

**KAROL SAUERLAND\***

Uniwersytet Warszawski (Polska)

ORCID: 0000-0002-7348-0119

## Ile to już utopii przeżyliśmy przez 75 lat, a myślenie utopijne wciąż ma się nieźle!

**We have gone through so many utopias in the last 75 years, and yet utopian thinking is still doing fine!** The author tries to figure out how many utopian visions he has witnessed in the last 75 years.

**Keywords:** utopia, Central Europe, social-cultural revolution

Spoglądając 75 lat wstecz, z przerażeniem muszę stwierdzić, że mnóstwo utopii przeżyłem bądź też byłem ich świadkiem. Jestem synem utopisty, który został zamordowany przez utopistów, choć początkowo nie dawano temu wiary, dopiero po XX Zjeździe KPS w lutym 1956 roku uzyskaliśmy jasność w tej sprawie. Moja matka jednak nie przestała wierzyć w utopię. Była zdania, że ludzie muszą po prostu stać się lepsi, rozsądniejsi.

Gdy jeszcze jako gimnazjalista kupiłem pierwszy tom *Prinzip Hoffnung (Zasada nadziei)* Ernsta Blocha, mój ojczym, rzucając okiem na tytuł, stwierdził lakonicznie „Hoffnung ja, Prinzip nein” (Nadzieja tak, zasada nie). Miał oczywiście rację. Fakt, że pierwszy tom tej pracy ukazał się w NRD w roku 1954, wydawał się czymś nadzwyczajnym, bo po pierwsze, autor nie nawiązał do tezy Fryderyka Engelsa, że nastąpiło przejście od socjalizmu utopijnego do naukowego, a po drugie, język Blocha nie przypominał w żadnym razie języka marksistowsko-leninowskiego, mimo że autor deklarował się jako marksista. Z dzisiejszego punktu widzenia był atrakcyjny dla

---

\* **E-mail:** sauerland@uw.edu.pl.

pewnej części młodzieży eneradowskiej właśnie dzięki niejasnemu językowi, co stało się problemem przy próbach tłumaczenia go na języki obce. Zdałem sobie z tego sprawę jeszcze w latach sześćdziesiątych, kiedy to Irena Krońska, odpowiadająca w owym czasie za dział filozoficzny w PWN, powiedziała mi, że razem z mężem Tadeuszem, autorem głośnej wówczas książki *Wokół Hegla*, próbowali tłumaczyć Blocha, ale okazało się to jednak rzeczą niemożliwą.

Sam byłem zachwycony wystąpieniem Blocha w dniu 14 listopada 1956 roku na wschodniobrzeźnińskiej uczelni Humboldt-Universität z okazji sto dwudziestej piątej rocznicy śmierci Hegla, w którym skrytykował wąskotorowość nauczania filozoficznego, szczególnie marksizmu, uznając, że ten nie jest systemem zamkniętym, lecz wręcz przeciwnie — otwartym. Jego wypowiedź, że skończył się czas gry w młynek i należy przejść do gry w szachy, spotkała się z wielkim aplauzem.

Kilka tygodni później, głównie ze względu na to wystąpienie, został emerytowany z powodów politycznych. W sierpniu 1961 roku nie wrócił ze spędzonego na Zachodzie urlopu, w proteście przeciw budowie muru berlińskiego. Będąc pod wrażeniem tej decyzji, władze Uniwersytetu w Tybindze zaoferowały mu profesurę gościnną. To pozwoliło mu skupić wokół siebie krąg młodych ludzi, przez co podczas protestów młodzieży w 1967 i 1968 roku stał się wpływowym myślicielem w Niemczech zachodnich. Przyjaźnił się wówczas z Rudim Dutschkem, rzecznikiem nowej lewicy. Widział w nim — znacznie młodszym od siebie — swego spadkobiercę<sup>1</sup>.

Dziwiłem się w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych, że filozofia Blocha może mieć aż takie powodzenie. W roku 1984 opublikowałem w „Miesięczniku Literackim”<sup>2</sup> artykuł o tym pt. *Bezpośredniość i antycypacja*, pokazując, że mamy tu do czynienia z antropologiczną wizją człowieka. Dla Blocha punktem wyjścia jest pragnienie człowieka, by „być naprawdę obecnym”. „Człowiek chce być sobą tu i teraz, chce bez zwłoki i oddalenia żyć pełnią życia”. Poruszając się, przenosząc się z miejsca na miejsce, działając, odpoczywając, człowiek w takiej bezpośredniości jeszcze nie posiadał samego siebie. „To, że chodzę, mówię, nie jest obecnością”, czytamy na początku traktatu zatytułowanego *Geist der Utopie (Duch utopii)*, nad którym Bloch pracował w latach pierwszej wojny światowej. „Dopiero bezpośrednio po tym mogę to sobie uprzytomnić. Żyjąc nie widzimy samych siebie, tylko upływamy”. W dziele *Tübinger Einleitung in die Philosophie (Tybiński wstęp do filozofii)* z roku 1963 Bloch pisze o człowieku: „To, że żyje, jeszcze nie znaczy, że przeżywa siebie; najmniej zaś przeżywa swój rozwój”<sup>3</sup>. Jak możemy uchwycić siebie samych i nasze przeżywanie — wydaje się pytać Bloch — jeśli nie dysponujemy jak kiedyś jakimś nadrzędnym punktem widzenia? Czy musimy wobec tego trwać w „ciemności chwili, w której żyjemy”, w ciemności życia, będącego w danym momencie naszą terażniejszością? Bloch wie jednak dobrze, że nie jesteśmy zwierzętami, które — jak to wykazał Nie-

<sup>1</sup> Zob. korespondencję: *Lieber Genosse Bloch...: Briefe Rudi Dutschkes an Karola und Ernst Bloch*, red. K. Bloch, W. Schröter, Mössingen 1988.

<sup>2</sup> 1984, nr 8–9, s. 164–171.

<sup>3</sup> E. Bloch, *Tübinger Einleitung in die Philosophie*, t. 1, Frankfurt a. M. 1963, s. 17.

tzsche w rozprawie pt. *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben (O pożyteczności i szkodliwości historii dla życia)* — znają tylko terażniejszość, tylko wieczne „teraz”. My, ludzie, chcemy wydobyć się z ciemności. Ale jak to byłoby możliwe, jak tego dokonać? Na to pytanie Bloch znajduje odpowiedź, przypominając koncepcję, którą rozwinął Herder w rozprawie *Über den Ursprung der Sprache (Rozprawa o pochodzeniu języka)*: koncepcję Mängelwesen, istoty naznaczonej przez braki, z czego jednak czerpie siłę. Bloch natomiast uważa, że człowiek jest istotą, która uprzytamnia sobie przede wszystkim ciągle to, czego jej brakuje, czego na razie nie ma, lecz co już za chwilę mogłaby mieć. Człowiek czuje swój „głód i potrzeby”<sup>4</sup>. Głód jest jego podstawowym instynktem, z którego biorą się wszystkie inne popędy. Głód oznacza wszelkie poczucie braku, odnosi się nie tylko do zwykłego cielesnego łaknienia, lecz do wszelkich niedostatków naszej cywilizacji, które chcielibyśmy przezwyciężyć. Z antropologicznego punktu widzenia chodzi tu więc o instynkt samozachowawczy człowieka, dążący do urzeczywistniania coraz to nowych zarysowujących się możliwości. Bloch wyraża to w znamienym dla siebie języku następująco: człowiek nie chce trwać w swoim „że” — to jest: nie zadowala się tym, że żyje — lecz pragnie osiągnąć to, czego jeszcze nie posiadał. Owo „jeszcze nie” w „jeszcze nie posiadaniu” stanowi siłę napędową jego życia. Oznacza to, że człowiek zawsze patrzy przed siebie, że daje się prowadzić przyszłości, że jest istotą antycypującą. „Bycie teraz” określane jest przez „jeszcze nie”. Przyszłość rządzi terażniejszością, ale i przeszłością, albowiem to, co było, zyskuje znaczenie za sprawą tego, co następuje później. Innymi słowy: terażniejszość i przeszłość to funkcje przyszłości. Patrząc w przyszłość, człowiek jest wypełniony nadzieją, która może przeradzać się w utopię. Jak to wygląda, opisałem we wspomnianym artykule. Tu zaznaczam tylko, że myślenie katastroficzne autor *Prinzip Hoffnung* traktuje jako zjawisko marginalne, jakby nienależące do istoty człowieka. Refleksje Spenglera, Jaspersa i Heideggera na temat końca, rozpacz i śmierci referuje w trzecim tomie *Prinzip Hoffnung* tylko na kilku stronicach, z wyraźnym niesmakiem, jako wyrazy podupadającego świata burżuazyjnego<sup>5</sup>.

W październiku 1956 roku nabrała aktualności jednak inna wizja: reformowanie tak zwanego realnego socjalizmu przez tworzenie rad, szczególnie rad robotniczych, zarówno w Polsce, jak i na Węgrzech. W kraju, jak konstatuje Lechosław Goździk, jeden z bohaterów tego czasu, główna postać ruchu robotniczo-inteligenckiego stolicy, rady wyrastały po VIII Plenum KPZR „jak grzyby po deszczu”<sup>6</sup>.

W roku 1958 Hannah Arendt w pracy o rewolucji węgierskiej zwróciła uwagę na rolę rad robotniczych i rad w ogóle w czasach rewolucji, rozwijając te refleksje w książce *O rewolucji*. Pisze tam między innymi:

<sup>4</sup> *Ibidem*, s. 12.

<sup>5</sup> Zob. E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Berlin 1959, s. 251–256.

<sup>6</sup> L. Goździk, „Byliśmy u siebie w domu”, [w:] *Październik 1956. Pierwszy wyłom w systemie. Bunt, młodość i rozsądek*, red. S. Bratkowski, Warszawa 1996, s. 40. Zobacz też charakterystykę Goździka podaną przez Jana Józefa Lipskiego w jego *Dzienniku 1954–1957*, wydanym przez Łukasza Garbata w roku 2010.

Gdyby zechciano przyjąć do wiadomości historię rad, to kursujące od dawna opinie o anarchi-  
stycznych, bezprawnych tendencjach narodu już by były porzucone; bo wszędzie tam, gdzie dochodziło  
do pojawiania się rad, zwłaszcza w rewolucji węgierskiej, zabiegały one usilnie o nowy porządek życia  
politycznego i gospodarczego i nic nie było im bardziej odległe, niż wyczekiwanie chaosu, i nic bardziej  
nie leżało im na sercu jak to, by możliwie szybko stworzyć nowy porządek polityczny.

W radach wybieranych przez lud zbierała się jego elita, była to

nawet jedyna prawdziwa, wywodząca się z ludu elita, jaką widziała nowożytność; [członkowie rad] nie  
byli mianowani z góry i popierani oddolnie, lecz byli wybierani w wolnych wyborach przez równych  
sobie, a będąc zobligowani przez wyborców do składania sprawozdań na zebraniach, pozostawali z nimi  
związani i byli przed nimi odpowiedzialni. W pewnym sensie można powiedzieć, że tutaj elita nie przez  
innych, podług jakichś tam kryteriów, była wyłaniana, ale że sama się tworzyła własnymi siłami; ci,  
którzy wchodzili do rad i organizowali się, byli tożsami z tymi, którzy świadomi swej odpowiedzialności  
byli gotowi przejmować inicjatywę; to była naprawdę polityczna elita narodu, która jedynie wyniosła  
rewolucję na światło dzienne. Kiedy członkowie rady głównej przystępowali do wyboru posłów do rady  
wyższego szczebla, to wybierali wówczas znowu spośród równych i to samo obowiązywało w wyborach  
posłów aż do rady najwyższej, naciski z dołu albo z góry w tym systemie były niemożliwe. Tak wybrani  
zawdzięczali na wszystkich szczeblach swój wybór wyłącznie zaufaniu równych sobie, a ta równość nie  
była uzależniona od natury ludzkiej ani od wrodzonych zdolności, lecz od równości tych, którzy zob-  
owiązali się do udziału w tym przedsięwzięciu, tylko jemu się poświęcając. Na swych publicznych stano-  
wiskach nie mają oni oparcia w niczym innym jak tylko w zaufaniu tych, spośród których się wywodzą<sup>7</sup>.

Natomiast w roku 1970 stwierdziła w słynnym wywiadzie z Adelbertem Rei-  
fem, że system rad może doprowadzić do nowego pojęcia państwa, państwa rad  
(*Rätestaat*), które byłoby konstytuowane nie wertykalnie, lecz horyzontalnie, dodając  
jednak: „(Jeśli pyta mnie Pan, jakie ma szanse na urzeczywistnienie, to muszę Panu  
odpowiedzieć, bardzo znikome, jeżeli w ogóle jakiegokolwiek. W najlepszym razie, być  
może w ciągu następnej rewolucji)”<sup>8</sup>.

Następna rewolucja nastąpiła w roku 1980 i trwała aż do grudnia 1981 roku,  
rewolucja Solidarności. Przebiegała horyzontalnie zgodnie z przewidywaniami Han-  
nah Arendt, każda jednostka Solidarności sama decydowała o następnych krokach.  
Należałem do kierowniczego gremium Związku na Uniwersytecie Warszawskim,  
obradowaliśmy co tydzień, nigdy nie czuliśmy się zależni od jakiegoś góry, najwyżej  
w momentach zagrożenia istnienia Związku, jak w przypadku planowanego strajku  
generalnego po wydarzeniach w Bydgoszczy.

Z twórczością Hannah Arendt zapoznałem się w roku 1981, a po wprowadze-  
niu stanu wojennego urządziłem w semestrze wiosennym cykl wykładów na temat  
historii rewolucji od XVIII wieku aż do współczesności. Wówczas wyłożyłem też  
myśli anarchistów, odkrywając przy tym, że Gustav Landauer projektował przemianę  
społeczną na wzór Solidarności; względnie można odnieść wrażenie, iż Solidarność  
kopiowała ów wzór z początku XX wieku. Landauer należał do anarchistów o po-  
kojowym nastawieniu, nie uznawał krwawych przewrotów i utrzymywania władzy

<sup>7</sup> H. Arendt, *Über die Revolution*, München 1974, 357 n. [przeł. K.S.].

<sup>8</sup> *Gespräche mit Hannah Arendt*, red. A. Reif, München 1976, s. 67.

przemocą. Ruch Solidarności mógłby uznawać jego program za wzorowy. Jednak to, co Solidarność pragnęła realizować, przypominało na polskim gruncie raczej wyobrażenia Edwarda Abramowskiego<sup>9</sup>.

Poglądy Hannah Arendt łączą się z tym, co nazywamy demokracją bezpośrednią, faworyzowaną przez nią dlatego, że decyzje polityczne nie należą wyłącznie do działaczy partyjnych — wyłonionych wprawdzie w państwach demokratycznych w drodze wolnych wyborów, ale to za mało. Jedynym państwem praktykującym w znacznym stopniu ową demokracją bezpośrednią jest Szwajcaria: w ostatnich dwudziestu latach odbyło się tam prawie 160 referendów.

W latach siedemdziesiątych zeszłego stulecia można było oczekiwać, że Zieloni w RFN chętnie będą się powoływali na odpowiednie wypowiedzi Hannah Arendt, co nie miało jednak miejsca, ponieważ była ona dla nich głosicielką teorii pojęcia totalitaryzmu, którego nie mogli znieść, bo oznaczało to stawianie znaku równości między Związkiem Radzieckim a państwami faszystowskimi.

Celem Solidarności, wyrażanym w programie I Zjazdu, było utworzenie Polski Samorządnej. Został on zniwelowany przez wprowadzenie stanu wojennego, którego fatalne skutki społeczno-psychologiczne niestety nigdy nie zostały gruntownie opisane. Dość długo łudziłem się, że w końcu Polska wróci do tej idei z jej pomysłodawcą Bronisławem Geremkiem na czele, ale...

Czy to złudzenie należy uznawać za utopię, trudno powiedzieć. Ruch Solidarności zapewne rozgałęziłby się w następnych miesiącach, w roku 1982. Pewne ugrupowania już jesienią 1981 roku zmierzały do stworzenia partii, do czego nie doszło przez to, że Jaruzelski chciał uratować władzę swoich, nie był nastawiony na przejście na porządek demokratyczny, w którym nomenklatura nie miałaby szans się utrzymać. W tygodniu po 13 grudnia miały odbyć się wybory do poszczególnych rad robotniczych z inicjatywy Sieci Organizacji Zakładowych NSZZ „Solidarność”, która była pozastatutową strukturą poziomą skupiającą organizacje „S” z wiodących zakładów pracy w Polsce. Jednym z postulatów Sieci było usunięcie biur partii z terenu zakładów pracy! Już z tego powodu Jaruzelski zdecydował się na ogłoszenie stanu wojennego 13 grudnia, nie mówiąc o 17 grudnia, kiedy to miały się odbyć uroczystości ku pamięci ofiar z roku 1970.

Moje nadzieje na gruntowną zmianę w Polsce przygasły po wyborze Jaruzelskiego na prezydenta głosami senatorów z ramienia Solidarności, którzy wymyślili sprytny system zmniejszenia kworum, aby jeden głos mógł decydować o sukcesie przewodniczącego WRON<sup>10</sup>. Pisałem wówczas w moim dzienniku, że pobudzona w maju i czerwcu aktywność obywateli powoli zniknie, mamy stać się widzami przyklaskującymi politykom i cieszyć się możliwością kupna towarów, które aż dotąd były nie do zdobycia.

<sup>9</sup> Zob. W. Giełżyński, *Edward Abramowski zwiastun „Solidarności”*, Londyn 1986. Prosi się o pracę, w której porównuje się idee Abramowskiego z propozycjami Gustawa Landauera.

<sup>10</sup> Wojskowa Rada Ocalenia Narodowego.

Liberalizm rzekomo wygrał. Fukuyama nawet ogłosił koniec historii, to znaczy zwycięstwo systemu liberalnego, wolnego rynku, możliwości znajdowania rozwiązań konfliktów w ramach porządku demokratycznego. Dziwiłem się, że powoływał się na Hegła, choć wedle interpretacji Aleksandra Kojève'a. Dla mnie lektura *Końca historii* oznaczała powrót do lat sześćdziesiątych, kiedy przerabialiśmy w kręgu Bronisława Baczki zarówno *Fenomenologię*, jak i *Filozofię dziejów* Hegła. Tym razem historia przekreśliła jednak wizję Amerykanina szybciej niż kiedyś wizję myśliciela z Prus. Początkowo mogło się wydawać, że słuszne są argumenty Huntingtona, iż różnice kulturowe nie są do przewyciężenia, ale coraz bardziej widać, że totalitaryzm nie jest pokonany. Rzekomo antropologiczna kategoria uznania drugiego — dla Kojève będąca kwintesencją filozofii Hegła — nie znajduje uznania w Chinach Ludowych. Panuje w nich nowoczesny, wyrafinowany totalitaryzm. Jego wyrafinowanie polega na przyzwoleniu na bogacenie się, ale pod warunkiem politycznego podporządkowania, oraz na wykorzystywaniu najnowszych zdobyczy ze świata digitalnego. Wizje Samjatina, Huxleya i Orwella stały się rzeczywistością, a przez wypuszczenie koronawirusa z Wuhanu w świat udało się chińskim komunistom skłonić Zachód do stosowania różnych środków przymusu, a tym samym do znacznego ograniczenia systemu liberalnego.

Pomocny jest przy tym strach przed epidemią i utopijne myślenie o możliwości ratowania zdrowych ludzi, nie będących jeszcze w wieku emerytalnym, przed zarazkami.

Strach przed epidemią świetnie opisał kilkadziesiąt lat temu Elias Canetti w książce *Masa i władza*:

Spośród wszystkich nieszczęść, jakie od dawien dawna nękały ludzkość, wielkie epidemie pozostawiły szczególnie żywe wspomnienia. Zaczynają się one z nagłością katastrof żywiolowych, ale podczas gdy trzęsienie ziemi wyczerpuje się najczęściej w nielicznych krótkich wstrząsach, to epidemia może się rozciągać na miesiące, a nawet lata. Trzęsienie ziemi za jednym zamachem sprowadza najstraszliwsze skutki, jego ofiary giną wszystkie naraz. Epidemia dżumy ma natomiast działanie kumulujące, najpierw dotkniętych jest nią tylko niewiele osób, potem przypadki się mnożą; zmarłych widać wszędzie; wkrótce widzi się więcej umarłych niż żywych. Niewykluczone, że skutki epidemii są w ostatecznym rozrachunku takie same jak trzęsienie ziemi. Ale podczas zarazy ludzie są świadkami wielkiego umierania, rozgrywa się ono czasem na ich oczach. Są jak uczestnicy jakiejś bitwy, trwającej dłużej niż wszystkie znane dotychczas. Tyle że wróg jest ukryty, nie można go osiągnąć. Czekają tylko na to, aż on ugodzi człowieka. [...] Element zarażenia, tak istotny w przypadku epidemii, ma ten skutek, że ludzie się od siebie odsuwają. Najbezpieczniej jest nie zbliżać się zbyt do nikogo, bo każdy może już nosić w sobie zarazę. Niektórzy uciekają z miasta, rozpraszając się po swych dobrach. Inni zamykają się w domach i nie wpuszczają nikogo. Jeden unika drugiego. Utrzymywanie dystansu staje się ostatnią nadzieją. Nadzieja na życie, życie samo, wyraża się niejako w dystansie do chorych. Zarażeni przekształcają się stopniowo w umarłą masę — niezarażeni trzymają się z daleka od innych, często najbliższych krewnych, rodziców, małżonków, dzieci. To szczególne, jak nadzieja przeżycia czyni z człowieka istotę samotną, przeciwstawioną masie wszystkich ofiar<sup>11</sup>.

<sup>11</sup> E. Canetti, *Masa i władza*, przeł. E. Borg i M. Przybyłowska, Warszawa 1996, s. 315–317.

Canetti ujmuje tu znakomicie rozbicie więzi społecznych, co w tej chwili ma miejsce. Temu służy statystyka. Codziennie odpowiednie ośrodki informują o liczbie zarażonych i ofiar śmiertelnych. Słyszac we wrześniu 2020 roku, że w samych Stanach około ćwierć miliona umarło z powodu COVID-19, człowieka ogarnia przerażenie, choć jest to mniej więcej 0,1% amerykańskiej ludności.

Realizacja stanu utopijnego oznacza w zasadzie wprowadzenie stanu wyjątkowego. Canetti miał rację, łącząc utopię z rozbiciem więzi społecznych, ze śmiercią, a przynajmniej strachem przed śmiercią!

## Bibliografia

- Arendt, Hannah. 1974. *Über die Revolution*. München: Piper Verlag.
- Bloch, Ernst. 1963. *Tübinger Einleitung in die Philosophie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag.
- Bloch, Karola, Wolf Schröter, red. 1988. *Lieber Genosse Bloch...: Briefe Rudi Dutschkes an Karola und Ernst Bloch*. Mössingen: Talheimer Verlag.
- Canetti, Elias. 1996. *Masa i władza*. Przeł. Eliza Borg, Maria Przybyłowska. Warszawa: Czytelnik.
- Giełżyński, Wojciech. 1986. *Edward Abramowski zwiastun „Solidarności”*. Londyn: Polonia.
- Goździk, Lechosław. 1996. „Byliśmy u siebie w „domu. W: *Październik 1956. Pierwszy wyłom w systemie. Bunt, młodość i rozsządek*. Red. Stefan Bratkowski. Warszawa: Prószyński i S-ka.
- Lipski, Jan J. 2010. *Dziennik 1954–1957*. Red. Łukasz Garbata. Kraków: Więź.
- Reif, Adalbert, red. 1976. *Gespräche mit Hannah Arendt*. München: Piper Verlag.
- Sauerland, Karol. 1984. „Bezpośredniość i antycypacja”, *Miesięcznik Literacki* 8–9: 164–171.

Przyjęto do druku/Accepted for publication: 15.08.2020