

Dysydencka krytyka społeczna w okresie transformacji: przypadek *homo sovieticus*

Co najmniej od czasu zwrotu kulturowego przedmiotem powszechnej analizy są wielkoskalowe przeobrażenia społeczne i polityczne oraz wpływ, jaki wywierają one na przełomowe zmiany w domenie znaczeń społecznych, idei i symboli. Szczególną uwagę historyków i antropologów przyciąga sposób, w jaki okresy rewolucji znajdują swój wyraz w udratyzowanych wydarzeniach, takich jak festiwale i święta kreujące postaci nowych patronów, kalendarze i – co szczególnie ważne – nowe słowniki życia publicznego, tym samym ustanawiając nowe wzorce symboliczne dla społeczeństwa w okresie transformacji¹.

Chociaż „społeczeństwo w procesie tworzenia się na nowo”² w sferze symbolicznej ma niewątpliwie charakter spektakularnego widowiska, to zmiany pojęciowe mogą też mieć inny, bardziej spokojny przebieg. Transformacje nie zawsze opierają się na nowych ideach, świętach i postaciach symbolicznych, które z impetem wdzierają się w bieg historii. Niektóre stare, lecz istotne pojęcia nie odchodzą w zapomnienie, ale w warunkach rewolucyjnych stają się nośnikami innych, często znacząco odbiegających od tradycji znaczeń i zastosowań. Jak stwierdził Reinhart Koselleck:

Z punktu widzenia czasu społeczne i polityczne pojęcia można podzielić na trzy grupy. Pierwszą stanowią tradycyjne idee, takie jak arystotelesowska myśl konstytucyjna, których treść przetrwała upływ czasu i nawet we współczesnych warunkach zachowała empiryczną zasadność. Drugą grupę tworzą pojęcia, których treść zmieniła się tak znacząco, że chociaż zachowały swoją powierzchowną skorupę w postaci słowa, to ich współczesna definicja jest zupełnie nietożsama z oryginalnym znaczeniem, istniejącym jedynie w pojęciu

¹ Wśród klasycznych pozycji dotyczących tej problematyki warto wymienić: M. Ozouf, *Festivals and the French Revolution*, Harvard UP 1999; *The New Cultural History*, red. L. Hunt, University of California Press, Berkeley 1989. W odniesieniu do Solidarności zob. J. Kubik, *The Power of Symbols against the Symbols of Power*, Penn State University Press 1994.

² L. Hunt w Przedmowie do M. Ozouf, *op. cit.*, s. IX.

historycznym. Trzecią grupę stanowią tworzone cyklicznie neologizmy, stanowiące odpowiedź na konkretne społeczne i polityczne okoliczności i mające na celu zarejestrowanie lub nawet wywołanie ich nowatorskiego charakteru³.

Pojęcia z każdej z tych grup opierają się na podobnym założeniu epistemologicznym, tożsamym dla wielu intelektualnych i kulturalnych ujęć historii. Według Kosellecka „nic nie może wydarzyć się historycznie, jeżeli nie zostanie zrozumiane pojęciowo”⁴. Jednak jeżeli sieć konceptualna „ustanawia szczególny horyzont potencjalnych doświadczeń i wyobraźalnych teorii”⁵, to czy przy kształtowaniu myśli i działań politycznych ma znaczenie, do jakiej grupy należy dane pojęcie? Szczególnie interesująca wydaje się druga grupa, a to ze względu na jej potencjał zawarcia w sobie zmian pojęciowych, nawet tych znacznych, przy jednoczesnym zachowaniu uspokajającego wrażenia ciągłości.

To właśnie ten drugi rodzaj zmian pojęciowych uważam za charakterystyczny dla przemian roku 1989. „Aksamitna rewolucja” (Michnik) prowadząca do ustanowienia demokracji wolnorynkowej w Europie Wschodniej zaślęnęła przez brak punktu kulminacyjnego i rewolucyjnego udratyzowania procesów politycznych. Na pozór charakteryzowała ją też wyjątkowa trwałość dotychczasowych pojęć. Stworzony przez Timothy’ego Gartona Asha termin „re(f)olucja” nie tylko odzwierciedlał umiejętność samoograniczenia się nowych władz tworzonych przez uprzednich ludzi bez władzy, ale stanowił też potwierdzenie ogólnej konstatacji, według której „czas nowych idei przeminął”⁶. Przemawiając z okazji dziesiątej rocznicy rewolucji 1989 roku, Ash wyraził opinię, którą dzieliło wtedy wielu wybitnych intelektualistów, takich jak Ralph Dahrendorf, Jurgen Habermas albo François Furet⁷:

Nie udało mi się jeszcze odnaleźć w rewolucji 1989 roku wielkich, przełomowych idei, które można by porównać z hasłem „*liberté, égalité, fraternité*” z 1789 roku albo sloganem „cała władza w ręce rad” i ideą stworzenia nieba na ziemi w postaci komunistycznej utopii. W 1989 roku nie pojawił się żaden nowatorski projekt przemiany społeczeństwa. Transformacja opierała się w zasadzie na ideach, które istniały już w innych częściach Europy⁸.

³ R. Koselleck, *Begriffsgeschichte and Social History*, w: *Futures Past: On the Semantics of Historical Time*, Columbia University Press, New York 2004, s. 83.

⁴ *Ibidem*, s. 86.

⁵ *Ibidem*.

⁶ T.G. Ash, *The Magic Lantern: The Revolution of '89 Witnessed in Warsaw, Budapest, Berlin, and Prague*, Vintage Books, New York 1993, s. 154.

⁷ R. Dahrendorf, *Reflections on the Revolution in Europe: In a Letter Intended to Have Been Sent to a Gentleman in Warsaw*, 1990, Chatto & Windus, London 1990; J. Habermas, *What Does Socialism Mean Today? The Rectifying Revolution and the Need for New Thinking on the Left*, „New Left Review”, 1/183 (1990). F. Furet cyt. w: R. Dahrendorf, *op. cit.*, s. 27.

⁸ T.G. Ash, *Conclusions*, w: *Between Past and Future: The Revolutions of 1989 and Their Aftermath*, red. S. Antohi, V. Tismaneanu, CEU Press, Budapest 2000, s. 397.

Istotnie, kluczowe słowa dominujące w klimacie intelektualnym opozycyjnego zestawu pojęć – takie jak demokracja, prawa człowieka, społeczeństwo obywatelskie, powrót do Europy czy *homo sovieticus* – pozornie zachowały swój niezmienny charakter na późniejszych etapach transformacji. Tworzą one obraz, w którym dysydenci uzyskali wszystko, o co walczyli, a ich heroiczne działania legitymizują wprowadzane zmiany. Jednak przy bliższej analizie okazuje się, że chociaż stare słowa wciąż używane są w nowych czasach, to jednak ich znaczenie i sposób użycia przeszły radykalną zmianę, która stawia pod znakiem zapytania ich ciągłość pojęciową.

Niniejszy artykuł wpisuje się w dziedzinę badań historii intelektualnej i skupia się na politycznej semantyce pojęcia *homo sovieticus* w użyciu dysydentów z Europy Środkowej u progu przemian 1989 roku⁹. Wyrażenie to wykorzystuję jako synekdochę całej rodziny pojęć – w tym chociażby stworzonej przez Václava Havla figury kierownika sklepu warzywnego – które opozycjoniści w podobny sposób wykorzystywali do krytyki społecznej. W tym szerszym rozumieniu, obejmującym całe pole znaczeń, *homo sovieticus* odnosi się do argumentów utożsamiających kulturę posttotalitarną z ograniczeniem działań politycznych, z formą zniewolenia uniemożliwiającą przemianę człowieka z podmiotu socjalistycznego w obywatela *polis równoległego*. W zakresie, w którym polityczny język dysydentów stanowił polityczny język ery posttotalitarnej, pojęcie to stanowiło zasadnicze narzędzie retoryczne wykorzystywane przy tworzeniu opozycyjnej tożsamości, a także siłę napędową mobilizacji obywatelskiej. Jego wyjątkowa przeprawa przez barierę roku 1989 pozwala nam lepiej zrozumieć zmianę pojęciową towarzyszącą społecznym i politycznym przemianom w regionie i spojrzeć z innej perspektywy na doświadczenie totalitaryzmu w Europie Środkowej i Wschodniej.

Krytyka dysydencka w kulturze politycznej późnego socjalizmu

Twórcą terminu *homo sovieticus* jest Aleksandr Zinowjew, autor powieści o tym samym tytule¹⁰, wyśmiewającej komunistyczną ambicję stworzenia Nowego Człowieka. Według Zinowjewa realny człowiek socjalistyczny nie posiadał żadnej z cnót uznawanych za przystające aktywistom socjalistycznego

⁹ Artykuł stanowi rozszerzenie moich wcześniejszych rozważań na temat semantyki totalitaryzmu, zob. *Totalitarianism and the Limits of Polish Dissident Political Thought: Late socialism and after*, w: *Thinking through Transition: Liberal Democracy, Authoritarian Pasts and Intellectual History in East Central Europe after 1989*, red. M. Kopeček, P. Wciślik, CEU Press, Budapest 2015, s. 73–107.

¹⁰ A. Zinoyev, *Homo Sovieticus*, Atlantic Monthly Press, Boston 1982.

ustroju: był zepsuty moralnie, leniwy i pasywny w strefie publicznej, nie mówiąc już o łupieżczym podejściu do wspólnej lub uspołecznionej własności.

W swoim wpływowym artykule analizującym pojęcie totalitaryzmu w przededniu roku 1989 Jacques Rupnik uznał ten termin za charakterystyczną emanację późnego okresu radzieckiego, odróżniającą go od rzeczywistości krajów Europy Środkowej¹¹. Zinowjew opisywał *homo sovieticus* w kontekście Związku Radzieckiego, gdzie istotnie brakowało przejawów prężnego rozwoju niezależnego społeczeństwa, kultury i gospodarki. Były to relatywnie słuszne konkluzje politologa obserwującego sytuację z zewnątrz, ale z wewnętrznej perspektywy środowiska dysydentów w Europie Środkowej bilans obywatelskich cnót i przywar był dużo bardziej asymetryczny.

Dysydencka krytyka społecznych ograniczeń działalności politycznej, które grupują w kategorii *homo sovieticus*, zawiera w sobie całą rodzinę pojęć pojawiających się w opozycyjnej analizie wpływu socjalistycznego *padeia* na moralność, pamięć, kulturę i gospodarkę, przy czym oś analizy poszczególnych badaczy mogą stanowić różne dziedziny z opisanego powyżej zestawu. Niezależnie od podejścia, ich krytyka społeczna ma jednak wspólny cel, którym jest zbadać ograniczenia i możliwości anty-polityki dysydenckiej. W tym kontekście można uważać *homo sovieticus* za nieostre przeciwieństwo innego ważnego pojęcia ze słownika dysydentów, to jest *społeczeństwa obywatelskiego*.

W myśli społecznej i politycznej można wyróżnić dwa szeroko pojęte sposoby postrzegania kulturowych i społecznych uwarunkowań działań politycznych, stanowiące podstawę dla odmiennych form krytyki kultury politycznej. Postrzegane jako przeciwne ekstrema skali, oba paradygmaty różnią się znacznie w swoich założeniach dotyczących plastyczności kultury i podmiotowości politycznej¹². Według pierwszej interpretacji kultura polityczna formuje się na podstawie cech rzeczywiście posiadanych przez grupę lub jej przypisywanych, wykształconych w historycznym „długim trwaniu”, mających odbicie w mentalności członków grupy i decydujących o ich zachowaniu i działaniu w strefie publicznej. Perspektywa ta, wskazująca mentalność jako główne ograniczenie działań politycznych, ma utartą tradycję w myśli społecznej, w której funkcjonuje co najmniej od czasów Maxa Webera; Gabriel Almond, jeden z przodujących przedstawicieli tego paradygmatu, wskazuje na jego źródła w klasycznych tekstach epoki

¹¹ J. Rupnik, *Totalitarianism Revisited*, w: *Civil Society and the State*, Verso, New York-London 1988, red. J. Keane, s. 274.

¹² Rozróżnienie to odpowiada w dużym stopniu podziałowi na paradygmaty „kultury-jako-ograniczenia” i „kultury-jako-zasobu”, opisanemu przez Myrona Aronoffa i Jana Kubika. Należy podkreślić, że także ten podział pozwala na budowanie (krytycznych) teorii kulturowych ograniczeń działań politycznych, z czym z pewnością zgodziliby się jego autorzy. Zob. M. Aronoff, J. Kubik, *Beyond Political Culture*, w: *Anthropology and Political Science: A Convergent Approach*, Berghahn Books, Oxford 2013, s. 106–142.

antyku¹³. Istotą przeciwnego bieguna jest postrzeganie kultury politycznej jako zestawu politycznych języków i symboli, produkujących skrypty kulturowe i scenariusze dla aktorów społecznych, którzy korzystają z nich z pewną dozą kreatywności i wybiórczości. Ograniczenia są w tym przypadku zależne od indywidualnego stopnia przedsiębiorczości z jednej strony i kontekstu społecznego i politycznego z drugiej. Te dwa czynniki decydują, które skrypty i scenariusze są dominujące i jaką mają siłę. Początków kontekstowego pojmowania uwarunkowań działań politycznych można szukać w rozważaniach Antonia Gramsciego na temat hegemonii, które okazały się fundamentalne dla zwrotu kulturowego w naukach społecznych¹⁴.

Dysydencka krytyka kultury politycznej jest wymierzona w inne cele i ma inne zastosowanie w zależności od tego, któremu paradygmatowi jest bliższa. Z jednej strony mamy *społeczną krytykę mentalności*, wyznaniowy gatunek mowy publicznej, który pozwala zdefiniować konstytutywnego Innego w odniesieniu do własnej tożsamości politycznej, ale wydaje się skazany na porażkę w przypadku opozycyjnej kontrmobilizacji jako pozbawiony narzędzi inżynierii społecznej na dużą skalę i odrzucający konieczną przemoc. Alternatywę stanowi *społeczna krytyka współudziału* w utrzymywaniu hegemonii państwowej ideologii socjalistycznej, tj. krytyka wyborów moralnych dokonywanych w konkretnych okolicznościach przez ludzi, którzy zachowują jednak wystarczająco dużo zdrowego osądu, by w innych warunkach podjąć inną decyzję. W takiej perspektywie traktowanie idei Zinowjewa jako synekdochy dysydenckiej krytyki efektów późnego socjalizmu jest mylące. Zinowjew uważał *homosos* za przykład niezamierzonych konsekwencji eksperymentu, który w jego oczach odniósł ogólny sukces. Sowietom istotnie udało się stworzyć Nowego Człowieka, którego system zasad moralnych przejawiał się w zachowaniach odróżniających go od *homo occidentalis*. Chociaż dysydenci z Europy Środkowej zarzucali swoim współobywatelom, że przyczyniają się do umacniania oficjalnej kultury politycznej i legitymizują reżim, to nigdy nie posuwali się oni do stwierdzenia, że postawę tę można postrzegać jako odrębną, ściśle określoną formę mentalności – konstatacja taka byłaby dużą przeszkodą dla ich działalności. Oczywiście w Europie Środkowej doby późnego socjalizmu wskazać można było wiele problemów dotyczących etyki pracy czy podejścia do wspólnej własności. Nie na tym jednak skupiała się krytyka społeczna zawarta w kanonicznych tekstach opozycji. Problematyka ta była w nich właściwie nieobecna. Dysydenci doszukiwali się ograniczeń działań obywatelskich w przestrzeni kultury politycznej, rozumianej przede wszystkim

¹³ G.A. Almond, *The Intellectual History of the Civic Culture Concept*, w: *The Civic Culture Revisited*, red. G.A. Almond, S. Verba, Sage, Newbury Park 1989, s. 1–36.

¹⁴ D. Laitin, *Culture and Hegemony*, University of Chicago Press, Chicago 1986.

jako instytucjonalny i dyskursywny wymiar życia publicznego, a nie w przestrzeni wykształconych z biegiem czasu sposobów myślenia. W tym ujęciu *homo sovieticus* może być jednocześnie pełnoprawnym członkiem zachodniej cywilizacji konsumpcyjnej. Co ciekawe, *homosos* Zinowjewa i środkowo-europejski kierownik sklepu warzywnego zaczynają przypominać siebie dopiero w trakcie transformacji.

Śladowe podobieństwo dysydenckiej krytyki społecznej do *Zniewolonego umysłu* (1953) Miłosza, podążającego pozornie bliźniaczym tropem, jest samo w sobie znakiem czasu późnego socjalizmu. Rozliczając doświadczenie stalinizmu, Miłosz skupiał się na wsparciu, jakiego wybitni intelektualiści udzielili tak zwanej Nowej Wierze, a które wyjaśniał za pomocą koncepcji zaangażowania ideologicznego, „ukąszenia heglowskiego” utożsamiającego działania państwa komunistycznego z logiką historii. Choćby przyjmowały charakter terroru, działania te realizowały założenia uniwersalnego znaczenia, ignorując jednostkowe cierpienie, niezależnie od jego wymiaru. Miłosz opisywał też Ketmana, zakamuflowaną formę przyzwolenia ideologicznego, łączącą wewnętrzny opór z zewnętrznym wyrażaniem lojalności. Jak okaże się w dalszej części niniejszego artykułu, w dobie późnego socjalizmu pojęcie „ukąszenia heglowskiego” zostało pozbawione sensu, gdyż nikt, w szczególności tuż oficjalnej doktryny, nie brał na poważnie idei w rodzaju logiki historii, nie mówiąc już o postrzeganiu społeczeństw typu radzieckiego jako jej ucieleśnienia, a marksizmu-leninizmu jako ich oficjalnego skryptu. Publiczna hipokryzja i konformizm – odpowiadające miłoszowskiemu Ketmanowi – pozostały celami dysydenckiej krytyki społecznej, ale zaczęły być przypisywane całemu społeczeństwu, a nie jedynie intelektualistom w sferze publicznej. Co najważniejsze, krytykowana przez opozycjonistów hipokryzja nie łączyła się już z ideologiczną indoktrynacją, ale stanowiła bardziej rozproszoną formę współdziałania, powiązaną raczej z ogólnym zepsuciem wartości publicznych w kulturze posttotalitarnej.

Polityczna kultura współdziałania

Zacznijmy od Václava Havla, twórcy postaci *kierownika sklepu warzywnego*, która stała się równie kultowa, co *homo sovieticus* Zinowjewa. Czechosłowacja w dobie normalizacji, najpełniej przedstawiona we wcześniejszym otwartym liście Havla do Gustáva Husáka, jest krajem pełnym strachu, serwilizmu i obojętności. Według Havla egzystencjalna presja wywierana na jednostkę przez system przestała opierać się na wywoływaniu strachu przed czymś konkretnym i nieuniknionym (na przykład torturami albo egzekucją). Zastąpiła ją rozproszona forma niepewności wynikającej z poczucia, że w reżimie pozwalającym na tak mało odwagi obywatelskiej każdy ma coś do stracenia,

co dodatkowo podbijało przekonanie o wszechobecności nadzoru tajnej policji. Co istotne, według Havla posttotalitaryzm przestał interesować się inżynierią ludzkich umysłów i dusz, nie oczekiwał też od swoich poddanych rewolucyjnego fanatyzmu. Wręcz przeciwnie, jak pisał Havel, „mało kiedy w ostatnich latach reżim tak słabo interesował się rzeczywistymi poglądami na zewnątrz lojalnych obywateli oraz szczerością ich wystąpień – wystarczy zauważyć np., że słuchając tych różnych samokrytyk i kajań nikt właściwie nie troszczy się o to, czy ich autorzy są szczerzy, czy też mają na względzie jedynie jakąś korzyść”¹⁵. Stąd też upodobanie reżimu do karierowiczów bez skrupułów. Ci, którzy nie byli motywowani prywatnym interesem lub strachem, z rezygnacją uczestniczyli w rytuale życia publicznego późnego socjalizmu, jednocześnie samorealizując się w strefie prywatnej.

Mimo to posttotalitarna kultura polityczna nadal wymagała publicznych deklaracji wierności oficjalnej doktrynie wbrew rozsądkowi. Im bardziej człowiek czuł się zmuszony do uczestnictwa w kamuflowaniu niskich fundamentów władzy poprzez „skonwencjonalizowany system rytuałów”¹⁶, który zastąpił wzniosłą niegdyś ideologię socjalistyczną, tym bardziej czuł się on ograniczony w możliwości podejmowania nieusankcjonowanych działań politycznych. Kiedy członkowie społeczeństwa postępują wbrew *osobistemu* kręgosłupowi moralnemu w strefie publicznej, dużo trudniej im zachować cnoty *obywatelskie*, a często staje się to wręcz niemożliwe.

Człowiek nie musi wierzyć we wszystkie te mistyfikacje. Musi jednak zachowywać się tak, jakby w nie wierzył, albo choćby milcząco je tolerować lub przynajmniej żyć w zgodzie z tymi, którzy się nimi posługują. Już z tej choćby racji musi *żyć w kłamstwie*. Nie musi aprobować kłamstwa. Wystarczy, że zaaprobował życie z nim i w nim. Już przez to samo bowiem zatwierdza system, realizuje go, robi, *jest nim*¹⁷.

Innymi słowy, kultura polityczna późnego socjalizmu była kulturą współudziału. Legitymizacja reżimów posttotalitarnych opierała się na wspólnym woalowaniu jej niskich fundamentów („system presji egzystencjalnej”). Współudział – czy też opisane przez Havla „życie w kłamstwie” – leżał u źródeł przyzwolenia na sprawowanie władzy przez komunistyczny system.

Medium przenoszącym polityczną kulturę współudziału była według Havla ideologia.

Znak [„Proletariusze wszystkich krajów, łączcie się!”, umieszczony między cebulami a marchwią] pomaga więc ukryć przed [kierownikiem sklepu warzywnego] „niskie” pobudki jego posłuszeństwa, a tym samym też „niskie” fundamenty władzy. Kryje je za fasadą „wzniosłego”. Tym czymś „wzniosłym” jest ideologia¹⁸.

¹⁵ V. Havel, *List do Husaka*, w: *Eseje polityczne*, „Krağ”, Warszawa 1984, s. 8.

¹⁶ *Ibidem*, s. 11.

¹⁷ V. Havel, *Sila bezsilnych*, Veto Verlag, Berlin 1987, s. 19.

¹⁸ *Ibidem*, s. 17.

Havel nie bez powodu obrał warzywniak za scenografię swojego eseju. Uważał on ideologię za fenomen o dużo szerszym zasięgu niż oficjalny, skostniały dogmat marksizmu-leninizmu. Była ona według niego całym zrytualizowanym systemem komunikacji, obejmującym i łączącym w sobie wszystkie domeny życia społecznego: miejsce pracy, sądy i wydarzenia publiczne¹⁹. We wszystkich tych dziedzinach ideologia miała na celu jednocześnie obnażyć i ukryć niskie fundamenty dominacji politycznej, a więc ujawnić prawdziwą naturę przyzwolenia dawanego władzy przez rządzących, gdzie reżim wymuszał na jednostkach posłuszeństwo, a jednocześnie nakazywał im udawać, że wyrażają zgodę dobrowolnie. Chociaż ludzie istotnie zachowywali posłuszeństwo, to ideologia stanowiła dla nich alibi, nadając procesowi „samototalizmu” społeczeństwa aurę oczywistości i nieodzowności²⁰.

Leszek Kołakowski bardzo podobnie rozumiał sowietyzację. W piśmie na uchodźctwie eseju z 1974 roku opisywał ją jako coś odrębnego od indoktrynacji ideologicznej (a także rusyfikacji). Była ona dla niego degradacją mowy publicznej.

Jeśli życie prawdziwe wyczerpuje się w powszedniej krzątaninie i powszedniej udręce, a rytualny frazes pozbawiony semantycznej wartości unieruchamia i zastępuje myśl wszelką i jeśli nikt się już temu nie dziwi, sowietyzacja jest spełniona. [...] Degradacja mowy publicznej, gdyby przyjęta została jako trwały składnik życia i gdyby udała się całkiem, oznaczałaby śmierć każdej zbiorowości, również zbiorowości narodowej i byłoby tak nawet wtedy, gdyby mowa życia codziennego przechowała swój autentyzm. Wówczas bowiem mowa służyłaby przekazywaniu prawdy tylko w prywatce małego życia, ta zaś mowa, która jest niezbędnym narzędziem kulturalnej wspólnoty, przestałaby istnieć, wyparta bez reszty przez co dzień inny, a zawsze trupio sztywny hałas obrzędowych zaklęć i egzorcyzmów. Naród straciłby narzędzie, w którym wypowiada zbiorową swoją świadomość, utraciłby przez to poczucie, że sam jest podmiotem stających się dziejów własnych, czyli – co na jedno wychodzi – przestałby być tym podmiotem faktycznie²¹.

U podstaw przemyśleń zarówno Kołakowskiego, jak i Havla leżało założenie, że polityczna kultura współudziału przejawiała się w komunikacji publicznej, a jej głównym nośnikiem było przystosowanie do semiotycznego aparatu życia publicznego w późnym socjalizmie. Dlatego też dysydencka krytyka społeczna powinna być wycelowana nie tylko w konkretne punkty oficjalnej doktryny i propagandowe kłamstwa, ale też w ideologiczne zepsucie języka publicznego jako czynnik znacznie ograniczający możliwość prowadzenia sensownej debaty. Znowu pojawia się wniosek, że wpływ politycznej kultury współudziału widać było na poziomie komunikacji w strefie publicznej,

¹⁹ *Ibidem*, s. 19–20.

²⁰ *Ibidem*, s. 24–25.

²¹ L. Kołakowski, *Sprawa polska*, w: *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*, Aneks, Londyn 1984 [przedruk z „Kultura” (Paryż), 4 (1973)], s. 302–303.

a nie indywidualnych sumień. Z tego powodu, omawiając skierowane do rodaków w niewoli apele emigrantów o „ochronę kultury narodowej”, Kołakowski stwierdził, że z poprawnej diagnozy dymorfizmu życia prywatnego i publicznego zostały wyciągnięte błędne wnioski. Jednostki mogły w głębi serca kultywować wiele nieusankcjonowanych przez władzę zjawisk, ale kultura narodowa nie mogła przetrwać w głębi serca.

* * *

Zniewolenie obywatelskie, które Havel przypisywał posttotalitarnej kulturze politycznej, nie było odrębnym systemem zasad moralnych odróżniającym *homo sovieticus* od *homo occidentalis*. Według Havla ludzie ze Wschodu i z Zachodu dzielili te same podstawy moralne i byli równie niechętni do przekładania ich na aktywne poświęcenie na rzecz cnót obywatelskich – prawdy, wolności i godności, poddając się materialistycznym pokusom współczesnej cywilizacji. Jak podkreślał:

Blok ten bowiem od dawna nie stanowi enklawy izolowanej od reszty rozwiniętego cywilizacyjnie świata i uodpornionej na zachodzące w nim procesy; przeciwnie, jest integralnym składnikiem, dzielącym i współtworzącym jego globalne losy. Konkretnie oznacza to, że w naszym społeczeństwie nieuniknienie utrwała się (a wieloletnie współistnienie ze światem zachodnim tendencję tę przyśpiesza) w istocie ta sama hierarchia wartości życiowych, co w rozwiniętych krajach zachodnich – a więc *de facto* mamy tu do czynienia jedynie z inną postacią społeczeństwa konsumpcyjnego i industrialnego, z wszystkimi konsekwencjami społecznymi i duchowymi, jakie pociąga to za sobą. Nie dostrzegając tego, nie można należycie zrozumieć charakteru władzy w naszym systemie²².

W tym rozumieniu socjalistyczny świat był dla Havla prawdziwym „drugim światem”, bardziej obskurną wersją pierwszego, ale na pewno nie odrębnym wszechświatem kulturowym i moralnym. Mieszkańcy obu światów niechętnie poświęcali materialne wygody na rzecz integralności moralnej. Havel z niesmakiem stwierdzał, że późny socjalizm jest „karykaturalnie zniekształconym obrazem życia współczesnego w ogóle”²³, zwłaszcza że to, co mieli do stracenia obywatele drugiego świata, było drobnostką w porównaniu z tym, co oferował rynek świata pierwszego. „Historyczne spotkanie dyktatury i społeczeństwa konsumpcyjnego” na Wschodzie ujawniało Zachodowi „nieostrzegany [sic] przezeń kierunek, w którym zmierza”²⁴. Podczas gdy na Wschodzie bezradność względem „globalnego «samoruchu» cywilizacji technicznej”²⁵ stawała się oczywista wobec dominującej formy rządów, zachodnie demokracje parlamentarne, z władzą sprawowaną przez

²² V. Havel, *Sila bezsilnych*, s. 14–15.

²³ *Ibidem*, s. 26.

²⁴ *Ibidem*, s. 27.

²⁵ *Ibidem*, s. 78.

zdepersonalizowane masowe aparaty partyjne, nie miały wiele do zaoferowania w drodze odkupienia²⁶.

Można z tego wywnioskować, że *homo sovieticus* w rozumieniu dysydentów dzielił wiele cech z *homo oeconomicus*. Opozycjoniści musieli przyznać, że obywatelom późnego socjalizmu, zorientowanym na przedsiębiorczość i wartości materialistyczne, coraz łatwiej było uzyskać pewną dozę dobrobytu, ale nie podobało im się, że w jego imię poświęcane są wartości moralne i cnoty obywatelskie.

Dlatego też dysydent obserwujący wykluwającą się socjalistyczną klasę średnią zobaczyłby zapewne to samo, co Adam Michnik widział w Polsce lat siedemdziesiątych:

Była to właściwie epoka dziwna i łajdacka. Była to epoka pośpiechu w dorabianiu się, eksplozji blokowanych przez lata aspiracji materialnych, za których realizację płacono teraz moralnym konformizmem i całkowitą depolityzacją. Wartości niszczały. [...] Partia opłacała podwyżkę płac zachodnimi kredytami. Jednak tym podwyżkom – czego nie chciano zauważyć – towarzyszyła akcja konsekwentnego wyniszczania przywódców grudniowych strajków. Liberalna polityka paszportowa umożliwiała wyjazdy na „saksy”. Pojawiła się na rynku coca-cola. Telewizja emitowała zachodnie filmy, a lokale rozrywkowe kusily strip-teasem. Korupcja osiągała z wolna swoje apogeum, a cenzura stopniowo dławila każdy objaw samodzielnej myśli²⁷.

Havel także nie krył, że mierziło go redukovanie życia do pogoni za dobrami konsumenckimi, aktywnie promowane przez władze i przedstawiane jako modelowa postawa w reżimie głoszącym wszem i wobec (z każdego kąta i każdego straganu) zwycięstwo nad alienacją człowieka. Uważał on, że transformacja *homo sovieticus* w *homo oeconomicus* leżała w najlepszym interesie elity rządzącej.

Tak więc uwagę społeczeństwa – po to, by łatwiej było nad nim panować – świadomie odciąga się od niego samego, tzn. od spraw społecznych; przytwierdzenie całej uwagi człowieka do podłogi zainteresowań czysto konsumpcyjnych ma uniemożliwić mu dostrzeżenie, jak rośnie skala gwałtu zadawanego mu na płaszczyźnie duchowej, politycznej i moralnej; zredukowanie go do jednowymiarowego wyznawcy ideałów wczesnego społeczeństwa konsumpcyjnego ma go przekształcić w materiał podatny na kompleksową manipulację [...]²⁸.

Podobny związek między *homo sovieticus* a *homo oeconomicus* zauważył János Kis w swojej analizie kadaryzmu. Opisywał go jako system oparty

²⁶ W swoich esejach z lat 70. Kuroń sceptycznie podchodził do kwestii, czy demokracja parlamentarna powinna być celem transformacji z komunizmu (jeżeli taka miałaby zajść), zob. J. Kuroń, *Myśli o programie działania*, w: *Opozycja. Pisma polityczne 1969–1989*, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2010, red. M. Sutowski, M. Kropiwnicki, S. Liszka, s. 84; *Notatki o samorządzie*, w: *ibidem*, s. 98; *W stronę demokracji*, w: *ibidem*, s. 153–195.

²⁷ A. Michnik, *Takie czasy... Rzecz o kompromisie*, Aneks, Londyn 1985, s. 9–10.

²⁸ V. Havel, *List do Husaka*, s. 10.

na trzech filarach: neutralizacji populacji, jedności partii i izolacji opozycji. Pierwszy filar został osiągnięty przez to, czym kadaryzm zasłynął na świecie: *gulaszową* prosperity, finansowaną najpierw przez zwiększanie zasobów pracy i korzystanie z tanich surowców i energii, a następnie poprzez coraz większe zadłużenie, ale też, co istotne, przez przyzwolenie na coraz większe wpływy z gospodarki nieformalnej. Kis podkreślał, że ówczesna szara strefa nie była prefiguracją wolnego rynku w ten sam sposób, w którym ruch dysydencki można postrzegać jako prefigurację wolnego społeczeństwa politycznego. Był to raczej element sprawowania rządów przez kadarystów. Podobnie jak względny brak ingerencji w naukę i kulturę w długiej perspektywie prowadził do depolityzacji inteligencji, a konsolidację skolektywizowanego rolnictwa równoważyła uprawa domowych działek, tak prywatna przedsiębiorczość w szarej strefie stanowiła wentyl bezpieczeństwa w obliczu rosnącego niezadowolenia z pogarszającej się sytuacji gospodarczej²⁹.

Każdy musi coraz ciężiej pracować poza oficjalnymi godzinami w drugiej, trzeciej i Bóg wie której jeszcze gospodarce, by zachować swój standard życia. Kogokolwiek, kto nie potrafi podnieść poziomu samoeksploatacji, czeka nieubłagalny spadek. Większość ludzi ma coraz mniej wiary w to, że sprawami państwa zajmuje się kompetentny rząd, wiedzący, jak zażegnać kryzys. Ale ludzie nie ufają też sobie nawzajem. Uważają, że nie ma sensu łączyć sił, stawiać żądań, wywierać kolektywnej presji na rząd. Rosnąca frustracja prowadzi do zaostrenia postaw jednostek i grup społecznych, a ludzie stają się coraz bardziej konfliktowi. Całkiem możliwe jest więc, że jeśli nie pojawi się żaden znak poprawy obecnych okoliczności, może dojść do porozumienia pomiędzy rządem a dużą częścią społeczeństwa, które zawarte zostanie kosztem najbiedniejszych osób z samego dołu drabiny społecznej³⁰.

Kis wielokrotnie nazywał prywatną działalność gospodarczą mianem „samoeksploatacji”, by podkreślić, że przejmowanie odpowiedzialności za własny dobrobyt w dobie kryzysu kadaryzmu zniechęcało ludzi do wysuwania politycznych żądań wobec sposobu zarządzania państwem. Innymi słowy, druga gospodarka sprawiała, że zarówno zadowolone, jak i niezadowolone jednostki wołały nie angażować się w politykę; co więcej, podważała ona solidarność społeczną, która była niezbędna do skutecznej konfrontacji i podważenia autorytetu aparatu rządzącego przez dysydentów.

* * *

W czysto politycznym ujęciu krytykę kultury współludziału późnego socjalizmu można opisać jako to, co opozycja nazywa niepisaną umową społeczną. Język „umowy społecznej” był cechą charakterystyczną retoryki dysydenckiej,

²⁹ J. Kis, *The End and the Beginning*, w: *idem, Politics in Hungary: For a Democratic Alternative*, Social Science Monographs, Boulder (Colorado) 1989, s. 14–18.

³⁰ J. Kis, *Once More on Mandatory Labor*, w: *ibidem*, s. 228.

często interpretowaną jako oznaka liberalnych tendencji w ich myśli politycznej. Idea ta podkreślała ograniczanie zgody na działania władzy poprzez gwarancje prawne, ale sugerowała też jej wymiar dramatyczno-performatywny. Definiujące wydarzenia w polityce były przedstawiane jako spotkania władz państwowych ze społeczeństwem, traktujących się nawzajem jako strony przy podpisywaniu umowy. Natomiast *niepisana* umowa społeczna była siłą napędową dysydenckiej krytyki społecznej, która podkreślała, że przyzwolenie rządzonych w państwie późnego socjalizmu było pozbawione właśnie takiego definiującego wydarzenia, i opisywała sytuację, w której strony w relacji władzy ukrywają swoje bezprawne fundamenty, udając, że dominacja została osiągnięta poprzez serię dobrowolnych ustępstw.

Taki wariant krytyki wybrzmiewał szczególnie dobitnie w pracach Janosa Kisa. Organizacja państwa doby późnego socjalizmu odpowiadała porządkowi prawnemu, w którym obywatele nie mieli jasno określonych praw względem państwa i gdzie duża część życia społecznego i publicznego nie była uregulowana prawnie albo przytłoczona wytycznymi produkowanymi na wysokich szczeblach partyjnej nomenklatury. Jak twierdził Kis, obywatele Węgier wykształcili wyjątkową zręczność w wykorzystywaniu luk prawnych i stref dwuznaczności. Było to szczególnie widoczne w kulturze, która „uwolniła się z jarzma oficjalnej ideologii”, a także w prężnym nieformalnym sektorze gospodarki. Jednak stan, w którym pewne swobody istniały *de facto*, ale nie były uznawane, miał także swoje wady.

Dlatego każde ustępstwo uznawane jest za przysługę, która wymaga wdzięczności i odwzajemnienia i może być w każdej chwili wycofana. Dlatego rzadko mamy do czynienia z jasno zdefiniowanymi ustaleniami, a w społeczeństwie szerzy się zaciekle oportunizm. Dlatego oczywiste stało się, że zwyczaj i praktyka stoją w sprzeczności z prawem. Dlatego korupcja, przekupstwo i kolesiostwo stały się tak powszechne³¹. [...] Czy to wysoka cena? – Niezwykle wysoka. Praktyka ta zniszczyła publiczne obyczaje w życiu politycznym, a następnie zaczęła dobrać się do prywatnej moralności. Jednym z naszych pierwszych zadań jest wytłumaczyć, że tylko ludzie świadomi swoich praw i gotowi ich bronić mogą stać się obywatelami z szacunkiem do samych siebie³².

Polityczna kultura współludziału w ujęciu Kisa pozbawiała więc realnie istniejące swobody ich wartości obywatelskiej. Ustępstwa, a raczej funkcjonujące już swobody nieuznawane jako prawa, nie wywoływały poczucia upodmiotowienia integralnego dla demokratycznego obywatelstwa, a jednocześnie podważały inny istotny wymiar, czyli domniemanie wiążącej mocy prawa.

* * *

³¹ J. Kis, *On Our Limitations and Possibilities*, w: *ibidem*, s. 120.

³² *Ibidem*, s. 121.

Jedną z politycznych konsekwencji posttotalitarnej kultury współdziałania była według Havla skłonność do wykorzystywania anomicznych form protestów publicznych. Należy znów podkreślić, że Havel nie postrzegał *homo sovieticus* jako mentalności przenikniętej konkretnym rodzajem radzieckiej moralności. Pomimo tego, co sugerowały zrytualizowane wydarzenia i komunikacja, jednostka nie umiała pogodzić się z utratą kręgosłupa moralnego.

Tak więc w rzeczywistości nic nie popada w zapomnienie: cały przeżyty strach, cała narzucona dwulicowość, cała ta żenująca i niegodna błazenada – najbardziej zaś chyba ze wszystkiego poczucie ujawnionego tchórzostwa – wszystko to osadza się gdzieś na dnie świadomości społecznej, magazynuje się tam [...] ³³.

Innymi słowy, człowiek żyjący w prawdzie i mający możliwość wyrażać swoje zdanie jest wolny od nienawiści do swoich przeciwników. „Magazynujące się” cierpienie moralne nie przesłania osądu politycznego. Kiedy jednostka zmuszona jest do życia w kłamstwie, w jej wnętrzu zaczyna piętrzyć się nienawiść, która ostatecznie wybucha. Bunt poddanych przeciwko kulturze współdziałania jest napędzany i wypala się w potrzebie odegrania się za doświadczone upokorzenie.

* * *

Polskie debaty dysydenckie często łączyły motyw anomicznego protestu społecznego z kwestią pamięci i amnezji. Naczelni myśliciele opozycji skupionej wokół KOR-u dobrze zdawali sobie sprawę, że tłumiony gniew społeczny mógłby znaleźć ujście w formie nacjonalistycznego dżingoizmu, co niesłoby za sobą druzgocące skutki. Widzieli w tym zagrożenie nie tylko dlatego, że nagromadzona wściekłość mogłaby po uwolnieniu wymknąć się spod kontroli w krytycznym momencie. Podkreślali, że może to też posłużyć za fundament przyszłego „suwerennego totalitaryzmu” ³⁴. Intelktualiści związani z KOR-em wytykali podobne dążenia konserwatywnym grupom działającym w środowisku opozycji, co prowadziło do wielu sporów. Jednocześnie uważali oni, że najlepszym lekarstwem na nacjonalizm jest krytyczna introspekcja przeszłości, dzięki której możliwe byłoby wydobycie z tygła chwalebnych i niesławnych elementów dziedzictwa polskiego nacjonalizmu moralnie nieskalanej wersji patriotyzmu obywatelskiego ³⁵.

³³ V. Havel, *List do Husaka*, s. 20.

³⁴ J. Kuroń, *Opozycja polityczna w Polsce*, s. 44. Warto przyjrzeć się też jego polemice ze środowiskiem magazynu „Bratniak”, dotyczącej zagrożeń płynących z przywracania do łask myśli politycznej Romana Dmowskiego: *idem*, *List Otwarty do Zespołu Redakcyjnego Pisma Młodych „Bratniak”*, w: *op. cit.*, s. 157–178.

³⁵ Najlepszym przykładem tego nurtu jest Jan Józef Lipski, *Dwie ojczyzny – dwa patriotyzmy*, NOWA, Warszawa 1981.

Na marginesie warto dodać, że w Czechosłowacji i na Węgrzech krytyka amnezji funkcjonowała miejscami niezależnie od kwestii anatomicznego protestu społecznego i była wykorzystywana w celach mobilizacyjnych, a nie antymobilizacyjnych. Dysydenckie projekty krytycznego patriotyzmu, poddane błyskotliwej analizie przez Michała Kopečka³⁶, opierały się na wprowadzaniu perspektywy praw człowieka do debat na temat przeszłości narodu i dostosowywaniu tradycji politycznych do potrzeb opozycji zorientowanej właśnie na prawa człowieka. Jednym z głównych elementów takich dyskursywnych projektów było łączenie amnezji dotyczącej represyjnych okresów historii najnowszej z konsolidacją władzy w późnym socjalizmie.

Węgierska opozycja widziała związek między całkowitym brakiem dyskusji na temat rewolucji roku 1956 a gulaszowym komunizmem. Kis twierdził, że kadaryzm został zbudowany na tabu roku 1956, a więc na akcie politycznej amnezji.

Okres bezpośrednio po stłamszeniu rewolucji zupełnie zniknął ze zbiorowej pamięci węgierskiego społeczeństwa. Ludzie nie chcą przyjąć do wiadomości, że ci sami rządzący, którzy poskromili swoich poddanych szczodrymi ustępstwami w latach 60., zaledwie kilka lat wcześniej rozprawili się z nimi w tak brutalny sposób³⁷.

Argument ten łączył dążenie do osiągnięcia prywatnego dobrobytu z porzuceniem sprawiedliwości i pamięci o poległych bohaterach. Jednak Kis uważał, że przypominanie o roku 1956 nie było jedynie kwestią moralności, ale też politycznego realizmu. Twierdził on, że pamięć o wydarzeniu, które definiował jako ostatnią z szeregu historycznych porażek politycznych Węgrów, była nie tylko zgodna z pogodzeniem się z rzeczywistością, ale stanowiła też warunek konieczny do jej odpowiedniego zrozumienia. Stawką było nie tylko obnażenie krwawych fundamentów kadaryzmu w celu mobilizacji gniewu społecznego, ale też umiejętność wyciągania wniosków z własnych porażek. Według Kisa inteligencja czasów Kádára poniosła klęskę i nie potrafiła oświecić w tym zakresie społeczeństwa. Realizm polityczny nie mógł zaistnieć, jeżeli nie był zakorzeniony w analizie historii³⁸.

Dobrym przykładem jest debata czechosłowackiej opozycji na temat „kwestii czeskiej” w problemie Niemców sudeckich i moralnych konsekwencji akceptacji dekretów Beneša. Pojawiały się w niej argumenty, według których wsparcie udzielone przez Czechów i Słowaków projektowi wygnania Niemców sudeckich i konfiskaty ich mienia oznaczało współudział w zbrodniach

³⁶ M. Kopeček, *Human Rights Facing a National Past: Dissident „Civic Patriotism” and the Return of History in East Central Europe, 1968–1989*, „Geschichte und Gesellschaft”, 38 (2012), s. 573–602.

³⁷ J. Kis, *Can 1956 Be Forgotten*, w: *idem, Politics in Hungary*, s. 33.

³⁸ J. Kis, *The Restoration of 1956–1957 in a Thirty-Year Perspective*, w: *ibidem*, s. 73–81.

komunistycznych. Co więcej, było ono źródłem całego późniejszego współudziału w funkcjonowaniu reżimu³⁹.

Kierownik sklepu warzywnego: tajna broń dysydentów

Krytyka *homo sovieticus* odgrywała ważną rolę w politycznej strategii dysydentów, pomagając określić nie tylko ograniczenia, ale także zakres możliwości. Chociaż posttotalitarna polityczna kultura współudziału ograniczała działalność obywatelską, to ograniczenia te, ze względu na swój specyficzny charakter, były wykorzystywane jako ważny element opozycyjnej strategii.

Homo sovieticus można traktować jako konstytutywnego Innego w tożsamości dysydentów, co ujawnia się zwłaszcza w krytyce stanu zniewolenia, w którym znajdowały się społeczeństwa socjalistyczne. Gdyby jednak opozycja zbyt mocno podkreślała swoją odrębność, mogłaby stać się narzędziem w ręku oficjalnej propagandy, potwierdzającym wizję dysydentów jako odizolowanej mniejszości. Właśnie z tego powodu Havel stanowczo wyrażał swoją niechęć do określenia „dysydenci”. Jak utyskiwał: „Jest doprawdy okrutnym paradoksem, że im bardziej niektórzy obywatele biorą w obronę innych obywateli, tym częściej określa się ich słowem, które ich od tych innych obywateli oddziela!”⁴⁰.

W rozumieniu Havla między strefą publiczną i prywatną rozciągał się szeroki pas szarości, w którym ludzie mogli „żyć w prawdzie”: opierać się manipulacji i robić małe kroki (albo wykonywać masarykowską „drobną pracę”) ku samospelnieniu i wywieraniu pozytywnego wpływu na sprawy publiczne. Mogli oni brać aktywny udział w niezależnym życiu społeczeństwa – równoległej *polis* – którego inicjatywy były często mniej spektakularne, ale nie mniej ważne niż dysydenckie protesty społeczne, pod warunkiem że pozostawały poza celownikiem władz⁴¹. Warto dodać, iż dwuznaczność „drobnej pracy” i jej ograniczenia były też stałym motywem w rozważaniach Kuronia i Kołakowskiego (w polskim kontekście odpowiednikiem czechosłowackiego terminu jest „praca organiczna”)⁴²; w tym samym kontekście można też umiejscowić krytykę niepisanej umowy społecznej Kisa.

Jak mogliśmy zauważyć, polityczna kultura współudziału nie była czymś, co w umysłach jednostek ujawniało się jako „falszywa świadomość”. Ideologia

³⁹ Zob. H.G. Skilling, *Samizdat and an Independent Society in Central and Eastern Europe*, The MacMillan Press, London 1989, s. 99–121; B.F. Abrams, *Morality, Wisdom and Revision: The Czech Opposition in the 1970's and the Expulsion of the Sudeten Germans*, „East European Politics and Societies”, 2 (1995), s. 234–255.

⁴⁰ V. Havel, *Sila bezsilnych*, s. 48.

⁴¹ *Ibidem*, s. 59–65.

⁴² L. Kołakowski, *Sprawa polska*, s. 303–305; J. Kuroń, *Opozycja polityczna w Polsce*, s. 45–47.

była zrytualizowanym systemem komunikacji, który maskował niskie fundamenty przyzwolenia udzielonego przez rządzących. Nie potrafiła ona jednak przeniknąć do świadomości moralnej, a sytuacje, w których jednostka zmuszana była do legitymizacji własnego zniewolenia, pozostawiały w niej poczucie „magazynującego się” ponizenia. Ten sam czynnik, który wywoływał poczucie upokorzenia (a czasem jego gwałtowne ujście), był dowodem na istnienie tłumionego pragnienia godności i wolności, do którego starali odwołać się dysydenci. Innymi słowy, każdy kierownik sklepu warzywnego był w głębi swojej świadomości potencjalnym członkiem dysydenckiej piątej kolumny. Ta ukryta strefa, pozostająca poza kontrolą Partii i stanowiąca scenę „prawdziwego politycznego fermentu”, była głównym strategicznym zasobem opozycji, a cała działalność dysydencka pozostawała zasadna, jeżeli potrafiła się nią karmić. Dysydenci nie przedstawiali się w roli nieczystego sumienia kierownika sklepu, ale próbowali reprezentować społeczeństwo jako widoczne i głośne przedłużenie tego, co pozostawało ukryte.

To, co później otrzyma nazwę „inicjatywy obywatelskiej”, „ruchu dysydenckiego” lub nawet „opozycji”, wynurza się – jak dziesiąta część góry lodowej, wystająca ponad powierzchnię morza – dopiero z tego obszaru, z „niezależnego życia społeczeństwa”. Czyli: podobnie jak niezależne życie społeczeństwa wyrasta z mglistego zaplecza życia w prawdzie w najszerszym rozumieniu, jako jego widoczny – „artykułowany” – wyraz, tak też z tego „niezależnego życia” wyrasta czasem ów osławiony „dysydyntyzm”. Zachodzi tutaj jednak wyraźna różnica: o ile „niezależne życie społeczeństwa” można – przynajmniej obserwując je z zewnątrz – uważać za wyższą formę życia w prawdzie, o tyle bynajmniej nie należy już tak jednoznacznie twierdzić, że „ruch dysydencki” zawsze jest „wyższą formą” „niezależnego życia społeczeństwa”. Jest on tylko *jednym z przejawów* i choć bodajże przejawem *najłatwiej dostrzegalnym*, na pierwszy rzut oka *najbardziej politycznym* i w swej polityczności *najwyraźniej artykułowanym*, nie oznacza to jeszcze, że musi być koniecznie przejawem *najdojrzalszym* i *najistotniejszym* – i to nie tylko w sensie ogólnospołecznym, ale nawet co się tyczy znaczenia politycznego⁴³.

Kis wysunął podobny argument, stwierdzając, że niepisana umowa społeczna jest na dłuższą metę niemożliwa do utrzymania. Po pierwsze, korzyści płynące z gospodarki nieformalnej „zostałyby prędzej czy później podważone przez ludzkie ograniczenia w zakresie samoeksploatacji”⁴⁴. Nie można było w nieskończoność kompensować rosnącego kryzysu gospodarczego działalnością indywidualną. Potrzebna była zmiana *status quo*: albo część kierownictwa partii zawarłaby sojusz z beneficjentami szarej strefy, zwracając się przeciwko zarówno przegranym, jak i części aparatu partyjnego (przełamując jego jedność), albo społeczeństwo solidarnie zbuntowałoby się przeciwko partii.

⁴³ V. Havel, *Sila bezsilnych*, s. 65–66; zaskakująco podobna interpretacja dysydenckiego przedstawicielstwa jest motywem przewodnim u J. Kuronia, *Opozycja polityczna w Polsce*, s. 40–42.

⁴⁴ J. Kis, *The End and the Beginning*, s. 17.

Drugim założeniem, które przeważało szalę na rzecz drugiej z tych alternatyw, było przyznanie, że inicjatywy obywatelskie nie pozostaną na zawsze niezauważone przez władze. W końcu będą one wymagały zatwierdzenia wychodzącego poza milczącą tolerancję w zamian za otwarte deklaracje lojalności.

Wydarzenia ostatnich 25 lat stworzyły potrzebę kodyfikacji osiągnięć tego okresu. Częściowo potrzeba ta wynika z faktu, że wzrost organiczny dotarł do granicy, którą będzie mógł przekroczyć z tym samym impetem wyłącznie wówczas, gdy pojawią się gwarancje prawne. Gospodarka nieformalna stworzyła przedsiębiorstwa o tak okazałym kapitale i sile roboczej, że tylko uregulowanie ich statusu prawnego może pozwolić im zachować stabilną pozycję i rozwijać się dalej. Proces krzewienia się małych grup i niesformalizowanych kręgów, które łączą się i rozwiązują pod tymczasową osłoną prywatnych domów, wybranych klubów i domów kultury, dotrze niedługo do punktu, w którym sama tymczasowa tolerancja władz stanie się niewystarczająca. Przywileje prawne są niezbędne dla dalszego rozwoju różnych rodzących się ruchów intelektualnych i kulturowych⁴⁵.

Dysydenci spodziewali się więc, że polityczna kultura współdziałania stanie się ostatecznie ograniczeniem dla samego reżimu. Sprawowanie władzy opartej na tolerowaniu swobód istniejących *de facto* w zamian za powierzchowne zapewnienia o lojalności musiało w końcu zderzyć się ze „wzrostem organicznym” niezależnego życia społecznego, szerzącego się w ukryciu i osiągającego rozmiary, które czyniły je niemożliwym do ukrócenia. Zniewolenie kierownika sklepu warzywnego okazuje się tajną bronią dysydentów.

Homo sovieticus: spojrzenie neoliberalne

Można by się spodziewać, że koncept *homo sovieticus*, rozumiany jako zbiór ograniczeń działań politycznych charakterystycznych dla kultury politycznej późnego socjalizmu, odejdzie w zapomnienie wraz z narzucającą go hegemonią. A jednak, jak widzimy z dzisiejszej perspektywy, pojęcie to przetrwało próbę czasu. Budząca grozę postać *homo sovieticus* mocno trzymała się w świadomości społecznej przez większość okresu postsocjalistycznego. Co więcej, przeszła niemal całkowitą metamorfozę, co było wynikiem całego szeregu czynników.

W Polsce lat osiemdziesiątych rozwinął się nowy język polityczny, w którym centralne miejsce zajęła krytyka *homo sovieticus*. Za główną inspirację służyły mu klasyczne pozycje myśli neoliberalnej, a ostrze jego polemiki wycelowano w działania dysydenckie głównego nurtu⁴⁶. Głównym

⁴⁵ J. Kis, *On Our Limitations and Possibilities*, s. 121.

⁴⁶ Ta część artykułu opiera się na moich wcześniejszych badaniach, zob. *Political Languages of Anti-Solidarity: Miroslaw Dzielski and the Differentia Specifica of Polish Neo-Liberalism*,

rozróżnieniem, które wnieśli do debaty publicznej neoliberalowie późnego socjalizmu – nazywani w Polsce *nowymi realistami* – było wskazanie na odrębność liberalizmu i demokracji. W dużej mierze opierało się ono na teoriach Hayeka i stało się podstawą ich wizji politycznej. Demokratyzacja była nie tylko nierealistyczna – bo stanowiła zagrożenie egzystencjalne dla Partii – ale też ugruntowana na błędnej przesłance, utożsamiającej wolność z demokracją, podczas gdy liberałowie widzieli Innego wolności w totalitaryzmie, a nie autorytaryzmie, czyli przeciwieństwie demokracji. Mirosław Dzielski, jeden z najbardziej wpływowych myślicieli środowiska nowych realistów, wyciągał z rozróżnienia Hayeka ostateczne wnioski. Twierdził on, że tak jak co do zasady można sobie wyobrazić istnienie totalitarnej demokracji, tak łańskie przykłady pokazały, że rząd autorytarny może stać na straży wartości najbliższych sercu liberałów, czyli swobody podejmowania działalności gospodarczej, wolności sumienia i swobody przemieszczania się. Na dłuższą metę korzystanie z tych praw doprowadziłoby do ustanowienia politycznej demokracji. Co więcej, obecność swobód liberalnych, rozumianych jako fundamentalne dla cywilizacji zachodniej jako takiej, jest warunkiem koniecznym dobrego funkcjonowania demokracji i *vice versa*.

Liberałowie uważali, że to odwrotne rozumienie stanowiło błędne przekonanie o „konstruktywizmie”. Pojęcie to – kolejny ważny termin zaczerpnięty z prac Hayeka – pozwoliło im wypracować liberalną interpretację konfliktu Solidarności i państwa jako współdziałania w antagonizmie⁴⁷. Podczas gdy wizja odejścia od komunizmu prezentowana przez dysydentów głównego nurtu⁴⁸ opierała się na koncepcji umowy społecznej, liberałowie poddawali w niepewność, czy przekazanie części praw politycznych społeczeństwu i ich ochrona poprzez gwarancje prawne będą obejmowały również gwarancję swobód liberalnych. Solidarność, jak utrzymywał Bronisław Łagowski, reprezentowała „filozofię rewolucji” (bez „samoograniczenia”). Była zaangażowana w walkę o równe przydziały w samorządzie, a nie o ograniczony rząd i wolność negatywną. Szczególnym powodem takiej postawy był fakt, że Solidarność inspirowała się uprzednią opozycją, rekrutowaną z szeregów byłych komunistów, których ideał „demokratycznego socjalizmu”, kładący nacisk na kolektywny samorząd, miał totalitarny wydźwięk pomimo

w: *Proceedings of the 16th International Conference on the History of Concepts*, Bilbao 2013, s. 155–162. [DOI:<http://dx.doi.org/10.1387/conf.hcg2013.2>]

⁴⁷ M. Dzielski, *Budowa historycznego kompromisu*, w: *Duch nadchodzącego czasu*, cz. 1–2, „Wektory”, Wrocław 1985, s. 28.

⁴⁸ Na marginesie dodam, że w mojej opinii jednym z najbardziej ambitnych i istotnych zadań historii intelektualnej i kulturowej późnego socjalizmu i postsocjalizmu byłoby prześledzenie poszczególnych wizji transformacji z komunizmu, które pojawiały się w różnych okresach począwszy od roku 1956. Taka analiza różnych przeszłych przyszłości komunizmu rzuciłaby światło na zróżnicowane, splątane historie politycznej wyobraźni w regionie, umieszczając zrealizowaną ostatecznie transformację w perspektywie jej mnogich źródeł intelektualnych.

ukierunkowania na demokrację⁴⁹. Andrzej Walicki stworzył jeden z najtrafniejszych opisów związku pomiędzy stalinizmem a Solidarnością:

Solidarność należy postrzegać jako masowy ruch socjalistyczny, dążący do przejścia co najmniej części władzy politycznej, ale niechętny ograniczyć władzę polityczną w imię wolności indywidualnej. To ruch, którego celem jest nie tyle rozdział gospodarki od polityki, co demokratyzacja politycznego procesu decyzyjnego. To ruch demokratyczny, ale nie można go nazwać liberalnym, gdyż przeciwstawia się autorytarnemu kolektywizmowi biurokratycznemu nie w imię wartości indywidualistycznych, ale w imię demokratycznego kolektywizmu mas. Solidarność chce podziału władzy politycznej, ale nie jest wystarczająco świadoma konieczności ograniczania zakresu jakiegokolwiek władzy politycznej, także demokratycznej. W tym sensie możemy nawet stwierdzić, że myślenie polityczne przywódców Solidarności (nie mówiąc już o jej zwykłych członkach) zostało do pewnego stopnia skażone duchem socjalistycznego totalitaryzmu – pomimo werbalnych potępień wszelkiego rodzaju władzy totalitarnej⁵⁰.

Neoliberalowie pokładali nadzieje w tym, co dysydenci głównego nurtu krytykowali pod szyldem niepisanej umowy społecznej. Już w kwietniu 1980 roku, w swoim manifestie pod tytułem *Jak zachować władzę w PRL?*, Mirosław Dzielski optował za stworzeniem taktycznego sojuszu społeczeństwa z cynicznymi oficjelami reżimu późnego socjalizmu⁵¹. Nieprzypadkowo zaadresował on swój manifest do porucznika Borewicza, głównego bohatera popularnego serialu telewizyjnego o PRL-owskim milicjancie. Dzielski postrzegał postać Borewicza jako symbol pragmatycznej frakcji elity rządzącej (a dokładnie jej aparatu przymusu) i pewnego rodzaju mentalności całego establishmentu, przejawiającego zindywidualizowane nawyki, obnażającego materialistyczne aspiracje i cynicznego wobec ideologicznej legitymizacji państwa partyjnego. Dzielski kierował swoje słowa do oświeconych cyników w Partii i poza nią, wzywając ich do współpracy z liberałami na rzecz wycofania się z gospodarki planowej i jednocześnie utrzymania na wodzy władzy politycznej, podobnie jak stało się w Chile za rządów Pinocheta, przy założeniu, że demokratyzacja stanowi zagrożenie egzystencjonalne dla elity rządzącej, a urynkowanie – ze względu na jej uprzywilejowaną pozycję – leży w jej najlepszym interesie.

W takiej wizji odejścia od komunizmu przywrócenie własności prywatnej i swobody podejmowania działalności gospodarczej odbyłoby się jednostronnie, bez konstytutywnego, symbolicznego momentu uznania społeczeństwa jako strony umowy. Dzielski uważał bowiem, że społeczeństwo, w którym liberalne fundamenty cywilizacji zachodniej były historycznie nieobecne

⁴⁹ B. Łagowski, *Filozofia rewolucji czy filozofia państwa*, w: *Co jest lepsze od prawdy*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1986, s. 169–170.

⁵⁰ A. Walicki, *Notes from Jaruzelski's Poland*, w: *Crisis and Reform in Eastern Europe*, red. F. Fehér, A. Arato, Transaction Publishers, New Brunswick 1991, s. 354.

⁵¹ M. Dzielski, *Jak zachować władzę w PRL?*, w: *Duch nadchodzącego czasu*, s. 3–26.

lub zostały podważone przez dekady wystawienia na socjalistyczny konstruktoryzm, nie powinno aspirować do osiągnięcia wolności politycznej w najbliższej przyszłości.

Komunizm niesie za sobą barbarzyński upadek obyczajów. Aby dobre obyczaje przywrócić, nie wystarczy przywrócić demokrację, jak się obecnym polskim antykomunistom – zwolennikom pierwszeństwa swobód politycznych wydaje. Wątpię, czy w naszej sytuacji demokracja byłaby trwała. Tymczasem czasowa, nawet długotrwała rezygnacja z demokracji na rzecz kompromisu z interesami policji i wojska, może w wypadku ustanowienia wolności gospodarczych prowadzić do stopniowej poprawy obyczajów i przygotowania społeczeństwa, już jako całości, do przyszłej, również politycznej wolności⁵².

Dzielski przyznał, że zarówno establishment, jak i masy społeczeństwa mają w sobie zdrowe elementy, przez które rozumiał robotników sceptycznie patrzących na socjalistyczne obietnice i aspirujących do porzucenia dotychczasowej pracy i zmiany ścieżki kariery (na zawód inżyniera, rolnika albo przynajmniej majstra). Większość pozostawała jednak niewolnikami kolektywizmu, zadowolającymi się czerpaniem korzyści z państwowego systemu redystrybucji, stanowiącego teren łowiecki dla nieprzebierających w środkach grup interesów. Ciężko było wyobrazić sobie, żeby tacy ludzie mogli po przejęciu władzy nabyć bardziej cywilizowane nawyki i zacząć dostrzegać piękno i wartość ograniczonego rządu. Odejście od komunizmu powinno być więc długotrwałym procesem, w którym społeczeństwo stopniowo wracałoby na drogę cywilizacji. Warto dodać, że według Dzielskiego w tym aspekcie polscy neoliberalowie powinni brać przykład, jakkolwiek niechętnie, z liberalnych strategii prawicowych rządów autorytarnych.

W społeczeństwie, w którym wolność nie została wywalczona w ciężkiej pracy pokoleń, liberalowie nie dążą do władzy, której w takich warunkach nie potrafiliby i nie zechcieliby utrzymać. W takim społeczeństwie ich zadaniem jest praca organiczna – systematyczne przygotowywanie coraz to szerszych elit wolności dla przyszłego odpowiedzialnego społeczeństwa. W tej pracy znajdują liberalowie większe zrozumienie u konserwatystów i dlatego często z konieczności godzą się czasowo [podkreślenie jak w oryginale] z prawicowymi autorytarnymi reżimami, widząc w poparciu udzielanemu przez nie prywatnemu przemysłowi i rolnictwu gwarancję rozwoju odpowiedzialnej inicjatywy społecznej potrzebnej dla wolnego społeczeństwa, o które walczą. Dla realizacji swych organicznych reform liberalowie łączą się z tymi, którzy gwarantują więcej wolności. Takie swobody jak swoboda podróżowania, swoboda zdobywania informacji mają w ich czasowych sojuszach z tzw. prawicą decydujące znaczenie⁵³.

Innymi słowy, neoliberalna interpretacja *homo sovieticus* odpowiadała wizji kultury socjalistycznej jako przesiąkniętej konstruktoryzmem utożsamianym z aktywną skłonnością do totalitaryzmu, w której moralne fundamenty

⁵² M. Dzielski, *Potrzeba twórczego antykomunizmu*, w: *ibidem*, s. 134.

⁵³ M. Dzielski, *Kim są liberalowie*, w: *ibidem*, s. 42–43.

cywilizacji zachodniej uległy zniszczeniu. Mentalność społeczna formowana przez kulturę socjalistyczną była ważnym elementem neoliberalnej strategii politycznej. W ujęciu neoliberalnym *homo sovieticus* był totalitarny nie pomimo, ale właśnie z powodu swoich marzeń o demokratycznym upodmiotowieniu. Marzenia te mogły prowadzić jedynie do kolejnych prób realizacji komunistycznej obietnicy, jako że lud pozostawał mentalnie zniewolony przez socjalistyczne *padeia*, które charakteryzowała pogarda dla własności prywatnej i przedsiębiorczości, brak poszanowania prawa i przesiąknięcie wartościami kolektywizmu. Innymi słowy, intelektualną konsekwencją ograniczeń narzucanych kulturze przez socjalizm, której najbardziej obawiali się neoliberalowi, była wiara w nieograniczoną demokrację. Nie dlatego, że demokracja była czymś złym, ale dlatego, że społeczeństwo odchodzące od socjalizmu najprawdopodobniej nie zachowałoby żadnego porządku prawnego chroniącego swobody rynkowe, nawet jeżeli porządek taki zostałby ustalony na mocy nowej umowy społecznej. Dużo roztropniejsze było poszukiwanie sojuszy poprzez wchodzenie w rolę nadwornych doradców tej części establishmentu, która miała swój interes w realizacji neoliberalnego scenariusza, albo ze względu na swoją uprzywilejowaną pozycję, albo (jak w wypadku aparatu represji) ze względu na potencjalne zagrożenie egzystencjalne wynikające z rewolucji politycznej. Konserwatyści dbający o tak zwane „własne interesy” byli postrzegani jako komunistyczny odpowiednik prawicowych despotów, a niedawne przykłady z historii – zwłaszcza długi cień rzucony przez rządy Pinocheta – dawały podstawy do optymizmu.

Z perspektywy czasu neoliberalna prognoza okazała się mylna. Transformacja zainicjowana hucznie przez porozumienia Okrągłego Stołu przyniosła szybką dekonstrukcję socjalistycznego systemu redystrybucji, a robotnicy nie stanowili dla niej w żadnym momencie zorganizowanego i decydującego zagrożenia. Komunistyczni aparatczycy szybko zrozumieli, że rewolucje roku 1989, pomimo wykorzystywania języka zemsty, nie pociągną za sobą fali odwetów, nie było więc konieczne utrzymanie władzy politycznej, by zagwarantować państwu uprzywilejowaną pozycję przy wejściu do gospodarki rynkowej. Sami neoliberalowi niebawem zorientowali się, że budowanie „kapitalizmu bez kapitalistów” wymaga inżynierii politycznej na dużą skalę⁵⁴. Jednak pomimo tego, że ich przewidywania ostatecznie się nie spełniły, neoliberalowi stali się wpływową siłą narzucającą język debaty o transformacji, co jest szczególnie zaskakujące w świetle ich niepowodzeń w polityce partyjnej dwóch pierwszych dekad po 1989 roku. Jak się wkrótce przekonamy, metamorfoza *homo sovieticus* odgrywa tutaj niemalą rolę.

⁵⁴ J. Szacki, *Liberalizm po komunizmie*, „Znak”, Fundacja im. Stefana Batorego, Kraków 1994, s. 188.

Metamorfoza: od współdziałania do mentalności

Ciężko jest wskazać moment, w którym doszło do metamorfozy. Polska jest szczególnie osobliwym przypadkiem. Można by założyć z dużą dozą prawdopodobieństwa, że polityczna kultura współdziałania została w Polsce raz na zawsze pogrzebana siłami społeczeństwa obywatelskiego, Solidarności i prężnej tradycji wydawnictw podziemnych. A jednak bardzo szybko, bo już w trakcie burzliwego starcia między postdysydenckimi elitami, zwanego „wojną na górze” i toczącego się na tle balcerowiczowskiej terapii szokowej, dawna opozycja trzymająca teraz władzę zaczęła postrzegać wrzenie społeczne generowane przez Solidarność nie jako atut, a jako obciążenie. W 1989 roku Adam Michnik wciąż schlebiał Solidarności, nazywając ją „syntezą orientacji dawniej konkurencyjnych”, której istnienie jest niezbędne w świecie „nowych podziałów typowych dla posttotalitarnej ewolucji”, gdzie „idea demokratyczna zderzać się będzie [...] z tęsknotą za autokracją; idea europejska z nacjonalistycznym zaścianiem, społeczeństwo otwarte ze społeczeństwem zamkniętym”⁵⁵. Jednak już w 1991 roku ten sam autor nazywał Solidarność „buntem tłumu”, antykomunistyczną rebelią niewolników, której główną cechą charakterystyczną był populizm. Dyskurs polityczny Solidarności zaczął się nagle jawić jako nieracjonalny, bo opierał się na antagonizmie „my” kontra „oni” zamiast na racjonalnej analizie interesów społecznych i politycznych. Był to bunt antykomunistyczny w imię sprawiedliwości społecznej – wartości, która przez dziesięciolecia stanowiła fundament legitymacji rządów komunistycznych. W ostatecznym rozrachunku stanowił „bunt tłumu”, którego nie sposób było ucywilizować racjonalnym dyskursem elity dysydenckiej, a więc dyskursem procedur demokratyczno-prawnych. Wręcz przeciwnie, to elity przeszły przemianę i nauczyły się wykorzystywać do swoich celów umiejętność mówienia „językiem tłumu”⁵⁶.

Chociaż wrzenie społeczne wywołane przez Solidarność ciężko porównywać do wizerunku powierzchownie posłusznego kierownika sklepu warzywnego, wycofującego się ze strefy publicznej w poszukiwaniu spełnienia materialnego, to jednak da się zauważyć pewną ciągłość pomiędzy dysydencką krytyką społeczną i jej nowym obliczem w okresie transformacji. Motywem, który pozostał nienaruszony i stał się w istocie centralnym elementem nowej wersji *homo sovieticus*, był motyw anomicznego protestu społecznego napędzanego nieprzetrawionymi nastrojami nacjonalistycznymi i plemiennymi. Michnik najpełniej wyraził to w konstatacji, że „konający totalitaryzm pozostawia w spadku agresywny nacjonalizm i plemienną nienawiść”.

⁵⁵ A. Michnik, *Związek zawodowy już nie wystarczy*, „Gazeta Wyborcza”, 6 X 1989.

⁵⁶ A. Michnik, *Trzy fundamentalizmy*, w: *Diabeł naszego czasu. Publicystyka z lat 1985–1994*, Niezależna Oficyna Wydawnicza, Warszawa 1995, wybór i wstęp A. Romanowski, s. 375.

Jednocześnie przypominał on, że humanistyczne i europejskie idee społeczności obywatelskiej i praw człowieka nie były jedyną platformą walki z hegemonią, z której mogła korzystać opozycja antykomunistyczna. W arsenale dysydenckich odwołań znajdowało się też „Katolickie Państwo Narodu Polskiego”, nacjonalistyczna doktryna ugruntowana w koncepcjach rozwijanych przez międzywojenną prawicę. Nacjonalizm, razem z dwoma innymi „fundamentalizmami” – fanatyzmem religijnym i absolutyzmem etycznym podziemia antykomunistycznego – był według Michnika symptomem nieumiejętności dokonania krytycznej oceny polskiej świadomości historycznej:

Bez takiej refleksji skazani będziemy na idealizację własnej przeszłości, na świadomość historyczną obarczoną mitologią, a nie trzeźwym osądem, i na pewną bezbronność wobec tego, co można nazwać rewanżem pamięci – pamięci przez lata całe zepchniętej w podświadomość⁵⁷.

Im bardziej Polacy nie byli w stanie przezwyciężyć przeszłości poprzez rewizję zasadności ich dziedzictwa politycznego, tym bardziej narażeni byli na aktualne zagrożenia. Michnik otwarcie sugerował, że aktualnym zagrożeniem była nie tyle bezpośrednia spuścizna komunizmu, co tradycja okrucieństwa zakorzeniona głęboko w pamięci kolektywnej.

Zwrot Michnika od „syntezy orientacji dawniej konkurencyjnych” do „buntu tłumu” jest tylko jednym z przykładów zadziwiającego drugiego życia tchniętego w *homo sovieticus*. Inny dobitny przykład znajdziemy u Józefa Tischnera, księdza katolickiego i eksperta w dziedzinie fenomenologii, kapelana Solidarności podczas zjazdu w 1981 roku i autora jednego z najbardziej wpływowych opisów jej etosu⁵⁸. W szczególności Tischner wskazywał na fundamenty etyki Solidarności w idei dialogu, rozumianego szeroko jako sposób komunikacji obejmujący wymiar międzyludzki i międzynarodowy, a więc mowę publiczną i tradycję, ale też pracę, której dialogiczny charakter wynikał z faktu, że produkcja i wymiana dóbr stanowiła podstawowy sposób tworzenia więzi społecznych. Tischner definiował wyzysk jako niepotrzebne cierpienie wyrządzane ludzką ręką, wykraczające poza niezbędny wysiłek robotnika przemieniającego materię w owoce swojej pracy. Wyzysk był nie tylko kłamstwem propagandowym, ale też wynaturzeniem definiowanego tak dialogu.

W 1989 roku Tischner zaczął rozwijać niezwykle przekonującą narrację o transformacji, umieszczając w jej centralnym punkcie pojęcie *homo sovieticus*⁵⁹. W nowej etyce czynnikiem utrudniającym stworzenie społeczeństwa dialogu była mentalność społeczna, a nie konkretne kłamstwa i przykłady wyzysku.

⁵⁷ *Ibidem*, s. 372–373.

⁵⁸ J. Tischner, *Etyka Solidarności*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2018.

⁵⁹ J. Tischner, *Dokąd prowadzi ta droga?*, „Tygodnik Powszechny”, 19 XI 1989; *Homo Sovieticus. Między Wawelem a Jasną Górą*, „Tygodnik Powszechny”, 24 VI 1990.

Homo sovieticus w ujęciu Tischnera odwołuje się do przeszłości totalitarnej pozostającej w pamięci i nawykach ludzi. Jak twierdził filozof, zjawiska komunizmu nie powinno ograniczać się do formy reżimu. Z katolickiego punktu widzenia był on przede wszystkim zjawiskiem duchowym, konkurencyjną wizją człowieka i społeczeństwa. Socjalizm bez reżimu mógł zostać zniszczony, ale nadal trzeba było uporać się z jego mentalnością. Można było obalić system, ale komunistyczny obywatel musiał jeszcze przejść metamorfozę duchową.

Jak twierdził Tischner, komunizm był „społeczeństwem monologicznym” opartym na istnieniu tylko jednego punktu widzenia, który pozwalał poznać całą prawdę o społeczeństwie. Był to punkt widzenia władzy, a pojedynczy poddani byli jedynie „nosicielami partykularnych złudzeń”. Co istotne, społeczeństwo monologiczne nie bazowało jedynie na hegemonii punktu widzenia podmiotów rządzących, ale też na głęboko wpojonej postawie rządzonych. Natomiast „społeczeństwo dialogiczne”, do którego aspirował postkomunizm, musiało zostać zbudowane na równym podziale prawdy i iluzji, na wizji prawdy raczej oddolnej niż odgórnjej. Przy przejściu od społeczeństwa monologicznego do dialogicznego komunistyczny poddany mógł stać się obywatelem tylko wówczas, gdy przestał oczekiwać od osób na szczycie tłumaczenia mu świata i wymagać, by ludzie z wyższych szczebli społeczeństwa identyfikowali się z tymi z dolnych. Oczekiwania takie stanowiły dla Tischnera tęsknotę za dyktaturą.

Tischner podkreślał też, że radzieckie życie opierało się na odbieraniu ludziom „prawa do posiadania siebie samego” (autonomii indywidualnej i obywatelskiej) i nierozzerwalnie z nim związanego prawa do rzeczy. *Homo sovieticus* w post-historii Tischnera był „człowiekiem uspołecznionym”. Komunizm oddzielił ideę pracy i nasycania potrzeb od idei własności indywidualnej, zastępując je nawykiem „socjalistycznego konsumpcjonizmu”, czyli czerpania przyjemności z korzystania z cudzych dóbr. Z tego powodu metamorfoza posttotalitarna wymagała od byłych poddanych komunizmu, by zrozumieli, że prawo własności jest fundamentem społeczeństwa obywatelskiego, że jedynym kryterium produktywności pracy jest mnożenie kapitału i że jedyną alternatywą dla wyzysku jest „zostanie zmarnowanym”. Natomiast przeciwstawianie się wyzyskowi pracy, konsekwencjom hiperinflacji standardu życia albo zaległym wynagrodzeniom należy rozumieć jako symptom posttotalitarnej mentalności człowieka, który wciąż pozostaje pod wpływem komunizmu i nie może wejść do społeczności dialogu. Innymi słowy, łącząc „prawo do posiadania samego siebie” z prawem do rzeczy, Tischner uznawał żądania sprawiedliwości społecznej i tęsknotę za dyktaturą za odbicia lustrzane tej samej posttotalitarnej mentalności.

Następstwem reinkarnacji *homo sovieticus* było poczucie ograniczonego pola manewru w postdysydenckiej polityce i znaczne zmiany w postrzeganiu

potencjalnego tempa i zakresu transformacji. Bronisław Geremek opisywał przejściowy charakter polskiej rzeczywistości jako zestaw paradoksów życia politycznego i publicznego. Ten sam komunistyczny generał, który postanowił brutalnie rozprawić się z ruchem Solidarności w 1981 roku, został głosami Solidarności wybrany na prezydenta RP w 1989 roku. Rzeczpospolita stała w rozkroku pomiędzy niepodległością i demokracją polityczną a wciąż utrzymującą swoje wpływy umową polityczną, która zainicjowała proces przemian. W konsekwencji porozumień zawartych u progu transformacji część posłów w Sejmie reprezentowała – po raz pierwszy od niemal pół wieku – prawdziwą wolę narodu, ale druga część wyznaczana była przez nieistniejący już reżim. Geremek twierdził, że widziana z tej perspektywy transformacja jawiła się nie tyle jako moment zdecydowanego odrzucenia rządów dyktatorskich i gospodarki planowej, co jako pewien przejściowy okres historyczny, w którym dopiero zaczynał wykuwać się pluralistyczny i demokratyczny porządek społeczny. Tempo i zakres tego procesu ograniczała zniewolona mentalność odziedziczona po poprzednim ustroju.

Geremek zaznaczał, że transformacja musiała zmierzyć się z trzema zagrożeniami. Pierwszym z nich był populizm, który karmił się „iluzjami egalitarnymi” typowymi dla postkomunistycznej mentalności, co było łatwym celem dla politycznych demagogów. Drugim było połączenie deficytów demokratycznych w stylu myślenia ze słabością państwowych instytucji, co mogło rodzić pokusy autorytarne. Trzecie wreszcie zasadzało się w tym, że chociaż „pod rządami komunistycznymi najprostszą formą oporu społeczeństwa było odwołanie się do poczucia narodowego”, to ta sama postawa w warunkach masowych przemian społecznych mogła ulec zniekształceniu i dać początek chorobliwemu nacjonalizmowi. Jak twierdził Geremek, te trzy zagrożenia „nie przekreślają ani nie pomniejszają szans, jakie stają przed społeczeństwami środkowoeuropejskimi w okresie przejściowym. Uzasadniają natomiast stopniowość przemian i wspierają pewną filozofię działania, która powiada, że pomiędzy systemem autorytarnym i demokracją niezbędny jest okres przejściowy”⁶⁰. Innymi słowy, tempo i zakres transformacji były uzależnione nie tylko od złożonych rezultatów wynegocjowanego procesu demontowania reżimu, ale też od poziomu ucywilizowania społeczeństwa postsocjalistycznego.

* * *

Jak więc możemy zinterpretować tę dziwną metamorfozę? Oczywiście jest, że droga wiodąca od siły bezsilnych do władzy bezsilnych pociąga za sobą radykalną zmianę w myśleniu politycznym byłych dysydentów, zachodzącą

⁶⁰ B. Geremek, *Polski układ nadziei*, „Tygodnik Powszechny”, 17 VI 1990.

pod płaszczykiem pozornej ciągłości pojęciowej. Zmiana ta zasada się w nowej neoliberalnej hegemonii. Od razu należy podkreślić, że teza o neoliberalnej hegemonii nie jest pozbawiona kontrowersji i można się spierać, do jakiego stopnia polityka postsocjalistyczna rzeczywiście trzymała się neoliberalnego wzorca na drodze od Marksa do rynku. Nawet jeśli wzorzec taki da się zidentyfikować, wiele przesłanek wskazuje na to, że scenariusz ulegał znacznym zmianom w zależności od tego, jakie narodowe podmioty zabierały się za jego realizację⁶¹. Mimo wszystko metamorfoza *homo sovieticus* stanowi świadectwo wkładu rodzimych neokonserwatyistów w kształtowanie lewicowo-liberalnego, postdysydenckiego postrzegania ograniczeń postsocjalistycznej kultury politycznej. Dyskurs neoliberalny miał wpływ na coraz bardziej negatywną postawę wobec Solidarności, na ryzykowną dyskusję o niepodzielności potrzeby dobrobytu i tęsknocie za silnie scentralizowanym przywództwem, wraz ze związanym z nimi ryzykiem powrotu do totalitaryzmu, a wreszcie na gradualistyczną filozofię samej transformacji.

A jednak oddziaływanie neoliberalizmu nie może stanowić w pełni satysfakcjonującego wyjaśnienia. Postdysydencka metamorfoza *homo sovieticus* rodzi pytania o kulturową logikę samej transformacji. Chciałbym przeanalizować tę właśnie logikę z wykorzystaniem idei temporalności. Temporalność, w przeciwieństwie do chronologicznego upływu czasu, jest jego odczuwaniem, sensem pojmowania przeżytego i konstruowanego społecznie czasowego wymiaru istnienia. Aby zrozumieć zmiany pojęciowe, warto najpierw bliżej przyrzeć się temu, jak kultura polityczna temporalizuje swoje pojęcia.

Koselleck postrzegał temporalność współczesności, *Neue Zeit*, jako współczynnik ruchu. W odniesieniu do idei konstytutywnych sugerowało to odejście od klasycznego rozumienia cykli ustanawiania i upadku form rządzenia (lub, w przednowoczesnym rozumieniu, ich rewolucji) na rzecz stopniowego przejścia od despotyzmu do republikanizmu. Ruch definiowany sufiksem „-izm” stał się wyróżnikiem wszystkich nowoczesnych rewolucyjnych obietnic „optymalizacji rozwoju”.

Celem i funkcją koncepcji ruchu jest odróżnienie ich od starszej topologii. W arystotelesowskim rozumieniu wszystkie trzy formy konstytutywne, razem z ich hybrydami i zdegenerowanymi formami, stanowiły etapy cyklu i odzwierciedlały skończoną liczbę potencjalnych form ludzkiej organizacji, gdzie każda forma wynikała z poprzedniej. Koncepcje ruchu natomiast otwierają przed nami nową przyszłość. Pozwalają one zastąpić analizę ograniczonej liczby form konstytucjonalnych możliwością konstruowania nowych form konstytutywnych⁶².

⁶¹ Introduction, w: *Thinking Through Transition*, s. 11–15.

⁶² R. Koselleck, „Space of Experience” and „Horizon of Expectation”: Two Historical Categories, w: *Futures Past...*, s. 274.

Temporalność okresu transformacji można rozumieć jako znacznik końca *Neue Zeit* (czy też „końca historii”, jeżeli posłużymy się heglowskim określeniem Fukuyamy), gdyż dochodzi podczas niego do radykalnej zmiany współczynnika ruchu. Przyszłość transformacji jest równoczesna z jej terażniejszością. Nie trzeba wysilać swojej politycznej wyobraźni, by zobaczyć punkt jej nadejścia – wystarczy przekroczyć zachodnią granicę państwa doby transformacji. Europejska demokracja wolnorynkowa nie była przyszłością stworzoną do zaspokojenia eschatologicznych oczekiwań (a tym samym usprawiedliwienia podjętego wysiłku), a prawomocna i pokojowa zmiana reżimu miała dodatkowe konsekwencje w postaci dalszego zacierania się poczucia ruchu historii, gdyż była ona pozbawiona efektów, które w czasach współczesnych charakteryzują momenty rewolucyjne. Polityka szybko weszła z ulicy na salony, zamiast rewolucyjnego karnawału pojawiły się wezwania do zaciskania pasa, wprowadzano ustawy nadzwyczajne, ale nie ogłaszano nowych konstytucji, a chociaż partie rządzące skapitulowały w wyborach, to nie doszło do żadnych czystek ani nawet wywłaszczeń. Nawet kapitalizm nie był żadnym *novum*, jako że proces gospodarczej neoliberalizacji socjalizmu rozpoczął się już w latach osiemdziesiątych.

Wynika z tego, że podczas transformacji pojęcia ulegają przemianie nie pod wpływem przyszłego celu, „konstrukcji nowych sytuacji konstytutywnych”, ale raczej pod wpływem totalitarnej przeszłości, od której chcą zdystansować się nowe czasy. Jeżeli terażniejszość została już zoptymalizowana, jeżeli aktualne doświadczenie pokrywa się z horyzontem oczekiwań, to jedynym czynnikiem, który może zakłócić proces rozszerzania tej nierówno rozłożonej terażniejszość do formy „homogenicznego i uniwersalnego państwa” (której ucieleśnieniem w heglowskiej interpretacji Kojève’a, stanowiącej dużą inspirację dla Fukuyamy, jest Unia Europejska), jest nieprzerobiona totalitarna przeszłość.

Logika kulturowa temporalności transformacji przyjmuje więc formę widma. Ideę „widmowości” pożyczam z pracy Jacques’a Derridy z 1989 roku, stanowiącej interpretację *Manifestu komunistycznego*, chociaż nie jestem pewien, czy sam autor byłby z tego zapożyczenia zadowolony. „Widmowość” opiera się na obaleniu rozróżnienia pomiędzy aktualną i efektywną rzeczywistością a nieobecnością czy też brakiem efektywności i aktualności, między terażniejszością a przeszłością, która nie ma już wpływu na nasze życie. Według Derridy jest to niemożność odróżnienia „nadchodzącej przyszłości [l’*avenir*] widma od jego powrotu [*revenir*]”⁶³.

Należy podkreślić, że polityka kulturowa transformacji, w której współczynnik ruchu zasilany jest przez nieprzerobioną przeszłość, a nie przez

⁶³ J. Derrida, *Widma Marksa. Stan długu, praca żaloby i nowa Międzynarodówka*, tłum. T. Załuski, Wydawnictwo Naukowe PWN SA, Warszawa 2016, s. 72.

eschatologiczne oczekiwania wobec przyszłości, pozostawia widoczny ślad na języku polityki. Słowa Tadeusza Mazowieckiego, stanowiące część *exposé* wygłoszonego przed Sejmem kontraktowym: „odkreślamy przeszłość grubą linią”, nieprzypadkowo weszły do języka codziennego i otrzymały nowe życie (wbrew intencjom samego polityka, który stwierdzał jedynie, że nowy rząd nie ponosi odpowiedzialności za działania poprzedników). Dla niektórych stały się one wezwaniem do zgody, dla innych zaś nakłanianiem do politycznej amnezji, jako że „odkreślenie przeszłości grubą linią” było jednocześnie „podkreśleniem” jej niechcianej obecności. Ostatecznie wykorzystano je do umiejscowienia niektórych zjawisk teraźniejszych w przeszłości, a więc w strefie wykluczenia.

Metamorfoza dysydenckiej krytyki społecznej jest doskonałym przykładem działania widmowości transformacji. Po pierwsze, krytyka politycznej kultury współdziałania wskazywała na rozdźwięk między zewnętrznymi deklaracjami lojalności a życiem wewnętrznym. Kierownik sklepu warzywnego był potencjalnym członkiem dysydenckiej piątej kolumny, gdyż narzucane przez ideologię ograniczenia życia publicznego, choć biernie akceptowane, nie oddziaływały na umysły jednostek. Polityczna kultura współdziałania czerpała siłę z konsumpcjonizmu, mimo że, jak już zauważyliśmy, ucieczka z życia publicznego w poszukiwaniu dobrobytu materialnego nie była uważana za zjawisko charakterystyczne wyłącznie dla socjalizmu.

Krytyka społeczna doby transformacji, wycelowana w postdysydenckie elity, była natomiast czymś zupełnie innym. Publiczne zachowania występujące w jej zakresie napędzało odziedziczone z przeszłości umysłowe zniewolenie, nieprzystające do europejskich standardów obywatelskości, do których aspirowało państwo postkomunistyczne. Było oczywiste, że osoba opętana obsesją przeszłości nie będzie brana serio, a jej słowa i czyny będą traktowane mniej poważnie, niż miałyoby to miejsce w przypadku jednostki z pełną samokontrolą. Tak jak każdy człowiek nawiedzany przez widmo wymaga interwencji egzorcysty, tak krytyka społeczna doby transformacji miała w sobie właśnie coś z rytuału egzorcyzmu.

Egzorcystyczna krytyka społeczna przedstawiała publiczne zachowania z przeszłości, odpowiedzialne częściowo za reprodukcję charakterystycznych dla czasów późnego socjalizmu ograniczeń zniekształconego życia publicznego, jako trwałe tendencje psychologiczne czy też umysłowe zniewolenie. Kierownik sklepu warzywnego brał udział w utrzymywaniu dyktatury, ale nie świadczyło to o jego psychologicznym zamiłowaniu do tyranów. Wyrazy niezadowolenia sposobem rządzenia były zaś traktowane przez elity byłych dysydenckich jako deficyt demokratyczny wynikający z ludzkiej mentalności.

Chociaż konsumpcjonizm i samoeksploatację w gospodarce nieformalnej należy uznać za naganne i odciągające społeczeństwo od domagania

się swoich praw, to powrót do domeny publicznej żądań sprawiedliwości wyrównawczej i solidarności w zaciskaniu pasa po roku 1989 zaczął być postrzegany jako forma „socialistycznego konsumpcjonizmu”, który różnił się rzekomo od konsumpcjonizmu zachodniego tym, że ugruntowany był w cieszeniu się nie osobistą, ale cudzą własnością, wpajającym społeczeństwu przez gospodarkę nakazową.

Metamorfoza *homo sovieticus* sprawiła też, że na pierwszy plan wyszły niektóre ze sloganów krytyki społecznej w poprzednim ustroju. Tak stało się z „niepisaną umową społeczną” i brakiem poszanowania dla prawa i ich konsekwencją w postaci korupcji, która szerzyła się w okresie postkomunistycznym. Jednak najbardziej niezwykła zmiana, przynajmniej w polskim kontekście, dotknęła motywu anomicznych protestów społecznych podburzanych przez nacjonalizm, co stanowiło kolejny pomost między kontrowersyjnymi zachowaniami publicznymi po roku 1989 a nieprzerobioną przeszłością głęboko ukrytą w pamięci zbiorowej, głębiej nawet niż socjalizm. Wpływ zmiany semantycznej w rozumieniu całego doświadczenia totalitaryzmu był naprawdę ogromny i dał początek temu, co można nazwać *teorią zamrożenia totalitaryzmu*, według której najgorszą cechą komunizmu było nadawanie wiarygodności całej trójce: nacjonalizmowi, fundamentalizmowi religijnemu i populizmowi żądań robotników, o ile prezentowane były pod przykrywką antykomunizmu. Podczas gdy na Zachodzie rzekomo rozprawiono się z tymi politycznymi przywarami, w bloku socialistycznym autorytarny sposób myślenia przetrwał upadek reżimu w „zamrożonej” formie. Co więcej, rozbudowanie pola semantycznego totalitaryzmu w kierunku świadomości historycznej i „zemsty pamięci” pozwoliło na włączenie do jego orbity ideologii politycznych historycznie poprzedzających narodziny ustroju totalitarnego, tym samym czyniąc podejrzanymi jakiegokolwiek próby przywracania ich do łask.

Wnioski: pojmowanie doświadczenia intelektualnego totalitaryzmu

Pojęcie *homo sovieticus* w formie, którą przyjęło w krytyce społecznej wczesnego etapu transformacji, pozostało jednym z kluczowych terminów w polskiej debacie publicznej⁶⁴. Być może historyzujący dystans, który starał się przyjąć niniejszy artykuł, pozwoli na jego bardziej przemyślane użycie. Co może zmienić analiza jego niesamowitej trajektorii?

⁶⁴ Jednym z najnowszych przykładów jest J. Tokarski, *Homo sovieticus powraca*, „Kultura Liberalna”, 397 (2016), wydanie on-line dostępne na stronie kulturaliberalna.pl/2016/08/18/polska-homo-sovieticus-powraca/ [dostęp: 16 IX 2016].

Po pierwsze, pojęcie *homo sovieticus* obrazuje tryb zmiany pojęciowej towarzyszącej transformacji postsocjalistycznej, w której pozornie trwałe pojęcia stają się skorupami kryjącymi zupełnie nowe znaczenia. Chociaż materiał omówiony w artykule nie pozwala jednoznacznie stwierdzić, że jest to model dominujący, to zachęca on do uważnej historyzacji innych słów kluczowych wywodzących się z dysydenckiego słownika, zwłaszcza pojęcia „społeczeństwa obywatelskiego”.

Po drugie, analiza taka pokazuje, jak neoliberalna hegemonia zapuszczała swoje korzenie w określonych warunkach. Można zredukować zapalonych neoliberalów do marginalnej siły w lokalnej polityce (w Polsce i gdziekolwiek indziej) albo spierać się, czy społeczno-gospodarcza polityka rządów po 1989 roku realizowała neoliberalny scenariusz. Ale może szukamy odpowiedzi w złym miejscu? Podczas gdy byli dysydenci pozostali wierni etosowi politycznego niezaangażowania, niniejszy artykuł pokazuje, że ich krytyka totalitarnej spuścizny w nowej erze czerpała pełnymi garściami z dyskursu neoliberalnego, którego polemiczne ostrze było pierwotnie wycelowane w nich samych.

Po trzecie, metamorfoza pojęciowa *homo sovieticus* wskazuje na logikę kulturową transformacji. Jak słusznie wskazywał Timothy Garton Ash, postsocjalizm nie wyprodukował nowych „-izmów” porównywalnych z tymi, które były istotą współczynnika ruchu w szczytowym okresie nowożytności, a transformacja stworzyła własny widmowy sposób temporalizacji pojęć, w którym poczucie ruchu historii przypomina nieco ironiczne powiedzenie z czasów radzieckich: „przyszłość jest znana, tylko przeszłość ciągle powraca”. Jednak odbiciem lustrzanym temporalności transformacji jest polityzacja niedawnej przeszłości. Przemiana *homo sovieticus* jest dowodem na radykalną zmianę w postrzeganiu rzeczywistego wpływu posttotalitaryzmu na umysły jednostek i lokalne kultury polityczne, a także ich względnej bliskości lub odległości od europejskiego wzorca obywatelskości.

Tym samym docieram do mojej ostatniej uwagi. Kariera pojęcia *homo sovieticus* mówi nam coś ważnego o tym, jak pojmowane jest środkowo-europejskie doświadczenie intelektualne totalitaryzmu. Możemy lepiej je zrozumieć nie tylko poprzez badanie reżimów totalitarnych i ich działań wobec ludzi, ale też analizę konsekwencji, które pociągał za sobą totalitaryzm, oraz reakcji, które budził. To drugie wydaje się kwestią ciekawszą, ale też trudniejszą do zbadania. Z jednej strony nie jesteśmy ograniczeni chronologią. Podobnie jak bezpośrednio sąsiedztwo państw totalitarnych miało niewątpliwie silny wpływ intelektualny na życie publiczne w krajach Europy Środkowej w okresie międzywojennym (niezależnie od tego, jak bardzo te drugie zaczęły upodabniać się do tych pierwszych), tak żywotność pojęcia *homo sovieticus* jest najlepszym przykładem na to, że upadek komunizmu na przełomie XX i XIX wieku nie był z pewnością ostatnim rozdziałem

tego doświadczenia. Z drugiej strony, znajdujemy się w trudniejszej pozycji, gdyż aby przeanalizować konsekwencje totalitaryzmu, musimy najpierw zrozumieć, na co tak naprawdę były nakierowane reakcje ludzi. Nie jest to proste zadanie, bo wymaga ono odkrycia, jakie języki, symbole i repertuary praktyk były dostępne i jakie miały zastosowanie, do tego musimy osobno omówić każdy przypadek i każdą sytuację historyczną. Chociaż niniejszy artykuł jest jedynie wprawką do tego przedsięwzięcia, to przynajmniej obnaża on iluzję ciągłości intelektualnej, którą tworzy uporczywa trwałość pojęć.

Z języka angielskiego przełożyła Natalia Kłopotek