśnie o zwężenie zakresu spraw uważanych za polityczne).

Mówiąc najogólniej, stanowisko moje można określić jako stawkę na opór, zwłaszcza opór konstruktywny (przez stwarzanie faktów), oraz sprzeciw wobec absolutyzowania walki *bezpośrednio* politycznej. Polityzacja wszystkiego to przecież produkt „realnego socjalizmu” – ustroju, którego idealnym modelem jest wszechwładza polityki i który rodzi wiarę w magiczną moc decyzji politycznych. Wierze tej ulegli moi krytycy; dlatego właśnie mówią wyłącznie o działalności politycznej, podczas gdy ja skłonny jestem kłaść nacisk na gospodarkę, kulturę i prawo. Nie przeczę, że opozycja *sensu stricto* polityczna może odegrać rolę, niekiedy znaczną, w reformowaniu ustroju, sądząc jednak, że wobec niemożliwości rewolucyjnego obalenia tego ustroju rola ta polegać może tylko na katalizowaniu przemian wewnątrzsystemowych. Rozumiem, że tylko w kulturze liczą się poważnie wysiłki czysto jednostkowe, że w pozostałych dziedzinach potrzebne są wysiłki zbiorowe. Dlatego właśnie pisałem o potrzebie organizowania elit społecznych (vel elit pozapartyjnych), co Pomian odczytał bezzasadnie jako program tworzenia pozapartyjnych elit *politycznych*, na wzór PAX-u. Przykładem takiej organizacji było dla mnie konwersatorium „Doświadczenie i Przyszłość”, w którego pracach

uczestniczyłem. Krytykowałem wprawdzie DnP za nadmierne uleganie dominującym nastrojom społecznym, ale nie zmieniło to w niczym mojego pozytywnego stosunku do koncepcji, która legła u jego podstaw. Była to koncepcja forum, na którym pewne idee opozycji mogłyby być tłumaczone na język artykułów *Polityki* lub na język konkretnych „projektów społecznych” przedkładanych Sejmowi. Potrzeba takiego „ciała pośredniczącego” jest, moim zdaniem, oczywista, ale oczywiste jest również, że nie może ono istnieć w warunkach ostrej politycznej polaryzacji (czego dowodem jest, między innymi, niepowodzenie sztucznie stworzonego PRON-u).

Kolejna grupa zarzutów dotyczy mojej niezajomości tych lub innych faktów. Częściowo są to zarzuty oparte na nieporozumieniu, nie jest bowiem prawdą, jak zdaje się sądzić Kuczyński, że wszystkie błędy i wewnętrzne sprzeczności ruchu masowego przypisuję wpływowi jego doradców. Napisałem wyraźnie, że ruchu mas nie można krytykować przy pomocy kryteriów politycznego racjonalizmu, uważałem natomiast, że do ludzi, którzy podjęli się roli doradców ruchu, kryteria takie można i należy stosować, a skoro tak, to mało ważne jest, czy przyczyniali się do radykalizacji ruchu, czy też po prostu jej ulegali, czy podsuwali mu własne teorie, czy też tylko formułowali teorie zrodzone przez praktykę (w tym również złą praktykę). Ważne jest dla mnie to, że nie znalazło się wśród nich człowieka, który przeciwstawiłby się rozbuchanemu emocjonalizmowi z determinacją Rejtana i z całą siłą uświadomił robotniczemu przywódcom ruchu groźne konsekwencje dalszej eskalacji konfliktu. Jeszcze ważniejsze jest dla mnie to, że inteligencja jako całość okazała się niezdolną do pełnienia funkcji mediacyjnej, a więc że nie istnieje w Polsce baza społeczna dla ludzi takich, jak ja. Cała jesień 1981 roku była w moich oczach wybuchem skrajnego politycznego irracjonalizmu. Wszędzie spotykałem wówczas ludzi twierdzących z miną bes-serwischerów, że jestem naiwny, że oni wiedzą lepiej (choć nie powiedzą skąd), że finlandyzacja Polski to rzecz już niemal załatwiona, bo ZSRR nie ma ponoć innego wyjścia, że czas na układanie list kandydatów do Tymczasowego Rządu Narodowego itp. Wolę powstrzymać się od przytaczania konkretnych

przykładów. Cóż z tego, że per saldo strajkowano wówczas mniej niż w wielu krajach kapitalistycznych, skoro w warunkach polskich każdy niemal lokalny strajk stawał się sprawą ogólnopolską, wywołującą kolosalne emocje społeczne? Ekspert „Solidarności”, Jadwiga Staniszkis, napisała o tym spokojnie, że byliśmy „świadkami prawie całkowitego załamania maszyny państwowej”³. Istotnie, nic tu dodać ani ująć. Przy tak potężnym napięciu nic nie mogło jako tako choćby funkcjonować. Rozładowaniem tego napięcia mogły być tylko wolne wybory, ale przecież to właśnie było niemożliwe.

Pomian pisze, że wiadomość o strajku generalnym wyznaczonym na dzień 17 grudnia jest fałszywa. Podaję więc źródła skąd ją zaczerpnąłem: *Poland: A Chronology of Events August-December 1981*. Compiled by R. Stefanowski, Radio Free Europe Research (RAD Background Report, Chronology 4, 16 July 1982, s. 82; mowa tam o „24-hour general strike throughout the country” bez wymienienia daty) oraz L. Weschler, *Solidarity. Poland in the Season of its Passion*, Nowy Jork 1982, s. 200; mowa tam o „nationwide day of protest on December 17th”*. Czy strajk ten odwołano, czy tylko przełożono? A co z czteropunktowym referendum po którym, gdyby doszło do skutku, inwazja wojsk Układu Warszawskiego byłaby nieuchronna? Bardzo możliwe, że nasza wiedza o obradach kierownictwa „Solidarności” w Radomiu i Gdańsku jest niepełna lub nieścisła; jeśli tak, to czas najwyższy na ujawnienie odpowiednich faktów. Ale nawet niepełna znajomość faktów pozwala na stwierdzenie, że późna jesień 1981 była już właściwie początkiem wojny.

Co jednak było początkiem konfrontacji, kto mianc wicie wybrał taką drogę?

Sądzę, że historia wskaże winnych po obu stronach barykady. Na pewno nie chciał konfrontacji Wałęsa, ale słyszałem, niestety, jak ostro go za to krytykowano. Na pewno partia

³ J. Staniszkis, „Self-limited Revolution (One Year Later)” w *Crisis and Conflicts: The Case of Poland 1980-81*, PWN, Warszawa 1982.

* Na dzień 17 grudnia wyłącznie Zarząd Regionu Mazowsze zapowiedział w Warszawie demonstrację protestacyjną – przyd. red..

ociągała się ze spełnieniem niektórych punktów umowy gdańskiej lub wręcz nie chciała ich spełnić, ale równie niewątpliwe jest to, że „Solidarność” od samego niemal początku wykroczyła poza warunki tej umowy. W wymienionym wyżej wywiadzie *Aneksu* działacz krajowej opozycji mówił o tym: „Drugim krokiem [po wywalczeniu sobie pola do działania – A.W.] powinno być wytyczenie względnie ostrej linii demarkacyjnej między własnym stanem posiadania a stanem posiadania władzy i szanowanie tej linii ze swej strony. Tymczasem «Solidarność» zrobiła coś zupełnie innego: nie potrafiąc dać sobie rady z tym, co już wywalczyła, parla dalej do przodu i do przodu. To jest zawsze najłatwiejsze. (...) Komuniści mają rację, że «Solidarność» w praktyce chciała przejąć poważną większość władzy. Jest to zupełnie oczywiste, że na takie warunki żadna dyktatura nie mogła się zgodzić. Szczególnie jeśli miała i się, której brakuje przeciwnikowi. Śmieszne było także przekonanie, że na spełnienie warunków «Solidarności» zgodzi się Rojsa”. (*Aneks*, nr 31, s. 138-9).

W moim własnym polu widzenia niebezpieczeństwo taktyki konfrontacyjnej pojawiło się już w latach 1977-78, w związku z powstaniem Towarzystwa Kursów Naukowych. Nieoficjalne wykłady i seminaria w prywatnych mieszkaniach istniały w Polsce również przedtem (jedno z najlepszych prowadził Krzysztof Pomian), myśl o skoordynowaniu tych działań wydawała mi się znakomitą i przygotowywałem się do wzięcia w tej akcji czynnego udziału. Zmieniłem jednak zdanie dowiedziawszy się, że ma to być działalność ostentacyjnie jawna i prowadzona pod nazwą „Uniwersytetu Latającego” i TKN. Analogie nie były trafne, „Uniwersytet Latający” z okresu maksymalnego nasilenia polityki rusefikacyjnej w Polsce był bowiem organizacją ściśle tajną, a TKN (w które uczelnia ta przekształciła się po rewolucji 1905) było organizacją oficjalnie zalegalizowaną. Intencja jednak była jasna: chodziło o podkreślenie, że nie ma istotnej różnicy między PRL a „krajem nadwiślańskim” pod rządami caratu. W wymienionym wyżej tekście pisałem o tym: „Jeśli zaczyna się od ostentacyjnej jawności w ostentacyjny sposób wymierzającej policzek istniejącej władzy, to nie chodzi

o naukę, lecz o coś innego: o instrumentalne wykorzystanie nauki w celu «wypróbowania elastyczności systemu», a więc w celu politycznym. Jest to w dodatku świadome *provokowanie* władzy ponieważ analogia do czasów, w których istniał «Uniwersytet Latający» jest policzkowaniem istniejących władz. Sądzę, że PZPR mogłaby wiele rzeczy tolerować, na wiele rzeczy «przymrużyć oko», ale tylko wtedy, gdy istnieje jakaś maska, pozwalająca jej udawać, że nie wie, o co chodzi. Być może nawet pewne rodzaje samorządnej aktywności społecznej byłyby na rękę pewnym działaczom partii i mogłyby liczyć na ich (nieoficjalne, rzecz jasna) poparcie. Zaczynanie od ostentacyjnej i prowokacyjnej jawności jest stwarzaniem sytuacji, z której nie ma dobrego wyjścia; chyba że chodzi o zaostrenie politycznego konfliktu partii z inteligencją, a nie o cele naukowe”.

I o to właśnie chodziło. Organizatorzy TKN chcieli zmusić „uczciwych intelektualistów” do wyraźnego opowiedzenia się po stronie opozycji, zapominając o tym, że polaryzacja postaw dobra jest tylko wtedy, gdy istnieje możliwość zwycięstwa w otwartej walce. Zapomnieli też o tym, że władza PRL nie jest dość suwerenna, aby pozwolić sobie na oficjalnie tolerowanie ostentacyjnie opozycyjnej i jawnie działającej instytucji, i że nie może również na dłuższą metę pozwolić sobie na tolerancję ze słabości. Fakt, że o oczywistościach tych zapomniano, zwiększył mój krytyczny dystans wobec całej działalności opozycyjnej elity.

Pozostaje jeszcze ostatnia i najważniejsza sprawa: insynuacja Pomiana, że biorę z rozmysłem stronę generała Jaruzelskiego.

Odpowiem na to tak. *Rozumiem* powody ogłoszenia stanu wojennego. Nie wykluczam, że może istniała jakaś możliwość uniknięcia inwazji radzieckiej bez jego ogłaszania, ale wymagałoby to podwójnego cudu: uwierzenia przez władzę, że może zyskać za jednym zamachem mocne poparcie społeczne, oraz uwierzenia przez społeczeństwo, że władza ożywiona jest motywacją patriotyczną i kładzie wszystko na tę szalę. Leszek Kołakowski zadziwił mnie wiarą (czyżby szczerą?) w taki cud, napisał bowiem, że Jaruzelski mógł wystąpić w telewizji i ogłosić, że do wprowadzenia stanu wojennego zmusili go Rosjanie; oświadczenie takie, zdaniem Kołakowskiego, zapewniłoby ge-

nerałowi poparcie społeczeństwa i wojska i wcale nie musiało-
by się skończyć radzieckim najazdem⁴. Sądzę jednak, że jest to
fantazjowanie nie mające nic wspólnego z politycznymi realia-
mi. Trudno mi również pogodzić je z poglądami Kołakowskie-
go (i całej aktywnej opozycji) na naturę władzy komunistycz-
nej w Polsce.

Rozumienie przyczyn wprowadzenia stanu wojennego nie
jest jednak równoznaczne z jego *poparciem*. Można rozumieć
przyczyny, a nawet nieuchronność, jakiegoś katastrofalnego w
skutkach działania, a jednak dystansować się od ludzi, którzy
działania te podjęli. Aby uniknąć posądzenia, że akcentuję tę
różnicę pod wpływem insynuacji Pomiana, zacytuję fragment z
postscriptum do „Myśli o sytuacji politycznej i moralno-psy-
chologicznej w Polsce” napisanego przeze mnie 14 czerwca
1983:

„Gdybym miał nie wrócić do kraju, to nie z powodu obu-
rzenia na stan wojenny. Sam opowiadałbym się za stanem wo-
jennym, *gdybym* identyfikował się z partią, choćby nawet z
najbardziej liberalnym jej skrzydłem. (...)”

Jednakże: skoro nie identyfikowałem się z «liberałami» par-
tyjnymi w okresie, gdy mieli szansę zdobycia poparcia społecz-
nego, ani w okresie, gdy byli w defensywie pod naciskiem «So-
lidarności», to tym bardziej nie będę identyfikować się z nimi
jako z częścią władzy, która pokonała własne społeczeństwo w
rozgrywce siłowej. Niech sami płacą swe rachunki, a mają za
co płacić. Byli częścią partii, która przez tyle lat nie potrafiła
zapewnić Polsce trwałych podstaw stabilizacji, której nieraz
dawano kredyt zaufania i która ten kredyt roztrwonila. Być
może wiele jest w niej ludzi uczciwych i dobrej woli, ale skoro
nie zdołali temu zapobiec, to ich też obciąża ta straszna od-
powiedzialność zbiorowa. Jeśli nie wrócę do Polski, to nie z
powodu stanu wojennego, ale z powodu tego wszystkiego, co —
z winy partii — doprowadziło do sytuacji, w której stał się on
jedyną alternatywą politycznego samobójstwa”.

Po słowach tych napisałem jednak:

⁴ L. Kołakowski, „Pałka i teoria”, *Kultura*, nr 3/438, 1984, s. 11.

„Jeśli nie wrócę, to także z powodu nieodpowiedzialności opozycji, która była tej sytuacji współautorem”. To właśnie jest dla mnie najboleśniej i to właśnie tłumaczy, dlaczego koncentrowałem się na tej właśnie sprawie. Opozycja (inteligentka) wyłoniła się bowiem ze środowiska, z którym identyfikowałem się, które uważałem za swoje.

Innymi słowy: niczego z góry nie przesądzam, ale jeśli w chwili obecnej myśl o powrocie do kraju jest dla mnie mało atrakcyjna, to główną tego przyczyną jest utrzymująca się do dziś dnia sytuacja moralno-psychologiczna, uniemożliwiająca ludziom takim jak ja sensowną, niezależną i zgodną z wyznawanymi wartościami działalność wewnątrzsystemową. Nie widzę dla siebie roli w szeregach opozycji, ani możliwości zwykłego kontynuowania, jak gdyby nigdy nic, moich poprzednich prac.

„Uważam (pisałem w zakończeniu cytowanego wyżej tekstu), że zbiorowym wysiłkiem cofnęliśmy się tak daleko, iż wyciągnąć nas może z tego tylko młodsze pokolenie. Gdybym wystąpił teraz w roli «organicznika», to pomógłbym niewiele. Opozycjoniści mogliby interpretować to jako obronę mojej opozycji i «przywilejów», a partyjnym «liberałom» potrzebni są ludzie z idealistycznymi złudzeniami i autentyczną aprobatą systemu. Ja do nich nie należę”.

Nie znaczy to, że „obrazilem się” na PRL i że zamierzam na przykład przestać współpracować z państwowymi wydawnictwami w kraju. Kultura polska jest jedna, a Polska jako kraj jest tam właśnie, gdzie jest. Chcę jednak pisać również prace, których nie mógłbym w Polsce opublikować. Chciałbym również publikować je czasem na łamach pism polskiej diaspory. Ale muszę wiedzieć, czy intelektualni przywódcy tej diaspory przyznają prawo obywatelstwa również takim poglądom, jak moje. Chcę sprawdzić, czy frustracje spowodowane klęską polskiego „ruchu odmowy” nie wpędziły ich w postawę, którą Norwid nazwał traktowaniem ojczyzny jako sekty i którą przeciwstawił kulturze liberalnej, kształcącej umiejętność „różnienia się godziwie”.

Sydney, 5-7 VI 1984

Andrzej Walicki

OD REDAKCJI

Publikujemy powyższą dyskusję w przekonaniu, że naszą rolą nie jest pokrzepianie serc, czy zagrzewanie do walki, lecz stwarzanie warunków dla swobodnego, nie ograniczonego żadnym tabu, dyskutowania spraw ważnych dla Polski. Dyskusję o „Solidarności”, dyskusję nieuchronną i niezbędną, będziemy kontynuować. Nie po to, by szukać winnych wśród ofiar przemocy, czy też zastanawiać się w nieskończoność nad innym możliwym rozwojem wydarzeń, lecz by z myślą o przyszłości rozważać sła-
bości ruchu i towarzyszącej mu myśli politycznej.

Jeszcze parę słów w odpowiedzi na pytanie Andrzeja Walickiego.

Deklaruje on chęć publikowania na łamach pism „polskiej diaspory”. „Ale muszę wiedzieć – powiada – czy intelektualni przywódcy tej diaspory przyznają prawo obywatelstwa również takim poglądom jak moje”. Nie wiemy, do kogo pytanie jest skierowane. Publikując artykuł Andrzeja Walickiego, odpowiedzieliśmy, jakie jest nasze stanowisko w tej sprawie. Nie oznacza to oczywiście, że jego poglądy i oceny podzielamy.

nakładem «aneksu»

Jerzy Surdykowski

NOTATKI GDAŃSKIE

Reportaże literackie znanego dziennikarza polskiego prezentują ludzi Sierpnia, m.in. Lecha Wałęsę, Bogdana Borusewicza, Joannę i Andrzeja Gwiazdów, Annę Walentynowicz i wielu innych mniej znanych bohaterów tego okresu.

STR. 190

CENA £4.00 (\$10.00)

książki

Irena Lasota

SILA I ZASADY

Zbigniew Brzeziński: *Power and Principle*.
Londyn 1983, 587 str., indeks, zdjęcia.

Polityka amerykańska różni się od wszelkiej innej – to wie każdy. Jedną z jej cech wyróżniających jest błyskawiczne pisanie wspomnień przez polityków, którzy dopiero co przestali brać udział w podejmowaniu decyzji. Wspomnienia Zbigniewa Brzezińskiego *Sila i zasady* ukazały się ponad dwa lata po opuszczeniu przez niego stanowiska doradcy prezydenta Stanów Zjednoczonych do spraw bezpieczeństwa, w kilka miesięcy po opublikowaniu wspomnień prezydenta Cartera i kilku jego doradców.

Natychmiastowe pisanie wspomnień ma oczywiście wiele zalet, z których główną jest świeżość przeżytych zdarzeń. Jedną z wad może być pośpiech, brak dystansu niezbędnego dla refleksji i zadumy.

Sześciusetstronicowa książka Zbigniewa Brzezińskiego ma właśnie takie zalety i wady. Jest dokładnym opisem poczynań Brzezińskiego i prezydenta Cartera w dziedzinie polityki międzynarodowej, jest kroniką spotkań, rozmów i idei, kroniką uczestnika, który jeszcze nie otarł potu z czoła, który jeszcze nie zdążył wszystkiego przemyśleć, porównać i ocenić.

Zbigniew Brzeziński był doradcą prezydenta do spraw bezpieczeństwa narodowego, czyli doradcą do spraw polityki międzynarodowej przez cztery lata, od stycznia 1977 do stycznia 1981. W tej roli stał na czele Rady Bezpieczeństwa Narodowego (National Security Council), niezbyt licznego grona doradców i specjalistów mających na celu informowanie prezydenta o sytuacji międzynarodowej i przedstawianie mu alternatywnych planów działania. W zależności od rodzaju stosunków między prezydentem a jego doradcą, polityka zagraniczna Stanów Zjednoczonych może być formułowana w Białym Domu, w Departamencie Stanu lub być wypadkową obu centrów. Gdy Henry Kissinger był doradcą prezydentów Nixona i Forda, był równocześnie w pewnym okresie Sekretarzem Stanu. Redukowało to możliwości konfliktu pomiędzy obiema instytucjami, ale pozostawiło też poczucie, że dla prowadzenia dobrej polityki korzystne jest rozdzielenie funkcji doradczych od funkcji wykonawczych.

Przez cały okres prezydentury Cartera prasa wnikliwie przyglądała się Brzezińskiemu i sekretarzowi stanu, Cyrusowi Vance'owi – a później jego następcy, Edmundowi Muskiemu – w poszukiwaniu konfliktów i w nadziei odpowiedzenia na pytanie, kto kieruje polityką zagraniczną USA. Odpowiedź nie jest prosta, nawet dla Brzezińskiego.

Politykę zagraniczną Stanów Zjednoczonych cechuje od zawsze jedna niezmienna zasada: zasada niekonsekwencji i nagłych zakrętów i wolt. Najjaskrawszym tego przykładem był izolacjonizm USA w pierwszej fazie obu wojen światowych, po którym nastąpiło pełne włączenie się w konflikt i żywy współudział w tworzenia powojennych układów. O tym braku konsekwencji napisano tomy, dopatrując się jego głównych źródeł w drugorzędności polityki zagranicznej wobec polityki wewnętrznej, w położeniu geograficznym Stanów Zjednoczonych wyłączającym ten kraj, nawet psychologicznie, z „polityki światowej”, oraz w tradycji nakazującej nowemu prezydentowi wymyślanie wszystkiego od nowa i modyfikowanie dotychczas prowadzonej polityki.

W styczniu 1977 roku Jimmy Carter zastał wiele nie rozwiązanych problemów: konflikt na Bliskim Wschodzie, nie dokończone rozmowy ze Związkiem Radzieckim na temat rozbrojenia

nuklearnego, konflikt w Afryce Południowej, negocjacje wokół kanału panamskiego. W czasie jego prezydentury wybuchła rewolucja w Iranie, Związek Radziecki wkroczył do Afganistanu, a w Polsce powstała „Solidarność”.

Oryginalną ideą prezydenta Cartera w dziedzinie polityki zagranicznej była rola przyznana prawom człowieka. Ich obrońca w świecie stała się zasadą, którą kierowała się amerykańska administracja. Krytycy tej zasady zauważyli, że podporządkowaną jej polityką wymierzona była przede wszystkim w kraje zaprzyjaźnione. Brzeziński przyznaje, że poza moralnym oddźwiękiem nie miała ta polityka wpływu na poczynania rządu radzieckiego czy rządów Europy Wschodniej, natomiast doprowadziła do wypuszczenia setek więźniów politycznych w Peru, Argentynie, Chile i kilkudziesięciu tysięcy w Indonezji. Właśnie polityka szacunku dla praw człowieka była u źródeł upadku szacha Iranu i rewolucji Chomeiniego. Rząd Stanów Zjednoczonych wymógł na swoim sojuszniku liberalizację i początek demokracji – dziś Iran gwałci prawa człowieka w sposób bez porównania bardziej brutalny, natomiast Stany Zjednoczone straciły strategicznego sojusznika w Zatoce Perskiej. Przy okazji konfliktu irańskiego rysuje się w książce Brzezińskiego wyraźnie konflikt na osi Biały Dom-Departament Stanu. Irański wydział Departamentu Stanu, bez wątpienia wrogo nastawiony wobec szacha, konsekwentnie prowadził swoją politykę, podczas gdy Biały Dom próbował ratować szacha lub przynajmniej zapewnić łagodne przekazanie władzy. Biały Dom też prowadził swoją politykę konsekwentnie. W wyniku tego świat dziwił się, dlaczego polityka USA wobec Iranu jest taka niekonsekwentna.

Sukcesy polityki Cartera i Brzezińskiego, to doprowadzenie do podpisania traktatu pokojowego między Izraelem i Egiptem oraz „normalizacja” stosunków z Chinami. Są to sukcesy o tyle, że administracji udało się zrealizować cel, który sama sobie postawiła.

gorzej rzecz się miała w stosunkach ze Związkiem Radzieckim. Politykę wobec ZSRR formułował z jednej strony Brzeziński, naukowiec, autor książek o ustroju totalitarnym w Związku Radzieckim, z drugiej zaś strony tak zwani liberało-

wie, czasem też naukowcy, nazwani kiedyś przez Andrieja Amalrika „doktorami Spockami polityki”. Dr Spock, przypomnijmy, jest amerykańskim pediatrą, popularnym autorem książek uczących, że małemu dziecku trzeba na wszystko pozwalać. Brzeziński uważał, że jeśli ma być odprężenie, to tylko całościowe i oparte na wzajemności. Że musi być zachowana zasada, iż Rosjanom wolno tyle i tylko tyle, co innym. Na przykład pierwszy konflikt ze Związkiem Radzieckim nastąpił w pierwszych tygodniach prezydentury Cartera: Rosjanie obrazili się na prezydenta za to, że śmiał napisać krótki list do Andrieja Sacharowa. Brzeziński bronił prezydenta, powołując się na rozległe kontakty pomiędzy Kremlm a komunistyczną partią USA. „Liberałowie” amerykańscy bardzo baczyl, by nie obrazić Związku Radzieckiego. Gdy Brzeziński namówił Cartera na podróż do Polski w grudniu 1977 – liberałowie narzawali to prowokacją pod adresem Związku Radzieckiego. Pomysł Brzezińskiego, by prezydent Carter spotkał się z prymasem Wyszyńskim, wywołał falę protestów w administracji i koniec końców do pałacu prymasowskiego Brzeziński przemknął się z panią Carterową. Nie tyle w tajemnicy przed polskimi władzami, co przed swoimi kolegami.

Powstanie „Solidarności” Brzeziński powitał z entuzjazmem. Od sierpnia 1980 do połowy stycznia 1981 pilnie śledził nie tylko wydarzenia w samej Polsce, ale i ruchy wojsk na granicach PRL-u. Opisuje on kilka dni w grudniu 1980, kiedy można było odnieść wrażenie, że manewrujące wojska gotowe są przenieść się na zachód od Bugu. W tych dniach Brzeziński „zdradził” prasie listę sankcji, które Stany Zjednoczone zastosują wobec Związku Radzieckiego, gdyby doszło do inwazji (w tym – najboleśniejsza chyba – sprzedaż Chinom najnowocześniejszych urządzeń technicznych i nowoczesnej broni), porozumiewał się w tej sprawie z zachodnioeuropejskimi sojusznikami, skłaniał prezydenta Cartera do oficjalnych wystąpień, rozmawiał w środku nocy z Papieżem. Są to strony książki, gdzie dźwiedziectwo Brzezińskiego daje się silnie odczuć.

Polityka radziecko-amerykańska rozwijała się pod znakiem ekspansji radzieckiej. Na początku administracji Cartera ZSRR prowadził wojnę w Etiopii, pod koniec – w Afganista-

nie i za pośrednictwem Wietnamu – w Kambodży. Dodajmy, że najpoważniejsza decyzja prezydentury Cartera, mająca na celu ograniczenie radzieckiej polityki imperialnej – nałożenie embarga na sprzedaż amerykańskiego zboża do ZSRR – została cofnięta przez prezydenta Reagana.

To, co uderza w tej, wnikliwej wszak, analizie stosunków amerykańsko-radzieckich, to wiara w stosunki międzyludzkie. Wiara, że spotkania na najwyższym szczeblu mogą sporo zmienić, że dużo zależy od wzajemnych osobistych stosunków między politykami. Ta bardzo amerykańska cecha widoczna jest i w innych rozdziałach (Sadat był zawsze miły i uroczy, choć błagier, Rubin suchy i nawet nie chciał oglądać śpiącej córeczki prezydenta), odnosi się wrażenie, że autor wierzy, że politykę kreują dobrzy, mądrzy ludzie i gdyby jednak z nimi porozmawiać, tak od serca, serdecznie, to może coś by się zmieniło.

Była to cecha charakterystyczna dla prezydentury Cartera – serdeczny pozytywizm, wiara w rozsądek, w to, że człowiek jest w gruncie rzeczy dobry, a problemy istnieją po to, by je rozwiązywać.

Zbigniew Brzeziński, błyskotliwy teoretyk i znawca komunizmu, był przez cztery lata doradcą prezydenta, który nie wierzył w obecność Szatana na ziemi. Ta sprzeczność obecna jest w całej książce.

Irena Lasota

Krzysztof Dorosz

INTELEKTUALNE ŹRÓDŁA LENINIZMU

Alain Besançon: *The Intellectual Origins of Leninism*.
Basil Blackwell, Oksford 1981.

Interesująca książka francuskiego historyka i politologa, Alaina Besançon, pod tytułem *Intelektualne źródła leninizmu* rzuca nowe światło na charakter ideologii, która przeszła do historii pod nazwą leninizmu i na ideologiczne podstawy ustroju zwanego sowyetyzmem. Czymże jest owa ideologia? – zapytuje Besançon. Nie jest ani nauką, ani filozofią, lecz najwyższą osobliwą mutacją obu tych dyscyplin naukowych. Widać to wyraźnie, porównując ideologię z nauką i filozofią. Czy jest więc może religią? Niejednokrotnie przecież zwracano uwagę na silne elementy fideistyczne tak w marksizmie, jak i w leninizmie. Nie, ideologia nie jest religią – odpowiada autor – nie jest nawet świecką religią. Istotnym elementem religii jest akt wiary i zaufania, czyli kredytu intelektualnego i moralnego. Ten, kto wierzy i ufa, nie twierdzi, że jego wiara i ufność mają charakter pewności naukowej. W religii zawsze istnieje pewien element niewiedzy – pisze Besançon. Tymczasem Lenin, który głosił, że materialistyczna interpretacja dziejów nie jest hipotezą, lecz dającą się naukowo uzasadnić doktryną, hołdował niewątpliwie wierze, ale wierze, którą uważał za dowiedzioną i opartą na doświadczeniu.

Słowem, w przeciwieństwie do Abrahama, św. Jana czy Mahometa, Lenin nie tyle wiedział, że wierzy, co wierzył, że wie.

W tym połączeniu wiary z rzekomą wiedzą leży – zdaniem Besançon – specyfika ideologii leninowskiej. A skoro tak, to źródła leninizmu nie należy szukać ani w filozofii, ani w religii, lecz w gnostycyzmie, czyli w tej wielowarstwowej i wielonurtowej herezji chrześcijańskiej, która doszła do głosu w pierwszych wiekach naszej ery. Dla gnostyków wiara była tylko wstępem do drogi duchowej, której ukoronowaniem była wiedza: teoretyczna wiedza kosmosu i praw nim rządzących, historyczna wiedza ewolucji kosmosu i praktyczna wiedza środków prowadzących do zbawienia. Twierdząc, że posiadli najgłębsze tajemnice kosmosu i historii, gnostycy narażali się na zarzuty przekraczania możliwości ludzkiej wiedzy i podważania majestatu Bożego. Od wiary w objawienie ważniejsza była dla nich wewnętrzna iluminacja.

Besançon ani przez moment nie twierdzi, że leninizm zakorzeniony jest bezpośrednio w tradycji gnostycznej. Gnostycyzm jednak jest w takim ujęciu postawą umysłową i moralną, która może pojawić się w różnych i odległych od siebie epokach historycznych. Dla Besançon jako dla historyka gnostycyzm pierwszych wieków naszej ery to mutacja religii judeo-chrześcijańskiej, natomiast gnostycyzm leninowski to mutacja europejskiej tradycji tak filozoficznej, jak i naukowej. Historię ideologii można porównać do kolejnych stadiów w życiu niektórych pasożytów.

Kilkusetstronicowa praca francuskiego historyka poświęcona jest w całości prześledzeniu etapów historii tego pasożyta europejskiej kultury. Mowa jest nie tylko o Rosji i podatności rosyjskiego gruntu intelektualnego na gnostyckie połączenie niezachwianej wiary z niezachwianą pewnością. Na tle ruchów umysłowych zachodniej Europy autor szkicuje swego rodzaju „prehistorię” ideologii leninowskiej. Ale najważniejszą bodaj część książki Besançon stanowi dość szczegółowa ilustracja kształtowania się leninowskiego gnostycyzmu w praktyce. Trudno w tak krótkim omówieniu oddać sprawiedliwość temu skomplikowanemu i bogatemu w szczegóły obrazowi historyczno-politycznemu. Wymieńmy więc kilka tytułów końcowych rozdzia-

łów, by choć w ten sposób uzmysłowić czytelnikowi zarówno perspektywę autora, jak i porządek jej elementów. „Lenin”, jedenasty z kolei rozdział, charakteryzuje osobowość Lenina, zwracając uwagę na przewagę w tej osobowości elementów ideologiczno-abstrakcyjnych nad konkretno-ludzkimi. „Metafizyczny leninizm” opisuje światopogląd ojca rosyjskiej rewolucji. „Polityczny leninizm” z kolei poświęcony jest politycznej działalności Lenina – człowieka, który przekonany był, iż posiada doskonałą wiedzę praw historii. Następny rozdział, „Prawda i fałsz”, zajmuje się funkcją kłamstwa w ideologii komunistycznej. „Komunista nie kłamie – pisze Besançon – ponieważ jego język wyraża obiektywną prawdę rzeczywistości proletariackiej”. W kolejnym rozdziale widzimy już Lenina u władzy i jesteśmy świadkami zderzenia ideologii z rzeczywistością. Z tego zderzenia ideologia, czyli tajemna wiedza mechanizmów kosmosu i zbawienia, wychodzi oczywiście zwycięsko. „Stojąc w obliczu rzeczywistości, która przeczyła ideologii – pisze Alain Besançon – Lenin nie widział powodów do kwestionowania ideologii, a co za tym idzie partii i władzy bolszewickiej”. Ta sama interpretacja nadaje się równie dobrze do wyjaśnienia udanego, jak i nieudanego eksperymentu. Spontaniczne wprowadzenie socjalizmu potwierdziłoby prawdę ideologii. Ale fiasko socjalizmu tym bardziej potwierdzało tę prawdę, choć kosztem zniszczenia rzeczywistości społecznej.

I w ten sposób dochodzimy do ostatniego rozdziału, zatytułowanego „Dominacja fałszu”, czyli do ostatecznego zwycięstwa społecznie zbawczej rzekomo wiedzy, której rzeczywistość od początku zadawała kłam. Opracowywanie teorii nie mających związku z rzeczywistością – pisze Besançon – było politycznie kosztowne, umożliwiało jednakże utrzymywanie owego wspólnego instrumentu leninowskiej polityki, jakim była partia. Tak więc w kategoriach władzy politycznej ideologiczna nierzeczywistość przynosiła rzeczywiste korzyści. A ponieważ nierzeczywistość należało przedstawić jako jedyną rzeczywistość, kwitła sztuka iluzji i politycznej szarlatanerii. Oto dlatego władze mogły oddziaływać na rzeczywistość tylko poprzez jej niszczenie: po to, by rzeczywistość społeczną można było wyrazić w języku ideologii, trzeba było ją najpierw zniszczyć. Ta symbio-

tyczna niemal zależność władzy komunistycznej od niereczywistości jest, zdaniem autora, głównym motorem ekspansji władzy politycznej. Sankcjonowana ideologią żądza władzy stanowi środek ucieczki z niereczywistości ideologii. Władza jawi się ideologowi jako wieczna nadzieja na uleczenie choroby niereczywistości.

Ale ta nadzieja – pisze w konkluzji książki Alain Besançon – skazana jest na rozczarowanie. Władza, istniejąca tylko poprzez ideologię, jest przez nią przejmowana i zniewalana. Działać może tylko według schematów narzuconych przez ideologię – schematów tych zrealizować niepodobna, ale nie można ich również zmienić. Ceną, jaką partia płaci ideologii za utrzymanie władzy, jest radykalna impotencja: niezdolność do oddziaływania na rzeczywistość taką, jaka ona jest. Przepaść między ideologią a rzeczywistością nie była nigdy tak wielka, jak od chwili, gdy ideologia poddała rzeczywistość swej władzy.

Władza partii dąży do coraz większych zdobyczy – pisze autor – starając się w ten sposób pokonać własną fundamentalną bezsilność. Władza komunistycznej partii dokonuje podbojów po to, by żyć, ale zdobycze jej zwycięskich podbojów wyślizgują jej się z rąk, umierają i nie dają się asymilować. Ta władza pozostaje bezcielesną siłą, podobną aniołowi, którego przeznaczenie popycha do pragnienia, by to, co jest, nie istniało, a to, co nie ma bytu, stało się rzeczywiste.

Krzysztof Dorosz

KRZYSZTOF DOROSZ – ur. w 1945 r. Anglista, dziennikarz zamieszkały w Londynie. Autor wielu esejów opublikowanych w *Aneksie*: „Faust współczesny czyli de pacto hominis politici cum diabolo”, nr 18, „Wędrowniki Ziemią Ulro”, nr 20, „Śladami Kolumba”, nr 23, „Dylematy neomanichejskie czyli spór o gnidy i anioły”, nr 24-25, „Konserwatywne socjalizm Pawła Tillicha”, nr 26, „Krew i los”, nr 26, „Ziemia jałowa i poszukiwanie Graala”, nr 29-30.

FIDELIUS – pseudonim autora mieszkającego w Pradze. Zamieszczony przez nas tekst jest fragmentem książki *Język a Moc (Język i władza)*, Arkyf, Monachium 1983.

FRANÇOIS FURET – historyk, rektor Ecole des Hautes Etudes et Sciences Sociales w Paryżu. Autor m. in. *La révolution* (z D. Richet), 1965-1966, *Lire et écrire: l'alphabétisation des Français de Calvin à Jules Ferry*, (z J. Ozouf), 1977, *Penser la Révolution Française*, 1978, *L'Atelier de l'histoire*, 1982.

WALDEMAR KUCZYŃSKI – ur. w 1939 r. Ekonomista, publicysta. W sierpniu 1980 r. członek Komisji Ekspertów przy MKS w Gdańsku. Zastępca redaktora naczelnego *Tygodnika Solidarność*. Autor książek: *Po wielkim skoku*, Nowa, 1980 oraz PWE, 1981, *Obóz*, Wyd. Aneks, 1983. W *Aneksie* opublikował m. in. „Solidarni i niepokonani”, nr 29-30, „Droga do Stoczni Gdańskiej”, nr 31. Obecnie przygotowuje pracę poświęconą analizie dynamiki ruchu społecznego w Polsce 1980-1981.

IRENA LASOTA – absolwentka wydziału nauk politycznych Uniwersytetu Columbia w Nowym Jorku, publicystka, autorka reportaży. Działa w nowojorskim Komitecie Pomocy „Solidarności”.

SIMON LEYS – pseudonim Pierre'a Ryckmansa. Sinolog i historyk sztuki. Autor m. in. *Les habits neufs du président Mao. Chronique de la*

Révolution culturelle, 1971, *Ombres chinoises*, 1974, *Images brisées*, 1976, *La Forêt en feu: essais sur la culture et la politique chinoise*, 1983. Zamieszczony tekst jest skróconą wersją *Orwell ou l'horreur de la politique*, Hermann, 1984.

JAN JÓZEF LIPSKI – ur. w 1926 r. Historyk literatury, krytyk literacki, działacz społeczny. Członek KSS „KOR”, członek Zarządu Regionu Mazowsze NSZZ „Solidarność”. Autor m. in. książek: *Twórczość Jana Kasprowicza*, 1967, *Warszawscy pustelnicy i bywalcy. O felietonistach i kronikarzach*, 1973, *Dwie ojczyzny — dwa patriotyzmy. Uwagi o megalomanii i ksenofobii Polaków*, Nowa, 1981, *KOR*, Wyd. Aneks, 1983.

KRZYSZTOF POMIAN – filozof i historyk. Profesor w Centre National de la Recherche Scientifique w Paryżu. Ważniejsze publikacje: *Przeszłość jako przedmiot wiary*, PWN, 1968, *Człowiek pośród rzeczy*, Czytelnik, 1973, *Pologne: Défi à l'impossible? De la révolte de Poznań à „Solidarité”*, Les Editions Ouvrières, 1982 (wersja polska ukaże się wkrótce nakładem Wyd. Aneks), *L'ordre du temps*, Gallimard, 1984.

ANDRZEJ WALICKI – historyk i filozof, profesor Polskiej Akademii Nauk, obecnie wykłada na uniwersytecie w Canberra, w Australii. Autor wielu prac poświęconych historii polskiej i rosyjskiej myśli filozoficznej i społecznej. Opublikował ostatnio: *Philosophy and Romantic Nationalism. The Case of Poland*, 1982, *Między filozofią, religią i polityką. Studia o myśli polskiej epoki romantyzmu*, 1983, *Polska, Rosja, marksizm. Studia z dziejów marksizmu i jego recepcji*, 1983.

Sprostowanie

Do notki o Bronisławie Baczko, który opublikował w poprzednim numerze Aneksu artykuł: „Stalin — spreparowany charyzmat”, wkradł się błąd.

Przepraszamy Autora i Czytelników i podajemy poprawną informację w pełnym brzmieniu:

BRONISŁAW BACZKO – ur. w 1923 r. Historyk filozofii. Profesor Uniwersytetu Warszawskiego do 1968 r. Obecnie wykłada na Uniwersytecie w Genewie. Opublikował m. in. *Rousseau: samotność i wspólnota*, 1965, *Lumières de l'utopie. Une éducation pour la démocratie. Textes et projets de l'époque révolutionnaire*, 1982, *Les imaginaires sociaux. Mémoires et espoirs collectifs*, 1984.

nakładem «aneksu»

NARODOWA DEMOKRACJA

Antologia myśli politycznej *Przeglądu Wszepocholskiego*
1895-1905

WYBÓR. WSTĘP I OPRACOWANIE BARBARY TORUŃCZYK

Str. 320

Cena: £ 6.00; US\$ 14.00

KWARTALNIK
POLITYCZNY

krytyka

WYDAWANY POZA CENZURĄ W POLSCE

W nr. 13-14 (podwójny) m.in.: *POLSKA STANU WOJENNEGO* — *ANALIZY. OCENY STANOWISKA*: A. Michnik: O oporze; W. Lamenowicz: Legitymizacja władzy politycznej w powojennej Polsce; J. Powiórski: Polacy 81: opinia publiczna w przededniu stanu wojennego; A. Romaniuk: Uwagi o stanie wojennym; F. D. Stanisławski: Służyć prawdzie czy propagandzie. *HISTORIA NAJNOWSZA*: A. Michnik: Rozmowa w Cytadeli; Ł. Socha: Skazani na śmierć i ich sędziowie (1944-1946). *KULTURA I POLITYKA*: J. Andrzejewski: Miłosz '51; Cz. Miłosz: Nie; Z. Zaremba: Wobec nowego uchodźcy; J. Mieroszewski: Sprawa Miłosza; S. Piasecki: Były poputek Miłosz; A. Słonimski: Odprawa; Cz. Miłosz: Do A. Słonimskiego; M. Kundera: Stracone listy. *POLEMIKI*: Jakand: „Junta” — czyli kto rządzi w Polsce. *NAD KSIĄŻKAMI* — X: Najnowsza historia Polski; W. Mart: Powojenne spory o system ustrojowy; H. Pobóg: Chrześcijaństwo a marksistowski socjalizm. *DOKUMENTY CHWILI* — *LISTY DO REDAKCJI*.

Wkrótce następane numery

Dostępne są wszystkie dotychczas wydane numery w cenie:

nr 1-2, 13-14 (podwójny)	— £ 4.00; \$ 10.00
nr 3, 4, 9	— £ 2.00; \$ 5.00
nr 5, 6, 7, 8, 12	— £ 3.00; \$ 7.50

Zamówienia wraz z wpłatą należy przysyłać na adres:

«Aneks», 61 Dorset Road, London W5 4HX, England

załączając czeki lub przekazy pieniężne wystawione na *Aneks*.

NAKŁADEM «ANEKSU»

Jan Józef Lipski

K O R

„Jest to książka o wysiłkach gromady ludzi, bardzo różnych, którzy postanowili wystąpić w obronie bitych i więzionych robotników, stworzyć ruch budujący przyszłą Polskę niepodległą i demokratyczną od podstaw, pokazać swym przykładem, że można się przeciwstawić totalizmowi – o ludziach, których połączyły wspólne postawy moralne i którzy byli tylko ludźmi, a więc nieraz mylili się, klócili się między sobą, a przy tym potrafili być zespołem – Komitetem Obrony Robotników”. – J. J. Lipski

Str. 436

CENA: £8,90; US\$17,90

Tadeusz Mazowiecki **INTERNOWANIE**

DZIENNIK wybitnego intelektualisty katolickiego, działacza ruchu ZNAK, redaktora naczelnego *Więzi*, a następnie *Tygodnika Solidarność*, czołowego doradcy kierownictwa Związku.

INTERNOWANIE jest nie tyle fotografią zdarzeń – chociaż miejscami daje ich bardzo wyrazisty rysunek – ile raczej zapisem myśli i odczuć człowieka z drugiej strony muru czy drutów.

Str. 67

CENA: £2,50; US\$6,00

Waldemar Kuczyński **OBÓZ**

Internowanie oczyma uczestnika demokratycznej opozycji, eksperta MKS-u w Gdańsku w sierpniu 1980 r. i zastępcy redaktora naczelnego *Tygodnika Solidarność*.

Str. 120

CENA: £2,75; US\$6,50

ANEKS 31: KADARYZM I POLSKIE PERSPEKTYWY – W. BRUS: Perspektywy „normalizacji” w Polsce; P. KENDE: Normalizacja na Węgrzech po 1956 r.; J. KIS: Przyszłość opozycji węgierskiej. ● **WALKA I OBRACHUNKI** – J. BRZEZIN: U źródeł kłeski: Wywiad *Aneksu*: Wojny mogło nie być. ● W. KUCZYŃSKI: Droga do Stoczni Gdańskiej; P. TOPIŃSKI: Ekolog w PRL; J.-M. LUSTIGER: Skoro już trzeba (wywiad z arcybiskupem Paryża). ● **KSIĄŻKI** – E. BIENKOWSKA: Sztuka eseju, czyli o darze rozmowy; St. BARAŃCZAK: Jak leczyć migrenę świata. ● M. DŻILAS: Związek Radziecki po Breżniewie – czyżby ta sama mieszanka?

ANEKS 32: A. GLUCKSMANN: Między czerwinią a śmiercią. ● POLSKIE PERSPEKTYWY – Z. BAUMAN: Bez precedensu; Co dalej? – dyskusja; P. THIBAUD: Polskie dylematy; M. GIEDROŹC: Małe przedsiębiorstwa – przeszłość czy przyszłość. ● **WSPÓŁCZESNA MYŚL POLITYCZNA** – F. HAYEK: O wolności i wolnościach. ● St. BARAŃCZAK: Imponderabilia Zbigniewa Herberta. ● K. JASIEWICZ: Przemiany świadomości społecznej Polaków 1979-1983. ● **KSIĄŻKI A. POSPIESZALSKI: Kościół katolicki w krajach Europy Wschodniej. ● Stosunki polsko-żydowskie – oświadczenie. ANEKS 1973-1983 – spis treści** wydanych numerów.

ANEKS 33: WOJNA I POKÓJ – J. RUPNIK: Wstęp; P. HASSNER: Pacyfizm i terror; E. P. THOMPSON: „Normalizacja” Europy; V. RACEK: List do Edwarda Thompsona; Biskupi francuscy i zagrożenie nuklearne. ● **KSIĄŻKI** – A. MICHNIK: „Ginać odświeżnie”. ● **RAYMOND ARON: 1905-1983** – R. ARON: Ostatnie słowa; F. M. DRAUS: Raymond Arona krytyka ideologii. ● **WOKÓŁ „SOLIDARNOŚCI”** – L. NOWAK: Ani ewolucja ani rewolucja; A. ZWANIECKI: Kto wywołał tę wojnę. ● **SYSTEM SOWIECKI** – J. PAKULSKI: Uwagi o uprawomocnieniu władzy w systemie sowieckim. ● **POLSKA GOSPODARKA** – J. ROSTOWSKI: Ponowna reorientacja na Zachód?. ● **POLEMIKI** – J. BONIECKI: O zaangażowaniu i dystansie; S. BARAŃCZAK: Odpowiedź Bonieckiemu. ● **Niezależna Fundacja Popierania Kultury Polskiej. Aneks 1973-1983 – indeks autorów.**

ANEKS 34: M. KRÓL: Dylematy liberalizmu; B. BACZKO: Stalin – spreparowany charyzmat; G. SHARP: Walka bez użycia przemocy. ● WYWIAD ANEKSU’ – Rozmowa z W. ERlichem. ● WOKÓŁ „SOLIDARNOŚCI” – S. Ernest: Misja „Solidarności”. ● **KSIĄŻKI** – J. ANDRZEJEWSKI: KOR od wewnątrz; A. ŁODYŃSKI: Rosja Sowiecka czy ZSRR?; W. D.: Prawda, która zabiła; E. BIENKOWSKA: Historia i my.

cena **330 zł**