

Leszek Kołakowski

ROZPAD KOMUNIZMU JAKO WYDARZENIE FILOZOFICZNE

(Wykład inauguracyjny na XVI Niemieckim Kongresie Filozoficznym
wygłoszony 20 września 1993 r.)

O wydarzeniu filozoficznym wolno mówić w trojakim sensie. W znaczeniu najważniejszym, mamy tu na uwadze pojawianie się nowych, kulturowo ważnych i jako ważne postrzeganych idei, które powoli, krok za krokiem, częstokroć w sposób nieprzewidywalny, przekształcają ludzkie myślenie, a w rezultacie i świat, w którym człowiek żyje. Nie idzie przy tym o wydarzenia mające dokładne daty: tym, co stanowi wydarzenie filozoficzne, nie jest sam moment, w którym opublikowano *Medytacje* Kartezjusza czy *Fenomenologię* Hegla, lecz raczej nieokreślony, potencjalnie nie znający końca okres czasu, w obrębie którego te nowe, na pozór *ex nihilo* tryskające źródła energii duchowej, zachowują żywotność. Wiele mistrzowskich dzieł filozofii greckiej popadło w zapomnienie, a ich powtórne odkrycie po stuleciach należy oczywiście także uważać za wydarzenie filozoficzne.

W drugim, pochodnym sensie, można jako filozoficznie znaczące wyróżnić takie wydarzenia historyczne, które, jakiegokolwiek byłyby ich przyczyny, wywierają zauważalny wpływ na losy myślenia filozoficznego. Wielkie przełomy z reguły niosą ze sobą takie zmiany: rozpad imperium rzymskiego, wielka reformacja, rewolucja francuska i wojny napoleońskie, II wojna światowa i skonstruowanie broni atomowych były to ewidentnie wydarzenia ważne w tym sensie, że ich oddziaływanie rozciągało się także na życie filozoficzne. Z tego punktu widzenia są to wydarzenia, od których filozofia częściowo zależy przyczynowo.

Zbyt wcześnie jest jednak na to, by mówić o możliwych duchowych skutkach rozpadu komunizmu; puste byłyby teraz spekulacje nad tym, w jaki sposób wydarzenie to przeobrazi myślenie i mentalność przyszłych generacji.

W trzecim, również pochodnym, a przy tym dość nieprecyzyjnym i przez to najpojemniejszym, sensie, za wydarzenie filozoficzne można uznać po prostu jakiegokolwiek fakt, stający się, choćby przypadkowo, obiektem namysłu filozoficz-

nego; dotyczy to nie tylko zmian wstrząsających światem; nic nie jest na tyle trywialne, małe, by nie zasługiwało na to, by jako obiekt ciekawości filozoficznej zwracać i przykuwać naszą uwagę: zarówno Bitwa Narodów czy trzęsienie ziemi w Lizbonie, jak i jakaś szczególna zmiana damskiej mody, śmierć przyjaciela, czy wręcz opadnięcie liścia z drzewa może, jeśli tylko tak zdecydujemy, stać się wydarzeniem filozoficznym. Znaczy to, iż nie są to wydarzenia filozoficzne z racji ich treści jedynie, lecz w rezultacie naszego nimi zainteresowania.

Wolno nam zatem zapytać: o czym może nas pouczyć rozpad komunizmu, rozumiany w tym sensie jako wydarzenie filozoficzne?

Komunizm znajdujący się u władzy posiadał naturalnie własną, obligatoryjną filozofię państwową. Jakkolwiek byłaby ona prymitywna intelektualnie, wyzuta z wszelkiej samodzielności i zredukowana do bezwolnego instrumentu urzędowej propagandy i samogloryfikacji reżymu, to przecież nie była bez znaczenia dla funkcjonowania systemu. Stanowiła jedną z form wyrazu panującej ideologii, i dopóki porządek totalitarny działał w należytej zgodności z jej zasadami, traktowano ją zupełnie poważnie i wierzano w jej słuszność. Filozofię tę zwano naukowym poglądem na świat, i jakkolwiek fraza ta brzmiałaby śmiesznie czy wewnątrznie sprzecznie, wyrażała ona pewne istotne roszczenie. W zamyśle ideologia ta była racjonalistyczna, racjonalizm zaś oznacza zasadę, w myśl której procedury stosowane w nauce dostarczają nam uniwersalnego miernika wyrokującego o tym, co w naszym poznaniu cenne, a co bezwartościowe, i co ma lub może mieć ważność na wszystkich obszarach życia duchowego. Jest więc racjonalizm systemem zakazów, wytyczających nieprzekraczalne granice naszemu myśleniu, naszej ciekawości i wyobraźni. Podszeptuje on nam również, choć niekoniecznie mówi to wyraźnie, że wszelkie problemy ludzkie są techniczne, i gdy tylko wynajdzie się stosowną technologię, zostaną z jej pomocą rozwiązane. Pierwsza zasada jest pewną arbitralną normą, druga zaś jest całkowicie niewiarygodna. Obie były wpisane w ideologię komunistyczną. I gdy ktoś powiada, że była to karykatura racjonalizmu, można mu odpowiedzieć: owszem, ale była to dobra karykatura, a w karykaturze ukazane są w sposób przerysowany cechy oryginału; ukazuje ona wszystko to, co w nim śmieszne i brzydkie, podobnie jak czynią to karykatury ludzi. Karykaturalna ideologia ujawnia to, co w jej nie-karykaturalnym źródle stanowi potencjał wrogi człowiekowi i zagrożenie dla kultury. Karykatura uwidocznia ukrytą prawdę.

Warto więc pomyśleć o tym, jak w tej zniekształconej formie racjonalizmu dochodzi do głosu coś, co będąc obecne, choć nie do końca jawnie, w naszym oświeconym racjonalizmie, zniekształcenie to umożliwiała, a być może wręcz pozwalało je przewidzieć.

Nie trzeba chyba mówić o tym, że podstawowa norma racjonalizmu była faktycznie czynna nie w tym sensie, jakoby reguły naukowe rzeczywiście uprawomocniały światopogląd; wręcz odwrotnie, w okresie stalinowskim nauka, z wyjątkiem matematyki, podporządkowana była normom ideologicznym; racjonalizm był w dużej mierze, choć nie całkowicie, fasadą ideologiczną, daleko

jednak do tego, by fasada ta była czymś nieważnym. Stanowiła ona np. całkiem dobry pretekst do tego, by wykorzenić i zniszczyć siłą wszelkie formy życia religijnego jako pozostałość antynaukowego zabobonu, i chociaż z pewnością intensywność i rozmiary prześladowań zmieniały się wraz z sytuacją polityczną i nie wszędzie były takie same, to jednak wrogość w stosunku do religii była nieodmiennie wbudowana w ideologiczne podstawy komunizmu. Także tutaj racjonalizm był po części autentyczny, po części zaś stanowił jedynie instrument dążeń do władzy totalnej. Chodziło o to, by w życiu społecznym zniszczyć wszystko to, co stanowiło obiekt jakiejś odrębnej lojalności, i dopuścić jedynie lojalność wobec panującego systemu. Żądza władzy jest oczywiście wszechobecna w świecie i normalnie do tego, by istnieć, nie potrzebowała ona żadnej ideologii. Jednak w naszym stuleciu, zwłaszcza w przypadku dążeń do władzy absolutnej, nie można było obyć się bez ideologicznego uprawomocnienia, jeśli chciało się władzę tę skutecznie utrwalić. Uprawomocnienie to było proste: istnieje klasa intelektualnie uprzywilejowana, która wie, wie w sposób naukowy, jak powinna wyglądać racjonalna organizacja społeczeństwa, by funkcjonowało ono jak najlepiej i w niedalekiej przyszłości osiągnęło doskonałość. Klasę robotniczą, której w ramach tej mitologii przysługiwał z racji historycznych ów duchowo uprzywilejowany status, zastąpiła wnet, w myśl wcześniejszych założeń, nomenklatura. Na tronie królewskim miała zasiadać wiedza w postaci nauki, i tak właśnie despotyzm totalitarny został ostatecznie ugruntowany w oparciu o monstrualną parodię racjonalizmu. Dyktatura partii mianowała się dyktaturą prawdy.

Różne cechy owego społeczeństwa były zakorzenione w tej parodii czy półparodii. Prócz religii postawiono również pod znakiem zapytania rozróżnienie dobra i zła. Tutaj jednak, w osobliwy sposób, racjonalizm w sensie obiegowym, tzn. racjonalizm oświeceniowy, działał ręką w rękę z wiarą, heglowskiej proveniencji, w rozum historyczny. Pomimo niemożności ich pogodzenia, zostały one w równej mierze zaadoptowane przez tę ideologię i okazały się równie użyteczne. W ramach racjonalizmu oświeceniowego kategorie dobra i zła nie dają się zrekonstruować, nauce są one nieznane i, jeśli nie są wręcz zakazane, to w najlepszym razie pozostawia się je w gestii ludzkich impulsów. Rozum historyczny z kolei nie może przyjąć owego rozróżnienia w tym znaczeniu, jakobyśmy dysponowali trwałymi, niezależnymi od faktycznego biegu dziejów kryteriami, z pomocą których rozróżnienie to można by uzasadnić. Co jest dobre a co złe, określają każdorazowo potrzeby ducha świata w danej fazie jego wzrostu. Jest więc zrozumiałe, że, skoro tylko wiemy, dokąd zmierza rozum historyczny, wiemy także, czego się on domaga, i co z tej racji powinniśmy popierać, co zaś zwalczać. Powinność z łatwością wyprowadza się tu z bytu, lub – co na jedno wychodzi – znosi się przeciwieństwo epistemologiczne między nimi. Nie potrzebujemy już rozróżnienia dobra i zła, skoro pochodzi ono z tradycji religijnej; na jego miejsce wkracza rozróżnienie tego, co politycznie słuszne i niesłuszne, właściwe i niewłaściwe; to drugie rozróżnienie jest nam

znane, albowiem wiemy – lub raczej wiedzą uprzywilejowani posiadacze prawdy – do czego dąży duch dziejów; to jego życzenia definiują słusność lub dobro (o ile słowo to jest jeszcze używane). Krótko mówiąc, zadanie panujących polega na tym, by nieomylnie obwieszczać, co jest słuszne; tak właśnie ustanowione zostaje królestwo moralności.

To samo jednak – co jest mniej oczywiste – dotyczy także królestwa prawdy. Różnica między prawdą a fałszem zostaje zawieszona, podobnie jak różnica między dobrem a złem. Tradycyjne pojęcie prawdy obejmowało, *par excellence* metafizyczne, wyobrażenie rzeczywistości, i z punktu widzenia zaprawionego empirycznie racjonalizmu wydawało się ono z konieczności zwodnicze i nieprzydatne do celów naukowych. Istotna wszak była zgodność z kryteriami, nie zaś z metafizycznie pojętą rzeczywistością; z kryteriami wyznaczanymi czy to przez weryfikowalność i moc predyktywną, czy to przez koherencję. Gdy okazało się, że nieosiągalna jest ścisła definicja weryfikowalności, większość zarzuciła ten sposób myślenia, nie oznaczając to jednak restytucji metafizycznego pojęcia rzeczywistości. Wiara w rozum dziejowy od innej strony podmyła tradycyjną ideę prawdy, wiążąc ją z potrzebami owego światowego rozumu, i pozbawiając ją w ten sposób jej absolutności.

Wprawdzie doktryna komunistyczna werbalnie akceptowała tradycyjne pojęcie prawdy. Jednak najbardziej konsekwentni filozofowie komunistyczni, jak Lukács czy Korsch, odrzucali je na rzecz historycznego relatywizmu, który ostatecznie kulminował w twierdzeniu, że prawda tożsama jest ze stanowiskiem nosiciela prawdy, tzn. proletariatu, co w praktyce oznaczało, że partia ma zawsze rację, a jej dekrety dostarczają nieodwołalnego kryterium prawdy. Jakkolwiek tezy tej nie wypowiedziano jasno w podręcznikach filozofii, to jednak była ona faktycznie akceptowana; w rezultacie ideologia musiała oscylować między dwoma przeciwstawnymi pryncypiami: prawdą jest to, co zgadza się z rzeczywistością, oraz: prawdą jest to, co obwieszcza przywódcy partyjni. Dwuznaczność ta była z pewnością czymś nader użytecznym dla systemu wychowawczego, zacierała bowiem różnicę między tym, co prawdziwe w sensie normalnym a tym, co prawdziwe w sensie: politycznie słuszne. Pomieszanie to było czymś bardzo przydatnym w wychowaniu obywateli, gdyż ludzie wiedzieli, co jest politycznie słuszne, a zarazem wiedzieli, że jest to także prawdą. Jest więc zrozumiałe, że ci, którzy chcieli pozostać konsekwentni w swym relatywizmie, ryzykowali potępienie. Ktoś mógłby zapytać: po cóż przypominać tę groteskową mitologię, skoro wiemy, iż na długo przed faktycznym rozpadem komunizmu spoczęła ona bezpowrotnie w kostnicy? Istnieje wszakże pewien powód po temu.

Komunizm obumierał bardzo powoli, przez prawie cztery dziesięciolecia, i towarzyszyły temu nawroty i przystanki. Instytucje totalitarne rozpadały się stopniowo; woła totalitarna była z pewnością wciąż obecna i wciąż żyła nadzieja, że po przewyciężeniu przejściowych, spowodowanych przez wrogów klasowych, trudności, ustanowiony zostanie historycznie słuszny i nieodwołalnie

zwycięski porządek. Uzdrowienie było atoli niemożliwe i nawet rządzący tracili stopniowo swą na pozór niewzruszoną pewność siebie. Siłą dominującą w tym procesie był rozkład ideologii; był on ważniejszy niż porażki ekonomiczne, albowiem komunizm jako program ekonomiczny od początku krył te porażki w swym łonie. Dopóki jednak trwała nadzieja, dopóki zwykło się było przypisywać te porażki przypadkowym okolicznościom i dopóki utrzymywała się wiara w dziejową konieczność, dopóty niezawodnie dostępny był także ideologiczny środek pocieszający. Bez tej nadziei rządzących i bez tego, ideologicznie uzasadnionego, braku nadziei u poddanych, całość musiała upaść.

Decydująca była klęska ideologiczna. Wszystkie przepowiednie marksowskie, dotyczące przyszłego rozwoju ekonomicznego i politycznego, okazały się zwyczajnie fałszywe. Pomijam ten temat. Były jednak także pewne przesłanki i projekcje filozoficzne, które zasługują na krótkie omówienie.

Filozofia ta tkwiła swymi korzeniami w utopijnej wierze, że wiemy – ew. mądrzy wiedzą – czym jest prawdziwy człowiek, czyli istota człowieka, w odróżnieniu od znanych nam z doświadczenia ludzi i że dostępna jest technologia, za sprawą której można oba człony, człowieka empirycznego i istotę człowieka, sprowadzić do jedności, tak iż faktycznie zostanie spełnione wezwanie stań się tym, czym jesteś!; zadanie to powinna wziąć na siebie opatrność dziejowa. W owej istocie, w owej jeszcze niewidzialnej rzeczywistości (która jest wszakże bardziej rzeczywista niż wszystko, co empiryczne i widzialne) poszczególni ludzie są rzecz jasna identyczni, a ich interesy, aspiracje i potrzeby, zamiast się sobie przeciwstawiać, łączą się w piękną harmonię. Ponieważ każda jednostka dobrowolnie utożsamia się z całością społeczną, znikają wszelkie konflikty; wraz z tym zbędne i nieistotne stają się wszystkie narzędzia i instytucje, które dawniej pośredniczyły między jednostką a całością i które wydobywały na jaw antagonistyczny charakter dotychczasowego społeczeństwa: państwo, prawo, tzw. „obywatelska” lub „negatywna” wolność (tak jakby istniała jakaś inna), narody i fałszywe ideologie, a w szczególności religia, której zadaniem było jednanie ludzi z ich nędzą. Wszystko to obumiera, a tym, co pozostaje, jest w pełni wyzwolone indywiduum oraz całość.

Nietrudno dzisiaj pojąć, dlaczego ów projekt dał się urzeczywistnić jedynie w formie swej własnej, przerażającej karykatury (we wskazanym wcześniej sensie tego słowa). Wszystkie owe instytucje pośredniczące miały zostać faktycznie zniszczone; nawet państwo utraciło swą niezależność i suwerenność, uczynione zostało bowiem narzędziem partii rządzącej, ta zaś była rzekomo organizmem stworzonym dobrowolnie i opartym na podstawie ideologicznej. Tym, co pozostało, była bezradna, izolowana jednostka, stojąca naprzeciw wszechpotężnego aparatu władzy. Zbędnym byłoby wnikanie w szczegóły tego procesu, są one dobrze znane. Gdy jednak pytamy, dlaczego cały ten projekt nie tylko poniósł faktyczną porażkę, lecz z przyczyn zasadniczych nie mógł się powieść, narzuca się zrazu najprostsza odpowiedź, udzielana niejednokrotnie wcześniej

na gruncie zdrowego rozsądku: pełne przekształcenie człowieka w „istotę społeczną”, zniesienie wszelkich napięć między indywiduum a społeczeństwem, wygaszenie aspiracji i roszczeń związanych z interesami prywatnymi, jest zwyczajnie niemożliwe, dopóki istnieje rodzaj ludzki, jakim go znamy. Możliwe jest rzecz jasna stworzenie obozu koncentracyjnego, jednakże idea dobrowolnego obozu koncentracyjnego wydaje się dziwna i sprzeczna w sobie. Analogia ta nie jest jednak pełna. Mitologiczny czy historiozoficzny sens obozu koncentracyjnego miał polegać na tym, iż zostanie on w nieokreślonej przyszłości zniesiony, a wtedy otworzą się drzwi do krainy powszechnej i nie kończącej się wesołości. Wiara w coś takiego nie jest ani sprzeczna w sobie, ani niemożliwa, i nowy człowiek socjalizmu miał, przynajmniej na początku, żywić tę właśnie wiarę. Gdy wraz z upływem lat i pokoleń obietnica magicznych drzwi coraz bardziej się oddalała, zaczęto od mieszkańców obozu (który, trzeba przyznać, stał się tymczasem znacznie łagodniejszy) wymagać raczej wiary, że nie ma innego wyjścia, albowiem obóz nie powstał za sprawą ludzkiej woli, lecz został skonstruowany i urządzony przez samą historię, a dekrety tej budowniczej są nieodwołalne.

I to także zakończyło się niepowodzeniem. Dlaczego? Czy możemy powiedzieć, że potrzeba wolności jest niezależna od innych i, by tak rzec, zakotwiczona antropologicznie, że wolność jest celem samym w sobie, dobrem samouzasadniającym się, a nie tylko narzędziem do zdobywania innych dóbr? Taki sposób myślenia wydaje się uzasadniony. Jeżeli jednak jest prawdą, że wolność nie potrzebuje żadnej wyższej sankcji, żadnego „po co?”, i że tak właśnie jest ona doświadczana przez ludzi, to jest to jedynie połowa prawdy. Potrzebujemy również bezpieczeństwa, i to, jak się zdaje, w sposób bardziej bezpośredni i nagły; potrzeby te – wolności i bezpieczeństwa – przez stulecia zderzały się ze sobą. Pokusy totalitaryzmu polegają na tym, że obiecuje on bezpieczeństwo, jakkolwiek groteskowy byłby sposób, w jaki obietnica ta bywała spełniana. Z pewnością potrzeba wolności grała znaczącą rolę w upadku komunizmu, niezbędne były jednak do tego także i inne siły. Ludzie musieli również wyzbyć się deprimującej wiary, w myśl której zwycięstwo socjalizmu stanowi konieczność dziejową, a wszelki opór przed nim jest daremny; jeden jedyny przykład skutecznego oporu mógł wprawić w ruch tę wszystko niszczącą siłę.

Z dążeniem do wolności nie można również utożsamiać dążenia do narodowej niezależności, które odegrało tak wielką rolę w rozpadzie imperium radzieckiego, jakkolwiek słowa tego używa się zazwyczaj w tym kontekście: chcemy być niezależni jako państwo, jako naród, tzn. wolni. Ludzie chcący oswojzić swoje plemię lub naród, szukają raczej bezpieczeństwa niż wolności. Chcieliby być u siebie, a to przyrodzone i z pewnością uzasadnione dążenie może wprowadzić, ale nie musi koniecznie, łączyć się z pragnieniem wolności; zależy to od kulturowych i historycznych okoliczności.

I w rzeczy samej, dwa europejskie państwa komunistyczne, które były suwerenne czy też na w pół suwerenne – Albania i Rumunia – cechowały się

zdecydowanie największą okropnością ucisku politycznego i kulturalnego, znacznie gorszą niż Związek Radziecki czy Polska; także Chiny, które wszak nigdy nie należały do bloku radzieckiego, przedstawiały sobą jeden z najgorszych przykładów komunistycznej opresji. W zdekolonizowanej Afryce wolność jest towarem nader rzadkim. „Wyzwolenie” w tym sensie nie musi zgoła przynosić wolności w sensie normalnym; istnieje wreszcie wiele form tyranii niekomunistycznej.

Kolejną przesłanką upadku tego systemu była jego inherentna słabość, słabość przez sam ów system zawiniona i wynikająca z jego własnych ideologicznych przesłanek, z której wszakże długo nie zdawaliśmy sobie sprawy.

Wprawdzie zamysł stworzenia „nowego człowieka socjalizmu” nie został uwieńczony ostatecznym powodzeniem, spustoszenie duchowe, kulturalne i społeczne było jednak niezmiernie. Społeczeństwa obywatelskiego nie sposób bez reszty wykorzystać, upaństwowić wszystkich form ludzkich stosunków, jednak postępy na tym polu były paraliżująco skuteczne, co skrajnie osłabiło zarówno porządek komunistyczny, jak i pokomunistyczny. Wprawdzie w reżymie komunistycznym władza quasi-totalna była w stanie przez długi czas zachować pozorną stabilność, dopóty mianowicie, dopóki udawało się za pomocą pejsza utrzymywać ludzi w posłuszeństwie. Była jednak bezradna, o ile chodziło o to, by obudzić w nich rzeczywistość, niezbędną do obrony całości, motywację. W momentach kryzysu, jakiegoś wielkiego niebezpieczeństwa – a momenty takie nieuchronnie pojawiają się od czasu do czasu – gdy trzeba zmobilizować inicjatywę jednostek, reżym okazuje się pozbawiony rezerwy; z całą swą iluzoryczną wszechmocą jest on nader kruchy.

Widzieliśmy to np. w czasie II wojny światowej. Gdy prócz państwa i narzucanych przez nie form życia nie ma prawie nic, żadnych kościołów, żadnej rzeczywistej wiary ideologicznej, żadnych specyficznie narodowych organizmów, żadnego niezależnego życia kulturalnego, żadnych organizacji politycznych, żadnych związków zawodowych, żadnych narzędzi artykulacji interesów partykularnych, żadnej spontanicznej, organicznej segmentacji społeczeństwa, to w czasie zagrożenia ludzie nie znajdują niczego, ku czemu mogliby się zwrócić jako ku sile stabilizującej; a wówczas całość łatwo może popaść w chaos. W dekadach postalinowskich komunizm próbował rzecz jasna przeciwdziałać temu niebezpieczeństwu, rehabilitując częściowo wartości narodowe i głosząc chwałę państwa jako takiego, jako celu samego w sobie, niezależnego od partii i ideologii. Ponieważ jednak nie przestawała działać wola totalitarna, próby te były podejrzanie dwuznaczne, nieautentyczne i mało skuteczne.

Historia komunizmu pokazała nam nie tylko, że istnieją granice, poza którymi ludzi nie da się zmieniać, tzn. że rzeczywiście istnieje coś takiego jak natura ludzka, lecz także, iż istnieją granice działań ekonomicznych, których przekroczenie byłoby katastrofalne, że w ekonomii działają pewne reguły gry, których nie jesteśmy w stanie kontrolować. Fałszem jest myśleć (i na dobrą

sprawę jest to powszechnie za fałsz uznane), że gdyby organy planujące miały więcej komputerów oraz lepiej wyszkolonych urzędników, to maszyna całościowego planowania osiągnęłaby wreszcie oczekiwaną skuteczność. Nigdy osiągnąć jej nie zdołała, a w każdym razie nigdy w stopniu pozwalającym na konkurowanie z gospodarką rynkową. Komunizm odtworzył niewolnictwo i feudalne poddaństwo i wprawdzie instytucje te działały przez pewien czas, jednak na najprymitywniejszym poziomie produkcji. Wykroczenie poza ów poziom wymagało albo motywacji ideologicznych, albo tzw. bodźców materialnych, a ponieważ tych pierwszych było coraz mniej, te drugie zaś wydawały się (całkiem słusznie) ideologicznie niezdrowe, to polityka ekonomiczna, wahając się między dwoma, niemożliwymi do pogodzenia, roszczeniami, nie mogła znaleźć żadnego konsekwentnego rozwiązania. Zdolna do życia ekonomia zasada się na instytucji swobodnej umowy i nawet jeśli możliwe jest korzystanie z wolnej ekonomii bez wolności politycznej, to niemożliwe jest pogodzenie jej z despotyzmem totalitarnym. Gdy tylko rządzący niechętnie przyznali, że przesłanką wszelkiego uzdrowienia ekonomicznego jest swoboda informacyjna, było już za późno na ratowanie reżymu. Wraz z nastaniem swobody informacyjnej, która miała służyć uzdrowieniu komunizmu, system upadł; można to chyba nazwać bolesnym, dramatycznym zwycięstwem natury ludzkiej nad sztuczną, wymyśloną i wrogą człowiekowi utopią.

Czy jednak rozpad komunizmu można interpretować jako ostateczny triumf liberalizmu i ideologii liberalnej? Raczej nie. Z pewnością nie ma żadnej powszechnie uznanej definicji liberalizmu. Jeżeli jednak ideologia ta zakłada, że ludzie faktycznie kierują się wyłącznie motywacjami egoistycznymi, to jest ona nie mniej fałszywa, empirycznie fałszywa, niż doktryna komunistyczna, która próbowała nas przekonać, że wyzwolony od alienacji człowiek dobrowolnie utożsamia się z całością społeczną, i że to tylko nieludzkie warunki panujące w społeczeństwie klasowym uniemożliwiają ujawnienie się tej naturalnej tendencji. Fałszywe i groźne jest również wyobrażanie sobie, że tego rodzaju motywacje, jeśli zapewnić im możliwie najszersze pole w ramach porządku prawnego, mogą zagwarantować stabilne i zadowalające życie.

Jeżeli można powiedzieć, że potrzeba bezpieczeństwa jest bardziej nagląca i fundamentalna niż potrzeba wolności, to chodzi tu nie tylko o bezpieczeństwo fizyczne, lecz także duchowe.

A bezpieczeństwo duchowe zawiera różne części składowe. Jedną z nich jest przynależność do pewnej ludzkiej, godnej zaufania niszy komunikacyjnej, jakiej mogą nam dostarczać różne formy organizacyjne życia kolektywnego, w tej liczbie wspólnoty plemienne i narodowe. Rozpaczliwe poszukiwania obszaru narodowej tożsamości w świecie pokomunistycznym stanowią świadectwo tej potrzeby; wprawdzie często wyraża się ona w sposób barbarzyński, ale nie tylko popędów naturalne, lecz także prawie wszystkie kulturalne i duchowe krystalizacje życia nierzadko wyrażają się poprzez barbarzyńskie formy samopotwierdzenia.

Dotyczy to plemienia i narodu, religii i racjonalizmu, postępu technicznego i sztuki. Nie istnieją żadne absolutne zabezpieczenia przed tym – i to nie dlatego, że brak nam odpowiedniej techniki, lecz ponieważ wciąż zaraz pod skórą nosimy korpus barbarzyńcy.

Również trwająca wciąż jeszcze siła atrakcyjna komunizmu i relatywnie silna pozycja parlamentarna partii postkomunistycznych w Europie Środkowej i Wschodniej da się ewidentnie wytłumaczyć poczuciem niepewności w ramach nowego porządku, nie zaś ideologiczną nostalgią. Jakkolwiek niski byłby za *ancien régime* poziom zaspokojenia elementarnych potrzeb, jakkolwiek ciężkie byłoby życie codzienne, komunizm niezmiennie szczyił się zniesieniem bezrobocia; sposób, w jaki to osiągnięto, wyrządził gospodarce i społeczeństwu niezmiernie szkody, jednakże z punktu widzenia dzisiejszych bezrobotnych przeszłość może pod tym względem wydawać się błogosławieństwem. W takim przypadku mówimy raczej o bezpieczeństwie fizycznym.

Natomiast gdy mowa jest o bezpieczeństwie duchowym, można jego ogólne znaczenie określić następująco: bezpieczeństwo duchowe polega na ufności w życie. Potrzeba nam do niej przekonania, że istnieje trwała i realna, a nie tylko wymyślana przez nas dla aktualnych celów, różnica między dobrem a złem, jak również między prawdą a fałszem. Skoro tylko porzucą się lub zatracą tę różnicę, kultura nasza traci grunt i broń, za pomocą której mogłaby dać odpór nihilistycznej wierze, w myśl której wszystko może uchodzić za dobre lub złe, jeśli tylko my tak zdecydujemy, a owym „my” jest każdy wzięty z osobna. Założywszy, że taki obraz świata stałby się powszechnym, czy wręcz obowiązkowym artykułem wiary, to jego rezultatem okazałoby się społeczeństwo w stylu Hobbesa, którego stabilność zależałaby bez reszty od odpowiedniego rozdziału strachu, i które prawdopodobnie wnet padłoby ofiarą tyranii. Ufność w życie zawierała jednak coś więcej: wiarę w sensowny porządek wszechświata, a wiara ta jest niedostępna poza tradycją religijną. Zawierała coś jeszcze: poczucie, iż istnieje coś takiego jak rzeczywista historia, która nas ogarnia, żywa ciągłość, która nas wiąże i ogranicza, całość, w obrębie której współżyją i porozumiewają się minione i obecne pokolenia.

Wszystko to są rzecz jasna banały, trudno się jednak wyzbyć uczucia niepokoju, gdy obserwuje się, jak wszystkie te przesłanki duchowego bezpieczeństwa, a więc przesłanki umożliwiające istnienie kultury, z różnych stron, za sprawą różnych ideologii, ulegają demontażowi. Zwykliśmy byli obarczać komunizm winą za zanik wszystkich tych podpór, na których opierała się nasza cywilizacja: kryteriów dobra i zła, prawdy i fałszu, dziejów jako siły wiążącej, pewnego zastanego porządku rzeczy. Wydaje się jednak, że nasza kultura liberalna jeszcze konsekwentniej niż komunizm niszczy te podpory. Popularny relatywizm jest rzecz jasna bardzo wygodny, uwalnia on nas od pojęcia odpowiedzialności i obowiązku, i zdaje się, że głównie w taki sposób używa się dziś u nas słowa „wyzwolenie”. To nie komunizm jest temu winien; cywilizacja

liberalna zatruwa się sama, z wygody czyniąc epistemologię i produkując do tego celu odpowiednie mody filozoficzne i całe mnóstwo rozmytych pojęć.

Lekkomyślnością byłoby twierdzić, że są to marginalne ekstrawagancje, rozwijające się w niewielkich kaplicach wyznawców. Historia idei dostarcza nam licznych przykładów pokazujących, jak jakaś myśl na pozór egzotyczna i przez wielu uważana wręcz za szaloną, padając na sprzyjający grunt kulturowy, może nieoczekiwanie odmienić cywilizację w złym lub dobrym kierunku, może ją zapłodnić lub zatruć, otworzyć przed nią żywotne horyzonty lub obrócić ją w ruinę.

Wspomniane już świeże owoce naszego świata myśli niewiele mają wspólnego z komunizmem, wyrastają one na naszym, liberalnym gruncie. Przedstawiają się one raczej jako dobroczynny anarchizm. A u kresu wszelkiej anarchii czeka niecierpliwie tyrania.

Również tzw. fundamentalizm religijny można po części uważać za chorobliwą reakcję na to niebezpieczeństwo, za równie niebezpieczne votum nieufności dla naszej kultury. To również nie komunizm, lecz nasza liberalna cywilizacja przekonała nas o tym, że żaden pojedynczy człowiek nie jest faktycznie odpowiedzialny za swe życie i swe występki, lecz raczej anonimowe społeczeństwo, i że owo – zwłaszcza w państwie ucieleśnione – społeczeństwo powinniśmy zarówno przeklinać, jak i wymagać od niego, od jego wszechmocy, wszelkich dóbr, o jakich tylko każdy może sobie pomyśleć.

Choroby naszej kultury nie zostały spowodowane przez komunizm, są one czymś dla niej swoistym. Na odwrót, komunizm zapewniał niegdyś stosunkowo jasną artykulację krajobrazowi polityki światowej, nadając mu pewien, określony przez opozycję totalitaryzm–demokracja, sens. Jest to już przeszłością, a krajobraz stał się ciemny, poplątany i chaotyczny. Sens dzisiejszego pomieszania nie został jeszcze chyba uchwycony; cokolwiek mówimy, jest wątpliwe. Strach przed komunizmem posiadał pewną sensotwórczą siłę. Nie boimy się już komunizmu, boimy się czegoś (czyli wszystkiego), sami bowiem pozbawiliśmy się duchowego gruntu, na którym wyrasta ufność w życie. Utracona ufność w życie zostaje zastąpiona w fatalny sposób przez ukryty, niejasny dla samego siebie lęk. Nasze bogate życie pogrąża się w bezsensowność, a rozpad komunizmu może jedynie upadek ten przyspieszyć.

Tłumaczenie z języka niemieckiego

Marcin Poręba

LESZEK KOŁAKOWSKI – THE DECLINE OF COMMUNISM AS A PHILOSOPHICAL FACT

In this article Leszek Kołakowski inquires into reasons and consequences of the decline of Communism. He discusses the problem in terms of philosophical concepts of: rationality, truth, morality and freedom. While making a severe judgment on Communism Kołakowski also shows its sense-making role in the European political realm. According to the author the break-down of Communism made our political world – the world of liberal democracy, lose its meaning.