

Dariusz Gawin: Publicystyka polityczna Leszka Kołakowskiego

Kołakowski starał się przełamać poczucie beznadziejności poprzez wskazanie, iż jest ono przede wszystkim stanem świadomości - pisze Dariusz Gawin w książce „Wielki Zwrot”, której fragment przypominamy w „Teologii Politycznej Co Tydzień”: „Kołakowski a metanoia lewicy”.

Przezwycięzenie marksizmu oraz dziedzictwa komunizmu na płaszczyźnie filozoficznej, dokonane na lewicy głównie przez Leszka Kołakowskiego, zbiegło się z procesem poszukiwania nowych teorii i form działalności politycznej. Główne role w tych dyskusjach z początku lat siedemdziesiątych przypadły Kołakowskiemu oraz Kuroniowi. Okres apatycznej rezygnacji inteligencji lat 1968-1970 przerwał Kołakowski głośnym tekstem *Tezy o nadziei i beznadziejności* opublikowanym w paryskiej „Kulturze” w czerwcu 1971 roku. Z perspektywy czterech dekad tekst ten bywa określany jako przełomowy czy sławny, podkreśla się jego wagę dla środowisk opozycyjnych w kraju[1]. Na czym polegało jego szczególne znaczenie? Dawne środowiska opozycyjne o rewizjonistycznym głównie rodowodzie pozostawały wówczas w głębokim kryzysie. Dokonywało się wprawdzie zbliżenie z katolikami otwartymi, ale był to proces pozostający na uboczu tradycyjnie rozumianej polityki, którą żyli dotąd rewizjoniści czy „komandosi”. Polityczne wydarzenia zdawały się

odbierać jakiegokolwiek nadzieje na przyszłość, przestrzeń politycznego działania zdawała się dla ludzi opozycji w latach sześćdziesiątych zamknięta na dobre.

Kołakowski starał się przełamać poczucie tytułowej beznadziejności poprzez wskazanie, iż jest ono przede wszystkim stanem świadomości. Jeśli bowiem panuje przekonanie, iż nie można nic zrobić, to jego efektem są rezygnacja i bezczynność, rodzaj fatalizmu w obliczu systemu. Realną zmianę polityczną musi zatem poprzedzić zmiana świadomości, wyzwolenie się z dominującego sposobu myślenia, za sprawą którego wszelkie argumenty o trwałości systemu stają się rodzajem samospełniających się prorocत्व. Przekonanie o niereformowalności systemu komunistycznego wypływa z podstawowej jego cechy, jaką jest monopol władzy, pełna kontrola nad wszystkimi dziedzinami życia społecznego. Wyklucza to z istoty swojej możliwość jakichkolwiek zmian podważających pełną kontrolę aparatu rządzącego. Monopolu nie sposób usunąć częściowo – każda próba zmiany spotka się z bezlitosnym przeciwdziałaniem aparatu. Jedynym sposobem regulacji systemu są powtarzające się katastrofy przynoszące przegrupowania na szczytach władzy, jednak niezmienną w niczym jego monopolistycznego charakteru.

Z tezy o monopolistycznym charakterze systemu komunistycznego wynika zestaw podstawowych argumentów głoszących daremność czynnego oporu. Po pierwsze, każdy akt choćby częściowego wyłączenia klasy rządzącej oznacza rozpoczęcie procesu, który musi doprowadzić do odebrania jej całości władzy nad środkami produkcji. Dyskusje dotyczące szczegółów organizacji produkcji są pozorne, ponieważ decyzje dotyczące całości systemu zapadają poza jakąkolwiek kontrolą społeczną. Po drugie, w takich warunkach

postępuje proces nieustannej redukcji znaczenia ekspertów w polityce społecznej, socjalnej i kulturalnej. Zwiększenie roli ekspertów oznaczałoby umniejszenie zakresu władzy klasy rządzącej. Dlatego też marnotrawstwo, niska jakość produkcji oraz niekompetencja są wbudowane w mechanizm systemu. Po trzecie, swoboda informacji stanowi zagrożenie dla systemu władzy. Mechanizm samoułudy i samooszustwa charakteryzujący komunizm wydaje się na pozór rodzajem głupoty, jednak jest to rodzaj samoobronnego mechanizmu systemu. Rządzącym opłaca się ponosić skutki uboczne kłamstwa w życiu społecznym, ponieważ utrwała ono i stabilizuje ich władzę.

*Z braku wojny zewnętrznej
istnieje potrzeba stałego
wzniesienia wojen
wewnętrznych, kierowania
agresji aparatu i
zmanipulowanego
społeczeństwa w stronę
przeciwników*

Po czwarte,
oczywistą
konsekwencją
takiego stanu rzeczy
jest postępująca
degradacja moralna
oraz intelektualna
rządzącego aparatu.
Serwilizm,
tchórzostwo,
donosicielstwo to
efekty działania

negatywnego doboru do aparatu. Po piąte, despotyczne formy rządzenia wymagają dla swej stabilności powtarzających się cyklicznie momentów agresji. Z braku wojny zewnętrznej istnieje potrzeba stałego wzniesienia wojen wewnętrznych, kierowania agresji aparatu i zmanipulowanego społeczeństwa w stronę przeciwników arbitralnie wskazanych przez rządzących. Po szóste, to argument szczególnie ważny z perspektywy pracy nad opozycyjnym hasłem samoorganizacji, z monopolistycznego charakteru władzy wynika konieczność ciągłej

pracy nad dezintegracją społeczeństwa, nad rozbijaniem wszelkich przejawów życia społecznego niepowołanych do życia dekretem rządzącego aparatu. Stąd dążenie do upaństwowienia wszelkich form życia społecznego, nieustająca presja „zmierająca do destrukcji wszelkich więzi społecznych spontanicznych na rzecz przymusowych pseudozwiązków (...)”[2].

Po siódme wreszcie, rządzący aparat nie ma żadnej swobody w udzielaniu obywatelom swobód, nawet gdyby chciał to uczynić. Wynika to stąd, iż w momencie jakichkolwiek reform zmierzających w kierunku realnej demokratyzacji zostaną wyzwolone, niewidoczne dotąd, głęboko ukryte pokłady wrogości i utajonych żądań, które mogą doprowadzić do niekontrolowanej eksplozji. Takie są podstawowe przesłanki uzasadniające tezę, że „swoiście socjalistyczna forma niewoli nie może być usunięta częściowo ani zredukowana stopniowymi reformami, lecz wymaga totalnego zniszczenia”[3].

Splot tych wszystkich czynników ma powodować, że jakakolwiek zmiana systemu nie jest możliwa bez totalnego konfliktu. System może albo trwać w niezmięnionej postaci, albo też upaść w wyniku jakiejś historycznej katastrofy. Kołakowski posługuje się tutaj pojęciem przewrotu, nagłej, niekontrolowanej i dramatycznej zmiany ustroju. Wiara w moc obowiązywania tej zero-jedynkowej sytuacji, pozbawionej stanów pośrednich, sytuacji, w której istnieje albo stan pełnej niewoli, albo stan pełnej wolności, łączy w tej perspektywie zarówno zwolenników tradycyjnej lewicy, jak i zwolenników tradycyjnie rozumianego patriotyzmu niepodległościowego.

Pierwsi, jak pisze Kołakowski – pośrednio wskazując na polityczny rewizjonizm lat sześćdziesiątych z Kuroniem i Modzelewskim na czele – mieli nadzieję na rewolucję, na przewrót, w wyniku którego powstałoby społeczeństwo socjalistyczne, realizujące marksistowskie ideały; druga tradycja, silna wśród nastawionej antykomunistycznie, biernej większości społeczeństwa, widziała w takim przewrocie szansę na przejście na zachodnioeuropejski model kapitalizmu[4]. Choć te postawy są ideowo całkowicie różne, ujęte w taki sposób, w jaki czyni to Kołakowski, wyczerpują definicje tradycyjnej lewicy i prawicy, łączy je istotne psychologiczne i programowe założenie: w walce z systemem chodzi o „wszystko albo nic”, ponieważ zaś „wszystko” nie jest możliwe w obliczu potęgi i stabilności systemu, dlatego też pozostaje „nic”: bierność i marazm, poczucie beznadziejności. Pozostaje bierność podszyta bezsilną wrogością.

Kołakowski cały czas sugeruje czytelnikowi, że jego recepty pozostają w zgodzie z lewicowym sposobem myślenia, wykraczając jednocześnie poza polityczny, rewolucyjny aktywizm właściwy dla radykalnej lewicy

Kołakowski odrzuca ten punkt widzenia. Dowodzi, że możliwa jest jednocześnie skuteczna walka i zmiany na lepsze. Wymaga to jednak wykroczenia poza zaklęty wybór „wszystko albo nic”, trwanie systemu albo jego gwałtowne

zniszczenie. Co ciekawe, w sposób dobitniejszy Kołakowski zwraca się tutaj do ludzi lewicy, twierdzenie o niemożności redukowania niewoli stopniowymi reformami i oczekiwania na akt jednorazowego totalnego

zniszczenia nazywa „ideologią leftyzmu”. Podkreśla w tym miejscu m.in. znaczenie świadomości – sztywność danego systemu zależy w części od tego, do jakiego stopnia ludzie żyjący w jego ramach uważają go za niezmienny[5]. Potrzebna jest zatem wola płynąca z nowej świadomości oraz nieuprzedzona analiza rzeczywistości. Kołakowski proponuje w tym miejscu analizę sprzeczności istniejących w „socjalistycznym despotyzmie”. Połączenie woli działania – opartego na nowej świadomości, dostrzegającej nowe pole do działalności w sytuacji postrzeganej dotąd jako beznadziejna – oraz analizy stanowi o sile argumentacji.

Co interesujące, Kołakowski cały czas sugeruje czytelnikowi, że jego recepty pozostają w zgodzie z lewicowym sposobem myślenia, z jego podstawowym rdzeniem, wykraczając jednocześnie poza polityczny, rewolucyjny aktywizm właściwy dla tradycyjnej radykalnej lewicy. Pisze on o „ruchu oporu”, który może wpływać na socjalistyczny despotyzm, oporu, którego celem nie jest już jednak społeczeństwo doskonałe, lecz jakaś inna forma „socjalistycznej organizacji zdolnej do życia i umożliwiającej życie swoim uczestnikom”. Dodaje przy tym: „Stanowisko reformistyczne byłoby absurdalne, gdyby miało się sprowadzać do oczekiwania na dobrą wolę klasy wyzyskującej, filantropię aparatu przemocy lub samoczynne działanie mechanizmu organizacji. Nie jest jednak bynajmniej absurdalne, jeśli pojmować je jako ideę czynnego oporu wyzyskującego przyrodzone sprzeczności systemu”.

Fragment ten ma uderzający wydźwięk – z jednej strony widać w nim świadectwo odrzucenia wiary w mit rewolucji jako aktu totalnej odmiany świata ludzkiego. Z drugiej jednak strony autor cały czas operuje intelektualnym instrumentarium marksistowskim, szczeliną w systemie despotycznym, w której pojawia się możliwość działania, są

jego wewnętrzne sprzeczności. Nowy rodzaj myślenia wyrasta z dawnego, posługuje się minioną formą, aby oferować nową treść. Kołakowski proponuje przekroczenie dychotomii rewolucja – kapitalizm. Skoro politycznie nie jest możliwa rewolucja, to nie jest też możliwa – a w domyśle: także pożądana – restytucja dawnego ustroju. Ruch oporu wobec systemu kieruje się w inną stronę, w stronę nowych form działania i nowych form politycznych i społecznych. Z całą mocą należy podkreślić, iż nie chodzi tutaj o poszukiwanie trzeciej drogi jako świadomy wysiłek poszukiwania alternatywy. Ten nowy kierunek wynika z potrzeby wykroczenia poza istniejące tradycje – zarówno lewicowe, jak i prawicowe, potrzeby znalezienia nowych form aktywności, nowego języka oraz nowego sposobu myślenia. Chodzi tu o uwolnienie się od dawnych dychotomii, o odrzucenie ich jako punktów odniesienia.

*Dzięki reformistom
socjalistycznym i
marksistowskim na Zachodzie
nie wybuchła rewolucja, a jed-
nak wiele z postulatów
rewolucjonistów udało się
zrealizować*

Jednym z podstawowych dążeń Kołakowskiego jest wyzwolenie się z historycznego determinizmu. W dawnym świecie odrzucenie marksizmu oznaczało automatyczne

przejście na pozycje antykomunizmu: jeśli rozwiązaniem nie była rewolucja, to musiało stać się nim powstanie. Kołakowski kwestionuje nieuchronność takiej alternatywy, przywołując przykład Marksa, który ukazywał wpisane w kapitalizm tendencje do nieustającego rozrostu policyjnych form rządzenia, do przeciwstawiania się naciskowi klasy robotniczej. Rewolucja była nieuchronna, ponieważ tylko gwałtowna

przemoc okazywała się w takiej sytuacji skuteczna. Jednak rewolucja nie wybuchła na Zachodzie, nie stało się tak dzięki filantropii burżuazji ani jej moralnej przemianie. Zmiany ustroju kapitalistycznego polegające na stopniowym cywilizowaniu stosunków produkcji i życia społecznego – opisywane przez Marksa jako niemożliwe bez krwawej rewolucji – były rezultatem „wieloletnich walk i konfrontacji, które zmusiły społeczeństwo burżuazyjne do uznania pewnych zasad socjalnej organizacji jako trwałych swych założeń”[6].

Jak sugeruje zatem Kołakowski, dzięki reformistom socjalistycznym i marksistowskim na Zachodzie nie wybuchła rewolucja, a jednak wiele z postulatów rewolucjonistów udało się zrealizować. Nie da się jednak przeprowadzić tutaj prostej analogii z PRL-em, wiadomo bowiem, że „biurokracja socjalistyczna nauczyła się z porażek burżuazji, jak niebezpieczna jest wszelka swoboda zrzeszania się i swoboda informacji”. Opór w tych warunkach jest trudniejszy, bo jeszcze nigdy w dziejach nie doszło do takiej koncentracji władzy jak w systemie komunistycznym. Nie oznacza to jednak, iż opór jest niemożliwy.

Podstawową szansą na skuteczny opór są sprzeczności systemu narastające w okresie postalinowskim. Totalnej koncentracji władzy z okresu stalinowskiego nie dało się utrzymać w nieskończoność. Destalinizacja uruchomiła mechanizmy odśrodkowe, które w ramach systemu działają już samoczynnie. Chodzi o rozpoznanie tych sprzeczności oraz ich wyzyskanie do działania. Pierwsza wewnętrzna sprzeczność systemu to strach aparatu przed społeczeństwem – destalinizacja systemu zapoczątkowała jego postępującą erozję. Aparat sam bał się wodza i jego terroru; odrzucając masowy terror, podał jednak w wątpliwość stabilność własnej władzy; stąd stały lęk przed społeczeństwem[7].

*Despotyzm potrzebuje
ideologicznego uzasadnienia
swej władzy, tymczasem
ideologia stalinowsko-
leninowska jest martwa*

Druga sprzeczność systemu to konflikt pomiędzy zapotrzebowaniem na nową ideologię a

koniecznością trwania przy ideologii stalinowsko-leninowskiej. Despotyzm potrzebuje ideologicznego uzasadnienia swej władzy, tymczasem ideologia stalinowsko-leninowska jest martwa. Stąd znaczenie nacjonalizmu, interesu narodowego lub technokratyzmu czy, jak w Związku Sowieckim, ideologii mocarstwowej. Najważniejsze znaczenie ma jednak sprzeczność pomiędzy „technologicznym i produkcyjnym postępem a systemem władzy politycznej, który ów postęp hamuje”. Jak dodaje Kołakowski, ta sprzeczność „podpada pod klasyczne definicje Marksa odnoszące się do produkcji kapitalistycznej, lecz nigdy nie ujawniła się tak silnie, jak w ustroju, który z założenia miał powstać głównie po to, aby ją usunąć” Rządzący wprowadzili deklarują, że ich celem jest rozwój kraju i poprawa warunków materialnych ludzi, jednak wszystkie cechy ustroju, wszystkie wymienione wcześniej sprzeczności sprawiają, iż nie są oni w stanie spełnić swoich zapowiedzi. Dodatkową sprzecznością jest brak suwerenności narodowej. Stąd wypływa wielka rola inteligencji humanistycznej:

Polska jako całość kulturalna ocalała dzięki tym, którzy tworzyli Komisję Edukacji Narodowej, i tym, którzy kontynuowali jej dzieło, dzięki dziewiętnastowiecznym nauczycielom, pisarzom, historykom, filologom, filozofom, którzy wbrew warunkom

pracowali nad przyrostem dziedzictwa narodowej kultury. (...) Ci, którzy dzisiaj tłumią swobodny rozwój narodowej kultury, są wrogami Polski[8].

Jeśli działanie jest możliwe, jeśli istnieją okoliczności, które przemawiają na jego rzecz, to powstać musi pytanie o nowe formy tegoż działania. Wszystkie dotychczasowe sposoby działania - co sugeruje *implicite* Kołakowski - są przecież niemożliwe. Nie jest możliwa ani rewolucyjna, ani insurekcyjna konspiracja, skazane na przegraną z racji represywnej skuteczności systemu. Kwestią kluczową jest tutaj przekroczenie tradycyjnego rozróżnienia na działania legalne i nielegalne. Konspiracja z istoty swojej jest nielegalna. Reformizm, w takiej postaci, w jakiej funkcjonował na Zachodzie, był „legalny”. Kołakowski pisze: „Jeśli opowiadam się za ideą »reformistyczną«, to nie w tym sensie, bym uważał, że reformizm można zdefiniować jako środki »legalne« w odróżnieniu od »nielegalnych«”[9]. Trzeba odnaleźć inną formułę. Prowadząc typowo marksistowską analizę sprzeczności systemowych, nie kończy jej jednak Kołakowski wnioskiem, jakim kończyli swój *List...* Kuroń i Modzelewski, u niego sprzeczności systemu nie prowadzą do rewolucji. Otwierają raczej pole do działania, które ma przełamać dychotomię legalne – nielegalne. Kołakowski nie udziela jednak odpowiedzi wprost, wskazuje raczej na kierunek myślenia o możliwych formach działania. Wskazuje na przykład na masowość oporu jako najlepszy sposób na przełamanie represyjności systemu. Presja na system powinna być jednocześnie i masowa, i cząstkowa. Kołakowski zdaje się mówić: system to pozór, truchło oparte na przemocy. W takich warunkach rządzący są silni strachem rządzonych. Decydujący jest akt woli, wyzwolenie świadomości spod ograniczeń, jakie nakładają strach i brak wyobraźni.

Kołakowski jest zarazem ciągle wierny idei demokratycznego socjalizmu. Deklaruje:

Prawdopodobnie w warunkach swobody wyboru znaczna większość polskiej klasy robotniczej i inteligencji opowiedziałaby się za socjalizmem, podobnie jak opowiada się za nim niżej podpisany. Za socjalizmem to znaczy za suwerennym organizmem narodowym, który zakłada kontrolę społeczeństwa nad zastosowaniem i rozwojem środków produkcji i rozdziałem dochodu narodowego oraz nad administracyjno-politycznym aparatem, pracującym jako organ społeczeństwa, nie zaś pan mający społeczeństwo „do pomocy”; za organizmem więc, zakładającym swobodę informacji i komunikacji, pluralizm polityczny i wielość form społecznej własności, poszanowanie dla kryteriów prawdy, efektywności i interesu publicznego, swobodę zrzeszeń zawodowych oraz swobodę od samowoli policji politycznej, a także ustawodawstwo karne, którego celem będzie ochrona społeczeństwa przed antyspołecznym zachowaniem, nie zaś czynienie przestępcami wszystkich obywateli, aby móc wszystkich szantażować[10].

Jak dodaje, ruch ku takiej formie społecznej jest możliwy o tyle, o ile społeczeństwo wierzy w jego możliwość. Ci, którzy mogą być inicjatorami nadziei, są zarazem inicjatorami takiego ruchu, ponieważ tym samym urealniają nadzieję. Pozwala to przezwyciężyć bierność, liczenie na cud, na pomoc zewnętrzną, na mechanizm samoregulacji systemu. Polem walki staje się mikroświat każdego człowieka zdolnego do nadziei:

Istotne jest, że środki presji znajdują się pod ręką, są w dyspozycji niemal każdego. Polegają tylko na wyciąganiu konsekwencji z najprostszych przykazań, które zakazują przemilczania świństw, czapkowania przed panem, wyłudzenia jałmużny za pokorę i innych, podobnych zachowań. Z własnej godności czerpiemy prawo, aby stare słowa „wolność”, „sprawiedliwość” i „Polska” móc wypowiadać pełnym głosem[11].

Tekst Kołakowskiego ma przełomowe znaczenie pomimo wyraźnego osadzenia w dawnych lewicowych kategoriach. Nie chodzi tu przy tym o pozytywne wskazanie konkretnych rozwiązań, ale raczej o dokonanie wysiłku przekroczenia tradycji rewizjonizmu, dotychczasowych form działania i myślenia. Tekst Kołakowskiego jest w zaskakującym stopniu pozbawiony elementu analizy rzeczywistości politycznej w jej konkretnym, realnym wymiarze. Nie ma tutaj ani PZPR-u, ani nazwisk rządzących, nie ma Kościoła czy chłopów (z tekstu wynika, że opór to domena klasy robotniczej i inteligencji). Zamiast tego mamy analizę na poziomie ideologicznym, teoretycznym, jej przedmiotem jest dynamika władzy w ramach systemu określanego jako despotyczny socjalizm (nie pada tu określenie „totalitaryzm” ani „system komunistyczny”). Jego przeciwieństwem jest demokratyczny socjalizm, a nie liberalna demokracja.

Jednocześnie jednak opis demokratycznego socjalizmu wyczerpuje cechy uznawane za konstytutywne dla liberalizmu. Socjalizm występuje w roli emocjonalnego ornamentu – socjalistyczny znaczy tu tyle co dobry, sprawiedliwy. Mamy jednak do czynienia z wiarą, iż taki właśnie stosunek do ideału socjalizmu mają nie tylko dawni rewizjoniści w rodzaju Kołakowskiego, lecz większość robotników i

*Socjalizm występuje w roli
emocjonalnego ornamentu –
„socjalistyczny” znaczy tu tyle
co dobry, sprawiedliwy*

inteligentów.
Wykroczenie poza
tradycję lewicy nie
oznacza zatem
całkowitego pozbycia
się emocjonalnego
związku z obietnicą
ładu społecznego i

politycznego choćby mgliście zawierającą się w pojęciu socjalizmu. Inaczej mówiąc, odrzucenie litery marksizmu nie oznacza odrzucenia etosu lewicy. Pojawia się tutaj interesujące napięcie – dawny język analizy sprzeczności narastających w łonie despotycznego socjalizmu ukazuje mechanizm narastającego determinizmu procesu historycznego. Prowadzi to jednak nie tyle do wybuchu, do rewolucji, ile raczej do momentu wolności i triumfu wolnej woli ludzi poddanych despotycznej władzy. Narastające ciśnienie konieczności doprowadza do sytuacji, w której decydującym czynnikiem staje się świadomość ludzi zdolnych do podjęcia oporu.

Wykroczenie poza ortodoksję rewolucyjną jest równoznaczne z zakorzeniem nowej formacji w wielkiej tradycji inteligencji polskiej. Ten fragment rozważań Kołakowskiego współgra z postulatami Cywińskiego – jest to program dla niepokornej inteligencji. Wielka polityczna rewolucja nie będzie polegać na gwałtownym obaleniu systemu w historycznej makroskali, ona dzieje się już teraz, w wymiarze codzienności. Zamiast politycznej apokalipsy Kołakowski proponuje moralną rewolucję w sferze życia codziennego, rewolucję wpływającą z odkrycia siły kryjącej się w pojęciu godności.

Kolejny tekst Kołakowskiego to *Sprawa polska*, opublikowana w paryskiej „Kulturze” w roku 1973[12]. Jest on ważny z dwóch powodów: po pierwsze, zawiera dobitnie sformułowany postulat „życia w godności” jako sposobu uprawiania politycznego oporu wobec systemu; po drugie, proponuje pogłębioną refleksję nad językiem publicznym oraz kulturowym wymiarem trwania narodu. Jeśli w *Tezach o nadziei i beznadziejności* tematem była potrzeba przełamania marazmu w sferze polityki, to w tym tekście właściwą kwestią jest stan kultury narodowej jako obszaru konfrontacji z sowietyzmem rozumianym jako formacja tyleż polityczna, co kulturowa. Dla Kołakowskiego naród to aktywna wspólnota kultury; żyje on o tyle, o ile czuje się aktywnym podmiotem. Zniszczyć zatem naród to sprawić, aby uwierzył on, że z racji własnej bezsily, małoletności czy splotu niekorzystnych okoliczności zewnętrznych musi żyć tak, jak każą mu inni. Stan ducha, w którym osoba pozbawiona wolności zaczyna być przekonana, iż jest to stan trwały, prowadzi do upodlenia.

*Zniszczyć naród to sprawić,
aby uwierzył on, że z racji
własnej bezsily, małoletności
czy splotu niekorzystnych
okoliczności zewnętrznych
musi żyć tak, jak każą mu inni*

*Sprawa polska to
zatem wedle
Kołakowskiego walka
z korozją duchową,
przy czym przez ową
korozję należy
rozumieć
sowietyzację
Polski[13].*

Podstawowe zagrożenie sowietyzacji na początku lat siedemdziesiątych rysuje się nieco inaczej niż w okresie stalinizmu. Wtedy domagano się od ludzi żarliwości, wiary. Teraz system nie stawia już takich żądań – korozja duchowa dokonuje się na poziomie języka i życia codziennego.

Sowietyzacja zbiera swoje największe żniwo tam, gdzie jest rzeczą samo przez się zrozumiałą, iż mowa publiczna nie ma zgoła nic wspólnego z „prawdziwym” życiem, a prawdziwe życie to: błoto na ulicy, kaszanka na talerzu, podanie o mieszkanie, podwyżka, obniżka, jabłka zdrożały, nie dać sobie świni podłożyć, nie ma frajerów, urwać, poderwać, zarwać, wyrwać, podłapać, załapać, kac, lekarstwo, pogrzeb.

W sytuacji gdy życie prawdziwe wyczerpuje się w „powszechnej krzątaninie i powszedniej udręce” w dolnych rejonach rzeczywistości, a w górnych króluje „rytualny frazes pozbawiony semantycznej wartości”, unieruchomieniu ulega wszelka myśl, a sowietyzacja jest spełniona. Podstawowe zadanie to w tej sytuacji odzyskanie mowy publicznej. Kołakowski pisze, że w sytuacji trwałej degradacji mowy publicznej „mowa służyłaby do przekazywania prawdy tylko w prywatnym małym życiu, ta zaś mowa, która jest niezbędnym narzędziem kulturalnej wspólnoty, przestałaby istnieć, wyparta bez reszty przez (...) hałas obrzędowych zaklęć i egzorcyzmów” [14].

W takich warunkach naród traci narzędzie wyrażania swojej samoświadomości, traci poczucie, iż jest podmiotem własnych dziejów, i w konsekwencji, jeśli utraci świadomość podmiotowości, przestaje być podmiotem faktycznie. Ten proces jest podstępny, ponieważ odbywa się niejako mimochodem. W przeciwieństwie do znanych dobrze z przeszłości metod, którymi posługiwało się wschodnie mocarstwo, sowietyzacja nie oznacza z konieczności rusyfikacji. Tym razem wynarodowienie przychodzi niepostrzeżenie. Nie można takiej sowietyzacji po prostu przetrwać, czekając, aż ustanie, tego zagrożenia nie sposób bowiem przeczekać, ponieważ zmienia ono od wewnątrz i trwale zbiorowość, która chciałaby w ten sposób uratować swoją tożsamość.

Nie można też w takich warunkach po prostu przechować kultury narodowej, wyglądając lepszych czasów, bo – jak pisze Kołakowski – kultura narodowa to „nie sztabka złota”. Cały czas kładzie nacisk na konieczność stałego wysiłku na rzecz kultury narodowej: „Przechować ją można tylko jako kulturę żyjącą, a więc tylko w oporze przeciw degradacji mowy publicznej, przeciw redukcji życia do prywatności powszedniej, przeciw próchnieniu wszystkich spontanicznych kryształizacji życia zbiorowego niedekretowanych nakazem”.

Rodzi się pytanie, jak tego dokonać. Kołakowski udziela odpowiedzi krótkiej i zdecydowanej: „żyć w godności”[15]. Nie chodzi tutaj jednak o zwykłą przyzwoitość. Termin „godność” stanowi zapowiedź egzystencjalnego zwrotu – życie w godności to pewna całość zawierająca w domyśle podstawowe wartości takie jak prawda czy wolność. Kołakowski zastrzega, iż nie jest to zatem program wprost polityczny; jest to, jak pisze, tylko „nazwa dla rdzenia, który czyni naród zdolnym do wolności i który, gdy zgnije, odbiera mu do wolności prawo”. Zarazem jednak faktycznie jest to propozycja polityczna, oznacza bowiem świadome rzucenie wyzwania systemowi. Postulat Kołakowskiego, jak wskazuje Jerzy Szacki, był polską wersją fenomenu antypolitycznej polityki[16]. Walka o prawdę, wolność i godność toczona z systemem opartym na kłamstwie, zniewoleniu oraz systematycznym deptaniu ludzkiej godności, choć przedstawiana jako odruch przedpolitycznego buntu etycznego, była w istocie arcypolityczna.

Sam Kołakowski zresztą dopełnia tę myśl, wskazując na polityczny kontekst postulatu obrony i odnowienia kultury narodowej zagrożonej sowietyzacją. Dodaje bowiem, że nie istnieje na razie żaden sposób,

W tak ciężkim położeniu, w jakim znalazł się naród polski, te ważne „skupienia świadomości narodowej” czy też „formy spontanicznej krystalizacji samowiedzy polskiej” trwały

wynalazek ani program, który mógłby zmienić położenie Polaków; gdyby mógł powstać, byłby on dawno i przez wielu napisany. Ważne jest, aby szukać rozwiązań, nie ustawać w wysiłku: „jest istotne, by myśl

polityczna nie obumarła, a w obliczu presji, która ma świadomość narodową uśmiercić, stokroć lepsza jest myśl polityczna fałszywa niż żadna”, bo każde myślenie wyrastające z prawdziwej troski o sprawę polską sprzyja tej sprawie. Kołakowski podkreśla, iż są jeszcze „niewyschłe łożyska, którymi płynie narodowa tradycja” dawnych formacji politycznych: socjalistycznej, endeckiej, katolickiej, do pewnego stopnia także komunistycznej. W tak ciężkim położeniu, w jakim znalazł się naród polski, te ważne „skupienia świadomości narodowej” czy też „formy spontanicznej krystalizacji samowiedzy polskiej” trwały, walcząc z marazmem, desperacją, rezygnacją, zubożeniem. Cały czas jednak Kołakowski podkreśla, że ośrodki te mają nie tyle przechowywać kulturę narodową, ile mają nią być[17].

To wielkie zaproszenie skierowane do lewicy, aby włączyła się w trud podtrzymania ciągłości istnienia narodu i jego kultury, z poszanowaniem także pełnoprawnej obecności w tej pracy innych nurtów ideowych, tradycyjnie postrzeganych raczej jako rywale czy przeciwnicy, opatrzone zostało jednak istotną uwagą na temat osobistego przekonania autora co do aktualności dawnych podziałów.

Przesunięcie działalności publicznej w sferę etyczną, w normalnych warunkach znajdującą się w obszarze poza- czy też przedpolitycznym, rodziło pytanie o stosunek do tradycyjnych reguł rozgraniczania politycznych i ideowych obozów. Czy dawne podziały zostały zniesione i unieważnione w warunkach totalitaryzmu czy też tylko uśpione i zawieszono?

Świadomość wagi tego problemu jest obecna u Kołakowskiego, choć jego stanowisko nie jest w tej sprawie jednoznaczne. Zauważa on bowiem z jednej strony, że „znaczna część konfliktów przeszłości stała się bezprzedmiotowa i że w konfrontacji interesów współczesnych nie możemy na ogół (...) stosować kryteriów podziału na przykład na lewicę i prawicę albo na konserwatyzm i radykalizm, opierając się na historycznej tradycji”, opatrując to stwierdzenie znamienitym komentarzem do swego wcześniejszego zaangażowania w okresie rewizjonizmu: „piszący niniejsze przed wielu laty sam usiłował takie kryteria formułować, było to może stosowne do potrzeb ówczesnych podziałów politycznych, lecz już aktualność straciło”. Z drugiej jednak strony zauważa, iż tradycyjne podziały, wywodzące się jeszcze z XIX wieku, żyją nadal „w podziemiu kultury narodowej” i gotowe są powrócić w chwili jakiegoś gwałtownego kryzysu; proroczo – co widzimy z dzisiejszej perspektywy – dodawał, że wprowadzie sprawy, wokół których rozgorzeją konflikty, nie będą takie same jak dawniej, jednak będą się one układać zapewne w „podobne struktury”[18].

W pierwszym rządzie program życia w godności rozumianego jako walka o kulturę narodową zagrożoną sowietyzacją był zatem wezwaniem do inteligencji. To ona tradycyjnie czuła się odpowiedzialna za sprawę polską. O roli inteligencji traktował tekst *O nas samych* w paryskiej „Kulturze” z roku 1975[19]. Chodziło tutaj o

przewyciężenie własnej bezsilności: „Jest w naszej społeczności inteligencjkiej zrozumiała, ale sprzeczna z doświadczeniem skłonność do depresyjnego poniżania własnych możliwości. A przecież (...) w żadnej chwili naszych zmagają, upadków i wzniesień nie byliśmy nieważnym dodatkiem do innych sił, ale (...) nosicielami słowa, bez którego ludzie i narody skazane są na paraliż”[20]. Póki zatem w narodzie istnieje prawdziwa inteligencja, nawet zagłuszona i zastraszona, despotyczna władza nie może być pewna swego zwycięstwa. W zakończeniu Kołakowski podkreślał: „nie jesteśmy tacy bezsilni, póki nam Słowo potrzebne w głowie tkwi nieustannie”; w pozornie beznadziejnych warunkach trzeba porywać się na to, co z punktu widzenia chłodnego rozumu jest niemożliwe. Tym, co popycha do działania, jest, jak pisze Kołakowski, krew robotników pomordowanych w grudniu 1970, która jeszcze nie obeschła; z takiego nieszczęścia trudno się leczyć, bo „krew bratobójczo przelana przez pokolenia nie schnie”. Dlatego „nie ma dziś różnicy między sprawą robotniczą i inteligencją, a podobnie nie ma dziś różnicy między sprawą narodowej i obywatelskiej swobody”[21].

*Póki w narodzie istnieje
prawdziwa inteligencja, nawet
zagłuszona i zastraszona,
despotyczna władza nie może
być pewna swego zwycięstwa*

Rola, jaką odegrała publicystyka polityczna Kołakowskiego z początku lat siedemdziesiątych, jest trudna do przecenienia.

Kołakowski proponuje nowy język polityki zakorzeniony w etyce („życie w godności”), oparty na przekonaniu o konieczności przekroczenia tradycyjnych podziałów politycznych w kierunku nowego sposobu działania. Proponuje odnowienie narodowej kultury, a poprzez nią – narodowej wspólnoty. Tylko wspólnota żywa, autentycznie

przeżywająca swoją tożsamość, nie tyle przechowująca kulturę narodową, ile wspólnota, która jest kulturą narodową, może oprzeć się sowietyzacji rozumianej jako postępująca erozja fundamentalnych wartości.

Wykraczanie poza tradycyjne podziały ideowe zbiega się jednak z postulatem podjęcia refleksji nad przeszłością, na spoglądanie na nowo na dawne dzieła i dawne autorytety. Kołakowski w inny sposób podejmuje zadanie przedstawione młodej inteligencji przez Cywińskiego, używając Gadamerowskiej frazy, zachęca ją do „rozpoznania się w przekazie tradycji”; zmieniły się warunki polityczne i cywilizacyjne, a jednak zadania polskiego inteligenta nie zmieniły się – ciągle powinien on myśleć i działać z myślą o całości, jaką jest naród pozbawiony niepodległości. Kołakowski – jak trafnie zauważa Marcin Król – nie wdaje się w tych tekstach w jałowe rozważania o historycznie uwarunkowanym pochodzeniu inteligencji jako specyficznej warstwy[22]. Być inteligentem to tyle, co podejmować wyzwanie obrony Słowa. W tym pojęciu zawiera się przekonanie o splocie rozumu i wartości. Prawda i wolność wypływają z tego samego źródła. Stąd tak wielkie znaczenie mowy publicznej, o której pisze Kołakowski. Mowa publiczna w jego rozumieniu to warunek istnienia przestrzeni tego, co polityczne. Sowiecki totalitaryzm znosi polityczność, ponieważ znosi możliwość debaty nad tym, co dobre, a co złe.

W tym sensie jest to apologia nagiej techniki władzy – walki o nią, umiejętności posługiwania się jej instrumentarium. Jednak polityki rozumianej jako publiczna, jawna debata nad celami wspólnoty narodowej w takim ustroju nie ma. Stąd znaczenie inteligencji i prowadzonej przez nią walki, której celem jest odzyskanie języka. Taki jest właściwy sens postulatu życia w godności, dla inteligenta życie w

godności to życie oddane Sprawie Polskiej; oba te człony warunkują możliwość zaistnienia prawdy i wolności. Mowa publiczna pozwala zaistnieć uświadomionej podmiotowości, co stanowi warunek każdego realnego działania w historii. Wobec braku demokratycznych instytucji oraz niepodległego państwa polem starcia z sowyetyzmem staje się obszar codziennego życia. Tutaj trzeba odzyskać godność. Jest to moment o kapitalnym znaczeniu: właściwy nurt historii nie płynie tam, gdzie leży pozór polityki – w partii, w instytucjach, w ich pustych i faszadowych rytuałach – lecz w sytuacjach pozornie codziennych.

*Bohaterowie Kieślowskiego,
Zanussiego, Holland
portretowani byli jako
bohaterowie niepokorni –
często wprost jako
inteligenci niepokorni*

Życie codzienne,
które przeszło
dekadę wcześniej w
perspektywie
heterodoksyjnego,
rewizjonistycznego
marksizmu jawiło się
jako miejsce upadku
z boskiego,

demiurgicznego wymiaru historii zarządzanej przez partię-ruch, teraz na powrót staje się dowartościowane jako obszar konfrontacji z totalitarnym sowieckim zagrożeniem. Kołakowski wyraża tutaj otwarcie przekonanie silnie obecne w niezależnej kulturze lat siedemdziesiątych. Możemy je odnaleźć w poezji Nowej Fali, kinie moralnego niepokoju czy na stronach książki-manifestu pokoleniowego Świat nie przedstawiony Adama Zagajewskiego i Juliana Kornhausera. Wszędzie tam – w wierszach Barańczaka, w filmach Agnieszki Holland, Janusza Kijowskiego, Feliksa Falka, Krzysztofa Kieślowskiego – można odnaleźć przekonanie, iż w najprostszycy, na pozór banalnych sytuacjach życiowych, takich jak zebranie w pracy czy próba teatralna (Aktorzy prowincjonalni Holland),

studencki obóz letni (Barwy ochronne Zanussiego), korytarze prowincjonalnych instytucji kultury (Wodzirej Falka), dochodzi do konfliktów o wartości fundamentalne, o wolność, godność czy prawdę. Zagajewski pisał w roku 1972 w słynnym tekście *Rzeczywistość nie przedstawiona* w powojennej literaturze polskiej:

Jest rzeczywistość ludzi, rzeczy i świadomości, zebrań i kolonii dziecięcych, rzeczywistość podwójnej miary, zakłamania i nadziei, rzeczywistość zebrań partyjnych i meczów piłkarskich, Wyścigu Pokoju i dowcipów politycznych, szpitali i transparentów, śmierci i nowych inwestycji, emerytów i personalnych, domów kultury i bójek na wiejskich weselach, piosenek młodzieżowych i młodych naukowców, bibliotek i budek z piwem. To, co jest, kryje w sobie własne wnętrza pod postacią tragedii i komedii, wolności i zniewolenia, prawdy i kłamstwa, obłudy i odwagi[23].

Nie chodzi tu jednak o wezwanie do małego realizmu pokazującego banalną codzienność, lecz o przekonanie, iż owa na pozór banalna codzienność jest sceną, na której rozgrywają się etyczne dramaty, mające swoją powagę i głębię. Jest pewnym paradoksem, że wezwanie to nie zostało podjęte przez prozę, lecz przez kino polskie za sprawą kina moralnego niepokoju. To właśnie bohaterowie Kieślowskiego, Zanussiego, Holland portretowani byli jako bohaterowie niepokorni – często wprost jako inteligenci niepokorni jak w wypadku postaci z *Barw ochronnych*, *Aktorów prowincjonalnych*, *Kung-fu* czy *Indeksu*, na tle codziennego świata nieprzedstawionego. Walcząc z kłamstwem, broniąc godności, nie toczyli jednak literackich sporów, w istocie walczyli z sowietyzacją tak, jak rozumiał to pojęcie Kołakowski w *Sprawie polskiej*.

To samo dotyczyło młodej poezji pokolenia Marca '68 spod znaku Nowej Fali. Stanisław Barańczak, jeden z najważniejszych twórców tego nurtu, tak charakteryzował w 1975 roku poglądy swej generacji:

Buntowniczy krytycyzm wypływający z jednostkowego punktu widzenia; demokratyzm związany ze skłonnością do dialektycznego rozumowania; empiryzm i konkretyzm jako skutek niechęci do ogólnikowych i mamiących haseł; „pojedynek z Gazetą” na szczeblu języka i stylu myślenia – wszystkie te cechy szczególne poezji „pokolenia 1968” biorą się z jednej cechy zasadniczej; z przekonania, że gwarantem wolności jest prawda, że poezja tylko wtedy może spełnić swoje społeczne zadanie – przede wszystkim zadanie obrony autonomii jednostki i jej prawa do wolności – jeśli umie posługiwać się takim sposobem myślenia i takim językiem, który stosunkowo najmniej podatny będzie na odkształcenie „fałszywej świadomości”, który będzie mógł stosunkowo najbardziej zbliżyć się do obiektywnej prawdy o rzeczywistości społecznej[24].

Fragment książki Dariusza Gawina, *Wielki Zwrot. Ewolucja lewicy i odrodzenie idei społeczeństwa obywatelskiego 1956-1976*, Kraków 2013, s. 310-324, publikujemy za uprzejmą zgodą Wydawnictwa Znak.

[1] Zob. np. M. Król, *Czego nas uczy Leszek Kołakowski*, Warszawa 2010, s. 123-141

[2] L. Kołakowski, *Czy diabeł...*, dz. cyt., s. 289.

[3] Tamże.

[4] Tamże, s. 286.

[5] Tamże, s. 290.

[6] Tamże.

[7] Tamże, s. 291.

[8] Tamże, s. 295.

[9] Tamże.

[10] Tamże, s. 297.

[11] Tamże, s. 299.

[12] Tamże, s. 300-308.

[13] Tamże, s. 302.

[14] Tamże.

[15] Tamże, s. 303.

[16] Zob. J. Szacki, *Liberalizm po komunizmie*, Kraków 1994, s. 95.

[17] L. Kołakowski, *Czy diabeł...*, dz. cyt., s. 304.

[18] Tamże, s. 307.

[19] Tamże, s. 307-317.

[20] Tamże, s. 314.

[21] Tamże, s. 316.

[22] M. Król, *Czego nas uczy...*, dz. cyt., s. 139.

[23] A. Zagajewski, *Rzeczywistość nie przedstawiona w powojennej literaturze polskiej*, [w:] J. Kornhauser, A. Zagajewski, *Świat nie przedstawiony*, Kraków 1974, s. 43.

[24] S. Barańczak, *Etyka i polityka*, Kraków 2009, s. 302.