

Pamięć po liberalizmie: Paweł Śpiewak i Karl Mannheim o czasie w polityce¹

W *Pamięci po komunizmie* Paweł Śpiewak² wymienia Karla Mannheima obok, między innymi, George'a Orwella, Hannah Arendt i Hansa Kelsena jako jednego z autorów, których znajomość składała się na zasób wiedzy o władzy totalitarnej, jakim mimo blokady informacyjnej dysponowano w Polsce przed 1989 rokiem. W istocie ideologia i utopia, czyli dwa pojęcia, które przyniosły Mannheimowi międzynarodowe uznanie, wniosły wiele do rozumienia politycznego, społecznego i psychologicznego wymiaru totalitaryzmu. Dziś Mannheim zredukowany został przez nieubłagane koleje mód naukowych do roli klasyka średniej rangi, o umiarkowanym autorytecie i miernej cytowalności. Hipotezę, zgodnie z którą w miarę jak rozumienie totalitaryzmu traciło na znaczeniu jako problem, Mannheim jako klasyk refleksji nad totalitaryzmem także tracił na popularności, warto byłoby z pewnością przetestować, nie jest to jednak tutaj moim zamiarem. Myśl Mannheima służy mi jedynie jako podstawa do konstatacji, że badając pamięć po komunizmie, akcent można położyć na komunizm, ale można też na przeszłość. A właśnie rola przeszłości w utopijnych i ideologicznych konstrukcjach stanowi jeden z mniej znanych, a jakże istotnych aspektów koncepcji Mannheima. Dostrzegłam go właśnie dzięki Pawłowi Śpiewakowi, gdy w 2001 roku rozpoczęłam przygotowywanie pod jego kierunkiem pracy doktorskiej, na podstawie której z sześcioletnim opóźnieniem, na jakie pozwalał o wiele wówczas mniej nastawiony na zdobywcze bibliometryczne system, ukazała się w 2012 roku moja pierwsza książka, *Konserwatywna utopia kapitalizmu*.

Choć od tego czasu moje zainteresowania pobiegły w wielu innych kierunkach, wracam do swoich, by się tak wyrazić, intelektualnych korzeni i do metody pracy, którą późniejsze doświadczenia nauczyły mnie traktować jako

¹ Bardzo dziękuję Larze Berens za pomoc w redakcji tego tekstu.

² P. Śpiewak, *Pamięć po komunizmie*, Wydawnictwo słowo / obraz terytoria, Gdańsk 2005.

luksus: nieśpiesznego czytania starego tekstu, w którym przedmiotem aspiracji jest nie liczba przypisów, ale samodzielność refleksji. To, że tekst jest stary, ma znaczenie: wierzę bowiem, że nie ma powodu zakładać, iż nowe teksty mają nam do powiedzenia coś, czego nie znajdziemy w starych. Co więcej, jeśli by nawet tak było, to nie istnieje absolutnie żaden rzeczowy powód, by sądzić, że to, co jest w starych tekstach, zasługuje na mniejszą uwagę niż to, co jest w nowych. Rozpowszechniony w dzisiejszej nauce kult bycia dobrze poinformowanym to w istocie skutek procesów analogicznych do zachodzących w całej kulturze: mechaniczne indeksowanie produktów zajmuje cały czas, jaki można byłoby poświęcić na przyswojenie ich treści. Tymczasem wybór tekstu, podobnie jak wybór określonego stylu czytania go, jest przejawem smaku, który – jak każdy smak – jest idiosynkratyczny. Tym tekstem składam hołd grupowej idiosynkrazji.

Poza dążeniem do estetycznej autoekspresji kierują mną jednak także pewne względy aktualne i praktyczne, by nie rzec: polityczne. Muszę przy tym wyznać, że – inaczej niż wielu moich przyjaciół i kolegów (rodzaj męski tu i dalej oznacza żeński i na odwrót) z objętego zakładową idiosynkrazją grona, które nigdy nie pokrywało się z wąsko pojętym instytucjonalnym zakładem – nie mam ani krztyny namiętności dla polityki, czy to jako działalności, czy jako dziedziny badań. Nigdy nie zajmowałam się też naukowo politycznym dniem bieżącym. Nie wynikało to bynajmniej z żadnej programowej „apolityczności”, lecz po prostu z trzeźwej oceny własnych upodobań i możliwości.

Od roku 2015 coraz częściej stwierdzam jednak, niczym Molierowski pan Jourdain, że piszę (prozą) o polityce. Polityka tak ściśle spłotła się bowiem w ostatnich latach z bliższymi mi tematami, że nie sposób jej od nich oddzielić. Czuję się jednak w roli osoby piszącej o współczesności zawsze nieco nieswojo i chętnie korzystam z ochrony, jaką dają klasycy, którzy pomagają podejść do niespodziewanie totalnie upolitycznionej rzeczywistości krytycznie, rzeczowo, ale i bezpiecznie w tym sensie, w jakim Weberowski ideał naukowości obiecuje pewien rodzaj bezpieczeństwa tym, którzy zechcą za nim podążać w duchu pogodnej, nie zaś tragicznej rezygnacji. Mannheim jest jednym z takich klasyków.

Twierdzę, że po 2015 roku w polskiej polityce doszła do głosu reprezentowana przez Prawo i Sprawiedliwość konserwatywna świadomość utopijna w znaczeniu Mannheimowskim, skutkująca radykalnym zwrotem ku przeszłości³. Można by wręcz przewrotnie utrzymywać, że Prawo i Sprawiedliwość

³ M. Bucholc, M. Komornik, *Die PiS und das Recht. Verfassungskrise und polnische Rechtskultur*, [w:] „Osteuropa” 2016, 66 (1–2), s. 85; M. Bucholc, *Liberalna pedagogika. Jerzy Szacki o polskim liberalizmie dawnym i współczesnym*, [w:] „Roczniki Historii Socjologii” 2018, vol. VIII, s. 7–24.

zrealizowało postulaty wysuwane przez Śpiewaka, który jako jeden z nielicznych intelektualistów – zwolenników opcji liberalnej – kładł zarazem silny nacisk na ideał sprawiedliwości historycznej. Prawo i Sprawiedliwość wraca oto do przeszłości, dowartościowuje ją, przewartościowuje, a następnie przekuwa pamięć w oręż zwrócony przeciwko liberałom i „liberałom”, zrównanym *tout court* z postkomunistami, a wszystko to w imię sprawiedliwości.

Wszyscy nosimy w sobie przeszłość: wpisana została ona w nasz habitus, historia grup i zbiorowości, do jakich należymy, jest częścią naszej osobistej historii, która bez pierwiastka partycypacji w (pozornej, lecz w socjologii traktowanej jako dogmat) nieśmiertelności społeczeństwa byłaby krótka, marna i niegodna wspomnienia. Oznacza to jednak również, że pamięć wlecze się za nami jak kula u nogi, nie pozwala odetchnąć własną pierś, powziąć własnej myśli, spojrzeć na świat własnymi oczyma. Wielki łańcuch bytu skręcony jest w spiralę, po której pniemy się jako jednostki i jako zbiorowości – wedle celnej metafory Norberta Eliasa, niegdysiejszego lekko podstarzałego asystenta świetnie się zapowiadającego młodego profesora Mannheima:

Kiedys przeczytałem historię grupy ludzi, którzy pięli się coraz wyżej po nieznannej, bardzo wysokiej wieży. Pierwsze pokolenie dotarło do piątego piętra, drugie do siódmego, trzecie do dziesiątego, aż wreszcie ich potomkowie osiedlili się na setnym piętrze. Potem zawaliły się schody. Z biegiem czasu ludzie zapomnieli, że ich przodkowie żyli na niższych piętrach, a także w jaki sposób znaleźli się na setnym. Postrzegali świat i siebie samych z perspektywy setnego piętra, nie wiedząc, w jaki sposób tam się pojawili. [...] Daremne próby rozwiązania tak fundamentalnie prostego problemu jak problem czasu są dobrym przykładem konsekwencji zapominania społecznej przeszłości. Pamiętając o niej, odnajdujemy siebie samych⁴.

Eliasowska metafora ilustruje coś więcej niż trywialna zależność od szlaku: pamięć i zapomnienie są w niej ze sobą nierozzerwalnie sprzężone nie tylko dlatego, że pamiętać coś to zawsze zarazem o czymś zapominać, ale i dlatego, że pamięć jednostek zawisa od pamięci społeczeństw, a ta funkcjonuje zupełnie inaczej niż jednostkowa. Rozwiązanie problemu czasu oznaczałoby zniesienie teoretycznego rozziwu między pamięcią jednostkową i zbiorową, ale także rozziwu między różnymi sposobami pamiętania, reprezentowanymi politycznie, które rodzą się wskutek różnic w tempie i sposobie pokonywania schodów historii oraz w zależności od tego, w jakim miejscu w grupie wspinaczy znajduje się podmiot pamięci.

Wszystko wskazuje na to, że potrzebujemy dziś w Polsce rozwiązania problemu czasu: fortunny zbieg okoliczności zbyt rzadko bowiem się zdarza,

⁴ N. Elias, *Esej o czasie*, tłum. A. Łobożewicz, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2017.

by problem był zarazem ważny, naglący – i ciekawy. Na początku XXI wieku wydawało się, że możemy spokojnie roztasować się na osiągniętym szczęśliwie poziomie liberalnej demokracji, państwa prawa i gospodarki rynkowej z – mimo wszystko – względnie ludzką, europejską twarzą. Koniec historii jako koncepcję teoretyczną wykpiwano wprawdzie powszechnie, ale niemal równie powszechne było poczucie, że wyzwolona z *quasi*-kolonialnej zależności Polska w istocie go osiągnęła, włączywszy się w struktury globalne i europejskie. Zwycięstwo liberalizmu wydawało się pełne. Zgodnie ze zwykłym – w istocie głęboko konserwatywnym – sposobem rozumowania w podobnych kwestiach traktowano je jako dowód poprawnego odczytania ducha czasu oraz stanu potrzeb, możliwości i aspiracji społeczeństwa przez liberałów. Takie myślenie wystawione zostało na ciężką próbę, gdy władzę przejęły (najpierw na krótko w 2005 roku, a potem w roku 2015) ugrupowania reprezentujące skrajnie odmienny pogląd na ducha czasu i społeczeństwo, a których idee polityczne zrodziły się w jawnej opozycji wobec tego, co nazywam „liberalną pedagogiką”⁵. Czas polityczny zahamował ostro i ruszył w kierunku nowego, antyliberalnego końca historii.

Asynchronia i anachronizm liberalizmu

Dla socjologów historia jest materią kuszącą, ale też ryzykowną. Mannheim napisał:

Historię można i trzeba uprawiać [...] w taki sposób, by w chronologicznych następstwach, ale i w koegzystencji elementów widzieć coś więcej niż przypadek i próbować – poprzez zgłębianie się realizującej się w historii totalności – w coraz większej mierze chwytać wartość i znaczenie konkretnych elementów. Jeśli ten sposób widzenia rozbudowuje się coraz bardziej [...] to dochodzi się do dyscypliny, którą nazwać by można „socjologiczną diagnostyką czasu”⁶.

Paweł Śpiewak jest wrażliwym socjologicznym diagnostą czasu: rozumie społeczny wymiar jego rozciągłości, jego niestałą pojemność, a nade wszystko niejednostajność jego biegu wynikającą z niewspółmierności jego odczuwania. W *Pamięci po komunizmie* problem temporalności w polityce staje niemalże na samym początku:

Od tego momentu [od grudnia 1988 r. – M.B.] czas stał się na powrót czymś cennym i gorącym. Wychodziliśmy poza cykliczny rytm powtarzających się kryzysów, poza czas nieustannego oczekiwania. Wchodziliśmy w czas zmian, a każdy dzień

⁵ M. Bucholc, *Liberalna pedagogika...*

⁶ K. Mannheim, *Ideologia i utopia*, tłum. J. Miziński, Wydawnictwo Test, Lublin 1992, s. 74.

otwierał nas na nowość, na to, co nieprzewidziane i niepewne. Kończyło się poczucie tymczasowości, zawieszenia między stale tymi samymi ograniczeniami, na które nie ma się większego wpływu. Czas nabierał gęstości i znaczenia. Odrywał się od dawnych kolein myślenia, kazał działać poza ustalonymi schematami. Wręcz znosił przeszłość, która nie podsuwała już jednoznacznych wzorców postępowania i myślenia. Wydawało się, że nie ma tradycji, do której można by się odwołać i z której można by czerpać inspiracje⁷.

Ten gęsty, znaczący, ważny czas nie był jednak czasem wspólnym: okres od roku 1989 był dopiero okresem „politycznego wytwarzania czasu wspólnego”⁸ w społeczeństwie, które dotąd żyło w warunkach daleko posuniętej asynchronii.

Miała ona kilka przyczyn i kilka wymiarów. Po pierwsze, w Polsce – o wiele bardziej niż na Zachodzie – czas odmiennie płynął dla różnych warstw, pokoleń i lokalności, co prowadziło do asynchronii wewnętrznej. Czas gwałtownie przyspieszył – a raczej pierwszy raz od niepamiętnych czasów ruszył z miejsca – dla tych, których powojenna socjalistyczna modernizacja ostatecznie wydobyła z XIX wieku. Czas przyspieszył dla tych, których awans społeczny pchnął w górę i w dal: już Mannheim podawał chłopskiego syna migrującego do miasta jako najprostszy przykład zastosowania socjologii wiedzy. Czas zwolnił natomiast dla tych wszystkich, których powojenna rzeczywistość pozbawiła sprawczości i podmiotowości, uświadamiając im boleśnie, że działanie – wszelkie działanie – jest prerogatywą polityczną. Czas stanął w miejscu, uwięziony w zasiekach ideologicznych, instytucjonalnych i materialnych, które nie pozwalały czytać, pisać i swobodnie komunikować się z równymi sobie. Asynchronia wewnętrzna jest zjawiskiem uniwersalnym, wynikającym ze zróżnicowania pokoleniowego i regionalnego, jeśli jednak jest zbyt głęboka, owocuje trwałym rozwarstwieniem odczuwania czasu, które zagraża wspólnym społecznym ramom pamięci.

Problem deficytu spójności pogłębiała asynchronia zewnętrzna: Polska żyła w innym czasie niż Zachód, ale i w innym niż Wschód, choć do krajów socjalistycznych było jej, rzecz jasna, o wiele bliżej, bo czas oraz pamięć były w bloku wschodnim do pewnego stopnia odgórnie koordynowane. Asynchronia nie ograniczała się tu wyłącznie do kwestii „zapóźnienia”, „luki”, czyli pozostawania we wcześniejszym punkcie na tej samej osi czasu. Istnienie wspólnej osi jest dalece wątpliwe. Pod względem ekonomicznym narracja akcentująca temporalnie interpretowane zacofanie, bazująca na ewolucyjnym wyobrażeniu zmiany technologicznej i gospodarczej sprawdza się być może nieźle. Natomiast analogiczne koncepcje socjologiczne budzą już głęboką nieufność.

⁷ P. Śpiewak, *Pamięć po komunizmie...*, s. 17.

⁸ P. Borowiec, *Czas polityczny po rewolucji. Czas w polskim dyskursie politycznym po 1989 roku*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2013, s. 279.

Polskie społeczeństwo socjalistyczne nie żyło poza czasem, ale też nie poruszało się po tej samej osi czasu co Wschód czy Zachód. Polski socjalistyczny *Sonderweg* był pochodną asynchronii zewnętrznej.

Z tym zaś wiąże się ideowy wymiar asynchronii. Idee społeczne i polityczne, tworzone w Polsce (i w ogóle w świecie socjalistycznym), były nie tylko inne od tych tworzonych na wkrótce przemianowanym na „globalną Północ” Zachodzie – idee tworzone w odmiennych realiach zwykle bywają odmienne – ale zazwyczaj nie przystawały do tamtych i nie dawały się zmusić do dialogu. Nie jest to oczywiście twierdzenie bezwarunkowo prawdziwe. Po pierwsze, niektóre idee powstałe w socjalistycznej Polsce świetnie się na Zachodzie sprawdzały, na przykład polska odmiana socjologicznego marksizmu spotkała się z bardzo dobrym przyjęciem w latach 70. Po drugie, nieprzystawalność dawała się przekuć w atut, jak tego dowodzą – często niedobrowolnie rozpoczęte – kariery międzynarodowe wielu intelektualistów i uczonych ukształtowanych w socjalistycznej Polsce. Niewspółmierność ideowa była jednak faktem. Nazywam ją asynchronią, ryzykując pomówienie o ewolucjonistyczne wypaczenia.

Oryginalności nie należy oczywiście przeceniać, a jeśli można byłoby ją osiągnąć wyłącznie za cenę poznawczej izolacji, należałoby ją wręcz uznać za szkodliwą. Po roku 1989 szanse polskich intelektualistów na oryginalność zaczęły spadać: społeczeństwo przystąpiło do niwelowania asynchronii wewnętrznej i zewnętrznej. Od pewnego momentu pomoc w tym względzie nadeszła od Unii Europejskiej, która środki przeznaczone na likwidację malowniczej oryginalności uboższych regionów nie bez powodu nazywa „funduszami spójności”. Przez pewien czas wyglądało na to, że także spójność chronologiczną udało się trwale osiągnąć. Efekt „zniesienia przeszłości”, o którym pisze Śpiewak, wydawał się nieodwracalny, a choć nie brakło ludzi wierzących w to, że istnieje w Polsce tradycja godna podtrzymywania i zasobna w inspiracje, nikt chyba – nawet najzagorzalsi inteligenci starej daty – nie wierzył, że tradycja ta może podsuwać „jednoznaczne wzorce postępowania i myślenia”. Konstatacja, że polski habitus musi ulec zmianie, była truizmem: należało – po raz kolejny w najnowszych dziejach Polski – patrzeć w przyszłość.

Nie przypadkiem Jerzy Szacki, opisując projekt transformacji polskich liberałów ekonomicznych, zaproponował następującą, niezwykle moim zdaniem celną paralelę:

W pewnym sensie liberałowie w krajach postkomunistycznych znaleźli się więc w podobnym położeniu jak kilkadziesiąt lat wcześniej komuniści przystępujący do budowy socjalizmu: mieli ideologiczny *projekt* przyszłości, o którego zaletach byli święcie przekonani, ale niewiele ponadto. Za tym projektem przemawiały racje teoretyczne, zgodnie z którymi jego wprowadzenie było w interesie społeczeństwa lub jego przeważającej części, ale nie aktualne interesy członków tego społeczeństwa,