

43



WYDAWNICTWO
KRAK
WARSZAWA
1987

kwartalnik polityczny

PETER L. BERGER

Człowiek Zachodu: wyzwolenie i samotność

ALAIN FINKIELKRAUT

Europa i kultura

EWA BIEŃKOWSKA

Co zawdzięczamy Mircei Eliade

JACEK KURON

Pięć dni Października 1956

Rozmowa z Sándorem Ráczem

przywódcą robotników rewolucyjnych Węgier

ZOBACZ OKŁADKĘ KSIĄŻKI

"ANEKS"

kwartalnik polityczny

43/1986



WYDAWNICTWO
KRAG
WARSZAWA
1987

spis treści

Peter L. Berger: Człowiek Zachodu: wyzwolenie i samotność	3
Aizim Finkelkraut: Europa i kultura	20
Ewa Bieńkowska: Co zawdzięczamy Mircei Eliade	25
<hr/>	
1956 WARSZAWA - BUDAPESZT	
Jacek Kuroń: Pięć dni Października	39
Rady Robotnicze w Rewolucji Węgierskiej. Kozmowa z Sándorem Ráczem	58
János Kis: Wprowadzenie dla czytelników <i>Aneksu</i>	58
<hr/>	
POLSKIE DOŚWIADCZENIA	
Irena i Krzysztof Kozłowski: Świat zakorzeniony	91
Krzysztof Kłopotowski: Horribile dictu	120

ZAJĘCIA LEWICA

Trzy pokolenia — rozmowa pomiędzy Joschke Fischerem a André Glucksmannem	131
---	-----

KSIĄŻKI

Janusz Andrzejewski: Jak powstawała PRL	149
---	-----

O autorach	159
------------------	-----

ANEXS 33-42 — indeks autorów	161
------------------------------------	-----

Peter L. Berger

CZŁOWIEK ZACHODU: WYZWOLENIE I SAMOTNOŚĆ

U progu epoki nowożytnej spotykamy samotną postać, odbywającą dziwną podróż. To Don Kichot jadący przez pusty, nieurodzajny krajobraz (krajobraz monoteistyczny, przypominający inne pustynie, gdzie dziwne głosy przemieniają się do innych, samotnych ludzi). Badacze literatury mogą wciąż spierać się o to, czy Don Kichot był ostatnim człowiekiem średniowiecza, czy też pierwszą postacią czasów nowożytnych. Mamy prawo postrzegać go w tej podwójnej tożsamości oraz jako prototyp osobowości zachodniej. W swych subiektywnych normach i motywacjach Don Kichot reprezentował oczywiście świat średniowieczny, który w szybkim tempie stawał się nie do przyjęcia. Zarazem jednak był on zapowiedzią tych wszystkich samotnych postaci, które zrodziły świat nowożytny, – większość z nich to rycerze o smutnych obliczach, zdobywcy królów przestrzeni i umysłu, badacze i wynalazcy – a wszystkie siałone w oczach swych współczesnych (nieliczni na tyle szczęśliwi, że mieli u swego boku drepającego Sancho Panse). Powieść jest jednakże o Don Kichot jest obłąkany, oznacza patrzeć nań z zewnątrz. W don kichotowskim świecie zaniary jego wcale nie są szokowe. Są one raczej koniecznymi aktami posłuszeństwa wobec głosu, który

* *Partisan Review*, nr 4, 1985.

mówi tylko do niego (jak dajmonion mówił do Sokratesa, a sumienie do Lutra). Dla siebie samego Don Kichot nie jest obłąkany (choć od czasu do czasu może się zastanawiać, czy tak nie jest – jak Sokrates nie dowierzał głosowi swego dajmoniona, czy jak Luter, który pytał sam siebie: „Marny mnichu, kim jesteś, ty, który podważasz słowo papieża i cesarza?”) A jednak wiemy, że Don Kichot jest smutny. Smutek ten to owoc jego sytuacji: jest niezmiernie wolny i straszliwie samotny. I właśnie to nierozdzielne połączenie wyzwolenia i samotności czyni z Don Kichota prototyp osobowości Zachodu.

W spojrzeniu na historię zwodnicze jest zarówno wyolbrzymianie jak pomniejszanie specyfiki poszczególnych kultur lub epok. W swej istocie cała ludzkość jest jednością, a Zachód wytworzył jedynie odmianę uniwersalnego zjawiska (obserwator spoza galaktyki dostrzec może ledwie dostrzegalną zmarszczkę). Jeżeli twierdzimy, że ludzie są z natury swojej wolni, to muszą być oni wolni, przynajmniej potencjalnie, wszyscy i wszędzie. Samotność, ciekawość i wynalazczość można zapewne znaleźć we wszystkich kulturach (możemy przyjąć, że ogień wynaleziony został właśnie przez jednostkę samotną i ciekawą). Jednakże błędne byłoby pomijanie zasadniczych różnic, tłumaczących różnorodność dróg, którymi ludzkie istoty przebijają się przez historię. Oznaczałoby to bowiem uczynienie z historii strefy szarości. Sam fakt, że możemy w sposób zrozumiały mówić o *cywilizacji zachodniej* oznacza, iż ten szczególny obszar ludzkich czynów i znaczeń w sposób istotny różni się od innych całości, powiedzmy, w południowej czy wschodniej Azji. Centralnym elementem tej *zachodniej odrębności* jest – uważam – *autonomiczna jednostka*, zarówno jako pojęcie co jako rzeczywistość ludzkiego doświadczenia. Zjawisko to wyprzedza czasy nowożytne: jego korzenie tkwią we wczesnym okresie rozwoju kultury zachodniej, a wraz z nastaniem epoki nowożytnej uległo ono radykalnej zmianie. Można by twierdzić, że sama ta zmiana stanowiła ważny element w genezie rzeczywistości, którą znamy jako świat nowożytny. Jeśli tak, to nie jest truizmem wskazanie, że świat nowożytny zrodził się w Europie, a nie w Indiach, Chinach, czy gdziekolwiek indziej wśród licznych kultur ludzkości.

Wszystkie istoty ludzkie mają swoje *ja* i na tyle, na ile są zdolne do namysłu, stawiają pytania dotyczące natury owego *ja*. Zachód nie ma żadnego uprzywilejowanego statusu ani pod względem intensywności, ani głębi tych pytań. Biorąc tylko jeden przypadek spoza Zachodu, można by udowodnić, że pytań o naturę, ograniczenia i przeznaczenie *ja* stanowią jądro kilku tysięcy lat myśli hinduskiej, sięgając aż po bardziej spekulatywne fragmenty Rigwedy. Niemniej, jednostka autonomiczna w znaczeniu zachodnim stanowi bardzo szczególną odmianę tego ludzkiego *ja*, które możemy uznać za uniwersalnie obecne we wszystkich kulturach. Holenderski historyk Jan Romein postulował się wyrażeniem „wspólny wzorzec ludzki” (*common human pattern*) dla określenia zbioru jednolitych, ponadkulturowych cech, które nie są uniwersalne, ale szeroko rozpowszechnione. Zamierzał on ukazać szczególny charakter nowożytnej kultury Zachodu. W języku Romeina osobowość zachodnia wyraźnie odbiega od „wspólnego wzorca”: odbiega właśnie w swych cechach takich jak wyzwolenie i samotność – jednostka jako wolna w sobie i od siebie, daleka od wszelkich więzi zbiorowych, i z tego właśnie powodu – samotna, skazana na siebie samą, „wyalienowana”. Ważne jest, by zrozumieć, że szczególność tego zjawiska dostrzegali zarówno ci, którzy je wystawiali, jak i ci, co nad nim ubolewali. Ta właśnie cecha cywilizacji zachodniej zawsze uderza przybyszów, którzy po raz pierwszy stykają się z Zachodem. Z odrazą bądź z zaciekawieniem, większość Azjatów czy Afrykanów podczas pierwszej wizyty w kraju zachodnim (poza oczywistymi wrażeniami dotyczącymi materialnej strony życia wynikającej z rozwiniętej technologii) będzie pod wrażeniem zachodniego „indywidualizmu”, postrzeganego w jaskrawym przeciwieństwie do zbiorowych lub grupowych wzorców własnej kultury.

Różnica ta występuje bardzo wyraźnie w kwestii praw człowieka. Można śmiało przyjąć, że w każdym społeczeństwie istnieje jakieś pojęcie praw jednostki, tego co można lub nie można jej wyrządzić, bądź tego co do niej należy lub nie należy. W tym bardzo szerokim znaczeniu, rzymskie powiedzenie *sum cuique* jest powszechnie uznane. Gdzież jednak są granice *sum* w porównaniu z potrzebami a nawet prawami wspólnoty, do

Wtorek jednostka przynależy? Nowożytna tradycja filozoficzna i prawo w dziedzinie praw człowieka wywodzi się z Europy. Przez przypadek historii Powszechna Deklaracja Praw Człowieka ogłoszona przez Narody Zjednoczone, a uznana dziś także powszechnie przez faktycznie wszystkie państwa, ujęta jest w sformułowania i terminologię należące do tradycji Zachodu. Jednak w dyskusji z ludźmi spoza Zachodu staje się często oczywiste, że prawa jednostki interpretują oni w sposób znacznie mniej „indywidualistyczny”. Skłonni są do modyfikowania zachodniego pojęcia praw jednostki przez odniesienie do „wymiaru zbiorowego” (czyli praw bądź przez przypisanie równoważnych praw rozmaitym zbiorowościom (poczynając od rodziny, przez plemię, kaste i wspólnotę, aż po państwo). Sytuacja ta jest dodatkowo skomplikowana przez fakt, że zachodnia tradycja praw człowieka, z jej zakorzenieniem w specyficznym zachodniej antropologii filozoficznej, była i nadal jest krytykowana od wewnątrz kultury zachodniej za „nadmierny indywidualizm”. Najbardziej widoczną odmianą tej krytyki jest marksizm, z jego naciskiem na społeczną naturę człowieka. W żadnym jednak razie marksizm nie jest jedyną formą zachodniego samokrytycyzmu. Istnieją kolebki wywiny tak z prawa jak z lewa oraz bez żadnej wyraźnej orientacji politycznej (np. tak zwana kontrkultura). I podobnie jak są „konwertyci” na zachodni indywidualizm w Azji, tak są zwolennicy kolektywizmów azjatyckich na Zachodzie. W konsekwencji teza o poszczególnych cechach osobowości zachodniej: głoszona jest dziś zarówno w obrębie poszczególnych kultur, jak i pomiędzy nimi.

Wyjaśnianie osobowości zachodniej jest nieuchronnie przedsięwzięciem ogromnym, zwłaszcza jeśli uwzględnić sięgnięcie do jej różnorodnych korzeni historycznych. Nie mogąc tego tu uczynić, musimy wszakże określić zjawiska będące przedmiotem badania, co mamy na myśli, gdy mówimy o *jednostce autonomicznej*? Powinniśmy pamiętać, że nie mówimy tu jedynie o „idei”. Co prawda u korzeni zachodniej cywilizacji istnieje pojęcie indywidualnej autonomii – co miało ogromne skutki praktyczne. Idąc za interpretacją tego pojęcia przez Georges'a Sorela możemy powiedzieć, że stanowiło ono jeden z najpotężniejszych mitów nowożytnej historii Zachodu, wizję inspirującą re

wolucyjne przemiany w każdej sferze życia społecznego. Zatem ten mogą oczywiście badać historycy idei. Jednakże w sferze życia w jakimś stopniu idee mają konsekwencje praktyczne, nie mogą być dane jedynie jako idee. Nie jest tak, iż po prostu pewni ludzie (filozofowie, poeci, teoretycy prawa) *myśleli* o jednostce jako o autonomicznym podmiocie: znacznie więcej ludzi *doświadcza* siebie samych i innych jako jednostek autonomicznych. Doświadczenie to wyraża się w rozmaitych *instytucjach*, które z kolei doświadczamy jako obiektywnej rzeczywistości istniejącej poza umysłem jednostki. Przeto jednostka autonomiczna, doświadczająca tak psychologicznej jak społecznej rzeczywistości, jest czymś znacznie więcej niż „idea” (choć jest nią również). Mówiąc zwyczajnie, jednostka może zapomnieć o jakiejś idei lub ją zlekceważyć; nie może natomiast tego uczynić ze strukturą instytucjonalną swego społeczeństwa.

Oto kilka twierdzeń, próbujących wstępnie określić ideę: doświadczenie związane z wyrażeniem *jednostka autonomiczna*

1) *Jestem unikalny, ponad i poza wszelkimi cechami, jakie posiadają wspólnie z innymi, nawet tymi, do których najpełniej przynależę.* Stwierdzenie to wyraża przypuszczalnie podstawowe doświadczenie jednostki autonomicznej wobec, a w razie potrzeby *przeciwko* wszelkiej możliwej identyfikacji zbiorowej. Jest to stwierdzenie zarazem ontologiczne i etyczne. Ontologiczne, bowiem głosi, że wyjątkowość jednostki stanowi jej zasadniczą rzeczywistość; etyczne, gdyż zakłada, że wyjątkowość ta powinna być uznana przez wszystkich innych. Stanowi ono zatem zasadnicze założenie każdego (zachodniego) twierdzenia dotyczącego praw jednostki wobec wspólnoty.

2) *Posiadam zdolność działania w taki sposób, że to ja i tylko ja sam decyduję o moich czynach.* Mówiąc prościej: *Posiadam wewnętrzną zdolność do bycia wolnym.* Jest to teza hebrajska *par excellence*. I ona także ma swój aspekt ontologiczny i etyczny: głoszę moją wolność jako rzeczywistość mojej istoty, a zarazem domagam się prawa moralnego wyrażania tej rzeczywistości w działaniu. (Historycznie biorąc, twierdzenie, iż moje własne żądanie wolności musi się nieuchronnie upowszechnić, przewidywane znacznie później: jeśli domagam się wolności dla siebie, muszę przyznać tę samą wolność wszystkim ludziom.)

3) *Jestem odpowiedzialny za swoje czyny. Nie jestem odpowiedzialny za czyny innych; nikt poza mną nie jest odpowiedzialny za moje czyny.* Stwierdzenie to ma głównie charakter etyczny. Jego korzenie są jednocześnie hellenistyczne i biblijne. W obu przypadkach wywołało ono rewolucję moralną. Wyzwalało bowiem ludzi z niewoli moralnej tak w teraźniejszości (na przykład odpowiedzialność zbiorowa plemienia) jak wobec przeszłości (obciążenie rachunkami moralnymi własnych przodków).

4) *Najbardziej rzeczywiste jest dla mnie to, czym jestem w sobie samym sam dla siebie i na podstawie tej tylko rzeczywistości mogę odworzyć w moim umyśle rzeczywistość świata.* Stwierdzenie to, w przeciwieństwie do poprzednich, jest bardziej typowe dla czasów nowożytnych. Dotyka ono istoty tego, co w nowożytnej myśli zachodniej, od rewolucji kartezjańskiej w filozofii po narodziny powieści i pojawienie się nowoczesnej psychologii, nazwane zostało „zwrotem ku podmiotowi”. Ponad wszystko jest to twierdzenie epistemologiczne, które wszakże miało rozległe konsekwencje w sposobie doświadczania zarówno własnego ja, co i świata.

5) *Bez względu na prawa, które mogę posiadać jako członek wspólnoty, mam także prawa przysługujące mi jako unikalnej osobie; prawa te należy afirmować — jeśli to konieczne — nawet wbrew własnej wspólnoty.* Także i to twierdzenie w swej dojrzałej postaci ma w zasadzie charakter nowoczesny. Tkwi ono w sercu tradycji demokratycznej — pod względem filozoficznym, politycznym i prawnym; potwierdza prawa jednostki do odmienności, nie zaś do podporządkowania i to nie tylko w zapamiętywaniach (co głosili na przykład stoicy), lecz i w czynach.

6) *Jestem zdolny wybierać moje życie, mój świat i wreszcie moje własne ja i domagam się prawa do realizacji tej zdolności.* I to stwierdzenie ma różne korzenie, ale można by je nazwać amerykańskim *par excellence* (Ameryka jako szczególnie przypadkiem zachodniej nowoczesności). Odnosi się ono do czegoś znacznie więcej niż potoczne pojęcie *self-made man* (człowieka zawdzięczającego wszystko samemu sobie), chociaż i do niego także. Oznacza, że jednostka może, i zapewne powinna, rozstrzygać o tym tak ma żyć, w co wierzyć, a ostatecznie kim być. Jest to najbardziej radykalny, zaiste prometejski, etap rozwoju zachodniego indywidualizmu.



Są to stwierdzenia wstępne, ani ostateczne, ani też jedyne. Stanowią punkty orientacyjne empirycznego zjawiska – nie wyciecz, ale też nie mniej. Ważnym skutkiem tej refleksji jest nadanie konkretnej treści naszej intuicji, iż osobowość zachodnia ma cechy szczególne. I o każdym z powyższych stwierdzeń można powiedzieć, że odcina jednostkę od jej tła zbiorowego, czyniąc ją zarazem bardziej wolną i bardziej samotną. Istotnie, sama wizja jednostki jest tu coraz bardziej wizją samotności – jednostka ma być ostatecznie uznana i sądzona w swej niepowtarzalnej rzeczywistości. Jednostka ta, wedle słów Pawła Apostoła, nie jest ani Żydem ani poganinem, ani niewolnikiem ani człowiekiem wolnym, ani mężczyzną ani kobietą – lub mówiąc dokładniej, gdy on (czy ona) są tym lub tamym, jest to przypadkowym rezultatem urodzenia i życiorysu, nie sięgającym *ens realissimum* niepowtarzalności jednostki ukrytej w nich wszystkich. Paweł mówił oczywiście tylko o jedności wszystkich chrześcijan w ciele Chrystusa. Stąd wszakże niedaleko do nowoczesnego twierdzenia o jednostce, która posiada niezbywalne prawa dzięki swej niepowtarzalności – „bez względu na rasę, kolor skóry, czy wyznanie” – do której dodana została pewna liczba „przypadkowych odmienności” takich jak narodowość, płeć (czy też skłonności seksualne), wiek czy niezdolność fizyczna lub umysłowa. Wszystko to prowadzi do wyzwolenia, pojmowanego coraz pełniej – a zarazem do pogłębienia samotności.

Gdy mówi się, że powyższe twierdzenia określają zjawisko specyficznie zachodnie i *ipso facto* odchylenie od „wspólnego wzorca ludzkiego”, nie należy przez to rozumieć, że zjawisko to nigdzie nie ma swego odpowiednika. Bardzo niewiele zjawisk społeczno-historycznych cechuje taka niepowtarzalność. Pilni badacze zawsze będą zdolni znaleźć kogoś przypominającego Sokratesa w dawnych Chinach lub kogoś na podobieństwo Buddy w kolonialnej Nowej Anglii. Jeśli nic to ludzkie naprawdę nie jest mi obce, wówczas muszę być otwarty na możliwość, że wszystko, co ludzkie można znaleźć w bardzo odmiennych miejscach. Tutaj jednak mamy do czynienia z agregatami. Innymi słowy, wszystko (czy też prawie wszystko) można znaleźć

wszędzie, ale w różnej kombinacji. Szczególny charakter zachodniego indywidualizmu tkwi w częstotliwości i w centralnym miejscu, jakie te cechy zajmują w rozwoju Zachodu. Skłonni byłibyśmy twierdzić, że ów szczególny agregat jest rzeczywiście wyjątkowy i stanowi wyraźne odchylenie od całego wachlarza znanych kultur człowieka.

Jakie są tego źródła? Z samego charakteru takiego pytania oraz ze zmiennych losów wiedzy historycznej wynika, że nie może być tu ostatecznej odpowiedzi. Wiemy jednak, w jakim kierunku patrzeć. Korzenie zjawiska znajdują się we wschodnim rejonie Morza Śródziemnego, w odrębnych, ale w końcu połączonych doświadczeniach starożytnej Grecji i dawnego Izraela. Musiało się coś wydarzyć, nawet jeśli nie możemy być pewni co to było, co skłoniło niektórych wcześniejszych rzeźbiarzy greckich do oddzielenia postaci od tła fryzu i postawienia ich oddzielnie, w wolności i samotności. Istnieje pewna ukryta nić łącząca tę artystyczną rewolucję z postacią Sokratesa, posłusznego swemu wewnętrznemu głosowi nawet wbrew zbiorowej mądrości wspólnoty. Rozum uzurpował sobie rolę przeznaczenia i, idąc za głosem rozumu, ludzie (początkowo bardzo nieliczni) stawali się autonomiczni – w dosłownym znaczeniu tego greckiego słowa: zaczęli żyć wedle swego własnego prawa. To samo rozumienie autonomii stanowiło istotę demokracji greckiej (wciąż ograniczonej do niewielu osób) i skłoniło Greków do obrony przed potęgą rzymskiego imperium. Tak długo jak idea autonomii trwa w ludzkich umysłach, maraton będzie wciąż powtarzaną bitwą.

Nie możemy też na pewno wiedzieć, co właściwie wydarzyło się gdzieś na półpustynnym obszarze starożytnego Bliskiego Wschodu, gdy rozproszone plemię Semitów odkryło dziwnego boga, którego nie łączyła z nimi więź krwi i którego prawo (tym razem autonomia boża, a nie autonomia ludzkiego rozumu) zerwało archaiczne więzi między człowiekiem a bogami. I tu także przeznaczenie zostało zniesione, chociaż w zupełnie odmienny sposób. Izraelowi zakazane zostały wszelkie rytuały pocieszenia, dzięki którym jego sąsiedzi pozostawali w łączności z wszechogarniającym żywym kosmosem. Izraelici nie mieli wielkiego zamiłowania do sztuki graficznej, brak więc było samotnych, wy-

chodzących z fryzów postaci. A jednak głębokie podobieństwo do owego symbolicznego wyzwolenia możemy dostrzec w poszczególnych postaciach hebrajskiej Biblii, które samotnie stoja przed Bogiem. Pomyślmy o dramatycznym spotkaniu króla Dawida z Natanem, prorokiem owego Boga, i o słowach Natana potępiających Dawida za morderstwo męża Batszeby: *Ty jesteś tym człowiekiem*. Nie jest, myślę, nadużyciem sparafrazowanie tych słów: *Ty jesteś człowiekiem*. Natan bowiem, w przeciwieństwie do całej religijnej i politycznej kultury starożytnego Bliskiego Wschodu mówił, że Dawid, tak jak każdy inny człowiek, jest w pełni odpowiedzialny za swe czyny i nie może uniknąć odpowiedzialności, ubierając się w magiczny płaszcz królewski. Raz jeszcze, w kontekście odmiennym a jednak dziwnie analogicznym do helleńskiego, samotna jednostka ukazana jest nam w swej wolności.

Trzeba podkreślić, iż odnajdywanie korzeni zachodniego indywidualizmu w tym starożytnym gruncie nie oznacza, iż Sokrates, Dawid czy ktokolwiek z im współczesnych był człowiekiem nowoczesnym. Nigdy nie powinniśmy rzutować teraźniejszości w przeszłość; uprawianie historii polega w znacznej mierze na opieraniu się tej zawsze obecnej pokusie. W tym szczególnym przypadku, ludzie starożytnych Aten czy biblijnej Jerozolimy w porównaniu z dzisiejszymi ludźmi Zachodu byli zdecydowanymi kolektywistami. Nie jest zatem łatwe dla współczesnego człowieka uchwycenie zbiorowego charakteru greckiego *polis* czy izraelskiego pojęcia Przymierza. Musimy jednak szukać korzeni. A korzenie autonomii jednostki, jak to dziś wiemy, znajdują się zupełnie wyraźnie na przeciwległych wschodnich wybrzeżach Morza Śródziemnego. Wątki lub motywy, które tam zostały zapoczątkowane, rozwijały się przez wiele stuleci. W ciągu tego procesu podlegały oczywiście niezliczonym przeobrażeniom i przemianom. Równie jasne jest, powiedziałbym, że proces rozwoju rozpoczął się wówczas, gdy tradycje helleńskie i izraelskie spotkały się w chrześcijaństwie. To chrześcijańska synteza zrodziła cywilizację zachodnią, a chrześcijańska wersja autonomii jednostki towarzyszy nam po dzień dzisiejszy, chociaż bardzo często w zsekularyzowanej postaci.

Pomińmy tu fascynujące losy tego zjawiska w średniowiecznej Europie. Zarówno hellenistyczne jak izraelskie elementy chrześcijańskiej syntezy ponownie wypłynęły ze szczególną siłą w czasie Odrodzenia i Reformacji. Te dwie rewolucje przyniosły narodziny nowego świata. Spowodowały one także typowy dla nowoczesności dramat wyzwolenia i samotności, tak na poziomie idei jak i ludzkiego doświadczenia. Nieubłagane sumienie i bezlitosny rozum stają się głównymi czynnikami autonomizacji. Gdybyśmy szukali prototypowych postaci dla każdego tematu, natychmiast przychodzi na myśl Luter i Machiavelli. Na poziomie idei dokonała się, wedle trafnego sformułowania Arnolda Gehlena, *subiektywizacja* nowoczesnego człowieka – w filozofii (poczynając od kartezjańskiego *cogito*), w moralności i myśli politycznej (oświeceniowe wyzwolenie umysłu), w nowych naukach o człowieku (poczynając od *Scienza nuova* Vico) oraz wrażliwości estetycznej i literackiej nowożytnego Zachodu. Idee te wszakże nie rozwijały się w platońskim niebie nie tkniętym przez doczesne siły gospodarki i społeczeństwa. Na poziomie doświadczenia, idee te nieustannie znajdowały się we wzajemnym oddziaływaniu z wszelkiego rodzaju rewolucjami – technologicznymi, ekonomicznymi, politycznymi i społecznymi – które przekształciły sytuację człowieka w ciągu ostatnich kilku stuleci. A każda z tych rewolucji miała zarazem wpływ wyzwalający i wyobcowujący.

Jeżeli chodzi o marksowskie pojmowanie terminu *alienacja*, musimy też wyraźnie określić to, czego Marks nie zrozumiał (nie umniejsza to roli Marksa jako jednego z twórczych myślicieli naszej epoki). Dokonane przez Marksa przesunięcie pierwotnie „idealistycznego” heglowskiego terminu na grunt „materializmu” pozostaje wielkim osiągnięciem intelektualnym. W jego rezultacie *alienacja* staje się pojęciem zasadniczo socjologicznym, umożliwiającym badanie go w konkretnych warunkach instytucjonalnych. Natomiast główny przedmiot niezrozumienia ma u Marksa charakter społeczno-historyczny. Kapitalizmowi, będącemu ważnym, ale tylko jednym ze składników nowoczesności, przypisał to, co winno być przypisaną całemu pojęciu nowoczesności. Miał rację, że kapitalizm prowadził do wyobcowania, wypychając człowieka ze wspólnoty w samotność. i

do doświadczania świata społecznego jako obcej rzeczywistości. Jednak w tej „alienującej” mocy kapitalizm jest tylko jednym z wyrazów nowoczesności – każda inna nowoczesna instytucja ma tę samą zdolność. Dotyczy to zwłaszcza nowoczesnej technologii, nowoczesnego miasta oraz (co najważniejsze, jak uczył nas Max Weber) nowoczesnej biurokracji. Niezrozumienie przez Marksa tej kwestii miało oczywiście daleko idące konsekwencje historyczne w rozwoju marksizmu. Znajduje się ono w centrum wszystkich utopii socjalistycznych. Niezrozumienie to ma szeroki i tragiczny zasięg. Jednakże istnieje jeszcze bardziej podstawowe niezrozumienie w marksowskim użyciu pojęcia *alienacja*, a mianowicie na poziomie antropologii filozoficznej: Marks nie rozumiał, że wyobcowanie i wolność stanowią dwie strony tego samego medalu. Nie może być wyzwolenia bez kosztu *alienacji*. Nie tu miejsce na rozwinięcie tej kwestii. (Uczył to Arnold Gehlen w pracy *Über die Geburt der Freiheit aus der Entfremdung*, opublikowanej po raz pierwszy w 1952 roku.) Stwierdźmy tylko, że nie mogę być uważany za wolnego tak długo, póki jestem przymuszony zbiorowymi strukturami mojej wspólnoty (owym *fryzem*), bowiem w tych warunkach moimi działaniami od początku do końca rządzi przypadek mych narodzin; przypadek ów staje się faktycznie moim przeznaczeniem. Nie mogę wyzwolić się z tej zbiorowej niewoli, nie zapłaciwszy bardzo wysokiej ceny samotności, ponieważ (i tu Marks miał zasadniczo rację) człowiek jest istotą społeczną i bardzo trudno jest mu przeciwstawić się samotnie swej wspólnotie. To drugie niezrozumienie marksowskie jest jeszcze poważniejsze niż pierwsze: pomieszczenie *alienacji* kapitalistycznej z szerszą, właściwą całej nowoczesności wyjaśnia, dlaczego utopie socjalistyczne wciąż spotykają w praktyce niepowodzenia. Niemożność uchwycenia intymnego związku wyobcowania z wolnością wskazuje, dlaczego utopie te są wewnętrznie sprzeczne nawet na poziomie myślowym.



Widzimy wyraźnie, jak na początku epoki zwanej zwyczajowo *nowożytną* pojawia się szereg postaci charakterystycznych dla

nowoczesnej osobowości Zachodu. Idą jedna za drugą i uwypuklają coraz to nową stronę zjawiska: badacz czy to w przestrzeni, czy też w sferze umysłu, zdobywca nieznanych ziem, Vasco da Gama lub Kartezjusz, zawsze będący wcieleniem bliźniaczych wątków Don Kichota: wolności i samotności. A nieco później postać znacznie bardziej prozaiczna, lecz nie mniej znacząca pod względem konsekwencji historycznych i uwydatniająca inną stronę tych samych wątków – przedsiębiorca, zdobywca rynku. W ścisłym związku z przedsiębiorcą pojawia się obywatel, ponad wszystko wcielenie motywu wolności – posiadacz praw (*les droits de l'homme et du citoyen*), sprawca rewolucji. Przedsiębiorca i obywatel, niekiedy razem a niekiedy oddzielnie, są czynnikami dwóch najpotężniejszych przeobrażeń nowoczesnej epoki: „twórczej destrukcji” kapitalizmu oraz wciąż nie kończącej się rewolucji francuskiej. Następnie pojawia się postać, będąca ucywilizowaną modyfikacją przedsiębiorcy i obywatela: uszlachcony mieszczanin (*bourgeois gentilhomme*), nowy wzorzec cnót rodzinnych i obywatelskich, znajdujący wyraz w mieszczańskie rodzinie z jej zniuansowaną równowagą wolności i odpowiedzialności, indywidualności i wspólnoty. Za nim, z początkiem XIX wieku, wkracza następna postać – „bohater artysta”, buntujący się przeciwko mieszczańskiemu społeczeństwu i dążący do realizacji bardziej szalonej i rzekomo pełniejszej wolności. Do tej listy można by zapewne dorzucić bohatera egzystencjalnego, którego bunt jest jeszcze pełniejszy niż artystycznej egzanerii, a którego można obrazowo opisać za pomocą niektórych formuł filozofii egzystencjalnej: *der Einzelne*, ktoś kto „wskakuje” w wiarę, jednostka zupełnie samotna, która doświadcza siebie samej jako „rzuconej” w świat i „skazanej na wolność”. Przynajmniej na poziomie idei można powiedzieć, że egzystencjalizm stanowi najbardziej skrajne sformułowanie bliźniaczych motywów wyzwolenia i samotności.

Patrząc na te postaci, rodzą się nieuchronnie trzy pytania. Pierwsze dotyczy ich historycznych źródeł i rozwoju: skąd pochodzą i dlaczego rozwinęły się właśnie tak, a nie inaczej? Jak wskazaliśmy powyżej, problemu tego nie należy ujmować jedynie w kategoriach historii idei, ale także historii ogólnej, w ramach której idee powstają, nabierają wiarygodności i ulegają

instytucjonalizacji. Prowadzi to naturalnie do częściowo pokrywającego się pytania: jakie są warunki społeczne, w których takie postaci mogą wiarygodnie istnieć? Bądź też formułując ostrzej: jaka jest instytucjonalna forma autonomii jednostki? Jest to oczywiście problem, który najbardziej zainteresuje badaczy nauk społecznych. I po trzecie, istnieje problem prawdy: czy postaci te pozwalają nam na ważny i przekonujący wgląd w ludzką kondycję, czy też są patologicznym odchyleniem? Każda próba odpowiedzi na to ostatnie pytanie będzie musiała odnieść układ historyczny i społeczno-psychologiczny do ponadczasowych pytań o naturę człowieka, a więc do sfery antropologii filozoficznej.

Badacz problemów społecznych próbujący zająć się drugim pytaniem porusza się po obszarze, do którego roszczą sobie prawo także historyk i filozof. Nie mogąc zostać żadnym z nich, musi on – jeśli chce uniknąć powierzchowności – wykonywać swą własną pracę w postępującym dialogu z historią i filozofią. Od samego początku takiego przedsięwzięcia badacz społeczny staje wobec wielkiego paradoksu: *autonomia indywidualna stanowi w swej istocie wyzwolenie od przymusów społecznych; zarazem jest ona konstrukcją społeczną*. Innymi słowy paradoks polega na tym, że *wolność określona jest społecznie*. Nie trzeba dodawać, że ów paradoks rodzi kilka kłopotliwych problemów filozoficznych. Opiszemy jednak ten paradoks w kategoriach odnoszących się do jednostki – każdego zwykłego człowieka. Doświadczam siebie jako wolnego i dążę do realizacji tej wolności w moim życiu. A jednak wiem, że doświadczenie to nie przyszło do mnie *ex nihilo*; zostało raczej do mnie doprowadzone poprzez innych, którzy nie tylko mi o nim powiedzieli, ale przeżyli to doświadczenie na moich oczach. *Uczyłem się wolności od innych*; proces socjalizacji, któremu podlegałem, opierał się na wartościach i poczuciu tożsamości zbudowanych na doświadczeniu wolności. W tym sensie, bez względu na ...wile ekstazy i podejmowane decyzje (o „wskakiwaniu”) w moim własnym życiorysie, moje doświadczenie wolności zależne jest również od przypadku moich narodzin. Przyjmijmy, że ze swej natury wszyscy ludzie zdolni są do wolności, a może nawet w głębi swego istnienia są wolni. Jednakże różnią się pod względem

szans realizacji tej wolności w życiu, a różnica ta raz jeszcze poważnie zależy od przypadku narodzin. Pozostawmy na boku genetyczne i biologiczne skutki tej zależności – czy, mówiąc inaczej, mojej mądrości w wyborze mych rodziców (moje szanse realizacji wolności zależą w znacznym stopniu od mojej inteligencji, sił witalnych, od uniknięcia paraliżujących chorób itd.) Społeczne wymiary tej zależności są same w sobie potężne. I tak mogę zrealizować moją wolność łatwiej, żyjąc w jednym kraju niż w innym, należąc do takiej a nie innej klasy, itd. Innymi słowy: *Istnieje społeczna mapa wolności*. Ważnym przedsięwzięciem społeczno-naukowym jest wypełnienie tej mapy pewnymi użytecznymi współrzędnymi empirycznymi (tak, bym znalazł moje położenie, a także bym miał się czym kierować, wybierając sposób jego zmiany, gdybym jej pragnął).

Wszystkie postaci, które właśnie przed nami przedfilowały, mogą, przynajmniej w zasadzie, zostać umieszczone na takiej społecznej mapie. Tylko w pewnych warunkach jednostki mogą mieć rozsądne szanse, by stać się takimi postaciami. Vasco da Gama urodzony w odosobnionym plemienu neolitycznym mógłby marzyć, by pójść zobaczyć, co leży poza górami znaczącymi granice plemienu, ale prawdopodobnie nikt nie wiedziałby o tym marzeniu, a co najważniejsze, on sam by nie poszedł. W społeczeństwie, w którym zakazana jest inicjatywa gospodarcza, przedsiębiorca staje się, powiedzmy, przebiegłym kapłanem bądź biurokratą-manipulantem; w sytuacji, która nie pozwala na żadną zmianę polityczną, rewolucjonista staje się, na przykład, pełnym inwencji dekoratorem wnętrz bądź maniakiem seksualnym itd. Ta ogólna intuicja musi teraz ulec konkretyzacji w kategoriach instytucji ekonomicznych, politycznych i kulturalnych. Otóż istnieje instytucjonalna matryca autonomii indywidualnej, zawierająca instytucje przynajmniej w tych trzech sferach ludzkiego społeczeństwa. Jak już wskazaliśmy (a co niedawno uczynili bardziej szczegółowo Daniel Bell i Michael Novak), zasadniczymi składnikami tej matrycy są kapitalizm, demokracja oraz to, co często zwie się kulturą mieszczańską. Gdy związek tych instytucji z autonomią indywidualną jest wyraźniej określony, wówczas powstaje rodzaj mapy społecznej.

Jednak w naukach społecznych pytanie to można odwrócić. Poprzednio przygląśmy, że człowiek określony jest przez swe położenie społeczne. Założenie to jest uzasadnione. Jednakże na różne sposoby, nad którymi nie możemy się tu rozwodzić, istoty ludzkie nie są zwykłymi marionetkami. Są rzeczywiście określone swym położeniem społecznym, ale z kolei same oddziałują na społeczeństwo. Można tu użyć terminu określającego związek między człowiekiem a społeczeństwem jako dialektyczny. Zatem więc wymienione postaci również nie były biernym odbiciem swego środowiska, lecz świadomie stały się aktywnymi podmiotami tam, gdzie się znalazły: działały indywidualnie, ale tworzyły także większe czy mniejsze grupy społeczne – klasy, partie, itp. Możemy teraz za Maxem Weberem postawić pytanie: Które grupy społeczne były nosicielami (*Traeger*) autonomii indywidualnej? Były nimi mieszczaństwo, duchowieństwo protestanckie, pedagodzy, misjonarze i wiele innych zbiorowości. Słowo „nosiciel” (raczej trafnie) sugeruje proces o charakterze epidemiologicznym. Pomyślmy zatem o autonomii indywidualnej jako o chorobie (tak właśnie widzą ją jej krytycy zachodni i spoza Zachodu): kto „roznosi” tę chorobę z miejsca na miejsce i jakie są mechanizmy infekcji? Podobnie jak w przypadku choroby, większość „nosicieli” nawet nie zdaje sobie sprawy z tego, co czynią. I tak wcześnie reformatorzy protestancy, głosząc swą szczególną wersję chrześcijańskiej tradycji, nie mieli z pewnością na myśli wyzwolenia jednostki w jego późniejszym znaczeniu – niemniej zasiali ziarno. Dobrani gangsterzy i ludzie wczesnego kapitalizmu w jeszcze mniejszym stopniu zamierzali położyć ekonomiczny fundament pod demokrację – co niemniej uczynili. Bardzo dobrze rozumiał to Max Weber i wyraził w pojęciu niezamierzonych skutków ludzkich działań. To ważne pojęcie należy również zastosować przy sporządzaniu naszej mapy. Nie bardziej myślącego niż badanie historii wolności jedynie w świetle działań tych, którzy byli jej zwolennikami bądź twórcami. (Popał to również Marks pomimo niezrozumienia rozmaitych innych kwestii. Tak zza Webera jak zza Marksa wyłania się także trafne heglowskie pojęcie *chytrości rozumu*.)



Powróćmy raz jeszcze do Don Kichota. Porusza nas samotność i kruchość tej postaci. W powieści Cervantesa historia kończy się, gdy Don Kichot rezygnuje ze swej obłąkanej pogoni za niemożliwym wyzwoleniem. Powraca na łono wspólnoty, zawsze gotów przyjąć błędnych rycerzy mówiąc: *Niech Bóg wam przebaczy, przyjaciele, bowiem zrabowaliście mi moją najdroższą egzystencję i najbardziej zachwycającą wizję, jaką człowiek kiedykolwiek ujrzał i posiadał. Teraz faktycznie wiem stanowczo, że przyjemności tego życia mijają jak cień i sen.* Spójrzmy na Don Kichota jako na metaforę wolności, a na słowa te jak na przejmujący opis możliwości autonomii indywidualnej w świecie.

Na każdym poziomie, na którym staramy się zrozumieć ten problem, uderza nas nietrwałość autonomii indywidualnej czy też kruchość wolności. Historycznie biorąc, jakże łatwo jest dostrzec *przypadki*, od których zależy jej pojawienie się i przetrwanie. Przypuśćmy, że pod Maratonem zwyciężyli Persowie, a Izraelici wyginęli na pustyni. Jedną z najbardziej niemądrych myśli współczesnych jest przekonanie, iż z ideami nie można walczyć bronią. Otóż można i wciąż na nowo w historii nie tylko idee, ale całe sfery ludzkiego doświadczenia powiązane z tymi ideami są niszczone brutalną przemocą. Gdzież jest dzisiaj dziedzictwo albigensów (nie tylko zbiór idei, ale cała tętniąca życiem ludzka kultura?) I gdzie mogłoby być, gdyby nie krucjata przeciwko Langwedocji? Nawet język uległ zagładzie! Ta sama nietrwałość isianieje na poziomie analizy filozoficznej: gdy analizuje się jeden zbiór wyznaczników przyczynowych po drugim, gdzież jest *przestrzeń* dla wolności? Klasyczny wyraz tej wewnętrznej trudności stanowi kantowskie pojęcie antynomii wolności. Jest z pewnością dyskusyjne, czy takie rozwiązanie trudności przetrwa próbę czasu.

Nie trzeba dodawać, że ta sama nietrwałość, w najbardziej konkretnym sensie empirycznym, odnosi się do autonomii indywidualnej istniejącej w konkretnych społeczeństwach. Zmieńmy strukturę instytucjonalną trochę tu, trochę tam, a niebawem realizacja autonomii indywidualnej jako doświadczenia – i w końcu jako idei – stanie się niemożliwa. Spoglądając na świat

dzisiejszy, nie jest z pewnością fantazją obawa, że wolność może „przebrać jak cień i sen”. Osobowość zachodnia i dramat jej wyzwolenia może równie dobrze okazać się epizodem w ludzkich dziejach, który należy zarejestrować (jeśli w ogóle zapamiętać) jako dziwaczne odchylenie. Wątpię, czy „Wspólny kodeks” może raz na zawsze potwierdzić się w swym kolektywizmie, a struktury instytucjonalne, które umożliwiły autonomię indywidualną mogą ulec zniszczeniu (rozpaść się) i nigdy się już nie pojawić – podobnie jak zniknęły na dobre instytucje niezłomnych innych kultur człowieka. Postaci o indywidualnej autonomii (jeśli w ogóle zachowają się w pamięci) staną się wtedy duchami historii – jak *perfecti* z Albi, potężni koczownicy z Azji Centralnej, bądź myśliwi z epoki kamienia łupanego.

Historia nie jest procesem nieublaganym, lecz serią wielkich działań. Autonomia jednostki nie była koniecznością historyczną. Nie musi też zniknąć. Dla tych przeto, którzy wierzą w jej wartość, zadanie zrozumienia tego zjawiska prowadzi ku zagadnieniom politycznym.

Peter L. Berger

Przełożył J.G.

NAKLADEM ANEKSU

Lészek Kołakowski
CZY DIABEŁ MOŻE BYĆ ZBAWIONY
i 27 INNYCH KAZAŃ
 poświęconych kulturze, chrześcijaństwu,
 socjalizmowi i Polsce

W TOMIE M.III.: Szukanie barbarzyńcy, Młot i ciska, Formula miedzi i nos Kleopatry, Intelakualizm, O tak zwanym kryzysie chrześcijaństwa, Odwet sacrum w kulturze świeckiej, Diabeł, Samozagłada otwartego społeczeństwa, Wolność i wolność, Marksistowskie wyzwanie stalinizmu, Ludobójstwo i ideologia, Czy o diabła i bezmadziejności, Sprawa polska, O nas samych i o świecie

Stf 320

Cena Fr 50 (Sf 514 00)

EUROPA I KULTURA *

Czym jest Europa? Czym jest kultura? Oto dwa pytania, którym poświęcam moje wystąpienie, pragnąc naszkicować co najwyżej kilka elementów odpowiedzi.

Na początek uwaga historyczna. Przez ostatnie trzy dziesięciolecia Europa była wyłączona z pola uwagi francuskiej inteligencji. Gdy mówiło się o wspólnotie europejskiej, to tylko w znaczeniu ekonomicznym i politycznym Wspólnego Rynku. Problem ten mobilizował polityków, ekspertów, technokratów. Za wyjątkiem nielicznych, nie słuchanych i pozostających na marginesie postaci, intelektualiści problemem tym w ogóle się nie interesowali.

Skąd ta obojętność? Z dwóch powodów historycznych, jak mi się wydaje: Hitler i proces dekolonizacji. Hitler, jak wiemy, chciał zbudować nowy porządek europejski. Zamiarem jego by-

* Poniższy tekst został wygłoszony podczas sympozjum, w którym wzięła udział grupa wybitnych pisarzy z obu części Europy i ze Stanów Zjednoczonych, zwołanego w prywatnym mieszkaniu w Budapeszcie w dniach 15-18 października 1985 r. z inicjatywy International Helsinki Federation for Human Rights. Dyskutowano o „cenzurze i autocenzurze”, o „pisaniu na emigracji”, „przynależności etnicznej w literaturze”, „przyszłości kultury europejskiej”.

Sympozjum odbywało się równoległe do oficjalnych obrad Europejskiego Forum Kultury, które zgromadziło delegacje państw, sygnatariuszy umów helsińskich

ło zachowanie etnicznej czystości Europy, wolnej od trucizny zaszczerpionej przez Żydów. Posuwając do maniackalnej skramności wielki sen indoeuropejski, w imieniu aryjskiej Europy wypowiedział wojnę semickiemu barbarzyństwu. Nie osiągnąwszy celu, skompromitował samą ideę Europy w oczach intelektualistów, którzy doznali cierpienia w wyniku jego zbrodniczego szaleństwa i którzy przetrwali jego upadek.

W eseju Jean-Paul Sartre'a *Czym jest literatura?* (napisanym w 1947 roku) znajduje się bardzo znamienity passus, w którym bada on spowodowane wojną przeobrażenia sensu i wartości pewnych wyrazów. Niewinne i abstrakcyjne przed okupacją nazistowską słowo *kolaboracja* nabrało ujemnego znaczenia, zyskało złą sławę. I Sartre dodaje:

„Słowo Europa odnosiło się do jedności geograficznej, gospodarczej i historycznej starego kontynentu. Dzisiaj wydziela odór germanizmu i służalczości”.

W imię Europy etnicznej Hitler pragnął zniszczyć jej tradycję humanistyczną. Nie udało mu się (choć choć niewiele brakowało), ale w sposób paradoksalny spowodował odwrócenie się większości intelektualistów od tej tradycji, obciążając samo słowo *Europa* rasistowskimi i agresywnymi skojarzeniami.

Dekolonizacja zaostrzyła jeszcze tę tendencję. Gdy kraje Trzeciego Świata poczęły walczyć o swoją niezależność, przedstawiały Europę jako siłę imperialistyczną, posługującą się humanizmem dla ukrycia swej żądzy władzy. Odtąd stanąć po stronie uciskanych oznaczało automatycznie zająć postawę antyeuropejską. Istniała zasadnicza niezgodność między lewicą a Europą, bowiem w międzynarodowej walce klas Europa stała się synonimem ucisku. I znów Sartre we wstępie do *Damnés de la Terre* Franza Fanona opisuje w sposób najbardziej brutalny, ale też najbardziej wyrazisty, nieodwołalny upadek europejskiego humanizmu:

„Trzeba wpiery spojrzeć na ten nieoczekiwany spektakl, jakim jest strip-tease naszego humanizmu. Oto on zupełnie nagi, niepiękny: to tylko fałszywa ideologia, wyszukane uzasadnienie grabieży; jego delikatność i wykwinność stanowią usprawiedliwienie naszych agresji (...) Dzisiaj tuby-

lec ujawnia swoją prawdę i zarazem nasz tak zamknięty klub ukazuje swoją słabość: należała do niego ni mniej ni więcej tylko mniejszość. Gorzej: ponieważ inni stają się ludźmi przeciwko nam, okazuje się, że jesteśmy wrogami rodzaju ludzkiego: elita ujawnia swą prawdziwą naturę gangu. Nasze drogie wartości tracą skrzydła; patrząc na nie z bliska, nie znajdziemy ani jednej, która nie byłaby splamiona krwią (...) Sami widzicie, to koniec, Europa przecieka ze wszystkich stron”.

W tym tkwi podstawowe źródło nieporozumień między intelektualistami francuskimi i, szerzej, zachodnimi a tymi, którzy żyją pod jarzmem sowieckim. Zgłoszenie powstania węgierskiego w 1956 roku i inwazja Pragi w 1968 spotkały się w Europie z potępieniem, ale Czesi i Węgrzy nie zostali poparci jako Europejczycy dopominający się o swą europejską tożsamość, lecz jako lud uciskany, będący ofiarą totalitaryzmu. W tej epoce owe dwa pojęcia *Europejczyka* i *uciśnionego* były przeciwstawne. Nie mogła istnieć Europa uciśniona – byłoby to określenie sprzeczne wewnętrznie. Dlatego to podczas gdy cały świat niepokoił się o przyszłość Czechów i Węgrów, nikt niemalże nie słuchał tego, co mieli oni do powiedzenia o znaczeniu swej walki. Istniała solidarność z oporem wobec ucisku, ale nie pojmowano stawki tego oporu, a mianowicie przetrwania Europy w tych krajach.

Dzięki takim pisarzom jak Miłosz, Kundera, Kołakowski, a spośród uczestników naszej dyskusji György Konrad i Danilo Kiš, nieporozumienie stopniowo się zaciera. Wśród intelektualistów Zachodu rozpoczęła się rehabilitacja pojęcia Europa.

Obecnie jednak musimy rozstrzygnąć (a sądzę, że jest to sprawa zasadnicza), jakiej idei Europy bronimy: idei wypracowanej przez Spenglera w *Upadku Zachodu*, czy też wyrażonej przez Juliana Benda w *Przemówieniu do narodu europejskiego*.

Te dwa nazwiska winny być odczytane jako symbole: pierwsze romantycznego, drugie humanistycznego podejścia do kultury europejskiej. Dla Spenglera, Europa jest pewną kulturą, którą określa on zgodnie z tradycją romantyczną powstałą w Niemczech wraz z Herderem, jako niepowtarzalnego ducha, swoisty charakter, duszę, *Geist*, obecny we wszystkich działaniach danej wspólnoty. Wedle tej romantycznej tradycji, wzyw-

stko co się czyni, wyraża, świadomie bądź nieświadomie, kulturę, do jakiej się przynależy: artysta lub myśliciel są naturalnymi rzecznikami grupy, w której się urodzili.

Natomiast dla Benda tym, co określa Europę, jest nie tyle styl europejskiego życia, ile różnica, przepaść, zachowana i utrzymywana, między kulturą a *Volksgeist*. Kultury nie należy nigdy utożsamiać z duchem narodu, wspólnoty czy kontynentu. Kultura bowiem to autonomiczne pole istnienia. To nie rzecznicy, ale jednostki zamieszkują świat literatury.

Pod osłoną dwóch znaczeń tego samego słowa – *kultura* – ścierają się dwie filozofie. Dla filozofii romantycznej człowiek jest wyrazem zbiorowości, do której należy. „Ja” nigdy nie może przeciąć więzi łączących go z „my”: kultura jest mamką, od której chęć ucieczki byłaby absurdem. Hipolit Taine nadał temu estetycznemu *credo* postać ostateczną: im doskonalszy artysta, tym bardziej narodowy. Dla drugiej filozofii istnieje autonomia ducha, a ;wórczość artystyczna, podobnie jak i spekulacja teoretyczna, dowodzi, że człowiek może przekroczyć kontekst historyczny i geograficzny, w jakim żyje i który jest źródłem jego natchnienia. Benda pisze:

„Jeśli odpowiadacie, że nie wierzycie w autonomię ducha, że wasz duch nie może być niczym innym niż pewnym aspektem waszego bytu, wówczas oznajmiam wam, że nigdy nie zbudujecie Europy. Bowiem byt europejski nie istnieje”.

Benda napisał swą książkę w roku 1933, gdy Hitler doszedł w Niemczech do władzy i wiemy, co kosztowała Europę wiara w byt europejski, czyli triumf tradycji romantycznej nad humanistyczną. Tendencja ta zrodziła się pod koniec XVIII wieku z niemieckiego buntu przeciwko francuskim filozofom Oświecenia. Ten sam dramat rozgrywa się ponownie dzisiaj na o wiele większą skalę w wyniku buntu narodów pozaeuropejskich przeciwko Zachodowi. Gdy czyta się na przykład niedawne rezolucje UNESCO, można rozpoznać płomienistą filozofię romantyzmu ujętą w styl biurokratyczny. Dla UNESCO kultura to *Volksgeist*. Kultura nie istnieje poza tym, co zwie się dziś kulturą tożsamościową. Rolą państwa i organizacji międzynarodowych jest słać wielość kulturowych tożsamości i wzmacniać każdą z

nich. Innymi słowy, twórczość, wolność, niezawisłość – wszystkie te cechy zostały przeniesione z jednostki na jej wspólnotę. Kultura i autonomia stały się atrybutami zbiorowości.

Tę romantyczną filozofię podzielają państwa marksistowskie i fundamentalistyczne: jedne i drugie gwałcą wolność jednostki w imię wspólnoty. Jedne i drugie nie wierzą w autonomię ducha, przeciwnie, sądzą, że nie może on być niczym innym jak tylko jednym z aspektów bytu definiowanego bądź to w kategoriach klasowych, bądź religijnych.

Czym jest Europa? Czym jest kultura? Sądzę, że możemy teraz naszkicować odpowiedź. Europa jest pewną ideą kultury, którą można określić słowami: autonomia ducha. Ideę tę kwestionowano w samej Europie. Dziś zwalczana jest od zewnątrz. Uważam, że musimy przeciwstawić się temu atakowi. Nie jestem pewien, aby w tym celu wystarczyło ponownie odkryć europejską tożsamość lub kulturę. Nauki społeczne, na przykład, skłonne są zacierać różnice między kulturą a obyczajem. Ich rolą, programem, który dla siebie formułują, jest redukcowanie twórczości intelektualnej i artystycznej do konkretnych warunków ich wytwarzania. Byłoby dowodem idealizmu globalne odrzucenie nauk społecznych i działanie tak, jakby twórczość była w cudowny sposób odłączona od swych warunków materialnych. Jeśli jednak uznajemy w całości ukrytą filozofię nauk społecznych, wówczas kultura romantyczna (*Volksgeist*) ponownie zwycięża w starciu z kulturą humanistyczną (autonomia umysłu).

Myśl, że kultura stanowi sferę niezależną, pojawiła się w Europie Odrodzenia, czyli stosunkowo niedawno. Tak zwane „czasy nowożytne” charakteryzuje zastąpienie religii przez kulturę. Możliwe, że dzisiaj okres ten się kończy. Ale jest również możliwe, że jego koniec przechodzi nie zauważony, bowiem jeśli odbywa się właśnie zastępowanie kultury, to przez coś zupełnie innego, co wszakże nosi tę samą nazwę.

Alain Finkielkraut

Przełożył J. G.

Ewa Bieńkowska

CO ZAWDZIĘCZAMY MIRCEI ELIADE

I

Eliade nie doczekał osiemdziesiątych urodzin – może dlatego, że nie przekroczył magicznej granicy, nie zostaje w wyobraźni jako starzec-strażnik pradawnej wiedzy. Ten obraz, który może budzić ostatnie onieśmiałe dzieło-synteza: *Historia wierzeń i idei religijnych*, w trzech tomach, burzy lektura fragmentów *Dziennika*, które Eliade przeznaczył do publikacji. Są nerwowe, entuzjastyczne, pełne gotowości do rozpoczynania na nowo i rozterek duchowych. Zdradzają rodzaj postawy, którą zwykle przypisujemy fazie otwarcia i kształtowania, zanim jeszcze wrażliwość wpadnie w potrzask systemu, jaki sobie wypracowała, stanie się niewolnicą narzędzi, które powinny jej służyć. „Niezakończenie” Eliadego-pisarza, Eliadego-człowieka zadziwiająco kontrastuje z tym, co zwykle się nazywa dziełem: masywnym i licznym; z nieprzeliczonym archipelagiem wysp skupionych wokół dwóch kontynentów: *Traktatu z historii religii* z końca lat czterdziestych i *Historii wierzeń* z początku osiemdziesiątych. Czujemy to wyraźnie w *Dzienniku*, ale gdy raz wpadniemy na trop, odkrywamy to niezakończenie również w książkach starannie wykończonych. Jest to niezgoda na określenie się w jakiejś roli, w dającym się zdefiniować powołaniu.

Spójrzmy najpierw na cudowne małe książki, takie jak *Aspekty mitu*, *Obrazy i symbole*, *Mit wiecznego powrotu*, *Mefistofeles i Hermafrodyta*. Każda z pozoru przedstawia się jako precyzyjny przyczynek do studiów nad wątkami mitologicznymi różnych cywilizacji. Ale w przedmowie bądź w zakończeniu, w sformułowanych koreklujących rozdziały uderza ton nieprzewidziany: już nie szperacza i erudyty, podsuwającego czytelnikowi owoc bezinteresownych i egzotycznych badań. Ton człowieka, który ma do przekazania coś niezwykle ważnego i nagłego, który ostrzega i bije na alarm – ton nauczyciela, proroka. Gdy wyczulimy się na ów ton, odnajdziemy go również w wielkich syntezach, mimo rzeczowego toku narracji.

Religijne dzieje ludzkości, obejmujące setki tysięcy lat, dobiegają oto kresu, ostatnie stulecia cywilizacji, mającej wszelkie szanse, by ogarnąć całą planetę, dokonały spustoszenia w dzieństwie, bez którego harmonijne życie jednostek i zbiorowości jest nie do pomyslenia. Kultura, która niszczy samą siebie i zaraża bakcylem zniszczenia inne – taki wydaje się wniosek z *Historii wierzeń* – nawet gdy, broniąc się przed pesymizmem, interpretujemy przygodę Zachodu bardziej jako nowe wcielenie wielokształtnego pierwiastka religijnego niż jako uwiad zmysłu sacrum. Uczony odrzuca beznamiętny obiektywizm – mówi o swoich trwogach, o swojej działalności jako pedagogii zdolnej przeciwstawić się tendencjom cywilizacji. Powołuje się na powagę swej odpowiedzialności zarówno wbrew współczesnym specjalistom od nauk społecznych, jak i wbrew współczesnym teologom.

Ale to nie wszystko. Rozdarcie Eliadego między różne (przeciwstawne?) role sięga dalej. *Dzienniki* świadczą o jeszcze bardziej bolesnym rozdwojeniu: między intelektualistą analizującym idee i artystą pragnącym żyć – w całej pełni i w całej niewinności – wyobraźnią symboliczną. Lecz albo dokonujemy anatomii obrazów, które nami rządzą, albo oddychamy tymi obrazami, żyjemy w ich wnętrzu i wedle ich rytmu. Są momenty, gdy Eliade widzi siebie przede wszystkim jako powieściopisarza, ponieważ w spólcześnie tylko powieść może stać się odpowiednikiem mitu przeżytego, sacrum napotkanego na drodze istnienia. Wtedy artykuł, książka, nad którymi pracuje, do których pędzą go terminy (i które przez lata były jedynym

środkiem zarobkowania), ciężą mu jak zdrada wobec czegoś najważniejszego. Gorzej: wydają się nie tylko tym, co oddała od celu, lecz i co zatruwa w nim żywe źródła, deformuje gest twórczy, skazując na jałowość metody analitycznej.

Dziennik z przelomu lat czterdziestych i pięćdziesiątych jest sceną dramatycznych zmagani. Wbrew zobowiązaniom, terminom, nie splecionym długom Eliade zawiesza rozprawę czy artykuł, zabiera się do powieści. Parę tygodni euforycznej intensywności – przychodzi zwątpienie: tekst nie zadowala go, jest abstrakcyjny, wymyślony. Przerażenie: praca naukowa wynaturzyła wyobraźnię, odebrała mu raz na zawsze dar fabulacji (a proza intelektualna, w jakiej znajdują schronienie dotknięci jałowością literaci XX wieku, wydawała mu się zawsze smutną namiastką). Czy pisać pomimo wszystko, rzucić się w to bez reszty, walczyć z kostniejącym nawykiem – czy uznać walkę za już przegraną? Wycofać się więc na teren podbity i bezpieczny, gdzie przecież tyle ma do powiedzenia, gdzie czeka na niego tyle tematów? W dodatku trzeba z czegoś żyć, żadną miarą nie z powieści. Przed wyjazdem do Stanów rozdarcie między dwoma powołaniami osiąga wyjątkowe napięcie. Eliade żyje w przekonaniu, że być może utracił bezpowrotnie coś bezcennego – nie w myśleniu, ale w istnieniu.

Ale to nie wszystko. Niemożliwość jednoznacznego określenia sięga głębiej. W Roku Pańskim 1945 ląduje w Paryżu attaché kulturalny ambasady rumuńskiej w Londynie. Powrót do kraju nie jest możliwy. Trzeba zainstalować się na Zachodzie, we Francji. Trzeba więc – perswadując zaprzyjaźnieni Francuzi – zacząć pisać po francusku, zostać francuskim naukowcem, inaczej nie ma mowy o publikacjach. Eliade wie, że oznacza to wyrok na jego twórczość literacką. W ciągu paru lat ma dotonać przepoczwarczenia się w zachodniego intelektualistę, człowieka piszącego w języku, który nie jest jego własny. Zabiera się do tej pracy, nasłuchując wieści z kraju: o aresztowaniach, terrorze, śmierci przyjaciół. Jest to epoka, gdy uchodźcy ze Wschodu zbierając się rozmawiali o zdradzie Zachodu – Eliade zapisuje parę takich rozmów. Jest tu i tam, zarazem ani tu, ani tam. Gdy jedzie na kolokwium do Royaumeont, krajobraz przypomina mu wyprawy w okolicach Bukaresztu, podróż do Włoch jest jazdą w

ponadczasowy i ponadgeograficzny pejzaż mityczny, gdzie cząsteczką jest jakiś szczegół, kwiat, lśnienie morza, przywracająca przeżycia z młodości.

Ciężar sytuacji polega na tym, że przynależność, która go ukształtowała, która ciągle go karmi, nie tylko będzie przyczyną językowego (więc identycznościowego) rozdwojenia. Stanie się przeszkodą, piętnem niemal. W okresie biedy i zarazem wyczerpanej pracy Eliade stara się w Paryżu o posadę, stypendium, zapomogę na parę miesięcy. Będzie mu to systematycznie odmawiane jako emigrantowi politycznemu ze złego obozu, Rumunowi nie takiemu jak trzeba. I nikt w sferach intelektualnych nie kryje, że taki jest właśnie powód. Eliade wyjeżdża wreszcie do Stanów, ponieważ intelektualna Francja lat 40 i 50 chce pozbyć się podejrzanego osobnika. Reakcjonisty dubeltowego: po pierwsze w konflikcie z najbardziej postępowym ustrojem, po drugie zajmującego się obskuranczkami przeżytkami w epoce walki o wyzwolonego człowieka. Dzisiaj artykuły nekrologiczne wspominają o tym z czarującą dezynwolturą jak o ciekawostce z tamtych lat.

Ale właśnie te czterdzieści lat jako scena działalności Ehadego wydają mi się czymś szczególnie godnym uwagi. Tkwi w nich problem, który można ująć symbolicznie jako pewną realizację *coincidentia oppositorum*. Można też, w języku egzystencjalnym, mówić o wyborze określonym przez sytuację, o byciu w sytuacji, które współtworzy jednostkę. Można, historiozoficznie, odnajdywać logikę ukrytą w rozwoju cywilizacji, która, zgłębiając własną dekadencję, próbuje zarazem wyprodukować środki zaradcze. Postać Eliadego jest tak bogata, że obejmuje i indywidualną przygodę, i „nieuchronność” wydarzenia historycznego, i odpowiedź na czcze gry ideologii, i fundamentalną figurę mitu osobowego.

Ciekawe byłoby prześledzić, jak w ciągu czterdziestu lat powojennej Europy jego dzieło rosło i zakorzeniało się w świadomościach, najpierw przyjęte w kołach dość ezoterycznych (w podwójnym sensie słowa), stopniowo parzucząc się jako jedno z najważniejszych dokonań stulecia – wyniośle ignorowane przez tych, dla których było niewybłagalne, bo zmuszało do głębokiej zmiany spojrzenia na kulturę. Widać to dobrze we Francji, gdzie

Eliadé publikował większość prac religioznawczych. Jego refleksja, sposób widzenia, nawet zebrany przez niego materiał zdają się nie interesować specjalistów od mitu, francuska szkoła strukturalna nie ma co z tym począć, zafascynowana logiką formy, niewrażliwa na znaczenia, skupiająca cały aparat naukowy na tym, co Eliadé nazwie (polemicznie) mitami drugorzędnymi, pa-sożytniczymi.

Z drugiej strony, już w latach czterdziestych Eliadé zapisuje swoją niezgodę z ideologiami epoki, z chwalcami historii. Obserwując z bliska orgię zaangażowania, intelektualistów oddających głowy i pióra w służbę postępu i ducha czasu, notuje prowincjonalny charakter fenomenu, zawężenie i płytkość – jakby gorączkowy kult historii stanowił kompensatę za utratę uczestnictwa w wartościach bardziej uniwersalnych. Wzruszająca jest notatka, gdzie nawet Hegla usiłuje przeciągnąć na swoją stronę podkreślając, że koncepcję historyczną wyprzedziła u niego analiza pozahistorycznych fundamentów. Własne zadanie rysuje się w tym kontekście tym wyraźniej i tym dramatyczniej: jako opór i jako samotność, praca dla nielicznych, którzy rozumieją potrzebę zachowania więzi ze źródłami. Być może porzucał Europę z uczuciem ulgi jak targowisko próżności przeżarte ideologicznymi mistyfikacjami, zapamiętałe w pasji samozniszczenia. Być może jego rosnące promieniowanie związane jest ze znalezieniem się na zewnątrz starego kontynentu i jego zamkniętej perspektywy – w nowej przestrzeni, gdzie bardziej dotykalna jest nadzieja na budowę nowego uniwersalizmu.

II

Ta myśl przewodzi pracom Eliadego. Europa powinna wyjść ze swego prowincjonalizmu nie po to, by odwrócić się egzotyzmem, być pokłony przed innym – po to, by odszukać siebie. To co nas najgłębiej dotyczy: więź ze światem i z istnieniem. Najbardziej podstawowy wymiar ludzkiego uniwersalizmu to obecność sacrum – i jako doświadczenia, i jako urządzeń społecznych, które je chronią i zapewniają mu ciągłość. Wbrew następcom Hegla (wszelkich maści) Eliadé będzie powtarzał: sacrum nie jest archaicznym, przewyciężonym etapem w historii czło-

wieka – należy do istoty świadomości – toteż nie znajdziemy śladów obecności ludzkiej na ziemi bez śladów obecności sacrum. To struktura naszego myślenia i odnoszenia się do rzeczywistości. Cała twórczość Eliadego, dziesiątki książek, setki artykułów to monumentalna dokumentacja na rzecz tego twierdzenia. Ujęty w ramy czas i przestrzeń społeczna, rytmy codziennych czynności, święta i rytuały, nazywanie i wyobrażanie, wchodzenie w życie i odnajdywanie się w instytucjach kultury – są to formy, w których przejawia się związek z sacrum: odniesienie do znaczenia. Cywilizacje pozaeuropejskie zachowały jeszcze wyostrome poczucie więzi sensu i rzeczywistości, poczucie, że uczestnictwo w symbolu jest pierwszym gestem ucłowieczenia życia biologicznego i nieprzejrzystości świata.

Rozwój Europy postawił nas wobec sprzeczności: triumfy umysłu w opanowaniu rzeczywistości (więc, zdawałoby się, postępującej humanizacji) doprowadziły do ulotnienia się sensu z zamieszkiwanego przez ludzi świata. Świadomość znalazła się wobec rzeczywistości jako zbioru możliwych operacji teoretyczno-praktycznych, z nieuchwytną resztą, o której nie godzi się rozwodzić człowiekowi odpowiedzialnemu. Świat wypełniony po hrzegi ludzkimi wytworami, prześwietlony na wylot odkrywczością umysłu, okazał się pozbawiony podstaw, to znaczy zrozumiałości. Skoro, wedle Eliadego, sacrum nie jest przewyższonym etapem, lecz stałą funkcją świadomości, co wobec tego uczyniła Europa ze swoim przeżyciem sacrum, jak jest możliwa degeneracja tak ważnej funkcji?

Eliade rzadko i tylko fragmentarycznie poruszał to pytanie, pytanie o bezprzykładną przygodę Europy pośród ziemskich cywilizacji. Swoją misję określa nie jako analizę choroby Zachodu, lecz jako pośredniczenie między człowiekiem zachodnim a światem duchowym ludów pozaeuropejskich. Społeczeństwa bez historii mają coś istotnego do przekazania naszemu społeczeństwu, sterroryzowanemu przez historię. Aby wymiana była możliwa trzeba, by zarazem coś nas ciągle, mimo wszystko, łączyło i by odległość stała się tak duża, że sami nie potrafimy jej przeskoczyć. Zaś ta odległość, jej pojawianie się i pogłębianie, jest również wydarzeniem z dziedziny duchowej, wydarzeniem religijnym w dziejach Zachodu.

Eliade należy do tych, którzy swoistość kultury zachodniej wiąże ze zwycięstwem chrześcijaństwa, a ściślej judeo-chrześcijańskiej wizji świata. Oznacza ona desakralizację Natury, która przestała być żywym płaszczem Boga; wprowadzenie czasu liniowego, pędzącego naprzód, na miejsce kolistego czasu kosmicznego; ustanowienie przedziału między człowiekiem a jego środowiskiem, który umożliwił rozwinięcie postawy teoretycznej i technicznej.

Chrześcijaństwo jest więc solidarne z losami Zachodu nie tylko za sprawę tego, co wprowadziło, lecz i poprzez to, co odrzuciło i wyparło. Dlatego z jednej strony jest Eliade krytykiem dysharmonii wewnątrz człowieka i w jego relacji ze światem, wywołanych koncepcją judeo-chrześcijańską, ale z drugiej jest zdania, że raz rozpoczęty proces musi być doprowadzony do końca. Chrześcijanie przeżywający świadomie losy swojej cywilizacji wyciągają niejako wnioski z przesłania, które stanowi sens i nowość ich religii. Spotkanie z tekstami Bonhoeffera zdało mu się potwierdzać tę intuicję: „dorosłość” dzisiejszego Europejczyka to zaakceptowanie areligijności kultury, ale zarazem nadanie jej znaczenia tragicznego – uświadomienie sobie, że areligijna religijność współczesna to uczestnictwo w cierpieniu Boga w świecie bez Boga. Tak zamyka się proces demystyfikacji świata pogańskiego rozpoczęty przez proroków biblijnych, drażniony stuleciami przez filozoficzno-naukową myśl Zachodu. Dlatego Eliade uważa, że nowoczesna teologia, szerząca się zwłaszcza w Europie protestanckiej i w Ameryce (to nie przypadek: Reformacja to nieuchronny owoc chrześcijańskiej desakralizacji) współbrzmi z jego analizami, chociaż jest tak obca jego wrażliwości na świat. Zdemaskowana, wyczyszczona z bożków Natura obraca ku nam puste spojrzenie, wygnanie z Raju okazało się bezpowrotne, Bóg ukrył się na niedostępnych wysokościach, zostawiając nam wolne pole działań – pole wrzasku i furii. W tej przestrzeni mamy okazać się dorośli i odpowiedzialni. To nie zaprzeczenie – to spełnienie przesłania biblijnego.

Te rozważania nasuwają nieoczekiwany wniosek: sacrum posiada również swoją historię. Nie mam teraz na myśli historii poziomej, to znaczy ruchu form poprzez czas historyczny. Myślę o historii bardziej fundamentalnej, związanej z samą dynamiką

pojęcia. Jest ono przecież podstawowym narzędziem ludzkiego samookreślenia – żyjąc w nim i dzięki niemu, wyznaczając za jego pomocą linie orientacyjne, człowiek odkrywa całą skalę zawartych w nim możliwości. Należy do nich i jedność i wygnanie, i identyfikacja i wyobcowanie, i zgoda na istnienie i bunt przeciw granicom. Są poszukiwania religijne (np. te właśnie opisywane w Biblii), które uruchomiły dramatyczną dialektykę afirmacji i negacji, wypchnęły świadomość ze spoczynku w Łonie kosmicznym, zapoczątkowały religijne dzieje wykraczania poza religię. W tym sensie Eliade ma rację: nie ma kultury niereligijnej, nie da się pomyśleć człowieka rzeczywiście niereligijnego. Należymy do wielkiej przygody sacrum w świecie zagospodarowanym przez człowieka, przeżywamy nie tyle odejście, zaprzeczenie w sensie absolutnym, ile pełne sensu wydarzenie, które on sam nazywa „drugim upadkiem” albo drugim wygnaniem człowieka.

Eliade oczekuje od ludzi Zachodu pogłębionej refleksji nad własną sytuacją, zamiast ideologicznych wykrętów (w rodzaju scjentyzmu, materializmu, historyzmu), które sytuację maskują. Świadomości – aktowi uświadomienia – przypisuje znaczenie inicjacyjne czyli sakralne. „Tam gdzie rośnie niebezpieczeństwo, rośnie też ratunek...” Słynny wiersz Hoelderlina zdaje się wyrażać najgłębsze przekonanie, które rządzi całym dziełem i życiem Eliadego. Tylko posuwając jeszcze dalej zrozumienie wszystkich konsekwencji historii, jaka stała się naszym udziałem, możemy wyjść z ciemności, znaleźć się po drugiej stronie. Dramat świadomości współczesnej powinien być ujęty jako dramat inicjacyjny – przejście przez pustynię. Ziemia Ulro nie tyle jest dla niego ostatecznym pożegnaniem ze świętymi dziejami ludzkości, ile etapem tych dziejów. Można powiedzieć: skoro świadomość (wolność, zaprzeczenie) sprowadziła nas na manowce, tylko świadomość zaprowadzi nas z powrotem do domu – który zapewne będzie już wtedy nieco innym domem. Ale warunkiem powrotu jest przede wszystkim przezwyciężenie prowincjonalizmu.

Eliade wyznaje, że już w czasach studenckich prześladowała go myśl o zaściankowości Zachodu. Zajął się studiami nad Renesansem, ponieważ tam dostrzegał wysiłek przyswojenia innej

kultury, starożytności pogańskiej, rozszerzenia opłotków, w jakich żyła średniowieczna Europa. Potem przyszło ośniewające odkrycie Indii oraz kultur prymitywnych. Tam człowiek współczesny powinien pójść po naukę: żeby zrozumieć siebie, więc w głębszym stopniu być sobą. Marzy mu się nowy uniwersalizm, który byłby odtworzeniem wspólnej choć różnorodnej przestrzeni, gdzie porusza się świadomość sakralna, to znaczy świadomość po prostu. Scalająca, wiążąca, wyznaczająca orientację. Z rozmysłem organizująca swój świat między biegunami sacrum i profanum.

Czy taka świadomość zmierzająca ku uniwersalizmowi może być czymś innym niż chaotycznym eklektyzmem pseudo-wiar i pseudo-rytuałów uprawianych dziś po trosze wszędzie? Albo czym innym niż ogromnym katalogiem wierzeń ludzkości, znanym fragmentarycznie kilku profesorom religioznawstwa? Ani dzieła teoretyczne Eliadego, ani jego *Dzienniki* nie przynoszą jasnej odpowiedzi. Jakie są kłódki pomiędzy uczonym entuzjastą, który się głębił w mitów polinezyjskich, harmonijnym kosmosem rumuńskiego chłopca, techniką ekstatyczną jogów – a człowiekiem uginającym się pod ciężarem wiedzy, że należąc wszędzie nie należy nigdzie, że umysłowa wszechobecność jest niczym innym jak ekspulsją ze świata, gdzie ma się grunt pod nogami?

Cioran, który był z nim blisko związany, szydził w jakimś tekście: czy wyobrażacie sobie historyka religii pogrążonego w modlitwie? *Dzienniki* Eliadego są jakby codziennym komentarzem do tego pytania – komentarzem, nie rozstrzygnięciem. Wylania się z nich życie wewnętrzne niezwykle intensywne, w stanie bezustannego odzewu na wezwania płynące ze świata, od rzeczy, ludzi, zjawisk. Wszystko jest cenne, budujące – wszystko jest znakiem. W noc Św. Jana aż po halucynację przeżywa unicestwienie starego świata i nastanie nowego, błyszczącego świeżością. W okresie biedy i osamotnienia, marząc w hotelikach Dzielnicy Łacińskiej, pociesza się myślą, że od pobytu w Indiach czeka na niego grotka gdzieś w Himalajach, gdzie zawsze może się schronić.

A równocześnie jest człowiekiem swojej cywilizacji i swojego stulecia, rozczarowanym, wykorzenionym, któremu spontanicz-

ność błyskawicznie zmienia się w analizę, uczestnictwo w rozumiejący dystans. I który wie, że i jego pasja dla inności, i nieufność wobec własnego dziedzictwa potwierdzają tę przynależność: określają go jako spadkobiercę chrześcijańskiej Europy, która przeszła już cały cykl swojej wewnętrznej logiki, by, pozornie sobie zaprzeczając, odnaleźć być może siebie. Otwarta na wszelkie znaki wrażliwość Eliadego jest wrażliwością karmioną ziarnem wysokiej wiedzy – jest produktem kultury, która całość dającej się wyobrazić rzeczywistości zamienia w wiedzę. Gdy notuje w *Dzienniku* swoje olśnienia, dziwność drobnych wydarzeń, sny prorocze lub rozjaśniające przeszłość, nie sprawia to nigdy wrażenia chaosu ani eklektyzmu, ani też gry ze złą wiarą. Ponieważ może być wintegrowane w wiedzę, w uporządkowane struktury, odniesione do obecnych w kulturze symboli – ponieważ czuwa nad tym świadomość krytyczna. Czyżby więc rzeczywiście powrót do bezpośredniości był odtąd dla nas nieuchronnie związany z krytyką?

Rozumiem fascynację Eliadego powieścią „prawdziwą” tradycyjną powieścią, która opowiada, buduje los ludzki ze spotkań ze znakami. Działalność naukowa nie wystarczała mu, gdyż wymykał się jej ów wymiar, który szyderca Cioran nazwał (słusznie czy niesłusznie) modlitwą. To znaczy wykraczaniem poza wiedzę w stronę istnienia. Wiedzieć i być – czy to przeciwstawienie? Czy można tak wiedzieć, żeby być – tak być, żeby wiedzieć? Ku tej odpowiedzi, ku temu rozwiązaniu zwraca się cała twórczość Eliadego: eseje, traktaty, powieści, nowele. W każdym razie odpowiedź nie jest wcale dana z góry – o tym nas poucza życie Eliadego – życie, zdawałoby się, jawne, odsłonięte w niezliczonych tekstach, w tylu formach wyrazu. I życie tak tajne, strzegące swojego sekretu, wstydliwie i wyniośle.

Powieść mogłaby być ścieżką w głąb tego sekretu: w głąb wiedzy, którą staje się istnieniem. Ale on sam zdezawuował w jakiś sposób swoje powieści – gdy odczytywał je po wydaniu, nie znajdował już w nich wibracji, którą czuł, gdy pisał. Sekret się ulotnił; a raczej znaki przestały być czytelne. Każda kolejna powieść ma więc być tą wreszcie, która utrwali sens odnajdując znak tym razem oczywisty i pełny. Jego dzieło literackie jest takim pościgiem za znakiem, który się wymyka, ponieważ w świe-

cie, w jakim żyjemy, znak może się pojawić tylko pod postacią tego, co się wymyka. Eliadé, niepoprawny Europejczyk!

Im większy opór stawia materia literacka, tym bardziej przesładuje go myśl, że jego zadaniem jest przekazywanie wiedzy: praca dla innych, którzy będą mogli coś z nią dalej zrobić. Znów poznanie przeciwstawia się istnieniu – poznanie jako misja zbiorowa, z której ta cywilizacja uczyniła swoje powołanie – istnieniu jako jednostkowemu poszukiwaniu wyzwolenia. Ale powieść mogłaby okazać się syntezą: zrealizowanym momentem istnienia i wiedzą przekazaną innym. Dlatego nie chciał z niej zrezygnować, ciągle do niej powracał. Taka możliwa powieść-synteza śniła mu się, nawiedzała w podróżach, w długich wizjach rozwijających się przed nim jak film. Była oczywiście powieścią o inicjacji, zawsze tej samej i ciągle różnej, o utracie i o powrocie – powieścią (to jasne) o miłości i śmierci. O chłopcu z mansardy na Strada Melodieci, który podróżował do Indii, Europy, Ameryki, z czasem poznał mnóstwo ludzi, mężczyzn i kobiet. Którego odszukał wreszcie, w marzeniu kontrolowanym, kamień filozoficzny: identyczność poznania i istnienia, wiedzy i modlitwy. Którego zresztą kochał się w dwóch kobietach i z jedną z nich zginął w wypadku samochodowym, ponieważ okazało się, po latach, że ona już go nie kocha – i który nie był Mirceą Eliadé!

III

Być może nie jest konieczne czytać powieści Eliadego, by poznać i zrozumieć jego dzieło religioznawcze i filozoficzne. Natomiast nie jest możliwe zrozumieć bez powieści tę postać wyjątkową i charakterystyczną w historii świadomości europejskiej. Wyjątkową, ponieważ przeskakującą ponad przesadami i serwitutami epoki, podejmującą poszukiwania w rozdzwisku z tym, co ludzi naszych czasów łączy i spaja. Charakterystyczną, ponieważ wynikającą z całego rozwoju tej kultury, z jej głębokich dyspozycji, uosabiającą w jednostkowym losie postawę szczególnie ważną dla ludzi dzisiaj. Stańliśmy przed faktem rozszerzenia pola świadomości niewspółmiernego z instrumentami duchowymi, jakimi dotychczas dysponowaliśmy. Sytuacja wymaga nowych odpowiedzi, nowego spojrzenia na nasze miej-

ce w świecie. Uniwersalizm, o który chodzi Eliademu: nie tylko rozpoczyna się od stwierdzenia, że jesteśmy jedną z prowincji w kosmosie kultur i że od innych możemy się dowiedzieć czegoś o sobie. Jest propozycją innego stosunku do używanych od stuleci narzędzi samookreślenia – jakby nowym, rozproszonym (to znamienne) między rozprawę, powieści, przyczynki, Traktatem o Metodzie.

Zgodnie z tą metodą nie idzie tym razem o nałożenie na rzeczy kartezjańskich współrzędnych, wedle których da się je zde-montować na proste części, a potem z powrotem złożyć w niezawodnie funkcjonujący mechanizm. Idzie o coś w rodzaju pracy irygacyjnej: rzeczywistość okazuje się pocięta siecią kanałów, które rozprzodają wszędzie, w każdą sferę życia, sens waloryzujący istnienie, przenoszący je w każdej chwili w Pełnię Bytu. Praca irygacyjna Eliadego ma przekonać nas (*podobnie choć inaczej niż prorocy*, których systematycznie rodziła nasza historia), że Królestwo Chwały już nastąpiło, to znaczy istnieje od zawsze, odkąd pierwsi ludzie stworzyli symbole i rytuały, aby dać wyraz swemu pojmowaniu istnienia. Utrata i Powrót, w tej perspektywie, nie są wydarzeniami ze sfery uopii, czy to teologicznej czy co gorsza historycznej – są cyklem każdej egzystencji. A tam, gdzie zbiorowość nie determinuje już osobistego przeżycia sacrum, są rytmem jednostkowej biografii, odnajdującej w sytuacjach banałnych i wyjątkowych nieuchronną przynależność do Królestwa powszechnego.

Historia religii odwarza więc język uniwersalny, w którym człowiek wszystkich czasów i kontynentów mówi o sobie, w którym siebie wyobraża. Zapomnienie tego języka stało się dla Europy losem brzemiennym w znaczenia – tak jak może stać się próbą w życiu jednostkowym. Zapomnienie i pamięć, amnezja i anamneza są dwoma etapami przygody świadomości. Eliade chce odbudować pamięć Zachodu, wierny inspiracji platońskiej, w której widzi przedłużenie najstarszych doświadczeń ludzkości. Gdy zastanawiamy się dzisiaj nad znaczeniem jego pracy, nad rolą jego dzieła – to wydaje się najistotniejsze. Pojawił się w momencie dziejów Europy, gdy pamięć przechodziła brutalny kryzys. Gdy myślę o samotności Eliadego w Parwzu lat czterdziestych i pięćdziesiątych, potem o rosnącej popularności w la-

tach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych – to jakby zagrożona amnezją kultura odnajdywała ratunek. Należy postawić sobie naiwne pytanie: co zawdzięczamy Eliademu? Albo jeszcze silniej: czym byłibyśmy bez Eliadego? Wyobraźmy sobie tylko: świadomość bezwymiarowa, zdana na harce egzystencjalizmów, furię utopii ideologicznych, ochoce likwidatorstwo rozmaitych „filozofii dekonstrukcji”. Scena pierwszych kroków Eliadego po katastrofie wojny i emigracji.

Dzisiaj refleksja o człowieku i o kulturze jest nie do wyobrażenia bez jego udziału. Nie dlatego, że znalazł kontynuatorów (tych raczej nie widać). Dlatego, że poruszył ogromne złoża problemów, złoża pamięci. W pobudzonej przez niego przestrzeni odnajdujemy pasjonujące próby z filozofii kultury: myśli Ricoeura, Kołakowskiego, René Girarda. Za każdym razem zmierzające w innym kierunku, ku innym teoretycznym celom, ale za każdym razem ożywione podobnym postulatem praktycznym. odwołaniem do pamięci symbolicznej. Mowa starych tekstów, znaków starszych niż teksty, jest zdumiewająco nowoczesna. Sekret znaczenia i funkcji urzędzeń społecznych, instytucji kultury jest najbardziej czytelny u fundamentów. Społeczeństwa tradycyjne, okrzykane jako absurdalne i opresyjne, mają nam do przekazania pewną mądrość: wiedzę o zdobywaniu równowagi pomiędzy sprzecznymi napięciami życia.

Jeśli chcemy podpatrzeć sposób myślenia, technikę pracy Eliadego, jego lektura mitów i symboli wydaje się zadziwiająco prosta – „naturalna”. Każda analiza próbuje być opisem od środka, z pozycji uczestnika rytuału, opowieści mitycznej. U podstaw interpretacji leży przekonanie, że człowiek świętujący noworoczny obrzęd odnowienia kosmosu, włączający się w ekstatyczny taniec szamana – ma te same pytania pod adresem życia, te same lęki i nadzieje, które odnajdujemy w wielkich tekstach najbardziej rozwiniętych cywilizacji, lęki i nadzieje, które odnajdujemy w sobie, jeśli tylko potrafimy wyjrzeć nieco poza przesady nowoczesności. Każdy opis jest samowystarczalny i pełny jak mała pełna napięcia nowela, ale z esaju na esej, z książki na książkę budują one sieć powiązań i odsyłań, rozgąłzienia i punkty zbiegu, cykliczność i grę symetrii. Budują wielką Powieść ziemską – o istnieniu, które jest wysiłkiem akceptacji.

wysiłkiem zadomowienia się w kosmosie. o odrodzeniach, które są po drugiej stronie ryzykownych prób, groźnych doświadczeń.

Oczywiście, można iść śladem Eliadego, rozwijać czy uzupełniać jego badania. Ale on sam wydaje się nie do oddzielenia od swojej techniki interpretacyjnej. Jakby on właśnie stanowił własną metodę – pisarz, egzegeta, profesor, uczeń jogów i mędrców hinduskich – wrażliwość otarta równocześnie na to, co najbardziej trwale (systemy symboliczne) i co najbardziej ulotne, sens wibrujący we wspomnieniu, w barwie pewnego poranka w Middle West. Z równoległej lektury, potrójnej i jednej, *Dzienników*, powieści, książek z historii religii, wyłania się postać (jak to powiedzieć?...) bulwersująca i ożywcza – niezbędna.

Zanotował ze zdumieniem i niepokojem w latach sześćdziesiątych, że studenci amerykańscy chcą zrobić z niego swego guru. Ta pomyłka wcale nie jest zabawna. Przypomina, że najbardziej autentyczna praca dla kultury może zostać przechwycona przez barbarzyństwo i głupotę, i że nasza cywilizacja zna się nieźle na przekształcania swoich wielkich odkryć (religijnych, filozoficznych, naukowych) w narzędzia destrukcji. Zachowawczy, tradycjonalistyczny z istoty duch Eliadego jest doskonale odporny na próby przechwycenia, czy to ze strony konserwatywnej, czy to ze strony anarchicznej. Jest duchem inicjacyjnej przygody, którą człowiek dzisiejszego Zachodu musi przeżyć sam, nawet gdy jest wspierany przez pokolenia dalekich i bliższych przodków, śledzących ze zrozumieniem jego bezradne zmagania.

Ewa Bienkowska

NAKŁADEM ANEKSU

Wiktor Woroszyński

DZIENNIK INTERNOWANIA

i inne wiersze ilustrowane przez

JANA LEBENSTEINA

Str. 64

Cena: £2,75; US\$6,50

1956

Warszawa — Budapeszt

Jacek Kuroń

PIĘĆ DNI PAŹDZIERNIKA *

Działacze Politechniki Warszawskiej zaprosili nas na wiec 17 października. My byliśmy Zarządem Dziełnicowym ZMP na Uniwersytecie, a ci, którzy nas zapraszali, nie byli władzą na Politechnice. Z drugiej strony trudno powiedzieć, żeby tam rządził „Natolin”, bo Komitet Warszawski Staszewskiego by na to nie pozwolił, w każdym razie Zarząd ZMP na Politechnice był zdecydowanie przeciw oddolnemu ruchowi i wiecom. Były tam jednak grupy w pewnej opozycji do Zarządu, które się z nami kontaktowały i to właśnie oni nas zaprosili. Razem z nimi wcześniej przygotowaliśmy wiec — chcieliśmy poruszyć Politechnikę. Wyznaczyliśmy go na 17-go, zupełnie nie zdając sobie sprawy że będzie to w przeddzień VIII plenum.

W czasie tych dni między 8 a 17 października nawiązaliśmy kontakt z wszystkimi właściwie uczelniami. Nasz wiec na UW 8 października, od którego się to wszystko zaczęło, odegrał bardzo ważną rolę: poruszył uniwersytet, poruszył inne uczelnie. Zaczęła się żarliwa dyskusja, mnóstwo ludzi się do nas zgłaszało.

Co się działo 17 października? Rano przyjechał do nas Krzysztof Wolicki i Roman Zimand. Krzysio miał wtedy olbrzymi mo-

* Fragment większej całości.

tor z przyczepą i jeździł cały ubrany w skórę. Pisał w *Trybunie Ludu*, był skrajnym zwolennikiem zasadniczych przemian. Na początku władzy ludowej pracował w Ministerstwie Bezpieczeństwa Publicznego. W jaki sposób się stamtąd wydostał, do dziś nie wiem, choć mi to ze cztery razy opowiadał. O Wolickim będzie tu jeszcze sporo, był jednym z nielicznych, którzy brali udział nie tylko w Październiku, ale potem bardzo aktywnie w KOR-ze i w „Solidarności”. Zimand niewątpliwie był czołowym publicystą *Po prostu*.

Przyjechali do nas rano, ewidentnie od Staszewskiego z wiadomością, że 19-go będzie plenum. Przywieźli propozycję zmian w Biurze Politycznym i Sekretariacie KC i powiedzieli, że tę listę trzeba rozpowszechnić. Staszewski po dziś dzień twierdzi, że zdecydował o tym sam, ale trudno to sobie wyobrazić. Przecież gdyby naprawdę taką decyzję podjął na własną rękę I sekretarz Komitetu Warszawskiego, to nic by go nie uratowało. Było to posunięcie politycznie niezwykle – zawiadomić uczelnie i wielkie zakłady pracy o tym, co ma być wynikiem plenum, które się dopiero zacznie. To musiało być porozumienie Puławian z Gomułką – nie ulega żadnej wątpliwości, że już na VII plenum Roman Nowak postulował powrót Gomułki do życia politycznego. Sprzeciwiali się temu i Matwin, i Ochab.

Matwin w maju, kiedy go pytałismy, dlaczego nie Gomułka, odpowiadał, że Gomułka jak gra w szachy i przegrywa, to burzy szachy na szachownicy. Myśmy na niego skoczyli, ale to on miał rację, absolutnie dokładnie opisywał osobowość naszego nowego wodza: jak mu się nie zgadza rzeczywistość, to uważa, że rzeczywistości nie ma. Widziałem potem Gomułkę w takiej roli – kiedy mówiliśmy, że ZMP zostało rozwiązane, on wołał: Nie wolno rozwiązywać ZMP – i walił popielniczką o ziemię. Wtedy jeszcze te popielniczki rozłukiwały się na kawałki, później miał takie, które się nie rozbijają. To były jeszcze czasy, kiedy rzeczywistości jako I sekretarz nie mógł anulować. Później mógł i anulował. Myślę, że oczywiście nie tylko dlatego Puławianie i różne grupy, które parły na przemiany, nie chciały go w Komitecie Centralnym. Ochab, kiedy udzielał wywiadu Torńskiej, mówił, że zdawał sobie sprawę, kim jest Gomułka i że to niebezpieczny człowiek. Ochab mógłby odrzucić Gomułkę, bo w

KC miał większość, ale nie chciał tego zrobić, żeby nie wywołać rozłamu w partii.

Partia chciała Gomułki, naród chciał Gomułki. Natolińcycy też chcieli, trudno mi powiedzieć dlaczego. Niewiele wiem o Natolinie, ale pamiętam taką rozmowę z zimy 55 albo z wiosny 56. Jerzy Kuberski, wówczas przewodniczący okręgowego środowiska ZSP, obecny przedstawiciel rządu PRL w Watykanie, powiedział do mnie: Trudno, niech przyjdzie Gomułka i weźmie to za mordę, bo już nie można wytrzymać. Ale Gomułka był za mądry na to, żeby brać władzę od Natolina, rozumiał, że Natolin był już zupełnie przegrany w społeczeństwie. Zgodził się, kiedy Puławianie zaproponowali mu wzięcie władzy, oni też ustalili przyszele Biuro i przyszły sekretariat – jeśli to rzeczywiście oni, wszystko to są spekulacje. Więc w rezultacie Gomułka przychodził za poparciem Ochaba i grupy Puławian.

Tę listę nowego Biura i sekretariatu KC, którą dostaliśmy od Staszewskiego 17 października rano, wystawiliśmy zaraz w gablocie na dziedzińcu UW. Przyszedł wielki tłum, większy był tylko wtedy, kiedy wywieszaliśmy informacje o ruchach wojsk na Warszawę. Musiało to robić niezwykle wrażenie – plenum jeszcze się nie zaczęło, a tu wisi kartka pisana na maszynie, że taki oto ma być skład władz, takiego żądamy. Odejść mieli, jak pamiętam, Dworakowski, Chełchowski, Franciszek Mazur, Zenon Nowak, no i Rokossowski, co miało symboliczne znaczenie. Wcześniej zrezygnowali Berman i Minc. Natomiast dojsz miał Morawski, który był dotąd sekretarzem KC, oraz ludzie Gomułki: Loga-Sowiński, Spychalski i Kliszko. O Gomułce nic nie wiedziliśmy i nie bardzo dawaliśmy wiarę temu, co mówił o nim Matwin, ani plotkom, które o nim chodziły. W narodzie był oczywiście olbrzymi mit Gomułki – więźnia, Gomułki – antystalinowca, Gomułki – o prawicowo-nacjonalistycznym odchyleniu.

Wywiesiliśmy tę listę i zaraz dostaliśmy wiadomość, że wiec na Politechnice trzeba odwołać. Tu się zaczyna właściwie powieść kryminalna, tyle że to jest życie, czyli że naprawdę nie wiem, jak było i nic się na ostatniej stronie nie rozwiąże. Chodziło nam o to, żeby na VIII plenum wydusić zmiany, jakich chcieliśmy. Do tego trzeba było mobilizacji mas, trzeba było w stałym wiecowaniu narzucić plenum naszą wolę, być przгото-

wanym do wyjścia na ulice, do demonstracji – żeby plenum działało pod naciskiem klasy robotniczej, rewolucyjnej młodzieży. A tu przyszła wiadomość, że Natolin szykuje prowokację, która się ma zacząć od wiecu na Politechnice. Chcieli, żeby zaczęły się rozruchy na ulicach i żeby mogły wkroczyć wojska radzieckie. Rzeczywiście za chwilę zaczęły się ruchy wojsk na Warszawę. Czy już wtedy nam to mówiono, czy tylko mieliśmy poczucie zagrożenia? Trudno mi powiedzieć, ale baliśmy się tego, co się stanie, jeśli się zaczęły rozruchy, czyli chyba już wtedy radzieckie wojska musiały być dla nas realną groźbą, choć ze względu na nasz stosunek do Związku Radzieckiego trudno mi było to sobie wyobrazić.

W każdym razie wiedzieliśmy, że może być prowokacja. Zaraz potem w *Po prostu Wirpsza* pisał o plakatach wzywających na wiec nie w auli, a przed Politechniką Warszawską, o plotkach, że potem się mają zacząć rozróby, czyli demonstracje uliczne. Muszę powiedzieć, że ja ani z takimi plotkami ani z plakatami się nie zetknąłem. Dla nas decyzja odwołania wiecu była ciosem i nie bardzo chcieliśmy się na nią zgodzić. Rzeczywiście działacze Politechniki Warszawskiej, przeciwnicy oddolnego ruchu zrywali plakaty, a ktoś je znowu rozwieszał. Tylko że ja wiem o plakatach o wiecu w auli, a nie na placu. Dlaczego zrywali? Bo w ogóle nie lubili wieców, bali się ludzi. Równocześnie jednak różne osoby, do których mieliśmy jakieś takie zaufanie, mówiły nam, że wiec ma być wykorzystany przez Natolin, przez siły wrogie przemianom, do zrobienia prowokacji. Byliśmy rozdarci i w gruncie rzeczy nie zajęliśmy stanowiska ani nie podjęliśmy żadnego działania. Parokrotnie w Październiku I później, podczas zarzynania Października, w sytuacji podobnego konfliktu nie zajmowałem stanowiska. Miałem to potem sobie za złe i z tego wynikała taka moja postawa; zawsze trzeba określić swoje stanowisko i zawsze trzeba działać.

Na dwie czy trzy godziny przed wiecem poszedłem na Politechnikę zorientować się, co się tam dzieje. Był ze mną Bonaventura Chojnacki, który dołączył się potem do naszej kierowniczej grupy. Wcześniej był wiceprzewodniczącym Zarządu Dzielnicowego ZMP na UW, asystentem na filozofii. W 68 r. pokazał się znowu – jako jeden z najbardziej aktywnych w rozgramianiu

Marca na Uniwersytecie. Okazało się, że rzeczywiście na Politechnice ktoś coś zrywał, ktoś coś wieszał. Weszliśmy do Komitetu Uczelnianego. Siedział tam Stefan Staszewski, z którym mieliśmy rozmawiać.

Po raz pierwszy zobaczyłem go wtedy z bliska. Na pewno jestem niesprawiedliwy, ale w rozmowie osobistej zrobił na mnie bardzo złe wrażenie. Był niesłychanie pewny siebie, tak jakby nas lekceważył. Siedział w kapeluszu – ale przecież sam też mogłem się zachowywać nonszalancko, siedzieć w kapeluszu, nawet nogi trzymać na biurku, więc o co właściwie miałem do niego pretensje. Był tam gruby sierżant milicji, któremu rozkazywał: – Zakazać zrywania plakatów! – Do nas krzychał: – To prowokacja, a wy nie bierzecie udziału, młodzi! Próbowaliśmy z nim rozmawiać, ale on na nas głównie krzychał. Akurat zatrzymano jakiegoś studenta, który wieszał plakaty o wicc'u, okazało się, że jest z Uniwersytetu Warszawskiego, z filozofii. Staszewski powiedział: – Weźcie go sobie, my go nie będziemy zamykać. W rezultacie tego zrywania i wieszania plakatów do wicc'u w dużej auli nie doszło. Odbył się w tak zwanej małej auli, przyszło dwa – trzy tysiące ludzi.

To był prawdziwy wicc. Mówcy krzyczeli, sala tupiała, bila brawo. Tam właśnie usłyszałem syna Kłosewicza. Wygłaszał tekst, który jakby potwierdzał wszystko, co mówiono o Natolinie – z tą ich koncepcją, że właściwie wszędzie kierownikiem jest Żyd, a Polak go tylko finauje, Żydzi tu rządzą wszystkim i całe zło jest z Żydów. Sala głośno protestowała, wyla. Przemek Górny wołał: Koledzy, jemu wolno bronić ojca! Bo Kłosewicz jeszcze mówił, że tu się krytykuje jego ojca, a ojciec ma rację. Nie pamiętam, co jeszcze mówili na tym wicc'u, mam tu kompletną dziurę w głowie. Jednak gdyby sądzić o tym, że sam mówiłem o zagrożeniu interwencją sowiecką, to było niezwykłe daleko. Dlaczego zacząłem o czolgach? Czyba z powodu ataku na nas, komunistów. Wnie się zdawało, że to my jesteśmy na przedzie całej tej wielkiej fali oczyszczenia, winny, gdzie idziemy i po co. Ale ten atak musiał pójść dalej, bo inaczej bym się nie odwoływał do czolgów, nie robiłby takich gier. Na pewno też nie szantażowałbym nikogo czolgom, których nie ma. Musiano w nas już posłać...

grozi. Kiedy mówiłem o czołgach, zrobiła się absolutna cisza. Wtedy w małej auli zwołano wiec na następny dzień, 18 października. I teraz zaczynają się te cztery wielkie dni, które zlewają mi się w jedno: czwartek 18-go, piątek 19-go, sobota 20-go, niedziela 21-go. Najpierw są cztery wiece na Politechnice, jeden po drugim, a potem piąty dzień – poniedziałek – wiec na Placu Defilad. Wszystko robiliśmy wciąż w wielkim napięciu.

Mieliśmy przygotować ludzi do wieców, do nacisków na plenum, do przeforsowania nowego składu Biura i Sekretariatu KC, który bez zastrzeżeń popieraliśmy. Rokossowski był jakby symbolem tego, co nam się zdawało zachowawcze w Związku Radzieckim. Gomułka i ci, którzy z nim byli – naszą nadzieją. Bo przecież Gomułka miał za sobą lata walki, odwagi, uporu, no i lata więzienia. Więzienie w Polsce strasznie dużo znaczy, czego nie rozumieją ci, którzy nas wciąż wśadzają. Tu nie chodziło tylko o nazwiska, ale o to, że zmiany personalne są drogą do realizacji naszego programu. Trzeba więc było przygotować robotników i studentów, żeby w stosownym momencie wyszli na ulice, zażądali, krzyknęli. A zarazem pod żadnym pozorem nie wolno było dopuścić do tego, aby wyszli na ulice z awanturą, ułatwili prowokację. 18-go pewnie zbieraliśmy ludzi, rzucaliśmy apele do zakładów, z którymi mieliśmy kontakty i do akademików, żeby były w pogotowiu.

Wieczorem był wiec w Politechnice w wielkiej auli, która mieści 19 tysięcy ludzi, trudno powiedzieć, ilu ich było, wylewali się na ulicę. Przemawiał Goździk. To on właśnie wygrał ten wiec, podbił wszystkich. Mówił o tym, że walczymy o socjalizm – żeby był robotniczy, demokratyczny, patriotyczny. Zgłosił rezolucję, niesłychanie krótką, gdzie domagał się od plenum, aby wszystkie decyzje podejmowało w interesie klasy robotniczej, inteligencji, młodzieży, którzy żądają socjalizmu demokratycznego, bliskiego aspiracjom Polaków i władzy rzeczywiście robotniczej – takiej, która wyraża się w przejęciu przez robotników w zakładach władzy nad produkcją. Przemawiali różni ludzie, ale w gruncie rzeczy wszystkich porwał Goździk i jego rezolucję przyjęto.

Chyba zaraz po wiecu dowiedzieliśmy się, że zaczął się ruch wojsk na Warszawę. To nie były wiadomości z kierownictwa.

tylko od ludzi, którzy dzwonili, ponieważ już powstała taka sytuacja, że do nas na Uniwersytet dzwoniło z zakładów, z którymi byliśmy w kontakcie. Zawsze staraliśmy się, żeby w Zarządzie Uczelnianym dyżurowały dwie osoby z kierownictwa, bo przewijały się tam tłumy różnych ludzi. Powstał rozbudowany sekretariat, było mnóstwo pracy, trzeba było natychmiast rozsyłać różne materiały do wszystkich związanych z nami zakładów i uczelni, wywieszać w gablotkach, przyjmować telefony, odbierać informacje, sprawdzać je.

Zrobię tu dygresję: z informacją w ogóle sprawa jest skomplikowana. Dostawaliśmy mnóstwo wiadomości różnego rodzaju, wszyscy wtedy wiedzieli, że nam trzeba je przekazywać. Była taka zasada, że decyzje o wywieszeniu kartki z informacjami podejmuje ktoś z pięcioosobowego kierownictwa. Później sobie z dumą mówiliśmy, że nie zrobiliśmy żadnego kiksusa. Przede wszystkim nauczyliśmy się rozpoznawać wariatów, nawet przez telefon. Byli też tacy chłopcy, którzy wpadali i mówili: „Idzie tłum Krakowskim Przedmieściem, coś się dzieje”. Więc ktoś wybiegał sprawdzić: rzeczywiście, tłum ludzi, jak zwykle na Krakowskim, po prostu idą, jest ładny wieczór, bo się nagle ten październik zrobił ciepły, jakby lato wróciło na chwilę. W KOR-ze znów zdarzył się ten sam cud – kiksów było tak niewiele, że można je wyliczyć na palcach. Mieliśmy intuicję na to, co jest prawdopodobne, a co nie jest.

Więc ktoś tam z Polski zawiadamiał, że jadą na Warszawę różne jednostki polskie i wojska sowieckie – z północy, spod Legnicy, Zielonej Góry itd. Nie byliśmy tego do końca pewni, więc nie podaliśmy tej informacji. Ale znowu przyjechali Wolicy z Zimandem – oni przyjeżdżali nieustannie – potwierdzili, że to jednak prawda. Przekazali, że mamy przygotować jak największą liczbę ludzi do wyjścia na ulicę, a zarazem zapewnić, aby nie wyszli na skutek prowokacji.

Poprzedniego wieczoru, w jakimś warszawskim zakładzie egzekutywa partyjna potępiała wiece, anarchię, kierownictwo Komitetu Warszawskiego, prasę itd. W nocy zebrała się organizacja partyjna tego zakładu, obaliła egzekutywę i powołała nową. To była noc z 18 na 19 października.

Ja wtedy byłem na budowie Huty Warszawa. Tam był najbar-

dziej burzliwy elciment, w barakach regularnie wybuchaly awantury, w tym okresie w ogole dostali szalu. Pojechalcm ich uspokajac. Wszyscy byli pijani. Tam tez detaria plotka o wojskach radzieckich. Przemawialem, tłumaczylem, ze trzeba sie uspokoić, mowilem: my, komuniści. Jakiś facet zerwal się mnie bić, powiedzial: – Wy, komuniści, zamordowaliscie mojego ojca. Był cały podziargany, na rece miał wydziargane „śmierć komunie”. Był pijany. Skoczyły do niego baby i o mało go nie rozszarpały. Ulga i poczucie solidarności z kobietami, które na niego skoczyły.

Potem wróciłem na Uniwerek. Dziwczyny parzyły herbatę. Zawsze mowilem, że lubię chodzić w góry po to, żeby wieczorem sięść w schronisku, napić się herbaty, posiedzieć, pogadać. I najchętniej nie chodziłbym nigdzie, tylko siedział w schronisku, ale byłoby to nudne. Dopiero dużo, dużo później zrozumiałem, że tak samo jest z wszystkimi tymi rewolucjami – robiłem je po to, żeby dziewczyny parzyły herbatę i patrzyły na mnie z podziwem.

Ranek 19-go października, wiadomo, że zaczyna się plenum. Wszystko teraz liczy się w minutach. Tego dnia jasne się już stało, że wojska idą na Warszawę. Na plenum zapytano o to Rokossowskiego. Powiedział, że wracają z wykopków. Z Komitetu Warszawskiego zawiadomiono nas o ruchu wojsk i powiedziano, że należy to mówić ludziom. To znowu była decyzja Staszewskiego. Co by złego o nim nie powiedzieć, odegrał bardzo ważną rolę we wszystkim, co się działo – bo mówił wtedy prawdę i stał na stanowisku, że ruchowi masowemu trzeba mówić prawdę. O nas wiedział, że powiemy wszystko. Wywieszaliśmy to w gablotkach i kolejka od kościoła Wizytek szła, szła i czytała. Największa gazeta Warszawy, jedyna ścienna gazetka, którą przeczytało milionowe miasto.

Tego dnia zjawila się radziecka delegacja. Prasa ze sporym opóźnieniem podała, że przyjechał Chruszczow, razem z nim Koniew i jacyś inni generałowie. W *Ekspresie* był taki dowcip: facet wysiada, a za nim generałowie. I podpis: – Jak to, przecież was tu nie miało być, w komunikacie o was nie ma? – Myśmymy się zabrali okazją. Dla wszystkich było ewidentne, że przyjechali wywrzeć nacisk. Hela Jaworska, przewodnicząca ZMP wystąpiła, żeby nie przyjąć ich na plenum – niech rozmawiają z kierow-

nictwem. Poszli rozmawiać do Belwederu. Był tam Ochab, wciąż jeszcze I sekretarz, Gomułka i Cyrankiewicz.

Powiedziano nam, że KBW z Komarem, który stał wtedy na jego czele, opowiedziało się po stronie ludu Warszawy i będzie walczyć przeciw nadciągającym wojskom radzieckim i polskim. Pierścień wokół Warszawy się zaciskał. Dostawaliśmy coraz wyraźniejsze komunikaty i udawało nam się je sprawdzać. Teraz można by tak opowiadać po kolei, dzień po dniu, ale pewnie byłoby to nudne. Spróbuję inaczej. Więc idą wojska na Warszawę. W *Po prostu* już po plenum przeczytałem, że po ich stronie były czołgi i bagnety, a po naszej stronie była prawda. No tak, prawda, ale my chcieliśmy broni, bo jeżeli idą, to trzeba się bronić. Powiedziano nam, że dostaniemy, że mamy przygotowywać ludzi, ćwiczyć.

Zaczęliśmy przygotowania. Plastyki malowali dla nas plakaty wzywające do wyjścia na ulice, do demonstracji przed KC, potem zaraz je niszczyliśmy i następnego dnia znowu myśleliśmy, że będą potrzebne i oni znowu malowali. Zbierano ludzi, którzy mieli doświadczenie, jakąś kadrę wojskową. Co chwila informowano nas, że broni na razie nie ma, ale będzie. Oficerowie ze studium wojskowego Uniwersytetu powiedzieli, że mogą wydać broń, ale obawiam się, że mieli tylko dziurawe karabiny, takie stare muşyny. Karol Modzelewski siedział cały czas na Żeraniu, kontaktowaliśmy się bezustannie. Zupelnie mi pamiętam, że by była tam broń, a potem na zdjęciach w zachodniej prasie i w książkach widziałem, jak stoją z pistoletami maszynowymi. Może była to po prostu broń straży przemysłowej, a może Staszewski wydał im ją dla dekoracji, żeby wyglądało bardziej realnie.

Szło o to, żeby czekać, żeby być. Tłumy na dziedzińcu Uniwersytetu, ludzie z kocami w auli, w salach, w akademikach. Przylecieli robotnicy z różnych zakładów, bo tam też była mobilizacja, ale tylko organizacji partyjnych. Więc ci niepartyjni przychodzili do nas, myśmy ich przyjmowali, próbowali organizować w grupy. Z wszystkimi rozmawialiśmy. Pamiętam grupę, w której był Daniel Passent, późniejszy publicysta *Polityki*. Nieustanne rozmowy, rozmowy, kłopoty, problemy, no i ci wariaci oczywiście.

Był taki jeden, który gromadził tłumy i wołał: zakładamy Klub Pitagorejczyków, wolność słowa, wolność wyznania, wolna miłość. Chłopcy wołali: daj pan spokój, mistrzu, z władzą, wolnością wyznania – wszystko nieważne, daj pan wolną miłość! Albo taki Franciszek Wyszomirski, który mówił, że wszystko bez znaczenia – broń, Sowieci, demokracja – ważne są dwa deizmy: katolicki i komunistyczny, trzeba stworzyć z tego wielką syntezę. Przemawiali na dziedzińcach, zbierali się wokół nich ludzie, my podchodziliśmy i zaganialiśmy ich do sal, żeby tłum nie gromadził się na dziedzińcu. Wyszomirski wpędzony do jakiejś sali mówił, że nad syntezą ateizmu i katolicyzmu pracuje od dziesięcioleci, opracował system, żyje za 110 zł miesięcznie. A oni wołali: mistrzu, atezm głupstwo, niech mistrz opublikuje książkę, jak żyć za 110 zł, postawimy mistrzowi pomnik. Więc wariaci byli precudowni, w ogóle wydaje mi się, że zawsze historyczne wydarzenia gromadzą wariatów. O różnych wariatach przy okazji Solidarności i KOR-u jeszcze tu opowiem osobno, bo oni oddają zawsze ducha czasów lepiej niż ktokolwiek inny.

To było przede wszystkim czekanie. Chłopcy i dziewczyny siedzieli, spali w kocach, palili, czekali – może coś się zdarzy. Ja biegałem od grupy do grupy, wyjaśniałem im sytuację: dlaczego mamy trwać i być w pogotowiu, musimy w każdej chwili być gotowi wyrzucić nacisk na plenum i na delegację polską i radziecką. Odprawiam kolejną grupę i wchodzi Andrzej Dobosz.

Andrzej Dobosz opublikował wcześniej w *Nowej Kulturze* wspomnienia z obozu wojskowego – pierwszy paszkwil na wojsko w dziejach PRL-u. Taki drobny, szczupły, jak powiedział o nim któryś z oficerów studium wojskowego, podobny do prof. Filutka z *Przekroju*, tylko bez brody i wąsów. Cichuteńko podszedł do mnie i powiedział takim teatralnym szeptem, że wszyscy słyszeli: – Jacku, czy to prawda, że odbędzie się zamach stanu i rząd będzie wojskowy? Cisza. I nagle wybuch śmiechu. Tu czołgi radzieckie pod Warszawą, tu nie wiadomo, co zrobić, zginieni, polegniemy, a tu nagle: czy rząd będzie wojskowy?

Noc z piątku na sobotę, 19 na 20 października. Rozmowy między przedstawicielami KC: Ochabem, Gomułką, Cyrankiewiczem a delegacją radziecką: Chruszczowem, Koniewem i innymi wciąż trwają. Uczestniczą w nich Aleksander Zawadzki i

Rokossowski. Pod Żeraniem stąd nie wiadomo, jak przybyła jednostka wojska polskiego, ale próby nawiązania z nią kontaktu nie udają się. Mamy też sygnały z innych peryferii miasta, że są już bardzo blisko. Nie dają się. Pełno ludzi siedzi, czuwają, śpią, jedzą. Przyjeżdża do nas Zimand i Wołkiewicz, obaj w nastroju kompletnej klęski. Mówią: wierzyliśmy w Kossaniczewa i przegraliśmy. Zresztą Zimand chyba nie wierzy. Zimand wyrażnie dawało się to poznać w jego publicystyce, szczególnie i dogłębnej, z takim dużym, świadomie prowadzonym rozumowaniem sumienia. Jego poprzednia stalinowska publicystyka i wykłady - prowadził marksizm na uczelniach artystycznych - zatary się zupełnie. Nie wiem, czy oni byli ludźmi Puławian i przybywali do nas z ich ramienia, czy też naszymi przyjaciółmi, którzy kontaktowali się z Puławianami, z kierownictwem Komitetu Warszawskiego, z KC. W każdym razie obaj twierdzą, że na pewno przegraliśmy. Ci na górze znowu liczą na jakąś dyplomację, tymczasem już tyle razy w historii Polski przekonał się, że stawianie na rządy nic nie daje. Tu trzeba wezwać naród do walki, a „oni” nie wezwą.

Ola z polonistyki, której ojciec był wyższym oficerem lotnictwa, przyniosła taką anegdotę, jedną z wielu, jakie do nas docierały: rzekomo w czasie rozmów z delegacją radziecką, Ochabowi, Cyrankiewiczowi i Gomułce podawano telegramy o ruchach wojsk, w pewnym momencie Cyrankiewicz zaczął je przed Rokossowskiego i rzekł: - Bierz władzę, kurwa. On też od strony, może od czwartku, krążyła taka informacja, że wojska idą na Warszawę po to, żeby Rokossowski przeprowadził zamach stanu i powołał rząd wojskowy. Teraz powróciła pogłoska, że dokonana się to pod osłoną sowieckich czołgów. A ci z góry nie wezwą narodu do walki, chociaż dowódczowie K. W. Kozłowski, Hibner, zapowiadali, że będą walczyć. W tym momencie przyszła niewiara, poczucie, że kierownictwo się podda. Jeśli mieliśmy co do tego wątpliwości, to postawa Wołkiewicza i Zimand musiała nas przekonać. Czy my mamy walczyć? Czy my musimy podjąć decyzję w takiej wielkiej, żarliwej nocnej chwili? Chyba wtedy powiedzieliśmy sobie, że nie. Uświadomiliśmy sobie, że jak wątpliwa jest ta powołana struktura, którą budowali, to nie ma o co para tygodni i jak i co. Wtedy (nie pamiętam)...

przez partyjne organizacje w zakładach. W każdym razie sami nie będziemy inicjować walki. No bo z czym? Jak? Nie wierzyliśmy, że będzie chciał to zrobić Komitet Warszawski, choć gdyby zaczął, to oczywiście zdecydowanie go poprzemy. Ale broni wciąż nie ma i nie wydaje się, aby miała być. Jeśli nadejdzie wezwanie, staniemy do walki, ale inaczej schodzimy w konspirację. Pamiętam, że o konspiracji mówiliśmy tej nocy dość dokładnie. Teresa Monasterska została szefową tej akcji, miała organizować chowanie powielaczy, materiałów różnego rodzaju, przygotowywać siatkę.

Rano delegacja radziecka odjechała. Jednostki wojskowe zaczęły się wycofywać, ale nie wiedzieliśmy, czy to nie jest tylko manewr. Było jasne, że atak radziecki nie rozpocznie się, dopóki delegacja jest w Polsce i rozmawia.

Plenum wznowiło obrady. Początkowo mieliśmy tylko pretekst, że są ataki na kontrrewolucję, która się usadowiła w Komitecie Warszawskim. Ciężkie koło pierwszej wywołał mnie z kolejnego spotkania. Miałem takie permanentne rozmowy z coraz to innymi grupami, byłem już nieludźko schrypięty, a strasznie dużo gadania mogę wytrzymać. Przybiegłem do Zarządu Uczelnianego, znalazłem tam Krzysz Pomian i dwaj oficerowie w połowych mundurach. Okazało się, że są z jednostki, która podeszła pod Warszawę, mówili, że oficerów, którzy by się zbuntowali przeciw wderzeniu wojsk radzieckich na lud Warszawy, jest wielu. Krzysz zapytał ich tym naszym klasowym językiem, czy wystąpią przeciw klasie robotniczej, na co jeden z nich odpowiedział: - No, powiedziałbym inaczej, nie wystąpią przeciw narodowi polskiemu. Zapytaliśmy ich, czy uderzą na KBW. A tak, na KBW mogliby uderzyć, ale skąd mogą wiedzieć, kto jest po której stronie, kto jest kim. Trudno powiedzieć, czy ta wizyta spowodowała nam nadzieję. Jako że nasz główny strach to był obawę przed kapitulacją władzy, przed kapitulacją tych, którzy nam przewodzą. Bo sami byliśmy za mało zorganizowani.

Wielki wiec na Politechnice 20 października, największy z dotychczasowych. Nie tylko gigantyczna aula nabitą ponad możliwości, ale ludzie stali też w korytarzach i na wszystkich wewnętrznych dziedzińcach Politechniki gdzie wszystko było

słysząc przez głośniki. Nie było tylko tłumy na Placu Jedności Robotniczej. O to apelowaliśmy, pilnowaliśmy tego. Przybyła Hela Jaworska, ale już nie pamiętam, jaką rolę odegrała i czy to ona relacjonowała przebieg plenum. Potem czytała przemówienie Gomułki. Słuchałem go niezbyt dokładnie, ale czułem, że to nie to, że to co najważniejsze zostało pominięte. Potem późno w nocy, po spotkaniu aktywa z różnych uczelni i dużych fabryk, które było po każdym wiecu i zawsze się ciągnęło dość długo, radziliśmy nad tym przemówieniem Gomułki i wszyscy byliśmy absolutnie zgodni.

Owszem, było ono w różnych sprawach ostre, wyraźnie zbieżne z naszymi oczekiwaniami: w krytyce kultu jednostki, w ocenie wydarzeń poznańskich. Ale dla nas już wówczas zdecydowanie najważniejszą sprawą była zmiana w stosunkach produkcji: władzę ma wziąć klasa robotnicza i droga do tego prowadzi przez rady robotnicze. A o tym on właściwie nic nie powiedział. Nic. Dość jasno mówił o kolektywizacji, ale chodziło mu tylko o powstrzymanie pewnego procesu, niszczącego rolnictwo i wnoszącego element deprawacji władzy. Natomiast to, co dla nas było zasadnicze – rola klasy robotniczej, inteligencji, młodzieży w przemianach, cały ten ruch – wszystko to też zostało pominięte. O ile ruch mógł być przemilczany ze względów taktycznych, to pominięcie zasadniczej sprawy było groźne. Jednak nie byliśmy w złym nastroju. Wierzyliśmy, że przychodzi czas, w którym będziemy walczyć. Przy czym przemilczenie to jeszcze nie wystąpienie przeciw, nie było żadnych akcentów, które mogłyby wskazywać na to, że Gomułka będzie przeciwnikiem naszej rewolucji. Wiedzieliśmy, że miał niesłychany autorytet w społeczeństwie i ten autorytet z każdą chwilą rósł, a że nie możemy mu ufać – tu nie mieliśmy złudzeń. Już wcześniej żeśmy się go bali, a po tym przemówieniu zyskaliśmy pełną jasność.

Cztery wielkie wiece na Politechnice zlewają mi się w jedno i zdaje się, że trwały w nieskończoność. Kiedy sprawdziłem, że tylko cztery, to się strasznie zdziwiłem, wydawało mi się, że przynajmniej dziesięć. Tłok, gorąco, straszne wrzaski, narastająca nieustannie świadomość bezsensu i ponoszonej klęski. Przede wszystkim mieliśmy poczucie, że z minuty na minutę narasta atak prawicy. Przy czym to, co nazywaliśmy atakiem prawicy,

miało charakter niemal czysto symboliczny. Żądania, które sobie przypominam, były wcale humorystyczne, nie wazyłtkie oczywiście, ale bardzo widać przywrócić koronę do orła, rogatywki w wojsku – demotacyjny podarowanie polskości. Co chwila owacje, dzięki skandalizem – po każdym takim postulatcie i „Rota”. Truchę akcentów antysemickim, sporo antyrosyjskich. Trzeba sobie powiedzieć, że z tego wszystkiego nie rozumieliśmy zupełnie nic.

Po pierwsze – dumna narodziła Polaków została tak strasznie zdeptana przez stalinowską politykę, że musiała teraz wystrzelić właśnie w sferze symbolicznej, przynajmniej tu znaleźć rekompensatę. Dalej – wiec narodziła, kiedy zaczęto ją niszczyć wprowadzając kadłubkową kulturę, utrzymywała się głównie dzięki tradycji, wspomnieniu. W tym momencie mogła funkcjonować przede wszystkim w Kościele, było to więc tradycja narodo-choceścijańska. Nie pierwszy raz w historii Polski symbole stanowiły podstawę najbardziej masowej warze narodowej. Było więc oczywiste, że teraz, kiedy państwo nie szansa, te aspiracje ożywiły się, wybuchły.

Nie ulega żadnej wątpliwości, że porażek VIII plenum sprawił, iż ruch, który dotąd był wcale elitarny, stał się nagle powszechny. Nie pewno w Warszawie, ale dochodziły też bardzo doładnie wieści z Krakowa. Został Komitet Wojewódzki sprzeciwiał się przemianom, więc natychy wykonały zamach i powołały nowy KW, na czele którego stanął Stanisław Drobner, przyjaciel mojego ojca. Znałem go, to był taki śmieszny przypadek szlachcica-pieniacza w wersji szczerze, który kiedyś, na początku wieku, chodził w czarnej pelerynie po ulicach Krakowic, taki XIX-wieczny socjalista, kłul w oczy namiętników swoją cyganerią. Później nieustannie sobil w PPS, te jakby wotamy nie zdając sobie nawet sprawy, że w rezultacie był przez ówczesną infiltracji komunistycznej. Na starość w Polsce Łańcuch – wbrew swojemu charakterowi i usposobieniu, a ja nie wiem – został takim szkarłatny-kowatym reprezentantem kowoty socjalistycznej. Wice obrano go w Krakowie na I sekretarza, a pierwszym jego był przewódca wielkiego ruchu, ale był symbolem. Sekretarzem propagandy został przywódca kwołucyjnych studentów Politechniki Krakowskiej Benek Tejkowski, pełniący rolę wójtowskiego współtowarzysz w opozycji-

nych poczynaniach, pociągając i faworyzując w końcu chyba zdrajców. Są dyskusje, czy już w okresie podziemnika był ubekiem. O Benku mówię jeszcze na pewno parę słów przy okazji sporów powstawania Lisu Otwartego.

Wiedzieliśmy, że w Gdańsku jest bardzo silne partie na Komitet Wojewódzki, który się bawił, nie chciał dopuścić do żadnych przemian. Dochodziło do strasznych awantur. We Wrocławiu odbywały się wiece. Narkotykował się niewątpliwie ogólnonarodowy, najpierw w większych ośrodkach i bardzo szybko wszędzie indziej. Wcześniej zaczęła się fala parcji na aparat, choć nie wiem, kto lubie się palił – może trzeba było dopiero VIII pleban. W Szwajcarii w Bernie i w Zurychu na pewno wszędzie zaczęło się dopiero parcie narkotykowe.

Program lewicy patrzył na Polskę, która niewątpliwie stała na czele ruchu oddolnego, w większych ośrodkach, był w zasadzie do przyjęcia. Wice było dość ogólnikowe, niekonkretne, ale ludzie olbrzymie i ogromna część społeczeństwa uwierzyła. Przez tym ludzie nie dowiedzieli się, jak już wyjdą dalej, do modelu komunistycznego, więc hasło „socjalizm” ich nie odstraszało. W Warszawie miały dość silne kręgi tradycyjnej prawicy, ale ich przeciwnicy nie mogli zupełnie się nie angażować. Mogliby znaleźć swoje zaparcie, jednak nie było ich widać i nie głóśli swego hasła. Wice wszystkie prawicowe sympatie wyrażały się w całej manifestacji. Tytuł że my traktowaliśmy to jako atak wroga, i w tym związku z tym nam się płatało. Mówiliśmy przede wszystkim tym językiem, do innej symboliki jesteśmy się odwołali, nie umieliśmy tego przewartoscować. Inna rzecz, że było to niebezpieczne na wiecu jest bardzo trudno. Wice to było sprzeczne z sobą – już nie wiem, czy odkryłem to na Polce, czy w Warszawie – każda próba polemicznego postawienia sprawy była trudna. Trzeba sprzeciwiać się tą metodą, że się popiera, nie dochodzi do demagogii.

Tu warto sobie przypomnieć, że nasza frustracja wiązała się z gigantycznym złudzeniem, że w tym czasie żyliśmy. Naprawdę zmuszono ludzi do milczenia, do dźgnięcia państwowo-twórczych, czerwono-socjalistycznych i zderzenia się nam w związku z tym, że cały naród jest czerwony. Następnie kiedy ruszyliśmy i zaczęliśmy piskować, to przychylnie nas nie kleszano, więc wyobrażali-

śmy sobie, że mówimy w imieniu całego narodu. I oto teraz nagle odkrycie, że naród mówi inaczej, innym językiem, odwołuje się do innych symboli. Podjęliśmy grę zamiast próby przewartościowania. Jak zaintonowano „Rotę”, to my intonowaliśmy „Międzynarodówkę”. Oczywiście lud śpiewał „Międzynarodówkę”. Podobnie wszyscy zabierający głos mówili „towarzyszu”, rzadko który inaczej.

Tu anegdota wskazująca, jak bardzo chodziło o symbole. Na jednym z wieców złożono ważny wniosek, właśnie symboliczny: Polska jest krajem katolickim i dlatego domagamy się uwolnienia prymasa Stefana Wyszyńskiego. Natomiast wybuchła ołbrzymia owacja i „Rota”. Zerwał się Goździk i mówi: – Proponuję do tego wniosku poprawkę redakcyjną: Polska jest krajem socjalistycznym i dlatego nie wolno nikogo więzić niewinnie, żądamy więc uwolnienia prymasa Stefana Wyszyńskiego. Znowu owacja, poprawkę w wykonaniu Goździka przegłosowano, co wskazuje na to, że ta symbolika tak ważna, zarazem była drugorzędna. Albo może nie, może socjalistyczny był też dobrym przmiotnikiem, wartościowym symbolem.

Jest jeszcze osoba Goździka, który odgrywał na tych wiecach niesłychaną rolę. Był wspaniały, taki klasyczny, wiecowy mówca, który rozumie salę, mówi do niej, natychmiast potrafi replikować. Goździk czuł salę tak samo jak Wałęsa, a miał nad nim niewątpliwą przewagę erudycji, czytania. Taką przewagę daje wykształcenie, on jest technikiem, jeszcze na dodatek dużo czytał. Niewątpliwie był skromniejszy, ale też nie przeszedł takiego niesłychanego skoku jak Wałęsa. Powiedzą, że niesprawiedliwie mówię o tej skromności, ale wtedy Goździk był rzeczywiście przywódcą Warszawy, rewolucji. Zdawał sobie z tego sprawę, mówił o tym kpiąco. Był potwornie zmęczony. Pamiętam przed przemówieniem siedział nieruchomo, z głową na stole, miał takie długie, rudziejące włosy.

A wiec ciągnął się i ciągnął. Uchwalano rezolucje, zwykle w proponowanym przez nas brzmieniu, zgłaszał je Goździk. Z Zakładów, z różnych uczelni przybywały delegacje, w nich także poważne znaczenie mieli ludzie z październikowej lewicy, związani z Komitetem Warszawskim. Potem po wiecu spotykaliśmy się wszyscy w małej auli Politechniki i zaczynała się awantura

między nami a aktywem partyjne-zetelapowskim. Ponieważ kierownictwo KW zdecydowanie opowiedziało się po stronie przemian i bardzo wyraźnie popierało rewolucyjną lewicę, aktyw nas nie atakował, ale bał się nas. Nie podobały mu się te wszystkie historie z wiecami. Ten aktyw nie mógł zbyt wyraźnie demonstrować swoich sympatii do Natolina. Myślę zresztą, że Natolin był raczej tylko grupą w kierownictwie i nie miał za sobą szeroko pojętego aparatu. Natolin to byli ludzie, których Chruszczow zlecił przeprowadzenie w Polsce destalinizacji, tak jak ją sobie wyobrażał, odgórnie, z pomysłem na Żydów. Bo to chyba był pomysł Chruszczowa, że jeśli destalinizacja w Polsce ma nie być antyrosyjska, to trzeba ją zrobić jako antysemitkę. To Żydzi byli stalinowcami w Polsce – taka miała być ta wersja. Zlecił to Zenonowi Nowakowi, Łapocie, Kłosie wiczowi, Mazarowi.

Ci z aparatu przestraszyli się nas, wiece traktowali jako zło konieczne. Narzucono nam to – mówili – ale jak najszybciej trzeba wziąć motłoch za mordę. My byliśmy przerażeni, jednak próbowaliśmy objaśniać, że wiece są drogą demokratyzacji w partii, drogą naszej rewolucji, bo używaliśmy słowa rewolucja. Pamiętam Stanisława Kuzińskiego, sekretarza KW, niewątpliwie człowieka lewicy rewolucyjnej. Stał błąd w płaszczu – był grzłikiem, miał nawroty choroby – młodzi, był zupełnie wykończony i wyraźnie przybity. Myślę, że dla nas, dla wszystkich ludzi lewicy rewolucyjnej wspólne było poczucie, że to jest klęska. Bo jakby siłą naszą były rosyjskie czolgi.

Nie ulega żadnej wątpliwości, że myśmy te wiece na Uniwersytecie wyłansowali i przetrucili na Politechnikę, gdzie już wymknęły nam się z rąk. I tak samo Komitetowi Warszawskiemu i Puławianom. Po prostu ruch wieców zaczął się żywiołowo i w tych okolicznościach Komitet Warszawski postanowił je poprzeć. Natomiast VIII plenum odbywające się pod naciskiem nas – to było zaplanowane, ale miało się dokonywać przez organizację partyjne w zakładach i wyższych uczelniach. Już my, warszawska grupa uniwersytecka, znacznie przekroczyliśmy te ramy przez włączenie studentów i całej rzeszy bezpartyjnych robotników. Ale pod tym jeszcze panowaliśmy. Natomiast wiec wylewał się z tej struktury: przychodzili delegaci z zakładów, był jakby wizytówką czuwającej Warszawy. Warszawy gotowej do

wadli. Oni tak, jak i ja, do najdalej idącego nacisku na plenum KC. Ale udawanie, że nie ma się za każdym razem do prowadzić do tego, że rezolucje wielkie w przekazującym kierownictwu Komitetu Centralnego były takie, jak sobie lewica rewolucyjna Warszawy życzyła, wygrywałistay je dla niej. Nie było przecież zorganizowanego przeciwnictwa, choć nam się zdawało, że jest.

Pojawili się na wiecach ludzie, którzy świadomie byli prawicą, przemyśleli i byli oportunizyjni. Jakoś się ze sobą porozumiewali, ale komunisty chyba nie mieli, jako że nie wiedzieli, na ile mogą sobie pozwolić w tych warunkach – między Związkiem Radzieckim i obcą jednak władzą w rękach komunistów. W tym sensie byli trochę podobni do nas, bo myśmy też nie wiedzieli, na ile możemy sobie pozwolić. Ale różnili się od nas zasadniczo: my nie mieliśmy zaufania do władzy, mimo że to byli na ówczesny czas panujący, warstwa panująca, która przez wywłaszczenie robotników uzyskała kontrolę nad środkami produkcji. Ta świadomość pozwoliła nam dojrzewać, ale wciąż możsamia-
listay się z władzą.

W niedzielę 27 października zaktiwizowała się Akademia Sztuk Plastycznych położona naprzeciwko Uniwersytetu na Krakowskiej i Łódzkiej. Do tej pory plastycy działali pod naszym kierownictwem w sposób nieoficjalny, w ramach transparenty, plakaty na tę planowaną wiecką demonstrację brali udział w redagowaniu i wystroju plastycznym na wzór gablot. Powinno ich gwałtownie i zaczęli działać u siebie. Wystąpił do wieckiej akcji plastycznej: wywiesili na swojej uczelni ogromny plakat „Robosowski precz do Moskwy” i rozpoczęli na kamieniu drukarskim produkować różnego rodzaju karykatury i rysunki jako ulotki, w większości antyradzieckie. Na razie nikt nie wiedział, co szykują, ale ten transparent widział w całym mieście.

Byliśmy właśnie z Jędrkiem Garlickim w Zarządzie Uczelnianym ZHP, kiedy wszedł dwójka panów. Jednego z nich poznałem na wczorajszym zebraniu, to na jakiejś naradzie aktywu. Przywitał się do Jędrka i zaczął: – Poznałem was, jesteście Starewicz, Oni – Ciesze, to jest właśnie towarzysze Kiszko. Tak poznałem Kiszkę. Był wysoki, tylko po bokach trząskę siwiałych włosów, bardzo szczerą i energiczną w mowach. Dopiero potem miał zostać członkiem Biura Politycznego i sekretarzem KC, a już w

nim była ta świrłomość władzy, zachowywał się tak hierarchicznie, śmiesznie. Starewicz z Kliszką poprosili nas, żebyśmy ich zarekomendowali u plastików. Poszliśmy z nimi. Przedstawiliśmy ich przewodniczącemu – nie pamiętam, czy to była grupa rewolucyjna, czy jak u nas nazywało się to ZMP. Starewicz i Kliszko zwrócili się z prośbą, aby ten transparent „Rokosowski przez do Moskwy” zdjąć, bo zakłóca sytuację. Przewodniczący się zgodził. Następnie poprosił, żeby obejrzeli ulotki.

Oczywiście nie pamiętam już tych rysunków ani bezpośrednich wypowiedzi Kliszki, bo przede wszystkim ca mowa, ale także basował mu Starewicz. Pamiętam ułotki tych chłopaków, plastików, takich rozognionych rozentuzjuszowanych, bo rysować na kamieniu to ciężka praca, znaleźli sobie wreszcie zadanie. Ich twarze osiadły, smutniały, smutniały.

Wyszliśmy razem ze Starewiczem i Kliszką. Wsiadli do wozu, przysnęli w stronę KC, śpiącymi się bardzo, bo plenum wciąż trwało. To zabawne, nawet nie zamieniliśmy spojrzenia z Andrzejem Garlickim, wyszliśmy i od razu obaj mieliśmy to samo zdanie... To, co tam usłyszeliśmy było wypisz wymaluj takie samo, jak przedtem. O każdym rysunku z osobna, bez względu na to, czego dotyczył, mówili w ten sposób jak przed 55, 54 rokiem. Wróciliśmy z Jędrkiem Garlickim na Uniwersytet. I powiedzieliśmy sobie: wraca nowe.

Jacek Kuron

NAKŁADEM ANTESU

Jacek Kuron

POLITYKA I ODPOWIEDZIALNOŚĆ

Artykuły i eseje

W tomie m.in.: Etyka zaangażowania – Tradycja i cele –

Myśli o opozycji

Próba „Solidności” - Z więzienia.

Str. 222

Cena: £4,00; US\$10,00

RADY ROBOTNICZE W REWOLUCJI WĘGIERSKIEJ 1956 Rozmowa z Sándorem Ráczem

Wprowadzenie dla czytelników Aneksu

Centralna Rada Robotnicza Wielkiego Budapesztu została utworzona 14 listopada 1956 roku, kilka dni po opanowaniu kraju przez Armię Czerwoną. Opór zbrojny był już złamany, inicjatywa oporu należała teraz do robotników wielkich zakładów. Centralna Rada Robotnicza próbowała wówczas dokonać rzeczy niemożliwej: zmusić rzucony przez Związek Radziecki rząd Kádára do negocjacji ze zrewoltowanym społeczeństwem. W rzeczywistości Kádár również szukał rozpaczliwie ugody z niektórymi przynajmniej aktywnymi siłami społecznymi, by zdobyć pewną bazę polityczną i dzięki temu uzyskać pewien margines swobody wobec swych mocodawców w Moskwie oraz stalinowskich spyzmierzeńców w kraju. Przyjąwszy jednak rolę rządu marionetkowego rządu, nie był w stanie zaspokoić elementów wyciągnięcia wojsk sowieckich, przywrócenia rządu Imreiego Nagya, wolnych wyborów. Tak więc na przełomie listopada i grudnia 1956 sytuacja jest tragicznie zablokowana: Centralna Rada Robotnicza próbuje poważnie negocjować z rządem którego prawomocności nie uznaje, podczas gdy Kádár, szef tegoż rządu, uznając prawomocność Centralnej Rady, po-

zoruje jedynie negocjacje i gra na zwłokę. Rezultat jest dobrze znany: 11 grudnia rząd wprowadza stan wojenny, rozwiązuje Centralną Radę Robotniczą, aresztuje jej przywódców i przystępuje do masowych egzekucji.

Te kilka tygodni poprzedzających ostateczną klęskę rewolucji wówczas żądań społecznych: natychmiastowego stanowiły szczytowy punkt w życiu Sándora Rácza, dwudziestoletniego wówczas robotnika. W ciągu dwóch-trzech dni nieznanym młodzieniec stał się nie kwestionowanym przywódcą robotników Budapesztu, a może całych Węgier. Został nim dzięki swemu zdeterminowaniu, bystrości i charyzmie, które uchroniły ruch robotniczy od wpadnięcia w pułapkę zastawioną przez rząd Kádára. Klęska była – wydaje się – nieunikniona, ale przynajmniej była to klęska poniesiona z godnością.

Gdy zobaczyłem Rácza po raz pierwszy 26 lat później obok grobu jednego z jego dawnych towarzyszy (Sándora Bali, o którym Rácz mówi z taką tkliwością w wywiadzie), miałem wrażenie, że osoba stojąca przede mną to nie tylko człowiek w żałobie, ale żyjący pomnik bólu i oporu.

János Kís



ROZMOWA Z SÁNDOREM RÁCZEM

Zanim przejdziemy do właściwego tematu, to jest roli Centralnej Rady Robotniczej, czy mógłby Pan powiedzieć coś o swoim życiu przed listopadem 1956, jak ono się Panu układało i co Pan wtedy myślał. Zacznijmy od początku: gdzie się Pan urodził?

Urodziłem się w Hódmezővásárhely, 17 marca 1933. Mój ojciec pracował na roli, ale własnej ziemi nie miał. Ożenił się z córką ubogiego pastucha, która była ósmym z kolei dzieckiem. Kiedy miałem pół roku, oddano mnie pod opiekę babki mieszkającej w Izsák, ponieważ ojciec mnie nie chciał, a matka poszła do pracy w fabryce w Budapeszcie. Ojciec zginął 16 września 1942 w dolinie Donu, walcząc o swój kraj. Moja babka, wdowa,

wychowywała mnie aż do 1946, kiedy to pojechałem do Budapesztu. Byłem szesnastym z kolei dzieckiem, którym się zajmowała, więc wcale też musiałem pracować, żeby pokazać, że jestem coś wart.

Czy pojechał Pan do Budapesztu za matką?

Nie. We wsi ogłoszono, że w Budafoku organizuje się szkołę dla sierot i półsierot, które chcą się uczyć. Nic nie mówiąc babce, wpisałem się na listę. 15 sierpnia, w dniu wniebowzięcia Najświętszej Marii Panny, wysiadłem na Dworcu Wschodnim. Miałem akurat tyle pieniędzy, żeby dojechać tramwajem do szkoły, ale wsiadłem w zły tramwaj i zgubiłem się. Wylądowałem w Máriabesnyő, w samym środku uroczyści. Takie było moje pierwsze wrażenie z Budapesztu – tłumy ludzi, śpiewy i fakt, że stałem sam wśród całego tego gauszenia. Byłem zagubiony i nawet nie miałem pieniędzy, żeby wrócić do Izsák – bo byłbym wolął wrócić. To moje ubóstwo sprawiło, że zostałem w Budapeszcie.

Czy porzedł Pan od razu do pracy w fabryce w Beloiannisz?

Nie. Zacząłem jako stolarz, byłem czeladnikiem. Byłem chłopcem słabowitym, ważyłem jakieś 35 kg i dwa razy dziennie musiałem pechać taczkę z meblami z Budafoku do sklepu przy Dworcu Wschodnim. Tylko rok pracowałem jako czeladnik stolarski, bo bardzo osłabłem i lekarz zabronił mi jakiegokolwiek pracy fizycznej. Szukałem lżejszej pracy i zostałem czeladnikiem u bednarza. W szkole mieszkało nas razem 25 osób – katolicy, protestanci, Żydzi, wszyscy razem. W 1948 chcieli zamknąć szkołę, ale zaproponowałem, żebyśmy się trzymali razem. Wiedzieli na, że naszę ciężko pracować, żeby się utrzymać, bo jestem nikim i niczyj. Nikt mi nie da kromki chleba, jeśli sam na nią nie zapracuję. Ale chciałem czegoś więcej. Chciałem się uczyć, zdobyć fach, żeby być panem samego siebie. W 1948 poszedłem do pracy w Standard Works, dzisiejszym Beloiannisz. Pracowałem tam przez trzy miesiące jako czeladnik frezerski, a później przez dwa lata byłem czeladnikiem u ślusarza narzę-

dziowca. Już w 1949 odszedłem z warsztatu szkolnego i zacząłem pracę u mistrza Konstantine Majora. We wrześniu 1950 skończyłem staż czeladniczy. W 1953 powołano mnie do wojska.

Przepraszam, że przerwę, ale chcę o coś zapytać. Jak wyglądało życie Pana i Pana towarzyszy w fabryce w czasie zmian związanych z budową nowego ustroju?

W pewien sposób odczuwaliśmy każdą zmianę na własnej skórze. Kiedy przyszedłem do Standard, dwuosobowym oddziałem kierował jeden dyrektor, socjaldemokrata, i jedna urzędniczka. Później, po procesie Vogelera i Sandersa² i złączeniu partii komunistycznej i socjaldemokratycznej, sprowadzono dyrektora komunistę, który mało wiedział o fachu i natychmiast zaczęła się rozrastać administracja. Naturalnie starzy pracownicy, wykwalifikowani robotnicy, socjaldemokraci, nie pozwolili fabryce zejść całkiem na psy i było dużo złości z powodu rozbudowanej administracji. To my musieliśmy ich utrzymywać, a jednocześnie wiedzieliśmy, że robota idzie lepiej, jak jest mniej obiboków. Dużo było narzekania, ale w końcu postawili na swoim, chociaż, prawdę mówiąc, zajęło im to dwa lata. Ducha socjaldemokracji stawiał bardzo silny opór.

Czy był Pan członkiem partii socjaldemokratycznej?

Nie. Nie byłem członkiem ani jednej, ani drugiej. Zawsze sprzeciwiałem się wszystkiemu, co mogłoby ograniczyć moją zdolność wolnego myślenia, związać mi ręce. Nawet w fabryce to nie partia socjaldemokratyczna była ważna, ale duch wspólnoty, solidarność, to, że każdego oprócz niego samego, obchodzili też inni, ich życie i praca. Jednym słowem najważniejsza była świadomość robotnicza. Tak jak ja to widzę, to w '48 – i później znowu, w 1956 – straciliśmy szansę, jaką na chwile historia dała robotnikom, aby przejęli fabryki w swoje ręce. Ale to już inna sprawa.

Powiedział Pan, że „przerobienie” zakładu zajęło dwa lata. Jednak czy nie było takiej chwili albo wydarzenia, które Pani i Panu

towarzysze uznaliście za punkt zwrotny, od którego istotnie coś się zmieniło?

Był, ale to ciekawe – jakoś nie miało to nic wspólnego z wielkim światem polityki, to też było coś, co odczuliśmy na własnej skórze. Pod koniec 1949 zwolnili jednego ślusarza narzędziowca. A wie Pan za co? W zakładzie jest zwyczaj, że wysyła się czeladnika, żeby przyniósł coś na obiad. Tego dnia chłopak wrócił, niosąc tylko kawałek suchego chleba i robotnik, który go wysłał, cisnął ten chleb na swoją ławkę i dość ostro sklął chłopaka. Miał rację – nie można pracować o suchym chlebie. Ale został zwolniony pod jakimś pretekstem – za agitację czy coś w tym rodzaju. W ten sposób dali nam poznać, że zaczęły się inne czasy.

Pozostawmy na chwilę przy zakładzie. To tutaj poznał Pan Sándora Bali³, prawda?

Tak, kiedy przeniesiono mnie do oddziału ślusarzy. Staliśmy przy sąsiednich warsztatach, jeden obok drugiego i często rozmawialiśmy w czasie porannej przerwy. Bali był ode mnie o dziesięć lat starszy. Był członkiem Partii Komunistycznej od 1945 i delegatem związkowym. Jak wiadomo ja należę do tych, co zawsze narzekają, zawsze byłem trochę zbuntowany – ale Bali cierpliwie mnie wysłuchiwał i kładł moją zapalczywość na karb młodych lat. To też ciekawe – zawsze musiałem dobrze pracować, żeby moja buntownicza postawa była do przyjęcia dla otoczenia. Kierownik zakładu, komunista, i tak starał się zawsze dać mi najgorzej pracę, źle płatną i taką, która robiła mnie niepopularnym wśród kolegów. Chciał, żebym obliczał i ustalał normy, ale Bali i jego koledzy nie dopuścili do tego. Powiedzieli mi, że nadają się do lepszej pracy. Ale ja bym i tak nie zgodził się ustalać norm. Robiłem gwintowniki i inne narzędzia w warsztatach i byłem jednym z tych ludzi pracujących przy maszynie, do których się zwracano, ile razy trzeba było coś naprawić – „Sándorowi możesz ufać, on robi dobrze”. Więc poprzez dobrą pracę wywalczyłem sobie prawo do narzekania. Ale i tak nie mogłymy zupełnie zostać przodownikami pracy ponieważ, jak

mówił kierownik zakładu, „nie miałem politycznego wykształcenia”. Mimo to dostawałem pensję *stachanowca*, bo wykrabiałem 180% normy.

Czy był Pan w tej fabryce aż do 1956?

Nie, bo w październiku 1953 zostałem powołany do wojska do Budapeszteńskiego Oddziału Łączności i tutaj sprawy jakoś zaczęły dla mnie nabierać sensu. Przedtem naprawdę byłem „niewykształcony politycznie”. Nie udało im się mnie zmusić do udziału w tych wszystkich kursach politycznych, nie pozwoliłem im wywierać wpływu na swoje poglądy – ale w wojsku nie ma jak tego uniknąć, trzeba chodzić na wszystkie zebrania. Więc popadam w konflikt z wykładowcami, bo wstaję i pytam: „Jak to jest, że chłopu odbiera się nawet ostatnią krewę?” Chłopcy ze wsi popierali mnie, bo wypowiadałem także ich prawdę. A ja rozumiałem cele, o których Imre Nagy mówił w swoim przemówieniu w czerwcu – wyzwolić pracowników rolnych, których wpędzono na dno nędzy, zmechanizować rolnictwo, dać więcej swobód i możliwości człowiekowi pracy, skończyć ze służalstwem, z cierpieniem chłopów i z rządami AVO⁴. Powiedziałem to wszystko w wojsku i zacząłem wszystko lepiej rozumieć.

Kiedy Pana zwolnili?

W październiku 1955 wróciłem do pracy w Beloianisz. Życie proletariackie zaczęło się na nowo. W fabryce wiele się zmieniło. Jednego po drugim ujawniono doosicieli. Stał się on przedmiotem powszechnej nienawiści. Na przykład w szafce jednego z robotników odkryto mikrofon – kierownictwo używało go, aby podsłuchiwać, o czym rozmawiamy przechodząc się. Tego chłopaka trzeba było potem usunąć z zakładu, bo nikt nie chciał z nim pracować. W lecie 1956 odejściem z warsztatu II do warsztatu KI, gdzie pracowałem jako ślusarz narzędziowy.

Czy dało się już wtedy odczuć coś z tego, co miało nastąpić?

Jeszcze jak! Było już po XX Zjeździe, oddechaliśmy wolniejszą pierśią, nawet na oficjalnych zebraniach mówiono bardziej otwarcie i my między sobą też.

Czy wstąpił rewolucji 23 października zastał Iona w fabryce?

Na 5 października poszedłem do szpitala na operację wyjęcia angielaków. Ale operowano mnie dopiero 17-go, bo cierpię na hemofilię. Lekarze bali się operować. 23-go wymknąłem się ze szpitala. Przemówienia Cerb i Piroso wyciągnęły mnie na ulicę⁶. Po operacji nie mogłem mówić, ale widok powalonego Stalina przywrócił mi głos. Dzisiaj trudno sobie wyobrazić, co to było za przeżycie widzieć, jak pomnik z łukiem wali się na dół. To tu Budapeszt, w miejscu którego ten pomnik postawiono, przyszedł i go zerwał. Wtedy byliśmy przyjaciółmi tam, na progu. Jak już łukis zerwali i tylko buty zostały na piedestale, przyjechały ciężarówki żeby nas zwieźć do Radia, bo tam strzelali do ludzi. Ktoś miał, włączył się na te samochody. Na ulicach były tłumy, a miasto zabrzmiewało dwoma hasłami: „Bieganie do domu!” i „Imre Nagy do rządu!” Nie byliśmy w stanie dojechać do Radia, takie były tłumy. Zatrzymaliśmy się na rogu ulicy Sándora Bety i kultwara. Zsiadając z ciężarówki, jakos znalazłem się obok Marii – była obok mnie cały wieczór, wszędzie chodziliśmy razem. Na Placu Kalwina pałły się samochody i tranwaje. Na rogu stali żołnierze z mojego dawnego oddziału, ale nie podszedłem do nich. Około 10-jej zjawily się ctery węgierskie czołgi. Nie zdołały wjechać w ulicę, bo od razu otoczyli je ludzie, wskoczyli na nie i pytali dowódcę: „Co z ciebie za Węgier? Kto płacił za twoje szkolenie? Naprawdę użyjesz przeciwko nam czołgi?”

Jak długo był Iona przy Radu

Wracając do szpitala około połnocy. Marika poszła ze mną. W granicy rzeczy to ona skłoniła mnie do powrotu, bo lekarze powiedzieli, że rana może się otworzyć. Później, jak mnie aresztowano, Marika poszła się zobaczyć z moją matką, a później, w 1963, jak mnie zwolnili, znówu spotkaliśmy się parę razy, ale jakos nie z tego nie wyszło. To była porządna dziewczyna, córka kolejarza, nauczycielka. Dla niej właśnie nie dawało spokoju – gdyby się ze mną zaimponowała, nie pozwoliłaby jej uczyć. Dlatego byłem dość niechętny do jej planów.

Ale powracając do naszej historii – co szpitala wróciłem około północy. Widać nie było tam jeszcze wielu rannych, bo mieli czas słuchać mojej relacji. Nazajutrz rano, około piątej, wymknąłem się znowu. Idę do EMKE⁶ i stoję na rogu. Thury przechodzą i tak jak stoję, zaczynam do nich przemawiać. Nie pamiętam teraz, co mówiłem. Improvizowałem. Na przykład przejeżdża czołg, a ja mówię: „Te czołgi do nas strzelają, ale zbudowano je za nasze składki na rzecz pokoju”. Zawsze było jakieś sto czy dwieście osób wokół mnie. Niektórzy mówili: „Takich powinno się aresztować”, ale inni zachęcali mnie, że-bym mówił dalej, bo mówiłem prawdę. Powiedziałem, że to na widok zwalonego pomnika odzyskałem głos. Ale po dwóch czy trzech godzinach musiałem wrócić do szpitala, bo gardło miałem jeszcze słabsze. W końcu 28-ego wypisali mnie do domu, na ulicę Murányiego. Zapomniałem powiedzieć, że w 1955, kiedy wyszedłem z wojska, kupiłem barak bez okien i zamieszkałem w nim razem z matką. Tam właśnie poszedłem 28-ego, w niedzielę. Położyłem się spać, a na drugi dzień idę do fabryki. Następny raz spałem w łóżku dopiero 11 grudnia, po aresztowaniu. To tak nawiasem mówiąc, 29-ego w fabryce zebrało się nas w głównej sali z 500 osób. Staliśmy i rozmawiali – było dużo spraw do omówienia. Byliśmy w naszych codziennych ubraniach, nie przebraliśmy się, bo było nas za mało, żeby zacząć produkcję. Nie pamiętam kto, ale ktoś zaproponował, żeby stworzyć radę robotniczą. Nie pamiętam też, kto wysunął moją kandydaturę. Dość, że musiałem iść i stanąć na podium. Tymczasowa rada robotnicza składała się w końcu z 15 członków. Z głównej hali poszliśmy do biura dyrektora i ktoś wtedy zaproponował, że-bym był przewodniczącym, ale się nie zgodziłem. Zwróciłem uwagę na swój wiek i brak doświadczenia – miałem 23 lata – i zaproponowałem Sanyi Balin. Wtedy miałem jakoś poczucie, że przyjęcie takiego stanowiska w związku z tym ograniczy moje możliwości. Przywiąże mnie do fabryki, a tam byli rozmaici komuniści, a ja nie chciałem się z nikim wtrącać w awantury. Potem zostałem tym, który utrzymywał łączność z okręgiem i z radami robotniczymi innych fabryk.

Jakie były pierwsze podjęte przez was kroki?

Ještě w biurze dyrektora zdecydowaliśmy zacząć pracę i zorganizować straż fabryczną. Było dla nas naturalnym wynikiem rewolucji, że dyrektor nie powinien kierować zakładem, ale że my sami powinniśmy przejąć fabrykę. Straż była konieczna dla ochrony maszyn i materiałów, a także aby nie wpuszczać żadnych podejrzanych elementów na teren zakładu. Po południu przyniesiono dwa radia i magnetofon, więc mogliśmy nagrywać różne audycje i w ten sposób wiedzieć, co się dzieje. Potem obszedłem fabrykę i zdjąłem wszystkie ozdoby, portrety, gwiazdy, popiersia, wszystko. Powiedziałem, że jeżeli jest ktoś, kto nie może bez nich żyć, to niech je sobie zabierze do domu, ale że nie potrzeba ozdób po to, żeby dobrze pracować. To były moje pierwsze „zarządzenia”. Używam tu cudzysłowu, bo nikomu nie trzeba było wydawać poleceń – każdy wiedział, co ma robić.

Ale wydarzyła się jedna bardzo ciekawa sprawa, mianowicie to, w jaki sposób dostałem swojego własnego ubeka. Około piątej wyszedłem na ulicę. Podszedł do mnie młody człowiek w skórzanym płaszczu i zwrócił się do mnie po nazwisku. Prosił, żebym go ukrył, bo boi się iść do domu. Był kapitanem AVO ożenionym z Rosjanką. W zamian zaofiarował się spisać tajne sowieckie audycje radiowe, które jako sygnalista znalazł z nasłuchu z 28-ego października. Zastanowiłem się. Mieliliśmy kilka składów w piwnicy. Postanowiłem go tam umieścić, a potem się zobaczy. Zaprowadziłem go do fabryki, dałem papier i pióro i zabrał się do roboty. Zamknąłem go na klucz. Wróciłem po kilku godzinach i kiedy przeczytałem to, co napisał, ledwo wierzyłem własnym oczom. Liczba żołnierzy mobilizowanych przez Rosjan, poruszenia wojsk – spisał tego rodzaju informacje. Zamknąłem go znowu i poszedłem pomówić z członkami rady robotniczej. Nasz dokument miał taką wagę, że trzeba go było przedstawić Nagyemu, bo musiał być poinformowany o tego rodzaju sprawach. Poszliśmy do Parlamentu 30-ego października rano, między 10-tą a 11-tą – byłem tam pierwszy raz. Około trzydziestu osób czeka pod drzwiami Imrego Nagya. Nagy pojawia się i jest dość zaskoczony. „Na co czekacie?” pyta. „Na pozwolenie two-

rzenia partii", odpowiadają. Ciągłe jeszcze słyszę jego odpowiedź: „Jestem komunistą. Nie zakładam innych partii. Jakie partie można zakładać, zadecyduje rząd.” Jednocześnie ja wypełniłem swoją misję. W dwóch słowach wyjaśniłem, z czym przyszedłem i podałem notatki kapitana AVO. Imre Nagy wrócił do swojego pokoju, a ja zwróciłem się do tych ludzi pod jego drzwiami: „Czyście poszaleli?“, zapytałem ich, „traciecie czas na rozmyślania o organizowaniu partii, kiedy jest tysiąc innych, ważniejszych spraw?“. Było tam dwóch dziennikarzy z *Igazság* ⁷ i potem zabrali mnie do kawiarni New York i przeprowadzili ze mną wywiad. Wydrukowali go w jednym z numerów. Tam można przeczytać o moich poglądach na system wielopartyjny.

Ale niech dokończę historię mojego ubeka. Kiedy wróciłem do fabryki, zastałem w piwnicy sporo ludzi, którzy chcieli mi się dobrać do skóry. Powiedziałem im: „Dobra, tu jest klucz. Jeżeli chodzi o mnie, możecie go powiesić, ale najpierw będziecie musieli mnie zastrzelić, bo dałem temu człowiekowi słowo honoru, że nie stanie mi się krzywda. Więc po prostu najpierw mnie zastrzelcie, a potem bierzcie się za niego”. To ich trochę uspokoiło. Posłaliśmy żywność żonie kapitana, a on sam pozostał jeszcze przez kilka dni w piwnicy. Wreszcie 3 listopada oddaliśmy go na dzielnicowy komisariat policji. Wiem, że miał później proces. Wyrzucili go z AVO, a przynajmniej nie przyjęli z powrotem. Żądałem, aby wezwano go jako świadka na moim procesie, w końcu uratowałem mu życie. Ale sędzia nie uważał, aby to miało znaczenie. Może i nie miało. Nie wiem.

Wróćmy do tego, co wydarzyło się 29-ego października. Co działo się w radzie robotniczej?

Do 3-ego listopada nic, a przynajmniej nic ważnego. Poznawaliśmy się nawzajem z przedstawicielami rad robotniczych dzielnicy. Rozmawialiśmy, telefonowaliśmy do siebie. Mieszkałem w fabryce, spałem gdzie się dało – w fotelu, na stole. Kobiety gotowały w fabrycznej kuchni. Niczego nie brakowało, bo dostawaliśmy kartolke, mięso i gęsi ze wsi. To także należy do historii rewolucji: chłop z tobołkami na plecach przychodzący

nas karmić. Rady robotnicze wypłacały także zaliczkę pensji tym wszystkim, którzy się po nią zgłaszali. 3-ego listopada, kiedy odprowadziliśmy naszego kapitana AVO na policję, rozjeździłem się trochę po mieście. Chcieliśmy zobaczyć, czy jest spokój, tak jakbyśmy to my rządzą. Poszliśmy na ulicę Bajza, w okolicy Związku Pisarzy i ambasady sowieckiej. Wszędzie, gdzieśmy się pojawili, panowała cisza, cisza przed burzą. Mieliśmy zamiar zacząć znowu pracę od poniedziałku i wobec nastroju panującego w mieście ciekawi byliśmy, czy nam się to uda. I więc pan, to nie był przypadek, że chciałem popatrzeć na ambasadę sowiecką. Jakoś od samego początku nie wierzyłem, że Rosjanie pozwolą nam korzystać z tego, cośmy wywalczyli. Nadszedł 4 listopada...

I obudziliście się wśród strzałów rozdzierających miasto...

Nie obudziliśmy się, bośmy nie zmrużyli oka. Ta cisza 3-ego wcale mi się nie podobała! I to, że Maléter⁶ pojechał do sowieckiego dowództwa – już w nocy radio ich wzywało, żeby się stawili. A potem, o świcie, zaraz po 4-ty rano, radio nadało przemówienie Imrego Nagya. Tego sobie nie można wyobrazić, tej tragedii! Serce się ścisnęło, gdy się słyszało, jak ten komunista prawie ze łzami błaga Rosjan, żeby oszczędzili nasze miasto, nasz mały kraj. Jeszcze dziś to słyszę, bo przeczytali to potem jeszcze raz po rosyjsku: „Wnimanie. Wnimanie” – nie wiem co to znaczy, ale coś jak „Proszę. Proszę!” W niecałe półtorej godziny później usłyszeliśmy pierwsze wystrzały. O 6-ty była już tylko walka.

Czy Pan i pańscy koledzy z pracy też walczyli?

Nie, my w fabryce nie. Było nas wszystkiego dwudziestu, za całą broń kilka pistoletów, walka nie miała sensu. Wyszedłem na dach fabryki, skąd widziałem pociski i bomby lecące na wszystkie strony. Byliśmy bezsilni i wściekli. Napadli na spokojny, pokojowo nastawiony kraj i to w chwili, kiedy gotowi byliśmy wznowić produkcję.

Co byliście w stanie zrobić?

Aż do 8-ego, nie. Tego dnia zwołaliśmy zebranie dzielnicowej rady robotniczej w głównej hali niewielkiej fabryki silników i maszyn. Przyszło około stu osób. Nawiasem mówiąc, naszym jedynym celem było wlać w ludzi trochę nadziei. Byliśmy wszyscy tego samego zdania: teraz rady robotnicze powinny odegrać czynną rolę. Do tej pory nie wtrącaliśmy się do polityki, bo mieliśmy zaufanie do Imrego Nagya. Był dla nas politycznym poręczytciem rewolucji, ale Kádár i jego banda zdradzili i Nagya, i rewolucję. Wtedy wszyscy byli przeciwko Kádárowi. Nikt nie chciał mieć z nim nic wspólnego, oprócz kilku osób, z których utworzył swój rząd. Uważaliśmy, że musimy ocalić ile się da ze swobód, o które walczyliśmy. To było teraz nasze zadanie.

Czy na tym zebraniu okręgowym uzgodniliście jakiś program polityczny na przyszłość?

Nie przypominam sobie żadnych żądań. Ale były 12-ego, kiedy zwołaliśmy zebranie dzielnicowe w Bełoiannisz. Chciałbym jednak najpierw opowiedzieć, jak 8-ego listopada Sanyi Bafi razem z dyrektorem fabryki został na trzy czy cztery godziny odwieziony *pobiedą* do rosyjskiego dowództwa. Nawiasem mówiąc, Berecz całą rewolucję spędził w fabryce. Mieszkał na wzgórzu Gellérta i bał się iść do domu – z nami czuł się bezpiecznie. (Później, na procesie zrobili z nas strasznie niebezpiecznych dla kierownictwa.) Bereczowi zupełnie dobrze się współpracowało z Sanyim i po 4-ym listopada zaczął namawiać jego i mnie, żebyśmy wstąpili do nowej partii. „To jest właśnie miejsce dla takich jak wy”, powiedział – i to wtedy, kiedy ja nawoływałem do zakazania wszelkich partii na terenie fabryki! Pod koniec listopada proponowali mi nawet wille na wzgórzu Gellérta, jeżeli zaniecham działalności politycznej.

Co się działo na zebraniu 12-ego listopada? Kto na nim był i jakie decyzje zostały podjęte?

Przyszli ludzie z dzielnicowych rad robotniczych. Wielu z nich znałem z wzięcia bo – jak powiedziałem – przedtem byłem

łącznikiem. W tym okresie byłem rzeczywiście bardzo aktywny. Być może nawet otworzyłem to zebranie, nie pamiętam, byłem bardzo zmartwiony, bo Sanyi w końcu miał przeciw rodzinę, a już go raz Rosjanie zabrali. Na ile było to możliwe, starałem się sam załatwiać jak największą ilość spraw. Nawiasem mówiąc, właśnie wtedy naszkicowano żądania polityczne: wycofanie wojsk sowieckich, przywrócenie rządu Imrego Nagya, prawne uznanie rad robotniczych i komitetów rewolucyjnych, tego typu sprawy. Czterech czy pięciu spośród delegatów spisało listę żądań na górze w biurze, a potem głosowaliśmy. To jest istotne, bo 14-ego Sanyi Bali już miał gotowy program, który wziął ze sobą do Egyesült Izzó, na zebranie założycielskie Centralnej Rady Robotniczej.

A Pana nie było w Izzó?

Nie, bo wezwano tylko przewodniczących. O zebraniu, o stworzeniu Centralnej Rady Robotniczej opowiedział mi Sanyi, później, o świcie 15-ego, kiedy wrócił z delegacji do Parlamentu. Tak się o tym dowiedziałem – od niego

Kiedy zaangażował się Pan w prace Centralnej Rady Robotniczej?

Chwilęczkę! Niech Pan tak nie pędzi, bo wydarzyło się coś bardzo ważnego właśnie wtedy. Już wieczorem 14-ego skontaktowałem się z nami Sandor Sz. Nagy, frezer z Fabryki Ganz i powiadził naszej radzie robotniczej, że zwołał zebranie rad robotniczych na następny dzień w siedzibie Związku Stalowców przy ulicy Koltói i że powinniśmy też przysłać przedstawicieli.

15-ego poprosiłem Sanyiego, żeby wysłał mnie, bo wydawało mi się to wszystko trochę dziwne. Poszedłem. Zebranie zaczęło się około 10-ej rano i od początku nie podobała mi się strasznie oficjalna atmosfera. Na sali było około 400 osób. Ci na podium byli wszyscy wystrojeni – białe koszule i tak dalej – a ja i cała reszta w sali mieliśmy na sobie nasze robocze ubrania, te w których pracowaliśmy. Ale niech tam, pomyślałem, zobaczymy o co chodzi. Stoję z tyłu, w końcu sali. Na przedzie pierwsza osoba

ma głos - wysoki, szczupły młody człowiek. Ale mówi bzdury. Uważa, że żądania robotników z 14-ego są nie do przyjęcia i że cechuje je zła wola. W tym momencie przechodzę do przodu, między dwoma rzędami krzeseł, do stołu prezydium. Staję za tym człowiekiem i czekam, aż skończy. Wówczas bardzo głośno pytam, czy mógłby się przedstawić i powiedzieć, kim jest i kogo reprezentuje. Okazuje się, że jest studentem uniwersytetu i że byli u niego dwaj ludzie, których nie zna i to oni poprosili go, żeby przyszedł i powiedział to, co - właśnie powiedział. Teraz z kolei ja wyjaśniam sytuację. Odwracam się w stronę sali, mówię jak się nazywam i że jestem z Beloiannisza. Mówię, że to zebranie jest niepotrzebne, bo Centralna Rada Robotnicza Wielkiego Budapesztu została już stworzona w Izzó. „Niepotrzebna jest kontr-rada robotnicza”, mówię, „opuszczam zebranie. Jeżeli kogoś interesuje prawdziwy program Centralnej Rady Robotniczej, może się wszystkiego dowiedzieć na ulicy Akácsa pod piętnastym”. Przechodzę przez salę, wychodzę na ulicę i czekam. Po dziesięciu minutach tłum zaczyna się rozchodzić. W porządku, myślę, i proszę chłopaka na motocyklu, żeby mnie podwiózł na ulicę Akácsa, do budynku Budapeszteńskich Zakładów Tramwajowych.

Tutaj też się wydarzyło coś ciekawego. Stałem w drzwiach pokoju zebrania na pierwszym piętrze w tej samej chwili co Tibor Déry⁹, który przyniósł pozdrowienia od Związku Pisarzy. Był starszy, więc wszedł pierwszy. Podczas gdy czekałem, zjawili się te 400 osób z zebrania na ulicy Koltói. Przyszła moja kolej. Wszedłem i wyjaśniłem, co się stało. Zaproponowałem, żeby zdać tym 400 osobom sprawozdanie o Centralnej Radzie Robotniczej. Pista Babay¹⁰ otworzył w tym celu wielką salę na czwartym piętrze i poszliśmy tam wszyscy. Ledwie zdążył coś powiedzieć, kiedy w drzwiach pojawiło się dwóch rosyjskich żołnierzy. Znowu siedziałem z tyłu i wyraźnie słyszałem, jak odbezpieczają pistolety n-aszynowe. Wszyscy się odwrócili, żeby zobaczyć, co się dzieje, a Fazekas¹¹ zszedł z podium, żeby do nich podejść, ale wycelowali w niego pistolety, żeby wrócić na miejsce. Powiało lodem i niemal czuło się atmosferę paniki. Wtedy pomyślałem: „I tak nie możemy wyjść, więc równie dobrze możemy zająć się tym, po co tu przyszliśmy”. Wstaję. Czuję

oba pistolety wycelowane w swoje plecy, ale idę do stołu i zaczynam mówić: „Chociaż w drzwiach stoi dwóch rosyjskich żołnierzy z nabitą bronią, jednak musimy mówić o problemach węgierskich robotników!” Uspokoili się jakos i żołnierze poszli.

I tak zaangażował się Pan w prace Centralnej Rady Robotniczej?

Niezupełnie. Szelvényi poszedł tam wcześniej i czekał na mnie na schodach. Przyniósł ze sobą rezolucję 11-ej dzielnicy, tak żebym mógł ją reprezentować. (Wie pan, każdy okręg miał delegata.) Ale to prawda, że swoim ostatnim wystąpieniem zrobiłem drugi krok. Pierwszy krok to ten na zebraniu na ulicy Koltói, kiedy zapobiegłem utworzeniu kontr-rady robotniczej. Teraz był drugi krok, obrona sytuacji przed Rosjanami. Po tych wydarzeniach wyszedłem z anonimowości. W moim odczuciu to się liczyło, a nie to, co pisze Bill Lomax¹², że Rácz był tym, który najdobitniej przedstawiał żądania robotników.

Trochę później na zebraniu zjawił się József Sándor¹³ – był łącznikiem Kádára i jego ludzi z Centralną Radą – i powiedział, że to z Rosjanami to było nieporozumienie i przeprosił w imieniu rządu. Nie wierzę, że to było nieporozumienie bo, jak się później okazało, wszystkich z korytarza zmuszono do wejścia na salę, a budynek otoczyły czołgi. Naturalnie, jakieś nieporozumienia mogły mieć miejsce...

Po tym wszystkim został Pan członkiem Rady Centralnej?

Tak. Przedstawiłem swoje pełnomocnictwo, przyjęto je i usiadłem. Nawiasem mówiąc, było więcej niż po jednym delegacie z każdego okręgu, ale tylko jeden z okręgu miał prawo głosować.

Czy Sándor Bali też tam był?

Nie. Wiem, że dla was historyków Bali jest ławiejszy do przyjęcia niż ja. Mówicie – przynajmniej tak czytałem – że starał się wrynąć na mnie, bo byłem taki zapalczywy. Ale to nie było tak.

Bali. Rác: byliśmy jak jeden człowiek, przynajmniej w 1956. Przedtem, we wczesnych latach pięćdziesiątych, jeżeli starał się mnie powstrzymywać to tylko z troski o mnie.

Jak przebiegło to spotkanie Centralnej Rady?

Rozmawialiśmy z Józsefem Sándorem i zdecydowaliśmy wysłać delegację do Parlamentu. Wybrano około 10-ciu osób, wśród nich mnie. To było już trochę więcej niż to, na co byłem przygotowany. W końcu byłem z nich wszystkich najmłodszy! Ale jestem przekonany – tak jak powiedziałem – że znaczną rolę odegrały tu moje wcześniejsze wystąpienia.

Kiedy spotkaliście się z rządem?

Było ustalone z Józsefem Sándorem, że spotkanie nastąpi o 8-ej wieczorem, ale Kádár zjawił się dopiero około północy. Tyle czasu kazał nam czekać na siebie. Chciał nas zmęczyć. Ale to nie był jedyny powód. Wie Pan, byłem wtedy pierwszy raz w parlamencie – i to w jakich okolicznościach! Byłem młody i nie chciałem specjalnie być w centrum uwagi, ale pilnie obserwowałem to, co się dzieje wokół. I zobaczyłem, dlaczego kazał nam czekać. Zaprowadzili nas do sali zebrań, gdzie zjawili się szereg członków rządu – wszystko dzieje się około ósmej – wchodzi Biszku, Ribánsky, Sándor, Marosán¹⁴. Ledwo się człowiek spostrzegł, a już jeden siedzi po lewej, drugi po prawej i wałają pytanie za pytaniem – czego tak naprawdę chcemy? Potem znikają, tak samo nagle jak przyszli i Kádár z góry wie, jakich pytań się spodziewać. Tak czy owak, niedużo się ode mnie dowiedzieli. Nadchodzi północ, zjawia się Kádár. Wie pan, była umowa, że nasze rozmowy będą bezpośrednio transmitowane przez radio, ale oto wchodzi Kádár, podchodzi do stołu i odsuwa mikrofon ze słowami: „Potrafię mówić bez tego!” W ten sposób złamał naszą umowę. Moim zdaniem powinniśmy byli wstać i wyjść, ale nasz przewodniczący, Dévényi, nie zachował się, jak przystało na robotnika. Przetękał ślinę, skamlał, jękał się, wykręcał sobie palce – słowem był żalony¹⁵.

Nie doszłście do żadnego porozumienia?

Porozumienia? Wręcz odwrotnie! Zaraz opowiem jak to było, ale najpierw co innego. Prowadziliśmy rokowania w siedzibie premiera, w skrzydle wychodzącym na most Małgorzaty, sala zebrani leży równolegle do Dunaju. Kádár odsunął mikrofon, Dévényi dalej się jąka, pusta gadanina trwa już z godzinę, aż tu słyszymy strzały od strony Dunaju. Czuję, że muszę coś powiedzieć. Wstaję i mówię: „Głędzimy tu jak stare baby na bazarze, podczas gdy na ulicach zabijają węgierskich robotników i nikt w tym pokoju nie czuje za to żadnej odpowiedzialności!” Na to Kádár porywa się z miejsca i oświadcza, że nie będą tolerować takiego tonu: Biszku próbuje go uspokoić: „Uspokójcie się towarzyszu Kádár, to tylko naiwny dzieciak”. Może i byłem naiwny, ale powiedziałem prawdę. Po tym wszystkim atmosfera zrobiła się jeszcze gorsza i rokowania przerwano. W czasie przerwy otoczyli nas dziennikarze i sprawozdawcy radiowi i delegacja górników z Salgótarján, która także brała udział w obradach. I to był trzeci moment – przynajmniej tak to odczuwam – kiedy Sándor Rácz wylonił się z anonimowości, co potem doprowadziło do tego, że zostałem przewodniczącym Centralnej Rady Robotniczej.

Co się działo po przerwie?

Nie pamiętam, czy podjęto rokowania ani o czym była mowa. O świcie dostaliśmy samochód i pojechałem z powrotem do fabryki, na ulicę Fehérvári 70. Zebranie Centralnej Rady było zapowiedziane na 8 rano. Tam, po sprawozdaniu Dévényiego poprosiłem o głos i powiedziałem, co wydarzyło się w parlamencie. Podałem pod głosowanie votum nieufności wobec Dévényiego – ponieważ moim zdaniem nie zachował się, jak przystało na robotnika – i jednocześnie skrytykowałem postawę całej delegacji. Zaczęła się ciężka dyskusja. Ci bliżej pięćdziesiątki starali się bronić Dévényiego dowodząc, że swoimi targami jednak coś by zyskał, podczas gdy ci przed czterdziestką zajmowali bardziej radykalną postawę. (I żeby Pan wiedział: wtedy i jeszcze długo potem, każdy człowiek z ulicy, wszyscy byli przeciwko Kádáro-

wi i jego ludziom.) Potem odbyło się tajne głosowanie i wybór nowego przewodniczącego i okazało się, że poza mną wszyscy głosowali na Sándora Rácza. Byłem zaskoczony. Nie to pragnąłem osiągnąć poprzez votum nieufności wobec Dévényiego, ale przyjąłem, bo uważałem, że muszę. Wiceprzewodniczącym został Györgi Kalocsai, sekretarzem Pista Babay. Potem się okazało, że Babay w swoim czasie był jakimś pomniejszym strzałokrzyżowcem – chociaż w swojej „mowie powitalnej”, kiedy zostałem przewodniczącym, odwołałem się do dobrej wiary obecnych: „To nie zabawa, chodzi o nasze życie, więc jeżeli ktokolwiek przed 1956 rokiem robił coś, co może skompromitować dobre imię Centralnej Rady Robotniczej, lepiej żeby zrezygnował z uczestnictwa, bo będziemy oglądani przez szkołę powiększającą!” Dévényi wycofał się, czuł się obrażony. Od tej pory nie mogliśmy zupełnie sobie ułożyć stosunków z Csepelem, moim zdaniem właśnie z tamtego powodu. Głosowano także przeciwko Jánosowi Fazekasowi. Po tym wszystkim mój własny wpływ w Radzie umocnił się, a postawa służalcza została zarzucona.

Jakie poglądy miało nowe kierownictwo Centralnej Rady?

Przede wszystkim, że powinniśmy wrócić do pracy, zaprowadzić robotników z powrotem do fabryk. (Pierwszy ten wniosek wysunęła rada 11-ego okręgu, ale ja myślałem tak samo). Nie mogliśmy pozwolić, aby Kádár i jego ludzie byli tymi, którzy dają robotnikom chleb i pracę, bo wtedy mogliby nimi manipulować. Jeśli Centralna Rada Robotnicza zdoła zaprowadzić robotników z powrotem do fabryk, do pracy, wzmocni również swoją pozycję – takie było nasze rozumowanie. Trzeba było także ponownie wybrać rady robotnicze. (Kádár i jego ludzie cały czas mówili, że rady są nieważne, bo robotników nie ma w fabrykach – jak gdyby oni sami byli wybrani przez społeczną akklamację). Z tym planem, z ulotkami nawołującymi do powrotu do pracy, poszliśmy 16-ego do parlamentu, na dalsze rokowania. Czytałem apel przez radio, wtedy studio było w budynku parlamentu. To przy tej okazji Antal Apró¹⁶ wystąpił z wnioskiem włączenia trzech członków Rady Centralnej do rządu. Powie-

działem na to: „Cóż pan sobie wyobraża! Czy po to mnie tu wysłano, żebym się targował o fotel ministerialny? Lepiej niech pan odpowie na moje pytania: Kiedy wojska sowieckie się wycofają? Kiedy Imre Nagy wróci, żeby stanąć na czele rządu i kiedy rady robotnicze zostaną zalegalizowane?”

Czy nie było żadnych tarć między wami i wojskami sowieckimi?

W tym czasie deportowano bardzo wiele osób. Mieliśmy trzyosobowy komitet, który regularnie chodził do dowództwa sowieckiego ratować ludzi przed deportacją. Potem zorganizowali spotkanie z generałem Grebiennikiem, głównodowodzącym. To było później, po 23-cim listopada, po demonstracji milczenia. Pamiętam dobrze, że właśnie wtedy trzech sowieckich historyków wojskowych przyszło na zebranie Rady Centralnej w towarzystwie Józsefa Sándora. Chcieli się dowiedzieć, jakie jest nasze stanowisko.

Pamiętam, że jeden z nich w południe wyszedł na ulicę i wrócił niemal we łzach zobaczywszy jak to miasto, pełne życia nawet w nocy, nagle na godzinę umarło. Na ulicach nie było żywego ducha, bo Centralna Rada Robotnicza wezwała społeczeństwo do tego rodzaju demonstracji w miesiąc po wybuchu rewolucji. W dwa dni później pojechałem na Dürer Ajtósi, do dawnej szkoły partyjnej, w której budynku teraz urzędowało sowieckie dowództwo. Ciekawy to był widok: Grebiennik i inni oficerowie radzieccy z Godłem Kossutha na kurtkach – tak jak wszyscy nosili w czasie rewolucji – a jak podano kaczkę z plackiem, Grebiennik odesłał placek mówiąc, że będzie jadł z chlebem, tak jak Węgrzy. Grebiennik był do nas życzliwie nastawiony i zgodziłem się zjeść z nim kolację, bo nie chciałem urazić jego poczucia gościnności. Ale poszedłem do niego jeszcze z innego powodu – nie chciałem mianowicie, żeby oni, a za ich pośrednictwem i Moskwa, czerpali informacje tylko od ludzi Kádára. Pomyślałem, że powiem im szczerze czego chcemy – później niech sobie mówią, co im się podoba. Odnieśliśmy pewien sukces, ograniczyliśmy deportacje i złagodzilismy zarządzenia godziny policyjnej. Później byłem w ich dowództwie jeszcze dwa

razy. Raz rozmawiałem z ogromnym Tatarem czy Mongołem, drugi raz z krępyim Rosjaninem – chyba to był Sierow¹⁷. Już nie byli tacy przyjaźni.

Jak wyobrażaliście sobie budowę ogólnokrajowej struktury rad robotniczych?

Krajowa Rada Robotnicza nigdy nie została stworzona. Zwołaliśmy delegatów rad robotniczych z całego kraju na konferencję na stadionie sportowym, na ósmą rano, 21-ego listopada. Przyjechało ich kilkuset, ale stadion był tak ściśle otoczony sowieckimi czołgami, że nawet mysz by się nie przecisnęła. Poszliśmy do siedziby MEMOSZ¹⁷⁸, ale tam nas też nie wpuścili, więc w jakieś 60-70 osób poszliśmy na ulicę Akácfa. Do niewielkiej sali dostał się tylko jeden czy dwóch delegatów z prowincji i chociażby dlatego nie mogliśmy utworzyć Krajowej Rady Robotniczej. Trochę miałem wtedy nadzieję, że gdyby ją stworzono, nie musiałbym już być przewodniczącym. Co prawda nikt wtedy nie walczył o stanowiska – pętla wokół nas się zaciskała. W każdym razie postanowiliśmy zaprotestować dwudniowym strajkiem, 22-ego i 23-ego listopada przeciwko przeszkodzeniu w zebraniu i przeciwko porwaniu Imrego Nagya. Znaczenie strajku polegało na tym, że zaledwie dwa dni wcześniej posłaliśmy ludzi z powrotem do fabryk, a teraz wzywaliśmy ich do strajku. Raz jeszcze pokazało to siłę Rady Centralnej.

Czy mieliście jakiś kontakt z Nagyem i jego kolegami?

Nie, bo nie chodziliśmy do ambasady jugosławińskiej. Nie chcieliśmy utrudniać im sytuacji dyplomatycznej, która już i tak była wystarczająco skomplikowana. Ale dowiedzieliśmy się o porwaniu i 21-ego poszliśmy znów do parlamentu... Ale zapomniałem o czymś: powiedziałem już przedtem Radzie Centralnej, że zdaniem wielu osób jestem za młody, za bardzo w gorącej wodzie kąpany, może powinni wybrać kogo innego na moje miejsce. Ale wybrali znowu mnie, więc to znowu ja brałem udział w rokowaniach. W parlamencie doszliśmy do porozumienia w dwóch kwestiach: że wydadzą dekret uznający Rady Ro-

botnicze i Centralną Radę Robotniczą Wielkiego Budapesztu i że dadzą nam lokal. Któregoś z poprzednich dni był już u nas Jenő Fock¹⁹, żeby omówić szkic dekretu, bo miało być zebranie rządu i musiał się do niego przygotować. Cały dzień pracowaliśmy nad tym projektem. Zgodziliśmy się co do wersji ostatecznej i nawet zatrzymaliśmy jeden egzemplarz – ale 22-cgo, w dekrecie rządowym wykorzystano tę pierwotną, nie poprawioną wersję.

Jakie zmiany wprowadziliście do projektu rządowego?

Stanowiska dyrektorów fabryk miały być obsadzone drogą konkursową, a rada robotnicza miała mieć prawo usunąć dyrektora. Ale było jasne, że siedzenie i prowadzenie rokowań z rządem jest stratą czasu – ich to nic nie obchodziło, pluli nam w twarz i tyle. Nawiasem mówiąc, o ile dobrze rozumiem, te „zmiany” dziś są programem rządu. Ale to nie będą prawdziwe rady robotnicze, to jasne.

A co z waszym drugim żądaniem, z lokalem?

Najpierw chcieli nam dać miejsce w Ministerstwie Rolnictwa, ale się nie zgodziliśmy: nie byliśmy ministerstwem! Ale tak naprawdę to wiedziałem, że jak nas umieszczą w takim wielkim budynku, będą mogli stałe mieć nas na oku. Wybrałem samodzielny budynek przy ulicy Andrássy, ale oni zdawali sobie sprawę, że tam będziemy niezależni, więc nie dali nam go. Wreszcie, 3-ego grudnia dostaliśmy kilka pokoi na piątym piętrze w siedzibie MEMOSZ, na ulicy György Dózsa. Rząd zaprosił przewodniczących rad robotniczych i dyrektorów fabryk na konferencję, 25 listopada. Poszedł na nią Sanyi Bali, bo ja byłem w Veszprém, na zebraniu założycielskim rady robotniczej województwa. Przysłali wiadomość prosząc, żebym przyjechał na ich zebranie. Pojechałem Packardem fabryki. Byłem dosyć rozgoryczony i zupełnie uczciwie im opowiedziałem o grze, jaką z nami prowadzi rząd. Pojechałem też na inne zebranie rady robotniczej. Zawiadomili, że mają kłopoty ze swoją radą robotniczą, bo są w niej sami komuniści i nie robią tego, czego do-

magają się robotnicy. Pojechałem tam i zwołałem wszystkich ludzi. Podziękowałem radzie za dotychczasową pracę i powiedziałem: teraz wybierzcie tych, których chcecie. W niecałe dziesięć minut wybory były załatwione. Wracam z Veszprém i 27-ego mamy kolejne spotkanie z rządem. Tym razem stoję na czele delegacji. Prowadzą nas do sali zebrania, gdzie stoi owalny stół nakryty do kolacji. Żona Kádára i jeszcze jakaś kobieta krzątają się, podając smażoną wątróbkę. Siadam na kanapie pod ścianą, wyjmuję z chlebaka tanią kiełbasę i chleb, które Szervén wcisnął mi rano i jem. Nie przyjmuję kolacji od kádárovców. Tymczasem zjawia się Marosán²⁰ i zaczyna się zaplawać: „No, sławni metalowcy! My, piekarze, pieczemy chleb, podczas gdy sławni metalowcy strajkują. Nie każdy, kto nosi kombinezon, jest zaraz robotnikiem...” Ale nikt nie zwrócił na niego uwagi, więc wrócił do swojego pokoju. O 11-cj przyszedł Kádár i włączyłem się z pytaniami: „Co pan Kádár uważa o tym co się dzieje? O porwaniu Imrego Nagya, o strajku, o aresztowaniach robotników?...” Kádár zrywa się na to i mówi, że to więcej niż jego nerwy mogą wytrzymać. Tym razem nie pozwolilim, żeby nas z góry wypytano o wszystko, nie miał jak się przygotować i uśmiech znikł mu z twarzy. Potem to już był rzeczywiście koniec spotkania.

I nie prowadziliście już żadnych rokowań?

Prowadziliśmy, raz, 6-ego grudnia. Ale wtedy już nasze stosunki z rządem były zaprawione goryczą. Organizowano też wtedy Partię Komunistyczną, podczas gdy Centralna Rada Robotnicza stawała się coraz silniejsza. Ustanowiliśmy „komitety: sekcję prasy i informacji pod kierownictwem Miklósa Sebestyéna, grupę organizacyjną, którą prowadził Ferenc Töke, grupę zajmującą się kwestiami ekonomicznymi i kilka innych”. 28-ego chcieliśmy wydać *Wiadomości Robotnicze*, redagowane przez Gyulę Obersovszkiego²². Szpalty już były w korekcie, kiedy zadzwonił József Sándor i powiedział, że rząd uzna gazetę za wrogie posunięcie. „Dobrze”, odpowiadałam, „wobec tego zatrzymamy druk – pokażemy nasze dobre intencje”. Wyszedł tylko *Biuletyn Informacyjny* odbity na powielaczu. O ile dobrze

pamiętam, ukazały się trzy numery, ostatni chyba 5 grudnia. Wydarzyło się wtedy jeszcze coś, co uważam za bardzo ważne. Przyszedł do mnie siwowłosa mężczyzna – do dziś nie znam jego nazwiska – i wręczył mi czterdziestostronicowy maszynopis. Był to plan odnowy, dotyczył przede wszystkim kwestii ekonomicznych, ale poruszał także i polityczne. Maszynopis zabrano z mojego biura w czasie mojego aresztowania i wspomina o nim w swojej książce János Molnár jako o programie ekonomicznym Centralnej Rady Robotniczej. Pierwotnie to nie był nasz program i nic z niego nie wyszło, ale zgodzaliśmy się z nim w większej części i chcieliśmy go przedyskutować, ale do tego nie doszło.

Jakie były główne idee zawarte w tym programie?

Takie rzeczy na przykład jak to, żeby przedsiębiorstwa niedochodowe wynająć robotnikom... Innymi słowy to, co dziś praktycznie jest programem rządu.

Jakie były dalsze posunięcia w waszej walce z rządem?

Przed wszystkim bardzo się starali doprowadzić do tego, żebyśmy współpracowali ze związkami zawodowymi. Delegacje SZOT-u²³ odwiedziły Jugosławię na długo przed 23-cim października i opracowały projekt planu stworzenia rad robotniczych na podstawie doświadczeń tam zdobytych. Ale nie chciałem, żeby rady robotnicze były podporządkowane SZOT-owi i za żadną cenę nie chciałem mieć nic do czynienia z Sándorem Gáspárem²⁴. On już raz miał szansę jako przywódca związkowy, w czasach Rakosiego. Ale bardzo na nas naciskali, żebyśmy współpracowali z ich związkami.

Drugą sprawą były dwie demonstracje: demonstracja kobiet i demonstracja 6-ego grudnia, dla poparcia rządu. Nawiasem mówiąc, demonstracja kobiet, z 4-ego grudnia, nie miała zezwolenia Rady Centralnej, bo wiele osób twierdziło, że będzie użyta do wywołania prowokacji – że będą do nich strzelać, a potem odpowiedzialność spadnie na nas. Nie zgadzałem się z tym, ale musiałem przyjąć opinię większości. W rezultacie była to bardzo

piękna i wzruszająca demonstracja. Kobiety i dziewczęta szły do grobu nieznanego żołnierza na Placu Bohaterów. Kiedy tam dotarły, wyjęły spod płaszczy flagi narodowe i rozwinęły je, a potem każda kładła kwiat na grobie, tak że pod koniec przykryty był całą górą kwiatów. Było ich tyle, że można w nie było wbić flagi z wyciętym z nich sowieckim godłem. Pochwaliliśmy kobiety w *Biuletynie Informacyjnym*, żeby się zrehabilitować za to, żeśmy ich z góry nie poparli. Druga demonstracja, komunistyczna, odbyła się 6-ego. Wyszli na ulicę śpiewając i niosąc flagi i około 4-ej po południu znaleźli się przed Dworcem Zachodnim, akurat kiedy robotnicy z Angyalföld i Ujpest zaczęli się tam pojawiać – dali demonstrantom porządne łanie. W tym czasie, po południu 6-ego byliśmy w parlamencie z naszym Memorandum. Kadarowcy chcieli obciążyć nas odpowiedzialnością za zamieszki. „Zaraz, zaraz”, powiedziałem, „to ci, którzy zezwolili na tę demonstrację, są odpowiedzialni za prowokację!” Było za wcześnie na demonstrację prorządową, na maszerowanie pod czerwonymi sztandarami! Odpowiedź rządu na nasze Memorandum miała być czytana w radio nazajutrz, ale na drugi dzień, 7-ego, kadarowcy nie odezwali się ani słowem na ten temat.

Zwołaliśmy konferencję delegatów do Narodowej Rady Robotniczej na 8-ego grudnia. Organizował ją Ferenc Töke, a ja byłem jedynym, który wiedział o przygotowaniach, bo nauczyliśmy się czegoś z wcześniejszych doświadczeń. Konferencja zaczęła się o 9-ej rano w siedzibie MEMOSZ. Nie było mnie tam, bo Rada Centralna była zdania, że nie powinienem przewodniczyć, że to by mogło mieć wpływ na delegatów. (Zapomniałem powiedzieć: 6-ego grudnia znowu poprosiłem Radę Centralną o przeprowadzenie kolejnych wyborów na przewodniczącego, bo wiele osób mówiło, że brak mi elastyczności i że obrażam rząd, że nie można ze mną prowadzić rokowań – ale znowu mnie wybrali.) No więc zebranie się zaczyna i około 10-ej dzwoni Josef Sándor i mówi, żebyście się nie wazyli odbywać żadnych konferencji, rząd jest temu bardzo przeciwny. Mówię mu, że siedzisz tu w biurze i nic nie wiem, czy jest jakieś zebranie czy nie. Potem, około południa znowu telefon. O wiele ważniejszy: w Salgótarján strzelają do robotników, jest ponad 50 zabitych. Natychmiast wywołałem delegata Salgótarján z konferencji i pytam, czy zna

tak, że nie było czego i czy można na nim polegać. (Nie powiedziałem tutaj o tym, o czym go wywołałem, bo chciałem najpierw sprawdzić, czy i Delegat powiedział, że to absolutnie godna zaufania osoba, więc zadzwoniłem najpierw do dowództwa sowieckiego, a potem do rządu i zapytałem, kto jest odpowiedzialny za strzelanie do robotników. Na to pytanie nie dostałem żadnej odpowiedzi. Wszedłem do hallu, gdzie już było sporo osób z pytaniami: „Gdzie jest Sandor Rác? Dlaczego nie ma go tutaj?” Wchodzę na podium i tłumaczę, dlaczego nie prowadzę zebrania, a potem podaję wiadomość, która przyszła z Sangotaján. Czilem napiętą atmosferę na sali. Ludzie wstawali jeden po drugim i mówili, a później jednogłośnie przyjęli propozycję 48-godzinnego strajku. Ale zabroniliśmy podawać wiadomość o tej decyzji aż do 8-ej rano 9-ego grudnia, żeby delegatów nie wyaresztowali w drodze do domu. Rada Centralna naszkicowała także odezwę do robotników świata, wzywając ich do poparcia robotników węgierskich w ich walce o życie wolne od strachu. Prasa światowa później doniosła o tym. Strajk 11-12 grudnia i ten apel to było ostatnie, cośś zrobili. Nie mieliśmy już nic więcej do powiedzenia kadarowcom, którzy zamiast z nami rozmawiać, strzelali. Uważam, że Centralna Rada Robotnicza Wielkiego Budapesztu odcisnęła swoje piętno na całej rewolucji pokazując, że nie były to ehuligańskie wystąpienia, ale powstanie robotnicze.

Potem was aresztowano...

Tak, w parlamencie. Bali i Rác zostali wezwani do parlamentu 11-ego grudnia, w imieniu rządu, a raczej Komitetu Centralnego (Inni członkowie Rady Robotniczej byli już aresztowani, a sam Rada wyjęta spod prawa. Przez dwa dni pozostawiliśmy w fabryce – nie osmielili się przyjść tam po nas.) 11-ego przychodzili do nas Bertalan Berecz razem z sekretarzem partii okręgu Baranya – nie pamiętam nazwiska – i prosili, żebyśmy poszli do parlamentu. Klóciliśmy się z nimi przez wiele godzin, bo nie chcieliśmy tam iść – wiedziałem, czego się można spodziewać. Nie miałem zamiaru się ukrywać, bo wtedy, tak samo jak teraz, brałem pełną odpowiedzialność za to, co robiłem, ale lepiej się

czułem w fabryce – jeżeli jestem taki ważny, to mech po mnie przyjdą tutaj. Ale w końcu poszliśmy z nimi. Korytarze w parlamencie były dosłownie wypchane ludźmi, co nie było zwykłym zjawiskiem, ale wtedy się już niczemu nie dziwiłem. Berecz porozmawiał parę minut z pilnującymi drzwi – przedtem się to nie zdarzało – a potem podchodzi do nas i mówi, że musi się po przepustkę (dotychczas przepustki nie były potrzebne). „O.K.”, mówię, „zaczekamy tutaj”. Drzwi się otwierają i widzę, że dwa czarne samochody zatrzymują się przed budynkiem. Wsiada z nich grupa młodych ludzi i zaczyna legitymować obecnych. Zwracam się do jednego z nich: „Jestem Sándor Rácz, ten, po którego przyjechaliście. Nie ma potrzeby sprawdzać wszystkich”. On na to, że rzeczywiście przyjechali po mnie i wyprowadzają mnie do samochodu. Jeden z nich szturcha mnie w bok pistoletem maszynowym. „To niepotrzebnie”, mówię, „pójdę bez tego”. „Nie pyskuj, szczeniaku, tylko się ruszaj”, odpowiada, jednym słowem typowe manieri AVO. Sanyiego wypychają do drugiego samochodu i przez most Małgorzaty wiozą nas do więzienia na ulicy Fő. Był piękny poranek, świeciło słońce...

Bali został zabrany w to samo miejsce?

Tak, ale puścili go po paru dniach i dopiero w marcu znowu posadzili. Żeby Panu pokazać, jaki to typ człowieka, musi Pan wiedzieć, że powiedzieli mu, że go puszcza, jeśli będzie znawal przeciwko mnie – ale się nie zgodził, mimo że w domu czekała na niego żona z dwójką małych dzieci. Dostał 12 lat.

Jak długo był Pan w więzieniu na ulicy Fő?

Dziewięć miesięcy, potem przenieśli mnie na ulicę Marko. Tam dali mi numer: 50-834 (niech Pan spróbuje zagrać na niego na loterii, może przyniesie Panu szczęście). Pierwsze co zrobiłem w więzieniu na ulicy Fő, to spałem przez dwa dni na okrągło – nie widziałem łóżka od 28 października. Pierwszy przesłuchiwał mnie porucznik Sándor Kása – powiedziałem mu wszystko tak, jak teraz mówię Panu, niczego się nie zapierałem. Potem jakiś Izler – przynajmniej pod takim nazwiskiem był zna-

ny – kontynuował przesłuchania. Podetknął mi nawet pod nos fotografię pochodzącego z pierwszomajowego i powiedział: „No, Rácz, kurwa, czego chcą robotnicy? Ty tu gniesz, a twoi robotnicy biją brawo”. Byłem też miesiąc w odosobnieniu. Wtedy miałem czas przemyśleć rewolucję, bo w czasie wydarzeń tak naprawdę nie było na to czasu.

Do jakich Pan doszedł wniosków?

Do wielu różnych, ale przede wszystkim do przekonania, że rewolucja byłaby udana, nawet gdyby nas wszystkich zlikwidowali – bo pokazała, ile sił i jakich środków trzeba było użyć dla jej zdławienia. Naprawdę spodziewałem się, że mnie zlikwidują – chociaż nie podniosłem na nikogo ręki ani od nikogo nie wziąłem grosza – ponieważ komuniści w parlamencie tak mnie nie nawidzili za moje zachowanie. Nie wierzyłem, że pozwolą mi żyć. Ani w czasie procesu, ani nigdy w ogóle nie wyparłem się rewolucji. Pod tą nazwą figuruje ona także w aktach mojego procesu. A śmierć nie jest dla mnie wrogiem. Jestem wierzący.

Chciałbym Pana o coś zapytać. Często słyszałem — choć słyszałem też i głosy przeciwne — że w 1956 były hasła antysemickie...

To jest zwyczajna nieprawda – przynajmniej ja się nigdy z niczym takim u robotników nie spotkałem. To prawda, że były bardzo wrogie uczucia wobec AVO i całego aparatu i prawdą jest, że w obu było – ale AVO nie-Żyd był tak samo zniechęcony jak AVO-Żyd. A ilu współwięźniów Żydów mógłbym Panu wyliczyć, którzy byli o wiele lepsi niż wielu innych. Jeżeli ktoś zna swoją robotę i jest w porządku jako człowiek, to dla mnie jest OK. To jest dla mnie miara. Na przykład był u nas jeden starszy Żyd, który ustalał stawki – bardzo przyzwoity, pozwalał nam robić naszą robotę. A żydowski chłopak pierwszy powiedział mi o klubie Petőfiego²⁵. Ten sam chłopak namawiał mnie 6 listopada do wyjazdu na Zachód razem z nim. Był pewien, że jego wujek coś mi załatwi, ale nie pojechałem, bo miałem tutaj sprawy do załatwienia. W każdym razie to młodzi stali po naszej stronie, po stronie rewolucji. Starsi nie bardzo się

chcieli angażować – dostali już swoją porcję złych doświadczeń politycznych. Jednak rozsądniejsi Żydzi powinni byli czuć jakąś odpowiedzialność za sytuację po 1945 – wśród Żydów, których wywieziono i którzy później wrócili, byli tacy, którzy gotowi byli stosować równie skrajne metody jak te, które stosowano wobec nich. Ale moim zdaniem jedna zbrodnia nie usprawiedliwia drugiej.

Kiedy wydano wyrok w Pańskiej sprawie?

17 marca 1958, w moje dwudzieste piąte urodziny. Dożywocie. Najpierw chcieli urządzić naprawdę wielki proces – z 86 oskarżonymi, wszystkimi działaczami rad robotniczych, których zatrzymali. Ale potem ich podzieltli – na szczęście, bo w takim procesie zapadłoby przynajmniej z 10 wyroków śmierci. Więc skończyło się na tym, że Rácz, Bali, József Nemeskéri, László Ábód i Endre Mester – to był proces rad robotniczych²⁶. Jest w tym jeszcze jedna interesująca sprawa – jak udało nam się uniknąć stryczką. Po ogłoszeniu wyroku apelowaliśmy, aż tu pewnego dnia Marika Bali dostaje telefon: „Szykują już stryczek dla działaczy robotniczych, muszą wycofać apelację”.

Żeby to zrozumieć trzeba wiedzieć, że w myśl nowego prawa obowiązującego sądy ludowe a wprowadzonego po rewolucji, nawet jeśli prokurator nie domagał się wyższego wymiaru kary, sędzia mógł go podwyższyć, jeśli skazany odwoływał się z prośbą o złagodzenie wyroku. Myśmy początkowo dostali 12 lat i dożywocie, ale apelowaliśmy. Po telefonie Marika siedziała i łamała sobie głowę, nie wiedząc, jakim sposobem przekazać tę wiadomość Sándorowi. Wtedy nie dopuszczali do nas nikogo, nawet rodzin ani adwokatów. Ktoś jej doradził, żeby powiedziała, że chce oddać dzieci do adopcji – w takim wypadku nie mogli zabronić widzenia. Więc Marika dostaje widzenie i mówi mężowi, że chce oddać dzieci do adopcji, jeżeli on się zgadza. Sándor zbladł. Stracił panowanie nad sobą. „Ty suko”, powiedział, „jak możesz myśleć o czymś podobnym!” Nigdy, przez całe życie nie odezwał się w ten sposób do swojej żony. Na to Marika zaczyna hardzo wołno i spokojnie wyjaśniać: „Sándor, musisz zrozumieć, że jutro może cię już nie być”. Na to podrywa się klawisz i prze-

rywa widzenie. Sándora wyprowadzają, ale on się odwraca i woła: „Dziękuję, Marika, dziękuję”. Marika woła za nim: „Cala wasza piątka, uważajcie!”. Wobec tego na następnej rozmowie z prokuratorem, kiedy pyta, czy podtrzymujemy swoje odwołania, czy też zgadzamy się z wyrokiem, wstajemy jeden po drugim i wycofujemy apelacje. Sędzia byłby nam wszystkim kazal dymać. W tamtych czasach mieli dużą swobodę w dawaniu czapy – to zawsze zależało od tego, kto ostatnio składał wizytę rządowi i dlaczego.

Dokąd Pana stamtąd przewieziono?

Do więzienia w Vác. To też jest ciekawe – jak mnie tam zabrali. Samęgo jednego wepchnęli mnie do karetki więziennej i posadzili obok uzbrojonego strażnika. Dotychczas zawsze oddzielał więźniów od uzbrojonych straży. Po drodze tanęliśmy na stacji benzynowej i kazali mi podać puste kanistry – drzwi karetki były otwarte na oścież. Miałem uczucie, że licząc na to, że będę próbował uciec i wtedy będą mogli ze mną skończyć. W końcu przyjechaliśmy do Vác i umieścili mnie na parterze. Parę dni później dali Imrego Mécsa do tej samej celi – kiedyś byliśmy razem w szkole technicznej. On też odsiadywał dożywocie, chociaż w pierwszej instancji dostał karę śmierci. Więc siedzieliśmy w tej celi – dwóch dwudziestopięciolatków z dożywociem i jakoś nie mogliśmy tego brać poważnie – no, nie dało się, będąc jednocześnie przy zdrowych zmysłach. Pamiętam, że Imre uczył mnie matematyki. Jedno z zadań, jakie mi dał, jeszcze ciągle dźwięczy mi w uszach: „Jak przeszedłby po ścianie pająk, gdyby chciał najkrótszą drogą dojść z jednego kąta celi w drugi, położony po przekątnej?” To jest nic do zapomnienia, bo w celach nie ma pajaków. Pająki żyją wszędzie tam gdzie ludzie, ale nie w celach.

Jak długo był Pan w Vác?

Aż do głodówki w kwietniu 1960. Muszę powiedzieć, że byłem tam specjalnie traktowany. Nie pozwalali mi wychodzić do pracy, chociaż mogli mnie doskonale wykorzystać w fabryce gu

zików. Byłem trzymany pod ścisłym nadzorem. Głodówka miała miejsce po ograniczonej amnestii „kadrowej” w 1960. Może to obrazi tych, którzy wtedy wyszli, ale to nieprawda, że wypuszczono wtedy tylko ludzi znanych. Proszę zrozumieć, protestowaliśmy nie przeciwko temu, że tamtych wypuszczają, ale dlatego, że my dalej siedzimy. Dlatego całe więzienie spontanicznie zaczęło głodówkę. Władze chciały obciążyć odpowiedzialnością za głodówkę starego Pistę Bibó i Arpiego Gőncza – twierdząc, że od wewnątrz, z więzienia usiłują obalić państwo, republikę ludową²⁷. Wystarczy powiedzieć, że na trzecią noc głodówki zabrali nas z cel i upchali w sześciu więźniarkach – tłok był taki, że nie sposób było ruszyć się ani odetchnąć. W dachu naszego samochodu była szpara grubości igły i o swicie jednemu z nas udało się zobaczyć kawałek miasta, przez które przejeżdżaliśmy – był to Miskolc. To nas zaniepokoiło, że może rzeczywiście wywożą nas z kraju, bo wtedy to już koniec z nami. Ale w końcu wypuścili nas na dziedzińcu więzienia w Sátoraljaújhely i w tym składzie co w ciężarówkach zamknęli w celach. Razem ze mną był stary Pista Bibó, Ferenc Méri, Jenő Szell, Pista Marián i paru innych²⁸. Miesiące, które nastąpiły były ciężkie, w prawie całkowitej izolacji i dopiero potem, bardzo powoli, zaczęło się poprawiać. W jakimś czasie potem wywołano szesnastu z nas. Mieliśmy być stamtąd zabrani. Kiedy przynieśli łańcuch, żeby nas skuć, powiedziałem, żeby dali spokój. „Jesteśmy robotnikami”, powiedziałem, „przyjęliśmy odpowiedzialność za to, co zrobiliśmy i za co nas skazano. Nie będziemy próbować ucieczki” – ale i tak nas skuli wszystkich razem. Jak już nas skuli, zaczęliśmy co sił w płucach śpiewać „Międzynarodówkę”, starając się jak najgłośniej wykrzyknąć linię „Bój to jest nasz ostatni”. Klawisze rozbiegli się dokoła, ale w końcu wsadzili nas do więźniarki tak jak staliśmy – skutych i śpiewających. Śpiewaliśmy przez całą drogę przez miasto i przestaliśmy dopiero przy wyjeździe na szosę.

Dokąd was zawieźli?

Do Budapesztu, do więzienia centralnego Gyűjtő. Potrzebni im byli narzędziowcy w fabryce zabawek i tam nas posłali do

placy. Nawiasem mówiąc, ponieważ zostałem skazany także na utratę praw, nie wolno mi było kupować dodatkowo jedzenia na wypiszę ani dostawać paczek, więc koledzy dawali mi to i owo, odejmując sobie od ust. Bardzo mnie ta sytuacja martwiła. Napisałem list do dyrektora więzienia tłumacząc, że skoro mam wykonywać pracę fizyczną, powinienem też mieć prawo dostawać paczki z jedzeniem. Trudno wymagać, żebym się zatyrał na śmierć, albo żebym objadał innych. Odpowiedź: 30 dni na ścisłych racjach. Wie Pan, co to znaczy? Jednego dnia połowa racji, nazajutrz tylko woda. Po tych trzydziestu dniach znowu zabronili mi pracować i na dodatek zamknęli razem ze szpiegami. Dopiero gdzieś w 1961 pozwolili mi znowu pracować. Zdejmowaliśmy znaczki z kopert i sortowaliśmy w małe paczuszki, które potem sprzedawano kolekcjonerom. Przy zdejmowaniu znaczków miałem okazję do wielu rozmów ze starym Pistą Bibó. Potem przenieśli mnie do warsztatu stolarskiego. Tam też miałem trochę kłopotu, bo chcieli użyć mojej pracy dla ustalenia normy, ale nie dopuściłem do tego. W końcu byłem kiedyś czeladnikiem stolarskim i przez to teraz lepiej sobie radziłem z narzędziami niż inni – więc nie pozwoliłem na to. Jeszcze jedno o moim pobycie w Gylltö: skończyłem tam ósmą klasę. W 1956, mając za sobą siedem klas, broniłem sprawy węgierskich robotników, a teraz w więzieniu miałem takich nauczycieli jak profesor Mérei i György Litván²⁰. W 1967, po wyjściu na wolność dokończyłem nauki w szkole wieczorowej. W pierwszym rządzie nie tam się zgłosiłem, ale do szkoły technicznej Donáth Bánki, gdzie mnie odrzucono na skutek zarządzenia z góry. Chciałem też iść na uniwersytet, ale nie tak miało być w moim życiu. Dla mnie budowali tylko więzienia, uniwersytetów nie.

Kiedy Pana wypuszczono?

W czasie wielkiej amnestii 1963 roku, 28 marca. Chciałem wrócić do fabryki, do Beloiannis, ale mi nie dali. Potem jakieś 25 fabryk odesłało mi papiery, aż wreszcie dostałem pracę u prywatnego narzędziowca. Co prawda nie byłam specjalistą z tego fachu tylko jako monter, ale jakoś musiałem przeżyć. Chciałem żyć, a nie umierać. Wreszcie 3 sierpnia dostałem pracę w swoim domu w Spótdziel-

ni Telekomunikacyjnej, gdzie pracuję do dziś, chociaż od 1979 jako chałupnik. Mam zapewnioną pensję miesięczną 650 forinów, trochę kopię w ogrodzie, mam też mały namiot z folii i hoduję pieczarki w piwnicy. To też ciekawe – z powrotem stałem się wieśniakiem.

PRZYPISY

¹ Fabryka Betoianisz, dawna amerykańska Budapest Standard Electric Company produkująca sprzęt elektryczny.

² W lutym 1950 obywatel amerykański Robert Vogeler oraz obywatel brytyjski Edgar Sanders zostali oskarżeni o sabotaż i działalność szpiegowską na rzecz amerykańskich i brytyjskich służb wywiadowczych, Skazani na 15 i 13 lat więzienia.

³ Sándor Bati, przewodniczący Tymczasowej Rady Robotniczej w Betoianisz

⁴ AVO – węgierska tajna policja.

⁵ László Piros, minister spraw wewnętrznych, wystąpił w radio, zakazując demonstracji. Ernő Gerő, przywódca partii komunistycznej, wygłosił przemówienie radiowe, w którym określił demonstrantów jako reakcjonistów dążących do obalenia władzy socjalistycznej.

⁶ EMKE, popularna kawiarnia w centrum Budapesztu.

⁷ *Igazság* (Prawda), jedna z najbardziej radykalnych gazet w czasie rewolucji.

⁸ Pál Maléter, generał, przewodniczący delegacji węgierskiej do rokowań z Rosjanami. Rozmowy rozpoczęły się 3 listopada 1956. Na krótko przed północą delegacja węgierska razem z generałem Maléterem została aresztowana przez KGB.

⁹ Tibor Déry, wybitny pisarz, wówczas przekonany komunista, zwolennik rewolucji. Po interwencji skazany na 9 lat więzienia.

¹⁰ István Babay, sekretarz Centralnej Rady Robotniczej.

¹¹ János Fazekas, początkowo członek władz wykonawczych Centralnej Rady Robotniczej, później w wyniku głosowania odszedł z komitetu.

¹² Bill Lomax, *Hungary 1956*, London, Allison and Busby, 1976, p. 154. Samizdatowe wydanie książki ukazało się w Budapeszcie w 1981 r.

¹³ József Sándor, przedstawiciel rządu Kádára do kontaktów z Centralną Radą Robotniczą.

¹⁴ Członkowie kierownictwa nowej partii i rządu Kádára. Béla Bizku został członkiem Biura Politycznego i ministrem spraw wewnętrznych w 1957. György Marosán, były socjaldemokrata, był także w Biurze Politycznym nowej partii i ministrem w rządzie Kádára utworzonym 4 listopada 1956. Miklós Ribánsky – wice-minister w tym samym rządzie.

¹⁵ József Dévényi przewodniczył pierwszej delegacji Centralnej Rady Robotniczej prowadzącej rokowania z Kádarem w nocy 14 listopada.

¹⁶ Antal Apró – członek Biura Politycznego nowej WSPR i minister przemysłu w rządzie Kádára.

¹⁷ Iwan Sierow, szef KGB odpowiedzialny za represje na Węgrzech po 1956. Znany również z działań KGB po wojnie w Polsce.

¹⁸ MEMOSZ – inicjały Węgierskiego Związku Zawodowego Pracowników Budowlanych.

¹⁹ Jenő Fock, sekretarz Rady Węgierskich Związków Zawodowych (SZOT) w latach 1955-57, członek Biura Politycznego i Sekretariatu WSPR w 1957.

²⁰ Marosán – przywódca Związku Zawodowego Pracowników Żywności. We wczesnych latach 20-ych pracował jako pomocnik piekarza.

²¹ Miklós Sebestyén – inżynier, członek władz wykonawczych Centralnej Rady Robotniczej. Ferenc Töke – narzędziowiec, kierował podkomisją Rady Centralnej do spraw organizacji.

²² Gyula Obersowzsky w listopadzie i grudniu 1956 wydawał nielegalne pismo *Żyjemy* (Élnék). Aresztowany w grudniu, otrzymał wyrok śmierci w 1957, zamieniony następnie na dożywocie.

²³ Inicjały Rady Węgierskich Związków Zawodowych.

²⁴ Sándor Gáspár, sekretarz generalny SZOT-u od 1954 i członek Komitetu Centralnego WSPR w 1957.

²⁵ Klub Petőfi – kolo dyskusyjne założone pod auspicjami komunistycznej organizacji młodzieżowej w początkach 1956, szybko przekształciło się w forum niezależnej inteligencji, na którym poświadano publicznej krytykę reżymu Rákosi.

²⁶ Proces przywódców Centralnej Rady Robotniczej odbył się w marcu 1958. József Nemeskéri działał w komisji obronnej Rady Centralnej, starając się chronić ludzi przed deportacją. László Abod pracował w dziale prasowym Rady. Endre Mester był członkiem Komitetu Politycznego Rady Centralnej.

²⁷ István Bibó, uważany za wybitnego myśliciela politycznego, minister stał w ostatnim koalicyjnym rządzie Imrego Nagya z 3 listopada 1956, został aresztowany i skazany na karę dożywotniego więzienia w 1958, Arpád Gibncz, pisarz i tłumacz, ściśle współpracował z Bibó jako członek Narodowej Partii Chłopskiej.

²⁸ Ferenc Mérei, psycholog, był doradcą Studenckiego Komitetu Rewolucyjnego. Jenő Szell odpowiadał za stosunki z radem Nagya i radem. Oba aresztowano w 1958 za współpracę w nielegalnym wydawaniu broszury *Hungaricus* w grudniu 1956-styczniu 1957. Pułkownik István Marian pomagał w organizowaniu demonstracji studenckiej oraz milicji studenckiej.

²⁹ György Litván, młody nauczyciel historii, aresztowany w 1958 za udział w publikowaniu broszury *Hungaricus*.

polskie doświadczenia

Ireneusz Krzemiński

ŚWI T ZAKORZENIONY

Doswiadczenie społeczne Polaków zebranych w ciągu ostatnich kilku lat, stanowi dla każdego – kto pragnie rozumieć świat – swoiste wyzwanie. Jest to szczególnie wyzwanie dla socjologa, dla socjologicznej refleksji o życiu społecznym. Wąsko-polityczny lub „moralistyczny” aspekt bierze górę w opisie i ocenie sekwencji wydarzeń społecznych, jakie miały miejsce w Polsce między 1980 rokiem a chwilą obecną (obejmując przy tym „mityczny” rok 1984). Łatwo to zrozumieć, aczkolwiek nie można na tym poprzestać. Jest rzeczą oczywistą, że okres 1980-1981 ma znaczenie zasadnicze. Bez względu na dalszy bieg historii, a też i bez względu na załamanie się tej próby, usiłowanie zbudowania społeczeństwa obywatelskiego, z jakim mieliśmy do czynienia, ma kluczowe znaczenie dla przyszłości. Ale dlatego też pojawia się konieczność – nawet pilniejsza z powodu upływu czasu – maksymalnego wyszukania, jeśli można tak powiedzieć, żywego doświadczenia społecznego tamtej chwili również dla refleksji trwałszej i bardziej systematycznej niż polityczną. Doświadczenie to było bowiem na tyle osobliwe, że wnosi coś ważnego do naszej wiedzy o życiu społecznym w ogóle. Wymaga skontrolowania dotychczasowego aparatu myślowego naukowej refleksji nad 1980-1981, a nie wprowadzenia na taki instrument socjologiczny, który nie może być doświadczeniem społecznym, a jedynie jego opisem.

Rzecz jasna wymaga to przedsięwzięcia szeroko zakrojonego. To, co przynosi tutaj przedstawić, jest bardzo szkieletowym „pierwszym przybliżeniem” do takiej, możliwej do pomyślenia, analizy.

Chciałbym się skupić na osobliwościach tak zwanych psychologicznych i socjologicznych „michanizmów” życia społecznego, które ujawniły się w dziejach społeczeństwa polskiego w ciągu ostatnich lat i które jako „osobliwości” ujawniają się ze szczególne siłą, gdy dąży się do zjawisk prawie się użyć – całkiem przecież pojemnej i ścisłej – sieci pojęciowej nowoczesnej socjologii. Bez względu na to, jakie są koncepcje i podejścia socjologiczne, siłą pomowną jest i podważaniu najogólniejszej, syntetycznej interpretacji tego, co w Polsce działo, to jednocześnie okazuje się, że horyzonty teorii o społeczeństwie pomija istotne wymiary życia zbiorowego, nie widzą samych – ludzkiej osobowości. Tuż jednakże wkraczamy w dziedzinę podstaw, sięgamy do korzeni, w których wyrosła tak zwana naukowa refleksja – zwłaszcza „matkowska” – w tym temacie w dziedzinę, która opracowuje dyskursywnie i filozoficznie „maternalne doświadczenie sensu”.

Wszakże na ten temat zamierzam wypowiadać się nader ostrożnie – chodzi mi tylko o to, że „teoria naukowa” z zakresu socjologii zakłada – nieświadomie na swój sposób – „teorię” o „społeczeństwie” i pewien obraz „człowieka”. Teoria socjologiczna dzieli takie czy inne uzasadnienia filozoficzne i teoretyczne, które ze samej analiza pomija lub nie chce pomijać, a w tym opisu wymiarów świata, które konieczne „muszą być” wzięte pod uwagę, jeśli chcemy najpierw zrozumieć całość, dowiedzieć się „czegoś” o to, o które nam chodzi. Nie chciałbym tutaj „wchodzić” w dyskusję na temat „światopoglądowych” i „filozoficznych” „szenów” myśli socjologicznej. Rejestruje tylko, jak „obiektywna” socjologia naukowa” opiera się na „sensem” kreślonych rozstrzygnięciach metafizycznych i że konieczność „teoretycznego” wzbogacenia zmusza, by ponownie odwołując się do „księgi filozoficznej”.

Oparcie teoretyczne „teorii” o „filozofii”, która prawdziwie podejmuje zmagania „teoretyczne” i „teoretyczną”, zamiast na „pozytywistycznej” „teorii” o „teoretyczności” nauk” postuluje się od dawna – i to „teoretyczna” jest „teoretyczny” dorobek E. Męczyńskiego². Samo „teoretyczne” społeczne – konkret bar-

dziej namacalny niż jakakolwiek „naukowa empiria” zdają się zmieniać ten postulat w konieczność.

Lecz zostawiam ją tutaj na uboczu. Jakże „osobliwe” i „złota” społeczne ujawniają się, gdy konfrontujemy socjologię ze „społecznym doświadczeniem”? Co notorycznie nie jest ową „legitimację przez naukową myśl o „społeczeństwie” i o „osobowości”, a co daje w Polsce o sobie znać? Jak można określić w języku nauki i społecznej publicystyki uniwersalny sens tytułarnego, „polskiego” doświadczenia? Oto moje pytanie, na które pragnę udzielić odpowiedzi wstępnej i szkicowej, i konieczności mało „naukowej” w tonie. To raczej szkic, który może się stać podstawą do systematycznej analizy i udookumentowanego badania.

I. „Społeczeństwo obywatelskie” i „solidarność” w „Solidarności”

Wielki ruch społeczny „Solidarność”, i to zarówno jako ruch związkowy, jak i ruch społecznych reform, upamiętniane w różne schematy. Na ogół wskazują one, że specyfika tego ruchu społecznego polegała na powiązaniu w spójną całość kilku różnych elementów. Łączenie tych składników różnych elementów w bieżącym działaniu społecznym, zachowanie integracji specyficznej struktury dążeń ruchu, było warunkiem jego dynamiki i powodzenia. Taki na przykład schemat przyjmuje badacz „Solidarności” jako ruchu społecznego, A. Touraine². Ujmuje on „Solidarność” jako ruch, dążący do osiągnięcia celów na trzech różnych „poziomach”: związkowym, społecznym i narodowym. Podstawą działań w kierunku demokratyzacji życia społecznego jest organizacja związkowa i związków pracowników wobec państwa-pracodawcy, a także organizacja zakładów pracy. Kolejne wyzwolenie społeczeństwa i państwa, a także państwa jest podstawą działań skierowanych do celu obywatelskiego i narodowego: tożsamość i uzyskanie samostanowienia i samostanowienia. Integracja działań na trzech „poziomach” byłaby - zdaniem Touraine'a - warunkiem powodzenia Związku i osiągnięcia celów ruchu społecznego. Układ ten jest wspólny do działań społecznych, który tworzył spójny i spójny i spójny i spójny i spójny motywacji indywidualnych i społecznych i społecznych i społecznych

związkowa, a więc obrona podstawowych interesów życiowych, które decydują o warunkach życia. Ale świadomość zabezpieczenia swych interesów natychmiast przenosiła człowieka na poziom reguł życia społecznego, na poziom reguł działania instytucji, wobec których i w ramach których mógł wyrażać i bronić swoje interesy. Prawo do obrony swoich interesów oznaczało konieczność takiej reformy życia zbiorowego, aby w sposób jednoznaczny i poddający się kontroli instytucje społeczne w codziennym działaniu zakładały i gwarantowały przestrzeganie praw, przysługujących jednostkom. Tylko bowiem wtedy ludzie mają zagwarantowaną swobodę wyrażania swych rzeczywistych interesów. Można zaś dbać o swe interesy i zarazem o „dobro wspólne”, gdy można je bez obawy wyrażać.

„Nowe reguły” – przestrzeganie praw – natychmiast prowadziły do rozważenia sprawy niezawisłości państwowej i narodowej. „Wyzwolenie społeczeństwa” zakładało bowiem przyjęcie przez władzę partyjno-państwowe nowych reguł działania, a to wiązało się ze sprawą zależności rządzących w Polsce od Związku Radzieckiego. Każdy więc element w tej strukturze był ze sobą w sposób konieczny powiązany i to tak, że logiczna i empiryczna konieczność pokrywały się ze sobą przynajmniej na planie najogólniejszej definicji sytuacji. Mediacja i gra między tymi trzema „poziomiami”, gra pragnień i możliwości, nadziei i zagrożeń, dążeń i ograniczeń wyzwalała tę niezwykłą ruchliwość zbiorową i indywidualną w Polsce w okresie 1980-1981, a i potem jeszcze, choć na coraz mniejszą skalę.

Na ten bardzo skrótowo tutaj przedstawiony schemat interpretacyjny spojrzeć można jednakże z innej strony, by zobaczyć samą rzeczywistość przezeń opisywaną nieco inaczej. Aczkolwiek schemat ten – jak wolno sądzić – bardzo dobrze oddaje podstawową strukturę motywacji działań zbiorowych i indywidualnych w obrębie ruchu „Solidarności” i pozwala na wszechstronną analizę tego, co się w obrębie ruchu działo, to jednakże – używając go – pozostajemy bezradni wobec pytania: skąd się taka struktura motywacyjna i struktura działań wzięła? Chociaż schemat Touraine'a objaśnia, dlaczego i jak powiązane były ze sobą elementy, zazwyczaj występujące osobno, dlaczego taka „całość” celów działania miała sens, to jednak nie potrafi wskazać

zac, co było podstawą rozwinięcia się tej złożonej struktury sensownej? Co otwierało perspektywę, w której formowała się – jako sensowna odpowiedź – potrzeba działania na tych trzech „poziomach”?

Sądze, że jest to idea, który otwierał nową perspektywę przeżywania siebie i świata, nawiązania do siebie i do świata oraz stosownego działania, można by ją określić, posługując się kategorią „społeczeństwa obywatelskiego”.

Idea „społeczeństwa obywatelskiego” bynajmniej nie jest idea prostą, a model życia społecznego i indywidualnego, który postuluje i/lub koniecznie implikuje, jest wielowarstwowy, złożony. Ponadto jest niejednoznaczny, jeśli chodzi o jego egzystencjalną ocenę. Trudno, by taka złożona idea była „impulsem”. Jednakże podstawa „społeczeństwa obywatelskiego” da się wyrazić w sposób niezwykle prosty i jest zakorzeniona w kalkiem fundamentalnym, elementarnym doświadczeniu ludzkim. Konstatacja, która jest bazą „społeczeństwa obywatelskiego” doprawdy może być twórczym impulsem. Tę myśl, która uderzyć może każdego z nas, którą każdy człowiek znaleźć może jako najbardziej „swoją” refleksję, tak oto wyraziła Simone Weil: „Różnica pomiędzy niewolnikiem i obywatelem (Montesquieu, Rousseau): niewolnik jest poddany swemu panu, a obywatel prawom. Zresztą pan może być bardzo łagodny, a prawa mogą być bardzo surowe: to niczego nie zmienia. *Wszystko zawiera się w dystansie pomiędzy kaprysem i zasadą.* Dlaczego uległość kaprysovi jest niewolnictwem? Przyczyna sprowadza się ostatecznie do stosunku pomiędzy duszą i c z a s e m. Kto jest poddany samowoli, jest zawieszony na nici czasu: c z e k a (najbardziej poniżająca sytuacja) na to, co przyniesie następna chwila. *Nie rozporządza swoimi chwilami.* Teraźniejszość przestaje być dla niego dźwignią, przy pomocy której oddziaływanie się na przyszłość”³.

Wydaje mi się, że to doświadczenie – jakże poniżające! – iż „nie rozporządzam swoimi chwilami” i muszę „czekać, co przyniesie następna chwila”, która całkowicie pozostaje w rękach władzy partyjno-pariastwowej, stanowiło podstawę uformowania się ruchu społecznych reform i działalności związkowej.

Zadaniem socjologii pozostaje wyjaśnienie, jak się narodził i jak przebiegał proces, w wyniku którego na masową skalę lu-

dzie: po pierwsze – doświadczyli życia według dotychczasowych reguł jako poniżającego, po drugie zaś – dłaczego postanowili aktywnie zaświadczyć swoją obywatelską postawę? Specyfika „gorącego lata” 1980 i twórczy, konstruktywny ładunek, jaki niósł ze sobą strajk na Wybrzeżu i „21 żądań” strajkujących polegał na tym, że mieliśmy do czynienia nie tylko i nawet nie tyle z buntem, ile z pozytywnym działaniem, z programem społecznego działania. Jak przebiegał proces, w wyniku którego narodziło się przekonanie, że jest się obywatelem, że trzeba zachować się tak, jak zachowuje się „obywatel”, to znaczy trzeba aktywnie wziąć odpowiedzialność za chwile swego życia, że nie można dłużej czekać, lecz należy zadbać o siebie, o swych bliskich, o los kraju – wspólnego dobra? Bo taka konstatacja i taki impuls zapoczątkował proces wspólnych działań i wyznaczył kształt celów.

Proces taki, jak wolno sadzić, narastał od roku 1976. Starałem się go odtworzyć, opierając się na wynikach badań, które przeprowadziliśmy w Warszawie i okolicach na przełomie 1980 i 1981 roku, a których przedmiotem było tworzenie niezależnych organizacji związkowych w różnych zakładach pracy⁴. Nie chciałbym powtarzać tu całego rozumowania. Zaznaczę jedynie, że proces ten wyznaczyło kilka czynników: po pierwsze, swoiste „warunkowe” uznanie przywództwa E. Gierka, uzależnione od realizacji obiecanego programu modernizacji życia; po drugie załamanie się oczekiwań społecznych, związanych z tym programem oraz złamanie poczucia godności własnej ludzkiej pracy, nade wszystko robotników, w 1976 roku po strajku, powstanie t. zwanej „demokratycznej opozycji”, formułującej program moralnej odbudowy życia społecznego, skoncentrowanej na kwestii praw człowieka w tak zwanym „realnym socjalizmie” oraz budującej więź między „inteligencją” a „zwykłymi ludźmi”, po czwarte, oddziaływanie religii katolickiej i Kościoła, szczególnie aktywizującego poczucie podmiotowości ludzi w wyniku zmian osoborobowych, po piąte, wybór kardynała Karola Wojtyły na papieża, szczególnie zaś – wizyta łona Pawła II w 1979 r. i jego nauczanie, skupione na „naturalnych prawach” osoby ludzkiej, które zakorzenione są w transcendentnym ładzie wartości, po szóste, narastający kryzys ekonomiczny, którego polityczne

uwarunkowania były coraz bardziej oczywiste dla szerokiego rzesz społeczeństwa, załamały się bowiem dotychczasowe sposoby legitymizacji (choćby częściowej) systemu władzy⁵.

II. Definicja sytuacji społecznej i potrzeba zakorzenienia

Konstatacja, która wieńczyła ten proces, decydowała o swym „domknięciu się” definicji sytuacji społecznej. Uniemożliwiała diagnozę stanu rzeczy, która przyjmowała, że dotychczasowe reguły życia społecznego, nade wszystko reguły działania władzy, zarówno niszczą godność własną i uderzają w poczucie własnej wartości, jak i nawet za tę cenę nie zapewniają zaspokojenia podstawowych potrzeb i interesów. Od myślenia i działania społecznego tworzyło się przekonanie o tym, że ulec muszą zmianie reguły życia zbiorowego, usytuowanie instytucji wobec ludzi, wobec „społeczeństwa”, bowiem to właśnie decyduje zarówno o warunkach wspólnego życia, jak i o wynikach działalności gospodarczej. Nade wszystko dotyczyło to usytuowania „państwa” wobec „społeczeństwa”. Bez względu na to, jak nieporadnie myśl taka była wypowiediana, jak niejasno formułowana, wydaje się, że przekonanie o tym, że trzeba zmienić reguły rządzenia krajem, reguły sprawowania władzy, od czego zależy zarówno sfera gospodarcza, jak i współżycie między ludźmi, było podstawą formującego się ruchu. Bardzo wyraźne było – zwłaszcza w początkowej fazie działań społecznych – zamierzenie reformowania życia społecznego. Działania społeczne nie zmierzały w kierunku „zdobycia władzy”, czyli odebrania władzy rządzącej PZPR, ale do wymuszenia na niej – za cenę zgody na sprawowanie przez nią dalej rządów – zmiany reguł sprawowania władzy, podporządkowania zarówno przedstawicieli władzy, jak i „społeczeństwa” jednolitemu prawu. Bowiem poczucie zniewolenia i złamanie godności ludzkiej wiązało się z systemem przywilejów, jakie przypisane były do pełnionych funkcji partyjno-państwowych. System przywilejów utwierdzał wyniesienie „ludzi władzy” nad resztą społeczeństwa i podtrzymywał ich uprzywilejowaną pozycję w możliwościach decydowania nie tylko o swoim losie, ale o losie całej zbiorowości – zarówno jako „całości”, jako społeczności, jak i o losie poszczególnych ludzi.

którzy ją tworzyli. Prawo stało się narzędziem władania i administrowania życiem społecznym, a system instytucji państwowych uniemożliwiał nieskrępowane, spontaniczne działanie społeczne. System społeczny, tworzony przez „ekipe gierkowska”, wykorzystał zatem ludzi, bo czynił ich poddanymi. „Zakorzenie – mówi Simone Weil – jest, być może, najważniejszą i najbardziej zapożyczoną potrzebą duszy ludzkiej. Zarazem jest to potrzeba, którą zwykle trudno określić. Istota ludzka ma korzenie, jeżeli rzeczywiście, w sposób aktywny i naturalny, uczestniczy w egzystencji wspólnoty, przechowującej jakies skarby przeszłości i obdarzonej przecuciem jutra. Uczestnictwo powinno być naturalne, to jest powstawać automatycznie dzięki miejscu, urodzeniu, otoczeniu, zawodowi”⁶.

Poczucie, że system społeczno-polityczny dąży do wykorzenienia idei, że wyrывa je z gleby, stanowiło zasadniczą treść definicji sytuacji społecznej, jaką formułowano powszechnie w ciągu „gorącego lata” 1980 roku. Na tę definicję składało się poczucie, że się „jest u siebie”, a tak, jakby się nie było; że się „jest sobą”, a tak, jakby się sobą nie było.

„Społeczeństwo obywatelskie” to stan, który najlepiej odpowiada tej potrzebie, aby „poczuć się sobą” i aby „mieć poczucie, że się jest u siebie”. „Społeczeństwo obywatelskie” jest bowiem oparte na idei, że każdy członek społeczności, bez względu na to, kim jest i jak ważną dla wspólnoty rolę odgrywa, ma prawo decydować o swoim losie i zabierać głos we wszystkich sprawach, które go dotyczą.

Jego głos może być głupi i może nie być wysłuchany, ale nikt ze współobywateli nie może mu odmówić prawa do zabrania głosu. Jego głos może wpłynąć na błędne decyzje; człowiek nawet za to może być pociągnięty do odpowiedzialności, ale nikt nie może mu odebrać prawa do sformułowania własnego zdania i po prostu podporządkować go swoim decyzjom, z góry założwszy, że jest głupszy, że nie działa w dobrych intencjach, czy że w ogóle jest niegodny, by decydować o czymkolwiek. „Społeczeństwo obywatelskie” jest w tym sensie najpięknym „zakorzeniem” człowieka w świecie, bowiem, aby stać się „obywatelem”, nie potrzeba żadnych specjalnych kroków; jest się obywatelem na mocy – co najwyżej – „dorobności”. „Bycie

pełnoprawnym członkiem „wspólnoty” i „wście obywatelem” to tożsamość. Dlatego też, jak sądzę, od pierwszych dni na ustach wszystkich, przystępujących do zbiorowego, wspólnego działania pojawiło się hasło „demokracja”.

Można to odwrócić i powiedzieć, że proces społeczny, jaki uruchomiony został w Polsce poprzez dzieło tworzenia niezależnych organizacji związkowych odkrywał i nawiązywał do samego rdzenia idei „demokracji”. Odsłaniał fundamentalny, kulturalowy, czy też duchowy sens „demokracji”. Pokazywał, że „demokracja” nie jest tylko pewnym systemem sprawowania rządów, typem uprawiania polityki i „techniką” podejmowania decyzji. „Demokracja” wyznacza pewną kondycję ludzką i przez pewną kondycję sama jest wyznaczona, ma zasadnicze znaczenie dla obrazu człowieka i wyznacza warunki dla poczucia i funkcjonowania więzi między ludźmi.

III. *Kulturowy i duchowy sens „demokracji”*

„Demokracja” jako forma „społeczeństwa obywatelskiego” zabezpiecza podstawową wartość, która wyznacza sens życia ludzkiego: poczucie godności własnej, poczucie, że wolno mi „być sobą” i że mam prawo do zachowania swego spontanicznego poczucia tożsamości. Nie mogę zachować poczucia swojej tożsamości ani przekonania o swojej wartości, nie mogę osiągnąć zatem poczucia „zakorzenienia”, jeżeli nie przyznano mi prawa do „bycia sobą”; jeżeli nie doświadczył m, że bez względu na swoje wady i zalety, osiągnięcia i przewinienia mam swoje miejsce we wspólnocie i przysługują mi osobnicze prawa. Mogę z nich zrozić taki czy inny – lepszy czy gorszy – użytek. Mogę ich nie uznać, bądź też w ogóle nie korzystać z tego, co mi dają. Ale te prawa, które mam jako członek wspólnoty, są niezbywalne, należą mi się i zasadniczo zrównują moją kondycję ze wszystkimi innymi ludźmi jako osobami. „Demokracja” to stan, umożliwiający ludziom – nie tylko mnie, ale wszystkim innym – „bycie obywatelem”, a więc „bycie sobą” i posiadanie „swego miejsca” w świecie, w społecznym świecie, pomiędzy ludźmi. Stanowi tym samym potwierdzenie i zabezpieczenie zasadniczej równości kondycji ludzkiej. Jesteśmy równi w tym, czego uzna

nie i doświadczenie praktyczne zakorzenia nas w świecie: wszyscy jesteśmy osobami, jesteśmy rozumnymi i moralnymi podmiotami, mamy zatem prawo uczestnictwa we wspólnocie tacy, jacy jesteśmy na mocy „naturalnych” praw. „Naturalne prawa człowieka” nabierają tutaj, rzecz jasna, specyficznego charakteru. Mają bowiem tylko wtedy sens, gdy stanowią konkretyzację obiektywnego porządku wartości. Jeżeli sama instytucja prawa i jej cel, jakim jest ochrona jednostki, wynika z transcendentnego wymiaru świata, jeżeli zbudowana jest na fundamencie moralnym i jeżeli „moralność” koncentruje się wokół wartości osoby ludzkiej, ochrania ją i zabezpiecza. Wartość osoby ludzkiej-podmiotu życia może być tak akcentowana, jeśli przyjdzie się, że kondycję człowieka określa miłosierny Bóg chrześcijaństwa. Również przypuszczenie, że istnieje „obiektywna hierarchia wartości” i że stanowi ona realny aspekt świata, nie da się na dłuższą metę utrzymać, jeśli się nie założy działania Boga, jak pokazuje to – jak sądzę, przekonująco – rozumowanie M. Schelera⁷.

Zarysowane wyżej rozumowanie może być uznane za „spekulację” i za „ideologię”. Jednakże sądzę, że odtwarza ono w syntetyczny sposób dominujący kierunek myślenia ludzi w Polsce, myślenia o świecie i o ich własnym w nim działaniu. Bowiem pojmowano „obywatelskość” w takiej perspektywie, w której myślenie społeczne, a więc myślenie o urządzeniu życia społecznego, życia dzielonego pospołu z innymi, wiąże się, z myśleniem o wartościach i z kategoriami religijnymi. A w taki sposób powszechnie myślano w Polsce w okresie 1980-1981. Co więcej, wydaje się, że właśnie rozwinięcie w publicznym dyskursie i w społecznym działaniu tego – rzecz można – transcendentnego czy metafizycznego wymiaru życia społecznego, dawało taki rezonans „sprawie polskiej” w świecie.

Z czysto „empirycznego” punktu widzenia warto jeszcze dodać, że przebieg wydarzeń zarówno w czasie strajków w lecie 1980 roku, jak i późniejsze wydarzenia potwierdzają żywość i powszechność odniesień religijnych, a także obecność myślowych kategorii chrześcijaństwa w codziennych i odświętnych działaniach społecznych. Zresztą myślenie, które „na co dzień” uwzględnia i spożytkowuje kategorie religijne, które „zakorze-

nia" refleksję codzienną w rzeczywistości transcendentnej – to doświadczenie większości społeczeństwa polskiego.

IV. „Idea demokracji” a religia

Stawia nas to wobec ważnego problemu. Jeśli bowiem taka interpretacja powszechnej świadomości potocznej jest zasadna, prowadzi nas do wniosku, że ruch społeczny Polaków odwoływał się do idei „demokracji”, zbliżonej do tej, na której opiera się społeczeństwo amerykańskie. Uderza zbieżność w pojmowaniu „demokracji”, tak jak się ona objawiła w głównym nurcie społecznych działań, z zasadami, które Alexis de Tocqueville odnajduje jako charakterystyczne dla demokracji amerykańskiej. Nade wszystko chodzi tu właśnie o „zakorzenie” idei amerykańskiej demokracji w ładzie obiektywnych, moralnych, a więc tym samym – religijnych wartości.

„Tocqueville podkreśla – pisze Wojciech Karpiński, charakteryzując specyfikę amerykańskiej demokracji – że w Ameryce nikt nie odważył się wysunąć maksymy, głoszonej w Europie przez despotów rewolucji, jakoby w interesie społecznym wszystko było dozwolone. Maksyma bezbożna, która w wieku wolności wymyślona została chyba po to, aby uprawomocnić poczynańia wszystkich przyszłych tyranów – przytacza słowa Tocqueville'a. Otóż jeżeli prawo nadaje społeczeństwu amerykańskiemu wszechwładzę, to religia kładzie tamę dowolności pomysłów, zabrania porywać się na wszystko. (...)

Istnieje sfera w człowieku, której naruszać nie wolno nawet w imię najpiękniejszych haseł. Istnieją racje wiary – pisze w dalszym ciągu Karpiński – dla których człowiek może powiedzieć nie żądaniom większości, nakazom najbardziej demokratycznej władzy. (...) Religia stanowi fundament indywidualnej swobody i sensowności zbiorowych działań. Pod warunkiem zagwarantowania wolności sumienia. (...) Choć w Ameryce chrześcijaństwo nie uczestniczyło we władzy, jego rola była większa niż gdziekolwiek. Było fundamentem obywatelskich swobód. Określało stosunki między ludźmi, milczące zobowiązania, jakie przyniósł na siebie rządzący i rządzeni. Dopiero te idee regulatywne świadomości społecznej nadały sens prawom i instytucjom”⁸. We

fragmentie, który częściowo zacytowałem. Wojciech Karpinski podkreśla – podnoszoną również przez Tocqueville'a – różnicę w usytuowaniu społecznym religii i kościołów w Ameryce i w Europie. Podkreśla, że wielość wyznań miała istotne znaczenie dla amerykańskiej demokracji. Również oddzielenie Kościoła od państwa powodowało wzajemne wzmacnianie się wiary i wolności.

W Polsce, zwłaszcza w ostatnich latach, pozycja Kościoła jest unikalna i szczególna; uderzająca jest również całkowita przewaga katolicyzmu nad jakimkolwiek innym wyznaniem. A przecież trudno oprzeć się wrażeniu, że w rozwijającym się procesie działań reformatorskich mieliśmy do czynienia – w głównym nurcie społecznym, co podkreślam – z formowaniem się takiej świadomości demokratycznej, gdzie charakterystyczne dla społeczeństwa amerykańskiego „idee regulatywne”, nakazujące tolerancję i przyznające swobodę wielorakości również moralnych mniemań ludzi odgrywały wybitnie ważną rolę. Paradoks, wnoszony przez ten fenomen, polegałby na tym, że właśnie przywiecie religijnego punktu widzenia, spojrzenia na codzienność i „praktyczną” dziedzinę świata społecznego z perspektywy – rzecz można – ewangelicznej dawało ludziom w Polsce taką swobodę i tolerancję wobec siebie, taką łatwość w uznaniu barwności, wielorakości, złożoności świata społecznego, dawało zaskakujący fundament dla spontanicznego i masowego zrozumienia ważności pluralizmu w życiu wspólnoty społecznej. „Roboczy consensus” budowany był na uznaniu prawa do „inności” drugiego⁹.

Nie twierdzą przy tym, że okazał się to fundament trwały. Wydaje się, że ten aspekt zbiorowego wysiłku duchowego niegdy i ulega po roku 1981 daleko idącym przekształceniom. Bez względu na to, jak je wyjaśnimy, występuje trend istotnie różniący z tym, jaki tutaj wskazujemy. I choć tym ważniejsze wydaje mi się możliwie dokładne odtworzenie sensu tamtych wydarzeń, abyśmy zbytnio nie ulegali naciskowi bieżącej chwili w interpretacji tak przecież niedawnej przeszłości.

II „Zakorzenie w wartościach” i „rozczłobienie” „masy” społecznej

Twierdząc, że społeczeństwo polskie nie miało w latach 1980-1981 poważnego „rozczłobienia” „masy” społecznej, mam na myśli przede wszystkim

zarówno myślenie o urządzeniu życia społecznego, jak i działania, które miały uformować przestrzeń życiową, rozwijały się w szerszej i zgoła metafizycznej perspektywie – w perspektywie rozróżnienia obiektywnego i transcendentnego wobec ludzkiej wspólnoty ładu wartości moralnych. Moralna podstawa podejmowanych działań społecznych nie była – jednakże – „myśleniem moralizatorskim”, z którym mamy teraz do czynienia jako najbardziej rozpowszechnioną formą myśli społecznej. Wysiłek jaki podejmowano wówczas, polegał na szukaniu takich sposobów praktycznego, instytucjonalnego – rzecz by się chciało – myślenia o świecie i takich rozwiązań organizacji zbiorowych i indywidualnych działań, aby kształtujący się ład społeczny stanowiął *m a n i f e s t a c j ę* transcendentnych wartości, aby stanowiął ich „rozwiniecie”, czy „zastosowanie” i by do nich człowiek prowadził.

Chodziło więc o uczynienie ludzkiego życia, życia wszystkich członków wspólnoty – życiem godnym, życiem pełnym, bo zanurzonym w „wyższych wartościach” i prowadzącym do Boga. Urządzenie swojego własnego życia oraz urządzenie życia całej społeczności w zgodzie z porządkiem wartości, objawianym przez religię – to zadanie, które zostało podjęte, zadanie na miarę obywatelskiego poczucia odpowiedzialności i troski ludzi o własne dusze.

Wydaje mi się, że taki sposób myślenia występował powszechnie i że najczęściej był on rozwijany całkowicie świadomie. Liczne fragmenty wywiadów, prowadzonych na przełomie 1980 i 1981 roku w warszawskich zakładach pracy w badaniach nad tworzeniem niezależnych organizacji związkowych stanowią dobrą tego ilustrację¹⁰.

Myślenie o wartościach, rozwijające się z czysto religijnego punktu widzenia, nie było – rzecz jasna – jedynym myśleniem. Jednakże – i to wydaje się szczególnie interesujące – myślenie społeczne, które opierało się na całkiem „świeckim” światopoglądzie i nie przyjmowało religijnych uzasadnień, formułowało etos, który był zasadniczo zbieżny z owym „religijnym”. Był to bowiem – generalnie rzecz biorąc – etos personalistyczny, skupiający się wokół wartości jednostki i wartości więzi między ludźmi, nacelowany na poszukiwanie duchowego sensu życia, na

eksploracje możliwości, jakie przynosi życie i które są nam dane w naszym własnym organizmie, bardzo negatywnie nastawiony wobec przemocy, wobec siły i wobec „moralistycznego skrepowania” „normami” oraz sformalizowanymi „wartościami”. Zarówno „religijny”, jak i „świecki” etos uznawał, że ludzkie życie jest w pełni wartościowe, jest życiem zgodnym wtedy, gdy człowiek daje aktywnie wyraz temu, w co wierzy i co dla niego ważne i pozwala na to innym, gdy poszukuje tego, co dobre i gdy buduje porozumienie z innymi bez względu na różnice, jakie ludzi dzielą. Oba etosy prowadziły do nieco innego pojmowania „demokracji”, do innych akcentów w programie „społeczeństwa obywatelskiego”. Pierwszy z tych modeli – oparty na bezpośrednich odniesieniach i inspiracjach religijnych – był nieco „bardziej autorytarny”, akcentował konieczność samoograniczeń i przestrzegania ustalonych reguł i zasad postępowania, akcentował formalne i ustalone sposoby postępowania jako zabezpieczenia wolności. Drugi model był „bardziej liberalny” – rzecz można – bardziej elastyczny, akcentował przede wszystkim wagę procesu negocjacji i przetargu w życiu społecznym; traktował życie wspólnoty jako wielką dyskusję, jako debatę, w której płynnie ustalano reguły działania tak, by je dostosować do okoliczności i by w maksymalnym stopniu uwzględnić wielość głosów i propozycji, aby każdy członek wspólnoty miał poczucie, że ma możliwość wpływania na wspólne życie i że jego zdanie, a też i jego pretensje, są wysłuchane przez ogół¹¹.

Wspomniane już badania A. Touraine'a pokazują jeszcze inne zróżnicowanie w materiale badawczym, szczególnie widoczne wśród działaczy związkowych w Gdańsku. Wyraźne było tu myślenie, które odbiegało od powyższych modeli. O ile występowała bardzo wyraźna tendencja, zgodna z modelem „bardziej liberalnym” demokracji, o tyle też pojawiało się myślenie, które operowało raczej pojęciem siły i władzy większości niż „wspólnoty” i „obywatelstwa”. Wśród części robotniczych działaczy myślano o organizacji związkowej jako „naszej organizacji”, która powinna dążyć do zdobycia przewagi i której „wspólny duch” miał być tożsamy z głosem „społeczeństwa”. Ten etos wymagał koniecznie podporządkowania się jednostek i mniejszości woli „organizowanej większości” dla wspólnego dobra.

rzecz jasna. Myślenie to było związane z postawą zagrożenia, z wiarą w „ustalone normy” życia zbiorowego, z autorytaryzmem i antysemityzmem. Często przyjmowało ambiwalentną postawę wobec inteligencji i nieufności wobec „wykształconych”. A. Touraine skłonny był określać tę tendencję mianem „populistycznej”¹².

Retoryka tej części działaczy społecznych, a też postawa, którą zdawali się wyrażać, istotnie przypominała postawę, którą starał się możliwie dokładnie rozpoznać i opisać Tocqueville jako podstawowe, „wewnętrzne” zagrożenie demokracji – skłonność do formowania się „tyranii większości”¹³. Warto jednak zwrócić uwagę na charakterystyczny fakt, że – przynajmniej na ile można wnioskować z materiałów badawczych A. Touraine’a – zwolennicy modelu autorytarnego, czy „populistycznego”¹⁴ w praktyce nie byli skłonni przerywać dialogu i z góry kogoś wyłączać z uczestnictwa we wspólnej debacie i negocjacji. Nie byli też skłonni do podejmowania samowolnych działań, które godziłyby w „rozbijających jedność” oponentów.

Akcentowanie „władzy większości” i konieczności podporządkowania się jednostki „woli większości” nie szło tak daleko, by traktować organizację jako narzędzie przemocy, składające „opornych” do podporządkowania się. Nawet bowiem ci działacze uznawali konieczność społecznych negocjacji, konieczność debaty, prawo do zabierania głosu przez wszystkich chętnych i prawo do wypowiedzania swoich opinii, jakkolwiek przyjmowali wobec pewnych grup ludzi i wobec pewnych poglądów postawę wroga, utrudniającą porozumienie. Aczkolwiek byli chętni „przewodzić” społeczności, bynajmniej nie byli skłonni wziąć sobie takie prawo siłą i wyłączyć się spod społecznej kontroli¹⁵.

Wiązało się to z atrakcyjnością myślenia o „społeczeństwie” jako „wspólnocie” i – tym samym – podmiocie stanowiących praw. „Demokracja” to nade wszystko było uzyskani: „uczucia, że „społeczeństwo” władne jest samo decydować o kierunku zbiorowego życia, o formach zbiorowych działań, o strukturze zależności między ludźmi, o tym, co dla wspólnoty dobre i złe.

Wiązały się z tym praktyczne problemy funkcjonowania organizacji związkowych „Solidarności”. Model ładu organizacyjny oraz ideał ustrojowy, jaki się wówczas praktycznie kształtował bardzo przypominał stan, który teoretycy nazywają często modelem „demokracji partycypanyjnej”, czy „uczestniczącej”¹⁶. W modelu tym sprawą priorytetową jest zapewnienie uczestnictwa w decyzjach jak największej ilości członków wspólnoty oraz takie ustrukturalizowanie działań społecznych, by zapewniło ono możliwość rozwijania spontanicznych inicjatyw przez chętnych. Akcent pada zatem na „uczestnictwo”, a nie na „kontrolę”, na aktywne zaangażowanie we wspólne dzieło i we wspólne życie, nie zaś na reprezentację i funkcjonalne rozczłonkowanie życia w oparciu o zagwarantowanie swobody działań i równość praw. Poczucie uczestnictwa we wspólnocie, zaangażowanie w debatę i przetarg było atrakcyjne również dla wyznawców „modelu autorytarnego”. Łagodziło to, siłą rzeczy, ich postawy.

Myślenie o „demokracji” jako typie ładu instytucjonalnego było charakterystyczne dla inteligencji, zwłaszcza dla intelektualistów. „Demokracja”, jako technika podejmowania decyzji, jako sposób wyrażania na forum publicznym różnicowanych interesów, jako „reguły przetargu”, między różnymi „siłami społecznymi” i sposób uzyskiwania „równowagi” czy też „homeostazy społecznej” – to było myślenie, które wyraźnie przejawilo się – na przykład – w procesie tworzenia niezależnych organizacji związkowych środowiska intelektualnego stolicy¹⁷.

Sądzę, że wiązało się to z socjologią i z socjologicznym standardem myślenia o „współczesnym społeczeństwie”. Model strukturalno-funkcjonalny społeczeństwa powiązany z tak zwanym „badaniem postaw społecznych” był początkowo – wydaje się – podstawą działań.

Model ruchu związkowego, który – jeśli nie *explicite*, to na pewno *implicite* – inspirowany był przez to myślenie, definitywnie został odrzucony przez samych związkowców wraz z podjęciem decyzji o przystąpieniu członków NTiO do NSZZ „Solidarność”. Tym samym zakwestionowana została intelektualna podstawa, która ożywiła początkowo działania społeczne.

VII. Socjologia a procesy społeczne

„Socjologiczna inspiracja” okazała się tutaj chybiona. Wydaje się, że socjologowie zostali całkowicie zaskoczeni rozwijającym się procesem społecznym. Mimo wielorakich badań, prowadzonych w latach siedemdziesiątych, socjologia polska była bezradna wobec rozgrywających się wydarzeń. Po pierwsze, zdecydowana większość socjologów nie przewidywała możliwości wydarzeń, które miały miejsce. Nie przewidywano nawet tego, że dotychczasowe mechanizmy legitymizacji systemu społeczno-politycznego są w stanie rozkładu. Po drugie, narzędzia poznawcze i rozwinęte metody nie dawały możliwości zrozumienia tego, co się działo. Do tej pory socjologowie nie sporządzili prawdziwie przekonujących opisów wydarzeń społecznych i społecznych mechanizmów, jakie ujawniły się w okresie 1980-1981 oraz które można zidentyfikować jako charakterystyczne dla następujących lat. Dominujący typ diagnozy społeczeństwa, formułowany u końca lat siedemdziesiątych, nie pozwalał – jak wolno sądzić – na identyfikowanie rzeczywistych elementów procesu społecznego. Możemy tutaj powołać się na artykuł S. Nowaka „System wartości społeczeństwa polskiego”, który stanowi swoiste „podsumowanie” badań i „socjologiczny portret” Polaków¹⁸. Główne tezy opisowe tego artykułu ukazują deklarowane przywiązanie ludzi w Polsce do demokratycznego ustroju, ale jednocześnie – dosyć szerokie uznanie możliwości „zawieszenia” swobód demokratycznych dla realizacji „ważnych celów społecznych”. Autor wskazuje na głębokie przywiązanie ludzi do „ideologii egalitarnej” oraz na negatywne oceny nasilających się różnic społecznych (z punktu widzenia kryterium „równości społecznej”). Wiązą się z tym deklaracje poparcia podstaw „uspołecznionej gospodarki” (państwowa własność przemysłu, zwłaszcza ciężkiego) przy jednoczesnym wroście nastawienia krytycznego do sposobu zarządzania gospodarką. Co najważniejsze jednak, autor artykułu wskazuje, że mamy do czynienia ze „społeczeństwem bez korelacji”, to znaczy, że zróżnicowanie poglądów i postaw nie łączy się ze sobą w spójny układ. To więcej, zróżnicowanie poglądów nie jest uwarunkowane różnicowaniem położenia społecznego. Takie czynniki położe-

nia społecznego, jak cechy demograficzne (płeć, wiek), a nade wszystko – pozycja społeczna (wykształcenie, prestiż, sytuacja materialna, zawód) – wykazują słabe związki z typem poglądów deklarowanych w badaniach ankietowych. Również identyfikacje religijne nie dają istotnych różnicowań postaw. Społeczeństwo jawi się więc jako przypadkowo posegregowana „kasza”. Jedyłą spontaniczną strukturą porządkującą jest identyfikacja z rodziną i narodem. Więzy rodzinne oraz wartość rodziny – jak też poczucie więzi narodowej i wartości związane z narodem – to ośrodki, wokół których krystalizuje się uwaga i aktywność ludzi.

Wydarzenia zarówno „lata 1980”, jak i wybuch społecznej aktywności od września 1980 roku stawia pod znakiem zapytania ten „socjologiczny portret”. Tylko jeden element tego obrazu można niewątpliwie odnaleźć: przywiązanie do demokratycznych reguł organizacji życia społecznego. Naszkicowany w obrazie stan zbliżony niemal do „anomalii społecznej”, a więc stanu słabo rozwiniętych więzi społecznych, nieistotnych życiowo i nie wyrażających ani „wspólnych interesów”, ani „wspólnych etosów”, okazał się nieprawdziwy¹⁹. Istotnie, początkowy wysiłek działaczy społecznych skupiony był przede wszystkim na budowaniu sieci wzajemnych kontaktów i zawiązywaniu stosunków społecznych między grupami ludzi i między jednostkami. Jednakże nie można sobie wyobrazić powstania wielomilionowej organizacji związkowej w przeciągu tak niezmiernie krótkiego czasu bez rozbudowanej sieci więzi społecznych i wielorakich stosunków; stosunków, które zachodziły między różnymi grupami społecznymi (również między grupami zajmującymi oddalone miejsce w strukturze społecznej). Obraz więc identyfikacji społecznych jako skupionych na dwóch punktach „u dołu” i „u góry” drabinowej struktury społecznej – okazywał się nieprawdziwy. Najprawdopodobniej model metodologiczny badań i jego teoretyczne zaplecze nie dawało możliwości ujawnienia faktów, które istotne były dla ukazującego się teraz „na powierzchni życia” procesu społecznego.

Można wskazać jeden tekst socjologiczny, który pozwał na daleko idące przewidywanie tego, co się wydarzyło u progu lat osiemdziesiątych i dawał możliwości zrozumienia rozgrywają-

cych się wydarzeń. Jego pierwsza wersja powstała w roku 1978, choć został opublikowany dopiero w 1982 roku²⁰. T. Szawiel, autor tego artykułu, twierdził wówczas, że możliwe jest inne spojrzenie na dynamikę społeczną niż powszechnie przyjmowany przez socjologów model strukturalno-funkcjonalny i tak zwane „badanie postaw”. Wskazywał on, że czynnikiem dynamizującym społeczne działanie może stać się pragnienie ludzi, by wcielić w życie pewne systemy wartości moralnych. Dążenie do tego, by żyć zgodnie ze swymi moralnymi przekonaniem, by oprzeć życie wspólnoty społecznej na wyznawanych przez siebie etosach, może stać się – twierdził autor – podstawą szerokiej aktywności społecznej, celem ruchu społecznego. Ośrodkami skupienia „energii społecznej” mogą się stać nie tyle grupy, zajmujące wysoką pozycję w strukturze formalnej społeczeństwa (zatem – w strukturze instytucjonalnej), ale „grupy etosowe”, które wskazują przez sam fakt swego istnienia drogę „godnego życia”. T. Szawiel wskazywał na istniejące w Polsce u schyłku lat siedemdziesiątych takie „grupy etosowe” i na ich promieniowanie: ugrupowanie „niezależnej opozycji demokratycznej”, grupy zaangażowanych w sprawy wiary katolików, grupy związane swym rodowodem z „kontrkulturą”.

Istotnie, wydaje się, że do ludzi należących do tych grup spontanicznie zwrócono się o pomoc i radę w momencie podjęcia na masową skalę działań zbiorowych²¹. Co ciekawe, bynajmniej nie oczekiwano od nich „przejęcia przywództwa”, ale powołano ich w roli ekspertów i doradców.

Zarysowana przez T. Szawieła perspektywa ukazuje również ważność dążeń, które chcą oprzeć ład społeczny nie tylko na warunkach dogodnych dla zaspokojenia życiowych potrzeb i interesów różnych grup i na uzgodnieniu reguł „wzajemnej gry”, ale dla których przyjmowane praktyczne „reguły gry” stanowiące powinny rozwinięcie i wcielenie w życie wartości moralnych. Sugerowane przez T. Szawieła oddziaływanie „grup etosowych” jest – jak sądzę – zasadniczo zbieżne z tą perspektywą, jaką przyjmowano powszechnie w Polsce i jaką usilowaliśmy tutaj wyrazić.

Konfrontacja zjawisk społecznych, jakie wystąpiły u progu lat osiemdziesiątych, z obrazem społeczeństwa, jaki nosła socjolo-

gia, ujawnia jeszcze inne niedostatki tego ostatniego. Wydaje mi się, że szczególne znaczenie dla dynamiki zjawisk w Polsce ma układ „pokoleniowy”.

III Rola „grup pokoleniowych” w ruchu społecznym

Pojęcie „pokolenia” należy do tych pojęć, które zostały w zasadzie zarzucone przez „naukowy kanon” socjologii. W analizach socjologów polskich kategoria „pokoleniowa” nie odgrywa większej roli, choć można wskazać ciekawe rozważania teoretyczne²² i chociaż badania ankietowe tak zwanego „młodego pokolenia” absorbowały socjologów.

Jest to zgodne z tendencją w światowej socjologii. Ruch „młodzieżowej kontestacji” zmusił socjologów do namysłu nad kategorią „pokolenia”, ale namysł ten – jak dotąd – nie wyszedł poza kontekst tzw. „konfliktu pokoleń”, czyli „pokolenia rodziców” i „pokolenia dzieci”. Być może, trwające w socjologii teoretyczne „przegrupowanie” przyniesie również zarys koncepcji „pokoleń”. Doświadczenie polskiego społeczeństwa wydaje się ważne dla takiej przyszłej teorii.

Howiem w procesie masowych działań społecznych najwyraźniej ujawniło się zroznicowanie pokoleniowe. Nie tyle jako czynnik, wyznaczający jednocześnie angażowanie się lub nie we wspólne działanie organizacyjne²³, ale raczej jako wyraźne zroznicowanie etosowe oraz jako układ „członnych” więzi społecznych. Inaczej mówiąc, w procesie społecznych działań istotną rolę odgrywały grupy pokoleniowe. Po pierwsze, stanowiły one spontaniczną manifestację określonego etosu, to znaczy deklaracji określonych wartości, pewnego sposobu myślenia i stylu życia z narazem. Po drugie zaś – dawały poczucie identyfikacji pokoleniowej oraz „uruchamiały” realne więzi pokoleniowe, które używano jako podstawy rozwijanych działań i „budulca” nowej sieci stosunków społecznych.

„Grupy pokoleniowe” to w pewnym sensie „grupy latentne”. Zakres aktualnych kontaktów społecznych i widzialny na powierzchni życia społecznego „wykwit” wspólnego, grupowego „ducha”, to tylko drobna część możliwego do zaktywizowania, wzajemnego powiązania ludzi i ich poczucia wspólnoty. Przynależ-

ność pokoleniowa wiąże się najściślej z poczuciem własnej tożsamości, z obrazem siebie, jaki mamy. Jest on zbudowany po części z symboli tego, co wartościowe, jakie wspólnie dzielimy z tymi, z którymi dzielimy nasze społeczne doświadczenie. Stąd też „grupa pokoleniowa” jest grupą, która musi kreować swój własny etos, a co najmniej „styl życia” i stąd też zawiązanie się takiej „grupy pokoleniowej” związane jest z fazami indywidualnego rozwoju człowieka²⁴. Skłaniamy się tu częściowo do koncepcji „pokolenia” J. Garewicza²⁵, który podkreśla, że „pokoleniową” identyfikację wyznacza uczestnictwo w takim ważnym wydarzeniu społecznym, którego się doświadcza razem z rówieśnikami. Doświadczenie to przypada w takim momencie rozwoju osobniczego, w którym krystalizuje się obraz siebie, swojego systemu wartości oraz obraz społeczeństwa. Wspólnie z rówieśnikami uczestnictwo w ważnym społecznie wydarzeniu niejako wymusza konieczność opowiedzenia się za takimi, a przeciw innym poglądom, za takimi i przeciw innym wartościom. W grupie rówieśniczej, doświadczającej takiej sytuacji, kształtuje się specyficzny układ stosunków, związków i podziałów oraz pewna specjalna perspektywa oceniania rzeczywistości, która staje się trwałym elementem myślenia i stylu życia ludzi z danego pokolenia.

W Polsce w okresie powojennym bodźcem „pokoleniowo-twórczym” było uczestnictwo w dramatycznych wydarzeniach społeczno-politycznych, w sytuacjach wybuchającego konfliktu społecznego i następujących po nich zmianach rządowych. Stąd też pokolenia krystalizują się wokół wydarzeń, upamiętnionych takimi datami, jak „październik 1956”, „marzec 1968”, czy „czerwiec 1976”. Poczucie wspólnoty, czy nawet „społecznego powinowactwa” wiąże się z przeżyciem konieczności samodzielnego wyboru wartości w tych dramatycznych sytuacjach.

Proces ten możemy określić jako proces ustalania „społecznej tożsamości” ludzi. Stosunki społeczne, jakie zachodzić będą między przedstawicielami grupy pokoleniowej, ogłądą miały utrwalać w sobie aspekt „koleżeński”, nawet wtedy, gdy poszczególne osoby należeć będą do przeciwstawnych sobie „obozów”, które kształtowała „pokoleniowo-twórcza” sytuacja. Wydaje się przy tym istotne dla trwałości więzi pokoleniowej wystę-

powanie grup elitarnych lub osób, które symbolizować sobą będą wspólne doświadczenie pokoleniowe i symbolicznie okazywać treści wspólnego etosu, a przynajmniej określonego „stylu życia”. Wierność swoim „idolom” i „elitom” utrwala tożsamość ludzi i czyni identyfikację pokoleniową czymś żywym, nawet wtedy, gdy jest ona „latentna”.

Twierdząc, że dynamika społeczna „gorącego lata 1980” oraz podpisanie porozumień w Gdańsku i w Szczecinie stanowiło bodziec, który aktywizował więzi pokoleniowe. W szczególności mam na myśli dwie grupy pokoleniowe, które odegrały ważną rolę w procesie przemian społecznych ostatnich lat. Przede wszystkim chodzi tu o „pokolenie marca 68 i czerwca 76”. Te dwa pokolenia – jak wolno sądzić, odegrały szczególnie istotną rolę w ruchu społecznych reform.

Oba pokolenia są ze sobą powiązane. Do pewnego stopnia można powiedzieć, że „pokolenie marca 68” niejako „patronowało” i stanowiło – jeśli nie wzór, to niewątpliwie punkt odniesienia – dla przedstawicieli „pokolenia czerwca 76”. Tym bardziej, że obie grupy pokoleniowe są niesymetrycznie rozłożone w strukturze społecznej. „Pokolenie marcowe” to bardzo wyraźny krąg społeczny w obrębie inteligencji, nie mający raczej swoich „aktywnych odniesień” w innych grupach społecznych, nade wszystko – wśród robotników. Tworzą go ludzie, którzy byli studentami w trakcie tak zwanych wydarzeń marcowych. Natomiast „pokolenie czerwca 76” jest niewątpliwie formacją znacznie szerszą „strukturalnie”. Zasadniczo, jest to formacja robotnicza, choć obejmuje ona również jeden czy dwa roczniki ludzi, którzy byli studentami młodszych lat w roku 1976, jak również osoby, zaliczane do kategorii „pracowników umysłowych”. „Pokolenie czerwca 76” obejmuje dosyć rozległą grupę ludzi, którzy znajdowali się w początku swego dorosłego życia w momencie tak zwanych wydarzeń czerwcowych 1976 roku. „Społeczna rozległość” pokolenia czerwca 76 miała ważne znaczenie w procesie formowania się ruchu społecznego. Poczuć więzi pokoleniowej stanowiło bowiem – zwłaszcza w dużej i zróżnicowanych zakładach pracy – pomost, dzięki któremu pokonywano bariery, jakie istniały między „fizycznymi” i „umysłowymi” pracownikami. Wcześniejsze „koleżeńskie” stosunki,

jak też stwierdzona „na bieżąco” tożsamość postaw między przedstawicielami pokolenia, którzy byli ułokowani na różnych pozycjach pomagała odrzucić wzajemnie, niechętnie stereotypy „urzędników”, czy „umysłowych” wobec „robotników”, czy „fizycznych”. Struktura zakładów na ogół świadomie takim stereotypom sprzyjała²⁶.

Obie grupy pokoleniowe miały swoje „etosowe” reprezentacje. Przedstawiciele „pokolenia marcowego” są oczywiście nieco starsi niż ci, których zaliczyć pragniemy do „pokolenia czerwca 76”.

Ludzie formujący oba te pokolenia byli swoistą „siłą inspirowaną” rozwój ruchu społecznych reform w 1980 roku, a przedstawiciele tych grup pokoleniowych odgrywali szczególną, opiniodawczą rolę w organizacjach związkowych.

Warto jeszcze nadmienić, że „inteligentka”, czy „studencka” część „pokolenia czerwca 76” odegrała zasadniczą rolę w powstaniu na terenie uczelni Niezależnego Zrzeszenia Studentów. Działalność NSZ rozwijała grupa najstarszych studentów, czerpiąc wzory z wcześniejszych doświadczeń (takich, jak ruch protestu po zamordowaniu S. Pyjasa) i przy wyraźnym sceptycyzmie młodszych roczników studentów.

IX. Socjologia, społeczeństwo i „zakorzenie”

Nasze rozważania, nader szkicowo rekapitulujące i interpretujące procesy społeczne ostatnich lat w Polsce, miały na celu pokazanie, iż życie społeczne ludzi jest czymś bez porównania bardziej tajemniczym, że „społeczeństwo” nie jest ani jakimś samodzielnym bytem, ani też międzyludzką przestrzenią, w której działają „fizyczne”, „materialne” siły.

Życie społeczne ludzi przebiega nie tylko w naturalnej, fizycznej przestrzeni, dzięki czemu pozwala się samo ujmować „jak rzeczy”. Stanowi ono również przestrzeń duchową. Jest to przestrzeń znaczeń, które pozwalają – lub utrudniają – człowiekowi odnajdywać sens świata, odgadywać sens życia i nadawać sens własnej egzystencji. „Przeźrenia duchowa”, jakkolwiek jest ona właśnie „społeczna”, podzielana wspólnie z innymi, jest zasadniczo „przeźrenia wewnętrzną”, „przeźrenia ukrytą”.

Nierozzerwalnie związana jest z myśleniem i doświadczeniem wartości moralnych z wymiarem „dobra” i „zła”.

„Brak korzeni jest na pewno najniebezpieczniejszą chorobą ludzkich społeczeństw, bo sam się pomnaża. Istoty naprawdę bez korzeni mają do wyboru właściwie tylko dwa rodzaje postępowania: albo wpadają w inercję duchową prawie równą śmierci, albo rzucają się w działalność, która ma na celu odcinanie od korzeni, często przy pomocy najbardziej gwałtownych metod. Leci jeszcze tkwiących w swojej naturalnej glebie albo oderwanych od niej tylko częściowo” – mówi Simone Weil²⁷. Przekonanie, iż moje życie ma sens, wiąże się z przeżyciem, że „jestem sobą” i że „jestem u siebie”.

Dwa te człony są ze sobą nierozzerwalnie splecione. Stosunek wzajemny tych dwóch fenomenów i tych dwóch pojęć nie jest prosty – można wazakże mówić o zachowaniu „siebie” nawet w warunkach, gdy „się u siebie nie jest”, to znaczy, gdy człowiek jest zniewolony i utracił możność wpływania na swój los. Jednakże mogę „ówczas „być sobą”, gdy doświadczyłem „swojego narzecza” i kiedy dążę do tego, aby „być u siebie”. „Zakorzenie nie ludzi” nie ma wiele wspólnego z sielanką, życie zakorzenie nie bynajmniej nie stale się automatycznie krainą niezmaczonej szczęśliwości, ale zawsze skoncentrowane jest wokół g o d n o ś c i o s o b i s t e j ludzi i ją chroni. Dlatego też „zakorzenie” jest wynikiem wysiłku całych zbiorowości ludzkich.

W wyniku tego wysiłku następuje swoista „synchronizacja” porządków wartości i planów egzystencji, w jakich obraca się ludzkie życie. W szczególności jest to „synchronizacja” wewnętrznego, duchowego porządku, zasadniczo osobowego i osobistego z porządkiem „zewnątrznym” społecznym, z życiem wspólnoty ludzkiej. „Każda istota ludzka potrzebuje różnorodnych korzeni: Otrzymuje ona prawie wszystko w swoim życiu moralnym, intelektualnym, duchowym za sprawą środowisk, których jest naturalną częścią”²⁸.

Chyba dobrze rozumiem S. Weil, „wewnętrzną hierarchię”, hierarchię wartości należy rozumieć jako element, włączający człowieka w transcendencję, w obiektywny porządek wartości. „Wewnętrzna hierarchia” to jakby busola, pozwalająca nam zachować właściwy kierunek działania, nie zatracić życiodajnych

soków, pozostawę w sferze „kulturalnej” tylko mo-
 różnorodnych „zawodów” i „zawodów” „spo-
 społeczna”, ten „prekwalifikacyjny” i „prekwalifikacyjny”
 dzkiego, jest zawsze obowiązującym: „nie ma „kulturalnego”
 jaki bardziej bezpośrednio daje o sobie znać „kulturalny”
 wistości wewnętrznej”. Jeżeli jednak „kulturalny”
 nętrzną hierarchię, wówczas „społeczność” – „kulturalny”
 ład społeczny, hierarchia „społeczna” – „kulturalny”
 człowiek doświadczył swego „kulturalnego” i „kulturalnego”
 właśnie rozbitcie wewnętrznej hierarchii, „kulturalny”
 nizacji „wewnętrznej” i „kulturalnego” „kulturalnego”
 rzenia człowieka. Jest trzecia przesłanka „kulturalnego”
 ry robotniczej – niewolnictwo. „Mowa” – „kulturalny”
 mone Weil – jest wolną i władczą, kiedy „kulturalny”
 wolnym i władczym, jako istota myśląca i „kulturalny”
 a niewolnikiem przez resztę dnia jest ten wielki wewnętrzny
 rozdarcie, że niemal nie można nic wystrzeżać się być to rozdar-
 cie usunąć, wszelkich wystrzeżeń form myśli”³².

Można jednak podjąć wysiłek, aby przed coraz większym
 dnia działać w zgodzie z własnymi myślami, z własnymi
 konaniami. Można podjąć wysiłek, aby przewrócić „kulturalny”
 kwatność między „wewnętrznym” i „kulturalnym” porządkiem
 życia.

Sądzę, że procesy społeczne w Polsce ostatnich lat polozony
 iż całe ludzkie zbiorowości „mogą” – „kulturalny”
 ficznymi „interesami”; mogą się kierować „kulturalny”
 dać sens życiu poszczególnych jednostek, i aby opierać swoje
 życie i jego „struktury” na takich warunkach „kulturalny”
 wieka, prawda, sprawiedliwość. Sumy „kulturalny”
 doświadczenie społeczne pokazują, że „kulturalny”
 trakcyjne skądinąd warunki stają się „kulturalny”
 macalnym, tak jak „kulturalny” „kulturalny”
 „kulturalny”
 PERSPEKTYWA
 „kulturalny” „kulturalny”
 oraz upatruje „kulturalny”
 społecznych w „kulturalny”
 turalnych warunkach „kulturalny”
 „kulturalny” „kulturalny”
 „kulturalny” „kulturalny”
 społecznych”. Jeżeli „kulturalny” „kulturalny”

samiona ze sferą „materialnej infrastruktury życia” i z procesami ekonomicznymi, to jednak im właśnie przypisuje podstawowe znaczenie. „Naturalistyczny światopogląd” naukowej socjologii staje na przeszkodzie możliwości zrozumienia wydarzeń, które burząc ustalony ład, odwracają porządek wyjaśnień; które ukazują, że działanie społeczne opiera się na znacznie bogatszych „kalkulacjach” niż te, które obliczają zyski, służące zaspokojeniu bieżących potrzeb.

Ludzkie społeczności na ogół nie zapominają o materialnych, „naturalnych” podstawach swego życia, na ogół biorą pod uwagę ową wymiarną, „materialną” kalkulację. Jednakże w tych ramach toczy się jedynie zdegenerowane, rozpaczliwe, „wykorzenione” – jak mówi S. Weil – życie ludzkie. Społeczeństwa rozpoznają na ogół niebezpieczeństwo wykorzenienia. Ludzie nie pozostają bierni wobec tego, co najbardziej zagraża ich bytowi i to zarówno materialnemu, jak duchowemu. „Przestrzeń społeczna”, a więc „przestrzeń życiowa” ludzkich mas mieści w sobie nie tylko kalkulację opłacalnych „nakładów” energii, ale również kalkulację sensu energii, którą się posiada i sensu „opłacalności”. A jednak rzecz pospolita... – notuje w swych *Zeszytach* S. Weil – Ale to nie należy do dziedziny społecznej. Jest to środowisko ludzkie, którego nie jest się bardziej świadomym niż powietrza, jakim się oddycha: Kontakt z przyrodą, z przeszłością, z tradycją. Zakorzenienie nie jest tym samym co element społeczny”³⁰.

A jednak dziedzina dociekań społecznych uwzględnić winna fenomen ludzkiego „zakorzenienia” i ludzkie dążenie do niego. Studiowanie tego, co Simone Weil nazywa „elementem społecznym”, a więc przebiegu badanych „jak rzeczy” sił społecznych, nie jest wystarczające, aby móc opisać i zrozumieć n a s z ś w i a t.

Ireneusz Krzemlński

PRZYPISY

- ¹ Por. zwłaszcza E. Mokrzycki, *Filozofia nauki a socjologia. Od doktryny metodologicznej do praktyki badawczej* (szczególnie rozdz. „Filozofia nauki w polskiej teorii kultury”), Warszawa, Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1980.
- ² A. Touraine, M. Wieviorka, F. Dubet, J. Strzelecki, *Solidarité. Analyse d'un mouvement social*, Paris, Fayard 1982.
- ³ Simone Weil, *Wybór pism*, Przekład Cz. Miłosza, cz. II Zeszytu, § Społeczeństwo, Warszawa, Krag 1983, s. 229 (podkr. moje – IK, rozstrzelony druk – w tekście Autorki).
- ⁴ I. Krzemiński, G. Bakumiak, H. Banaszak, A. Kruczkowska, *Polacy – Jesień '80* Instytut Socjologii, Uniwersytet Warszawski, Warszawa 1983.
- ⁵ I. Krzemiński, „Proces formowania się NSZZ «Solidarność»”, r. II „Proces formowania się ruchu społecznego”, *op. cit.*, s. 99-191. W skrócie zapis analizy tego procesu prezentują również: G. Bakumiak, K. Nowak, „Procesy kształtowania się świadomości zbiorowej w latach 1976-1980”, w: *Społeczeństwo polskie czasu kryzysu*, Instytut Socjologii, Uniwersytet Warszawski, Warszawa 1984 (pod red. Stefana Nowaka).
- ⁶ S. Weil, *Zakorzenie*, *op. cit.*, s. 247.
- ⁷ Przekonywające jest w tym względzie rozumowanie Maxa Schelera: „Jedno jest niewątpliwie: etos chrześcijański jest nieodłączny od religijnego poglądu chrześcijanina na świat i Boga. Bez nich nie ma on sensu, a podjęte w najlepszej intencji próby, by całości tej nadać również sens świecki, który dalby się oddzielić od religijnego i odnaleźć w niej fundamentalne reguły jakiegś powszechnej moralności «ludzkiej» lub jakiegś moralności «bez założeń» religijnych – takie próby są z gruntu błędne. (...) Ogniwem pośrednim, które co najmniej łączy religię chrześcijańską z moralnością chrześcijańską jest przyjęcie jakiegoś królestwa duchowego (...) – czyli przyjęcie tego, co Jezus nazywał «królestwem Bożym». Nakaz miłości odnosi się do człowieka jako członka królestwa Bożego. (...) W każdym razie pojmuję je (królestwo Boże – IK) jako niezależny od ładu, praw i wartości życia szczebel bytu, w którym tkwią korzeniami wszystkie pozostałe szczeble egzystencji i dopiero na tym szczeblu człowiek odnajduje ostateczny sens i wartość swego istnienia”. M. Scheler, *Resentiment i moralność*, Warszawa, Czytelnik 1977, s. 119-120 (przekł. J. Garewicz).
- ⁸ W. Karpiński, „Strona Tocqueville'a” w: *W Central Parku*, Paris, Libella 1982, s. 65-66.
- ⁹ I. Krzemiński, „«Solidarność» – sens ludzkiego doświadczenia”, *Aneks*, nr 40.
- ¹⁰ I. Krzemiński, i inni, *Polacy-Jesień '80*, *op. cit.* Przytaczamy tam fragmenty wywiadów z robotnikami na temat mszy odprawianych na terenie zakładów pracy (sierpień 1980 r., w czasie strajku): „Była msza św (...) Różnie się zastanawiano, dlaczego była ta msza. Msza odbyła się z tego powodu, że dużo pracowników jest wierzących (...)” (*op. cit.*, s. 159). „Wszyscy sobie życzyli tej mszy i wychodziło to od załogi jako olbrzymi nacisk, żeby zorganizować mszę (...) Dlaczego takie zapotrzebowanie? Po pierwsze, jak wiadomo większość załóg, jak większość Polaków znakomita jest katolikami, poza tym sytuacja – powiedzmy sobie – była dość niebezpieczna (...) Przecież poprzednie strajki (...) były krwawo tłumione, więc na tej zasadzie ludzie bardziej sobie przypomnieli o tym, co dla nich było najważniejsze. No, a katolik każdy uważa, że najważniejsze to jest przede wszystkim zbliżenie do Boga. (...) (wywiad 5.3. *op. cit.*, s. 160).

...na te ostatnie dobra... może jednakich odniesień w myśleniu i motywacjach

...o tym, że... w badaniach, na które się powołujemy: I. Krzesniński, *Procyfer* 1977. Rozpatrują tam dwa etosy religijne i dwa modele

...op. cit., s. 17-19. Por. również G. Bakuniak, „My – «Solidar-
... Nowe Złoty Wiek w polskiej sztuce”, tomki, s. 286-327. W tekście „Polska
... i identyfikacja z Kościołem katolickim i religią przybierała
... i „chrześcijańską”, bądź
... do
... wartości sztywne i unowocześniejącej kultury. Uniwersalne wartości sztywne
... wartości własnej i sztywne, a wartości etosu – jako „obywatem
... „op. cit.

... w Warszawie, przekł. M. Król, Warszawa,
... 1976. Autor ten pisał: „Przecież większość poję-
... i na najczęściej sprzeczne z nią
... może jej nadużywać
... do większości?
... i niebezpieczną. Wszelkądne pa-
... i sądzą, że
... „Król posiada zresztą
... ale nie może osiągnąć
... i moralną zarazem, która
... na przeszłość zarówno dzia-
... „Jaki rodzaj despotyz-
... 468-472).

... nie wydaje mi się cał-
... społeczeństwa polskie-

... w Warszawie naj-
... z postaw,
... consensus

... „Demokracja”,
... 1984.

... Zakład Naukowy Państwowy Związek Zawo-
... w: I. Krzymiński i in., *Polacy-Je-*

... w: *Polaków portret*
... „Sys-
... 1979, nr 4.

... R.K. Merton.
... 224-254.

... „Studia

... zwra-

cali się o radę i pomoc do znanych sobie ze słyszenia bądź z oficjalnej prasy dzielnicy „opozycji demokratycznej”, jak też do różnych grup działaczy katolickich. Por. I. Krzemiński. „Proces formowania się NSZZ „Solidarność”. r. II. w: I. Krzemiński i in., *Polacy-Jesień '80*, op. cit.

²² O pojęciu pokolenia pisali u nas: M. Ossowska, „Koncepcja pokolenia”, *Studia Socjologiczne* 1963, nr 2; J. Mikulowski-Pomorski, „Pokolenie jako pojęcie socjologiczne”, *Studia Socjologiczne* 1968, nr 3-4; J. Garewicz, „Pokolenie jako kategoria socjofilozoficzna”, *Studia Socjologiczne* 1983, nr 1.

²³ Ruch społeczny, formujący się wokół NSZZ „Solidarność” z punktu widzenia „uczestników” i „wizjów” analizowano w badaniach M. Marody i zespołu. Por. Mirosława Marody, K. Kolbowski, C. Labanowska, K. Iwanek, A. Tyszkiewicz *Polacy '80*. Instytut Socjologii, Uniwersytet Warszawski, Warszawa 1981.

²⁴ Pojęcie „stylu życia” wydaje mi się opisywać zjawisko – by tak rzec – „mniejsze zobowiązujące”, mniej obligatoryjne dla jednostki niż przepisy etosu. „Styl życia” jest czymś słabiej określonym niż etos. Oba pojęcia wiążą się ze sobą. Por. na temat „ethosu”: M. Ossowska, *Ethos rycerski i jego przemiany*, Warszawa 1978. „styl życia” i problemy z tym związane omawia się w pracy: *Styl życia. Przemiany we współczesnej Polsce*, pod red. A. Ścińskiego, Warszawa 1978.

²⁵ J. Garewicz, „Pokolenie jako kategoria socjofilozoficzna”, *Studia Socjologiczne* 1983, nr 1. Autor tak definiuje pojęcie „pokolenia”: „„Pokoleniem” będą nazywał zespół ludzi, na których sposobie myślenia zaważyło decydująco to samo przeżycie, nazywane dalej przeżyciem pokoleniowym. (...) Przeżycie pokoleniowe jest przyswajane rozmaicie w zależności od indywidualnych właściwości oraz indywidualnych okoliczności (...) Ale dla wszystkich ludzi, którzy je przeżywają, jest to zdarzenie przełomowe w ich życiu, którego nie są w stanie wymazać z pamięci i przez pryzmat którego odbierają oni zdarzenia późniejsze.” (op. cit., s. 77).

²⁶ Piszę o tym w: I. Krzemiński, „System społeczny epoki gierkowskiej”, w: *Spoleczeństwo polskie czasu kryzysu*, pod red. S. Nowaka, op. cit., nr 4 „Struktura, biurokracja”. Również w I. Krzemiński, „Proces formowania się NSZZ „Solidarność”, w: *Polacy-Jesień '80*, op. cit., s. 137-142.

²⁷ S. Weil, *Wybór pism*, op. cit., s. 250.

²⁸ *ibidem*, s. 247.

²⁹ *ibidem*, s. 261.

³⁰ *ibidem*, s. 234.

Krzysztof Kłopotowski

HORRIBILE DICTU

Czy kultura niezależna, świecka i przykościelna jest kulturą wolną? Niezupełnie. Rządzą w niej moce zbiorowe, z którymi trudno sobie poradzić. Zmuszają nas do fałszywych gestów. Nakładają nam maski: ofiary reżimu, patrioty, nawróceńca. Spróbuj te maski kolejno uchylić.

Ostatnim pokoleniem wielkiej ofiary było pokolenie Armii Krajowej. Za swój wybór zapłaciło w solidnej walucie: śmierci i tortur w katowniach Gestapo, NKWD oraz Urzędu Bezpieczeństwa PRL. Następne „stracone pokolenia” zostały wciągnięte w grę pozorów. Ludzie ZMP, Października, Drugiej Polski ponieśli klęskę, ale nie stanęli przed wyborem tragicznym. I wreszcie pokolenie „Solidarności” – wcale nie można uznać go za pokolenie ofiarowane. Wprawdzie była pewna liczba zabójstw, nie-szczęść, zmarnowanych zdolności. Jednak dominantą zbiorowego doświadczenia nie stał się wybór między życiem a wiernością sprawie. Prawdziwa tragedia wydarzyła się w latach wojny i stalinizmu. 13 grudnia był tylko dość łagodnym jak na komunizm przywołaniem do rzeczywistości. Zaskoczył tych, którzy mocno zaciskali oczy, żeby nie widzieć prawdziwego stanu rzeczy.

Przypomnę kilka zawołań z tamtego okresu: „To się nie cofnie!”, „Nie oddamy Sierpnia!”, „«Solidarność» nie da się podzielić ani zniszczyć!”. Przypomnę również, co sam napisałem w

Tygodniku Solidarność, strofując Andrzeja Wajdę za defetyzm „Człowieka z żelaza”: „Poszłachecka Polska indywidualistów ponoszących klęskę skończyła się z Powstaniem Warszawskim w 1944 roku. (...) Naród ten nigdy nie był tak trzeźwy i tak dobrze zorganizowany jak teraz”. Wstyd nie pozwala mi cytować siebie dalej.

Nie wszyscy poddali się temu nastrojowi. Dla równowagi przytoczę inną opinię z października 1981 roku:

„Zarówno w koncepcji Kuronia, jak i w tych powtarzanych w niektórych kręgach «Solidarności», również w niektórych DiP-owskich opracowaniach, koncepcje rządu ocalenia narodowego w gruncie rzeczy sprowadzają się do utworzenia systemu władzy w Polsce, któryby się składał z trzech sił: Kościoła katolickiego, «Solidarności» i partii. Przyjęcie tej koncepcji prowadzi do podstawowych zmian systemu. Prowadzi do kwestionowania pozycji partii, a następnie do jej eliminowania z systemu władzy, bądź też do sprowadzenia jej do małego znaczenia. Z tego nie nie wyjdzie...”

- Okazało się, że autor tych słów ma rację. Był nim znieawidzony i wyśmiewany Stefan Olszowski. A przywołany Jacek Kuroń? Otóż Jacek Kuroń powiedział dziennikarzowi w lutym 1981 roku:

„Jeśli powiem, że sądzę, że dojdzie do zwania, to w istotny sposób zwiększam szansę tego zwania. Więc muszę mówić, że ja wierzę, iż my możemy, że nam się uda, że damy radę – i ja to wszystko mówię uczciwie, ale naprawdę szansa jest znikoma. Muszę więc mówić wbrew mojej wiedzy o rzeczywistości społecznej”.

Wywiad ten został opublikowany przez Wydawnictwo Aneks dopiero w roku 1984 w tomie *Polityka i odpowiedzialność. Ilu z nas nadymało balon nadziei licząc, że uniesie Polskę?* Wielu w głębi duszy spodziewało się smutnego przebudzenia i to znacznie gorszego niż to, które nastąpiło. A jednak ulegliśmy wiasnej propagandzie. Wmawialiśmy stronom konfliktu, że kompromis jest możliwy. Wygłaszaliśmy rzekomo trzeźwe opinie o konieczności ugody dla obu stron.

Gdyby zająrzeć obrońcom odnowy pod maskę obywatelskiej troski, odkryłoby się tam nie tylko odpowiedzialność za naród.

nie tylko strach przed wielką ofiarą życia. Była tam chyba również niechęć do małej ofiary własnej pozycji społecznej. Było tam marzenie o utrzymaniu rządu dusz bez własnej moralnej przebudowy. Kompromis polityczny pozwoliłby zachować w ręku to, co się wzięło od rządu. Stan posiadania można by uzupełnić nabytkami wdzięcznego narodu. Czy jednak zachowując rządowe datki można by na serio przeprowadzić odrodzeniu społeczeństwa? Dzisiaj myślę, że lepiej było wszystko stracić, żeby budować życie na nowych zasadach. Inaczej odnowa moralna stałaby się kolejną grą pozorów.

Spróbujmy pomarzyć. Utrwalenie Sierpnia 80 na realnych zasadach dałoby polityczne rozluźnienie. Byłoby wielką radością niewielkiej grupy twórców i odbiorców kultury wysokiej. Zaprowadziłyby wolność słowa, ale korzystałoby z niej może ledwie milion ludzi. Sporo światlejszych umysłów trafiłoby do różnego rodzaju władz. Gospodarka byłaby trochę zdrowsza. Na większą skalę pojawiłaby się samorządność. Są to zdobycze poważne, ale nie warte ceny, jaką zapłaciło pokolenie AK. Z „Solidarnością” czy bez Polska już nie będzie suwerenna. Z „Solidarnością” czy bez, istota systemu pozostanie, ta sama. A już zwłaszcza przy „Solidarności” zostałoby utrzymane pełne zatrudnienie. Oznacza to polityczną kontrolę nad gospodarką i demoralizację pracy. Nie przypuszczam, żeby masy „Solidarności” poparły liczne bankructwa niewydajnych przedsiębiorstw, masowe bezrobocie, bogacenie się rzutkich menadżerów. Obawiam się, że robotnicy polubili socjalizm. Narzucony ustrój stworzył sobie zaplecze, dając na początku awans społeczny. Dziś daje bezpieczeństwo socjalne, choćby na nędznym poziomie. Polityczna nieodpowiedzialność nomenklatury wsparła się na życiowej nieodpowiedzialności pracowników. Robotnicy nie lubią władzy z powodów drugorzędnych – jej nieudolności, buty, zakłarffania. Ale wiedzą, że władza pozwala żyć bez osobistego ryzyka, chociaż podle. Realny socjalizm apeluje do najniższych skłonności człowieka: do lenistwa i do zawiści. Dzięki nim elita władzy skutecznie demoralizuje społeczeństwo.

Głębokie powody do buntu mają tylko ludzie utalentowani albo przedsiębiorczy. Mają także moralni rygorysty. Ci wszyscy mogli po Sierpniu swobodnie wyjechać z kraju, a po 13 grudnia

– uciec z honorami przez obozy internowanych. Wielu obrońców najświętszych wartości znalazło się już na Zachodzie. Ci, którzy zostali, mogą wyzywać się w podziemiu i półjawnym obiegu niezależnym. Są one, owszem, zwalczane, ale na ogół bez sięgania po środki skrajne. Ten sposób działania władz powoduje nieobecność tragedii jako potocznego doświadczenia.

Dzieje odnowy posierpniowej od początku przebiegały w fałszu. Władza udawała, że poważnie traktuje porozumienia. Działacze „Solidarności” udawali, że ich ambicje nie wykraczają poza horyzont zakreślony umowami społecznymi. Związek ruchów politycznych udawał związek zawodowy. Generał Jaruzelski stroił obrońcę socjalizmu, a półgębkiem przedstawiał się jako obrońca Polski przed ZSRR.

Dzięki takiej maskaradzie uniknięto wielkich ofiar. Wszelako symbolika maskarady została przejęta z sytuacji ostatecznych. Stwarza ona pozór konfliktu najwyższych wartości, chociaż konflikt nie sięga aż tego poziomu. Mimo brutalności ZOMO, daleko tej formacji do SS lub wyczynów Armii Czerwonej na Węgrzech w 1956 roku. SB to jednak ani Gestapo, ani NKWD. Przesadne epitety dodawały mocy demonstrantom. Przesadna nienawiść nie wzmocni jednak kultury, bo nie ostoja się przed namysłem.

Co zrobić, by w kulturze niezależnej powstawały dzieła z ducha wolne? Należy przyznać się przed sobą, że bierzemy udział w tragicomedii. Tragiczna jest sytuacja narodu w pułapce. Komiczna za to przepaść między dumą a słabością ofiary. Śmieszny jest kontrast między nadzieją a realnym położeniem, zabawna dysproporcja między symbolami a tym, co ukrywają.

Podczas kryzysu lat osiemdziesiątych umocniła się Polska ludowa, czyli Polska gminna. Gmin obsadził główne siły polityczne kraju: wojsko, milicję, aparat partyjny oraz duchowieństwo. Kolejną klęskę poniosła Polska wielkich tradycji historycznych. Ale wielka Polska swoje symbole narzuciła zwycięzcom. W rezultacie obie Polski gminne: ta rządowa i ta opozycyjna są równie niechlujne. Formy bowiem nie wyrastają u nas z materii społecznej. Formy są u nas materii narzucane. Starczy porównać ideał i rzeczywistość wojskowego, milicjanta, aparatczyka oraz duchownego. Najlepiej wypadną ksiądz i wojskowy właśnie dzięki rygorystycznej, zewnętrznej dyscyplinie.

Być może słowną formą wyrazu „Solidarności”, stanu wojennego, i szerzej – doświadczenia polskiego (od czasu epoki maski) – okazuje się groteska, czyli forma przedrzeźniająca rzeczywistość. Forma, która ujawnia niespójność wyglądu z istotą rzeczy. Forma tak przesadna, jak podniosła symbolika naszej niezależności, symbolika okrywająca kiepski stan moralny, umysłowy i polityczny kraju.

Pora uchylić kolejną maskę Polaka – patrioty. W okresie wielkiej nadziei lat osiemdziesiątych uciekło z Polski co najmniej 100 tysięcy ludzi. W okresie stanu wojennego i później wyjechało kilka tysięcy aktywistów stłumionego zrywu narodowego. Nie potępiam ich. Każdy ma prawo ratować życie. Każdy może porzucić pole przegranej bitwy. Człowiek w Polaku nie może być przywiązany do Polaka. Polak nie powinien być przykuty do Polski. Człowieczeństwo stoi wysoko ponad patriotyzmem. Jeśli tak się zdarza, że patriotyzm tłumi człowieczeństwo, trzeba patriotyzm odrzucić (pod warunkiem, że ta operacja nie zniszczy człowieka). Prawdopodobnie nowi emigranci sędzieli, że pełniejszymi ludźmi będą z dala od naszej tragikomedii. Widocznie uznali, że dla rozwoju osobowego potrzebują dobrobytu, nagród za efektywność, kar za nieudolność. Jak wiadomo, człowiekowi raczej sprzyja radość życia i poczucie sensu pracy. A więc emigranci zachowali się rozumnie, zgodnie z regułami, które zrodziły nowożytną cywilizację.

Emigracja jest oczywiście wielką stratą dla kraju. Na ogół wyjeżdżają najlepsi, to znaczy bardziej energiczni, wyżej wykształceni. Wyjeżdżają ci, którzy czują, że swych umiejętności nie spożytkują w tutejszym wstecznym ustroju. Emigrantów można by oskarżyć o słabość charakteru i skłonność do wygod. Tych, którzy zostali, można by sławić za siłę woli i zdolność wyrzeczeń. Nie byłaby to jednak cała prawda. Czy zostali tylko heroiczni patrioci? Przecież nie.

„Wszyscy nie mogą wyjechać, ktoś musi tu zostać” – tak się słyszy. Czy dlatego, że dla wszystkich nie znajdzie się miejsca na Zachodzie? Czy też trzeba zostać po to, by dla wyższych celów utrzymać teren oznaczony granicami Polski? Chyba rzadko wchodzi w grę jakies poświęcenie. Wierni patrioci mogą całkiem dobrze czuć się w polskiej, młazkiej rzeczywistości. Stan nie-

chlujstwa i nieodpowiedzialności ma swoje uroki. Tak oto skutek ociążałości może podać się za wynik swobodnej decyzji. Lęk przed ryzykiem może uchodzić za patriotyzm. Poczucie małej wartości, która nie znajdzie nabywcy na Zachodzie może przedstawiać się jako przywiązanie do ojczyzny.

Są ludzie zmęczeni Polską, którzy chcieliby wyjechać, lecz boją się lub nie mogą. Stanowią oni ciężki balast polskiej świadomości. Potrzebują grubych uzasadnień własnej sytuacji, a więc skłonni są do hysterii. Z natury ociążali, podtrzymują anachroniczne formy polskości. Zaklamani – nie lubią pytań podstawowych, które trzeba stawiać, by uniknąć skostnienia.

Przypuszczam, że mało jest ludzi, którzy mają pełną wewnętrzną swobodę i mimo to pozostają w kraju. Są nieliczni i bezcenni. Mogą wskazać, co w wartościach polskich jest prawdziwego. Tylko ci dokonali wolnego wyboru, jaki przystoi człowiekowi. Reszta jest podatna na fałszywe gesty.

Kto się precyzyjnie przez to ucho igielne, jakie wykroitem? Mało kto. Nie przejdą ludzie nawet godni szacunku, jeśli nie mieli szansy wolnego wyboru. Nie musieli bowiem uświadomić sobie wszystkich przesłanek własnej sytuacji. Można zatem podejrzewać, że czegoś ważnego o sobie nie wiedzą. Bez samowiedzy nie ma suwerenności, a dopiero ona daje człowiekowi godność nie do podważenia.

Jątrzę, jątrzę, a zmierzam do tego, by odczepić od Polaka tradycyjną formę polską. Jest ona przestarzała. Już Piłsudski powiedział: „Wstrzymałem koło historii na jedno pokolenie”. A my: ciągle zabiegamy o samodzielność polityczną – niemożliwą. Czy naród mały, słaby, cywilizacyjnie zacofany może pokonać imperium, które nim rządzi? Owszem. Sposób na to wskazał prorok i reformator religijny Jezus z Nazaretu. Trzeba odrzucić dumę narodową. Zamiast marzyć o politycznej niepodległości, trzeba znaleźć rozwiązanie powszechnego problemu ludzkiego, choćby miała nas za to wykląć własna wspólnota.

W tym stanie ducha wielkie wrażenie zrobiła na mnie myśl rosyjskiego filozofa i teologa Włodzimierza Solowiowa:

„Winą Polaków jest to, że nie chcą zrozumieć swej opatrznościowej roli w Rosji, jako pomostu pomiędzy prawosławiem i Rzymem. Polacy bowiem są poddanymi cara

rosyjskiego a zarazem dziećmi duchowymi papieża, są Słowianami spokrewnionymi z Rosjanami, a z ducha i kultury przynależą do romańsko-germańskiego Zachodu. Polacy jednak niepomni na swe uniwersalne zadanie religijne, koncentrują wysiłki na zadaniu narodowo-politycznym, na odrodzeniu wielkiego państwa polskiego. Nastanie dzień, gdy uleczona z długiego szaleństwa Polska stanie się żywym pomostem pomiędzy świętością Wschodu i Zachodu”.

Myślę, że ów dzień przybliżyła kłeska Powstania Warszawskiego, a następnie polityczna kłeska „Solidarności”.

Dzięki osobie polskiego papieża można wreszcie rozwiązać polski problem, choć na innej płaszczyźnie, niż sobie życzymy. Polski katolicyzm może wyjść z zaścianka. Kościół polski może uwolnić się od służby narodowej, a naród oddać na służbę Kościoła powszechnego. W rezultacie może w Polaku wyzwolić się człowiek współodpowiedzialny za gatunek ludzki. Gdyby rozwój nasz wewnętrzny miał rzeczywiście przybrać postać religijnego nawrócenia, gdyby naprawdę miało tak się stać, nie trzeba by kurczowo trzymać się tradycji narodowej. Wiara jest dostateczną ochroną przed sowietyzacją, czyli zabiciem duszy. Być może historycznym sensem naszej kultury niezależnej jest właśnie stworzenie obiegu dla myśli, które w przyszłości zbudują „pomosty pomiędzy świętością Wschodu i Zachodu”. Pewien przykład dał Sołowiew – przechodząc z prawosławia na katolicyzm. Kto spłaci ten dług zaciągnięty w Cerkwi?

Pora uchylić trzecią maskę – nawrócenia na łono Kościoła. Kryją się pod nią najbardziej kompromitujące rzeczy. Religia sięga najgłębiej w człowieka. Kto zafalszuje swój stosunek do wiary, siebie samego zafalszuje najbardziej.

Gdyby serio potraktować liczne nawrócenia inteligentów, trzeba by się dziwić popularności Kościoła katolickiego. Dlaczego nie nawrócić się na judaizm, protestantyzm albo i na przewidywane? Dlaczego nie zostać buddystą? Każde z tych wyznań posiada cechy pasujące do różnych typów osobowości. Judaizm ma jurydyczny, pedantyczny stosunek do etyki, mocno rozdziela Boga i człowieka, mógłby więc pociągać ludzi skłonnych do ścisłości. Protestantyzm pasowałby duchom wolnym i racjonalistycznym. Prawosławie sprzyja indywidualnemu misty-

cyzmowi. Buddyzm pozwala godzić mistykę z racjonalizmem. Ludzie mają rozmaite potrzeby i upodobania, a jednak prawie wszyscy zwracają się do Kościoła katolickiego. Kościoła mocno hierarchicznego, strzegącego autorytetu i posłuszeństwa doktrynie. Wątpię, czy to cechy odpowiadające anarchistycznym skłonnościom Polaków. Mimo wszystko tłum przyszedł właśnie tutaj. Ja również znalazłem się w tym tłumie i cierpliwie uwagi odnoszą się także do mnie.

Twierdzę, że nie tyle ważny jest konkretny kształt wyznania, co sam fakt wiary w rzeczywistość nadprzyrodzoną. Wiara daje człowiekowi pokój wewnętrzny oraz miłość – czasem gniewną – do ludzi i świata. Stan ten można osiągnąć w Kościele katolickim, ale można również poza tym Kościołem. Czy mógłby ktoś sądzić, że Janusz Korczak nie jest zbawiony? Czy można posłać Gandhiego do piekła? #c4

Osiągnięcie owego dobroczynnego stanu zależy od drogi, którą się idzie. Zależy od tego, na ile sprzyja ona konkretnej osobie. Upadki wynikają nie tylko z ludzkiej skłonności do zła. Upadki powoduje także rozdźwięk między osobowością a formami kultury religijnej. Kościół katolicki prowadzi ludzi do Boga, ale stawia również przeszkody na tej drodze. Świadczą o tym apostazje. Kto nie może nawrócić się w Kościele katolickim, być może mógłby w innym obrządku. Wprawdzie można przystępować do sakramentów bez głębokiej wiary. Można wyprzeć ze świadomości zwątpienie. Ale fałsz, choć ukryty, istnieje i kazi życie duchowe. Kłamstwo przeszkadza w osiągnięciu tej krystalicznej przejrzystości, jaka – przypuszczam – cechuje świętych. Prawdziwe nawrócenie wymaga wolności religijnej. Czy jednak chcemy tej wolności? I czy zdajemy sobie sprawę z konsekwencji wiary?

Nawrócenia inteligentów ostatnich lat wynikały z motywów głównie politycznych. Wielu konwertytów po prostu rzeka się swej duchowej suwerenności za to, że może związać się z siłą niezależną od tutejszego państwa. Co gorsza, wielu nie ma pełnego rozeznania swego czynu. Od ludzi rozumnych i wykształconych można oczekiwać, że zapoznają się z doktrynami przynajmniej tych wyznań, które istnieją w Polsce. Można wymagać, by starannie wybraли własną drogę do pełni osobowej, jaką daje

religia. Na ogół tak się nie dzieje. Inteligencja ma nikłą świadomość doktrynalną. Tego rodzaju identyfikacja z Kościołem może wytrzymać umiarkowane prześladowania. Ale prawdziwą próbą szczerości byłaby dopiero wolność i dobrobyt. Spróbujmy taką próbę przeprowadzić.

Wspomniany już Włodzimierz Sołowiow sporządził w oparciu o Pismo Święte opis panowania na ziemi Antychrysta. Ten władca przede wszystkim wprowadza erę powszechnego pokoju i szczęśliwości. Wyświadcza wiele dobrego kościołom chrześcijańskim i jednoczy je pod przewodem wskazanego przez siebie papieża ku radości prawie wszystkich chrześcijan. Zwykłą rzeczą staje się obcowanie żywych i umarłych, ludzi i demonów. Rozkwitają niebywałe rodzaje mistycznej rozpusty i demonolatrii. Można powiedzieć, że czasy są szczęśliwe i ciekawe. Żywo przypominają możliwości cywilizacji amerykańskiej.

Władca świata odmawia jednak wyznania „Jezusa Chrystusa, cieleśnie narodzonego, ukrzyżowanego, zmartwychwstałego. Tego, który znówu przyjdzie”. Ostatni autentyczny papież rzuca więc klątwę na „dobrodzieja” ludzkości, lecz pada bez życia. Czy to nie świadczy, że ten uparty, zdziwaczały starzec sprzeciwił się Bogu? Przy tutejszym zapotrzebowaniu na cudowne znaki mało kto oparłby się takiemu dowodowi. I jakże by się pomylił!

Wydaje mi się, że Sołowiow sporządził test postawy chrześcijańskiej. Wyobraźmy sobie siebie w tej sytuacji. Oto panuje w Polsce dobrobyt, nauka odkrywa fascynujące możliwości manipulowania duchem i materią, wszystko wolno dla osobistego szczęścia, życie staje się niezwykle ciekawe, przeżywamy złoty wiek, ogromna większość katolików popiera panujący ład świecki i kościelny. A to wszystko są wartości, które paradoksalnie dają w Polsce siłę Kościołowi. Nie mamy dobrodziejstw cywilizacji, dlatego tłumnie garniemy się do świątyń. Nie ma pokoju, szczęścia, dobrobytu, nauka upada, życie jest nudne. Wielu z nas liczy, że Kościół temu zaradzi, a przynajmniej ukoi ból. Co to znaczy? Znaczy to, że ludzie mający się dzisiaj za wyznawców Chrystusa w innych warunkach poszliby za Antychrystem. Czy można więc powiedzieć, że są chrześcijanami?

Wychodzi na to, że katolicyzm, który wynika z frustracji i nie ma pozytywnej przesłanki - czyli wiary w boskość Jezusa - pro-

wadzi na manowce. Wiara spragniona materialnej siły – jest fałszywa. Wiara, która się napędza pożądaniem prestiżu – jest pozorana. Wiara płynąca z konformizmu społecznego – jest bezmyślna i może mieć groźne skutki. Gdyby dać ludziom to, czego skrycie pragną, rozpadłby się Kościół. Rozpadłby się zwłaszcza w Polsce.

Moim rozważaniom przyświecała pewna myśl. Ludzie rodzą się wolni. Dlatego wstyd wyrzekać się własnej suwerenności na rzecz organizacji, narodu czy instytucji Kościoła. Wszelkie wartości trzeba nieustannie próbować czy są jeszcze zdolne do życia, nawet ryzykując potępienie doczesne i wieczne. Piekło jest warunkiem godności człowieka jako podmiotu wolnego wyboru. Dopiero z samodzielnych prób, upadków i herezji może wyłonić się prawdziwe życie religijne i autentyczna kultura.

Wszelako by nie zagubić się w zupełnej dowolności, przytoczę pewną radę Sołowiowa. Jest ona ważna zarówno dla wierzących jak i niewierzących: „...zanim człowiek zdecyduje się na postępek mający znaczenie dla życia osobistego lub społecznego, winien wywołać w swej duszy moralny obraz Chrystusa, skoncentrować się na nim i zapytać się sam siebie: czy On mógłby tak postąpić? (...) Sprawdzian ten doradzam wszystkim, bo on niktogo nie oszuka”. Nie znaczy to, że mamy szykować się na najwyższą ofiarę. Sołowiow zachęca tylko do eksperymentu myślowego, który pozwoli wejrzeć w prawdziwe/pubłki działania. Jedni radzą „naśladowanie Chrystusa”, drudzy mówią o „rozwoju osobowym w kierunku pełni samowiedzy”. Są to różne sposoby mówienia chyba o tym samym – o wierności własnej jaźni.

Nie zbawimy się razem. W tłumie rządzą nami niskie moce zbiorowe. W narodzie – interes narodu. W instytucji Kościoła – dobro organizacji. Chcą one podporządkować własnym celom naszą świadomość. Mimo to nie głoszę anarchii, ani życia poza wspólnotą. Natomiast uważam, że udział w każdej wspólnotcie powinien być dobrowolny. Czy to możliwe? Czy wybiera się wspólnotę narodową albo na przykład wspólnotę więzienną? Owszem, jest coś, co można wybierać. Można wybrać sposób grania wmuszonej roli, aż do całkowitego jej zaprzeczenia, gdy zaczyna przeszkadzać. Trzeba więc oddzielać rolę od osoby.

Trzeba wycofać projekcję własnego „ja” na kostiumy, które świat nam narzuca. Własne „ja” jest suwerenne i niezależne od okoliczności. Zewnętrznym warunkom podlega tylko maska i kostium, tylko grymas i łachy. Droga do takiej świadomej wolności prowadzi przez kompromitację.

Niech również ostatnie słowo należy do Solowiowa: „Aby osiągnąć szczyty swobodnej doskonałości, musimy przebyć dolinę przekory”.

Krzysztof Kłopotowski

NAKLADEM

ANEKSU

ANDRZEJ WALICKI

SPOTKANIA Z MIŁOSZEM

Str. 200

Cena: £ 4,00; US\$ 10,00

Cornelius Castoriadis

W OBLICZU WOJNY

analiza natury systemu sowieckiego

Naga siła stała się głównym

instrumentem sprawowania władzy i celem samym w sobie.

Str. 94 + VIII

Cena: £3.00; US\$7.00

Tadeusz Kowicki

RZĘKA PODZIEMNA,

PODZIEMNE PTAKI

Powieść o stanie wojennym.

„Wracam z nadzieją i wita mnie jeszcze raz płacz i zgrzytanie zębów... Jeszcze przed nami straszna wieczność...”

Str. 216

Cena: £4,00; US\$10,00

zachodnia lewica

LOSZY POKOLENIA

Rozmowa pomiędzy Joschką Fischerem
a André Glucksmannem *

Zeit: Kiedy i gdzie poznaliście się? W jakich okolicznościach?

Fischer: Było to na początku lat siedemdziesiątych, wtedy gdy skończył się już goszryzm, ale w Niemczech istniały jeszcze ugrupowania lewicowe ¹. Był to chyba rok 1972.

Zeit: Czy było to prywatne spotkanie?

Glucksmann: Dyskutowaliśmy w prywatnym gronie, ale organizowaliśmy też wiece i demonstracje.

Fischer: Kontakt nawiązaliśmy poprzez Daniela Cohn-Bendita, z którym wtedy mieszkałem. Był on wówczas swego rodzaju łącznikiem w kontaktach z Francją.

Zeit: Czy panowało wówczas zrozumienie pomiędzy lewicą francuską a lewicą niemiecką?

* Opublikowana w *Die Zeit* 21 marca 1986 rozmowa zachowała w ogromnym stopniu potoczność jak również przejrzystość zapisu magnetofonowego. W tłumaczeniu staraliśmy się, o ile to możliwe, dochować wierności oryginałowi, stąd też w wielu przypadkach zachowaliśmy sformułowania lub niejasności, pozostawiając czytelnikowi ich interpretację (przyp. tłum.).

¹ Używane w tekście pojęcia lewicy dotyczą lewicy pozaparlamentarnej, powstałej na bazie ruchu studenckiego z roku 1968 (przyp. tłum. l.).

Fischer: Mogę mówić tylko o tej lewicy, do której sam należałem i którą nazywano później Sponti-Scene², o tej, która prowadziła robotę w fabrykach i organizowała akcje bezpośrednie. Byliśmy pod silnym wpływem syndykalizmu, militarystycznie zorientowanych anarchistów i lewicowców z Paryża i Włoch.

Zeit: Były to czasy, kiedy istniała jeszcze europejska lewica, która przynajmniej częściowo mogła się między sobą porozumieć.

Glucksmann: Wszystko zaczęło się w roku 1968. My, Francuzi, byliśmy pod wrażeniem berlińskich demonstracji organizowanych przez Rudi Dutschkego. Tu trzeba by coś jeszcze dodać: już wtedy nie mogliśmy się w ogóle porozumieć, chociaż nikt tego nie zauważał, ani też nie był w stanie tego właściwie ocenić.

Przypominam sobie zebranie, które odbyło się w Berlinie w grudniu 1968 roku. Było to spotkanie wszystkich lewicowych ugrupowań z Niemiec, Francji i Anglii. Każdy myślał, że rozumie drugiego, choć w istocie rozumiał tylko to, co wynikało z jego własnych doświadczeń. Jeśli był nawet jakiś cień wspólnoty – mówiło się przecież o międzynarodówce studenckiej – doświadczenia były zasadniczo odmienne. Ogrom niewiedzy o drugim był przerażający. Pod koniec tej berlińskiej imprezy dostaliśmy z Danielem Cohn-Benditem niepohamowanego ataku śmiechu, który zaszokował wielu uczestników.

U Joschki podobała mi się szczególnie jego biblioteka. Była ona dla mnie jakby symbolem niemieckiego ruchu. Nie wiem jak teraz, ale wtedy w Niemczech istniało znacznie większe teoretyczne zaplecze umysłowe niż we Francji i to mnie szczególnie pociągało.

Z przyjemnością wspominam przyjaźń, którą zawarliśmy z Joschką we Frankfurcie. Joschka był wtedy znacznie bardziej otwarty na moją krytykę marksizmu, którą zawarłem w *Les Maîtres Penseurs*. Byłeś wtedy swobodniejszy, nie tak sekciarski jak teraz, a w każdym razie mniej nastawiony na granic oficjalnej i odpowiedzialnej roli, mój drogi towarzyszu parlamentarzysto.

² Sponti-Scene: niezorganizowany, antyautorytarny ruch lewicowy wyrosł na bazie ruchu studenckiego z roku 1968. Skupiał on ludzi o różnych lewicowych poglądach politycznych, był miejscem różnorodnych akcji, jak np. zajmowanie domów przeznaczonych do rozbioru, alternatywne inicjatywy gospodarcze itp. (przyj. tłum.).

Zeit: Dlaczego jednak w Niemczech nie doszło do tak radykalnej samokrytyki lewicy, jaka miała miejsce we Francji? Dlaczego nie ma u nas niemieckich „Nowych Filozofów”?

Fischer: Bez wątplenia ruch studencki był od przełomu lat 1967-68 nastawiony internacjonalistycznie; wpłynął na to protest przeciwko wojnie w Wietnamie i różnice, o których mówi teraz André Glucksmann, nie są dla mnie różnicami pomiędzy Francją i Niemcami. Nasza pozycja, której zawsze byliśmy wierni, polegała na przyjęciu tezy, że odnowa marksizmu nie może się obejść bez krytycznego rozprawienia się z ciosami, które zadał on ruchowi robotniczemu. Impuls ten doszedł do nas z Francji i Włoch. Pozwolił on nam utrzymać aż do połowy lat siedemdziesiątych jeszcze coś w rodzaju niedogmatycznego ruchu masowego, w sytuacji gdy w innych miastach niemieckich kostniał on już w K i ML grupach³.

Powiem otwarcie: mój spór z Glucksmannem nie powstał na tle „Nowej Filozofii”. *La cuisinière et le mangeur d'hommes* (Kucharka i Ludożerca) na przykład, to była książka, która odegrała bardzo ważną rolę w moim rozliczaniu się z realnie istniejącym socjalizmem po traumatycznym przeżyciu przez Nową Lewicę kożmaru Kambodży. Siłą francuskich Nowych Filozofów było intelektualne zmierzenie się z tym traumatycznym przeżyciem. Myśmy natomiast milczeli, nie chcieliśmy mieć z tym nic wspólnego.

Rozejście się naszych dróg nastąpiło dopiero wtedy i wcale nie było ono gruntowne. Najpierw przyszła faza milczenia, która przekształciła się później w fazę wzajemnego niezrozumienia się. W Niemczech prowadzona była twarda samokrytyka marksistowskiej Nowej Lewicy, która znalazła ujście w Ruchu Pokojowym i w Zielonych. We Francji samokrytyka ta prowadziła w całkiem odmiennym kierunku: lewica powróciła na łono narodu. (...)

Nie zrozum mnie źle. Przyjęliśmy Kambodżę do wiadomości. Nie milczeliśmy dlatego, że obawialiśmy się fałszywego sojusznika

³ Komunistyczne i marksistowsko-leninowskie ugrupowania, powstałe w wyniku ewolucji ruchu po 1968 roku, zorganizowane w formie partii, które w większości przetrwały do początków lat osiemdziesiątych. Prawie wszystkie z nich odrzucały komunizm w sowieckiej formie (przyp. tłum.).

ka na prawicy. Myśmy nie chcieli mieć z tym nic więcej wspólnego. To była rezygnacja wobec katastrofy, wobec bankructwa własnych przekonań.

Glucksmann: Kambodżę z lat 1975-79 można by traktować jako historyczny epizod gdyby nie to, że mamy również niestety Kambodżę roku 1985, która nazywa się Etiopią. (...)

Wczoraj Kambodża, dziś Etiopia. Nie mamy odwagi, tak jak i wcześniej, spojrzeć śmiało w twarz koszmarniej rzeczywistości. I powiedzieć głośno, że zbrodnia jest zbrodnią i że rząd, który zbrodnię popelnia, jest rządem zbrodniarzy.

Zeit: Powstaje tu zasadnicze pytanie. Czy sprawa praw człowieka odgrywa w Niemczech mniejszą rolę niż we Francji?

Glucksmann: Francuska lewica znajduje się, tak jak i niemiecka, w wielkim kryzysie. Myślę, że kryzys ten to bardzo dobra rzecz. Oznacza on, że musimy postawić pod znakiem zapytania stuletnią tradycję lewicową, robotniczą. Nie wystarczy już wydać wyroku na Kambodżę czy marksizm; krytyka musi mieć charakter bardziej zasadniczy. Dotyczyć musi ona również lewicowych związków zawodowych, partii, całej kultur, którą żyła jedna trzecia ludności Niemiec, Francji czy Włoch. Ta część, która od 1850 do 1900 roku migrowała ze wsi do miast i uległa proletaryzacji. Dlatego dla mnie problemem jest nie tylko kwestia praw człowieka.

Ale trudno mi się zgodzić z twierdzeniem Joschki, że francuska lewica stała się znowu nacjonalistyczna.

Fischer: Nie powiedziałem, że nacjonalistyczna. Mowa była o powrocie na łono narodu. (...)

Glucksmann: Tak mogło by się wydawać. (...) We Francji mamy jednak poczucie hołdowania orientacji międzynarodowej. A to z dwóch powodów i na dwóch obszarach: z jednej strony myślę o dużej wrażliwości i uwadze wobec tego wszystkiego, co dzieje się we Wschodniej Europie i imperium socjalizmu. Francja należy z pewnością do tych krajów, gdzie poglądy dysydentów zdobywają największy rozgłos, znacznie większy niż w Stanach Zjednoczonych. Z drugiej strony również problemy Trzeciego Świata odgrywają u nas pewną rolę. (...)

Fischer: Nie ma między nami różnicy, jeśli chodzi o stwierdzenie faktu: czy istnieje sowiecki imperializm, czy też nie

W tym punkcie możemy się stosunkowo szybko porozumieć. Jeśli chodzi natomiast o ocenę dysydentów – z Solżenicynem niekoniecznie się zgadzam.

Glucksmann: Również i ja uważam niektóre poglądy Solżenicyna za dyskusyjne. Na szczęście wśród dysydentów nie panuje taki sam przymus jedności jak w KPZR.

Fischer: No tak, w wolnym społeczeństwie wszystko jest dyskusyjne. To niewiele nam mówi. Nie na tym polega różnica i również nie w ocenie roli praw człowieka.

To co uważam za najważniejsze, to Twój zarzut, który jest całkowicie fałszywy: dlaczego Ruch Pokojowy demonstruje przeciw Pershingom, a nie przeciw wizycie sowieckiego przywódcy? Dlaczego tak wielu jest przeciw Reaganowi, a tak mało przeciw członkowi sowieckiego Politbiura? Mam tu do czynienia z pewnymi uprzedzeniami, o których musimy pomówić.

Brzmiały one tak: niemiecka lewica – mówię teraz o nowej lewicy, która zorganizowała się poza SPD – zmierza w kierunku pacyfizmu i zneutralizowania bloków. Kryje się za tym sympatia lub co najmniej tolerancja względem sowieckiego imperializmu. Tak właśnie wygląda Twój zarzut, który ciągle podnosisz w swoich książkach od początku lat osiemdziesiątych. Francuska ex-lewica sympatyzuje z polityką siły, z forsowaniem zbrojeń, stawiając równocześnie Niemcom zarzut, iż zdążają w złym kierunku – w kierunku kapitulacji przed sowieckim imperializmem. Tezę tę postawiłeś w Twojej książce *La force du vertige*^{*}, ale nie udowodniłeś jej nawet w najmniejszym stopniu.

Potwierdziło się moje wrażenie, że Nowi Filozofowie przyczynili się do krytyki ślepego internacjonalizmu, który popadł w moralne iluzje: Amerykanie są ucieleśnieniem zła, a ruchy narodowo-wyzwoleńcze, z samej definicji, ucieleśnieniem dobra. Iluzje te rozprysły się na Morzu Chińskim wraz z Boat-People. Ale samokrytyka doprowadziła do samozniszczenia tożsamości lewicy. A ponieważ lewica niemiecka nie chciała pójść tak daleko, zarzuca się jej, że jest zbyt miękka względem Związku Radzieckiego i prowadzi wojnę podjazdową przeciw Stanom Zjednoczonym, że nosimy w sobie, jak dawniej, antykapitałistyczne

* Rozdział z tej książki opublikowaliśmy w *Analizie* nr 12, 1983, red.

idee lewicowe, albo jeszcze gorzej, hołdujemy pacyfistycznym iluzjom. Chciałbym wiedzieć, na czym opiera się ta krytyka.

Glucksmann: Sądzę, że nie powinniśmy wracać do starej dyskusji o niemieckim pacyfizmie. Wystarczyłoby zresztą przejrzeć ponownie apokaliptyczne wizje wielu wiodących pacyfistów, jak również niemieckich pisarzy czy intelektualistów. Hasło: z chwilą zainstalowania na niemieckiej ziemi pierwszego Pershinga, nastąpi prawdziwa Apokalipsa. Wszystkie te wypowiedzi powinny być opublikowane w całości. Byłaby to książka niezwykle zabawna, a jednocześnie ukazałaby nicość wszystkich tych pacyfistycznych koncepcji.

Skandal pozostaje jednak skandalem: 500 tysięcy demonstrowało przeciw Reaganowi, ale tylko 10 tysięcy przeciw Breżniewowi. Jest to skandal nie tylko z punktu widzenia Paryża, ale również Pragi lub Warszawy i wszystkich tych, którzy walczą o wolność w Europie Wschodniej.

Byłem w Warszawie i byłem w Pradze. Rozmawiałem tam z ludźmi. Nie byli nastawieni antyniemiecko, nie mieli też nic przeciwko ekologii, zresztą, mój Boże, wiadomo jak Praga cierpi z powodu zanieczyszczenia środowiska. Ale to czego absolutnie nie mogli pojąć, to właśnie tej nierównowagi: 500 000 przeciw Reaganowi i 10 000 przeciw Breżniewowi. Cała Europa Wschodnia poczuła się pozostawiona sama sobie.

Takie poczucie mają też ci, którzy przyjeżdżają z NRD. Kiedyś, gdy robiłem program radiowy w Republice Federalnej, uciekinierzy z NRD powiedzieli mi, że w Niemczech nie przywiązuje się prawie wagi do tego, co mają do powiedzenia. To samo zdobywa sobie posłuch dopiero wtedy, gdy powie to jakiś Francuz.

Sądzę, że niemiecki ruch nie posunął się dostatecznie daleko w samokrytyce i samodestrukcji.

Fischer: W ideologicznej autodestrukcji? Jestem całkiem odmiennego zdania.

Glucksmann: Oczywiście! Niemiecki ruch i francuska lewica mają wspólne grzechy: idealizm, który oznacza zamykanie oczu na niebezpieczeństwa tkwiące po stronie Zła. Niemiecki idealizm przejawia się w polityce zagranicznej. Natomiast we Francji ten sam idealizm, ta sama generacja i ta sama grupa wiekowa

wkroczyła do polityki wewnętrznej. Tak było właśnie w ciągu pierwszych trzech lat panowania socjalistów. Dominowała wtedy wiara w możliwość pokonania wszystkich nieszczęść społecznych środkami moralnymi. Logika była następująca: nacjonalizuję, ponieważ jestem z gruntu dobry i chcę pomóc słabszym. W konsekwencji nastąpiły małe katastrofy i efekt bumerangu. Tę idealistyczną politykę chwalebnych uczuć i dobrych chęci nazywam po prostu głupotą.

Fischer: To jest dla mnie zbyt duże uproszczenie. Realizm, na który się powołujesz, to, patrząc z bliska, czysty antykomunizm, co jest już doprawdy bardzo przestarzałe. Nawet jeśli masz rację, to i tak z tym swoim antykomunizmem nic nie zmienisz po stronie Zła, które słusznie opisujesz w jaskrawych barwach jako siłę niszczącą świat. Nie osiągniesz żadnej, korzystnej dla dysydentów w Europie Wschodniej, zmiany w polityce zagranicznej. Nie stworzysz im żadnych nowych możliwości i nie doprowadzisz do żadnych reform społecznych.

Na tym polega prawdopodobnie ta ogromna różnica pomiędzy Francją a Republiką Federalną: moja generacja zdobyła w każdym razie doświadczenie, że antykomunizm wzmacnia konfrontację w polityce zagranicznej, a w polityce wewnętrznej wzmacnia tendencje autorytarne w demokracji.

Wydaje mi się, że wykręcasz się od rzeczywistych problemów, które wynikają z Twojego opisu. Z jednej strony mamy sowiecki imperializm, który nie podlega żadnej demokratycznej kontroli, a jednocześnie dysponuje dostatecznym potencjałem siły, by zniszczyć, jeśli nie cały świat, to co najmniej jego ogromną część. Po drugiej stronie – taki sam potencjał Stanów Zjednoczonych, które są państwem demokratycznym. Masz szczęście, że obserwujesz te przeciwieństwa z perspektywy europejskiej, a nie z perspektywy Gwatemaliczyka czy też Nikaraguańczyka.

Glucksmann: Jeśli się ktoś z Tobą nie zgadza, nie oznacza to *ipso facto*, że jest zwolennikiem Reagana, mój drogi Joschka. Zieloni mogą być w błędzie, gdy pozostawiają samych sobie upolitycznionych związkowców czy też bojowników z Erytrei bombardowanych przez rosyjskie samoloty. Reagan jest w błędzie w sprawie Gwatemali. Jedno nie wyklucza drugiego. Dla każdego znajdzie się miejsce w imperium głupoty. Również i dla mnie...

Fischer: Chodzi mi o to, żeby nie utożsamiać się ani z imperializmem komunistycznym, ani z amerykańskim. Dzieli nas to, że Ty powróciłeś do zeszytniałego antykomunizmu jako swojej ideologicznej podstawy. Różnica nie polega na stosunku do dysydentów i solidarności z nimi. Polega ona na ocenie głównych problemów tego świata i na tym, czy powinniśmy o nich myśleć z perspektywy realizmu. Realizm ten ma u swej podstawy antykomunizm, co powoduje, że nie może się on uwolnić od myślenia kategoriami konfrontacji między Dobrem i Złem. Dla mnie o wiele ważniejszym jest fakt, że rozwój tego, co jest ucieleśnieniem dobra i zła w polityce, szczególnie rozwój przeciwstawnych interesów politycznych, doprowadził do sytuacji, że w środku Europy stoją naprzeciw siebie dwa potężnie uzbrojone supermocarstwa; na samym terytorium Republiki Federalnej sześć armii pod obcym dowództwem, wyposażonych w broń konwencjonalną, gazy trujące i olbrzymi potencjał nuklearny. To jest mój główny problem: czy historia zbliża się do końca, czy będzie się tak dalej rozwijać? Czy wraz z Jaltą, wraz z konfrontacją bloków militarnych i powstaniem dwóch supermocarstw światowych i ich zimnowojennej konfrontacji na Łabie zbliża się koniec historii Niemiec Zachodnich, Francji, Europy, czy też istnieje jakaś alternatywa?

Glucksmann: Spróbuję Ci odpowiedzieć. Mam wrażenie, że w Niemczech nie wyszłicie jeszcze poza kategorie zimnej wojny. Ten, kto przyjmuje do wiadomości niebezpieczeństwa totalitaryzmu, uważany jest, całkowicie błędnie, za antykomunistę. Być antytalitarystą nie oznacza bynajmniej, że jest się antykomunistą. Takie zrównanie byłoby zbyt restryktywne. Piekło przejawia się pod wieloma postaciami. Antytalitaryzm jest pojęciem pojemniejszym od antykomunizmu, nie jest tak jednoznaczny jak antykomunizm.

Jest wiele różnych reżimów totalitarnych: takie, które powołują się na marksizm i takie, które powołują się na różne formy faszyzmu. Być przeciw totalitaryzmowi oznacza bronić się przed faszyzmem i kolonializmem, również przed religijno-politycznym fanatyzmem; w szczególności oznacza to, że jest się przeciwnikiem tych reżimów, które, jak Związek Radziecki, są zarazem faszystowskie i kolonialne. Z tego też powodu my, anty-

totalitaryści we Francji, mamy poczucie, że wykroczyliśmy poza alternatywy zimnej wojny. Oznacza to, że nie musimy już, jak dawniej, być albo posłusznymi czy też krytycznymi członkami partii sowieckiej, albo zwolennikami obozów koncentracyjnych: kolonialnych lub faszystowskich.

Fischer: Ty jesteś prawie Zielony.

Glucksmann: Nie, sądzę tylko, że mamy teraz do czynienia na świecie z ruchem praw człowieka, który przewyciężył starą alternatywę.

Fischer: To jest również i nasze stanowisko.

Glucksmann: Nie myślę tak. Pod pretekstem unikania jakiegokolwiek faszyzmu, unikasz odpowiedzi na pytanie, gdzie tkwi Dobro, a gdzie Zło.

Fischer: Nie zgadzam się z Tobą, André, i to w mniejszym stopniu w opisie sytuacji, znacznie bardziej natomiast w konsekwencjach. Blok wschodni wydaje mi się na przykład nie tak monolityczny jak Tobie. Pewną nadzieję budzą Węgry, bardzo ważne były w roku 1983 delikatne początki nowych stosunków pomiędzy obydwojma państwami niemieckimi, inaczej przebiega rozwój Chin Ludowych. Prawa człowieka nie są tam szczególnie poważane, ale wpływ na społeczeństwo wywierają przemiany gospodarcze.

Glucksmann: W systemie socjalistycznym mamy do czynienia ze sprzecznościami. Z tego właśnie powodu sens ma wybiórczy, precyzyjny nacisk.

Fischer: Wiarę w to, że można umacniać „Obronę Zachodu” a jednocześnie pokładać nadzieję w erozyjną siłę demokracji, która uruchomi jakiś – ciekawe zresztą jaki – proces na Wschodzie, uważam za iluzję.

Powracając do naszego punktu wyjścia: czy posuwamy się na przód, gdy mówimy „Obrona Zachodu”, opierając się w istocie na obronie militarnej?

Glucksmann: Nie opieram się głównie na...

Fischer: Co z polityką odstraszania? ⁴ Jaki mamy stosunek do zbrojeń atomowych? To są pytania zasadnicze.

⁴ Niemieckie pojęcie „Abschreckung” tłumaczymy w zależności od kontekstu jako polityka, filozofia odstraszania lub odstraszanie (przyp. tłum.).

Glucksmann: Polityka odstraszenia nie ma wyłącznie znaczenia militarnego. Jej celem jest nie walka, ale niedopuszczenie do niej, obustronne wzajemne paraliżowanie środków zagłady, tak jak dzieje się to w Europie od czterdziestu lat.

Fischer: Ale w każdym przypadku, w sensie fizycznym, ma ona charakter szczególnie niszczący.

Tak więc w ramach logiki obu bloków: demokracja albo dyktatura komunistyczna istnieje sprzeczność nie do pogodzenia. Nie powinniśmy nigdy zapominać o istnieniu tej sprzeczności. Na tym właśnie opiera się filozofia odstraszenia. Ale w jaki sposób można przezwyciężyć konfrontację? To jest dla nas, z perspektywy zachodnioniemieckiej, pytanie decydujące. Za nią kryją się naturalnie, przyjmijmy to nawet, całkiem niskie interesy własne. Nie jest to przyjemne być na dłuższą metę uzależnionym od filozofii odstraszenia, na którą nie ma się żadnego wpływu. Sądzę, że we Francji nie mógłby stacjonować żaden Pershing II, dopóki znajdowałby się on pod amerykańskim dowództwem.

Glucksmann: Dajmy spokój taniej propagandzie. Jeśli uważasz, że rozwiązanie francuskie byłoby lepsze, jeśli chcesz mieć własne, niemieckie rakiety zamiast Pershingów, zgadzam się z Tobą. (...)

Fischer: W porządku. Interesuje mnie, jak wyobrażasz sobie rozprzestrzenianie się demokracji? Krótka uwaga: przypuszczam, że dla sprawy praw człowieka we Wschodniej Europie polityka odprężenia przyniosła więcej, niż mógłby osiągnąć antytotalitaryzm, który, tak jak go prezentujesz, brzmi bardzo wojowniczo.

Glucksmann: W Warszawie powiedziano mi, że prowadzona przez Francję i Niemcy polityka wschodnia wspomagała „Solidarność”. To, co mówisz, jest więc w połowie prawdziwe. Ale moi rozmówcy z Warszawy i Krakowa mówili dalej, że prawdziwe trudności pojawiły się dopiero wtedy, kiedy powstał wojskowy związek zawodowy „Solidarność” i kiedy Związek Radziecki powziął decyzję o kontruderzeniu.

Właściwe pytanie nie brzmi zatem, czy polityka wschodnia jest dobra czy zła. Osiągnęła ona to, co było do osiągnięcia. 13 grudnia napotkała ona granicę. Od tego momentu potrzebna jest nowa polityka wschodnia. (...)

Fischer: Teraz dopiero zaczynam rozumieć, jak z podobną biografią polityczną po upływie około dziesięciu lat mogliśmy zająć tak różne stanowiska. Z Twoich słów można odczytać przekonanie: „walczyłem po złej stronie – o demokrację ludową, o robotniczą rewolucję. A dzisiaj walczę o [demokrację] reprezentatywną... Istotne pytanie to po czyjej stronie walczę właściwie?”

Glucksmann: To brzmi jak pytanie z czasów Zimnej Wojny.

Fischer: Nie chodzi dziś, tak jak przed laty, o bezwarunkową walkę o sprawiedliwość społeczną poprzez rewolucję robotniczą, o urzeczywistnienie Królestwa Wolnych i Równych. Teraz walczy się o demokrację przeciw totalitaryzmowi. To jest stanowisko z lat 50-ych. Ale o tym chciałem wspomnieć tylko przy okazji, nie musi być ono z tego powodu gorsze.

Ja natomiast twierdzę: stacaliśmy nie te boje, o które chodziło. (...) Przechwaliliśmy się w stare kostiumy – te z okresu rewolucji robotniczej. Byliśmy maoistami, anarchistami lub socjaldemokratami. Nie staliśmy po złej stronie, stacaliśmy tylko nie te boje intelektualnie i politycznie. (...)

Dla mnie problemem podstawowym nie jest alternatywa: demokracja czy totalitaryzm. Dojdę do zupełnie innych wniosków, gdy zapytam: czy możemy w ogóle pozwolić sobie na dłuższą metę na konfrontację demokracja-totalitaryzm? Odstraszanie nie jest stanem stabilnym. Odstraszanie jest dynamiczne, jest spiralą o niewiadomym końcu. Można przyjąć założenie optymistyczne, że wszystko pójdzie dobrze, można założyć pesymistyczne, że będzie źle. Obie hipotezy są prawdopodobne. Przyznam, że w kontekście rzeczywistości politycznej, z jaką mamy do czynienia, odstraszanie nie przynosi rozwiązania; kryje w sobie nieuchronność eskalacji.

Pacyfizm należałoby poza tym rozumieć jako wyrażenie bezradności wobec próby określenia w kategoriach realizmu i racjonalnego sposobu przewyżczenia polityki odstraszania – jednakże bez utraty wolności i bez wojny atomowej.

Jest rzeczą w najwyższym stopniu rozsądną uwierzyć w taki rozsądek, który sięga ponad odstraszanie. Nie rozumiem więc, jak mogłeś się tak oddalić od idei z roku 1968; od żądania sprawiedliwości społecznej, kreatywności – postulatów, które w

przypadku rzeczywistości politycznej, z jaką mamy do czynienia mają krótki żywot – jednej nocy, może kilku tygodni. Nie rozumiem, dlaczego nazywasz dzisiaj politykę konfrontacji bloków i odstraszenia polityką właściwą: dlaczego nie chcesz zastanowić się nad tym, jak temu zapobiec. Nie rozumiem, jak możesz zadowolnić się jedynie obroną demokracji przed totalitaryzmem.

Co przeszkadza Ci postawić na kartę zwiększonej wymiany gospodarczej? Co miałoby powstrzymać Niemców w ich wysiłkach na polu zmniejszania antagonizmów pomiędzy mocarstwami światowymi? Dlaczego nie powinniśmy zaakceptować wyników drugiej wojny światowej, dwupaństwowości, dwóch odmiennych systemów społecznych, interesów Francji i Polski i pomimo to podkreślać, że nie chcemy zbrojnej konfrontacji na naszym terytorium? Co przeszkadza USA i Związkowi Radzieckiemu w ramach zagwarantowanych sfer wpływu pozostawić Połaków samym sobie, albo zezwolić na niepodległość Nikaragui? Co przeszkadza USA, co przeszkadza Związkowi Radzieckiemu zezwolić NRD i Republice Federalnej na ich własne drogi, jeśli oba państwa nie planują nic, co byłoby diametralnie sprzeczne z interesami mocarstw?

Glucksmann: To, co teraz słyszałem, nazwę chyba wyznaniem wiary.

Fischer: O nie, jest w tym za wiele pytań, które sam sobie stawiam.

Glucksmann: Stawiasz pytanie, co przeszkadza Kremlowi zezwolić narodom Europy Wschodniej na samodzielność. To jest pytanie, które można zadać tylko we Frankfurcie.

Fischer: Nie, pytanie to można postawić też w Budapeszcie.

Glucksmann: Nie. W Pradze, w Budapeszcie albo w Warszawie ludzie wiedzą dobrze, że ich społeczeństwa, gdyby miały same decydować o swoim losie, wybrałyby nasz sposób życia. To rozumie się samo przez się.

Fischer: André, pozwól mi przerwać. O tym wszystkim wiem sam. To było przede wszystkim pytanie retoryczne.

Glucksmann: Tak, rzeczywiście, jest ono całkiem retoryczne.

Fischer: Postawiłem je dlatego retorycznie, gdyż interesuje mnie rozwiązanie alternatywne. Jeśli prawdą jest, że prawdziwe odprężenie, nie tylko w formie indywidualnych ale także ko-

lektywnych praw człowieka, takich jak niepodległość państwa, nie da się osiągnąć, gdzie powinniśmy szukać alternatywy?

Glucksmann: Odróżnia nas charakter rozwiązań, do których dążymy. Twoje zielone rozwiązania są tylko pobożnymi życzeniami, rozwiązaniami z krainy snów. Ja nie szukam szybkiego rozwiązania. Układam plany na dłuższą metę przy uwzględnieniu najróżnorodniejszych form walki. Tak dochodzi się do celu. Na tym polegała też polityka *linkage*, tak jak sformułował ją Kissinger. Miała ona powiązać umowy gospodarcze z porozumieniami o rozszerzaniu sfer wolności. Przykładem jest tu umowa, w ramach której Amerykanie dostarczali Związkowi Radzieckiemu zboże za więcej wolności dla Żydów w ZSRR.

Fischer: W ten sposób nie osiągniesz żadnego postępu. Dokonujesz nadużycia, nie traktując unow jako rzeczywistego instrumentu budowania zaufania.

Glucksmann: Właśnie, właśnie. Wydaje mi się, że przeciwko totalitaryzmowi nie pomoże ani samo budowanie zaufania, ani wyłączny nacisk militarny. Nie jestem zwolennikiem bojkotu, ale wymianę handlową trzeba uczynić zależną od pewnych warunków, które wspomagałyby dążenia wolnościowe narodów na Wschodzie. To będzie trwało długo, dwadzieścia lub więcej lat. (...)

Pytasz, na ile zmieniłem się. Pobudki mojego zaangażowania nie zmieniły się: pogarda dla ucisku. (...)

Fischer: Jestem niezadowolony z przebiegu naszej rozmowy. Wydaje mi się, że się do siebie nie zhlizamy. Spróbujmy zacząć jeszcze raz od niektórych wspólnych założeń.

Dobro, o które się walczy, zamienia się w Zło – Kambodża była właśnie taką cezurą dla lewicy. Wszyscy odeszliśmy już od teorii zbawienia ludzkości. Komu wydaje się jeszcze, że musi zbawić świat? Dzisiaj mamy do czynienia z uciskiem, wyzyskiem, niesprawiedliwością, ogólną niestabilnością międzynarodowego systemu politycznego. Trzeba się koniecznie zastanowić, jak zagwarantować przetrwanie, a nie jak budować socjalizm i jak chronić demokrację. Stawiam więc pytanie: jak zagwarantować przetrwanie? Twoje pytanie brzmi: jak zwalczać Zło? Uważam, że nie dość konsekwentnie odchodzisz od kategorii moralnych. Nie chciałbym moralności wykluczyć. Z biegiem

czasu budzi jednak moją wątpliwość, czy cele moralnie motywowane dają się realizować w sferze polityki. Sprzeczność pomiędzy kapitalizmem i socjalizmem, pomiędzy totalitaryzmem i demokracją stwarza niebezpieczeństwo, które samo z siebie nie jest do przezwyciężenia; bardziej sensowne wydaje mi się uznanie, że lepsze jest wrogiem dobrego.

Mówisz o dwudziestoletniej perspektywie. Gorbaczow się nie zmieni. Ameryka też nie zmieni się gruntownie. W Związku Radzieckim mamy do czynienia niewątpliwie z olbrzymim monopolom informacji i poglądów. Taka sytuacja istnieje prawdopodobnie w dwóch trzecich albo jeszcze większej ilości krajów świata. Poza tym Hollywood jest dużo bardziej skuteczny, jeśli chodzi o tworzenie monopolu opinii.

Glucksmann: Nie.

Fischer: Ależ oczywiście. W jednym przypadku mamy do czynienia z praniem mózgow lub odmóżdżaniem z państwowego nakazu. W drugim z praniem mózgow sterowanym przez przemysł.

Krótko mówiąc nie pojmuję, po prostu nie pojmuję, jak chciałbyś się kiedykolwiek z tej konfrontacji wy dostać. Musisz chyba zakładać, że nomenklatura rozwiąże się sama. Masz nadzieję na reformę komunizmu w Związku Radzieckim, na Praską Wiosnę w Moskwie. Jakie rozwiązania bierzesz właściwie pod uwagę? (...)

Glucksmann: Różnica pomiędzy nami polega na tym, że Ty jesteś relatywnym pesymistą i absolutnym optymistą, podczas gdy ja jestem absolutnym pesymistą i relatywnym optymistą.

Demokracja nie jest lekarstwem na wszystko. Jednak tam, gdzie panuje demokracja, można walczyć z ideologią militarystów. Tam gdzie nie ma demokracji, nie ma też możliwości prowadzenia jakiegokolwiek walki. Demokracja jest więc koniecznym warunkiem pokoju, lecz nie jego gwarancją.

Fischer: Tu zgadzamy się całkowicie. Pomimo to nie wiem, czy nasza rozmowa ma wiele wspólnego z realiami. Zbrojenia USA w przestrzeni kosmicznej; nikt nie zmusza USA do tego oprócz logiki odstraszenia, oprócz logiki zagrożenia, oprócz logiki dążenia do dominacji. Nikt nie zmuszał Związku Radzieckiego do instalowania SS 20; zrobił to pomimo wszystko. Nikt

nie zmuszał też Związku Radzieckiego do olbrzymiego skoku w zbrojenia: h w latach siedemdziesiątych.

Istnieją dwie możliwości wyjaśnienia powyższych faktów. Z moralistycznych pozycji walki pomiędzy demokracją i totalitaryzmem: w tym wypadku odstraszenie jest gwarancją, że sily stojące po stronie zła będą trzymane w szachu. Można też postawić pytanie, czy wojna nie przestała być w końcu elementem budowania stosunków międzyludzkich. Jako optymista twierdzą, że ludzie, że systemy polityczne stoją teraz przed wyborem: albo tolerować się wzajemnie, albo się wzajemnie wymordować. (...)

Glucksmann: Pomiedzy nami istnieją trojakié różnice. Po pierwsze: stać na lewicy oznaczało dla mnie zawsze łączyć sprawę wolności z pokojem. Dlatego na pytanie, co nastąpi, gdy faza odstraszenia się zakończy, odpowiadam zawsze: nastąpi wolność dla tych wszystkich, którzy stosowali poprzednio taktykę odstraszenia, dla wszystkich mocarstw światowych.

Jak długo rosyjski generał nie jest poddany kontroli opinii publicznej w Związku Radzieckim, tak długo zmuszeni będziemy do podejmowania prób kontrolowania go z zewnątrz. Kontrola nad nim polega na tym, że grozi mu się tym samym, czym on nam grozi. Oto jest podstawowa definicja filozofii odstraszenia.

Druga różnica: zgodą, zachowałem coś ze swego zaangażowania politycznego, czego ja nie zachowałem – wiarę w możliwość uczestniczenia w tworzeniu historii i jednoczesnego jej oceniania. Atomowa apokalipsa spełnia w tym świetle tę samą funkcję, co ogólny kryzys kapitalizmu w klasycznym marksizmie. (...)

Fischer: Jeśli ludzie mają podświadomy pociąg do broni i do wojen, jeśli zaangażowali całą swoją inteligencję w rozwój zbrojeń, a ich poczucie moralne nie przeszkadzało im w tym, oznacza to, że pod względem rozwoju techniki jesteśmy o wiele dalej niż pod względem polityki i moralności. Jeśli broń te stały się tak straszliwe, okropne, że nikt nie odważa się na ich użycie – choć chętnie by to uczyniono, żeby z jednej strony poprzeć socjalizm, a z drugiej demokrację – to z tego wynika moralny i polityczny obowiązek wyjścia poza filozofię odstraszenia. (...)

Krótko mówiąc: każdy, nawet bezsilny, pacyfizm jest mi bliższy od militarystycznej *Realpolitik*. Tu leży podstawowa różnica między nami.

Glucksmann: Jest oczywiste, że nie powołuję się na realizm polityczny, lecz na rzeczywistość polityczną, w której mamy do czynienia ze złem i koszmarem. Właśnie polityka i etyka muszą u schyłku tego pełnego cierpienia stulecia uwzględnić tę rzeczywistość.

Nie sądzę, że pacyfista jest bezsilny. Wydaje mi się, że pacyfista nie potrafi wyjść z głupoty i – mówiąc ogólniej – z ideologii XIX wieku. Rozporządzamy jednak, jak sądzę, bronią intelektualną, aby przemyśleć to katastrofalne ryzyko. (...)

Fischer: Szukam jakiegoś pacyfistycznego pragmatyzmu, który nie myślałby tylko w kategoriach militarnych, a obejmowałby także, a właściwie przede wszystkim, społeczny punkt widzenia. Wychodziłby on od zastanej rzeczywistości, ale nie interpretowanej w kategoriach konfrontacji, lecz przelamującej tę konfrontację.

Nalegam na respektowanie praw człowieka w Europie Wschodniej. Pokój nie będzie tak długo możliwy, jak długo panujące stosunki zmuszają dużą część ludzi w Europie Wschodniej do oporu, obojętne, czy pasywnego, czy aktywnego. Można oczekiwać eskalacji konfliktu.

Glucksmann: Jedną z różnic pomiędzy nami jest odmienna interpretacja Jalty. To prawda, że „Solidarność” i niemiecki Ruch Pokojowy stawiają pod znakiem zapytania niewzruszoność podziału Europy, którego symbolem stała się Jalta. Tylko że: Ty natrafieś na tę problematykę poprzez pytania związane z zagrożeniem nuklearnym, podczas gdy wielu z nas we Francji doszło do tych samych wniosków, zastanawiając się nad Europą. Problematyka europejska została nam postawiona przez wschodnioeuropejskich i rosyjskich dysydentów.

Ponieważ różni nas już punkt wyjścia, dochodzą jeszcze dwie dodatkowe różnice. Z jednej strony zaznaczasz, że przedkła dasz demokrację nad totalitaryzm. Z drugiej strony stawiasz zawsze na równi dwa supermocarstwa, dwóch wrogów: Stany Zjednoczone i Związek Radziecki, dwa bloki. W moich oczach Stany Zjednoczone obciążone są wieloma błędami. Związek Radziecki jednak jeszcze większą ich liczbą. Należy unikać jakiegokolwiek zrównywania Stanów Zjednoczonych i Związku Radzieckiego.

Druga różnica: myślic, że w żadnym przypadku nie powinniśmy być zależni od Stanów Zjednoczonych. W przeciwnym razie do Ciebie uważam, że dla sprawy wolności w Europie Wschodniej byłoby lepiej, gdyby Europa zorganizowała autonomicznie swoją własną obronę i prowadziła własną politykę wewnętrzną. Bylibyśmy bardziej wiarygodni, opierając się na naszym własnym, a nie na amerykańskim systemie obrony.

Fischer: Idea zjednoczenia Europy powstała wskutek totalnej klęski Rzeszy Niemieckiej ze strony przedłużającej się ekspansją Związku Radzieckiego. Idea ta rozbiła się jednak, choć wcześniej o zwykłe interesy ekonomiczne. Dla zjednoczonej Europy nie dojdzie, chyba ze względu na obawy przed nową, do już nie dającą szans przeżycia wojną.

Być może mój punkt widzenia nie utrzyma się. Ale prawda o Europie ujawniła się 8 maja 1945 roku i już wcześniej w Oświęcimiu mieliśmy jej posmak. Małowski morderca całego narodu w środku Europy był dla dawnych mocarstw europejskich niewyobrażalny. A jednak miał on miejsce. 8 maja Europa nie odgrywała już żadnej roli.

Glucksmann: Popadasz w zwątpienie, gdy chodzi o Europę, podobnie jak wielu innych w Niemczech, nie tylko w Twoim wieku i nie tylko na lewicy, lecz i na prawicy. Zwątpienie w Europę cechowało Szkołę Frankfurcką, jak również wielu egzystencjalistów i strukturalistów we Francji; zwątpili w cywilizację europejską, która była zdolna do tak wielkiej, największej głupoty, jaką jest samobójstwo i to dwukrotnie w trakcie dwóch ostatnich wojen światowych. Do tego jeszcze Kambodża, Wietnam albo Chile — to też produkty europejskiej cywilizacji i polityki. Wszystko to prawda, ale pozostało istotne pytanie: czy można Europę tak dalece zredukować? Czy kultura europejska nie charakteryzowała się zawsze tym, że zwalczała ukryte w niej samej niebezpieczeństwa?

Fischer: Motywacją moją jest nie tylko zwątpienie. Wobec podważenia tylko te taktiki, które mają miejsce, to, imho, dlatego rozstrzygnięci europejskie wymagają utrzymania siły. Płacząco Europa musi stać się samodzielną siłą. A w sensie politycznym to lat bywa szary, to powinniśmy powiedzieć: stał się czas, aby znowu żyć. Czy jest to intelektualnie jedynie dopuszczalne, czy nie?

Glucksmann: W sposobie używania przez Ciebie słowa „sita” rozpoznaję manicheizm Szkoły Frankfurckiej. Jego cechą charakterystyczną jest negatywny obraz zachodniej cywilizacji i systemu kapitalistycznego. Tłem naszej rozmowy jest właśnie wyobrażenie, jakoby istniał jakiś system „Zła, który wydał z siebie Oświęcim.

Fischer: Oświęcim nie jest tylko problemem Adorna. Oświęcim przyniósł nam konsekwencje, które obejrzeć można jeszcze dziś. Wybierz się do Berlina i przypatrz się dokładnie.

Glucksmann: Nie tylko w sferze materialnej, ale i duchowej. Pytanie, na które w najbliższej przyszłości trzeba będzie odpowiedzieć brzmi: czy Republika Federalna Niemiec i cała Europa chcą się bronić czy nie? Jeśli nie będą się chciały bronić, staną się igraszką w rękę silniejszego. Staną się niewolnikami Amerykanów lub Rosjan. Najistotniejsze jednak, że okazał się niezdolni do prowadzenia autonomicznej polityki obrony sfer wolności na Wschodzie. (...)

Fischer: Czy można wypracować taką politykę, która próbowalaby osiągnąć więcej autonomii dla Europy Wschodniej stawiając jednocześnie – jeśli mamy już użyć tego brzydkiego słowa – na reformę komunizmu w Związku Radzieckim i w Europie Wschodniej.

Glucksmann: Co do takich pojęć jak reformizm, nie dojdziemy do porozumienia. Ja nie chcę wojny i Ty nie chcesz wojny; nie wierzysz także w realność nagłej rewolucji w Rosji...

Fischer: Ale przypatrz się Chińskiej Republice Ludowej. Gdybyśmy siedzieli tu w roku 1975, nigdy nie podejrzewalibyśmy, że takie zmiany są w ogóle możliwe.

Glucksmann: Mój drogi Joschka, Chiny to miliard obywateli i bardzo mało informacji. Wystrzegajmy się przekonania, że przyszłość Chin jest nam znana. Nie wiemy nawet, co się tam dzieje. Kto wie, co powiemy o tym kraju za 10 lat!

Przełożyli z niemieckiego
Jerzy Lisiecki i Irena Wóycicka

książki

Jakub Andrzejewski

JAK POWSTAWAŁA PRL?

Krystyna Kersten: *Narodziny systemu władzy. Polska 1943-1948*, Warszawa 1985,
Wyd. „Krag”, Biblioteka Kwartalnika Politycznego *Krytyka*, s. 358,
wydanie emigracyjne – Paryż 1986, Libella,
seria „Historia i Teraźniejszość”, s. 393.

Wbrew często pojawiającym się opiniom literatura dotycząca pierwszych lat istnienia PRL jest bardzo obfita. Wszakże narzekania, iż „nie ma co czytać” są w pełni uzasadnione: trudno dostępne publikacje obcojęzyczne odnoszą się zazwyczaj do ogólnej sytuacji w bloku komunistycznym i rzadko dotyczą wyłącznie historii Polski; na twórczość emigracyjną składa się wielka ilość przyczynków, przeważają w niej wspomnienia i oczywiście dostęp do niej jest dla czytelnika krajowego bardzo utrudniony. W literaturze krajowej, która dość często opiera się na szeroko zakrojonych kwerendach źródłowych i z reguły wychodzi spod piór zawodowych historyków, natrętność propagandowa i utożsamianie się autorów z wytycznymi płynącymi z politycznego centrum powodowały, iż jest ona najczęściej niestrawna nie tylko dla tak zwanego zwykłego odbiorcy, ale odstrasza od lektury także wielu tych, którzy powinni do niej sięgać. Można wprawdzie wyłuskiwać pojedyncze fakty i próbować zestawiać je

samochwalnie w ciągu wydarzeń o wymowie odmienniej niż ta. Eto ją proponował autorów, lecz nie zmienia to wartości samych publikacji. Jeśli natomiast prace rzetelne, to niemal wyłącznie poza terenem historii politycznej. Szczytem zakłamania były różne próby ograbienia swiętych. Oczywiście przygniatającą częścią publikacji stały się przyczynki - zakłamany przyczynek: czy może być odmiennie interesującego?

Sytuacja ta zaczęła zmieniać się około połowy lat 1970-ych. Być może działał tu naturalny mechanizm badań nad przeszłością: wpływ czasu ułatwiał nabieranie dystansu wobec opisywanych wydarzeń, szerzej otwierały się drzwi archiwów. Być może ważniejszą rolę należy przypisać zmianom w klimacie politycznym: tworząc się środowiska niezależne jako jedno ze swych zadań postawiły sobie pretencję najnowszej historii i pojawiło się słowo próżni, hała zapelnianie „białych plam”. Oba te czynniki zaprzęgnięte nałożyły się na siebie, a prasa społeczna, szczególnie widoczna w środowiskach młodzieżowych, stała się ważnym bodźcem do pogłębienia badań i mnożenia publikacji wyników. Obok wzrastającej ilościowo fali opracowań, coraz częściej opierających się na niedostępnych przedtem źródłach, szerzej zaczęły być wypisane w wydawnictwach dokumenty i towarzyszące im, które znalazły się w posiadaniu środowisk niezależnych, jak i tych, które ogłaszały zaczęli historycy związani z instytucjami państwowymi. Wydaje się nie ulegać wątpliwości że niechęć powodowana przez fakt istnienia wydawnictw nie kontrolowanych i coraz szerszy napływ do kraju publikacji zagranicznych, były słabym bodźcem dla „oficjalnej” historiografii i stały się dla niej „konkurencyjną zachętą”. Lata 1980-1991 rozważały cały wórn: już nie tylko czasopiśmiśnictwo fachowe, ale także prasa codzienna i tygodniki stały się miejscem publikacji sekwencji artykułów i dokumentów ujawniających sprawy będące do niedługo przedtem tabu, a upowszechnianie całej tej wiedzy przez media zwulgaryzowanej weszło do żelaznego repertuaru różnego rodzaju zgrupowań, szkoleń, klubów. Stan ten nie został raptownie zmieniony po 13 grudnia. Czasopiśmiśnictwo kontynuując, w różny sposób ekspluatają tematykę historyczną, niektóre „młode” i „młodsze” całkowicie oddane wykładom czy sympozjom poświęconym stały stały się nie do otwartości i budzą żywe zain-

interesowanie; fachowe wydawnictwa publikują nadal opracowania i źródła (częściowo są to „remanenty” złożone do tek redakcyjnych jeszcze przed Grudniem). Charakterystyczne jednak dla „oficjalnego” rynku wydawniczego jest, że o ile działający na nim historycy idą dość daleko w ujawnianiu archiwów, to ich oceny i opracowania ogólniejsze raczej nie wykraczają wciąż poza sztywne ramy doktryny i politycznych wymogów. Wyraźny rozróż między materiałami źródłowymi a interpretacją i analizą w jaskrawy sposób obnaża nędzę oficjalnej historiografii. Wszystko to razem dawało już jednak dość okazały zestaw faktów i czas był na ich systematyczną analizę.

Mimo iż nie zawsze „ilość przechodzi w jakość”, tym razem stało się zadość sformułowaniu Marksa: jesienią 1985 r. ukazała się w wydawnictwie „Kraąg” książka Krystyny Kerstenowej, którą to pozycję bez wahania można określić jako dzieło, które daleko wyprzedza wszystko to, co napisano dotychczas na temat początków PRL, w tym także tejże autorki popularnie ujęty wykład przygotowany swego czasu dla *Tygodnika Solidarność* a wydany w początkach stanu wojennego przez „Kraąg” (potocznie nazywa się teraz tamtą książeczkę „małą Kerstenową”). Mówiąc najbardziej ogólnie „nową jakością” są: rzetelność wobec faktów; niechęć do pochopnych sądów i osądów (tak częstych w niezależnej publicystyce); posługiwanie się rzeczowym, oidiologizowanym językiem, w którym na przykład PPR to ani „jedyna prawdziwie postępową siłą”, ani „agenci Kremla”, ale po prostu „komuniści”; bogate zaplecze dokumentacyjne, z którego na równych prawach i równie starannie wykorzystane są materiały ze wszystkich obiegu i całej dostępnej literatury naukowej. *Narodziny systemu...* są książką o przemyślanej, jasnej konstrukcji wyraźnie zarysowanych problemach i klarownym wywodzie. Twardo trzymanie się chronologii czyni z niej, mimo operowania wielką ilością faktów, opracowanie czytelne dla wszystkich i pozwala wykorzystywać także jako podręcznik umożliwiający systematyczne zapoznanie się z całym sześciolletnim okresem, który obejmuje.

Jak z samego tytułu wynika, książka dotyczy historii politycznej, problematykę społeczno-gospodarczą czy miliarną poruszając tylko tam, gdzie jest to konieczne dla zrozumienia postaw

lub decyzji politycznych. Poczynając od cezury początkowej, na którą Kerstenowa wybiera początek 1943 r., cały wywód osadzony jest mocno w kontekście międzynarodowym, w grze Wielkiej Trójki, której decyzje w imperatywny sposób wpływały na losy Polski. Analiza działań podejmowanych przez ZSRR, USA i Wielką Brytanię stanowi przy tym integralną część wkładu znacznie wykraczając poza przedstawianie ich jako „tła” dla wydarzeń wewnętrznych. Można by uznać wprawdzie za pewną niekonsekwencję, iż opracowanie otwiera cezura o wymiarze globalnym (klęska stalingradzka i wynikające z niej zmiany w układzie sił na świecie), a kończy wydarzenie o czysto wewnętrznym charakterze (utworzenie PZPR), ale stan taki nie jest sztuczną konstrukcją Autorki, a wynika z samego biegu wydarzeń: o losach Polski w 1943 r. decydowały czynniki zewnętrzne, w 1948 r. odgrywały one rolę raczej statyczną, a eufemistycznie nazywane „uwarunkowania zewnętrzne” polegały bardziej na nadzorze niż bezpośredniej interwencji.

I tu pierwsza uwaga krytyczna. Autorka sporo pisze o polityce wielkich mocarstw, ale bardzo mało uwagi poświęca wydarzeniom zachodzącym w innych niż Polska krajach sowieckiej strefy dominacji. Ominięcie to jest o tyle istotne, iż – jak sądzę – bez porównań trudno jest stwierdzić, na ile proces sowieetyzacji krajów między Bałtykiem a Morzem Czarnym był częścią jakiegoś ogólnego planu, a na ile zależał od konkretnej sytuacji (tradycji, układu sił wewnętrznych) panującej w każdym z tych państw. Ponieważ Kerstenowa nie ucieka od uogólnień i sama zapowiada w odautorskim słowie wstępnym, że chce dociec nie tylko „jak było”, ale i „dlaczego tak właśnie” (s. 5), wydaje się, że bez wstępnej chociażby komparatystyki pozbawia się w znacznym stopniu możliwości zaproponowania pełnej odpowiedzi. Z rzadka też trafiają się uwagi i konstatacje dotyczące wpływu tego, co działo się w Czechosłowacji czy na Węgrzech, na polską opinię publiczną, postawy elit zarówno opozycyjnych, jak i rządzących. A wpływy były niewątpliwie, żeby wspomnieć czy to pobudzenie nadziei opozycji po zwycięstwie wyborczym węgierskiej Partii Drobnych Rolników, czy to poczucie „zatrząskiwania się drzwiami” po zamachu lutowym w Czechosłowacji. Wprawdzie kraje poddane sowieckiej dominacji żyły w daleko posuniętej izolacji,

a ślady współpracy czy to między partiami komunistycznymi czy ich przeciwnikami są nikie – już to samo warte jest wskazania i analizy – ale wzajemna izolacja nie powinna usuwać z pola widzenia pytań dotyczących równoczesności (lub rozbieżności) zachodzących w tej strefie procesów. Znajdujemy więc u Kerstenowej dobry opis „polskiej drogi”, ale nie dowiadujemy się, na ile była ona rzeczywiście oryginalna. Czy nie było to więc przypadkiem tylko pasmo ruchu na „wspólnej drodze”?

Konstrukcja *Narodzin systemu...* jest przez Autorkę przestrzegana konsekwentnie. Dziewięć chronologicznie wydzielonych rozdziałów zablokowanych zostało w trzech częściach obejmujących „Ustanawianie władzy” – od Stalingradu do utworzenia Tymczasowego Rządu Jedności Narodowej, „Utrwalanie władzy” – do wyborów ze stycznia 1947 r., „Budowę systemu” – do utworzenia PZPR. Nie ma tu oczywiście miejsca na wszczynanie dyskusji o zasadności takich właśnie a nie innych czynów. Materiał, który w tych analizach Kerstenowa gromadzi, wystarczająco je uzasadnia, choć godziłoby się – na przykład we wstępie – nieco szerzej zająć tym problemem, gdyż w dotychczasowej literaturze stosowano już wiele innych – między innymi oczywiście 22 lipca 1944 r., którą Autorka raczej słusznie odrzuca, wybuch lub kapitulację Powstania Warszawskiego, konferencję jałtańską, referendum z czerwca 1946 r., po którym legalna opozycja straciła inicjatywę, zdarza się także przesuwanie cesury końcowej na 1949 r., co pozwala ukazać „pierwsze zastosowania” nowego systemu po zlikwidowaniu jawnego oporu politycznego.

Zapewne w obawie, aby konstrukcja książki nie załamała się pod naciskiem zbyt dużej ilości problemów Autorka zrezygnowała z omawiania niektórych zagadnień, być może nie najważniejszych wówczas, ale – wedle mnie – istotnych o tyle, że albo całkowicie przemierzanych i słabo zbadanych, albo odgrywających rolę znaczącą w następnych okresach, a bez przedstawienia ich „korzeni” trudnych do rozwikłania. Do pierwszej grupy zaliczyłbym na przykład problem emigracji. Jest sprawą oczywiście dyskusyjną, które wątki winny znaleźć się w tej pracy, ale przecież w książce, która ma (uzasadnione) ambicje przedstawienia czegoś więcej niż uporządkowanego zbioru faktów, nie można

od tego problemu uciec. Warto by chociaż sygnalizować odpowiedzi na dwa, ważne jak sądzić, pytania: czy i jakie było oddziaływanie na kraj polskich ośrodków politycznych znajdujących się na obczyźnie? Jakie istniały w nich tendencje wobec tego, co działo się między Bugiem, a Odrą? Do drugiej grupy należy cały kompleks spraw związanych ze sferą kultury, która szczególnie wyraźnie od 1955 r. – i na długie lata – stała się terenem zastępczym walk (i gier) politycznych, ale która już w okresie 1944-1948 była przedmiotem specjalnego zainteresowania komunistów, a nie ograniczało się ono bynajmniej do działań mających na celu upowszechnienie oświaty lub do platonicznej troski o byt materialny twórców. Nie ma chyba potrzeby przeceniania tej problematyki, ale też nie ma wytarzająco ważkich przyczyn, dla których winna być traktowana po macoszemu, tym bardziej, że jest ona przedyskutowana także choćby kwestia: w jaki sposób spłatały się ze sobą „rewolucja oświatowa” (o której mówiły wszystkie znaczące siły polityczne) i „rewolucja kulturalna” (która była domeną komunistów). Na obrzeżu tego pola badawczego znajdują się także problemy, używając dalszej nomenklatury, „środków przekazu społecznego”. Kerstenowa przytacza wiele informacji – poczynając od wysokości nakładów plakatów czy broszur, na ich stylistyce kończąc – o wielkich kampaniach propagandowych prowadzonych przez PPR i podporządkowane jej instytucje państwowe, ale nie pisze nic o prasie i wydawnictwach, które były dość ważnym terenem walki politycznej, o funkcjach cenzury, o kłopotach dostępu do informacji z zewnątrz, o nowym języku politycznym, którego tak wielu Polaków gorliwie się wówczas uczyło.

Chciałbym krótko zatrzymać się nad kilkoma tezami i stwierdzeniami Autorki, które wydają mi się szczególnie godne uwagi lub polemiki.

1. Wywód Kerstenowej obala „mit Gomułki” jako tego komunistycznego polityka, który potronował modelowi „łagodnej rewolucji”. Z pewnością „tow. Wiesław” nie był łagodnym krwi ludobojcą ani nie wykazywał wielu cech przypisywanych zbrodniczym tyranom, choćby takim jak Wódz Wodzów, Josif Wissarionowicz. Był politykiem zręcznym, doceniał możliwości działań pośrednich i manewrow, dzięki którym nie trzeba uży-

wie przemocy lub wystarczająco groźne. Niemniej jego udział w „narodziach systemu władzy” nie polegał na szukaniu kompromisów, pułapki, składowych, cierpliwych staraniach o zyskanie poparcia większości. Z książki Kerstenowej wyłania się on jako pełen nie tylko twardości i brutalny, używający prawdziwie stalinowskich metod, dla którego nie było polemik, tylko walka na śmierć i życie. Jako człowiek, który nie waha się kopać pokonanego, Gomułka ukazując się mniej jako gorący patriota przywiązany do narodowej tradycji i usiłujący ją ocalić, a bardziej jako ten, który tradycję tę traktuje instrumentalnie. Podkreślam ten element książki, gdyż od dłuższego czasu w oficjalnej historiografii – i propagandzie – trwa gloryfikowanie Gomułki i moda na przedawianie okresu, w którym był sekretarzem generalnym PZP, jako modny pluralistycznej organizacji życia politycznego, którego nie zastosować w realnym socjalizmie. Absolutnie jest to drugi człon owego rozumowania, który częściej pojawia się nie tylko w publikacjach spod znaku ZP Ciągłość, ale też w mówiących się pod egidą partyjnych instytucji. Z kłopotliwej „rodziny” położyli nastąpił przez Kreml Żyćci. Antykomunistycznym, w swych opisach, nie wypowiadając się bezpardonowo na temat i owoce i cechy działania politycznego Gomułki, nie lektura jej wypracowania pozwala dość jednoznacznie odczytać to.

2. Klara na trzecim natomnie po do stwierdzenia Kerstenowej o „terrorze” w 1948 r. „terrorze” (s. 325). Jeżeli przez „terror” rozumieć prześladowanie, wsadzenie do więzień, torturowanie lub skazywanie na śmiertelność ludzi, którzy nie podejmowali oporu – które było oskarżano – to zgoda. Terror w tym znaczeniu i w tym czasie zaczął się po 1948 r. Trzeba być jednak ostrożnym w tym względzie, gdyż terror jak taki był wpisany w system od samego początku i posługiwał się nim na masową skalę w różnych polach walki politycznej: w kraju i zagranicą, w sporządzeniu. Być może po prostu tu pojawia się pojęcie „terroru” z okresu walki o narodową „błękitną i białą”, wedle którego Wielki Terror w ZSRR narodził się dopiero wówczas, gdy spadła żelazna kurtyna i rozpoczęła się „holocaust” i przed tym była po prostu „śluga” i „błękitna i białą”.

3. Pisząc o PPS i stosunkach między PPS a PPR w 1947 r. przecenia chyba Kerstenowa pepeesowski opór wobec hegemonii komunistów i znaczenie tego oporu dla biegu wydarzeń. W pewnym momencie pisze nawet o „walce między dwoma modelami socjalizmu: demokratycznym (...) i totalitarnym” (s. 260). Dobrze, iż stara się w swej książce przedstawić koncepcje wyśuwane przez PPS, opisać wewnętrzne szaracie, których widownią była ta partia, wskazać na te działania, które zmierzały do utrzymania jeśli nie niezależności to jakiejś autonomii, ale mówić o walce chyba trudno: wśród działaczy PPS nie było przywódcy, który taką walkę mógłby poprowadzić, nie znalazł się nawet taki, który próbował ją na serio podjąć. PPS miała oczywiście swoją pozycję na polskiej arenie politycznej – nieporównywalną z całkowicie zwasalizowanymi partiami, takimi jak SD czy SL – ale była jednocześnie tworem już w lubelskim powieciu skazonym na kompleksem nie w pełni prawego poczucia, amputowanym z polityków pewnych swych racji, nie wąpiących w swój autorytet, odważnych, mogących – i chcących – odwołać się do całej pepeesowskiej tradycji. Była jak młodszy brat, który może starszego i nienawidzić, czuć się przez niego ubezwłasnowolnionym, ale boi się podnieść na niego nie tylko rękę, lecz nawet i głos. Spora gromadka spośród elity tej partii sprawiała wrażenie iż troszczy się raczej, aby wejść w posiadanie choćby skrawka Rzeczypospolitej niż by kraj ten zachować w jego odrebności i samodzielnności. Fakt, iż pepeesowcy – z Gomułką na czele – tak ostro zaatakowali w 1947 r. PPS, wcale nie musi świadczyć o tym, że chodziło im o to, aby zakrzywić niebezpiecznego przeciwnika, ale mogło chodzić o ogłuszenie całego społeczeństwa, o utrzymywanie (po wygranych wyborach) stanu mobilizacji własnej partii, o utrzymywanie napięcia niezbędnego dla funkcjonowania tej partii i poddanego jej aparatu państwowego.

4. Choć Kerstenowa odstąpiła od widocznego w niektórych partiach książki zamiaru ukazania panoramy postaw politycznych i kierując się materiałami źródłowymi, którym dysponowała, skoncentrowała na działalności sił politycznie zorganizowanych, sporo jej uwagi i ocen – nawet jeżeli były tylko na pół istotne – wydaje mi się trafnych. Autorka „czuje” atmosferę społeczną, wychwytuje drobne nawet czy ulotne jej swiadczenia.

zumie rozterki i wewnętrzne rozdarcia, docenia całą wielką sferę socjopsychiczną tak trudno poddającą się opisowi nawet przy użyciu wyrafinowanych technik współczesnej socjologii. Nie uchyla się też od sądów uogólniających, a niektóre z nich – choć nie dające się wprost udowodnić – wydają się być bardzo trafne (i cenne), jak ten na przykład o wyborach 1947 r. których jedną z podstawowych funkcji „było poznawanie społeczeństwa poczucia podmiotowości i godności – wymuszenie rezygnacji z niej. Człowiek represjonowany może zachować godność, człowiek który wbrew sobie (...) idzie zbiorowo głosować na nieakceptowaną władzę – godność tę traci” (s. 241). Bardzo przydały się Autorce jej dawne studia nad masowymi zjawiskami społecznymi i demograficznymi tych lat.

5. Jednym z najważniejszych problemów poruszonych w *Narodzinach systemu...* są działania przywództwa wojskowego i politycznego konspiracji w ciągu 1945 r., to znaczy w okresie, kiedy jeszcze ono istniało. Rzecz z pewnością warta jest dalszych, szczegółowych badań, ale materiał zgromadzony przez Kerstenową świadczy, że zarówno w pierwszych miesiącach 1945 r. generał Okulicki i działacze polityczni z Krajowej Rady Ministrów i Rady Jedności Narodowej, jak i później ci, którzy ich kolejno zastępowali – aż po WiN włącznie – byli zwolennikami rozwiązań politycznych i próbowali je podejmować. Że mimo całego ładunku nienawiści, jaki niektórzy z nich musieli w sobie nosić, byli politykami realistycznymi w tym sensie, iż zdawali sobie sprawę z ówczesnej sytuacji międzynarodowej, z nastrojów i oczekiwań społecznych, „niemożności żądania od społeczeństwa dalszych krwawych wyrzeczeń. Wbrew temu co często się mówi i pisze na względzie mieli nie abstrakcyjny honor, ale troskę o naród unęcony przeszło czteroletnim koszmarem.

Dla czytelnika, który stara się wyciągnąć z książki nie tylko fakty i opinie, ale także „dezycje system wartości, który z wykładu przebija, pewnym „askoczeniem może być „Zakończenie”, w którym Autorka stara się w jak najogólniejszy sposób osadzić owe lata w całym pobliżym procesie dziejowym. Stwierdza, iż „wszyscy ponieśli klęskę, a jednocześnie wszyscy wygrali” (s. 328) a „Polacy w 1944 r. musieli, nie uświadamiając sobie tego, przyjąć różne role. Prawie każda z tych ról była nieodzo-

wna, jeżeli Polska miała pozostać Polską" (s. 129). Ten akcent „ideologicznego solidaryzmu” i zawarty w nim daleko idący funkcjonalistyczny sposób oglądu minionej rzeczywistości koliduje, moim zdaniem, z obrazem jaki zarysowany jest w *Narodziłach systemu...* i jest chyba zbyt pospiesznie zaproponowany, skoro epoka rozpoczęta w 1943 r. końca jeszcze nie dobiegła i nie wiemy przecież, jaki on będzie. Wyczuwam w tych sformułowaniach wahanie Autorki między przekonaniem, iż „inaczej być nie mogło” a wiarą, że „walczyć należało”, a także pogłos pewnej niepewności częściowo metodologicznej, częściowo ideowej: do sierpnia 1980 r. (mówiąc umiawnie) zasadniczym pytaniem badawczym było: jak doszło do sowietyzacji Polski i Polaków? Wydarzenia późniejsze kazały pytanie: to zmodyfikować: jak to się stało, że społeczeństwo nie udało się zsowietyzować? Zmiana perspektywy rodzi wątpliwości: czy to tylko dzięki oporowi niepokornych zachowane zostały dawne, podstawowe wartości i gotowość stawania w ich obronie? Czy może pewną zasługę mają i ci, którzy z nawiścią wycięci walczyli, ale w zwarciu przejmowali je częściowo i w ten sposób chronili przed zniszczeniem przez obcych? Czyż paradoksalnie nie stawali się oni sługami, choć nieświadomymi, narzutowej tradycji i wyrazicielami, w jakimś stopniu, narzutowego interesu?

Książka Kerstenowej nie tylko wzbogaca naszą wiedzę o niepodległej i „gorącej” wciąż jeszcze przeszłości, ale sprzyja myśleniu o nas samych i świecie, w którym żyjemy tu i teraz. W stadku polskich historyków, także tych niezależnie myślących, *rara to avis*.

Jakub Andrzejewski

o autorach

JAKUB ANDRZEJCZYK – pseudonim. Autor mieszkający w Polsce. Publikował w *Żeńskim* 11, 28 i 39.

PETER L. BERGER – jest profesorem na Uniwersytecie Bostońskim w USA. Autor m.in. książek: *Invention to Sociology: A Humanistic Perspective* (1963), *The Social Construction of Reality. A Treatise in the Sociology of Knowledge* (wraz z Thomas Luckmann, 1966), *The Social Reality of Religion* (1969), *Pylons of Sacrifice: Political Ethics and Social Change* (1974), *Facing Up to Modernity. Excursions in Society, Politics and Religion* (1977). Ostatnio opublikował wraz z Brigitte Berger *The War Over the Family*.

FWA BIEŃKOZYŃSKA – ur. w 1943 r. Autorka książek: *Dwie twarze losu — Nietzsche, Nerwał* (1975), *W poszukiwaniu królestwa człowieka Utopia od Kanta do Tomusza Manna* (1981) oraz *Dane odebrane* (1985). Należy do zespołu redakcyjnego *Zeszytów Literackich*. Wykłada na uniwersytecie w Awinionie.

ALAIN FINKELKRAUT – pisarz francuski. Autor książek: *Ralentir mot-valises* (1979), *Le chef irragirire* (1980), *L'Avenir d'une négation*, *Reflexion sur la question du genre* (1982), *La Répression d'Israel* (1983), *La Sagesse de l'Amour* (1984). Wraz z Pascal Brucknerem opublikował: *Le Nouveau désordre amoureux: essai* (1977) i *Au com de la rue: l'aventure* (1981).

JOSCHA FISCHER – ur. w 1939 r. Minister „zielonych” w rządzie RFRN. Zwolennik „pragmatycznego pacyfizmu”. W 1968 roku jeden z przywódców ruchu studenckiego. Autor książki *Von grüner Kraft und Herrlichkeit* (1984).

ANDRÉ GLUCKSMANN – ur. w 1937 r. Filozof francuski. Autor m.in. książek: *Stratégie de la révolution* (1968), *La Cuisine et le mangeur d'hommes: essai sur les rapports entre l'état, le marxisme et les camps de concentration* (1975), *Les Maîtres penseurs* (1977), *Le Doyens de la guerre* (1979), *La Foire du verage* (1983), *La Bête* (1985).

JÁNOS KIS – ur. w 1943 r. Filozof. W latach 1961–1973 pracownik naukowy Węgerskiej Akademii Nauk. Zwolniony z pracy za napisanie wraz z György Maritusem pracy „Czy możliwa jest krytyczna ekonomia?” Obecnie pracuje nad przekładem Kanta. Redaktor niezależnego pisma *Beszélő*, w którym ukazała się pierwotnie rozmowa z Sandrem Ráczem, publikowana w niniejszym numerze *Aneksu*. Jest autorem wraz z György Bencem (wspólny pseudonim: Marek Rakowski) książki *Marksizm wobec krajów wschodnich*. W *Aneksie* 31 opublikował: „Przyszłość opozycji węgierskiej”

KRZYSZTOF KŁOPCOWSKI – dziennikarz

IRENEUSZ KRZEMIŃSKI – ur. w 1949 r. Socjolog. Wykładowca na Uniwersytecie Warszawskim. M.in. współautor książki *Praca – życie '88* (1983). W *Aneksie* 40 opublikował „Solidarność – sens ludzkiego doświadczenia”.

JACEK KURON – ur. w 1934 r. Ukończył wydział historii Uniwersytetu Warszawskiego. W latach 1965–1984 spędził ponad osiem lat w więzieniu. Współtwórca Komitetu Obrony Robotników. Żolibój jego artykułów i esejów ukazał się nakładem Wydawnictwa *Aneks* pt. *Pokayka i odpowiedzialność* (1984).

SÁNDOR RÁCZ – ur. w 1933 r. W 1956 r. pracuje jako narzędnikowiec w fabryce. Zostaje wybrany przewodniczącym Centralnej Rady Robotniczej Wielkiego Budapesztu. Po stłumieniu rewolucji aresztowany i skazany na dożywotnie więzienie. Zwolniony po amnestii w 1963 roku.

NAKLADEM

ANEKSU

Adam Michnik

TAKIE CZASY...

RZECZ O KOMPROMISIE

Książka napisana w więzieniu w 1985 r. na temat polityki władz oraz celów i taktyki KOK-u i – po sierpniu 89 „Solidarności”, przed i po wprowadzeniu stanu wojennego.

Str. 140

Cena: £3,00, \$5,00

JURAND

"ANEKS"

kwartalnik polityczny

43/1986



WYDAWNICTWO
KRAG
WARSZAWA
1987

spis treści

Peter L. Berger: Człowiek Zachodu: wyzwolenie i samotność	3
Alain Finkielkraut: Europa i kultura	20
Ewa Bienkowska: Co zawdzięczamy Mircei Eliade	25
<hr/>	
1956 WARSZAWA – BUDAPESZT	
Jacek Kuroń: Pięć dni Października	39
Rady Robotnicze w Rewolucji Węgierskiej. Rozmowa z Sándorem Ráczem	58
János Kis: Wprowadzenie dla czytelników <i>Aneksu</i>	58
<hr/>	
POLSKIE DOŚWIADCZENIA	
Ireneusz Krzemiński: Świat zakorzeniony	91
Krzysztof Kiopotowski: Horrible dictu	120

CENA 350